



عبد الغاني الهيداني

مفهوم الذات في نيوبراغماتية رورتي:
من الذات الماهوية إلى الذات الليبرالية التكمية

عادل النفاثي

العرب والفكر التنويري الأوروبي
في عروض رفاة رافع الطهطاوي وخير الدين
التونسي: معايير التمثيل ومعوقات الاستيعاب

محمد نور الدين أفاية

تحوّلات سياسات الموت:
الذكاء الاصطناعي وتجديد
ممارسات الشر

بهاء الدين محمد عثمان

النظرية النقدية بين غزّة وأوشفيتز:
النقد من تخوم الإمبراطورية

Academic Advisory Committee	الهيئة الاستشارية
Adonis El Akra	أدونيس العكرة
Elias Atallah	إلياس عطا الله
Bensalem Himmich	بنسالم حميش
Rasheed El-Enany	رشيد العناني
Ramzi Baalbaki	رمزي البعلبكي
Said Bensaid Alaoui	سعيد بنسعيد العلوي
Said Bengrad	سعيد بنكراد
Sabry Hafez	صبري حافظ
Abdessalem Mseddi	عبد السلام المسدي
Aze-Eddine Bouchikhi	عز الدين البوشخي
Fethi Nguzezou	فتحي إنقزو
Fathi Meskini	فتحي المسكيني
Fehmi Jadaane	فهمي جدعان
Muhsin Jassim Al-Musawi	محسن جاسم الموسوي
Mohamed Bouhlel	محمد بو هلال
Muhammad Al-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 Secretary	سكرتير التحرير
Omar Almagharebi	عمر المغربي
Editorial Board	هيئة التحرير
Elizabeth Suzanne Kassab	إليزابيث سوزان كساب
George Giacaman	جورج جقمان
Raed Al Samhour	رائد السمهوري
Zwawi Beghaura	زواوي بغورة
Abdessalam Benabdelali	عبد السلام بنعبد العلي
Abdullah Aljassmi	عبد الله الجسمي
Ali Hakim Salih	علي حاكم صالح
Mounir Kchaou	منير الكشو
Yomna T. Elkholy	يمنى طريف الخولي
Copy-Editing	التدقيق
Amel Fayeck	آمال فياش
Abdelwaheb Souissi	عبد الوهاب سويسي
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

لوحة الغلاف "بلا عنوان" (2025) لأحمد قليج

فنان تشكيلي سوري وُلد في حلب عام 1964، درس الكيمياء التطبيقية في جامعة حلب، وتلقّى تعليمه الفني في مركز فتحي محمد للفنون. أقام عددًا من المعارض في سورية ولبنان وهولندا. تتخذ أعماله من الطبيعة مدخلًا للتعبير عن روح المكان، واستكشاف الأثر الذي يتركه في الإنسان.

Cover Painting "Untitled" (2025) by Ahmed Kleige

A Syrian visual artist born in Aleppo in 1964, he studied applied chemistry at the University of Aleppo and art at the Fathi Mohammed Center for the Arts. He has held several exhibitions in Syria, Lebanon, and the Netherlands. In his paintings, he approaches nature as a means of expressing the spirit of place and the impressions it leaves upon us.

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 58 – المجلد 15 – خريف 2026
Issue 58 – Volume 15 – Autumn 2026

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

Contents

المحتويات

Articles	5	دراسات
Mohammed Noureddine Affaya Transformations of Necropolitics: Artificial Intelligence and the Renewal of Practices of Evil	7	محمد نور الدين أفاية تحوّلات سياسات الموت: الذكاء الاصطناعي وتجديد ممارسات الشر
Bahaa Eldeen Mohammed Osman Critical Theory between Gaza and Auschwitz: Critique from the Frontiers of Empire	37	بهاء الدين محمد عثمان النظرية النقدية بين غزة وأوشفيتز: النقد من تخوم الإمبراطورية
Abdelghani Elhidani Rorty's Conception of the Self: From the Essentialist Self to the Liberal Ironist	67	عبد الغاني الهيداني مفهوم الذات في نيوبراغماتية رورتي: من الذات الماهوية إلى الذات الليبرالية التهكمية
Adel Neffetti Arabs and European Enlightenment Thought in the Discourses of Rifa'a al-Tahtawi and Khayr al-Din al-Tunisi: Criteria of Representation and Obstacles to Appropriation	91	عادل النفاتي العرب والفكر التنويري الأوروبي في عروض رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي: معايير التمثيل ومعوقات الاستيعاب

Discussions 111 مناقشات

- Noureddine Dinani 113 نور الدين ديناني
From the Passion for Freedom to the Logic
of Necessity: Hannah Arendt's Affective
Dimensions of Revolution
من الشغف بالحرية إلى منطق الضرورة:
الأبعاد الانفعالية للثورة عند حنة أرندت

Translated Papers 135 ترجمات

- Lewis Ross 137 لويس روس
Are Philosophers Absurd?
Progress, Testimony and Division of Labour
Translated by Michael Medhat Youssef
هل الفلاسفة عبثيون؟
التقدم والشهادة وتقسيم العمل
ترجمة: مايكل مدحت يوسف

Book Reviews 163 مراجعات الكتب

- Marwan Mahmoud 165 مروان محمود
*The Concept of Democracy: An Essay on
Conceptual Amelioration and Abandonment
by Herman Cappelen*
مفهوم الديمقراطية:
دراسة في التحسين والتخلي المفاهيمي
لهيرمان كابيلن
- Sari Hanafi 177 ساري حنفي
*Islamic Doctrines and Political Liberalism:
Muslims' Sincere Support
by Gozde Hussain*
العقائد الإسلامية والليبرالية السياسية:
الدعم الصادق للمسلمين
لغوزده حسين

Featured Books 187 عروض الكتب

دراسات Articles

محمد نور الدين أفاية | Mohammed Noureddine Affaya *

تحوّلات سياسات الموت: الذكاء الاصطناعي وتجديد ممارسات الشر

Transformations of Necropolitics: Artificial Intelligence and the Renewal of Practices of Evil

ملخص: تتناول الدراسة التحوّلات التي أحدثها الذكاء الاصطناعي في ممارسات السلطة والعنف، وعلاقته بإعادة تشكيل "سياسات الموت" والشر في العصر الرقمي. وتنطلق من اعتباره تحوّلًا أنثروبولوجيًا وسياسيًا يعيد صياغة علاقات المعرفة والقوة والسيادة والمسؤولية الأخلاقية. وتستند إلى مفاهيم "الشر الجذري" لدى كانط، و"نفاهة الشر" لدى أرندت، و"سياسة الموت" لدى مبمبي، لتحليل توظيف الذكاء الاصطناعي في المراقبة والاستهداف العسكري، مع التركيز على الحرب على غزة منذ عام 2023. وتبيّن كيف تُسرّع الأنظمة الخوارزمية جمع المعلومات وتصنيف الأهداف واتخاذ القرارات العسكرية، وتخلص إلى أن خطورتها ترتبط بالبنى السياسية والأخلاقية التي توجّه استخدامها، وتتيح توزيع المسؤولية وتطبيع العنف وإضفاء طابع تقني على قرارات الموت.

كلمات مفتاحية: الذكاء الاصطناعي، سياسات الموت، الشر، السلطة، العنف الخوارزمي.

Abstract: This study examines how artificial intelligence (AI) transforms practices of power and violence, reshaping necropolitics and evil in the digital age. Drawing on Kant's radical evil, Arendt's banality of evil, and Mbembe's necropolitics, it explores AI as an anthropological and political transformation redefining knowledge, power, sovereignty, and moral responsibility. Focusing on the war in Gaza since 2023, it analyzes how algorithmic systems accelerate intelligence gathering, target classification, and military decision-making. It concludes that the central danger lies in the political and ethical structures governing AI, which enable algorithms to diffuse responsibility, normalize violence, and lend technical legitimacy to decisions over life and death.

Keywords: Artificial Intelligence, Necropolitics, Evil, Power, Algorithmic Violence.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة والجماليات في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

Professor of Contemporary Philosophy and Aesthetics at the Faculty of Letters and Human Sciences, Mohammed V University in Rabat. Email: affaya.mn@gmail.com

مقدمة

ليس الذكاء الاصطناعي ابتكارًا تقنيًا فحسب، يُسعف الإنسان في حلّ المشكلات، والحصول على معارف وغيرها مما يمكن أن يوفره من معارف وخدمات وحلول وآليات تدبير وتواصل، بل أضحى "ظاهرة اجتماعية كليّة"، بدأت تكتسح مستويات الوجود كلها، فما كان يُعتبر بدهيًا أو مكتسبًا قبل بضع سنوات، لم يعد كذلك، وتعرض توازنات جوهرية للخلخلة أو للتآكل بسرعة مذهلة، ودخلت النخب في متاهات لا يقين غير قابل للتحديد؛ وإذا تمّت محاولات الوصف، فإنها غالبًا ما تكون غامضة أو تضيع رجاحتها بفعل الاكتشافات المتسارعة.

ثمة من يرى أن الذكاء الاصطناعي التوليدي أدخل البشرية في نمط جديد من "الفاشية التكنولوجية"، وفي ما نعته ميشيل فوكو بـ "السيادة السخيفة" أو البشعة "La souveraineté grotesque"⁽¹⁾. ولعل كثيرين من مهندسي هذه التكنولوجيا يجهرّون بأن تطوّرها سيتجاوز قدرات البشر الذهنية، وسيسمح بإعادة هيكلة بنى السياسة والإدارة والتعليم والعلم، ويعرّض الروابط الاجتماعية المعروفة إلى التفكك، وستزداد تحلُّلاً وانفصالاً بعد ما أحدثته تكنولوجيا "الويب" ومواقع التواصل الاجتماعي من خلخلة للمجتمعات والسياسات. أما ما تنذر به خوارزميات الذكاء الاصطناعي، فلا حصر لتداعياته، ابتداء من إضعاف القدرات الإنسانية وإنهاء المهن والوظائف وتهديد الطبيعة والبيئة والتأثير المدمر في العلاقات وأنماط الحياة. ويمتلك هذا الذكاء من الموارد والمنصّات ما يُسعف أصحاب القرار في تطوير وسائل المراقبة، وفي طرائق مبتكرة لسياسات الموت والإفناء.

تُدخل التكنولوجيا الرقمية الجارفة البشرية في منعطف أنثروبولوجي وفكري يشمل مستويات الذات كلها والتداوت والاجتماع الإنساني والفكر والبناء الذهني والوجداني، وهو ما يطرح أسئلة جوهرية تتعلق بجاهزية العلوم الإنسانية لمواكبة تعبيرات هذا المنعطف، وبناء فهم مناسب للرهانات الفكرية والوجودية والأخلاقية التي تُنتجها؛ ذلك أن فلاسفة ومؤرخين وعلماء أنثروبولوجيا وغيرهم يعاينون كيف أن مشاهد العنف اخترقت مخيِّلة البشر ووجدانهم، وأصبحت مكوّنًا من زمن العالم، وموضوعًا يوميًا يكتسح مساحات الإدراك والوعي، سواء أُنْعَلِقَ الأمرُ بأجيال جديدة للعنف ومظاهر قمع وتنكيل أم بجرائم إبادة فاضحة. ويحصل هذا التأثير عبر صيغ ناعمة تبيّن كلّ المؤشرات أنها بصدد إضعاف قدرات الإنسان على الانتباه والتذكر والتعقل والتخيّل والتفكير أيضًا.

تفرض هذه المعطيات إعادة النظر في مدى امتلاك حقول العلوم الإنسانية الجاهزية النظرية والمنهجية اللازمة لتشخيص شروط هذا المنعطف الأنثروبولوجي وفهم أبعاده وتداعياته على الإنسان والمجتمعات، فضلاً عن استجلاء إمكانات التعويل على مساهمة هذه العلوم في إنجاز هذه المهمة، علماً بأنها تعرف "أزمة" ارتبطت بعملياتها وإنتاجها وبصدقية نظرياتها منذ عقود، وبقدرتها

(1) ينظر:

Michel Foucault, *Les Anormaux: Cours au Collège de France, 1974-1975*, François Ewald & Alessandro Fontana (dirs), Valerio Marchetti & Antonella Salomoni (eds) (Paris: Gallimard; le Seuil, 1999).

على تنويرنا إزاء مختلف أشكال الحيرة الوجودية والغموض المنهجي وأساليب "جرائم الفكر"، بتعبير جورج أورويل، في سياق ما يفرضه الذكاء الاصطناعي على المفكرين والباحثين والفلاسفة من أسئلة شائكة؛ باعتبار أن الجميع، كيفما كان تخصصه، مُطالب باستنهاض مهمات التفكير وبذل الجهد النظري والنقدي، والكشف عن مصيره إزاء التحديات الكبرى التي يطرحها هذا الذكاء.

للاقترب من بعض أبعاد هذا الموضوع، نسعى إلى استدعاء جملة من الانفتاحات الفكرية والفلسفية التي نحسبها مناسبة لتجلية ما تفترضه مهمة الانتباه إلى الرهانات الجديدة والمسؤوليات المعقّدة التي يواجهها التفكير، ولا سيما أن العالم يواجه مظاهر توحّش فاضحة بلعّتها السياسات الإمبراطورية الجديدة في تعاملها مع الإنسان. من هنا، تظهر الحاجة إلى إبراز بعض تمظهرات "سياسات الموت" Nécropolitique، كما تمارسها بعض الأنظمة والدول على الأجساد والجماعات في السياق الإنساني الراهن، ومساءلة ما تتعرّض له مفاهيم السيادة والسلطة والحياة والموت والكرامة من تغيّرات ومنزقات دالية وعملية، بسبب ما تقدّمه التكنولوجيات من خدمات لقوى ودول تتخذ إجراءات منافية لإنسانية الإنسان، وتتبنّى أشكالاً مبتكرة من السياسة، تستخدم من خلالها وسائل تعمل على تهديد الحياة. وفي هذا السياق، يسمح الذكاء الاصطناعي بإمكانية برمجة كثير من الأنشطة الضارة التي كانت تحتاج إلى خبرة بشرية عالية في السابق، لكنه جعل استعمالها وانتشارها أسرع، وتكلفتها أقل. ولا شك في أن هذا الذكاء يُستخدم أداة يمكن توجيهها إلى الخير، كما إلى الشر، ويمكن تعبئة مقدّراته للارتقاء بالوعي العام لتطوير آليات الحكامة، حتى تكون هذه التكنولوجيا في خدمة الإنسان، لا تهديداً له. وهو ما يطرح تحديات معقّدة أمام المجتمعات والدول، ويتطلّب ضوابط أخلاقية جديدة، وأطرّاً تشريعية مبتكرة، وحلولاً تقنية قادرة على الكشف عن الاستخدامات المسيئة والحدّ منها.

نحن، إذًا، إزاء قضية إشكالية تتمثّل في ما يطرحه الذكاء الاصطناعي على الفكر والسياسة من أسئلة تتعلق بما يُعرّف بـ "نزع المسؤولية الأخلاقية" على قرارات الإنسان في تدبير أمور المراقبة والتوجيه، باعتبار أن الاشتغال التوليدي للذكاء الاصطناعي، باعتباره اصطناعياً، قد ينفلت من قدرات الإنسان على ضبطه أو التحكم فيه، حينما تسقط آلية تصنيف في خطأ تعيين هوية شخص أو موقع جماعة ما من طرف منظومة عسكرية أو رقابية، وما ينجم عن ذلك من سلسلة طويلة من القرارات المضرة أو المميّنة.

لذلك، نجد أنفسنا مطالبين باستحضار جملة من المستندات الفلسفية التي أسست للمشروع الثقافي الغربي، بدءاً من بناء مفهوم الذاتية والمركزية الأوروبية، وصولاً إلى ما شهده العالم من انحرافات عن مبادئ العقل والأنوار، أفضت إلى وقائع تراجيدية، دفعت الفلاسفة إلى فهم ما سمّاه إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) "الشر الجذري في الطبيعة البشرية"، ومقولة "تفاهة الشر"، كما صاغتها حتّة أرندت (1906-1975)، وما ينعتة جان بودريار (1929-2007) بـ "شفافية الشر"، أو مفهوم "العدوانية الخالصة"، كما بلوره جاك دريدا (1930-2004)، وصولاً إلى ما صاغه أشيل ميمبي (1957-) في تصوّره "سياسة الموت". فواقعة إبادة الشعب الفلسطيني، كما جرى توثيقها مباشرة،

والإصرار السياسي والعسكري على استخدام وسائل الخراب والقتل، بفضل الآليات العسكرية البالغة القدرة على التدمير، ومساعدة الذكاء الاصطناعي في توجيه أهدافها وضرباتها، تستوجب كلُّها مساءلة الانتهاكات الفاضحة للقانون الدولي الإنساني، وما يواجهه الفكر من "معاناة" لإنتاج فهمٍ مناسبٍ لما جرى وما يجري. ولذلك، تتناول هذه المساهمة ما يُنعت بـ "الاستبداد الخوارزمي"⁽²⁾ و"الوحشية اللاشخصية"، وما يترتب عليهما من إشاعة بيئة تُطعّج مع التوحّش والعنف والاستخفاف بإنسانية الإنسان، ومن تعدّ متغطرس على مبدأ "الحق في أن يكون للناس حقوق"، كما قالت أرندت.

فما مظاهر القطيعة الفينومينولوجية التي نشهد بعض مؤشّراتها في العلاقة بين العقل والواقع والعالم؟ ألا يزال ممكنًا الحديث عن شرٍّ جذري في سياق الأساليب الجديدة لسياسات الموت؟ وما الأبعاد التي تتخذها مفاهيم السلطة والسيادة والحرب عندما تتحوّل أجهزة الدولة والنزوعات الإمبراطورية إلى آلات للدمار وممارسة للفاشية؟ وكيف استُخدِم الذكاء الاصطناعي في تجديد طرائق القتل وتحديد أهداف حرب الإبادة؟ ثم ما موقع التفكير النقدي في كشف سياسات الموت، ودور العقل التبريري في التغطية عليها؟

أولاً: معاناة الفكر أمام الانزياح المفهومي

يستند ما يشهده العالم من تغيرات هيكلية، في مجالات الفكر والسياسة والاجتماع والأخلاق والدين والحرب، إلى مستندات فلسفية في تاريخ الحداثة؛ حيث شكّل التأسيس الديكارتي للذاتية حدثاً فكرياً مفصلياً، دشّن به مساراً طويلاً من محاولات إعادة بناء أنماط الوعي بالذات الغربية. وغيرَ كانط وجهة التفكير عندما صاغ أسئلة كانت تبدو بدئية في منطوقها، لكنها لا تكف تفرض نفسها، باستمرار، على الذات والوعي والعالم والحياة؛ ويتجدّد استحضارها أمام اشتراطات الوعي وأنماط حضور الذات في الوجود. هكذا طرح سؤال "إمكانيات المعرفة"، في كتاب نقد العقل الخالص، وأسس تصوّراً للمعرفة بالنسبة إلى كل "كائن عاقل" على أساس الوعي، انطلاقاً من "فهم" ما هو متاح للعقل، وما يشكّل حدوداً بالنسبة إليه. وواجه سؤال العمل في الأخلاق والسياسة في كتاب نقد العقل العملي، بما يفترضه من التزام بـ "الواجب الأخلاقي" في الممارسة، كيفما كانت السياقات والعلاقات، من أجل الوصول إلى ما يشكّل "خيراً" للإنسان حين يتدخل في الحياة على هدى "القانون الأخلاقي" الذي يعتبره "كونياً" على نحوٍ قلبي. أما سؤال الحكم والأمل، في كتاب نقد ملكة الحكم، فلم يقتصر فيه على معالجة مسألة "الدوق" ومعايير الحكم الجمالي، بل تناول أيضاً مظاهر الفردانية البيولوجية وغائية الطبيعة.

لم يكتف كانط بهذه الأسئلة المحورية في بنائه الفلسفي؛ إذ أضاف إليها سؤالاً أساسياً يتعلّق بالإنسان باعتباره يمثل الفاعل الرئيس في بناء المعرفة، وفي التدخل الأخلاقي في المجتمع والحياة، وفي الحكم

(2) للمزيد ينظر:

Tony Roberts & Marjoke Oosterom, "Digital Authoritarianism: A Systematic Literature Review," *Information Technology for Development*, vol. 31, no. 4 (2025), p. 860, accessed on 7/10/2025, at: <https://acr.ps/hBxWA8V>

وتقدير تعبيرات الإبداع وظواهر الطبيعة. وقد شكّلت فلسفة كانط منعطفاً في الفكر، إذ أدخلت مقتضى النقد في عمليات المعرفة والممارسات العملية والتقييم الفني، إلى درجة غدا معها النقد مرادفاً للتفكير، فضلاً عن كونه "مَحْكَمَةً"، كما ألحَّ على ذلك. وفي خضمّ التحوّلات السياسية والاجتماعية الكبرى التي شهدتها فرنسا وألمانيا، انشغل كانط بتحوّلات العلاقات الإنسانية، وبطرائق حل النزاعات من منطلق ما اقترحه من مداخل لتجاوز التوترات والحروب، ضمن ما سمّاه "السلام الدائم"، بوصفه أفضل اختيار لضمان "سلام ديمقراطي" يمكن أن تستفيد فيه الشعوب من الحرية والتساكن.⁽³⁾

تبين الوقائع الجارية أن نخباً فكرية وسياسية غربية تلجأ إلى المرجعيات الكانطية كلما وجدت نفسها في خضمّ منعطف حاسم، ولا سيما عندما تتعرّض مبادئ الأنوار للانحراف والانتهاك، كما حدث في زمن العبودية والاستعمار والفاشية والنازية، وفي الحروب المدمّرة التي خاضها الغرب خلال القرن العشرين، وما تتعرّض له قيم الحداثة، اليوم، من محاولات تقويض على أيدي منظّري "الأنوار المظلمة" في "وادي السيليكون" في أميركا، في سياق الصعود المدوّي للمؤسسات العملاقة لمنصّات الذكاء الاصطناعي. وقد حدثت العودة إلى الاختيار الأنواري لكانط في أكثر من مناسبة وسياق، كان أبرزها استلهاهم بعض محرّري الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية جملة من مفاهيمه بشأن الحرية في إطار الكرامة، والأخوة المنتجة للتضامن، والحق في "السلام الدائم"، والتدبير "الإنسي" للنزاعات.⁽⁴⁾

يتعلّق الأمر بموقف أخلاقي لكانط، يُعلنه في مواجهة الأخلاقيات النفعية التي تحرّكها مصالح جماعات محددة وآليات الاستغلال المُكوّنة لنمط الإنتاج الرأسمالي. وهذا أمر بالغ الدلالة في سياق التنازع، المتستر أو المعلن، بين "أخلاق المبادئ" و"أخلاق النتائج"، كما تقول سيمون فايل (1909-1943)⁽⁵⁾. لا يعني ذلك أن الرغبة في تحقيق النتائج لا أهمية لها، أو أن للمبادئ قيمة تتعالى دائماً على منطق التسابق على النتائج، لكن تسمو الأخلاق والحقيقة على المصلحة كيفما كانت الأحوال، وأن الالتفاف حول المصالح لا يرقى إلى مستوى الجهر بالحقيقة.

لكنّ الذاتية الغربية، انطلاقاً من كوجيتو ديكارت، مروراً بتحديد مقام الذات في العملية النقدية مع كانط وفلسفة الأنوار، وصولاً إلى لحظة الوعي الجدلي الهيجلي، سلكت مسارات فكرية متعرجة أسهمت في بناء نزعة متمركزة حول أوروبا والغرب وتكريسها، وتبيّن كيف استثمرت جهود متعددة لإقامة تركيب عملي لمعادلة المعرفة والقوة، من أجل اقتراح انفتاحات فكرية، وابتكار كشوفات تقنية، وفرض هيمنة استعمارية لم تستجب للمقتضيات المعيارية لـ "الواجب الأخلاقي"، وخدمة كرامة الإنسان، بقدر ما أفضت إلى منزلقات وانحرافات ولّدت حالات استعباد جماعية وأحداثاً مدمرة.

(3) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1967).

(4) الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948، شوهد في 2026/9/25، في: <https://acr.ps/hBxWAWI>

(5) Simone Weil, *La pesanteur et la grâce* (Paris: Plon, 1947), p. 46.

وقد عبّرت اللحظات الفكرية النقدية التي أنجزها كل من كارل ماركس (1818-1883)، وفريدريك نيتشه (1844-1900)، وسيغموند فرويد (1856-1939) عن مظاهر التناقض التي تكوّن التاريخ والإنسان والمجتمع والفكر. وكشف هؤلاء المفكرون هشاشة البناء الذاتوي للإنسان الغربي، ووضعوه في مواجهة تاريخه وفكره وتوترات وعيه؛ إذ لم تعد الوحدة تشكّل إسمنت كيانه ومعناه، بل نبّهوا إلى مظاهر التناقض والصراع والتشظّي، على اختلاف مستوياتها وتأثيراتها. هكذا صاغ ماركس نظرية الصراع الطبقي، وأعاد بناء مفهوم التاريخ والجدل في مواجهة الديالكتيك الهيجلي، ووضع أسس فهم آليات الاستلاب التي ينتجها نمط الإنتاج الرأسمالي؛ في حين فضح نيتشه أمراض المجتمع الأخلاقية، داعياً إلى تحرير العقل الأوروبي من ارتهاناته الدينية، واستعادة صفائه وقوّته الحيوية. أما فرويد، فقد اقترح على الفكر آليات اكتناه ما يمور في لاوعي الكائن، وما يتستر في أغوار الأنفس من مكبوتات، وما يتعيّن القيام به لتحرير الذات من رُضّاتها وجروحها ودوافعها وشروطها اللامتوقّعة. وشكّلت هذه الانفتاحات الفكرية محطات نقدية أزمّت العديد من المذاهب المطمئنة إلى يقينيّاتها، وعرّت ما لم يكن الغرب قادراً على الجهر به، وما يخترنه أو يمارسه من عنف وشرّ.

أما مارتن هايدغر (1889-1976) فقد قدّم قراءات نقدية لجلّ النصوص الفلسفية الغربية التي بقيت مرتبهة للميتافيزيقا، وعرض تصوّره للتقنية بطريقة قد تفيدنا في استجلاء أهمية الفلسفة، ولو نسبياً، في كشف ما تتعرّض له الإنسانية من تراجع للتفكير، ومن مظاهر الضياع بسبب الاجتياح المفرط للتكنولوجيات الرقمية⁽⁶⁾؛ خصوصاً أن ثمة رصيذاً كبيراً من الاجتهادات النظرية للعلوم الإنسانية والاجتماعية في معالجاتها التقنية وتداعياتها على المجتمعات، وفي طليعتها المجتمعات الديمقراطية. ويبدو أن انغلاق بعض هذه الحقول على ذاتها، وخضوعها لاشتراطات مؤسسية ضمن إطار كل تخصص وما يعمل على إنتاجه من عقلته، يمنح الفلسفة إمكانية التفاعل مع انفتاحات العلوم الإنسانية، وحرية التساؤل عن مفارقات الزمن خارج كل ضغط يفرضه التقسيم المنهجي والمعرفي الذي تعرفه هذه العلوم.

في محاولة فهم التقنية، ميّز هايدغر، انطلاقاً من فلسفة أرسطو، بين "التجربة" و"الخبرة"، أو الدراية؛ إذ في الوقت الذي تتيح فيه التجربة إمكانيات إنجاز مهمة ما بناءً على "معرفة عملية" تسعف في خدمة مسلسل التنفيذ، فإن الدراية التقنية تكتسب جدارتها من التساؤل عن أسباب التنفيذ ذاته، وعن "لماذا" نقوم بما نقوم به. فما يميّز التجربة من التقنية Techné هو اتجاه النظر إلى الأداة في حالة التجربة، وإلى الشكل الخالص للمنتوج وأسبابه في حالة الدراية؛ لذلك فالتصوّر الأداة للتقنية لا يكشف لنا عن "جوهرها"، في حين أن القلق الذي تولّده التقنية الحديثة هو الذي يدفعنا إلى التساؤل عنه. لا شك في أن التصوّر الأداة يمتلك مقومات الصحة والفاعلية، لكن، من أجل إجراء عملية الكشف، يتعيّن الانكباب على معنى استعمال الوسائل من أجل غايات. فالإنتاج هو شكل من الكشف والتعريف، وتعبير عن الحقيقة ما دام الكشف يعني الدقة والمطابقة لما يصممه الإنسان. ولعل التقنية تمتلك

(6) ينظر: مارتن هايدغر، السؤال عن التقنية، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).

من المقدّرات ما يسعّفها في إنجاز عمليات الكشف بطرائق أكثر فاعلية، بل استفزازية، كما ينعتها هايدغر⁽⁷⁾.

يستردّ هايدغر بأرسطو الذي يرى أن منتج التقنية ينفلت لمن ينجزه في سياق تحقّقه الفعلي؛ وهنا يطرح السؤال الأساسي بشأن "الكائن" باعتباره موجوداً لا يختزل وجوده في كونه أداة. فإذا كانت التقنية تُفهم بوصفها مجموعة أدوات إنتاج تُستخدم على نحو مُنظّم ومُوجّه وبطريقة تعوّض الإنسان في تنفيذ بعض المهمات، فإنها تُختزل في اعتبارها "وسيلة في خدمة غاية"، وتستجيب لتصور أداتي للتقنية. لكنّ هايدغر ارتأى تفكيك هذا التعريف وكشف ما يسمّيه "الأفئدة" التي يتستر وراءها؛ فهو يذكر بأن أصل الكلمة Techné لا يفيد اعتبار التقنية وسيلة إنتاج فحسب، بل هي معرفة، وحركة يد وتعلُّل، وبأن العامل يعرف كيف "يُظهر" موضوع عمله، ولا يكشف عمّا تختزنه التقنية كـ "شيء في ذاته"، بل بالقبض عليها بناءً على مقاييس رياضية وفيزيائية تتيح إمكانية وضعها في الاحتياط.

وإذا كان ديكرت وغاليليو غاليلي وإسحاق نيوتن وكانط مهّدوا لما سيشهده النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وطوال القرن التاسع عشر من ثورات معرفية من أجل التأسيس لليقين العلمي، اعتماداً على المنهج والقياس والموضوعية، فإن العلم صار عملياً، في نظر هايدغر، مجموعة حقائق دقيقة بشأن موجودات تتخذ لنفسها طابع "حقائق مطلقة"؛ وهو ما دفعه إلى القول إن "العلم لا يفكر". وهكذا، تحوّلت التقنية إلى أيديولوجيا، لأنها ليست أدوات نتحكّم فيها فقط، بل طريقة تاريخية يصبح العالم من خلالها مفهوماً لدينا. فالتكنولوجيا، على النقيض من الحرف القديمة التي تتطوّر بالتفاعل مع الطبيعة، تتكشف من خلال التنظيم والتحكّم والتعامل مع العالم بوصفه خزاناً للموارد التي يجب استغلالها على النحو الأمثل. وقد استطاع الإنسان تحويل الأنهار إلى احتياطات لتوليد الطاقة، على سبيل المثال، وصار البشر أنفسهم "موارد بشرية" تنتظر الاستخدام.

تمثّل التقنية باعتبارها التعبير الأجلّ عن إرادة القوة، في نظر هايدغر، الخطر الأكبر والمرحلة القصوى في عملية نزع الذات على امتداد تاريخ الميتافيزيقا؛ فكلما اعتقد الإنسان أنه "سيد الأرض"، صار قطعة من "العُدّة التقنية". لذلك، من الوهم اعتبار أن الإنسان انتصر على الطبيعة ما دام هو ذاته ليس سوى قطعة من مكونات الاحتياط، وأن التقنية الحديثة، في جوهرها، تشكّل تهديداً مستمراً كبيراً للطبيعة والإنسان، ما دامت تبتكر آليات تُحوّل بها الطبيعة إلى مواد للاستغلال، وتُخضع الإنسان لهذا الغرض.

يلجّ هايدغر على الحاجة الحيوية المتجددة من أجل الخروج من الفهم الميتافيزيقي للعالم، والنظر إلى التجاوز بوصفه وعياً للفلسفة بذاتها عندما تستحضر السؤال الرئيس المتعلق بوجود الكائن، وبالموجود في كينونته، وأن يتموضع الإنسان في عالم الأشياء، ما دام الرابط الذي يجمعه بالعالم يتمثّل في السكن فيه، وفي الألفة، وفي فتح مجال الحرية للتفكير فيه.

(7) Martin Heidegger, *Essays et conférences*, André Préau (trad.) (Paris: Gallimard, 1958), pp. 20–21.

لعل من أبرز من كشفوا عن معاناة التفكير في سياق التوحّش الفيلسوف ثيودور أدورنو، الذي اعتبر أن الفكر والفلسفة والثقافة والتربية لا يمكنها أن تبقى على حالها بعد مأساة أوشفيتز Auschwitz، وما أحدثته من كوارث وخلخلة للقيم وانتهاك لإنسانية الإنسان. لقد شكّل ما جرى أعظم انحراف عن مبادئ الأنوار والحدّثة الغربية، لأنها حوّلت، على نحو مكيفيلي شرس، العقل الأداتي إلى أداة تُستعمل باعتبارها الوسيلة الوحيدة لقياس التقدم والفاعلية، واختزلت الإنسان إلى موضوعات وكائنات استهلاكية اعتماداً على نظام بيروقراطي صلب ينتج السيطرة وينزع عن الإنسان إنسانيته. وما شهدته أوروبا من بربرية هو التعبير الأشرس عن "عقلانية" الغرب الجافة، وسياساته التمييزية، وأنماطه الاستغلالية المُنتجة للاستلاب، والمهدّدة للحرية والحياة. لذلك، دعا أدورنو إلى مناهضة الأنظمة الشمولية، والحذر من الأيديولوجيات المدمّرة، والدفاع عن الفرد ضد الحمى الجماعية، والتشبّث بممارسة نقد ينعت بـ "النقد السلبي" الذي يحارب الإذعان لإرادات السيطرة، ويفرض مواقف اللامبالاة إزاء سياسات الموت أو تبريرها. وهو نقد يسعف في إنجاز تغيير جذري لعمل الفكر، كما لموقع الثقافة، بهدف عدم تكرار ما جرى في ألمانيا وأوروبا⁽⁸⁾.

مهما كانت أهمية المرجعيات الفلسفية التي أثار التفكير في ما جرى في أوروبا من تحولات معرفية وتقنية، فإن معادلة المعرفة والقوة في تاريخ الحدّثة، ارتبطت برهانات ثلاثة على الأقل: التملُّك والتقدّم والتغلُّب. التملُّك كما أطلقته صيرورة الرأسمالية لوسائل الإنتاج والطبيعة، وما تستوجبه من منافسة لإحراز ما يلزم من تقدّم في التقنية، والتراكم، وما يتيح من قوّة لتأمين شروط الغلبة والتمكّن، سواء في المجتمعات الغربية، أو في حالة تجارب التوسع والاستعمار بمختلف فتراته وأنماطه. ولعل أكثر المجالات تجسّداً لهذا الثلاث، يتمثّل في الحرب، وفي تاريخ الجيوش الحديثة؛ فوعي الغرب بذاته، كما لا يكفّ يعبر عنه في معادلة المعرفة والقوة، برز في شكل سياسات حربية افترضت، على الدوام، استثمارات في البحث العلمي والاكتشافات التقنية وإنشاء صناعات لا تُختزل في ما هو عسكري، بمقدار ما تكشف عن الاجتهادات المعرفية وترجماتها العملية؛ فبدلاً من صنّع البارود واكتشاف الكهرباء ومحرك الاحتراق الداخلي، مروّراً باختراع الليزر والأسلحة النووية وغزو الفضاء، وصولاً إلى الذكاء الاصطناعي، أدّت التكنولوجيا العسكرية، ولا تزال تؤدي، أدواراً كبيرة في الاكتشافات التي ساعدت في إنتاج وسائل الدمار، أكثر مما قدّمت للإنسانية، خارج الجغرافيا الغربية، من تقنيات أسهمت في تسهيل حياتها المدنية.

(8) تمتلك هذه الدعوة قوّتها ورجاحتها في أعقاب ما ارتكبه النازية من جرائم ضد الإنسانية في الحرب العالمية الثانية، من حيث إلحاح مؤسسي "النظرية النقدية"، ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وهربرت ماركوز وفالتر بنيامين على عدم تكرار ما جرى؛ لكن، لا أحد يعرف ماذا سيكون موقفهم، وهم جميعهم من يهود ألمانيا، مما ارتكبه دولة الاحتلال الإسرائيلية، ولا تزال ترتكبه من إبادة ضد الشعبين الفلسطيني واللبناني، لأن يورغن هابرماس، وهو أحد كبار ممثلي الجيل الثاني لهذه المدرسة الفلسفية، لم يتردد لحظة واحدة في تبرير جرائم إسرائيل بدعوى "الدفاع عن نفسها". وهو ما يمثّل تنكراً فاضحاً للمبادئ التي صاغها في فلسفته عن العقل التواصلية والحقيقة الإجماعية والحرية، وترجيح أفضل حجة في المناظرة، وغيرها من المفاهيم التي أعاد بناءها في سياق تطوير "النظرية النقدية". وهو في هذا الموضوع ليس وحده من يعبر عن حالة "عُصابية" أمام أيّ نقد لإسرائيل في ألمانيا، باستثناء الموقف النبيل والشجاع للكاتب غونتر غراس الذي دان أكثر من مرة ما تقتربه دولة الاحتلال من جرائم ضد الفلسطينيين.

إن الصراع المسترسل بين المعياري والمعرفي، والنزوع إلى القوة هو الذي ميّز، ولمّا يزل، الممارسات التاريخية للمشروع الغربي في علاقاته المتوترة مع مكوناته، ومع باقي العالم. وتفرّدت الحضارة الغربية في أساسها ومضمونها باعتمادها على العلم الذي منحها التملك والتقدّم والتغلّب مقارنة بالحضارات التي سبقتها؛ وحوّلت اجتهدات العقل وفتوحاته إلى ممارسات دينوية، نفعية. أما حين اقترن العلم بالتقنية لبناء أسس التكنولوجيا، فإن الحضارة الغربية أدخلت الإنسانية إلى بردايم مغاير، لا مجال فيه للتصورات السابقة عن الحداثة، بما فيها الدين، علماً أننا نجد من يرى أن التكنولوجيا تحوّلت إلى "لاهوت"، حلّ محلّ الأنماط السابقة للاعتقاد.

هكذا، تتعرّض علاقة العقل بالواقع والعالم إلى اهتزازات مفهومية كبيرة، كلما طرأ منعطف معرفي أو تقني كبير، حتى إنها تنفلت فيه لممكنات القبض عليها بالفهم والبرهنة. فبإزاء المد الجارف للمعلومات، والتدفّق اللامحدود للمعارف، تتعرّض ملكات الإدراك والفهم، الكفيلة بإنتاج الوعي والرؤية، إلى تسطيح فكري غير مسبوق، وإلى منظومات تبريرية منتظمة؛ ما يُقصد الإنسان وظائفه المنطقية وتتآكل معه مهاراته النقدية. لقد سبق للإنسانية أن شهدت أنواعاً مختلفة من أنماط النظر والموانع التي تشوّش على عمليات الإدراك العقلي لمعطيات الواقع، من قبيل الفكر الغيبي والخرافي الذي سيطر على فهم العالم في فترات مديدة من التاريخ، ولا يزال من خلال تعبيرات مستترة، أو ما أنتجته السرديات الكبرى ومختلف خطابات الأدلجة والتمويه والتضليل؛ وهي أنماط تُنتج التباسات في إنجاز التركيب المناسب لمقومات الحس بوساطة رجاحة العقل من أجل بناء الوعي، علماً بأن هذه الملكات تشكّل اللحظات الثلاث الرئيسة للمعرفة. لا شك في أن بعض هذه السرديات تمتلك معقوليتها المخصوصة، ونمط حجّتها المميز لكنها تشوش، عملياً، على تشكيل فهم مناسب للواقع، وبناء تصوّر عيّني للعالم.

لقد أدّت الاكتشافات التقنية أدواراً كبيرة في مسار الفكر الإنساني، باعتبارها تتدخل للتوسط بين الذات والموضوع، وبين العقل والعالم، ومثلت اللغة أولى الوساطات في هذا المضمار، تلتها تقنيات مختلفة لا تكفّ تخلخل، في كل مرة، ترتيب هذه العلاقات، حيث تفتح آفاقاً جديدة للعمل الفكري، وتنتج ممارسات ثقافية مختلفة، وتفرز تفاعلات مغايرة في العلاقات الإنسانية. وقد اعتبر بعضهم أن الاكتشافات التقنية هي امتداد لأعضاء الإنسان وتعبير عن قدرات ابتكارية لتجاوز محدوديته؛ وهي معاينة يمكن الاستدلال عليها بأكثر من اكتشاف. أما اليوم، فإن أصناف التكنولوجيا الرقمية، وفي طليعتها الذكاء الاصطناعي، تشير إلى بروز عالم بديل، يُبنى بمنعطف أنثروبولوجي أنتج روابط إنسانية غير متوقعة الحصول، ومعاني بالغة الالتباس؛ إذ لا تقتصر الخوارزميات الرياضية التي يعتمد عليها هذا الذكاء، على تغيير أنماط اشتغال العقل، بل ثوّرت مفهوم الواقع ذاته، ووفّرت للأيديولوجيا إمكانات صوغ سرديات تبدو أكثر واقعية من الواقع، باعتبار أن الشبكات الخوارزمية التي تتضمنها المنصّات المفتوحة أضحت تفرض معطياتها على فهم الواقع، وشكل تفاعل الحواس مع العقل وطرائق التدخل فيه، بأساليب تتفاوت بين الإغراء والإلزام الناعم.

والظاهر أن زمن العالم الذي نعيش فيه اليوم، يستدعي انفتاحات من نوع الكتابات الأدبية التي تعبّر عن كفاءات تجمع بين قدرتها على كشف الوقائع ووصفها وتشخيص تناقضاتها وتهافتها، وعلى التنبؤ بما يمكن أن يحصل للعالم في فترات التوتر والجموح السياسي نحو التسلّطية والتحكّم، والنزوع إلى التهديد العسكري، واللجوء إلى نهج سياسات الموت وممارسة الشر، من قبيل ما تخيّله أورويل في كتاباته.

فكيف عالج الفلاسفة موضوع الشر؟ وإلى أي حدّ تغلّغت هذه الموضوعات في المشروع الثقافي الغربي باعتباره يكتفّ جدلية المعرفة والقوة والنزوع المستمر إلى الهيمنة والاستعباد؟

ثانيًا: نظرات فلسفية إلى الشر

تمثّل مسألة الشر قضية كبيرة في الفكر الإنساني، سواء جرى تناولها من زاوية الأديان والفلسفات والآداب، أو عالجتها العلوم الطبية والسياسية والعسكرية. ولأن لفظ الشر يُستخدَم في أكثر من مجال وسياق، فإنه في حاجة إلى بعض التدقيق، بهدف تحديد المقصود من استخدام هذه الكلمة في هذا المقام. ففي لسان العرب والمصادر اللغوية العربية، يعني الشر كل ما يحيل إلى السوء والفساد، وما يخلق الألم والضرر. ويتحدّد باعتباره نقيضًا للخير، ما دام يرتبط بأنماط سلوك وأفعال تنتج المعاناة والدمار. ويتوافق هذا المعنى، إلى حدّ ما، مع الأصل الاشتقاقي للفظة الفرنسية Le mal التي تفيد السوء والضرر، وما هو مضادّ للأخلاق، ويناقض الخير. يحيل التحديدان، لغويًا، إلى أن الشر يُنتج الضرر والمعاناة والألم، سواء أكان ذلك ماديًا أم معنويًا، أم تعلق الأمر بانتهاج سياسة قاسية أو بارتكاب فعل إجرامي.

لذلك، يفترض استعمال هذا اللفظ (الشرّ)، في كلّ الأحوال، بكثير من الاحتياط والنسيبة، والنظر إليه قياسًا إلى مصدره، والمجال الذي ينتجه، وسياقه، والسياسة التي تخطط له وتقترفه. ولعل صعوبة الاستعمال ترجع إلى أنه لا يتضمن انسجامًا داخليًا لاحتوائه على دلالات عدة، تستلزم التمييز بين ما يُنعت بالشر المتأصل والشر النسبي؛ وبين الشر المقتَرَف والشر المتكَبَّد؛ وبين الشر الفيزيقي والشر الأخلاقي؛ إضافة إلى ضرورة الانتباه إلى الأبعاد الوصفية والحمولات المعيارية التي يمكن أن تتضمنها. فالمرء قد يتساءل عمدًا يجمع البوح بألم فيزيقي، والإعلان عن معاناة سيكولوجية، وبين الحديث عن محنة أخلاقية، أو انكشاف تصرّف حاقّد، وبين ما يمكن أن يحدث من ضرر جراء كارثة طبيعية أو عيب في تصنيع آلة تسبّب أذى، أو ارتكاب خطأ تقني.

إلى أيّ حدّ يمكن استعمال لفظ الشر في هذه الحالات والوضعيات، على الرغم من اختلافها؟ أيعكس تنوعها وطرائق الشعور بها وتحملها الدلالة نفسها؟

يستلزم هذان السؤالان الإقرار بصعوبة استعمال اللفظ وانزياحه الدلالي، والانتباه إلى ما يمكن اعتباره "انسجامًا خادعًا" لمختلف الأبعاد والدلالات التي يختزنها. ولذلك، وخارج التعاريف الممكنة والاستعمالات المتنوّعة للشر، يمكن القول إن الشر هو الفعل الذي يرتكبه صاحب قرار

ضد كائنات بشرية، وينتج من سياساته ضررٌ، مادي أو معنوي، قد يبلغ مستويات عالية من القسوة عند استخدام وسائل القتل والتدمير والإبادة؛ واقتراف انتهاكات جسيمة لحياة الإنسان وحقوقه، كما جرى في سياسات العبودية والاستعمار، وما يجري في سياق الاحتلال الاستيطاني، وما يمارسه من اقتلاع وتهجير وتمييز وإبادة، وكما تقوم به الأنظمة التوتاليتارية من تعديّات ظاهرة على الحريات والحقوق. ويتحقق الشر كلما برزت على سطح أحداث العالم سلطٌ وقوى لا تتورّع عن ممارسته، وكائنات بشرية تتعرّض لما يُحدّثه في حياتها ووجودها وأجسادها من ضرر ومعاناة.

رأى بول ريكور (1913-2005) أن الشر يمثل "فضيحة"⁽⁹⁾، باعتباره يمثل الأمر الذي "يجب ألا يكون"، وما يصعب تفسير أسبابه، لأن ادعاء تقديمه قد يزجّ بصاحبه في متهات تبرز حصوله، وتنفي الضرر والمعاناة التي تنجم عنه؛ ذلك أن الشر، كما يقول ألان كونيو، "أمر مشينٌ، مُخزٍ [...] إنه الفضيحة المطلقة"⁽¹⁰⁾.

وسبق لباروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677) أن أكد في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة⁽¹¹⁾، بوضوح، أنه لا وجود لخير أو لشر في ذاته، أو لقيم متجذّرة في العالم. وليس ثمة شيء أفضل من شيء آخر أو أسوأ منه، ما دامت الأشياء والموضوعات توجد بالضرورة وتتحرّك بحسب قوانين الطبيعة، ولا يمكن المفاضلة بينها ووصفها بكونها خيرة أو سيئة في ذاتها، بل يتعيّن النظر إليها في ترابطها وفي العلاقات بين مكوّناتها. وانطلاقاً من هذه القاعدة، رأى سبينوزا أن من يسمّيهم "الجاهلين"، ينسبون الخصائص المعيارية إلى الأشياء في ذاتها، وينسون أن الخير أو الشر ليس "طريقة في التفكير"، أو "طريقة للتخيّل"، أو مفاهيم مجردة، لأن نعت الشيء بالخير أو الشر لا يتخذ صفته إلا لأن شخصاً ما اعتبره كذلك؛ أي إن الخير، كما الشر، يتحدد اعتماداً على إدراك الشخص لهم؛ إذ لا وجود لـ "حقيقة" تتجاوز ما يضيفه الشخص على الوقائع والأشياء. فالشيء يكون جيداً إذا آمن الشخص بكونه جيداً، وسيئاً عندما يعتبره ضمن ما هو سيئ. ويتمثّل أهم مطلب عند سبينوزا، في هذا السياق، في الانتباه إلى ما يخدم كينونتنا أو يسيء إليها، وما يزيد أو ينقص، يساعد قدرة الإنسان على الفعل أو يعاكسها، خصوصاً أنه يعتبر أن الله إذا كان قوياً وخيراً إلى أعلى درجات الخير، خالق كل شيء، فكيف يمكنه خلق الشر والسماح به؟ وما دام ينقذ الإنسان من اللامعنى ومن فضيحة الشر، فكيف يمكنه القبول بعالم تُقترَف فيه أشكال الشرور كلها؟

للجواب عن هذين السؤالين، يرى سبينوزا أن الله ليس مسؤولاً عن الشر، واقتراف الشر من طبيعة من يقترفه، لأن المبالغة في الإيمان لا تعفي المرء من المسؤولية ما دام ينزلق إلى مواقف متعصّبة، أو يُقدّم على أفعال سيئة بسبب غياب الحكمة والعقل لديه، وليس بسبب إرادة خارجة عن ذاته. وبذلك حاول سبينوزا الحفاظ على الطابع الموضوعي لما هو "سيئ"، انطلاقاً من النموذج التفسيري للتسميم والتحلل اللذين يكونان وراء ارتكاب أفعال السوء، واعتبر أن الشر في ذاته

(9) Paul Ricœur, "Le scandale du mal," *Esprit*, vol. 7, no. 316 (Juillet 2005), p. 108.

(10) Alain Cugno, *L'existence du mal* (Paris: Seuil, 2002), p. 13.

(11) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير، 2005).

لا يوجد، بل يحصل بفعل ما يتولّد من "مشاعر حزينة" تنشأ من التناقض الذي يعكس ضعف قدرة الإنسان على الفعل الجيّد.

أما كانط، خصوصاً في كتابه الدين في حدود مجرد العقل الذي تناول العلاقة بين الأخلاق والدين، فقد انطلق من اعتبار أنّ الأخلاق ليست في حاجة إلى الدّين كي تكون، وأكد أنه "إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين، فهو إيمانه العميق بالحرية، وبأنه كائن حر، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله، أو لمصيره الخاص، إلى أي جهة كانت، مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا"⁽¹²⁾.

في القسم الأول من الكتاب، يصف كانط الطبيعة البشرية بكونها محكومة بمبدئي الجيّد والسيّئ، حيث يؤثّران في مجال الفعل القصدي. فنحن لا نقول عن إنسان إنه شرير، لأنه مارس أفعالاً سيئة أو مضادة للقانون، بل لأن أفعاله مفكّر فيها بطريقة تجعلنا نستنتج أنها تعتمد على مبادئ سيئة. فالشر الذي يقترفه الإنسان ليس مقتضى طبيعياً، بل انحراف قياساً إلى القانون الأخلاقي. ويعترف كانط بأن الشر جذري في الإنسان، لأنه جزء من طبيعته، لكنه محكوم بالحرية؛ فلا وجود لشر أخلاقي من دون استحضار مبدأ الحرية الذي يكمن وراء إمكان الخير والشر في الإنسان حين يتحولان إلى فعل. ويتجلّى الفارق بينهما في كون الشر نتاج نزوع داخلي، وأما الخير، فله طابع استعدادي، علماً أن لا مجال للجمع بين الخير والشر في الآن عينه، والإنسان إما أن يكون خيراً أو شراً. فالشر ليس نتاج خبث متأصل في الإنسان، بل تعبير عن الجانب الحيواني فيه. ولذلك كي "يصبح المرء إنساناً خيراً في خلقه، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا تنمو بلا عائق، بل عليه أيضاً أن يصارع علّة الشر التي توجد فينا"⁽¹³⁾.

إذا كان الشر يوجد في قلب تاريخ الإنسان، فإنه في حاجة إلى ضوابط، ما دام الفعل الأخلاقي لا يمكنه اكتساب معنى إلا إذا كان للعالم الذي يتحقق فيه معنى. ولا يقتصر إنتاج المعنى على المعرفة النظرية، بل يستند أيضاً إلى "العقل العملي" الذي يفرض معايير على الجميع، ما دام "الأمر القطعي" L'impératif catégorique يستوجب منا التصرف بطريقة أخلاقية، وأن حريتنا هي التي تملي علينا الاستقلال الذاتي المطلوب من أجل فعل الخير، بمقدار ما نملك سلطة، على نحو مفارق، سلطة ممارسة اختيار عكسي، والتنازل عن حريتنا وإطلاق العنان لنزواتنا المصلحية، من دون مراعاة أيّ ضابط أو قانون أو أمر أخلاقي. فالحرية قادرة، إن كانت تدفع صاحبها إلى اقتراف الشر، على العودة إلى جوهرها المتمثل في القابلية لفعل الخير.

يكمن الشر عند نقطة تقاطع تتراجع فيها الحرية على ذاتها وتضعف، ويطمس فيها الوعي الذي نملكه بالخير، إلى درجة لا يعود معها محفّزاً بما يكفي، حيث يتموضع جذر الشر أو "الشر الجذري"

(12) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص 11.

(13) المرجع نفسه، ص 113.

Le mal radical، بحسب كانط⁽¹⁴⁾. فإمكانية اقتراف الشر لا تكمن في الشيء، ولا ترجع إلى عالم الأسباب الطبيعية، بل تعود إلى حريتنا الأكثر غوراً، ما دام الشر ليس أمراً ضرورياً، بل هو ميل أو جاهزية لارتكابه بحكم انطباعه في قلب الحرية الإنسانية. وبهذا المعنى يكون طارئاً، وإذا حصل، فالإنسان هو المسؤول عن حصوله على نحو تام. وهكذا، يتعيّن توافر الرغبة أو القرار في اقتراف الشر كي يوجد، والحرية هي التي تجعل الشر ممكناً، وتشكّل مقياس صدق الحكم إذا وُجد الشر، حيث يُنسَج رابط قويّ بين الحرية، الذات المسؤولة، والشر الأخلاقي. فالشر الجذري، الذي يشهد عليه المشهد الكوني للخبث البشري، يحيل إلى شرط قبلي، وإلى ترتيب خاص للحرية الإنسانية التي هي، كما رأينا، أساس الأفعال السيئة. وكل تعبير خاص للشر يعود إلى هذا الجذر السابق الوحيد الذي يستعيد فكرة "أسطورة السقوط" أو الخطيئة الأصلية المسيحية. وهي أفطع طريقة لتفسير انتشار الشر في النوع البشري. فكل فعل سيّء هو تعبير عن حرية صاحبه، وعن مسؤوليته في الآن نفسه. قد يكون من الممكن تجنّب اقترافه والاعتراف بما يسمّيه كانط "احتجاز داخلي" يقضي بالإقرار بعجز الإنسان عن عدم اقتراف الشر، وقابلية سقوطه في الخطأ.

تتجلّى تمظهرات الشر عند كانط في مستويات ثلاثة: الأول، أنه محايث لضعف في الإنسان؛ والثاني أنه يحدث حين تختلط الدوافع الأخلاقية بالدوافع اللاأخلاقية؛ وأخيراً، أنه يعبر عن نفسه من خلال الميل إلى اقتراف الشر، واستبعاد قواعد القانون الخلقي. ويرى كانط أن الإنسان يمتلك ما يلزم من القدرة للتحكّم في نزوعه إلى ارتكاب أفعال الشر، بفضل ما يحوزه من ملكات عقلية ذاتية تسعفه في تغليب الالتزام بالقانون الأخلاقي الذي يجعله يستحضر إنسانيته ونزوعه إلى فعل الخير. وفي كل الأحوال، فإن الفعل الإنساني يبقى حراً، ولا يتحدّد بسبب خارجي، ويتعيّن الحكم عليه بوصفه استعمالاً لحرية في التفكير كما في القرار. أما جذر الشر أو الميل إليه، فلا يلغي، نهائياً، المسؤولية الفردية.

لذلك، فإن ملكات الإنسان، عند كانط، لا تحمل قيمة أخلاقية في ذاتها، سواء تعلّق الأمر بالذكاء أو الذاكرة أو القوة الجسدية، أو القدرة على تذوّق الجمال؛ إذ يمكن توجيهها في خدمة الخير، كما في الشر. وانطلاقاً من هذه الزاوية، يمكن المرء توظيف هذه الملكات للإضرار بالآخرين أو خداعهم أو إيذائهم، كما يمكنه استثمارها لمساعدتهم وخلق فرص البهجة والرضا لديهم؛ إذ تتجلّى الفضيلة في ما يصنعه المرء بهذه الملكات من أفعال الخير.

واعتبر هيغل (1770-1831) أن الشر ليس شيئاً آخر سوى "انعدام التوافق بين الوجود وواجب الوجود"، وهو تعريف نوعي عام، يحكم على تصرف الإنسان حين ينزع ضد الواجب، وضد الخير، ويتورّط في ممارسة كل ما يناقض العدالة. فليس الشر "خطيئة أخلاقية" أو فعلاً خارجاً عن إرادة الفرد، بل هو محايث للعقل البشري، ما دام الإنسان كائناً يتمتّع بحريّة يمكنه توجيهها ضد الخير، وفي معاكسة صريحة للقانون الأخلاقي. لذلك، فالشر عند هيغل تعبير عن التناقض بين الحرية والقانون الأخلاقي، وبين النزوع إلى التقوقع على الذات والميل إلى الاعتراف بالآخرين. ويرى

(14) على أساس فهم لفظ الجذري هنا بمعنى جذر الشيء، ولا علاقة له بما يفيد التطرّف أو نوعاً من الراديكالية.

أن الشر لحظة في مسار تطوّر الروح، ما دام الوعي يهتدي إلى الخير كلّما تعلّم من تجربة الشر التي تُدرج ضمن جدلية تسعف الروح على اكتشاف تناقضاتها للتوجّه نحو الحرية والمطابقة مع العقل⁽¹⁵⁾. وفي غياب هذا الشرط، لا مجال للحديث عن المسؤولية الأخلاقية، فما يسمّى "الشر الأخلاقي"، يحصل حين يبرز التناقض بين الإرادة الفردية التي تكتفي بخدمة المصلحة الشخصية، والقانون الأخلاقي الكوني. ولذلك، لا يمكن النظر إلى الشر بوصفه فعلاً سلبياً فحسب، ما دام يشكل لحظة جدلية ضرورية في مسار الحرية والعقل؛ إذ الشر ليس قوة مستقلة، بل كشف عن تناقض يستوطن الإرادة البشرية، وينبّه إلى مقتضيات الالتزام بالخير، ويسعف في الوصول إلى حرية أكثر وعياً بذاتها.

إذا كان كانط وهيجل قد نظرا إلى مسألة الشر باعتبارها كونية، ومن زاوية "الأمر القطعي" والقانون الأخلاقي بالنسبة إلى الأول، ومن منظور جدلية العقل والحرية في علاقتهما بصراع النزوع الشخصي، مع الحاجة إلى الاعتراف، بالنسبة إلى الثاني، فإن نيتشه ينطلق من أسئلة رئيسة، يراها حاسمة في معالجته مسألة الشر، منها: "في أيّ ظروف عمل الإنسان على ابتداء استعمال هذين التقييمين: الخير والشر؟ وما القيمة التي يكتسبانهما في ذاتيهما؟ وهل منعت تنمية الإنسانية، أم شجّعت عليها؟ وهل تشكل عرضاً لضائقة، وتفقيراً حيويّاً وانحلالاً؟ أم أنها، على العكس من ذلك، تفضح الكمال والقوة وإرادة العيش والشجاعة والثقة بمستقبل الحياة؟"⁽¹⁶⁾.

انطلاقاً من هذه الأسئلة، يرى نيتشه أن فكرة الشر تتولّد من التقدير الذي يعتمده الإنسان الضعيف والمضطهد في تسمية ما هو سيّئ، أو ما يدخل ضمن الشر حين يكون في مواجهة المظاهر التي تُدرج ضمن تعبيرات الكمال والقوة وإرادة الحياة والشجاعة والثقة؛ وهي أمور لا يكون فيها هذا الإنسان الضعيف قادراً عليها، أو لا يملك جاهزية على دفع تكلفتها. لذلك، فإن نعت الآخر بكونه شريراً يمكن أن يكون عرضاً من أعراض الضعف الحيوي، أو تدهوراً وانحلالاً؛ وتصير الحياة لعبة قاسية عندما يلجأ الخاسرون، لاحقاً، إلى اعتماد قاعدة انتهكها المنتصرون.

يؤكد نيتشه أن الشرير هو القنّاص الذي تعتبره الفريسة شريراً؛ ويُبنى التقييم الأخلاقي، في هذه الحالة، على حكمٍ يجهر به إنسان خاسر، يشيطن العدو، أو بالأحرى يُحوّل الخصم المحترم إلى عدوّ مكروه. وهكذا يحصل الانتقال من خصومة أو تنافس بشأن المصالح، يكون هادئاً في البداية، إلى إنتاج شعور بالكراهية. ولعل في سوء الحالة الصحية للأفراد وضعف غريزتهم الحيوية تكمن الأسباب الأخلاقية لما يعتبرونه جيداً أو سيّئاً، خيراً أو شراً. لذلك، لا وجود لشرٍّ مطلق، أو ليس من المقبول النظر إلى العالم بوصفه منقسماً إلى خير وإلى شر، كما تقول بذلك الأخلاق المسيحية. فالشر بناء إنساني مرتبط بعلاقات القوى التي تخلقها سلطٌ معيّنة، تفرض قيماً تضمن استقرارها واستمرارها.

(15) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Jean Hyppolite (trad.) (Paris: Aubier, 1939); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques (1817-1830): Philosophie de l'esprit*, Tome III, Bernard Bourgeois (trad.) (Paris: Vrin, 1988), p. 472.

(16) Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale* (Paris: Gallimard, 1964), p. 11.

وأكد نيتشه في كتابه **جينالوجيا الأخلاق** أن ثمة نوعين من الأخلاق، تلك التي يأخذ بها السادة، وهي التي تُعلي من شأن القوة والغلبة والنخوة والابتكار، وأخلاق العبيد التي تدعو إلى الالتزام بالوداعة والتواضع والتقوى والخضوع، وتندّد بالسيطرة. وحين يكون الضعفاء عاجزين عن الفعل والحضور، يرمون في ما كان قد سمّاه سبينوزا "المشاعر السامة"، مثل الغيرة والضعف والعداء، ويحوّلون القوة إلى شر، والضعف إلى خير، بل يصير الشر حكمًا أخلاقيًا، يترتب على هذه المشاعر السلبية، بحسب نيتشه، التي تتولّد لدى الضعفاء، وما تنتجه من انزلاقات وصراعات واستنزاف. لذلك دعا إلى الاحتراس منها وتجاوزها والبدء بالقطع مع الأخلاق المسيحية التي لن تسمح للفرد بتبني قيم جديدة تتحرر من ثنائية السادة والعبيد، والخير والشر. ولعل عملية القطع تبدأ بالانخراط في مسارٍ يقضي بتخطّي قواعد الخير والشر والبحث عن مصادر ذاتية تسعف في خلق قوة مبدعة.

في هذا السياق، ألّفت أرندت كتاب **إيخمان في القدس: بحث حول تفاهة الشر**، لكشف حالة استثنائية من حالات اقتراف الشر. وقد كان هدفها في هذا الكتاب، كما في كتاب **أصول التوتاليتارية**، تأكيد أن الجرائم المرتكبة من طرائق النازيين ضد اليهود وطوائف أخرى من المدنيين، تمّت في إطار نظام شمولي ساحق، كانت من نوع غير مألوف وغير مسبوق، وتميّزت بصفة خاصة بالنظر إلى الطريقة التي اتّبعتها المجرمون في تنفيذ جرائمهم، كما لو كانوا يمارسون أفعالاً عادية لا أهمية لها، ولا خطورة. وبعبارة أخرى، إنهم اقترفوا ما اقترفوه من دون وعي بأن ما ارتكبوه كان جرائم، ما دام الأمر قد تم على نحو وظيفي أو دفاعاً عن النفس. وهو ما شكّل صدمة كبيرة للوعي الأوروبي المعاصر.

ليست الجرائم المقترفة ذاتها هي التي اعتُبرت أمراً تافهاً؛ بل الطريقة التي تمّت بها، حيث بدت كأنها وقائع من دون أهمية. لذلك، اعتبرت أرندت أن أدولف إيخمان كان "إنساناً عادياً"، أدّى عمله في إطار مسؤوليته الوظيفية عن "الشؤون اليهودية والإجلاء"، وكان منفذاً وليس أمراً. فقد نفّذ التعليمات حين تقرّرت إبادة اليهود، من دون اضطراب أو رحمة. وفي هذه الحالة، كما تقول أرندت، "كان من المريح الاعتقاد أن إيخمان كان وحشاً، لكن المقلق في وضعيته، بالضبط، أنه كان يحوز صفةً تُشبه الوحش، لكنها لم تكن شريرة، ولا سادية"⁽¹⁷⁾. ولم يكن غيباً، لأن ما قام به يُدرج ضمن نوع من الغياب الخالص للفكر الذي جعله يصبح أحد أكبر المجرمين في زمنه. لقد اعترف بأنه فعل ذلك عن قصد، لكنه رفض الاعتراف بأن دوافع خبيثة وشريرة أو مسكونة بالحق كانت توجّهه. إنه أقرّ باقتراف "ذنب كبير"، لكنه أصرّ على أنه نظّم عمليات ترحيل، وفي ذلك شعر بالذنب لكنه، في الآن نفسه، شعر بسلام داخلي ما دام لم يقتل اليهود.

لا تشكّ أرندت في مسؤولية إيخمان، لكنها التمسّت قبول فكرة أنه لا يكذب، وعلينا أن نثق بمرافعته، والاستماع إلى الجلاّدين، على الرغم من الضرر العظيم والمعاناة التي سببها للناس. لكن إيخمان،

(17) Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal* (Paris: Gallimard, 1991), p. 444.

في نظرها، كان "عاجزاً عن التفكير"، وبرهن على أنه كان في حالة "خضوع وكأنه جثة"، ومن هنا، فإن النازي البسيط كان قادراً على اقتراف أفظع الأفعال، من دون أن يكون سادياً أو منحرفاً بالضرورة، أو يختزن وحشية خاصة تجعله يرتكب الشر. فيإخمان كان رجلاً تافهاً، وموظفاً متحمساً، يدبر وضعية إدارية، ولا يفكر في طبيعتها ولا في انعكاساتها على الإنسانية.

من هنا، تخلّت أرندت عن مفهوم "الشر الجذري"، كما وضعه كانط، لتقترح ما سمّته "الشر المفرط" Le mal extrême. فالشر الجذري الكانطي يحيل إلى القدرة الطبيعية للهوية على التوجّه نحو الخير أو نحو الشر. إنه متجذّر ومؤصل في كل فعل حسي سابق على التجربة. أما التفاهة، فلا تعني التسفيه أو الانتقاص، بل تطرف يدفع إلى التفكير في مشكلة المسؤولية. فأفعال إإخمان كانت فظيعة، لكنّ الرجل كان رديئاً، من دون قناعات أيديولوجية قوية أو دوافع لئيمة. لم يكن يهمّ أرندت تقديم وصف نفسي اجتماعي لإإخمان باعتباره فرداً، بل إبراز نموذج منبثق من نظام شمولي، والتنبيه إلى إمكانات وجود ما هو لاإنساني في قلب الإنساني⁽¹⁸⁾. ولا يتعلق الأمر بما يعتبره الناس "فظيلاً" أو "غير قابل للوصف"، أو لغرض التفكير فيه بصيغة "تفاهة الشر"، بل بالصيغة الاستثنائية الخارقة التي شهدتها القرن العشرون الذي يكتّف "الشر المفرط".

اعتبر جاك دريدا، ضمن مشروعه لتقويض الأساس الميتافيزيقي للفكر الغربي وتفكيك بناء المتمركزة حول العقل وتكسير الثنائيات التي طبعت لحظاته النظرية التأسيسية، أن الشر لا يمكن فهمه والإحاطة به باختزاله في اعتبارات أخلاقية صرفة، لأنه "بنية مفهومية"، مرتبطة بعددٍ مهمٍّ من المعطيات القانونية والسياسية والثقافية والنفسية. فالشر قد يتساق مع منطق المخاطرة، ومع ممارسات مؤسسات الدولة ومنطقها، وبوضع ما يسمّيه "اللاوثيقة"، وبمسألة الحق، وفي الخصوص بدافع الموت، وغيرها من العناصر التي يمكن أن تدخل في رهان مقارنة الشر. ليس الموضوع بسيطاً لأنه يشكل خطراً يعرض الذاكرة والإرث إلى التدمير، ويهدّد التفكير ذاته. فالشر الجذري يوازي ضمن ما يسمّيه "القانون الأكثر سوءاً"، لأنه يخلخل الاعتقاد والحياة وإمكانية التفكير واحتمالات إنتاج الأثر، طالما أنه "لا يمكن أن يحصل داء الوثيقة من دون تهديد دافع الموت، والعدوانية والتدمير"⁽¹⁹⁾.

أنتجت الثقافة الأوروبية ومتخيلها الجمعي صوراً عن الشر، بدءاً من الأوجه المتنوّعة للشيطان والأجنبي والأسود واليهودي، وبنيا حولها روايات وأساطير وأحكاماً انتقاصية في مجملها، واعتبرها حاملة قوى مضرّة، يتعيّن الاحتراس منها، والعمل على استبعادها. ويعتبر دريدا أن الشر الجذري يمثّل أعظم المخاطر، ما دام يدمر أشكال الإيمان والوعد والحياة؛ فهو ليس تعبيراً عن خبث أو

(18) سبق لنيل فازيو أن تعرّض لهذا الأفق من التفكير في دراسته فكر حنة أرندت، حين سجّل أنها تنبّهنا "إلى أن النازيين لم يكونوا إلا بشراً مثلنا، لكنهم كشفوا عن قدرة الإنسان على الذهاب بعيداً في إتيان فعل الشر، إلى حد قد يُفجع فيه المؤمنون بإيجابية الطبيعة البشرية. يمكن القول إن الشر ليس أمراً طارئاً على الوجود الإنساني، ولا هو قدر يمكن للاهوت أن يفسره، وإنما هو احتمال من احتمالات الإنسان وطبيعته البشرية الهشة". ينظر: نيل فازيو، حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك (بيروت: منتشر المعارف، 2022)، ص 152.

(19) Jacques Derrida, *Mal d'Archive: Une impression freudienne* (Paris: Galilée, 1995), p. 38.

لؤم، بل "إفناء"، ومن أفضح الأمور التي يمكن أن تحدث. ولتعليل هذا الفهم، استدعى دريدا مفهوم "دافع الموت"، كما صاغه فرويد، باعتباره تجسيداً للشر الجذري الذي تحرّكه قوة مدمرة، لا تترك أثراً، ولا "وثيقة"، وتعمل على تفكيك النظام، وتعرض بنية الفكر والذاكرة للفضى والاندثار، وتهدد الإنسان بالموت. فإذا كان أمر الشر الجذري غامضاً وملغزاً، لأنه يصعب تحديده وتعريفه، على عكس كانط الذي ربطه بمسألة "الواجب الأخلاقي"، فإن مفهوم "دافع الموت" يجعل الشر في علاقة بما يلغي الحياة ويصنع الموت؛ بل تحرّك من يرتكبه رغبة في تعذيب الآخر والاستمتاع بما يقترفه، طالما أن موت هذا الآخر ليس له قيمة، ولا يحركه في عمليات التعذيب والقتل أيّ إحساس بالشفقة والرفقة⁽²⁰⁾. ويمثّل هذا المستوى من العنف أحد تجليات الشر الجذري، في نظر دريدا، بوصفه لا يعبر عن اختلال في النظر إلى الذات والآخر فحسب، وما يمكن أن يستوطن هذا النظر من تراتبية وأحكام، بل يتعلّق الأمر بشراً لا شبيه له، يعبر عن عنف غير معهود.

لم يكن دريدا يقبل، إطلاقاً، بالمنطق السائد بين الفلاسفة والنقاد الذين استسلموا لإغراء المساومة الفكرية والوجدانية بموضوع أوشفيتز. فالشر شر مهما كانت ديانة من يتعرض له وعرقه ولونه؛ وما جرى في ألمانيا وأوروبا ليس استثناءً في تاريخ ورثة اللوغوس الغربيين، لأنهم يزجون بالعالم، في كل مرة، في عنف جديد، ويمارسونه بقسوة متجددة بتجدد التقنيات التي لا يكفون عن ابتكارها لتعزيز مظاهر قوتهم ونزوعهم إلى السيطرة، وحياسة مقومات السيادة التي يحولونها إلى سياسات منتجة للضرر، ويمارسون أكثر تعبيرات الشر على شعوب العالم، خصوصاً عندما تفعل ذلك "دول مارقة" تقدّم نفسها ديمقراطية، وفي طليعتها الولايات المتحدة الأميركية التي منحت ذاتها "الحق" في توسيع مجالات سيادتها في أرجاء العالم. لذلك اعتبر دريدا أن "سوء استخدام القوة مكوّن من مكوّنات السيادة"⁽²¹⁾؛ بل إن الشطط يشكل قانون الاستخدام، بل جوهر القانون ذاته باعتباره يجسّد "منطق سيادة تسود من دون أن ينازعها أحد"⁽²²⁾.

لذلك، لم يتردّد دريدا في اعتبار إسرائيل "آخر دولة استعمارية"، وهي الدولة الدينية التي لا دستور لها، ولا حدود تقرّ بها، حيث أسست ذاتها على العنف، وعلى اجتثاث شعبٍ أصلي. والحال أن العنف في الدين وفي الفكر اليهوديين، ولا سيما كما استخدمه الفكر الصهيوني المعاصر، متأصل في الفكر القومي الضيق. وأعلن دريدا، عند زيارته رام الله مع وفد من الفلاسفة والمثقفين الفرنسيين، أن العنف الصهيوني لا علاقة له بالمرجعية اليهودية، لأنه امتداد للعنف الاستعماري الأوروبي، ما دام تأسيس إسرائيل قام على بطش لا يتوقّف تجاه الفلسطينيين. لذلك لا مجال لاستغلال المحرقة النازية لتبرير ما تشنه "دولة إسرائيل" من حروب، وما تقتطفه من شر في حق الفلسطينيين والعرب.

(20) سنعرض أحد تعبيرات هذه السادية كما يتم تجريبها في تراجيدية الإبادة في فلسطين، ومظاهر الابتهاج والاستمتاع التي يعبر عنها الضباط والجنود الإسرائيليون، وهم يشخصون دوافع الموت بالفعل، ويمارسون فصولها على الأجساد الفلسطينية.

(21) Jacques Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), p. 145.

(22) Ibid., p. 146.

في كل الأحوال، يحضر مفهوم الشر بوصفه "عدوانية خالصة" بصيغ مختلفة عند دريدا؛ قد يكون "رماداً"، كما حصل في حالة "الحل النهائي" في أوشفيتز. لذلك يتجلى الشر في السياسات التي تقوم على الاستبعاد والعنف والحرب، الأمر الذي يدعو إلى التفكير فيه انطلاقاً مما يغيّره. وعلى الرغم من أن دريدا يتحفّظ على تحديد ماهية الشر، أو النظر إليه بوصفه ماهية خالصة، كما هي الحال عند كانط أو أرندت، فإنه يعتقد أن الشر يسكن في آليات المسؤولية ومؤسسات الدولة، ولا يمكن فصله عن نقيضه المتمثل في الخير.

ثالثاً: في خصوص سياسات الموت

تمثّل موضوع الموت قضية رئيسة وضرورية للفكر، بمقدار ما هي عصيّة على الفهم والإحاطة، سواء أكان هذا الفكر فلسفياً أم ينتمي إلى حقول تفكير أخرى. فهي ضرورية لأن الحياة تحمل الموت في ذاتها وفي علاماتها، وعصيّة على الفهم، لأنه ليس ثمة شيء محدد في الموت يمكن التفكير فيه. وهناك من يعتبر أن الموت هو اللاشيء أو العدم، كما قال أبيقور، أو ما يعتقد الفلاسفة الماديون الذين يتعاملون مع الموت بوصفه عدماً نهائياً، مع اختلافهم في النظر والتعليل. ويرى آخرون أن الموت عبارة عن حياة أخرى، أو عن الحياة الأولى نفسها، لكنها مُستأنفة ومتحرّرة من شوائب الدنيا، بحسب تصوّر أفلوطين والديانات والفلسفات الروحانية.

ولأن الإنسان كائن ميتافيزيقي، بحسب بعض التصورات، فقد ظلّت مشكلة الموت دائماً لا بهدف حلّها بوصفها معضلة، بل لمواجهتها بحسب الجاهزية الفكرية والوجدانية والتاريخية التي تتم في إطارها هذه المواجهة. فالإنسان لا يموت بالطريقة نفسها في كل عصر، كما يقول فتحي المسكيني، بل يموت داخل سرديات محددة بمرجعيات وتوجّهات معيّنة، والموت ليس حدثاً عادياً في أي ثقافة ما دام حدوثه يخلق انفصلاً ما، أو اضطراباً، أو تعثُّراً في مسار الوجود والعلاقات؛ وحدثه يمثّل مناسبة ينشغل فيها الناس بأنفسهم بصورة واضحة⁽²³⁾. لذلك، لا يُعدّ التفكير فيه أمراً عادياً؛ فقد اعتبر ميشيل دي مونتaigne (1533-1592)، مستنداً إلى أفلاطون، أن "تتفلسف معناه أن تتعلم كيف تموت"؛ إذ يتيح التفكير الفلسفي في الموت للمرء التحرر من الخوف منه عند أفلاطون. أما مونتaigne، فإن تعلّم الموت في فعل التفلسف، عنده، لا يعني جعله هدفاً، بل حدثاً في مسار الوجود، والتفكير في مده أو في تنافيه الجوهرية. لذلك، يتعيّن التحضير له وقبوله ما دام سيلحقنا مهما امتدّ بنا العمر، ولا نتركه يُفسد حياتنا أو مُتّعنا. فالشعور بقلق الموت ليس سوى لحظة، كما هو شأن الشجاعة، ولذلك يتعيّن النظر إلى اللامبالاة باعتبارها لحظة قبول مطمئنة، وليس بوصفها ترفيهاً أو نسياناً. أن تتعلّم كيف تموت بفضل التفلسف، لا يكون إلّا إذا كان تعلّماً للعيش واعتبار الموت مكوّناً منه، وإذا أراد الإنسان تحمّل الحياة، مهما كانت درجة هشاشتها، فعليه أن يستعدّ للموت.

كيف يمكن مواجهة سؤال الموت ووجع فقدان في حالات القتل المنهجي؟ وما دلالة الموت حين يصبح سياسة يستعمل من يُشرف عليها أعلى درجات الدقة لممارسة التهريب والتقتيل؟ وكيف تحوّلت

(23) فتحي المسكيني، الاستخلاف المستحيل: مقاطع من سيرة الإله الأخير (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2024)، ص 17-20.

مشاهد الموت، بفضل الدعامات السمعية البصرية والرقمية، إلى فرجة اعتاد الناس استهلاكها، حتى غدا الجسد الإنساني كأنه فقد قيمته وكرامته؟

استهل المفكر ميمبي مقالته بعنوان "سياسة الموت"⁽²⁴⁾ بعرض لمفهوم "السلطة الحيوية" Bio-pouvoir عند فوكو، وناقش فيها دلالاته، وبيّن حدوده، ليقدم مفهومه الخاص عن "سلطة الموت" Nécropouvoir و"سياسة الموت" Nécropolitique. ويرى فوكو أن التعبير الأسمى عن السيادة يكمن، إلى حد بعيد، في السلطة، وفي القدرة على اتخاذ قرار يسمح بمن يمكنه أن يعيش، ومن يجب عليه أن يموت. أن تقتل أو تترك الناس أحياء يمثّلان، إذًا، حدود السيادة وخصائصها الرئيسية؛ وبعبارة أخرى، أن تكون لك السيادة معناها ممارسة الرقابة على الموت وتحديد الحياة، باعتبارها تجليًا لتمدد السلطة ومظاهرها. فالسلطة الحيوية لا تقتصر على مراقبة الأشخاص في المكان بوساطة تشريعات وقوانين تسمح لها بممارسة العنف المشروع، بل تعبّر أيضًا عن إجراءات تندرج ضمن إدارة الحياة والموت، ما دامت تهتم بشؤون السكان وصحتهم وإنجابهم وأجسادهم، وتقرّر سنّ سياسات تتعلق بالتلقيح وتنظيم الأسرة وغير ذلك من القرارات⁽²⁵⁾.

ما مجالات السلطة الحيوية التي تتحكّم فيها الدولة؟ وضمن أيّ ظروف تمارس سياسة تعريض بعضهم للموت، وتسمح للآخرين بالعيش؟ وهل يعكس مفهوم السلطة الحيوية ما تقوم به السياسة إزاء قتل العدو بما أنه هدف أول ومُطلَق، بذريعة الحرب أو المقاومة أو محاربة الإرهاب؟

إن الحرب هي أولًا وقبل أي شيء وسيلة لسطح السيادة بطريقة تمارس فيها الدول أو الأطراف المتحاربة الحق في الإماتة، وإذا اعتبرنا أن السياسة نوع من الحرب، علينا أن نسأل عن المكانة التي تعطى للحياة، وللجسد الإنساني، خصوصًا حين يكون جريحًا أو مقتولًا. فالسلطة الحيوية تشغل انطباعًا من التمييز بين الأشخاص الذين يجب عليهم أن يموتوا، وأولئك الذين عليهم أن يعيشوا على أساس تقسيم معيّن بين الحياة والموت، وهي السلطة التي تحدّد في ارتباطها بالحقول البيولوجي الذي يخضعه للمراقبة ويستثمر فيه، حيث تفترض هذه المراقبة توزيع الأنواع الإنسانية إلى جماعات مختلفة، تُدرج ضمن ما ينعته فوكو بالعنصرية.

ويلاحظ ميمبي أن مسألة العرق شكّلت "الظل الحاضر" الذي يخيم على الفكر الغربي وممارسات الدول الغربية، خصوصًا كلّما تعلّق الأمر بتخيّل للإنسانية الشعوب "الغريبة"، وبمنط السيطرة التي يجب ممارستها عليهم⁽²⁶⁾. وفي هذا السياق، يحيل إلى فكرة أرندت التي مفادها أن سياسة العرق مرتبطة، في نهاية المطاف، بسياسة الموت في أوروبا. والعنصرية، بلغة فوكو، هي أولًا تكنولوجيا تهدف إلى ممارسة السلطة الحيوية باعتبارها "الحق السيادي العتيق في القتل"، حيث يدخل اقتصاد

(24) Achille Mbembe, "Nécropolitique," *Raisons politiques*, no. 21 (January 2006), pp. 29–60.

(25) Michel Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1994); Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique (1978–1979)* (Paris: Gallimard, 2004).

(26) Mbembe, pp. 29–60.

السلطة الحيوية ضمن الوظائف التي تضطلع بها العنصرية في ضبط الموت وتوزيعه. ويفسر فوكو بوضوح أن الحق السيادي في ممارسة الإماتة بواسطة آليات السلطة الحيوية، يميز الطريقة التي تشتغل بها الدول الحديثة واعتبارها عناصر تكوينية لسلطة الدولة في الحداثة.

لعل الدولة النازية تشكل مثلاً مكملاً لدولة تمارس "الحق في القتل"؛ إذ دبرت وساست الحياة بطريقة متزامنة مع الحق السيادي في القتل. وبذلك، فتحت الطريق أمام هذا النمط من الممارسة، الذي بلغ ذروته في "الحل النهائي" Solution finale، بل صارت نموذجاً مرجعياً لتشكّل سلطة تجمع خصائص الدولة العنصرية والدولة المجرمة والدولة الانتحارية. ويُنْبئ مبدؤها على القول إن إدراك وجود الآخر باعتباره اعتداءً على حياتي، أو تهديداً مُميتاً، أو خطراً مطلقاً، يستنفر السلطة الحيوية للقضاء عليه، قصد تقوية قدراتي على الحياة وضمان أمني.

ولاحظ ميمبي أن التعريف الذي يقدمه فوكو للسياسة يمنحها دلالة حربية بامتياز، ويعتبر أن العقلانية الخاصة بالحياة يجب أن تمرّ، ضرورة، من خلال موت الآخر، ويحدّد السيادة في امتلاك القدرة على إماتة الخصم أو العدو من أجل ضمان شروط العيش والطمأنينة⁽²⁷⁾. ويمكن معاينة المقدمات المادية للإبادة النازية، من جهة، في الإمبريالية الكولونيالية، ومن جهة أخرى، في تسلسل الآليات التقنية لإعدام الأشخاص؛ وهي آليات طُوّرت في الفترة الممتدة بين الثورة الصناعية والحرب العالمية الأولى. فغرف الغاز والأفران كانت ذروة مسار طويل من نزع الإنسانية وتصنيع الموت؛ حيث شكّلت العقلانية الأداتية والعقلانية الإنتاجية والإدارية للعالم الغربي الحديث إحدى خصائصها الأصلية (المعمل، والبيروقراطية، والجيش، والسجن، ... إلخ). وكانت الثورة الفرنسية مختبراً لتمازج العقل والإرهاب، حيث ارتقى هذا الأخير إلى جعله مكوناً ضرورياً للسياسة التي أضحت القوة الحركية للعقل بوصفه وسيلة لخلق فضاء يسمح بالتقليل من "الخطأ"، وإلغاء العدو. وعملت الأنظمة السياسية التي استلهمت المرجعيات الماركسية على عسكرة الإنتاج، واستبعدت الفروق بين الدولة والمجتمع، وألغت التعددية باعتماد سياسة قمعية تقوم على المراقبة والتخويف والترهيب.

وإذا كانت العقلانية الأداتية قد جُرّبت بطرائق مختلفة في التاريخ الأوروبي الحديث، فإن كل رواية تاريخية عن بروز الإرهاب الحديث، يجب أن تأخذ ظاهرة العبودية في الحسبان؛ إذ يمكن، في نظر ميمبي، النظر إليها بوصفها من أول مظاهر السلطة الحيوية، وكيف كان السيّد يختار من يستحق العيش، ومن كان يتعيّن تصفيته. فإنسانية العبد كانت تبدو، في سياق مسلسل الاستغلال الكلّي، مثل "ظل مُشخّص"، حيث كان يجسّد ضياعاً ثلاثيّ الأبعاد: ضياع "الموطن"، وضياع الحقوق في جسده، وضياع المكانة السياسية. ويساوي هذا الضياع الثلاثي سيطرة مطلقة واستلاباً أصلياً وموتاً جماعياً. وهو ما يعني إخراج العبد من دائرة الإنسانية. فالعبد يُحتَفَظ به على قيد الحياة، لكن في وضعية مشوّهة، وفي عالم "شبحي"، وفي مناخ تسوده القسوة والرعب، ما دام العنف مكوناً مبدئياً يحوّل

(27) Ibid.

حياة العبد إلى نوع من الموت في الحياة، وتذوب إنسانيته إلى درجة يصير فيها من الممكن القول إن حياة العبد مملوكة للسيّد باعتباره "شيئاً" أو وجوداً لـ "ظل مُشخّص".

أما في المراحل الكولونيالية، وفي سياق المستعمرات أو في نظام الأبارتهايد، فقد ظهرت إحدى الخاصيات الأكثر أصالة لتشكّل نمطٍ مختلف للإرهاب تجلّى في تسلسل السلطة الحيوية وانتقالها من حالة الاستثناء Etat d'exception إلى حالة الحصار Etat de siège، حيث لجأت السياسات الاستعمارية إلى انتقاء الأعراق، ومنع الزواج المختلط والإخصاء القسري وفرض بيروقراطية صارمة وإبادة الشعوب المهزومة. وشهدت الإنسانية مجازر وانتهاكات مثّلت التجسيد العملي للعقلانية الغربية، في نظر ميمبي. فالغزو الاستعماري، كما قالت أرندت، كشف عن إمكانيات عنف غير مسبقة، بل إن الديمقراطيات الغربية، الليبرالية ظاهرياً، هي أكثر الأنظمة استعمالاً للعنف، وأشدّها نزوعاً إلى خلق الحروب من أجل ضمان استمرار استغلالها لموارد الشعوب وللأيدي العاملة الرخيصة، وأكثرها سعياً إلى منع دول ما يسمى "الجنوب" من تحقيق تنميتها ونهضتها؛ إذ تجد في الحرب الوسيلة المثلى لتدمير مقدّرات هذه الدول ومنعها من ممارسة سيادتها على مواردها واستثمارها من أجل شعوبها.

ليست الحياة المتوحشة، في أعين المحتل المنتصر، سوى شكل مختلف للحياة الحيوانية وتجربة مرعبة مختلفة جذرياً، إلى درجة تتجاوز الخيال والفهم في غالبية الأحيان؛ إذ حين كان الأوروبيون يرتكبون مجازر، لم يكن لديهم وعي بأنهم يرتكبون جرائم. وفي كل الأحوال، لا يخضع الحق السيادي في القتل لأيّ قاعدة في المستعمرات، ففي إمكان السيّد أن يقتل في أيّ وقت وبكل الوسائل، يتشابه الإرهاب الكولونيالي في ذلك، ومن دون توقف، مع متخيل كولونيالي لأراضٍ ووحشية وموت، بل إن التمييز بين السلام والحرب ليس مناسباً، لأنه يُفهم باعتباره تعبيراً عن عدائية مطلقة، تضع المحتل في مواجهة عدوٍّ مطلق.

رابعاً: بلاغة السحق و"الرغبة في القسوة"

لعل الشكل الأكثر اكتمالاً لسلطة الموت هو الاحتلال الكولونيالي لفلسطين، خصوصاً أن الدولة الكولونيالية تستمد ادّعاءها الرئيس للسيادة، وتبرّر مشروعيتها سرديتها الخاصة بالتاريخ والهوية. ويقوّي هذا الخطاب فكرة أن للدولة حقّاً إلهياً في الوجود، في مقابل خطاب منافس ينازعها الفضاء نفسه، بلغة لا تقلّ قدسية. وهكذا، عملت الدولة الكولونيالية على تليفيق شعار "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، بوساطة بناء "هوية وطنية متخيّلة" تكتسي طابع قداسة، أُقيمت على أنقاض شعب أصلي، وفي حرب مفتوحة مع وجوده ورموزه وذاكرته وثقافته، وعمل دائم على اجتثاث مقوّمات الحياة لديه، وترحيل سكانه بوساطة العنف والترهيب والاعتقال.

يرى ميمبي أن احتلال فلسطين يقدّم ثلاث خاصيات رئيسة مرتبطة بنمط اشتغال التشكّل الخصوصي للترهيب، تتجلّى في "سلطة الموت" Nécropouvoir، وفي ديناميات التفتيت التراخي، وفي الولوج

الممنوع إلى بعض المناطق⁽²⁸⁾. تحقق هذه السياسة هدفاً مزدوجاً يتمثل في جعل كل حركة مستحيلة، وتنفيذ التفرقة بحسب نموذج دولة الأبارتهايد. وهكذا، تُقسّم الأراضي المحتلة إلى شبكة معقدة من الحدود الداخلية، وإلى كيانات معزولة، حيث تعمل الدولة الكولونيالية على إنشاء تنظيم ترابي يقوم على التشييت والتقسيم للتحكم في المجال والحركة، بما في ذلك احتلال السماء التي تكتسب أهمية حاسمة بحكم أن غالبية عمليات الشرطة تتم من فوق، ومن أجل ذلك، تملؤها الدولة بتكنولوجيا متنوعة لتحقيق أغراض الضبط والتتبع، بوساطة أجهزة كشف مثبتة على طائرات مسيرة، وتقنيات التعرف من الجو، وطائرات مجهزة بأنظمة إنذار متقدمة، وأقمار صناعية للمراقبة تتيح توفير منظورية واضحة، وتقنيات التطوير التجسيمي Holographie، ومروحيات هجومية تستخدم قنابل ذكية، وقنابل الفوسفور واليورانيوم، وأخرى خانقة، وأجهزة كشف إلكترونية، وصواريخ باليستية، ومسيرات جوية موجهة بالذكاء الاصطناعي. وتوفر هذه الوسائل لقرار القتل إمكانات متزايدة من الدقة.

إضافة إلى ذلك، تتحكم دولة الاحتلال، على نحو تام، في شبكات الماء والكهرباء ومسالك التزود بالغذاء. وكلما ارتأت تغيير واقع ديموغرافي، فإنها تستخدم آليات الهدم لتدمير المنازل والمخيمات، وتجريف أشجار الزيتون وقصف خزانات الماء وتخريب الطرق وتعطيل محولات الكهرباء ووسائل البث التلفزيوني والإذاعي وتحطيم المنشآت الأثرية وسرقة المعالم الثقافية وتكسير الأجهزة الطبية، وبعبارة أخرى، شنّ "حرب بنية تحتية" شاملة Guerre infrastructurelle، كما يقول ميمبي.

ما تبرزه الحالة الفلسطينية، الممتدة منذ أكثر من سبعين عاماً (1948)، يشكّل، في نظر ميمبي، ترجمةً لمفهوم "الاحتلال الكولونيالي للحدثة المتأخرة"، الذي يجمع بين أهداف عقابية وتأديبية، وممارسة قاسية للسلطة الحيوية، وسياسة للموت مُفكّر فيها ومخطّط لها بإحكام. ويمنح دمج هذه الرافعات الثلاث للسلطة الكولونيالية سيطرة مطلقة على سكان الأراضي المحتلة؛ إذ تصبح حالة الحصار الدائمة في ذاتها مؤسسة عسكرية، لا تميّز في كفاءات القتل بين العدو الداخلي والخارجي. ويشكّل السكان في مجموعهم هدفاً لسيّد الاحتلال، حيث تصير الحياة مُعسّكة، تمنح القيادات العسكرية المحلية صلاحيات القتل وقتما تشاء، وبالطريقة التي تشاء.

خامساً: الذكاء الاصطناعي في خدمة سياسة الموت

إلى أي حدّ تغلغت موضوعة الشر في المشروع الثقافي الغربي، باعتباره يكشف جدلية المعرفة والقوة والنزوع المستمر إلى الهيمنة والاستعباد؟ وكيف أعاد الغرب الأميركي بناء هذه المعادلة ودمجها في تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي التي أدخلت الإنسانية في طورٍ جديدٍ من التاريخ؟ وإذا تواطأ الناس على اعتبار أن هذه التكنولوجيا تقترح حلولاً لا حصر لها في مجالات عديدة، وتساعد في اتخاذ القرار وسرعة الاستجابة والإنتاجية، فكيف تُستخدم لإنتاج جيل جديد من العنف وسياسات غير مسبوقة للموت؟

(28) Ibid., p. 47.

قبل مواجهة بعض أبعاد هذه الأسئلة، يحسن استحضار صعوبات تسمية الأشياء التي تحيط بنا؛ لقد سبق لبودريار أن اعتبر، منذ بداية تسعينيات القرن العشرين، أنه إذا كان "من الضروري تصنيف الواقع الحالي للأشياء، سأسميه بواقع يُنتج طقوس العُربة. إنها تعبير عن اللحظة الانفجارية للحدث، لحظة التحرر في الميادين كلها، تحرر سياسي، وتحرر جنسي، وتحرر القوى المنتجة، وتحرر القوى المُدمّرة، وتحرر المرأة والطفل والدوافع اللاواعية، وتحرر الفن. يتعلّق الأمر بعردة كلّية للواقع، للعقلاني، وللجنسي، وللنقد، وللنقد المضاد، وللنموّ ولأزمته. لقد عبرنا طرق الإنتاج كلها والإنتاج الافتراضي المفرط للأشياء والعلامات والرسائل والأيدولوجيات والمُتّع. كل شيء تحرّر اليوم وبلغت اللعبة نهايتها، حيث نجد أنفسنا، على نحو جماعي، أمام السؤال الحاسم: ما العمل بعد العُربة؟" (29).

يكتسي هذا السؤال أهمية راهنة نظراً إلى ما يشهده العالم من خروقات للقواعد القانونية ولانتهاكات مقتضيات التعقل، وسطوة النزوعات الافتراضية، وما تمارسه سياسات الموت من سحق للإنسان ومحوه؛ وهي عردة لا سابق لعنفها وقدراتها على تهديد الحواس والمخيّلة والوجدان والعقل. هل يؤشر الذكاء الاصطناعي على نمط جديد من انحراف العقل؟ أدخل العالم في مسارات عردة من نوع مغاير؟

شهد الذكاء الاصطناعي أكبر عمليات تسخير وتوظيف في عمليات الإبادة التي تبتّعها العالم مباشرة قبل ثلاث سنوات، ولا يزال يتفرّج على مشهديات البطش والتدمير في فلسطين ولبنان وإيران. فالاحتلال الإسرائيلي لفلسطين يدخل ضمن المنطق الاستعماري، بل يتجاوزه بكل المقاييس، نظراً إلى طبيعته الاستيطانية والإحلالية والفاشية، وإلى رفضه تعيين حدوده، وتوسيع عسكرة مجتمعه، وتأجيج نزوعه إلى خلق حروب تستمرّ بلا انقطاع، ورفض كلّ المساعي لإحلال السلام، ولا سيما مع سياسات اليمين العنصري الذي يحكم منذ سنوات، من منطلق الحلم بتحقيق "إسرائيل الكبرى"، باسم وعود دينية. وتحصل إسرائيل على ما تريد من الولايات المتحدة، تحديداً، ومن الدول الأوروبية، وفي مقدمتها ألمانيا وإنكلترا وفرنسا، وغيرها، على الرغم ممّا تختلقه من حروب وما ترتكبه من جرائم ضد الإنسانية. لقد تمكّنت من التغلغل في ثنايا الحياة السياسية لهذه البلدان، وصنعت لنفسها قوى ضغط تمتلك النفوذ والوسائل والموارد في مجالات الاقتصاد والسياسة والإعلام والمعرفة؛ من أجل تأمين مصادر الدعم والإسناد بالمال والسلاح وحقّ النقض، وفي هذا السياق نجد منصات الذكاء الاصطناعي تتسابق لتقديم خدماتها إلى جيش إسرائيل وأجهزة استخباراتها وتسهيل عملياتها السريّة والعنلية. وهكذا، تتمكّن دولة الاحتلال من الحصول على ما تريد من صواريخ وأسلحة وأموال وخدمات الذكاء الاصطناعي، وتخوض حروبها المتعددة وتقتل من تشاء، في الوقت الذي تشاء، ولا أحد يمكنه الاعتراض أو الاحتجاج على سياسات الموت التي تنتهجها، وإلا فإن جيشاً من الإعلاميين والسياسيين جاهز للانقضاض على من يتجرأ على النقد، فينبعث بأبشع النعوت، وتُدبج في حقّه كلّ أصناف الاتهامات.

(29) Jean Baudrillard, *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes* (Paris: Galilée, 1990), p. 11.

لا تُخفي مكونات النخبة السياسية التي تحكم إسرائيل كراهيتها للفلسطينيين وللعرب، وتمارس سياسات قتل، وتبتهج بإنجازاتها. ويتجرأ بعض عناصر هذه النخبة على الجهر باعتبار الفلسطينيين والعرب "حيوانات". ذلك ما انفضح بعد عملية حركة حماس المباغته، في 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023، حيث شنت إسرائيل حرباً شاملة، قطعت فيها عن شعب غزة الماء والغذاء وحرمتهم من الدواء، ودمرت مدارسهم ومستشفياتهم وجامعاتهم ومساجدهم وكنائسهم، ومصادر الحياة والعيش. وقدمت مشهدية تراجيدية أمام العالم من خلال إبادة مصادر الحياة، من منطلق حقد صريح على الفلسطينيين وعلى العرب، مدعومة في ذلك بمقدّرات الصهيونية المسيحية واليمين العالمي الجديد.

في تشرين الأول/نوفمبر 2023 ونيسان/أبريل 2024، نشرت المجلة الاستقصائية الإسرائيلية *972 Magazine* + مقالين ليوفال أبراهام، عرض فيهما استخدام القوات الإسرائيلية أنظمة الذكاء الاصطناعي في الحرب في غزة، وكشف عن طرائق ما سمّاه "نزع الإنسانية" عن الفلسطينيين من طرف جيش الاحتلال الإسرائيلي حين حوّل الحرب إلى "صناعة الاغتيالات الجماعية"، بفضل تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي⁽³⁰⁾؛ فما يسمى "حقن الأمن الإسرائيلي"، يعتبر استخدامه أمراً بدهياً، بل إن ثقة المسؤولين العسكريين بهذه التكنولوجيا تبلغ حدّ استعدادهم لتركها تقود نفسها بنفسها. وليس الأمر جديداً على كل حال؛ إذ إن استخدام الذكاء الاصطناعي جُرب منذ بدايات اكتشافه في المراقبة البوليسية التي يمارسها الجيش الإسرائيلي في الأراضي المحتلة؛ فدشنها بالمراقبة التكنولوجية للترصد الرقمي منذ عام 2000، والتعرّف إلى الوجوه، والتجسس السيرانى، والقراءة الأوتوماتيكية للوحات السيارات لتأمين ما سمّوه "توفير شروط مراقبة تدخّلية" *Intrusive*. واستخدمت القوات الإسرائيلية أنظمة التعقّب والتتبّع وتجميع معطيات الصور وغيرها وتخزينها لأهداف استخبارية، سواء في الضفة الغربية أو تلك التي تحتاج إليها في حروبها في غزة.

ومنذ عام 2017، اعتبر قادة الاستخبارات والجيش أن الذكاء الاصطناعي "أضحى ضرورة حيوية للأمن الإسرائيلي"، حيث شرعوا في استخدام برمجيات متعددة، منها "ألشيميس" *Alchemist*، و *Gospel*، و *Depth* وغيرها، لمحاربة حركتي حماس والجهاد الإسلامي في غزة. وقد تكفلت الوحدة الاستخبارية المعروفة بـ "8200"، وهي نظير "وكالة الأمن القومي" الأميركية، بتوفير شروط إدماج الذكاء الاصطناعي في مختلف المجالات المتعلقة بالأمن، بالتنسيق مع أكبر شركات الذكاء الاصطناعي في وادي السيليكون، وفي مقدمتها "مايكروسوفت" التي تتعاون مع الجيش الإسرائيلي لتطوير "سحابة" خاصة بإدارة الاستخبارات، واستعانت بخدمات شركات بلاتنير تكنولوجي وأمازون وغوغل. وأطلقت هذه الوحدة دينامية تشجيع التعاون بين الجيش والمقاولات الصناعية المحلية ومراكز البحث العالمية، لخلق بيئة ابتكارية سمحت بوضع نظامي لافاندر *Lavendre* و"ويرز دادي: أين أبي؟" *Where's Daddy?* اللذين استخدمهما الجيش الإسرائيلي في عمليات الإبادة في غزة على نطاق واسع⁽³¹⁾.

(30) Mathias Delori & Christophe Wasinsky, "L'intelligence artificielle dans la guerre israélienne à Gaza," *Culture et Conflits*, no. 137 (2025), pp. 105–136.

(31) Ibid.

بحسب استقصاءات مجلة *Magazine 972+*، أدّى نظام الذكاء الاصطناعي "لافاندر" دوراً مركزياً في قصف الفلسطينيين وتدمير المنشآت والمباني بطرائق غير مسبوقة، إلى درجة أن معالجة مخرجات نظام الذكاء الاصطناعي باتت تتمّ كما لو أن الأمر يتعلق بـ "قرارات بشرية"، إذ تبني ضباط الجيش القوائم والأهداف التي وضعها لافاندر. وجرى تصوّر هذا النظام، رسمياً، لتحديد وكلاء مفترضين في الأجنحة العسكرية لحماس والجهاد الإسلامي، بمن فيهم العناصر التي تُعتبر من الدرجات الدنيا في التراتبية التنظيمية، وتصنيفهم بوصفهم أهدافاً مُحتملة. وفي هذا السياق، يشير أبراهام إلى أن الجيش اعتمد كليةً على لافاندر الذي سجّل 37000 فلسطيني باعتبارهم أهدافاً مُفترضة في منازلهم، في أفق ضربهم عسكرياً بسلاح الطيران⁽³²⁾.

سمح الجيش لضباطه بتبني القوائم والأهداف التي وضعها نظام لافاندر من دون التحقق من الأسباب التي استند إليها الذكاء الاصطناعي في إجراء اختيارات محددة، أو فحص المعطيات الاستخبارية الخام التي اعتمد عليها. وهكذا، اكتفى الكادر البشري بتنفيذ قرارات الآلة، على الرغم من علمه بأنها تخطئ بنسبة تتجاوز 10 في المئة؛ إذ تستهدف أفراداً لا علاقة لهم بالتنظيمات المسلحة، ويُقتضى عليهم بتدمير بيوتهم على رؤوس كل من يوجد فيها.

واستخدم الجيش الإسرائيلي، إلى جانب لافاندر، أنظمة آلية أخرى في غزة، منها "أين أبي؟"، وغوسبل لتعقب أفراد مستهدفين وتنفيذ هجمات بالقنابل عند دخولهم إلى منازل عائلاتهم، وذلك عندما يرسل إنذاراً إلى الضباط تمهيداً للقصف. ويتجلى ذلك في أن الجيش دمر آلاف المساكن والعمارات، وقتل وجرح وشوّه عشرات الآلاف من الفلسطينيين، غالبيتهم من الأطفال والنساء وأشخاص لا علاقة لهم بالمعارك، بضربات جوية استندت إلى قرارات صادرة عن برامج الذكاء الاصطناعي. وتسجّل إحدى الباحثات أنه مهما بلغت قدرات هذه البرامج على تجميع المعطيات وسرعة معالجتها وتحديد الأهداف، فإن قرارات العامل البشري وضباط الجيش الإسرائيلي ظلّت حاسمة في سياسات القتل والتدمير والإبادة⁽³³⁾؛ ذلك أنهم ما إن تحدّد الآلة الهدف، حتى يصبح قرارها بالنسبة إلى الضباط أوامر يتعيّن تنفيذها بقصف المنازل والمنشآت والمؤسسات وقتل الآلاف، من دون التحقق من دقة الأهداف؛ إذ سقط من بين الضحايا مدنيون وأفراد من الدفاع المدني ورجال الإنقاذ وصحافيون وأطباء وسكان أدرج نظام الذكاء الاصطناعي أسماءهم ضمن قوائم الاستهداف.

وبحكم هستيريا الانتقام التي حرّكت الجيش الإسرائيلي بعد "طوفان الأقصى"، ومع وجود قيادة يمينية متطرفة وعنصرية توجّهها قناعات دينية ورغبة جامحة في الاستيلاء على الأراضي واحتلالها، سخّرت إسرائيل ترسانتها التكنولوجية، بدعمٍ من شركات وادي السيليكون، من أجل تدمير غزة ومحو منشآتها وآثارها ومساجدها وكنائسها، واجتثاث مصادر الحياة فيها. فكلما نقصت المعطيات التي توفرها أنظمة الذكاء الاصطناعي، زاد الجيش من عدد الأهداف، وكان معظمها من المدنيين،

(32) Ibid.

(33) Lisa Weise, "Gaza, Artificial Intelligence, and Kill Lists," *Verfassungsblog*, 16/5/2024, accessed on 8/10/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sem>

إلى درجة أن الضباط لا يعرفون على وجه الدقة هوياتهم، ولا عدد من قُتل منهم، ويتنقلون إلى تنفيذ عمليات أخرى، مهما كانت نتائجها، ومهما بلغ ما يسمونه "الأضرار الجانبية" ما دام المهم هو القتل والترهيب ودفع الفلسطينيين إلى اللجوء وترك أرض فلسطين.

استلهمت لينا مرواني مصطلح "الإبادة الشاملة" Omnicide للتعبير عما شهدته غزة، وما تعرفه فلسطين من إرادة اجتثاث وإعدام ودمار. لقد افتتحت كتابها⁽³⁴⁾ بجملته ذات حمولة لا تقتصر على كونها مأساوية فحسب، بل قيامية، حيث تقول: "إنهم يبيدونهم جميعاً، إنهم يبيدون كل شيء"، للإشارة إلى الخراب الذي قررت إسرائيل إحداثه في غزة، بل أقدم جيش الاحتلال على ما سمته مرواني "حفلة شواء صاخبة شهدها العالم بأسره". ولم تتوقف آلة القتل الإسرائيلية عند إعدام الأجساد والبشر، بل امتدت إلى إبادة ما يعبر عن الوجود الإنساني في مختلف أبعاده، بطرائق تخطت الدلالات التي اتخذتها الإبادة الجماعية في صيغتها المتعارف عليها⁽³⁵⁾.

أما المفكر الإيطالي فرانكو بيراردي، في كتابه التفكير في غزة، فقد ألح على واجب الاعتراف بهزيمة الإنسانية وبسقوط الحضارة، حيث انحدرت إبادة غزة بالإنسانية إلى الهاوية. لذلك، فالتفكير بعد غزة يعني، في العمق، الاعتراف بانهايار الأبعاد الكونية للعقل والديمقراطية، والقيم الإنسانية التي بشرت بها الحداثة⁽³⁶⁾. لقد تجلّت سياسات الموت على نحو فاضح باستخدام الإسرائيليين مختلف أنواع أسلحة الدمار، فأطلقوا آلاف الأطنان من القنابل بأنواعها المُجازة، وكثير منها مُحَرَّم دولياً، وذلك بمساعدة أنظمة الذكاء الاصطناعي في تحديد الأهداف. لكن حيوة الفلسطينيين والرغبة في القتل والمحو دفعا بالجيش الإسرائيلي إلى استخدام أصناف متنوعة من الصواريخ والطائرات المسيّرة والقنابل "الصمّاء" التي أحدثت دماراً كبيراً، وقتلت آلاف المدنيين والأطفال والنساء، وإطلاق القنابل العنقودية للإضرار بأكبر عدد من الناس وترويعهم، واللجوء إلى القنابل الفوسفورية لتسميم الهواء والأرض والبحر. وهي العدوانية الحربية نفسها التي ينقذها في حروبه على لبنان، وفي سياق الحرب على إيران، حيث دمر قرى الجنوب اللبناني وجزءاً كبيراً من بيروت، ورش مادة الفوسفور السامة لمحو مقدرات الحياة وقتل الزراعة، بهدف منع المواطنين من العودة إلى بيوتهم، أو إلى فلاحه أراضيهم.

إنها حرب "بنية تحتية" Infrastructurale كما سماها ميمبي، وإرادة قوة دولة احتلالية تسعى إلى إخضاع الفلسطينيين واللبنانيين بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية، استناداً إلى سياسة عدوانية مُعلنة، لا تتخفى وراء خطابات تمويلية أو شعارات غامضة. ولا يتردد أصحابها في الجهر بفرض "إسرائيل الكبرى" بالقوة والإكراه والطرْد والبطش، حيث سياسة الموت رسمية ومعلنة، وحيث العدوانية النهج الرسمي لدولة الاحتلال.

(34) Lina Meruane, *Matarlo todo: Escritos en tiempos de genocidio* (Valparaíso: Ediciones Libros del Cardo, 2025).

(35) ينظر: نادرة شلهوب-كيفوركين، ركائز الجهاز الإباضي الصهيوني الخمس: تفكيك فلسطيني لدراسات الإبادة، ترجمة أس إبراهيم (حيفا: المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية/ مدى الكرمل، 2026).

(36) Franco Bifo Berardi, *Thinking Gaza* (Los Angeles: Semiotext(e), 2026).

لا أحد يجادل في كون مآلات الحرب كثيرًا ما تُحسَم بالتكنولوجيات الجديدة؛ إذ تشهد على ذلك الاكتشافات التقنية التي دُبِّرَتْ بها الحروب عبر التاريخ⁽³⁷⁾. ويدخل الذكاء الاصطناعي ضمن هذا الاتجاه؛ نظرًا إلى أن من يملك أنظمتها وبرمجياتها يتمكن من تطوير وسائل خوض الحروب واقتراح شروط الانتصار، بل شرعت المؤسسات العسكرية في العالم، منذ بدايات استخدام هذه الأنظمة، في تغيير مناهج التكوين في معاهدها، وإعادة النظر في المفاهيم الجديدة التي اعتمدت عليها العلوم العسكرية والسياسية التي فرضتها هذه الأنظمة والبرمجيات. ويعاين الباحثون أن ما أحدثه الذكاء الاصطناعي مذهل وغير مسبوق، بالنظر إلى قدرات أنظمتها على تجميع المعطيات ومعالجتها وتركيبها بسرعة يصعب قياسها، ما دام العقل البشري لا يقدر على إنجازها في الزمن الذي تنجزه فيه هذه الأنظمة. فما كان يستدعي تخطيطًا ووقتًا وتحضيرًا طويلًا في السابق، أصبح يتيح الذكاء الاصطناعي في ثوانٍ معدودات، تقترح فيها أنظمتها الخوارزمية حلولًا، وتوفّر إمكانيات اتخاذ القرار بسرعة مذهلة. وبذلك، غيّر مفهوم الحرب تمامًا، وفرض طرائق جديدة لممارستها وإدارتها وإنجاز عملياتها العسكرية.

إذا كان الذكاء الاصطناعي التوليدي وما سيليه من "ذكاء اصطناعي عام" IAG يُعتبر فتحًا تكنولوجيًا ومنعطفًا أثروبولوجيًا في حياة البشرية والمجتمعات، وقطیعة جذرية في مجالات الفكر والحياة، فإنه يعرّض الكائن الإنساني لامتحانات وجودية لا حصر لها. وفي مقدمة هذه الامتحانات الميل الظاهر إلى التسليم للذكاء الاصطناعي بكل شيء، من تفكير وتذكر وتخيل وتعقل واستشراف وقرار، وغيرها من ملكات الإنسان التي تجعل منه إنسانًا.

لقد عثرت العقلانية في تجلياتها الأدائية على الذكاء الاصطناعي ومنصّاته، لتصبح الرافعة الحاسمة في التأسيس لـ "عقلنة خوارزمية" أدخلت الشركات العملاقة في سباقٍ محمومٍ كي تتحوّل إلى بديل وجودي من كل شيء، تقريبًا. والواقع أن قادة هذه الشركات يحملون تصوّرًا للإنسان والمجتمع والدولة والاقتصاد والحياة والموت والحب والعلاقات الإنسانية، ويحضّرون لمجتمع يؤسّس على كل ما يتعارض مع نزوعات الإنسان نحو الحرية والمساواة والإخاء والتفكير والحميمية، وغيرها من الشروط الأولية للعيش المشترك، وللحقوق التي توافقت عليها أمم العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

خاتمة

كشفت الدراسة بشأن تحوّلات سياسات الموت عن أن الذكاء الاصطناعي لا يؤسّس إرادة القتل، بقدر ما يعيد تشكيل شروط ممارستها وأدواتها؛ إذ يوسّع إمكانات المراقبة والتصنيف والاستهداف، ويسرّع عملية اتخاذ القرار، ويمنحها في الوقت نفسه مظهرًا تقنيًا قد يحجب أبعادها السياسية

(37) ينظر:

Max Boot, *War Made New: Technology, Warfare, and the Course of History, 1500 to Today* (New York: Gotham Books, 2006).

والأخلاقية. ويبن المسار الفلسفي الممتد بدءاً من كانط وأرندت، مروراً بنقد العقلانية الأداتية، وصولاً إلى مفهوم سياسات الموت لدى ميمبي، أن العنف المعاصر لا يفسر بالخوارزمية في ذاتها، بل بالبنى السياسية التي تحدّد من يخضع للمراقبة والتصنيف، ومن يُعرّف بوصفه خطراً، وأي حياة تصبح قابلة للاستهداف. وحاولت الدراسة أيضاً إبراز الحالة الفلسطينية، ولا سيما الحرب على غزة، بوصفها مثالا كاشفاً عن خطورة اقتران الاستهداف الخوارزمي بسياسات الحصار والتدمير والتهجير، حيث يمتد فعل السيادة من تقرير الموت إلى التحكم في شروط إمكان الحياة ذاتها.

وخلصت إلى أن الوساطة الخوارزمية لا تلغي المسؤولية الإنسانية والقانونية، بل تجعل تحديدها أشد إلحاحاً. وتتمثل مهمة الفكر النقدي، في هذا السياق، في تفكيك المنطق الذي يحول الإنسان إلى بيانات احتمالية وهدف قابل للتصنيف، وفي إعادة تثبيت الحكم الأخلاقي وقيمة الحياة الإنسانية في مواجهة نزوع العقلانية الأداتية إلى تقديم السرعة والكفاءة والدقة بوصفها بدائل من المسؤولية.

References

المراجع

العربية

الأمم المتحدة. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948. في: <https://acr.ps/hBxWAWI>

سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة حسن حنفي. مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير، 2005.

شلهوب-كيفوركيان، نادرة. ركائز الجهاز الإباضي الصهيوني الخمس: تفكيك فلسطيني لدراسات الإبادة. ترجمة أنس إبراهيم. حيفا: المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية/ مدى الكرمل، 2026.

فازيو، نبيل. حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك. بيروت: منتدى المعارف، 2022.

كانط، إيمانويل. مشروع للسلام الدائم. ترجمة وتقديم عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1967.

_____. الدين في حدود مجرد العقل. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.

مرواني، لينا. قتل كل شيء: كتابات في زمن الإبادة الجماعية. سانتياغو: دار الشوك، 2025.

المسكيني، فتحي. الاستخلاف المستحيل: مقاطع من سيرة الإله الأخير. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2024.

هايدغر، مارتن. السؤال عن التقنية. ترجمة عبد الغفار مكاوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

الأجنبية

- Arendt, Hannah. *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1991.
- Baudrillard, Jean. *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée, 1990.
- Berardi, Franco Bifo. *Thinking Gaza*. Los Angeles: Semiotext(e), 2026.
- Cugno, Alain. *L'existence du mal*. Paris: Seuil, 2002.
- Delori, Mathias & Christophe Wasinsky. "L'intelligence artificielle dans la guerre israélienne à Gaza." *Culture et Conflits*. no. 137 (2025).
- Derrida, Jacques. *Mal d'Archive: Une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.
- _____. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.
- Foucault, Michel. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Les Anormaux: Cours au Collège de France, 1974–1975*. François Ewald & Alessandro Fontana (dirs). Valerio Marchetti & Antonella Salomoni (eds). Paris: Gallimard; le Seuil, 1999.
- _____. *Naissance de la biopolitique (1978–1979)*. Paris: Gallimard, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Jean Hyppolite (trad.). Paris: Aubier, 1939.
- _____. *Encyclopédie des sciences philosophiques (1817–1830): Philosophie de l'esprit*. Tome III. Bernard Bourgeois (trad.). Paris: Vrin, 1988.
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. André Préau (trad.). Paris: Gallimard, 1958.
- Mbembe, Achille. "Néropolitique." *Raisons politiques*. no. 21 (January 2006).
- Nietzsche, Friedrich. *Généalogie de la morale*. Paris: Gallimard, 1964.
- Ricœur, Paul. "Le scandale du mal." *Esprit*. vol. 7, no. 316 (Juillet 2005).
- Roberts, Tony & Marjoke Oosterom. "Digital Authoritarianism: A Systematic Literature Review." *Information Technology for Development*. vol. 31, no. 4 (2025). at: <https://acr.ps/hBxWA8V>
- Weil, Simone. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Plon, 1947.



عزمي بشارة

مسألة الهوية

يسعى هذا الكتاب إلى تطوير مفهوم الهوية في العلوم الاجتماعية وتمييزه من الاستخدام اليومي الشائع والمتضخم، الذي يبقى مشروعاً، لكنه قد يسبب التباساً عند البحث العلمي في مسألة الهوية في المجتمعات الحديثة. ويقدم مقارنة تحليلية تربط الهوية بالأخلاق، وتمييزها من الأيديولوجيا الهوياتية وسياسات الهوية، مع بيان اختلاف أدوارها تبعاً للسياقات المختلفة.

ويرى الكتاب أن إشكالية الهوية مرتبطة بظهور الفرد الواعي بذاته وفرديته وانتماءاته المتعددة، وما قد ينشأ عن ذلك من أزمات نفسية واجتماعية وصراعات بين الانتماءات المختلفة، أو صعوبة ترتيب أولوياتها، فضلاً عن الصراع من أجل الكرامة والاعتراف بالهوية الفردية والجماعية.

ويؤكد أن الهويات مصنوعة اجتماعياً، لكن كونها كذلك لا يعني أن الهوية تتبدد بتبيين منشأها التاريخي أو بتفكيكها نظرياً، ولا أنها وهمٌ ينبغي التخلص منه، بل هي ظاهرة حديثة أساسها الحاجة إلى الانتماء والقدرة على التفكير فيه، ولا يمكن فهم الأخلاق والسياسة والثقافة من دونها.

*Bahaa Eldeen Mohammed Osman | بهاء الدين محمد عثمان

النظرية النقدية بين غزة وأوشفيتز: النقد من تخوم الإمبراطورية

Critical Theory between Gaza and Auschwitz: Critique from the Frontiers of Empire

ملخص: تنطلق هذه الدراسة من بيان يورغن هابرماس الداعم لإسرائيل إبان حرب غزة، محاجةً بأن موقفه ليس زلةً عابرةً، بل يكشف قصورًا بنيويًا في تأطير النظرية النقدية للحدث والذاكرة. ولتفكيك ذلك، تقدّم مفهوم "النقد من تخوم الإمبراطورية"، بوصفه نهج قراءة للمساهمة في التلقّي العربي، موظفةً إياه لمساءلة النظرية من مواقع، كغزة وناميبيا، كاشفةً حدود كونيتها وتاريخها الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد. وتبيّن أثر تغييب العنف الاستعماري في فهم الهولوكوست عند ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، وتحول "أوشفيتز" إلى مركز أخلاقي حصري، لتنتهي كونية هابرماس التواصلية إلى تضامن إثني إقصائي. وتختتم بدعوة إلى تجاوز التبعية المعرفية عبر تأسيس تلقّ عربي نقدي منفتح على إبستمولوجيات الجنوب المعاصرة.

كلمات مفتاحية: يورغن هابرماس، النظرية النقدية، الهولوكوست، الآخر، إبستمولوجيات الجنوب.

Abstract: This research takes as its point of departure Jürgen Habermas's statement of support for Israel during the war on Gaza, arguing that his position is not a mere aberration, but rather exposes a structural deficit in Critical Theory's framing of modernity and memory. To deconstruct this, the study introduces the concept of "critique from the peripheries of empire" as a hermeneutic approach contributing to the Arab reception of Critical Theory. It employs this concept to interrogate the theory from standpoints such as Gaza and Namibia, revealing the limits of its universalism and its excluded imperial-colonial history. Furthermore, the paper demonstrates the impact of erasing colonial violence from Adorno and Horkheimer's understanding of the Holocaust, showing how Auschwitz was transformed into an exclusive moral center. Consequently, Habermas's communicative universalism is ultimately reduced to an exclusionary ethnic solidarity. The study concludes with a call to overcome epistemic dependency by establishing a critical Arab reception open to contemporary Epistemologies of the South.

Keywords: Jürgen Habermas, Critical Theory, The Holocaust, The Other, Epistemologies of the South.

* باحث، حاصل على الماجستير في الفلسفة من معهد الدوحة للدراسات العليا.

A Researcher who Holds an MA in Philosophy from the Doha Institute for Graduate Studies.

Email: Bahaa.eldeen.tokar@gmail.com

مقدمة

أثار بيان يورغن هابرماس الصادر في 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2023 بعنوان "مبادئ التضامن"⁽¹⁾، والموقع مع عدد من الفلاسفة، اهتماماً واسعاً نظراً إلى شهرة هابرماس وتأثيره الواسع في الأكاديمية العربية والغربية، فضلاً عن موقعه المركزي في النظرية النقدية والفلسفة النظرية الاجتماعية الحديثة. ولم يكن هذا الاهتمام منفصلاً عن تاريخ العلاقة بين الفكرين العربي والغربي، وهي علاقة ظلت ماثرة حوار وجدال في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بين من يتلقى الفكر الغربي بوصفه أفقاً كونياً للتحرر والعقلانية والنقد، ومن يسعى إلى مساءلته ونقده.

أعلن هابرماس، في بيانه، تضامنه مع دولة إسرائيل وحقها في الدفاع عن نفسها عقب أحداث 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. وقد قبل البيان بانتقادات متعددة في السياق العربي، رأت فيه تراجعاً عن كونه مشروعاً فلسفياً، أو تناقضاً مع أخلاقياته التواصلية، أو سقوطاً أخلاقياً للفلسفة الغربية أمام محنة الفلسطينيين في غزة. وقد توزعت هذه الانتقادات على اتجاهات مختلفة؛ فقرأ بعضها البيان بوصفه موقفاً سياسياً إزاء الراهن، لا تأسيساً فلسفياً نظرياً⁽²⁾، وربطه البعض الآخر بالمركزية الأوروبية، وقارنه اتجاه ثالث بمواقف فلاسفة غربيين منحازين إلى فلسطين⁽³⁾، بينما قرأته مقاربات أخرى بوصفه تحريضاً للنقاش حول الإبادة، أو امتداداً للنزعات العرقية في الفلسفة الألمانية⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أهمية هذه القراءات ومواقفها من البيان، فقد ظلت محكومةً بلحظة البيان ومفاعيله الأخلاقية والسياسية المباشرة، من دون أن تمضي بعيداً في مساءلة بنية النظرية النقدية، أو تفحص الشروط المفهومية والمعارية التي جعلت هذا الموقف ممكناً داخل النسق الهابرماسي نفسه. لذلك، لا يعود موقف هابرماس موضوعاً للنقد الأخلاقي والسياسي فحسب، بل يغدو كاشفاً لتوتر أعمق في تلقى الفكر العربي للفكر الغربي؛ توتر بين التعامل معه بوصفه معرفةً كونيةً محايدة، ومساءلته بوصفه معرفةً مشروطةً بتاريخها الأوروبي، وبالعلاقات القوة والاستعمار التي أسهمت في تشكيل مفاهيمه وحدوده.

(1) ينظر:

"Principles of Solidarity – A Statement," *Normative Orders*, Goethe University Frankfurt, accessed on 13/9/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sh5>

(2) ينظر: فتحي المسكيني، هذه الذات ليست لك: صدوع ديكلونالية (تونس: الأمانة للنشر والتوزيع، 2025)، ص 228-245.

(3) تمثل مقالات محمد الأشهب، وإدريس هاني، وأصف بيات، وصالح بوسريف، وسهيل القش اتجاهات أخلاقياً ونقدية في قراءة البيان. ويركز عبد الله السيد ولد أباه ومحمد المعزوز على المركزية الأوروبية والغربية، بينما يقارن عبد السلام بنعبد العالي موقف هابرماس بموقف دولوز من فلسطين. ينظر على نحو خاص القسم الثالث "حول بيان هابرماس: قراءات وردود"، في: المثقفون الغربيون وأحداث غزة: قراءات في موقف الإنجليز من القضية الفلسطينية، تقديم بثينة شعبان، إشراف وتنسيق إدريس هاني (بغداد: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2024)، ص 443-496.

(4) للاطلاع على آراء وردود فعل أخرى على البيان، وعلى قراءة نقدية له تربطه مباشرة بفكره ومدوناته. ينظر: بهاء الدين محمد، "التناقضات الفكرية في بيان هابرماس عن حرب غزة: بين كونه القِيم وخصوصيتها"، مجلة الفراتس، 2024/7/2، شوهدي في

2026/9/13، في: <https://acr.ps/hBy2sxG>

تنطلق الدراسة من هذا التوتر تحديداً؛ إذ تتعامل مع بيان هابرماس بوصفه مناسبةً لاختبار العلاقة بين الفكر العربي والفكر الغربي على مستوى النقد والمساءلة وإعادة التوضع. ومن هنا تفتح سؤالاً أعمق: كيف يمكن أن يتلقّى الفكر العربي النظرية النقدية بوصفه موقعاً معرفياً آخر، قادراً على كشف ما تستعبده في مفاهيمها وتأسيساتها من خبراتٍ وتواريخٍ وضحايا؟

وتجعل الدراسة سؤال التلقّي هذا مدخلاً إلى مساءلة الشروط النظرية التي جعلت موقف هابرماس ممكناً؛ إذ لا تتعامل مع البيان بوصفه موقعاً سياسياً منفصلاً عن نسقه الفلسفي، أو زلّة أخلاقية عارضة، أو تحولاً متأخراً في فكر هابرماس، بل بوصفه نتيجةً بنيوية داخل هذا النسق⁽⁵⁾، ومتسقة مع بعض تقاليد النظرية النقدية منذ ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. وتبعاً لذلك، تنطلق الدراسة من أنّ هذه الانتقادات، على أهميتها، أغفلت محورية معاداة السامية وفراة الهولوكوست في فكره، وصلتهما بمفهومَي الوطنية الدستورية والتضامن الاستذكاري. لذلك تسعى إلى بيان كيف أفضى إقصاء التجارب الاستعمارية الأوروبية خارج أوروبا إلى بناء ذاكرة أخلاقية متمركزة حول "أوشفيتز"، أي معسكر الاعتقال النازي الأشهر، وعاجزة عن استيعاب الإبادات التي ارتكبت ضد الشعوب غير الأوروبية، كما تتجسّد في وقتنا الحاضر في غزّة، التي تتناولها الدراسة بوصفها موقعاً معرفياً كاشفاً لحدود الكونية الهابرماسية والنظرية النقدية بعامة.

بناءً على هذا الزعم، أعيد بناء النظرية النقدية، وأنطلق من يوم 7 تشرين الأول/ أكتوبر بوصفه حدثاً يعيد، في أفقنا، ترتيب شروط الفهم والخطاب بعامة. فهو لا يفتأ يعاود كلّ مرّة تشكيل الخطابات الفكرية والمواقف السياسية، مسائلًا، على نحو لا ريب فيه، الفكر النقدي الغربي، وبالقدر ذاته نظيره العربي. ويفرض أسئلته الخاصة، ويشكّل بها شروط النقاش المعرفي والنقدي حول الاحتلال والتحرّر في سياقنا العربي. وبإيعاز من الحدث، ولأغراض التدارس والتداول النقدي عريباً، أتناول النظرية النقدية بالنقد، وعلى نحو خاص هوركهايمر وأدورنو وهابرماس، عبر مفهوم تشجده الدراسة وهو "النقد من تخوم الإمبراطورية"، محاولةً به توفير أداة في الفكر العربي تعينه على تلقّي تقاليد الفكر الغربي ومفاهيمه نقدياً من دون استتباع معرفي، وتقترح إنهاء عزلته وحصر تلقّي الفكر وترجمته في الفكر الغربي وحده⁽⁶⁾، وذلك عبر الانفتاح والحوار مع إستيمولوجيات الجنوب المختلفة.

(5) تتبّع هذه الدراسة النسق النظري لبعض فلاسفة النظرية النقدية، متجنّبةً، قصداً، البيوغرافيا الشخصية لفلاسفة المدرسة وأهمّ أعلامها لتبرز تشابك الفكر والنظرية مع أدوات السيطرة نسقياً. ولو دُقّق في هذه البيوغرافيات، لبانت بعض مواقف أعلام النظرية النقدية الداعمة لتأسيس دولة الاحتلال 1948، باستثناء إريك فروم، بوصفها ملجأً للناجين من الهولوكوست، أو منحاظةً إليها في حرب 1967 ضدّ تهديد الإبادة العربية بحسب وصف بعضهم. وبعيداً عن اللحظات الحرجة والاستثنائية التي تعرّضت لها دولة الاحتلال، تبدّى مواقف ناقدة، أحياناً، تتضمّن دعوات لإقامة دولتين أو لمنح الفلسطينيين حقّ تقرير المصير. لمعرفة أكثر حول مواقف فلاسفة النظرية النقدية من دولة الاحتلال عبر دراسة لأرشيفاتهم الشخصية من مراسلات ومقالات أو مقابلات، ينظر الفصل الثالث في:

Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism* (New York: Cambridge University Press, 2014), pp. 111–148.

(6) قليلة هي الكتابات العربية التي تنبّهت لعزلة الفكر العربي عن محيطه الجنوبي وحصر تلقّي الفكر الغربي، وأهمها، كتاب إليزابيث كساب. إذ تناولت فيه مشكلة انغلاق الفكر العربي على الغرب بوصفه مخاطباً ومحاوراً وحيداً وعزلته عن بقية النقاشات ما بعد الاستعمارية، ومن ثمّ، حاولت معالجة هذه الإشكاليات عبر المنظور المقارن. ينظر المقدّمة والفصل السادس: إليزابيث سوزان كساب، *الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد العربي المعاصر* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 29–33، 369–459.

تنوّع الدراسة في أربعة أقسام وخاتمة. وتبدأ بتأطير نظري لنهجنا "النقد من تخوم الإمبراطورية"، بوصفه مسألةً لقصور النظرية النقدية عن استيعاب الشروط الإمبراطورية-الكولونيالية التي أسهمت في تشكيل أحداثها ومفاهيمها، وذلك من خلال محاورة نقدية مع ديبش شاكرابارتي وجرمندر بامبرا ووالتر مينيولو، وتجاوز حدود مقارباتهم بما يخدم سؤال الدراسة. ويتقدّم القسم الثاني في اختبار هذا النهج من داخل النظرية النقدية نفسها، عبر قراءة جدل التنوير لأدورنو وهوركهايمر، حيث يظهر نقد الحداثة والتنوير من داخل تجربة أوروبية يغيب عنها الاستعمار بوصفه بنيةً تأسيسيةً للعالم الحديث. أمّا القسم الثالث، فينتقل إلى أدورنو بوصفه المنظر الذي حوّل أوشفيتز إلى مركزٍ إيتيقي للمعاناة وشرطٍ للمعرفة النقدية. ويناقش القسم الرابع (الأخير) هابرماس بوصفه من أعاد بناء هذا الامتياز الأخلاقي للهولوكوست مؤسسًا وسياسيًا، عبر مفاهيم الذاكرة والتضامن الاستذكاري والوطنية الدستورية. وتعود الخاتمة إلى سؤال النظرية النقدية ذاتها، مقترحةً تصورًا إيتيقيًا يدعو إلى تعلّم النظرية النقدية، وسواها من التقاليد النظرية، من الآخر وبمعيته، وإلى إقامة حوار عربي مع فكر الجنوب بما يتيح تجاوز التبعية المعرفية.

أولاً: تأطير نظري: النقد من تخوم الإمبراطورية

ارتبطت الحداثة الأوروبية عضوياً بخارجها، وتشكّلت بنيتها الداخلية تزامنياً مع تجارب العنف والاستعمار والسيطرة في مجتمعات الجنوب⁽⁷⁾. ومع ذلك، تواصل النظرية النقدية إنتاج مفاهيمها انطلاقاً من تجربة داخلية معزولة، مقارنةً بالحداثة بوصفها مكتفية ذاتياً ومؤسسة لمعياريتها داخلياً، من دون الاعتراف بالعلاقات الإمبراطورية-الكولونيالية التي أسهمت في تشكيلها، ما يعيد إنتاج منظور محلي يدّعي الكونية. ويعبر هابرماس عن هذا التصوّر للحداثة حين يؤكّد ما يلي: "لم تعد الحداثة تريد استعارة المعايير التي توجّه نفسها بها من نماذج أزمنة سابقة، بل عليها أن تُنتج معياريتها من ذاتها"⁽⁸⁾. أمّا هذه المعايير والمفاهيم المقصودة فهي الناشئة فيما يسمّى العصر الحديث وتشمل مفاهيم الثورة والتقدّم والتطور والتحرّر والأمة.

يغفل هذا التصوّر الهابرماسي الشروط التاريخية والاستعمارية لهذه المفاهيم، ويُبقي معيارية الحداثة حبيسة أفق أوروبي مغلق. لذلك، اقترح شاكرابارتي، المؤرخ والمنظر ما بعد الاستعماري في جامعة شيكاغو، "أقلمة" Provincializing الفكر الأوروبي⁽⁹⁾؛ أي رده إلى طابعه المحلي بوصفه نتاجاً

(7) يؤرّخ مفكرو الجنوب وينظرون في الحداثة والاستعمار من منظوراتهم التاريخية وخبرات مجتمعاتهم كلّ من منظوره. ومع تباين مناهجهم وحقول اشتغالهم، فإنّ قاسماً مشتركاً يجمع معظم هذه الكتابات، يتمثّل في الربط، وإن بصيغ وخلاصات مختلفة، بين تشكّل الحداثة الأوروبية واتساع المشروع الاستعماري. للاطلاع نقدياً على تيارات الجنوب المختلفة وأبرز أعلامها، ينظر: محمد عبد الرحمن حسن، نقد فكر الجنوب (العالمي): مقدّمة للانتقال من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة، ط 2 (الخرطوم: مركز مناظير جديدة للبحوث والنشر، 2022).

(8) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Frederick Lawrence (trans.) (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), pp. 10–11.

(9) اعتمدت بعض الكتابات على "تريف" ترجمة لـ Provincializing. ينظر: المسكني، ص 56-67؛ أستعمل "أقلمة" ترجمة لـ Provincializing، لا "تريف"، لأنّ المقصود عند شاكرابارتي ردّ أوروبا إلى إقليم معرفي وتاريخي مخصوص، لا تحويلها إلى "ريف" في مقابل مدينة أو مركز. للمزيد عن استعمالات الجذر (ق ل م) وصلته بالقطع والكتابة والتحديد. ينظر: "قلم" و"إقليم"، معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، شوه في 2025/12/12، في: <https://acr.ps/hBy2sOh>

لجماعة وسياق تاريخي مخصوصين، بما يعني أنّ مفاهيمه ليست كونية، بل متجذّرة أوروبياً. ومع ذلك، يرى شاكرابارتي أنّ هذا الفكر، على الرغم من انغلاقه ومحدوديته، يظلّ ضرورياً للسياقات الأخرى وإن كان غير كافٍ لها⁽¹⁰⁾. ويستهدف نهجه في الأقلمة المفاهيم والنظريات، خاصّة السياسية منها، المنغلقة على الجغرافيا الأوروبية، والعاجزة عن الاستيعاب والترحال إلى سياقات أخرى. غير أنّ هذا الطرح، على الرغم من كشفه عن محلية الفكر الأوروبي، يُقيي له أولوية معرفية بوصفه ضرورياً، بما يكرّس هيمنته من دون مساءلة كافية لحدوده وإقصائه لتجاربه العالمية.

وعلى خلاف الأولوية التي يمنحها شاكرابارتي للفكر الأوروبي، تسعى هذه الدراسة إلى إعادة تقييم النظريات والمفاهيم المرتبطة بالحدّات الأوروبية، عبر مساءلتها ضمن إطارها الإمبراطوري-الكولونيالي، وفحص قدرتها على استحضار هذه التجربة داخل أنساق تفكيرها ومفاهيمها، ومدى استيعابها لها. كما تتبّع كيف تُقصي التجربة نفسها من داخل المفاهيم نفسها، ومن طرائق تأطير الحدّات مفهوماً وتاريخياً، وما ينتجه هذا الإقصاء من تحيزات واستبعادات منهجية داخل النظرية النقدية.

على هذا الأساس، لا ينصبّ اهتمام الدراسة على ردّ الفكر الأوروبي إلى محليته فحسب، بل على مساءلته عند النقطة التي تلتقي فيها ادّعاءاته الكونية مع التاريخ الإمبراطوري-الكولونيالي الذي يستبعده من بنيته. وهذه النقطة هي التي أسّماها "تخوم الإمبراطورية"⁽¹¹⁾؛ ومن ثمّ أفتّرح "النقد من تخوم الإمبراطورية" اسماً لهذا النهج؛ وأستعمل صيغة "النقد التخومي" اختصاراً له، لأنّه يعبر على نحو أدقّ عن موقع هذه الدراسة بين الأقلمة واللا أقلمة. فالمقصود فحص المفهوم عند تخوم تاريخه الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد؛ أي عند الموضع الذي يظهر فيه المفهوم، في آن واحد، بوصفه حاملاً لمطلب كوني، ومشدوداً إلى تجربة تاريخية عالمية يستبعدها أو يعجز عن استيعابها داخل بنيته، وليس ردّ النظرية النقدية إلى محليتها الأوروبية فحسب، كما يفعل نهج شاكرابارتي. بهذا المعنى، يتعامل النقد التخومي مع كونية المفهوم بوصفها توتراً داخلياً ينبغي تشخيصه.

ويستفيد هذا النهج من مفهوم التفكير الحدودي Border Thinking عند والتر منيولو، المفكّر الديكولونيالي والأستاذ الفخري في جامعة ديوك، ولا سيّما في ربطه بين إنتاج المعرفة وموقعها داخل ما يسمّيه الاختلاف الاستعماري. فالتفكير الحدودي عند منيولو يتجاوز معنى الحدود الجغرافية إلى التفكير من المواقع التي وضعتها الحدّات الأوروبية خارج مركز إنتاج المعرفة أو في هامشه، أي

(10) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2008), p. 6.

(11) اصطلفت الدراسة لفظ "التخوم" Frontier بدلاً من "الحدود" Border. فالحدود تحيل غالباً إلى خطّ فاصل أو قاطع يميّز بين داخلي وخارج، أو بين مجالين متقابلين. أمّا التخوم فتحيل إلى منطقة تماسّ وتداخل وتوتّر كما طرّح مع لانغر وفرنانديز-غوتز. إذ بيّنا، بالاستناد إلى منيولو، أنّ التخوم Frontier تحمل بُعداً إستيمولوجياً غير ملازم لمفهوم الحدود، لأنّها ترتبط بتصوّرات المعرفة والفضاء والتوسّع الإمبراطوري. لذلك تبدو "التخوم" أنسب لهذه الدراسة من "الحدود". ينظر:

Christian Langer & Manuel Fernández-Götz, "Boundaries, Borders and Frontiers: Contemporary and Past Perspectives," *Journal for Ancient Studies*, Special vol. 7 (2020), pp. 33–47.

في موضع الخارجية Exteriority⁽¹²⁾. ومن ثمّ، فهو ينقل موقع النطق من المركز إلى التخوم، ومن التاريخ الأوروبي المهيمن إلى التواريخ المحلية والمعارف التابعة التي تكشف الوجه الاستعماري للحدثة⁽¹³⁾. وبدلاً من إضافة معرفة الجنوب إلى رصيد المعرفة الغربية، يسعى التفكير الحدودي إلى زعزعة الامتياز الإبيستيمولوجي الذي جعل الغرب مركزاً لإنتاج المفاهيم والمعايير⁽¹⁴⁾. ويطوّره بوصفه إمكاناً لتجاوز الكونية الغربية المجردة نحو أفقٍ كوني نقدي صادر من مواقع تاريخية متعدّدة لا من مركزٍ واحد⁽¹⁵⁾.

غير أنّ النقد التخومي كما تستعمله الدراسة يختلف عن التفكير الحدودي عند منيولو في موضوعه ووظيفته. فبينما يركّز منيولو على إنتاج معرفة ديكونيالية من موقع الاختلاف الاستعماري، تركّز الدراسة على فحص المفهوم الأوروبي نفسه عند تخوم تجربته التاريخية المُستبعدة. لذلك تصبح التخوم موضعاً داخلياً في المفهوم، أي النقطة التي يتوتّر فيها ادّعاؤه المجرد بالكونية مع تاريخه الإمبراطوري-الكولونيالي الذي يستبعده أو يعجز عن استيعابه، ولا تكون التخوم هنا موقعاً خارجياً فحسب، ولا موضع نطق بديل فحسب أيضاً. ومن ثمّ، فالنقد التخومي لا يسأل، مثل منيولو، من أين نتلّف؟⁽¹⁶⁾ بل يسأل أيضاً: ماذا يكتب المفهوم حين يُتلفّ به؟

يظهر الفرق كذلك في علاقة كليهما بالفكر الأوروبي. فالتفكير الحدودي عند منيولو يهدف إلى فتح أفق ديكونيالي ينفكّ عن مركزية المعرفة الغربية، ويعيد الاعتبار إلى التواريخ المحلية والمعارف التابعة⁽¹⁷⁾. أمّا النقد التخومي فينطلق من افتراض مختلف مفاده أنّ إنتاج معرفة من مواقع غير أوروبية يقتضي أولاً الحدّ من هيمنتها ومن امتيازها الكوني المزعوم، عبر اختبار مفاهيمها من المواقع التي استبعدتها أو عجزت عن استيعابها داخل تجربتها، بما يمثّل قصوراً ذاتياً في مفاهيمها من داخل تجربتها التاريخية، وليس عبر العصيان الإبيستيمي بوصفه خياراً ديكونيالياً وحيداً يستجيب للجرح الكولونيالي كما يسعى منيولو⁽¹⁸⁾.

ولغرض اختبار مفاهيمها، تستعين الدراسة بمفهوم منيولو الاختلاف الاستعماري Colonial Difference، والذي ينبنى على مغايرة جذرية في الموقع والخبرة التاريخية والاجتماعية

(12) Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), p. 18.

(13) Ibid., p. 13.

(14) Ibid., p. x.

(15) Walter D. Mignolo, "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism," *Public Culture*, vol. 12, no. 3 (2000), pp. 721-748.

(16) والتر د. منيولو، "العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الدي-كولونيالية"، ترجمة فتحي المسكيني، ألباب، العدد 8 (شتاء 2016)، ص 3، 8.

(17) Mignolo, *Local Histories/ Global Designs*, p. x.

(18) منيولو، ص 5.

للمجتمعات المستعمرة⁽¹⁹⁾. وعبر تركيبه بالنقد التخومي، أقرأ لحظات تاريخية أغفلتها النظرية النقدية مثل الإبادة الألمانية في ناميبيا، وأفحص تفاعلها مع أحداث في السياق العربي⁽²⁰⁾، مثل احتلال العراق والإبادة في غزّة، لفهمها في ضوء تأسيساتها النظرية وغاياتها. وتُستعمل هذه المواقع بوصفها مواقع اختبار، لا أمثلة خارجية تُضاف إلى النظرية فحسب؛ إذ تكشف ما تعجز مفاهيمها عن رؤيته في مسائل الحداثة والذاكرة والتضامن الاستذكاري ومعاداة السامية. بهذا المعنى، يتخذ النقد التخومي مساراً مزدوجاً بحيث يستفيد من التفكير الحدودي، لكنّه يوجّه هذا التفكير إلى داخل المفهوم الأوروبي ذاته، حيث تتكشف الفجوة بين المفهوم وتاريخه المُستبعد.

يتألف هذا الهدف مع مساعٍ فكريةٍ راهنة لفلاسفة ومفكرين أعادوا مساءلة النظرية النقدية، مستقصدين مركزيتها الأوروبية بالمزج والنقد، ومحاولين ربطها بسياقات عالمية متشابكة. من بين هذه المساعي، تبرز أعمال إيمي ألين، أستاذة الفلسفة في جامعة ولاية بنسلفانيا، والمنتمة إلى تيار النظرية النقدية، وتعمل على إنهاء استعمارها من الداخل. تقترح ألين استيعاب ومحاوره النظرية النقدية للفكر ما بعد الاستعماري والديكولونيالي إن كانت تسعى لأن تكون نقدية بحق. وتكمن مساهمتها الجوهرية في نقد مفهوم التقدّم عند هابرماس وأكسل هونيث وراينر فورست. إذ ترى أنّهم، في إطار بحثهم عن أسس معيارية للحداثة يمكن الدفاع عنها والبناء عليها، استعملوا مفهوماً معيارياً للتقدّم، متجاوزين إشكالاته واستخدامه لتبرير المشاريع الاستعمارية، سواء على المستوى السياسي أو المعرفي⁽²¹⁾. وفي نهاية المطاف، وبلاستناد إلى أدورنو وميشيل فوكو، تفرّق ألين بين التقدّم بوصفه حقيقة وبوصفه ضرورة، مدافعةً عن إمكانية توفير مفهوم عن التقدّم لا يستند إلى قراءته باعتباره حقيقة تاريخية، بل بوصفه مشروعاً أخلاقياً مستقبلياً ضرورياً⁽²²⁾.

وفي مسعى آخر يتقاطع غائياً مع اشتغال ألين، ساءلت بامبرا، عالمة الاجتماع والمنظرة ما بعد الاستعمارية في جامعة ساسكس، قصور البنية المعرفية السوسولوجية الأوروبية، معتبرةً إياها متورّطة في تاريخ غير مكتمل للتوير والحداثة، يُقصي التجارب الاستعمارية من بنيته التفسيرية⁽²³⁾. لذلك

(19) Walter D. Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *The South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002), pp. 57–96.

(20) يربط هابرماس بين النظرية والممارسة، في امتدادٍ لتقليدٍ يستمد جذوره من كارل ماركس، وبنّت عليه النظرية النقدية مع ما أدخلته عليه من نقدٍ وتطوير. وتنطوي النظرية النقدية للمجتمع، ذات التوجه العملي، عند هابرماس، على علاقةٍ مزدوجةٍ بين النظرية والممارسة؛ فهي تتأمل شروط نشوئها التاريخي، وتستشرف، في الوقت نفسه، إمكانات تطبيقها العملي. ومن ثمّ، يمكن فهم تدخلاته السياسية بوصفها امتداداً لتوجيه نظري للممارسة السياسية، غايته تغيير نظام المؤسسات القائم. للمزيد حول تصوّر هابرماس لهذه العلاقة، انظر المقدمة والفصل الأخير:

Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, John Viertel (trans.) (Boston: Beacon Press, 1973).

(21) Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New Directions in Critical Theory (New York: Columbia University Press, 2017), pp. 4–5.

(22) Ibid., p. 16.

(23) ينظر:

Gurminder K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, 2nd (ed.) (Cham: Springer International Publishing, 2023).

تدعو إلى ضرورة مساءلة هذه المقاربات عبر دمج المنهجيات الديكولوجية والتواريخ المتصلة Connected Histories، بما يتيح إعادة التفكير فيها وتجاوز طابعها الإقصائي المغلق⁽²⁴⁾. ويهدف نهجها هذا إلى رؤية العمليات الاجتماعية بوصفها وحدات مترابطة وذات جذور مختلفة يتشارك فيها العالم الاستعماري والمركز الأوروبي ويتبادلان التأثير على حدّ سواء، بينما تنكر الحداثة هذا الدّين تجاه الآخرين المستعمرين⁽²⁵⁾.

ترى بامبرا أنّ الإشكال في النظرية النقدية ليس في طابعها المعياري فحسب، كما هو الحال مع ألين، بل في تأطيرها للحداثة⁽²⁶⁾. وهو ما أتفق معه وتنظر عبره الدراسة نقدياً. غير أنّ بامبرا صاغت أطروحتها النقدية في النظرية النقدية بكيفية مجردة من دون أن تُجري تطبيقاً فعلياً على أيّ من مفاهيمها وأعمالها. إلى جانب ذلك، أُوْخذ نهجها في التواريخ المتصلة بانطلاقة تحليلية من التاريخ الأوروبي ومن موقع غير معيّن خارجها، وإن استعانت بخبرة المجتمعات المستعمرة في نقد سرديّة الحداثة الأوروبية، إذ يروم نهجها معارضة الأطروحة القائلة بخصوصية أوروبا وتطورها المستقل، ونقد تصوّرها بوصفها كياناً مستقلاً ومتماسكاً⁽²⁷⁾.

وتظهر حدود هذا النهج، على الرغم من أهميته، في أنه يوسّع السردية الأوروبية أكثر ممّا يخلخل بنيته المعرفية؛ فهو يعيد وصل التاريخ الأوروبي بتواريخه الإمبراطورية-الكولونiale، لكنّه لا يمنح الخبرات الأخرى موقعاً كاملاً في إنتاج معرفة مغايرة خارج مركزية هذه السردية. لذلك، لا تنطلق دراسنا من تاريخ أوروبي موسّع يُدمج تواريخ المستعمرات، كما يفعل نهج بامبرا في التواريخ المتصلة، بل تعتمد مواقع نظريّة خارجية لاختبار حدود النظرية ذاتها من خارج مركزها الأوروبي، لا بهدف المماثلة بينها، ولا لإضافة أمثلة خارجية إلى النظرية. وبهذا المعنى، يتجاوز نهجنا "إعادة التفكير" عند بامبرا عبر تعيين نقاط ارتكاز معرفية خارج المركز الأوروبي تكشف قصوره الذاتي بغية التحرر من هيمنته الإبيستيمولوجية، وليس لأجل فهم المركز وإعادة بنائه كما تفعل بامبرا⁽²⁸⁾.

ويتعامل نهجنا مع إعادة بناء المفاهيم بوصفها إمكاناً مشروطاً بتغيير موقع النظر، بحيث تفتح المفاهيم على التجارب من خارج المركز الأوروبي. ويتحدّد هنا اختلاف آخر مع بامبرا في مستوى التحليل وموضوعه وحقل إسهامه؛ فبامبرا تقدّم إسهامها أساساً داخل حقل السوسيولوجيا التاريخية، عبر نقد الخيال السوسيولوجي الأوروبي وإعادة بناء سرديّة الحداثة من خلال التواريخ المتصلة⁽²⁹⁾، بما يكشف تشكّل سرديّة أوروبا في علاقتها بالمستعمرات. أمّا هذه الدراسة فتنتقل النقد إلى مستوى

(24) Ibid., p. 33.

(25) Ibid., pp. 31, 76.

(26) Gurinder K. Bhabra, "Decolonizing Critical Theory?" *Critical Times*, vol. 4, no. 1 (2021), pp. 73–89.

(27) Bhabra, *Rethinking Modernity*, p. 5.

(28) Ibid.

(29) تعرض بامبرا، في مقدمة كتاب "السوسيولوجيات المتصلة"، إسهامها العام، بنظر:

Gurinder K. Bhabra, *Connected Sociologies* (London: Bloomsbury Academic, 2014), pp. 16–17.

المفاهيم داخل النظرية النقدية، فتفحص كيف تتشكل مفاهيم الحداثة والعنف والذاكرة والتضامن والآخر ومعاداة السامية ضمن أفقٍ أوروبيٍ مخصوص، وكيف تحدّد، على الرغم من ادّعاءها الكونية، ما يمكن رؤيته والاعتراف به، وما يبقى خارج مجالها التاريخي والأخلاقي. وبناءً عليه، تحضر التجربة الكولونيالية هنا بوصفها أثرًا معرفيًا مُستبعدًا داخل بنية المفهوم، يكشف قصوره الذاتي في استيعاب تواريخ الاستعمار وضحاياه، وفي الاعتراف بالمعارف والتجارب غير الأوروبية بوصفها مواقع منتجة للنقد والمعرفة.

تأسيسًا على هذا التمييز، يشتغل النقد التخومي في المسافة المتوتّرة بين الأقلمة واللا أقلمة. فهو يزحزح الفكر الأوروبي عن كونيته، من دون أن يردّه إلى محلية مغلقة، ويفحص مفاهيمه عند الموضع الذي تتقاطع فيه مطالبه الكونية مع تاريخه الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد. وبذلك تختلف هذه المقاربة عن شاكرابارتي، الذي يردّ أوروبا إلى إقليمها، وعن بامبرا، التي تعيد وصل الحداثة الأوروبية بتواريخ المستعمرات، لأنّ النقد التخومي يسأل عن الكيفية التي يعمل بها استبعاد هذه التواريخ داخل المفهوم ذاته.

وعلى نحوٍ يترجم هذا التمييز في قراءتنا للنظرية النقدية، يبدأ النقد التخومي من تغيير موقع النظر في مفاهيمها، عبر قراءتها من المواقع التي استبعدتها أو عجزت عن استيعابها داخل أفقها التاريخي والمعياري، ولا يتعامل مع مفاهيمها بوصفها أدوات كونية جاهزة للتطبيق على خبراتٍ تاريخية مغايرة. ومن هذا الموقع، تتحقّق القراءة التخومية عبر أربع حركات مترابطة: أولاً، نقل النظر إلى المفهوم من مركزه الأوروبي إلى تخومه الإمبراطورية-الكولونيالية؛ ثانياً، إعادة بناء المفهوم من داخل النصّ النظري وشروطه المعيارية، بما يكشف منطقته الداخلي وادّعاءاته الكونية؛ ثالثاً، استحضار التاريخ الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد بوصفه تاريخاً متصلاً بتشكّل الظاهرة التي يدّعي المفهوم تفسيرها، وليس إسقاطاً خارجياً منفصلاً عنها؛ رابعاً، اختبار المفهوم من مواقع تاريخية ومعرفية خارج المركز الأوروبي. وتُسندعى هذه المواقع بوصفها مواقع اختبار تكشف حدود رؤية المفهوم، وما يكتبه داخل بنيته، وما ينتجه هذا الكبت من تراتيباتٍ في الذاكرة والتضامن وترتيب الضحايا. وبهذا المعنى، يتيح النقد التخومي اختبار ما إذا كان هذا الاستبعاد ينتج قصوراً ذاتياً في النظرية النقدية، ويفتح، في الوقت نفسه، إمكان تحويل التلقّي العربي لها من شرحٍ واستنباعٍ معرفي إلى ممارسةٍ نقديةٍ منفتحةٍ على إستيمولوجيات الجنوب.

وبعد تحديد موقع النقد التخومي وتمييزه من مقاربات شاكرابارتي ومنيولو وبامبرا، تنتقل الدراسة من مستوى التأطير النظري إلى اختبار هذا النهج داخل النظرية النقدية نفسها. وفي استجابة للفراغ التطبيقي الذي يظل قائماً في نقد بامبرا، تبدأ الدراسة بقراءة معالجة أدورنو وهوركهايمر لمعاداة السامية في جدل التنوير، من مواقع تقع خارج المركز الأوروبي. ومن خلال وصل هذه المعالجة بتاريخ الحداثة الإمبراطوري-الكولونيالي، تختبر الدراسة ما تستبعده مفاهيم النظرية النقدية من تجارب وتواريخ، وكيف ينعكس هذا الاستبعاد لاحقاً على تصوّراتها للمعاناة والذاكرة والتضامن.

ثانيًا: الهولوكوست والاستعمار: في العلاقة المستبعدة تاريخيًا ومفهومياً

انطلاقاً من نهجنا في النقد التخومي، الذي يقرأ النظرية النقدية ضمن إطار تحليلي إمبراطوري ومن مواقع تقع خارج مركزها الأوروبي، أتتبع جينالوجياً موقف هابرماس المعكّن بشأن غزة، ولا سيما الكيفية التي يُقصي بها الاستعمار من تاريخ الحداثة الأوروبية، فلا يعامله بوصفه لحظة تأسيسية في تشكيلها التاريخي والمفهمي. ولهذا الغرض، أعود تحليلياً إلى كتاب جدل التنوير، بوصفه أحد النصوص التأسيسية في مسار النظرية النقدية، لا لاستعادة أصول هذا التقليد فحسب، بل لتتبع الكيفية التي تشكّلت داخلها العلاقة بين نقد الحداثة الأوروبية ومسألة الآخر. ففي فصل "عناصر معاداة السامية: حدود التنوير"، قدّم هوركهايمر وأدورنو نقداً جذرياً للتنوير الأوروبي وللجدلية التي انتهى عبرها مشروع التحرر إلى إنتاج أشكال جديدة من الهيمنة والعنف. وقد امتدّ هذا النقد في أعمال أدورنو اللاحقة إلى مسألة أوسع للفلسفة الأوروبية ومقولاتها، وصولاً إلى بلورة فلسفة إيتيقية تجعل الاستجابة لمعاناة الآخر ومقاومة اختزاله أو محوه شرطاً من شروط التفكير النقدي نفسه⁽³⁰⁾.

وفقاً لجدل التنوير، لا يمكن فهم معاداة السامية باعتبارها نتيجة مباشرة لسلوك اليهود أنفسهم، بل انعكاساً مشوّهاً لعلاقات إنتاج غيّت عن تحليل الجماهير، وأسقطت على ذلك الوسيط اليهودي الذي اضطرّ، بحكم تهميشه التاريخي، إلى التفاوض مع السلطة والسوق حفاظاً على بقائه كأقلية. غير أنّ هذا التفاوض جعله عرضة للشيطنة والإبادة من تيارين هما الفاشيون والليبراليون⁽³¹⁾. أمّا العامل العرقي في معاداة السامية، عند أدورنو وهوركهايمر، فيظهر بوصفه شكلاً زائفاً من الهوية، ما دام العرق بناءً اجتماعياً وتاريخياً لا سمةً طبيعية⁽³²⁾. وبناءً على ذلك، أصبح العرق لدهما ظاهرة ثقافية عرضية قياساً إلى الصراع الطبقي، وتعبيراً مشتقاً من البنى والعلاقات الرأسمالية. وتبعاً لهذا التأطير، همّشت، في تحليلهما، أشكال العمل العبودي والقنانة والإنتاج السلعي الصغير، وغيرها من أنماط الهيمنة الاقتصادية الاستعمارية القائمة على العرق والعبودية، والمتحقّقة في المستعمرات، والتي أسهمت في بناء العالم الحديث. ومن ثمّ، تلتقي خلاصتهما هذه مع بعض التقاليد الفلسفية الحديثة المتأثرة بالماركسية، والتي اختزلت العرق في البنية الطبقية، بدلاً من النظر إليه بوصفه مبدأً تأسيسياً ناظماً في الحداثة الكولونيالية⁽³³⁾.

(30) Drucilla Cornell, "The Ethical Message of Negative Dialectics," in: Simon Jarvis (ed.), *Theodor W. Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. 2 (New York: Routledge, 2007), pp. 371–401.

(31) ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، جدل التنوير: جذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، ط 2 (بنغازي: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2021)، ص 189–191.

(32) المرجع نفسه، ص 190.

(33) Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, George J. Becker (trans.) (New York: Schocken Books, 1965), pp. 8–9; Jean-Paul Sartre, "Black Orpheus," *The Massachusetts Review*, vol. 6, no. 1 (Autumn 1964 – Winter 1965), pp. 13–52; Alain Badiou, *Black: The Brilliance of a Non-Color*, Susan Spitzer (trans.) (Cambridge: Polity Press, 2017).

خلافًا لهذا الفهم، أُعيد إلى العرق أهميته في التحليل؛ إذ يشكّل غيابه عن جدل التنوير إشكالاً جوهرياً، ما دام فهم معاداة السامية مرتين بتفكيك العناصر التكوينية التي انبنت عليها، وفي مقدّمتها العرق. إذ شكّل العرق خطاباً معرفياً وإدارياً، وأداةً أساسيةً في تنظيم علاقات السيطرة الحديثة، سواء في أوروبا أو في مستعمراتها. وعبره، صاغ الخطاب الكولونيالي عرقياً المستعمر، وجرى إنتاج اليهودي كأخر عرقي داخل الجسد القومي الأوروبي، يُدار ويُستغل أو يُباد، بحسب مقتضيات منطق الدولة القومية الحديثة. لذلك، فإنّ الاستعمار ومعاداة السامية يشتركان في بنيتهما التدميرية، وسعى كلاهما إلى تحويل جماعات بشرية إلى كيانات قابلة للإبادة أو التهجير أو الاستغلال عبر عنصرية مُمأسسة. فالشعوب المستعمرة، مثل اليهود في أوروبا، وُضعت في موقع العدو الداخلي أو الخارجي الذي يجب إدارته أو تصفيته لضمان نقاء الجسد القومي أو تفوّق المشروع الحدائلي الغربي.

من هذا المنظور، يصبح الربط بين الهولوكوست والإبادة الكولونيالية ضرورة نظرية، وليس تشابهاً عرضياً، لا سيّما أنّ كلاّ منهما يعبر عن وجه الدولة القومية الحدائية في تجلياتها العنيفة. ومع ذلك، يغيب هذا الربط كلياً عن تحليل جدل التنوير، إذ حصر قراءته في السياق الأوروبي البرجوازي، من دون النظر إلى ترابط ظاهرة معاداة السامية، ونتيجتها الهولوكوست، مع أنماط السيطرة والإبادة في المستعمرات. ويُفضي غياب الربط إلى نتائج سياسية ونظرية خطيرة؛ إذ يكرّس الفصل بين معاناة اليهود ومعاناة الشعوب المستعمرة، ويقصي الثانية من سردية الحدائة النقدية، كما لو أنّها لم تكن جزءاً من مشروع التنوير. ويفصل بين ضحايا الحدائة، ويعاود إنتاج المركزية الأوروبية، متجاوزاً الاتصال بين الأشكال المختلفة للسيطرة والإبادة سواء أكانت فاشية أم استعمارية. ولا يعني هذا الوصل وقوعنا أسرى في فخّ المماثلة بين الظواهر أو نفي خصوصياتها، بل يكشف عن ترابط أنظمة السيطرة وتطور آليات اشتغالها خارجياً وداخلياً.

لقد استخدم أدورنو وهوركهايمر لفظ العبودية وتحرّر الإنسان منها بوصفهما إطاراً عاماً لمبتغى النظرية النقدية، غير أنّ العبودية عندهما وُظّفت، كما تشير بامبرا⁽³⁴⁾، بوصفها استعارةً للخضوع أو الخضوع للسلطة والتحرّر منها، لا بوصفها ظاهرةً تاريخيةً متحققةً في المستعمرات. لذلك انصرف نقدهما إلى هياكل الدولة الأوروبية الفاشية وأجهزتها المختلفة، لا إلى بُعدها الإمبراطوري والعرقي المنتشر في العالم. ويمثّل إغفال هذا البعد سمة غالبية في الأعمال الأوروبية الكبرى عن الدولة والمجتمع وأنظمة القيم والحكم⁽³⁵⁾، مع أنّ التجربة الكولونيالية تجربة تأسيسية لأوروبا وللغرب بعامة. ولكن بدلاً من ذلك يؤرّخ وينظر للمفاهيم والظواهر

(34) Bhabra, "Decolonizing Critical Theory?" p. 75.

(35) ينظر على سبيل المثال نقد بامبرا لسردية مفهوم الدولة الحديثة وربطه بالإمبراطورية:

Gurminder K. Bhabra, "Empires and Colonialism: An Essay in Historiographic Reconstruction," *Tidsskrift for Samfunnsforskning*, vol. 65, no. 3 (2024), pp. 192–205.

الأوروبية عبر سردية ثورات تاريخية داخلية تتسم بطابع إيجابي في معظمها، مع تغييب الاستعمار أو اعتباره حدثاً إيجابياً⁽³⁶⁾.

وبالمثل، لا يستوعب تحليل أدورنو وهوركهايمر الجهاز الإمبراطوري-الكولونيالي والعرفي الذي تشكل عبره العنف الألماني الحديث خارج أوروبا، ومارست من خلاله الدولة الألمانية أشكالاً متعددة من الهيمنة والسيطرة. وتبرز الإبادة الألمانية في جنوب غرب أفريقيا الألمانية، فيما يُعرف اليوم بناميبيا، بوصفها إحدى اللحظات المبكرة لهذا الجهاز؛ إذ مثّلت، في مطلع القرن العشرين، محاولة استعمارية لبناء نظام عرقي شمولي، انتهى إلى إبادة الهيريرو والناما بطرق مختلفة⁽³⁷⁾. وقد نُظّمت العلاقات الاجتماعية في هذه البلاد عرقياً، وسعت الدولة حينها إلى منع الاتصال الجنسي خوفاً من التدنيس العرقي، ومارست كذلك التعقيم القسري على السكان الأصليين، واتّخذت تدابير إدارية لتنفيذه⁽³⁸⁾.

كان من شأن الالتفات إلى هذه التجربة، تحليلاً ونقداً، أن يكشف مبكراً دور العرقية والاستعمار في تشكل العنف الألماني الحديث في ظل الاشتراكية الوطنية (النازية)⁽³⁹⁾، وهو أمر سائع، ولم يكن شاذاً أو متعذراً نظرياً أو عملياً حينها⁽⁴⁰⁾. غير أنه، لعدم الشروع في التفكير جدياً في العلاقة بين الحداثة والإمبراطورية-الكولونيالية، لم يتناول أدورنو وهوركهايمر العرقية بوصفها لحظة تأسيسية في بناء أيديولوجيا حديثة تنظم السيطرة على الموارد والعمل، وإنتاج السلع وتوزيعها منذ القرن

(36) للاطلاع على نقد مكثف ومفصل للسرديات التاريخية عن الثورات الأوروبية، كالنهضة والثورة الفرنسية والصناعية وغيرها، من منظورات مناطقية ومنظور التواريخ المتصلة، ينظر: محمد عبد الرحمن حسن، ثورات: فض الخطاب التاريخي الأوروبي (الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020)، pp. 93-177. Bhabra, *Rethinking Modernity*.

(37) أُبْدِ ما يقارب 80 في المئة من أفراد قبيلة الهيريرو، بينما قُتل نصف أفراد قبيلة الناما. وثُقت الإبادة بأشكال متعددة من القتل والاضطهاد. ينظر:

Jürgen Zimmerer, *From Windhoek to Auschwitz? Reflections on the Relationship between Colonialism and National Socialism*, vol. 1 (Berlin: De Gruyter, 2024), p. 33.

(38) Ibid., pp. 12, 16.

(39) إضافة إلى عمل يورغن زيممر، مؤرخ الاستعمار والإبادة وأستاذ التاريخ الأفريقي في جامعة هامبورغ، الذي تعتمد عليه الدراسة في مقاربتها التاريخية، قاربت أعمال مختلفة الهولوكوست بإبادات أخرى. إذ حلّت أعمال ديرك موسى، مؤرخ الإبادة وأستاذ العلاقات الدولية في سيتي كوليدج بجامعة مدينة نيويورك، وإنزو ترافيرزو، مؤرخ الفكر السياسي وأوروبا الحديثة والمعاصرة وأستاذ العلوم الإنسانية في جامعة كورنيل، تأثير التقنيات الإدارية والقمعية والعنصرية أثناء الفترة الاستعمارية في الإبادات داخل أوروبا لاحقاً، فأعمال الميز العنصري والمعسكرات وتقنيات التجويع والإعدامات السريعة تطوّرت أثناء الممارسة الأوروبية الاستعمارية، وانتهت إلى ما يمكن وصفه بالإبادة الأوروبية، وتكمن أهمية منظورهم في الكشف عن تجذّر الهولوكوست ألمانياً وأوروبياً. ينظر:

Enzo Traverso, *The Origins of Nazi Violence* (New York: 2003); A. Dirk Moses, "Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History," in: A. Dirk Moses (ed.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* (New York: Berghahn Books, 2010), pp. 3-54.

(40) عارضت بعض الأحزاب الألمانية في البرلمان، آنذاك، ممارسات الدولة الألمانية في ناميبيا. للمزيد، ينظر:

Reinhart Kössler, "Entangled History and Politics: Negotiating the Past between Namibia and Germany," *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 26, no. 3 (2008), pp. 313-339.

السادس عشر. ومن ثمّ، ظلّ نقدهما للعنف الحديث محكوماً بأفقٍ أوروبي داخلي، يحجب البنية الاستعمارية والعرقية التي شاركت في إنتاج الحداثة التي ينقدانها.

ووفقاً لأنيبال كيخانو، عالم الاجتماع والمفكر الديكولونيالي البيروفي، في القرن السادس عشر، ارتبطت، أول مرة، عمليات الإنتاج وتقسيم العمل على الصعيد العالمي بالبنية العرقية، وتشكّلت عبرها علاقة وثيقة بين حركة رأس المال والتراتيبات العرقية، وأعيد عبرها تنظيم هياكل السلطة والأدوار الاجتماعية في العالم الاستعماري⁽⁴¹⁾. وبناءً عليه، تبرز العرقية هنا بوصفها نمطاً من السيطرة يتركز على العمل والهيمنة الاقتصادية، واستندت إلى إنتاج معرفة تدّعي العلمية حول الأعراق، وليست تشوّهاً أيديولوجياً فحسب. إذ أصبحت هذه المعرفة مكوّناً خطابياً وأيديولوجياً أساسياً لتشكيل العالم الحديث، بحيث أُعيد، عبرها، توزيع مراكز القوى العالمية لضمان استمرار التراتبية الكولونيالية في الاقتصاد والسياسة والمعرفة⁽⁴²⁾.

وفي حالة معاداة السامية، أدّت العرقية دوراً بنوياً في تصنيف المجموعات إلى متفوّقين ومهمّنين من جهة، ومتدنيّين ومُهمّنين عليهم من جهة أخرى. غير أنّ التوظيف العرقي في حالة الإبادة النازية لليهود اتخذ بُعداً خاصاً، كما يشير يورغن زيمرر. إذ لم يُنظر إلى اليهودي باعتباره ضحية، بل صُوّر بوصفه مستعمرًا داخلياً، فاعلاً ومهمّناً على المجتمع الألماني، بينما صُوّر الألماني الآري في الخطاب النازي على أنه مستعمر ومقهور داخل وطنه⁽⁴³⁾. ويمثّل هذا الانقلاب في مواضع السيطرة والضحية سمة خاصة للتجربة النازية في توظيف العرقية، وبرّر بها إبادة اليهود، وقُدّمت إبادتهم، زيفاً، بوصفها تحريراً للأمة الألمانية. وعلى الرغم من تصوّر اليهود باعتبارهم مستعمرين، فإنّهم يمثّلون، في المخيال العنصري النازي، حالةً بدائيةً مثل الأفارقة والعرب والسكان الأصليين في الأمريكتين وأستراليا الذين تجاوزهم نقد أدورنو وهوركهايمر للتنوير، وتشابه كذلك هذه الحالة مع تصوّر النازيين لشعوب شرق أوروبا في غزوهم لها⁽⁴⁴⁾.

إنّ ما يجعل هذا التمييز بين الضحايا قادحاً في أطروحة كتاب جدل التنوير هو ما يمثّله الكتاب من موقف نقدي للتنوير والحداثة بوصفها تحوّلًا حضاريًا. غير أنّه يتجاهل دراستها خارج الإطار الأوروبي، على عالمية تجربتها، ويكتفي بتناولها ضمن الجغرافيا السياسية الأوروبية. فلم تقتصر

(41) Walter D. Mignolo, Rita Laura Segato & Catherine E. Walsh (eds.), *Anibal Quijano: Foundational Essays on the Coloniality of Power* (Durham, NC: Duke University Press, 2024); Walter D. Mignolo & Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis* (Durham, NC/ London: Duke University Press, 2018), pp. 257–259.

(42) يطرح ميمبي، الفيلسوف والمؤرّخ السياسي، وأستاذ التاريخ والسياسة بجامعة ويتواترساند بجنوب أفريقيا، صيرورة للعرقية يسميها "الصورة الزنجية للعالم"، وعبر هذه الصيرورة، يُبرز دور العرقية في تشكيل العالم الحديث. ويطوّر مفهوم "تميز عنصري بلا أعراق"، والذي يُشكّل فيه العرقية بوصفها حالةً تمييزيةً عنصريةً مستمرةً حتى اليوم، تظهر في التمييز القائم على اللغة والثقافة والدين بدلاً من البيولوجيا، وأبرز هذه العنصريات المعاصرة "الإسلاموفوبيا". ينظر: أشيل ميمبي، نقد العقل الزنجي، ترجمة طواهري ميلود (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2018)، ص 17–18.

(43) Zimmerer, p. 15.

(44) Ibid., p. 8.

تأثيرات الحداثة السلبية على الداخل الأوروبي، بل شملت الخارج أيضاً. ومع أهمية تحليلات أدورنو وهوركهايمر لمعاداة السامية والهولوكوست، فإنّها تقتصر إلى فهم الظاهرة في أبعاد أشمل من سياقها الأوروبي. ويتقاطع هذا القصور جزئياً مع نقد ديموسيس للكتاب، ولا سيّما ملاحظته غياب التحديد التاريخي للتنوير وضعف تحليل الاشتراكية الوطنية بوصفها نموذجاً تاريخياً للإبادة، وإن كان نقدنا يتجاوز ذلك إلى مساءلة غياب التاريخ الاستعماري نفسه عن أفق التحليل⁽⁴⁵⁾.

لم تكن التجربة الأوروبية وليدة تاريخها الخاص فقط، ولا يمكن فهم ظاهرة معاداة السامية والمحرقّة خارج التاريخ الطويل للحداثة/ الكولونيالية الذي ساهم في صعود هتلر وحدث المحرقة النازية⁽⁴⁶⁾، ولا يمكن حصر إدانة النازية وممارساتها دون الأخذ في الاعتبار بروز هذه الممارسات وتطورها خارج السياق الألماني والأوروبي. لذلك، يجد الربط بين مأساة أوشفيتز وما حدث خارج أوروبا أساسه المعرفي. إذ إنّ عدداً من تقنيات التصنيف والحصر والإدارة العرقية والعنف الجماعي تطوّر أو جرّب أو أُعيد تشكيله في السياقات الاستعمارية قبل استخدامه أو إعادة تشكيله داخل أوروبا. وهذا يتطلب ربطاً ووصلاً بين الظواهر خارج أوروبا وانعكاساتها الداخلية، أو على الأقل أن يقود تحليلها في الداخل إلى تعقّب جذورها وامتداداتها في الخارج، خاصّة في تقليد يدّعي النقدية ويهتمّ بنقد السيطرة في علاقتها بالمعرفة، مثل النظرية النقدية. وهذا النوع من التفكير والنقد تطوّر في عدد من أعمال مفكرّي الجنوب لنقد ما بعد الحداثة⁽⁴⁷⁾.

يتحوّل غياب الاستعمار في قراءة أدورنو وهوركهايمر لمعاداة السامية إلى إشكالٍ أعمق في فكر أدورنو اللاحق، حين تُرفع أوشفيتز إلى مركزٍ إيتيقي للمعاناة ومصدرٍ للنداء الأخلاقي الحديث. فالحصر الذي مارسه جدل التنوير للعنف الحديث داخل الجغرافيا الأوروبية لا يبقى حصراً تحليلياً فحسب، بل يُعاد إنتاجه في الإيتيقا السلبية على مستوى أخلاقي ومعرفي أكثر كثافة؛ إذ تغدو أوشفيتز الحدث المؤسس للتفكير الأخلاقي بعد الكارثة، من دون وصلها بما سبقها أو تزامن معها من عنفٍ استعماري وإباداتٍ خارج أوروبا. ومن هنا، ينتقل القسم التالي إلى فحص الإيتيقا السلبية عند أدورنو بوصفها لحظة تكثّف هذا الحصر، وتنقله من مستوى تحليل الحداثة إلى مستوى تأسيس المعنى الأخلاقي للمعاناة.

(45) يقدّم موسيس عدداً من الانتقادات لكتاب جدل التنوير، منها عدم تحديد فترة التنوير تاريخياً، فضلاً عن غياب تحليل الوطنية الاشتراكية بوصفها نموذجاً تاريخياً انتهى إلى إبادة. ومع ذلك، يشيد بمساهمتهما في تطوير أنثروبولوجيا فلسفية تكشف نزعة الإبادة في سياق الحداثة والفاشية، غير أنّه، مثل غيره، يخلص إلى أنّ أطروحتهما لا تدافع عن خصوصية الهولوكوست أو فرادته على الرغم من عدم استيعابهما للتجارب الاستعمارية. ينظر:

A. Dirk Moses, "Genocide and Modernity," in: Dan Stone (ed.), *The Historiography of Genocide* (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 93–156.

(46) يربط إيمي سيزار العنف الداخلي الأوروبي بخارجه حين يحلّل النازية ويدينها قائلاً: "إنّها الهمجية، الهمجية الأعظم، الهمجية المتوجّهة التي تلخّص كلّ الهمجيات اليومية: إنّها النازية. نعم، ولكن قبل أن يكونوا ضحاياها، كانوا شركاء لها. وقد تسامحوا مع تلك النازية قبل أن تُقرض عليهم، وبرؤوسها، وأغعضوا أعينهم عنها، وأضافوا الشرعية عليها، لأنّها، حتى ذلك الحين، كانت تطبّق فقط على الشعوب غير الأوروبية". ينظر:

Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, Joan Pinkham (trans.) (New York: Monthly Review Press, 2001), p. 36.

(47) ينظر على نحو خاص الفصل الأخير: محمد عبد الرحمن حسن، ذاتيات: فض نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع (الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020)، ص 335–379.

ثالثاً: الإيتيقا السلبية عند أدورنو: النقد المحايث مقلوباً

يفضّ كتاب جدل التنوير التصورات المتوهّمة للعقل وصيرورته، ويحاكمه من خلال أهدافه المعلنة، ويمارس هذه العملية النقدية بما يسمى النقد المحايث Immanent Critique. وهو نهج أصبح لاحقاً أساسياً في تقاليد النظرية النقدية، تُفهم وتُحلّل عبره الظواهر الاجتماعية والسياسية. ويهدف إلى مواجهة المفهوم أو الظاهرة بالمبادئ التي يدّعيها، وقياسها على فكرتها عن نفسها، للكشف عن تناقضاتها الداخلية⁽⁴⁸⁾. ولتجنّب تهمة الفرض الأخلاقي أو الإسقاط، يتحفّظ النقد المحايث عن نقد الظواهر خارج منطقتها الداخلي إذا كان بمعايير غريبة تماماً عنها.

يقدم أدورنو، في كتابه "جدلية سلبية"، تصوّره للنقد المحايث، حيث يقول "فلا ريب أنّه ما من نقدٍ محايثٍ بقادرٍ على تحقيق غايته من دون أيّ معرفةٍ خارجية، من دون لحظةٍ مباشرةٍ إن شئنا، بوصفه إضافة الفكر الذاتي الذي يتطلّع إلى ما وراء البنية الجدلية"⁽⁴⁹⁾. يبين هذا الاقتباس اعتماد أدورنو على النقد المحايث نهجاً لتفكيك المفاهيم والظواهر الاجتماعية والسياسية. غير أنّه لا يكتفي به، بل يضيف إليه لحظة نقدية خارجية تتصلّ بالمباشر والتجريبي، أي بما يتجاوز ما يمكن البنية المفهومية احتواؤه، أو بلغته ما يتجاوز تفكير الهوية⁽⁵⁰⁾. ومن هنا، يجد النقد التخومي مدخله إلى أدورنو نفسه؛ إذ يأخذ هذا الشرط الأدورني على محمل الجدّ، ويوسّع مجال "الخارج" من التجربة التي تفلت من المفهوم إلى تجارب تاريخية استعمارية ومعاناة غير أوروبيةٍ ظلّت خارج أفق فلسفته. وبهذا المعنى، يُعمل النقد التخومي النقد المحايث على أدورنو من خلال لحظته الخارجية ذاتها، فيختبر فلسفته بما تدعوه هي نفسها إلى الانفتاح عليه، ولكن من مواقع لم تدخل في مجال محايثته.

يستعمل أدورنو، في نقده للتنوير، النقد المحايث وينتهي إلى أنّ وعود الحداثة الأساسية والمُعلنة، وفي مقدمتها الحرية، انقلبت على ذاتها. إذ تحوّل مشروع التنوير إلى مشروع سيطرة وهيمنة على خلاف غايته الحرية والتخلّص من الخوف من الطبيعة. غير أنّ هذه الخلاصة لا تقف عند حدود النسق النظري للتنوير، بل تجد مرجعيتها في وقائع تاريخية كارثية ومؤلمة تُرغم الفكر على الانفتاح على ما هو خارج، أي بما لا يمكن إدراجه أو استيعابه ضمن المفهوم. والألم، عند أدورنو، يزعزع حدود المفهوم، ويفتح إمكاناً لتجاوزه؛ إذ يُرغم الفكر على محاكاة التجربة، والانفتاح على ما لا يمكن

(48) للتعرف على تفاصيل أكثر حول النقد المحايث، أصوله وتطوّره اللاحق في الأفكار المعاصرة. ينظر:

Robert J. Antonio, "Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought," *The British Journal of Sociology*, vol. 32, no. 3 (September 1981), pp. 330–345;

وللاطلاع على مقارنة نقدية حول نهج النقد المحايث من وجهة نظر ديكلونالية. ينظر:

S. Radhakrishnan, "Critique as Coloniality: The Decolonial Challenge to Immanent Critique," *Constellations*, vol. 32, no. 3 (2025), pp. 476–483.

(49) Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, E B Ashton (trans.) (London/ New York: Routledge, 2004), p. 182.

(50) Ibid., p. 5.

اختزاله وتجريده. وينتهي تحليل أدورنو إلى جعل الألم الإنساني شرطاً للحقيقة والمعرفة، ويصير نفي الألم أو المعاناة مع أدورنو مقولة معرفية تتحقق من خلالها المعرفة⁽⁵¹⁾.

تجسد لحظة أوشفيتز عند أدورنو هذا "الخارج" بوصفه ألماً يتعدّى على الفكر استيعابه، بما يستدعي مسألة ذاتية مستمرة للفكر النقدي⁽⁵²⁾. غير أنّ تمرّك هذا "الخارج" حول أوشفيتز يكشف حدوداً مكانية للنظام الذي يدّعي نقده، ويظهر جغرافيته السياسية الأوروبية، على خلاف طموح جدل التنوير في تحقيق نقد شامل لبُنى السيطرة والعنف، ما يؤدّي إلى بناء معرفي أوروبي مغلق. كما أنّ تحليل الحداثة في جدل التنوير بوصفه امتداداً زمنياً من الأسطورة إلى التنوير، عبر سردية أنثروبولوجية للعقل، ينطوي على إشكال جوهري. إذ يُرجع العنف إلى بنية العقل ذاته لا إلى سياقات تاريخية وسياسية قابلة للتفكيك. ويفضي ذلك ضمناً إلى استبعاد تجاوز هذا المسار كلياً، ما دام العنف ومعاداة السامية كامنين في العقل، لا في علاقات سيطرة تاريخية. ويتعارض ذلك مع دعوة أدورنو نفسه إلى إسناد التحليل الفلسفي إلى المعطيات السوسولوجية والتاريخية⁽⁵³⁾.

انطلاقاً من كارثة أوشفيتز، يؤسّس أدورنو لمعرفة نقدية تجعل المعرفة نفسها موضع مسألة؛ فالكارثة لا تستدعي تذكراً أخلاقياً فحسب، بل تفرض أيضاً تفكيراً في الشروط التي جعلتها ممكنة، حتى لا تتكرّر، وبما يعيد الاعتبار إلى الأجساد المنفية والمقتولة. غير أنّ جدليته السلبية تقف في موقع السلب والنفي المحدّد Determined Negation لموضوعات الألم والسيطرة⁽⁵⁴⁾، وتعجز عن بناء إطار نظري يعالج هذه المعطيات. ويصير النفي والجدل السلبي عنده دوماً نفيّاً لأشياء موجودة في الواقع أو في الوعي، ولكن يجب ألا تكون⁽⁵⁵⁾. وعبر هذا النفي، يسعى أدورنو إلى التغيير الاجتماعي⁽⁵⁶⁾. وتكتسب أوشفيتز، في هذا السياق، موقعها المعياري الحاسم بوصفها التجربة التاريخية التي تكثّف، عنده، انكشاف فشل العقل والحداثة أمام المعاناة، وتمنح النفي الأخلاقي مضمونه التاريخي الأشدّ كثافةً.

غير أنّ هذا الموقع المعياري المهيمن لأوشفيتز يظلّ محصوراً في جغرافيا أوروبية خالصة، وعبر تأطير ضيقٍ للحداثة، بما يهّمّش البنى العنصرية للحداثة الأوروبية التي وجّهت عداها المعرفي نحو غير الأوروبي، وكرّست ذاتها عبر نفي الآخر. وبهذا تنقلب غاية أدورنو من تشوير أوشفيتز بوصفها لحظة أخلاقية نقدية على نفسها؛ إذ تُعاد قراءتها باعتبارها مأساة كونية منفصلة، بدلاً من فهمها في ارتباطها بمآسي الآخرين. ويفضي ذلك إلى إغفال الروابط البنيوية بينها وبين تاريخ

(51) Ibid., p. 17.

(52) Ibid., p. 362.

(53) ثيودور أدورنو، "راهنية الفلسفة"، ترجمة خيرة عماري، في: ثيودور أدورنو: من النقد إلى الاستطيقا، كمال بومير [وآخرون] (محررون) (الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف، 2011)، ص 161.

(54) Adorno, p. 203.

(55) Ibid.

(56) Ibid., p. 241.

الاستعمار والإبادة في المستعمرات، وهي روابط كان استحضارها يتيح توسيع أفقها الأخلاقي واستيعاب ضحايا آخرين⁽⁵⁷⁾.

لقد تأسس على تحليل معاداة السامية في جدل التنوير نقد حادّ للحدثة، تبلور في نداء أدورنو الأخلاقي: "لقد فرض هتلر على البشر في وضع انعدام حريتهم، أمرًا قطعياً جديداً: أن يفكروا ويفعلوا على نحو ألا يتكرّر أوشفيتز، وألا يحدث شيء يشبهه"⁽⁵⁸⁾. وتُظهر هذه الصياغة الكيفية التي رُفِع بها أوشفيتز إلى مرتبة معيار أخلاقي كوني يُسند إلى البشرية جمعاء بوصفها جماعة إنسانية واحدة، ولحظة تأسيسية للوعي الأخلاقي الحديث. غير أنّ هذا التعميم، من دون وصله بتاريخ العنف الاستعماري الذي تشكّلت الحدثة الأوروبية في سياقه، يحوّل كارثة تشكّلت داخل الدولة والمجتمع الأوروبيين، وارتبطت بسياقات الحدثة والدولة القومية ومعاداة السامية إلى مرجعية أخلاقية كونية ملزمة للجميع. وبذلك يضع هذا التعميم ضحايا النازية من اليهود الأوروبيين وقائلها هتلر في مركز الضمير الإنساني، مقابل غياب مآسي أخرى نتجت من الحدثة في سياقات استعمارية خارج أوروبا. وعلى هذا النحو، تتحوّل الكونية إلى كونية متمركزة أوروبياً، تعيد ترتيب الضحايا ضمن تراتبية غير مرئية، وتؤسّس أوشفيتز، ولو على نحو غير مباشر، باعتباره استثناءً أخلاقياً وكونياً.

تفضي هذه الكونية المجردة إلى حجب الخصوصيات التاريخية والجغرافية، وإعادة إنتاج أوروبا بوصفها مركزاً، كما تُنتج سردية ذاكراتية أحادية تُلزم العالم بالتضامن مع ضحايا النازية من اليهود الأوروبيين، في مقابل غياب ضحايا العنف الاستعماري أو تهميشهم⁽⁵⁹⁾. وتغوق هذه الاستثنائية الأخلاقية مقاربة الحدثة في الفكر الغربي بشمولية، بما في ذلك نقد ما بعد الحدثة، وترسخ موقع غير الأوروبيين بوصفهم متلقين لنقد الحدثة بدلاً من إنتاج نقدهم انطلاقاً من تجاربهم الخاصة.

وتتضح مفارقة أخرى؛ إذ يتعارض هذا الانغلاق مع نقد أدورنو للأخلاق الكانطية والهيغلية. فإذا كانت الذات عند هيغل تسعى للقضاء على آخرها بالمطابقة والوحدة معه⁽⁶⁰⁾، فإنّ الذات الكانطية عند

(57) في مقابل هذه المركزية الإيتيقية عند أدورنو، عجل دوسيل على تطوير منظورٍ للنقد من موقع الضحايا، يشمل ضحايا الحدثة الآخرين ولا يحصره في الضحية اليهودية فقط. ينظر:

Enrique Dussel, *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion* (Durham: Duke University Press, 2013).

(58) Adorno, p. 365.

(59) أدّت الكيفية التي قرئ بها الهولوكوست، بمعزل عن ربطه بالجرائم الأخرى، ولا سيما الاستعمارية، إلى إعاقة التضامن المتعدّد الاتجاهات، وخلق تنافس على مستوى الذاكرة. وطوّر مايكل روثبيرغ مفهوم "الذاكرة المتعدّدة الاتجاهات" لمواجهة هذا الإشكال، مستنداً إلى أعمال إيمي سيزار ودو بوا اللذين ربطا الهولوكوست بجرائم أخرى. كما يستند مفهومه إلى حثّة أرندت. غير أنّه يوجّه لها نقداً حاداً في نظرتها إلى الاستعمار، حيث تزيع مسؤولية الأوروبيين عنه، وتعالجه ضمن معيارٍ "المنفعة" و"المعقولة"، في حين تُخرج الهولوكوست من هذين المعيارين وتصفه بجريمة غير نفعية تتجاوز الفهم البشري، لكونها تستهدف تدمير الطبيعة البشرية ذاتها. ينظر:

Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), pp. 48–51, 64–65.

(60) Adorno, pp. 191, 145.

أدورنو منغلقة غير آبهة بآخرها، لأنها مكتفية بنفسها بمعزل عن أيّ علاقة بينذاتية⁽⁶¹⁾. فعلى الرغم من تأسيسه أخلاقاً تقوم على أولوية الآخر ومعاناته، تظلّ القوة المعيارية للآخر عند أدورنو متمركزة حول أوشفيتز وسياقها الألماني، بما يقزم أفق الجدل السلبي ويجعله منحصرًا في الآخر الأوروبي. لذلك، لا تتجاوز معالجته حدود أوروبا، ولا تستوعب تجارب الحداثة في المستعمرات، حيث يغيب أيّ تحليل لبُنى العنف الموجهة نحو غير الأوروبيين أو لأدوات مفاهيمية تعين على فهم الحداثة خارج المركز الأوروبي.

ويؤدّي هذا الغياب إلى تمركز إيتيقي وتواطئ معرفي مع أنماط السيطرة الإمبراطورية المستمرة، بما ينتج أشكالاً من التمييز المعرفي والسياسي ويغيّب سؤال العدالة المعرفية⁽⁶²⁾، في تناقض مع ادّعاءات النظرية النقدية بوصفها مشروعاً تحرّرياً إنسانياً طموحاً. وفي حين تجنّب أدورنو بناء إطار معياري أو التفكير في المؤسسات، انبرى هابرماس لهذه المهمة. فقد شهد المشروع النقدي معه تحوّلًا من نقد العقل الأداتي والجدل السلبي إلى إعادة بناء الأسس المعيارية للحداثة من خلال العقل التواصل، ومن الحذر تجاه المؤسسات والمعايير الإيجابية إلى الاشتغال على المجال العام والديمقراطية والقانون والوطنية الدستورية.

غير أنّ هذا التحوّل لم يقطع مع مركزية أوشفيتز؛ فما يستمرّ من أدورنو إلى هابرماس ليس الجهاز النظري عينه، بل مركزية أوشفيتز في بناء السؤال الأخلاقي والمعياري، مع استمرار استبعاد التاريخ الاستعماري بوصفه عنصراً تأسيسياً في الحداثة الأوروبية. ومن هنا، يصبح الانتقال في مبحثنا التالي إلى هابرماس انتقالاً إلى الصيغة المؤسسية والمعيارية لهذا القصور، حيث يتحوّل التضامن المؤسّس على ذاكرة انتقائية للهولوكوست، إلى تضامنٍ إثني يعجز عن رؤية الضحية الفلسطينية. ومن ثمّ، يُسائل النقد التخومي إعادة إنتاج هذا الاستبعاد التاريخي داخل أبنية فلسفية مختلفة في النظرية النقدية، على الرغم من اختلاف مفاهيمها وطرائقها في النظر.

رابعاً: تضامن إثني: أوروبا وذاكرة الهولوكوست ونفي الآخرين عند هابرماس

ينظر هابرماس إلى فكره بوصفه متجذراً في النقاشات الأوروبية، ولا سيّما الألمانية، في مرحلة ما بعد الحربين العالميتين⁽⁶³⁾. إذ انشغل ببناء مجال عام وتأسيس بنى مؤسسية وتقاليد سياسية تحوّل دون تكرار مأساة أوشفيتز، وبلغ في دعوته إلى "الآ يتكرّر أوشفيتز" أقصى درجات الالتزام الأخلاقي

(61) Ibid., pp. 262, 222.

(62) للمزيد عن العدالة المعرفية، ينظر:

Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (Boulder: Paradigm Publishers, 2014).

(63) Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Peter Dews (ed. & rev.) (London: Verso, 1992), p. 77.

فضلاً عن سعيه إلى إنقاذ المشروع الحدائي بوصفه مشروعاً غير مكتمل⁽⁶⁴⁾. وقد دافع عنه في مواجهة الانتقادات المتعددة، وأعاد بعث مقولاته الأخلاقية، خاصّة الكانطية والهيغلية، في سياق ما بعد الكارثة النازية. وتمثّل معظم مفاهيمه وأطروحاته استجابة فلسفية مناهضة لإعادة إنتاج الدولة القومية الفاشية، ولنقد تحوّل التنوير إلى أداة للسيطرة. ومن هذا المنظور، يمكن فهم مشروعه بوصفه امتداداً نقدياً لأعمال أدورنو، يجمع بين نقد الحداثة والدفاع عنها، والبناء على قيمها التأسيسية.

امتداداً لأدورنو وتفكيره في أوشفيتز، نافح هابرماس في نصّين عن فرادة الهولوكوست وهاجم فيهما الهوية القومية أثناء انخراطه في نقاش ألماني شهير عُرف بـ "سجلات المؤرّخين" في منتصف الثمانينيات. وتمحورت هذه السجلات حول طرق قراءة فترة النازية. وبدأت في حزيران/ يونيو 1986 بمقالة للفيلسوف الألماني إرنست نولت، تلميذ الفيلسوف مارتن هايدغر، عنوانها "الماضي الذي لا يغيب". حاجّ نولت بضرورة نزع خصوصية الفترة النازية ومعاملتها على أنّها مرحلة عادية من مراحل التاريخ الألماني. ولعلّ أهم ما فيها أنّه نازع في فرادة الهولوكوست وعدّها واحدة من العديد من المحاولات الإبادة في المجتمعات الحديثة، وتطويراً لمعسكرات العمل الإجبارية في الاتحاد السوفياتي أثناء فترة جوزيف ستالين مع إضافة تقنية متعلّقة بالإعدام الجماعي باستخدام الغاز⁽⁶⁵⁾.

جاءت هذه السجلات في سياق سياسي وثقافي ألماني خاص. فقبلها بسنوات قليلة وصل الحزب المسيحي الديمقراطي المحافظ إلى السلطة في ألمانيا الغربية أول مرّة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وصادفت سنة 1983 مرور خمسين سنة على وصول هتلر إلى الحكم. وبعد بضع سنوات، سقط جدار برلين وتوحّدت ألمانيا الشرقية والغربية. فهذه الظروف كلّها شرّعت الباب على مصراعيه في ألمانيا أمام أسئلة تتعلّق بالهوية، والذاكرة، والتاريخ والأمة.

رأى هابرماس في هذه التحوّلات محاولة خطيرة لإحياء هوية ألمانية مطهّرة من جرائم الماضي ومدعاة للفخر، ووجد نفسه مسؤولاً عن الدفاع عن هوية وطنية مرتبطة بالدستور وعن فرادة لحظة الهولوكوست. وعبر نصوصه في "سجلات المؤرّخين"، دافع هابرماس عن ثقافة سياسية تعمل على تجاوز أشكال الهوية التقليدية كالهوية القومية عبر عملية التعلّم من الماضي والتذكّر المشترك، واعتبار التاريخ مسؤولية مشتركة عابرة للأجيال. وتستند هذه الهوية ما بعد التقليدية إلى الوطنية الدستورية التي ينتمي فيها الجميع إلى الدستور.

غير أنّ هذه الهوية الدستورية تحتاج إلى قوّة تحفيزية يجدها هابرماس في الماضي وتذكّره، حيث لا يمكن أن تُنتج السياسة اليومية ثقافة وطنية دستورية غير دموية. إذ إن كل تصوّر، بالنسبة إلى

(64) يورغن هابرماس، "الحداثة - مشروع لم يكتمل"، ترجمة فححي المسكيني، تبين، مج 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 183-196.

(65) Ernst Nolte, "The Past That Will Not Pass: A Speech That Could Be Written but Not Delivered," in: James Knowlton & Truett Cates (eds.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993), pp. 18-23.

هابرماس، للهوية القومية اقترن بعمليات تطهير دموية. لذلك تتجه أعماله السياسية نحو هذا الاتجاه، أي التخلص من الآثار القومية، وتحمسه للدور الذي يمكن أن تؤديه التشكيلات فوق القومية لأجل مواطنة كوزموبوليتانية⁽⁶⁶⁾.

طور هابرماس، استناداً إلى تصوّره للوطنية الدستورية واعتباره التاريخ مسؤولية أخلاقية، مفهوم التضامن الاستذكاري Anamnestic Solidarity، مستلهماً إياه من والتر بنيامين. يضع هذا المفهوم العلاقة النقدية مع الماضي أولوية ضمن السياق الألماني، ويربط تضامناً مجتمعياً ملموساً بضحايا الماضي، بحيث يصبح تذّكرهم مسؤولية الجميع، ومصدراً أمام التناول غير النقدي للتاريخ المأساوي. وقد طور هابرماس هذا المفهوم واضعاً نصب عينيه ضحايا النازية، وفي مقدمتهم اليهود، ليغدو التضامن الاستذكاري والوطنية الدستورية لديه مقولتين أخلاقيتين وسياسيتين تقاومان نسيان الماضي وتؤسسان لعلاقة نقدية معه. وضمن إطار نظرية التواصل وأخلاق الخطاب، يعمل هذا التذكّر بوصفه مفهوماً حديثاً Limit Concept؛ إذ يستجيب للتوتر الذي تواجهه النظرية بين مطلب العدالة الشاملة وحدود العقل التواصلية، كما يمثل، في الوقت نفسه، علمنةً لبقايا لاهوتية وتعويضاً رمزياً عن الشعور بالذنب⁽⁶⁷⁾.

شهد مفهوم التضامن عند هابرماس تحولات مرتبطة بمساره النظري؛ إذ انتقل من التصوّر الكانطي المعياري المجرد إلى منظور هيغلي، أي من تضامن أخلاقي صوري (ميثا أخلاقي) إلى تضامن أخلاقي وسياسي محسوس، قائم على التاريخ والذاكرة المشتركة⁽⁶⁸⁾. ويهدف هذا التحول إلى تجاوز التصوّر التقليدي للتضامن أو ما يسميه هابرماس بالزمالة Fellowship، التي محت الفردانية في الحقبة النازية. لذلك يدعو إلى تضامن ما بعد تقليدي يستوعب فيه الأفراد معايير الأخلاق الكونية، مع الحفاظ على مسافة نقدية تجاه مجتمعاتهم⁽⁶⁹⁾. ويرتبط هذا التصوّر بمفهومه للوطنية الدستورية بوصفه شكلاً ما بعد تقليدي للتضامن الوطني، يتأسس على تجاوز الماضي المرتبط بقومية اللغة والدين والعرق. غير أنه، امتداداً لنداء أدورنو، يربط هذا الماضي بأوشفيتز على نحو انتقائي، على الرغم من تأكيده على عدم تعامل الذات انتقائياً مع الذاكرة⁽⁷⁰⁾.

(66) ينقد هابرماس الهيمنة الأحادية للولايات المتحدة ويعارضها، ويرى الحلّ للتحديات الحالية في دسترة القانون الدولي، ووفقاً له، فإنّ الاتحاد الأوروبي خطوة أولى في مواصلة الطموح الكانطي في مواطنة كوزموبوليتانية. ينظر:

Jürgen Habermas, *The Divided West*, Ciaran Cronin (ed. & trans.) (Cambridge: Polity Press, 2006).

(67) Max Pensky, "On the Use and Abuse of Memory: Habermas, Anamnestic Solidarity, and the Historians' Debate," *Philosophy & Social Criticism*, vol. 15, no. 4 (1989), p. 375.

(68) Gëzim Carrabregu, "Habermas on Solidarity: An Immanent Critique," *Constellations*, vol. 23, no. 4 (2016), pp. 509–510.

(69) Ibid., p. 510.

(70) Jürgen Habermas, "On the Public Use of History: The Official Self-Understanding of the Federal Republic Is Breaking Up," in: James Knowlton & Truett Cates (eds.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993), p. 166.

لا يمكن فهم ربط هابرماس التعلّم من الماضي بأوشفيتز إلا في ضوء الامتياز الذي منحه أدورنو لهذا الحدث ضمن تأطير ضيقّ للحادثة. ومن هذا المنظور، يتّضح نسق فلسفة هابرماس في التضامن وموقفه في بيانه الداعم لدولة الاحتلال في حربها الإبادية على غزّة. إذ إنّ ما يجري فيها لا يندرج ضمن تصوّره، وسلفه أدورنو، المحدود لأوشفيتز، بوصفه قتلاً لأوروبيين على يد دولة قومية أوروبية، كما أنّ هذا التصوّر يعجز عن استيعاب جرائم الاستعمار معرفياً وأخلاقياً، فلا يندرج، تبعاً لذلك، ضمن النداء الأخلاقي "ألاً يتكرّر". ومن ثمّ، لا يستدعي هذا الأمر، في نظر هابرماس، الموقف الأخلاقي عينه، ما دام الضحايا خارج الإطار الأوروبي، والفاعل ضحية أوروبية سابقة. وتتفاقم الإشكالية حين نلاحظ أنّ دولة الاحتلال قومية عرقية ودينية. غير أنّها لا تخضع لنقدٍ مماثلٍ للنقد الذي وجّهه إلى الدولة القومية الفاشية الأوروبية. وهكذا تنكشف مفارقة خطابه، إذ يفقد طابعه الكوني كلّما خرجت الوقائع عن شروط الذاكرة الأوروبية.

ولفهم هذه المفارقة، ينبغي النظر إلى الكيفية التي رفع بها هابرماس الهوية الألمانية وسائر الهويات الأوروبية إلى مستوى هوية أوروبية موحّدة، مؤطّراً بذلك حادثة أوروبا وقيمها وهويتها وتاريخها. ويتجلّى ذلك في البيان الذي أصدره هابرماس ووقعه جاك دريدا وريتشارد رورتي وأميرتو إيكو وآخرون⁽⁷¹⁾، في عقب الغزو الأميركي للعراق في 31 أيار/ مايو 2003، بعنوان "ما الذي يجمع الأوروبيين معاً؟" - والمعروف أيضاً بـ "بيان يدعو إلى نهضة أوروبا"⁽⁷²⁾ - حيث قرأ الاحتجاجات الأوروبية على الغزو بوصفها ميلاداً لهوية أوروبية جديدة، مع الدعوة إلى بناء هوية وطنية ذات بُعدٍ أوروبي⁽⁷³⁾. غير أنّ العراق، بوصفه بلدًا وشعبًا، يكاد يغيب عن البيان، إذ يُختزل في إشارات عابرة عن الألم والموت، من دون مساءلة الغزو بوصفه فعل احتلال أو ربطه بالإرث الكولونيالي للحادثة الغربية. في المقابل، يتمحور البيان حول أوروبا وقيمها في مواجهة الأحادية الأميركية، داعياً إلى مناهضتها ضمن إطار الأمم المتحدة⁽⁷⁴⁾.

يؤدّي تغيب العراق في البيان وظيفتهً بنيويةً في انتظام سرديته؛ إذ يُعاد تأطير الاحتلال من علاقةٍ إمبراطورية بين قوّة غازية ومجتمع خاضع للغزو إلى أزمةٍ داخلية في المركز الغربي حول شرعية القوّة وحدود الأحادية الأميركية وموقع أوروبا في إدارة النظام الدولي. وبهذا الانتقال يُنتزع الحدث من تاريخ العنف الإمبراطوري الذي أنتجه، ويُعاد إدراجه في سردية أوروبية عن الذات وقيمها وموقعها

(71) إنّ توقيع فلاسفة كبار كهؤلاء ليس أمراً هيئياً؛ إذ يعني هذا أنّ البيان يعبر عن تصوّره لأوروبا وقيمها وتقاليدها وتاريخها، وعن تصوّره لآخرها، وأنهم متورّطون، مثل هابرماس، في تأطير إقصائي وضيقّ لأوروبا وللحادثة كما قدّمهما البيان - وهو ما سنحلّله نقدياً في الصفحات اللاحقة - ما قادهم إلى تأكيد مضامينه.

(72) يجدر التنبيه إلى الدلالة المهمّة التي يتّخذها هذا البيان حتى يُسمّى بالنهضة، معيذاً بذلك سردية النهضة الأوروبية. للمزيد عن مكانة هذا البيان ضمن نقاشات النظرية السياسية، ينظر:

P. J. Verovšek, "Integration after Totalitarianism: Arendt and Habermas on the Postwar Imperatives of Memory," *Journal of International Political Theory*, vol. 16, no. 1 (2020), pp. 2-24.

(73) Jürgen Habermas, "February 15, or: What Binds Europeans," in: Daniel Levy (ed.), *Old Europe, New Europe, Core Europe: Transatlantic Relations after the Iraq War* (London: Verso Books, 2005), p. 7.

(74) Ibid., p. 6.

العالمي، في حين يُقضى العراق من موقعه بوصفه منتجاً لمعنى الحدث نفسه. ومن هنا يقرأ النقد التخومي العراق بوصفه تخمًا إمبراطوريًا لاختبار شروط انتظامها من موقع ما تستبعده؛ فما يبدو من داخل المركز خلافًا بين أوروبا والولايات المتحدة حول الشرعية، ينكشف من التخوم بوصفه خلافًا حول الهيمنة داخل المجال الإمبراطوري نفسه، يُحجّب فيه سؤال الاحتلال وعلاقة الغرب التاريخية بإنتاج العنف خارج حدوده.

يكشف هذا الحجب عن بنيةٍ أوسع في تأطير هابرماس لأوروبا، تتصل بالطريقة التي يبنى بها أوروبا بوصفها ذاتًا تاريخيةً وأخلاقيةً تتعلّم من ماضيها. فتغيب الاستعمار من معنى الغزو يتسق مع تغيبه من السردية التي يحدّد عبرها شروط تشكّل الهوية الأوروبية وذاكرتها. إذ لا يُدرج هابرماس الاستعمار ضمن هذه الشروط، بل يحصر السردية الأخلاقية في الهولوكوست، على الرغم من أنّه لم يكن حدثًا عمّ كل أرجاء أوروبا، والحربين العالميتين، والصراعات بين الدين والعلم، وبين الدول الأوروبية نفسها، ليخلص إلى أنّ خصوصية أوروبا تكمن في قدرتها على التعلّم من ماضيها⁽⁷⁵⁾. غير أنّ هذا الادّعاء يفترض نقدًا وتعلّمًا شاملين لكلّ تجاربها التأسيسية، وهو ما لم يحدث في مدوناته تجاه الاستعمار. وبناءً عليه، يمثل تغيب الاستعمار تعبيرًا عن استمرار مركزية أوروبية تعيد ترتيب الذاكرة الأخلاقية، وتعيد إنتاج تفوّق معياري أوروبي، يحدّد من إمكان مقارنة شاملة للحدثات وتاريخ عنفها العالمي.

ولا يمكن كذلك فهم رفضه للقومية داخل أوروبا، في مقابل تسامحه معها ودعمه لها في حالة دولة الاحتلال الإسرائيلي، إلا ضمن استمرارية التقليد الفلسفي الأوروبي المستبطن عنصرية بنوية تجاه الآخر غير الأوروبي، ويواصل إقصاءه حتى في امتداداته المعاصرة، بما فيها النظرية النقدية⁽⁷⁶⁾. وتستثمر فلسفة هابرماس في العناصر المعيارية لهذا التقليد الفلسفي، لكنّها تتجنّب تصفية جذوره الاستعمارية والعنصرية، وما يترتّب على الاعتراف بهذه الجذور من مطالب إدانة أخلاقية وعدالة وتعويض على نطاقٍ عالمي.

ويبرز هابرماس، في بيانه عن غزو العراق، انتشار قيم الديمقراطية والعلمنة وحقوق الإنسان بوصفها مساهمة أوروبية من دون مساءلة شروط انتشارها أو علاقتها بالتوسّع الإمبراطوري-الكولونيالي. وحتى حين يعترف بأنّ ازدهار أوروبا ارتبط بتوسّعها الإمبراطوري بقوله "لقد شهدت كل دولة من الدول الأوروبية الكبرى ازدهار قوّتها الإمبراطورية، وما هو أكثر أهمية في سياقنا، هو أنّه كان على كل منها أن تعمل عبر تجربة فقدان إمبراطوريتها. في كثير من الحالات، ارتبطت تجربة التدهور هذه بخسارة الأراضي الاستعمارية"⁽⁷⁷⁾، فإنّه لا يدمج هذا العامل ضمن تحليله الواسع للحدثات في أعماله المختلفة، بل يُبقي التاريخ الأوروبي مكتفيًا بذاته، مفصولًا عن عنفه الخارجي.

(75) Ibid., pp. 7-11.

(76) للاطلاع على تحليل مفصّل يتناول مسألة العرق والعنصرية في المدونات الفلسفية المختلفة، ينظر: حسن، ذاتيات: فض نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع.

(77) Ibid., p. 12.

ويؤكد في بيانه هذا على الجذر اليهودي - المسيحي للحضارة الغربية، وعلى منظومة العقلانية والفردانية، باعتبارها سمات تشترك فيها أوروبا مع كيانات غربية أخرى كأميركا وكندا وأستراليا⁽⁷⁸⁾. ولا يكتفي البيان بذلك، بل يذهب إلى أنّ أوروبا بات يُعترف بها من قبل الآخرين، ويذكر في هذا السياق هونغ كونغ وتل أبيب حين يقول "إن الاعتراف بالاختلافات - الاعتراف المتبادل بالآخر في غيبيته - يمكن أن يصبح أيضاً سمة من سمات الهوية المشتركة. [...]، إذ إنّ الآخرين كثيراً ما يعترفون بنا بوصفنا أوروبيين وليس ألماناً أو فرنسيين، وهذا لا يحدث في هونغ كونغ فحسب، بل حتى في تل أبيب أيضاً"⁽⁷⁹⁾. وفي نصّ البيان كان هذا هو الموضوع الوحيد الذي حضر فيه مفهوم الآخر مع ذكر أوروبا وقيمها وتاريخها وجوانبها السلبية.

ويلاحظ أنّ هابرماس يذكر في خطابه هاتين المنطقتين فقط، من دون الإشارة إلى سياقاتٍ أخرى لا تقل أهمية من حيث التفاعل مع أوروبا أو آثارها. ويبدو أنّ هذا التركيز يرتبط بتصوره للمنطقتين باعتبارهما امتدادين للهوية الأوروبية، من حيث استقرار النظام الديمقراطي. ويظهر هذا المنحى بوضوح في بيانه حول حرب الإبادة في غزة، حين يربط بين معاداة السامية وإسرائيل، ويُدْرَج اليهود واليهوديات بعامة ضمن هذا الإطار، من دون أن يحصر حديثه في اليهود واليهوديات الألمان، حتى مع افتراض تعرّضهم لتهديد فعلي بسبب تصاعد معاداة السامية خلال الحرب كما يدّعي⁽⁸⁰⁾.

لا يرتبط، إذًا، مفهوم الآخر عند هابرماس بجغرافيا أوروبية فحسب، بل بقيم محدّدة وتاريخ مشترك وتقاليد سياسية أيضاً، ولكنتها أوروبية وغربية في آخر المطاف. ويؤكد ذلك في نصّ البيان قائلاً: "تشترك دول أوروبا في هذا الهابيتوس الذهني Mental Habitus، الذي يتّسم بالفردانية والعقلانية والنشاطية Activism، مع كلّ من الولايات المتحدة وكندا وأستراليا. إنّ مفهوم 'الغرب' في شكله الروحي يتجاوز حدود أوروبا"⁽⁸¹⁾، إذًا، لا يمثل ذكر إسرائيل وهونغ كونغ هنا سوى استعارة عن وضعية ثقافية، فهما جزآن من منطقة جغرافية مثالية تدعى "الغرب الروحي"؛ منطقة روحية خارج الجغرافيا وتنتمي ثقافياً وروحياً إلى أوروبا، عبر القيم والتقاليد الأوروبية التنويرية، أمّا العرب والمسلمون والأفارقة المقيمون في ألمانيا، فيشير إليهم في بيانه حول غزة بصيغة "أولئك الذين يقيمون في بلادنا"⁽⁸²⁾، في تعبير يعيد إنتاج التمييز بين نحن الألمان والأوروبيين، والآخر الغريب الذي يقيم بينهم من دون أن ينتمي إليهم.

يفضح هذا التمييز حدود تصور هابرماس للانتماء والتضامن، ويكشف عن تصور إثني يرتبط بقيم وتقاليد يقضي الآخرين على الرغم من دعوته إلى هوية وطنية ما بعد تقليدية. وبخلاف إصرار هابرماس على ربط هونغ كونغ وإسرائيل بتاريخ من التقاليد والقيم الحداثيّة، ينبغي لنا النظر إلى

(78) Habermas, "February 15, or: What Binds Europeans," p. 8.

(79) Ibid., p. 9.

(80) "Principles of Solidarity – A Statement."

(81) Habermas, "February 15, or: What Binds Europeans," p. 8.

(82) "Principles of Solidarity – A Statement."

هذا الربط في ضوء الوجه المظلم للحدثة الأوروبية، متمثلاً في الاستعمار والعنصرية في حالة دولة الاحتلال، وفي أنماط التبعية ما بعد الاستعمارية باستحضار حالة هونغ كونغ⁽⁸³⁾.

يتضح من خلال هذا التحليل أنّ مفهوم الآخر عند هابرماس محدود جداً ويندرج ضمن فلسفة إيتيقية تنبني على اختلاف في الشبيه عينه. لذلك أميّز بين آخرين أولهما "قريب"، وثانيهما أسميه "الأقصى"، قاصداً به غير الأوروبي لكشف الطبقات التمييزية داخل مفهوم الآخر المجرد، والذي يتحدث عنه الفلاسفة الغربيون ومن ضمنهم هابرماس. من هذا المنظور، تتكشف الإيتيقا التواصلية عند هابرماس باعتبارها مونولوجاً داخلياً بين أشباه، أي تواصل بين أنا وأنا داخلي يتكلمان باللغة المفاهيمية نفسها، ويشتركان في الوضعية التاريخية والحضارية وفي القيم ذاتها. وذلك يعني، بالنسبة إلى الآخرين غير الأوروبيين، أنّه لكي يتمّ التواصل معهم ينبغي أن ينتموا إلى ذات اللغة المفاهيمية أو يُدمجوا فيها بحسب معجمه⁽⁸⁴⁾. وعلى الرغم من تجاهله إدماج الثقافات الأخرى أو خوض الحوار معها، ينفج هابرماس عن ضرورة دمج التراث اليهودي في الحياة الألمانية قائلاً: "لو لم يكن هنالك تقليد ألماني يهودي قائم، لكان علينا اكتشافه بأنفسنا"⁽⁸⁵⁾.

يقصر هابرماس عمليتي الدمج والتعلم من الماضي على التراث اليهودي دون غيره من التراثات. وتستند هاتان العمليتان إلى مفهوم تقدّمي للتاريخ، ينبنى على تصوّر معياري للحياة الاجتماعية الحديثة بوصفها عملية تراكم إدراكي ومعرفي تتفوق على أشكال الحياة ما قبل الحديثة أو التقليدية⁽⁸⁶⁾. ويفترض هذا التصوّر للتعلّم من الماضي مساراً ذاتي المرجع، تستمدّ فيه الحدثة الأوروبية معايير مراجعتها ونقدتها من تاريخها الخاص⁽⁸⁷⁾، بدلاً من أن تجعل خبرات الآخرين وتواريخهم جزءاً من عملية التعلّم نفسها. لذلك، يصبح تصوّر الحدثة عن التعلّم الأخلاقي التقدّمي أوروبياً وداخلياً حصراً. وتشير ألين في نقدها لهابرماس إلى هذا الطابع الإشكالي في تصوّره للتقدّم التاريخي، إذا ما أسقطناه على نظريته التواصلية على مستوى عالمي. من وجهة نظر ألين، فإنّ التقدّم التاريخي لمجتمعات أوروبا يجعلها متفوقة أخلاقياً على نظيراتها التي تُصنّف، ضمن هذا التصوّر في التقدّم الاجتماعي، بوصفها مجتمعات تقليدية، ومن ثمّ يصير التواصل غير متكافئ بين ثقافات متعلّمة ومتقدّمة وأخرى تقليدية⁽⁸⁸⁾.

يفهم هابرماس مشروعه في التواصل، كما توضح ألين، بوصفه تحليلاً لاتاريخياً قائماً على إعادة البناء؛ إذ يصف بنى الفعل والتفاهم كما تتجلّى في المعرفة الحدية لدى أعضاء أكفاء في

(83) للاطلاع على وضع هونغ كونغ وتاريخها إلى منتصف السبعينيات وعلاقتها بالارث الكولونيالي والتبعية، ينظر:

Jon Halliday, "Hong Kong: Britain's Chinese Colony," *New Left Review*, no. 1/87-88 (October 1974), pp. 91-112;

(84) للتعرف بصورة أوسع إلى مفهوم الإدماج عند هابرماس، ينظر:

Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

(85) Jürgen Habermas, "The German Idealism of the Jewish Philosophers," in: Eduardo Mendieta (ed.), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), p. 58.

(86) Allen, p. 3.

(87) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 10-11.

(88) Allen, pp. 74-75.

المجتمعات الحديثة⁽⁸⁹⁾. ويقصد هابرماس بالأعضاء الأكفاء أولئك القادرين على التمييز بين مطالبات الحقيقة والصواب المعياري والصدق، وهي قدرات تتشكّل عبر مسارٍ تاريخي لترشيد المجتمع في الحداثة⁽⁹⁰⁾. ثمّ تخلص أَلين إلى أنّ معيارية هابرماس، وكذلك هونيث وفورست، تظلّ أسيرة فكرة التقدّم، وتقسّم البشر إلى محدثين وتقليديين، وأنّ تجاوز مفهوم التقدّم شرط ضروري لإنهاء الطابع الاستعماري في النظرية النقدية⁽⁹¹⁾.

بينما تسعى أَلين إلى إعادة بناء النظرية النقدية عبر موارد داخلية تجدها عند أدورنو وفوكو⁽⁹²⁾، تتساءل بامبرا عن ضرورة هذا المسار من الأساس، داعيةً هذه النظرية إلى الانفتاح على النقد الجنوبي للحداثة وإدماجه ضمن مقارباتها بدلاً من الاكتفاء بمواردها الداخلية⁽⁹³⁾. فاستمرار النظرية النقدية في تأطير الحداثة من داخلها يؤدي إلى إقصاء المقاربات النقدية الخارجية. وعلى الرغم من أهمية نقد مفهوم التقدّم عند أَلين، فإنّه يظلّ، عند بامبرا ولدينا أيضاً، غير كافٍ لمعالجة الإشكالات الأعمق التي تعانيها النظرية النقدية. إذ يتمثّل الإشكال الجوهرى في انغلاقها على تجربتها الأوروبية، واقتصار تعلّمها عليها، وهو ما سيعيد إنتاج مواقف مماثلة لموقف هابرماس من حرب الإبادة في غزّة. لذلك أرى، انطلاقاً من نقد بامبرا، أنّ صياغة تصوّرٍ إيتيقي قوامه تعلّم النظرية النقدية، وسواها من تقاليد نظرية، من الآخر وبمعنيته، شرط ضروري لتحرير هذه النظرية، وإعادة بناء نفسها عبر دمج فكر الجنوب وسردياته لتصبح نقدية بحق.

خلاصةً لما سبق، يوظّف هابرماس أوشفيتز لتأسيس ثقافة سياسية وتاريخية تتجاوز القومية، عبر ربط الأجيال الألمانية والأوروبية اللاحقة بهذه اللحظة، على الرغم من عدم تحمّلها ذنباً مباشراً. إذ يرى أنّ حياتهم متّصلة بالسياق الذي جعل أوشفيتز ممكنة، من خلال شبكة الروابط العائلية والمحلية والسياسية⁽⁹⁴⁾، وبذلك يغدو هذا الحدث إطاراً ناظماً للحياة السياسية الألمانية والأوروبية بوصفه لحظةً مؤسّسةً للشعور بالذنب والمسؤولية التاريخية.

ولو كان هابرماس يسعى فعلاً إلى مراجعة نقدية شاملة للمشروع القومي، لكان الأجدر به اتّخاذ موقف نقدي واضح من جميع أشكال القومية، بما في ذلك القومية الإسرائيلية العرقية - الدينية. وكان في إمكانه، على غرار أدورنو، صياغة مبدأ أخلاقي قطعي يتجاوز السياق الأوروبي، منسجماً مع ادّعاءات الكونية في فلسفته. غير أنّ فلسفته، القائمة على أرضية أوروبية خالصة، تظلّ منغلقة على ذاتها، متجاهلةً السياقات غير الأوروبية. ولو كانت حقاً نتاج تعلّم من التجربة الكارثية الأوروبية، لامتدّ نقدها وتعلّمها ليشمل جرائم استعمارية مثل مجازر ناميبيا، بدلاً من الإبقاء على مركزية ذاكرة الهولوكوست وإقصاء غيرها من الذاكرة الأخلاقية المؤسسية لألمانيا وأوروبا.

(89) Ibid., p. 51.

(90) Ibid.

(91) Ibid., p. 4.

(92) Ibid., p. 5.

(93) Bhambra, "Decolonizing Critical Theory?" p. 81.

(94) Habermas, "On the Public Use of History," p. 164.

يتّضح من ذلك أنّ بيانه حول حرب الإبادة في غزّة مدفوع، إلى حدّ بعيد، بهاجس الخوف من عودة النزعات القومية في ألمانيا، كما يظهر في تأكيده أنّ أفعال إسرائيل لا تبرّر ردود الفعل المعادية للسامية خاصة في ألمانيا⁽⁹⁵⁾. وبذلك يرتبط موقفه الداعم لإسرائيل بموقفه المناهض للقومية الأوروبية. غير أنّ هذا الطرح يفضي إلى تحميل غير الأوروبيين، من عرب ومسلمين وأفارقة، مسؤولية انتشار معاداة السامية، على الرغم من أنّهم خارج السياق التاريخي الأوروبي الكارثي ولم يكونوا فاعلين فيه، بل ضحاياه أيضاً، وهم يتضامنون الآن مع الفلسطينيين في مواجهة عنفٍ ذي امتداداتٍ أوروبية، مع الأخذ في الاعتبار ربط هابرماس الوثيق بين وجود إسرائيل ومكانة الحياة اليهودية ضمن الثقافة السياسية لألمانيا وأوروبا.

خاتمة

على الرغم من الطابع المجرّد الذي يتّسم به التفكير الفلسفي الأوروبي، فإنّ مفاهيمه وسردياته تتشكّل داخل سياقات تاريخية وجغرافية ترتبط بانشغالات المفكّر وواقعه. ومع ذلك، تدّعي النظرية النقدية، وعلى نحو خاصّ عند هابرماس، كونه نقدها للعالم من منظورٍ تعدّدي، من دون أن توسّع نطاقه ليشمل قضايا وتواريخ غير أوروبية مرتبطة بها، وبإشكالات اللاعدالة العالمية في المعرفة والاقتصاد والتبعية الممتدّة من الحقبة الكولونiale إلى العولمة، وهو ما يقصيه هابرماس في تأطيره للحدث.

وفي ضوء نهجنا في النقد التخومي، أعادت هذه الدراسة قراءة النظرية النقدية من مواقع جغرافية وتاريخية مغايرة، مثل غزّة وناميبيا والعراق، بوصفها مواقع لإنتاج النقد واختبار المفاهيم، كاشفة عن آليات الوصل والفصل بين المركز الأوروبي وهوامشه، وما نتج منها من إقصاء لتجارب الآخرين من داخل مفاهيم الحدث وسرديتها، وإعادة إنتاج خطابٍ نقدي متمرّكٍ ذاتياً⁽⁹⁶⁾. وأفضى هذا الإقصاء، كما تبين الدراسة، إلى انقلاب النقد على ذاته؛ إذ يقلب النقد التخومي النقد الأدورني على نفسه، كاشفاً أنّ انفتاحه على ما يتجاوز المفهوم ظلّ معيارياً متمرّكاً حول أوشفيتز والتجربة الأوروبية، ومُسيّغاً عليهما طابعاً كونياً لا يشمل المعاناة الاستعمارية وغير الأوروبية. بينما انقلب المشروع الإيتيقي التواصلي عند هابرماس إلى مونولوج داخلي، وفقد طابعه الكوني ليغدو تضامناً إثنيّاً إقصائياً يميّز بين آخر قريبٍ وآخر مُقصى.

وانطلاقاً من نقد بامبرا، تقترح الدراسة تصوّراً إيتيقياً قوامه تعلّم النظرية النقدية، وسواها، من الآخر وبمعيته لتحرير ذاتها من الداخل. وفي تصوّرنّا، يحتاج الفكر العربي إلى تصوّرٍ إيتيقي مماثل، أي

(95) "Principles of Solidarity – A Statement."

(96) تناول الفيلسوف البورتوريكي مالدونادو-توريس بيان هابرماس حول احتلال العراق المُناقش آنفاً، وانتهى إلى نقد تمرّك هابرماس والنظرية النقدية حول العقل الأداتي وتواطئهما في المشروع العنصري للفكر الأوروبي في البحث عن الجذور كما يدّعي. وبين توريس تعامي هذا التمرّك عن أشكال أخرى من السيطرة مثل الكولونiale Coloniality. غير أنّ نقده لم يؤدّ إلى النتائج ذاتها في هذه الدراسة، إذ أتاح التفكير انطلاقاً من مواقع غزّة وناميبيا والعراق إمكانيات متعددة للنقد. ينظر:

Nelson Maldonado-Torres, "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality," *CITY*, vol. 8, no. 1 (April 2004), pp. 29–56.

محاورة الفكر الجنوبي بدلاً من الانغلاق على المركز الأوروبي، بما يتيح تجاوز تبعيته المعرفية، وربط المفاهيم بالسياقات التاريخية والجغرافية⁽⁹⁷⁾، وإنتاج معرفة تنبع من تجارب ومشاكل محلية متعددة. بهذا المعنى، يتحوّل التلقّي العربي للنظرية النقدية من شرح لمقولاتها أو استعادة لأزماتها الأوروبية إلى ممارسة نقدية من تخوم الإمبراطورية؛ ممارسة تختبر كونية المفاهيم من المواقع التي استبعدتها، وتفتح الفكر العربي على إستيمولوجيات الجنوب.

References

المراجع

العربية

- ثيودور أدورنو: من النقد إلى الاستطيقا. كمال بومير [وآخرون] (محررون). الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.
- حسن، محمد عبد الرحمن. ثورات: فضّ الخطاب التاريخي الأوروبي. الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020.
- _____. ذاتيات: فضّ نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع. الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020.
- _____. نقد فكر الجنوب (العالمي): مقدّمة للانتقال من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة. ط 2. الخرطوم: مركز مناظير جديدة للبحوث والنشر، 2022.
- كساب، إليزابيث سوزان. الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.
- ميميبي، أشيل. نقد العقل الزنجي. ترجمة طواهرى ميلود. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2018.
- المثقفون الغربيون وأحداث غزة: قراءات في موقف الإنتلجونسيا الغربية من القضية الفلسطينية. تقديم بثينة شعبان. إشراف وتنسيق إدريس هاني. بغداد: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2024.
- المسكيني، فتحي. هذه الذات ليست لك: صدوع ديكونيالية. تونس: الأمانة للنشر والتوزيع، 2025.
- منبولو، والتر د. "العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الدي-كولونيالية". ترجمة فتحي المسكيني. الباب 8 (شتاء 2016).

(97) يفضي غياب هذا الربط إلى تبعية معرفية عاجزة عن فضّ ارتباط الفكر ببني السيطرة. من الأمثلة الدالة على ذلك أنّ محمد الأشهب، أستاذ الفلسفة بجامعة ابن زهر - وهو كذلك مترجم بيان هابرماس عن غزة إلى العربية - استشهد ببيان هابرماس حول احتلال العراق الذي ناقشناه آنفاً، وعلّق عليه قائلاً: "والكلّ يتذكّر موقفه المشرق والنقدي للتدخل الأمريكي من الحرب على العراق التي خاضتها لوحدها في تحدّ سافر لقواعد ومبادئ القانون الدولي". ينظر: المثقفون الغربيون وأحداث غزة: قراءات في موقف الإنتلجونسيا الغربية من القضية الفلسطينية، ص 448.

هابرماس، يورغن. "الحداثة - مشروع لم يكتمل". ترجمة فتحي المسكيني. تبين. مج 1، العدد 1 (صيف 2012).

هوركهايمر، ماكس وثيرودور أدورنو. جدل التنوير: شذرات فلسفية. ط 2. ترجمة جورج كتورة. بنغازي: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2021.

الأجنبية

Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. E. B. Ashton (trans.). London/ New York: Routledge, 2004.

Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New Directions in Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2017.

Antonio, Robert J. "Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought." *The British Journal of Sociology*. vol. 32, no. 3 (1981).

Badiou, Alain. *Black: The Brilliance of a Non-Color*. Susan Spitzer (trans.). Cambridge: Polity Press, 2017.

Bhambra, Gurinder K. *Connected Sociologies*. London: Bloomsbury Academic, 2014.

_____. "Decolonizing Critical Theory?" *Critical Times*. vol. 4, no. 1 (2021).

_____. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. 2nd ed. Cham: Springer International Publishing, 2023.

_____. "Empires and Colonialism: An Essay in Historiographic Reconstruction." *Tidsskrift for Samfunnsforskning*. vol. 65, no. 3 (2024).

Carrabregu, Gëzim. "Habermas on Solidarity: An Immanent Critique." *Constellations*. vol. 23, no. 4 (2016).

Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Joan Pinkham (trans.). New York: Monthly Review Press, 2001.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

De Sousa Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

Dussel, Enrique. *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham: Duke University Press, 2013.

Habermas, Jürgen. *Theory and Practice*. John Viertel (trans.). Boston: Beacon Press, 1973.

_____. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Frederick Lawrence (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

_____. *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Peter Dews (ed. & rev.). London: Verso, 1992.

_____. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

_____. *The Divided West*. Ciaran Cronin (ed. & trans.). Cambridge: Polity Press, 2006.

Halliday, Jon. "Hong Kong: Britain's Chinese Colony." *New Left Review*. no. 1/87–88 (1974).

Jacobs, Jack. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. New York: Cambridge University Press, 2014.

Jarvis, Simon (ed.). *Theodor W. Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory*. vol. 2. New York: Routledge, 2007.

Knowlton, James & Truett Cates (eds.). *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993.

Kössler, Reinhart. "Entangled History and Politics: Negotiating the Past between Namibia and Germany." *Journal of Contemporary African Studies*. vol. 26, no. 3 (2008).

Langer, Christian & Manuel Fernández-Götz. "Boundaries, Borders and Frontiers: Contemporary and Past Perspectives." *Journal for Ancient Studies*. Special vol. 7 (2020).

Levy, Daniel (ed.). *Old Europe, New Europe, Core Europe: Transatlantic Relations after the Iraq War*. London: Verso Books, 2005.

Maldonado-Torres, Nelson. "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality." *City*. vol. 8, no. 1 (2004).

Mendieta, Eduardo (ed.). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

Mignolo, Walter D. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism." *Public Culture*. vol. 12, no. 3 (2000).

_____. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference." *The South Atlantic Quarterly*. vol. 101, no. 1 (2002).

_____. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

Mignolo, Walter D., Rita Laura Segato & Catherine E. Walsh (eds.). *Quijano, Aníbal: Foundational Essays on the Coloniality of Power*. Durham, NC: Duke University Press, 2024.

Moses, A. Dirk (ed.). *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 2010.

Pensky, Max. "On the Use and Abuse of Memory: Habermas, Anamnestic Solidarity, and the Historians' Debate." *Philosophy & Social Criticism*. vol. 15, no. 4 (1989).

Radhakrishnan, S. "Critique as Coloniality: The Decolonial Challenge to Immanent Critique." *Constellations*. vol. 32, no. 3 (2025).

Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Sartre, Jean-Paul. "Black Orpheus." *The Massachusetts Review*. vol. 6, no. 1 (1964–1965).

_____. *Anti-Semite and Jew*. George J. Becker (trans.). New York: Schocken Books, 1965.

Traverso, Enzo. *The Origins of Nazi Violence*. New York: 2003.

Stone, Dan (ed.). *The Historiography of Genocide*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2008.

Verovšek, P. J. "Integration after Totalitarianism: Arendt and Habermas on the Postwar Imperatives of Memory." *Journal of International Political Theory*. vol. 16, no. 1 (2020).

Zimmerer, Jürgen. *From Windhoek to Auschwitz? Reflections on the Relationship between Colonialism and National Socialism*. vol. 1. Berlin: De Gruyter, 2024.

عبد الغاني الهيداني | Abdelghani Elhidani *

مفهوم الذات في نيوبراغماتية رورتي: من الذات الماهوية إلى الذات الليبرالية التهكمية

Rorty's Conception of the Self: From the Essentialist Self to the Liberal Ironist

ملخص: تتناول هذه الدراسة مساهمة ريتشارد رورتي في بلورة منظور نيوبراغماتي معاصر للذات، متجاوزاً التصورات الميتافيزيقية الكلاسيكية القائمة على النزعات الماهوية، والتمثيلية، والتأسيسية. وتبحث الدراسة في كيفية توظيف رورتي منهجي جينالوجيا فريديش نيتشه وبراغماتية جون ديوي لصياغة مفهوم "الذات الليبرالية التهكمية". وتبرز كيفية إحداث الفيلسوف قطعة مع الطرح الجوهراني للحقيقة، جاعلاً منها إنتاجاً بشرياً تداولياً يُسند مجال الحياة. وتخلص الدراسة إلى أن أصالة رورتي تكمن في تجاوزه النزعة الفردية عند نيتشه، من خلال التوفيق المنهجي بين الفضاء الخاص للذات، المتمثل في الاستقلالية والبناء التهكمي، والفضاء العام المرتكز على التضامن والأمل الليبرالي، وهو أمرٌ يؤسس لذات ديناميكية قادرة على تحقيق العدالة والحدّ من القسوة اجتماعياً.

كلمات مفتاحية: ريتشارد رورتي، الجينالوجيا، النيوبراغماتية، النزعة اللاتأسيسية، الذات الليبرالية التهكمية.

Abstract: This study examines Richard Rorty's contribution to the development of a contemporary neopragmatist perspective of the self, transcending classical metaphysical conceptions rooted in essentialist, representationalist, and foundationalist tendencies. The research explores how Rorty utilizes Nietzsche's genealogy and John Dewey's pragmatism to formulate the concept of the "liberal ironist" self. It highlights how the philosopher breaks with the essentialist conception of truth, reframing it instead as a deliberative human construct that sustains the practical realm of life. The study concludes that Rorty's originality lies in his overcoming of Nietzschean individualism through a methodological reconciliation between the private sphere of the self—characterized by autonomy and ironist self-creation—and the public sphere, which is grounded in solidarity and liberal hope. This reconciliation ultimately establishes a dynamic self capable of achieving justice and minimizing social cruelty.

Keywords: Richard Rorty, Genealogy, Neopragmatism, Anti-foundationalism, Liberal Ironist Self.

* أستاذ زائر بالمدرسة العليا للأساتذة، فاس - المغرب.

مقدمة

شكّلت النيوبراغماتية مع ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007) انعطافةً نوعية في تاريخ الفلسفة بخصوص مسألة الذات؛ إذ ساهمت في بلورة منظور فلسفي معاصر جديد للذات ينهض على مقولة الأمل في تحقيق مستقبل أفضل للذات الإنسانية التي لا تزال تحت وطأة فلسفات الذات التي أرست صورة دوغمائية، ومعنىً ماهويًا للذات نفسها، اختزلها في نماذج بالية مغلقة؛ فقد نافح رورتي من أجل التحرر المستمر من منطلقات النزعات الميتافيزيقية التي بسطت سلطانها على الثقافة الغربية على امتداد قرون عدة بغية الرفع من منسوب تجدد الذات الديناميكية وتعددها.

وتحقيقًا لمسعاها، استثمر رورتي مختلف الإمكانيات الفلسفية منهجيًا ومفهومياً من خلال إعادة استذكار التراث البراغماتي في صيغته الكلاسيكية (كما تبلور مع وليم جيمس وهربرت ميد عمومًا، ومع جون ديوي تحديدًا)، مع إعادة تفعيل نشاطه البراغماتي في المشهد الفلسفي "الما-بعد حدثي" (كما جرى إرساء معالمه مع فريدريش نيتشه)، متوسلاً بفلسفة لا تتوقف عند التساؤل عن كفيات تشكّل الأفكار ونشأتها في الواقع، بقدر ما تهتم بالبحث عن النتائج العملية للأفكار من جهة، والنظر إلى الواقع من حيث إنّه تنبؤ بالمستقبل، وليس مجرد شاهد على الماضي من جهة أخرى. يتعلق الأمر بتغيير مسار التفكير الفلسفي من السؤال: من نحن؟ إلى السؤال: ما الذي يمكن عمله لكي نصير نحن؟

هكذا، هدفت نيوبراغماتية رورتي إلى إعادة وصل الخطاب الفلسفي المعاصر بالتفكير في واقع الذات الإنسانية، داخل المشهد الثقافي الليبرالي، من حيث إمكانياتها الطافحة بالتعدد والاختلاف، ضمن مقاربة فلسفية تربط "الذات الديناميكية" من حيث طابعها التهكمي / الشعري الذي يسمح بالبناء الذاتي للذات داخل فضائها الخاص، ومن حيث بعدها الليبرالي / التضامني تحقيقًا للعدالة الاجتماعية بالفضاء العام. وعلى الرغم من أصالة المنظور النيوبراغماتي للذات الديناميكية، ومنزله في تحقيق استفاقة نوعية للذات المعاصرة، فإن العديد من النظائر في الحقل الفلسفي المعاصر لم يستحسنوا الطابع الليبرالي التهكمي للذات الذي ناشده رورتي بدعوى أن عالم الرقمنة يستدعي طرازًا جديدًا للذات الإنسانية.

أمام الطابع المفارقاتي الذي "يفجّره" المنظور النيوبراغماتي، عند رورتي، بشأن الذات الليبرالية التهكمية، وراهنيتة داخل رحاب التفكير الفلسفي المعاصر بين المناصرين لهذا المنظور الفلسفي للذات الديناميكية وبين المخاضمين له، يمكننا بلورة الإشكال الفلسفي الآتي: إلى أي حدّ ساهمت نيوبراغماتية رورتي في فتح أفق جديد للتفكير الفلسفي المعاصر، بخصوص مسألة الذات، من خلال المراجعات البراغماتية للذات، في صورها الميتافيزيقية، اعتمادًا على آليات المنهج الجينيولوجي وخصائص المنهج البراغماتي؟

سنحاول التفكير في هذا الإشكال من خلال توسلنا بمنهج ثلاثي الأبعاد؛ تحليليًا، ومقارنًا، ونقديًا، مسترشدين بالموجهات الاستفهامية الآتية: ما منزلة خصائص النيوبراغماتية عند رورتي في الولادة الجديدة للذات؟ وبأي معنى يمكن أن يُرسي المنظور النيوبراغماتي للحقيقة معنىً ديناميكيًا للذات؟ وكيف استثمر رورتي المنظور الجينولوجي للذات في بناء الذات الليبرالية التهكمية؟

أولاً: منزلة خصائص النيوبراغماتية عند رورتي في الولادة الجديدة للذات

1. النزعة اللاماهوية والرهان النيوبراغماتي لتجدد الذات

نشير إلى أن "النزعة اللاماهوية" Anti-Essentialisme تضرب بجذورها في فلسفات ما بعد الحداثة التي تمتع من جينولوجيا نيتشه. فمنذ أن أعلن صاحب إرادة القوة أن الفلسفة ليست إلا تأويلًا لتأويل، وأن الذات تعدد في "بحر الصيرورة"، انهارت مزاعم النزعة الماهوية المتعلقة بمسألة الذات. ولعل إقرار رورتي، في مؤلفه العمدة: الفلسفة ومرآة الطبيعة، بـ "مكانة نيتشه في إرساء معالم الذات اللاماهوية"⁽¹⁾ دالٌّ، في نظرنا، على الالتفاتة النيوبراغماتية بالنسبة إلى مخرجات التأويل الجينولوجي للذات؛ إذ "تبين لرورتي أن ذوات اليوم مؤقتة، متغيرة ومتجددة"⁽²⁾.

نسجل، إذًا، أن رورتي هدف، من خلال انفتاحه على الإمكانيات التي أتاحتها "جينولوجيا"⁽³⁾ نيتشه بشأن الذات اللاماهوية، إلى تعميق النقد الجذري لمركزات النزعة الماهوية التي رسمت للذات الإنسانية صورة مفارقة لواقعها العرضي، واختزلتها في نموذج قلبي مغلق يوهما بالاكتماء بذاتها أثناء مسار بحثها عن الحقيقة المطلقة؛ فاتحًا أفقًا نيوبراغماتيًا يتغيّر إعادة وصل الذات بذاتها التاريخية المتشوفة لقيم الاختلاف، والتجدد والتعدد؛ والقادرة على الفعل البناء في "مجتمع خالٍ من الذوات والجماعات المنغلقة على ذاتها"⁽⁴⁾.

(1) ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 393.

(2) Jennifer Ratner-Rosenhagen, *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), p. 291.

(3) اشتقَّ لفظ "جينولوجيا" Généalogie من اللفظين اليونانيين: "Génos" الذي يشير إلى الأصل و"Logos" الذي يعني العلم؛ ويقابله في اللغة الألمانية "Herkunft" الذي يعني المصدر. ويرجع اشتقاق هذا اللفظ إلى كلمات أخرى في اللغة الإغريقية مثل "Génose" الدالٌّ على الولادة والأصل، والفعل "Génaealogen" الدالٌّ على ذكر الأصول وتعددتها. لكننا نسجل أن لفظ "جينولوجيا" يكتسب دلالة خاصة في المعجم النيتشوي؛ إذ إنه لا يهدف إلى الوقوف عند الأصول ومركزات النشأة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى خلخلة هذه الأصول والمركزات أيضًا، بحيث ترفع صفات القداسة والكمال عن مسمى "الأصل" باعتباره مصدرًا للمعارف وشرطًا لإمكانها؛ فبصير الأصل أصولًا، والبدائية بدايات، والواحد متعددًا، والمتطابق مختلفًا. وبناءً على ذلك، نؤكد أن الجينولوجيا تجري حركة فكرية مزدوجة: أولاً، تصعد بمختلف الخطابات إلى مصادر وشروط تشكيلاتها. ثانياً، تميّط اللثام عن السلط، الثاوية في تلك المصادر والشروط، التي منحتها صلاحية وقيمة معيّنة في فترة تاريخية بعينها.

(4) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 2000), p. xiv.

هكذا، نفهم أن نيوبراغماتية رورتي حاولت، سيراً على خطى جينالوجيا نيتشه، تجاوز "النزعة الماهوية" Essentialisme⁽⁵⁾ للذات، التي جرى إرساؤها مع فلسفات الذات؛ إذ باح ريتشارد رورتي، في مؤلفه نتائج البراغماتية، بموقفه الرفض لوجود ماهيات ثابتة خلف الأعراض المتغيرة؛ مؤكداً، في معرض حديثه عن خصائص التصور البراغماتي، أن "الخاصية الأولى للبراغماتية تتمثل في كونها نزعة "لا-ماهوية"، تؤكد أنه لا توجد ماهيات في أي موضع، ولا توجد أداة معرفية متوفرة تسمح بتوجيه مسار البحث ونقده، أو إعطائه ضماناً"⁽⁶⁾.

نستشف من قول رورتي أن ادعاءات الميتافيزيقيين المتمثلة في وجود ماهيات حقيقية ثابتة في الأعراض الزائفة وهمٌ فحسب، وهو أمرٌ نابع من التفرقة التقليدية التي أرساها تاريخ الميتافيزيقا بين عالمي الباطن (الحقيقة) والظاهر (الخطأ)؛ ف"أضحى النظر الفلسفي التقليدي، باعتباره بحثاً في الماهيات، يهدف إلى الكشف عن ماهية الإنسان"⁽⁷⁾. والحال، يقر رورتي بأن "مسعاه اللاماهوي يتغياً هجر مسألة التمييز بين الباطن Intrinseque، والظاهر Extrinseque"⁽⁸⁾.

لذا، يبدو لنا أن رورتي استثمر النتائج الجينالوجية التي توصل إليها نيتشه لتقويض الثنائية الميتافيزيقية التي تجعل عالم الباطن أسمى من عالم الظاهر⁽⁹⁾: الماهية أشرف منزلة من الأعراض. لذلك،

(5) يعرف أودي روبير النزعة الماهوية بكونها نظرية ميتافيزيقية تُقرُّ بأن للموضوعات ماهيات قبلية. لذلك، تركز الفلسفات الماهوية على ضرورة التمييز بين ما يلي: ما هو الموضوع؟ وكيف يوجد؟ ينظر:

Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 281.

نذكر بأن المبدأ الذي تنأسس عليه النزعة الماهوية يتمثل في القول بوجود ماهيات ثابتة في الأشياء تجسد حقيقتها، وتحدد طبيعتها الثابتة؛ ويبقى العقل، في التصور الماهوي، الإمكان الوحيد للكشف عن هذه الماهيات. لذلك، تُقر هذه النزعة بأن الماهية سابقة للوجود، وأنها تحافظ على صورتها الثابتة واستقلالها عن الوجود نفسه بوصفه لاحقاً بها. ومن ثمة، يأتي قولها بالثنائية الميتافيزيقية: الماهية/ العرض، بحيث يحكم منطق التعارض/ التناقض هذه الثنائية، لأن إثبات أحد قطبي الثنائية يستلزم، ضرورةً، نفي القطب الآخر. ولنا، مثلاً، في المثال الأفلاطوني والجوهر الأرسطي نموذج واضح للنزعة الماهوية.

ونشير إلى أن الماهية صفة يخلعها الميتافيزيقيون على الأشياء للتعبير عن الصفة الجوهرية الثابتة المقومة لها، والتي لا يقوم الشيء من دونها؛ فإذا انتفت، انتفى الموجود الحامل لها. يقول الجرجاني: "تطلق الماهية على الأمر المتعلق؛ والأمر المتعلق من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية". ينظر: علي الجرجاني بن محمد، التعريفات (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ص 171.

(6) Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme: Essais 1972-1980*, Jean-Pierre Cometti (trans.) (Paris: Éditions du Seuil, 1993), p. 301.

(7) رورتي، ص 469.

(8) Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, Claudine Cowan & Jacques Poulain (trans.) (Paris: Albin Michel, 1995), p. 63.

(9) نشير إلى أن ريتشارد رورتي حاول استثمار جميع الإمكانات الفلسفية، داخل الوسطين الفلسفيين القاري والأنتكلساكسوني، التي عملت على تقويض الثنائية الميتافيزيقية التي تمايز بين الماهية والعرض، وقد ساعدته مساهمة ويلارد كواين الهادفة إلى هدم التفرقة بين وجود حقائق تحليلية ضرورية، وأخرى إمبيريقية عارضة، في هجران النزعة الماهوية، من دون أن ننسى الدور الكبير الذي أدته النزعة الاسمية السيكلوجية لدى سيلارس في بلورة النزعة اللاماهوية في براغماتية رورتي الجديدة، والتي "تنكر وجود ماهيات حقيقية متميزة من الماهيات الاسمية: لا توجد إلا اعتقادات، ورغبات، ومواقف، وحالات عرضية متعلقة بمنطوقات لغوية؛ فكل وعي، بحسب سيلارس، هو لغة". ينظر:

Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Fabien Cayla (trad.) (Combas: Éditions de l'Éclat, 1992), p. 67

"قدم رورتي نيتشه باعتباره فيلسوفاً منظورياً معاداً للنزعة الماهوية، ومفكراً أصيلاً يفتح آفاق التنوع، الاختلاف والتعدد أمام إمكانات الإبداع الخاص للذات"⁽¹⁰⁾. يتعلق الأمر، في نظرنا، باجتراح أفق فلسفي نيوبراغماتي، ينهل من روح جينيولوجية مخاصمة للماهوية، تجاه الفكر الفلسفي الأمريكي المعاصر لربط الذات المفقودة بعالمها العرضي الأصيل، وإعادة وصلها بواقعها التراجيدي القطيعي.

لنقل: استذكرت نيوبراغماتية رورتي الطابع التراجيدي للمنهج الجينيولوجي بغية تعزيز الصلة بين الذات الإنسانية، والعالم التراجيدي الذي تحيا فيه؛ وهذا هو مضمون البراغماتية في نظر سيدني هوك، الذي لخص تعريف البراغماتية، بحسب رورتي، في مقالته "البراغماتية والإحساس التراجيدي بالحياة"، لكونها النظرية التي تحاول، فعلاً، أن تعزز حرية الذات في عالم تراجيدي غير مأمون، من خلال الفنون العقلية والاجتماعية. وبهذا المعنى، نفهم أن المسعى البراغماتي لدى رورتي، كما هو شأن المسعى الجينيولوجي لدى نيتشه، يرتبط بتأهيل الذات، تراجيدياً، عن طريق بوابة المعرفة الداعمة للحياة، لقول "نعم الكبرى" لواقعها المعيش الصائر إلى التغير الدائم.

ولما كانت الذات التراجيدية، خلافاً للذات الماهوية، قادرة على الإقبال على الواقع الحياتي الخاضع لمنطق الصيرورة، التعدد والتجدد من أجل إعادة تشكيل ذاتها (التي "تت" تحت وطأة العبارة الميتافيزيقية: "هكذا أريد لها ذلك") وفق العبارة النيتشوية القوية: "هكذا أردت ذلك"، فإننا نسجل أن رورتي يجعل من العبارة النيتشوية، المعبرة عن نجاح المرء في بناء أصيل للذات، إمكاناً فلسفياً للاستعاضة عن التصور الماهوي للذات بـ "المنظور"⁽¹¹⁾ الجينيولوجي القائم على البناء المتجدد للذات المتجاوزة لذاتها على نحو مستمر؛ وهو "ما يسميه هارولد بلوم، بحسب رورتي، الولادة الجديدة والمتجددة للذات"⁽¹²⁾.

نشير إلى أن رورتي أكد، في مؤلفه: *العرضية والسخرية والتضامن* (1989) أن التصور الماهوي للذات إذ ينهض على القسمة الميتافيزيقية بين الماهية الثابتة (العقل) والأعراض المتغيرة (الغرائز)، فإنه

(10) Ratner-Rosenhagen, p. 288.

(11) يُعدّ المنظور "Das perspektivische" من "per" و "spectare": نظر إلى [...] من خلال [...] مفهومًا أساسيًا في فلسفة نيتشه؛ إذ يرفض منظور القيم الأخلاقية القبلية والمقاييس المطلقة ويقبل حصراً بتأويلات للعالم. أما صوابية هذه التأويلات، فهو من حيث المبدأ نسبي دائماً، لأنه "منسوب إلى منظور معين تعبّر عنه تقييمات ترجع، أيضاً، إلى مطالب فيزيولوجية للحفاظ على نوع معين من الحياة". ينظر: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة المستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة (بيروت، لبنان: دار الفارابي، 2003)، ص 18؛

هكذا، يطرح مفهوم "المنظور" Perspective في المعجم النيتشوي بوصفه مقابلاً للدوغماتية؛ إنه مقارنة فنية للحقيقة ترفض أن تثبت لها معنى أحادياً ووحيداً. وبناءً على ذلك، يغدو جوهر الأشياء غير قابل للإدراك، وكل شكل من أشكال المعرفة يحوي منحى منظورياً يرتبط بشروط الوجود وبأحكام القيمة. فالتأويل الأخلاقي للوجود ليس سوى منظور ضمن باقي المنظورات الأخرى؛ وهو تأويل ارتكاسي لأنه ضيق ومحايث لحياة فقيرة، ولإرادة مريضة. ويعني "المنظور"، أيضاً، القبول بلانهاية التأويلات الممكنة في غياب المعاني المطلقة، وهو أمرٌ أشبه بفينومينولوجيا في نظام المعرفة، حيث إرادة القوة لا تتوقف عن التأويل، بل إن كل نازع يحاول أن يفرض منظوره الخاص على النوازع الأخرى ونظرتنا إلى العالم تشكل بحسب التأويل السائد والمسيطر. للتوسع أكثر في دلالة المنظور عند نيتشه، ينظر:

Yannis Constantinidès, *Nietzsche* (Paris: Hachette, 2001), pp. 185–186.

(12) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 29.

ينتصر للعقل على حساب الغرائز الحيوية اللاعقلانية، لأنها تفشل في التعبير عن الطبيعة الأساسية للذات بوصفها ماهية. و"في الوقت الذي باءت فيه محاولات المثالية الألمانية (خصوصاً مع إيمانويل كانط وفريدريش هيجل)، الهادفة إلى تجاوز النزعة الماهوية للذات، بالفشل، فإن محاولة نيتشه الجينialogية (إلى جانب محاولات مارتن هايدغر وديوي في أعمالهما المتأخرة) استطاعت الاستعاضة عن الصورة الميتافيزيقية للذات بالصورة الحيوية للذات من دون الوقوع في التباسات المثالية الألمانية"⁽¹³⁾.

نستشف من قول رورتي أن أصالة جينialogيا نيتشه تكمن، مقارنةً بالنزعة الماهوية للذات، في كونها أعادت الاعتبار للذات المتعددة، المتغيرة والمتجددة، من جهة كونها عرضاً وليست ماهية؛ ففي الوقت الذي اعتقد فيه التقليد الفلسفي الغربي أن الذات الإنسانية لا تحقق انتصاراتها إلاّ عندما تغادر مجال الأعراض، ف"إن نيتشه يربط انتصارات الذات المتعددة بمدى قدرتها على الاستعاضة عن الأوصاف الموروثة لحالات وجودها ببناء جديد لأوصافها الأصلية في ارتباطها بطابعها العرضي"⁽¹⁴⁾؛ إذ يتعلق الأمر، بحسب فهمنا، بالاستعاضة الجينialogية العميقة عن إرادة الحقيقة (الانتصار للذات) بإرادة تجاوز الذات (الانتصار على الذات).

يبدو لنا أن فلسفات إرادة الحقيقة (النزعة الماهوية) إذ تُعلي من شأن العقل، باعتباره ماهية، على حساب مناطق اللاعقل (الخيال، الانفعالات، العواطف والحدس)، باعتبارها أعراضاً، فإنها تتغيا تحقيق انتصار ميتافيزيقي لـ "الذات-التطابق" من خلال توجيه التفكير إلى السؤال الآتي: هل ما أعرفه حقيقة ثابتة؟ أم هو مظهر من مظاهرها المتغيرة فحسب؟ لكن الروح الجينialogية التي تخترق نيوبراغماتية رورتي والهادفة إلى توسيع إمكانات الاختيار أمام "الذات-التعدد" المنتصرة على ذاتها، تنقلنا إلى السؤال الآتي: "أيمكنني وصف الأشياء بأفضل الأوصاف الممكنة، في الوضع الراهن، أم يتعين عليّ البحث عما هو أفضل منها؟"⁽¹⁵⁾.

إن شئنا توضيح النقلة النوعية التي أحدثتها نيوبراغماتية رورتي على مستوى إبداع الذات المتعددة القادرة على الانتصار المستمر على ذاتها، قلنا: في الوقت الذي يرادف فيه الماهويون بين الذات، الماهية والحقيقة؛ اعتقاداً منهم أن ثمة وجوداً مائزاً ومفارقاً (وجوداً ماهوياً) يمنح "الذات-التطابق" والحقيقة النهائية منزلة الشرف التي تفصلهما عن عالم الأعراض واللاحقيقة، فإن المسعى اللاماهوي لدى رورتي إذ يربط الذات بعالم الأعراض الذي يمتح معانيه من منظورات الحقيقة، فإنه يُتيح لـ "الذات-التعدد" إمكاناتٍ منظورية متعددة لإعادة وصف ذاتها خارج أيّ ادعاءٍ لباحثٍ عن كمال الذات.

(13) Ibid., p. 11.

(14) Ibid., p. 29.

(15) ريتشارد رورتي، "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة"، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 23-24 (2008)، ص 82.

2. النزعة اللاتمثيلية والرهان النيوبراغماتي لتجدد الذات

ذكر رورتي، في مؤلفه الفلسفة ومرآة الطبيعة، بموقفه الراض للزعة "التمثيلية" Représentationalisme⁽¹⁶⁾، وقد بدا لنا أنه ركز على تقويض كل فلسفة تحاول أن تطابق بين مدركات الإنسان، وموجودات العالم الخارجي؛ أي كل فلسفة تريد أن تجعل من نفسها مرآة عاكسة للوجود، وقادرة على تمثله تمثيلاً دقيقاً من خلال الذهن أو اللغة. لذلك، يرى رورتي، سيراً على نهج ديفيدسون، أن آراءنا قد تكون حقيقية، وقد تكون خاطئة، لكنها [في الحاليتين معاً] لا تمثل شيئاً⁽¹⁷⁾.

ولما كانت آراؤنا، تصوراتنا وأفكارنا ليست إلا تأويلات بالمعنى النيتشوي، فإنها لن تدعي، مع أنصار "النزعة اللاتمثيلية" Anti-Représentationalisme، أبداً قدرتها على تمثيل الواقع، الذي تفكر فيه، ذهنياً أو لغوياً. وهذا ما جعل رورتي، في نظرنا، (سيراً على نهج نيتشه) يمنح النزعة اللاتمثيلية معنى تأويلياً؛ إذ يقرُّ صاحب كتاب الموضوعية والنسبية والحقيقة، بأن "لفظ 'اللاتمثيلية' يشير إلى التأويل الذي يرى في المعرفة اكتساباً لعادات الفعل تسمح بمواجهة الواقع، بدلاً من أن ينظر إليها من جهة كونها بحثاً عن رؤية دقيقة للواقع"⁽¹⁸⁾.

لنقل إذاً: أحدثت براغماتية رورتي الجديدة "خلخلة عميقة" داخل مملكة التمثيلية. ففي الوقت الذي أقر فيه التمثيليون بتطابق أفكار الذهن مع الواقع، وأن اللغة هي التي تجسد معرفتنا التمثيلية بهذا العالم؛ فتغدو المعرفة الحقيقية مختزلة، في ما يمثل الواقع تمثيلاً موضوعياً دقيقاً فحسب، فإن الميسم التأويلي للتمثيليين جعلهم يعيدون النظر الفلسفي في العلاقة القائمة بين الثالث: الواقع، والذهن واللغة. فكيف ستتظم أطراف هذه العلاقة في نيوبراغماتية رورتي؟

إذا كانت النزعة التمثيلية تُبنى على الادعاء الآتي: "في مجال المعرفة، يتعين البحث عن رؤية دقيقة للواقع"⁽¹⁹⁾، فإن المنظور اللاتمثيلي لدى رورتي كشف عن زيف هذا الادعاء؛ إذ اعتبر صاحب كتاب الفلسفة ومرآة الطبيعة، في سياق وقوفه عند التفرقة التي أرسنها الفلسفة التقليدية بين المعرفة الموضوعية ومناطق نشاطات إنسانية أخرى أقل امتيازاً، "أن المسعى الذي عرف الفلسفة التقليدية

(16) يعرف جميل صليبا التمثيل على النحو الآتي: "يعد التمثيل فعلاً ذهنياً به تحصل المعرفة، كالإدراك الحسي والتخيل مثلاً، وفي كل تمثيل ممثّل، وممثّل: الأول هو الذات المدركة، والثاني هو الشيء المدرك؛ ومن شرط المثال أن يكون مطابقاً للشيء". ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص 341. لنقل: إن التمثيل يحيل على العلاقة التي تربط بين الذهن والعالم الخارجي، أو بين اللغة التي تعبّر عن هذه التمثيلات والشيء الذي يتمثله الذهن. وقد تبلورت النزعة التمثيلية على نحو واضح مع ديكاوت؛ إذ يرى أن لمعاني الذهن درجات متفاوتة من حيث دقة تمثيلها؛ فالمعاني التي ترسم للذات جواهر تُعد أعلى درجة بالتمثيل في مراتب الكمال من تلك التي ترسم للذات أحوالاً أو أعراضاً. لذلك، تنتج التمثيلات الذهنية الدقيقة أفكاراً بديهية (أفكاراً أكثر وضوحاً وتميزاً)، ويمكن معرفتها معرفة حقيقية، بيد أن التمثيلات غير الواضحة لا تنتج سوى معارف خاطئة.

(17) Richard Rorty, *Science et Solidarité: La vérité sans le pouvoir*, Jean-Pierre Commetti (trad.) (Paris: Édition de L'éclat, 1992), p. 9.

(18) Richard Rorty, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Jean-Pierre Commetti (trad.) (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), p. 7.

(19) Ibid.

لشرح العقلانية والموضوعية بمفردات شروط التمثيل الدقيق، يظل محاولة خدّاعة للذات⁽²⁰⁾؛ هدفها الانتصار للخطاب العلمي الدقيق على حساب باقي الخطابات الأخرى.

نفهم أن مرّة اعتراضات رورتي على التمثيليين يكمن في تصورهم للحقيقة بوصفه تطابقاً (مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان)، وأن اللغة العلمية قادرة على تجسيد المعرفة التي جرى تمثيلها ذهنياً على نحو دقيق. بيد أن المنظور النيوبراغماتي للحقيقة، بوصفه رؤية فلسفية جديدة تختلف عن باقي التصورات الفلسفية المثالية والواقعية للحقيقة وباعتبارها إبداعات بشرية لا تنفصل عن استعمالنا اليومية للغة العادية داخل فضاء المحادثة، دفع رورتي إلى التوسّل بالآلية التفكيكية للمنهج الجينولوجي من أجل تفكيك مزدوج يمتدّ إلى مقولتي العقل واللغة في ارتباطهما بالواقع.

إنّ شتّى تكثيف اعتراضات رورتي، التي تنهل من روح نيتشوية، على مقولتي العقل المرآوي، واللغة الموضوعية، اللتين تدعيان المقدرة على تمثيل الواقع على نحو دقيق، قلّنا ما يلي:

أولاً، إنّ رورتي أخذ يفكك فكرة العقل بوصفها مرآة عظيمة للطبيعة "تسعى إلى تمثيل دقيق للعالم؛ معتمداً على النقد الجينولوجي الجذري الذي أجراه نيتشه بشأن مقولة العقل"⁽²¹⁾؛ إذ أعلن رورتي عن مبتغاه من كتابة الفلسفة و"مرآة الطبيعة، المتمثل أساساً في "هدم ثقة القارئ في مزاعم العقل الدوغمائي"⁽²²⁾. وإذا كانت الفلسفة الهغلية القائلة إن كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي، إلى جانب باقي النزعات التمثيلية، تؤسس لمقولة "الحقيقة بوصفها تطابقاً"، باعتبارها تعبيراً نظرياً عن الكيفية التي يتمثل بها الواقع في العقل، فإننا نسجل أن رورتي، سيراً على نهج لودفيغ فتغنشتاين، وهايدغر، وجاك دريدا، في أعمالهم المتأخرة، التي تمتع بعض معانيها من جينولوجيا نيتشه، "هجر الفكرة التي تصف الفلسفة بأنها تمثيل دقيق يتحقق عن طريق عمليات عقلية خاصة ومعقولة، من خلال نظرية عامة في التمثيل"⁽²³⁾.

ثانياً، نشير إلى أن رورتي صرّح باعتراضاته المتعلقة بمقولة الموضوعية التي ادعتها اللغة العلمية؛ إذ أكد صاحب دراسة "تضامن أم موضوعية؟" أن فكرة الموضوعية المكتملة ليست إلّا وهمّاً وعقبة تحول دون تبلور المعنى التعددي للذات، ودون "تفجّر" الإمكانيات التأويلية بالنسبة إلى الذات الساعية لتجاوز مستمر لذاتها في واقع تراجيدي يعجّ بالتناقضات. لذلك، تجعلنا آفة التمسك بسرّاب الموضوعية، بحسب رورتي، "ننأى بذواتنا عن واقعنا الفعلي (واقعنا المعيش) لمصلحة واقع وهمي يتجاوز واقعنا"⁽²⁴⁾.

(20) رورتي، الفلسفة و"مرآة الطبيعة"، ص 60.

(21) Ratner-Rosenhagen, p. 286.

(22) رورتي، الفلسفة و"مرآة الطبيعة"، ص 55.

(23) المرجع نفسه، ص 54.

(24) Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?" in: John Rajchman & Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985), p. 3.

نستشف من كلام رورتى أنّ التمثيليين إذ يستندون إلى مقولة الحقيقة الموضوعية، ظناً منهم أنّ اللغة العلمية الدقيقة هي الإمكان الوحيد لوصول الذات بالواقع الحقيقي عن طريق التمثيل، فإنهم يسلّمون بوجود شيء في "الماوراء"، يُدعى حقيقة العالم. لكنّ "ادعاء وجود قبلي للحقيقة الموضوعية، وأنّ العالم موجود سلفاً" يعني أنّ "الأشياء في الزمان والمكان هي آثار لأسباب خارج العالم الإنساني"⁽²⁵⁾؛ إذ يتعلق الأمر، في نظرنا، بادعاء ميتافيزيقي يربط وجود العالم واللغة بقوى خارقة تبسط سلطانها على العالم البشري.

في مقابل ذلك، نرى أنّ القول بكون الحقيقة صناعة بشرية معناه ما يلي: حيثما لا توجد جمل لا توجد حقيقة، علماً أنّ الجمل هي عناصر من اللغات الطبيعية التي أنتجها الإنسان. لذلك، نجد أنّ المنظورية البراغماتية المتعلقة بالحقيقة (الحقيقة إنتاج بشري وليست اكتشافاً فلسفياً/ علمياً) تدعونا إلى الاستعاضة عن اللغة الرمزية باللغة الطبيعية، حيث أضحي فضاء المحادثة، ضمن مجال اللغة العادية، الإمكان الأفضل لإبداع حقائق ذاتية تحقق وصلاً فعلياً للذات المتعددة بواقعها المعيش.

لنقل، إذاً، ما يلي: تقبل النزعة اللاتمثيلية بأن لغتنا الطبيعية، مثل أجسادنا الحية، "تشكلت عن طريق المحيط السوسيوثقافي الذي نعيش فيه؛ وتتفاعل مع مختلف الإكراهات المرتبطة بالواقع الذي نحياه"⁽²⁶⁾. لذلك، تسعى هذه اللغة، خلافاً للغة الرمزية، إلى وصف الواقع بدلاً من تمثيله، ما دامت "المفردات اللغوية، في عرف دفيدسون، تظل أدوات بديلة فحسب، فهي ليست أجزاء أساسية في تركيبة الجمل اللغوية؛ إذ يمكن استبدالها بمفردات بديلة أخرى، لأنّ الذات والواقع ليسا من طبيعة جوهرية"⁽²⁷⁾. وهذا ما جعل دفيدسون، بحسب رورتى، يسعى إلى "القطع مع الفكرة القائلة إنّ اللغة وسيط للتمثيل أو للتعبير"⁽²⁸⁾.

بناءً على ما تقدم، يتبدى لنا جلياً أنّ التصور المنطوري للحقيقة، مع نيته، ومن بعده رورتى، غير علاقة الفكر واللغة بالواقع، بحيث لم يعد رهان اللاتمثيليين يتمثل في الكشف اللغوي الصارم عن التطابق الحاصل بين الفكر والواقع، بل صار اللاتمثيليون يتوخون البحث عن الإمكانات الخيالية، داخل اللغة الطبيعية، لوصف الواقع (وليس تمثيله) من أجل فتح أفق التعدد والاختلاف أمام الذات الواصفة، والاستعاضة عن السرديات الكبرى داخل الثقافة الغربية بالإمكان التأويلي الذي يعجّ بلانهاية من الإمكانات لوصف الواقع.

لذا، نفهم مع رورتى أنّ ما يربط دريدا بالبراغماتيين الأميركيين، والجميع بنيتشه "يعود إلى النزعة اللاتمثيلية القائلة إنّ مهمة الفكر واللغة لا ترتبط بتمثيل دقيق للواقع، بل تغدو هذه المهمة محاولات تهدف إلى إيجاد المزيد من الإمكانات التعبيرية (الخيالية) لوصف الواقع فحسب"⁽²⁹⁾. يتعلق

(25) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 5.

(26) Rorty, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, p. 14.

(27) Ibid., p. 10.

(28) Ibid.

(29) ريتشارد رورتى، "ملاحظات فلسفية"، ترجمة محمد عبد النبي، العرب والفكر العالمي، العددان 23-24 (2008)، ص 92.

الأمر، في نظرنا، بالاستعاضة الجينولوجية/ البراغمية عن الإمكان الواحد والوحيد الذي حدده التمثيليون لـ "الذات-التطابق" في مسار تمثيلها للواقع بالإمكانات اللامتناهية التي أتاحتها اللاتمثيليون لـ "الذات-التعدد" في أثناء وصفها للواقع.

3. النزعة اللاتأسيسية والرهان النيوبراغماتي لتجدد الذات

نشير إلى أن رورتي إذ أفصح عن اهتمامه الكبير بجينولوجيا نيتشه، فلأنها تتناغم مع مصادر معاداة "النزعة التأسيسية" ⁽³⁰⁾ Fondationalisme ذات الجذور الأميركية؛ ذلك أن نيتشه، ذاته، سمع تلك "النزعة اللاتأسيسية" ⁽³¹⁾ Anti-Fondationalisme لدى إيميرسون الذي نقلها إلى جيمس وديوي. أو لنقل: "لجأ رورتي إلى نيتشه مثلما لجأ نيتشه إلى والدو إيميرسون لتعميق النظر في العقل الأميركي من خلال إمطة اللثام عن مصادره الأميركية الأولى؛ بحثاً عن فلسفة بلا أسس" ⁽³²⁾، مع تركيز الاهتمام في السؤال الآتي: كيف أعيش في عالم خالٍ من الأسس؟ ⁽³³⁾

(30) يمكن تحديد النزعة التأسيسية على النحو الآتي: "تعد النزعة التأسيسية نزعة تنحو نحو البناء والأنساق والتشكل المنظومي الفكري الكبير الذي يحاول أن يجيب على كل تساؤلات الإنسان في ماضيه والموقف منه، وحاضره وكيفية الفعل فيه، ومستقبله وكيفية التنبؤ من أجله أو السيطرة عليه أو العمل في اتجاهه؛ وذلك انطلاقاً من أسس عقلية تارة وأخرى تجريبية وثالثة لغوية". ينظر: ريتشارد رورتي: نحو فلسفة بلا مرايا"، إشراف وترجمة علي عبود المحمداوي، في: معجم الفلاسفة الأمريكيين: من البراغماتيين إلى ما بعد الحدائين (بيروت، لبنان: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 2015)، ص 678. نشير، أيضاً، إلى أن النزعة التأسيسية في الفلسفة تبلورت انطلاقاً من فلسفة أفلاطون، مروراً بالفلسفتين الديكارتية والكانطية، ووصولاً إلى المطلق الهيجلي. وقد وجد ريتشارد رورتي السند الفلسفي لمناهضة هذه النزعة في جينولوجيا نيتشه أولاً، وافتتاحه على الفلاسفة القاريين (أمثال هايدغر وفغنشتاين في كتاباتهما المتأخرة، والنيتشويين الفرنسيين فوكو ودريدا)، والبراغماتيين الأميركيين (جيمس، وديوي من خلال كتاباته المتأخرة تحديداً)؛ من دون أن ننسى مساهمة كل من سيلارس وكواين في تقويض مرتكزات النزعة التأسيسية؛ إذ أبرز رورتي في المقدمة التي وضعها لكتاب سيلارس، الإميريقية وفلسفة الذهن، أن هدم فكرة أسس المعرفة يعود في جزء مهم منه إلى نزعة سيلارس الاسمية السيكلوجية، التي ساهمت في "تحطيم" الصور الإميريقية للنزعة التأسيسية عندما رفضت الثنائية: التمييز بين ما هو معطى للذهن، وما هو مضاف من الذهن. أما كواين، فقد ساهم في تقويض الصورة العقلية لهذه النزعة من خلال القول بامتناع التمييز بين الحقائق التحليلية والحقائق التركيبية.

(31) يمكن تعريف النزعة اللاتأسيسية على النحو الآتي: "تطلق النزعة اللاتأسيسية على تلك النظريات التي ترفض الأساس المطلق واللاتاريخي للمعرفة المرتبطة بالذات الإنسانية: إنها النزعة التي لا تحيل إلى مصدر خارج التاريخ والمجتمع لتبرير مزاعمها المعرفية". ينظر: محمد جديدي، الحدائة وما بعد الحدائة في فلسفة ريتشارد رورتي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008)، ص 201.

(32) Ratner-Rosenhagen, p. 274.

(33) اكتشف نيتشه في الكاتب والشاعر الأميركي إيميرسون نوعاً جديداً من المفكرين اللانسقيين الذين آمنوا بأن الفلسفة لن تكون مفيدة إلا إذا تخلت عن السؤال: "كيف وجدنا؟"، والوقوف عند السؤال الذي صاغه إيميرسون على النحو الآتي: "كيف يمكننا العيش؟". لذا، دعا نيتشه إيميرسون باسم "إيميرسون العظيم"، لأنه جعل من الفلسفة صديقة لتجارب المرء ورغباته، بدلاً من أن تكون سبباً للتخلي عنهما. لقد أظهر إيميرسون لنيتشه كيف تجعل الفلسفة المرء صديقاً للحياة. ينظر: Ibid., p. 5. يبدو لنا أنه مثلما وجد نيتشه ضالته الفكرية في المنظور الإيميرسوني للفلسفة، عندما جرى ربطها بالحياة، عثر رورتي على مبتغاه في جينولوجيا نيتشه الهادفة إلى ربط النشاط الفلسفي بالتفكير في مسألة الذات من داخل عالم الصيرورة، وليس من خلال نقطة استشراف خارج الحياة الإنسانية. وهكذا، ساعدت جينولوجيا نيتشه رورتي في إعادة تعريف الفلسفة من خلال ربطها بمجالات معرفية حيوية كالشعر والأدب، بل إن نيتشه ساعد رورتي في تخيل ثقافة ما بعد فلسفية: "الثقافة التي تربط الذات بالحياة، حيث جرى، من خلالها، تحويل الاستعارات النيتشوية إلى أفعال ملموسة؛ ومثل هذه الثقافة الفلسفية الجديدة ستسمح برؤية الشاعر القوي (نيتشه تحديداً بحسب تصور رورتي) بأنه صانع الكلمات الجديدة، ومشكل اللغات الجديدة أيضاً، باعتباره طليعة التنوع والتجديد على حد تعبير رورتي". ينظر: Ibid., pp. 288-289.

نسجل أن أهمية جينيالوجيا نيتشه بالنسبة إلى رورتي ترتبط، في عصر ما بعد الحداثة، بمناهضة الأسس والتأسيس؛ بحثًا عن إمكانات تأويلية جديدة تصل الفلسفة بالحياة الإنسانية؛ إذ "استعاض رورتي عن سؤال: 'من نحن؟' بالتفكير في سؤال: ما الذي يتعين علينا عمله لكي نصير نحن؟" (34)؛ إنه الإمكان الفلسفي الجديد الذي يتجاوز، في نظرنا، التصورات الميتافيزيقية للذات الخاضعة لمنطق التطابق، والتي رسمت صورة قَبْلِيَّة ولا تاريخية لمسألة الذات، فاسحًا أفقًا تأمليًا جديدًا يجعل من الذات، الخاضعة لمنطق الصيرورة، شأنًا تاريخيًا، متغيرًا، متجددًا ومتعددًا.

لنقل: إن سؤال رورتي سؤال جينيالوجي، بامتياز، يتغيّر ربط التفكير الإنساني بالحياة من جهة كونها صيرورة وتدفعًا، ولا تستند إلى أساس قَبْلِي يضبط سيلانها وانسيابيتها؛ إذ يتعلق الأمر بتغيير في منظوريتنا لذواتنا. ففي الوقت الذي فكّر فيه فلاسفة التأسيس في الذات من خلال نقطة استشراف قبلية (الأساس القبلي الثابت)، فإن أنصار اللا تأسيس (رورتي على نهج نيتشوي مثلاً) سيربطون التفكير في الذات بمنطق الحياة الإنسانية الطافحة بالصراعات والتناقضات، بحيث تَمَّت الاستعاضة عن فكرة التأسيس القبلي لـ "الذات-التطابق"، بفكرة البناء البعدي لـ "الذات-التعدد".

يبدو لنا أن مؤلف رورتي الفلسفة ومراة الطبيعة (1979) شكّل لحظة التركيز على معنى "اللا-تأسيس" الذي ناهض رورتي، من خلاله، مسلسل نظرية المعرفة، ما دام المسعى الأول داخل "ذلك المسلسل هو حيث يكون البحث عن أسس المعرفة بأوضح ما يكون" (35). وقد استهل رورتي مقدمة مؤلفه الفلسفة ومراة الطبيعة بإمالة اللثام عن مزاعم الفلاسفة التأسيسيين عندما أقرّوا بأن الفلسفة نظام معرفي يبحث في مشكلات دائمة الحضور. ومن بين هذه المشكلات التي أخذ فلاسفة التأسيس يتأملونها "مشكلات أخرى تدور حول مشروعية المزاعم التي تختص بالمعرفة وتبطلور في أسئلة متعلّقة بأسس المعرفة. والبحث في هذه الأسس معناه الكشف عن شيء عن العقل" (36).

ولمّا كانت الفلسفة نظامًا معرفيًا صارمًا، فلاّنه في إمكانها "أن تكون تأسيسية بالنسبة إلى بقية الثقافات، لأن الثقافة هي مجمع مزاعم المعرفة، والفلسفة هي التي تفصل في مثل هذه المزاعم. وهي تتمكن من فعل ذلك لأنها تفهم أسس المعرفة، وتجد هذه الأسس بدرس للإنسان العارف للعمليات العقلية" (37). لذلك، نرى أن همّ فلاسفة بداية القرن العشرين (أمثال برتراند راسل، وإدموند هوسرل، وغوتلوب فريجه) تمثّل، أساسًا، في جعل الفلسفة محكمة اللغة وأكثر علمية، بحيث هدفت محاولاتهم إلى "وضع الفلسفة في المركز الذي أراده لها كانط: وضعها في مركز الحكم على مناطق أخرى من الثقافة على أساس معرفتها الخاصة بأسس هذه المناطق" (38).

(34) ريتشارد رورتي، "الفلسفة والمستقبل"، ترجمة مشروحي الذهبي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 25 (2009)، ص 89.

(35) رورتي، الفلسفة ومراة الطبيعة، ص 508.

(36) المرجع نفسه، ص 51.

(37) المرجع نفسه.

(38) المرجع نفسه، ص 57.

في السياق نفسه، نشير إلى أن كل من فتغنشتاين، وهایدغر وديوي، في باكورة أعمالهم، حاولوا وضع طريقة جديدة لجعل الفلسفة تأسيسية؛ فحاول فتغنشتاين إنشاء نظرية تمثيلية جديدة، وسعى هايدغر إلى بلورة مجموعة من المقولات الفلسفية، وعمل ديوي على إرساء نسخة طبيعية عن رؤية هيغل للتاريخ. بيد أن هؤلاء الثلاثة، تحت تأثير النزعة اللاتأسيسية لدى نيتشه، هجروا الفكرة القائلة إن الفلسفة تأسيس؛ و"انتهوا إلى القول إن أعمالهم الأولى كانت خداعاً للذات"⁽³⁹⁾، انتهوا - بحسب فهمنا - إلى الالتحاق بالنزعة اللاتأسيسية كما تبلورت مع جينالوجيا نيتشه.

نقول، إذًا، إنَّ النزعة اللاتأسيسية مع نيتشه الإيميرسوني تبلورت، لأننا نفهم أن جينالوجيا نيتشه إذ استعاضت عن مقولة الأساس (الأصل الأول) بالمصدر (البدایات الأولى)، فإنها هدفت إلى التفكير في الشروط التاريخية، والظروف الاجتماعية التي ساهمت في تبلور الأشياء بعيداً عن توقُّع وجود أساسٍ قبلي يحكم عالم تلك الأشياء. ثمَّ إن نيتشه إذ أحب صورة ذاته؛ بأنه رحَّال مفكِّر، فإنه قرر أن المفكر الحر لا يبني ذاته اعتماداً على أسس قبلية مطلقة، ولا على غايات نهائية، بل يتوسل بإرادة قوَّته البانية والفعالة في مسار بناء ذاته المتجاوزة لذاتها.

تسجل جونيفار راتنر، في كتابها نيتشه الأميركي، أن توظيف الفرنسيين النيتشويين، أمثال ميشيل فوكو ودريدا، لعبارة "المناهضة النيتشوية للتأسيسية" هو ما ساهم في انتشار كبير لفلسفة نيتشه داخل الأوساط الأكاديمية الأميركية، بل إن "جينالوجيا نيتشه ساعدت رورتي، كثيراً، على تفكيك مزاعم النزعة التأسيسية، وإعادة التفكير في الحياة الإنسانية خارج أي ادعاء تأسيسي"⁽⁴⁰⁾. يتعلق الأمر، إذًا، بالتفكير في الحياة الإنسانية من خلال السياقات التاريخية والاجتماعية المرتبطة بها؛ وهذا ما جعل مؤلِّف الفلسفة والأمل والاجتماعي يعرف ذاته بكونها لا-أفلاطونية، ولا-ميتافيزيقية، ولا-تأسيسية"⁽⁴¹⁾.

هكذا، نتبين أن النيوبراغماتية لدى رورتي انتهت إلى القول إن فكرة التأسيس لأي معرفة مجرد وهمٍ علق بأذهان التأسيسيين، لأن كل معرفة إنسانية تنشأ من خلال ممارسات اجتماعية ما، داخل سياقات تاريخية معينة؛ ومن ثمة، يكون مصيرها العرضية. في هذا السياق، يستحضر رورتي ما قاله ويلفريد سيلارس عن المعرفة الإمبريقية، باعتبارها لاتأسيسية. فـ "على الرغم من أن المعرفة الإمبريقية عقلانية، فإنها كذلك؛ ليس لكونها تمتلك أساساً، بل لكونها عملية تصحح ذاتها بذاتها، ويمكنها أن تضع أي تأكيد موضع الخطر"⁽⁴²⁾.

(39) المرجع نفسه، ص 54.

(40) Ratner-Rosenhagen, p. 24.

(41) Rorty, *Philosophie and Social Hope*, p. xvi.

(42) Sellars, p. 83.

ثانيًا: منزلة المنظور النيوبراغماتي للحقيقة في تشكّل الذات الديناميكية

استهل رورتي مؤلفه نتائج البراغماتية بـ "التأكيد على أن المحاولات المشكّلة للكتاب تنغيًا استخلاص نتائج من نظرية براغماتية متعلّقة بالحقيقة نفسها تؤكد أن الحقيقة ليست من نوع الأشياء التي ينتظر منها نظرية فلسفية مهمة"⁽⁴³⁾؛ بحثًا عن إمكانيات "ربط الحقيقة بالاعتقادات التي ندافع عن صلاحيتها المؤقتة ما دامت تتسم بالجودة الآن، مع التطلع إلى ما يمكن أن يكون أفضل لاحقًا"⁽⁴⁴⁾. يتعلق الأمر، هنا، بالتمييز الذي أقامه رورتي بين "فلسفة أفلاطونية تعلّي من شأن الحقائق المطلقة، وفلسفة لا-أفلاطونية تنهض على الرفع من شأن الحقائق العرضية"⁽⁴⁵⁾.

ولمّا كانت الحقائق العرضية، خلافًا للحقائق المطلقة، صناعة إنسانية، ولمّا كان المبتغى من هذا الصنع الذاتي للحقائق يتمثل في تعزيز ثقة الذات بذاتها وبغيرها، فإننا نسجل أن نيوبراغماتية رورتي عملت على ربط معيار الحقيقة بحقل المحادثة المثمرة؛ إذ تكتسب اعتقاداتنا الذاتية صلاحيتها وفعاليتها من المتحاورين، وليس من خلال مرجع موضوعي، قبلي وخارج نطاق التحوار البناء بين الذوات المتعددة المشاركة في المحادثة.

هكذا، يبدو لنا أن رورتي؛ إذ يهدف إلى تفكيك مسألة الحقيقة من جهة كونها تطابقًا، ما دام هذا المعنى الماهوي للحقيقة يفتقد كل قيمته من منظور البراغماتيين، فإنه يفكر في إعادة وصل مسألة الحقيقة بالواقع المعيش لـ "الذات-التعدد"؛ أي ربط الحقيقة، باعتبارها منظورًا براغماتيًا داعمًا للحياة، وإنتاجًا بشريًا يرتبط باستعمالنا اليومية للغة الطبيعية داخل فضاء المحادثة، بالسياق التداولي / اللغوي الواردة فيه. ولمّا كان الأمر كذلك، فإن رورتي ركز اهتمامه في مقولة الحقيقة من خلال التساؤل عن إمكانيات الذات المبدعة في تفاعلها المثمر مع عالم الذوات الأخرى لصنع الحقيقة المفيدة في الحياة.

نفهم، إذًا، أن الحقيقة، منظورًا إليها براغماتيًا، أضحت إبداعًا إنسانيًا أصيلًا يعزز مجال تدخل "الذات-التعدد" في صنع حقائق مفيدة في الحياة، وأن الحقيقة لم تعد مجرد معطى قبلي يدفع "الذات-التطابق" إلى بذل جهد لاكتشافها؛ وهذا ما جعل هنري برغسون، في المقدمة التي وضعها لكتاب جيمس، البراغماتية، يقول إن "عمق التصور البراغماتي للحقيقة يمكن صياغته على النحو الآتي: في الوقت الذي تُعدّ فيه حقيقة جديدة بالنسبة إلى المذاهب الأخرى اكتشافًا، فإنها تغدو عند البراغماتيين ابتكارًا"⁽⁴⁶⁾.

وحيث إنّ المسعى البراغماتي، ذا الجذور الجينولوجية، لدى رورتي يهدف إلى التفكير في بلورة معنى جديد للذات في ضوء التساؤل عن قيمة الحقيقة في الحياة، فإن صاحب كتاب نتائج البراغماتية

(43) Richard, *Conséquences du Pragmatisme*, p. 13.

(44) Richard, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, pp. 38–39.

(45) Richard, *Conséquences du Pragmatisme*, p. 54.

(46) William James, *Le Pragmatisme*, E. Le Brun (trad.) (Paris: Flammarion, 1968), p. 14.

"وجد في فلسفتي فريدريش نيتشه وجيمس الإمكان الفلسفي الأصيل الذي ساهم في التحول الذي امتد إلى التفكير الفلسفي المعاصر في القرن التاسع عشر بشأن مسألة الحقيقة"⁽⁴⁷⁾؛ إذ جرى نقل مجال الحقيقة إلى الفضاء اللغوي، لتغدو الحقائق منظورات وإبداعات ذاتية مرتبطة بحاجات ومنافع حياتية.

لنقل، إذاً، إن رورتي وجد في نيتشه "الشاعر القوي" الذي رفع عالمًا جديدًا، حيويًا وسيالًا من المعاني بعد نبأ "موت الإله"؛ إذ لا تفهم الحقيقة، جينولوجيًا، إلا بوصفها استعارات عرضية فحسب؛ أي باعتبار أنها "حشد متحرك من الاستعارات والكنائيات والتشكيلات. باختصار، إن الحقيقة، بحسب نيتشه، جملة من العلاقات بين الذات البشرية التي جرى تهذيبها، تحويلها وتزيينها خطاياً وشاعريًا لتصبح، بعد فترة طويلة من الاستخدام، سلطة إلزامية تفرض سلطانها على الذات البشرية"⁽⁴⁸⁾.

بناءً على التعريف الذي اقترحه نيتشه للحقيقة ضمن مؤلفه عن الحقيقة والكذب، اتضح لرورتي أن "نيتشه يمثل الفيلسوف الأول الذي تحدّث عن عرضية الذات والحقيقة عندما باح بموقفه الرفض للحقيقة النهائية"⁽⁴⁹⁾، والباقي للحقيقة النافعة للحياة؛ أكانت آراءً أو أوهامًا أو أساطير. وبذلك، يكشف التأثير الكبير لجينولوجيا نيتشه على عرضية الذات في براغماتية رورتي الجديدة، من خلال كشفها للعلاقة بين مفهومَي الحقيقة المنظورية والذات العرضية؛ إذ "تبين لرورتي أن ذات اليوم أكثر عرضية وتعدّدًا مثل حقائق اليوم المتجددة والمتغيرة"⁽⁵⁰⁾.

واضح، إذاً، ذلك الحضور المكثف المتملّق بالمنظور الجينولوجي للحقيقة، من جهة كونها إنتاجًا تأويليًا، لغويًا وذاتيًا، في نيوبراغماتية رورتي. ومع ذلك، يبدو لنا أنه في الوقت الذي ربط فيه نيتشه البناء الذاتي للحقيقة بالفضاء الفردي للذات المتعددة، بحيث يكون بمكنة الذات الإستيطيقية إنتاج حقائقها الخاصة اعتمادًا على إرادة قوتها البانية، فإن رورتي سيخرج هذا البناء الذاتي للحقيقة من الفضاء الخاص بالذات إلى فضاء "البيندائية" L'Intersubjectivité؛ إذ تغدو الذات الليبرالية مطالبة بالمشاركة الفعالة في المحادثة لإنتاج الحقائق. وهنا تبرز إحدى ملامح التجاوز الرورتي لنيتشه.

نسجل أن ربط إنتاج حقائق الذات المتعددة بفضاء المحادثة اقتضى من رورتي إعادة النظر في مهمة الفلسفة المعاصرة، بحيث لم يعد حريٌّ بها البحث عن حقائق نهائية، بل إن الفلسفة مطالبة، اليوم، بوظيفة "التهذيب بغية إيجاد طرق جديدة للكلام أفضل وأكثر خصوبة تنعياً تهذيب الذات والذوات الأخرى ضمن نشاطٍ تحاوريٍّ جادٍ يهدف إلى إنتاج روابط إنسانية متينة بين ثقافة الذات الخاصة وثقافات الغير المختلفة؛ وبذلك، يساعدنا النشاط التهذيبي على أن نصير ذواتًا جديدة ومتجددة"⁽⁵¹⁾.

(47) Rorty, *Conséquences du Pragmatisme*, p. 20.

(48) Rorty, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, p. 52.

(49) Ratner-Rosenhagen, p. 290.

(50) Ibid., p. 291.

(51) رورتي، الفلسفة ومراة الطبيعة، ص 473.

لنقل: أضحت الفلسفة، مع رورتي، فعلاً تهذيبياً يتغيّراً الاستعاضة عن رغبة "الذات-التطابق" في القبض على الحقيقة الموضوعية بالرغبة في تضامن "الذات-التعدد" مع المتحد الاجتماعي الذي تنتمي إليه ضمن نشاط تحاوري هادف. ومن ثمة، نفهم أن المحادثة تساهم في إرساء علاقات التضامن الاجتماعي بين الذات المتجددة بديلاً براغماتياً من علاقات موضوعية تربط الذات العارفة بالواقع المادي. وبناءً على ذلك، نستنتج مع رورتي أن "المسألة في الفلسفة التهذيبية هي إبقاء المحادثة جارية وليس إيجاد حقيقة موضوعية"⁽⁵²⁾، ما دام فعل التفلسف عُدَّ نشاطاً تأويلياً يعبر عن أمل في الاتفاق. "وهذا الأمل ليس أملاً في اكتشاف أرضية مشتركة قائمة وسابقة، وإنما هو أمل. ببساطة نقول: في الاتفاق، وهذا الأقل، أو في عدم اتفاق مثير ومثمر"⁽⁵³⁾.

هكذا، نتبين أصالة النقلة النوعية التي أحدثها رورتي في وظيفة الفيلسوف؛ إذ أضحي الدور الثقافي الجديد للفيلسوف التهذيبي مرتبطاً بتأهيل الذات المتشوفة للتعدد والاختلاف لـ "تجنب آفة خداع الذات العارفة الذي ينشأ من الاعتقاد بأننا نعرف ذاتنا عن طريق بوابة الوقائع الموضوعية"⁽⁵⁴⁾. يتعلق الأمر بهجر وهَم الذات العارفة بالماهية، كما وضحت جينالوجيا نيتشه، في سياق اعتراضاتها على المعنى الماهوي للذات على نحو ما جرى إرساؤه ميتافيزيقياً (خصوصاً في فلسفتي أفلاطون ورينيه ديكارت) من جهة، وبـ "محاولة غادامير للتخلص من الصورة الكلاسيكية عن الذات الجوهرية، باعتبارها عارفة ماهيات"⁽⁵⁵⁾ من جهة أخرى.

لذا، يبدو لنا أن رورتي إذ يوظف مفهوم التهذيب إمكاناً براغماتياً جديداً لتجديد الذات، فلائنه يعترف بالتعبير عن نزوعه الهرمينوطيقي الهادف إلى هجر الفلسفة المتمحورة حول نظرية المعرفة، وقد استقى هذا المفهوم من الجهاز المفاهيمي لهانز جورج غادامير؛ إذ جرى ربط مسألة "التهذيب" Bildung⁽⁵⁶⁾ بـ "الطابع التاريخي للمحادثة بديلاً من الحقيقة الموضوعية التي تغت بها نظرية المعرفة"⁽⁵⁷⁾. وقد افتتح غادامير مؤلفه حقيقة ومنهج بمناقشة دور التقليد الإنساني في إضفاء معنى على فكرة "التربية وتشكيل الذات"⁽⁵⁸⁾؛ بغية ربط الحقيقة بالإمكانات التأويلية اللانهائية التي تتيحها المحادثة الممتدة بين الذات.

نسجل أن رورتي إذ يدعو إلى ربط الحقيقة المنظورية بفضاء المحادثة، فإنه يتقاطع مع غادامير في مسألة توسيع آفاق الحقيقة داخل الوجود الإنساني، من خلال تفعيل آليات الحوار البناء، وتوظيف أدبيات التفاوض الراقي؛ لتغدو الحقيقة المستخلصة من سيرورة الحوار حقيقة عرضية ونافعة للذات

(52) المرجع نفسه، ص 493.

(53) المرجع نفسه، ص 422.

(54) المرجع نفسه، ص 488.

(55) المرجع نفسه، ص 478.

(56) يشير مصطلح "Bildung" إلى معانٍ متعددة؛ فإراد به التهذيب، والتنشئة، والتكوين والتربية. وقد حاول غادامير في مؤلفه حقيقة ومنهج الوقوف عند الجانب التاريخي لمفهومه، وأبرز أن جذوره تعود إلى العصر الوسيط.

(57) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Étienne Sacré (trad.) (Paris: Éditions du Seuil, 1996), p. 25.

(58) رورتي، الفلسفة و امرأة الطبيعة، ص 176.

وللذات الأخرى، لأنها تساهم في توسيع دائرة الفهم الإنساني في علاقة الذات بذاتها، بغيرها وبالعالمها؛ وهو ما يساهم في تحقيق التجاوز الذاتي المستمر للذات المتعددة ما دام مشروع الفهم لن يكتمل داخل محادثة تناشد الاستمرارية واللاتوقف.

يقدم غادامير المحادثة، في كتابه حقيقة ومنهج، باعتبارها "عملية تتوخى تحقيق فهم معين، حيث تنفتح الذات على الآخر لفهمه، وتقبل وجهة نظره، مع التفاعل المثمر مع وجهات النظر المختلفة لتجديد الفهم"⁽⁵⁹⁾. يتعلق الأمر، في نظرنا، بالمسعى التأويلي لدى رورتي، سيراً على نهج غادامير الذي تمتع هرمنيوطيقية روحها التأويلية من جينالوجيا نيتشه، لإخراج مقولة الفهم من نطاق التسييج الدوغمائي الذي ارتسم لها ميتافيزيقا إلى رحاب التجدد، من خلال الانفتاح على إمكانات غير تأويلية، ضمن فضاء المحادثة البنائية.

نفهم، إذاً، أن رورتي إذ يفصح عن نزوعه التأويلي، ذي الجذور الجينالوجية والهرمنيوطيقية، فإنه يتغياً ربط الحقيقة المنظورية بمجال المحادثة بوصفه فضاءً يسمح بتلاقح المفاهيم المتكافئة؛ بحثاً عن إمكانات التوافق بين الذوات بشأن النافع للذات الليبرالية التهامية ولغيرها. وبهذا المعنى، نفهم، أيضاً، أن رورتي إذ "يعرب عن خصومته للمحاورات السقراطية، فإنه يكشف عن ادعاءاتها الميتافيزيقية القائلة بوجود حقيقة مطلقة ثاوية في الأعراض والمظاهر الزائفة"⁽⁶⁰⁾، بحيث يتعين على الذات المُحاورَة استدراج الذات المُحاورَة لاكتشاف الحقيقة النهائية.

يتمثل ما يهدف إليه رورتي، بحسب فهمنا، من مطلب الاستعاضة عن المسعى الميتافيزيقي للمحاورَة السقراطية (التهافت وراء سراب الحقيقة الموضوعية) بالرهان البراغماتي للمحادثة الجارية بين ذوات بشرية تأمل أن تجدد مفاهيمها، في ربط فعل التفلسف بالاهتمامات الإنسانية الراهنة، من منطلق "التحاور المثمر"، داخل عالم البينذاتية، بغية التوافق في أفضل الممكنات الداعمة للحياة داخل فضاء محادثاتي يعجُّ بالاختلاف الفكري، التنوع الثقافي والتعدد الهوياتي؛ وبذلك، تتضح لنا مسوغات الربط الذي أقامته براغماتية رورتي الجديدة بين مفهوم "الحقيقة المتعددة" و"الممارسات الاجتماعية/ الثقافية" ذات الميسم التعددي بعيداً عن مقولتي التطابق والموضوعية.

لذا، يبدو لنا أن رورتي كرس جهده الفلسفي لمسألة "الذات الليبرالية" البانية للحقيقة التعددية، في فضاء المحادثة، من أجل تعزيز قيم الأمل والتسامح داخل عالم البينذاتية، بغية المساهمة في بناء مجتمع ديمقراطي ليبرالي يتجسد فيه ثقافة التضامن، والتعايش والعدالة الاجتماعية، على نحو مناهض لكل أشكال الظلم والقسوة التي قد تتعرض لها الذوات البشرية. أو لنقل إن محاولات رورتي، الناقدة للحقيقة المنفصلة عن منافع ومصالح الذات المتعددة، استهدفت المساهمة الفعالة في تعزيز أواصر التضامن بين مكونات المجتمع.

(59) غادامير هانز-جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (طرابلس: دار أوبا، 2007)، ص 507.

(60) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 74.

على هذا الأساس، نسجل أن رورتي لم يكتف بنقد الحقيقة الموضوعية لبناء "الذات الليبرالية التهكمية" بوصفها تجربة متفردة ومنفصلة عن واقعها الاجتماعي والسياسي (كما فعل نيتشه)، بل إنه أتاح إمكانات الانفتاح والتجاوز للذات الباحثة عن تجديد فهمها وتجاوز ذاتها. لذلك، يمكننا القول إنه بصم تجاوزه للمنظور الجينيولوجي الذي أرساه نيتشه للحقيقة في ارتباطها بـ "الذات-التعدد"؛ مؤكداً أن "منظورية فريدريش نيتشه للحقيقة، وإن كانت رافضة للحقائق المنفصلة عن المصالح، والحاجات والمنافع، فإنها ظلت مرتبطة بمسعى تحقيق الكمال الخاص للذات، باعتباره صفاءً روحياً"⁽⁶¹⁾ يتحقق في التجربة الفردية للذات.

ولما كان نيتشه شديد النقد لبني جلدته ووطنه، وشديد الخصومة لعصره، فإننا نسجل أن صاحب كتاب محاولات حول هايدغر وآخرين عبّر بوضوح عن أن وثاق إيميرسون المتعلقة بالذات (المنفتحة على غيرها)، وبالوطنية الموجودة عند البراغماتيين جيمس وديوي، غريبة بالنسبة إلى البراغماتي الألماني نيتشه كلياً، بحيث "تفتقر كتابات نيتشه إلى ما يتوافق مع المشاعر الأميركية، كما عبر عنها إيميرسون، حول شكل جديد من أشكال الحرية الاجتماعية"⁽⁶²⁾.

حصيلة ذلك أن الرهان النيوبراغماتي للذات (مع رورتي) إذ ارتبط بتأهيل "الذات-التعدد" لتعميق ثقتها بوطنيتها، وتعزيز فعاليتها داخل فضاءها الاجتماعي/السياسي، فإننا نتبين ملامح التجاوز الرورتوي للمنظور النيتشوي للذات. فإلى أي حدّ سيتجاوز رورتي المنظور الجينيولوجي لـ "الذات-التعدد" (كما تبلور مع نيتشه)؟ وما قيمة هذا التجاوز الرورتوي لنيتشه وحدوده؟

ثالثاً: مسألة "الذات الليبرالية التهكمية" في نيوبراغماتية رورتي

نشير إلى أن الأفق الليبرالي التهكمي للذات في النيوبراغماتية، دفع رورتي إلى الاستعاضة عن كل المفردات النهائية (مثل العدل، والإله، والحق، والصالح، والصحيح، والجميل والعلم) بحالات متغيرة، عرضية واحتمالية. وحيث إن المفردات النهائية تمارس سلطتها العنيفة على الذات؛ راسمة لها مساراً مسيجاً للتفسير، فإننا نسجل أن رورتي إذ يشيد بالدعوة النيتشوية لإبداع مفردات خاصة بكل ذات، فإنه يفتح أفقاً جديداً يعمق النظر في إعادة الوصف الذاتي للذات بدالة الزمن والاحتمالية؛ بغية تحقيق استقلالية أكبر للذات المتعددة.

يتعلق الأمر، في نظرنا، بالتمييز الذي أقامه رورتي، في مؤلفه العرضية والسخرية والتضامن، بين تصورين فلسفيين "متخاصمين" بشأن مسألة الذات: التصور الميتافيزيقي لـ "الذات الماهوية"⁽⁶³⁾،

(61) Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 3.

(62) Ibid., p. 4.

(63) يذكر رورتي أن شعار الذات الماهوية الدوغماتية هو "الحس المشترك" Common Sens، إذ يظل هذا النموذج من الذات يستند إلى سلطة المفردات النهائية التي جرى تحديدها وتسييجها ميتافيزيقياً؛ فأضحت كافية للوصف والحكم على معتقدات، أفعال وحياة أولئك الذين يستخدمون مفردات نهائية بديلة. لذلك، وجد رورتي أن المحاورات السقراطية (مثلاً) تفضي بنا إلى الكشف عن نموذج الذات الدوغماتية داخل فضاء الميتافيزيقا، لأن تلك المحاورات تستدرج الذات الماهوية إلى اكتشاف التحديدات الجوهرية والحقيقية الثابتة في الأعراض والمظاهر الزائفة. ينظر: Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 74.

والتصور البراغماتي لـ "الذات الليبرالية التهكمية"، بحيث يبدو لنا أن التصور الأول إذ يزعم أن الذات الماهوية عندما تركز اهتماماتها في التساؤل عن الطبيعة الجوهرية للأشياء، فإنها تنطلق من اللازمة الآتية: ثمة تحديدات نهائية و يقينية ثاوية خلف المفردات النهائية، ويتعين على الذات اكتشافها. لذلك، لا تبحث الذات الماهوية عن وصف جديد لذاتها يعيد وصف الأوصاف القديمة، بل تكتفي بإعادة هذه الأوصاف، التي اعتادتها، إلى أوصاف قديمة أخرى.

في مقابل ذلك، نرى أن التصور الثاني إذ ينظر إلى الذات من جهة كونها تعددًا، وليست تطابقًا، فإنه لا يُقرّ إلا بوجود الأعراض في عالم بينذاتي يعجُّ بالاختلاف والتحول والتعدد؛ فما مقولات الماهية، والجوهر، والتطابق، واليقين، إلّا أوهامًا عالقة بأذهان أصحابها. وحيث إن "الذات التهكمية"، اسمية وتاريخية، تنكر وجود طبيعة جوهرية للأشياء العرضية، فإنها لا تطمئن إلى مفرداتها وأوصافها الخاصة، بل تظل قلقة بشأن احتمال أن تكون قد انخرطت، من حيث لا تشعر، في متاهات ألعاب اللغة الناتجة من التنشئة الاجتماعية التي حوّلت الذوات المتعددة إلى مفهوم كلي (الإنسان).

تحاول الذات التهكمية، إذًا، تحري البقطة الفكرية تفاديًا لآفة الوقوع في غطسة اللغة التي ننتشرها مؤسسيًا. لذلك، نسجل أن هذه الذات إذ تسعى إلى الانعتاق من "شرقة" المفاهيم الكلية الجامدة، والخروج من كنف المفردات النهائية المتوارثة، والتمرد على عادات ماضوية سائدة، فإنها تبحث عن إمكانات "إبداع مفاهيم نسبية، وتصميم مفردات مؤقتة وخاصة، وبلورة عادات جديدة ومتجددة؛ تحقق استقلالية إيجابية للذات، وتجعلها قادرة على القول: "هكذا أردت ذلك الماضي"؛ لا من خلال الالتزام به، بل من منطلق إعادة وصفه"⁽⁶⁴⁾ وصفًا متجددًا وفقًا للشروط الخاصة، والسياقات الراهنة التي تحيا داخلها الذات.

لقد فتحنا، فعلاً، نيوبراغماتية رورتي على إمكانات الذات التهكمية القادرة على قول "نعم" و"لا" لما مضى بغية استثماره في إعادة وصف الذات المتجددة، علماً أن "الذات التهكمية لا تناشد "الوصف الصحيح"، ما دامت تتنكر لكل المعايير التي من شأنها التمييز الدقيق بين الأوصاف، بل إنها تقترح "الوصف الأفضل"⁽⁶⁵⁾؛ خدمةً للراهن، وتطلعاً إلى ما هو أفضل في المستقبل. ولكن يبدو لنا أنه على الرغم من إشادة رورتي بالثقافة التهكمية التي نافح من أجلها نيتشه، فإن شكل الذات الليبرالية التهكمية، التي تبحث عنها نيوبراغماتية رورتي، لم يتحقق جينيالوجيًا. فما مسوغات هذا الاعتراض النيوبراغماتي على منظورية نيتشه للذات التهكمية؟

نشير إلى أن جينيالوجيا نيتشه إذ تربط بناء "الذات التهكمية" بالالتفاتة العميقة إلى جانبها العرضي (الجسد بمختلف مكوناته الحيوية)، وإمكاناتها الإبداعية الأصلية لتحقيق استقلاليتها بوصفها ذاتًا إستيطيقية، حرة، وفريدة، فإن رورتي عدّ نيتشه براغماتياً ألمانياً بامتياز. ونسجل، أيضاً، أن نيتشه إذ يركز

(64) Ibid., p. 75.

(65) Ibid., p. 99.

اهتماماته الجينولوجية على كيفية النظر إلى "الذات-التعدد"، من دون الرغبة في تكوين نظرية حول العالم، ف "إنه عدّ، في منظور رورتي، منظرًا مضادًا للميتافيزيقا"⁽⁶⁶⁾.

نفهم، إذًا، أن أهمية نيتشه، بالنسبة إلى رورتي، تكمن في كونه براغماتيًا ومنظرًا تهكميًا (لا-ميتافيزيقيًا) يسعى، من خلال استذكار التاريخ، إلى بناء جديد للذات القادرة على تحقيق سموها وعلوها. لكن ينبغي لنا أن ننبه إلى أن هذا المسعى النيتشوي نحو السمو بالذات التهكمية سيدفع رورتي إلى تأزيم المنظور النيتشوي للذات نفسها؛ ففي الوقت الذي يناشد فيه التهكمي المنظر، نيتشه مثلاً⁽⁶⁷⁾، فكرة العلو والسمو في مسار بحثه عن الذات المتعددة، ف "إنه واقع، لا محالة بحسب رورتي، في الازدواجية المنسوبة إلى المسيح: الإنسان ذاته القادر على وصف ذاته، ولكن ذلك في جانبه الإله الذي ينأى عن كل وصف بشري"⁽⁶⁸⁾.

يتبدى لنا جليًا أن النزوع النيتشوي إلى فكرة "الذات الكاملة"، دفعت رورتي إلى القول إن "فريدريش نيتشه لم يظل وفياً لأفكاره المنظورية، لأنه لم يسعَ إلى بناء "الذات الكاملة" فحسب، بل كان يبحث أيضًا عن "الذات الكاملة" والمفرطة في كمالها، وأنه لم يتوقف عند حدود "الذات الإيتيقو-إستيطيقية" بوصفها مؤلفًا فنيًا أصليًا، بل هدف إلى البحث عن ذات فنانة تتغنى بكمالها الذاتي وعظمتها التاريخية: 'ذات كاملة' تجاوزت كل وجهات النظر الممكنة"⁽⁶⁹⁾.

بناءً على ما تقدم، يبدو لنا أن مسوغات الاعتراض النيوبراغماتي على المنظور النيتشوي للذات التهكمية تكمن في المسعى الجينولوجي (التنظيري) الهادف إلى تحقيق السمو والكمال لذات عرضية تبحث عن تجديد مستمر لذاتها في عالم "طافح" بالتعدد، والتنوع، والتجدد. وحيث إن رورتي يبحث عن معنى تهكمي للذات خارج مطامح التهكمي المنظر، فإنه وجد ضالته في التهكمي الروائي الذي لا يناشد سموًا ولا كمالًا، بل يسعى إلى المحافظة على براءة الوجود فحسب؛ من جهة كونه تعددًا، واختلافًا، وتجددًا، بغية تحقيق استقلالية كافية للذات التهكمية في أثناء مسار تشكيلها لأوصافها المتجددة باستمرار.

لتوضيح الفارق النوعي بين "التهكمي الروائي" و"التهكمي المنظر"، يعود بنا صاحب مؤلف العرضية والسخرية والتضامن إلى الكتاب الأخير لألكسندر نيهاماس عن نيتشه، نيتشه: الحياة كنص أدبي؛ إذ جرى تقديم نيتشه ومارسيل بروسست باعتبار أنهما تهكميان أدبيان يدركان معًا أن عملية البناء الذاتي

(66) Ibid., p. 98.

(67) نشير إلى أن رورتي ذكر، في معرض حديثه عن التهكمي المنظر، ضمن مؤلفه العرضية والسخرية والتضامن، ثلاثة نماذج من الفلاسفة الألمان. ويتعلق الأمر بـ: "نيتشه، وهايدغر وهيجل الشاب؛ مؤكدًا أن الثلاثة يلتقون في مسألة البحث عن السمو والعلو، بحيث يتشارك الإنسان الأسمى لدى نيتشه، مع الوجود عند هايدغر والروح المطلق عند هيجل في فكرة العلو. وبذلك، عدّهم رورتي تهكميين منظرين، لأنهم يبحثون عن النموذج السامي للذات؛ وهذه مشكلتهم الفعلية". ينظر:

Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 101.

(68) Ibid., p. 102.

(69) Ratner-Rosenhagen, p. 291.

للذات التهكمية، التي لا تنفصل عن عالم الصيرورة، لن تتحقق على نحو كامل، ما دامت عرضية الذات تطالب "التهكمي الأديب" بتجديد منظوراته بشأن الأوصاف التي يمنحها لـ "الذات-التعدد".

بيد أن رورتي يستدرك موضعاً أنه على الرغم من التشابه الكبير بين موقفني بروس و نيتشه بخصوص الإبداع الفني للذات التهكمية، فإن ثمة فارقاً حاسماً بينهما؛ إذ في الوقت الذي اكتفى فيه بروس ببلورة معنى فني لهذه الذات، من خلال "إعادة وصف الشخصيات الحقيقية (الآباء، والأصدقاء، والزملاء والطلبة) الموظفة في روايته، واستثمار هذه الأوصاف الجديدة في إعادة تجديد وصف ذاته التي بين جنبيه، فإن نيتشه يبحث عن معنى فني للذات التهكمية من منطلق إعادة وصف الأشخاص الذين تفاعل معهم في الكتب (أمثال سقراط، وأفلاطون، وديكارت، باروخ سبينوزا، وكانط، وهيغل، وإيميرسون، وآرثر شوبنهاور، وريتشارد فاغنر)؛ بوصفه منظرًا للذات الكاملة (الإنسان الأسمى)"⁽⁷⁰⁾ على حد تعبير رورتي.

نفهم أن التمييز الذي أقامه رورتي بين المعنى الروائي للذات التهكمية، كما هو الشأن مع بروس، والمعنى التنظيري الذي أرسه جينالوجيا نيتشه لهذه الذات، يمتح روحه التأويلية من القراءة الهایدغرية لفلسفة نيتشه؛ فعندما جرى ربط الذات النيتشوية بفكرة السمو والكمال، اعتبر نيتشه ميتافيزيقياً (بحسب هايدغر)، وعُدَّ منظرًا لا روائياً (بحسب رورتي). لكن يبدو أن مسألة السمو والكمال التي يتحدث عنها نيتشه لا تحمل معنى ميتافيزيقياً ولا تنظيرياً، بقدر ما تفتح أفقاً حيويًا للذات المتعددة التّوافة إلى تجديد مستمر لذاتها؛ تحقيقاً لسموها اللامتوقف، ولكمالها اللامكتمل، فالأمر يتعلق، في نظرنا، بسمو وكمال (غير معرفين) ذاتيين، متصلين ومتدفقين في بحر الصيرورة اللامنقطع.

لنقل: تكمن نقطة قوة المنظور الجينالوجي النيتشوي لـ "الذات-التعدد"، الساعية إلى تحقيق تجاوز مستمر لذاتها، في هذا الإمكان الذي أتاحه نيتشه أمام الذات المتشوفة لسمو وكمال سمتهما التجدد المستمر. لكن هذا لا يعني أننا ننكر أهمية الأفق الجديد الذي نبهتنا إليه نيوبراغماتية رورتي، لا سيما أنها ربطت عرضية الذات التهكمية بفكرة "التضامن" تحقيقاً لمشروع "الأمل الاجتماعي" الذي نافح رورتي من أجل إرساء معالمه الكبرى؛ إنها الرغبة البراغماتية (كما تبلورت مع جيمس وديوي) في ربط الممارسة الفلسفية بالتفكير في العلاقات الاجتماعية، بدلاً من قصر النظر على تجربة الذات المتوحدة. وهذا ما جعل برورتي، في نظرنا، يسعى إلى تطوير المنظور الجينالوجي النيتشوي لـ "الذات-التعدد"، لأن "ما غاب عن براغماتية نيتشه للذات أنها لم تفكر في مسألة الذات بدالة المجتمع والعلاقات الاجتماعية"⁽⁷¹⁾.

لنقل إذاً: إذا كان أفق "الذات-التعدد" الذي أنشأته جينالوجيا نيتشه يتوقف عند حدود تحقيق استقلالية أكبر للذات العرضية التي تناشد السمو والكمال داخل تجربة الذات الفردية، فإن نيوبراغماتية رورتي ستربط مسألة عرضية الذات بمسألة "التضامن" بين الذوات داخل عالم البيئانية، بحيث أضحت

(70) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, pp. 101-102.

(71) Rorty, *Conséquences du Pragmatisme*, p. 308.

الذات الساخرة مطالبة بالانفتاح المثمر على غيرها. لذلك، "يؤكد رورتي أن جينالوجيا نيتشه لن تكون ذات فائدة بشأن بلورة مفهوم التضامن البشري"⁽⁷²⁾.

هكذا، يتبدى لنا جلياً التجاوز الرورتوي لجينالوجيا نيتشه (بخصوص مسألة الذات)؛ فبدلاً من قصر النظر الجينالوجي النيتشوي على ما يمكن أن يكون عليه الكمال الخاص للذات في تجربتها الذاتية المتفردة (حياة بشرية ذاتية البناء ومستقلة بذاتها)، فإن رورتي، سيراً على خطى ديوي، انخرط في مسألة جعل المؤسسات الأميركية وممارستها أكثر عدلاً وأقل قسوة.

بناءً على ما تقدم، نفهم الطابع المزدوج لموقف رورتي إزاء جينالوجيا نيتشه؛ إذ رغم مساهمتها في بلورة معنى براغماتي للذات التهامية، فإنها تظل خالية من روح الأمل الاجتماعي الضرورية جداً بالنسبة إلى البراغماتيين الأميركيين، ذلك أن الكمال الذاتي لـ "الذات-التعدد"، الذي اقترحه جينالوجيا نيتشه أفقاً للتفكير، يظل دون جدوى بالنسبة إلى التقدمية السياسية لديوي، ولا علاقة له بمسألة الأمل الاجتماعي الذي نافح رورتي من أجله. لكن هل معنى ذلك أننا أمام أطروحتين فلسفتين على طرفي نقيض كلياً؟

تسجل جونيفار راتنر، في كتابها نيتشه الأميركي، أن أطروحتي نيتشه الجينالوجية ورورتي البراغماتية بشأن مسألة الذات لا تقفان على طرفي نقيض، بل إنهما تساهمان، في تكاملهما، في بلورة "منظورية فلسفية أكثر شمولية تسمح بدمج الكمال الشخصي (الاستقلال الذاتي للذات)، والتضامن البشري (العدالة الاجتماعية) في إطار أطروحة جينالوجية/ براغماتية موحدة"⁽⁷³⁾ بخصوص مسألة "الذات-التعدد". لكن، هل يصحُّ هذا الادعاء في إطار مسألة التمييز بين الخاص والعام التي انطلقت منها نيوبراغماتية رورتي لبلورة معنى تعددي للذات الليبرالية التهامية؟

نشير إلى أن رورتي خصص الجزء الثاني من مؤلفه العرضية والسخرية والتضامن لتطوير مسألة التمييز بين الخاص والعام، بحيث يغدو بمكنة "الذات الليبرالية التهامية" التمييز بين جانبيين مترابطين يحددانها؛ أي التمييز بين ما من شأنه تقوية جانب عرضية الذات التهامية من خلال مطمح الاستقلالية عمّا يمكنه تعزيز جانب ليبرالية هذه الذات بناءً على قيمة التضامن بين الذوات.

يتعلق الأمر، في نظرنا، بالتمييز المنهجي الذي أقامه رورتي بين "الكُتاب الذين يساعدون الذات المتعددة على أن تصير ذاتها (ربط الذات بتجربتها الفردية الخاصة)، استناداً إلى كتاباتهم ذات الصلة بالجانب التهامي للذات (أمثال نيتشه) من جهة، وأولئك الذين يساهمون في ربط الذات المتعددة بواقعها الاجتماعي من جهة أخرى"⁽⁷⁴⁾، من خلال إنتاجاتهم الفكرية ذات الصلة بالأمل الليبرالي (أمثال ديوي) الذي يجعل الذات التهامية أقل قسوة.

(72) Ratner-Rosenhagen, p. 292.

(73) Ibid., p. 293.

(74) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 141.

على هذا الأساس، "يقر رورتي أن نيتشه لا علاقة له بالأمل الليبرالي، لأنه لا يساعد الذات المتعددة على تجنب القسوة؛ لا بتحذيرها من الظلم الاجتماعي، ولا بتأهيلها لتجنب الميول إلى القسوة المتأصلة في البحث عن الاستقلالية"⁽⁷⁵⁾؛ وبذلك، انجست منظورية نيتشه لـ "الذات-التعدد" في الفضاء الخاص للذات (تحقيق مطلب الاستقلالية للذات). بيد أن نيوبراغماتية رورتي، سيراً على نهج ديوي، إذ تقدّم نفسها باعتبارها منظورية للاستقلال الذاتي لـ "الذات-التعدد" القادرة على تحرير طاقاتها الحيوية دون إلحاق الضرر بالغير من جهة، و"فلسفة للتضامن، تراهن على تحقيق الأمل الاجتماعي"⁽⁷⁶⁾ داخل عالم البينذاتية من جهة أخرى، فإنها حاولت تغطية الفضاءين الخاص والعام للذات المتعددة.

هكذا، يبدو لنا أن مسعى رورتي، من خلال بلورة منظورية فلسفية أكثر شمولية لمسألة "الذات-التعدد"، لا يتمثل في دمج الكمال الشخصي (الاستقلال الذاتي للذات) مع التضامن البشري (العدالة الاجتماعية)، كما اعتقدت ذلك راتنر، بل إن الأمر يتعلق، في نظرنا، بتمييز عميق (يتعين على الذات التهكمية الليبرالية إدراكه) بين الجانب التهكمي للذات العرضية في فضاءها الخاص من ناحية، والجانب التضامني للذات الليبرالية في فضاءها العام من ناحية أخرى.

يمكننا تسويغ موقفنا من خلال الرجوع إلى الصفحات الأولى من مؤلف العرضية والسخرية والتضامن؛ إذ لخصّ رورتي مسعاه النيوبراغماتي في "بلورة منظورية فلسفية أكثر شمولية قائمة على فكرة التمييز بين الخاص والعام، تسمح بالبناء الذاتي من جهة، وتحقيق العدالة الاجتماعية من جهة أخرى"⁽⁷⁷⁾؛ علماً أن رورتي لا يبنّي ازدواجية "متخاصمة" داخل رحاب الذات، بقدر ما يهدف إلى البحث عن "ذات تهكمية ليبرالية" تعي حدود جانبي الاستقلالية والتضامن المشكلين لهويتها الجديدة.

خاتمة

أفضى بنا مسار التفكير في إمكانات تحقيق استفاقة نوعية للذات المعاصرة من خلال مساهمة ريتشارد رورتي، عبر آليتي الاستشكال الجينيالوجي للذات الماهوية والتشكل النيوبراغماتي للذات الليبرالية التهكمية إلى استخلاص النتائج الآتية:

1. استثمرت نيوبراغماتية رورتي مختلف الإمكانات الفلسفية منهجياً ومفهوماً، داخل الفضاءين الفلسفيين: القاري أولاً (منظورية نيتشه على وجه الخصوص)، والأنكلوساكسوني ثانياً (فلسفة ديوي تحديداً)، عبر بوابة الاستدكار التجاوزي، لبلورة منظور فلسفي جديد لـ "الذات الليبرالية التهكمية" يُبنى على مقولة "الأمل" في مستقبل أفضل للذات المعاصرة.

(75) Ibid., p. 144.

(76) Rorty, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, p. 53.

(77) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. xiv.

2. مكّنت خصائص النيوبراغماتية (الخاصية اللاماهوية، والخاصية اللاتمثيلية، والخاصية اللاتأسيسية) رورتي من مجاوزة النزعات الماهوية، والتمثيلية والتأسيسية التي أرسّت صورة دوغمائية للذات الإنسانية بغية ربط "الذات الديناميكية" من حيث طابعها التهامي/ الشاعرى الذي يسمح بالبناء الذاتى بفضاءها الخاص، ومن حيث بعدها الليبرالى/ التضامنى تحقيقاً للعدالة الاجتماعية فى الفضاء العام.

3. هدفت نيوبراغماتية رورتي إلى تفكيك مسألة الذات الدوغمائية فى ارتباطها بالطرح الجوهري للحقيقة؛ بغية الرفع من منسوب تجدد الذات من خلال إعادة وصل مسمى الحقيقة، باعتبارها منظوراً براغماتياً داعماً للحياة، وإنتاجاً بشرياً يرتبط باستعمالاتنا اليومية للغة الطبيعية داخل نطاق التحوّل البنى بين الذات المتعددة المشاركة فى المحادثة بالواقع المعيش للذات الديناميكية.

References

المراجع

العربية

- ابن محمد، علي الجرجاني. التعريفات. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.
- جديدي، محمد. الحداثة وما بعد الحداثة فى فلسفة ريتشارد رورتي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008.
- رورتي، ريتشارد. "الفلسفة والمستقبل". ترجمة مشروحي الذهبى. مجلة أوراق فلسفية. العدد 25 (2009).
- _____. "ملاحظات فلسفية". ترجمة محمد عبد النبى. العرب والفكر العالمى. العددان 23-24 (2008).
- _____. "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة". ترجمة فريق مركز الإنماء القومى. مجلة العرب والفكر العالمى. العددان 23-24 (2008).
- _____. الفلسفة ومرآة الطبيعة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفى. بيروت: دار الكتاب اللبنانى، 1982.
- نيتشه، فريدريك. ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة المستقبل. ترجمة جيزيلا فالور حجار. مراجعة موسى وهبة. بيروت، لبنان: دار الفارابى، 2003.
- هانز-جورج، غادامير. الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. طرابلس: دار أوبا، 2007.

الأجنبية

Audi, Robert (ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Constantinidès, Yannis. Nietzsche. Paris: Hachette, 2001.

Gadamer, Hans-Georg. Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Étienne Sacre (trad.). Paris: Éditions du Seuil, 1996.

James, William. Le Pragmatisme. E. Le Brun (trad.). Paris: Flammarion, 1968.

Rajchman, John & Cornel West (eds.). Post-Analytic Philosophy. New York: Columbia University Press, 1985.

Ratner-Rosenhagen, Jennifer. American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Rorty, Richard. Conséquences du pragmatisme: Essais 1972-1980. Jean-Pierre Cometti (trad.). Paris: Éditions du Seuil, 1993.

_____. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

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

_____. L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme. Claudine Cowan & Jacques Poulain (trad.). Paris: Albin Michel, 1995.

_____. Objectivisme, Relativisme et Vérité. Jean-Pierre Cometti (trad.). Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. Philosophy and Social Hope. New York: Penguin Books, 2000.

_____. Science et Solidarité: La vérité sans le pouvoir. Jean-Pierre Cometti (trad.). Paris: Édition de l'Éclat, 1992.

Sellars, Wilfrid. Empirisme et philosophie de l'esprit. Fabien Cayla (trad.). Combas: Éditions de l'Éclat, 1992.

عادل النفاتي | Adel Neffetti *

العرب والفكر التنويري الأوروبي في عروض رفاة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي: معايير التمثيل ومعوّقات الاستيعاب

Arabs and European Enlightenment Thought in the Discourses of Rifa'a al-Tahtawi and Khayr al-Din al-Tunisi: Criteria of Representation and Obstacles to Appropriation

ملخص: تبحث هذه الدراسة في كيفية تلقّي رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي للفكر التنويري الأوروبي، من خلال كتابيهما "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" و"أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". وتتناول استجابتهما للتحوّلات التي شهدتها القرن التاسع عشر، ووعيهما بالتفوّق الأوروبي، وسعيهما للتوفيق بين المفاهيم التنويرية والشريعة الإسلامية. فقد دعا الطهطاوي إلى فصل السلطات وتقييد الحاكم بالدستور، بينما أكّد التونسي أهمية الحريات والعدالة القضائية والصحافة. وتخلص الدراسة إلى أن مشروعهما الإصلاحي ظل محدوداً، لافتقاره إلى النقد البنوي للسلطة والموروث، واكتفائه بوصف المنجز الأوروبي بمعزل عن تحليل سياقاته التاريخية، مما حال دون إحداث مراجعات جذرية في النظم السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك، على الرغم من إسهاماتهما المهمة في الفكر الإصلاحي العربي الحديث.

كلمات مفتاحية: النهضة العربية، رفاة رافع الطهطاوي، خير الدين التونسي، الأنوار الأوروبية، المثاقفة.

Abstract: This study examines how Rifa'a al-Tahtawi and Khayr al-Din al-Tunisi engaged with European Enlightenment thought in *Takhlīs al-Ibrīz* and *Aqwam al-Masālik*. Responding to Europe's growing military and scientific superiority, both reformers sought to reconcile Enlightenment principles with Islamic law. Al-Tahtawi advocated the separation of powers and constitutional limits on rulers, while al-Tunisi emphasized political freedoms, press freedom, and judicial justice. The study argues that their reform projects remained limited by the absence of structural criticism of political authority and inherited traditions, alongside their descriptive approach to European achievements, ultimately preventing fundamental reassessments of existing political systems.

Keywords: Arab Renaissance (Nahda), Rifa'a al-Tahtawi, Khayr al-Din al-Tunisi, European Enlightenment, Interculturality.

* أستاذ التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Professor of History at the Faculty of Letters and Humanities, University of Sfax, Tunisia.

Email: adelneffetti@gmail.com

مقدمة

"العقل الإنساني هو القانون الذي يحكم جميع شعوب الأرض بوجه عام، أما القوانين السياسية والمدنية في كل أمة، فلا ينبغي أن تكون إلا حالات خاصة يُطبَّق فيها هذا العقل البشري"⁽¹⁾.

تكتفِ التواصل المباشر بين المشرق وأوروبا منذ أواخر القرن الثامن عشر على أرض المشرق أولاً، ثم من خلال الرحلات والبعثات إلى البلدان الأوروبية؛ ما أتاح للنخب العربية الوقوف على أوجه التفاوت في التنظيم السياسي والعسكري والعلمي، وأثار لديها أسئلة جديدة بشأن أسباب التقدّم وسبل الإصلاح. ومثل ذلك لحظة مفصلية في إعادة تشكيل صورة أوروبا عند عدد من الرحّالة والمصلّحين، من خلال التعرّف إلى نظمها السياسية وإنتاجها الفكري، على تفاوت في المواقف وطرائق التلقّي.

اتخذ هذا التواصل في بداياته طابعاً صدامياً مع الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801)، التي اقترنت أهدافها العسكرية والسياسية بخطاب مستمد من مبادئ الثورة الفرنسية. وفي هذا السياق، انتقلت بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة إلى أوساط النخبة المصرية، التي تباين تلقّيها بين القبول والرفض وإعادة التأويل. ويمكن تلمّس بعض أصداء هذه المرحلة في كتابات عبد الرحمن الجبرتي من قبيل عجائب الآثار في التراجم والأخبار⁽²⁾، ومظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين⁽³⁾، وأيضاً في كتابات المؤرخ الشامي نقولا الترك (1763-1828) الذي وُظّف في ديوان كتبة نابليون في مصر، وخصّ الثورة الفرنسية باب منفرد ضمن مؤلّفه ذكر تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية⁽⁴⁾. ثم تزايدت العناية العربية بإجمالي الأفكار الجديدة في سياقات تدبّرههم أزماتهم وطرائق الإصلاح، لذلك لُقّب لاحقاً هؤلاء الكتاب برواد النهضة الفكرية العربية.

تواتر اللقاء العربي - الأوروبي على أرض أوروبا بعد سفر عدد من السفراء والكتّاب والمغامرين المشاركة والمغاربة، وعبروا البحر الأبيض المتوسط نحو أوروبا، من أجل الوقوف على مظاهر التقدم الغربي ومعرفة أسرارها، واتّخاذهُ أنموذجاً قابلاً للاقتباس، ثم النهوض والعبور نحو مستويات حضارية أرفع. لذا، عكست جلّ كتاباتهم مدى انجذابهم إلى التطوّر الذي بلغته الأمم الأوروبية إذا ما قارناه بالتخلّف العربي؛ ما جعل عدداً من النقاد يتحدثون عن صدمة حضارية⁽⁵⁾. وقد كانت هذه الصدمة

(1) Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Edition Édouard Laboulaye; Garnier frères, 1875), p. 161.

(2) عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998).

(3) عبد الرحمن الجبرتي، مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين، تحقيق محمد عطا (القاهرة: دار المعارف، 1958).

(4) يذكر نقولا الترك بشأن دوافع الثورة الفرنسية: "إنه في سنة 1792 مسيحية [...] حدث في مدينة باريز بليلة عظيمة؛ إذ هاج شعب هذه المملكة هياجاً عظيماً، وتظاهروا ظهوراً جسيماً ضد السلطان والأمراء والأشراف [...] وطلبوا نظامات جديدة وترتيبات حديثة، وأدعوا أن وجود السلطان بصوت منفرد أحدث خراباً عظيماً بالمملكة". ينظر: نقولا الترك، ذكر تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية (وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2017)، ص 9.

(5) Algazy Joseph, "La vision de la Révolution française chez les pionniers de la renaissance intellectuelle arabe," *Annales Historiques de la Révolution Française*, no. 282 (Octobre-Décembre 1990), p. 470.

محفّزةً لطرح عدد من الأسئلة، من قبيل: ما أسس المدينة الفاضلة؟ وكيف السبيل إلى الإصلاح؟ وما القاعدة التي يجب عليها بناء النهوض العربي؟ أليكون ذلك بالعودة إلى نهج السلف ومبادئ الشريعة الإسلامية أم بالأخذ والاقتباس من التجارب الأوروبية الرائدة؟ وما حدود الاقتباس من التنظيمات الغربية دونما إغفال ثوابت الهوية الإسلامية؟

تعتمد هذه الدراسة إلى رصد طرائق التمثّل العربي للأفكار السياسية المنتجة غريباً، بوصفها عصارة لتحولات أوروبية كبرى بدأت منذ زمن النهوض الأوروبي، ثم النظر في معوّقات استيعاب تلك الأفكار الكبرى وفقاً لانتظارات الفكر السياسي الغربي. وتوظف من أجل ذلك منهج تحليل الخطاب، ومناقشة عدد من الأفكار الواردة في مؤلّفي تخلص الإبريز وأقوم المسالك ومقارنة مضامينهما بما ورد من أفكار كبرى بشأن الملك والسلطة والحريات وغيرها من القيم السياسية الجديدة التي بشر بها رموز عصر الأنوار الفرنسي، على غرار شارل مونتسكيو (1689-1755) وجان جاك روسو (1712-1778)، والنظر في المسائل التالية: كيف وازن الطهطاوي والتونسي بين شريعة المسلمين ودساتير أوروبا من حيث قدرتهما على بناء مجتمعات سليمة؟ وما موقع الحقوق الفردية في بناء مجتمعات حرة قادرة على الإبداع؟ وكيف السبيل إلى بلوغ قيمة العدل وإحلال الطمأنينة باعتبارهما قيمتين ضروريتين لتحقيق النهوض والنماء؟

أولاً: رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي

ارتحل إلى أوروبا الغربية، خلال القرن التاسع عشر، ما يزيد على ثلاثين رحّالة ومبعوثاً وسفيراً عربياً من المشرق والمغرب⁽⁶⁾، وتوجّت جلّ تجاربهم المتنوعة بتحرير نصوص قيّمة، نقلوا فيها تمثّلاتهم للمشاهد الثقافية الأوروبية، مع اهتمام مخصوص بالحراك السياسي الفرنسي. فقد كانت فرنسا حينها تعيش إرهابات ثورتها وما لحقها من تطوّرات، وهو ما تزامن مع قدوم رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، ثم تلقّف في ما بعد خير الدين التونسي (1820-1890) بقية أخبارها.

ينحدر الطهطاوي من عائلة توارثت التعليم التقليدي في قرية طهطا في الصعيد المصري، ثم تعمّق هذا التعليم عند انتقاله إلى القاهرة، وجلسه في دروس شيوخ الأزهر، والأخذ عنهم والتأثر بهم، على غرار الشيخ حسن العطار (1766-1835) الذي كانت له صلات وطيدة بعلماء رافقوا حملة نابليون بونابرت إلى مصر⁽⁷⁾. وأفرزت مخالطة الطهطاوي للعطار شغفاً كبيراً بتعقّب الحراك الفكري والسياسي والاقتصادي في مملكة فرنسا. فأوعز الشيخ لطالبه بالانخراط في خدمة محمد علي باشا، ورشّحه لأن يكون العربي الوحيد المنتدب لمرافقة الوفد المصري إلى فرنسا، في عام 1826، بوصفه

(6) نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط 2 (بيروت: دار نوفل، 1992)، ص 16.

(7) أتاح الظروف لحسن العطار الاحتكاك بعلماء الحملة الفرنسية. فبدت في فكره الكثير من الأسئلة وعلامات الاستفهام بشأن الواقع الذي تحياه هذه الأمة، واقتنع بضرورة التغيير، فقال: "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدّد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها"، لكنه لم يستطع أن يحوّل الأزهر إلى أداة تنهض بمهمات هذا التغيير، فقرر أن يرعى مجموعة من النابهين، كان على رأسهم الطهطاوي. ينظر: محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 19.

إمامًا وواعظًا دينيًا⁽⁸⁾. وقد عُدَّت تلك الرحلة، كما يرى المؤرخ ألبرت حوراني (1915-1993)، أوّل علاقة مثمرة بين الشرق والغرب في العصر الحديث، حيث حمل تخليص الإبريز في ظاهره صورة فرنسا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، لكنّ ذلك لم يحجب تضمينه صورة مصر في مرآة أوروبا⁽⁹⁾. وقد أثّرت السنوات الخمس التي قضاها الطهطاوي في باريس في شخصيته العلمية والفكرية. ومع أن تعيينه كان أساسًا للقيام بمهمة إمامة الطلاب، فإن ذلك لم يمنعه من الاطلاع، بعد تمكّنه من اللّغة الفرنسية، على عدد من المؤلّفات الفلسفية والفكرية والأدبية والجغرافية، وكان على دراية واسعة بمؤلّفات فولتير وروسو ومونتسكيو⁽¹⁰⁾، بانت آثارها في كتابه المذكور، الذي دوّن فيه عصارة تجربته الفرنسية.

أما الشخصية الإصلاحية المحورية الثانية في هذه الدراسة فهو خير الدين التونسي، الذي يعود نسبه إلى أصول شركسية، وقد بيع في سنّ مبكرة بسوق العبيد، في إسطنبول، حيث تعلّم اللّغة الفرنسية وشرع في دراسة العلوم الدينية، ويبدو أنه عاش هناك ما يناهز عشرين عامًا، قبل أن يشتريه أحد أعوان باي تونس عند زيارته إسطنبول، في أثناء بحثه عن مملوك شاب متعلّم يحذق لغة الفرنسيين. وحال وصوله إلى قصر باردو في بداية عهد أحمد باي (1837-1855)، التحق بمدرسة المماليك، ومنها انتقل إلى مكتب المهندسين⁽¹¹⁾. وما إن أنهى الضابط الشاب دراسته، حتى عينه أحمد باي في ديوانه الخاص. ثم تقلّب بعد ذلك بين المناصب العسكرية والقيادية في الإيالة التونسية، فبدأ بمنصب قائد للخيالة (بنباشي)، في عام 1840، وانتهى به الأمر في آخر مساره السياسي في خطة الصدر الأعظم للدولة العليّة، بين عامي 1878 و1879⁽¹²⁾.

كتب التونسي تجربته وحصيلته زيارته إلى أوروبا في مؤلّفه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ونشره في تونس، في عام 1867، ثم أعيدت طباعته لاحقًا في تركيا، ثم تُرجم إلى الفرنسية بعنوان الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية. ومن المرجّح أنه كان يحاول مسaire منهج عبد الرحمن بن خلدون في المقدمة، في تعقّب أسباب الانهيار الحضاري الذي ضرب عموم العالم الإسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وتشخيص دواعيه. لكنّ إضافته تكمن، مقارنةً بما شخّصه ابن خلدون (1332-1406م)، في انشغاله بتاريخ الأمم الأوروبية، مع التركيز على مظاهر قوتها ورقّيها بغية إثارة غير المسلمين وحثّهم على الاقتداء بها.

(8) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، 1968)، ص 91.

(9) الطاهر ليب، "الآخر في الثقافة العربية"، في: الطاهر ليب [وآخرون]، صورة الآخر العربي نظرًا ومنظورًا إليه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 189.

(10) المرجع نفسه، ص 92.

(11) وهذا أمر قد نفاه الهادي التيمومي الذي ذكر أنه: "تربّي في قصر أحمد باي، وانكب على التعلم والدرس في سنّ متقدمة نسبيًا، ولم يكن من تلامذة المدرسة الحربية بباردو، وإن كان على اختلاط يومي بتلامذتها". ينظر: الهادي التيمومي، تونس والتحديث (1831-1877): أول دستور في العالم الإسلامي (تونس: دار محمد علي، 2010)، ص 129.

(12) للمزيد بشأن السيرة الذاتية للكاتب، يمكن العودة إلى مقدمة كتاب: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، ط 3 (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2013)، ص 11-14.

ويلحظ الناظر في مؤلّفي الطهطاوي والتونسي الجهد الكبير الذي خصّصاه لدراسة جملة الأفكار والمقولات الغربية، التي كانت سبباً، من وجهة نظرهما، في تحقيق تطوّر أوروبا وتقدّمها. ولم يقفا عند حدّ الوصف وتحليل تلك الأفكار، بل تجاوزا ذلك إلى المطالبة بالافتداء بها أو الاقتباس منها، واضعّين شرط موافقتها مع أحكام الشريعة الإسلامية. وبناء عليه، مثل "قرن اليقظة" مرحلة جديدة في تاريخ الفكر العربي. فبعد أن كان جهد فلاسفة العرب والمسلمين ومفكرّهم، من أمثال أبي نصر الفارابي (872-950م) وأبي الفتح الشهرستاني (1086-1153م) ومحيي الدين بن عربي (1165-1240م) وأبي الحسن الماوردي (974-1058م) وابن خلدون، متّجهاً نحو إنتاج منظومات فكرية وفلسفية وقيمية من داخل البيئة الإسلامية، فإن العرب مع الطهطاوي والتونسي وغيرهما من رواد النهضة، قد ولجوا مرحلة فكرية جديدة، تقوم على تبيئة الأفكار الأوروبية وجعلها منسجمة (قدر الإمكان) مع مقتضيات الشريعة الإسلامية، ومع التركيبة النفسية والثقافية للمسلمين، في سعي لإبراز الشبه في ما بدا عنواناً للاختلاف، ولتأسيس أرضية ملائمة تقبل بالافتباس والنهل من الفكر الغربي⁽¹³⁾.

ثانياً: الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية الأوروبية

من اليسير التفتّن إلى فريدة مؤلّف تخلص الإبريز عند جمهور الباحثين في نصوص الرحلة العربية للقرن التاسع عشر، في مستويات عدة؛ فهو أول كتاب عربي دُوّن لغرض الرحلة الأوروبية في ذلك القرن. والرحلة هذه المرة، وخلافاً لما هو معتاد ومألوف، لم تكن إلى المشرق، بل كانت نحو عوالم الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط، وهي وجهة جديدة وغير معهودة (باستثناء بعض الرحلات نحو شرق أوروبا، أو نحو الفاتيكان في أزمنة متباعدة للفترة الممتدة بين القرنين العاشر وحدود السابع عشر الميلاديّين)، حيث تزخر المكتبات العربية بمصنّفات أخرى، عُرفت بنصوص الرحلة الحجازية، أو النصوص الحجّية، أو أدب المسالك والممالك في المجال الجغرافي والحضاري الإسلامي، أو المجالات المتاخمة لها في عالم الشرق.

تجلّت نجابة الطهطاوي وتميّزه في نصوصه التي صاغها إثر توجّبه نحو أوروبا، في سياقات جيوسياسية باتت معلومة، ولعل أهم ما ميّزها: أولاً، تمكّنه من استحداث مصطلحات جديدة وتطويع مفاهيم أوروبية في لغته العربية. ثانياً، احتلال المنجز الفكري الفرنسي حيزاً كبيراً من مؤلّفه؛ الأمر الذي دفع عدداً من الباحثين إلى دراسة أشكال تمثّل شيخ أزهرى لمنظومة فكرية وسياسية أوروبية غريبة عن بيئته المشرقية، ومتأثرة بقراءات فلسفية غريبة. والأمر نفسه بالنسبة إلى مؤلّف التونسي أقوم المسالك الذي يُعدّ نقلة نوعية في نصوص الرحلة العربية؛ إذ خصّص مدوّنته لدراسة الواقع الحضاري لاثنتين وعشرين مملكة أوروبية مع شروح مفصلة تناولت مواردها ومداخلها وديموغرافيتها وأهم

(13) تبرز مقدمة كتاب أقوم المسالك اطلاع التونسي العميق على الكتابات الفرنسية في زمن الأنوار الفرنسية، خصوصاً منها الكتابات المنشغلة بالفكر السياسي، حيث برز في هذا الجانب مونتسكيو الذي قال فيه التونسي: "مونتسكيو صرف همّته إلى كتب السياسة، وأبانت تصانيفه عن غاية معرفته بها، وكفى شاهداً على ذلك ما كتبه في السبب الذي كبرت به الدولة الرومانية وتعاضمت، والذي سقطت به وانقرضت. وهو كتاب عجيب يحتوي على تعليقات صادقة، وعبارات محررة راشقة". ينظر: المرجع نفسه، ص 46.

أنشطتها الاقتصادية ومؤسسات حكمها، من دون أن يغفل في مقدمة كتابه الحديث عن أسباب النماء والرخاء في أوروبا، في مقارنة جريئة لشرح دواعي تأخر العرب.

حمل الكتابان تأملات عميقة بشأن الأسباب الدفينة لتمدّن شعوب أوروبا، مع انشداد كبير إلى المنظومة التشريعية الغربية، حيث لاحظ المؤلفان اختلاف مرجعيات الدساتير الأوروبية ومصادرها عن شريعة المسلمين؛ بحكم أنها من وضع العقل البشري، بل تفاضلها لأنها متغيرة بتغيّر العصور والبلدان والأحوال. فقد أبرز الطهطاوي أن "القانون الذي يمشي عليه الفرنسيون الآن ويتخذونه أساساً لسياساتهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى 'لويز [لويس] الثامن عشر'، ولا زال متبعاً عندهم ومرصياً لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة"⁽¹⁴⁾. ثم انكبّ على دراسة فصول الدستور الفرنسي، فوجده مقسماً سبعة أبواب، فصّلت في أربعة وسبعين فصلاً، فيها "الكلام على حق الفرنسيين المنسوب لهم"⁽¹⁵⁾، وكيفية تدبير شؤون مملكتهم وتحديد صلاحيات مؤسسات الحكم والسيادة، مثل مؤسسة "ديوان البير" [Cour des Pairs]، الذي يُسميه التونسي "المجلس الأعلى"، ويُسمى اليوم "مجلس الشيوخ"، ومؤسسة "ديوان الرسل والعمالات"، الذي نعته الطهطاوي أيضاً بـ "ديوان وكلاء الرعية"، ووصفه التونسي بـ "مجلس نواب العامة"، وكذلك مواصفات مؤسسات تنفيذية وقضائية على غرار مهمات الوزراء، وطائفة القضاة، وغيرهم من أعوان الدولة⁽¹⁶⁾.

ثم عبّر الطهطاوي في مؤلفه اللاحق **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، في سياق سعيه لتأصيل آليات النظام السياسي الحديث وملاءمتها مع البيئة المحلية، عن إيمانه بجدوى الفصل بين السلطات، ردعاً للاستبداد والحكم القهري، مبرزاً وجود قوتين في المجتمع، سمى الأولى "القوة المحكومة" (أي الشعب أو الرعية)، وعنده أن عناصر هذه القوة لا بد من أن تكون "محزنة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته"⁽¹⁷⁾. والثانية، القوة الحاكمة: وتُسمى الحكومة أو الملكية، وتشمل مصدر الحكم المركزي وما يتفرّع منه. وتتفرّع من القوة الحاكمة سلطات ثلاث، تسمى أركان الحكومة ومؤسساتها: فالمؤسسة الأولى هي بمنزلة قوة تقنين القوانين وتنظيمها، والثانية هي مؤسسة القضاء وفضّ المنازعات، والثالثة هي قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها. وبحسب الكاتب، لا بد من أن تكون هذه القوى الثلاث مقيّدة بدستور، كما هي طبيعة النظام الديمقراطي الحديث⁽¹⁸⁾.

(14) ترجم الطهطاوي في هذا الفصل حرفياً بنود الدستور الفرنسي لعام 1814 المعروف بـ La Charte؛ وقد عبّر مصطلح Charte صوتياً بـ "الشرطة" كجناس لغوي مبكر قبل استقرار المصطلح المعاصر "الميثاق" أو "الدستور". ينظر: رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز (تونس: الدار العربية للكتاب، 1991)، ص 115.

(15) المرجع نفسه.

(16) المرجع نفسه.

(17) رفاة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (القاهرة: دار الكلمات للنشر والتوزيع، 2011)، ص 24-25.

(18) عارف عادل مرشد، "أثر الفكر الأوروبي على الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر: دراسة تحليلية"، مجلة الكلمة (لبنان)، مج 14، العدد 56 (حزيران/ يونيو 2007).

تُعَدّ قراءة الطهطاوي للمشهد السياسي الفرنسي إرهاباً مبكراً لتحوّل الخطاب السياسي العربي الحديث؛ إذ نجده يعرض بوضوح فكرة الحدّ من صلاحيات الحاكم المطلقة من خلال تقييدها بدستور، ويشرح لقراءته العرب آليات منح المحكومين مساحة من الحرية لاختيار من يُمثّلهم في مجالس الحكم والتشريع؛ إذ يرى في تخليص الإبريز أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات الثلاث؛ ما يحملنا على الاعتقاد بأثر الفقه الثوري الذي ضمّنه روسو في مؤلّفه العقد الاجتماعي، ثم يتراجع الطهطاوي نسبياً في مواقفه في وقت آخر، خصوصاً في كتابه مناهج الألباب المصرية، حيث أصبح يرى في الحاكم وحده صاحب السيادة ومصدر السلطات كلّها، لأن جوهر السيادة فيه غير قابل للتجزئة. ولمحاولة فهم دواعي تراجع الطهطاوي في آرائه السياسية، فإنه لا يمكن إدراك هذا التنسيب خارج معرفة مجمل التحوّلات التي شهدتها الطبقة الحاكمة في مصر، بعد فترة محمد علي باشا وصعود ورثته إلى الحكم، ورغبة الطهطاوي في مسايرة ذلك الواقع المفروض والاحتفاظ بمكانته في دائرة النخب السياسية والعلمية المقربة إلى الأوساط الحاكمة.

ومهما يكن من أمر، فقد كان الطهطاوي أول كاتب مصري حاول إيقاظ الوعي المصري والتنبيه إلى المضامين الفكرية والإنسانية التي توفر حياة الاستقرار والطمأنينة. لذلك، نجده يسلك في خطابه سلوكاً حذراً يأخذ في الحسبان ما يمكن أن يجنيه من معارضة عند معلّميه ورفاقه في مؤسسة الأزهر. فتراه يحاول على قدر الإمكان تركيب خطاب توفيق، يجمع بين ذكر منافع القوانين الوضعية الغربية المستجيبة لحاجات الأوروبيين، وتعداد محاسن الشريعة الإسلامية وجدواها في بناء حضارة مزدهرة على غرار الحضارة العباسية. وحتى لا تتحمّل شريعة المسلمين وحدها وزر انهيار العرب الحضاري، الذي بات معلوماً لدى الجميع، مقارنةً بنجاحة الدستور الفرنسي، وجد الطهطاوي أنه لا فرق بين مقاصد تطبيق الشرائع السماوية واعتماد القوانين الوضعية الأوروبية، ما دامت غايتها هي المصلحة العامة، وتحقيق الحكم العادل الذي يوصل الشعوب إلى الغنى والتمدّن. فالعيب من منظوره ليس في مضامين الشريعة في حد ذاتها، بل في عزوف العلماء والقائمين عليها عن تطويرها؛ ما جعلها غير ملائمة لراهنها، بل في قطعة مع السيورة التاريخية التي تسيّر قوانينها على شعوب العالم جميعهم، على حد السواء.

إن ميل الطهطاوي إلى نسج خطاب يدافع عن ضرورة وجود قوانين مكتوبة تحدّد حقوق مكونات المجتمع المصري كلّها وواجباتها، أسوةً بما وجد عند الفرنسيين بعد تحقيق ثورتهم، قد يكشف لقراءته عن مدى تأثره برؤية مونتسكيو لوظيفة الدساتير والقوانين في المجتمعات، وأهميتها في خلق أنظمة حكم متوازنة. ومع ذلك، يُلاحظ تحقّق المفكرين المصريين إزاء تمثّل استدلال مونتسكيو في كتابه روح القوانين بشأن انضباط التشريعات، على الرغم مما تواترت به الروايات من ترجمة الطهطاوي له نزولاً عند رغبة محمد علي باشا⁽¹⁹⁾. وبحسب هذا الفيلسوف التنويري، لم يكن تنظّم المجتمعات ونظامها عفوياً، بل كان خاضعاً لقوانين مضبوطة، بعيدة عن الاعتبارية، منطلقاً من أطروحة القائلة

إن الكون والظواهر الطبيعية يسيران وفقاً لقوانين منظمة وثابتة، اشتقت من طبيعة الأشياء. وهو تصوّر يتقاطع بوضوح، في أبعاده العقلانية والسببية، مع طروحات بعض فلاسفة المسلمين، مثل أبي الوليد محمد بن رشد (1126-1198م)، وبعض الفرق، مثل المعتزلة، الذين قالوا بإحكام القوانين الطبيعية والسببية. ولا يعني ذلك تماثلاً في المرجعيات، بل هو تقاطع موضوعي في معالجة مسألة التماسك الاجتماعي؛ إذ حاولت تيارات واسعة في فكر الأنوار تفكيك بنية المجتمع وإعادة تنظيمها بناءً على موجبات العقل الفطري والقانون الطبيعي، وهي غاية تتوازى، من حيث الوظيفة التنسيقية لا المنطلق المعرفي، مع ما رامت إليه القراءة المشرقية المستمدة من رحم الوعي الديني، وإن اختلف الطرفان تماماً في مآلات التأسيس والنتائج⁽²⁰⁾.

بالعودة إلى الفصل الأول من كتابه روح الشرائع، نجد أن مونتسكيو يجزم بخضوع الظواهر الكونية كلها في نظامها اليومي لقوانين مضبوطة، حددها القانون الإلهي، باعتباره خالقها والعارف بأحوالها. ونظراً إلى طبيعتها الثابتة والمستقرة منذ بداية الخلق، ستكون بالضرورة السنن التي تحكمها غير متغيرة. وهذا بخلاف الإنسان الذي يراه مونتسكيو كائنًا نبيهاً وحرًا، وفي الوقت نفسه خطأً وأمياً ونساءً، تحمله ميوله وطبيعته الشهوانية على انتهاك القوانين الإلهية، ويدفعه النسيان إلى تناسي صرامة التشريعات الربانية والنواميس والضوابط القيمية والأخلاقية؛ ما يولد بالضرورة الحاجة إلى اجتهاد المشرعين لصوغ قوانين وأحكام مدنية تحدّ من نزواته المتقلّبة⁽²¹⁾. وحينئذٍ، يغدو وجود القوانين الوضعية لتنظيم حياة الناس ضرورة قصوى، تحمي المجتمعات من الفوضى والاختلال. وفي هذا السياق، يستدعي التونسي طرح مونتسكيو بشأن أصناف القوانين الثلاثة اللازمة لإحلال السلم، وهي: القانون الدولي الناظم للعلاقات بين الشعوب، والقانون السياسي المحدد للعلاقة بين الحاكم والمحكومين (وهو ما يقابله التونسي بمفهوم "الحقوق المرعية بين الدولة والرعية")، والقانون المدني الذي يسطّر الصلات والمعاملات بين الأفراد، والذي اصطلح عليه التونسي بـ "حقوق الأهالي"⁽²²⁾.

تبدو قراءة مونتسكيو، وفرنسا على عتبات ثورتها، متطوّرةً نحو مزيد من الحريات وإشراك عموم المواطنين في إدارة الشأن العام، إذا ما قارناها بقراءة الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) الذي نبّه إلى ضرورة بناء علاقة تعاقدية بين الحاكم والمحكومين للخروج من الحالة البدائية نحو الاجتماع السياسي. وهو أمرٌ لا يمكن بلوغه إلا عبر تفويض كلّي ومتبادل للحقوق الفردية لمصلحة سيادة حارسة ومطلقة قادرة على بسط الأمن، حيث يغدو الوازع القهري والسلطة الرادعة شرطين ضروريين لمنع الفوضى وتأمين الجماعة⁽²³⁾. وعلى الرغم من

(20) وجيه كوثراني، مشروع النهضة العربية: مراجعة نقدية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 45-48.

(21) Montesquieu, pp. 155-156.

(22) التونسي، ص 170.

(23) توماس هوبز، اللفيانان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (أبوظبي: كلمة؛ بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 179-184.

التباين الجذري في المرجعيات الفلسفية، فإن رؤية هوبز تتقاطع إجرائياً ووظيفياً مع المنظور الفقهي والتاريخي لعلماء المسلمين بشأن مفهوم "الوازع السلطاني"؛ إذ يلتقي الطرفان على ضرورة وجود سلطة مركزية حازمة، بوصفها كاحباً لجموح النفس البشرية ومنع الفوضى المجتمعية، وإن اختلفا في التأسيس الفلسفي لمشروعية الحاكم ومصدر سلطته، ولا سيما ما أصّله ابن خلدون في مقولته الشهيرة إن "الملك يقوم على القدرة على القهر والغلبة، وأن البشر بحاجة إلى وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لأن الطبيعة الحيوانية في الإنسان تنزع نحو العدوان"⁽²⁴⁾. ولعل هذا الالتقاء الضمني بين هوبز والموروث الإسلامي هو ما يفسّر تراجع الطهطاوي في كتاباته المتأخرة عن بعض مواقفه السابقة، وميله إلى إبقاء سلطة الحاكم واسعة ومقيّدة بالشرع أو بالسياسة المعقولة فحسب؛ إذ وجد في قوة السلطة المركزية بديلاً ضرورياً لمنع الفوضى وتأمين الرعية، متأثراً في ذلك بوطة الواقع السياسي المتأزم في الإيالات العربية، وخلفيته الفقهية التي ترى في تغول الوازع السلطاني شراً لا بد منه لدفع الفتنة وحفظ حوزة الأمة.

أما التونسي فقد أبدى إعجابه الشديد بنجاعة الدستور الإنكليزي، مشيداً بفاعليته؛ إذ عدّه سبباً في تطوّر المجتمع ورقّيه، فبفضل تلك القوانين "حصل للأمة الإنكليزية من المعارف والعمران وأنواع التمدّن ما صارت به جزيرتهم كأحسن البساتين"⁽²⁵⁾، مظهرًا بُغضه للحكم الاستبدادي، ومستلهمًا تشبيه مونتسكيو الذي يرى الحاكم "المستبد في تصرفاته بمن يتوصّل لاجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها"⁽²⁶⁾. فالنظام الاستبدادي، كما استقرّ في ذهن التونسي، يقوم على غرس الخوف في صفوف المحكومين، بخلاف النظام الجمهوري الذي يُعلي من قيمة الفضيلة، والنظام الملكي الذي يشيد بقيمة الشرف. وبناءً عليه، اعتبر التونسي أن الإصلاح الفعلي لأوضاع المسلمين يجب أن يكون من بوابة وضع مؤسسات حكم جديدة، توازي مؤسسات الحكم الأوروبية أو تشابهها، دونما خشية من التفريط في الإسلام، وفي شريعة المسلمين على اعتبار أنها لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدّن ونمو العمران⁽²⁷⁾. وفي منظوره، ليست البرلمانات الأوروبية إلاّ معادلاً لمبدأ المشورة في الإسلام، وما أعضاء البرلمان سوى العلماء والفقهاء وأهل الحل والعقد، وليس الوزير المسؤول في أوروبا المقيّد بدستور إلاّ الوزير المسلم الصالح⁽²⁸⁾. ومن وجهة نظره، تعدّ الشريعة ذات قداسة رفيعة مستمدة من طبيعة مصدرها الإلهي، وهي أساس الفلاح في الدنيا والآخرة، لكنها ليست قانوناً مفصّلاً يأمر بكل ما يجب على الفرد أو الحكومة القيام به، بل هي على خلاف ذلك تُجيز كل ما لا تنتهي صراحة عنه. ولأن أحكام الشريعة شاملة ومنفتحة ومستوعبة لكل ما في الوجود، فهي قادرة على تحقيق نماء المسلمين إذا ما حرّرت من قيود الموروث وفُتح أمامها باب الاجتهاد، لجعلها

(24) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق البشير بن سلامة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 193-201.

(25) التونسي، ص 202.

(26) المرجع نفسه، ص 46.

(27) المرجع نفسه، ص 154.

(28) حوراني، ص 118.

مواكبة لمتطلبات المسلمين في كل عصر وزمن⁽²⁹⁾. وشدد التونسي، كذلك، على مكانة العلماء المسلمين الذين منحهم الدور نفسه الذي أدته طبقة النبلاء الفرنسية في السلطة والحكم، ودورهم الاعتباري في توجيه الحاكم وإرشاده إلى قضاء مصالح رعيته، والاعتدال "بين التفریط والإفراط، بحيث لا يبعدون من رجال السياسة بعداً يتسبب عنه تباعد تصرف الولاة عن الشريعة [...] ولا يقربون منهم قرباً ينشأ عنه تقريب شهواتهم بتسهيل طرقها لهم"⁽³⁰⁾.

ويُظهر إصرار التونسي على الإشادة بفضائل القوانين الوضعية في الأنظمة السياسية الأوروبية سعيه لحضّ النخب السياسية والعلمية التونسية على قبول الإصلاحات التشريعية العثمانية، واعتماد فكرة التنظيمات باعتبارها قوانين صادرة عن الشريعة الإسلامية، والتشجيع على وضع دستور للإيالة على غرار دستور (1861)، ليحدّد صلاحيات الفاعلين جميعهم في الحكم. فالدساتير من منظوره تحتل مرتبة الوازع الضروري لبقاء النوع الإنساني، "ولو تركّ ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمة لبقاء الإهمال على حاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده، إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة"⁽³¹⁾.

وتكشف قراءة الطهطاوي والتونسي للقوانين والدساتير الأوروبية عن مدى حرصهما على إعادة تمليك تلك التشريعات والمؤسسات من منظور إسلامي. فالتمدّن الأوروبي، بحسب تحليلهما، ما هو إلّا نتيجة لوضع أحكام وقوانين ملائمة لحاجات الناس، وهي قيمة غير غريبة عن المنظومة التشريعية الإسلامية. فلا غرو، إذًا، أن تستند هذه المحاولة التوفيقية، الهادفة إلى مواءمة المفاهيم الغربية مع النفسية العربية، إلى قائمة اسمية مطوّلة ومتوازنة في كتابيهما لعدد من فلاسفة الأنوار، على غرار دينيس ديدرو Denis Diderot (1713-1784) ومونتسكيو وفولتير وسلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy (1758-1838) وروسو، إلى جانب نظرائهم من العرب والمسلمين، تضم كلاً من الماوردي وابن خلدون وتقي الدين أحمد بن تيمية (1263-1328م) وأبي حامد الغزالي (1058-1111م) وابن عربي.

لقد كانت محاولة المُصلحين واضحة لإقناع القارئ العربي والمسلم بأن الأفكار المستجلبة من الآخر الأوروبي ليست إلّا امتداداً لمسار فكري أسسه الأسلاف من قبل. وما استخدام تلك الأفكار في أوروبا إلّا نتيجة لاقتباس غربي في وقت سابق، عندما كان للأمة دورٌ في إنتاج الأفكار. وعندها يتحوّل حديثهما عن الأنظمة البرلمانية ومشاركة المواطنين في دواليب الحكم وغيرها من المقولات التنويرية الغربية الأخرى إلى ما يشبه تنبيهاً وتذكيراً بأصول التنظيمات الأوروبية، التي رأيا أنها قريبة إلى شريعة المسلمين، وهو اعتقاد قد يبطل هواجس المشككين من الاقتباس من الغرب.

(29) التونسي، ص 42.

(30) المرجع نفسه، ص 36.

(31) المرجع نفسه، ص 15.

وكشفت القراءة التوفيقية أيضاً عن ثوابت الأفق الفكري للمصلحين، التي شابها بعض الأعطاب الذهنية والنفسية والاجتماعية⁽³²⁾، وحالت دون بلوغهما التفسيرات والشروح الأعمق للأفكار والمقولات الغربية. ولم تكن رؤيتهما الإصلاحية وليدة صدمة حضارية فجائية ناتجة من حلولهما في أوروبا، بقدر ما كانت امتداداً لوعي سابق بمكانم الأزمة في بيئتهما المحليتين. ومع ذلك، شكّلت رحلتها إلى فرنسا انعطافة حاسمة؛ إذ لم تقتصر على تعميق ذلك الوعي المسبق بعمق الأزمة العربية، بل وجّهته نحو البحث عن حلول عملية ومؤسسية، عبر الاستفادة من عوامل التمدّن الأوروبي وتوظيفها في السياق الإسلامي. وقد حال قُربهما من الأوساط الحاكمة في مصر وتونس دون رسم مسار إصلاحي يقطع مع السائد. ولعل هذا الترابط العضوي بين المثقف والسلطة، مشرقاً، غالباً ما جعل مشروع المثقف التنويري رهين نزوات الحاكم العربي، وبذلك فهو لا يمتلك الحرية الكافية التي تقود إلى فعل تحوّل جذري، لأنه رهين تقاليد ومؤسسات دينية وسلطوية. وغالباً ما كانت سائر ظروفهما تنزع نحو الإبقاء على بُنى تتصل بمنظومات مستقرة، كسطوة الموروث وغواية السلطة. ولم يتعرّض هذان المستويان لنقد بنيوي عميق، وهكذا تلوّنت الأفكار الإصلاحية للطهطاوي والتونسي بتوجّهات إصلاحية لا ثورية، فلا عجب أنهما مع كل ما شاهدها في أوروبا من مظاهر الديمقراطية والحرية، كانا يصّرّان على بقاء دولة يمتلك الحاكم فيها سلطات واسعة، بالتوازي مع مرجعية مبادئ الشريعة، وهنا نقرأ تشابك العاملين السياسي والديني⁽³³⁾.

ثالثاً: المواطنة والحقوق الفردية والعدالة ضمانة لبناء مجتمعات متمدنة

تبين لمصلحيننا، في أثناء طوافهما في مدن أوروبا، اختلاف نسق الحياة الاجتماعية هناك عمّا ألفاه في مدنهما؛ حيث لمسّا أثر التنوير في صوغ علاقة الفرد بالسلطة. وعلى الرغم من أن مفهوم "المواطنة" بمضمونه المعاصر لم يكن متبلوراً باصطلاحه الحديث في فكرهما، فإن مقاربتهما التجريبية ركّزت على ما يعادلها في بيئتهما. فقد احتل الحديث عن "الحرية السياسية والمدنية" (عند التونسي) وتلازم "حقوق الرعية وواجباتها" (عند الطهطاوي) حيزاً مهماً في مؤلفيهما؛ إذ رأيا في تلك القوانين الوضعية الأوروبية آليات عملية تكفل للأفراد أمنهم على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وهي قيم - وإن صيغت بقوالب غربية - وجدّا فيها تقاطعاً جوهرياً مع مقاصد الشريعة الإسلامية في إقامة العدل. لكنّ هذا الطموح التنويري إلى تثبيت حقوق الفرد اصطدم ببنية سوسيوقافية وتاريخية مغايرة؛ إذ تذوّب القيمة الفردية للمسلم في مجتمعه في وعاء أوسع، هو وعاء الأمة أو الملة التي تعيش بصفة دائمة

(32) يُقرّ الطهطاوي في حديثه عن تقدّم العلوم النظرية والفلسفية عند الفرنسيين، بوجود آراء وأفكار بأنها "خارجة عن قانون العقل، بالنسبة إلى غيرهم من الأمم، غير أنهم يموّنها ويقوونها حتى يظهر للإنسان صدقها وصحتها". الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص 177. ونجد الحكم نفسه تقريباً عند التونسي في حديثه عن فولتير بقوله: "وهو من أخذ براية الكتابة باليمين والشمال، واشتهر في سائر فنونها [...] ولو لم يحمله انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكانت شهرته أتم والنفع بمعارفه أعم"، ينظر: التونسي، ص 46-47.

(33) حوراني، ص 94.

في توجّس، توقّياً لما يهدّد مقومات هويتها وثوابتها. وهو ما يفرض تيقظاً دائماً لكل مواجهة طارئة، ويستدعي تضافر الجهود من أجل الحفاظ على مصير انتماء الجماعة ووحدةها، في سياق استعماري بانث علاماته منذ حملة نابليون في الشرق، ثم الحملات العسكرية الفرنسية على الجزائر والمغرب. وفي النتيجة، تأتي مكانة الفرد وحقوقه، مشرقاً، في مرتبة ثانية إذا ما قارناها بمصالح الجماعة. وهذا يتناقض مع قيمة الفرد أوروبياً، حيث نصّت الدساتير الجديدة على مكانة المرء في مجتمعه بصفته "مواطناً"، يتمتع بجملة من الحقوق الشخصية، تجعله ذاتاً محترمة، في وطن يكون عماد حكمه نظاماً جمهورياً. وعلى نقبضه، وحين تخضع الشعوب لسلطة المستبد، تتردّى مرتبة الفرد إلى مرتبة العبيد، وفقاً لتصور روسو الذي ناهض فيه وبشدة طبيعة الأنظمة الاستبدادية⁽³⁴⁾.

ذكّر التونسي بأبرز الحقوق التي يتمتع بها كل حامل لصفة المواطنة في ممالك أوروبا، والتي سمّاها "الحريات"، ووجد فيها منشأ سعة نطاق العرفان والتمدّن، وعدّها على النحو التالي: "الحرية السياسية" التي تمنح جميع المواطنين حق انتخاب ممثليهم في المجالس، ومداولة الأمور التي تخص سياسة دولتهم⁽³⁵⁾؛ و"حرية الاجتماع"، التي تبيح للناس "اجتماع مئات الألوف في مكان واحد للمكالمة فيما يظهر لهم من سيرة الدولة بإقامة الدليل على ذلك بلا مانع، وما يقع عليه الاتفاق يعرض عليها وعلى البرلمان"⁽³⁶⁾؛ وحرية "الصحافة والطباعة"، التي تمكّن الكتاب والمفكرين من "طبع الآراء ونشرها في البلاد في أسرع وقت، ولا يتوقفون على استئذان في إنشاء جرنال أو تأليف كتاب في أي غرض شاؤوا، والضمانة التي يلزم اعتبارها في ذلك أن يعرف مؤلف الكتاب أو الجرنال باسمه ولقبه ومسكنه ليطلب إذا تجاوز الحدود الملحوظة"⁽³⁷⁾؛ و"الحرية الشخصية"، التي تبيح حق التظلم ومحاسبة كل من يمنع تطبيق العدالة⁽³⁸⁾.

قد يتفق ما عرضه التونسي من حريات مع الفكرة الجوهريّة التي بنى عليها روسو كتابه العقد الاجتماعي (1762) (نُشر بعد أربعة عشر عاماً من تاريخ الطبعة الأولى لكتاب روح الشرائع)، حيث يعتبر روسو أن ضمان حقوق الأفراد وحرياتهم وتحقيق العدالة بين مكونات المجتمع كلها هو ركن رئيس في المجتمعات الحرة. فالشعوب المستعبدة والخاضعة لحكم المستبد (وهي وضعية غير طبيعية) لا يمكن أن تسودها العدالة لسبب أساسي، هو افتقارها قيمة الحرية⁽³⁹⁾. فالعقد الاجتماعي يعدّ، من منظور كاتبه، ضرورةً لتنظيم حياة المجتمعات المدنية بعد نجاحها في الانتقال من حالة مجتمعات الطبيعة، التي تسير وفقاً لتوجيهات الغريزة البشرية (يُسمّيها التونسي دواعي الأهواء)، إلى مجتمعات متمدّنة منضبطة لنواميس العقل. وما دام أفراد تلك الشعوب الحرة قد وضعوا قوانينهم

(34) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou Principes du droit politique* (Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762), p. 37.

(35) التونسي، ص 397.

(36) المرجع نفسه، ص 398.

(37) المرجع نفسه، ص 399.

(38) المرجع نفسه.

(39) Rousseau, p. 4.

ودساتيرهم بأنفسهم، فإنهم واعون بضرورة احترامها والالتزام بما تواضعوا عليه. فالمتعاقدون على العقد الاجتماعي، والباحثون عن الفضيلة والعدالة، هم من اختاروا تشكيل جسم سياسي يمكن تسميته بـ "الجمهورية"، ويحمل ساكنوها صفة الشعب، يخضع الجميع فيها، على حد السواء، لسلطة القانون، وليس لسلطة الحاكم⁽⁴⁰⁾. وفي هذا السياق، تتساءل عن مدى استيعاب التونسي، أو غيره من المصلحين العرب، استدلال فلاسفة الغرب لفرض أفكارهم وإقناع الناس بضرورة اعتناقها، والنفور مما هو سائد ومألوف.

كما قد أشرنا في فقرات سابقة إلى إعجاب التونسي بالقيم المدنية التي تمتع بها المواطن في أوروبا، لكن بقي أن نشير إلى أن ملاحظته لهذا الجانب لم تتجاوز السرد الوصفي المشيد برفعة مقام الفرد هناك، غير متنبه إلى فهم مسارات بلوغ هذه النتيجة والتدبر في النضالات الطويلة والشاقة التي كابدها فلاسفة الأنوار من أجل تكريس تلك الحقوق ودسترتها. إضافةً إلى ذلك، أفقد حجب الإعجاب المطلق بالمنجز التشريعي الأوروبي، الذي بلغ حدّ الافتتان، الصورة الحقيقية والملموسة بشأن مكانة حرية التعبير والنشر أوروبياً، حيث كانت إدارة مراقبة الكتب والمنشورات تعتمد حجب صفحات بعض الصحف والمؤلفات، باعتبار أن بعضاً من أفكارها قد يمسّ هيبة الدولة، أو قد يشكل تهديداً لنواميس الجماعة، التي لم تنفصل كلياً ونهائياً عن نواميس العهد القديم⁽⁴¹⁾. وربما يعود ذلك إلى قصور في النظر، مثلما بيّنا ذلك سابقاً، وإلى صعوبة استيعاب سياقات تاريخية نضالية غربية من ذهنية عربية محافظة، ترى في الخروج على الحاكم كبيرة ترتقي إلى مرتبة زرع الفتنة.

ومن جهة أخرى، احتلّت قيمة عدالة القضاء لدى شعوب أوروبا مكانة محورية في شروح مصلحين، مبرزين مكانتها المركزية في إرساء مجتمعات متحضرة ومتطورة، مستوعبة ومقدّرة لقيمة البذل والعمل، واعتبارها طريقاً لانتشار مناخات الطمأنينة والتفاؤل. ولمزيد من إبراز أهمية تلك القيمة، لجأ المصلحان المسلمان إلى التذكير بمكانة العدالة المركزية في المدونة التشريعية الإسلامية، المستندة إلى النص القرآني والحديث النبوي واجتهادات الفقهاء. فتلك المكانة هي التي أتاحت لهما الحديث عن حجم المظالم والمفاسد التي تُرتكب في أوطانهما، ما تسبّب في تعطيل محفزات الإبداع والابتكار كلها، وفقاً لمقولة ابن خلدون الشهيرة "الظلم مؤذن بخراب العمران".

ومهما يكن من أمر، فقد شهد القرن التاسع عشر تواتر كتابة المدونات الإصلاحية المنتقدة لاستفحال المفاسد، منبّهة إلى فساد أعوان الدولة والقضاة؛ إذ ينقل لنا أحمد بن أبي الضياف (1804-1874) في مدوّنته الإتحاف صورة قاتمة عن قضاة وأعوان تخلّوا عن وظيفتهم الشرعية، وتحولوا إلى أدوات في يد السلطة التنفيذية لابتزاز الناس، إضافةً إلى نقل تفاصيل السياسة الجبائية المجحفة، التي اتّبعها البايليك التونسي في النصف الثاني من القرن المذكور، لتسديد نفقاته وقروضه الخارجية، من دون مراعاة الحالة المعيشية للسكان، وتحديدًا بعد قرار مضاعفة ضريبة "المجبي"، من 36 إلى 72 ريالاً

(40) Ibid., p. 37.

(41) لقد وقع حجب أربع عشرة صفحة في كتاب روح القوانين *L'esprit des lois* لمونتسكيو خشية نشره أفكاراً تهدد السلطة القائمة في منتصف القرن الثامن عشر. لتفصيل أكثر في هذا الموضوع، ينظر: Montesquieu, p. 1540.

تونسياً؛ وهي السياسة التي وصفها ابن أبي الضياف كـ "النار في الحلفاء"، وانتهت بوحدة من أعنف الانتفاضات التي قادتها القبائل في عام 1864 بزعامه علي بن غدام (1814-1867)⁽⁴²⁾. كذلك، تُرشدنا نصوص المراسلات والتقارير الإدارية لتلك الحقبة، المحفوظة في الأرشيف الوطني التونسي ضمن "وثائق ثورة 1864"⁽⁴³⁾، وملف ابن غدام⁽⁴⁴⁾، إلى نجاح أعوان الدولة في نسج ولاءات شخصية مع المسؤولين المحليين (القياد والمشايخ) للإمعان في ابتزاز الأهالي، مستغلين حالة العزلة المجالية للتجمعات القبلية، والتنازع الداخلي بين العروش، وانعدام الأمن في المسالك التجارية⁽⁴⁵⁾.

وجدت الحالة السيئة التي انغمست فيها البلاد التونسية ما يُماثلها في مصر وبقية الولايات العربية العثمانية؛ ما دفع بالدولة العلية إلى الإسراع، منذ العقد الرابع من القرن التاسع عشر، إلى اتباع سياسة إصلاحية، واتخاذ جملة من القرارات في ميادين عدة، خصوصاً تلك المتعلقة بآليات تسيير المرفق الإداري، في محاولة لإنقاذ الجهازين التنفيذي والقضائي اللذين حافظا على عتاقتهما وتردياً أيما تردّ في الفساد⁽⁴⁶⁾. فلقد استند التونسي في طرحه الإصلاحية إلى تبني القوانين والتنظيمات العثمانية والدفاع عنها؛ حيث أورد في مؤلفه نص "خط شريف كلخانة" (1839) باعتباره يحمل توصيفاً رسمياً لحالة الوهن التي أصابت الدولة العثمانية، ودليلاً على حتمية الإصلاح بعد أن "تناقصت قوتها، ومعمورية ممالكها، وأخذت في التأخر والضعف وذلك لغوائل متعاقبة وأسباب متنوعة نشأ منها تجاوز الحدود الشرعية والقوانين المرعية"⁽⁴⁷⁾. ويظهر تبني التونسي لهذا المرسوم السلطاني في تقاطعه مع ما دعا إليه الخط من ضرورة نشر قيم العدل وضبط الجباية⁽⁴⁸⁾. ومن البين أننا نلمس تقاطعاً فكرياً بين تبني التونسي هذه الإصلاحات الإجرائية، وما نظّر له مونتسكيو من قبل. فقد دان الفيلسوف الفرنسي ضعف اجتهاد المشرعين في استنباط منظومة قانونية تفصيلية، وندد باستعجال مدة التقاضي في النظام القضائي الفرنسي القديم، الذي صنّفه ضمن مظاهر الاستبداد، مؤكداً، في المقابل، أن الأنظمة المعتدلة هي التي تمنح القضاة الوقت والمؤسسات الكافية لملاءمة النص القانوني مع النازلة المعروضة⁽⁴⁹⁾؛ وهو عين ما كان يرجوه التونسي عبر إشارات بالمجالس العدلية العثمانية المستحدثة.

(42) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية (تونس: الدار التونسية للنشر، 1990)، الجزء الخامس الخاص بعهد محمد الصادق باي وسنة 1864.

(43) الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الحاوية عدد 184.

(44) المرجع نفسه، الحاوية عدد 185.

(45) بشأن توثيق مظالم القبائل والولاة، ينظر المراسلات المتبادلة بين قياد الساحل والوسط والوزير الأكبر مصطفى خزندار في: وثائق تونسية: ثورة ابن غدام 1864، ج 1 (تونس: الدار التونسية للنشر، 1967-1969)، ص 45-60.

(46) كان صدى حركة الإصلاح، التي انطلقت الدولة العثمانية في تطبيقها، غير خاف عن الأوساط السياسية والثقافية التونسية، وكان صداها ماثلاً ضمن رسائل الوفود الرسمية التونسية إلى إسطنبول، على غرار الوفد الذي قاده إبراهيم الرياحي في عام 1838، ثم الوفد الذي كان على رأسه ابن أبي الضياف في آذار/ مارس 1842، نحو عاصمة الدولة العثمانية للتفاوض بشأن الإعانة السنوية وتطبيق التنظيمات. ينظر الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، صندوق 221، ملف 358، وثيقة رقم 4.

(47) التونسي، ص 137-138.

(48) المرجع نفسه، ص 28.

(49) Montesquieu, p. 388.

وقد يكون اختلاف وضعية القضاة، ورؤيتهم لوظيفتهم بين جنوب المتوسط وشماله، السبب الكفيل بجعل التونسي يطيل وصف أحوال القضاء في فرنسا وإنكلترا، مبدئاً إعجابه بنجاعة النظام القضائي فيهما، على الرغم من وجود بعض الاختلافات الشكلية، من حيث الهيكلية الإدارية والمرجعية القانونية والتشريعية⁽⁵⁰⁾. أما عن طبيعة الأحكام ومسطرة العقوبات في المملكتين، التي لم تكن مستمدة من مصادر فقهية واجتهادات العلماء، فهي حصيلة جملة من الأحكام المقبسة من مرجعيات متنوعة، مسايرة لأزمتهام ومقتضيات عصرها، حيث استندت التشريعات الفرنسية إلى "القانون العام المؤسس على مجاري العادات وتؤخذ من الأحكام التي جرى بها العمل، ومن الشروط المتفق عليها، ومن شريعة الرومان، ومن القانون المسطور والأحكام المؤلفة وأنظار المشرعين الكبار من البرلمان"⁽⁵¹⁾. وقد انعكست هذه العصرية التشريعية على نحو جلي في البنية المؤسساتية والضمانات القضائية الممنوحة للأفراد؛ إذ تتبّع التونسي كفاءة هذه الأنظمة، مشيراً إلى أنه، لتحقيق العدل في إنكلترا ونشره بين رعايا المملكة، أنشئت محاكم متخصصة للبتّ في شكاوى الخصوم، وصنّفها إلى ثلاث درجات أو طبقات، بحسب نوع القضايا والجرائم المرتكبة، بما يضمن درجات تقاضٍ معقّمة، ويمنح المتقاضين فرصاً أوفر للبحث في شكاياتهم. وأشار إلى أن سير أعمال المحاكم يكون "علنياً"، وأن للمدعى عليه أن يحضر "الأفوكاتو" (المحامي) أول وهلة ليدافع عنه، وألا يُستنطق خارج المجلس، بل في المجلس نفسه؛ إذ ينبّه الحاكم ويأمره بالتثبت، وعند استنطاقه يقول له: "ما تقول؟ ولست مكرهاً على القول، قل إن شئت عارفاً أنّ ما تقوله يُكتب عليك، ويمكن أن يكون فيه حجة عليك، فانظر ما تقول". قلت: "ما أبعد هذا عن التقرير بضرب السياط ونحو ذلك فتأمل"⁽⁵²⁾.

ووصف الطهطاوي هيكلية المحاكم الفرنسية، التي يشرف عليها قضاة يُعيّنون بأوامر ملكية من دون أن يكون للملك الحق في عزلهم؛ ما يضمن لهم مكانة مهيبة في المجتمع، وحيث يحصل كل قاضٍ منهم جناية شهرية قارة من الدولة، ما يحول أو يخفف من حدة الرشى التي يلجأ إليها المتقاضون لاستمالة القضاة⁽⁵³⁾. وتقوم غالبية الأحكام القضائية على سلب حرية المذنبين في مؤسسات سجنية مدّة معلومة، في وقت اتجهت فيه الأنظمة الغربية إلى التخلي شيئاً فشيئاً عن العقوبات البدنية. وهو أمر وجد قبولاً كبيراً في نفس الطهطاوي، منوهاً بنظام العقوبات الفرنسي الذي أبطل عقوبة مصادرة الأموال، والمعروف في تونس والعالم العثماني بمسمى "التتريك"، بوصفه خياراً يلجأ إليه الحكّام بين الحين والآخر لتصفية الخصوم وتمويل خزانة الدولة⁽⁵⁴⁾.

تُحيلنا هذه الملاحظات كلّها الواردة في كتابي تخليص الإبريز وأقوم المسالك، وما تضمّنته من مقارنات بين طبيعة الأنظمة القضائية والعقابية العربية ونظيرتها الأوروبية، والتدقيق في مضامين

(50) التونسي، ص 404.

(51) المرجع نفسه، ص 406.

(52) المرجع نفسه، ص 408.

(53) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص 123.

(54) المرجع نفسه، ص 126.

مدونات فلاسفة الأنوار الفرنسيين بشأن قضايا العدل والمساواة، إلى بلوغ الطهطاوي والتونسي قناعةً راسخةً مفادها أن تلك القيم الإنسانية النبيلة هي الضامنة لنمو الفكر الأوروبي، وتفتح أكمَام ذائقة المبدعين والعلماء والمفكرين. وقد أحالت هذه المقارنة الكاتبين إلى استحضر مقولات علماء المسلمين السابقين في مسألتي القضاء والعدل، في سياقات تاريخية لم تكن تختلف عن سياقات القرن التاسع عشر؛ إذ اتجهت الأنظمة السياسية حينها، عبر مؤسسات حكم وقضاء بالية، إلى امتلاك وسائل الترهيب كلها لفرض سلطان الدولة وتأمين انقياد الأهالي، وهي ممارسات كان قد انتقدها متكلمو المسلمين سابقاً ورأوا فيها سبباً لأفول الزخم الحضاري للشرق⁽⁵⁵⁾.

وفي هذا المقام، يمكن الوقوف على مدى انهيار الطهطاوي والتونسي، كغيرهما من رواد النهضة العرب، بآليات الرقي الحضاري الغربي، الذي وسماه باصطلاح "التمدن الأوروبي"؛ حيث زخر مؤلف كل منهما بإشادة صريحة بالتنظيمات السياسية والتشريعية. فالطهطاوي في تخلص الإبريز ينهر بكتاب الشرطة (الدستور الفرنسي)، معتبراً أن عدله يقترب من أحكام الشريعة، بينما يخصص التونسي مقدمة أقوم المسالك بأكملها للدفاع عن المؤسسات النيابية والقوانين الوضعية الأوروبية، بوصفها الضامن الأساسي للحرية ومنع استبداد الحكام⁽⁵⁶⁾. لكن هذا الانبهار بالنموذج الأوروبي لم يؤل إلى اقتناع مطلق أو محاكاة عمياء، بل كان مشروطاً بالانتقائية والتأصيل؛ إذ تحمس الكاتبان لإثبات أن استعارة هذه النظم التشريعية والقضائية لا تعني التفريط في مقومات الهوية الإسلامية، بل هي استعادة لـ "بضاعة إسلامية ضائعة"، قامت على العدل والشورى، وهو ما تؤكد الأدبيات النقدية التاريخية التي درست هذه الصدمة الحضارية⁽⁵⁷⁾.

وبصرف النظر عن هذا التأصيل، كانت القراءة الشرقية التي خضعت لسطوة الانبهار خالية من وقفات نقدية متأملة في تاريخية تشكّل الفكر الأوروبي السياسي ومساراته ومنعطفاته وانتكاساته، كي لا تقع في فخاخ التعميم وتنسب من نجاحاته التي لم تشمل في واقع الحال المكونات الاجتماعية كلها بالقيمة نفسها. فقد غاب عن الكتاب العرب المسارات الشاقة التي كابدها مفكرو الأنوار في القرن الثامن عشر لنشر أفكارهم، في مقابل المراقبة الشديدة لرموز النظام القديم قبل الثورة الفرنسية؛ ما دفع بكثيرين منهم إلى نشر مؤلفاتهم بأسماء مستعارة أو خارج فرنسا، في جنيف أو أمستردام، لتجنّب وزر العقوبات والمنع. بيد أن هذا القصور في إدراك حقيقة تشكّل المنظومات السياسية الغربية، لم يمنع التونسي من تحسس صعوبة القيام بإصلاحات سياسية وتشريعية على الشاكلة الغربية، نتيجة محاولات عدد من القناصل الأوروبيين تعطيلها، سواء تلك التي صدرت عن إدارة الباب العالي أو الناجمة عن اجتهد الولاة والمصلحين العرب، بتعلّة عدم مواءمتها أحوال المسلمين، وأنه من باب أولى وأحرى العدول عن ذلك والالتزام بما وجدوا عليه أسلافهم.

(55) ابن خلدون، ص 290.

(56) التونسي، ص 137.

(57) حوراني، ص 83-84.

وهي تعلّات كان قد انتقدها الطهطاوي ومن بعده التونسي؛ ما يبرز ذلك التفاعل الفكري بين رواد الإصلاح العربي، الذي أكدته الإحالات المتبادلة في أعمالهما.

خاتمة

إن المشاريع الإصلاحية العربية الأولى تمثّلت في محاولتين، مصرية وتونسية، قادهما الطهطاوي والتونسي. فقد ساهم سفر الطهطاوي إلى فرنسا واحتكاكه بالحضارة الغربية في تكوّن منهج فكري مستنير لديه، امتزجت فيه أصالة الفكر الإسلامي بروح العصر وقوامه العلم والمعرفة. وكان له السبق في الاستنتاج والتأويل، بعد اطلاعه على كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهما من الفلاسفة الفرنسيين، بأن القيم والمبادئ والمفاهيم، التي جاءت بها فلسفة الأنوار، سواء في الاجتماع أم السياسة أم القانون، غالبيتها نابعة من جذور تاريخية عربية وإسلامية، لكنها أخذت طابعاً غريباً جديداً. ومن ثم، رأى خريج الأزهر أن المسلمين أولى بالانتفاع من هذه الثروة الفكرية، وأن أمته، وهي في مرحلة الجمود والضعف، لهي في أمس الحاجة اليوم إلى استرداد بضاعتها الأولى.

لقد مهّد الطهطاوي الطريق للمصلح التونسي، كي يدعو هو أيضاً إلى ضرورة أخذ ما في الحضارة الغربية من علوم وتقنيات ومعارف ونظم وتراتب إدارية وعسكرية، معتبراً ذلك من الحكمة، وأن الإسلام لا يمنع هذا الاقتباس، حتى إن كان من عند المخالف في الديانة. وقد لخصّ التونسي أسباب تخلف المسلمين، راداً ذلك إلى عدم مجاراة فكرهم مستجدات العصر، وعدم إلمام ساسة المسلمين بأمور الدين، فكانت دعوته إلى تعاون رجال الدين والسياسة لخدمة المجتمع دعوة نصيح، حتى تُحفظ ثوابت الدين، ولا يفرط في ما ينفع الأمة من أمور الدنيا، بدعوى عدم ورود النص فيها، مع إمكان أخذها بمقياس العقل والمنفعة. ويرى أيضاً أن تأسيس مجتمع حديث يتوقف على إصلاح النظام السياسي في الأساس، وتقييد السلطة بمبدأ الشورى لإدارة أمثل لنظام الحكم، وتوزيع الثروة، وإشاعة مبادئ الحرية والمساواة وثقافة الحقوق والواجبات في المجتمع.

وبناءً عليه، فقد مثّلت زيارة الطهطاوي وخير الدين وغيرهما من رواد الإصلاح العرب أوروبا، واطلاعهم على أفكار التنوير، خطوة محورية للوقوف على الأسباب التي أوصلت أوروبا إلى طريق النهوض والنماء، فلم يخف عنهم دور الثورات والحراك السياسي وإنتاج الأفكار الجديدة في تحقيق إصلاحات سياسية كبرى، غيّرت الواقع الاقتصادي والاجتماعي للشعوب. إضافةً إلى دور هذه الرحلات في إثراء المعجم السياسي العربي بجملة من المصطلحات المستحدثة، كشفت مضامينها عن رؤية جديدة للإنسان ولحقوق الفرد وواجباته، ولأنظمة الحكم وعلاقة الحاكم بمحكوميته، ودور القوانين الوضعية المستحدثة وسعيها لإسعاد الإنسان أكثر من تأييد بقاء الحكام وضمن امتيازات من يدور في فلکهم. وهنا برزت نجابة الكاتبين في محاولة تكييف أفكار التنوير مع الموروث الفكري للمسلمين، تفادياً للاصطدام، ولضمان فرص الاقتباس منها.

References

المراجع

العربية

- ابن أبي الضياف، أحمد. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية. تونس: الدار التونسية للنشر، 1990.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. تحقيق البشير بن سلامة. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- الترك، نقولا. ذكر تملك جمهور فرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية. وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2017.
- التونسي، خير الدين. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي. ط 3. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2013.
- التيوموي، الهادي. تونس والتحديث (1831-1877): أول دستور في العالم الإسلامي. تونس: دار محمد علي، 2010.
- الجبرتي، عبد الرحمن. مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين. تحقيق محمد عطا. القاهرة: دار المعارف، 1958.
- _____. عجائب الآثار في التراجم والأخبار. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998.
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939). ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، 1968.
- الطهطاوي، رفاع. تخلص الإبريز في تلخيص باريز. تونس: الدار العربية للكتاب، 1991.
- _____. مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية. القاهرة: دار الكلمات للنشر والتوزيع، 2011.
- عمارة، محمد. رفاع الطهطاوي: الأعمال الكاملة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.
- كوثراني، وجيه. مشروع النهضة العربية: مراجعة نقدية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- لييب، الطاهر [وآخرون]. صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- مرشد، عارف عادل. "أثر الفكر الأوروبي على الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر: دراسة تحليلية". مجلة الكلمة (لبنان). مج 14، العدد 56 (حزيران/ يونيو 2007).

هوبز، توماس. اللقيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب. مراجعة وتقديم رضوان السيد. أبوظبي: كلمة؛ بيروت: دار الفارابي، 2011.

وثائق تونسية: ثورة ابن غداهم 1864. تونس: الدار التونسية للنشر، 1967-1969.

يارد، نازك سابا. الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة. ط 2. بيروت: دار نوفل، 1992.

الأجنبية

Joseph, Algazy. "La vision de la Révolution française chez les pionniers de la renaissance intellectuelle arabe." *Annales Historiques de la Révolution Française*. no. 282 (Octobre-Décembre 1990).

Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Paris: Edition Édouard Laboulaye; Garnier frères, 1875.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762.



نوربرتو بوبيو
ترجمة: نجم بو فاضل
عصر الحقوق

يعالج هذا الكتاب قضية حقوق الإنسان التي شغلت الناس ولا تزال، حاضراً ومستقبلاً، ذلك أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمختلف القضايا التي ترسم شكل المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان ونوع حياته، لا سيّما لناحية توفر العدالة والسلام والديمقراطية. وهو إذا ما جدّ في السعي إلى تبيانها وإلى الاعتراف بها، فلا بدّ له من الذهاب قدماً نحو حمايتها. يتبيّن الكتاب هذا المسار، انطلاقاً من نشأة هذه الحقوق والأسس التي تركز عليها وصولاً إلى تدوينها في إعلانات رسمية. ويتناول التحوّلات التاريخية التي دفعت إلى تبيان مختلف الحقوق وحتّمت الاعتراف بها، ويدرس في جانب عمليّ قضيتي الطغيان وعقوبة الإعدام، ويتعمّق في مسألة التسامح في زمن تسقط الحدود ويصبح الإنسان مواطناً عالمياً.

مناقشات
Discussions

نور الدين ديناني | Nouredine Dinani*

من الشغف بالحرية إلى منطق الضرورة: الأبعاد الانفعالية للثورة عند حنة أرندت

From the Passion for Freedom to the Logic of Necessity: Hannah Arendt's Affective Dimensions of Revolution

ملخص: تبحث هذه الدراسة في منزلة الأهواء والانفعالات في فلسفة حنة أرندت السياسية، من خلال تحليل أثرها في تشكّل الفعل الثوري ومصائره. وتنطلق من التمييز بين الحرية بوصفها ممارسةً عموميةً تأسيسية، والتحرر بوصفه انفلاتاً من القيد والضرورة. وتُبين، عبر مقارنة التجريبتين الفرنسية والأميركية، أن الاقتصاد الوجداني للثورة يحدد قدرتها على تأسيس مجال سياسي مشترك. فحين يظلّ الشغف بالحرية موجّهاً للفعل، تتعزز إمكانات التأسيس. أما حين تُهيمن الضرورة والبؤس والشفقة والغضب، فإن الثورة تنساق إلى العنف والرعب. وتخلص الدراسة إلى أن إخفاق الثورات يرتبط بتحول أهوائها التأسيسية إلى انفعالات تُقوض التعدد والمجال العمومي والحرية السياسية، وتستبدل الفعل المشترك بمنطق الحاجة وإدارة المعاناة الاجتماعية.

كلمات مفتاحية: الثورة، الأهواء، الانفعالات، الشفقة، التعاطف، الغضب.

Abstract: This study examines the place of passion and emotion in Hannah Arendt's political philosophy by analysing their role in shaping revolutionary action and determining its outcomes. It begins by distinguishing freedom as a foundational public practice from liberation as emancipation from constraint and necessity. Through a comparison of the French and American revolutionary experiences, the study demonstrates that the affective economy of revolution determines its capacity to establish a shared political realm. When the passion for freedom continues to guide action, the possibilities of political foundation are strengthened. When necessity, misery, pity, and anger prevail, however, revolution is drawn toward violence and terror. The study concludes that the failure of revolutions is associated with the transformation of their foundational passions into emotions that undermine plurality, the public realm, and political freedom, replacing collective action with the logic of need and the management of social suffering.

Keywords: Revolution, Passions, Emotions, Pity, Compassion, Anger

* باحث في الفلسفة السياسية والأخلاقية، حاصل على الدكتوراه من جامعة الحسن الثاني، المغرب.

Political and Moral Philosophy Researcher, PhD. From Hassan II University, Morocco.

Email: Nouredine.dinani@yahoo.com

مقدمة

إذا كان الإقبال على توسل الأهواء والانفعالات قد تزايد في الوضع البشري بُغية إحداث التأثيرات المُرادّة، فإن انشغال الفلاسفة السياسية المعاصرة بدراسة الفعل السياسي قد غدا مقترناً بالتفكير، أيضاً، في أبعاده الانفعالية. فلأنّ الفاعل يتحرك دائماً بين كائنات أخرى فاعلة وفي علاقة بهم، فإنه ليس مجرد "فاعل" أبداً، بل هو دائماً، وفي الوقت نفسه منفعل. فأن نفعل وأن نفعل هما بمنزلة وجهين متقابلين لعملة واحدة، والقصة التي يبدوها فعل، إنما تتكوّن من الأحداث، ومن الانفعالات التي تتلوها⁽¹⁾. وإنّا إذ نعتقد أن هذا التلازم قد أصبح في حكم الضرورة، فإن مآل الاعتقاد إلى تأمل الثورات والحروب عبر استشكال نشوئها وصلة مؤديّاتها بتلك الأبعاد، أيعبّر تدفق الأهواء الجارف - وفقاً لما سيُفصّل عنه هذا الفحص - عن قُدرات الإنسان المعاصر الوجدانية، أم عن هشاشته العاطفية؟ غير أن السؤال ذاته ينطوي على افتراض يستحق المساءلة؛ إذ تُنبه أرندت إلى أن "الكلمة المضادة للتأثر العاطفي ليست 'العقلانية'، مهما كان معنى هذه الكلمة، بل 'عجز المرء عن أن يُستثار'، وهي ظاهرة مرضية⁽²⁾. وبهذا، تُسقط الثنائية التقليدية بين العقل والهوى، لتُحلّ محلّها ثنائية أجدر بالتأمل: الانفعال الأصيل الكاشف عن الشرط السياسي، والخدر الوجداني المؤذّن بانهيّار إمكان الفعل.

نستطيع القول إن ما يُميّز مقارنة أرندت للثورات الحديثة هو إعادة إدراجها ضمن أفق أوسع يتعلق بمعنى الفعل السياسي ذاته وبالشروط التي تُمكن البشر من الظهور معاً في فضاء عمومي مشترك، بدلاً من الاكتفاء بالنظر إليها من زاوية حتمياتها الاجتماعية أو نتائجها المؤسسية. فالثورة عندها محاولة جذرية لإعادة تشكيل المجال العمومي، بوصفه فضاءً ظهور وبرز، مبناه على ذوات سياسية فاعلة ومتكلمة، لا مجرد حيّز مؤسساتي؛ ذلك أن "السلطة هي التي تحافظ على وجود المجال العمومي، فضاء الظهور الممكن بين البشر باعتبارهم يفعلون ويتكلمون"⁽³⁾.

إن الثورة - بوصفها بداية جديدة وتأسيساً لفضاء سياسي مختلف - ليست حلاً لمشكلة اجتماعية، بقدر ما هي تجربة تأسيس⁽⁴⁾، تفتح فيها إمكانية الحرية بوصفها ممارسةً جماعيةً، لا مجرد تحرر من القيد أو الحاجة. غير أن هذا الأفق سرعان ما يتعرّض لشرح حين تنزاح الثورة عن منطق الفعل والتأسيس، لتصير تحت سطوة الضرورة الحيوية، أو تحت هيمنة انفعالات تُستمد مشروعيتها من البؤس والمعاناة. ولأن أرندت ما فتئت تُميّز بين التحرر من الضرورة أو الطغيان، والحرية بوصفها قدرة على الفعل السياسي داخل فضاء عمومي ومشارك⁽⁵⁾، فإن السؤال هو: أمّن شأن الثورة أن تُحقّق الحرية بالفعل أم أنها تكتفي بالتحرر؟

(1) حنة أرندت، الوضع البشري، ترجمة هادية العريقي (بيروت: جداول؛ الرباط: مؤمنون بلا حدود، [د.ت.])، ص 212.

(2) حنة أرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 58.

(3) أرندت، الوضع البشري، ص 222.

(4) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 27.

(5) Hannah Arendt, *La liberté d'être libre*, François Bouillot (trad.) (Paris: Payot, 2019), p. 31.

ما يعيننا أكثر، في هذه الدراسة، ليس تقديم عرضٍ تاريخي لمسار الثورات الحديثة، ولا سرد معطيات المقارنة الذائعة الصيت بين الثورتين الفرنسية والأميركية، بقدر ما يهمننا التوقف عند الأدوار التي أدتها الأهواء والانفعالات في تشكيل المصير السياسي للثورتين معاً؛ ذلك أن "المعنى البشري للواقع يتطلب أن يُفعل البشر المُعطى الانفعالي المحض لكيانهم؛ لا من أجل تغييره، بل من أجل التعبير عنه، وأن يدعو إلى الوجود كاملاً ما ينبغي أن يتحمّله سلبياً. إن هذا التفعيل يكمن في الأنشطة التي لا توجد إلا في الفعالية الخالصة ويتحقق فيها"⁽⁶⁾. وعلى الرغم مما تنطوي عليه الثورة من سعيٍ للحرية، فإنه ما من ثورة في التاريخ قد حققت هذه الغاية على نحوٍ دائمٍ، فما الذي يمنع الثورات من تحويل المجال العمومي إلى فضاء فعلي للحرية؟

ولأن أرندت لا تكتفي بإبراز مركزية الحرية والفعل، بل تمتد لتكشف عن الوجه غير المؤلف للتجربة الثورية، حيث تتحوّل الشفقة والغضب من استجابة مشروعة لمبادئٍ مهمنة تُتوسّل سياسياً. وفضلاً عن ذلك، تُعاد في ضوئها صياغة السياسة، فتُختزل في تدبير البؤس أو تبرير العنف، فإن الأمر هنا يتعلق بمكانة الأهواء والانفعالات في تأسيس الفعل السياسي من جهة، وفي تفويضه من جهة أخرى. ولذلك، لا تتمثل غايتنا الأساسية في الدفاع عن أطروحة أخلاقية تدين الأهواء؛ ذلك أن أرندت تقف في مواجهة النموذج الأفلاطوني الذي يجعل "المقياس الأعلى للقدرة على حكم الآخرين القدرة على حكم المرء لنفسه؛ فمثلما يحكم الفيلسوف-الملك المدينة، تحكم النفسُ الجسد، والعقلُ الأهواء"⁽⁷⁾. فالسياسة عندها لا تُؤسّس بإخضاع الأهواء للعقل، بل بالاعتراف بها بوصفها جزءاً لا يُختزل من شرط الفعل السياسي. ثم إن الأمر لا يتعلق بتبني قراءة سيكولوجية للثورة، بل بتفكيك الكيفية التي تُعيد بها أرندت رسم الحدود الفاصلة بين السياسة والانفعال، بين ما يُمكن أن يكون محرّكاً للفعل الحر، وما يمكن أن ينقلب إلى قوة تُقوّض المجال العمومي ذاته؛ ف"الثورة ليست ظاهرة تاريخية فحسب، بل ظاهرة أنطولوجية؛ ذلك أنها تتعلق بما هو جيد أن نكون عليه، وليس مجرد ما هو صحيح أن نفعل"⁽⁸⁾.

وبالنسبة إلى الثورتين، من هذا المنطلق، لا يُردّ تباين النتائج السياسية إلى تباين السياقات الاجتماعية، بل يُردّ إلى تباين الاقتصاد الوجداني الذي وجّه كل تجربة، فعلى أي نحوٍ تتحوّل الأهواء الثورية - التي تُشكّل في بدايتها شرط إمكان الفعل السياسي الحر - إلى قوى انفعالية ارتكاسية تُفرغ السياسة من مضمونها، وتدفع الثورة إلى نفي ذاتها؟ ومتى تكون الأهواء طاقة تأسيسية للفعل المشترك؟ ومتى تغدو انفعالات مُدمرة تُبرر العنف وتُشرعن الرعب؟

(6) أرندت، الوضع البشري، ص 230.

(7) المرجع نفسه، ص 247.

(8) فيليب هانسن، حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة، ترجمة خالد عابد أبو هديب (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 256.

أولاً: لأهواء الثورية: من الشغف بالحرية إلى الولع بالمساواة

لعلنا نتساءل، بدءاً، عما يحمّلنا، في سياق كهذا، على التفكير في الثورة من طريق التفكير في الأهواء والانفعالات. إنّ ذلك يرجع إلى أنه لا سبيل إلى وعي ظاهرتها - شأنها في ذلك شأن الحرب والعنف - بمعزل عن جملة الأهواء والانفعالات المُشكّلة لها، والدافعة إليها. وهو ما أدركته أرندت حينما فكّكت في الثورة بمنطقٍ مغايرٍ وتوسّلت، في سبيل هذا التفكير، معجماً غير مألوفٍ: الشغف والنزوع؛ الشفقة والتعاطف؛ الخوف والرعب؛ النفاق والإخلاص؛ الغضب والكرهية؛ التوق والشوق. وبناءً على ذلك، فإن من أوائل الأمور التي نبّهت إليها أرندت أن "الكتب التعليمية التي تتمحور حول السؤال 'كيف تصنع ثورة؟'، عبر التقدم خطوة خطوة من الانشاق إلى التآمر، ومن المقاومة إلى الانتفاضة المسلحة، انطلقت كلها من تصوّر خاطئ يقول إن الثورة إنما 'تصنع'" (9).

لعل أعمق ما التقطته في قراءتها للثورة هو ما عبّر عنه فيليب هانسن Phillip Hansen على النحو الآتي: إنها "تلتقط شيئاً غاية في الأهمية، وغالباً ما يتعرّض للسُوء: يغدو الناس ثوريين لأنهم ينتفضون ضد الإهانات التي تتعرّض لها البشرية، لا لأنهم فهموا نظرية فائض القيمة" (10)، وهذا بعينه هو ما يُرجّح كفة الأهواء والانفعالات على الأيديولوجيا في فهم الفعل الثوري. وهو ما يُفسّر قول أرندت: "حين تتفتت السلطة، تصبح الثورة ممكنة، ولكن غير ضرورية" (11)؛ إذ ما يُحول الإمكان إلى فعل هو الشغف والإرادة الجماعية، لا الحتمية الموضوعية، وهو بعينه ما يُسوّغ قراءة الثورة من طريق اقتصادها الوجداني. إن تصور هذه الثنائيات خارج ميدان العنف عندها غير ممكن؛ لأنه نفسه ما يميّز كل ثنائية من الظواهر السياسية الأخرى؛ ويجعل من الثورة والحرب قضيتين سياسيتين محورتين، بهما "قد حدّدت اليوم ملامح القرن العشرين" (12). ولأن هناك لحظات قد تبدّت فيها الثورة بوضوح، فإنه لا ينبغي للفكر، إن أراد فهم الشرط السياسي الحديث، إلّا أن يكون يقظاً تجاه هذه اللحظات التاريخية (13).

وإذا صح القول إن "القاسم المشترك" بين الظاهرتين إنما هو العنف، وذلك ما يُفسّر تلازمهما، بل يُفسّر، أيضاً، تحوّل إحدهما إلى الأخرى، فإنه يصح القول كذلك إننا نتموقع فيهما معاً، خارج السياسة؛ أي خارج مجال الظهور والكلام والإقناع بين المختلفين، فالعنف - بما هو إكراه - يقطع هذا المجال، ولا يُنشئه إنشاءً، "وبقدر ما يلعب العنف دوراً رئيساً في الحروب والثورات، فإنهما معاً يقعان خارج ميدان السياسة" (14). ولذلك، فإنّ سعي النظريات المُنتصرة للثورة والحرب لتحصيل مشروعيتها لم يتم إلّا من طريق "تبريرها العنف"؛ من حيث إن تسويغه هو عينه ما يُؤلف حدّها

(9) أرندت، في العنف، ص 42.

(10) هانسن، ص 256.

(11) أرندت، في العنف، ص 43.

(12) أرندت، في الثورة، ص 13.

(13) نبيل فازيو، حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك (بيروت: منتدى المعارف، 2022)، ص 213.

(14) أرندت، في الثورة، ص 24.

السياسي. وحينما بلغت حدَّ تمجيده، فإنها كَفَّتْ عن أن تكون نظريات سياسية، وغدَّت على عكس ذلك: نظريات مضادة لما هو سياسي.

تُميِّز أرندت الثورات الحديثة مما سبقها من أشكال "النزاع الأهلي" The Civil Strife، ولا تُقرُّ بالتحديد الأفلاطوني لها بوصفها تحوُّلاً "شبه طبيعي في شكل من أشكال الحكومة إلى شكل آخر"⁽¹⁵⁾. وحُجَّتْها في ذلك أن "العصور القديمة [وإن] كانت على معرفة بالتغيير السياسي والعنف الذي يصاحب التغيير، ولكن [فإن] تلك العصور لم تكن ترى أن ذلك التغيير والعنف من شأنه أن يأتي بشيء جديد"⁽¹⁶⁾، بل تُنْظَرُ إليهما بحسبانهما لا يُفضيان إلّا إلى بداية جديدة، أو يُفضيان إلى عودة طبيعية إلى مرحلة من مراحل دورة التاريخ. إن عنصر الجدة عند أرندت لا يمثل تفصيلاً عرضياً، بل هو الشرط الرئيس الذي يجعل من الثورة كذلك بمعناها الحديث؛ ذلك أن البدء الجديد لا يُطلب إلّا حيثما تُطلَب الحرية.

ثمة تزامن بين السعي لـ "تجربة بداية جديدة"، و"الشعور بالحرية"؛ ذلك أن الحرية - لا العدالة ولا المجد - هي المعيار الأنسب الذي أصبح يُحتكم إليه في الحُكم على الهيئات السياسية. وهكذا، لا يتوقّف هذا التزامن، ومن ثمة قبوله، على فهمنا للثورة فحسب، بل يؤسّس، أيضاً، على كيفية تصوّرنا الحرية، بوصفه تصوّراً ثورياً في الأصل. لقد صار معنى الثورة الحديث، إذًا، مشروطاً بمطلب الحرية، وقد أمكّن كوندورسيه [الاسم الكامل باللغتين] Condorcet (1743-1794) التعبير عن هذا التلازم على نحوٍ موجزٍ ودقيق، بقوله: "إن كلمة (ثورة) لا تنطبق إلّا على الثورات التي يكون هدفها الحرية"⁽¹⁷⁾.

غير أن هذا التلازم بين الثورة والحرية لم يستقر تاريخياً على معنى واحد؛ إذ سرعان ما تداخل مفهوم الحرية Freedom مع مفهوم التحرر Liberation، واستقر الالتباس حتى صار كأنه بديهية. وهو التباس لم يكن في إمكان الثوار أنفسهم تجاوزه مسبقاً؛ إذ لم تتكوّن لديهم معرفةً قبلية بما هم مُقبلون عليه، بل إن الرؤية اتّضحت ما إن بدأت الثورة. وإن الثورة التي تهدف حصراً إلى تحصيل الحقوق المدنية وضمّانها، لا تتغيّ، عند أرندت، الحرية، بل إنها تتغيّ التحرر. والحال أنه ليس من شأن تاريخ التحرر: أحداثه ووقائعه وما أنتجته - فعلاً - من حريات، أن يُحدثنا عن قصة الحرية كاملةً، من حيث كون الحريات التي أنتجها فعلُ التحرر بعيدة عن محتوى الحرية الحقيقي، الذي يتخذ صورة مشاركة في الشؤون العامة، أو الدخول في النقاش العمومي؛ إذ إن المجال العمومي عند أرندت فضاء بين-ذاتي بالمعنى الدقيق⁽¹⁸⁾. أما ثورات العصر الحديث، فقد كانت معنية بهما معاً. وهكذا، فإن ما ينبغي التساؤل عنه ليس "ما الذي تحقق من حقوق مدنية؟"، بل ما الذي انكشف بفضل تجربة الحرية في المجال العمومي؟

(15) المرجع نفسه، ص 27.

(16) المرجع نفسه، ص 28.

(17) المرجع نفسه، ص 38.

(18) Alexey Salikov & Alexey Zhavoronkov, "The Public Realm and Revolution: Hannah Arendt Between Theory and Praxis," *Estudos ibero-Americanos* (Porto Alegre), vol. 43, no. 3 (December 2017), p. 514.

إن هذا التداخل وسوء الفهم قد جسّدته تعابير رجال ثورات القرن الثامن عشر الميلادي، حينما استهوتهم مفاتن الحرية، وحينما آلت أهواؤهم إلى الفعل، بل إنها كانت دافعاً رئيساً له على نحو ما تُثبت فيه التجربة أن الفعل نفسه، لا الراحة، هو ما يُشكّل مُتعتنا. ولذلك، فإن "عظمة" الثورتين الأميركية والفرنسية، لم تكمن في ما تحقق من حقوق مدنية، بل في كشفهما تجربة أن يكون المرء حرّاً. ولا يعني ذلك سوى أن الثورة بمعناها الحديث، قد تجاوزت حدّ الانفعال السالب، وتطابقت مع الانفعال الموجب؛ فهي، بهذا المعنى، أكثر من مجرد تمردٍ ناجع أو انقلابٍ ناجح، غايتها الانفلات من ربكة الحاجة والانعقاد من مثالب الخوف. وفي مُطلق الأحوال، فإن العنف - وإن كان السمة المميّزة للثورة - ليس كافياً لوصف ظاهرتها؛ إذ إن التوق إلى بدءٍ جديدٍ والشغف بالحرية هما الوصف الأجدر بها.

نتيجةً لذلك، يمكن القول إن "الشغف بالحرية" هو هوى الثورة الحديثة، غير أنه ما إن يتعدّر تثبيت الحرية في صورة مشاركة عمومية حتى تميل الأهواء إلى الانزياح نحو "الولع بالمساواة"؛ بحسبانه تعويضاً وجدانياً عن حرية لم تُؤسس سياسياً. فالمساواة - بمعناها الحديث القائل إن كل إنسان يولد حرّاً لمجرد أنه وُلد - لم تكن يوماً مبدأً طبعياً سابقاً للسياسة، بل هي مكسبٌ حديث صنعه التوق إلى التغيير الراديكالي الذي لم يقتصر على إسقاط الحاكم، بل امتد إلى تحويل الرعايا أنفسهم إلى حكام. وهذا التوق إلى الجدة هو الذي غدّى "الروح الثورية"، وحمل الثوار الأوائل على إدخال الثورات في المشهد السياسي بوصفها حدثاً مؤسساً، لا مجرد تمرّد عابر.

لكن، ألا يسعنا القول - من باب الاعتراض - إن الثورات الحديثة مسيحية الأصل آخذين في الحسبان الطبيعة الثورية للطائفة المسيحية الأولى التي شدّت "أول الأمر" على أمر مساواة الأرواح أمام الله Equality of Souls before God، وازدّرت تشيئة السلطات الدنيوية، ووعدت تثليثاً بمملكة السماء Kingdom of Heaven؟ ألا يصح الاعتقاد، إذًا، أن الثورات الحديثة قد تناسلت من هذه الأفكار والآمال فتنسب مُجمل الأهواء الثورية، وفقاً لهذا الاعتراض، إلى المسيحية؟

على الرغم من أن معنى الثورة، كما حدّدته أرندت، قد تطابق مع المرحلة الانتقالية التي أفضّت إلى نشأة كيان علماني، فإن "العلمانية هي ذاتها، وليست مضامين التعاليم المسيحية التي تشكّل أصل الثورة"⁽¹⁹⁾، وعلى الرغم من أن الحركات الدنيوية في العصر الحديث، وما انطوت عليه من انفعالات رُوحٍ متمردة The Rebellious Spirit قد آلت إلى يقظةٍ كُبرى لا سبيل إلى نُكرانها، فإنها بقيت من دون نتائج سياسية وذات عقم تاريخي. وبناءً على ذلك، فإن هذا التغيير - بما هو جُملة من التحوّلات التي أتت على الأمور الدنيوية - لا يُمكن وصله بالمسيحية، لأنه يمتدّ ببساطة إلى ما قبل؛ إلى اللحظة اليونانية، ولو أنه لم يُنظر إليه، حينئذ، إلا بوصفه سيرورة طبيعية، وقُدرةً على استبدال الوضع القائم، وذلك ما عبر عنه مُبكراً بوليبيوس Polybius (200-120 ق. م.) الذي أدرك، أيضاً، أن "الشعور بالاستمرارية" - ذلك الشعور الذي لم يتحقق لدى اليونان - إنما هو علّة التميز الروماني.

(19) أرندت، في الثورة، ص 34.

مهما يكن من أمر الجذور الدينية التي ينسب إليها بعضهم أصل الأهواء الثورية - وإن كانت أرندت ترى أن "العلمانية ذاتها، وليست مضامين التعاليم المسيحية [هي] التي تشكّل أصل الثورة"⁽²⁰⁾، وأن الحركات الدينية المتمردة ظلّت ذات عقم تاريخي، لأنها لم تُفضّ إلى نتائج سياسية فعلية - فإن انقلاب معنى الثورة من الاستعادة إلى البدء هو ما يُفسّر نشوء الشغف الحديث بالجدّة. فمصطلح "الثورة" في أصله الفلكي - كما توسله نيكولاس كوبرنيكوس Nicolas Copernic (1473-1543)⁽²¹⁾ - لم يحمل من الجدّة شيئاً؛ إذ كان يعني استعادة Restoration السلطة، لا تجديدها، في حين أن الفكرة التي استحوذت على هؤلاء الثوريين في ما بعد هي القضاء على عالمٍ قديمٍ لتقاء الإتيان بعالمٍ جديدٍ، وإن بقي الثوار مُقتنعين، في مراحل أولى، بأن سعيهم لا يخرج عن "إعادة النظام القديم، الذي جرى إرباكه وانتهاكه من قبل طغيان الملكية المطلقة أو من جراء إساءة استخدام السلطة من الحكومة الاستعمارية"⁽²²⁾. وهذا الارتباك بين "الرغبة في الأوبة" إلى مجّد أنظمةٍ سابقةٍ، والتوق إلى الجديد، هو ما جعل عبّز النظرية السياسية عن حَسَم صفة هؤلاء الفاعلين بين احتسابهم مُحافظين أو اعتبارهم ثوريين، أمراً دالاً في ذاته.

إن هذا الانفعال غير المألوف بالجدّة، الذي ميّز العصر الحديث، احتاج إلى نحو قرنين من الزمن ليخرج من عزلة الفكر العلمي والفلسفي النسبية، وليصل إلى ميدان السياسة؛ ذلك أنه لم يكن من شأن الجدّة تلك أن تأخذ معناها وقيمتها في ذينك الحقلين، بل إنها اكتسبتها حينما امتدّت إلى الشأن العام، وحينما بلغت مجال السوق المفتوحة؛ ميدان الكثرة لا القلّة، وعندما لم تعد مُقترنةً ببركة تنزّل من السماء. وبعبارة أخرى، انطوت الثورة - في الحقل السياسي - على السعي لتحويل ملكية الشأن العمومي ممن كانوا "أحراراً" إلى الذين تعذّر عليهم أن يكونوا بالطبيعة كذلك. لقد جرى التعبير عن هذه الحركة، وعن حدوثها الذي لا يُقاوم، بعد أن حوّلت خلال القرن التاسع عشر، إلى نطاق المفاهيم لتغدو "ضرورة تاريخية".

في هذا السياق، يتضح مقام نيكولو مكيافيلي Niccolò Machiavelli (1496-1527). فلئن "لم يكن بالتأكيد الأب [الروحي] لعلم السياسة أو للنظرية السياسية"، فإنه كان بالنسبة إلى أرندت "أباً رُوحياً للثورة" The Spiritual Father of Revolution⁽²³⁾؛ لا لأنه دعا إلى التغيير الراديكالي، بل لأنه "أول من تصوّر واعتقد في إمكان نُشوء فضاء علماني صِرف، تكون مبادئه وقوانينه مُستقلةً عن تعاليم الكنيسة"⁽²⁴⁾. فالأمر، إذًا، ذو صِلَةٍ بتشديد كيّانٍ سياسي دائمٍ وطويل البقاء. إن ذلك، تحديداً، ما جعل منه مُجدداً، وهو عينه ما جعله على صِلَةٍ وثيقةٍ بتاريخ الثورة؛ وآية ذلك توسله، أول مرة في تاريخ

(20) المرجع نفسه.

(21) ينظر:

Nicolas Copernic, *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Alexandre Koyré (trad.) (Paris: Diderot éditeur, 1998).

(22) أرندت، في الثورة، ص 60.

(23) أرندت، في الثورة، ص 50.

(24) المرجع نفسه، ص 48.

النظرية السياسية، لفظ "حالة" أو "وضع" *lo stato*، وفي ذلك خروجٌ عن الدلالة الكلاسيكية "شكل" أو "أحد الأوضاع" في المجال الخاص بالسياسة. ومن شأن هذا الاستخدام أن يترادف مع السعي لوحدة سياسية لشعبٍ يبقى على قيد الحياة، وذلك بالتزامن مع تعاقب الحكومات، ومع زوال أشكال متعددة من الحكم ومجيئها، وهذا ما اعتقدت أرندت أنه التعبير الأبرز عن فكرة الدولة القومية⁽²⁵⁾، ويبدو أن استيعابه فكرة كهذه قد جعله، في نظرها، ثورياً أكثر من الثوريين أنفسهم.

غير أن ما عبّر عنه مكيافيلي لم يكن نتاج جهد فكري ونظري فحسب، بل هو انفعال وجهد عاطفي تملكه لإحياء التاريخ الروماني القديم ومؤسسته؛ وهذا الانفعال بعينه هو ما حملته على منح العنف قيمته القصوى في ميدان السياسة، وما يُفسر الاحترام الكبير الذي كُنَّ له في عصور الثورة.

من هنا، تشكلت الجرائم الأولى لـ "الباثوس الثوري" *The Revolutionary Pathos* الخاص بالجدّة المطلقة⁽²⁶⁾؛ إذ لم يُجند مكيافيلي جهده الواعي والعاطفي لإحياء روح التاريخ الروماني ومؤسسته فحسب، وهو ما سيغدو في ما بعد السمة الأبرز للفكر السياسي في القرن الثامن عشر، بل جنّده أيضاً للتشديد على دور العنف في السياسة، تشديداً متكرراً وصادماً، وهذا ما تردّد في أقوال رجال الثورة الفرنسية، وتجلّى في أفعالهم.

لا شك، إذًا، في أن العنف في حقل السياسة قد غدا ظاهرة ثابتة، ولا شك في أن الذي اهتجس في أمره أكثر إنما هو الفكر الثوري؛ إذ اعتقد في مثالبه المتمثلة في قدرته على تسريع وتائر التغيير. ويبدو أن مكيافيلي، لهذه الأسباب، نظرَ وماكسميليان روبسبير *Maximillien Robespierre* إلى العنف، ولأسباب نفسها احتسبت أرندت تنظيرهما ذاك انفعالا⁽²⁷⁾. لقد حمّلتها حُجة التغيير على جعل العنف الوسيلة الأساس لإنشاء الدولة، فأقاما مُماهةً بينهما، وهو ما عبّرت عنه بـ "السعي لتأسيس السياسة بفعلٍ قبل سياسي أو سابق للسياسة" *Pre-political*، غير أن السياسة عندها هي ما بعد العنف، ولا تبدأ إلاّ حينما ينتهي العنف لتقوم على الإقناع *Persuasion*.

إن تيار الثورة، بحسب روبسبير، قد تصاعد بسبب جرائم الطغيان *Crimes of Tyranny* من جهة، وبسبب تقدّم الحرية من جهة أخرى. فهي بالنسبة إليه لا تخضع لمقتضيات العقل والحساب، بل تخضع لعاصفة ثورية *Revolutionary Tempest* تُوجّها وتدفع بها إلى الأمام، عاصفة لا تصدُر إلاّ عن الهوى والشغف والرغبة، إلى حدّ يظهر الثوار في سياقها كأنهم سُكارى بنبذ الحرية. على هذا النحو بلغت "الأهواء الثورية" ذروتها في صورة "عاصفة ثورية"، على أن حدود هذه الذروة ستتكشف مع بروز الضرورة في قلب السياسة، فعلى أي نحوٍ ستُعيد المسألة الاجتماعية تشكيل معنى الثورة؟

(25) المرجع نفسه، هوامش ص 54.

(26) المرجع نفسه، ص 49. (بتصرف)

(27) وذلك إلى الحد الذي يبرر به روبسبير الرعب.

ثانيًا: الأهواء الثورية والمسألة الاجتماعية: من الحرية إلى الضرورة

حين تتصدّر المسائل الاجتماعية المشهد السياسي، يتحوّل الفقر والضرورة من أوضاع موضوعية إلى مادة انفعالية تحكم مسار الثورة وتُعيد توجيه طاقتها؛ وهذا بعينه ما تستشكله أرندت حين تُحدد "المسألة الاجتماعية" بالتصورات الشعبية للفقر والتفاوت الطبقي والثروة⁽²⁸⁾، لا بوصفها معطًى اقتصادياً موضوعياً، بل بوصفها وقوداً وجدانياً يُغذي الحماسة الثورية، ويُعيد رسم حدودها. غير أن "المسألة الاجتماعية" إنما بدأت تؤدي دوراً ثورياً في العصر الحديث وليس قبله، وذلك حينما بدأ الناس يشككون في أن الفقر هو شيء كامن في الظرف الإنساني⁽²⁹⁾، حتى أعادت المراجعات الحديثة النظر في هذه المسألة، فتجاوزت التمييز التقليدي بين الغني والفقير، بوصفه تمييزاً طبعياً. واستناداً إلى ذلك، يتعلق الأمر بحماسة وانفعال ثوريين حديثي العهد، غدتَهما المسألة الاجتماعية، واقتربا بهوس الحرية من جهة، وبشغف المساواة من جهة أخرى، وهكذا غدا العصر الحديث مسرحاً مهيباً للثورات.

لكن أليس من شأن الفقر، بوصفه حاجة مستمرة وشقاءً حاداً، أن يُجرّد الإنسان من إنسانيته، وأن يُنتج نتيجةً لذلك من الانفعالات ما لا يكاد يُنضبط؟ وهل يصح أن نطلب من الفقراء اتزاناً في لحظات الاضطراب؟ إن الفقر - على نحو ما تقول أرندت - مُهين، لأنه "يضع البشر تحت الإملاءات المطلقة لأجسادهم، أو تحت الأمر الأساسي للضرورة، كما خبرها الناس من تجربتهم الذاتية الحميمة"⁽³⁰⁾.

ولأن الهوى ضرورة قصوى على النحو الذي يتمثله صاحبه به، فإن بروز الفقراء والمعوّزين على مشهد السياسة كشف عن عُقم السلطة القديمة وعجزها عن استيعاب هذا الوجد الجديد. وحين تحوّلت الضرورة الحيوية إلى مادة انفعالية تُحرك الحشود، وجدت الثورة نفسها أمام صراع داخلي حاسم، بين أهواء الحرية التي أشعلت فتيلها، وانفعالات الضرورة التي استولت على مسارها. والذي حدث أن أهواء الحرية قد استسلمت لانفعالات الضرورة؛ إذ إن الانفعالات اللحظية، التي تتمحور حول "الرفاهية" و"السعادة"، أقدر على تحريك الحشود من الشغف البعيد المدى بتأسيس فضاء عمومي. وهذا الاستسلام بعينه هو ما أطلق العنان للعرب، وأفضى بالثورة إلى مصيرها المحتوم؛ فلم تعد تنغيّ حرية الشعب، بل سعادته، ولم تعد تسعى للتحرر من الطغيان، بل من الضرورة⁽³¹⁾، وهو هدف لا يُستنفد؛ لأن الحاجة لا تُشبع. وعند هذه النقطة تكون الثورة قد بلغت حدّ اللاعودة؛ إذ طغت انفعالات البؤس⁽³²⁾ على أهواء الحرية، فغدا العنف قابلاً للتسوية بلا حدٍّ، وغدت الحرية مؤجّلة

(28) Robert Nisbet, "Hannah Arendt and the American Revolution," *Social Research*, vol. 44, no. 1 (Spring 1977), p. 64.

(29) Ibid., p. 22.

(30) أرندت، في الثورة، ص 82.

(31) Nisbet, p. 64.

(32) يسعنا القول، على سبيل التمييز، إن ألفاظ الفقر والحاجة والبؤس لا تتوسل المعنى نفسه؛ فالأول وضع اجتماعي، والثانية قهر ضرورة للجسد، أما الثالث، فهو التجربة السياسية للإقصاء واللامرئية.

إلى أجل غير مسمى، وهو ما يُفسر تأكيد أرندت أن الثورة، أيَّ ثورة كانت، لم تُفلح في حل المسألة الاجتماعية⁽³³⁾.

تُجسّد التجربة الأميركية النموذج المضاد بامتياز؛ فقد قامت أهواؤها على الشغف بالحرية السياسية، لا على الاستجابة لإملاءات الحاجة والبؤس⁽³⁴⁾. ومردّد ذلك، وفقاً لأرندت، إلى أن الآباء المؤسسين لم يُدرجوا الفقر وأشكال اللامساواة المادية في دائرة الإشكال السياسي؛ إذ احتسبوا فوارق طبيعية أزيلت لا تؤثر في جوهر التنظيم السياسي. ومن ثمة، كانت المشكلة عندهم مرتبطة بشكل الحكومة، لا بنظام المجتمع، وكان البؤس الحقيقي، في وعيهم، صادراً عن الإقصاء من المشاركة السياسية، لا عن الحرمان المادي. وهذا الإقصاء بعينه هو ما يُفسّر قول أرندت إن "التوق للامتياز - الرغبة ليس فقط في التساوي أو التشابه، بل في التفوق - التوق الذي سيكون إلى الأبد المنبع الكبير للأفعال الإنسانية [...]"، ومن هنا مآزق الفقراء، فبعد أن يكون حفظ الذات قد تم ضمانه، فإن مآزقهم هو أن حياتهم بلا نتيجة، وهم باقون على حالهم عن الإقصاء من منار الميدان العام، حيث يمكن للإبداع أن يشع⁽³⁵⁾. وهو مآزق سياسي في جوهره، وليس مآزقاً اجتماعياً؛ ذلك أن حفظ الذات بما هو مصلحة حيوية ضرورية لا يتيح المجال العمومي للكثرة، ولا يستثير التوق إلى التفوق والامتياز، في حين أن هذا التوق وحده هو الذي يجعل الفعل السياسي مُنتجاً للحرية، لا مجرد استجابة للضرورة. ولهذا، أفلحت الثورة الأميركية، خلافاً لنظيرتها الفرنسية، في الإبقاء على التمييز بين التأسيس والعنف، وصانت بذلك الطاقة الثورية من الانزياح نحو منطق إشباع الحاجات.

لعل أندر ما يُفصح عن هذا البعد السياسي للبؤس ما أورده جون آدمز (1735-1826): "إن ضمير الرجل الفقير ضمير مرتاح؛ إلّا أنه يشعر بالخزي. إنه يُحس بنفسه خارج أنظار الآخرين متخبطاً في الظلام. إن الجنس البشري لا يحس بوجوده. إنه يهيم على وجهه، ويطوف، وما من أحد يلتفت إليه. إنه، سواء أكان وسط جمهور أم في كنيسة أم في سوق، في عزلة مطبقة وكأنه في حجرة مهجورة تحت السقف أو في قبو تحت الأرض. إنه ليس المستهجن أو الملام. إنه ليس إلا المنبوذ الذي لا يُرى. أن يكون المرء موضع التجاهل التام لهو أمر لا يُطاق"⁽³⁶⁾. توسلت أرندت هذا النص المطول لكونه يُعبّر عما أغفله أدب العصر الحديث من أن لعنة الفقر كامنة في الشعور بالظلم لا في الحاجة، وأن إهانة النسيان أنكى على صاحبها من آفة العوز. وبذلك يصير البؤس - في تجربته الأكثر صدقاً - وضعاً وجودياً يتجلّى في اللامرئية السياسية، ولا يتجلى في حالة اقتصادية فحسب؛ وهو تشخيص يُكمل ما أثبتناه من جهة أن مآزق الفقراء هو مآزق سياسي في جوهره.

(33) Salikov & Zhavoronkov, p. 515.

(34) هذا ما يعترض عليه روبرت بنست بقوله: غير أن المسألة الأهم هنا هي أن "المسألة الاجتماعية" كانت بارزة في أميركا، قبل الثورة وبعدها. ينظر: Nisbet, p. 68.

(35) أرندت، في الثورة، ص 95.

(36) John Adams, *The Works of John Adams*, vol. III: Defence of the Constitutions, cont'd, Davila, Essays on the Constitution [1851], vol. 6, p. 161 (The Online Library of Liberty).

تبلغ هذه المفارقة ذروتها في الحالة الماركسية؛ إذ انطلق كارل ماركس (1818-1883)، في كتاباته الأولى، من تفسير الفقر بالاضطهاد والاستغلال. إنه منطلق سياسي أصيل، غير أنه سرعان ما أعاد تعريف شغفه الثوري بصيغ اقتصادية أفضت به إلى نتيجة مغايرة. ففي حين جعلت أرندت من الثورة تأسيساً لفضاء الحرية العمومية، جعل منها ماركس أداةً لتحرير سيرورة التقدم المجتمعي من الشحّ، حتى "غدت الوفرة، وليست الحرية، هدف الثورة"⁽³⁷⁾. لقد أكد أن "هدف الثورة لن يكون التحرير الذي تحقق بعد للطبقات العاملة، بل يجب أن يتمثل في تحرير الإنسان من العمل"⁽³⁸⁾. والحق أن هذا التحرر من العمل، عند ماركس، هو "تحرر من الضرورة، وهذا ما سيعني أخيراً التحرر من الاستهلاك أيضاً، أي التحرر من الأيض الطبيعي، وهو شرط الحياة الإنسانية نفسه"⁽³⁹⁾، وهو أمرٌ يعني أن الثورة، بالمعنى الأرندتي، لم تعد فعلاً سياسياً - أي إنشاء مجال ظهور مشترك - بل صارت تحرراً من شرط الحياة البيولوجية ذاتها؛ ما يحمل الثورة على نفي ذاتها بوصفها حدثاً سياسياً⁽⁴⁰⁾.

وبهذا، يكون ماركس قد أقام ممهاة بين الحرية السياسية وزوال الحاجة المادية، متجاهلاً نيات رجال الثورة الحقيقية، ومُحوّلاً الشغف الثوري من طاقة تأسيسية إلى مشروع لإدارة الضرورة. والحال أنه حين يحلّ التعاطف محلّ تأسيس المجال العمومي بوصفه الفضيلة المهيمنة، يغدو الانتقال من السياسة إلى الأخلاق، ومن الفعل إلى الشفقة، منطقاً للثورة، وهو المنطق عينه الذي دفع الثورة الفرنسية إلى مصيرها. لقد حدّدت أرندت، بإجمال، طبيعة هذا الانزياح؛ فبينما كان العمل "ضرورة دائمة فرضتها الطبيعة"، فإن النشاط الأكثر إنسانية والأكثر إنتاجاً من بين نشاطات الإنسان، أي الثورة بحسب ماكس، لا يملك مهمة تحرير الطبقات الكادحة، بل يملك مهمة تحرير الإنسان من العمل. فحين يلغى العمل، فحسب، فإن "مجال الحرية" يمكن أن يعوّض "مجال الضرورة"؛ لأن "مجال الحرية يبدأ فقط حيث ينتهي العمل الذي تحدده الحاجة والنفع الخارجي"، حيث تنتهي "قاعدة الحاجات المادية المباشرة"⁽⁴¹⁾.

ثالثاً: الأهواء الثورية بين الشفقة والتعاطف: من الإرادة العامة إلى الرعب

1. من البؤس إلى فضيلة "الشفقة السياسية"

بقيت الشفقة The Pity، تاريخياً، خارج دائرة الفعل السياسي. فعلى الرغم من أن المسيحية، بما هي دين رحمة، قد أرست للحضارة الغربية أخلاقياتها على مدى قرون، فإن التعاطف فيها لم يتجاوز

(37) أرندت، في الثورة، ص 88.

(38) أرندت، الوضع البشري، ص 152.

(39) المرجع نفسه.

(40) ينظر:

نطاق الممارسة الروحية، ولم يلج في ميدان السياسة. غير أن مطالع القرن الثامن عشر شهدت تحولاً جوهرياً؛ إذ أخذ الاشمئزاز الفطري *Innate Repugnance* من بؤس الآخرين يستشري في شرائح اجتماعية بعينها، وفي أولئك الذين قادوا الثورة الفرنسية تحديداً⁽⁴²⁾؛ فانتقلت الشفقة من هامش الأخلاق إلى صميم الوجد الثوري. وقد ذهبت أرندت إلى أن الثورات كلها، باستثناء الثورة الأميركية، إنما تغذّت على أهواء التعاطف والشفقة، وهي بالكاد [لا تكاد؟] "الأهواء الأكثر تدميراً وتحفيزاً للثوريين"⁽⁴³⁾، وليس مردّ هذا الاستثناء إلّا إلى ضعف حضور المعضلة الاجتماعية في السياق الأمريكي. والجدير بالملاحظة أن الانفعالات الأخرى، كالحسد والاستياء والجشع، وإن كانت قادرة على تحريك الجماهير نحو حراك اجتماعي، فإنها تعجز عن بلوغ عتبة الثورة؛ التعاطف وحده هو ما يملك هذه الطاقة التأسيسية، وهو ما يجعل تسييسه الخطر الأكبر على شروط السياسة ذاتها.

ولئن كان ما ألهم رجال الثورة هو الاستبداد وكُرهه؛ إذ ما عاد في الوُسع في فرنسا القرن الثامن عشر التغاضي عما يتناسل عنه من بؤسٍ وتعاسةٍ، فإن تمرّدهم قد تشكّل من انفعالاتٍ مُضادةٍ؛ فهو لم يتشكّل من الفقر، بل من الاضطهاد. وإذا راوح التحرر بين تحرر أصيل محوره الانفلات من ربة الاستبداد، وهو ما لم تستشعره إلّا القلّة، وآخر شبيهي انشدت إليه الكثرة المثقلة بشقائها، فتحصل لديها وعيٌ باقتران التحرر بالحاجة، بل اختزلت عندها، أيضاً، دلالاته في مجرد الانعتاق منها، فإن الثورة قد آلت - في ظل هذا التآرجح والتباين - إلى فقدان الروابط الموضوعية التي من شأنها أن توحد الناس في قضية مشتركة. أنتج ذلك وضعاً أفقد الثوريين شغفهم، ولم يعد لهم من دافع سوى الشفقة التي أمست الانفعال السياسي الأبرز، بل إنها بلغت مصافّ "الفضيلة السياسية العليا" *The Highest Political Virtue*. وعلى هذا النحو، تغدو الشفقة - حينما يجري تسييسها - قوّة موحّدة، إلّا أنه توحيدٌ انفعالي يُهدد شروط السياسة: التعدد والمسافة والإقناع.

2. الإرادة العامة ونكران الذات

لتسييس الشفقة جذرٌ نظري يمتد إلى روسو؛ فحينما استبدل فكرة القبول التقليدي بفكرة الإرادة العامة بوصفها إرادة الكل *Volonté de tous*، بما هي إرادة واحدة لا تتجزأ⁽⁴⁴⁾، كان يُرسي أساساً وجدانياً للوحدة السياسية، يتجاوز المؤسسات الدنيوية، ليستند إلى إرادة الشعب ذاتها. وما استقطب رجال الثورة في هذه الفكرة هو قدرتها على وضع الحشد موضع شخص منفرد؛ ذلك أن "الإرادة العامة ليست سوى ما يربط الكثرة بواحد فقط"⁽⁴⁵⁾، وهو ما يُحيل في نهاية المطاف إلى منطق الشفقة عينه؛ قوة توحيد انفعالية تُلغي التعدد، بدلاً من أن تُوطّره.

(42) أرندت، في الثورة، ص 97. (بتصرف)

(43) المرجع نفسه، ص 99. (بتصرف)

(44) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Bruno Bernardi (présent.) (Paris: Flammarion, 2001), p. 59.

(45) أرندت، في الثورة، ص 107.

الجوهري في بنية هذه الفكرة أن العدو الذي تقوم عليه الوحدة ليس خارجياً بالضرورة؛ إذ يكمن في صدر كل مواطن، متمثلاً في إرادته ومصالحته الجزئيتين. ومن ثمة، تحمل الأمة عدوها في جوفها، ولا تحتاج إلى انتظار تهديد خارج حدودها. هذا التطرف المنطقي، الذي صاغه روسو، وإن لم يلقَ قبولاً من السياسيين، وجد امتداده الأوضح في ما عبّر عنه الثوريون بـ "نكران الذات" Selflessness؛ تلك الفضيلة التي اقترنت بمدى استعداد المرء لأن يضاد مصالحته وإرادته الخاصتين.

ليس خصمُ الذات، إذًا، سوى أهوائها الخاصة، وليس على المقاومة أن تكون موجهةً إلاً صوب هذه الأهواء "الأنانية" لبناء أهواء عامة. وهكذا، ينبجس منطق ثوري يُعرّف الوحدة بالتطهر الداخلي، لا بالتوافق العمومي؛ أي باستئصال العدو الداخلي: المصلحة والإرادة الجزئيتان، وهو المنطق عينه الذي سيجد تجليّه الأكثر دمويةً في مشروع روبسبير للفضيلة.

3. من التعاطف إلى الرعب، ومن القلب إلى النفاق

حين أدخل روبسبير الشفقة إلى السياسة، لم يكن يتوسل خطاباً عاطفياً عابراً، بل كان يؤسس مشروعاً للفضيلة قائماً على التقاطع بين ما صاغه روسو من نكران للذات، وما آل إليه المسار الثوري من منطق التطهر الداخلي. فالشفقة – بوصفها القوة الوحيدة القادرة على توحيد طبقات المجتمع في أمة واحدة غير قابلة للتجزئة – كانت في وعي روبسبير الوجه السياسي لذلك التمرد الذي أعلنه روسو ضد لامبالاة المجتمع الراقي بمعاونة من يحيطون به. "ولئن كان روسو هو الذي أدخل الشفقة في النظرية السياسية، فإن روبسبير هو الذي أتى بها إلى السوق المفتوح للعموم بالعنف الذي اتّسمت به خطبه الثورية العظيمة"⁽⁴⁶⁾، وهو تمييز جوهري؛ فحين انتقلت من الفضيلة النظرية إلى المشروع السياسي الفعلي، انقلبت على ذاتها، منتجةً ما لم تقصده: الرعب. ولعل ما تُغفله النزعات العقلانية بشأن القرن الثامن عشر هو أن هذا الانقلاب لم يكن انحرافاً عن مسار الثورة، بل كان تجلياً لمنطقها الوجداني الأعمق، وهو ما نهّيت إليه أرندت حين لاحظت أننا اعتدنا أن نعزو التمرد ضد العقل إلى رومانسية القرن التاسع عشر، متغافلين عن قوة الدعوات الأهوائية التي سبقتها في قلب عصر التنوير ذاته.

إن الرعب الذي انتهى إليه مشروع الفضيلة ليس عنفاً مكثفاً في طبيعته، بل هو – وفقاً لما تُبيّنه أرندت في أسس التوتاليتارية – بنية سياسية مغايرة في جوهرها؛ "إذ الإرهاب حين يكون كلياً، لا يغدو الخوف مرشداً حسناً لاختيار السلوك الواجب اعتماده، ذلك أن الإرهاب يختار ضحاياه، دون الأخذ بالاعتبار الأفعال والأفكار الفردية، بل بحسب الحاجة الموضوعية المخصوصة التي يستدعيها المسار الطبيعي أو التاريخي"⁽⁴⁷⁾. وبهذا، يتجاوز الرعب وظيفة القمع، ليمتد إلى ما هو أعمق وأشدّ: إلغاء الفعل الإنساني من حيث مبدؤه – أي إلغاء قدرة الإنسان على البدء – لا من حيث نتائجه فحسب؛ تقول أرندت: "تسعى السيطرة التوتاليتارية إلى إلغاء ملكة الفعل التي كان الإنسان قد حاز عليها

(46) المرجع نفسه، ص 113.

(47) حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2016)، ص 256.

(بالفطرة)⁽⁴⁸⁾. كما أن الحركات التوتاليتارية، حين تستولي على السلطة، "تسعى منذ البدء إلى الإبقاء على الفروق الجوهرية بين الدولة والحركة، وتحول دون أن يستوعب الحكم المؤسسات الثورية التي تكون الحركة قد أقامتها"⁽⁴⁹⁾. وبهذا، لا يكتفي الرعب بإلغاء الفعل الإنساني، بل يُبقي الثورة في حالة توتر دائم مع ذاتها.

غير أن الشفقة ليست الخيرية Goodness، وإن التبتت إحدهما بالأخرى في الاستخدام الشائع؛ إذ لا تأتي الخيرية - بحسبانها حد الفضيلة الأقصى - إلا من خارج المجتمع وشروطه، شأنها في ذلك شأن نقيضها: الشر بوصفه حد الرذيلة القصوى. وما يجعل هذا التمييز ذا أثر في فهم المسار الثوري هو أن البراءة الطبيعية المطلقة، تلك التي يُجسدها الإنسان قبل أن يُفسده المجتمع، تفعل فعلها على نحو عنيف حين تصطدم بعالم تحكمه مصالح وقوانين وتسويات؛ فتدخل في حرب مع السلام المدني، لأنها لا تعرف التفاوض، ولا المسافة. ومن هنا، فإن الفضيلة السياسية الحقّة لا تتدخل لمنع جرائم الشر المعتادة، بل لمعاقبة العنف الصادر عن تلك البراءة المطلقة، وهذه، لا الشر الأزلي، هي ما يهدّد المؤسسات والقوانين في عمقها.

وهذا بعينه ما لاحظته أرندت في روبسبير؛ إذ انطلق من شفقة صادقة حقيقية، لا من خيرية مطلقة، ولا من شر مقصود، غير أن فضيلته "عاثت فساداً بالعدالة، واستخفّت بالقوانين منذ بداية حكمه"⁽⁵⁰⁾؛ ليس لأنّ التعاطف الذي كان يحمله كان زائفاً، بل لأنه حين أعلن عنه وعرضه على الجمهور تحوّل إلى شفقة؛ أي إلى انفعال يسعى للظهور، فانكسر على حافة الظهور ذاته، وانقلب إلى ما يضادّه. وبذلك يتحوّل التعاطف لديه من مبدأ للفعل والحركة، إلى أداة للإدانة بمجرد الإفصاح عنه، لأن منطق الأوهاء - خلافاً للأفعال والكلمات التي لا تحوز دلالة إلا بالظهور - يحتكم إلى التستر والتخفي؛ فحين يُعرض على الجمهور يُمسي موضوعاً للشك، لا للتبصر، ويُنتج من ثمة بحثاً لامتناهياً عن المنافقين، لا يسعه أن يُفضي إلا إلى الفوضى. وهنا يتبيّن وجه المفارقة في عمقها؛ إذ رصدت أرندت أنه "إذا ما سبرنا غور التاريخ لنعرف كيف يتحوّل الأناس الملتزمون إلى أناس غاضبين، سيتبيّن لنا أن السبب الرئيسي لا يكمن في حدوث الظلم، بل في بروز النفاق؛ أي إن الانقلاب لا يصدر عن الواقعة الموضوعية، بل عن الكشف الوجداني عن الهوة بين الخطاب والممارسة. وما يمنح هذا التشخيص عمقاً إضافياً هو ما تُنبّه إليه أرندت من أن "الدور الهام الذي لعبه النفاق خلال المراحل الأخيرة من الثورة الفرنسية، حين حوّلت حرب روبسبير ضدّ النفاق "استبدادية الحرية" إلى "حكم الإرهاب" أكثر شهرة من أن نناقشه ها هنا؛ ولكن من المهم أن نتذكر أن تلك الحرب كانت قد أعلنت قبل ذلك بكثير، من قبل الأخلاقيين الفرنسيين الذين رأوا في النفاق عيب العيوب. ووجدوه يهيمن كسيد حقيقي في رحاب "المجتمع الصالح". ذلك المجتمع الذي سمي بعد ذلك بفترة بـ "المجتمع

(48) المرجع نفسه، ص 256.

(49) المرجع نفسه، ص 179.

(50) أرندت، في الثورة، ص 125.

البورجوازي" (51). وبهذا، يكون روبسبير قد وجد في النفاق العدو الجاهز الذي يُتيح له توحيد الأمة باستئصاله، مُحولاً بذلك مشروعاً أخلاقياً سابقاً إلى آلة رعب سياسية.

تستدعي أرندت في هذا السياق شاهدين متباينين لتحديد طبيعة الشفقة وحدودها، فإذا كان جون آدمز يُقر بأن "حسد الحشود وحقنهم على الأغنياء انفعال كوني عام لا سبيل إلى الحدّ من غلوائه إلا بالضرورة والخوف" (52)، فإن ذلك يعني أن الانفعالات الجماعية في عمومها تستعصي على الترشيد السياسي، وتحتاج إلى ضبط خارجي. أما فيودور دوستوفسكي، فيُقدم للشفقة تعريفاً على درجة كبيرة من الدقة: إنها صدمة شخصية تستشعرها الذات جرّاء معاناة يقاسيها آخر وكأنها مُعدية. وبهذا الطابع الشخصي الحميم، تكون الشفقة عاجزة بطبيعتها عن الامتداد إلى معاناة طبقة بأسرها، لأن نطاقها لا يتجاوز المعاناة الفردية في تفردّها. وأما الشفقة التي تمتدّ إلى الناس جميعهم، فقد اتخذت، في وعيه، مساراً لاهوتياً خالصاً دلالةً على امتداد الألوهية في يسوع، ذلك الذي يملك وحده مقدرة الرحمة الشاملة، من دون أن يُذيب التفرد في الجماعة. وما يُلحح إليه دوستوفسكي هو أن تحويل هذه الشفقة اللاهوتية إلى أداة سياسية يعني سلخها عن شرطها الأساس: الحضور الشخصي المباشر أمام معاناة فرد بعينه.

إن الشفقة، من حيث إنها لا تنبثق إلا استجابةً للصوت التعبيري المباشر والإشارة الحية (53)، تنطوي بنيوياً على إلغاء المسافة بين-ذاتية التي يقوم عليها المجال العمومي. وهي، بهذا الإلغاء، تتماثل مع الحب في أثرها السياسي: كلاهما ينفر من الحجاج، ولا يألفه، لأن الحجاج يقتضي مسافة يتبادل فيها المتحاورون وجهات نظر متميزة، في حين أن الشفقة تُلغي هذه المسافة، وتستبدل بها وحدة انفعالية تُصادر التعدد. ومن ثم، فإن المجال العمومي - بحسبانه الفضاء الذي يُعلن فيه الناس آراءهم ويتوقعون أن يُصغى إليهم - يبقى موصداً أمام منطقها. وحين تسعى الشفقة، على الرغم من ذلك، لتغيير الأحوال الدنيوية وتخفيف المعاناة، فإنها لا تسلك مسالك السياسة من تفاوض وإقناع وتسوية، بل تلجأ إلى الفعل السريع العاجل؛ وهو العنف (54). وانطلاقاً من ذلك، يكتمل المسار الذي بدأ بشفقة صادقة، لتنتهي الثورة - حين تجعل من الشفقة فضيلتها العليا - إلى تبرير العنف باسم تخفيف المعاناة.

بقدر ما تُخفق الشفقة فيُفلح التعاطف (55)؛ إذ يُشكل - باعتباره انجذاباً نحو المستضعفين يحفظ المسافة بين-ذاتية ولا يُلغيها - دافعاً حقيقياً إلى التضامن، وهو تضامن ينبثق من إقامة مصالح مشتركة مع المضطهدين، لا من الاندماج الانفعالي بمعاناتهم. ومردّ هذا الفارق أن الشفقة - بحسبانها تضخماً شعورياً - كان من شأنها أن تجعل الثوريين، على نحوٍ غريبٍ، عديمي الحساسية؛ فحين تُضخّم

(51) أرندت، في العنف، ص 58-59.

(52) Zoltan Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress* (Harvard: The President and Fellows of Harvard, 1952), p. 214.

(53) ينظر: أرندت، في الثورة، ص 120.

(54) المرجع نفسه. (بتصرف)

(55) المرجع نفسه، ص 123.

المعاناة إلى حد يجعلها كونية، تُصبح مجردة، وتفقد ثقلها الإنساني الخاص. ولعل ما يكشف هذا الفارق في جوهره هو ما لاحظته أرندت في روبسيير تحديداً؛ إذ لم يكن التشكيك في صدق تعاطفه وارداً، بل إن فضيلته كانت حقيقية. لكنه حين أفصح عنها وعرضها على الجمهور، تحولت إلى شفقة؛ أي إلى انفعال يسعى للظهور، فينكسر على حافته. وهنا يكمن السر الأعظم لهذا الانقلاب: أن منطق الأوهاء - خلافاً للأفعال والكلمات التي لا تحوز دلالة إلا بالظهور - يحتكم إلى التستر والخفاء⁽⁵⁶⁾. وحين أمكن لروبسيير أن ينقل نزاعات الروح الداخلية هذه إلى ميدان السياسة، أمست في أثناء ذلك معركة مميتة لا نهاية لها؛ و"لئن كان القلب لا يبدأ بالخفقان على نحو سليم إلا متى كان مفجوعاً وممزقاً، فإن ذلك ليس من شأنه أن يمتد إلى خارج 'حياة الروح'؛ أي إنه لا ينطبق على ميدان 'الشأن العام'"⁽⁵⁷⁾، الذي يقوم على الإقناع والمسافة والتعدد. ولذلك ما إن كُشف عن فضيلة روبسيير حتى انحطت إلى مظهر محض، وصار "بحته عن المنافقين" بحثاً لا حدود له، ولا يُنتج سوى الفوضى، وهو المآل الحتمي لكل سياسة جعلت من القلب مرجعها، ومن الشفقة فضيلتها العليا.

رابعاً: من البؤس إلى الغضب: بين العنف وتأسيس السلطة

حين يبلغ البؤس مداه، تنقلب انفعالاته من شفقة تُوحّد إلى غضب يُدمّر، وهو انتقال يُعيد رسم أفق الثورة من تأسيس الحرية إلى تحرير الناس من المعاناة. والغضب - في تحديد أرندت الدقيق - "الشكل الوحيد الذي يُصبح فيه سوء الطالع فعالاً"⁽⁵⁸⁾؛ إذ ليس طاقةً سياسية أصيلة، بل هو ما يمنح العقم الوجداني قدرته التدميرية. فالانتقام هو المبدأ المُلهِم لأفعال الغاضبين، وبه أعلن الثوار ما اعتبروه "منبع الحرية الوحيد". غير أنّ منبعاً من هذا القبيل لا يؤسس حرية، بل يُطلق دماراً، والحق أن ما يمنح هذا الغضب قوّته القصوى هو اقترانه بالإحباط Frustration البالغ منتهاه؛ فحينما يصل التحمّل إلى حدّه الأخير، يستشعر البؤساء - فوق بؤسهم - غضباً خالصاً، وتكمن سِمَةُ هؤلاء الغاضبين الأبرز في عدم قدرتهم على تحمّل المعاناة أكثر مما تحمّلوا. وعندئذٍ يكون البؤس المنكشف قد أفقد الثورة روحها التأسيسية، وأحلّ محلّها حمية انتقامية تغدو معها المعاناة، لا الفعل العمومي، الضامن الوحيد للفضيلة؛ إذ يُمنح الغاضب مشروعيته من شدة ما تحمله، لا من مبدأ ما يسعى له، وهو ما لا يجعل العنف وسيلة فحسب، بل بديلاً من السياسة ذاتها؛ بديلاً يُلغي شرط إمكانها، لا يُكمّله.

اقترب مسار الثورة، إذًا، بهذا الغضب وبالمعاناة المُفضية إليه، ولعل هذا الاقتران هو ما أدّى بالثورة إلى مصيرها المحتوم: "إن الثورة، حين تحوّلت من تأسيس الحرية إلى تحرير البشر من المكابدة، قد حطّمت حواجز التحمّل، وحرّرت بديلاً من ذلك القوى المدمرة الناجمة عن سوء الطالع والبؤس"⁽⁵⁹⁾. وما يُعمّق هذا التحول في خطورته أنّ غضب البؤساء ليس من طبيعة الغضب السياسي الذي ينشأ عن

(56) تُؤاخذ أرندت بالبحوث الحديثة التي تتناول الدوافع بتحوّلها الآلي إلى خزانة لحفظ الرذائل البشرية. ينظر: المرجع نفسه، ص 133.

(57) المرجع نفسه، ص 134. (بتصرف)

(58) المرجع نفسه، ص 151-152.

(59) المرجع نفسه، ص 154.

وعى بالإقصاء واعتراض على نظام، بل هو غضب تقتات شدته من ضرورات الحياة البيولوجية ذاتها⁽⁶⁰⁾. ومن هنا، جاء تمييز أرندت الدقيق بين انفعال المضطهد ضد المضطهد وانفعال البؤساء ضد الأغنياء؛ فالانفعال الأول وإن بلغ شدته، فإنه يبقى انفعالاً سياسياً يعرف حدوده، في حين أن فالانفعال الثاني لا حدود له، لأنه مغروس في الحاجة الأولية التي لا تُشبع، وهو ما عبّر عنه فرنسيس بيكون بقوله: "إن تمرد المعدة هو الأسوأ"⁽⁶¹⁾؛ أي ذلك التمرد الذي لا يُقاوَض عليه، لأنه يصدر عن ضرورة، لا عن إرادة. ولذلك كان السعي لحل المسألة الاجتماعية بوسيلة سياسية؛ ليس خطأً تكتيكياً فحسب، بل أيضاً ضرباً من العبث البنيوي الذي لا تفتأ أرندت تُشدّد على أن تجنبه لم يكن بالأمر الممكن.

لكن الغضب وحده لا يُفسر مسار الثورة كاملاً؛ إذ تكمن المبادئ المُلهمة لها - في جانب محوري منها - في حضور من هم على استعداد لتولي السلطة؛ أولئك الذين يتوقون إلى تنظيم أنفسهم والعمل معاً نحو غاية مشتركة. وشغفهم هذا بالسلطة - وإن تقنّع بقناع التذمر، بوصفه الانفعال السائد في لحظات الاضطراب - لا يجعل منهم علّة سقوط السلطة القائمة، بل هم في الحقيقة من نتائج انحلالها ومؤدياتها. والمفارقة، في هذا السياق، أن هذا التعطش للسلطة، وهو من سمات المستبد في صورته الكلاسيكية، لم يعد في السياق الثوري رذيلة سياسية نمطية قابلة للضبط والمحاصرة، بل غدا طاقة مدمرة تمتد إلى الحياة السياسية في مجملها، في فضائلها قبل رذائلها. وينفتح هذا المجال للإشكالية الأعمق: كيف يمكن تأسيس سلطة تحفظ الفضاء العمومي في مواجهة انفعالات تتقاطع فيها طاقة الغضب الشعبي مع شهوة السلطة لدى من يدعون تمثيله؟

لطالما أدرك الفلاسفة واستشعروا الخراب الذي ينهش ببطء الأسس التي تقوم عليها الهياكل السياسية، وعبروا نتيجةً لذلك عن تخوفهم من عودة الدكتاتوريات. فإذا كان "الخوف المتبادل بين الحاكم والمحكوم هو أبرز سمة للحكم الاستبدادي"⁽⁶²⁾، بحسب ما أسس له شارل لوي مونتسكيو في تصنيفه أشكال الحكم، فإن الرعب الشمولي يتجاوز هذه السمة إلى ما هو أشد؛ إذ لا يقوم على الخوف المتبادل، بل يُلغي الخوف ذاته، بوصفه مرشداً للسلوك ومحفزاً له. من يُطالع روح القوانين لمونتسكيو، يقف بجلاءً على أحد أبرز أشكال ذلك التخوف؛ لقد خشّي أولاً من أن "تنقرض الحرية في معقلها الوحيد الذي عثرت عليه، [وخشي ثانياً] من تهاوي الأعراف والمبادئ الأخلاقية عند أول طاري"⁽⁶³⁾. وفي مقابل ذلك، ارتبط فقدان السلطة السياسية المتواصل في وعي ألكسيس دو توكفيل بانهايار "الوازع الديني" و"البواعث التقليدية"، ولأنها لطالما استندت إليهما - إذ لم يكن يمكنها أن تكون آمنة من دون ماضٍ "يُلقي بضوئه على المستقبل" - فإن الوهن الذي يُصيبها يقترن دوماً بتناقص

(60) المرجع نفسه، ص 155. (بتصرف)

(61) ذكرته أرندت، ينظر: المرجع نفسه.

(62) أرندت، أسس التوتاليتارية، ص 245.

(63) Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *Œuvres Complètes de Montesquieu: Avec des Notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, la Harpe, Etc.* (Paris: Chez Lefevre, 1835), p. 248.

منسوبهما⁽⁶⁴⁾. ولذلك، يصح القول إن ما كان توفًا إلى فرنسا وولعًا بها، كان تجربةً في الولايات المتحدة الأميركية؛ إذ اقترن العُرف الأميركي بالسعادة العامة، في حين طالب الفرنسيون بالحرية العامة.

إن المشترك الجوهرى بين هؤلاء المتحمسين للثورة، المستعدين لها، هو الشغف بالحرية العمومية The Passion for Public Freedom؛ ذلك الشغف الذي ميّز فلاسفة الأنوار بتشديدهم على الحرية بوصفها واقعًا دنيويًا ملموسًا، لا خيرًا باطنيًا يلجأ إليه الناس فرارًا من إكراهات الوضع البشرى⁽⁶⁵⁾. وما يكشف عن طبيعة هذا الشغف في عمقه هو ما نبّه إليه توكفيل من أن "الحرية العامة أو السياسية - من حيث هي قدرة على الكلام والفعل والتنفس - لا ينشأ التوق إليها إلا حينما يكون البشر أحرارًا أصلًا [...]؛ أي ألا سيّد عليهم"⁽⁶⁶⁾؛ ما يعني أن هذا الشغف ليس استجابةً للقهر، بل تجربة للحرية سابقة له. ولطالما اعتُقد خطأً أنه ينبثق من كراهية الأسياد، أو من تشوّق المضطهدين للتححرر، وهذان العاملان وإن كانا أشد من الشغف وطأة، فإنهما عقيمان سياسيًا؛ فالكراهية قديمة قدم التاريخ المدوّن، لكنها لم تُفضّ قطً إلى ثورة، لعجزها عن استيعاب فكرتها المركزية: "وهي فكرة تأسيس كيان سياسي يضمن المجال الذي يمكن للحرية أن تظهر فيه"⁽⁶⁷⁾. وعلى هذا الأساس، فإن غياب الحرية في القرن الثامن عشر لم يكمن في حجب الحريات الشخصية، بل في جعل ميدان الشؤون العامة غير مرئي، وهو الأشد وطأة؛ إذ تستتبع لامرئية الشأن العمومي، بالضرورة، لامرئية الناس أنفسهم وزوالهم من الوجود السياسي.

في هذا المنعطف تتجلّى حاجة الثورة إلى الدستور بوصفه الآلية الوحيدة القادرة على ترسيم حدود الميدان السياسي الجديد والإبقاء على "الروح الثورية" التي ألهمته. غير أن منح الأولوية للضرورة والتحرر منها - على حساب الحرية بوصفها غاية تأسيسية - هو ما يُهدّد هذه الروح في منبتها. وقد رصد توكفيل هذا الاختفاء بدقة نادرة حين لاحظ أن "من بين كل الأفكار والمشاعر التي هيأت للثورة، كانت فكرة الحرية العامة والولع بها أول من اختفى من الوجود"⁽⁶⁸⁾، وهو اختفاء لم يكن عرضيًا، بل كان منطقيًا؛ فحين تتصدّر الضرورة المشهد السياسي، تتراجع الحرية إلى هامشه، ويضيّق الأفق التأسيسي حتى يتحوّل الدستور من ضامن للحرية إلى أداة لإدارة الاضطراب فحسب.

لم يتمكن رجال الثورات، على ما كانوا عليه من وعي بالاستبداد وإدراك لمخاطره، من رسم الحدود الفارقة بين الشأن الخاص والشأن العمومي، بين المصالح الذاتية والرّخاء المشترك، إلا في مسار الثورة ذاتها، لا قبله⁽⁶⁹⁾. وتراوح هذا المسار في مجمل الثورات الحديثة بين قطبين لا يلتقيان: السعي

(64) أرندت، في الثورة، ص 163.

(65) المرجع نفسه، ص 172.

(66) المرجع نفسه، ص 174.

(67) المرجع نفسه، ص 172.

(68) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris: Gallimard, 1952), chap. 3.

(69) أرندت، في الثورة، ص 186.

لرفاه الحقيقي بالنسبة إلى الشعب من جهة، وتشديد حكومة غايتها إدارة التوق من جهة أخرى؛ توق المرء إلى التفوق، وتوقه إلى أن يُرى ويُعترف به. وقد كشفت هذه المرواحة عن المفترق الأعظم الذي وقفت عنده الثورة: الحرية أو الرخاء. وليس هذا المفترق خياراً برامجياً بين سياستين فحسب، بل هو تعبير عن اقتصاد وجداني متعارض في جذوره أيضاً؛ فأهواء الإنسان الطبيعي تنزع نحو الرفاه، في حين أن الحرية السياسية تقتضي مواطناً مستعداً للتضحية بالرفاه في سبيل الفضاء العمومي، وفي هذا التعارض تاهت الثورة.

الثورة في غموضها البنيوي إنما تستمدّ التباسها من طبيعة الأهواء التي تُحرّكها؛ ذلك أن معقوليتها مقترنة بانفعالات التأثيرين ودوافعهم الدفينة أكثر من ارتباطها بأي منطق نظري مسبق. وقد تجلّى هذا الغموض في الثورتين معاً، وإن اتّخذ في كل منهما وجهاً مختلفاً. ففي حين خضع المسار الأوروبي لضغط التعاسة والشقاء حتى استحال الانفعال باليأس وقوداً ثورياً يحرق ما يُراد بناؤه، خضع المسار الأمريكي لضغط الثراء والوفرة التي استدرجت المواطن نحو الاستهلاك وأخمدت فيه الشغف بالحرية العمومية. والرفاه والشقاء - على تعارضهما الظاهر - أفضيا إلى النتيجة الوجدانية ذاتها: انصراف الفرد عن الفضاء العمومي وانكفاؤه على ذاته. وقد عبّر عن هذه النتيجة ج. هكتور سانت جون دو كريفيكور J. Hector St. John de Crèvecoeur (1735-1813) بصياغة كاشفة، حين لاحظ أن "الإنسان سيغلب على المواطن"، و"أن مبادئه السياسية ستلاشى"⁽⁷⁰⁾، وهو تلاشٍ يطابق في بنيته ما ذهب إليه توكفيل من أن الولع بالحرية العامة كان أول ما اختفى من مشاعر الثوار حين تصدرت الضرورة المشهد. وعلى هذا الأساس، يتبين أن الثورة لم تُخفق لأن غاياتها كانت خاطئة، بل لأن اقتصادها الوجداني المتقلّب جعل الحرية السياسية، وهي مجالها الوحيد الأنسب، أعجز هدف عن الصمود أمام إغراءات الرفاه وضغوط الحاجات الحيوية.

حددت هذه التحولات الوجدانية، أكثر من مجريات الثورات ذاتها، ملامح القرن التاسع عشر ومصائرته السياسية. فعلى الرغم من أن الهياج الثوري قد اكتسح الأقطار الأوروبية كلها، فإن الدساتير لم تكن في هذه الأقطار ثمرةً لثورة ناجحة، بل فُرِضت فرضاً في أعقاب فشلها، فكانت - على خلاف ما يُوهم ظاهرها - دلالةً على الهزيمة، لا شهادةً على الانتصار. وقد عبّر جون آدمز عن هذه المفارقة بصياغة بالغة الدقة حين وصف الدستور الذي يُولد في هذه الظروف بأنه لا يعدو "طائرة ورقية" لا راية ووشيجة؛ أي وثيقة تفتقر إلى الأساس الوجداني الذي يمنحها معناها، لأنها لم تنبثق من فعل تأسيسي حرّ بل فُرِضت من ضرورة أملت الهزيمة. ولئن كان من شأن كل ثورة أن تكون مسبقة بتمرد، فإن التمرد الذي لا تستتبعه ثورة، يُفضي إلى دساتير بلا روح، وهو ما كشف عنه التاريخ الأوروبي في القرن التاسع عشر بأجلى صوره.

أما التجربة الأميركية، فتكشف عن منطق مغاير في جوهره؛ إذ لم يكن الغرض الحقيقي من الدستور تقييد السلطة، على نحو ما يُوهم به الفهم الشائع، بل إنشاء نظام جديد لها، والحيلولة دون أن تجفّ

(70) ينظر: أرندت، المرجع نفسه، ص 197.

ينابيعها. وقد انطلق المؤسسون من فرضية راسخة مفادها أن العيب كامن في الطبيعة البشرية ذاتها، فلم يكن السعي الفعلي - لإلغاء اندفاع الإنسان نحو السلطة - بل لاستثماره في خلق مراكز توازن متعددة يكبح بعضها بعضاً. ومن هنا اقترن دور "علم السياسة" عند المؤسسين بمحاولة اكتشاف "أشكال القوة وتشكيلاتها في الجمهوريات"، وهو ما يُفسر الافتتان الشديد بمونتسكيو⁽⁷¹⁾، الذي ضاهى تأثيره في الثورة الأميركية تأثير روسو في الفرنسية. ونتيجة لذلك، كان لهذه الدساتير وجهان لا وجه واحد: عدم الثقة بالسلطة من جهة، والخشية من قوة الشعب الثورية من جهة أخرى، وكلاهما انفعال في أصله، يُوجه البناء المؤسسي، وليس مبدأً عقلياً يحكمه فحسب.

خاتمة

إن الثورة - بوصفها الظاهرة السياسية الأبرز في الأزمنة المعاصرة - باتت تُفسَّر بمقتضى ازدواجية الإنسان؛ ذلك الكائن المُسَيَّر بأهوائه، بقدر ما هو مُوجَّه بحسّه السليم. وقد كان هذا التفسير ثمرَةً لجملة مراجعات استهدفت مقولتي "العقل السيد" و"العقلانية الحاكمة"، في أفق تحديدهما بانسجام داخلي، مبناه على استيعاب الهوى والانفعال والتفاعل مع امتداداتهما، وليس على مقاومتهما أو نبذهما.

على هذا الأساس، غدت الأهواء والانفعالات قرينةً لتحوّل شروط الفعل والحكم في المجال العمومي، لا مجرد ملحق نفسي يُضاف إلى هامش السياسة؛ فحيثما ثبت الشغف بالحرية، أُسِّست إمكانات البدء، وحيثما هيمنت الضرورة، استدرجت الثورة إلى أخلاق الشفقة، وإلى قابلية تبرير العنف. وهذا الشغف - باعتباره تجاوزاً لحد الانفعال السالب المقترن بالحاجة والخوف - كان هو المحرك الأصيل للثورة الحقيقية؛ فالتوق إلى التغيير والشغف بالحرية هما الوصف الأجدر بها. لكن الأهواء الثورية ما لبثت أن تدافعت مع انفعالات الضرورة المنبثقة من الفقر والحاجة؛ إذ كانت هذه المسائل الاجتماعية، بما هي مصدر انفعالات لحظية محورها الرفاهية والسعادة، هي ما غيّر مسار الثورة وأطلق العنان للرعب، حتى آل هدفها من حرية الشعب إلى سعادته، وفي هذا التحوّل بعينه يكمن مأزقها الوجداني الذي لم تُفلح في تجاوزه.

References

المراجع

العربية

أرندت، حنة. الوضع البشري. ترجمة هادية العريقي. بيروت: جداول؛ الرباط: مؤمنون بلا حدود، [د.ت.].

_____. في الثورة. ترجمة عطا عبد الوهاب. مراجعة رامز بورسلا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

(71) شغل مونتسكيو، قبل الثورة الأميركية، موضوع "تكوين الحرية السياسية"، وقد ترادفت لديه معاني القوة والحرية، لأن إحداها تنتمي إلى الأخرى. إن المجال السياسي، كما يتمثله مونتسكيو - وهنا تكمن فرادته - يجري تكوينه على نحو يجمع بينهما.

_____. *في العنف*. ترجمة إبراهيم العريس. ط 2. بيروت: دار الساقى، 2015.

_____. *أسس التوتاليتارية*. ترجمة أنطوان أبو زيد. ط 2. بيروت: دار الساقى، 2016.

فازيو، نبيل. *حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك*. بيروت: منتدى المعارف، 2022.

هانسن، فيليب. *حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة*. ترجمة خالد عايد أبو هديب. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

الأجنبية

Adams, John. *The Works of John Adams*. vol. III: Defence of the Constitutions, cont'd, Davila, Essays on the Constitution [1851]. The Online Library of Liberty.

Arendt, Hannah. *Karl Marx*. Françoise Bouillot (trad.). Paris: Payot, 2018.

_____. *La liberté d'être libre*. François Bouillot (trad.). Paris: Payot, 2019.

Copernic, Nicolas. *Des Révolutions des Orbes Célestes*. Alexandre Koyré (trad.). Paris: Diderot éditeur, 1998.

Haraszti, Zoltan. *John Adams and the Prophets of Progress*. Harvard: The President and Fellows of Harvard, 1952.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Œuvres Complètes de Montesquieu: Avec des Notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, la Harpe, Etc.* Paris: Chez Lefevre, 1835.

Nisbet, Robert. "Hannah Arendt and the American Revolution." *Social Research*. vol. 44, no. 1 (Spring 1977).

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Bruno Bernardi (présent.). Paris: Flammarion, 2001.

Salikov, Alexey & Alexey Zhavoronkov. "The Public Realm and Revolution: Hannah Arendt Between Theory and Praxis." *Estudos ibero-Americanos* (Porto Alegre). vol. 43, no. 3 (December 2017).

Tocqueville, Alexis de. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1952.



مايكل فريدين

ترجمة: محمد عبده أبو العلا

مقدمة مختصرة في الليبرالية

يقدم هذا الكتاب معالجة تحليلية مبتكرة لليبرالية تتسم بالشمول والعمق، حيث يتجاوز كونه مجرد مدخل تمهيدي لها. فهو لا يمثل تأريخاً بارعاً لها، ولا هو محاولة جادة لاستكشاف العلاقة بين صعودها والتغيرات الاجتماعية الكبرى التي أحاطت بها فحسب، بل هو أيضاً دراسة تحليلية منهجية لبنيتها المفاهيمية بغية الكشف، أولاً، عن ماهيتها وتجلياتها الأيديولوجية - والمؤسسية أحياناً - في مختلف أنحاء أوروبا وخارجها، وثانياً، عن التشويهات التي لحقتها من أيديولوجيات أخرى منافسة، أو معادية لها. ولم يكتفِ مؤلف الكتاب بربط تحليله الفني لليبرالية، وذلك من خلال منهجية جديدة، بالسياسات السياسية والاجتماعية التي ظهرت فيها الليبرالية أو وُظفت فيها، ما يمنحه قيمة علمية وعملية في آنٍ واحد.

ترجمات
Translated Papers

لويس روس | Lewis Ross*

ترجمة: مايكل مدحت يوسف | Michael Medhat Youssef**

هل الفلاسفة عبثيون؟ التقدم والشهادة وتقسيم العمل

Are Philosophers Absurd? Progress, Testimony and Division of Labour***

ملخص: تشبه الفلسفة في الوقت الراهن، بطرائق عدة، تخصصًا علميًا ناضجًا. فثمة تقسيم واسع للعمل المعرفي يزداد تخصصًا بطريقة مطردة. وتُفكك الأسئلة الفلسفية الكبرى، وتقسّم إلى أسئلة بحثية متزايدة الصغر على نحو دائم، وتُعالج من خلال آلاف وحدات النشر الآخذة في التزايد. لكن لأي غرض يكون ذلك؟ يشتهر الفلاسفة بتشككهم في الاستناد إلى النتائج البحثية المنشورة فيما بينهم. ويبدو أن هذه الأعمال المنشورة تزيد من الاختلاف الفلسفي، بدلًا من أن تحدّ منه. وثمة قلق يلوح في الأفق من "عبثية" هذا النشاط؛ إذ يُكرّس جهد فكري عظيم - وعدد لا يحصى من المسارات المهنية - لمعالجة أمور لا شأن لها، على ما يبدو، بحسم الأسئلة الجوهرية في هذا الحقل. وسأستكشف هنا منظورًا أكثر تفاؤلاً إلى حدّ ما. فبدلًا من النظر إلى التقدم بوصفه أمرًا تحرزه الجماعة الفلسفية في عمومها، أقترح أنه في وسعنا أن نحدّد موضع التقدم في الجماعات البحثية الصغيرة التي تُؤلف هذه الجماعة ذاتها. ومن شأن هذا المنظور الجديد أن يتيح لنا إنجاز عدة أمور. أولاً، يتيح لنا أن نرفض النزعة التشاؤمية المتطرفة بشأن الاستناد إلى الشهادة الفلسفية. ثانيًا، يقدّم مبررًا لتقسيم العمل الذي نجده في الفلسفة المعاصرة. ثالثًا، يقترح أنه قد يكون ثمة معنى يمكن بموجبه القول إن العديد من الأسئلة الفلسفية الكبرى قد أُجيب عنها فعلاً.

كلمات مفتاحية: التقدم الفلسفي، الشهادة، الميتا-فلسفة، تقسيم العمل، الفلسفة الأكاديمية.

* أستاذ مشارك، قسم الفلسفة والمنطق والمنهج العلمي، كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، المملكة المتحدة.

Associate Professor, Department of Philosophy Logic and Scientific Method, London School of Economics and Political Science, UK. Email: l.ross2@lse.ac.uk

** مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة العاصمة (جامعة حلوان سابقًا)، مصر.

Lecturer in Modern and Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Capital University (Formerly Helwan University), Egypt. Email: michael_mansour@arts.capu.edu.eg

*** هذا الدراسة ترجمة لـ:

Lewis Ross, "VII—Are Philosophers Absurd? Progress, Testimony and Division of Labour," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 126, no. 2 (July 2026), pp. 129–150, accessed on 28/9/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sHm>

هذه الدراسة مرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي الدولية 4.0.

Abstract: Philosophy now resembles, in many ways, a mature scientific discipline. There is extensive division of increasingly specialised cognitive labour. Big philosophical questions are broken down into ever smaller research questions and addressed in growing thousands of publication units. But to what purpose? Philosophers are notoriously sceptical about deferring to each other's published findings. Most publications seem to increase, rather than reduce, philosophical disagreement. There is a looming worry about *absurdity* in this activity. Great intellectual effort—and countless careers—are spent on things that seemingly do not settle core questions of the field. I explore a somewhat more optimistic perspective. Rather than viewing progress as something made by the philosophical community writ large, I suggest we might instead locate progress in the small research communities that populate it. This New perspective allows us to do several things. Firstly, it allows us to reject extreme pessimism about deference to philosophical testimony. Secondly, it provides some rationale for the division of labour found in contemporary philosophy. And thirdly, it suggests that there may be a sense in which many big philosophical questions have already been answered.

Keywords: Philosophy of Progress, Testimony, Metaphilosophy, Division of Labor, Academic Philosophy.

I

مقدمة: سأبدأ برصد ثلاث حقائق لافتة للنظر عن الفلسفة الأكاديمية المعاصرة، ووضعها جنباً إلى جنب.



تقسيم العمل: كانت ثمة تغيرات مذهشة (ومتسارعة) في كيفية تنظيم حقل الفلسفة الأكاديمية؛ فهو يمتلك في الوقت الراهن السمات البنائية المميزة لتخصص علمي حديث، مع تزايد في التخصص، والطابع التقني وتقسيم العمل المعرفي.

الشك في الشهادة: عبرت مجموعة متنامية من الأعمال عن الشك في الاعتماد على شهادة الخبراء في حسم المسائل الفلسفية، ودافعت عن هذا الشك أيضاً.

القلق: يشعر الكثيرون بالقلق بشأن التقدم في حقل الفلسفة الأكاديمية؛ إذ يقال إن غياب التقدم يلزم من، أو يُدلل عليه به، غياب الإجماع على الإجابات الصحيحة عن الأسئلة الفلسفية الجوهرية.

في الوهلة الأولى، قد تبدو هذه الملاحظات كأنها تشير إلى "مزيج غريب" من الأفكار. إننا ننظم الفلسفة الأكاديمية بطريقة من شأنها أن تكون معقولة - كما هو الحال في مبحث علمي "عادي" يؤدي وظيفته بطريقة سوية - إذا اعتمد ممارسوها، وراكموا البناء بانتظام، على المكتشفات

فيما بينهم⁽¹⁾. تستمر سعة النشر في الفلسفة التحليلية في النمو. وتتفكك الأسئلة الفلسفية الكبرى إلى أسئلة بحثية متزايدة الصغر وأكثر تقنية. وهذه الأسئلة الفرعية (والأسئلة المتفرعة من الأسئلة الفرعية أيضًا) تُعالج، أيضًا، من خلال آلاف متزايدة من وحدات النشر الفائقة التركيز. لكن ثمة حدود لما يمكن أن يدرسه فاعل واحد من هذا الشعب الفلسفي واسع النطاق. وقريبًا، ستضم الأدبيات التقنية الواسعة النطاق المتعلقة بالأسئلة الفلسفية - إذا لم تكن تضم فعلاً - مزيدًا من الحجج، والتميزات والاستنتاجات المحدودة على نحو يفوق قدرة أيِّ باحثٍ على استيعابها. ومن التسويغات التي يمكن تقديمها إلى هذا النوع من تقسيم العمل أنه: إذا كان في إمكاننا أن نأخذ اكتشافاتنا فيما بيننا على محمل التسليم، فقد نتمكن من تركيب إجابات عن الأسئلة الكبرى التي حفزت في الأصل على استقصاء الأسئلة الأصغر والأيسر تناولاً. لكن لا وجود لثقافة القبول من هذا النوع في الفلسفة الأكاديمية. فالفلاسفة في غاية التشكك إزاء التسليم بما يقوله غيرهم من الممارسين، بل كان ثمة اقتراح مفاده أن ذلك من شأنه أن يكون ضد-فلسفي anti-Philosophical بطريقة أو بأخرى. وفي ضوء هذه الخلفية، يتزايد القلق بشأن غياب التقدم الفلسفي⁽²⁾. وعلى الرغم من تبني نموذج علمي للبحث الفلسفي، والنمو الطويل الأمد في إنتاج الفلسفة التحليلية، فإننا لا نرى تقاربًا بشأن إجابات الأسئلة الكبرى.

في وسعنا أن نأخذ هذه المخاوف على محمل الجد من دون القول إن اكتشاف الحقيقة هو مهمة الفلسفة الأكاديمية الوحيدة، أو حتى الأهم. ولربما كان تعزيز النقد السياسي، أو إلهام الشباب، أو الحفاظ على المعايير النقدية في الأوساط الأكاديمية، أو الاضطلاع بدور مستودع مؤسسي لغير المنسجمين والمهمشين اجتماعيًا، أهم من ذلك. وفي إمكاننا أن نظل محايدين في هذه المسألة أيضًا. وحتى مع الإقرار بأن الفلسفة الأكاديمية قد تصبح ذات مغزى من خلال إنجازات أخرى، يظل من الأهمية أن

(1) جاء التعبير عن هذا الطموح في السنوات المبكرة للفلسفة التحليلية. تأمل، مثلاً، مقدمة كتاب رودلف كارناب البناء المنطقي للعالم:

Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy*, Rolf A. George (trans.), 2nd ed. (Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1969).

يقول: "[يتبني] النمط الجديد من الفلسفة التوجه الصارم والمسؤول للباحث العلمي مرشدًا له [...]". وبينما يبدو موقف الفيلسوف التقليدي أشبه بموقف الشاعر [...]، لم يعد الفرد بعد الآن يأخذ على عاتقه إقامة نسق فلسفي كامل بـ 'ضربة واحدة' جريئة، بل صار كل فرد يعمل في موضعه الخاص داخل العلم الواحد الموحد. وهذا التوجه يُعدّ مألوفًا ومعتادًا بالنسبة إلى عالم الفيزياء أو المؤرخ، لكننا نرى في الفلسفة مشهدًا (وهو مشهد لا بد من أن يكون محبطًا ومثبطًا للعزيمة بالنسبة إلى شخص يتبنى التوجه العلمي) تُجرى فيه العديد من الأنساق الفلسفية غير المتوافقة أحدها تلو الآخر، وجنبًا إلى جنب. وإذا أسندنا إلى الفرد مهمة جزئية في العمل الفلسفي، كما نفعل في العلوم المتخصصة، فسيكون في وسعنا حينئذ أن نتطلع إلى المستقبل بمزيد من الثقة: ومن خلال عملية البناء البطيئة والدقيقة سنفوز باستصدار تلو الآخر".

(2) تختلف الآراء بشأن طبيعة التقدم الفلسفي. وللرجوع إلى رأي أكثر تفاؤلاً، ينظر:

Bryan Frances, "Extensive Philosophical Agreement and Progress," *Metaphilosophy*, vol. 48, no. 1-2 (2017), pp. 47-57; Daniel Stoljar, *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Herman Cappelen, "Disagreement in Philosophy: An Optimistic Perspective," in: Giuseppina D'Oro & Søren Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, The Series of Cambridge Companions (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 56-75.

تساءل عما إذا كنا مخطئين في تصور أنفسنا على القيام بما يبدو أننا، بوصفنا جماعة، ننفق قدرًا عظيمًا من الوقت والجهد في إنجاز ذلك؛ أي محاولة حَسَم الأسئلة الفلسفية الكبرى، لأنَّ ثمة أمرًا مقلقًا آخر يلوح في الأفق. وأعني بذلك أن ممارسة الفلسفة الأكاديمية الراهنة "عشبية" Absurd⁽³⁾ إلى حدٍّ ما. وأقصد بذلك شيئًا على غرار معنى العشبية "العادي" الذي يناقشه توماس ناغل، والذي ينشأ عندما ندرك وجود "تعارض صارخ" بين الادعاء والواقع⁽⁴⁾. وفي الفلسفة، يتمثل الادعاء في البحث الجادّ والمضني عن إجابات بحث يستغرق أعمارًا كاملة، في حين يتمثل الواقع في اللانهاية الظاهرة للبحث، وربما عدم جدواه. وبعبارة أدق، يمكن صياغة هذا القلق على مستويين، أحدهما فردي والآخر جماعي، وذلك كما يلي:

العشبية الفردية: يبذل العديد من الفلاسفة، خلال سنوات، جهدًا في نشر أوراق علمية تتناول أسئلة ضيقة النطاق. وعادة ما تحظى هذه الأوراق بقراءة محدودة جدًّا، ويعامل محتواها بشك افتراضي. ومن المستبعد، إلى حدٍّ بعيد، أن تسهم في حسم أيِّ سؤال من الأسئلة الكبرى التي حفزت على الاهتمام بالسؤال الضيق النطاق. وعندما يتصدى أفراد طموحون إلى هذه الأسئلة مباشرة، تكون فرصتهم في إقناع الجماعة الأوسع ضئيلة ومتواضعة.

العشبية الجماعية: إننا نصمم بنية النشاط الأكاديمي من أجل تقسيم العمل بين الفلاسفة، وتشجيع الباحثين على شق مساراتهم الوظيفية من خلال تناول أسئلة فرعية "متناهية الصغر". لكننا، في الوقت نفسه، ننبن معيارًا لا نثق بموجهه بالمكتشفات الفلسفية. وبالنظر إلى كثرة الأعمال الجديدة وغزارتها، فإننا نجازف ببناء تخصصنا بطريقة من شأنها أن تجعل القدر الأعظم من جهدنا الفكري الجماعي غير ذي جدوى⁽⁵⁾.

(3) تجدر الإشارة إلى أن مصطلح العبث Absurd لا يُستخدم هنا بالمعنى التقليدي الذي يُقصد به المفارقة الناتجة من سؤال الإنسان عن "معنى الوجود" وانعدام إجابة عن هذا السؤال، وهي مفارقة عادةً ما تربط (من الوجهة التاريخية) بين العشبية والوجودية والعدمية، بوصفها فلسفات تتمركز حول البحث عن معنى الحياة الإنسانية والوجود. وعلى الرغم من أن ألبير كامو نفسه يفسر العشبية بأنها المفارقة بين نزوعنا إلى تأمل الأسئلة المطلقة، واستحالة الوصول إلى إجابات ملائمة في آن واحد، فإنَّ مؤلف المقال يخرج بالسؤال عن سياقه الكلاسيكي، ويعمد إلى مناقشته وتطبيقه (من الوجهة المعرفية) على ممارسات الفلسفة الأكاديمية أو الاحترافية من منظور توماس ناغل الذي تمثل العشبية، ووفقًا له، في التناقض الصارخ بين أن يكرس الإنسان جهدًا هائلًا، ربما يستغرق عمره كله، في سبيل إنجاز مشروع يعينه من ناحية، والواقعة التي مفادها أن هذا المشروع أو المسعى قد يكون غير قابل للتحقق أو الاكتمال، أو غير ذي جدوى، من ناحية أخرى. ينظر في ذلك:

Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Justin O'Brien (trans.) (New York: Vintage Books, 1955), p. 21; Ronald Aronson, "Albert Camus," in: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022), 27/10/2011, accessed on 28/9/2026, at: <https://acr.ps/hBybGtq> (المترجم)

(4) Thomas Nagel, "The Absurd," *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 20 (1971), p. 718.

(5) لا تزال ثمة مخاوف فيما يتعلق بالنماذج غير القائمة على الشهادة لمشاركة المكتشفات والتأثير الفلسفية. ففي إمكانك أن تستفيد مما يقوله الآخرون من دون أن تعتمد على آرائهم "بوصفها" شهادة. وعلى سبيل المثال، تميز أليسون هيلز، بين الانتشار Propagation والنقل Transmission. يحدث النقل عندما أعتقد أن P لمجرد أنَّ شخصًا ما يؤكد أن P. ويُعدُّ الانتشار أقل استنادًا إلى الشهادة. فعلى سبيل المثال، عندما نرى قوة تجربة فكرية، تزعم هيلز أن هذا "انتشار"؛ فنحن لا نقبل (مثلًا) حالات أو أمثلة غيبية بسبب شهادة غيبية، بل لأننا نقدر قوتها وندركها بأنفسنا. لكن هذا لا يحلُّ مسألة المخاوف المتعلقة بالعشبية. ويستلزم النشر قدرًا أكبر من الجهد مما يستلزمه الاعتماد على الشهادة. فأغلب المنشورات لا تكاد تُنشر إلا بصعوبة شديدة، ثمَّ إنَّ للأفراد قدراتٍ فرديةً محدودة بشأن استيعاب الانتشار. ينظر:

Alison Hills, "Moral Testimony: Transmission Versus Propagation," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 101, no. 2 (2020), pp. 399–414.

وتشير هذه الاتهامات القلق، ويحاول بعضهم، في محاولة لحفظ "ماء الوجه"، التخفيف من وطأتها بتبني آراء غير تقليدية ومخالفة للإجماع بشأن الغاية من الفلسفة. فعلى سبيل المثال، يواجه بعضهم قلق التقدم بإنكار أن استهداف الحقيقة هو غاية الفلسفة وضالتها المنشودة. وربما كان للفلسفة أهداف علاجية، ولربما كانت تستهدف إحساس المرء الشخصي بالفهم، وقد تكون الفلسفة ذاتها طريقة لعيش حياة مستقلة فكرياً. لكن هذه الاستجابات الانسحابية تواجه صعوبة في تسويق السبب في "بناء" الفلسفة الأكاديمية وتنظيمها على هذا النحو. إننا نبدو بوضوح تام كما لو كنا نقسم العمل من أجل الإجابة عن أسئلة فلسفية. فلماذا، إذًا، نتكلف هذا العناء إذا كان الهدف الحقيقي علاجياً أو متعلقاً بالإشباع الفردي؟ بطبيعة الحال، يمكن أن يقترح المرء، على نحو معقول، أن بناء الفلسفة الأكاديمية ليس من اختيار الفلاسفة. فقد تكفلت الطبيعة المتطورة للجامعة الحديثة بـ "ذلك". وقد ينحرف التفسير السببي عن التفسير التسويغي. فالتقسيم الجوهري للعمل الفلسفي قد يكون مسوغاً - أو غير مسوغ - بصرف النظر عن الكيفية التي نشأ بها. وقلّما نجد ما يثير الطمأنينة في أن نقول ببساطة إن الضغوط الخارجية فرضت على نشاطنا بنيةً عبثية. فالتخصصات الأخرى التي تقسم العمل تستند إلى مبررات معقولة في هذا الشأن.

أقدم هنا منظوراً أقل تشككاً و"ضدّ عبثي" على نحو متواضع. وفي حين لا يتمثل طموحي في الدفاع عن كل تفاصيل الفلسفة المعاصرة، فإنني أستكشف طريقة جديدة في النظر إلى الأمور قد تمكن من الحفاظ على فكرة مفادها أن الفلسفة قابلة للصدق أو الكذب Truth-apt⁽⁶⁾، وتتجنب التباين المطبق في آن واحد. يقاوم الجزء الأول من حجتي التعامل مع الشهادة الفلسفية⁽⁷⁾ بتشكك مفرط. فالاعتماد على هذه الشهادة أكثر شيوعاً وأكثر معقولة مما يُفترض أن يكون في أغلب الأحيان. وفي سياق "البرامج البحثية" Research Programmes، يمكن أن يكون الاعتماد على الشهادة الفلسفية غير إشكالي. ومن ثم، فإن

(6) يُقصد بمصطلح "قابلية الصدق أو الكذب" أن القضايا التي تناقشها الفلسفة تحمل قيمة صدقية يمكن تقييمها والحكم عليها. وثمة فارق بين أن تكون قضايا الفلسفة تقبل الصدق أو الكذب، مع الشك في قدرتنا معرفة ما إذا كانت تقبل الصدق أو الكذب، وبين أن تكون غير قابلة للصدق أو الكذب من الأساس. ففي الحالة الأولى، ثمة حقيقة ما، يمكن مقاربتها ومحاولة الوصول إليها، حتى إذا كان ثمة شك في ذلك (وهو شك يتعين مواجهته). أما في الحالة الثانية، فإن مثل هذه المحاولات تصبح غير ذات معنى أو جدوى. (المترجم)

(7) يقتضي البرهان على صحة أي فكرة (سواء كانت فلسفية أو علمية) الاستناد إلى شهادة الآخرين. وفي الفلسفة تحديداً، تشير هذه الشهادة إشكالية من نوع خاص، وهي إشكالية ترتبط إبستمولوجياً بمذهب الشك. وتنقسم هذه الإشكالية إلى مستويين. الأول هو التشكيك في فكرة الشهادة بوجه عام؛ أي إذا كنا نستند إلى الذاكرة وشهادة الآخرين في تعاملاتنا اليومية، فإن شهادة الآخرين "تثير من الشكوك أكثر مما تثير الذاكرة، ونقصد بـ 'شهادة الآخرين' الأصوات التي نسمعها والأشكال التي نراها، فنجدها مشابهة لتلك التي كان يُمكننا أن نؤيدها لو أردنا أن ننقل فكرة معينة من عندنا إلى الآخرين. وعندئذ، يذهب بنا الاعتقاد إلى أن ناطق تلك الأصوات أو مخطط تلك الأشكال لا بد من أن تكون له رغبة في أن ينقل إلينا فكرة، كالفكرة التي لو عمدنا نحن إلى نقلها لاستخدمنا من الأصوات والأشكال ما يشبه الذي سمعناه أو رأيناه". والمستوى الثاني هو التشكيك في الشهادة الفلسفية بوجه خاص؛ إذ حتى إذا تجاوزنا المستوى الأول من الشك، فلا يزال يتعين علينا تبرير ثقتنا بمجمل العمليات المعرفية (الاستدلالية والاستقرائية)، وما ينتهي إليه الآخرون من نتائج تنقل إلينا في صورة "معرفة فلسفية". ويركز المؤلف هنا على المستوى الثاني من الإشكاليات المتعلقة بالشهادة المعرفية، وتأثيرها في منظورنا لفكرة التقدم الفلسفي. وفي تحليل برتراند راسل فكرة الشهادة ودورها في المعرفة وعلاقتها بمذهب الشك، ينظر: برتراند راسل، الفلسفة بنظرة علمية، تلخيص وتقديم زكي نجيب محمود (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960). (المترجم)

تقسيم العمل في الفلسفة ليس عبثًا بطريقة قبليّة⁽⁸⁾ a Proiri. هنا، يثار السؤال عما إذا كان وجود مثل هذا البرنامج البحثي "قادرًا" على تهدئة القلق بشأن التقدم. وتتمثل محاجّتي في أن الجماعات البحثية "تستطيع" الإجابة بنجاح عن الأسئلة الكبرى، على الرغم من أن الاختلاف يمتد عبر التخصص برمته. لكن ليس من المرجح، من المنظور الفردي، أن تكون في المعسكر الصحيح. وتتمثل جائزة الترضية أو المواساة في أنك قد تسهم في التقدم الفلسفي، حتى إذا لم تساعد في تكوينه. ويظل مقدار ما توفره هذه الفكرة، من ترضية أو مواساة، أمرًا على درجة كبيرة من الغموض والالتباس.

II

الشك في الشهادة والاستثنائية الفلسفية: ثمة تاريخ طويل من الشك في الاعتماد على شهادة الخبراء في حسم المسائل الفلسفية. أصبح التشكك في الشهادة الفلسفية شائعًا ومنتشرًا، في بادئ الأمر، في نطاقات بعينها من الفلسفة. وقد شاع النفور من التشكك في الاستناد إلى الشهادة، على نحو خاص، فيما يتعلق بالشهادة "الأخلاقية"⁽⁹⁾. وهكذا، تُبنى الفكرة التقريبية على أنه يتعين عليك ألا تكون آراءك الأخلاقية من خلال الاستناد الساذج إلى خبير أخلاقي مزعوم. مثلاً، إذا أردت أن تعرف (على سبيل المثال) إذا ما كان من المقبول أخلاقياً أن تسرق من الأغنياء لتعطي الفقراء، فلا ينبغي أن تكفي بمراسلة فيلسوف أخلاقي عبر البريد الإلكتروني وقبول إجابته. وفي حين قد يكون من المناسب أن تتلقى نصيحة من خبير - على سبيل المساعدة في بحثك - فإنه ينبغي لك أن تمارس الاستقلال الفكري والأخلاقي في اتخاذ القرار النهائي. ويتعارض هذا الاقتراح بشأن الأخلاق، على ما يبدو، مع فكرة الاستناد غير الإشكالي المستحق إلى الخبراء في مجالات بحثية أخرى (تأمل، مثلاً طرح الأسئلة التالية على خبير متخصص: في أي بلد يوجد معبد أنغكور وات Angkor Wat؟ متى عرض مسلسل "فريزر" Frasier، أول مرة، على شاشة التلفاز؟ وما العدد الذري لعنصر الذهب؟). لكن القلق في مثل هذا الجدل لا ينبع من أن شهادة الفيلسوف الأخلاقي على الأرجح غير موثوقة (فحسب)، بل إنّ النقد يقترحون، في بعض الأحيان، أن فكرة الاستناد إلى الشهادة الأخلاقية، في حد ذاتها، غير مُرضية - حتى إذا كانت النصيحة موثوقة. على سبيل المثال، ذهب أحد الآراء البارزة إلى أن التصرف بناءً على الاستناد إلى شهادة أخلاقية يفتقر إلى القيمة الأخلاقية. وكان ثمة شكٌّ مماثل في

(8) المقصود هنا أن مسألة تقرير إذا ما كان تقسيم العمل الفلسفي عبثًا، أم لم يكن كذلك، لا تنظر بطريقة تسبق الرجوع إلى التجربة، أو "قبل" الرجوع إليها، بل بعد فحص مختلف البرامج البحثية في حقل الفلسفة الأكاديمية والوقوف على طرائق ممارستها للبحث، أي بطريقة "بعديّة". (المترجم)

(9) Robert Hopkins, "What Is Wrong with Moral Testimony?" *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 74, no. 3 (May 2007), pp. 611-634; Alison Hills, "Moral Testimony," *Philosophy Compass*, vol. 8, no. 6 (2013), pp. 552-559; Roger Crisp, "Moral Testimony Pessimism: A Defence," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, vol. 88 (2014), pp. 129-143; Andreas L. Mogensen, "Moral Testimony Pessimism and the Uncertain Value of Authenticity," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 95, no. 2 (September 2017), pp. 261-284; Laura Callahan, "Moral Testimony: A Re-Conceived Understanding Explanation," *The Philosophical Quarterly*, vol. 68, no. 272 (2018), pp. 437-459.

الشهادة ذو تأثير بالغ أيضًا فيما يتعلق بالشهادة "الجمالية" Aesthetic⁽¹⁰⁾. ووفقًا لكثيرين من علماء الجمال - وربما يرجع هذا الرأي إلى كانط - لا ينبغي لك أن تحسم اعتقادك (على سبيل المثال) بشأن الجميل The Beautiful والجليل The Sublime ما إن يجري ترديدًا أجوف لما يقوله لك خبير ما. وفي حين أنه من المقبول أن تحسم اعتقادك بشأن وقائع ثابتة بشأن مسلسل "فريزر" استنادًا إلى ما يقوله خبير مثلاً، فإنه لا ينبغي لنا أن نحسم آراءنا الجمالية من خلال استناد مماثل إلى شهادة متخصص في علم الجمال. في وسعك أن تتعلم "حقائق مسلسل فريزر" من الناقد، لكن ليس في وسعك أن تتعلم إذا ما كان هذا المسلسل طريفاً، أو خالداً، أو عميقاً، أو ما شابه ذلك.

وفي الآونة الأخيرة، امتدَّ الشك في الشهادة إلى الشهادة الفلسفية بوجه عام⁽¹¹⁾. ووفقًا لمنظور شكّي أوسع، سيكون من غير الملائم أن تحسم رأيك وتحدّد موقفك بشأن "أي" سؤال فلسفي بهذه الطريقة: فلا ينبغي حَسْم الأسئلة المتعلقة بوجود الإله، أو طبيعة الوعي البشري، أو الاختلاف بين المعرفة والرأي المحض⁽¹²⁾، ما إن يُستند في ذلك إلى خبير. ويخبرنا المتشكك في الشهادة أنّ ثمة شيئاً ما في الفلسفة بوصفها موضوعاً للبحث يتطلب منا أن نخرط فيها بطريقة مستقلة فكرياً، وأن نتجنب الاستناد إلى شهادة الخبير التي تُعدّ غير إشكالية في مجالات أخرى. وإذا كان الشك الشامل في الشهادة الفلسفية صحيحاً فعلاً، فإنّ هذا يثير أسئلة كبرى بشأن ما يجعل الفلسفة مختلفة عن مجالات البحث الأخرى التي تتسم بالصرامة. وفي الوقت الذي قد لا يكون فيه الاستناد إلى شهادة الخبراء في طبيعة علم متنازع عليه أمراً ملائماً، على سبيل المثال، فإنّ ثمة كمّاً هائلاً من المعرفة العلمية المهمة التي يمكن اكتسابها بسهولة - وبطريقة ملائمة تماماً - اعتماداً على الشهادة.

ربما تفسر بعض المواقف الراديكالية في الميتا-فلسفة المعاصرة الاستناد إلى الشهادة أو تبرّره. وعلى سبيل المثال، يذهب كل من التصورات التالية إلى أن محاولة اكتساب معرفة فلسفية اعتماداً على الشهادة مسألة مثيرة للإشكاليات:

• القضايا الفلسفية ليست قابلة للصدق أو الكذب⁽¹³⁾.

(10) للاطلاع على ملخص لهذا الرأي، ينظر:

Jon Robson & Rebecca Wallbank, "Aesthetic Testimony," in: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024), 13/3/2024, accessed on 29/9/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sXD>

(11) لمناقشة هذه الفكرة، ينظر:

Keith Allen, "Should We Believe Philosophical Claims on Testimony?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 119, no. 2 (2019), pp. 105–125; Chris Ranalli, "The Puzzle of Philosophical Testimony," *European Journal of Philosophy*, vol. 28, no. 1 (2020), pp. 142–163; Octavio Garcia, "The Testimony Challenge Against the Possibility of Philosophical Knowledge," *Metaphilosophy*, vol. 55, no. 3 (2024), pp. 316–327.

(12) أو الاختلاف بين المعرفة والظن بحسب التعبير الأفلاطوني الكلاسيكي. (المترجم)

(13) يقترح كيث ألين أن تحدّي الشهادة يفرض ارتداداً إلى "مذهب التخيل الفلسفي" Philosophical Fictionalism. وفي مواضع أخرى، استخدمت الآراء التعبيرية في الاستجابة للتحدي الذي يواجهه الشهادة الأخلاقية والجمالية. Allen, pp. 105–125.

- غاية البحث الفلسفي لا تتمثل في الحقيقة أو المعرفة⁽¹⁴⁾.
- الجماعة الفلسفية التي يسودها الاتفاق على نطاق واسع ستكون جماعة معيبة⁽¹⁵⁾.
- الأسئلة الفلسفية غير قابلة للحسم⁽¹⁶⁾.

هذه أفكار لافتة للنظر. ويتطلب قبولها تبني نوع من الاستثنائية الفلسفية Philosophical Exceptionalism التي تختلف الفلسفة بموجبها اختلافاً جوهرياً عن مجالات بحثية أخرى قابلة للصدق أو الكذب⁽¹⁷⁾. ولا تؤدي مثل هذه النزعة الاستثنائية إلا إلى تعميق مجموعة "الغازات" الأصلية. فأولاً، لماذا نتصرف كما لو كنا منخرطين في بحث عن حقيقة جماعية إذا كان شيء من هذا القبيل غير قابل للتحقق أو غير ملائم؟ سنحتاج إلى سردية ما يتبدى من خلالها وهم المعرفة الفلسفية بوصفه دافعاً مفيداً للغاية للحقيقة من الفلسفة. لكن حتى إذا استطعنا تقديم مثل هذا التفسير، فسيظل "اللغز" البنائي قائماً: لماذا ننظم الفلسفة بطريقة شبه علمية إذا كانت استثنائية مقارنةً بغيرها؟ وفي الوقت الذي قد تتناسب فيه الاحترافية، والتخصصية التقنية وتقسيم العمل مع قابلية الصدق أو الكذب، والسعي إلى التقارب بين التخصصات، فإن السؤال عما إذا كان هذا البناء يناسب البحث الفلسفي سيظل سؤالاً مفتوحاً، بل ربما يكون في موضع شك أيضاً.

ليست جميع تفسيرات الشك في الشهادة على هذا القدر من الراديكالية. فثمة تشخيص مختلف يسلط

(14) يحظى هذا الرد بمكانة بارزة فيما يتعلق بالشهادة الأخلاقية والجمالية. ينظر في ذلك، على سبيل المثال:

Alison Hills, "Moral Testimony and Moral Epistemology," *Ethics*, vol. 120, no. 1 (October 2009), pp. 94–127; Alison Hills, "Aesthetic Testimony, Understanding, and Virtue," *Noûs*, vol. 56, no. 1. (2022), pp. 21–39;

وتتمثل إحدى طرائق تسويق هذه الآراء في أن الفهم، وليس المعرفة أو الحقيقة، هو غاية الاعتقاد الفلسفي. لمزيد من الأمثلة العامة، ينظر:

Michael Hannon & James Nguyen, "Understanding Philosophy," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 69, no. 4 (2022), pp. 2042–2078; Arnon Keren, "Disagreement, Progress, and the Goal of Philosophy," *Synthese*, vol. 201, no. 2 (2023), art. 45, pp. 1–22.

(15) على سبيل المثال، ينظر:

Grace Helton, "Viewpoint Convergence as a Philosophical Defect," in: Sanford C. Goldberg & Mark Walker (eds.), *Attitude in Philosophy* (Oxford: Oxford University Press (Forthcoming)).

(16) على سبيل المثال، ينظر:

Michael Hannon, "The Irresolvability of Philosophy," Unpublished Manuscript, 24/9/2025, accessed on 10/12/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sNu>

(17) أستعير هذا التعبير من تيموثي ويليامسون، الذي يدافع عن إبستمولوجيا وسيمانطيقا ضد استثنائين في الفلسفة. ينظر في ذلك:

Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*. The Blackwell/ Brown Lectures in Philosophy (Malden, MA: Blackwell, 2007);

وبخصوص أعمال أحدث، ينظر:

John Bengson, Terence Cuneo & Russ Shafer-Landau, *Philosophical Methodology: From Data to Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

الضوء على مدى انتشار الاختلاف بشأن الفلسفة⁽¹⁸⁾. ويعتقد كثيرون أنّ الاختلاف المنتشر المتعلق بسؤال ما بين الأقران الفكريين يحول دون نقل المعرفة أو الاعتقاد الموسّع عن طريق الشهادة. وإذا كان أحد الخبراء يؤكد A وكان خبير آخر يؤكد B، فسيكون من المعقول أن تفترض أنه ليس في وسعك أن تكتسب معرفة بأن A، ما إن يحدث الميل إلى شهادة الخبير الأول والأخذ بها، حتى إذا كان ما يقوله صحيحاً. إن الاختلاف في المسائل الفلسفية أمرٌ واسع الانتشار وموثّق تجريبياً⁽¹⁹⁾. ومن المرجح أن يقدم خبيران إجابتين مختلفتين عن السؤال نفسه. ومن شأن وجود مثل هذا الاختلاف الواسع الانتشار أن يجعل من غير المسؤول، ومن المستحيل اكتساب المعرفة من خلال الاعتماد على الشهادة الفلسفية.

ويُعدّ تشخيص الاختلاف أكثر اعتدالاً لأنه يتجنب الالتزام بالاستثنائية الفلسفية. ويمكن أن يقول المرء إن الفلسفة مثلها مثل مجالات البحث الأخرى؛ بقدر ما يكون الارتكان إلى شهادة الخبراء ملائماً تماماً، "متى" اتفق الخبراء. وعلى هذا المنوال، نرتكن إلى العلم المستقر، ولا نرتكن إلى العلم الطليعي الذي يكون محلّ تنازع. وكل ما في الأمر أننا نجد أنفسنا بشأن الفلسفة، في أغلب الوقت، في مواجهة أطروحات طليعية. ومن ثم، إذا وصلنا يوماً إلى مرحلة يسودها إجماع واسع النطاق فسيكون في إمكاننا، حينئذ، أن نحتكم إلى الشهادة الفلسفية. ولا يتطلب تشخيص الاختلاف التخلي عن الفكرة المتمثلة في أن الفلسفة تخصصّ يتخذ من الحقيقة أو المعرفة غايةً له. لكن اللجوء إلى الاختلاف من شأنه أن يترك المخاوف الجادة من دون علاج. فأولاً، نظل في حالة من التساؤل عن سبب استمرار الاختلاف على هذا النحو الملح. وهنا، سيزعم القائل بالاستثنائية الفلسفية أنه يملك تفسيراً أكثر اكتمالاً للموقف الراهن. وثانياً، يترك تشخيص الاختلاف المخاوف المتعلقة بالعبثية الفردية من دون مساس. ولا تخفف أغلب الأوراق البحثية الفلسفية المتزايدة حول أسئلة فرعية ضيقة من حدة الاختلاف، بل على العكس من ذلك؛ فغالباً ما لا تسهم المنشورات الجديدة بشيء سوى ما تضيفه إلى حصيلة الاختلاف الكلية. وهكذا، نظل في مواجهة القلق من كون الفلاسفة عبثيين بطريقة متوقعة؛ لا لإخفاقهم في التقدم بتخصصهم فحسب، بل لتحويل الإجماع إلى أمرٍ يزداد ابتعاداً عن متناولنا أيضاً.

III

فرّق تسد؟ من شأن فهم مكانة الشهادة الفلسفية فهماً صحيحاً ألا يدفعنا قسراً إلى الاستثنائية الفلسفية. ثم إن الاختلاف المنتشر لا يدعم التشاؤم المفرط بشأن الاعتماد على الشهادة الفلسفية. وسأقترح أنّ

(18) لمناقشة نقدية بشأن هذا التشخيص، ينظر:

Thomas Kelly, "Disagreement in Philosophy: Its Epistemic Significance," in: Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler & John Hawthorne (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 374–394.

(19) David J. Chalmers, "Why Isn't There More Progress in Philosophy?" *Philosophy*, vol. 90, no. 1 (2015), pp. 3–31; David Bourget & David Chalmers, "Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey," *Philosophers' Imprint*, vol. 23, no. 11 (2023), pp. 1–53.

هاتين الفكرتين مرتبطتان. وإذا تأملنا توزيع الاختلاف والاتفاق الفلسفيين، فيكون في متناولنا فكرة أدق وأوضح بشأن الفلسفة المعاصرة؛ فكرة لا تختلف فيها الفلسفة بطريقة راديكالية عن غيرها من المذاهب العلمية، ونستطيع فيها مقاومة أشد المخاوف بشأن التقدم الفلسفي، ويكون فيها الاستناد إلى الشهادة ملائماً في سياقات بعينها.

إنّ المتشكك في الشهادة محقّ في أنه من النادر أن يكون من الملائم بالنسبة إلى الخبير أن يتمكن على الفور من حسم الاعتقادات الفلسفية بخصوص "الأسئلة الكبرى" ما إن يستند إلى الشهادة. فمثلاً، ثمة سؤال جوهري من هذه الأسئلة مداره طبيعة الفعل الصائب أخلاقياً. وهنا، لا ينبغي للفيلسوف المحترف أن يستند، ببساطة، إلى زملائه في الإجابة عن هذا السؤال، وأن ينهي بحثه في المسألة عند هذا الحد. ويعرف كل ممارس للفلسفة أن مثل هذا الاستناد إلى الشهادة سيكون "اعتباطياً"، لأنه من المرجح أن يقدم زميل آخر إجابةً مختلفة كلياً. وتتيح هذه الطريقة في صياغة المسألة تفسيرات دقيقة متنوعة لرفض الاستناد إلى الشهادة، على سبيل المثال، إذا ما كان الاختلاف يحول دون نقل المعرفة (حتى إذا كانت الشهادة صادقة)، أو كان يمكن أن يعدّ مثل هذا الاستناد إهمالاً أو تقاعساً فكرياً. وللأغراض الراهنة، سأكتفي بالتسليم بالمحاور الأساسية لهذه الفكرة.

ماذا أعني بـ "الأسئلة الكبرى"؟ على حد تعبير دانيال ستولجار⁽²⁰⁾، ثمة "أسئلة فلسفية تُعدّ، بمعنى حدسي، أسئلة كبرى، ومركزية، وذات مغزى وأهمية". إنها أسئلة تنفذ إلى قلب الموضوعات الدائمة للفلسفة؛ موضوعات على غرار طبيعة الوجود، والأخلاق، والمعرفة، والذهن، وما إلى ذلك⁽²¹⁾. وغالباً ما يمضي البحث الأكاديمي قُدماً، في الفلسفة كما في غيرها من المجالات، من خلال تفكيك الأسئلة الكبرى بطريقة متكررة إلى أسئلة أصغر. لتأمل الفعل الصائب أخلاقياً. ولنفترض أننا نحاول تقديم تحليل نتائج Consequentialist. وحينئذ، سنجد أننا نطرح أسئلة إضافية، حتمًا، لتطوير التصور النتائجي واختباره. وعلى سبيل المثال، سنسأل: ما النتائج التي تُعدّ ذات صلة من الوجهة الأخلاقية؟ وحينئذ، أيضًا، قد يسأل نصير الرفاهة Welfarist: ما الخيارات التي تكوّن الرفاه؟ ثم سيسأل: كيف ينبغي لنا أن نقيس امتلاك خير ما كمياً؟ وثمة تعقيد إضافي هنا: فهل تسهم الخيارات في

(20) Daniel Stoljar, *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism* (Oxford: Oxford University Press, 2017), p. 11.

دانيال ستولجار Daniel Stoljar (1967-) فيلسوف أسترالي تتنوع اهتماماته بين فلسفة العقل (وبخاصة الوعي والاستبطان وثنائية الذهن والجسد والمذهب المادي) والميتافيزيقا والميتا-فلسفة (وبخاصة "التقدم في الفلسفة" والاختلاف والتشابه بين الفلسفة والعلم وطرائق النظر إلى الفلسفة). من أهم مؤلفاته: مبدأ الاستبطان: العقلانية في المعرفة والوعي *The Introspection Principle: Rationalism about Knowledge of Consciousness* (2026)؛ التقدم الفلسفي: دفاعاً عن نزعة تفاؤلية معقولة *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism* (2017)؛ الاستبطان والوعي *Introspection and Consciousness* (2012). (المترجم)

(21) تتطلب نزعة ستولجار التفاؤلية في التقدم قبولاً بوجود عدد أقل من الأسئلة الكبرى الدائمة في الفلسفة مقارنةً بما يفترض في أغلب الأحيان. وثمة أسئلة كبرى متشابهة ظاهرياً، في الوقت الذي حُسمت فيه، فعلاً، أسئلة سابقة في السلسلة. فعلى سبيل المثال، تغيرت الأسئلة المتعلقة بمشكلة العلاقة بين الذهن والجسد عبر الزمن، بفضل تطور فهمنا لطبيعة الذهن والمادة. ينظر:

Stoljar, *Philosophical Progress*, p. 126..

الرفاه حتى إذا نبذها من يملكها؟ وتلوح الاعتراضات في الأفق: هل في وسع البشر الاستمتاع بخير ما عندما يتعرضون لخداع جذري بشأن طبيعته؟ وفي السياق ذاته، أيسمتع كل موضوع للرفاه⁽²²⁾ بالأشياء بالطريقة نفسها، أم يمكن أن تستمتع الأنواع المختلفة بالأشياء بطرائق متنوعة؟ وهل يمكننا قياس القيمة "الكلية" بالنسبة إلى الخيارات المختلفة المملوكة بالطريقة المعنية؟ ثمة أوراق بحثية كثيرة متعلقة بكل سؤال من هذه الأسئلة. وهذا نموذج نمطي معتاد من البحث الفلسفي. بدأنا بتناول "سؤال كبير عن الفعل الصائب أخلاقياً، وانتهى بنا الحال إلى طرح أسئلة فرعية تزداد تحديداً، والغرض الظاهري من ذلك هو إحراز تقدّم في استكمال إجابتنا عن السؤال الكبير. وغالباً ما تكون هذه الأسئلة الفرعية مثيرة للاهتمام بطريقة فردية. ويقسم كل سؤال فرعي، أيضاً، إلى أسئلة متفرعة من الأسئلة الفرعية، بحيث تزداد ضيقاً وإغراقاً في الطابع التقني، في عملية تكرارية، وهي أسئلة عن صلاحية اعتراضات معينة ووجهاتها، واعتراضات على الاعتراضات، وإعادة تفسير للاعتراضات، ما ينتج منه آلاف الأوراق البحثية. وغالباً ما تحظى هذه الأعمال الأكثر تحديداً بقدر أقل من القراءة، ثم إنها سرعان ما تتلاشى من الذاكرة. وهنا، على وجه التحديد، يتجلى تحديّ العبثية بحدّة. لكن عملية التفكير والتقسيم هذه من السمات المميزة للفلسفة المعاصرة.

أمّا القول إنه لا ينبغي ببساطة أن نستند إلى الشهادة في الأسئلة الكبرى، فإنه لا يلزم منه عدم الاعتماد على شهادة الخبراء في الأسئلة الأصغر في "ظروف معينة". وعلى الرغم من أن الاستناد إلى الشهادة في سؤال كبير سيكون، في المعتاد، اعتباطياً من دون وجود سبب مسبق لتفضيل الموقف A على الموقف B، فإن الاستناد إلى الشهادة قد لا يكون اعتباطياً بمجرد استيعابك طريقة معينة في تناول سؤال كبير والالتزام بها. وعادةً ما يشتمل مشروع الإجابة عن الأسئلة الفرعية على التسليم بأمور متنوعة، ومن ذلك على سبيل المثال: التكيف مع إطار معين، وافترض أن بعض الأشياء صادقة، واستخدام مناهج بعينها، وما شابه ذلك. ومن ثم، يمكننا تقديم الاقتراح التالي: يكون الاعتماد على الشهادة الفلسفية معقولاً عندما تعرف أنك تشترك في منظور فلسفي مع الخبير الذي يُقدّم الشهادة.

ويمكن وصف المنظورات الفلسفية بوجه عام بأنها تشارك في الافتراضات الموضوعية والمنهجية التي تُمكن من الانخراط في "برنامج بحثي" مع آخرين. ومن المتعارف عليه، في معظم التخصصات الأكاديمية، أن الجماعات الفرعية تندمج عندما يتفق المشاركون فيها، عموماً، على ما يكفي من الافتراضات لإتاحة تطوير مقاربة متميزة ومستدامة للإجابة عن الأسئلة. وغالباً ما تؤخذ هذه الافتراضات على محمل التسليم داخل الأعمال الناتجة. وعلى سبيل المثال، فإنّ الباحث الذي يُقدّم مساهمته في أدبيات القياس Literature on Measurement، في سبيل الوصول إلى فلسفة أخلاقية محايدة ومناصرة للرفاه، لن يكرس النصف الأول من مقاله للتساؤل عمّا إذا

(22) المقصود بموضوع الرفاه Subject of Welfare هنا: كل كائن أو "كيان" يمكن أن تكون حياته "جيدة" من خلال الاستمتاع بخيارات معينة تحقق رفاهه الخاص. للرجوع إلى معالجة المفهوم في الأدبيات الفلسفية على نحو دقيق، ينظر على سبيل المثال أعمال توم ريغان Tom Regan (1938-2017) وليونارد و. سامنر Leonard W. Sumner (1941-)، ومنها:

Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1985); Leonard W. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1996). (المترجم)

كان ثمة "نهْيٌ واجبي" Deontological عن الكذب. سيكون هذا بمنزلة جُهد ضائع، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أننا نطمح إلى تطوير البرنامج البحثي، بدلاً من إعادة السجل المتعلق باختلاف جوهرى في المنظور الفلسفي. ويمكن العثور على أمثلة شبيهة في كل فروع الفلسفة، على مستويات مختلفة من العمومية والتحديد. وإذا تناولنا مثلاً معيارياً، فإن المساواتية الليبرالية تمثل في الوقت الراهن منظوراً مهيماً، على نحو طاع، في الفلسفة السياسية المعاصرة، إلى حد أنه يسهل نسيان أنها تشكل برنامجاً بحثياً. وتُستبعد إمكانيات كثيرة، ببساطة، من خلال البحث داخل هذا التقليد. وتتبنى الجماعات ذات المستوى الأكثر دقة وتخصصاً أطراً رولزية مبكرة، أو رولزية متأخرة، أو دووركيانية⁽²³⁾. وما إن تُقبل مثل هذه الأطر حتى تُقضى نطاقات شاسعة من الفضاء السياسي من البحث. ومن السهولة، إلى حد بعيد، أن نتبين أمثلة معيارية أخرى؛ فثمة، على سبيل المثال، الرفاه المحايد لمذهب الغيرية الفاعلة⁽²⁴⁾، أو برنامج البحث في القانون والاقتصاد. ومن خلال الانتقال إلى حقل الفلسفة النظرية، نجد أن الإبيستمولوجيين من أنصار أولوية المعرفة يشتركون في افتراضات نظرية العامة تتضمن هذه الأولوية⁽²⁵⁾، وعدم قابليتها للتحليل، وأطروحة $E = K$ ⁽²⁶⁾، ومذهب الخارجية الإبيستمولوجية Epistemological Externalism، واستراتيجية

(23) يشير تعبير "الأطر الرولزية المبكرة" إلى المناهج والتحليلات والمفاهيم التي قدمها جون رولز John Rawls (1921-2002) في كتاباته الأولى، ولا سيما مؤلفه الرئيس نظرية في العدالة A Theory of Justice (1971). وقد ركزت هذه الأطر التحليلية على مفاهيم مثل "الحالة الأصلية"، و"حجاب الجهل"، و"الخيرات الأولية"، وكان هدفها الرئيس إحياء التقليد التعاقدى في حقل الفلسفة السياسية من خلال تقديم نظرية في العدالة بوصفها إنصافاً.

ويشير مصطلح الأطر الرولزية المتأخرة إلى المرحلة التي انتقل فيها رولز من التركيز على مبادئ العدالة إلى التركيز على "التعددية المعقولة" ومشكلات الليبرالية السياسية، كما ظهر في بعض أعماله مثل الليبرالية السياسية Political Liberalism (1993)، والعدالة بوصفها إنصافاً: إعادة صياغة Justice as Fairness: A Restatement (2001).

ويُقصد بـ "الأطر الدووركيانية"، الأطر النظرية التي قدمها رونالد دووركين (1931-2013)، والتي تركز على المساواة في الموارد بدلاً من المساواة في الخيرات، وتفسير الممارسات القانونية والسياسية من الناحية البنائية في ضوء مبادئ معيارية، وهو تفسير يجمع بين الأخلاق والسياسة. ويتخذ هذا الإطار من المساواة في الاهتمام والاحترام وحقوق الأفراد، وتصورات العدالة والمساواة، محوراً رئيساً للتحليل. ومن أهم الأعمال التي ناقش فيها هذه الأفكار أخذ الحقوق على محمل الجد Taking Rights Seriously (1977)، وفضيلة السيادة Sovereign Virtue (2000)، والعدالة للقناذ Justice for Hedgehogs (2011). (المترجم)

(24) مذهب "الإيثار الفاعل" Effective Altruism: هو مذهب أخلاقي ينتمي إلى التيار النفعي. ويرى هذا التيار أن أفضل وسيلة لـ "تعظيم" مقدار ما يمكن أن نمارسه من خير تكمن في اختيار السبل العقلانية وتجنب حسابات العاطفة. فمثلاً، بدلاً من تحقيق أمنية طفل صغير مصاب بمرض خطير، تتطلب تكلفة علاجه عشرة آلاف دولار، يمكننا إنقاذ مئات الأفراد المصابين بالمalaria. ووفقاً لهذا المذهب، قد تكون الحالة الأولى أكثر إثارة للعاطفة، لكن الحالة الثانية هي الأكثر تحقيقاً لمقتضيات الخير العام. وقد كرس الفيلسوف الأسترالي بيتر سينغر Peter Singer (1946-) كتابه أقصى ما يمكنك فعله من خير: كيف يغير الإيثار الفاعل من أفكارنا عن العيش بطريقة أخلاقية (2015) لشرح مذهب الإيثار الفاعل والدفاع عنه، بوصفه صيغةً من صيغ مذهب المنفعة. ينظر:

Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically* (New Haven/London: Yale University Press, 2015), pp. 3-13. (المترجم)

(25) أولوية المعرفة Primacy of Knowledge: مصطلح إبستمولوجي يرجع استخدامه إلى حركة "إبستمولوجيا المعرفة أولاً" في الفلسفة التحليلية المعاصرة، ولا سيما تيموثي ويليامز Timothy Williams (1955-)، في كتابه الشهير المعرفة وحدودها Knowledge and Its Limits (2000). ومفاده أن المعرفة مفهوم جوهرى أو أساسي للتحليل، لا يمكن اختزاله أو تحليله أو تقسيمه إلى وحدات أبسط أو أصغر مثل الاعتقاد أو التسوية أو "الاعتقاد المسوغ الصادق". (المترجم)

(26) أطروحة إبستمولوجية ترى أن "الدليل = المعرفة"، وقد صاغها تيموثي ويليامسون في كتابه المعرفة وحدودها المشار إليه آنفاً. ومفاد هذه الأطروحة أن مجموع الأدلة الإبيستمولوجية التي يمتلكها الفرد تتطابق مع مجمل ما يعرفه. (المترجم)

استدلالية واسعة لرفض "أولوية التسوية" أو الإبيستمولوجيا الداخلية Internalist Epistemology⁽²⁷⁾. وثمة فيض من الأمثلة الأخرى. تأمل، مثلاً، أنصار الماهوية الاستعدادية Dispositional Essentialists، أو منظري التأسيس في الميتافيزيقا، أو الاستدلاليين Inferentialists في فلسفة اللغة، أو المناطق في فلسفة الرياضيات، وما شابه ذلك، بل إن الافتراضات المشتركة غالباً ما تكون أوضح عندما تُعرّف معايير الاستدلال مسبقاً. وعلى سبيل المثال، يتفق المناطق، ومنظرو الاختيار الاجتماعي، والإبيستمولوجيون الصوريون، في أغلب الأحيان، على ما يشكل برهاناً مُرضياً، حتى عندما تدب بينهم أنواع شتى من الاختلافات الموضوعية الأخرى. وهذا من الأمثلة التوضيحية فحسب. وإذا بدا الاختلاف، داخل منظور ما، كبيراً إلى حدٍّ يحول دون أن يُعدّ الأمر برنامجاً بحثياً، فما عليك إلا أن ترسم حدوده على نحو أضيق أو أكثر إحكاماً.

في وسعنا الآن أن نطرح ادعاءً إضافياً: يمكن أن يكون الاعتماد على الشهادة الفلسفية داخل البرنامج البحثي معقولاً. ويمكن دعم هذا الادعاء من خلال تسلسل في الأفكار كما يلي: إنَّ شروءك في برنامج بحثي عبر الزمن، بوصفك فرداً يبني تراكمياً على النتائج السابقة، لا ينتهك معايير الفلسفة. فلست ملزماً بإعادة النظر في افتراضاتك التأسيسية خلال كل مقال جديد. وفي ضوء ذلك، وفي ضوء ما تحظى به كفاءة رفاقك في المسار البحثي من ثقة أيضاً، يصعب أن نبتين السبب الذي يجعل شروءك في برنامج بحثي بطريقة جماعية أمراً غير فلسفي، وأن تقسم العمل المعرفي، معتمداً على مكتشفات الآخرين ممن يشاركونك منظورك. وسيكون من الغريب إذا كان من المسموح لك أخلاقياً أو فكرياً أن تستخدم وسيلة أقل كفاءة لتحقيق غاية التقدم البحثي داخل منظور ما. ولا تنشأ تهمة الاعتبارية داخل البرنامج البحثي، بل إنَّ مشاركة النتائج تُعدّ وسيلة فعالة للوصول إلى اعتقادات يمكن أن تتوقع الوصول إليها على أي حال. بالطبع، قد يعترض المراقب الخارجي قائلاً: "لا ينبغي لأحد أن يعتقد ذلك". أمّا بالنسبة إلى المراقب الخارجي الذي يعتمد منظوراً ما ويقر به، ويشق بالشاهد، فيكون الاعتماد على الشهادة أمراً معقولاً.

أعتقد أن هذا الرد على الشك في الشهادة يبيّن عدة أمور: أولاً، ليس ثمة رذيلة كلية Universal Vice في الاعتماد على الشهادة فيما يتعلق بالمسائل الفلسفية. ثانياً، يمكن عزل مشكلة الاختلاف المنتشر داخل منظور معين. فالاختلاف لا يظهر إلا عندما نقارن بين الجماعات الفلسفية. ثالثاً، الفكرة الأساسية التي مفادها أننا نستطيع تقسيم العمل المعرفي في الفلسفة ليست معيبة في أساسها قبلًا؛ إذ

(27) يشير مصطلحاً "الإبيستمولوجيا الداخلية" والإبيستمولوجيا الخارجية" إلى موقفين متعارضين في مجال نظرية المعرفة من النقاش المتعلق بمسألة "المعرفة القضية" Propositional Knowledge والنقاش المتعلق بمسألة "التسوية الإبيستمولوجي" Epistemological Justification. يذهب الأول منهما إلى أن المعرفة القضية تستلزم شرطاً إبيستمياً داخلياً (كالسوية أو العقلانية)، وهو شرط يعتمد على عوامل داخلية لدى الذات المفكرة ومنظورها للعالم. ويذهب الثاني إلى إنكار وجود شرط من هذا النوع، إما لأن أنصاره ينكرون أن المعرفة تستلزم شروطاً مثل التسوية أو العقلانية، وإما لأنهم ينكرون أن مثل هذا الشرط الإبيستمولوجي يتوقف كلياً على عوامل داخلية. ينظر في ذلك:

Clayton Littlejohn, "Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification," in: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022), 4/12/2025, accessed on 29/9/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sqr> (المترجم)

يمكن أن تُسهّل الاعتماد على الشهادة وتعزل الجماعات البحثية عن الاختلاف (غير المثمر في بعض الأحيان). رابعاً، ليس ثمة استنباط بسيط للاستثنائية الفلسفية من الاختلاف في المكانة بين الشهادة العلمية والفلسفية. ففي كلا المجالين، يبدو الاعتماد المتبادل بين الخبراء معقولاً داخل الجماعات الفرعية التي تشترك في منظور منهجي وموضوعي معيّن.

IV

من الذي يحرز التقدم؟ لدينا الآن مخطط عامّ لردّ على اتهام مؤداه أن الفلسفة الأكاديمية عبثية في بنيتها؛ إذ يمكن أن يكون تقسيم العمل وسيلة لمباشرة برنامج بحثي. لكن هذا لا يخبرنا بأشياء كثيرة عن نقل المعرفة أو "شبح" العبثية الفردية. ولكي نمضي خطوة أبعد، يتعيّن علينا مواجهة القلق بشأن التقدم الفلسفي.

أولاً، يجب أن نقدّم توصيفاً موجزاً لما يتكوّن منه التقدم، بطريقة وفيّة للمخاوف المعاصرة. يرى كثيرون أن غياب الإجماع يلزم منه غياب التقدم عن الفلسفة. ويسهل تفهّم هذه الفكرة إذا تبّينا أنّ من تصورات التقدم الفكري الحقائقية Factive⁽²⁸⁾. ومن بين نسخ هذه التصورات الشائعة التصور الذي مفاده أن التقدم يتكوّن من الإجابة عن الأسئلة الفلسفية من خلال اكتساب اعتقاد صادق (مسوَّغ) أو معرفة⁽²⁹⁾. ومن بينها أيضاً التصور الذي يتكوّن فيه التقدم من اكتساب الفهم؛ إذ يصاغ نموذج الفهم بطريقة حقائقية، كأن يتحدد، على سبيل المثال، من خلال مجموعة من الاعتقادات الصادقة True Beliefs أو المعرفة Knowledge⁽³⁰⁾. وسألتخذ من هذه التصورات ضدّاً أقابل به أطروحتي فيما يلي. سيتناول النقاش (فقط) بطريقة غير مباشرة الفكرة التي مفادها أن غياب الإجماع يعدّ تشخيصاً لعوائق التقدم. فعلى سبيل المثال، قد يكون من مواطن القلق من هذا القبيل أنّ غياب الإجماع على نحو مستمر من شأنه أن يدعم استقراءً تشاؤمياً يفيد أن الإجماع المستقبلي غير مرجح، وأنّ يُعدّ مؤشراً

(28) دارت كثير من النقاشات المهمة بشأن التقدم في فلسفة العلم. للرجوع إلى ملخص لبعض هذه الأعمال، ينظر:

Finnur Dellsén, Insa Lawler & James Norton, "Thinking about Progress: From Science to Philosophy," *Noûs*, vol. 56, no. 4 (2022), pp. 814–840.

(29) ثمة، أيضاً، تصورات مبنية على "الشبه بالحقبة" Verisimilitude يتقدم فيها المرء من خلال الاقتراب من الحقيقة على نحو أفضل. على سبيل المثال، ينظر:

Ilkka Niiniluoto, "Scientific Progress as Increasing Verisimilitude," *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 46 (2014), pp. 73–77.

(30) جرى الدفاع عن كلا التصورين بخصوص الفهم. ينظر، على سبيل المثال، ما يقدمه كيلب بشأن نظرية قائمة على المعرفة في: Christoph Kelp, "Towards a Knowledge-Based Account of Understanding," in: Stephen R. Grimm, Christoph Baumberger & Sabine Ammon (eds.), *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science* (New York/ London: Routledge, 2017). pp. 251–271;

ودفاع روس عن تصوّر يختزل فيه الفهم إلى اعتقاد صادق، في:

Lewis Ross, "The Truth about Better: Understanding?" *Erkenntnis*, vol. 88, no. 2 (2023), pp. 747–770.

دالاً على وجود مشكلة منهجية أعمق في الطريقة التي نُجري بها البحث الفلسفي⁽³¹⁾. ويبدو أن هذه المخاوف بشأن التقدم، التكوينية والتشخيصية، تمثل الوقود الذي يؤجج العثية؛ أي إن كثيراً من الفلاسفة يُصَحِّحون بسنوات في العمل المضني في سبيل مشروعات تخفق (ومن المرجح، إلى حد بعيد، أن تخفق) في الإسهام في إحراز تقدّم فلسفي بشأن مقاربة الأسئلة الكبرى.

لتقييم الادعاءات المتعلقة بالتقدم الفلسفي على نحو جديّ، نحتاج إلى تقرير من موضوع التقدم الفلسفي أو ذي صلة بماهيته⁽³²⁾. ومن السهل، ولكن من غير المرضي، أن تكون غامضاً وأن تتحدث عن التقدم بطريقة مجردة بعيدة عن التعيين. أمّا إذا قبلت (على سبيل المثال) فكرة مفادها أن التقدم يتطلب تراكم المعرفة، فلا بد حينئذ من أن يكون ثمة موضوع نعزو إليه هذه المعرفة. فالتقدم يُحرز من خلال شيء أو شخص ما، وما نقوله عن ماهية هذا الشيء أو الشخص يحدّد مدى تقدّمه، ونسبة هذا التقدّم.

وتركز إحدى المقاربات على إحراز التقدم على المستوى الفردي فحسب. ليست هذه، على الأقل من دون توضيح، بالمقاربة الأكثر طبيعية في فهم القلق بشأن التقدم الفلسفي. ويتمثل القلق العام في أن التخصص ذاته يبدو كأنه يسقط مبتعداً عن الصورة إذا مارسنا نوعاً من التركيز على الفرد. فمن ناحية، يحرز الأفراد المختلفون مقادير مختلفة من التقدم في إنجاز المهمّات. وإذا ركزنا على الأفراد فحسب، فلن تكون ثمة إجابة مباشرة عن مقدار التقدم الذي يحرزه التخصص، لأن الفلسفة الأكاديمية تضمّ أفراداً من مختلف المشارب. ولا تكون مسائل الإجماع أو غياب الإجماع ذات صلة بما إذا كان الفرد يحرز تقدماً أم لا، إلا بطريقة غير مباشرة فحسب. ولكي نُبقي التخصص نُصب أعيننا، يتعين علينا، على أقل تقدير، أن نقصر تركيزنا على الأفراد الذين تربطهم بالجماعة الأكاديمية علاقة مناسبة. إن الفرد الذي يحرز التقدم من دون أن يكون مندمجاً في أي جماعة أكاديمية يشبه الشجرة التي تسقط في الغابة في المثل الشهير⁽³³⁾. إذا اكتشف شخص ما الحقيقة واحتفظ بها لنفسه أو استبعد بطريقة دائمة، فهل يَبْقَى ذلك بالغرض؟ وقياساً على ذلك، إذا كان شخص ما في جزر سينتينيل Sentinel Islands⁽³⁴⁾

(31) يمكن الاعتراض على هذا الاستقراء التشاؤمي. ومن الردود الشائعة عليه أن الفلسفة التحليلية لا تزال فتيّة. وفي أغلب الأحيان، يُقصد بذلك المعايير والافتراضات الحجاجية للفلسفة التحليلية. تأمل كيف أنّ المذهب المثالي كان بمنزلة المنظور المهيمن في خمسينيات القرن العشرين. ويقدم ويُدْرَسون في ذلك تحليلاً، ينظر:

Brian Weatherston, *A History of Philosophy Journals, Volume 1: Evidence. From. Topic. Modeling, 1876–2013* (Michigan: Michigan Publishing Services, 2022).

لكن ثمة جانب آخر أكثر جدّة من بواكير الفلسفة المعاصرة، ألا وهو بنيتها التنظيمية العلمية.

(32) Lewis Ross, "How Intellectual Communities Progress," *Episteme*, vol. 18, no. 4 (2021), pp. 738–756; Keith Raymond Harris, "Scientific Progress and Collective Attitudes," *Episteme*, vol. 21, no. 1 (2024), pp. 127–146.

(33) الإحالة هنا إلى المثال الشهير في مجال الإيستيمولوجيا والميتافيزيقا، وهو مثال يدور حول سؤال، هو: إذا سقطت إحدى الأشجار في الغابة، ولم يكن ثمة من يسمعها، فهل تصدر الشجرة صوتاً عند سقوطها؟ وترجع النقاشات المتعلقة بهذا السؤال إلى الجدل الكلاسيكي في نظرية المعرفة بين تجريبيّة جون لوك ومثالية جورج باركلي. (المترجم)

(34) جزر سينتينيل هي مجموعة من الجزر في خليج البنغال، يشتهر سكانها بالعزلة عن العالم الخارجي ورفض الاتصال بالحضارة المعاصرة. وتستخدم الاستعارة المذكورة آنفاً للإشارة إلى أن غياب التداول المعرفي يحدّ من فائدة المعرفة. (المترجم)

يمتلك علاجاً لمرض السرطان، فلن يكون في ذلك مكسب تحتفي به "جماعتنا" العلمية. ولا يُعدّ التركيز على هذا التقدم الفردي علاجاً للمخاوف المتعلقة بالعبثية. ويصل خطر العبثية الفردية إلى مدها الأقصى إذا فصلنا نجاح الفرد عن جماعته الأكاديمية. وبالنظر إلى غياب الإجماع على نطاق واسع، يجب أن تكون نسبة احتمال توصل أي فرد بعينه إلى الإجابة الصحيحة منخفضة جداً. ولا يقدم النموذج الفردي Individualistic كذلك مبرراً وجيهاً لتقسيم العمل الفكري. وقد مالت نقاشات التقدم، بدلاً من ذلك، إلى التركيز على كيان ما يكون أكبر من الفرد.

وتركز مقارنة أخرى على التقدم الذي يحزره تخصص ما على المستوى الجمعي؛ أي السؤال عما إذا كان الفلاسفة بوصفهم وحدة يحزرون تقدماً. وتعدّ هذه الطريقة من بين الطرائق المهيمنة على التفكير في التقدم. وثمة محاولات مختلفة لتحديد الوحدة المعنية. فمثلاً، تقترح هيلين بيبى⁽³⁵⁾ أن الموضوع الصحيح هو أمر ما؛ على غرار الفلاسفة عبر التاريخ، "جماعة إستمائية شاملة لا تمتد عبر الكوكب فحسب، بل عبر آلاف السنين أيضاً"⁽³⁶⁾. وأخشى أن يكون هذا التحديد واسعاً جداً. فمن الصعوبة، إلى حد بعيد، رسم حدود معقولة لمثل هذه الجماعة. فعلى سبيل المثال، ماذا ينبغي أن نقول عن التقاليد الفلسفية التي لم تكن على دراية ببعضها، والتي فصلت بينها أحقاب زمنية ومسافات جغرافية هائلة، من دون أي انخراط أو تواصل مباشر تقريباً؟ وما الذي يوحد الجماعة الشاملة والمتنوعة الممتدة عبر آلاف السنوات بخلاف شعورنا الارتدادي المتمثل في أننا جميعاً منخرطون في النشاط نفسه؟ أعتقد أنه من الأكثر إقناعاً أن نحدد موضوع التقدم بوصفه جماعة ذات حدود أكثر إحكاماً؛ أي إنه شيء أشبه بالجماعة الفلسفية المعاصرة التي يرتبط أعضاؤها معاً من خلال القدرة على التواصل المباشر عبر الزمن، والمعايير المشتركة، ونوع من الإحساس بالانخراط في مشروع مشترك. وفي ظروف مثالية، يمكن أن يدعم التركيز على الجماعة سردية بالغة التفاؤل عن غرضية البحث الأكاديمي. وفي هذا السياق، نعتقد أن جهود الباحثين الموزعة ليست عبثية. فحتى أولئك الذين يعملون في ركن بعيد جداً عن البحث الأكاديمي يسهمون في شيء أعظم من ذواتهم؛ أي التقدم المستمر لجماعتهم الأكاديمية عبر الزمن.

لكن هذه السردية المتفائلة برمتها، عندما يتعلق الأمر بالفلسفة، تصبح وعداً فحسب. فمن الطرائق المهيمنة على التفكير في التقدم أن نفكر فيه من حيث تراكم المعرفة أو الحقيقة. ولإثبات صحة هذا التصور المتفائل وتبريره، نحتاج إلى النظر في الكيفية التي يمكننا أن ننسب من خلالها الاعتقادات الصادقة أو المعرفة إلى كيان جماعي مثل الجماعة الفلسفية.

إن التصورات التجميعية Summativist تجعل الاعتقاد الجماعي بمنزلة دالة على ما يعتقد الأفراد من أعضاء الجماعة. وعلى سبيل المثال، ستقول أبسط صيغ هذا التصور إن الجماعة تعتقد شيئاً ما إذا

(35) هيلين بيبى Helen BeeBee (1968-) فيلسوفة بريطانية تتنوع اهتماماتها بين فلسفة العلم والنزعة الإنسانية ودور النساء في الفلسفة. من أهم مؤلفاتها: منظورات حول فلسفة ديفيد لويس *Perspectives on the Philosophy of David K. Lewis* (2022)، ورسائل ديفيد لويس الفلسفية *Philosophical Letters of David K. Lewis, Volume* في مجلدين (2020) والفلسفة وأهميتها *Philosophy Why It Matters* (2019). (المترجم)

(36) Helen Beebee, "The Presidential Address: Philosophical Scepticism and the Aims of Philosophy," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 118, no. 1 (2018), p. 11.

اعتقده أغلب أعضائها أو جميعهم. وتزوّدنا المقاربات التجميعية بقدر ضئيل من الأمل في أن نعزو حالات تقدمية، ومنها المعرفة مثلاً، إلى الجماعة الفلسفية برمتها. وببساطة، لا تصبح مضامين معظم المنشورات الفلسفية معروفة لدى معظم الفلاسفة أو حتى لدى الكثيرين منهم، سواء أكان ذلك بسبب التجاهل أو بسبب الاختلاف. ولا تعدو هذه الملاحظة أن تكون إعادة صياغة للمشكلة الأصلية.

قد تبدو التصورات غير التجميعية واعدة ومبشرة، إلى حد بعيد، لأنها تستطيع أن تعزو الاعتقادات إلى فاعل جماعي يحظى بقدر من الاستقلالية عما يعتقده الأعضاء فرادى. وتمثل إستيمولوجيا الجماعات العلمية المؤثرة لألكسندر بيرد مقابلاً مفيداً هنا. والفكرة العامة هي أن تصور الجماعات الأكاديمية بوصفها مكونة من فاعلين قائمين بذواتهم، ولهم بُنى مكافئة لبنية الذهن من الوجهة الوظيفية. ويُعدّ الممارسون ذوو الصلة بذلك، والدوريات، والمحاضرات، والكتب، والأعمال المرجعية، وما شابه ذلك، أجزاء مرشحة للانضمام إلى هذا الكيان، وتتحدد اعتقادات هذا الذهن الجماعي ومعارفه بحسب هذه المكونات. ويستطيع هذا الكيان الجماعي أن يجمع الأدلة، ويكوّن الاعتقادات، ويكتب معرفة تخصصية بطريقة لا تُختزل (بحسب التصور التجميعي) فيما يعتقده أعضاء الجماعة أو يعرفونه. وبدلاً من ذلك، يقترح ألكسندر بيرد أنه في وسعنا أن ننسب الأبحاث العلمية المنشورة والمفهرسة، بطريقة ملائمة، بوصفها "اعتقاداً" إلى جماعة علمية ما⁽³⁷⁾، بل إنه يجادل بأن الكيان الجماعي في وسعه أن يعرف شيئاً حتى إذا لم يكن ثمة من يعرفه من العلماء في الوقت الراهن، ما دامت مضامينه "متكاملة وظيفياً" بطريقة صحيحة. وعلى سبيل المثال، إذا كان بحث ما يقبل (إعادة) الاكتشاف من الجماعة، ويحظى بقبولها في الوقت الذي تحتاج فيه تحديدًا إليه، فقد نفترض أن مضامينه يمكن أن تُنسب إلى الجماعة بوصفها اعتقادات لها؛ مثلما يمكن أن تدعم ذكرى كامنة في الذهن البشري إسناد اعتقاد كامن إليه.

ومما يؤسف له أنّ معظم البحوث الفلسفية لا تتكامل وظيفياً في التخصص بهذه الطريقة⁽³⁸⁾. فغالباً ما تكون الأمثلة التي يوردها بيرد بشأن الجماعات الأكاديمية المتكاملة وظيفياً دالة على أقسام فرعية من الجماعة العلمية. ووفقاً للمثل الأعلى البيروني، تم تجاوز الشك في الشهادة تجاوزاً تاماً. فـ "التكامل الوظيفي" للنتائج المنشورة يستبعد عدم الثقة الافتراضي بما يقوله أقران المرء. وليس ثمة تكامل وظيفي سواء كان ذلك في مستوى الفلسفة الأكاديمية، أو في مستوى أقسامها الفرعية الكبرى.

(37) ينظر في ذلك المناقشة النقدية التي تقدّمها جينيفر لافي في:

Jennifer Lackey, "Socially Extended Knowledge," *Philosophical Issues*, vol. 24, no. 1 (2014), pp. 282–298;

ينظر أيضاً:

Alexander Bird, "What Is Scientific Progress?" *Noûs*, vol. 41, no. 1 (2007), pp. 64–89; Alexander Bird, "Social Knowing: The Social Sense of 'Scientific Knowledge'," *Philosophical Perspectives*, vol. 24, no. 1 (2010), pp. 23–56; Alexander Bird, *Knowing Science* (Oxford: Oxford University Press, 2022); Brad Wray, "Who Has Scientific Knowledge?" *Social Epistemology*, vol. 21, no. 3 (July–September 2007), pp. 337–347.

(38) ينظر في ذلك:

Quentin Pharr, "Are Philosophers Functionally Integrated Enough to Socially Know?" *Episteme*, Forthcoming, accessed on 29/9/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sqL>

وفي حين قد تكون النتائج المنشورة لأحد مختبرات فيزياء الجسيمات، ذات المكانة، متكاملة وظيفياً مع الحقل الأوسع لفيزياء الجسيمات، بحيث يمكن الاعتماد عليها، فإنه لا يمكننا القول إن أعمال أحد فلاسفة الأخلاق من ذوي المكانة (على سبيل المثال) متكاملة وظيفياً مع الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية بالطريقة نفسها. فبين الفلاسفة الأخلاقيين، لا يوجد ببساطة أي استعداد لقبول النتائج المنشورة ذات الأهمية بوجه عام بوصفها نتائج صادقة. وحتى لو وجد هذا الاستعداد، فإن واقعة الاختلاف المنتشر في المنشورات ستؤدي فوراً إلى أن ننسب اعتقادات غير متسقة إلى هذا الفاعل الاعتباري المُفترض. إن الفكرة القائلة إن الفلسفة، أو فروعها الكبرى، تُعدّ فاعلاً Agent عارفاً، لا تبدو ممكنة أو مجدية.

إلى أين نمضي من هنا؟ اقترحت في عمل سابق، على نحو يرجع جزئياً إلى مثل هذه المخاوف، نظرية متعددة العوامل Multi-factor في التقدم، بحيث يمكن أن تتقدم الجماعات الفكرية فيها من خلال ما يلي: 1. طرح أسئلة جديدة، 2. اكتساب الأدلة، 3. زيادة درجة الثقة في الحقيقة، 4. الاستقرار على اعتقاد صادق أو معرفة⁽³⁹⁾. وفي هذا التصور، يكون التقدم أوسع نطاقاً من التقارب والتوافق في الحقيقة فحسب. وقد يكون ثمة تقدّم "جزئي" حتى في غياب الإجماع، على سبيل المثال، عندما نبدأ بطريقة جماعية في طرح الأسئلة الصحيحة أو جمع الأدلة الصحيحة. وأعتقد (بطبيعة الحال) أن هذا التصور يصحّ في كثير من الأمور. ولكن عند تطبيقه على الجماعة الفلسفية، فإنه يكاد لا يقدم أيّ استجابة مرضية لخطر العبثية. فإذا كانت عملية اكتساب معرفة تخصصية "لا نهاية لها" (أو يمكن الاستدلال بطريقة معقولة على أنها لا نهاية لها)، فإن اللجوء إلى التقدم الجزئي لا يقدم عوناً يُذكر. قد ينجح سيزيف في الصعود بالصخرة إلى منتصف التل؛ مثلما قد يطرح الفلاسفة بعض الأسئلة الجيدة ويجمعون بعض الأدلة، لكن المشكلة تكمن في الاستحالة أو، بالأحرى، في الضالة البالغة لاحتمال النجاح في المضي قدماً والوصول إلى القمة. يحيا سيزيف حياة عبثية على الرغم من نجاحه في إحراز تقدّم جزئي؛ وهكذا أيضاً سيكون حال جماعة تتألف من أمثال سيزيف.

إننا في حاجة إلى "مرساة" أو مرتكز للتقدم، أو كيان تقدمي ما، يكون متكاملًا مع الجماعة الفلسفية الأوسع نطاقاً ومتمايزاً عنها في آن واحد. وأعتقد أننا قد نكون هنا في حاجة إلى أن نبحث عن حل وسط بين التقدم الفردي المنعزل (على طريقة الشجرة التي تسقط في الغابة) من ناحية، وفكرة أن الفلسفة الأكاديمية تجيب عن الأسئلة الكبرى بطريقة جماعية (بطريقة غير كافية من الوجهة التجريبية) من ناحية أخرى. لذلك، دعونا نتأمل فكرة أن "التقدم تحرزه جماعات تبشر برامج بحثية". في مثل هذه الحالات، كان الاقتراح مفاده أننا قد تجاوزنا الشك في الشهادة، وأصبح في إمكاننا أن نطور ثقة افتراضية بالخبراء داخل برنامجنا البحثي. وعلى الرغم من أنني لم أصغ أطروحتي بهذه المصطلحات، فإن هذه الصياغة تقترب من فكرة بيرد المتعلقة بالتكامل الوظيفي، ذلك أن الجماعات التي تُجري برامج بحثية يمكن نمذجتها بلغة الفاعلية ومفاهيمها، بحيث لا يحرز الأفراد التقدم بوصفهم أفراداً، بل يسهمون في تقدم الجماعة التي ينتمون إليها. ووفقاً لهذا الرأي، فإن وحدة التحليل الأساسية

(39) Ross, "How Intellectual Communities Progress."

عندما نفكر في التقدم ليست الفرد ولا التخصص الأوسع ولا الموضوعات التي يدرسها التخصص، بل الجماعات البحثية المتميزة⁽⁴⁰⁾.

ولكن كيف يمكن أن تصمد هذه الفكرة؟ ستقسم إجابتي إلى جزأين؛ يتمثل أولهما في الدفاع عن صلاحية هذه الاستجابة وقابلية نجاحها في مواجهة الاعتراض الذي مؤداه أن الجماعات البحثية تخفق في اكتساب المعرفة، ويتمثل ثانيهما في تقييم مدى نجاحها في الاستجابة للمخاوف المتعلقة بالعبيّة.

أولاً، ينبغي أن نقدّم دفاعاً موجزاً عن فكرة أن الجماعات البحثية "في إمكانها" أن تحرز تقدماً، على الرغم من غياب الإجماع على نطاق التخصص برمته. ومن المخاوف الواضحة في هذا الصدد أن غياب الإجماع على نطاق التخصص برمته يجعل التقدم الفلسفي مستحيلاً إلى أن تُجثت أهم أنماط غياب الإجماع ويتمّ القضاء عليها. وفي وسعنا أن نعلل مثل هذا الاعتراض بسهولة، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالأسئلة الكبرى (أو الكبرى نسبياً)؛ إذ تقول النظريات الحقائقية إن التقدم يتطلب العثور على الحقيقة أو الوصول إليها. لكن النظريات الحقائقية غالباً ما تتطلب ما يزيد على "الوصول إلى الحقيقة"؛ فهي تتطلب، مثلاً، أن تكون الحقيقة معروفة، أو أن يكون اعتقاد الحقيقة مسوّغاً. ومن قبيل التعليل السريع لمثل هذه المتطلبات أن التقدم لا يمكن أن يتكوّن من تخمين "محظوظ" فحسب⁽⁴¹⁾. وفي ضوء ذلك، يتمثل أحد المخاوف المعقولة في أن الجماعات البحثية لا يمكنها أن تعرف الحقيقة أو تعتقد أنها صحيحة على نحو مسوّغ في سياق الاختلاف المعروف مع المقاربات الأخرى: "إذا لم يكن في وسعك حتى أن تبيّن خطأ المقاربات المنافسة، فليس في وسعك أن تعرف" أراءك الفلسفية الخاصة صحيحة".

لا أستطيع أن أقدم تفصيلاً شاملاً، لكن قدرة هذا الاعتراض على الإقناع ليست واضحة. لنفترض أن جماعة بحثية ما، كانت في واقع الأمر تنتج بحوثاً "صائبية" (أو متزايدة الصواب) في مقاربتها الأسئلة الكبرى، من خلال مجموعة متنامية من الأعمال الثرية التي تراكم البناء على افتراضات مشتركة. (يتوقف مدى ما تجد عليه هذا الافتراض من إفراط ومبالغة، من بين أمور أخرى، على اتساع الفضاء المنطقي المعقول الذي تعتقد أنه لا يزال غير مُستكشف. فما هو، على سبيل المثال، احتمال أن يكون ثمة إطار إبستمولوجي مقنعٌ وجديد كلياً في سبيله إلى الظهور، ومختلف جذرياً عن المقاربات الموجودة الآن؟ إذا كنّا قد حصرنا فعلاً معظم الخيارات الأفضل، فإنه في حالة افتراض وجود إجابات صحيحة يصبح من الأكثر منطقية أن ثمة جماعة فرعية ما تعمل على تطويرها). لدينا، إذًا، جماعة

(40) هل يمكن أن تتكوّن جماعة بحثية من فرد واحد؟ من المفترض ذلك. لتتخيل أن جميع المناطق، باستثناء واحد منهم فقط، تعرضوا لحادث مفاجئ. من البديهي أن البرنامج البحثي سيظل قائماً ومستمرّاً. لكن تكوينه لن يكون مقتصرًا على هذا الفرد المتبقي فحسب، بل سيشمل أيضًا الإنتاج العلمي الذي نشرته الجماعة البحثية، ومعاييرها المميزة، وما شابه ذلك. ولكن هذا الأمر يُبقي أسئلة حادّة متنوعة من دون إجابة.

(41) تظهر مثل هذه الحالات الخلافية المثيرة للجدل على نطاق واسع في أدبيات فلسفة العلم فيما يتعلق بالتقدم. ينظر في ذلك:

Darrell Rowbottom, "N-Rays and the Semantic View of Scientific Progress," *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 39, no. 2 (2008), pp. 277–278.

بحثية تجري برنامجًا بحثيًا دقيقًا، لكن من المعروف جيدًا أن الجماعات الفرعية "الأخرى" تتوصل إلى نتائج مختلفة، باستخدام مناهج وافتراضات مختلفة. فهل يمثل هذا الاختلاف عائقًا يحول دون المعرفة؟ أعتقد أن هذا الخوف يفترض مسبقًا إبستمولوجيا صارمة على نحو خاص؛ أي إذا "كنت" قد اتبعت في واقع الأمر مقاربة موثوقة ومتسقة داخليًا لاكتشاف الحقيقة، و"كنت" في واقع الأمر قد وصلت إلى الحقيقة، فإنني لا أعتقد أن وجود مقاربات منافسة يُبطل بالضرورة تسويغك أو معرفتك. ففي بداية الأمر، في وسعنا أن نرفض المخاوف المتعلقة بـ "الحظ الإبستمولوجي"، وهي مخاوف جرى تضخيمها إلى حد بعيد. وقد يتساءل المرء إذا ما كان الحظ المتمثل في الوجود "ضمن" الجماعة البحثية الصحيحة يعوق المعرفة. لكن بينما تحوّل بعض أنواع الحظ دون المعرفة، فإن أنواعًا أخرى كثيرة لا تفعل ذلك⁽⁴²⁾. لقد كنت "محظوظًا" لأن تعليمي المدرسي علمني "العلوم" أكثر مما علمني مذهب الخلق Creationism. فهل يقوض هذا "الحظ" العلم الذي تعلمته في المدرسة؟ لا، حتى لو كانت توجد مدرسة دينية أكثر دوغمائية على الجانب الآخر من الطريق مباشرة. ثانيًا، ثمة أمور كثيرة يمكنني أن أعرفها أو أعتقد أنها على نحو مسوغ، على الرغم من عجزني عن دحض قضايا منافسة سابقة، تعتمد معرفتي على رفضها. والمثال الكلاسيكي الشامل في ذلك، بطبيعة الحال، هو مذهب الشك. لا يمكنني أن أدحض مذهب الشك الديكارتي. لكن الإبستمولوجيين المعاصرين يفترضون أنه لا يزال في إمكاننا معرفة الكثير عن العالم. وقد يكون القلق الثالث المرتبط بذلك هو أننا إذا أسندنا اعتقادًا مسوغًا، أو معرفة إلى جماعة فرعية ما، بخصوص P، وكانت P غير متوافقة مع الرأي المنافس Q، فإن الحق في رفض Q يصبح هبة غير مشروعة؛ إذ يمكن أن يتبين كذب Q بسهولة بالغة. لكنني لا أجد غضاضة في إنكار ذلك النوع من مبدأ الإغلاق Closure Principle الذي يُنتج هذا الاعتراض. فالتسليم بمعرفة بعض القضايا لا يعني أنه في وسعي، بناءً على ذلك، أن أستنتج بطريقة تحافظ على المعرفة أن أي قضية سابقة غير متسقة هي قضية كاذبة. إن ما يكمن في هذا القلق من أن اكتساب المعرفة يتطلب استبعاد كل إطار منافس، هو بحث مضلل عن يقين من رتبة أعلى. لكن غالبًا ما يكون من الغامض بالنسبة إلينا، وبخاصة في البحث الأكاديمي، إذا ما كنّا نتحرك في اتجاه الحقيقة أو نتخط في طريق مسدود. إن الفكرة التي مفادها أن الجماعات الفرعية المعنية في وسعها أن تعرف إجابات الأسئلة الكبرى، على الرغم من غياب الإجماع في مستوى التخصص برمته، هي فكرة تبدو في الوهلة الأولى قابلة للصمود وفقًا للعديد من الإبستمولوجيات.

V

إعادة النظر في القلق: إلى أي حد يُعدّ الاستناد إلى التقدم الذي تحرزه الجماعات البحثية الأصغر في مواجهة المخاوف المتعلقة بالعبثية مجددًا؟ ثمة بعض المزايا الواضحة. أولًا، يتسق التقدم الذي

(42) وفي هذا السياق، تُعدّ المناقشة النقدية التي قدّمها كيلب في: Kelp, pp. 261–263، لآراء جوناثان ل. كفافغ، في:

Jonathan L. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge Studies in Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

تحرزه جماعة بحثية ما، كما جادلت في ذلك، مع غياب الإجماع في مستوى الفلسفة الأكاديمية بوجه عام. ولذلك، فإن الاستدلال الذي مؤداه أن غياب الإجماع في مستوى التخصص يمثل عنصرًا تكوينيًا في الإخفاق الكلي بالنسبة إلى الفلسفة هو استدلال متعذر. ثانيًا، قد يسهم تحديد موضع التقدم داخل الجماعات البحثية في إسناد تصور أقل تشاؤمًا بشأن بنية الفلسفة الأكاديمية. وإذا كانت الجماعات البحثية قادرة على إحراز التقدم، حتى في مواجهة غياب الإجماع التخصصي، فإنه من الممكن الدفاع عن قدر من تقسيم العمل (سواء كان شبيهًا بتقسيم العمل الذي نجده في الفلسفة المعاصرة أو لم يكن كذلك)، فذلك بمنزلة وسيلة لإحراز مثل هذا التقدم. وهكذا، يمكن التخفيف من وطأة تهمة العبثية الجماعية، على الأقل جزئيًا. ثالثًا، تتمثل ميزة أخرى في مجموعة من الطرائق تجعل التركيز على الجماعات البحثية أفضل من التركيز على التقدم الفردي. فهذه الجماعات تتمتع بهوية تواصل البقاء، حتى بعد رحيل أعضائها الأفراد. وتتكامل هذه الجماعات نفسها مع نطاق الحقل الأوسع أيضًا. ومن ثم، فإن الاتهام الذي مؤداه أن تقدم الجماعة البحثية يشبه الشجرة التي تسقط في الغابة لا يبرز بالحدة نفسها التي يبرز بها عندما تتأمل التقدم الفردي المنعزل الذي يحزره ناسك فلسفي. وبطبيعة الحال، قد لا يكون من الصحيح في الفلسفة، كما قد يكون من الصحيح في العلم، أنه في وسعنا أن نتحدث على نحو معقول عن معرفة الجماعة "الأوسع" بشيء ما لمجرد أن إحدى جماعاتها الفرعية تعرف ذلك الشيء. وبلغة بيردية، ليس ثمة صيغة مناسبة من التكامل الوظيفي بين الجماعات البحثية والتخصص ككل. لكن من الواضح أن ثمة معنى أضعف يمكن بموجبه القول إن ما يعرفه برنامج بحث فلسفي ما "ينتمي" إلى الجماعة الفلسفية الأوسع، حتى إذا لم يكن ذلك في صورة معرفة.

لكن لا يزال ثمة مصدر بين للتشاؤم. ففي ضوء تنوع الجماعات البحثية والاختلافات بينها، يتمثل القلق الطبيعي في أن تكون "معظم الجماعات البحثية مخطئة". وفي الواقع، إذا لم نقل ذلك، فستكون جميع النظريات التي يُزعم أنها غير متوافقة في مجالات (مثل) الميتافيزيقا، أو الإبيستيمولوجيا، أو علم الجمال كأنها "تسلك الجبل من جهات مختلفة". لكن هذه الاستراتيجية تتسم بطابع بطولي⁽⁴³⁾. فمن منظور الفرد، يبدو من المرجح جدًا أنك، حتى إذا سلمت بطريقة متفائلة بأن برنامجًا بحثيًا ما على صواب، ستكون موجودًا ضمن جماعة بحثية مخطئة. لذلك، لا تزال ثمة صيغة منقحة من القلق بشأن العبثية الفردية:

يكرس العديد من الفلاسفة سنوات من العمل المضني لنشر أوراق بحثية تعالج أسئلة ضيقة النطاق. وقد تسهم هذه الأوراق البحثية في تطوير برنامج بحثي ما. لكن من المرجح، إلى حد بعيد، أن يكون عملهم مكرسًا لتعزيز برنامج بحثي مضلل.

هل يمكننا التعايش مع هذه العبثية؟ يبدو هذا الخيار مفضلًا، على الأقل، على التشاؤم الذي انطلقنا منه. أولاً، لأن احتمال أن مساهمة بحثك جزئيًا في برنامج بحثي تقدّمي، برنامج يجيب عن الأسئلة

(43) المقصود هنا أن الاستراتيجية المذكورة على درجة استثنائية من الجرأة والإفراط في التفاؤل. فعلى الرغم من واقعية احتمال أن تكون معظم الجماعات البحثية مخطئة، تفترض هذه الاستراتيجية أن النظريات المختلفة وغير المتوافقة بمنزلة طرائق مختلفة للوصول إلى الحقيقة نفسها. (المترجم)

الكبرى في الحقل، أكثر ترجيحاً من احتمال أن يساعد بحثك على الوصول إلى إجماع على نطاق التخصص برمته. ثانياً، لأن هذا التركيز المنقح على الجماعات البحثية يتيح لنا أن نميز بين "تعزيز" التقدم و"تكوينه". يمكن أن تُعزز التقدم بعض الأشياء من دون أن تكون كالفهوة، على سبيل المثال. هذا مثال عملي صرف، ولن نجد عزاء يذكر في أن نقارن معظم الفلاسفة بأكواب القهوة. لكن يمكن، أيضاً، أن تكون ثمة معززات فكرية للتقدم. فالبحت قد لا يكون تقدماً، لكنه قد يساعد على تعزيز التقدم الذي يحزره أولئك الذين ينخرطون فيه.

ولا يكون الأمل في تعزيز التقدم متاحاً على نحو معقول إذا كان الموضوع الأساسي للتقدم هو التخصص برمته. ففي التصور التشاؤمي التقليدي، ليس ثمة معارف كثيرة يمكن القول إن الجماعة برمتها تستطيع أن تقدمها في سياق الإجابة عن الأسئلة الكبرى. ومن ثم، لا يوجد إنجاز نهائي يمكن القول إنك تعززه. لكن إذا أعدنا تأطير الوحدة الأساسية للتقدم بوصفها الجماعة البحثية، فسيكون لدينا حينئذ ما نعرفه هذه الجماعة بوصفه "مركزاً". ووفقاً لهذا الرأي، يمكن أن يعزز التقدم نطاقاً واسعاً محتمل من الأعمال الفلسفية. وفي واقع الأمر، ثمة أسباب بنائية وجيهة لتوقع ازدهار الأعمال التقدمية جنباً إلى جنب مع البرامج البحثية المتناقضة. وكما يجادل فلاسفة العلم والإبستمولوجيون الاجتماعيون، على نحو متزايد، فإن أفضل طريقة لتنظيم البحث الأكاديمي قد تتضمن أن "يضحي" بعض الأفراد والمجموعات على نحو متوقع من أجل الفريق، وأن يمارسوا عملاً بحثياً من المرجح أن يبيء بالفشل. فعندما ننخرط في البحث عن الحقيقة، غالباً ما يكون توزيع الأفراد على مسارات بحثية مختلفة أكثر كفاءة وفعالية على المستوى الجماعي، حتى إذا كانت بعض هذه المسارات أقل وعداً من غيرها⁽⁴⁴⁾. إن تخطيط بعض الباحثين في طرق مسدودة هو جزء من النسيج البنائي للبحث الناجح. وقد ينظر إلى تعزيز التقدم فحسب على أنه جائزة ترضية أو مواساة. لكنه أفضل من لا شيء على الإطلاق.

وبطبيعة الحال، إذا طرح أحدهم السؤال الميتافلسفي: "لماذا ينبغي أن أهتم بالتقدم الذي تحرزه تلك الجماعة؟" فلربما وجدنا صعوبة في الإجابة عنه. وفي وسعنا دائماً أن ننحي جانباً منظور عملنا المعتاد ونطرح أسئلة مماثلة: لماذا ينبغي أن أهتم بالتقدم "التخصصي" أو بتقدم التخصص كلاً؟ ولماذا ينبغي، في نهاية المطاف، أن أهتم بطريقة غير "أدائية" non-Instrumentally بأي إنجاز مجتمعي ليس لي دخل مباشر في تحقيقه؟ وفقاً لأي مقارنة للتقدم تؤكد ما هو جماعي، تذوي أهمية الفرد وتتناشى. والإحساس بالقيمة الذي نجده، بوصفنا أفراداً، في التقدم قد يتعاضد، أو يتضاءل، بحسب قوة الإحساس بالانتماء. وفي الفترات التي يضعف فيها التماهي مع الجماعة، قد نقرب من التفكير في الصورة الأكثر شمولاً للعيشية التي يُشخصها ناغل: الصورة التي تلوح كلما تحررنا من

(44) على سبيل المثال، ينظر:

Conor Mayo-Wilson, Kevin J. S. Zollman & David Danks, "The Independence Thesis: When Individual and Social Epistemology Diverge," *Philosophy of Science*, vol. 78, no. 4 (October 2011), pp. 653–677; Paul R. Smart, "Mandevillian Intelligence," *Synthese*, vol. 195, no. 9 (2018), pp. 4169–4200.

"قوة القصور الذاتي" لمشروعاتنا وتبيننا منظوراً "خارج الصورة الخاصة التي تتخذها حياتنا"، تبدو منه [جديتنا] كأنها بلا مسوغ⁽⁴⁵⁾. ووفقاً لذلك المنظور، ليس من الواضح إذا ما كانت الأسئلة المتعلقة بالقيمة الجوهرية للتقدم "بالنسبة إلى الفرد" ستحظى بإجابات مرضية كلياً. فالأمر أشبه بأن نسأل: ما القيمة الجوهرية في أن نكون (مثل) العصيون في دماغ ناجح؟ لست على يقين من أن ثمة إجابة في إمكانها أن تقنع شخصاً لا يميل فعلاً إلى أن يجد قيمة في البحث الفلسفي الناجح الذي نسعى إلى إنجازه بطريقة مشتركة⁽⁴⁶⁾.

References

المراجع

العربية

راسل، برتراند. الفلسفة بنظرة علمية. تلخيص وتقديم زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960.

الأجنبية

Alison Hills. "Aesthetic. Testimony, Understanding. and. Virtue." *Noûs*. vol. 56, no. 1. (2022).

Allen, Keith. "Should We Believe Philosophical Claims on Testimony?" *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 119, no. 2 (2019).

Beebe, Helen. "The Presidential Address: Philosophical Scepticism and the Aims of Philosophy." *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 118, no. 1 (2018).

Bengson, John, Terence Cuneo & Russ Shafer-Landau. *Philosophical Methodology: From Data to Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Bird, Alexander. "What Is Scientific Progress?" *Noûs*. vol. 41, no. 1 (2007).

_____. "Social Knowing: The Social Sense of 'Scientific Knowledge'." *Philosophical Perspectives*. vol. 24, no. 1 (2010).

_____. *Knowing Science*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Bourget, David & David Chalmers. "Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey." *Philosophers' Imprint*. vol. 23, no. 11 (2023).

Callahan, Laura. "Moral Testimony: A Re-Conceived Understanding Explanation." *The Philosophical Quarterly*. vol. 68, no. 272 (2018).

Cappelen, Herman, Tamar Szabó Gendler & John Hawthorne (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

(45) Nagel, p. 719.

(46) أود أن أتقدم بالشكر إلى كلٍّ من ليام كوفي برايت Liam Kofi Bright، وجياكومو جانييني Giacomo Giannini، وكانسو هبشاغلبيان Cansu Hepçaglayan، وجيسيكا ليتش Jessica Leech، وكيران أوبرمان Kieran Oberman، وإلى الجمهور الذي حضر اجتماع الجمعية الأرسطية، والكثير من الأشخاص الآخرين الذين دعموا مسيرتي وتقدّمي على مرّ السنين.

Carnap, Rudolf. *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy*. Rolf A. George (trans.). 2nd ed. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1969.

Chalmers. David J. "Why Isn't There More Progress in Philosophy?" *Philosophy*. vol. 90, no. 1 (2015).

Crisp, Roger. "Moral Testimony Pessimism: A Defence." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*. vol. 88 (2014).

D'Oro, Giuseppina & Søren Overgaard (eds.). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. The Series of Cambridge Companions. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Dellsén, Finnur, Insa Lawler & James Norton. "Thinking about Progress: From Science to Philosophy." *Noûs*. vol. 56, no. 4 (2022).

Frances, Bryan. "Extensive Philosophical Agreement and Progress." *Metaphilosophy*. vol. 48, no. 1–2 (2017).

García, Octavio. "The Testimony Challenge Against the Possibility of Philosophical Knowledge." *Metaphilosophy*. vol. 55, no. 3 (2024).

Goldberg, Sanford C. & Mark Walker (eds.). *Attitude in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press (Forthcoming).

Grimm, Stephen R., Christoph Baumberger & Sabine Ammon (eds.). *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*. New York/ London: Routledge, 2017.

Hannon, Michael & James Nguyen. "Understanding Philosophy." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. vol. 69, no. 4 (2022).

Hannon, Michael. "The Irresolvability of Philosophy." *Philpaper*. Unpublished Manuscript. at: <https://acr.ps/hBy2sH2>

Harris, Keith Raymond. "Scientific Progress and Collective Attitudes." *Episteme*. vol. 21, no. 1 (2024).

Hills, Alison. "Moral Testimony and Moral Epistemology." *Ethics*. vol. 120, no. 1 (October 2009).

_____. "Moral Testimony." *Philosophy Compass*. vol. 8, no. 6 (2013).

_____. "Moral Testimony: Transmission Versus Propagation." *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 101, no. 2 (2020).

Hopkins, Robert. "What Is Wrong with Moral Testimony?" *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 74, no. 3 (May 2007).

Keren, Arnon. "Disagreement, Progress, and the Goal of Philosophy." *Synthese*. vol. 201, no. 2 (2023).

Kvanvig, Jonathan L. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Lackey, Jennifer. "Socially Extended Knowledge." *Philosophical Issues*. vol. 24, no. 1 (2014).

- Mayo–Wilson, Conor, Kevin J. S. Zollman & David Danks. "The Independence Thesis: When Individual and Social Epistemology Diverge." *Philosophy of Science*. vol. 78, no. 4 (October 2011).
- Mogensen, Andreas L. "Moral Testimony Pessimism and the Uncertain Value of Authenticity." *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 95, no. 2 (September 2017).
- Nagel, Thomas. "The Absurd." *The Journal of Philosophy*. vol. 68, no. 20 (1971).
- Niiniluoto, Ilkka. "Scientific Progress as Increasing Verisimilitude." *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. vol. 46 (2014).
- Pharr, Quentin. "Are Philosophers Functionally Integrated Enough to Socially Know?" *Episteme*. Forthcoming. at: <https://acr.ps/hBy2sqL>
- Ranalli, Chris. "The Puzzle of Philosophical Testimony." *European Journal of Philosophy*. vol. 28, no. 1 (2020).
- Ross, Lewis. "How Intellectual Communities Progress." *Episteme*. vol. 18, no. 4 (2021).
- _____. "The Truth about Better: Understanding?" *Erkenntnis*. vol. 88, no. 2 (2023).
- Rowbottom, Darrell. "N–Rays and the Semantic View of Scientific Progress." *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. vol. 39, no. 2 (2008).
- Singer, Peter. *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*. New Haven/ London: Yale University Press, 2015.
- Smart, Paul R. "Mandevillian Intelligence." *Synthese*. vol. 195, no. 9 (2018).
- Stoljar, Daniel. *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Sumner, Leonard W. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Tom Regan, *The Case for Animal Rights*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Weatherson, Brian. *A History of Philosophy Journals, Volume 1: Evidence. From. Topic. Modeling, 1876–2013*. Michigan: Michigan Publishing Services, 2022.
- Williamson, Timothy. *The Philosophy of Philosophy*. The Blackwell/ Brown Lectures in Philosophy. Malden, MA: Blackwell, 2007.
- Wray, Brad. "Who Has Scientific Knowledge?" *Social Epistemology*. vol. 21, no. 3 (July–September 2007).



ياسر سليمان-معالي

اللغة العربية في أتون الصراع الصهيوني-العربي

ينطلق الكتاب من فرضية أنّ اللغات في حالات الصراع تؤول إلى رموز هويّاتية، وأنها تُوظف في رسم الحدود الفاصلة بين الـ"نحن" والـ"هم"، أو بين الـ"مَع" والـ"لا مَع". ويظهر بوضوح كيف تعاملت الحركة الصهيونية في فلسطين مع اللغة العربية من هذا المنطلق، في إطار سياسي قام على مبدأ الاستيطان الكولونيالي المجدول بنظرة استشراقية دونية. ويرى أنّ اللغة كانت فاعلة في الصراع، سواء أداتياً من الناحية الإعلامية والأمنية، أو ترميزياً. ويشرح المنطلقات الصهيونية في تنميط اللغة العربية على أنّها لغة عدوّ، وممارسات المحو اللغوي التي تعرّض لها اليهود العرب بعد هجرتهم إلى إسرائيل لاستئصال عروبتهم، كما يعرض ممارسات الإقصاء التي تتعرض لها اللغة العربية في إسرائيل باعتبارها لغة "طابور خامس" لا يؤمن جانبه.

مراجعات الكتب
Book Reviews

مروان محمود | Marwan Mahmoud*

مفهوم الديمقراطية: دراسة في التحسين والتخلي المفاهيمي لهيرمان كابن

أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2023، ص 244.

The Concept of Democracy: An Essay on Conceptual Amelioration and Abandonment by Herman Cappelen

Oxford: Oxford University Press, 2023, 244 p.

مقدمة

السياسي غالبًا ما يهدف إلى الإقناع والتأثير العاطفي، ولا يُعنى بالحقيقة والصدق والوضوح. وخلال حديثنا، مثلاً، أو مثلما نسمع في خطابات السياسيين، تُستعمل مفاهيم سياسية أساسية غالبًا ما تكون غامضة، وتثير كثيرًا من النزاعات اللفظية والمفاهيمية، وتمنعنا من التفكير بوضوح، بل إنها تكون عرضة للاستغلال السياسي أيضًا، وتساعد الدكتاتوريين، مثلاً، على التلاعب بالجماهير وخداعهم. ويُعدّ مفهوم الديمقراطية، وفقًا لهيرمان كابن (1967-⁽²⁾)، من الأمثلة البارزة الدالة على مثل هذه المفاهيم.

حفّزت هذه الأسباب، وغيرها بطبيعة الحال، كبلن إلى العمل على كتابه مفهوم الديمقراطية: دراسة في التحسين والتخلي المفاهيمي، وهو

يفتح هاري فرانكفورت Harry Frankfurt (1929-2023) كتابه عن الهراء بالجملة التالية: "إن إحدى أبرز سمات ثقافتنا هي أنّ فيها قدرًا هائلًا من الهراء، الجميع يعرف ذلك، وكل واحد منا يساهم في هذا الهراء"⁽¹⁾. ليس من المفاجئ القول إن السياسة تُعدّ بيئة مثالية للهراء، وإن هذه السمة العامة لثقافتنا، وفقًا لفرانكفورت، تنطبق أيضًا على الخطاب السياسي المعاصر. ويمكننا أن نحدد بعض الأسباب لذلك. إنّنا نتعامل في السياسة مع قضايا معقدة تتطلب خبرات وجهودًا مكثّسة لفهمها، ولكنها بالنظر إلى طبيعتها، تفرض على المواطنين والسياسيين أن يتفاعلوا معها، وأن يتحدثوا عنها، وكأنهم يمتلكون فهمًا عميقًا لها، ثم إن الخطاب

(2) فيلسوف نرويجي معاصر. أستاذ فلسفة في جامعة هونغ كونغ. عمل سابقًا في جامعة أوسلو وجامعة أكسفورد. يُعدّ من أبرز الفلاسفة التحليليين المعاصرين، وتركز أبحاثه ومؤلفاته في فلسفة اللغة والميتا-فلسفة والهندسة المفاهيمية وفلسفة الذكاء الاصطناعي والأنس المفاهيمية للخطاب السياسي، والتقاطعات بين هذه المجالات. للاطلاع على قائمة كتبه وأعماله، ينظر في موقعه الإلكتروني: <https://acr.ps/hBy2seG>

* طالب ماجستير في برنامج الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا.

Master's student in the Philosophy Program at the Doha Institute for Graduate Studies.

Email: mba005@dohainstitute.edu.qa

(1) Harry Frankfurt, *On Bullshit* (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 1.

الفلسفية أو العملية⁽⁵⁾. لذا، ولمزيد من الدقة، لا يُفهم كتاب كابلن بوصفه عملاً في الفلسفة السياسية، بل بوصفه عملاً في فلسفة اللغة يُعيد من خلاله النظر في مفهوم سياسي مثل الديمقراطية. وإلى جانب اهتمام المشغلين بالإبستمولوجيا وفلسفة اللغة، سيحظى عمله باهتمام الباحثين في مسائل التحول الديمقراطي، والثقافة السياسية، والسياسة المقارنة، ونظرية الديمقراطية، والفلاسفة المهتمين بالمنهجية الفلسفية والعمل على المفاهيم في نطاق النظرية السياسية وخارجها.

يبيّن القسم الأول من هذه المراجعة أطروحة الكتاب الأساسية وبنيتها الحجاجية. وفي القسم الثاني، نعرض حجة المؤلف بمزيد من التفصيل. ويُخصص القسم الثالث من المراجعة للمناقشة النقدية لموقفه وحجته.

أولاً: أطروحة الكتاب وفصوله وبنيتها الحجاجية

يدافع كابلن عن أطروحة مثيرة للجدل؛ إذ يجادل بأنه علينا أن نتخلّى عن كلمتي "ديمقراطية"

كتاب موجّه إلى أولئك المعنيين بفحص المفاهيم والكلمات التي نستعملها عندما نفكر في السياسة، من أجل تحسين تفكيرنا السياسي وجعله أكثر وضوحاً. ويقدم المؤلف، من خلال مشروعه، مساهمة في الأدبيات المنهجية في العلوم السياسية والفلسفة السياسية المهمة بالتحليل والوضوح والمفاهيمي، وتحديدًا النقاشات التي تُعنى بما يسمى "المفاهيم المتنازع عليها جوهرياً" *Essentially Contested Concepts*⁽³⁾، وهي تلك المفاهيم التي تعدّ تعريفاتها والتصورات المختلفة عنها محل نزاع وجدل دائم. ويستند في تلك المساهمة إلى مجال يحظى باهتمام متزايد في السنوات الأخيرة في فلسفة اللغة والإبستمولوجيا، ويُعد من أبرز المساهمين فيه، وهو الهندسة المفاهيمية *Conceptual Engineering*. ويُقصد بهذه الهندسة، باختصار، تقييم مفاهيمنا الحالية وفحصها، وعدم الاكتفاء بوصفها، وذلك قد يؤدي إلى تحسينها أو التخلّي عنها أو استبدالها، لخدمة أهدافنا المنهجية أو

(3) للمزيد بشأن هذه المسألة، انظر:

Walter Bryce Gallie, "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955–1956), pp. 167–198.

(4) للمزيد، انظر:

David J. Chalmers, "What Is Conceptual Engineering and What Should It Be?" *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 9 (2025), pp. 2902–2919;

خُصص العدد الذي صدرت فيه دراسة تشالمرز المشار إليها لدراسات تناقش قضايا أساسية في مجال الهندسة المفاهيمية. وعربياً، صدرت الترجمة التالية لكتاب ينتمي إلى الأدبيات المعاصرة للهندسة المفاهيمية. انظر: ماثيو كيلو، الأصول العملية للأفكار: الجينالوجيا بوصفها هندسة عكسية مفاهيمية، ترجمة مروان محمود (الرياض: منشورات نادي الكتاب، 2024).

(5) انظر:

Herman Cappelen, *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

ساهم كتاب كابلن هذا، الصادر عام 2018، في ترسيخ حقل الهندسة المفاهيمية بوصفه مشروعاً فلسفياً مستقلاً ومؤثراً في الفلسفة التحليلية المعاصرة، وهو يمثل الخلفية لكتابه اللاحق *مفهوم الديمقراطية*. ويقدم كابلن في الكتاب تحولاً منهجياً مهماً داخل الفلسفة التحليلية. فبدلاً من أن تكون مهمة الفيلسوف اكتشاف المعنى الصحيح للمفاهيم والاكتفاء بالتحليل المفاهيمي فحسب، تصبح مهمته تقييم هذه المفاهيم والسؤال عما إذا كانت تستحق الاحتفاظ بها أصلاً، بل التدخل فيها نقدياً وهندستها أيضاً. ويمكن القول إن هذا الدور المعياري للفيلسوف يُعدّ تصوّراً غير تقليدي في الفلسفة التحليلية.

يقدم تعريفًا للنزعة الإلغائية والحجج المؤيدة لها والأسباب التي تدفعنا إلى التخلي عن بعض المفاهيم. وفي الفصل الثاني، يقدم النظرية العامة للتخلي، ويحدد أربعة أسباب أو حجج تسوّغ التخلي عن مصطلح ما، ويعتبر اجتماع هذه الأسباب الأربعة "الحجة المثالية" The Perfect Argument للتخلي المفاهيمي. ويميّز الفصل الثالث التخلي من مفاهيم قريبة مثل الإزالة والاستبدال والتحسين المفاهيمي، في حين يناقش الفصل الرابع السؤال التالي: كيف نتواصل عندما يتوقف بعض الناس عن استعمال مفهوم ما ويستمر آخرون في استعماله؟ بمعنى آخر: كيف يمكن للإلغائيين Abolitionists أن يتحدثوا مع المحافظين على المفهوم Preservationists؟

يركّز القسم الثاني (الفصلان 5-6) على الاستعمالات الفعلية لكلمتي "ديمقراطية" و"ديمقراطي"، ويبين أنها غير مستقرة وتعاني مشكلات عديدة. ويجادل الفصل الخامس بأهمية التصورات العادية للديمقراطية Ordinary Concepts؛ إذ لا يمكن تجاوزه لمصلحة التعريفات التي يفرضها المنظرون، ويبين أهمية هذ التصورات بوصفه محرّكًا من محرّكات التغيير الاجتماعي والثورات والحروب في التاريخ. أما الفصل السادس، فيعرض بيانات تبين التنوع الشديد في استعمال كلمتي "ديمقراطي" و"ديمقراطية"، وغياب التوافق بين الخبراء والناس في معنى المصطلح، إلى جانب التحولات التاريخية والدلالية لكلمة "الديمقراطية".

يُعَدّ القسم الثالث (الفصول 7-9) بالنسبة إلى الكتاب بمنزلة "القلب الحجاجي". وفي الفصل السابع، يطوّر المؤلف حجته الأساسية المتمثلة في أن ألفاظ الديمقراطية تعاني عيوبًا

و"ديمقراطي" (يُسَمَّىها "ألفاظ الديمقراطية" D-words)، وذلك لأن هذه الألفاظ تعاني خللاً دلاليًا ومعرفيًا وتواصلًا عميقًا، يجعل استعمالها غير مفيد فلسفيًا وسياسيًا وتواصلًا. ويعني التخلي عن ألفاظ الديمقراطية التوقف عن استعمالها، مثلاً، في النقاشات العامة، والإعلام، والأكاديميا، والفلسفة، وذلك من أجل تحقيق تواصل أوضح وحجاج أفضل وتفكير أدق. ومقارنة بحجج بديلة أخرى، مثل الإزالة والاختزال والاستبدال والتحسين المفاهيمي، يدافع المؤلف عن خيار التخلي المفاهيمي باعتباره متفوقًا على تلك البدائل؛ لأنه يمثل التعامل الأنسب مع مفهوم الديمقراطية. ويوضح أنه يقدم حجة "ضد استعمال مفهوم الديمقراطية وليس ضد الديمقراطية بوصفها نظام حكم" (ص 4). من هنا، يطوّر الموقف الإلغائي Abolitionism، ومفاده ضرورة التوقف عن استعمال بعض المصطلحات عندما تصبح غير قادرة على أداء وظائفها الدلالية والتواصلية. ويؤسّس، وفقًا لهذا الموقف، نظريته في التخلي المفاهيمي Conceptual Abandonment Theory.

تتكوّن بنية الكتاب الحجاجية من خمسة أقسام مترابطة تتضمن اثني عشر فصلاً، يبدأ فيها المؤلف بتأسيس نظرية عامة في التخلي المفاهيمي، ثم ينتقل إلى تحليل الاستعمال الفعلي لألفاظ الديمقراطية ويطبّق نظريته عليها وينظر في تداعيات ذلك. وبعد ذلك، يدافع عن موقفه، ويقارنه بالبدائل ويردّ على الاعتراضات الممكنة عليه.

في القسم الأول (الفصول 1-4)، يؤسّس المؤلف لنظرية التخلي المفاهيمي. وفي الفصل الأول،

"العملية التي ينبثق من خلالها مفهوم/ تعبير راسخ من حيث التداول؛ إذ يُستعمل التعبير بطريقة أقل، إلى أن يتوقف استعماله كلياً في نهاية الأمر. والتخلي مسألة تتفاوت درجاتها، سواء كان ذلك على المستوى الشخصي أو على مستوى الجماعة اللغوية. فقد أتخلى، أنا شخصياً، عن مصطلح ما على نحو كامل (كما في حالة الشتائم أو الألفاظ المهينة)، أو أتوقف عن استعماله في سياقات معينة فحسب. ثم إن عدد الإلغائيين أو الداعين إلى التخلي داخل جماعة لغوية يمكن أن يتباين بطريقة واضحة؛ فقد أكون وحدي، أو قد تنضم إليّ مجموعة أكبر من المتكلمين" (ص 17).

ومن المهم هنا التمييز بين التخلي Abandonment والاستراتيجيات الأخرى القريبة منه أو المنافسة له، مثل "الإقصاء Elimination والاختزال Reduction والاستبدال Replacement والتحسين Amelioration" (ص 42). ويُقصد بالاختزال تضيق نطاق المصطلح. أما الاستبدال، فهو إحلال مصطلح جديد محل آخر. وأما التحسين المفاهيمي، فيعني - بطريقة عامة - الحفاظ على المفهوم مع معالجة عيوبه، في حين يعني الإقصاء التوقف عن استعمال المصطلح لأنه لم يعد يشير إلى شيء موجود⁽⁷⁾.

يحدّد المؤلف أربعة حجج أساسية لمصلحة التخلي عن أي مفهوم. والحجة الأولى هي حجة عدم التطابق Mismatch، ويعني وجود

(7) لمفهوم الاختزال والإقصاء أهمية في فلسفة العلم والميتافيزيقيا، لكن التمييز بينهما غير واضح، لكن كابلن يجادل بأن التخلي مختلف عنهما بصرف النظر عن التصورات المختلفة بشأنهما. للمزيد، ينظر:

Raphael van Riel & Robert Van Gulick, "Scientific Reduction," in: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019).

دلالية وتواصلية تدفعنا إلى التخلي عنها، وي طرح فرضيتين في هذا الموضوع. ويوضح الفصل الثامن أنه يمكننا أن نحقق ما هو أفضل إذا تخلينا عن الكلمة، لأن لدينا بدائل لغوية ومفاهيمية أدق وأوضح. ويناقش الفصل التاسع تداعيات التخلي عن المصطلح بالنسبة إلى الناس العاديين والمشتغلين بالنظرية السياسية، ومنها أننا سنحظى بنقاشات سياسية أفضل وأقل دوغمائية.

ويختبر القسم الرابع (الفصلان 10-11) البديل المنافس الأبرز، وهو "التحسين المفاهيمي" Conceptual Amelioration. وفي الفصلين، يناقش المؤلف محاولات إعادة تعريف الديمقراطية بطريقة أكثر دقة، منتقداً، مثلاً، تعريفات توماس كريستيانو Thomas Christiano وديفيد إستلند David Estlund⁽⁶⁾، ويجادل بأن هذه المحاولات تؤدي في النهاية إلى نزاعات لفظية جديدة وإدخال افتراضات معيارية في تعريفات تبدو وصفية، وهو ما يسميه "التسلل المعياري" Normative Sneak.

يُخصّص القسم الخامس (الفصل 12) للرد على الاعتراضات التي قد توجه إلى أطروحة الكتاب.

ثانياً: الحجة على نحو أكثر تفصيلاً

يطوّر كابلن نظرية عامة في التخلي عن أي مفهوم، ثم يطبقها على مفهوم الديمقراطية، ويعني التخلي، كما يعرفه، ما يلي:

(6) ينظر، مثلاً:

David Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

منها المؤلف هي أن كثيراً من النقاشات الفلسفية أو السياسية تبدو كما لو أنها خلافات حقيقية في الوقائع أو الأفكار والقيم. لكنها، فعلياً، ليست إلا خلافات ناتجة من سوء استعمال المفاهيم بمعانٍ مختلفة ومتناقضة فحسب. وعندما يصبح مفهوم ما مصدراً دائماً لهذا النوع من النزاعات، فإن ذلك يزودنا بسبب قوي للتخلي عنه.

ومن المفيد هنا العودة إلى دراسة ديفيد تشالمرز David Chalmers (1966-) "نزاعات لفظية" التي يعبر فيها عن موقف مفاده أن عدداً هائلاً من النقاشات الفلسفية قد يكون مبنياً، جزئياً، على نزاعات لفظية، بما في ذلك النقاشات حول الحرية والمعرفة والعدالة والوعي وغيرها⁽⁸⁾. ويستفيد المؤلف من إجراء جادل فيه تشالمرز لكشف النزاعات اللفظية، وهو "منهج الحذف" The Method of Elimination. ويعني منهج الحذف عند تشالمرز إزالة المصطلح المتنازع عليه من النقاش، ثم النظر في الخلاف إن كان استمر أو اختفى. إذا اختفى الخلاف بعد حذف المصطلح، فهذه العلامة دالة على أن النزاع كان لفظياً أساساً. ويرى المؤلف أن هذا المنهج يُقضي إلى نوع من التخلي عن المصطلح، لأن أفضل وسيلة لتجنب النزاعات اللفظية هي التوقف عن استعمال التعبير الذي يولدها، ويُعدّ مصطلح "الديمقراطية" مثلاً دالاً على ذلك.

ينتقل المؤلف إلى الحجة الثالثة، وهي حجة مبنية على العواقب السلبية لاستعمال المصطلح Consequentialist Argument. وفكرة الحجة أن بعض الكلمات مشكلتها لا تقتصر على العيب الدلالي أو التواصل فيهما، بل إن استعمالها نفسه

فجوة بين ما يشير إليه المصطلح أو المفهوم وما يقصده المتحدثون فعلاً؛ إذ قد يكون ماصدق Extension المصطلح أوسع مما يقصده الناس أو أضيق. ويعرض المؤلف البنية الأساسية للحجة كما يلي:

"الماصدق الفعلي للمصطلح (T) هو (E). لكن المتكلمين الذين يستخدمون (T) لا يريدون، عن قصد وتفكير، استخدامه للحديث عن (E)، بل يريدون استخدام (T) للحديث عن شيء آخر" (ص 29).

من أجل فحص هذه الفكرة، يقترح إعمال الاختبار الآتي: "هل هذا ما تودّ الحديث عنه. ويقول في هذا السياق: عندما نوضح للمتكلمين ما يقع فعلاً ضمن ماصدق مصطلح ما، فهل سيقولون إن هذا فعلاً ما يريدون الحديث عنه؟ إذا كانت الإجابة بالنفي بطريقة واسعة، فهذا يشير إلى خلل يمنحنا سبباً للتخلي عن المصطلح. يؤكد المؤلف أن عدم التطابق قد يشكل، على الأقل في بعض الحالات، وليس دائماً، سبباً قوياً لمصلحة التخلي عن مفهوم معين. ويأخذ عدم التطابق شكلين أساسيين، هما:

1. عدم التطابق الناتج من القصور Undergeneration Mismatch، ويعني أن المصطلح يستبعد أشياء يريد المتكلمون الإشارة إليها.

2. عدم التطابق الناتج من الإفراط Overgeneration Mismatch، ويعني أن المصطلح يشمل أشياء لا يريد المتكلمون الإشارة إليها (ص 30).

الحجة الثانية هي حجة "النزاعات اللفظية" Verbal Disputes. والفكرة الأساسية التي ينطلق

(8) David J. Chalmers, "Verbal Disputes," *Philosophical Review*, vol. 120, no. 4 (2011), pp. 515-566.

العناصر الأربعة، ويصير التخلي عن المفهوم خياراً عقلانياً ومسوّغاً.

ينقل المؤلف الاهتمام بمفهوم الديمقراطية، أيضاً، إلى الكيفية التي يستعمل بها الناس ألفاظ الديمقراطية في اللغة العادية Ordinary Language والخطاب العام؛ فالكلمة ليست محصورة في النقاشات داخل النظرية السياسية أو الفلسفة، بل هي مفهوم متجذر تاريخياً واجتماعياً. ولذلك، لا ينبغي "أن تكون النظرية السياسية مثل العلوم البحتة Hard Sciences؛ إذ ثمة ضرورة وأهمية لفهم التصورات العادية التي تشكّل الدوافع والتفكير السياسي عند المواطنين" (ص 65)⁽¹⁰⁾. ويجتهد المؤلف في تجميع بعض البيانات اللغوية الخاصة باستعمال ألفاظ الديمقراطية، من أجل الكشف عن التعقيد والفوضى الكامنين في استعمالهما العادي والنظري، ويخصص لهذا الغرض الفصل السادس كاملاً. وبناءً على ذلك، وفي إطار النظرية العامة في التخلي، يقدم المؤلف فرضيتين أساسيتين بشأن مفهوم الديمقراطية، هما:

1. فرضية انعدام المعنى No-Meaning Hypothesis، وهي تعني أنه لا يوجد معنى لكلمة الديمقراطية.

(10) يجادل كابلن بأن أحد أسباب الاهتمام بالتصورات العادية هو تأثيرها في أنطولوجيا الأشياء الاجتماعية. ينظر في هذا السياق:

John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995).

ومن أبرز المشتغلين المعاصرين بالأنطولوجيا الاجتماعية سالي هاسلنغر. ينظر مثلاً:

Sally Haslanger, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

يؤدي إلى عواقب معرفية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية ضارة إلى حد يجعل التخلي عنها خياراً عقلانياً. ويشير المؤلف هنا إلى فكرة الإيضاح Explication عند رودولف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970)⁽⁹⁾، من أجل بيان كيفية تأثير مفاهيم اللغة العادية على نحو سلبي في بناء نظريات جيدة. ومن ثم، يكون التخلي عنها أو تعديلها ضرورياً لتحسين التفكير النظري نفسه، وينبغي أن ننجز، أيضاً، أمراً مشابهاً بشأن مفهوم الديمقراطية.

تركّز الحجة الأخيرة في نظرية التخلي على أنه يمكننا أن نحقق ما هو أفضل بعد تخلينا عن مفهوم الديمقراطية Can do better، والفكرة أن لدينا أيضاً بدائل لغوية ومفاهيمية أفضل وأكثر دقة وفاعلية. لهذا، يرى المؤلف أن السؤال التقليدي: "هل هذا النظام ديمقراطي؟" هو سؤال سيئ ومضلل في أغلب الأحيان. وبدلاً من ذلك، ينبغي طرح أسئلة أكثر تحديداً، منها مثلاً: هل ثمة انتخابات تنافسية؟ وهل أنّ للمواطنين قدرة على التأثير السياسي؟ وهل ثمة رقابة على السلطة التنفيذية؟

ومن هنا، يصل المؤلف إلى ما يسميه "الحجة المثالية للتخلي"، فكل حجة من الحجج الأربع السابقة قد تكون وحدها غير حاسمة، لكن عندما تجتمع كلها في مفهوم واحد، تتكون لدينا أقوى حجة ممكنة لمصلحة التخلي عنه. وبناءً على ذلك، يرى المؤلف أن مفهوم "الديمقراطية" يعدّ مثلاً نموذجياً بالنسبة إلى مثل هذا المفهوم الذي تجتمع فيه الحجج الأربع عند اجتماع هذه

(9) للمزيد، ينظر:

Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), p. 3.

عملية ونظرية سيئة. ليس الحل، إذًا، في محاولة تحسين المفهوم، بل في التخلي عنه والتوجه نحو بدائل أدق. ولكن الشاؤم يخص، في هذا السياق، مستقبل مفهوم الديمقراطية نفسه؛ إذ يحافظ المؤلف على التفاؤل بخصوص إمكان الوصول، فرديًا وجماعيًا، إلى تفكير سياسي أفضل وأدق وأكثر عقلانية إذا تخلينا عن الأدوات المفاهيمية السيئة.

ثالثًا: المناقشة النقدية: لم لا نتخلى عن مفهوم الديمقراطية؟

أثار الكتاب بعد صدوره كثيرًا من النقاشات التي لا تزال مستمرة حتى الآن⁽¹¹⁾. ويُعدّ كابن مشهورًا بكونه من الفلاسفة المعروفين بحججهم وأطروحاتهم المثيرة للجدل، ولا شك في أن فكرة التخلي عن مفهوم الديمقراطية تُعدّ صادمة وغير مألوفة. ولمزيد من الدقة، يمكن تمييز موقفين فيما يخص تلقي الكتاب ونقده، هما:

(11) خصّصت المجلة الآسيوية للفلسفة *Asian Journal of Philosophy* قسمًا خاصًا *Book Symposium* ومتواصلًا حتى الآن ضمن أعداد المجلة لتلقي الأوراق النقدية المناقشة لأطروحة كابن. ويشارك كابن نفسه في الردود على الأعمال ضمن هذا القسم. للاطلاع على أهم المساهمات في هذا السياق، ينظر:

D. Belleri, "Awareness as an Alternative to Abandonment? Critical Notice of Herman Cappelen's *The Concept of Democracy*," *Asian Journal of Philosophy*, vol. 4, no. 16 (2025); M. Pinder, "Keep Using 'Democracy' in Political Theory," *Asian Journal of Philosophy*, vol. 4, no. 21 (2025); S. Koch, "Should We Stop Talking about 'Democracy'? Conceptual Abandonment and the Perils of Political Discourse," *Asian Journal of Philosophy*, vol. 4, no. 28 (2025); D. Kazankov, "Why 'Democracy' Is Still a Word Worth Using," *Asian Journal of Philosophy*, vol. 5, no. 5 (2026).

2. فرضية عدم التطابق *Mismatch Hypothesis*، ويعدها المؤلف فرضية بديلة *Backup*، وهي تعني أن الكلمة قد تمتلك معنى، لكن هذا المعنى لا يطابق ما يريد المتكلمون الإشارة إليه (ص 106).

وللدفاع عن الفرضيتين، يطوّر المؤلف تحليلًا لما يسميه "بنية" *KQIE* (*KQIE Structure*)، وهي البنية التي يرى أن أي تصوّر مقبول للديمقراطية يجب أن يحددها، وهي وتتكون من أربعة عناصر: نوع القرارات التي يجب أن تُتخذ بطريقة ديمقراطية *Kinds of Decisions*، وعدد القرارات التي يجب أن تُتخذ ديمقراطيًا *Quantity*، وآليات الإدخال والمشاركة التي تجعل القرار ديمقراطيًا *Input Mechanism*، والإطار المؤسسي أو الثقافي الذي تعمل داخله هذه الآليات *Embedding*. والمشكلة هي أننا عند استعمالنا لكلمة "ديمقراطية"، نفترض ضمنيًا وجود إجابات مستقرة عن هذه الأسئلة، في حين أن الواقع لا توجد فيه أي إجابة مستقرة بشأنها.

ويرى المؤلف أنه لا يمكننا حاليًا الحسم بشأن صحة أي فرضية من الفرضيتين، ولكن يبدو أنه يميل، بحذر، إلى صحة الفرضية الأولى، على الرغم من أنه لا يؤسس مشروعه كلّ على هذه الفرضية من الناحية المنهجية، بل يقدم فرضية بديلة بوصفها خيارًا احتياطيًا أقلّ راديكالية وأكثر قابلية للقبول.

ينتهي المؤلف إلى النتيجة المتشائمة التالية: إن مشروع تحسين مفهوم الديمقراطية أمر ميؤوس منه. لا يحقق مفهوم الديمقراطية أي نجاح دلالي، على مستوى المعنى والماصدق، أو تواصلية، وينتج منه قدر هائل من النزاعات اللفظية والالتباسات المفاهيمية، ويؤدي إلى آثار

يمثل الدفاع عن الحجة مقاومة لما يمكن تسميته "فيتيشية المفاهيمية" Conceptual Fetishism؛ أي التعامل مع بعض المفاهيم كما لو كانت محصنة ضد النقد أو المراجعة، والتمسك بها لاعتبارات قد تكون غير عقلانية. تبدو الردود على الحجة مدفوعة، ضمناً، برغبة في حماية مفهوم الديمقراطية بسبب ثقله الرمزي والتاريخي والمعياري، وليس بسبب وضوحه التحليلي أو دقته بالضرورة. وهذا يفتح الباب لأسئلة أخرى مثيرة للاهتمام تتعلق بأخلاقيات التعامل مع المفاهيم وعلاقتها معها. وتفتح مقاربة المؤلف، أيضاً، مجالاً لمشروع فلسفي أوسع يسميه المؤلف "دراسات التخلي" Abandonment Studies (ص 215)، وهو يُعنى بفحص بنيتنا المفاهيمية، ويدرس احتمال أن تكون لغتنا أو مفاهيمنا في حاجة إلى إعادة تقييم راديكالية، ولهذا عواقب عملية وفكرية مهمة.

2. اعتراضات وردود

أثارت حجة المؤلف اعتراضات مختلفة. ومن أبرزها ثلاثة ردود يمكن تسميتها كما يلي: "اعتراض الاستقرار الدلالي" Semantic Stability، و"اعتراض وظيفة المفهوم التنسيقية" Coordinating Function، و"اعتراض الوعي النقدي والتحسين المفاهيمي" Critical Awareness and Conceptual Amelioration. وإنَّ الفكرة الرئيسة لاعتراض الاستقرار الدلالي هي أن المؤلف يبالغ في افتراض أن على مفهوم الديمقراطية أن يمتلك درجة عالية من الاستقرار الدلالي، وهذا مطلب غير واقعي، لأن المفاهيم السياسية والأخلاقية، مثلاً، تعبر عن ظواهر معقدة، وهي بطبيعتها مفاهيم متنازع عليها. أما اعتراض الوظيفة التنسيقية، فيفترض

1. رفض مقدمات كابلن وتشخيصه لمفهوم الديمقراطية والنتيجة التي وصل إليها بالتخلي عن المفهوم.

2. قبول مقدماته وتشخيصه، ولكن رفض النتيجة الراديكالية بالتخلي عن المفهوم.

لذا، في ظل هذا الرفض العام لحجة المؤلف، تسعى مناقشتي النقدية إلى الدفاع عنها، وبيان ما يمكن أن نكسبه من ذلك. وتنقسم المناقشة إلى ثلاثة محاور أساسية. فالمحور الأول يقدم جواباً عن السؤال: "لِمَ يجري الدفاع عن حجة كابلن؟"، والمحور الثاني يُخصص لعرض ثلاثة اعتراضات على الحجة والرد عليها. أما المحور الثالث، فيُعنى بأهمية أفكار الكتاب في السياق العربي المعاصر.

1. لِمَ يُدافع عن حجة كابلن؟

يبدو الدفاع عن حجة كابلن خياراً غير مألوف، خاصة في ظل الطابع الراديكالي لأطروحاته. إلا أن أهمية مشروعه لا تُفهم في سياق التخلي عن مفهوم الديمقراطية فحسب، بل ينبغي النظر إلى نوع النقد الذي يمكن أن تجلبه مقارنته إلى النظرية السياسية، أو غيرها من المجالات ذات الصلة. لكن الدفاع عما يمكن أن يكون مفيداً في الحجة، التي تعرضت لنقد شديد، لا يفضي بالضرورة إلى التسليم بضرورة التخلي عن مفهوم الديمقراطية بوصفه الخيار الوحيد أمامنا، ولكن السؤال الذي يمكن توجيهه لهذه الانتقادات التي وُجّهت إلى الحجة هو: إنَّ أثبتنا أن مفهوم الديمقراطية يعاني عيوباً وأن ثمة بدائل أفضل، فلمَ لا نتخلى عنه على غرار أي مفهوم آخر؟ ولماذا نفترض أصلاً أن هذا المفهوم ينبغي الحفاظ عليه بصرف النظر عن عيوبه ومشكلاته؟

كل اختلاف أو تناقض قابلاً للاستيعاب وفقاً لهذه الاستراتيجية. ومن ثم، يفقد المفهوم قدرته التمييزية والتحليلية والتفسيرية. ولا تكفي وظيفة المفهوم التنسيقية لإقناعنا بالاحتفاظ به. وتتحول وظيفته التنسيقية إلى مصدر للتضليل، لأنها تخلق وهم الاتفاق، في حين أنها تخفي الاختلافات العميقة وقد تجنبنا مواجهة المشكلات الحقيقية. ثم إن قدرة كلمة "الديمقراطية" على جمع أطراف متناقضة يعني أنها أصبحت "فضفاضة" إلى حدٍّ يسمح لكل طرف بإسقاط معناه الخاص عليها. فضلاً عن ذلك، ألا يمكن التنسيق سياسياً وجماعياً بمفاهيم أكثر دقة وتحديداً؟ وأخيراً، يواجه اعتراض الوعي النقدي والتحسين المفاهيمي المشكلة ذاتها التي تواجه خيار التخلي المفاهيمي، وهي عدم الواقعية. ويمكن الجدل بأن خيار التحسين المفاهيمي غير واقعي، أيضاً، مثل خيار التخلي، لأن مشكلة المفهوم، كما يبين الكتاب، معقدة ولا توجد استراتيجية واقعية تضمن أن يتبنى الفاعلون السياسيون والأكاديميون تعريفاً محسناً واحداً. وبناءً على ذلك، قد يكون خيار التخلي أسهل وأكثر واقعية من خيار التحسين أو رفع الوعي بمشكلات مفهوم الديمقراطية عند المواطنين.

3. الكتاب في سياق عربي

جرت الإشارة إلى أن الكتاب قد يثير اهتمام الباحثين بقضايا الانتقال الديمقراطي والثقافة السياسية. وللمجالين المذكورين أهمية في السياق العربي⁽¹⁴⁾، وخاصة - كما يشير عزمي

أن لمفهوم الديمقراطية قوة تنسيقية مهمة حتى لو كان غامضاً ومتعدد المعاني. وتكمن قوة المفهوم في غموضه ومرونته، لأنه يسمح ببناء تحالفات واسعة بين أطراف مختلف تتفق على الإطار العام على الرغم من اختلاف تصوراتها أو تناقضها. وهكذا، فإننا نخاطر إذا تخلينا عن المفهوم في خسارة هذا الأفق المشترك وإضعاف إمكانات العمل السياسي الجماعي⁽¹²⁾. ويختلف اعتراض الوعي النقدي والتحسين المفاهيمي مع النتيجة التي تصل إليها حجة المؤلف، ذلك أنها راديكالية أكثر من اللازم. فحتى إذا قبلنا بوجود مشكلات في مفهوم الديمقراطية، فإن الحل الأنسب هو إعادة تعريف المفهوم، أو تحسينه، أو رفع الوعي النقدي باستعمالات مضللة له⁽¹³⁾، وليس التخلي الكامل عنه، الذي يعدّ خياراً غير واقعي.

وعلى الرغم من أهمية هذه الاعتراضات في لفت النظر إلى بعض جوانب الحجة الإشكالية، فإنها لا تنجح بالضرورة في تقويض النتيجة النهائية التي تنتهي إليها. وفيما يخص اعتراض الاستقرار الدلالي، فإن القول بأن مفهوم الديمقراطية، بطبيعته، من المفاهيم المتنازع عليها قد يُستعمل بوصفه استراتيجية لحماية المفهوم من النقد، بصرف النظر عن إشكالياته. فبدلاً من السؤال: هل ظلّ هذا المفهوم واضحاً ومفيداً؟ يصبح

(12) أثار هذا الاعتراض جيسون برينان في مراجعته للكتاب، ينظر:

Herman Cappelen, *The Concept of Democracy: An Essay on Conceptual Amelioration and Abandonment*, Reviewed by Jason Brennan, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 3/2/2026, accessed on 25/5/2026, at: <https://bit.ly/4nNS8kN>

(13) أشارت ديليا بيلاري إلى خيار "الوعي الميتالغوي" (Metalinguistic Awareness)، بوصفه بديلاً غير مستكشف، وخياراً أفضل من التخلي عن المفهوم.

(14) ثمة اهتمام متصاعد، عربياً، بمجال الثقافة السياسية، وخاصة من المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ينظر: الثقافة السياسية: دراسة من المنطقة العربية وعنّها، محمد حمشي (محرر) (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2025).

فحسب، بل إنها تتعلق أيضاً بفشل يخص عدم استقرار المفهوم أو وجود تصوّر واضح له، والحاجة إلى عمل لم يُنجز بعد في هذا المجال. ومن هنا، تبرز أهمية النقد المفاهيمي، وعدم الاكتفاء بتبني المفاهيم السياسية؛ إذ لا يقتصر الأمر على فحص النظرية فحسب، بل ينبغي فحص تاريخها وتحولاتها واستعمالاتها وتصوراتها العادية أيضاً، وإذا ما كانت لا تزال تؤدي وظيفة تواصلية وتفسيرية واضحة داخل سياقاتنا. ويعدّ هذا الكتاب حافزاً للباحثين، عربياً، في مجال العلوم السياسية والفلسفة والنظرية السياسية إلى الانفتاح على مثل هذه الأدبيات والاستفادة منها.

ويذكرنا الكتاب بأن أزمة اللغة والمفاهيم تُعدّ جزءاً من أزمتنا السياسية. فالأسئلة المفاهيمية، وفقاً للمؤلف، أسبق من التفكير السياسي وأكثر أساسية منه. وحتى نبدأ التفكير في السياسة، علينا أولاً أن نُجري اختيارات وتفضيلات مفاهيمية، ولكنّ معظمنا لا يعي أننا نفعل ذلك، ونستعمل الأدوات المفاهيمية التي قد نحصل عليها من السلطة أو المجتمع أو من سياقات مختلفة، مثلاً، من دون فحص أو نقد، وقد يعبر هذا عن موقف غير مسؤول. لذا، ينبغي أن يبدأ تفكيرنا السياسي الجاد، كما يبيّن الكتاب، بفحص نقدي لأدوات التفكير والكلام.

بشارة - "لأن النظام الديمقراطي هو المطروح، عربياً أيضاً، بديلاً عن الأنظمة القائمة، وقد تطلعت إليه الشعوب خلال الثورات المتواصلة في البلدان العربية منذ 2011"⁽¹⁵⁾. وقد أشار بشارة، في أكثر من عمل له، إلى أن مفاهيم من قبيل الديمقراطية والمجتمع المدني والدولة، مثلاً، وغيرها تشكّلت داخل تاريخ اجتماعي وسياسي محدد، وأنها ترتبط بشروط ثقافية ومؤسسية وصراعات تاريخية معينة، ويتنقد عدم الحساسية المتعلقة بالسياقات المختلفة. فمن إشكاليات الاشتغال بهذه الحقول في العالم العربي "أن المصطلحات والمفاهيم تصل إلينا جاهزة للتفكير والتطبيق، بينما هي مستمدة من الواقع الغربي تحديداً"⁽¹⁶⁾، أو من سياقات مختلفة.

بناءً على ذلك، تساعدنا أطروحة المؤلف على رؤية جانب إضافي من إشكالية "الانتقال الديمقراطي" والتفكير في الديمقراطية في العالم العربي أو حتى جودة الخطاب السياسي. ويعدّ ذلك جزءاً من إشكالية أكبر تتعلق بالمفاهيم؛ فالأزمة لا تتعلق بفشل سياسي ومؤسسي

(15) عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 19.

(16) المرجع نفسه، ص 27.

References

المراجع

العربية

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

الثقافة السياسية: دراسة من المنطقة العربية وعنها. محمد حمشي (محرر). الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2025.

كيلو، ماثيو. الأصول العملية للأفكار: الجينالوجيا بوصفها هندسة عكسية مفاهيمية. ترجمة مروان محمود. الرياض: منشورات نادي الكتاب، 2024.

الأجنبية

Belleri, D. "Awareness as an Alternative to Abandonment? Critical Notice of Herman Cappelen's *The Concept of Democracy*." *Asian Journal of Philosophy*. vol. 4, no. 16 (2025).

Cappelen, Herman. *The Concept of Democracy: An Essay on Conceptual Amelioration and Abandonment*. Reviewed by Jason Brennan. *Notre Dame Philosophical Reviews*. 3/2/2026. at: <https://bit.ly/4nNS8kN>

_____. *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Carnap, Rudolf. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.

Chalmers, David J. "Verbal Disputes." *Philosophical Review*. vol. 120, no. 4 (2011).

_____. "What Is Conceptual Engineering and What Should It Be?" *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. vol. 68, no. 9 (2025).

Estlund, David. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Frankfurt, Harry. *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Gallie, W. B. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 56 (1955–1956).

Haslanger, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Kazankov, D. "Why 'Democracy' Is Still a Word Worth Using." *Asian Journal of Philosophy*. vol. 5, no. 5 (2026).

Koch, S. "Should We Stop Talking about 'Democracy'? Conceptual Abandonment and the Perils of Political Discourse." *Asian Journal of Philosophy*. vol. 4, no. 28 (2025).

Pinder, M. "Keep Using 'Democracy' in Political Theory." *Asian Journal of Philosophy*. vol. 4, no. 21 (2025).

Searle, John. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

van Riel, Raphael & Robert Van Gulick. "Scientific Reduction." in: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019).



ماثيو روز
ترجمة: كمال المصري

عالم ما بعد الليبرالية خمسة مفكرين ألهموا اليمين الراديكالي

يتضمن الكتاب تحليلاً لإحدى الحركات الفكرية الأكثر إثارة للجدل في القرن العشرين، وهي "اليمين الراديكالي". ويناقش محاولات أنصار هذه الحركة لتخيل المجتمعات السياسية بعد موت الليبرالية أو انحسارها، حيث يعرض استمرار صعود أفكار اليمين المتطرف بعد انتهاء الولاية الأولى للرئيس الأميركي دونالد ترمب، متتبعاً الأفكار التأسيسية لهذا التيار من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى بداية القرن الحادي والعشرين، والتي رفدت "اليمين البديل" بأقصى درجات التماسك المفاهيمي.

وهو يتناول فكر كلٍّ من المفكرين: الألماني أوسفالد شبنغلر، والإيطالي يوليوس إيقولا، والأميركي فرانسيس باركر يوكي، والفرنسي ألان دو بينوا، والمحامي الأميركي صامويل فرانسيس. ويشرح كيف تأثروا بتطلعات دينية تتعارض في نهاية المطاف مع التعاليم المسيحية والقيم العلمانية التي أنتجتها التعاليم في عالم الحداثة. ويبرز كيف ساهمت رؤاهم في تشكيل أيديولوجيات معادية للديمقراطية الليبرالية والعولمة، ودعمت نزعات قومية وعرقية متطرفة صعد بعضها إلى سدة الحكم في عدد من دول الغرب في العقد الأخير.

ساري حنفي | Sari Hanafi*

العقائد الإسلامية والليبرالية السياسية: الدعم الصادق للمسلمين لغوزده حسين

لندن: بالغريف ماكميلان، 2024، ص 256.

Islamic Doctrines and Political Liberalism: Muslims' Sincere Support by Gozde Hussain

London: Palgrave Macmillan, 2024, 256 p.

مقدمة



يشكّل كتاب أستاذة الفلسفة التركية في جامعة أمستردام، غوزده حسين، **العقائد الإسلامية والليبرالية السياسية: الدعم الصادق**، الصادر عام 2024، مساهمة نظرية طموحة وذات راهنية بالغة في النقاشات المتعلقة بالإسلام، والديمقراطية الليبرالية، والنظرية السياسية المقارنة. يقع الكتاب عند تقاطع الليبرالية السياسية لدى جون رولز John Rawls (1921-2002) والتاريخ الفكري الإسلامي، وي طرح سؤالاً بات ملحقاً في المجتمعات التعددية المعاصرة: هل تستطيع التقاليد العقيدية الإسلامية أن تمنح المسلمين أسباباً صادقة وغير تكتيكية لتبني نظام سياسي ليبرالي علماني؟

لا يتعلّق الأمر بالتعايش السياسي فحسب، بل بالسؤال عما إذا كانت العقائد الإسلامية تستطيع

اعتبار النظام الدستوري الليبرالي عادلاً في ذاته، وليس صيغة مقبولة في ظروف الضعف أو الأقلوية أو الضرورة السياسية. وتبرز هنا أهمية التمييز بين التكيّف البراغماتي/التسوية العملية Modus Vivendi، والدعم المبدئي الصادق Sincere Support؛ إذ إن الجماعات التي تقبل النظام الليبرالي بوصفه تسوية مؤقتة قد تعيد النظر فيه عندما تتغير موازين القوى السياسية أو الديموغرافية. لذلك، يعتمد استقرار النظام الليبرالي، بحسب رولز، على وجود "إجماع متقاطع" Overlapping Consensus؛ أي دعم المواطنين لمبادئ العدالة السياسية انطلاقاً من منظوماتهم الفكرية والدينية الخاصة.

تكمّن أصالة الكتاب في أنه لا يفترض مسبقاً صحة الليبرالية الرولزية، ولا يعامل الإسلام بوصفه مادة ينبغي إعادة تشكيلها لتلائم مع التوقعات الليبرالية، بل في اعتماده مقارنة نظرية سياسية مقارنة، لدراسة كيفية استجابة المناهج والتقاليد الإسلامية المختلفة للمثل السياسية الليبرالية وفقاً لشروطها الداخلية.

* أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت.

Professor of Sociology at the American University of Beirut.

Email: sh41@aub.edu.lb

يبنى الكتاب حجته على ثلاث أفكار مترابطة. أولاً، يجيز الفقه الإسلامي السائد غالباً قبول المسلمين لسلطة غير إسلامية في الظروف غير المواتية فحسب، وهو ما يمثل تسوية عملية لا تبنياً مبدئياً للنظام السياسي العلماني. ثانياً، على الرغم من هذا الاتجاه الغالب، فإنه توجد داخل التراث الإسلامي تأويلات قادرة على إنتاج "إجماع إسلامي متقاطع" مع مبادئ الليبرالية السياسية. ثالثاً، تختلف هذه التأويلات من حيث قدرتها على اكتساب الشرعية العقدية والأرثوذكسية؛ ما يجعل بعضها أكثر قدرة على إقناع المسلمين المتدينين نسبياً من غيرها.

التعددية المعقولة من دون أعباء الحكم

تعكس حسين بدقة فهم رولز للتعددية المعقولة. فالاختلاف في المجتمعات الديمقراطية لا ينشأ أساساً من اللاعقلانية أو الجهل أو سوء النية، بل ينبع من الحدود الجوهرية للعقل البشري في ظل شروط الحرية (ص 43). ويجعل تعارض الأدلة، ولاحتمية التأويل، وتباين الخبرات، وتنافس الاعتبارات المعيارية، الاتفاق الشامل أمراً غير مرجح. وبالنسبة إلى رولز، ينبغي للاعتراف بـ "أعباء الحكم" هذه أن يدفع نحو ضبط النفس المعرفي والتسامح الليبرالي. غير أن أحد أهم التدخلات النظرية في الكتاب يتمثل في نقده اعتماد رولز على أعباء الحكم بوصفها شرطاً مسبقاً للمعقولة السياسية. وتجادل حسين بأن الإصرار على تبني المسلمين لفكرة أعباء الحكم (القيود غير القابلة للتجاوز على العقل البشري، والخلاف المعقول الذي ينشأ نتيجة لذلك) يفرض شرطاً متطلباً على نحو غير ضروري ومثيراً للجدل فلسفياً، ولا سيما فيما يتعلق بقيمة الاستقلالية والنزعة الشكّية؛ إذ يمكن أن تدعم التقاليد الإسلامية ترتيبات سياسية ليبرالية من دون قبول تفسير رولز للتعددية. فقد يؤمن المسلم بأن الحقيقة الإلهية موضوعية ووحيدة، ومع ذلك يظل مؤيداً لضبط النفس السياسي وعدالة المؤسسات العلمانية لأسباب إسلامية صادقة.

تعدّ هذه الخطوة دقيقة وعميقة الأثر في آن واحد. وتقترح حسين أن التوافق بين الإسلام

ويُعدّ اهتمام المؤلف بمسألة الأرثوذكسية والمنهجية والقبول السوسيولوجي من أهم عناصر تميّز مشروعها. فالسؤال الحقيقي، في نظرها، ليس عن قدرة مفكرين مسلمين ذوي توجهات ليبرالية على الدفاع عن الليبرالية، بل عن إمكانية أن تحظى مواقف متجذرة في التقليد الإسلامي، وقابلة للقبول داخل مناهجه التأويلية، بدعم فعلي بين المؤمنين الملتزمين.

يرتكز الإطار النظري للكتاب على الليبرالية السياسية عند رولز، حيث تقدّم حسين عرضاً دقيقاً لمفاهيم مثل المعقولة، وأعباء الحكم Burdens of Judgment، والعقل العمومي، والإجماع المتقاطع، والتصور السياسي المستقل للعدالة (ص 44-46). وبالنسبة إلى رولز، تعتمد شرعية النظام السياسي في الديمقراطيات التعددية على قدرة المواطنين على تأييد مبادئ سياسية يمكن تبريرها على نحو مستقل عن العقائد الدينية أو الميتافيزيقية المتنازع عليها. ويتطلب ذلك عنصرين أساسيين: أحدهما مكوّن أخلاقي قائم على الإنصاف والمعاملة بالمثل، والآخر مكوّن

تصور يتجنّب الاعتماد على عقيدة شاملة كلية، لكنه مع ذلك يجسد التزامات معيارية موضوعية. ويمثّل تعديل "التعددية المعقولة من دون أعباء الحكم" أحد أكثر إسهامات الكتاب إثارة للنقاش. فهو يسعى لتخفيف المطالب الفلسفية التي تفرضها الليبرالية السياسية على المواطنين المتدينين، مع الحفاظ، في الوقت نفسه، على اهتمام رولز بالاستقرار. وتؤكد حسين أن ما يهّم المجتمع الليبرالي في نهاية المطاف ليس الاتفاق بشأن مصدر التعددية، بل الدعم المستدام للعدالة الدستورية. وما دام المسلمون يؤكّدون بصدق الترتيبات السياسية الليبرالية من داخل الاستدلال العقدي الإسلامي، فإن مخاوف الاستقرار تتضاءل، حتى لو رفضوا إبستمولوجيا رولز.

وتتمتع هذه الحجة بقوة معتبرة. فقد تعرّضت الليبرالية الرولزية مراراً للنقد بسبب "تهريبها" للالتزامات إبستمولوجية جوهرية إلى ما يفترض أنه ليبرالية "سياسية" لا "شاملة". وقد يهدّد مطالبة المواطنين المتدينين بتبني منطق أعباء الحكم بتحويل الحياد السياسي إلى ليبرالية شاملة مستترة. ومن ثم، يقدّم اقتراح حسين إطاراً أكثر اتساعاً، قادراً على استيعاب العقائد الدينية التي ينبع دعمها للمؤسسات الليبرالية من مقدمات لاهوتية غير معرفية.

الدعم الإسلامي للنظام الليبرالي

تكرّس حسين جزءاً كبيراً من الكتاب للتمييز بين الدعم الإسلامي الحقيقي للنظام الليبرالي من جهة، والتكيّف المشروط معه من جهة أخرى. ويبرز نقاشها للقبول الإسلامي السائد بالحكم العلماني هذه الإشكالية بوضوح. فبعض التقاليد

والليبرالية السياسية لا ينبغي أن يُقاس بمدى تبني المسلمين لإبستمولوجيا رولز الخاصة بالتعددية، بل إن المعيار الملائم هو إذا ما كانت العقائد الإسلامية قادرة على توفير دعم صادق وغير تكتيكي لإنصاف "تصور سياسي مستقل للعدالة" *Freestanding Political Conception of Justice* (ص 2)؛ فإذا كانت العقائد الإسلامية قادرة على تأييد المؤسسات الليبرالية تأييداً مستقراً انطلاقاً من مواردها المعيارية الذاتية، فإن رفض أعباء الحكم يصبح مسألة ثانوية سياسياً.

وهنا أود أن أوضح فهمي لمفهوم "التصور السياسي المستقل للعدالة". فما زلت غير مقتنع بإمكان اعتبار التصور الليبرالي للعدالة مستقلاً تماماً بالمعنى القوي للحياد الفلسفي. فالتصورات السياسية الليبرالية ليست خالية من الالتزامات المعيارية الجوهرية، بل تتشكل من خلال التزامات واضحة بقيم مثل الحرية والمساواة والاستقلالية الفردية. لكن هذا ليس بالضرورة نقطة ضعف، بل إن هذه الالتزامات كثيراً ما تستحق الدفاع الصريح عنها بدلاً من التنصل منها. وأشدّد على هذه المسألة، لأن بعض النقاشات التي دارت حول كتابي ضد الليبرالية الرمزية: دعوة إلى علم اجتماع تحاوري⁽¹⁾ أظهرت أن بعض النقاد الإسلاميين يصرون بصفة متكررة على عدم حياد العقل العمومي الليبرالي. وعلى الرغم من أنني لا أشارك كل نتائج هذا النقد، فإنني أعتقد أنه يحدّد توتراً مهماً داخل الليبرالية السياسية. ومن ثم، أفهم "الاستقلال"، في هذا السياق، بوصفه إحالة إلى تصور سياسي منخفض الكثافة الأيديولوجية نسبياً؛ أي إنه

(1) ساري حنفي، ضد الليبرالية الرمزية: دعوة إلى علم اجتماع تحاوري (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2025).

ترتيباً مؤقتاً قد يسحبون دعمهم عندما تتغير الظروف الديموغرافية أو الثقافية أو السياسية. ولذلك، يتمحور بحثها حول إذا ما كانت العقائد الإسلامية قادرة على دعم الدستورية العلمانية، لا بوصفها ضرورة ظرفية، بل باعتبارها التزاماً معيارياً مقنعاً.

ومع ذلك، علينا الانتباه من عدم اعتبار الإسلام استثناءً. ففي رأيي، تشمل إشكالية الدعم المشروط مقابل الدعم المبدئي جميع العقائد الشاملة العاملة داخل الديمقراطيات الليبرالية. فقد شهدت العقود الأخيرة أمثلة عديدة على فاعلين سياسيين عبّؤوا عقائد دينية وأخلاقية لمعارضة المعايير الديمقراطية الليبرالية أو تقويضها. وفي سياقات مختلفة، استندت حركات شعبية يمينية إلى الهوية الكاثوليكية في أجزاء من أوروبا، وإلى المسيحية الإنجيلية في الولايات المتحدة الأميركية، ضد المهاجرين وللطعن في عناصر من الليبرالية السياسية. وبناء عليه، لا يتعلق القلق الرولزي الأوسع بالإسلام تحديداً، بل بالعلاقة بين النظام الدستوري الليبرالي والعقائد الشاملة عموماً: أيستطيع أتباع هذه العقائد دعم الليبرالية السياسية باعتبارها عادلة في ذاتها، أم بوصفها ترتيباً ظرفياً يبقى قابلاً للمراجعة عندما تصبح الظروف السياسية أكثر ملاءمة؟

المنهجيات الإسلامية

لاستكشاف إمكانية الدعم الصادق، تطوّر حسين تصنيفها المؤثر للإجماع الإسلامي المتقاطع من خلال تحديدها ثلاثة أشكال عامة من التبرير الإسلامي للنظام السياسي الليبرالي (ص 167-195)، تختلف بحسب قوة الدافع الإسلامي الذي توفره وطبيعته. وتقدّم الفئة الأقوى أسباباً لاهوتية

الفقهية تسمح بطاعة المسلمين لسلطة غير إسلامية في ظروف غير مواتية، أو حين يكون الحكم الإسلامي متعذراً. غير أن هذه المواقف لا ترقى إلى مستوى "التوافق المتقاطع".

ويجسد تناول الكتاب لراشد الغنوشي هذا التمييز بوضوح. إذ يتساءل الغنوشي عما إذا كان ينبغي للمسلمين العاجزين عن إقامة حكم ديمقراطي إسلامي أن يشاركوا في الأنظمة الديمقراطية العلمانية. وكانت إجابته بالإيجاب. فالمسلمون، بحسب رأيه، ملزمون دينياً بالمساهمة في بناء الديمقراطية العلمانية إذا كان تحقيق الديمقراطية الإسلامية مستحيلاً. لكن، كما تلاحظ حسين، بحق، لا يمكن أن يشكل هذا الموقف توافقاً متقاطعاً، لأن الدعم يظل مشروطاً بالعجز السياسي. فالنظام الليبرالي يُؤيد بوصفه خياراً ثانياً، لا باعتباره نظاماً عادلاً في ذاته. وفي هذه النقطة، أميل إلى القبول الجزئي بنقد حسين، لكنني أضع النقاش أيضاً في سياق تحليل كريم صادق⁽²⁾ للديمقراطية الإسلامية في حالة الغنوشي؛ إذ يرى صادق أن الاعتراف بالهوية الإسلامية لتونس عنصر أساسي في الشرعية الديمقراطية، وأنه قد يشكل تأهيلاً لمعنى "الديمقراطية" من دون أن يجعلها بالضرورة غير ليبرالية.

ولعل هذا التمييز بين التكيّف البراغماتي والدعم الصادق يمثل أهم إنجاز مفاهيمي في الكتاب. وتصرّ حسين، بحق، على أن الاستقرار الليبرالي يتطلب أكثر من تسوية براغماتية فحسب؛ ذلك أن المواطنين الذين ينظرون إلى الليبرالية بوصفها

(2) Karim Sadek. "Islamic Democracy: The Struggle for and Limits of Recognition," PhD dissertation, Georgetown University. 2012.

فالمسألة لا تتعلق بمجرد الاتفاق الموضوعي، بل أيضًا بالشرعية المنهجية.

ويُدخل هذا القلق مساهمة أخرى بارزة للكتاب، تتمثل في اهتمامه المتواصل بالأرثوذكسية بوصفها مفهومًا تدريجيًا (طيفيًا)، وليس فئة ثنائية. وترفض حسين كلا النقيضين الشائعين في دراسات الليبرالية والإسلام: وهما قصر التحليل على التقليدية الصارمة، وتفضيل الحداثيات الليبرالية الهامشية المنفصلة عن الممارسات العقائدية السائدة. وبدلاً من ذلك، ترسم "طيفاً من المنهجيات في الفقه الإسلامي" (من الحرفية الجديدة إلى العقلانية الجديدة)، وتقوّم مدى التوافق إلى جانب القرب المنهجي من الأشكال الإسلامية المقبولة للبحث والاستدلال. غير أنني لا أتفق مع الطريقة التي تُصنّف بها بعض العلماء ضمن هذا الطيف، ومنهم الشيخ يوسف القرضاوي. ففي هذا السياق، تبرز الحاجة إلى قراءة أكثر سوسيولوجية للتمييز بين وصفه شاباً إخوانياً، ومن ثم رئيساً للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وبين أنه عضو في المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث⁽³⁾.

وإذا كان النعيم يمثل نهجاً قوياً نحو إجماع إسلامي متقاطع، فإن نورخوليش مجيد يقدم مساراً لاهوتياً متميزاً؛ فيختزل شعار مجيد الشهير، "الإسلام نعم، الحزب الإسلامي لا" (ص 209)، جهده الرامي إلى نزع القداسة عن السياسة من دون التخلي عن الدين. وتضعه حسين ضمن الفئة الأولى من الإجماع الإسلامي المتقاطع، لأنه يطوّر مسوّغاً إسلامياً أصيلاً لدعم

متينة لتأكيد الترتيبات السياسية العلمانية. وضمن هذه الفئة، تحلّل حسين مفكرين مؤثرين، مثل السوداني عبد الله أحمد النعيم، والإندونيسي نورخوليش مجيد.

ويُعتبر موقف النعيم طموحاً على نحو لافت؛ إذ يجادل بأن الفرض القسري للشرعية عبر سلطة الدولة يفسد الإيمان الإسلامي الأصيل. فالالتزام الإسلامي يتطلب الإخلاص والنية والاقتناع الطوعي، في حين تنتج إكراهات الدولة، بدلاً من ذلك، النفاق، الذي يتكرر ذمّه في التعاليم القرآنية. ونتيجة لذلك، يحتاج المسلمون إلى دولة علمانية تحديداً لكي يكونوا مسلمين حقيقيين. وتصوغ حسين هذه الحجة بوضوح حاد، بقولها إن الخلط بين السلطة الإسلامية وسلطة الدولة غير قابل للدفاع عنه عقائدياً، لأن الإنفاذ القانوني القسري يقوّض الالتزام الديني الأصيل.

ويمثّل هذا دفاعاً لاهوتياً قوياً و"أنيقاً" عن الحكم العلماني. فبدلاً من تصوير العلمانية بوصفها فرضاً ليبرالياً خارجياً، يستنبط النعيم الدولة العلمانية من داخل الاهتمامات الإسلامية المتعلقة بالإخلاص والإكراه والفاعلية الأخلاقية. وتقلب هذه الحجة، بذكاء، الافتراضات الإسلامية المألوفة: فالمؤسسات العلمانية تصبح ضرورية، ليس رغماً عن الإيمان الإسلامي، بل بسببه. ومع ذلك، لا تُضفي حسين طابعاً مثالياً على هذا النهج؛ فهي تعترف بوجود قيد رئيس، يتمثل في أن منهج النعيم المعياري (باعتباره تلميذ محمود محمد طه) يبتعد إلى حد بعيد عن أنماط الاستدلال الفقهي الإسلامي السائدة، وقد يجد لذلك صعوبة في إقناع المسلمين الملتزمين المعتادين على مناهج عقائدية أكثر تقليدية.

(3) حول "الفتاوى: المدارس الثلاث"، ينظر: ساري حنفي، علوم الشرع والعلوم الاجتماعية/ نحو تجاوز القطيعة - (اليس الصبح بقريب) (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2021)، ص 108-126.

ويبلغ هذا الانشغال ذروته في مناقشة حسين لعلي عبد الرازق، الذي يبرز منهجه في نهاية المطاف بوصفه المرشح المفضل لدى الكتاب لتحقيق توافق إسلامي متقاطع واقعي. فحجة عبد الرازق معروفة؛ وهي أن الإسلام لا يفرض نظامًا سياسيًا محددًا، ولا شكلاً مؤسسيًا إلزاميًا مثل الخلافة. ومن ثم، تبقى الترتيبات السياسية مفتوحة أمام البناء البشري والحكم الاجتهادي العملي.

وما يميز عبد الرازق في إطار حسين ليس النتيجة التي يصل إليها فحسب، بل محافظته المنهجية نسبيًا مقارنةً بمقاربات أخرى ذات نزعة تحريرية. فعلى خلاف المفكرين الأكثر مراجعة أو تنقيحية، لا يتطلب مشروع إعادة بناء شاملة لأسس الفقه الإسلامي وأصوله؛ إذ يظل استدلاله متموضعًا داخل البنى التأويلية الإسلامية المقبولة، حتى إن قاد إلى نتائج سياسية جذرية. ولذلك، تخلص حسين إلى أن الفئة الثانية من الإجماع الإسلامي المتقاطع الممثلة في عبد الرازق تشكل الصيغة الأكثر معقولة لتوافق إسلامي متقاطع بالنسبة إلى المسلمين المتدينين نسبيًا (ص 199). ويعكس هذا الحكم أحد الالتزامات المؤسسة للكتاب، وهو أن التوافق مع الليبرالية مهم، لكن المعقولة العقدية والفقهية لا تقل أهمية عنه.

وتمنح هذه الحساسية المنهجية الكتاب قدرًا غير مألوف من الدقة والتعقيد. فحسين لا تمجّد الأرثوذكسية، ولا ترفضها أيضًا، بل تتحول الأرثوذكسية، في نظرها، إلى متغير تجريبي ونظري ذي صلة بالاستقرار السياسي. فإذا كان تأويلٌ متوافق مع الليبرالية يفتقر إلى الجاذبية أو النفاذ بين المسلمين الملتزمين، فإن وجوده فحسب لا يخبرنا بالكثير عن فرص تحقق توافق

الحكم العلماني التعددي: بإضفاء القداسة على المؤسسات السياسية الدنيوية ينطوي على خطر المساس ذاته بالتعالى الإلهي (ص 209-212).

وتقوم حجة مجيد على تمييز لاهوتي بين القيم المتعالية والقيم الزمنية. فالسلطة السياسية والأحزاب، والأيدولوجيا، وبنى الدولة، تنتمي إلى شؤون دنيوية عرضية ومشروطة. وينطوي رفعها إلى مرتبة المقدسات على خطر انتهاك وحدانية الله وتفردّه غير القابلين للمساومة (التوحيد). وفي صورته القصوى، قد تقترب السياسة المؤلّهة من الشرك؛ أي الخطيئة الجسيمة المتمثلة في إسناد كيانات دنيوية إلى السلطة الإلهية. ومن ثم، ينبغي للمسلمين أن يدعموا نظامًا سياسيًا يعترف بالطابع الإنساني والمؤقت للحكم. فالعلمنة، بالنسبة إليه، ليست أيدولوجيا معادية للدين، بل عملية "زمنية القيم الدنيوية"، تُحرّر المسلمين من الميل إلى التعامل مع القضايا السياسية العرضية كما لو كانت حقائق متعالية. أما العلمانية، في المقابل، فتُفهم بوصفها رؤية عالمية مغلقة تعمل كأنها دين منافس. ويتيح تمييز مجيد هذا الدفاع عن السياسة التعددية مع الحفاظ على الالتزام الديني.

ومع ذلك، تُخضع حسين، مرةً أخرى، عقيدةً متوافقةً مع الليبرالية لتمحيص منهجي دقيق. فهي تشير إلى أن حجج مجيد تنطوي على ابتكارات تأويلية تبتعد على نحو ملحوظ عن التقاليد الراسخة. ومن شأن التعامل مع مقاربتة ببساطة بوصفها "ليبرالية إسلامية" أن يُغفل القضية المنهجية المركزية في الكتاب، المتمثلة في السؤال التالي: إلى أي حدّ يمكن أن تكون عقيدة ما مقنعةً للمسلمين الملتزمين، الذين يستندون إلى أنماط استدلال يمكن التعرف إليها بوصفها إسلامية؟

ويعزز نقدها للبردايمات المهيمنة داخل النظرية السياسية المقارنة هذا التوجه. فهي تتحدى المقاربات التي تسعى لاستبدال الفئات الغربية كلياً، أو التي تجعل زعزعة الافتراضات الليبرالية شرطاً منهجياً مسبقاً، أو التي تفرض نماذج مقارنة مفرطة في التقييد مشتقة من تقاليد بعينها. وفي مواجهة هذه النزعات، تدافع حسين عن مقارنة أكثر تواضعاً، لكنها ربما أكثر إنتاجية؛ أي "إضفاء الطابع المحلي" أو "تحجيم مركزية" الافتراضات الغربية عند الاقتضاء، مع الحفاظ في الوقت نفسه على الانفتاح تجاه الموارد النظرية التي لا غنى عنها.

الاحتواء الرولزي

يُبرز انخراط الكتاب مع مفهوم الاحتواء Containment في الليبرالية الرولزية هذا التوتر بوضوح شديد. وتحظى لدى حسين التفسيرات المتنافسة للاحتواء (الاحتواء القوي، والاحتواء الضعيف، والاحتواء التحولي) باهتمام واسع، ومن ثم تطوّر تصورها المؤثر الخاص للاحتواء بوصفه "مأزقاً أخلاقياً مسدوداً" Moral Blind Alley. ويُعدّ هذا النقاش من أكثر أجزاء الكتاب صدى على مستوى السياسات. فالدول الليبرالية المعاصرة تواجه بصفة روتينية عقائد تُعتبر معادية للقيم الليبرالية. والسؤال هو: إلى أيّ حدّ يمكن أن تقيّد الدول على نحو مشروع الآراء غير الليبرالية أو غير المعقولة؟

تنتقد حسين كلاً من استراتيجيات الاحتواء التوسعية، وما تعتبره أوجه غموض في تصور الفيلسوف الأميركي جوناثان كونغ Jonathan Quong للاحتواء الضعيف. ويقترح بدلاً منها أن تُفهم القيود القسرية على حريات المواطنين ضمن

مقاطع حقيقي. ولكن ذلك يتطلب منهجية سوسيولوجية أكثر رسوخاً.

وتعزز منهجية الكتاب في النظرية السياسية المقارنة هذا التوازن. فحسين تقاوم صراحة المقاربات التي تفترض أن النظرية الليبرالية الغربية يجب أن تؤدي دور المعيار المعياري غير القابل للتشكيك، الذي تُقاس عليه العقائد الإسلامية. وبدلاً من ذلك، تصف عملها بأنه ممارسة للنظرية السياسية المقارنة تُنجز من موقع المتعلّم والمفسّر، لا من موقع السلطة الإصلاحية. فليست المهمة إملاء الكيفية التي ينبغي أن يُفهم بها الإسلام، بل البحث في أيّ من المنهجيات الإسلامية القائمة يمكن أن يُفضي إلى توافق مع المثل السياسية الليبرالية.

ويمثّل هذا الوعي المنهجي الذاتي إحدى الفضائل الكبرى للكتاب. فكثيراً ما تتأرجح الأدبيات الليبرالية المعاصرة حول الإسلام بين الاعتذارية من جهة، والأحكام ذات النزعة الحضارية من جهة أخرى. أما حسين فتتجنب كلا المسلكين. فهي لا تفترض أن الرولزية صحيحة بلا نقاش، ولا تتعامل مع العقيدة الإسلامية باعتبارها بمنأى عن التقييم المعياري، بل تُقيم حواراً بين تقليدين متطورين من الاستدلال السياسي.

وترتبط هذه المسألة ارتباطاً وثيقاً ببحثي الحالي، الذي أدرس فيه إمكانية فهم الليبرالية السياسية الرولزية بوصفها إطاراً سياسياً "رقيقاً" نسبياً، يمكن إثراء محتواه المعياري أو "تكتيفه" من خلال التقاليد الثقافية والأخلاقية المحلية، سواء كانت مؤسسة على الأخلاق الإسلامية أو على مفردات أخلاقية أخرى متجذرة في سياقاتها الخاصة.

للاحتواء إذا توافرت شروط زعزعة الاستقرار. وهذا تصور دقيق ومبدئي يتجنب في آن معاً كمالية Perfectionism ليبرالية سلطوية وتساهلاً ساذجاً. ويكتسب إصرار حسين على أن على الدول الليبرالية ألا تقمع "اللايبرالية" اللاهوتية أهمية خاصة في السياقات المعاصرة، حيث كثيراً ما تُؤمّن المعتقدات الإسلامية Securitized أو تُمرّضن. وهنا كنت أتمنى لو أن حسين انخرط على نحو أكثر مباشرة مع عمل سيسيل لاورد دين الليبرالية⁽⁴⁾، الذي يطرح أسئلة مهمة بشأن مشروعية مثل هذه التدخلات الليبرالية في العقائد الدينية وحدودها. ويكتسب هذا الغياب أهمية خاصة بالنظر إلى حساسية هذه النقاشات في سياق الانتشار الواسع للإسلاموفوبيا في أوروبا، ولا سيما في فرنسا.

ومع ذلك، تُظهر حسين وعياً بهذه الإشكالية، إذ تبين أن الاحتواء غير المتناسب الموجه ضد المسلمين الذين يقبلون الليبرالية بوصفها تكييفاً برغماتياً فحسب قد يؤدي إلى نتائج عكسية. ففرض القيود على الحقوق في غياب تهديد حقيقي يقوّض مبدأ المعاملة بالمثل، ويضعف الثقة بحياد الليبرالية، ويقلّص الحوافز التي قد تدفع نحو تبني تأويلات عقدية أكثر ليبرالية. وتمتلك هذه البصيرة أهمية عملية كبيرة بالنسبة إلى الديمقراطيات الغربية التي تتصارع مع التعددية، وسياسات الأمن، والاختلاف الديني.

وعلاوة على ذلك، فعلى الرغم من أن حسين تؤكد على نحو مقنع أهمية الأرثوذكسية والشرعية المنهجية، فإن العلاقة بين المعقولة العقدية والتعبئة السياسية تستحق مزيداً من البحث.

(4) سيسيل لاورد، دين الليبرالية، ترجمة عبيدة عامر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019).

إطار نظري غير مثالي Non-ideal Theoretical Framework. في مجتمع منظم تنظيمياً جيداً على نحو مثالي، لن تشكل أقلية صغيرة تحمل عقائد غير معقولة تهديداً جدياً، ومن ثم لن يكون الاحتواء القسري مبرراً. ولا يصبح الاحتواء ذا صلة إلا في ظروف استثنائية (ص 54-57).

ويعبر مفهومها لـ "المأزق الأخلاقي المسدود"، المستلهم من توماس نيجل، عن الحالات التي تنطوي فيها جميع استجابات الدولة الممكنة على انتهاك لمعايير أخلاقية لا عواقبية Non-consequentialist مهمة. فقد تجد الدولة الليبرالية نفسها أمام حالات ينجم عن عدم التدخل فيها استمرار التهريب أو التهميش أو زعزعة استقرار الفئات الهشة، في حين أن التدخل نفسه ينتهك حريات تُعدّ مركزية لشرعية النظام الليبرالي.

ولمعالجة هذه المعضلات، تضع حسين شرطين صارمين للاحتواء المشروع. أولاً، يجب أن يكون هناك تهديد جدي للاستقرار أو تدخل ملموس في قدرة المواطنين على متابعة تصوراتهم الخاصة للحياة الخيرة؛ إذ إن امتلاك معتقدات غير متسامحة لا يكفي في حد ذاته. وثانياً، يجب أن يستهدف التدخل العقائد غير المتوافقة سياسياً، لا الادعاءات اللاهوتية أو الميتافيزيقية في حد ذاتها.

ويُعد مثالها المتعلق بالمدارس الدينية مثلاً كاشفاً بصفة خاصة. فتعليم أن غير المؤمنين يملكون منزلة روحية أدنى قد يكون أمراً إشكالياً، لكنه بظل خارج نطاق اختصاص الليبرالية السياسية ما دام لا يدعو إلى الهيمنة السياسية القسرية. أما التعليم الذي يشجّع على إطاحة النظام الدستوري الليبرالي على نحو عنيف، فقد يصبح موضوعاً

الثنائيات التبسيطية. فهو يرفض في الوقت نفسه الافتراضات الليبرالية الانتصارية، والتصورات الجوهرانية التي ترى الإسلام غير متوافق بطبيعته مع التعددية الدستورية. وبدلاً من ذلك، تقدّم حسين تحليلاً تفصيلياً، ومستنيراً نظرياً، ومنضبطاً منهجياً، لكيفية تفاعل العقائد الإسلامية مع الليبرالية السياسية الرولزية.

ويكمن الإسهام الأكثر ديمومة للكتاب في تحويل النقاش من ادعاءات التوافق المجردة إلى أسئلة تتعلق بالدعم الصادق، والمنهجية العقدية، والأرثوذكسية، والاستقرار السياسي. وتقدّم حسين، من خلال طرحها سؤالاً لا يقتصر على إذا ما كان يوجد إسلام متوافق مع الليبرالية، بل يمتد إلى السؤال عما إذا كانت مثل هذه التأويلات يمكن أن تنبثق من اجتهاد إسلامي مسؤول وقادر على إقناع المسلمين الملتزمين، إسهاماً مهماً في تطوير الحوارات الأكاديمية حول الإسلام والديمقراطية الليبرالية.

فالتدين لا يتشكل من خلال المنهج اللاهوتي فحسب، بل أيضاً عبر المؤسسات، والتعليم، والحركات الاجتماعية، والظروف الجيوسياسية، وسلطة الدولة. وقد لا تكون الأرثوذكسية الفقهية لعقيدة ما مؤشراً مباشراً على نفوذها السياسي، بل يمكن أن يلاحظ المرء، على سبيل المثال، أن مؤسسات، مثل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، تبنى في عدد من القضايا التي تناقشها حسين مواقف تبدو، في خطوطها العامة، متوافقة مع فهمها لليبرالية السياسية. وتبرز هذه الملاحظة أهمية البحث السوسيولوجي. فبدلاً من التركيز حصرياً على الأرثوذكسية العقدية، ينبغي لنا أيضاً أن ندرس كيف تُفسّر العقائد الدينية، وكيف يجري التفاوض حولها، وكيف يعبّثها براغماتياً الفاعلون الاجتماعيون داخل سياقات سياسية واجتماعية ملموسة.

غير أن هذه التحفظات لا تقلل كثيراً من أهمية الكتاب الذي تكمن إحدى نقاط قوته في رفضه

References

المراجع

العربية

حنفي، ساري. علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة (أليس الصبح بقریب). الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2021.

_____. ضد الليبرالية الرمزية: دعوة إلى علم اجتماع تحاوري. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2025.

لابورد، سيسيل. دين الليبرالية. ترجمة عبيدة عامر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

الأجنبية

Sadek, Karim. "Islamic Democracy: The Struggle for and Limits of Recognition." PhD dissertation. Georgetown University, 2012.



رولا عبد المجيد بغدادي

دور القضاء الدستوري في مسار التحول الديمقراطي (دراسة تحليلية مقارنة)

يتناول الكتاب إشكالية العلاقة بين القضاء الدستوري ومسارات التحول الديمقراطي، انطلاقاً من المكانة المتزايدة التي باتت تحتلها العدالة في النظم السياسية المعاصرة، بما تؤديه من دور في ضمان سمو الدستور، وتنظيم التوازن بين السلطات، وحماية الحقوق والحريات. غير أنه لا يتوقف عند الوظائف التي تسندها النصوص إلى المحاكم الدستورية، بل يتجه إلى سؤال أكثر تعقيداً يتعلق بقدرتها الفعلية على الإسهام في حماية الديمقراطية خلال المراحل الانتقالية، حين تكون المؤسسات الجديدة في طور التشكل وقواعد العمل السياسي لم تستقر بعد. ومن خلال دراسة مقارنة لتجارب متعددة من أوروبا وأميركا اللاتينية وآسيا وأفريقيا، إلى جانب التجارب العربية، يبين الكتاب أن حضور هذا القضاء يمثل أحد المقومات الأساسية للتحول الديمقراطي، من دون أن يكون وجوده المؤسسي كافياً، في ذاته، لضمان استقرار هذا المسار. ففاعلية القضاء الدستوري ترتبط باستقلاله وبنياه وصلاحياته، كما تتصل بالسياقين السياسي والمؤسسي اللذين يعمل فيهما وبمدى رسوخ الثقافة الدستورية وقبول الفاعلين السياسيين بالخضوع لقواعدها.

عروض الكتب
Featured Books



عنوان الكتاب: الأمل الديمقراطي: الخيال والمستقبل السياسي.
عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *Democratic Hope: Imagination and the Political Future*.

المؤلف: ياكوب هوبر Jakob Huber.

الناشر: جامعة أكسفورد.

سنة النشر: 2026.

عدد الصفحات: 224.



ينطلق الباحث في الفلسفة السياسية بجامعة برلين

الحررة ياكوب هوبر من سؤال يفرضه أزمة الديمقراطية

المعاصرة: كيف يستطيع المواطنون العمل من أجل مستقبل مشترك

حين تتراجع قدرتهم على تصور مستقبل أفضل؟ ويرى أن الأمل ليس حالة

نفسية تخفف الإحباط فحسب، بل هو كذلك شرط سياسي يتيح للمواطنين

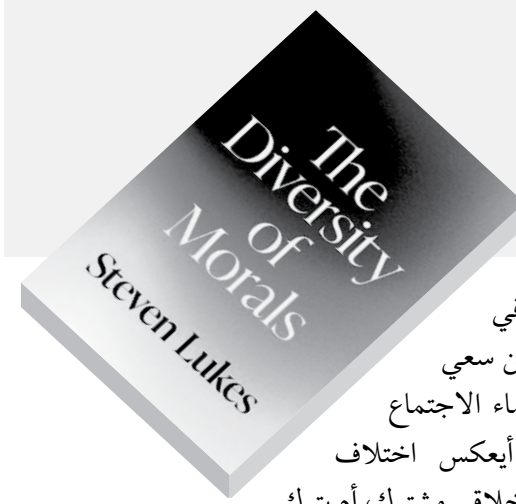
أن يفهموا أنفسهم بوصفهم مشاركين في صياغة مستقبلهم. ويشخص الباحث أزمة مزدوجة: افتقار

كثيرين إلى صور إيجابية تجاه المستقبل، وتشكك بعض الباحثين والناشطين في الأمل خشية أن يولد

الرضا بالأمر الواقع أو يحجب إدراك المخاطر.

يتوزع الكتاب على مقدمة وستة فصول وخاتمة. يبحث الفصل الأول مفهوم "الأمل التخيلي"، ثم يتناول تشوّه الأمل وإمكان تحويله إلى تصور مضلل للواقع. ويناقش، بعد ذلك، المواقف التي تضع قيوداً متفاوتة على ما يجوز أن نأمله سياسياً، ثم يختتم بمفهوم "الديمقراطية عبر الزمن"؛ أي فهم الديمقراطية بوصفها ممارسة يتفاوض فيها المواطنون، على نحو مستمر، بشأن مستقبلهم المشترك.

تكمن قيمة الكتاب في ربطه بين الخيال والفعل الديمقراطي من دون إعفاء الأمل من النقد. فالأمل، في تصور هوبر، يساعد الفاعلين السياسيين على تجاوز الإحباط وبناء عمل جماعي وتحديد غاياته، لكنه يحتاج، أيضاً، إلى نقاش ديمقراطي مفتوح، حتى لا تنفرد جماعة بفرض تصورها للمستقبل. وبذلك، يقدم الكتاب مدخلاً فلسفياً للتفكير في الديمقراطية من منظور علاقتها بالزمن وإمكان التغيير السياسي.



عنوان الكتاب: تنوع الأخلاق.

عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *The Diversity of Morals*.

المؤلف: ستيفن لوكس Steven Lukes.

الناشر: برنستون: مطبعة جامعة برنستون.

سنة النشر: 2025.

عدد الصفحات: 256.

ينطلق أستاذ علم الاجتماع الفخري في جامعة نيويورك ستيفن لوكس من التوتر بين سعي الفلاسفة إلى تأسيس أخلاق كونية، وانشغال علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بتنوع المنظومات الأخلاقية. أيعكس اختلاف المجتمعات في أحكامها وقيمها غياب أي أساس أخلاقي مشترك، أم يترك هذا الاختلاف مجالاً لمبادئ تتجاوز الخصوصيات الثقافية؟ يسعى الكتاب إلى مساءلة هذا التوتر، جامعاً بين البحث الفلسفي والمعرفة التجريبية، من دون اختزال الأخلاق في عادات الجماعات أو تجاهل السياقات التي تمنحها معانيها.

يتوزع الكتاب على ستة فصول، تشمل المقدمة والخلاصات. بعد الفصل التمهيدي، يعالج الفصل الثاني "مشكلة ترسيم الحدود"، متسائلاً عما يجعل حكماً أو ممارسة أخلاقيين، وعن إمكان تمييزهما من الأعراف والتقاليد. وينتقل الفصل الثالث إلى العلاقة بين "الأخلاق الاجتماعية" و"الأخلاق النقدية"، على نحو يفتح السؤال عن المسافة بين القيم السائدة وإمكان مساءلتها. ويخصّص المؤلف الفصل الرابع للفظائع الجماعية، مختبراً حدود التبرير الأخلاقي وانهايار القيود على معاملة الآخرين، ثم يتناول في الفصل الخامس تعددية القيم، ويعود في الفصل الأخير إلى السؤال عن مدى التنوع الأخلاقي وعمقه.

يستعيد لوكس، في بناء نقاشه، أفكار ديفيد هيوم David Hume، ويوهان غوتفريد هردر Johann Gottfried Herder، وآدم سميث Adam Smith. ويبرز التقابل بين التعويل على مشاعر التعاطف المشتركة بين البشر، والتشديد على خصوصية الثقافات وأشكال الحياة. غير أن اهتمامه لا يقتصر على تأريخ هذا الخلاف؛ إذ يتتبع اتساع الأفق الأخلاقي من التمييز بين الجماعة والغرباء إلى الاعتراف بإنسانية مشتركة وبحرمة الشخص الإنساني، ويسائل العواقب التي تحول دون تجسيد هذا الاعتراف في الممارسة.

وتتمثل خصوصية الكتاب في أنه لا يكتفي بإثبات تمايز الأخلاق، بل ينظر في ما يترتب عليه: هل يفضي وصف التنوع إلى التسليم بالنسبية؟ وهل يستلزم الدفاع عن المشترك الإنساني محو الفروق الثقافية؟ ومن خلال وصل هذه الأسئلة بمسائل النقد والتبرير والعنف، يتيح الكتاب للقارئ التفكير في إمكان احترام الاختلاف مع إبقاء الممارسات والقيم عرضةً للمساءلة، وفي شروط حكم أخلاقي لا يغلق داخل حدود الجماعة ولا يغفل تعقيد التجربة الإنسانية.



عنوان الكتاب: حماية العقول: الحق في الحماية من التدخل الذهني.
عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *Protecting Minds: The Right Against Mental Interference*.

المؤلف: توماس دوغلاس Thomas Douglas.

الناشر: جامعة أكسفورد.

سنة النشر: 2026.

عدد الصفحات: 192.



ينطلق أستاذ الفلسفة التطبيقية في جامعة أكسفورد من سؤال أخلاقي مباشر: إذا كان للفرد حق في حماية جسده من تدخل الآخرين، فهل له حق مماثل في حماية عقله؟ يجيب دوغلاس بالإيجاب، ويقترح الاعتراف بحق أخلاقي في الحماية من التدخل الذهني. ويقصد بذلك بعض الأفعال التي تغير حالات الشخص من الناحية الذهنية، من خلال عمليات لا تستجيب للأسباب التي قد تدعوه إلى قبول هذا التغيير أو رفضه. ويستند في الدفاع عن هذا الحق إلى تحليل حالات يبدو فيها التأثير في الآخرين خاطئاً أخلاقياً، وفكرة ملكية الإنسان لذاته وما يترتب عليها من حماية لعقله.

يتوزع الكتاب على تسعة فصول. يبدأ بتحديد المشكلة ومقارنتها بالحق في الحماية من التدخل الجسدي، ثم يصوغ تصوُّراً للحق في الحماية من التدخل الذهني، ويميّزه من الحق في حرية التفكير، ومن الحماية من التلاعب أيضاً. ويخصّص الفصلين الرابع والخامس لحجتيه الرئيسيتين، ثم يبحث نطاق الحق وتطبيقاته، ويناقش الاعتراضات عليه، ويختم بتحديد المسائل التي ما زالت تتطلب بحثاً، ومنها آثاره القانونية.

وتتجلى أهمية الكتاب في توسيع النقاش حول التأثير في العقل إلى ما يتجاوز الإقناع والتلاعب والإكراه. فالتدخل العصبي الذي يُجرى من دون موافقة الشخص يمثل عند دوغلاس حالة واضحة لانتهاك الحق الذي يدافع عنه، لكنه يرى أن بعض وسائل التأثير النفسي، مثل الصور المعروضة دون عتبة الإدراك الواعي والتقنيات القائمة على التكييف السلوكي، قد تنتهكه أيضاً. وهكذا، يقدم إطاراً فلسفياً لمسألة حدود التأثير المشروع في الأفراد، في زمن تتزايد فيه القدرة التقنية على تشكيل الانتباه والرغبات والسلوك.



عنوان الكتاب: في مساواة الأشياء جميعاً: الفيزياء والفلسفة.

عنوان الكتاب بالإنكليزية: *On the Equality of All Things: Physics and Philosophy*.

المؤلف: كارلو روفيلي. Carlo Rovelli.

المترجم إلى الإنكليزية: سايمون كارنيل. Simon Carnell.

الناشر: آلن لين Allen Lane.

سنة النشر: 2026.

عدد الصفحات: 192.

يعود الفيزيائي الإيطالي إلى العلاقة بين الفيزياء والفلسفة، ساعياً إلى استخلاص ما تغيّره النظريات الحديثة

في فهمنا للواقع ولموقعنا فيه. وينطلق من مساواة افتراض مألوف مفاده أن العالم يتكوّن من أشياء ذات خصائص ثابتة يمكن وصفها من منظور خارجي محايد. وفي مقابل ذلك، يقترح رؤية علائقية لا تنفصل فيها خصائص الأنظمة الفيزيائية عن تفاعلاتها، ولا يقف الإنسان إزاء الكون بوصفه مراقباً من خارجه، بل بوصفه مشاركاً في شبكة علاقاته.

كانت الدعوة التي تلقّاها روفيليّ لإلقاء محاضرة في قسم الفلسفة بجامعة برنستون منطلق تأليف هذا الكتاب. ويتألّف كتابه من ستة دروس، تسبقها مقدمة، وتُعقبها كلمة ختامية متعلّقة بكيفية اشتغال العلم. يعرض الدرس الأول "بنية الواقع العلائقية"، مستنداً إلى التفسير العلائقي لميكانيكا الكمّ الذي يدافع عنه المؤلف. ويناقش الدرس الثاني، "من داخل الدائرة"، إمكان بناء المعرفة من دون إرجاعها إلى أساس نهائي. أما الدرسان الثالث والرابع، فيتناولان "الزمكان" بوصفه عملية كمّية، وتجربتنا في العيش داخل تدفق الزمن. وينتقل الدرس الخامس إلى السؤال الآتي: "ما الذي يوجد؟"، ثم يجمع الدرس السادس "خيوط النقاش" من خلال عنوان، هو: "بلا يقين أو أسس".

تتمحور أطروحة روفيليّ حول ضرورة مراجعة المفاهيم التي كوّنتها خبرتنا اليومية، بدلاً من افتراض صلاحيتها لفهم الواقع في جميع مستوياته. فالنسبية تزعزع تصوّراتنا عن المكان والزمان المطلقين، ويتيح تفسيره لميكانيكا الكمّ التفكير في الخصائص باعتبارها متحققة بالنسبة إلى أنظمة أخرى، وليس بوصفها صفات مكتفية بذاتها. ولا تعني هذه العلائقية اختزال العالم في الوعي البشري؛ إذ تشمل العلاقات بين الأنظمة الفيزيائية نفسها. ويوسّع المؤلف هذا الأفق بحوار مع تقاليد فلسفية قديمة وحديثة، مستحضراً، الفيلسوف الصيني تشوانغ تسي وتساؤله عن الحلم واليقظة وحدود المعرفة.

لا يقدّم الكتاب مسحاً محايداً لتفسيرات الفيزياء المعاصرة، بل يصوغ موقفاً فلسفياً يستند إلى اختيارات روفيليّ النظرية. وتكمن خصوصيته في وصل أسئلة الكمّ والزمن والوجود بمسألة مطلب اليقين ذاته، بلغة موجّهة إلى القارئ غير المتخصص. وبهذا، تغدو "مساواة الأشياء" دعوة إلى إعادة التفكير في الفصل بين الإنسان والعالم، ومعرفة تقبل المراجعة من دون أن تتخلّى عن التماسك؛ فنحن لا نحتاج إلى الوقوف خارج الواقع كي نفهمه، بل نحتاج إلى إدراك الكيفية التي ننتمي بها إليه.



تاي-يوون كيوم
ترجمة: حازم نهار

أفلاطون والتقليد الأسطوري في الفكر السياسي

هذا الكتاب هو محاولة استكشاف نقدي وفلسفي لطبيعة العلاقة بين العقلانية السياسية والأسطورة؛ إذ يسعى لتفكيك أو إصرها عبر إعادة قراءة أفلاطون، متجاوزاً في ذلك الصورة الشائعة له بصفته معلماً عقلياً محضاً نقل البشرية من "الميثوس" إلى "اللوغوس"، ويكشف كيف وظّف أفلاطون الأساطير أدواتٍ للتفكير والحجاج العقلي بعيداً من كونها مجرد زخارف أدبية. وهو محاولة لفهم الأسباب الكامنة وراء استمرار الأسطورة بوصفها مكوناً حياً وفعالاً في الوعي الجمعي البشري؛ ذلك أن الأسطورة لازمت الإنسان منذ بداياته لتنظيم حياته في جماعات بشرية، واتخذ وجودها طابعاً تناقضياً؛ فهي من جهة منحت معنى لحياته، ووفّرت له مخزوناً من الصور والرموز الحيوية، ومن جهة أخرى اتهمت بأنها تعطل ملكة النقد، وتفتح الباب لتسيّد الخرافة والاستبداد في حياة الفرد والجماعة، لذلك نُظر إليها بوصفها عدواً للعقل والتقدم والحرية. واستمرارها يعني أنها مكون بنيوي في الوعي الجمعي، وأن ليس في إمكان البشرية تجاوزها فعلياً.



تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحَكِّمة 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"بينة" 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 جسور فكرية بين الكتاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

معايير النشر

توضح معايير النشر التالية المتطلبات اللازمة في دورية تبين لضمان نجاح مساهمكم البحثية في جميع مراحل النشر، بدءاً بعملية التقييم الأولي، مروراً بالتحكيم الخارجي، والتحرير العلمي، والتحرير الأسلوب واللغوي، والمراجعة النهائية، وصولاً إلى الإنتاج والنشر. يرجى الاطلاع على هذه المعايير والإرشادات بعناية، والالتزام بها بدقة، لضمان تلبية مساهمكم لمعايير النشر المعتمدة في الدورية، وتسهيل إجراءات النشر.

أولاً: إجراءات التقييم والتحكيم

تلتزم الدورية ميثاقاً أخلاقياً يضمن احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية، ويحظر على أعضاء هيئة تحرير الدورية والمحكمين والمحررين الإفصاح عن أي معلومات تتعلق بالمساهمة المحالة إليهم إلاّ لهيئة التحرير والمؤلفين، وبما تقتضيه عملية التقييم الأولي والتحكيم والتحرير العلمي والتحرير الأسلوبي واللغوي حصراً.

تمرّ المساهمات البحثية المقدّمة للنشر في الدورية بسبع مراحل رئيسة: مراجعة استيفاء المساهمة لمعايير التقديم Submission وفحص الأصالة (14 يوماً)، والتقييم الأولي (30 يوماً)، والتحكيم الخارجي (60-90 يوماً)، ومراجعة المؤلفين للمسودة وفق ملاحظات التحكيم (30 يوماً)، والتحرير العلمي، والتحرير الأسلوبي، والإنتاج والنشر. وقد تجري العودة إلى المؤلفين خلال أيّ من هذه المراحل عند الحاجة إلى مراجعات إضافية لازمة. وتختلف الفترات الزمنية المستغرقة للتقييم والتحكيم تبعاً لطبيعة المساهمة البحثية وسرعة استجابة المحكمين والمؤلفين لمراحل المراجعة العلمية والتحريرية وأجلها، وكذلك بحسب نوع المساهمة، وبوجه خاص إذا كانت مقدّمة للنشر في عدد خاص أو ملفّ موضوعي يتطلّب جهداً تحريراً إضافياً. ويحقّ لهيئة التحرير جدولّة المساهمات للنشر بما تراه مناسباً في خطة إنتاج الأعداد، مع إمكانية تزويد المؤلفين بإفادة قبول المساهمة بعد اجتيازها مراحل التقييم والتحكيم والتحرير العلمي.

1. تراجع هيئة التحرير المساهمات الواردة إليها للتأكد من مدى ملاءمتها لتخصص الدورية ومعايير النشر المعتمدة، ومن ثم تخضع جميع المساهمات التي استوفت الشروط الشكلية لبرنامج فحص الانتحال، للتحقق من أنّ المساهمة أصيلة ومخصصة حصرياً للنشر في الدورية، ولم تُنشر سابقاً في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، ولم تُقدّم بالتزامن إلى أيّ جهة أخرى، سواء أُعدّت بالعربية أو بأيّ لغة أخرى (يُستثنى من ذلك المساهمات التي عُرضت في مؤتمر/ منتدى/ ندوة من دون أن يكون ذلك مقترناً بمسار للنشر، على أن يشير المؤلفون إلى ذلك تحت عنوان "تنويه وتقدير"، قبل قائمة المراجع). وتلتزم الدورية سياسة صارمة تجاه الانتحال وسوء استخدام المراجع وتوثيقها؛ إذ تُعدّ أيّ عملية نقل حرفيّ أو جزئيّ من أعمال منشورة من دون إسناد دقيق إلى مصدرها، أو استخدام غير مشروع لأفكار أو بيانات أو تراجم أو صور أو جداول، مخالفة صريحة لأخلاقيات البحث العلمي والنشر الأكاديمي.

2. تحتفظ هيئة التحرير بحق رفض المساهمة أو سحبها بعد النشر في حال ثبوت الانتحال أو سوء الاقتباس. وتحرص الدورية على توجيه المؤلفين إلى ضرورة التزام معايير التوثيق العلمي الكامل والأمن وفق الأسلوب المعتمد في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ودورياته، مع احترام حقوق الملكية الفكرية في جميع مراحل إعداد البحث وتحكيمه ومراجعته ونشره. وفي هذا الإطار، تؤكد الدورية ضرورة الشفافية في استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي Artificial Intelligence؛ إذ يجب على المؤلفين الإفصاح صراحةً عن أيّ استخدام لتلك الأدوات. ويُعدّ

- عدم الإفصاح عن ذلك إخلالاً بأخلاقيات النشر، وقد يترتب عليه رفض المساهمة أو سحبها وفقاً لتقدير هيئة التحرير.
3. بعد التحقق من استيفاء المساهمة البحثية لمعايير النشر واجتيازها بنجاح اختبار فحص الأصالة، تُحال إلى تقييم أولي، تُجريه هيئة تحرير الدورية للنظر في مدى أهليتها للانتقال إلى التحكيم الخارجي، وتحتفظ الدورية بحق رفض المساهمة في هذه المرحلة من دون إبداء الأسباب.
4. تُرسل المساهمة، في حال اجتيازها التقييم الأولي، إلى التحكيم العلمي الثنائي المُعمّى Double-Blind Peer Review. وإذا تباين تقريراً المحكّمين أو تعارضت توصياتهما، تُحال المساهمة إلى محكم مرجّح. وتلتزم الدورية إبلاغ المؤلفين بقرارها النهائي، بناءً على ملاحظات المحكّمين: القبول بعد تعديلات طفيفة، أو القبول بعد تعديلات جوهرية، أو الرفض. ويجوز للمؤلفين، عند تقديم المساهمة، اقتراح أسماء محكّمين يرغبون في استبعادهم من عملية التحكيم، في الحالات التي قد ينشأ فيها تضارب محتمل في المصالح، أو معرفة مسبقة، شخصية أو مؤسسية، بهوية المؤلفين، بما قد يؤثر في حياد عملية التحكيم.
5. في حال قررت هيئة التحرير قبول المساهمة بعد تعديلات طفيفة أو جوهرية، يُطلب من المؤلفين إرسال نسخة معدّلة من المسودة خلال مدة أقصاها 30 يوماً.
6. تلتزم الدورية بنشر المساهمات التي تستوفي ملاحظات المحكّمين، وتنجح في اجتياز مراحل التحرير العلمي. وتشمل هذه المراحل مراجعة هيئة التحرير للنص، وتدقيق المصطلحات والمفاهيم، وفحص بناء الورقة ووضوح أفكارها، وقد تطلب الهيئة من المؤلفين إجراء تعديلات إضافية، شكلية أو جوهرية، بما يضمن جاهزية المساهمة للنشر.
7. بعد القبول النهائي للنشر، تُحال المساهمة إلى التحرير الأسلوبى واللغوي. وقبل النشر، تزود هيئة التحرير المؤلفين بنسخة نهائية مصمّمة من المساهمة، كما ستظهر في الدورية، وذلك لغرض التدقيق والمراجعة.

ثانياً: إعداد المساهمة للتقديم

1. تشترط الدورية أن تستوفي المساهمات المقدمة للنشر المواصفات الشكلية المحدّدة في دليل التحرير المعتمد، بما في ذلك التنسيق العام للمساهمة (نوع الخط وحجمه، والمسافات، وأسلوب كتابة الهوامش والمراجع، وضبط الفقرات، وترتيب العناوين الرئيسة والفرعية، وآليات إدراج الجداول والأشكال، وطريقة كتابة أسماء الشهور، والطريقة المعتمدة في كتابة بعض المصطلحات والأسماء)، وأن تُدبّل كافة المساهمات بقائمة بليوغرافية تتضمن جميع المراجع التي أحالت عليها المساهمة، كما هو موضح في "دليل التحرير".
2. يجب أن تتضمن الصفحة الأولى لأيّ مساهمة بحثية أسماء المؤلفين بالعربية والإنكليزية، وعنوان المساهمة باللغتين، وهامشاً يبين الجهة المؤسسية التي ينتمي إليها المؤلفون (مثال: باحث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر)، والبريد الإلكتروني، مع تحديد المؤلف المسؤول Corresponding Author، في حال تعدّد المؤلفين.

3. يجب أن تتضمن الصفحة الأولى لأي مساهمة خمس كلمات مفتاحية بالعربية والإنكليزية، تُختار بعناية لتعبر بدقة عن موضوع المساهمة ومحاورها الأساسية، وتسهم في فهرستها والوصول إليها في قواعد البيانات الأكاديمية. ويُستحسن أن تجمع هذه الكلمات بين مصطلحات عامة وأخرى متخصصة، تصف الإطار النظري أو الجغرافي أو الزمني للبحث، وأن تكون منسجمة مع عنوان المساهمة وملخصها، ومستخدمة وفق المصطلحات الأكاديمية المعتمدة في الحقل العلمي ذي الصلة. كما ينبغي تجنب التكرار أو استخدام المترادفات، مع الحرص على اختيار أكثر المفاهيم دقة وشيوعاً، بما يضمن وضوح المضمون وسهولة استرجاع البحث.
4. باستثناء مراجعات الكتب التي ترد في صفحتها الأولى المعلومات البليوغرافية للكتاب، يجب أن تتضمن الدراسات والترجمات ملخصاً بالعربية والإنكليزية (لا يتجاوز 125 كلمة). وينبغي أن يبرز الملخص، بجملة موجزة ودقيقة وواضحة، الإشكالية الرئيسة التي يتناولها البحث، والمنهجية أو المقاربة المعتمدة في معالجتها، وأبرز النتائج التي توصل إليها المؤلفون.
5. في حال تضمنت المساهمة مخططات أو أشكالاً أو معادلات أو رسوماً بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالصيغة الأصلية التي أنشئت بها، على هيئة ملفات قابلة للتحرير، مثل إكسل Excel أو وورد Word. ولا تُقبل الأشكال والرسوم والجداول التي تُرسل صوراً غير قابلة للتحرير. ويجب، عند الاعتماد على مناهج الدراسة الميدانية (المقابلة، والمسح ... إلخ)، إرفاق الأدوات البحثية المستخدمة (أسئلة المقابلة، أو استمارة المسح / الاستبانة، أو جداول المعلومات الرقمية المجمعة ... إلخ)، على أن تُرسل جميعها في ملفات مستقلة.
6. تنشر الدورية فقط الصور الفوتوغرافية التي تحترم حقوق الملكية الفكرية، وتلك التي التقطت خصيصاً لخدمة المساهمة وبجودة عالية.
7. يجب ألا يتجاوز عدد كلمات المساهمة، شاملة الهوامش والمراجع، ومحتويات الصفحة الأولى، وكلمات الجداول (في حال وجودها)، والملحقات (في حال وجودها)، ما يحدده الجدول. ولهئة التحرير أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض المساهمات التي تقل عن عدد الكلمات المحدد أو تزيد عليه.

نوع المساهمة	عدد الكلمات
دراسة	10000-8000
مناقشة	8000-4000
ترجمة	-
مراجعة كتاب	3000-2000

ثالثاً: أنواع المساهمات

تستقبل دورية تبين الأنواع التالية من المساهمات:

1. الدراسات: يُتوقع منها تقديم إسهام بحثي جديد في مجال اختصاصها، وتعالج موضوعاً محدداً ضمن إطار نظري ومنهجي واضح. ويُشترط أن تتضمن الدراسة تحديداً دقيقاً لمشكلة البحث وأهدافه وأهميته، إلى جانب مراجعة نقدية للأدبيات السابقة ذات الصلة، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال الموضوع، مع بيان فرضية البحث أو أطروحته والمنهجية المعتمدة في التحليل، وشرح النتائج الرئيسة التي توصل إليها المؤلفون.

2. المناقشات: تفرد الدورية باباً للمواد النقاشية Discussions التي تُعنى بإثراء النقاشات الأكاديمية حول القضايا النظرية والمنهجية والمفهومية في مجال الفلسفة والنظريات النقدية. وتهدف هذه المواد إلى مناقشة الأفكار والمقاربات والنظريات المعاصرة ومساءلتها أو تطويرها أو توسيع نطاق تطبيقها. وقد تتخذ المادة النقاشية شكل مراجعات نقدية، سواء أكانت مراجعة نقدية للأدبيات المتخصصة في موضوع محدد Critical Literature Review، أو مراجعة لمقال أو أكثر Review Article، أو فحصاً لحالة حقل معرفي State of the Art، أو دراسة لإسهامات أحد الباحثين أو المنظرين البارزين في الحقل (أو مقارنة بين أفكار مفكرين أو أكثر)، أو نقاشاً موسعاً بشأن جدل علمي أو مفهومي راهن. ويُشترط في هذه المواد أن تقدم رؤية علمية أصيلة ومتماسكة تسهم في تطوير المعرفة النظرية والمنهجية، وتلتزم بمعايير الكتابة والتوثيق المعتمدة في الدورية.

3. الترجمات: تنشر الدورية ترجمات للنصوص المهمة في الفلسفة والنظريات النقدية، لا سيما تلك التي تمثل إسهاماً نظرياً أصيلاً أو إضافة نوعية إلى الحقل المعرفي، أو التي حظيت برواج علمي واسع واستشهادات مرتفعة. ويأتي اهتمام الدورية بالترجمة انطلاقاً من رسالتها العلمية في أهلة المعرفة وتيسير تداول الإنتاج النظري العالمي باللغة العربية، وتوفير مرجعيات رصينة تُسهم في سدّ الفجوات المعرفية وتعزيز انخراط الباحثين العرب في النقاشات الفكرية العالمية. ويُشترط أن يكون النص المقترح للترجمة ضمن مجال اختصاص المترجمين أو في إطار خبرتهم الأكاديمية واللغوية، وأن تُقدّم مقترحات الترجمة مسبقاً إلى الدورية عبر "نموذج اقتراح ترجمة" الذي يُرسل بصيغة "مقترح بحث" عبر منصة نظام الباحثين. ولا يجوز البدء في الترجمة إلا بعد الحصول على موافقة مبدئية من هيئة التحرير. وتخضع الترجمات بعد إنجازها لتقييم مترجم مختص، ثم لمراجعة قبل اتخاذ القرار النهائي بالنشر. ولا تُعدّ الموافقة على المقترح قبولاً نهائياً للنشر، إذ تقرّر هيئة التحرير ذلك بعد مراجعة النص المترجم وتحصيل حقوق ملكية نشر الترجمة العربية من الجهة المالكة للنص الأصلي.

4. مراجعات الكتب: تنشر الدورية مراجعات نقدية للكتب المهمة الصادرة حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، شرط ألا يكون قد مضى على صدور الكتاب أكثر من ثلاث سنوات في لغته الأصلية. ويفضّل أن يندرج الكتاب في مجال اختصاص المؤلفين أو اهتماماتهم البحثية الأساسية. وفي حين تترك الدورية للمراجع المجال لمراجعة الكتاب بالطريقة التي يراها

ملائمة، فإنها تتوقع أن تتضمن المراجعة، (أ) عرضاً تركيبياً لفصول الكتاب، شاملاً إشكالياته البحثية وفرضياته ومنهجيته ومداخله النظرية وتوصياته مع الإحالة على الصفحات، لا سيما بعد الاقتباسات المباشرة؛ (ب) إبراز المساهمة الأساسية للكتاب، ومدى أصالتها وجِدَّتْها مع الإحالة قدر الإمكان، بإيجاز، على مراجع وأدبيات ذات صلة، عالجت موضوع الكتاب نفسه؛ (ج) قراءة نقدية يشترك الباحثون من خلالها مع أفكار الكتاب.

رابعاً: السياسة المالية

لا تدفع الدورية أيّ مكافآت مالية عن المساهمات التي تُنشر فيها، كما لا تتقاضى رسوماً أو بدلات نشر من المؤلفين في أيّ مرحلة من مراحل النشر. وتستند هذه السياسة إلى التزام الدورية بمبدأ الوصول المفتوح Open Access، بما يتيح المعرفة العلمية مجاناً، ويعزز تكافؤ الفرص بين الباحثين في مختلف المؤسسات الأكاديمية، ويشجع على الإنتاج البحثي الرصين الذي يُسهم في تطوير الحقول المعرفية باللغة العربية.

خامساً: تقديم مساهمة للنشر

1. تنشر الدورية مساهمات باللغة العربية، ويُشترط تقديم المساهمات للنشر باللغة العربية، مع إمكانية قبول استثناءات بلغات أخرى، بناءً على تقدير هيئة التحرير.
 2. تُقدّم المساهمات البحثية عبر منصة "نظام الباحثين"، مع إرفاق سيرة علمية بالعربية أو الإنكليزية، إضافةً إلى إدراج نبذة مختصرة Bio، والهوية المفتوحة للباحثين والمساهمين ORCID، والاسم باللغتين العربية والإنكليزية، وغيرها من التفاصيل المطلوبة في صفحة الباحث عبر نظام الباحثين.
 3. يُقدّم المؤلفون نسختين من المساهمة البحثية؛ نسخة تتضمن أسماء المؤلفين وتعريفهم وعناوين يريدهم الإلكتروني، ونسخة تُحذف فيها أيّ إشارة أو تلميح إلى هويتهم، سواء في المتن أو الهوامش، بما في ذلك أيّ اقتباسات من أعمالهم السابقة، وذلك ضماناً لسريّة عملية التقييم.
- في حال وجود أيّ استفسار، يرجى التواصل مع هيئة التحرير عبر البريد الإلكتروني:

tabayyun@dohainstitute.edu.qa

أخلاقيات النشر واستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي

تلتزم دورية تبين التزاماً صارماً بأخلاقيات النشر العلمي والمعايير التي وضعتها لجنة أخلاقيات النشر The Committee on Publication Ethics, COPE، انطلاقاً من قناعة راسخة بأنّ النزاهة العلمية والمسؤولية الأكاديمية تمثلان الأساس الذي تُبنى عليه الثقة بالبحث العلمي وجودته واستمراريته. وتسعى إلى ترسيخ ثقافة معرفية تقوم على الصدق والشفافية والاحترام المتبادل بين جميع أطراف العملية البحثية، وصون حقوق الملكية الفكرية، وضمان الموضوعية في مختلف مراحل النشر الأكاديمي، بدءاً من تسلّم المساهمات البحثية وتقييمها وتحكيمها، وصولاً إلى عملية التحرير والنشر. وانطلاقاً من هذه الرؤية، وإلى جانب ما هو موضح في معايير النشر، تعتمد الدورية منظومة واضحة من

المبادئ والإجراءات التي تكفل الامتثال لأعلى معايير السلوك الأخلاقي في النشر العلمي، بما يعزز جودة المعرفة التي تساهم في إنتاجها، ويضمن صون الصدقية في بيئة البحث العلمي.

أولاً: الإرشادات الأخلاقية للمحررين والمحكمين

1. تعتمد الدورية مبدأي السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى المؤلفين والمحكمين على حدّ سواء، وتحيل كل مساهمة قابلة للتحكيم إلى محكمين معتمدين من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق في موضوع البحث، لتقييمها وفق معايير محددة في استمارة التحكيم المعتمدة لدى الدورية. وفي حال تعارض توصيات المحكمين، تُحال المساهمة إلى محكم ثالث مرجّح.
2. لا يشارك رئيس التحرير أو مدير التحرير أو سكرتير التحرير، ولا أيّ من أعضاء هيئة التحرير، في إجراءات تقييم أعمالهم الخاصة أو تحكيمها، التزاماً بمبدأي الحياد والنزاهة الأكاديمية وتغادياً لأي تضارب محتمل في المصالح. وفي هذه الحالات، تُحال المساهمة إلى محكمين مستقلين، ويتخذ القرارات التحكيمية بشأنها أعضاء آخرون في هيئة التحرير.
3. يُحظر على أعضاء هيئة تحرير الدورية والمحكمين والمحررين الإفصاح عن أيّ معلومات تتعلق بالمساهمة المحالة إليهم إلى أيّ طرف آخر، باستثناء ما تقتضيه حصرياً عملية التقييم الأولي والتحكيم والتحرير العلمي والتحرير الأسلوبي واللغوي، وبالتنسيق مع هيئة التحرير والمؤلفين. وينبغي الإبقاء على أيّ مضمون، أيّ كان شكله، أو رأي جرى الحصول عليه، في إطار عملية التحكيم، قيد السرية، ولا يجوز استخدامه أو تداوله بأي صورة من الصور.
4. يُتوقع من المحكمين الذين يوافقون على تقييم المساهمات المقدّمة إلى الدورية التزام المعايير العلمية والمهنية، وأن يُعلموا هيئة التحرير في حال تعرّفوا إلى مؤلّفي المساهمة، وأن يمتلكوا الكفاءة والخبرة العلمية الكافية لتقييم جودة المساهمات ومستواها العلمي. ويُطلب منهم إعداد تقارير تحكيم دقيقة ومتكاملة تسهم في تجويد المساهمات، مع التزام الموضوعية والسرية والاستجابة في آجال مناسبة.
5. تحتفظ هيئة التحرير بحقّها في تقدير وجهة الملاحظات التي يقدّمها المحكمون ومدى اتساقها مع معايير النشر المعتمدة في الدورية. ويجوز لها، انطلاقاً من مسؤوليتها العلمية والتحريرية، إعادة إحالة المساهمة البحثية إلى محكمين آخرين في الحالات الضرورية التي تستوجب ذلك.
6. يقيم المحرّرون والمراجعون المساهمات البحثية بحسب محتواها العلمي، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجندر أو المعتقد الديني أو الانتماء المؤسسي.
7. تلتزم الدورية بمبدأ عدم تضارب المصالح بين المحررين/ المحكمين والمؤلفين، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ من المؤلفين أو الشركات أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.

8. تلتزم الدورية بعدم جواز استخدام أي من أعضاء هيئة تحريرها أو محرريها لأي مواد غير منشورة تضمّنتها الأبحاث المحالة إليها، في أبحاثهم الخاصة أو تداولها مع أي طرف آخر.
9. تلتزم الدورية، عند نشر الدراسات المترجمة، بالتحقق من الحصول على إذن الناشر الأصلي، واحترام حقوق الملكية الفكرية.
10. تعتمد الدورية سياسة النشر المجاني والوصول المفتوح Open Access، وتُعفي المؤلفين من جميع رسوم النشر.
11. لا تتحمّل الدورية، ولا أي من القائمين عليها أو من ينوب عنها، أي مسؤولية عن كيفية استخدام المعلومات الواردة في المواد التي تنشرها، كما لا تتحمّل أي تبعات عن أخطاء قد ترد في هذه الأعمال، على الرغم من حرصها الشديد على مراجعتها وتدقيقها وفق أعلى المعايير الأكاديمية والتحريرية المعتمدة.

ثانيًا: الإرشادات الأخلاقية للمؤلفين

1. يلتزم المؤلف المسؤول Corresponding Author بإدراج أسماء المؤلفين الذين قدّموا إسهامًا علميًا فعليًا وجوهريًا في إعداد البحث، من دون إضافة أسماء لم تُسهم فيه بصورة مباشرة. ويُشترط في جميع الباحثين المدرجة أسماؤهم بوصفهم مؤلفين مشاركين في البحث، أن يستوفوا معايير التأليف العلمية كاملة، كما يلي: أن يكونوا قدّموا إسهامًا جوهريًا في المساهمة البحثية المقدمة للنشر، سواء في تصميمها أو تنفيذها أو جمع البيانات أو تحليلها وتفسيرها، أو في أكثر من جانب من هذه الجوانب، وأن يكونوا قد شاركوا فعليًا في صياغة المسودة أو مراجعتها مراجعة علمية نقدية جوهريّة، بما يسهم في تطوير مضمونها، وأن يكونوا قد اتفقوا جميعًا على تقديم المساهمة إلى الدورية المعنية بالنشر. كما يجب أن يكون كل مؤلف قد اطلع على جميع النسخ المتعاقبة من البحث، قبل التقديم، وخلال عملية المراجعة، وبعد قبول النسخة النهائية للنشر، وأقرّ مضمونها وأيّ تعديلات جوهريّة لاحقة أثناء مرحلتي الإنتاج والنشر. ويلتزم جميع المؤلفين بالمسؤولية المشتركة عن محتوى البحث المنشور، وبالاستعداد للردّ على أيّ استفسارات تتعلق بدقته أو سلامته العلمية، وتحمل تبعات أيّ إخلالٍ بمعايير النزاهة أو الأمانة البحثية.
2. يلتزم المؤلفون بالإفصاح عن أيّ تضارب محتمل في المصالح قبل تقديم البحث للنشر، والامتناع عن إرساله بالتزامن إلى أكثر من دورية. ويجب أن يتضمن البحث بيانًا واضحًا بمصادر التمويل (إن وُجدت)، وإقرارًا بالشكر لكل من أسهم في إنجازه من دون أن يستوفي شروط التأليف، وذلك تحت عنوان "تنويه وتقدير".
3. يُقرّ المؤلف المسؤول بأنّ المساهمة العلمية المقدّمة للنشر أصلية، باستثناء ما تضمّنته من اقتباساتٍ محددة وموثّقة وفق الأسلوب المتبع في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ودورياته، وأنها خالية من أيّ عباراتٍ مسيئة أو تشهيرية، ولا تنتهك أيّ حقوق فكرية أو قانونية، بما في ذلك حقوق النشر أو العلامات التجارية أو براءات الاختراع أو أيّ حقوق معنوية أو مادية للغير. كما

يقرّ المؤلف المسؤول بتحمّله المسؤولية الكاملة عن إتاحة المادة للنشر نيابةً عن جميع المشاركين في إعدادها.

4. يجب أن تكون البيانات المقدّمة والمستخدمة في المساهمات البحثية أصلية وغير ملفّقة أو محرّفة بأيّ شكلٍ من الأشكال، وأن تعبّر بدقة عن نتائج الدراسة ومادتها العلمية. كما يُحظر إجراء أيّ تعديل/ تحويل على الصور أو الملفات البصرية، بما قد يؤدي إلى تحريف المعلومات أو إساءة تفسيرها. وعند ثبوت أيّ تعديل من هذا النوع، يُرفض البحث فوراً. ويُشترط أن تكون الصور والأشكال البيانية المستخدمة ذات صلة مباشرة بالموضوع وتضيف قيمة علمية حقيقية. وقد يُطلّب من المؤلفين، عند الحاجة، تقديم البيانات الأصلية الكاملة للمساهمة البحثية إلى هيئة التحرير بغرض المراجعة، ويجب أن يكونوا مستعدين لإتاحتها عند تقديم البحث للنشر.

5. يتحمّل المؤلفون المسؤولية الكاملة عن الحصول على الأذونات الخطيّة اللازمة لاستخدام أيّ مادة محمية بحقوق نشر تعود لطرفٍ ثالث، سواء أكانت نصوصاً أو جداول أو رسومات توضيحية أو بيانات أو صوراً أو مقاطع صوتية أو فيديوهات أو لقطات من أفلام أو صوراً ثابتة من الشاشات أو أيّ مواد مكملّة أخرى. ويُعدّ هذا الإجراء جزءاً من الضمان الأخلاقي والقانوني للمؤلفين عند تقديم المساهمة للنشر في الدورية، بما يضمن احترام حقوق الملكية الفكرية وحماية مصالح أصحاب الحقوق الأصليين.

6. يتعيّن على المؤلفين، عند استخدام أيّ نص أو صورة أو رسم توضيحي أو جدول أو أيّ مادة أخرى مأخوذة من مصادر خارجية، بما في ذلك أعمالهم المنشورة سابقاً، الإشارة بوضوح إلى المصدر الأصلي وتوثيقه توثيقاً دقيقاً، والحصول على الإذن اللازم من أصحاب الحقوق عند الحاجة.

7. يجب على المؤلفين تجنّب الإفراط أو عدم الملاءمة في الاستشهاد الذاتي، أو الترتيب المسبق بين مجموعات من الباحثين لتبادل الاستشهادات من دون مبرر، إذ يُعدّ ذلك سلوكاً غير أخلاقي يُعرف بالتلاعب بالاستشهادات Citation Manipulation. ويُطلّب من مؤلّفي المواد من غير الدراسات (المناقشات والمراجعات)، الحرص على أن تعكس المراجع المستشهد بها صورةً منصفة ومتوازنة لحالة المعرفة الراهنة في الموضوع، من دون تحيّزٍ لأيّ مجموعة بحثية أو مؤسسة أو دورية بعينها، بما يعزّز الموضوعية والنزاهة العلمية.

8. يتعيّن على المؤلفين الإفصاح عن أيّ علاقة أو مصلحة ذات صلة قد تؤثر في موضوع البحث أو نتائجه أو تُعدّ سبباً محتملاً لتضارب المصالح. وإذا وُجد تمويل أو دعم مادي أو عيني أو خدمي من أيّ جهة قد يكون لها تأثير في البحث، فيجب ذكرها صراحةً، مع توضيح طبيعة هذا الدعم ودور الجهة المموّلة. كما يجب الإفصاح عن مشاركة أيّ طرف خارجي غير المؤلفين له مصلحة في نتائج البحث أو ينتمي إلى جهة ذات مصلحة، أو تلقى دعماً من جهة مموّلة شاركت في تخطيط أو تنفيذ أو تحليل أو تحرير أو اتخاذ قرار تقديمه للنشر.

9. يُشترط أن تُجرى جميع البحوث التي تشمل البشر وفقاً للمبادئ المنصوص عليها في إعلان هلسنكي Declaration of Helsinki، وأن تكون قد حصلت مسبقاً على الموافقات الأخلاقية

اللازمة من لجنة الأخلاقيات المؤسسية المحلية Institutional Review Board – IRB أو أي لجنة أخلاقية معتمدة أخرى، بما يتوافق مع أخلاقيات البحث العلمي. ويجب على المؤلفين تضمين بيانٍ صريح في متن البحث يؤكد الحصول على هذه الموافقة الأخلاقية، مع ذكر اسم اللجنة المختصة ورقم المرجع أو التصريح إن وُجد. وتُطبّق هذه المعايير على جميع أنواع الدراسات التي تتناول البشر، بما في ذلك: الدراسات التطبيقية ذات الطابع التجريبي، والأبحاث التي تشمل الأطفال أو المراهقين أو الفئات الهشة أو غير القادرة على إعطاء موافقة مستنيرة، والتي تتطلب موافقات قانونية من أولياء الأمور أو الجهات المخوَّلة، والدراسات الاستطلاعية والمسوح الاجتماعية التي تجمع بيانات شخصية أو حساسة، والتي يجب أن تضمن سرّية المشاركين وحمايتهم من أيّ ضرر، والأبحاث القائمة على الملاحظة الميدانية الخفية أو غير المعلنة Covert Observational Research، التي لا تجيزها الدورية إلا في حالاتٍ استثنائية يبررها الطابع العلمي للدراسة، وكذلك الأبحاث التي تعتمد على بيانات من وسائط التواصل الاجتماعي، والتي يجب أن تراعي خصوصية المستخدمين، وتحترم القوانين والأنظمة السارية.

10. تتطلب الأبحاث الإثنوغرافية الالتزام بمعايير أخلاقية ماثلة، إذ يجب أن تحصل على موافقة أخلاقية مسبقاً من لجنة مختصة، سواء كانت لجنة مراجعة مؤسسية IRB أو لجنة محلية أو إقليمية أو وطنية مستقلة، إضافةً إلى موافقة صريحة من المشاركين على إجراء البحث ونشر نتائجه. ويجب الحصول على هذه الموافقة قبل بدء العمل الميداني، بوصفها جزءاً أساسياً من تصميم المشروع وتنفيذه ومختلف مراحله. وينبغي للمؤلفين التشاور المستمر مع الجماعات أو المجتمعات التي يشملها البحث، وأخذ آرائها وملاحظاتها في الاعتبار أثناء تصميم الدراسة وتنفيذها وتحليلها، بما يضمن احترام خصوصيتها وتمثيلها بعدالة. وفي الحالات الاستثنائية التي يتعذر فيها الحصول على الموافقة المسبقة بسبب طبيعة الميدان أو الظروف الاجتماعية أو علاقة المؤلفين بالمشاركين، يجوز طلب الموافقة بأثر رجعي، شريطة تبرير ذلك بوضوح في البحث والحفاظ على الكرامة الإنسانية وحقوق الأفراد والمجتمعات موضوع الدراسة.

11. في البحوث التي تشمل مشاركين/ مستجيبين، يتعيّن على المؤلفين تضمين بيانٍ صريح في قسم المنهجية يوضح أنّ المشاركين قد قدّموا موافقة مستنيرة خطّية أو شفوية للمشاركة في الدراسة. ويجب أن يوضح هذا التصريح نوع الموافقة التي حصل عليها المؤلفون، بما في ذلك الموافقة على إجراء الدراسة، ونشر نتائجها، واستخدام الصور أو المواد البصرية الخاصة بالمشاركين. وفي حال إخفاء هوية المشاركين أو ترميز البيانات Anonymization، ينبغي توضيح ذلك بجلاء في النص. كما يجب إعلام المشاركين مسبقاً، بأن البحث سيكون متاحاً للجميع عبر الإنترنت، وذلك احتراماً لمبدأ الشفافية وحماية حقوقهم وخصوصيتهم. وينبغي توضيح أنّ سرّية بياناتهم قد لا تكون مضمونة بالكامل، على الرغم من الحرص على حمايتها، ولا سيما في المجتمعات الصغيرة التي يمكن فيها التعرّف إلى هويات المشاركين، وذلك لضمان موافقة مستنيرة واعية بالمخاطر المحتملة.

في حال اكتشاف أيّ خطأ أو مخالفة بعد النشر، يتعيّن على المؤلفين إبلاغ هيئة التحرير فوراً لتصحيحه.

ثالثاً: استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي

تُقرّ الدورية بأنّ أدوات الذكاء الاصطناعي أصبحت جزءاً من بيئة البحث العلمي المعاصرة، وتدرك أهمية الفرص التي تتيحها في تسريع الإنجاز وتحسين مخرجاته. في مقابل ذلك، تدرك المخاطر المعرفية والأخلاقية والقانونية الناتجة من الاستخدام غير المسؤول وغير المنضبط بالمعايير الضرورية، خاصةً فيما يتعلق بالأصالة والنزاهة العلمية. وبناءً على ذلك، تؤكد الدورية ضرورة الالتزام بالمعايير العلمية والضوابط الأخلاقية المقترنة بها، وترى ضرورة توضيح سياساتها بخصوص استخدام هذه الأدوات، بما يوازن بين الاستفادة من فرصها وتجنّب مخاطرها المحتملة.

1. أصالة العمل البحثي وجودته: يلتزم المؤلف بأن يكون البحث العلمي المقدم عملاً أصيلاً خالياً من انتحال الأفكار والنصوص من أيّ مصدر، بما في ذلك محتوى ناتج من أدوات الذكاء الاصطناعي، ويلتزم معايير العمل البحثي وأخلاقياته. علماً أن المركز، إلى جانب هذه المبادئ، يركّز على كفاءة المساهمة البحثية وجودتها معياراً أساسياً في التقييم.

2. الالتزامات القانونية والأخلاقية: يتعيّن على المؤلفين احترام حقوق الملكية الفكرية خلال مراحل البحث العلمي، والالتزام بالمسؤوليات القانونية والأخلاقية المترتبة عليها، ويشمل ذلك ما يقدمه المؤلفون من محتوى لأدوات الذكاء الاصطناعي وكذلك ما يحصلون عليه منها، مع ضرورة تجنّب رفع بيانات غير منشورة أو خاضعة لحقوق ملكية فكرية على منصات خارجية. وبذلك يتحمل المؤلفون المسؤولية الكاملة عن أيّ انتهاك قانوني أو أخلاقي ناجم عن الاستخدام غير السليم لهذه الأدوات في أيّ من الأعمال المقدّمة للنشر في الدورية.

3. محاذير استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي: لا بد من أخذ المحاذير المرتبطة باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في الحسبان، بما في ذلك المخاطر المحتملة لتجاوز المعايير العلمية والأخلاقية والقانونية، مثل اقتباس النصوص من دون إحالات، أو اقتباس الأفكار من دون الإشارة إلى مصادرها، أو الإحالة على مصادر خاطئة، أو انتحال أساليب كتابة مؤلفين آخرين. لذلك، يقع على عاتق المؤلفين التأكد من أصالة عملهم البحثي. وإذا استُخدمت هذه الأدوات، يتحمل المؤلفون المسؤولية الكاملة عن مخرجاتها وتدقيقها.

4. الإفصاح عن استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي: يلتزم المؤلفون بالإفصاح عن أيّ استخدام لأدوات الذكاء الاصطناعي، في الخانة المخصصة لذلك عند تقديم المساهمة عبر نظام الباحثين. ولا يقتصر هذا الإفصاح على استخدامات بعينها، مثل التدقيق اللغوي، أو تلخيص الأدبيات، أو تنسيق التوثيق (أسلوب الإحالات وقائمة المراجع)، أو جمع البيانات أو تحليلها، بل يشمل أيضاً أيّ استخدامات أخرى محتملة، وذلك حفاظاً على نزاهة العمل البحثي وأخلاقياته. وجدير بالذكر أنّ هذا الإفصاح لا يعني المؤلفين من أيّ مسؤولية أخلاقية أو قانونية قد تترتب على إساءة استخدام هذه الأدوات. ولا تُرفض المساهمات البحثية في حال الإفصاح عن استخدامها، شريطة أن يتم ذلك بشفافية ومن دون الإخلال بأصالة البحث أو دقته العلمية. وتحفظ الدورية بحقها في

رفض المساهمة في أي مرحلة من مراحل النشر، إذا تبين أن تلك الأدوات استُخدمت بطريقة غير مناسبة أو من دون الإفصاح الصريح عنها.

5. شكل الإفصاح: يتعين على المؤلفين، إذا استخدموا أدوات الذكاء الاصطناعي خلال إعداد أبحاثهم، الإفصاح عن ذلك بدقة، مع ذكر الأدوات والإصدارات المستخدمة والفترة الزمنية للاستخدام (مثل: ChatGPT-5 أو Claude-3.7-Sonnet)، وتوضيح المهام التي أُنجزت بمساعدتها، مثل الترجمة أو تفرغ المقابلات أو التدقيق اللغوي، إضافةً إلى مدى اعتماد المؤلفين على هذه الأدوات في كل مهمة. كما يجب أن يتضمن الإفصاح إشارة صريحة إلى طبيعة الإشراف البشري وعمليات التحقق التي أجراها المؤلفون في جميع مراحل الاستخدام، بما يضمن سلامة المخرجات ودقتها واتساقها مع المعايير الأخلاقية والأكاديمية.

6. حظر استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في عملية التحكيم: اتساقاً مع ما ورد في البند (2) بشأن الالتزامات القانونية والأخلاقية المتعلقة باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي، تؤكد الدورية على الحظر التام لاستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في عمليات التحكيم العلمي أو إعداد تقاريره، لما قد ينطوي عليه ذلك من مخاطر تتعلق بسرية عملية التحكيم وحقوق الملكية الفكرية ونزاهة التقييم الأكاديمي. ويتحمل المحكم المسؤولية الكاملة عن التقرير الذي يقدمه، ويُشترط أن يكون نتاج جهده الشخصي وخبرته العلمية حصرياً، من دون أي وساطة أو اعتماد على أدوات الذكاء الاصطناعي. كما تلتزم الدورية باتخاذ الإجراءات الملائمة تجاه أي مخالفة لهذه القاعدة، بما يضمن صون استقلالية التحكيم وصدقية العملية العلمية في جميع مراحل النشر.

7. الاشتباه في الاستخدام غير المعلن أو غير الملائم لأدوات الذكاء الاصطناعي خلال عملية التحكيم: إذا اشتبه أحد المحكمين في وجود استخدام غير مناسب أو غير مُعلن لأدوات الذكاء الاصطناعي في بحثٍ مقدّم إلى الدورية، يتعين عليه إبلاغ هيئة التحرير فوراً وتقديم ملاحظاته على نحو واضح. وإذا اشتبهت هيئة التحرير في استخدام أدوات مثل ChatGPT أو غيرها في إعداد البحث، ستلتزم باتباع سياسة الدورية الخاصة باستخدام أدوات الذكاء الاصطناعي، واتخاذ ما يلزم من إجراءات للتحقق من الأمر.

ويُعدُّ الإخلال بأيٍّ من هذه البنود إخلالاً بالشروط الأخلاقية للبحث العلمي ويحقّ للدورية اتخاذ الإجراء المناسب بحق أيّ بحث يثبت تجاوزه للقواعد الأخلاقية والقانونية.

الوصول المفتوح وحقوق الملكية

تلتزم دورية تبين سياسة الوصول المفتوح Open Access، إيماناً منها بأهمية إتاحة المعرفة العلمية للجميع من دون قيود مالية أو مؤسسية، وتعزيزاً لتداول البحث الأكاديمي وتوسيع نطاق تأثيره المجتمعي. وبموجب هذه السياسة، تكون جميع المواد المنشورة في الدورية متاحة للقراءة والتنزيل والاستخدام والاستشهاد بها فور صدورها، من دون الحاجة إلى اشتراك أو إذن مسبق.

تعتمد الدورية في سياسة النشر المفتوح نسب المصنّف، غير تجاري رقم 4.0 دولي من رخصة المشاع الإبداعي (Creative Commons-CC BY-NC 4.0 International)، التي تتيح للباحثين والقراء

إعادة استخدام المواد المنشورة وتوزيعها وإعادة إنتاجها وترجمتها بأي وسيلة للأغراض الأكاديمية والتعليمية غير التجارية، شريطة الإسناد والنسب الصريحين والواضحين للمصدر الأصلي والمؤلف وفق الصيغة المعتمدة في الدورية، مع الإشارة إلى أي تعديلات أُجريت على النص الأصلي (إن وجدت)، وبما لا يخلّ بسلامة المعنى الأصلي أو المضمون العلمي. ويُقصد بالاستخدام التجاري، في إطار هذه السياسة، أيّ إعادة استخدام للمحتوى المنشور بهدف تحقيق منفعة مالية مباشرة أو غير مباشرة، سواء أكان ذلك عبر البيع أو الاشتراك المدفوع أو الرفع على المنصات الربحية. ويُعدّ اعتماد هذه الرخصة ضمانًا لاستمرارية الوصول المفتوح المجاني إلى المعرفة، وتشجيعًا للتعاون العلمي المسؤول، وترسيخًا لمبادئ النشر الأكاديمي الرصين والمنفتح.

يحتفظ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الناشر) بحقوق النشر المؤسسية، بما في ذلك إعادة نشر المواد المنشورة في الدورية أو توزيعها أو ترجمتها في إصدارات أو منصات رقمية أخرى تابعة له، مع مراعاة الحقوق الأدبية للمؤلفين والإشارة الصريحة إلى أسمائهم بوصفهم أصحاب العمل الأصلي. في المقابل، يحتفظ المؤلفون بحق استخدام أعمالهم لأغراض أكاديمية وتعليمية غير تجارية، مثل إدراجها في مقررات جامعية أو مواد تدريسية، أو تضمينها في كتاب/ مشروع بحثي أشمل من تأليفهم، مع الإشارة الواضحة إلى بيانات النشر الأصلي في الدورية، وبما لا يتعارض مع متطلبات الأصالة التي تعتمدها الدوريات العلمية المحكمة؛ أي إعادة نشر الأعمال المنشورة في الدورية أو أجزاء منها سواء بلغت الأصلية أو بعد ترجمتها في دوريات علمية أخرى أو منصات نشر موازية، مطبوعة أو رقمية. كما يُسمح بأرشفة النسخة النهائية المنشورة من الأبحاث في المستودعات الأكاديمية الشخصية أو المؤسسية، مع الحفاظ على الإسناد الكامل إلى المصدر الأصلي.

لأغراض تنظيمية وتوثيقية، ومن دون المساس بالحقوق التي تمنحها رخصة المشاع الإبداعي (CC BY-NC 4.0) للاستخدام الأكاديمي وغير التجاري، يُستحسن، عند إعادة استخدام المواد المنشورة أو ترجمتها أو إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، تقديم طلب عبر "نموذج طلب إعادة الاستخدام والطبع والترجمة"، وتحتفظ الدورية بحق تنظيم عمليات إعادة النشر المؤسسي أو الترجمة ضمن منشوراتها الخاصة، وفق سياساتها التحريرية. في هذا الإطار، قد يعيد المركز العربي نشر بعض المواد المنشورة في دورياته ضمن الكتب الجماعية التي يصدرها، أو يترجمها إلى لغات أخرى للنشر في دورية المنتقى، أو عبر موقعه الإلكتروني، أو عبر فروع المركز العربي، أو أي وسائط نشر أخرى، مع الالتزام الكامل بالحفاظ على الحقوق الأدبية للمؤلفين والإشارة الواضحة إلى النشر الأصلي.

also be archived in personal or institutional academic repositories, provided that full attribution to the original source is kept.

For organizational and documentation purposes, and without prejudice to the rights granted by the Creative Commons Attribution-NonCommercial (CC BY-NC 4.0) license for academic and non-commercial use, it is recommended that when reusing, translating, or republishing published materials, in whole or in part, a request be submitted via the "Reprint and Permissions Form". The journal reserves the right to regulate institutional re-publication or translation within its own publications, in accordance with its editorial policies. In this context, the ACRPS may republish certain materials from its journals or translate them into other languages for publication in the journal *Al-Muntaqa*, on its website, through its branches, or via other publication outlets, while fully respecting the authors' intellectual property rights and clearly acknowledging the original publication.

ensure the independence of the peer review system and the integrity of the academic process, at all stages of publication.

7. Suspected Undisclosed or Inappropriate Use of AI During the Review Process:

If a reviewer suspects that AI has been used in an inappropriate or undisclosed manner in a submitted article, they must immediately inform the Editorial Board and clearly state their observations. If the Editorial Board suspects that tools such as ChatGPT or others have been used in the preparation of the article, it will adhere to the journal's policy on the use of AI tools and take the necessary steps to investigate.

Any violation of these provisions will constitute a breach of the ethical standards of academic research, and the journal reserves the right to take appropriate action regarding any research found to be in violation of ethical and legal regulations.

Open Access

The *Tabayyun* journal has a policy of Open Access, given its firm belief in the importance of making academic knowledge available to everyone, regardless of financial or institutional constraints, and so as to further the dissemination of academic research and bolster its impact on society. Under this policy, all materials published in the journal are available for reading, downloading, use, and citation as soon as they are published, without the need for a subscription or prior permission.

The journal is published under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. This allows researchers and readers to reuse, distribute, reproduce, and translate published materials in any way, for non-commercial academic and educational purposes, provided that the original source and author are clearly and explicitly cited, in line with the journal's citation format, along with a description of any modifications made to the original text, and providing the original meaning and academic content are preserved. Commercial use, for the purposes of this policy, means the reuse of published content for direct or indirect financial gain, whether through sale, paid subscriptions, or upload to monetized platforms. The use of this license is intended to ensure continued open access to knowledge, to encourage responsible academic cooperation, and to reinforce the principles of serious, open academic publishing.

The Arab Center for Research and Policy Studies (the publisher) retains institutional copyright, including for the purposes of republication, distribution, or translation of materials published in the journal via its other publications or its digital platforms, while respecting the authors' moral rights and explicitly acknowledging them by name as the original authors. In return, authors retain the right to use their work for non-commercial academic and educational purposes, such as by incorporating it into university curricula or teaching materials, or into more comprehensive books or research projects that they may write, with clear references to the original details of publication in the journal, and without contravening the originality requirements of peer-reviewed academic journals regarding republication of work published in the journal, or parts thereof, in their original language or after translation, in other academic journals or parallel publishing platforms, whether in print or digitally. The final published version of research may

2. **Legal and Ethical Obligations:** Authors must respect intellectual property rights throughout the research process, and adhere to the ensuing legal and ethical responsibilities. This includes both the content entered into AI tools and the data they produce. It is important to avoid uploading unpublished or copyrighted data to external platforms. Authors bear full responsibility for any legal or ethical violations resulting from the improper use of these tools in any work submitted for publication in the journal.
3. **Precautions for Using AI Tools:** Authors must take into account the pitfalls associated with using AI tools, including the potential risks of violating academic, ethical, and legal standards. These risks include citing from texts without attribution, appropriating ideas without indicating their sources or citing incorrect sources, and imitating the writing styles of other authors. Therefore, authors are responsible for ensuring the originality of their research. If these tools are used, authors bear full responsibility for their output and its accuracy.
4. **Disclosure of AI Use:** Authors are required to disclose any use of AI tools, in the designated field of the form for submitting contributions through the Researcher Portal. This disclosure is not limited to specific uses such as proofreading, summarization of literature, documentation formatting (citation and bibliography style), or data collection and analysis. Rather, it includes any potential use of AI, in order to maintain the integrity and ethics of the research. It is important to note that this disclosure does not absolve authors of any ethical or legal responsibility that may arise from the misuse of these tools. Research contributions will not automatically be rejected if the use of AI is disclosed, provided that it is used transparently and without compromising the originality or academic accuracy of the research. The journal reserves the right to reject a contribution at any stage of the publication process if it is found that these tools were used inappropriately or without being explicit disclosed.
5. **Disclosure Form:** Authors who use AI tools in their research must disclose this clearly, specifying the tools and versions used (e.g., ChatGPT-5 or Claude-3.7-Sonnet), the timeframe of use, and the tasks performed with the assistance of these tools, such as translation, interview transcription, or proofreading. They must also specify the extent to which they relied on these tools for each task. Furthermore, the disclosure must explicitly indicate the nature of the human oversight and verification processes implemented by the authors at all stages of their use, to ensure the research's integrity, accuracy, and consistency with ethical and academic standards.
6. **Prohibition of AI Tools in the Peer Review Process:** Further to point 2 regarding legal and ethical obligations related to the use of AI tools, the use of AI tools is completely prohibited in the peer review process and the preparation of peer reviewers' reports, due to the potential risk of jeopardizing the confidentiality of the peer review process, violating intellectual property rights, or harming the integrity of the academic evaluation. The reviewer bears full responsibility for the report they submit, which must be the sole product of their personal effort and scholarly expertise, without any mediation by AI tools or reliance on them. The journal is committed to taking appropriate action against any violation of this rule, in order to

whether an Institutional Review Board or an independent local, regional, or national committee, as well as obtaining explicit consent from the participants to conduct the research and publish its results. This consent must be obtained before fieldwork commences, as it is an essential part of the project's design, implementation, and other phases. Authors should consult continuously with the groups or communities included in the research, taking their views and observations into account during the design, implementation, and analysis of the study, ensuring that their privacy is respected and they are fairly represented. In exceptional cases where prior consent cannot be obtained due to the nature of the environment, social circumstances, or the authors' relationship with the participants, retrospective consent may be requested, provided that this is clearly justified in the research, and that the human dignity and rights of the individuals and communities studied are preserved.

11. In research involving participants, authors must include an explicit statement in the methodology section indicating that participants have given their informed consent, in writing or orally, to take part in the study. This statement must specify the type of consent obtained by the authors, including consent to conduct the study, to publish its results, and to use participants' images or visual materials. In cases where participants are anonymised, this must be clearly stated in the text. Participants must also be informed in advance that the research will be publicly available online, in accordance with the principle of transparency and to protect their rights and privacy. To ensure they can give their informed consent in full knowledge of the potential risks, it should be clarified that while every effort will be made to protect it, the confidentiality of their data cannot be totally guaranteed, particularly in small communities where participants may be identifiable.

If any error or inconsistency is discovered after publication, authors must immediately notify the Editorial Board, so it can be corrected.

AI Ethics and Best Practice

The journal acknowledges that Artificial Intelligence (AI) tools have become an integral part of the contemporary academic research environment, and recognizes the significant opportunities they offer in terms of accelerating research and improving its findings. Conversely, it also recognizes the academic, ethical, and legal risks arising from their irresponsible and unregulated use, particularly when it comes to originality and academic integrity. Therefore, the journal emphasizes the need to adhere to academic standards and their accompanying ethical guidelines, and deems it necessary to clarify its policies regarding the use of these tools, in order to balance between benefiting from the opportunities they offer and avoiding the potential risks they pose.

1. **Originality and Quality of Research:** The author is required to ensure that the research submitted is original and free from plagiarism of ideas and texts from any source, including content generated by AI tools, and that it adheres to research and ethical standards. It should be noted that in addition to these principles, ACRPS takes the competency and quality of the research contribution as a fundamental criterion in its evaluation.

diagrams, data, photographs, audio clips, videos, film stills, screengrabs, or any other supplementary material. This is part of the ethical and legal safeguards taken by authors when submitting a contribution to the journal, ensuring respect for intellectual property rights and protecting the interests of the original holders of those rights.

6. When using any text, image, illustration, table, or other material from external sources, including their own previously published work, authors must clearly and accurately cite and document the original source, and obtain the necessary permissions from the rights holders where necessary.
7. Authors must avoid excessive or inappropriate self-citation, or arranging for groups of researchers to exchange citations without justification. Such practices, known as citation manipulation, are considered unethical behaviour. Authors of materials other than studies (discussions and reviews) are required to ensure that the cited references present a fair and balanced view of the current state of knowledge on the subject, without bias towards any particular research group, institution, or journal, thereby promoting objectivity and academic integrity.
8. Authors must disclose any relevant relationship or interest that may affect the topic or results of the research, or may constitute a potential conflict of interest. If the research is backed by funding or other form of support—whether material, in-kind, or in the form of services—from any entity that could influence the research, this must be explicitly stated, along with a clear explanation of the nature of this support and the role of the funding entity. Furthermore, disclosure is required regarding any party other than the authors with an interest in the research results, belonging to an entity with a vested interest, or having received support from a funding body, is involved in the planning, execution, analysis, editing, or decision to submit the research for publication.
9. All research involving human subjects must be conducted in accordance with the principles set forth in the Declaration of Helsinki, and must have obtained prior ethical approval from the local Institutional Review Board (IRB) or another accredited ethics committee, in line with the ethics of academic research. Authors must include an explicit statement in the body of the research confirming that such ethical approval has been obtained, citing the name of the relevant committee and the reference number or authorization, if applicable. These standards apply to all types of studies involving human subjects, including: applied experimental studies; research involving children, adolescents, vulnerable groups, or others who are unable to give informed consent, thus requiring statutory consent from parents or guardians; polling-based studies and social surveys that collect personal or sensitive data, necessitating confidentiality and the protection of participants from any harm; studies based on covert observational research, which the journal only permits in exceptional cases, where justified by the academic nature of the study; and studies relying on data from social media, which must ensure user privacy and respect the applicable laws and regulations.
10. Ethnographic research requires adherence to similar ethical standards. Researchers must obtain prior ethical approval from a competent committee,

Ethical Guidelines for Authors

1. The Corresponding Author must provide the names of all authors who have made a substantial scholarly contribution to the research, without adding the names of those who did not contribute directly. All researchers listed as co-authors must fully meet standards of academic authorship, as follows: they must have made a substantial contribution to the research submitted for publication, whether to its design, implementation, data collection, analysis, or interpretation, or in more than one of these aspects; they must have actively participated in drafting or critically reviewing the manuscript in a way that contributed to the development of its content; and they must have agreed to submit the contribution to the journal for publication. Furthermore, each author must have reviewed each successive version of the research, before submission, during the review process, and after the final version is accepted for publication, and must have approved its content, along with any subsequent substantial revisions, during the production and publication phases. All authors share responsibility for the content of the research published in their names, and they must be prepared to respond to any inquiries regarding its accuracy or academic integrity. They must also bear the consequences of any breach of standards of research integrity or honesty.
2. Authors are obliged to disclose any potential conflicts of interest before submitting a research article for publication, and to refrain from submitting it simultaneously to more than one journal. Each article must include a clear statement of sources of funding, if applicable, and an acknowledgment of all contributors who did not meet the threshold to be named as co-authors, under the heading "Disclaimer and Acknowledgments."
3. The Corresponding Author ensures that the submitted scholarly contribution is original, apart from cited material, which is explicitly referenced and documented according to the style followed by the Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) and its journals. The author also ensures that the contribution is free of any offensive or defamatory statements, and does not infringe upon any intellectual or legal rights, including copyrights, trademarks, patents, or any other moral or material rights held by others. The Corresponding Author also acknowledges his or her full responsibility for making the material available for publication on behalf of all those who contributed to it.
4. The data submitted and used in research contributions must be original, not fabricated or altered in any way, and must accurately reflect the study's findings and academic content. Any modification or alteration of images or visual files that could distort or misinterpret information is prohibited. If any such modification is found to have taken place, this will result in the research being rejected immediately. Any images and graphs used must be directly relevant to the topic and add genuine academic value. Authors may be asked, when necessary, to submit to the Editorial Board the complete, original dataset on which the research contribution is based, for review, and must be prepared to make it available upon submission for publication.
5. Authors are fully responsible for obtaining the necessary written permissions to use any third-party copyrighted material, whether text, tables, illustrations or

potential conflict of interest. In cases where such issues do arise, the submission is referred to independent reviewers, and review decisions are made by other members of the Editorial Board.

3. Members of the journal's Editorial Board, reviewers, and editors are prohibited from disclosing to any other party any information related to submitted contributions. The only exceptions are cases where this is necessary for the initial evaluation, review, academic, stylistic, and linguistic editing processes, and in coordination with the editorial board and authors. Any content, in any form, and any opinion obtained during the review process must be kept confidential, and may not be used or circulated in any way.
4. Reviewers who agree to evaluate contributions submitted to the journal are expected to adhere to academic and professional standards, to inform the Editorial Board if they became aware of the identity of the author(s) of a contribution they are reviewing, and to possess sufficient competence and academic expertise to assess the quality and scholarly merit of the contribution. They are required to prepare accurate and comprehensive review reports which help hone the research, while maintaining objectivity and confidentiality, and responding within reasonable timeframes.
5. The Editorial Board reserves the right to assess the validity of the reviewers' comments and their consistency with the journal's established Submission Guidelines. Based on its academic and editorial responsibilities, the board may resubmit a research contribution to other reviewers when necessary.
6. Editors and reviewers evaluate research contributions based on their academic content, adhering to the principle of non-discrimination based on race, gender, religious belief, or institutional affiliation.
7. The journal is committed to the principle of avoiding conflicts of interest between editors/reviewers and authors, whether arising from competitive, collaborative, or other relationships or connections with any author, company, or institution related to the research.
8. The journal prohibits any of its editors or members of its Editorial Board from using any unpublished material from research submitted to the journal in their own research, and from sharing it with any other party.
9. When publishing translated studies, the journal is committed to verifying that permission has been obtained from the original publisher, and to respecting intellectual property rights.
10. The journal adopts an Open Access publishing policy, and exempts authors from all publication fees.
11. Neither the journal, its staff, nor its representatives accept any responsibility for how the information contained in the materials it publishes is used; nor does it accept any liability for errors that may occur in these works, notwithstanding its diligent efforts to review and proofread them according to the highest established academic and editorial standards.

Submit an article

1. As the journal publishes articles in Arabic, submissions should normally be in that language. Exceptions may be made for submissions in other languages at the discretion of the editorial board.
2. Research articles should be submitted through the "Researcher Portal", along with an academic CV in Arabic or English, a brief bio, the researcher's ORCID, their name in both Arabic and English, and the other details required on the researcher's profile in the Researcher Portal.
3. Authors must submit two versions of their article: one version including the authors' names, biographies, and email addresses, and another anonymous version in which all references to their identity, whether in the text or footnotes, and including any quotations from their previous work, have been removed to ensure the confidentiality of the peer review process.

For any inquiries, please contact the editorial team by email, at:

tabayyun@dohainstitute.edu.qa

Publishing Ethics

Tabayyun is strictly committed to the ethics of academic publishing and the standards set by the Committee on Publication Ethics (COPE), building on its firm conviction that academic integrity and responsibility form the foundation that underpins trust in academic research, as well as the quality and durability of that research. The journal strives to promote a culture of knowledge based on honesty, transparency, and mutual respect among all parties involved in the research process; the protection of intellectual property rights; and the assurance of objectivity through all stages of the academic publication process, from the reception, evaluation, and peer reviewing of research contributions through to their editing and publication. Based on these principles and those outlined in the Submission Guidelines, the journal works according to a clear system of procedures to guarantee compliance with the highest standards of ethical conduct in academic publishing, thereby enhancing the quality of the scholarship it helps produce, as well as helping preserve the credibility of the academic research environment.

Ethical Guidelines for Editors and Reviewers

1. The journal adheres to the principles of confidentiality and objectivity in its review process, as concerns both authors and reviewers. Each submission sent for review is referred to two accredited reviewers with expertise on the subject of the study, for evaluation according to the criteria outlined in the journal's review form. In the event of conflicting recommendations, the submission is referred to a third, deciding reviewer.
2. Neither the Editor-in-Chief, Editorial Manager, Editorial Secretary, nor any member of the Editorial Board participates in the evaluation or review of their own work, in line with the principles of impartiality and academic integrity and to avoid any

of literature on a certain topic, a review of one or more studies, an examination of the contemporary state of a field of knowledge, a study of the contributions of a prominent researcher or theorist in a certain field (or a comparison of the ideas of two or more thinkers), or a broader discussion of a contemporary academic or conceptual debate. These articles should offer original and coherent scholarly perspectives that contribute to the development of theoretical and methodological knowledge and adhere to the journal's established writing and documentation standards.

3. **Translations:** The journal publishes translations of key texts in the philosophical studies and critical theory, particularly those that represent an original theoretical contribution or a significant addition to a certain field, or those that have achieved widespread scholarly acclaim and high rates of citation. The journal's interest in translation stems from its academic mission of localising knowledge, facilitating the worldwide dissemination of theoretical output in Arabic, and providing reliable references that contribute to bridging knowledge gaps and enhancing the participation of Arab researchers in global intellectual debates. A text proposed for translation must fall within the translators' area of specialization or academic and linguistic expertise; translation proposals must be submitted to the journal in advance, using the "translation proposal form", which is sent in the format "Research Proposal" via the ACRPS Researcher Portal. Translation should not commence until initial approval is obtained from the editorial board. Once completed, translations are evaluated by a specialised translator, then reviewed before a final decision is made regarding their publication. Approval of a proposal does not constitute final acceptance for publication: the editorial board makes this decision after reviewing the translated text and obtaining the copyright for the Arabic translation from the owner of the original text.
4. **Book Reviews:** The journal publishes critical reviews of important, recently published books in its field, in any language, provided that no more than **three years** have passed since the book was published in its original language. The book should preferably fall within the reviewer's own field of specialization or primary research interests. While the journal gives reviewers leeway to review the book in any way they deem appropriate, it expects the review to include: (a) an overview of the book's chapters, covering its research questions, hypotheses, methodology, theoretical approaches, and recommendations, with page references, especially after direct quotations; (b) a presentation of the book's main contribution and how it breaks new ground, with brief references, where possible, to relevant sources and literature that have addressed the same subject matter; (c) a critical reading, through which researchers can engage with the ideas presented in the book.

Financial Policy

The journal does not pay any financial compensation for published Submissions, nor does it charge authors any fees or charges for publication at any stage of the publication process. This policy is based on the journal's commitment to the principle of Open Access, which makes scientific knowledge available for free, promotes equal opportunities for researchers across academic institutions, and encourages rigorous research that contributes to the development of academic knowledge in the Arabic language.

should be avoided; authors should use the most precise and common concepts to ensure clarity of content and ease of retrieval.

4. With the exception of book reviews, which include bibliographic information on their first page, studies, discussions, and translations must include an abstract of no more than 125 words, in both Arabic and English. The abstract should highlight, in concise, precise, and clear sentences, the main problem addressed by the research, the methodology or approach adopted in addressing it, and its most significant findings.
5. If the articles includes diagrams, figures, equations, graphs, or tables, they must be submitted in their original format, as editable files such as Excel or Word documents. Figures, graphs, and tables submitted as un-editable images will not be accepted. In the case of studies that use field research (interviews, surveys, etc.), the research tools used (interview questions, survey forms/questionnaires, compiled data tables, etc.) must be attached and submitted in separate files.
6. The journal publishes only photographs that respect intellectual property rights, were taken specifically to support the article in question, and are of high quality.
7. The total word count of the articles, including footnotes, references, front page contents, words within tables (if any), and appendices (if any), must not exceed the limit specified in the table below. The editorial board may, at its discretion and on an exceptional basis, publish articles with word counts that fall outside of these ranges.

Article	Word Count
Study	8,000-10,000
Discussion	4,000-8,000
Translation	-
Book Review	2,000-3,000

Types of Submissions

Tabayyun welcomes the following types of Submissions:

1. **Studies:** These are expected to offer a new research contribution in their field, addressing a specific topic within a clear theoretical and methodological framework. A study must include a precise definition of the research problem, its objectives, and its significance, along with a critical review of relevant previous literature, including the most recent publications on the topic. It must also state the research hypothesis or thesis, along with the methodology used in the analysis, and explain the main findings reached by the author(s).
2. **Discussions:** The journal dedicates a section to "Discussion" articles that aim to enrich academic debates on theoretical, methodological, and conceptual issues in the philosophical studies and critical theory. These articles aim to discuss, question, develop, or broaden the scope of implementation of contemporary ideas, approaches, and theories. A discussion article may take various forms, whether a critical review

4. A submission that passes the initial review is then sent for double-blind peer review. If the reviewers' reports differ, or their recommendations conflict, the submission is referred to a third reviewer. The journal is committed to informing the authors of its final decision, based on the reviewers' comments: acceptance after minor revisions, acceptance after substantial revisions, or rejection. When submitting a submission, authors may suggest the names of reviewers they wish to exclude from the review process, such as in cases of potential conflicts of interest, or of prior personal or institutional knowledge of the author's identity which could compromise the impartiality of the review process.
5. If the editorial board decides to accept a submission after revisions, whether minor or substantial, the authors are asked to submit a revised draft within 30 days.
6. The journal is committed to publishing submissions that meet the reviewers' requirements and successfully pass the academic editorial process. These stages include the editorial board's review of the text, verification of its terminology and concepts, and examination of its structure and the clarity of its ideas. The board may request additional revisions from the authors, either stylistic or substantive, to ensure that the articles is ready for publication.
7. After final acceptance for publication, the articles is sent for stylistic and linguistic editing. Before publication, the editorial board provides authors with a final, formatted version of the article, as it will appear in the journal, for their review and revision.

Preparing Your Submission

1. The journal requires that submissions meet the stylistic specifications outlined in the journal's Editorial Guidelines, including overall formatting (font type and size, spacing, footnote and referencing style, paragraph formatting, arrangement of headings and subheadings, methods for inserting tables and figures, the formatting of dates, and use of the journals' style for certain terms and names). Each submission must also conclude with a bibliography listing all the references cited, as detailed in the "Editorial Guidelines".
2. The first page of any submission must include the name(s) of the author(s) in Arabic and English, the title of the submission in both languages, and a footnote indicating each author's institutional affiliation (e.g. "Researcher, Arab Center for Research and Policy Studies, Qatar") and email address. It should also specify the Corresponding Author in the case of multiple authors.
3. The first page of any article should include five carefully chosen keywords in both Arabic and English. These keywords should accurately reflect the article's topic and main themes, to facilitate indexing and retrieval in academic databases. Ideally, these keywords should include a combination of general and specialized terms describing the theoretical, geographical, or chronological framework of the research. They should be consistent with the article's title and abstract, as well as with the established academic terminology in the relevant field. Repetition and synonyms

editors are prohibited from disclosing any information related to submitted articles, except to the editorial board and authors, and only as required by the processes of initial evaluation, peer review, academic editing, and stylistic and linguistic editing.

Research submissions to the journal pass through seven main stages: an originality check and review of adherence to submission guidelines (14 days); initial evaluation (30 days); external peer review (60-90 days); author's revision of the draft based on peer review feedback (30 days); academic editing; stylistic editing; and production and publication. Authors may be contacted at any stage if further revisions are required. The timeframes for evaluation and peer review may vary depending on the nature of the research article, the responsiveness of reviewers and authors to the academic and editorial review stages and their deadlines, and the type of article, particularly if it is submitted for a special issue requiring additional editorial work. The editorial board reserves the right to schedule submissions for publication as it deems appropriate within the issue's production plan. Upon successful completion of the evaluation, peer-review, and substantive editing stages, a formal letter of acceptance may be issued at the author's request.

1. The editorial board reviews all submitted articles to verify their alignment with the journal's specialization and publication guidelines. All articles that meet these formal requirements are then subjected to a plagiarism check to verify that they are original, designated exclusively for publication in *Tabayyun*, and have not been previously published in any electronic or print publication nor submitted simultaneously to any other entity, whether in Arabic or any other language (this excludes articles presented at conferences, forums, or seminars without a corresponding publication track, provided that the authors acknowledge this under the heading "Disclaimer and Acknowledgements," before the article's bibliography). The journal adheres to a strict policy regarding plagiarism and the misuse of references and documentation. Any copying from published works, verbatim or paraphrased, without proper attribution, or unauthorized use of ideas, data, translations, images, or tables, constitutes a clear violation of the ethics of academic research and academic publishing.
2. The editorial board reserves the right to reject a submission or withdraw it after publication if it is shown to have involved plagiarism or misquotation. The journal emphasises that authors must adhere to the standards of complete and accurate academic referencing, as followed by the Arab Center for Research and Policy Studies and its journals, while respecting intellectual property rights at all stages of research preparation, peer review, and publication. In this context, the journal stresses the need for transparency in the use of Artificial Intelligence (AI): authors must explicitly disclose any use of such tools. Failure to disclose such use constitutes a breach of publication ethics and may result in the rejection or withdrawal of the submission at the discretion of the editorial board.
3. After verifying that a research submission meets the publication criteria and passes the originality check, it is referred for an initial evaluation by the journal's editorial board to determine its eligibility for external peer review. The journal reserves the right to reject a submission at this stage without providing an explanation.



Tabayyun is a quarterly, peer-reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-246). First published 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

The following Submission Guidelines outline the editorial requirements of *Tabayyun*, to help ensure the success of your research submission at all stages of publication – from initial evaluation, via external peer review, to academic editing, stylistic and linguistic editing, the final review, and finally, production and publication. Please review these standards and guidelines carefully and adhere to them closely, to ensure that your submission meets the journal's publication standards and to facilitate the publication process.

Evaluation and Peer Review Procedures

The journal adheres to an ethical charter that guarantees respect for privacy, confidentiality, objectivity, and academic integrity. Editorial board members, peer reviewers, and

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 فضايا 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، بغثاته 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 التطور الفكري والاجتماعي والمهني.

ويسعى المعهد لتأسيس نواة لصرح فكري يفيد العالم العربي على نحو خاص. ويدعم المعهد البحوث العلمية التي تهتم بالقضايا العربية، في جو 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. وتُعدّ اللغة الإنكليزية لغة مرافقة في التعلم والبحث العلمي. وتستعمل اللغتان في طرح المواضيع المختلفة ودراستها.



دعوة للكتابة

ترحب دورية "تبَّيْن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح الدورية صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبَّيْن" 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

تبَّيْن
Tabayyun

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ شيك لأمر المركز

☐ تحويل بنكي

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.

ستُعقد الدورة الخامسة في الفترة 11-13 نيسان / أبريل 2026
في مقر المركز العربي في الدوحة

يُرجى 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 Dollar\$)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollar\$)
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 موزّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت: هاتف: +961 1 991 837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.edu.qa

أيضاً في هذا العدد

مناقشات

نور الدين ديناني

من الشغف بالحرية إلى منطق الضرورة:
الأبعاد الانفعالية للثورة عند حنة أرندت

ترجمات

لويس روس

هل الفلاسفة عبثيون؟
التقدم والشهادة وتقسيم العمل

ترجمة: مايكل مدحت يوسف

مراجعات الكتب

مروان محمود

مفهوم الديمقراطية:
دراسة في التحسين والتخلي المفاهيمي
لهيرمان كابن

ساري حنفي

العقائد الإسلامية والليبرالية السياسية:
الدعم الصادق للمسلمين
لغوزده حسين

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	300,000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	20 جنيهاً	السودان	20 جنيهاً		

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
شارع الطرافة - منطقة 70 - وادي السيل - 10277 - الدوحة - قطر



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



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

