



ISSN 2305-2465

لمرباط اسنيد

الخوف والانفعال السياسي:
سبينوزا والعلاقة بين السلطة
والخرافة

جواد اكريعة - محمد مزيان

من إشكالية العقل إلى واقعة
الفعل: التحولات الـإستمولوجية
لمفهوم الحرية عند كانط

عبدالرحيم رجراحي

ليو شتراوس ناقدًا الوضعانية: دراسة في نقده
ماكس فيبر

عبد الله البقالي

علاقة العقل بغيره من المدارك المعرفية عند
طه عبد الرحمن: اتصال العقل بالحس نموذجًا

محمد أوريا - الحاج محمد الناسك

القضية الفلسطينية في ضوء تاريخانية
عبد الله العروي

Academic Advisory Committee	الهيئة الاستشارية	Editor-in-Chief Raja Bahlul	رئيس التحرير رجا بهلول
Adonis El Akra Elias Atallah Bensalem Himmich Rasheed El-Enany Ramzi Baalbaki Said Bensaid Alaoui Said Bengrad Sabry Hafez Abdessalem Mseddi Aze-Eddine Bouchikhi Fethi Nguzezou Fathi Meskini Fehmi Jadaane Muhsin Jassim Al-Musawi Mohamed Bouhlel Muhammad Al-Omari Yasir Suleiman	أدونيس العكرة إلياس عطا الله بنسالم حميش رشيد العناني رمزي البعلبكي سعيد بنسعيد العلوي سعيد بنكراد صبري حافظ عبد السلام المسدي عز الدين البوشخي فتحي إنقزو فتحي المسكيني فهمي جدعان محسن جاسم الموسوي محمد بو هلال محمد العمري ياسر سليمان	Editorial Manager Rasheed Alhaj Saleh	مدير التحرير رشيد الحاج صالح
		Editorial Secretary Omar Almagharebi	سكرتير التحرير عمر المغربي
		Editorial Board Elizabeth Suzanne Kassab George Giacaman Raed Al Samhour Zwawi Beghoura Abdessalam Benabdelali Abdullah Aljassmi Ali Hakim Salih Mounir Kchaou Yomna T. Elkholy	هيئة التحرير إليزابيث سوزان كساب جورج جقمان رائد السهموري زواوي بغورة عبد السلام بنعبد العلي عبد الله الجسمي علي حاكم صالح منير الكشو يمنى طريف الخولي
Design and Layout Ahmad Helmy Hisham Moussawi	تصميم وإخراج أحمد حلمي هشام الموسوي	Copy-Editing Amel Fayeck Abdelwaheb Souissi Nabil Mahmoud Hussein	التدقيق آمال فياش عبد الوهاب سويسي نبيل محمود حسين

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

لوحة الغلاف للفنان عبده البرماوي (برماليون) "أيها الطير"، أكريليك على توال، 200x180 سم، 2021. فنان وناقد تشكيلي، ولد في القاهرة، في سبعينيات القرن العشرين. تنتمي ممارساته الفنية إلى الطليعية، والتي يميل فيها إلى الأسلوب التكعيبي. تفاعلت أعماله مع الانتفاضات العربية وانفعالات الفضاء العام، حيث ركز على القوة التعبيرية الكامنة في الوجه وحركة الأجساد، فضلاً عن حركة الطبيعة. وقد عبرت عن العلاقات الجدالية بين الشكل واللون، وبين التوازن الساكن والإيقاع المتحرر. أقام عدة معارض في مصر والولايات المتحدة والإمارات وقطر وهولندا. من أحدث معارضه معرض "ملحمة الوجه" الذي استضافه جاليري مطافى الدوحة، 2020، ومعرض "ظاهر"، بجاليري ياسين بالزمالك، القاهرة، 2022. Cover artwork by the artist Abdou El-Bermawy (Barmalion) "Oh Bird," acrylic on canvas, 200x180 cm., 2021. Artist and art critic, born in Cairo in the 1970s. His artistic practice belongs to the avant-garde, with a tendency toward a Cubist style. His works have engaged with the Arab uprisings and the emotional currents of public space, focusing on the expressive power inherent in faces and physical movement, as well as movement present in nature. His work explores the dialectical relationships between form and colour, and between static balance and liberated rhythm. His work has been exhibited in Egypt, the United States, the UAE, Qatar, and the Netherlands. Among his most recent exhibitions are "The Epic of the Face," hosted by the Fire Station Gallery in Doha in 2020, and "Conspicuous" at Yassin Art Gallery in Zamalek, Cairo, in 2022.	
---	--

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 4117 - +974 4035 6888 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 57 - المجلد 15 - صيف 2026
Issue 57 - Volume 15 - Summer 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

Lemrabott Sneid

7

لمرابط استنيد

Fear and Political Emotion: Spinoza and the
Relationship between Authority and Superstition

الخوف والانفعال السياسي:
سبينوزا والعلاقة بين السلطة والخرافة

Jaouad Gria

27

جواد اكريعة

Mohamed Meziane

محمد مزيان

From the Problem of Reason to the Fact of
Action: Epistemological Shifts in Kant's Concept
of Freedom

من إشكالية العقل إلى واقعة الفعل: التحولات
الإبستمولوجية لمفهوم الحرية عند كانط

Abderrahim Rajrahi

45

عبدالرحيم رجراحي

Leo Strauss on Max Weber:
His Critique of Positivism

ليو شتراوس ناقداً الوضعانية:
دراسة في نقده ماكس فيبر

Abdellah Bakkali

69

عبد الله البقالي

Taha Abdurrahman's Account of the Connection
between Reason and Sense Perception

علاقة العقل بغيره من المدارك المعرفية عند
طه عبد الرحمن: اتصال العقل بالحس نموذجاً

Mohamed Ourya

89

محمد أوريا

Lhaj Mohamed Nacik

الحاج محمد الناسك

The Palestine Question
and Abdallah Laroui's Historicism

القضية الفلسطينية في ضوء
تاريخانية عبد الله العروبي

Discussions

115

مناقشات

Soufian El Barrak

117

سفيان البراق

Abdallah Laroui and Western Culture: Marx
and Montesquieu as Pathways to Overcoming
Historical Delay

عبد الله العروبي متأثراً بالثقافة الغربية: العودة
إلى ماركس وتعريب كتاب مونتسكيو (نموذجان
لتجاوز مأزق التأخر التاريخي)

Translated Papers 139 ترجمات

- Kristie Dotson 141 كريستي دوتسون
How Is This Paper Philosophy?
Translated by Ali Hakim Salih كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟
ترجمة: علي حاكم صالح

Book Reviews 169 مراجعات الكتب

- Mujahid Eldouma 171 مجاهد الدومة
*The Concept of African Cultural Authenticity:
Problematic and Methodological Issues and
Other Topics* مفهوم الأصالة الثقافية الأفريقية:
قضايا إشكالية ومنهجية ومواضيع أخرى
لعبد الله بولا
- Omar Badri 179 عمّر بدري
*The Political in the Ethics of
Emmanuel Levinas* السياسيّ في إتيقا إيمانويل ليفيناس
By Semi Al-Ghebri لسامي الغابري

Featured Books 189 عروض الكتب

دراسات Articles

لمرابط اسنيد | Lemrabott Sneid *

الخوف والانفعال السياسي: سبينوزا والعلاقة بين السلطة والخرافة

Fear and Political Emotion: Spinoza and the Relationship between Authority and Superstition

ملخص: تبحث هذه الدراسة في تجليات المسألة السياسية في فلسفة باروخ سبينوزا، من خلال نقد الخرافة بوصفها ميتافيزيقا سياسية، وربط السياسة بالواقعة السيكلوجية، عبر مبدأ الانفعال السياسي، حيث يقدم سبينوزا، مستفيداً من السياق الواقعي الذي حكم النظرية السياسية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ظروفات سياسية مشبعة بالتحليل السيكلوجي والتاريخي لمسار الفكر السياسي، وهو ما يلفت الانتباه إلى رهانه المبكر على الديمقراطية باعتبارها نتيجة تأملات في الطبيعة البشرية والتاريخ السياسي. ومن ثم، تتمحور إشكالية الدراسة حول وضعية الخرافة بوصفها أداة للهيمنة السياسية، واعتبار حرية الرأي والتفكير شرطاً ضرورياً لبناء نظام ديمقراطي، يتجاوز من خلاله الأفراد وضعية الخوف في علاقتهم بالسلطة السياسية.

كلمات مفتاحية: سبينوزا، الخرافة، اللاهوت السياسي، الانفعال السياسي، الديمقراطية.

Abstract: This study explores the political question in Spinoza's philosophy by examining his critique of superstition as a form of political metaphysics and his understanding of politics through the lens of psychological reality, particularly the role of political affects. Situated within the realist context that shaped political theory in the sixteenth and seventeenth centuries, Spinoza develops a political account deeply informed by psychological and historical analyses of the evolution of political thought. This perspective draws attention to his early defence of democracy as a system grounded in reflections on human nature and the historical development of political life. The study therefore focuses on the role of superstition as a tool of political domination and argues that freedom of thought and expression constitutes a necessary condition for the formation of a democratic order in which individuals can overcome the condition of fear that characterizes their relationship with political authority.

Keywords: Spinoza, Superstition, Political Theology, Political Emotion, Democracy.

* باحث موريتاني، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة القاضي عياض، المغرب.

A Mauritanian researcher, holds a PhD in philosophy from Cadi Ayyad University, Morocco. Email: lemrabotteahmedsalime@gmail.com

مقدمة

تسعى هذه الدراسة لمناقشة المسألة السياسية في فلسفة باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677)، من جهة نقد الخرافة بوصفها ميتافيزيقا سياسية، وربط النظرية السياسية بالواقعة السيكلوجية، وبحث تأثير دراسة الانفعال في السياسة. وتكمن الإشكالية التي تنبع من هذا المسار في كيفية تأسيس السياسة على واقعية تعددية، تضمن رفع الممارسة السياسية من نطاق الخرافة والخوف إلى فضاء التعدد من دون تبني تصوّر رومانسي للسياسة؟

اتّبع سبينوزا مساراً مغايراً عن الصورة التي كانت عليها النظرية السياسية في صيغتها الهوبزية والمكيافيلية، إلى جانب موقفه من تأثير الخرافة في السياسة، وتبني خياراً مناصراً لحرية التعبير، معتبراً أنّ اختلاف الآراء والأفكار شبيه باختلاف الأذواق. وبناء عليه، تأتي أهمية سبينوزا في سياق النظرية السياسية الحديثة، وهي أنه، على عكس توماس هوبز (1588-1679) أو نيقولا مكيافيلي (1469-1527)، لم ينطلق من الخوف بوصفه عنصراً فاعلاً في تشكّل السلطة ووحدة المجتمع. وقد كانت الرسالة اللاهوتية السياسية أول مرافعة حقيقية في الفلسفة الحديثة بشأن العلاقة بين اللاهوتي والسياسي، بمعنى أنّ محاولة سبينوزا تموّعت بوصفها نظرية في حدود السلطة الدينية وطبيعة الخلاص الديني في علاقته المحايثة بالمسألة السياسية.

تقوم إشكالية الدراسة على بحث تأثير مفهوم الخرافة والخوف في بنية النظام السياسي في فلسفة سبينوزا، ومحاولة الأخير تقديم نظريته في الديمقراطية والتعددية، باعتبارها تحريراً سيكلوجياً للإنسان، في مقابل حالة الانفعال السياسي، التي يستثمر فيها الطغيان، وتكتسب استمراريته من خلال قوى الهيمنة على الجمهور. ومن ثم، تتساءل عن أهمية الخرافة في نظرية سبينوزا السياسية، وعن ارتباط الحرية السياسية بتجاوز انفعالات الخوف والخضوع للخرافة بوصفها ميتافيزيقا سياسية.

توظّف الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ بمعنى أنها لا تحاول أن تُسقط على رؤية سبينوزا تأويلاً خارج نطاق الدائرة التي تبدو في أفقنا المعاصر بعيدة عن إشكالات الفلسفة السياسية المعاصرة، وهي دائرة الجدل بين اللاهوتي والسياسي. لكن، بالاعتماد على نصوص سبينوزا نفسها، نجد أنّ وصفه لهذه الظاهرة يتجاوز حدود العلاقة الضيقة بين اللاهوت والسياسة، بل يعتمد على السيكلوجيا السياسية لوصف تأثير انفعال الخوف في النظرية السياسية.

ومن المهم في التعامل مع فيلسوف نسقي مثل سبينوزا، تقسيم منهج الدراسة إلى ثلاثة مستويات: يرتبط المستوى الأول بدائرة النص السبينوزي نفسه، والمسألة تتعلق بطبيعة المنهج السبينوزي في التعامل الفيلولوجي التاريخي مع دراسة التاريخ السياسي وبناء نظرياته وفقاً لهذا المسار. أما المستوى الثاني، فيتعلق بالصورة السبينوزية في الدراسات الكلاسيكية، التي ارتبطت بالنظرة الراديكالية إلى الدين. في حين يتعلق المستوى الثالث بركام القراءات المعاصرة لفلسفة سبينوزا، التي تتنوع ضمن مختلف السياقات، الألمانية والفرنسية والأنكلوسكسونية.

وتفرض هذه المستويات الثلاثة منهجاً محايداً لطبيعة الإشكال السينوزي، يقوم على الاهتمام بالنص السينوزي نفسه، وفصله عن الصورة السينوزية كما ظهرت في القرون اللاحقة. وبناء على هذا الاعتبار، وقع اختيارنا على المنهج الوصفي التحليلي.

ويهمّنا في هذا الصدد النظر إلى هذه المسألة من خلال ثلاثة أسئلة رئيسة: أولاً، كيف أسس سينوزا نظرية في السياسة تربط بين الخط الهوبزي المكيافيلي من جهة، والتأملات المدرسية في السياسة والعلم المدني من جهة أخرى؟ وكيف جعل من ثنائية الخرافة والانفعال السياسي إطاراً دينامياً لتحليل التاريخ السياسي عبر نموذج التاريخ العبراني؟ ولماذا انتهى إلى تبني الخيار الديمقراطي، على الرغم من السياق التاريخي الذي حكم ظهور أعماله السياسية، وهو سياق ارتبط بالحروب الدينية والنزاعات الطائفية؟ وانطلاقاً من هذه الأسئلة، جاءت مباحث هذه الدراسة على النحو التالي: المبحث الأول عن تأسيس السياسة على التعددية بديلاً من الخوف. ويناقش المبحث الثاني الخرافة بوصفها ميتافيزيقا سياسية. أما المبحث الثالث فيجادل بأن الدولة والخوف هما من مظاهر الانفعال السياسي، حيث يبرز الخوف بوصفه وسيلة للهيمنة على الجمهور سواء بواسطة السلطة السياسية، أو عبر سلطة رجال الدين. وفي المبحث الأخير عن الديمقراطية والتحرر من الانفعال السياسي، يركز سينوزا على المميزات السيكلوجية للنظام الديمقراطي؛ إذ تجري الممارسة السياسية بطرائق إيجابية لا تخضع لضغوط الخوف والخرافة.

أولاً: تأسيس السياسة على التعددية بديلاً من الخوف

تبتدئ مهمة السياسة من خلال تنظيم كائنات مختلفة اختلافاً مطلقاً، مع الأخذ في الحسبان مساواتهم النسبية والعمل على تجريد اختلافاتهم الخاصة⁽¹⁾. ويمكن من خلال هذا التعريف الوقوف على مقارنة سينوزا للمسألة السياسية؛ بمعنى أنها لا ترمز إلى إطفاء نار الحرب، كما عند هوبز، إنما إلى تنظيم الاختلاف الأصلي بين البشر، إضافة إلى الاستزادة من نظام القوة، التي يسعى من خلالها الإنسان لحفظ وجوده والاستزادة منه.

ولعل الانتقال من اللاهوت والسياسة، إلى الرسالة السياسية غير المكتملة، يرمز إلى تمييز حدود النظر بين الدين بما هو تقنية خلاص جماعي، في حدود علاقته العامة بالسياسة، أو نظام الحكم، إلى بحث المسألة السياسية في بعدها التنفيذي، وفي طبيعة السلطة السياسية نفسها وحدودها؛ بمعنى أننا في الرسالة السياسية ندخل مع سينوزا إلى مكان المفهوم السياسي، ضمن نظرية مقارنة النظم والبحث في أسباب الثورة ومصادر الاستمرارية. وبناء عليه، تأتي تسمية إتيان باليبار لـ "الرسالة السياسية باعتبارها "علم الدولة"؛ إذ يلحظ جملةً من الفروق الأسلوبية والمضمونية، بين كتابي اللاهوت والسياسة والرسالة السياسية، فعلى الرغم من السنوات القليلة التي تفصل بين العاملين، فإننا نستشعر تبدل العوالم بينهما؛ إذ لم تعد فيهما الحجج التفسيرية الطويلة، ولا استراتيجية الإقناع التي تهدف

(1) حنة أرندت، ما السياسة؟ ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمي بالحاج مبروك (الجزائر: منشورات صفاف؛ بيروت: منشورات الاختلاف، 2014)، ص 9، شوهده في 2026/6/28، في: <https://acr.ps/hBy2sfy>

إلى أن يفهم القارئ تدريجياً أسباب الأزمة الوشيكّة ووسائل تجنّبها. ومع ذلك، بقي العرض التركيبي حاضراً، وإن لم يكن "هندسياً"، كما هي الحال في الأخلاق، الذي يشير صراحة إلى المبادئ العقلانية ويقدم علامات العلم كلها⁽²⁾.

ولا يقتصر هذا التمايز على الأسلوب فحسب، بل يتعلق أيضاً بالصياغة النظرية، والمعنى السياسي للحجة. ولا شك في أن أكثر من قارئ قد انزعج من هذا الأمر. ومن عمل إلى آخر، نلاحظ عناصر أساسية للاستمرارية، أهمها "تعريف" القانون الطبيعي بالقوة، الذي يمنحه سبينوزا الآن، نطاقاً جذرياً. ونجد أيضاً أن أطروحته النظرية عن الفكر التجريدي تنصّ على أن حرية الفكر غير قابلة للإكراه، لذا فهي خارج سلطة السيادة، مع أنها تُعدّ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحرية التعبير عن الرأي⁽³⁾.

ويلحظ باليبار أن سبينوزا ما عاد يشير إلى "العقد الاجتماعي" باعتباره لحظة تأسيسية للمجتمع المدني. والتبدّل الأهم من ذلك كله هو أن الأطروحة المركزية التي تكاد تكون شعاراً في اللاهوت والسياسة، والتي تقول إن غاية الدولة هي الحرية، ما عادت قائمة فعلاً في الرسالة السياسية، وتبرز مكانها الأطروحة القائلة إن غاية المجتمع المدني ليست إلا السلام.

ولعلّ هذه التمايزات التي أشار إليها باليبار بين النصين هي التي تؤسس الرأي القائل: إن نظرية سبينوزا هي امتداد جزئي لهوبز، وامتداد منهجي لمكيافيلي⁽⁴⁾. وعلى الرغم من أن سبينوزا لا يُداري إعجابه بمكيافيلي، ويقدم تقييماً خاصاً لعمله، باعتبار أنه أراد من خلاله أن يُحذّر الأمة من أن تُجمع السلطات في يد فرد واحد، أيّاً كان، فإنه يعود إلى ذكر مكيافيلي، مُبيّناً دقة تحليله في ما يتعلق بأسباب تفكك الدول، وحاجتها إلى استيعاب التطورات التاريخية، لكنه يرفض المقترح القاضي بالعودة إلى الدكتاتورية⁽⁵⁾.

بهذا المعنى، يمكن القول إن سبينوزا استحسن أدوات مكيافيلي في تحليل التاريخ السياسي، لكنه رفض على نحو شبه مطلق التماهي مع النتائج التي انتهى إليها. وفي ما يتعلق بهوبز، نجد أن سبينوزا قد وضع في المراسلات مع ياريج يلس Jarig Jelles (1619-1683)، نقاط التمايز الكبرى مع هوبز.

وما يستقر من عرض العلاقة المتشابكة بين طروحات سبينوزا السياسية ضمن السياق الهوبيزي المكيافيلي أنه لا يمكن قطع الصلات التاريخية والتأملية بين هذه النظرية المتفردة في تشكيل المبحث السياسي الحديث، إلا أنه لا يستقيم الحديث، في الوقت نفسه، عن التماثل والاستمرارية في تقليد منسجم. فنظرية سبينوزا السياسية ليست نتاج تأملات حصرية في التاريخ كما عند مكيافيلي، ولا نظرية في أنثروبولوجيا الذرة كما عند هوبز، بل جاءت منسجمة مع تصوّره الفريد للحالة الطبيعية، بوصفها

(2) Etienne Balibar, *Spinoza et la politique: Le transindividuel* (Paris: Presse Universitaires de France, 1985), p. 63.

(3) Ibid., pp. 63-64.

(4) Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, E. M. Sinclair (trans.) (New York: Schocken books Inc., 1965 [1930]), p. 15, accessed on 28/6/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sw9>

(5) باروخ سبينوزا، مقالة في السياسة، ترجمة وتقديم عبد الله العروي (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2023)، ص 31.

حالة تعددية أصلية، تغيب فيها أيّ معيارية مشتركة لقيَم التعايش، ويسعى فيها الفرد لتحقيق وجوده والاستزادة منه، بناء على اعتبارات الرغبة. ومن ثم، تبرز الحاجة إلى الدولة من وجهين: يتعلق الأول بتنظيم الاختلاف الأصلي بين البشر، ويبرز الثاني من خلال تعزيز قدرة الإنسان على تنمية حاجاته الضرورية إلى الاستمرار في الوجود. وهي بهذا المعنى حاجة إتيقية وأنطولوجية.

ولعل من أحدث الطروحات في هذا السياق ما وصل إليه غونزالو ريشي سرناداس، بشأن ارتباط مفهوم الدولة بصيغة التعايش المبني على التعددية، التي تحفظ حق الاختلاف الطبيعي بين البشر على مستوى الرؤية والتفكير؛ إذ "ينبغي عدم فهم سلطة الدولة باعتبارها تمثّل نمطاً من الاستيلاء على سلطة الجماهير، أي إنه لا يمكن تأسيس الأولى على حساب الثانية. وتنبع قوّة الدولة من الجمهور، وليس من أيّ مكان آخر، ويسمى هذا الحق الذي تحدّد قوّة الجمهور الدولة"⁽⁶⁾.

تظهر المقاربة السبينوزية بمعزل عن الموقف الهوبزي والمكيافيلي، لأنها تُبنى على أساس من التبجيل الميتافيزيقي للتفكير الديمقراطي، بمعنى إقرار الاختلاف باعتباره طبيعة بشرية، ولا يهدف النظام السياسي إلا إلى تنظيمها والرفع من مستواها التجريدي. وبالعودة إلى كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، نجد سبينوزا يخطّ في الفصل الأخير منه أحد أهم النصوص الفلسفية في حريّة التفكير واستحالة السيطرة على الأذهان. وكما أنّ نشأة الدولة ليست ضرورة قائمة نتيجة استحالة العيش المشترك، أو نابعة من الصراع الأزلي بين البشر، كذلك الأمر بالنسبة إلى غاية الدولة التي تستحيل غاية إتيقية بامتياز، فليست غاية الدولة حدّاً أدنى من المعيشة للمواطنين، بل يتعلق مقصدها بتوفير السعادة لمواطنيها، وتمكين تحقيق نوازعهم العقلانية، والعاطفية المنسجمة مع مبدأ الكوناتوس⁽⁷⁾.

وانطلاقاً من صورة الكوناتوس في السياسة، يمكن صوغ جملة من المبادئ، منها: أولاً، أن الإنسان يُفضّل إلقاء الأوامر على تقبّلها. وثانياً، لا توجد حاجة إلى السلطة المطلقة حتى في أوقات الحروب⁽⁸⁾. وثالثاً، منح جميع المواطنين فرصة تولّي المناصب السامية، وهو ما يبعث على الأمل.

تُجسّد هذه المبادئ الثلاثة آلية مناقشة المسألة السياسية، بما يتلاءم مع الكوناتوس البشري؛ فالنزوع السيادي للإنسان، الذي يدخل ضمن صراع الإرادات، لا يمكن إقصاؤه، بقدر ما يُمكن توجيهه من خلال طريقة تضمن مشاركة الجمهور وإقامة وعي تشاركي فعّال.

أما السلطة المطلقة فهي سلوك لا يتلاءم مع الطبيعة البشرية، ولا يمكن أن يكون ضماناً للتعايش. وأخيراً، أراد سبينوزا بناء فكرة عن الرجاء في السياسة، تُعزّز طموح الفرد في الدولة، وتُلغي صوغ أرستقراطية الحكم. وتُعبّر هذه المبادئ التي أعلنها سبينوزا في الرسالة السياسية عن مسألة أخرى،

(6) Gonzalo Ricci Cernadas, *The Multitude in Spinoza, From Physics to Politics* (New York/ London: Bloomsburg Academic, 2024), p. 149.

(7) يعرف سبينوزا الكوناتوس بأنه الجُهد الذي يبذله كل موجود من أجل الاستمرار في كيانه. ينظر: باروخ سبينوزا، الإتيقا، ترجمة وتقديم وتعليق أحمد العلمي (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2010)، الباب الثالث، القضية 7.

(8) سبينوزا، مقالة في السياسة، ص 60.

لا تقل أهمية، وهي التحليل الواقعي للحالة السياسية، بما يتسق مع المقدمة النقدية للرسالة السياسية، التي شملت نقدًا لاذعًا للنظرية السياسية من جهة انطلاقها مما ينبغي، لا مما هو واقع، أو مما هو ممكن⁽⁹⁾.

وقد وصل سبينوزا إلى خلاصة مفادها أن الفلاسفة أرادوا تقديم نموذج متعالٍ للنظرية السياسية، لا يصمد أمام التصدّعات التي يفرضها الواقع. والحال أن سبينوزا بسط معول النقد ليشمل المشتغلين بالسياسة باعتبارها تجربة تاريخية؛ فهو لاء أيضًا، وبعد سعيهم العميق لمخالفة الفلاسفة في ما يذهبون إليه، وإقامة السياسة على الواقعة التاريخية، أنتجوا نموذجًا رديئًا لصورة السياسي عند الناس، "وبت ينظر إليه كما لو كان همه الوحيد هو التحايل على الناس، وليس العمل على خدمتهم، وأن سبب علوّ شأنهم هو في الغالب الدهاء لا الرصانة؛ إذ علّمتهم التجربة أن الشرّ قائم ما دام على الأرض بشر"⁽¹⁰⁾.

وقد توخّى سبينوزا عدم الانجرار خلف جوقة التعالي التي بُني عليها القول الفلسفي في السياسة، بيد أنه أثر أيضًا عدم الانزلاق إلى مصافّ الإمبريقية السياسية، وإن كان انحيازه إلى الثانية يفوق الأولى. وضمن هذا المسار التوسطي، يأتي الإعلان عن أن المقصد العام ليس إحداث الجديد على مستوى النظرية، بل بحث سبل الإمكانيات المتاحة في ما هو قائم. وبناء عليه، تأتي ملحوظة ستانلي روسن Stanley Rosen (1929-2014) من أن تعاليم سبينوزا السياسية تتحدّد في رسالة في اللاهوت والسياسة، أكثر من الرسالة السياسية التي لا تبحث في أصل الدولة، بالقدر الذي تتلمّس فيه المسألة العملية الخاصة بالصيغة الأفضل للأنواع الثلاثة الرئيسة للحكومات، أي: الملكية والأرستقراطية والديمقراطية. ومن ثم، كان تشديده على القوانين الوضعية والدساتير، إضافة إلى الصراحة التي تخص الطابع العلمي لأهداف الفلسفة السياسية ومناهجها⁽¹¹⁾.

ولا تقتصر فكرة التعددية في منشئها المتعلّق حصراً بالطبيعة البشرية، وإنما تشمل المعنى الأنطولوجي؛ أي تعددية الأحوال في الوجود، وكذلك التعددية الواقعية وتعددية الخطاب وتقنيات المقاربة. وقد ظهرت مقارنة سبينوزا السياسية في رسالة في اللاهوت والسياسة، ضمن اختراع أصيل، انفرد به سبينوزا، وهو مفهوم "اللاهوتي السياسي" ضمن محاولة لتبيان حدود التلاقي أو الافتراق بين ما هو سياسي وما هو لاهوتي، واستدعاء آلية تعايش لا تُقصي الخلاص الديني من المجتمع، لكنها في الوقت نفسه تضع ضوابط صارمة على تغوّل السلطة الدينية على ما هو في الأساس من اختصاص رجل السياسة. وفي المقابل، جاءت الرسالة السياسية لتحدّد ضوابط الممارسة السياسية نفسها، وتُبين تهافت نماذج الحكم التعسفي.

(9) المرجع نفسه، ص 18.

(10) المرجع نفسه، ص 17.

(11) ليو شتراوس وجوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكلديديس إلى اسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 671، شوهد في 2026/6/28، في: <https://acr.ps/hBy2sMK>

ثانيًا: الخرافة بوصفها ميتافيزيقا سياسية

ليس النقد العقلاني للخرافة جديدًا في تاريخ الفلسفة، أو على مستوى الإصلاح الديني؛ إذ من المعلوم أن من بين غايات الفكر الفلسفي الأول مواجهة جملة من الخرافات والتصورات الشائعة لدى الناس، غير أن المسار الذي أخذه سبينوزا في نقده الخرافة، بوصفها ميتافيزيقا سياسية، يُعدّ، من دون مبالغة، استباقًا حقيقيًا لضروب النقد التي عُنت بمواجهة خطاب الخرافة في السياسة. وعلى النحو الذي بيّنه أندريه توسيل، حيث قال: "لقد تجذّرت الخرافة في نظرية سبينوزا باعتبارها صورة للحياة، تتمتع بفاعليتها الخاصة، المنفصلة عن كل ذرائعية. وهو يجد في تفسير كيف يُشكّل الأفراد المؤمنون بالخرافات أنفسهم على هذا النحو، وكيف يتعاملون مع معتقداتهم وينجذبون إليها. ويوضح كيف ينشأ هذا الاعتقاد من عدم القدرة على حلّ المعضلات العملية. ومن ثم فإن الخرافة هي صورة التنظيم 'الكوناتوس'. وبعد أن شرح أصلها، يستطيع سبينوزا أن يصف طرائقها وشخصياتها التاريخية. الوهم ليس محض خلل فكري، إنما يتعيّن بوصفه نمطًا للحياة"⁽¹²⁾.

وكما هو محدد في الإتيقا، قد يرى المرء في الخرافة والانفعال وسيلةً لحفظ وجوده، بحسب نظام اشتغال الكوناتوس، وتنطلق هذه النظرة المبدئية من مفهوم جذري لتعدّد صور الوجود في الحياة، ومن ثم يُفسّح سبينوزا، على مستوى التحليل، المجال لدراسة جينالوجية لتشكّل المفهوم ابتداءً، ثم ينتقل إلى معيار الحكم القيمي والتاريخي على هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحياة المتنوّعة⁽¹³⁾.

ويتوقف ليو شترأوس عند تمييز مهم انطلاقًا من المشاعر التي تُنتج الخرافات. وباتباعه التقاليد الأبيقورية، يستمدّ سبينوزا الحقائق الجوهرية للدين (التي لا يتناولها نقده إلّا في حالة الدين الموحى به) من الخوف والمخيلة والاهتمام بالوحي من الخوف، ومضمون الوحي من الخيال. وفي أدبيات الدين كلها الموحى به، يُفرّق سبينوزا بين الخوف الحقيقي من الإله، والخوف الخرافي منه، وبين الخوف من الإله والخضوع التام له، وبين الخوف من الإله والخوف الدنيوي⁽¹⁴⁾.

تتقدم الخرافة بوصفها ميتافيزيقا سياسية، تضرب في صميم أيديولوجيا الحكم الثيوقراطي، وتشكّل وسيلةً مثلى لردع أيّ محاولة للخروج على هيمنة رجال الدين، سواء أكانت محاولة جماهيرية، وهي نادرة، أم محاولة من الطبقة الحاكمة لإقصاء رجال الدين عن سُدّة القرار.

يقدم سبينوزا مثالًا على خضوع الحكم للخرافة والخوف في لحظات الضعف، ويتجلّى هذا المثال في الإسكندر المقدوني⁽¹⁵⁾ الذي، على الرغم من قوّته، فإنه لم يجد مناصًا من اللجوء إلى الخرافة

(12) André Tosel, *Spinoza ou le Crépuscule de la servitude: Essai sur la Traité Theologico-Politique* (Paris: Aubier, 1985), p. 41, accessed on 28/6/2026, at: <https://acr.ps/hBy2t3l>

(13) سبينوزا، الإتيقا، الباب الرابع، القضية، 19.

(14) Strauss, p. 207.

(15) يقدم سبينوزا دولة الإسكندر نموذجًا لتسرّب الخرافة إلى النظام السياسي في أوقات الضعف، حيث لم يلجأ الإسكندر إلى الخرافة والعرفان إلّا في لحظات ضعفه، بعد أن بات يخاف على مصيره، وهو على أبواب سوس.

في أوقات الضعف. ولا تتوقف الخرافة عن كونها عنصراً ضاعطاً على الدولة في مختلف مراحل التقلبات التاريخية، إنما تتوسع لتأخذ أشكالاً متنوعة بحسب طبيعة الانفعال السياسي القائم، وكذلك طبيعة الخطر الذي يواجه نظام الحكم⁽¹⁶⁾.

ولا يلجأ سبينوزا إلى التاريخ السياسي عبثاً، إنما يتحدث ليصوّب الأنظار نحو واقع هولندي تتجاذبه الصراعات بشأن طبيعة الدور الذي يقوم به رجال الدين، وبشأن حرية الرأي في الدولة، حيث يؤكد صراحة أن الغاية المباشرة من الرسالة اللاهوتية السياسية، هي تعزيز حرية الرأي والتأكيد على أنها لا تُشكّل خطراً على الدولة، أو على المجتمع، "فالحرية العامة لا تسمح بأن يقوم الحكم الفردي على الأحكام السابقة، أو أن يخضع لأيّ قهر. أما الفتن التي تُثار باسم الدين، فلا تحدث إلاّ عند سنّ قوانين متعلّقة بموضوعات النظر والتأمل، فيُدان بعض الآراء باعتبارها جرائم، ويقع أصحابها تحت طائلة العقاب، ويلقى أنصارها ودُعائها حتفهم، ليس من أجل مصلحة الدولة، بل لكرهية أعدائهم لهم وقسوتهم عليهم. ولو كان القانون العام يقضي بأن الأفعال وحدها هي التي تخضع للقانون، أما الأقوال، فلا تخضع مطلقاً للعقاب، لما أمكن لمثل هذه الفتن أن تتمسح بالقانون، ولما تحوّلت الخلافات في الرأي أبداً إلى فتن"⁽¹⁷⁾.

يبيّن سبينوزا وجهة نظر مركزية بشأن حرية التعبير، من حيث أهميتها في مواجهة أيديولوجيا الخرافة التي تؤسّس على أحادية التفكير وغياب التعددية في صور الفكر، وعلى نحو أخص غياب النقد العلمي الذي يسعى لتقديم تفسير مغاير للظواهر السياسية، من شأنه أن يُفقد الخرافة، بما هي تقنية، هيمنة سرديتها التاريخية والسياسية.

وضمن هذا السياق الذي يقوم على تصوّر جوهرى لحرية التعبير، يبرز الحكم الديمقراطي بوصفه نظاماً يُعبّر عن الطبيعة، ويسعى لدحض الميتافيزيقا السياسية، وبيان فداحة الحالة التي انتهت إليها المؤسسات الدينية من حيث هي أداة للهيمنة. "ومنذ أن ظهر هذا الفساد داخل الكنيسة، هيمنت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر الناس شراً، وانقلب الحماس لنشر الدين إلى شهوة وطموح مزرّ. وتحوّلت الكنائس إلى مسارح لا يسمع فيها الفرد علماء الدين، بل خطباء الكنيسة الفصحاء الذين لا رغبة لديهم في تعليم الناس، بل يستهدفون إثارة الإعجاب بهم، وينالون علناً من المنشقين عليهم، ويفرضون تعاليم جديدة لم يتعوّدها أحد لإثارة دهشة العوام. وقد أدّى هذا الموقف بالضرورة إلى صراع مرّ، وإلى حسد وحقد لم تستطع السنوات التخفيف منه"⁽¹⁸⁾.

وتحكم ثلاثة عناوين رئيسة هذا النص المحوري من استهلال اللاهوت والسياسة. الأول، التحوّل الوظيفي للكنائس إلى مسارح. وفي الدلالة الرمزية للمسرح ما يشير مختلف الانفعالات الشعبية، فالعمل

(16) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005)، ص 111، شوهد في 2026/6/28، في: <https://acr.ps/hBy2sfS>

(17) المرجع نفسه، ص 112.

(18) المرجع نفسه، ص 113.

المسرحي هو عمل غائي متقن، يسعى لتوجيه الجمهور نحو هدف بعينه. وهنا يأتي العنوان الثاني وهو تحوّل الخطاب الديني إلى خطاب ديمagogي، يسعى لإثارة إعجاب الناس، وكسب تعاطفهم وولائهم. والثالث هو طقوس وتعاليم محدثة، من شأنها أن تُعزّز الدور السياسي للمؤسسات الدينية، وتساهم في تكريس قبضة رجال الدين على الدولة، وتُمنع في هيمنة عقيدة الخرافة على الشعب.

ينتج من هذه العناوين الرئيسة لهيمنة الخرافة السياسية نمط مزمن من الصراع المريع؛ صراع داخل الشيوكراتية الدينية من جهة، وصراع مع كل محاولة لعقلنة الفضاء العام وتخليصه من سرديّة التاريخ المقدّس. لذلك، ليس من المستغرب أن يكون المثال الحاضر في رسالة في اللاهوت والسياسة هو تاريخ دولة العبرانيين صعوداً وهبوطاً، مروراً بالانتكاسات التاريخية للشعب العبراني، والمآسي التي أدّت إليها هيمنة القيادة الروحية على القيادة الدنيوية.

يعتبر سلافيان زاك أن الخطر الأكبر الذي تُمثّله الخرافة يتجسّد في الهيمنة، حيث يستفيد وكلاء الخرافة من هذا الميل الطبيعي لدى غالبية الناس إلى الخضوع للخرافة، ويسعون لإشباع تعطّشهم للهيمنة، وخداع الناس، وجعلهم يقبلون الخرافة التي تتوافق مع مصالحهم الحيوية الخاصة⁽¹⁹⁾.

وقد ناقش نقّاد، من أمثال مايكل روزنتال Michael A. Rosenthal (1950-) وريتشارد بوبكين Richard Popkin (1923-2005) وهايدي رافين Heidi M. Ravven (1952-)، حضور التاريخ العبراني في رسالة في اللاهوت والسياسة بالسؤال التالي: أكان سبينوزا يقدّم الشعب العبراني نموذجاً لهيمنة التعصّب الديني وسيطرة الخرافة على الشعب أم أنه يقدّم إلى القارئ نشأة المجتمع العبراني وبروز الأنبياء فيه دليلاً على أهمية التنظيم الاجتماعي والمناعة التعاضدية التي يمنحها التنظيم الاجتماعي للشعوب؟

الحال أن هاتين الصورتين تحضران على نحو متوازٍ في رسالة في اللاهوت، فمن جهة يُفسّر سبينوزا التاريخ العبراني باعتباره نتاج عقل جماعي، اتّحد في مواجهة المخاطر والبحث عن سبيل للوحدة، وهنا تحضر الطقوس الدينية بالمعنى الإيجابي، باعتبارها ضرورية للحفاظ على وحدة الشعب. ومن جهة أخرى، تبرز السيطرة المتدرّجة والتضاعدية للنفس الخرافي كونها السبب الرئيس للويلات التي تعرّض لها الشعب اليهودي، ويبيّن المضمون الفلسفي لهذه القراءة آلية التطبيق المنهجي والتاريخي للفصل بين الخرافة والدين عند سبينوزا.

وينتهي سبينوزا في مقارنته الخرافة بوصفها ميتافيزيقا سياسية إلى أنه على الرغم من أثرها في صنع الوعي بالجهل على مستوى الحياة العامة، فإنها تُقوّض أيضاً سلطة السياسيين، وتحدّ من قدرتهم على ممارسة العمل السياسي، وتحول دون تحقيق المصلحة السياسية؛ إذ مهما كان السياسي ماهراً على مستوى الخطاب الجماهيري، وتنظيم القدرة على اتخاذ القرارات التي تخدم المصلحة العامة، فإنه لن يستطيع كبح انفعال الخوف الذي يسيطر على الناس.

(19) Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture* (Paris: Press Universitaires de France, 1965), p. 129, accessed on 28/6/2026, at: <https://acr.ps/hBy2swt>

وتكشف سوزان جيمس كيف تشكّل هذا الدور التخريبي المزدوج للخرافة، ففي "الإضافة إلى إفساد حكم الزعماء السياسيين، فإن الخرافات تُقوّض سلطتهم. فمن ناحية، تخلق مكانة خاصة للوكلاء الذين يدّعون أنهم قادرون على تهديّة الخوف، ومن ثم للعرّافين أو المنجّمين الذين قد يتحدثون سلطة الحاكم أو القائد. ومن ناحية أخرى، بما أن التهديّة التي توقّرها مثل هذه الشخصيات، عادة ما تكون مؤقتة فحسب، فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى تفاقم المشكلة"⁽²⁰⁾.

ولا شك في أن مقارنة سبينوزا المنهجية، في دراسة التأثير التاريخي للخرافة في المجتمع العبراني، إضافة إلى التحليل السيكلوجي لارتباط الخرافة بالخوف العام، تُبيّن أنّ الأمر متعلّق بظاهرة متوازية التأثير؛ بمعنى أن الدراسة التاريخية للعهد القديم هي ذاتها ترتبط بالنظرية الفلسفية لما يجب أن يكون عليه المجتمع. بعبارة أخرى، يقدم سبينوزا، من خلال رسالة في اللاهوت والسياسة، مقارنة شبيهة بقراءة مكيافيلي للتاريخ السياسي، إلّا أنّه يتجاوزه من جهة كونه يقدّم نقدًا تاريخيًا للميتافيزيقا السياسية.

ثالثًا: الدولة والخوف من مظاهر الانفعال السياسي

لا تؤسّس الدولة عند سبينوزا على القهر أو الخوف، بل تفرض نفسها نتيجة رغبة من نوع خاص، تنهياً للأفراد، من أجل الارتقاء بنمط وجودهم. وقد كان لافتاً أنّ سبينوزا، على الرغم من بغضه التعريفات الكلية، فإنه لا يجد ضيراً من المقولة الشهيرة "الإنسان كائن اجتماعي بطبعه"، وهو في الوقت عينه لا يرى في العزلة منجاة للإنسان، "فالحق الطبيعي للبشر لا يُتصوّر إلّا حيث توجد حقوق مشتركة، حيث يوجد سكن مشترك واستغلال مشترك للأرض، وتكتل يُمكن الجميع من الممانعة والتحصين وصدّ كل اعتداء، والعيش كما يحلو لهم في وفاق تام. وكلما ارتفع عدد المتحالفين الذين يكونون لحمّة واحدة، زاد حق الجميع"⁽²¹⁾.

بهذا المعنى، تمثّل الدولة امتداداً لرغبة أصيلة في تعزيز نمط العيش، وهي تعبير عن قرار عقلائي، يحقق الانتقال نحو مجتمع يحفظ حق التعددية؛ إذ لا يمكن أن تُمارس العقلانية خارج الدولة أو التنظيم الاجتماعي، كما لا يمكن أن يستوي التنظيم الاجتماعي خارج العقلانية.

ويرتكز تفسير سبينوزا للجانب السياسي على قراءة تاريخ السلطة السياسية من جهة، وقراءة واقع الحالة الهولندية من جهة أخرى، وهذا ما يشير إليه أنتونيو نيجري، حيث "بلغ الطموح وانعدام الضمير حدّاً جعل الدين يُنظر إليه باعتباره لا يقتصر على احترام تعاليم الروح القدس، بل على الدفاع عن تفسيرات البشر، حتى بات الدين لا يُرادف الإحسان، بل يُرادف نشر الفتنة وبث الكراهية العمياء المستترة تحت ستار الغيرة على الرب والحماسة الشديدة. وإلى جانب هذه الشرور،

(20) Suzan James, *Spinoza on Philosophy: Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 20.

(21) سبينوزا، مقالة في السياسة، ص 29.

لا بد من إضافة الخرافات التي تُعلّم الناس احتقار العقل والطبيعة، وإجلال ما ينافيهما وتقديسه فحسب⁽²²⁾.

تقوم الدولة بالضدّ من حالة الانفعال السياسي؛ بمعنى أنه إذا كانت حالة الطبيعة عند سبينوزا تتميز بغياب نموذج موحد للقيم وتتسم بطابع الانفعال السلبي، فإن الدولة هي حالة تنظيم الانفعالات وفقاً لنموذج عقلانيّ. وإضافة إلى الانفعالات السلبية السائدة في غياب التنظيم الدولاني، فإن الصفة الرئيسة لحالة الطبيعة عند سبينوزا تتسم بغياب نموذج توافقي للقيم، "حيث لا يمكن تصوّر المعصية أو الطاعة بالمعنى الضيق إلّا في إطار تجمّع مدني، كذلك الأمر بالنسبة إلى العدل والظلم. في حكم الطبيعة، لا يصح القول هذا الشيء ملك فلان، وذاك ملك فلان، كل شيء ملك لكل فرد يملك القدرة على الاستحواذ عليه"⁽²³⁾.

وضمن هذا السياق، تأتي أهمية مسألة الدولة عند سبينوزا، والمسألة السياسية على وجه العموم، حيث تؤسّس المشروع القيمة بناء على المشروع السياسية. وقد كشفت قراءة فاطمة حداد الشامخ عن هذا البعد المركزي في فلسفة سبينوزا، مبيّنة أن غرضها الأساسي هو إعادة الاعتبار إلى الفلسفة السياسية ضمن النسق السبينوزي، وتجاوز تلك الصورة النمطية عن سبينوزا بما هو فيلسوف ميتافيزيقي أو مولع بالإله، ارتكز تفكيره على البحث عن الجوهر. وبالنسبة إلى حداد، فقد انطلق سبينوزا من تصوّر أنثروبولوجي واضح لصوغ فلسفة سياسية، تجعل من السياسة موضوعاً، ولا يمكن قراءة سبينوزا قراءة أيديولوجية تتجاوز تاريخية نصه، أو قراءة ميتافيزيقية تركز على اعتبار أن النصوص السياسية ثانوية في تفكيره⁽²⁴⁾.

يجري الحديث في المسألة الدينية عن تجاوز الديكارتية في طرح المشكل ومعالجته، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المسألة السياسية، فيبحث سبينوزا عن نسق في السياسة يتقاطع في بعض فصوله مع طروحات هوبز ومكيافيلي، غير أنه يحفظ الانسجام مع الروح العامة للمذهب السبينوزي. وقد جرت الإشارة إلى معضلة الحرية عند سبينوزا، وكيف يرتبط مبحث الحرية بالمعنى المبتوث في الإتيقا والحرية الديمقراطية التعددية في الرسالة السياسية. وقد أوضح برايتون بولغا آلية الانسجام عند سبينوزا بين الحرية السياسية التي يربطها بغايات الطبيعة البشرية، و"الحرية الإنسانية" التي يربطها بأولية العقل، من جهة أنهما يجتمعان ضمن مسار في دينامية الانفعالات وتحوّلها إلى إملاءات العقل⁽²⁵⁾.

(22) Antonio Negri, *The Savage Anomaly, The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Michael Hardt (trans.) (Oxford: University of Minnesota Press, 2000), p. 99, accessed on 28/6/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sNo>

(23) سبينوزا، مقالة في السياسة، ص 38.

(24) فاطمة حداد الشامخ، الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح (تونس: معهد تونس للترجمة؛ الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017)، ص 12، شوهد في 2026/6/28، في: <https://acr.ps/hBy2swN>

(25) Brayton Polka, *Between Philosophy and Religion: Spinoza, the Bible, and Modernity*, vol. 1: *Hermeneutics and Ontology* (New York/ London: Lexington Books, 2007), p. 143.

وإذا كانت الانفعالات عند سبينوزا ترتقي إلى مصاف المقولة الأنطولوجية، فإن مقولة الدولة والتنظيم الاجتماعي ليست مجرد قالب لتعيين المسألة السياسية، إنما هي شرط ضروري لحياة العقل. وكما يدحض سبينوزا المفهوم الأثير عن الإرادة الحرة بمعناها الأنطولوجي، فإن الأمر ذاته ينطبق على الدولة، فنحن لا نقول عن الدولة إنها حرة في تصرفها إلا ضمن إملاءات العقل. "الدولة ترتكب خطيئة كلما أقدمت أو غصّت الطرف على عمل يؤدي إلى خرابها. فنقول إنها أخطأت، كما يقول الفلاسفة والأطباء إن الطبيعة تخطئ من هذه الزاوية، يصح القول إن الدولة تخطئ عندما تخالف أفعالها مقتضيات العقل. لقد قررنا أن الدولة سيّدة ذاتها، ما دامت تتصرف بحكمة، فإذا تهوّرت، فإنها تتنكر، وبالتالي تظلم نفسها"⁽²⁶⁾.

ويكون التعسّف والحكم الفردي والقمع بمنزلة انفعالات الجسم السياسي التي توازي انفعالات الفرد، وتنتج منها اضطرابات تُهدّد المسار العقلاني للتنظيم الاجتماعي. واللافت هنا الإشارة إلى إشكالية ربما يكون سبينوزا من أوائل الذين اعتنوا ببسطها في أفق الأزمنة الحديثة، وهي تصوّر الدولة بوصفها تعبيراً عن الروح الكلية للشعب، وباصطلاح سبينوزا هي تعبير عن قوانين الطبيعة. وقد أكد هذه التلازمة الخطرة في مطلع الفصل الثاني من الرسالة السياسية، حيث "إن حق الدولة (السلطة العليا) هو حقها في حكم الطبيعة، لا فرق بين المفهومين؛ إذ ليس هو حق كل فرد مستقلاً، بل حق الشعب في حالة تلاحم، كما لو كان تحرّك روح واحدة. بعبارة أخرى، حق جسم الدولة، جسداً وروحاً، مثله مثل حق الفرد في حكم الطبيعة، على قدر طاقته. يعني أن حق المواطن الفرد يقل كلما اتسعت الفجوة بين قدرته وقدرة السلطة العليا"⁽²⁷⁾.

ومن المعلوم أن سبينوزا قد توقّف كثيراً عند الدلالة الفيلولوجية لمفهوم الروح في التراث العبراني، ومن بين دلالة الروح عنده هي نفس الإنسان. أما المعنى الثاني، فيفيد أن كلمة روح في العبرية قد تعني الذهن أو حكم الذهن، ولهذا السبب استحققت الشريعة نفسها، بمقدار تعبيرها عن الفكر الإلهي⁽²⁸⁾.

ولعل ربط المعنى الأخير للروح في اللاهوت والسياسة بالتعبير المشار إليه في الرسالة السياسية يفرض على المرء أن يتأمل كثيراً في الإمكانيات التي أوقدها سبينوزا في تصوّره المعلمن للروح، وهي، ربما، إمكانيات لن تظهر من جهة الحضور الفلسفي إلا في القرن الثامن عشر، مع بزوغ المثالية الألمانية التي كانت فلسفة سبينوزا ضمن روافدها الكبرى.

وضمن القراءة التي نجدها عند نوفاليس عن سبينوزا المولع بالحب الإلهي، يذهب غاي واتش إلى أنّ نمط التصوف الذي يتبناه سبينوزا لا يتصالح بالضرورة مع السلطة الدينية، حيث يقوِّض الدور التوسطي الذي يؤديه رجال الدين بين الفرد والنص الديني، وبين الفرد والإله. ومن ثم، لا يجد الخطوة الكافية لدى السلطة الدينية، "حيث تحدّر 'الأديان' من المتصوفين. وغالباً ما تدينهم مؤسساتها الدينية

(26) سبينوزا، مقالة في السياسة، ص 48.

(27) المرجع نفسه، ص 24.

(28) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 137.

باسم العقل أو العقيدة أو الشريعة؛ إذ يجب أن تبقى أسرار الإيمان حكرًا عليهم. يملئ اللاهوتيون العقائد، ويضع الفقهاء الأحكام. وإن وُجد نقاش، فهو يقتصر على أقرانهم المطلعين. وعلى عامة المؤمنين اتباعهم. بالنسبة إليهم، يجب أن يبقى الإيمان، بطريقة ما، ضربًا من العبث، محصورًا في كتاب تعليمي 'للاستعمال الشخصي' (29).

وضمن هذه المقاربة الكلية، تبرز مقولة الانفعال السياسي التي شخّص من خلالها سبينوزا حالة الانحراف العمومية، ضمن صيغة لعلم نفس سياسي تشخّص الاختلالات التي يمكن أن تصيب جسد الدولة. وتتعترف في الوقت نفسه بأن التقلّبات الانفعالية تدخل في صميم الطبيعة البشرية.

ويمكن تلمّس الحديث عن الانفعال السياسي في فترتين أساسيتين من الرسالة السياسية، ففي الفصل الثاني يورد سبينوزا عبارته الشهيرة: ليس الإنسان إمبراطورية في إمبراطورية Imperum in imperio، ومحل الاستحضار هنا لا يتعلق بالموقف الأنطولوجي بقدر تعلّقه بالحالة السياسية، فالمطلوب إثباته هو أن التجربة التاريخية تفيد أننا لسنا أقدر على تقويم النفس منّا على التحكم في صحة الجسد، وأن ليس في مقدور أيّ إنسان أن يستخدم دائماً عقله بكيفية مثلى، بيد أنّ كل إنسان، سواء أكان عالماً أم جاهلاً، يعمل ما في وسعه لحفظ ذاته، وتقع محاولاته كلها لتحقيق هذا الغرض في نطاق الحق الطبيعي (30).

وتفسر هذه الفقرة بامتياز آلية اشتغال الكوناتوس السبينوزي في مجال السياسة، بوصفه تعبيرًا عن مجهود الكائن لكسب أكبر قدر من الوجود، سواء بوساطة العقل أو الانفعال. أما الإشارة الثانية لتأثير الانفعال، فتأتي في الفقرة الأخيرة من الفصل نفسه. وضمن سياق متعلق بالمعاهدات الدولية، وأن الاحتفاظ بها متعلّق بالظروف الحاكمة، يربط سبينوزا بين التقلّبات الانفعالية والحق الطبيعي المطلق للإنسان في حفظ وجوده، والإلزامات الواجبة تجاه مبدأ العهد نفسه. فمن أيّ جهة نظرنا إلى البشر، سواء أكانوا تحت تأثير الشهوة أم العقل، فالنتيجة واحدة؛ إذ ينطبق البرهان على الجميع.

وعلى عكس النموذج الكانطي في إقامة نموذج من الاتحاد الأخلاقي بين الدول، فإن سبينوزا، على الرغم من أنه ينطلق من رفض قاطع لعقيدة الحرب، يرى في المصلحة السياسية وحدها قاعدة فضلى للتعاون الدولي. وضمن هذا المسار من التأكيد على الفردانية، في مقابل سلطة الحاكم، تبرز مجموعة من الصعوبات بشأن طبيعة التلاقي بين حق الفرد في السير وفق تصوّره الفردي للخلاص، وحق الدولة في تصويب توجّهات الأفراد نحو المصلحة العامة.

ويعتبر لويس فوير أنّ سبينوزا حاول تجاوز هذا الإشكال من خلال تحديد سلطة الحاكم في مقابل الفكر الحر، فقد حاول "تجاوز هذا التقابل من خلال التأكيد على أن البشر لا يستطيعون التنازل عن حقوقهم في الحكم الحر للحاكم، وأن هناك قيودًا متجدّرة على الحقوق التي يمكن تخصيصها للحاكم، وأن حق الفكر الحر محجوز للفرد" (31).

(29) Guy Watch, Spinoza, L'immanence: "Et rien d'autre" (Paris: L'Harmattan, 2024), p. 218.

(30) سبينوزا، مقالة في السياسة، ص 26.

(31) Lewis Feuer, Spinoza and The Rise of Liberalism (New Jersey: Transaction Publishers, 1987), p. 107.

ومن المعلوم أن قراءة سبينوزا بوصفه مفكرًا ليبراليًا خالصًا تحتوي على مخاطرة لا بأس بها، تمامًا مثل القراءة الماركسية والجماعية لنسقه. غير أنه مما لا يمكن تجاوزه هو أنه عمل بجهد حثيث على تحقيق قدر من التوازن بين سلطة الدولة والحق الطبيعي للأفراد. ولا شك في أن إسقاط نظرية لاحقة على تفكير مفكر، مثل سبينوزا، تحتاج إلى قدر من الانتباه، بيد أنه إن كان لا بد من توضيح هذه المسألة، فإن تصوّره للملكية، وبالذات الملكية العقارية بحصرها في يد الدولة، بعيدٌ عن تأملات هوبز ولوك على وجه الخصوص في الملكية الشخصية، والنظر إلى وظيفة الدولة من زاوية تقديس الملكية الشخصية.

ولا يمكن كذلك إهمال أنطولوجيا الرغبة عند سبينوزا بوصفها محركًا أساسيًا لسعي البشر في تحقيق وجودهم والحفاظ عليه. وبهذا، تتوافق السبينوزية جزئيًا مع التصوّر الماركسي للرغبة، بوصفها أحد عناصر الفاعلية التاريخية.

رابعًا: الديمقراطية والتحرر من الانفعال السياسي

على الرغم من أن عمل سبينوزا في الرسالة السياسية لم يكتمل، وربما باغته الموت قبل إكماله، فإن الدلائل الواضحة من هذا المؤلّف وغيره من الأعمال تشير كلها إلى تفضيل صيغة ديمقراطية، ورفض الطغيان رفضًا مطلقًا. فهل مثل هذا الموقف انحيازًا مطلقًا إلى الإرادة العامة؟

من الملحوظ في نصوص سبينوزا تبني نوع من الحذر تجاه ميولات العامة وأهوائهم، على الرغم من أن نظريته في دحض الحكم المطلق من جهة تحرص على ألا يسقط مصير المجتمع فريسةً لانفعالات الحاكم الفرد. وإذا كان توشار يرى أن المسألة الدينية والسياسية عند سبينوزا تحمل مظهرًا واحدًا، هو التخلص من الخوف والحقّد، فنقد المدينة السياسية الدنيوية يتوأكّب مع نقد الدولة الدينية⁽³²⁾. بعبارة أخرى مواجهة الانفعال السلبي في السياسة، كما في اللاهوت.

وكما بدأ سبينوزا بنقد الخرافة باعتبارها ميتافيزيقا سياسية، فإنه يفتتح باب السياسة بنقد الاستبداد، ليس من زاوية الممارسة التاريخية، بل من جهة الاستعدادات الطبيعية؛ إذ مهما كانت النية سليمة، فمن شأن وضع المسؤولية في يد فرد واحد أن يُعزّز ارتهان المجتمع للانفعال السياسي، و"لا مناص من إقامة نظام يجعل الجميع، الحاكم والمحكوم، طوعًا أم كرهًا، يتوخّون الصالح العام، أي يعيشون، إما تلقائيًا، وإما اضطرارًا، حسب أوامر العقل. وقد تسير شؤون الدولة على هذا النهج إن نُظمت بكيفية تمنع من وضع مصير الجماعة بيد فرد، اتكالا على حسن نيّته. والواقع أن لا أحد أبدًا يظل على الدوام يقظًا لا ينام، ولا نفس تظل صلبة منيعة لا تنكسر"⁽³³⁾.

وتُعبّر هذه المناشدة السيكلوجية عن منطلقات سبينوزا الأنثروبولوجية من أنّ الإنسان كائن حاليّ، متقلّب المزاج، ومنفعل في أكثر أوقاته بالكثير من القوى الخارجة عن سيطرته. ويتمثل ما يبنى على هذه

(32) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية: من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة ناجي الدراوشة، ج 2 (دمشق: دار التكوين للنشر، 2010)، ص 493، شوهد في 2026/6/28، في: <https://acr.ps/hBy2sgc>

(33) سبينوزا، مقالة في السياسة، ص 59.

المصادرة السيكلوجية في أن الانفراد بالحكم يُمثّل خطراً على استمرارية الدول. وعلى الرغم من أن الطاعة تشكّل أحد مفاتيح النظرية السبينوزية، فإنها بهذا المعنى مرتبطة بالقانون، كما يبيّن باليبار، "تبدو الديمقراطية [عند سبينوزا] مطلباً محايداً لطبيعة الدولة. وهذه الأطروحة هي في الأساس مصادرة منطقية، ذات دلالة سياسية، فمن وظائف كل دولة إرساء الهيمنة، ومن ثم الطاعة، ومن ثم إخضاع الأفراد لنظام موضوعي"⁽³⁴⁾.

ويعتقد باليبار أن الديمقراطية تمثّل بالنسبة إلى سبينوزا إحدى آليات الفصل بين حالة الدولة وحالة الاستعباد، وبين مفهوم الرعايا أو الأتباع وصورة المواطنة. فالديمقراطية هي تصوّر محايد للمشاركة السياسية، يوافق رغبة أصيلة لدى الأفراد بحكم أنفسهم. ويمكن النظر إلى عاملين أساسيين باعتبارهما يمثلان شروط انهيار الدول عند سبينوزا: العامل الأول، المُعبّر عنه في اللاهوت والسياسة، ويتعلّق بتغوّل السلطة الدينية في الدولة، أو انحياز الدولة إلى طائفة بعينها، على حساب الطوائف الأخرى؛ أما العامل الثاني فيتعلّق بسلطة الاستبداد، أو سلطة الفرد، على نحو يتجاوز الشرعية التأسيسية للاجتماع السياسي. وبناء عليه، يأتي مطلب الديمقراطية بوصفه عنصر الملاءمة الكبرى بين سلطة المجتمع، وحقوق الأفراد التي لا يمكن التنازل عنها.

ولا يمكن أن تتحقق هذه المقاربة المتوازنة إلّا ضمن صورة تعدّدية للحكم والديمقراطية، هي النظام السياسي الذي يسمح بتأسيس سلطة الدولة على أفراد المجموعة جميعهم، دونما تمييز، ويضمن في الوقت نفسه الحصول على طاعتهم بالإرغام أو الإقناع؛ إذ لا تتعارض مع حقوق الفرد الطبيعية. إنّ النظام الديمقراطي في نظر سبينوزا هو التنظيم السياسي الأكثر قرباً إلى مثال الدستور المستوحى من بنود العقد الاجتماعي نفسها. والحال أن هذه العلاقة التقابلية بين الفرد وسلطة الدولة لا يمكن اختزالها في البعد التشريعي والقانوني.

ولعل عملية البناء الاجتماعي تتجاوز في استقرارها الأدوات التشريعية، على الرغم من أهميتها في ضمان حرية التعبير في ظروف محددة. لكن فنون الاتصال والتفاوض البناء التي تركز عليها قوة الدولة الحرة لا يمكن إنشاؤها بمرسوم، وهنا أيضاً تؤدي حرية التفلسف دوراً حاسماً.

ويعني السماح للناس بهذه الحرية، من بين أمور أخرى، السماح لهم بالتعبير عن "حماستهم للحقيقة" من خلال التدريب والمناقشة العلنية للحجج ووجهات النظر التي يعتبرونها الأكثر عقلانية. ومع ذلك، فإن الحماسة للحقيقة هي أيضاً، كما يلاحظ سبينوزا، مصدر اللباقة Comitas والاعتبار للآخرين Mansuetudo.

إن الأشخاص الذين يلتزمون حقاً بالمشروع الفلسفي للفهم منفتحون على الأفكار الجديدة، ومتحمسون للتعلم. ومثل جميع البشر، فإنهم يريدون من الآخرين أن يقبلوا وجهة نظرهم، وأن يدركوا عدم جدوى محاولة إجبار الآخرين على التفكير الموجه⁽³⁵⁾.

(34) Balibar, p. 45.

(35) الشامخ، ص 317.

ولعلّ هذا الموقف الذي تدافع عنه سوزان جيمس يساعد في فهم إصرار سبينوزا على وضع حرية التفلسف عنواناً فرعياً لرسالة في اللاهوت والسياسة؛ فاصطلاح الفلسفة عند سبينوزا لا يتماهى مع التصور اليوناني للتفكير في الكليات بقدر ما يطرح برنامجاً نقدياً، لتفعيل القدرة البشرية على مواجهة تقلّبات الحياة، وتحويل انفعالات، مثل الخوف والحقد، إلى انفعالات إيجابية تخدم المشروع العملي للإتيقا.

ويذهب فريدريك لنوار إلى مناقشة طبيعة الاستدلال الذي يقيمه سبينوزا في تفضيل النظام الديمقراطي، ولا يتعلق الأمر في هذا الصدد بصيغة تفضيل أخلاقية، بقدر ارتباطه بمعالجة براغماتية؛ فالنظام الديمقراطي يحقق على نحو أفضل نمطاً من التوافق مع الطبيعة البشرية. فكي يتسنى لنظام ما أن يدوم، يجب عليه ألا يركز على الخوف فحسب. فـ "الطاعة الخارجية" لا تنفي، على الرغم من ذلك، وجود نشاط ذهني باطني، بوجه يجعل الفرد الذي يخضع خضوعاً صارماً لسلطة فرد آخر، هو من يوافق على تنفيذ أوامر هذا الآخر بكل صدق. "إنّ السلطة الأقوى هي تلك التي تُهيمن حتّى على قلوب رعاياها"⁽³⁶⁾.

ولا يكتفي لنوار بتأكيد أسبقية سبينوزا في تشكيل الحداثة السياسية في الغرب، قبل لوك وكانط وفولتير، وإنما يُنبّه إلى أهمية سبينوزا في التنبيه إلى مزالق النظام الديمقراطي. فالنظام الديمقراطي، بقدر ما يُمثّل طوق نجاة للاجتماع السياسي، فإنه يحمل في داخله بعض بذور فئائه، بالنظر إلى توجّه الجمهور المتنوع، ويمكن أن تكون الديمقراطية أكثر تماسكاً وصموداً وحيوية، بقدر ما يكون الأفراد الذين يكوّنونها قادرين على التحكم في انفعالاتهم السلبية، ويوجهون كيانهم بموجب ما يُملّيه العقل عليهم.

ونفهم من ذلك كله، حتّى وإن كان سبينوزا لا يقولها صراحةً، "أنه إذا كان المواطنون محكومين بعواطفهم، وليس بعقلهم، فإنهم سيختارون طُغاة وديماغوجيين لحكمهم"⁽³⁷⁾. ولعل الإشارة الوحيدة للسياسة في كتاب الإتيقا تثير الدرب الذي يفتحه لنوار بشأن نقد الممارسة الديمقراطية من زاوية علم النفس السياسي. وقد ناقش سبينوزا، في مختتم الباب الثاني، من الكتاب مسألة الإرادة الحرة والتصور الاعباطي للإرادة، مُبيّناً طبيعة مذهبه في الفكرة الملائمة التي تكون علّة ذاتها، ولا تحتاج إلى برهان خارجي يعزز يقينها. ويأتي الانعطاف هنا نحو السياسة بوصفه محاولة لبيان المزايا العملية لهذا المذهب، والرد على الاعتراضات القائمة عليه. وعلى مستوى النتائج البراغماتية، تتوزّع هذه المزايا بين المردودية الاجتماعية والتشاركية؛ بأن يرضى الإنسان بما لديه، وأن يساعد غيره، ليس بدافع الشفقة الانفعالية، ولا بدافع التحيز أو المعتقد الباطل، إنما بتوجيه من العقل وحده؛ أي وفق ما تطلبه الأوضاع والظروف. وعلى المستوى السياسي، تحدد إتيقا الانفعالات الشروط التي تتطلبها سياسة المواطنين وقيادتهم، لا ليصبحوا عبيداً، وإنما ليحققوا أفضل أعمالهم بحريّة⁽³⁸⁾.

(36) فريدريك لنوار، المعجزة السبينوزية: فلسفة لإنارة حياتنا، ترجمة عادل مطيمط (بيروت: دار التنوير للنشر والتوزيع، 2020)، ص 117، شوهد في 2026/6/28، في: <https://acr.ps/hBy2sNo>

(37) المرجع نفسه، ص 121.

(38) سبينوزا، الإتيقا، الباب الثاني، القضية 42.

ويُعزّز استحضار المسألة السياسية، في طور عرض سبينوزا لمبحث المعرفة في الإتيقا، التوجّه القائل إن النموذج الديمقراطي الذي يقترحه لا يستقيم من دون محددات عقلية ترفع الشروط العقلانية للاختيار السياسي.

وإذا كان إميل برييه يرى أن السبينوزية بعد سبينوزا بقيت حركة دينية، أو بمعنى أدق حركة بدعية، من دون إظهار أثر سبينوزا في النظرية السياسية، فإن الصورة التي بدأت ترسم في العقود الأخيرة بشأن سياسته تقول شيئاً آخر، فقد أثّرت أفكاره بشأن التسامح والحق الطبيعي والديمقراطية، بالغ الأثر، في الأجيال اللاحقة، ونجد لدى جوناثان إزرايل استقراراً مطوّلاً عن تحوّل فكرة سبينوزا عن الحرية إلى مطلب رئيس في النصف الأول من القرن الثامن عشر؛ فالتحوّل من مطلب حرية العبادة الذي تبنته السبينوزية، إلى السعي لحرية الفكر والتعبير، انطلاقاً من فلسفة سبينوزا، أصبح ملمحاً محدداً رئيساً للتنوير الراديكالي. وبحلول الربع الثاني من القرن الثامن عشر، ما عاد فلاسفة أوروبا الغربية يشكون أساساً من عوز الحرية الدينية، حيث أصبح محور صراعهم معركة الحرية الفكرية وحرية التعبير والنشر⁽³⁹⁾.

ويتبيّن من الفصول الأخيرة من الرسالة السياسية أنّ سبينوزا يُفضّل ملكية دستورية، يكون فيها حق كامل للمشاركة الشعبية مع مجلس استشاري وتشريعي منتخب، يُعبّر عن روح الأمة. وفي الوقت نفسه، يشير إلى حق الدولة المطلق في احتكار العنف وتدير الشأن العام، من جهة أنّ ممارسة السلطة على الناس محصورة في يد الحاكم وحده، أو من ينوب عنه، وأيّ إنسان أقدم على هذا الفعل، من دون تخويله، يُعدّ متجاوزاً على السيادة، بمعزل عن صلاح النية. وفي المقابل، وعلى الضدّ من هوبز، فإن الدولة نفسها تخضع للقانون الطبيعي، "فالدولة تتركب خطيئة كلما أقدمت أو غضّت الطرف على عمل يؤدي إلى خرابها. فنقول إنها أخطأت، كما يقول الفلاسفة والأطباء إن الطبيعة تخطئ من هذه الزاوية، يصح القول إن الدولة تخطئ عندما تُخالف أفعالها مقتضيات العقل. لقد قررنا أنّ الدولة سيّدة ذاتها ما دامت تتصرف بحكمة"⁽⁴⁰⁾.

ولا شك في أن عدم اكتمال الرسالة السياسية فوّت فرصة مهمة لفهم الرؤية التفصيلية التي كان سبينوزا يدلي بها في سبيل إيضاح مقاربتة السياسية، إذا أخذنا في الحسبان أن الفقرة الأخيرة من الرسالة السياسية غير المكتملة كانت تتناول مشاركة المرأة في الحياة السياسية. بيد أن المعالم الكبرى للنظرية السياسية كانت قد بدأت في التشكل منذ رسالة في اللاهوت والسياسة، على نحو بات معه من الصعب إقصاء سبينوزا من المبحث التأسيسي للفلسفة السياسية الحديثة، وكذلك مسار التشكل العام للدولة الليبرالية المعاصرة.

(39) جوناثان إزرايل، التنوير متنازعاً فيه: الفلسفة والحداثة وانعتاق الإنسان 1676-1752، ترجمة محمد زاهي المغربي ونجيب الحصادي، مراجعة صالح مصباح (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2020)، ص 200، شوهد في 2026/6/28، في: <https://acr.ps/hBy2t3Z>

(40) سبينوزا، مقالة في السياسة، ص 48.

خاتمة

ترتبط فلسفة سبينوزا النظرية على نحو واضح بتجلياتها العملية. والواقع أن السؤال الذي طرحته هذه الدراسة لا يتعلق بالتراطيب بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية فحسب، وإنما بمركزية الفلسفة السياسية في تفكيره ومدار علاقتها بالمسألة الدينية، التي تتداخل على نحو جليّ في نسق سبينوزا، على نحو يجعله مخترع مفهوم "اللاهوتي السياسي"؛ بمعنى أن مدار اشتغاله بالمسألة الدينية لا يمكن فصله عن الفلسفة السياسية، والعكس صحيح.

وضمن نظرية سبينوزا في الانفعالات، كان من المهم التركيز على مفهوم الانفعال السياسي؛ ذلك أنه من القلائل الذين تنبّهوا إلى مكانة الانفعال في السياسة، وبناء عليه يأتي نقده للسلطة الفردية ضمن رهان سيكولوجي على القيادة الجماعية للمجتمع، ومن ثم يأتي الرهان على الديمقراطية، نتيجةً طبيعيةً لموقفه الأنثروبولوجي والسيكولوجي. وهو يتعامل مع التدين المتعصب بوصفه نمطاً من الانفعال السلبي، النابع أساساً من ظاهرة الخوف الذي يتشكّل بوصفه عائقاً، من دون المصالحة مع مبدأ الحرية في التفكير والتعبير.

يُنظر إلى مشروع سبينوزا عموماً بوصفه أحد المشاريع الراديكالية الكبرى من حيث جذرية النقد والتأصيل، وقد تعزّزت هذه الفرضية بمجموعة من القراءات، أبرزها في السياق المعاصر نظرية جوناثان إزرايل وغيره. والواقع أنّ هذه القراءات ترتكب خطأً كبيراً حين لا تفصل بين سبينوزا وصورة السبينوزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فالصورة التي تشكّلت بشأن السبينوزية بوصفها تهمة حالت دون القراءة الهادئة لفلسفة سبينوزا، التي من شأنها أن تُعيد استكشاف مواقفه؛ ذلك أنّه لا يرى في جوهر الدين ما يمنع من إقامة نموذج تعايشي بين البشر، من خلال التمييز بين نقد الخرافة، بوصفها عقيدة هيمنة سياسية، ونقد النماذج الطقوسية الضيقة، في مقابل التأكيد على أهمية التدين السليم في الحياة العملية. وضمن هذا السياق، يأتي العنوان الفرعي لرسالة في اللاهوت والسياسة مبيّناً أنّ حرية التفكير لا تشكل خطراً، سواء على جوهر الهوية الدينية، أو على الحالة الاجتماعية السياسية.

وتصل هذه الدراسة إلى نتيجة مفادها أنّ دراسة سبينوزا لمسألة الخرافة والخوف باعتبارهما انفعاليين سياسيين لم تكن محصورة ضمن نطاق التاريخ العبراني، إنما أراد تقديم الخرافة بوصفها آلية لفهم النظم السياسية وأساليب الهيمنة. وفي المقابل، يظهر تمسّكه بالتعددية على مستوى الأفكار والآراء، باعتبارها وسيلة لإقامة نظام سياسي لا يشكّل الخوف ركيزة بقائه.

References

المراجع

العربية

أرندت، حنة. ما السياسة؟ ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك. الجزائر: منشورات ضفاف؛ بيروت: منشورات الاختلاف، 2014. في: <https://acr.ps/hBy2sfy>

إزرايل، جوناثان. التنوير متنازعاً فيه: الفلسفة والحدائث وانعتاق الإنسان 1676-1752. ترجمة محمد زاهي المغيربي ونجيب الحصادي. مراجعة صالح مصباح. المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2020. في: <https://acr.ps/hBy2t3Z>

توشار، جان. تاريخ الأفكار السياسية: من عصر النهضة إلى عصر الأنوار. ترجمة ناجي الدراوشة. دمشق: دار التكوين للنشر، 2010. في: <https://acr.ps/hBy2sgc>

سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة حسن حنفي. مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005. في: <https://acr.ps/hBy2sfS>

_____. الإتيقا. ترجمة وتقديم وتعليق أحمد العلمي. الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2010.

_____. مقالة في السياسة. ترجمة وتقديم عبد الله العروي. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2023.

الشامخ، فاطمة حداد. الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا. ترجمة جلال الدين سعيد. مراجعة صالح مصباح. تونس: معهد تونس للترجمة؛ الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017. في: <https://acr.ps/hBy2swN>

شترأوس، ليو وجوزيف كروبسي. تاريخ الفلسفة السياسية. الجزء الأول: من ثيوكلديدس إلى اسبينوزا. ترجمة محمود سيد أحمد. مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005. في: <https://acr.ps/hBy2sMK>

لنوار، فريدريك. المعجزة السبينوزية: فلسفة لإنارة حياتنا. ترجمة عادل مطيمط. بيروت: دار التنوير للنشر والتوزيع، 2020. في: <https://acr.ps/hBy2sNo>

الأجنبية

Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique: Le transindividuel*. Paris: Presse Universitaires de France, 1985.

Cernadas, Gonzalo Ricci. *The Multitude in Spinoza, From Physics to Politics*. New York/ London: Bloomsburg Academic, 2024.

Feuer, Lewis. *Spinoza and The Rise of Liberalism*. New Jersey: Transaction Publishers, 1987.

James, Suzan. *Spinoza on Philosophy: Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Negri, Antonio. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Michael Hardt (trans.). Oxford: University of Minnesota Press, 2000. at: <https://acr.ps/hBy2sNo>

Polka, Brayton. *Between Philosophy and Religion: Spinoza, the Bible, and Modernity*. vol. 1: *Hermeneutics and Ontology*. New York/ London: Lexington Books, 2007.

Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. E. M. Sinclair (trans.). New York: Schocken books Inc., 1965 [1930]. at: <https://acr.ps/hBy2sw9>

Tosel, André. *Spinoza ou le Crépuscule de la servitude: Essai sur la Traité Theologico-Politique*. Paris: Aubier, 1985. at: <https://acr.ps/hBy2t3l>

Watch, Guy. *Spinoza, L'immanence: "Et rien d'autre"*. Paris: L'Harmattan, 2024.

Zac, Sylvain. *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. Paris: Press Universitaires de France, 1965. at: <https://acr.ps/hBy2swt>

جواد اكريعة | Jaouad Gria *

محمد مزيان | Mohamed Meziane **

من إشكالية العقل إلى واقعة الفعل: التحولات الإبستمولوجية لمفهوم الحرية عند كانط

From the Problem of Reason to the Fact of Action: Epistemological Shifts in Kant's Concept of Freedom

ملخص: تتناول هذه الدراسة مفهوم الحرية العملية في فلسفة إيمانويل كانط، مستعرضة المسار الانتقالي لهذا المفهوم من مبحث الجدل الترنسندنتالي في كتابه نقد العقل الخالص إلى دائرة التشريع الأخلاقي في كتابه نقد العقل العملي. وتهدف إلى تبيان كيف أنه استطاع إخراج الحرية من مأزقها النظري، بوصفها مشكلة للعقل لا يمكن معرفتها، وتحويلها إلى واقعة للعقل تُبرهن عن نفسها عبر القانون الأخلاقي. ومن خلال تحليل "قانون العقل الخالص"، تستكشف الدراسة التمييز الإبستمولوجي بين الحرية الترنسندنتالية بوصفها إمكانية منطقية، والحرية العملية باعتبارها سببية تجدد واقعيتها في العالم المحسوس عبر الفعل الأخلاقي والتشريع الذاتي.

كلمات مفتاحية: كانط، الحرية العملية، الحرية الترنسندنتالية، التشريع الذاتي، القانون الأخلاقي.

Abstract: This article examines the concept of practical freedom in Kantian philosophy, tracing its transitional trajectory from the realm of transcendental dialectic in the *Critique of Pure Reason* to moral legislation in the *Critique of Practical Reason*. The paper argues that Kant rescues the concept of freedom from a theoretical impasse where it appears as a problem of reason that cannot be known, and transforms it into a fact of reason that establishes itself through moral law. In undertaking an analytical reading of the "Canon of Pure Reason", the study explores the epistemological distinction between transcendental freedom as a logical possibility and practical freedom as a form of causality that attains reality in the sensible world through moral action and autonomy.

Keywords: Kant, Practical Freedom, Transcendental Freedom, Self-Legislation, Moral Law.

* باحث دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل (المؤلف المسؤول).

PhD Researcher, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University (Corresponding Author).
Email: jaouadgriaa@gmail.com

** أستاذ تعليم عالٍ، شعبة الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل.

Professor in the Department of Philosophy, Ibn Tofail University. Email: Mohamed.Meziane@uit.ac.ma

مقدمة

تُمثّل الحرية في الفلسفة الكانطية "حجر الزاوية" الذي يقوم عليه بناء العقل الخالص بمختلف تجلياته النظرية والعملية. وإذا كان إيمانويل كانط قد انتهى في نقد العقل الخالص إلى حصر الحرية في دائرة الإمكان المنطقي، بوصفها فكرة ترنسندننتالية⁽¹⁾ يستحيل بلوغ معرفة يقينية بشأنها، فإن هذا العجز النظري لم يكن إلا تمهيداً لبعثها من جديد في المجال العملي.

وتسعى هذه الدراسة لاستجلاء المفارقة الكامنة في الانتقال من الحرية، بوصفها مشكلة للعقل التأملي، إلى كونها واقعة للعقل العملي. وتكمن إشكالياتها في محاولة فهم الكيفية التي استطاع بها كانط التمييز بين السببية الطبيعية الخاضعة للحتمية، والسببية الحرة المؤسسة لمجال الأخلاق، وكيفية منح نص "قانون العقل الخالص"⁽²⁾ الشرعية للحرية العملية، لتكون إثباتاً تجريبياً واستقلالاً ذاتياً في آنٍ واحد. فكيف يمكن أن يكون لمفهوم الحرية، الذي ينتمي إلى المجال "فوق-الحسي"، تأثير ملموس في المجال "الحسي" (أي في عالم الواقع والأفعال البشرية)؟ لتوضيح أبعاد هذا الإشكال، سنعمل على تحليله عبر ثلاثة محاور أساسية؛ تبدأ بفحص الحرية في "قانون العقل الخالص"، مروراً بتحليل التماهي بين الحرية والتشريع الذاتي، ووصولاً إلى تثبيت الحرية باعتبارها مسلمة ضرورية لا يستقيم من دونها الفعل الأخلاقي، أو كرامة الشخص الإنساني.

أولاً: الحرية في "قانون العقل الخالص"

حدّد كانط معياراً فصل بين ما هو موضوع معرفة Le connaître، وما هو موضوع فكر Le penser، وحدد هذا المعيار في الحدس L'intuition، سواء أكان خالصاً أم حسياً. ووفقاً لذلك، لا تتجاوز معرفتنا الظواهر؛ فما لا يقع تحت أي حدس ليس موضوع معرفة، لكنه لا يمنع من أن يكون موضوع تفكير، على أن يكون من دون ادعاء معرفته، مثل أفكار العقل الخالص الثلاث (النفس، والعالم، والإله). ف"الهدف الأخير الذي يصل إليه العقل في استعماله الترנסندننتالي يخصّ الموضوعات الثلاثة: حرية الإرادة، وخلود النفس، ووجود الله"⁽³⁾.

ومع ذلك، تبقى هذه الأفكار، وإن أزاحها كانط من دائرة المعرفة، مفيدة Utile؛ إذ ثمة "قاعدة ضرورية لاستعمال العقل التأملي تلزمنا بالآ نهمل الأسباب الطبيعية، والّا نترك ما يُمكن أن نتعلّمه بالتجربة كي

(1) غالباً ما يُترجم مفهوم Le transcendental بـ "المتعالي"، وهو خطأ شائع، لأن المتعالي هو المفارق، ويقابله بالفرنسية Le transcendant. وقد صحّح كانط هذا الخلط في نقد العقل الخالص. فمفهوم الترנסندننتالي، هو مفهوم زمني، يحيل إلى ثنائية: قبل/ بعد، المنتمية إلى المنظومة الحديثة، في حين أن التعالي يُحيل إلى ثنائية: فوق/ تحت، المتصلة بنسق ما قبل الكوبرنيكي، الذي انتهت معقوليته بنهاية مفهوم الكوسموس.

(2) ينظر:

Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, A. Tremesaygues & B. Pacaud (trad.), Collection Quadriga (Paris: PUF, 1997), p. 530.

(3) Ibid., p. 666.

نشق شيئاً لا نعرفه مما يتخطى تماماً كل معرفتنا⁽⁴⁾. فهي ضرورية لتكملة عمل ملكة الفهم المحدود، من حيث إنها تُحقق وحدة أكبر على مستوى الذات بالنسبة إلى فكرة النفس، لأنها تجمع شتات اختلافاتها وتنوعها، لكن ذلك بوصفها فكرة منظمة Régulatrice فحسب، وليس بوصفها مكونة Constitutive⁽⁵⁾؛ أي من دون ادعاء معرفة النفس في جوهرها. وينطبق الأمر نفسه على فكرة العالم، بما هي دائرة أكبر تجمع شتات أشياء العالم. وأخيراً فكرة الإله، الدائرة الكبرى التي تضم الوجود في مجمله. مع كانط، إذًا، انتقلنا من الحديث عن النفس والعالم والإله إلى الحديث عن هذه الأفكار باعتبارها أفكاراً Idées بالمعنى الأفلاطوني للكلمة فحسب. وهنا تكمن الثورة الكوبرنيكية الكانطية؛ إذ إن كوبرنيك، وإن لم يكن متيقناً من دوران الأرض، فإنه تعامل مع هذا الأمر بوصفه فكرةً انطلق منها في أبحاثه، وهذا ما فعله كانط بالأفكار الثلاث⁽⁶⁾؛ فهو يعتبر أن محدودية العقل ليست أمراً سلبياً، بل هي دواعٍ نظرية داخلية دفعته إلى تأسيس العقل العملي لتكملة العقل النظري.

وعلى هذا الأساس، كان المجال العملي مجالاً لمعقولة أخرى غير معقولة قوانين الظواهر الطبيعية. ويقيم كانط هذه المعقولة على أساس الحرية بمعناها الترنسندنتالي والعملي. من أجل ذلك، يُعرّف "العملي" بأنه "ما يكون مُمكنًا بفعل الحرية"⁽⁷⁾، في حين تتطلب الحرية الترنسندنتالية استقلالاً لهذا العقل نفسه، نظراً إلى كل الأسباب المحددة للعالم المحسوس، وهي تبدو بهذا المعنى "مضادة لقانون الطبيعة؛ ومن ثم لكل تجربة ممكنة"⁽⁸⁾، لكنها حرية تُلزم ذاتها بذاتها بقوانين العقل التي يتمثلها قبلياً.

يُحدد "قانون العقل الخالص"، إذًا، الحد الفاصل بين الحرية الترنسندنتالية والحرية العملية. فالأولى معقولة، وهي مشكلة تهتم العقل في استعماله التأملي، ولا تنتمي إلى العقل في استعماله العملي. أما الثانية، فهي إمبيريقية؛ "إذ يُمكن أن نشبتها بوساطة التجربة"⁽⁹⁾. ويُحدّد العقل، بقانونه العملي، الإرادة تحديداً مباشراً، وحين يتمكن من ذلك، تكون الإرادة حرة، ويؤسس نوعاً آخر من السببية، مخالفاً للسببية الطبيعية، إنها السببية من خلال الحرية.

يخلص كانط في نصه بشأن "قانون العقل الخالص" إلى تبني موقف يتسم بالازدواجية تجاه مسألة الحرية؛ إذ يجد نفسه عالماً بين ضرورة إثباتها بوصفها شرطاً أخلاقياً، واستحالة إخضاعها للمعرفة التجريبية؛ ما يُضفي نوعاً من التذبذب المفاهيمي على موقفه؛ فهو يقول، من جهة، إن "معالجة المسألة العملية تقتضي الكثير من الحذر، وذلك بالبقاء بالقرب من الترنسندنتالي بقدر الإمكان،

(4) Ibid., p. 667.

(5) الفكرة المنظمة هي التي ترشد العقل وتوحد شتات التجربة (مثل فكرة النفس)، في حين أنّ الفكرة المكوّنة هي التي تدخل في صلب بناء موضوع المعرفة (المقولات مثلاً).

(6) ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة بأبحاثها إلا الأفكار الثلاث: الله، الحرية، خلود النفس؛ فعلى المفهوم الثاني أن يؤدي، إذا ما رُبط بالأول، إلى الثالث بوصفه خلاصة ضرورية. وكل ما يشتغل به هذا العلم في ما عدا ذلك ليس سوى وسيلة للوصول إلى هذه الأفكار، وبيان واقعيتها وفائدتها العملية.

(7) Ibid., p. 667.

(8) Ibid., p. 670.

(9) Ibid., p. 669.

وإهمال كل ما يُمكن أن يكون هناك من محتوى سيكولوجي في مفهوم الحرية⁽¹⁰⁾. ويقول، من جهة أخرى، إن "السؤال عن الحرية الترنسندنتالية يخص فقط المعرفة التأملية، ويُمكن وضعه بالكامل جانباً عندما يتعلق الأمر بالعمل"⁽¹¹⁾، وتبعاً لذلك، يقتصر على توظيف مفهوم الحرية بمعناه العملي.

وتتميز الحرية الترنسندنتالية باستقلالها التام عن العالم المحسوس؛ فليس لهذا العالم أي تأثير فيها. وعلى النقيض من ذلك، ترتبط الحرية العملية ارتباطاً وثيقاً بالعالم المحسوس. فعلى الرغم من أنها تتسم باستقلالية الإرادة عن الدوافع الحسية، فإن الحرية العملية تتجسد في العالم المحسوس، وفي كثير من الحرية الترنسندنتالية على نحو أوضح. ووفقاً لتأويل برنار كارنو، فإن "الحرية العملية [...] تندمج، إذا جاز التعبير، في الطبيعة نفسها، لتخلصنا من الحتمية الحسية"⁽¹²⁾.

يُعد العالم المحسوس، إذًا، أداة فعالة للتمييز بين مفهومَي الحرية. فهو يُظهر لنا أن الحرية الترنسندنتالية تبقى مفهومًا إشكاليًا للعقل، في حين يُمكن إثبات واقعية الحرية العملية من خلال التجربة. وهذا ما يسمح لنا بتسليط الضوء على تمييز معرفي (إستيمولوجي) مُهم بين مفهومَي الحرية. فباعتبارها فكرة إشكالية، تبقى الحرية الترنسندنتالية إمكانيةً منطقية خارج العالم المحسوس فحسب، لكن لها آثارًا في هذا العالم. وعلى العكس من ذلك، يُمكن إثبات واقعية الحرية العملية بالتجربة. ويمنع هذا التباين بين المفهومين وجود تبعية قوية جدًا بينهما: "إن مشكلة الحرية الترنسندنتالية لا تؤثر في الواقع العملي بالنسبة إلى الحرية. وبالطريقة نفسها، لا يُمكن أن تُثبت واقعية الحرية العملية واقعية الحرية الترنسندنتالية"⁽¹³⁾.

يستهل كانط تعريفه الحرية العملية بمنظور سلبي يركز على الاستقلالية عن الحتمية الحسية. ففي حين تخضع الإرادة الحيوانية كليًا للمؤثرات والانفعالات الخارجية، تتميز الإرادة الإنسانية بكونها حرة بفضل قدرتها على التحرر من سطوة النزوات، والارتهاان حصراً لما يُمليه العقل من دوافع ومبادئ مجردة. يقول في هذا السياق: "إن الإرادة لا تكون حيوانية إلا عندما لا يُمكن أن تُحدد إلا بدوافع حسية، أعني انفعاليًا. لكن الإرادة التي يُمكن أن تُحدد بمعزل عن النزوات الحسية، ومن ثم بدوافع يُمكن أن يتصورها العقل وحده، إرادة حرة"⁽¹⁴⁾.

تُحدد الإرادة الحيوانية بدوافعها الحسية وأفعالها، فهي خاضعة للغريزة الطبيعية، ولا يُمكنها التصرف على نحو مستقل عنها. وعلى النقيض من ذلك، يتمتع الإنسان بحرية الإرادة، ما دام يملك القدرة على اختيار فعل ما، وهو مستقل عن الدوافع الحسية، وإمكانية عدم الانصياع أيضًا لغريزته الطبيعية وحدها، على عكس الحيوانات التي تبقى أسيرة برنامجها الطبيعي.

(10) Ibid., p. 668.

(11) محمد منادي إدريسي، "مفهوم الحرية في فلسفة كانط: من الإمكان المنطقي إلى الإثبات العملي"، الفكر العربي المعاصر (بيروت)، العددان 156-157 (خريف 2011)، ص 33.

(12) Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* (Paris: Seuil, 1973), p. 57.

(13) Ibid., pp. 57-58.

(14) Kant, p. 669.

يدو تعريف الحرية العملية، على هذا النحو السلبي، غير كافٍ، بل ينبغي الوصول كذلك إلى تحديدّها الإيجابي. إذا كانت حرية الإرادة تُتيح إمكانية اختيار الأفعال بطريقة مستقلة عن الدوافع الحسية، فما الذي يُحرك الفعل حينئذٍ؟ بعبارة أخرى، ما الذي يُحدد الفعل الذي لا ينبع من دافع حسي؟ بالنسبة إلى كانط "الإرادة التي يُحددها العقل هي حرية"⁽¹⁵⁾.

ومعنى هذا القول أنّ الحرية العملية، المحددة على نحو إيجابي، هي إمكانية اختيار الفعل وفقاً للعقل. فالكائنات البشرية، بصفته كائنات عاقلة، تتمتع بالحرية، وهو ما يشير إليه كانط نفسه، قائلاً: "وكل ما يتعلق بها، مبدأً كان أم نتيجة، يُدعى عملياً [...] وتتميز بذلك من قوانين الطبيعة التي لا تُعالج إلا ما يحدث"⁽¹⁶⁾.

تُتيح لنا الحرية العملية، إذًا، صوغ قوانين موضوعية للفعل، واختيارها بوصفها مبادئ للعمل: "يضع العقل هذا المفهوم أو ذاك بوصفه مبدأً للعمل، وبهذا يمنحه قوة سببية. فالواجب الفعلي يُظهر بوضوح سببية العقل، حتى عندما يبدو أن مبدأ الفعل نابع من الحساسية"⁽¹⁷⁾. وهكذا، فإن الحرية العملية هي العلاقة السببية بين الإرادة التي يُحددها العقل، والفعل الذي يجري في العالم المحسوس. لذا، حتى لو كان المبدأ الذي وضعه العقل مرتبطاً بالعالم الحسي - ففي العالم الحسي تتجلى الأفعال - فإن الفعل الحر يُسببه العقل بالفعل، وليس الطبيعة.

يُمكن تأويل اللبس في نص "قانون العقل الخالص" بالقول إن التركيز على الحرية العملية يُمهّد للانتقال إلى العقل العملي الخالص (مجال الأخلاق الصرف)، الذي سيتضح في الكتابات اللاحقة، وأن التمسك بالبعد الترنسندنتالي إنما هو تمسك بالانشغال المركزي لكتاب نقد العقل الخالص المتمثل في الطابع النوميّ بالنسبة إلى الحرية، على أن هذا النص لم ينجز تلك النقلة، وآية ذلك احتفاظه بالفرق بين الترنسندنتالي والعملي. لذلك، ستكون مهمة كتاب نقد العقل العملي التساؤل عما يلي: هل ثمة عقل خالص عملي؟ أو على نحو أدق، هل للعقل - بما هو ملكة تلقائية مستقلة عن كل الشروط التجريبية - قدرة على تحديد الإرادة انطلاقاً من ذاته، ومن مبادئ قبلية؟⁽¹⁸⁾.

في هذا السياق، يُمكن أن تستعيد أفكار العقل الخالص مكانها داخل النسق الكانطي، لكن على أن تتغير ثوابت هذا المكان ووظيفته؛ إذ لن يكون استقرارها في الأفق النظري (نسق الطبيعة)، بل في الأفق العملي (نظرية الحرية). ها نحن، إذًا، أمام نمط مغاير للموضوعية يختلف عن موضوعية الظواهر وقوانينها؛ ونقصد بذلك "الموضوعية العملية - الأخلاقية" التي تحدّد الإرادة، وتمنح الحرية واقعيتها بوصفها واقعة فعل، لا إشكالية عقل فحسب.

يؤسس كانط لتمايز جوهري بين مجالين: المجال التأملي، حيث تخضع الطبيعة لآلية القوانين الفيزيائية الصارمة التي لا تحتاج إلى افتراض الحرية، والمجال العملي الذي يُمثل فيه مفهوم الحرية

(15) Carnois, p. 51.

(16) Kant, p. 669.

(17) Carnois, p. 56.

حجر الزاوية؛ إذ لولاها لما استطاع العقل تصور وجود قوانين أخلاقية تتجاوز الحتمية الطبيعية وتوجّه إرادة الإنسان نحو الفعل الأخلاقي: "لو كانت الحرية فكرة ترنسندنالية ممتنعة، لما كان ثمة حرية عملية؛ أي لو كانت كل سببية في العالم المحسوس طبيعة فحسب، لكان كل حادث مُحدد بحادث آخر في الزمان، وفقاً لقوانين ضرورية. وبما أن الظواهر، من حيث إنها تُحدد الإرادة، يجب أن تجعل كل فعل ضرورياً، بوصفه نتيجهتها الطبيعية، فإن إلغاء الحرية الترנסندنالية سيؤدّي إلى القضاء، في الآن نفسه، على كل حرية عملية"⁽¹⁹⁾.

في الحصيلة، تتبدى الذات الأخلاقية بوصفها كياناً يتجاوز الحتميات التجريبية، متحققة عبر ازدواجية مفهوم الحرية؛ فهي حرية ترنسندنالية، بالنظر إلى كونها قدرة على التدشين التلقائي لفعل جديد خارج سلسلة السببية الطبيعية، وهي حرية عملية تتجسّد في استقلال الإرادة عن الميول الحسية. وهذا التلازم بين الحرية والعقل يجعل منهما بمنزلة وجهين لعملة واحدة؛ فلا يُمكن تصوّر ذاتٍ عملية من دون عقل يُشرع، ولا عقل من دون حرية تُمثل محموله الأساسي وشرط إمكانه؛ لذلك حدد "كانط" العقل بوصفه سببية حرة⁽²⁰⁾.

ثانياً: الحرية بوصفها تماهياً مع التشريع الذاتي

كل شيء في نظام الطبيعة يسلك وفق قوانين يمكن أن تُصاغ داخل معارف قبلية تركيبية، استناداً إلى معطيات الحساسية ومفاهيم الفهم. وفي هذه الطبيعة كائن عاقل يمتلك القدرة على الفعل، تبعاً لتمثله القوانين التي يُشرعها بمقتضى عقله الخالص. وهنا يكفّ عن أن يقتصر على كونه ظاهرة مثل باقي الظواهر الأخرى ليصبح إرادةً فاعلةً وفق مبادئ خالصة. وعلى أساس ذلك، يتطلب التفكير في الموضوعية العملية تغيير وجهة النظر الخاصة بالظاهرة، وتبني وجهة نظر أخرى تعتبر مبادئ الفعل وقائع خالصة للعقل؛ أي قوة مُشرعة لمبادئ المعقولة التي تُضفي شرعية على ما يُعتبر أخلاقياً في حياة البشر، مثل القانون الأخلاقي والواجب والإرادة الطيبة والحرية.

وعلى الرغم من أن العقل يقع في مغالطات عندما يتجاوز حدود التجربة، فإن ذلك لا يمنع من مقارنة أفكاره الخالصة - التي تناولها الجدل الترנסندنالي بالنقد - من منظور عملي؛ إذ تستعيد هذه الأفكار مكانتها داخل معقولة جديدة لا تتعلق بنسق الطبيعة، بل بفلسفة عملية بشأن الإرادة، بحيث تُفهم الحرية بوصفها قدرة للعقل على تشريع قوانين أفعاله ذاتياً. وبناءً على ذلك، يبدو المجال العملي حيّزاً لانبثاق علاقة جوهرية بين الفكرة الخالصة للعقل (الحرية)، والإرادة التي تُشرع لذاتها قوانين فعلها باعتبارها استقلالاً ذاتياً: "بهذا الشكل، ستصبح الحرية بمنزلة مفتاح لُمثّل المجال العملي؛ أي قاعدة لقيام ميثافيزيقا تتخذ الإرادة والاستقلال الذاتي موضوعاً لها، في مقابل الضرورة التي هي قاعدة لكل ميثافيزيقا

(19) Kant, p. 475.

(20) محمد مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة، تقديم محمد سبيلا (بيروت: منشورات ضفاف؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2015)، ص 547.

للطبيعة⁽²¹⁾. فهل هناك استعمال خالص للعقل يُحدّد بموجبه الإرادة بوساطة مبادئ قبلية، وباستقلال تامّ عن كل شرط إمبريقي؟ أو هل يوجد بالنسبة إلى الإرادة مبدأ آخر لتحديد مختلف عن المبادئ الإمبريقية؟ يُعرّف كانط الإرادة بأنها "نوع من السببية تتصف به الكائنات الحية، المزوّدة بالعقل. أما الحرية، فهي خاصية لهذه السببية، تجعلها قادرة على الفعل على نحو مستقل عن كل الأسباب الخارجية التي قد تحدّها"⁽²²⁾. والاستقلال الذاتي مؤشر دالّ على الانتماء إلى دائرة الكائنات العاقلة، وهي دائرة غير محدودة بالزمان والمكان، أو الشروط الإمبريقية، دائرة كونية تُصبح فيها الإرادة مُشرعة بذاتها لأفعالها، وقد أصبحت عقلاً خالصاً عملياً. أما الشرط الأساسي المتعلق بكونية هذه الإرادة المُشرعة، فهو عدم تناقضها مع ذاتها؛ أي عدم خضوعها لأي مبدأ خارجي غير مبادئها الذاتية التي تصدر عنها⁽²³⁾.

وبما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تتميز بها السببية لدى كل الكائنات غير العاقلة، والتي تجعل أفعالها تتحدد بتأثير الأسباب الخارجية عنها، فإننا "نتصوّر الإرادة بوصفها قدرة تُحدّد ذاتها بذاتها وهي تسلك وَفْقَ تمثّلها قوانين معيّنة. ولا توجد هذه القدرة إلّا لدى الكائنات العاقلة"⁽²⁴⁾. وهذا يعني أن الأمر القطعي الذي علينا أن ننصاع له، إنما هو من تشريعنا نحن، بوصفنا كائنات عاقلة. لذا، يصير الاستقلال الذاتي مُحدّداً بمدى تطابق القواعد الذاتية للإرادة مع قوانين العقل الخالص؛ أي تحوّل القاعدة الذاتية للفعل إلى قاعدة كونية⁽²⁵⁾. يقول كانط: "إن القانون الأخلاقي يفرض نفسه علينا بصورة لا يمكن مقاومتها بفضل نزعتنا الأخلاقية. وفي حالة عدم وجود باعث آخر يعمل في المقابل، فإننا سنتبنى القانون في إطار قاعدتنا السلوكية العليا، بوصفها الأساس المحدد والكافي لإرادتنا [القدرة على الاختيار الحر]"⁽²⁶⁾.

إنّ الإنسان ذو طبيعة مزدوجة مادية وعاقلة، وإرادته تتأثر بهذا التحديد المزدوج. لذلك، يصعب تصوّر وجود إرادة بشرية خالصة وخيرة مطلقاً. لو كان عاقلاً فحسب، لكانت أفعاله كلها تحدث طبقاً لقواعد

(21) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة: كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010)، ص 94.

(22) Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Victor Delbos (trad.) (Paris: Le Livre de Poche, 1993), p. 127.

(23) هذه هي صيغة مبدأ التشريع الذاتي للإرادة: "افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام".

(24) "إن الإرادة تُفهم بوصفها ملكة لتوجيه (أو تحديد) الذات نحو الفعل وَفْقاً لتمثّل قوانين معيّنة. ومثل هذه الملكة لا يمكن أن توجد إلّا في كائنات عاقلة". Ibid., p. 103. ينظر:

(25) إن حرية الإرادة ذات طبيعة متفردة كلياً لكونها باعثاً يُمكنه تحديد الإرادة في فعل ما، على أن يدمجها الفرد في قاعدة سلوكه العامة (يصيرها قاعدة عامة يتصرف وَفْقاً لها). هكذا فحسب، يُمكن أن يتعايش أيّ باعث، كيفما كان نوعه، مع التلقائية المطلقة للإرادة (أي للحرية). لكن القانون الأخلاقي نفسه، في إطار حكم العقل، يُمثّل باعثاً، وأي شخص يجعل منه قاعدة سلوكه العامة يكون خيراً أخلاقياً. ينظر: جون رولز، محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، باربرا هرمان (محرر)، ترجمة ربيع وهبه، مراجعة حازم طالب مشتاق (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 422، شوهده في 2026/5/31، في: <https://acr.ps/hBy2sax>

(26) المرجع نفسه، ص 423.

العقل، ولكان العقل نفسه يُحدد الإرادة تحديداً تاماً. ولو كان كائناً راغباً فحسب، لكانت سلوكاته كلها تحدث وفقاً لقوانين الطبيعة. وهذا الطابع المزدوج هو ما يُفضي إلى كون العقل "ليس المبدأ المحدد للإرادة"، وهو ما يجعل القاعدة العقلية "قاعدة أمرة Règle Impérative؛ أي إنها تتخذ صيغة واجب يُعبر عن الإكراه الموضوعي الذي يفرض الفعل" (27).

تحمل كلمة الموضوعية معنيين: الأول هو الهدف أو الغاية، والثاني هو ما لا يخص الذات فحسب، بل ما يصلح للآخرين جميعاً. ويظهر هذا المعنى المزدوج للموضوعية بوضوح في مفهوم العقل الموضوعي الذي يعود أصله إلى كانط. وعلى هذا النحو، يبرز الخير المشترك باعتباره "هدفاً" بصيغتين: فهو غاية نسعى لها، وهو أيضاً ما يكون صالحاً للجميع.

وتظهر الموضوعية الأخلاقية في تصنيف كانط للأوامر بحسب ثلاثة مستويات: أوامر المهارة، وأوامر الحذر، والأوامر الأخلاقية. ويُؤسس مذهب الموضوعية الأخلاقية عند كانط على أنطولوجيا عملية؛ إذ يرتقي بنا الانتقال بين مستويات هذه الأوامر إلى درجات أعلى في سلم الكونية. ويمكن رصد بناء هذا المبدأ انطلاقاً من هذا التصنيف الثلاثي الذي يتدرج بالارتقاء العقلي من الذاتية إلى الموضوعية المطلقة.

وتمثل أوامر المهارة *Les impératifs de l'habileté* الدرجة الأدنى في سلم الموضوعية؛ إذ تقتصر وظيفة العقل هنا على دور أداتي بحت. فهي لا تُشرعن الغايات، ولا تفحص قيمتها الأخلاقية، بل تنحصر مهمتها في تحديد الوسائل التقنية الكفيلة بتحقيق هدف ما. إنها أوامر شرطية *Hypothétique*؛ ف"إذا أردت الغاية (أ)، فعليك بالوسيلة (ب)"، من دون الاهتمام بأي شكل من الأشكال بشأن ما إذا كان ينبغي السعي لهذه الغاية أم لا، وما إذا كانت تتجاوز نطاق مصالح الخاصة أم لا. تتوافق المهارة، بالنسبة إلى كانط، مع أخلاق أبيقور، أو مع النفعية، بمعناها الضيق، بوصفها مذهباً أنانياً للمتعة.

حين تنتقل إلى أوامر الحذر *La prudence*، نلاحظ ارتقاء ملموساً نحو الموضوعية؛ فالحذر لا ينشد غايات ذاتية وخاصة، بل يسعى لغاية يشترك فيها بني البشر قاطبة؛ هي السعادة. وهكذا، ترتقي بنا الفطنة إلى مستوى العام، لكنها لا تصل إلى الكونية الصارمة التي تُميز الغايات الأخلاقية. والدليل على ذلك، أن الأخلاق قد تتطلب أن نكون غير فطنين، مثل التضحية بالصحة، أو حتى الحياة، من أجل مبدأ أخلاقي.

وتتحقق الموضوعية المطلقة حصراً في مستوى الأوامر الأخلاقية *La moralité*. وهنا، تفرض غايات الأخلاقية نفسها علينا على نحو مطلق وموضوعي تماماً، وهي غير مرتبطة بأي رغبة فردية. وتتجلى هذه الأوامر في شكل قانون كوني صالح للجميع، في كل مكان وزمان. وعلى سبيل المثال، يجب ألاّ نستخدم الآخرين وسائل، أو نُحوّلهم إلى أشياء، بل يجب أن نتعامل معهم دائماً بصفتهم غاية في حدّ

(27) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Luc Ferry & Heinz Wismann (trad.) (Paris: Gallimard, 1985), p. 38.

ذاتها. وهذا القانون، بصفته قانون العقل، هو قانوننا الخاص؛ ما يمنحنا استقلالية ذاتية على الرغم من طابعه الإلزامي المطلق (وهذا يختلف عن الرؤية الدينية للأخلاق، مثلاً)⁽²⁸⁾.

يتضح، إذًا، أن الغاية ليست ضرورية في ذاتها، في أوامر المهارة والحذر، ولذلك تتخذ شكل وصايا ونصائح موجهة للإرادة. وهي بوصفها أوامر، تبقى مشروطة ذاتيًا، "لأنني لا أقول: ينبغي لك أن تكون سعيدًا (فهذا ما يجعل الأمر شرطًا ضروريًا موضوعيًا)، بل أقول: بما أنك تريد تحصيل السعادة، فيجب أن تفعل كذا وكذا"⁽²⁹⁾.

بناءً على ذلك، لا يمكن اعتبارها قوانين عملية خالصة، لأن الفعل الذي نؤديه يبقى وسيلة للحصول على غايات خارجة فحسب. أما في الأوامر الأخلاقية، فإن الغاية خيرة في ذاتها، ويلزمنا الواجب بالعمل على تحقيقها؛ ولذلك تتبنى المتطلبات هنا صيغة القطعية *Catégoricité*، وميزتها أنها لا تضع هدفًا يمكننا أن ننشده، بل إنها تهتم بالصورة التي ينتج منها الفعل، لا بمادته (نتائج). ومن ثم، فإن "الكائن العاقل لا يستطيع التفكير في المبادئ الذاتية بوصفها قوانين عملية إلا إذا أمكن تصورها أنها تنطوي على أساس يُحدد الإرادة وفقًا للصورة فحسب"⁽³⁰⁾.

واضح، إذًا، أن كانط يُفرّق بين نوعين من الأوامر: أوامر شرطية مقيدة، وأوامر قطعية مُطلقة. يخضع النوع الأول للقاعدة التي تقول إن من أراد الغاية فقد أراد الوسيلة أيضًا، كأن أقول لك مثلاً: إذا أردت أن تحيا سعيدًا، فكن صالحًا، أو إذا أردت أن تكسب ثقة الناس، فقل الصدق دائمًا. أما النوع الثاني من الأوامر، فهو غير مقيد بشرط، لأن ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته، بصرف النظر عن غاياته، كأن أقول لك مثلاً: كن خيرًا أو قل الحق دائمًا. وهنا لا يكون فعل الخير، أو قول الحق، وسيلة للحصول على أمر ما، كائنًا ما كان، لأننا هنا أمام أحكام تركيبيّة قبلية تربط الإرادة بالواجب متصورًا باعتباره خيرًا في ذاته. ولهذا، يُقرر كانط أن الأمر القطعي وحده هو الذي يتمتع بصفة القانون العملي، في حين أن سائر الأوامر الأخرى ليست سوى مبادئ، وليست قوانين للإرادة⁽³¹⁾.

(28) Luc Ferry, *Kant: Une lecture des trois Critiques* (Paris: Éditions Bernard Grasset, 2006), pp. 101-102.

(29) Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique*, Luc Langlois (trad.) (Paris: Le Livre de Poche, 1997), p. 75.

(30) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 48.

(31) مثلما تُحدد مقولات الفهم شروطًا قبلية لإمكان الخبرة بالأشياء، فإن الأمر المطلق وما يؤدي إليه من أوامر مطلقة خاصة، يفرض على الخبرة المتاحة للعقل العملي الإمبريقي قيودًا قبلية (حيث يجب أن تكون قواعدا السلوكية مجازة بإجراء الأمر المطلق). وهذه القيود قيود قبلية تركيبيّة، لأنها: 1. تُفرض بلا شرط على الأشخاص العاقلين العقلانيين. 2. تُفرض على أولئك الأشخاص من دون أن تكون ناشئة من مفهوم لشخص ما بوصفه عاقلًا وعقلانيًا. وهكذا، فإن هذه القضية تركيبيّة كما تشير النقطة [1]، وليست تحليلية كما توضح النقطة [2]. وهذا في حقيقة الأمر هو ما يؤكد كانط في الهامش رقم 28 من الفصل الثاني من كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: "من دون افتراض أي شرط نابع من ميل ما، فإنني أربط الفعل بالإرادة على نحو قبلي؛ ومن ثم على نحو ضروري [...] وهنا نكون بصدد قضية عملية؛ أي إن نزوع الإرادة نحو الفعل لا يُستخلص تحليليًا من إرادة أخرى مفترضة سلفًا [...] بل على العكس من ذلك، فإن الفعل يرتبط مباشرة بمفهوم إرادة الكائن العاقل، بوصفه شيئًا غير متضمن في ذلك المفهوم". ينظر:

John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman (ed.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 223.

ويُعبر مبدأ الأخلاقية عن "علاقة الأفعال باستقلال الإرادة الذاتي؛ أي بالتشريع الكوني الذي هو ممكن عن طريق المبادئ الذاتية لهذه الإرادة"⁽³²⁾، وهو يكشف عن نفسه في أحكامنا الخلقية المألوفة، لأن العقل يفرضه علينا فرضاً. هذه هي قاعدة الإلزام التي تتمثل في الوعي بالقانون الأخلاقي⁽³³⁾، إنها قائمة في وعينا، و"يشهد عليها الحكم الذي يصدره الناس على موافقة أفعالهم للقانون"⁽³⁴⁾، وهي التي يُسميها كانط 'واقعة العقل' "Fait de la raison"⁽³⁵⁾. وهذه الواقعة "تحدث داخل العقل وحده؛ إذ لا يُمكن أن نستنتجها حتى لو كان ذلك بأقيسة فاسدة من معطيات سابقة على العقل، من الوعي بالحرية مثلاً (لأن هذا ليس معطى لنا من قبل)، إنها على عكس ذلك، تفرض نفسها علينا باعتبارها قضية تركيبية قبلية لا تقوم على أي حدس، خالصاً كان أم إمبيريقياً، مع العلم أنها قد تكون تحليلية لو جرى افتراض حرية الإرادة. لكن ينبغي لنا، تجنباً لكل لبس، عندما نعتبر هذا القانون مُعطى، أن

(32) Kant, *Fondements de la Métaphysiques des mœurs*, p. 120.

(33) "تتبدى في الفلسفة الأخلاقية حجة تسعى لتأسيس القانون الأخلاقي على غرار استنباط المقولات في نقد العقل الخالص؛ حيث يُطرح هذا القانون بوصفه افتراضاً قبلياً A priori يسكن وعينا الأخلاقي، تماماً كما تُمثل المقولات شرطاً قبلياً بالنسبة إلى إدراكنا الحسي للموضوعات في إطار الزمان والمكان. ووفقاً لهذا المنظور، لا يمكن أن يمنح أي نسق أخلاقي بديل مسوغاً لمفاهيم الواجب والالتزام، أو يفسر ماهية المشاعر الأخلاقية، كالسخط والندم، ما لم يركز على تلك الخلفية الضرورية التي يوفرها القانون الأخلاقي. ومع ذلك، يرى رولز أن تهافت هذه الحجة يكمن في استعارتها التمييز الكانطي بين المفهوم والحدس؛ وهو تمييز لا محل له في بنية الوعي الأخلاقي. ففي حين يشغل العقل النظري بمعرفة الأشياء عبر مادتها الحسية، يتجه العقل العملي إلى صوغ الأسس العقلية الكفيلة بإنشاء موضوعاته، ليبقى الرهان الأسمى متمثلاً في بلوغ مملكة الغايات باعتبارها الغاية القصوى لإرادة يوجهها القانون الأخلاقي على نحو مباشر". ينظر: Rawls, pp. 235-236.

(34) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 55.

(35) تناول كانط مفهوم واقعة العقل في فصول وفقرات وقضايا بعينها، في كتابه نقد العقل العملي، حينما كان بصدد تناول المسائل الآتية: أولاً، مسألة القانون الأساسي للعقل العملي الخالص؛ ثانياً، مسألة استنباط مبادئ العقل العملي الخالص؛ ثالثاً، مسألة سلطة العقل الخالص في استعمالاته العملية؛ رابعاً، مسألة فحص تحليلية العقل العملي الخالص، الذي يرتبط، أشد الارتباط، بالسؤال: كيف يكون العقل الخالص عملياً؟ ينبغي لنا الإشارة هنا تحديداً إلى أن موقف كانط بصدد واقعة العقل موقف متذبذب وغير متماسك، فهذه الواقعة لا تتضمن تحديداً واحداً، بل إنها تشمل ستة تحديدات: أولاً؛ وعينا بالقانون الأخلاقي؛ ثانياً؛ القانون الأخلاقي نفسه؛ ثالثاً؛ الوعي بحرية الإرادة؛ رابعاً؛ التشريع الذاتي في مبدأ الأخلاق؛ خامساً؛ تحديد حتمي للإرادة عبر القانون الأخلاقي نفسه؛ سادساً؛ حالة من حالات الأفعال تفترض سببية عقلية غير مشروطة. ويُعد التحديد الخامس، في نظر رولز، غير مهم. أما التحديد السادس الذي تبدو صيغته مختلفة كلياً، فهو يُشبه فعلياً التحديد الأول عندما نقرأ المقطع كاملاً. ومن ثم، يتبين أن واقعة العقل لا تنطبق إلا على الصوغ الأول، وتتمثل في وعينا بوصفنا كائنات عاقلة بالقانون الأخلاقي بالنظر إلى أنه السلطة المنظمة الأسمى في ما يخصنا، وفي أننا نُقر ضمناً بسلطته تلك في تفكيرنا، وفي أحكامنا الأخلاقية العادية. ومن الممكن تقديم تفسير متماسك عن واقعة العقل منطلقين من الصوغ الأول. ولتحقيق ذلك، ينبغي لنا أن نأخذ في الحسبان المسائل التالية: أولاً، إن القانون الأخلاقي بوصفه فكرة عقلية هو مجرد فكرة؛ وبما هو كذلك، فإنه يفتقد، مثل فكرتي خلود النفس ووجود الله، إلى الواقعية الموضوعية. ثانياً، لا يُمكن أن تكون واقعة العقل هي الوعي (المباشر) بالحرية، لأنه لا وجود لحدس عقلي عنها. ثالثاً، لا يمكن أن تتمثل واقعة العقل في التشريع الذاتي في مبدأ الأخلاق، سواء قصدنا بالتشريع الذاتي مبدأ الأخلاق نفسه (القانون الأخلاقي) أو الحرية ذاتها. نستخلص ممّا سبق أن وظيفة العقل، هي وعينا بالقانون الأخلاقي بوصفه السلطة المنظمة العليا. وهذه هي الحقيقة الأساسية التي لا بد من أن تبدأ منها معرفتنا الأخلاقية، وتصورنا عن ذاتنا بوصفنا أحراراً ومن ثم، قدمت واقعة العقل حلاً لمشكلة لطالما أزعجت كانط، وهي هل معرفتنا بالقانون الأخلاقي متأصلة في وعينا الأخلاقي أو في وعينا بحريتنا بوصفنا كائنات عاقلة. للمزيد من التفاصيل، ينظر: رولز، ص 378-380.

نلاحظ أنه ليس واقعة تجريبية، بل هو واقعة العقل الخالص فحسب، ومن خلالها يعلن عن نفسه مشرعاً على نحو أصيل⁽³⁶⁾.

كيف يمكننا التسليم بهذه الواقعة بوصفها شرطاً لازماً للموضوعية العملية من دون إمكانية معرفتها على النحو ذاته الذي نعرف به ظواهر الطبيعة؟ كيف يمكن اعتبار الحرية مبدأً محدداً للمجال العملي من دون أن يكون قابلاً للمعرفة التركيبية القبلية؟⁽³⁷⁾ تلك هي المفارقة الحقيقية التي اصطدم بها كانط وهو يحاول تأسيس مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق، وهي مفارقة اضطر إلى قبولها في البداية من دون أن يسعى لحلها منطقياً. يقول في هذا السياق: "يوجد شيء داخل العقل البشري لا يمكن معرفته بأية تجربة، لكنه مع ذلك يكشف عن واقعه وحقيقته عبر آثار يمكن عرضها داخل التجربة، ويمكن بالتالي تنظيمها بشكل مطلق (وفق مبدأ قبلي). ذاك هو مفهوم الحرية وقانون الأمر القطعي الذي يصدر عنه"⁽³⁸⁾.

يكشف العقل الخالص، إذًا، عن قدرته على تحديد الإرادة تحديداً خالصاً (أي باستقلال عن كل عنصر إمبريقي) من خلال واقعة الاستقلال الذاتي L'autonomie، وهذه الواقعة مرتبطة بالحرية ارتباطاً لا ينفك، بل يمكن القول إنهما متماهيتان. "وفعلاً، يطابق كل من الحرية والتشريع الخاص بالإرادة مفهوم الاستقلال الذاتي. فهي كلها مفاهيم يحيل بعضها على بعضها الآخر"⁽³⁹⁾.

وهكذا، فإن واقعة العقل التي تبقى لغزاً ممتنعاً على أي تفسير نظري، تخبرنا بعالم معقول (عالم فهم خالص)، وتحدده تحديداً إيجابياً. وعالم كهذا، تسود فيه القوانين العملية الخالصة، لا يمكن أن يكون أساسه إلا الحرية. بهذا يُحدد القانون الأخلاقي ما كانت الفلسفة التأملية مُلزمة بتركه من دون تحديد. ونعني بذلك "قانون السببية بحرية، وتبعاً لذلك، فهو قانون لإمكان طبيعة متعالية على الحس"⁽⁴⁰⁾. على أن الواقع الموضوعي الذي يؤمنه القانون الأخلاقي لمفهوم الحرية الترنسندنتالية، إنما هو واقع موضوعي من منظور عملي؛ أي إن معرفتنا به حصلت انطلاقاً من القانون الأخلاقي⁽⁴¹⁾.

(36) Kant, *Critique de la raison pratique*, pp. 54-55.

(37) يقول كانط في نقد العقل العملي: "أما عن كيف تكون الحرية مُمكنة، وكيف يفترض أن تصوّر نوعاً من السببية تصوّرًا نظرياً وإيجابياً، فذلك ما لم يُكتشف". ما يقصده كانط هنا أنه عند اعتقادنا في حريتنا الترنسندنتالية (أي تمتع عقلنا بتلقائية مطلقة وبداية القرارات الحرة في سلسلة جديدة من الأحداث)، وعند اعتقادنا بوجود الله وخلود النفس، لا يفترض أن نأخذ هذه القناعات باعتبارها معرفة ذات مغزى؛ لا يفترض أن نعتبرها على الإطلاق امتداداً لفهمنا النظري للعالم، لكن لا توجد حُجج يمكن أن تسلبنا الاعتقاد بأن الحرية ووجود الله وخلود النفس مفاهيم حقيقية. ينظر: رولز، ص 440-441.

(38) منصف، ص 98.

(39) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 133.

(40) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 75.

(41) من الأهمية الإقرار بأن القانون الأخلاقي والأمر القطعي مختلفان أتم الاختلاف. فالقانون الأخلاقي فكرة للعقل. وهو يُحدد مبدأ يسري على جميع الكائنات العاقلة، سواء أكانت كائنات متناهية وذات حاجات مثلنا، أم كانت غير ذلك. وهو ما ينطبق على الله والملائكة والكائنات العاقلة في أماكن أخرى من الكون (إذا فرضنا وجودنا)، وينطبق علينا نحن كذلك (النوع الإنساني). أما الأمر القطعي، فهو أمر لا يوجه إلا إلى الكائنات العاقلة التي بحكم كونها متناهية وذات حاجات، تُدرك القانون بوصفه إلزاماً. ونحن بوصفنا ننتمي إلى هذه الكائنات تُدرك القانون الأخلاقي على هذا النحو، ومن هنا يُحدد الأمر القطعي الكيفية التي يجري من خلالها هذا القانون علينا. ينظر: رولز، ص 261.

لن يفوت المتابع اليقظ، في ما نرى، أن يكون انتبه إلى أن الحرية لا ترتبط بما توجد عليه الأشياء في الطبيعة، بل بما ينبغي أن توجد عليه وفق ما يقتضيه تشريع العقل الخالص. لذلك، يجب ألا نختزل مفهوم الحرية في أي تحديد إمبريقي، كما هو الحال بالنسبة إلى ما يُسمى "حرية الاختيار" *Le libre arbitre*؛ فهذه الحرية خاضعة لشروط إمبريقية (الاختيار بين هذا الموقف أو ذاك بالخضوع لشروط سيكولوجية أو اجتماعية معينة، نظرًا إلى أغراض ومصالح تفرض ذاتها في كل موقف)، في حين "ينص القانون الأخلاقي، على نحو قطعي، على ما ينبغي أن يحدث، سواء أعجبنا ذلك أم لم يعجبنا، ولا علاقة له بإشباع ميولنا"⁽⁴²⁾.

نحن، إذًا، إزاء منعطف جديد صارت معه حرية الاختيار حريةً مشروطة إمبريقياً؛ ومن ثم خاضعة لمقتضيات الظاهرة، في حين غدت الحرية بوصفها تشريعاً ذاتياً حرية عملية ترنسندنالية. إنها عملية لأنها كافية لتحديد الإرادة وإحداث أفعال خلقية في العالم، وهي ترنسندنالية لأنها سببية معقولة غير مشروطة إمبريقياً. وهكذا، لا نبرهن عليها نظرياً، لكن وعينا بالقانون الأخلاقي (واقعة العقل) يجعلنا مضطرين إلى افتراض وجودها بوصفها شرطاً لازماً لإمكان هذا القانون.

لا يعدو مفهوم الحرية ترنسندنالية أن يكون مسلمة من مسلمات العقل الخالص؛ فهو مبدأ ذاتي نُسلم به. ومع ذلك، فهو يتمتع بصلاحيّة موضوعية بالنسبة إلى عقل خالص من حيث هو عقلٌ عملي⁽⁴³⁾. والعقل الخالص لا يسلم بهذا المبدأ إلاّ لحاجته إليه. وعلى هذا النحو، شكّلت فكرة الحرية الفكرة الوحيدة ضمن أفكار العقل التأملي، التي نعرف قبلياً إمكانيتها، ومع ذلك من دون أن نفهمها؛ لأنها هي شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه. وهكذا "لا يبقى أماننا مجال للفصل بين الحرية والقانون، بحيث يُمكن أن نخلص إلى أن الإرادة الحرة هي الإرادة الخلقية، فنكون تبعاً لذلك أحراراً بالقدر الذي نكون به متخلّقين"⁽⁴⁴⁾.

ثالثاً: الحرية بوصفها مسلمة من مسلمات العقل العملي

يُشير كانط في مقدمة كتابه نقد العقل العملي إلى أن الحرية هي سبب وجود *Ratio Essendi* القانون الأخلاقي فينا، في حين أنّ القانون الأخلاقي هو سبب المعرفة *Ratio Cognosendi* بالحرية؛ وذلك لأننا لو لم نكن قد فكّرنا سابقاً بالقانون الأخلاقي بوضوح وجلاء في عقولنا، لما اعتبرنا أنفسنا البتّة

(42) Kant, *Leçons d'éthique*, pp. 120-121.

(43) يُمثل العقل المحض في رأي كانط ملكة توجيه، في مقابل ملكة الفهم والعقل العملي الإمبريقي. وبينما يتشابه عمل العقل في كلا المجالين الإمبريقي والمحض، فإنه يؤدي عمله التوجيهي على نحو مختلف في النطاق النظري والعملي. في كل مجال يقدم العقل توجيهاً معيارياً: فهو يضع الغايات وينظمها في كل جامع، حيث يُمكنه توجيه استخدام ملكة الفهم في المجال النظري وقوة الاختيار في النطاق العملي. في المجال الأول، يكون العقل المحض تنظيمياً أكثر منه تكوينياً؛ ودوره في تنظيم ملكة الفهم وتوحيد المعرفة الإمبريقية إنما يثبت صحة أفكاره ومبادئه. أما في المجال الثاني (العملي)، فلا يكون العقل المحض مكوناً، ولا منظماً، بل يكون موجهاً؛ أي إنه يوجّه الإرادة مباشرة، اعتماداً على فكرة القانون الأخلاقي التي بموجبها يبنى العقل غايته القبلية من أجل هذه الملكة؛ أي المثال الأعلى لملكّة الغايات. ينظر: رولز، ص 383-384.

(44) إدريسي، ص 35.

مُحققين بإقرار شيء مثل الحرية (ولو أن هذا الأمر لن يكون متناقضاً). أما إذا لم تكن توجد حرية، فلن يكون مُمكنًا على وجه الإطلاق أن نفتني أثر القانون الأخلاقي في ذواتنا⁽⁴⁵⁾. وبناءً على ذلك، فإن الحرية شرط وجود القانون الأخلاقي وسببه، وهذا القانون هو الطريق نحو الحرية وشرط معرفتها⁽⁴⁶⁾.

عندما يقول كانط: "إلا أنه بدّل الحدس، يمنح النقد أساساً للقوانين العملية، وهو مفهوم لوجودها ضمن العالم العقلي أي مفهوم الحرية"⁽⁴⁷⁾، فإنه يكشف بذلك عن الطبيعة المتناهية للحرية، والأمر شبيهٌ بالتناهي الذي يُمليه الحدس الحسي على تلقائية التفكير. لذلك، طابق بين الحرية والقانون الأخلاقي الذي يجد أساسه في المبادئ الأخلاقية للعقل العملي الخالص [...]. ولعل ذلك هو معنى قوله: "هكذا فإن الحرية والقانون العملي اللامشروط يُحيل أحدهما إلى الآخر"، ثم يضيف مدققاً أكثر: "إن القانون الأخلاقي هو الذي يُعطى لنا أولاً، وبذلك يقودنا مباشرة إلى مفهوم الحرية"⁽⁴⁸⁾. وبهذا المعنى، يجعل كانط القانون الأخلاقي شرطاً ضرورياً للحرية.

إذا أردنا أن نُبين العلاقة بين القانون والحرية، فإنها أنطولوجياً سابقة عليه، ومن دونها لا نفهمه، وإستمولوجياً تأتي بعد القانون؛ أي إن الاختيار يُمكنني من الفعل، إذاً فأنا حرٌّ. ولا يُمكن أن يتصرف أي شخص من دون حرية تُوجد واقعاً وفعلاً، ويكشف عنها القانون الأخلاقي. ف"هي (الحرية) الوحيدة من بين أفكار العقل التأملي كلها التي نعرف قبلياً إمكانيتها، لكن ذلك يكون من دون أن نفهمها؛ لأنها هي شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه"⁽⁴⁹⁾.

يستحيل أن نتصور ذواتاً تسلك سلوكاً أخلاقياً ما لم نتصورها في الآن ذاته ذواتاً مستقلة في تمثيلها المبادئ الأخلاقية ومسلكتها المترتبة عليها، في حين أن "فكرتي الله والخلود ليستا بشرطين للقانون الأخلاقي، بل إنهما شرطان للموضوع الضروري لإرادة يُحددها هذا القانون فحسب؛ أي للاستعمال العملي لعقلنا الخالص [...] إنهما ليسا إلا شرطين لانطباق الإرادة المحددة خلقياً على الموضوع المعطى لها قبلياً (الخير الأسمى)"⁽⁵⁰⁾.

إن مفهوم الحرية ضروري للعقل الخالص العملي؛ لأن التفكير في المجال العملي يفترض وجود ذوات حرة مستقلة الإرادة عن الدوافع والقوانين الطبيعية. ولا يُمكن أن نتصور هذه الذوات خاضعة لقوانين عملية، إلا أننا نعتبرها، أو نسلّم عقلاً بأنها مزودة مسبقاً بإرادة مستقلة في ذاتها وفق مفهوم الحرية. ولن يكون حينئذ مفهوم الحرية سوى مسلّمة للعقل الخالص وهو يفكر في المجال العملي.

(45) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 20.

(46) علينا أن نلاحظ جيداً ما يشير إليه كانط من أن كل كائن لا يُمكنه التصرف سوى في ظل فكرة الحرية وبوساطتها وحدها - من وجهة نظر عملية - هو بالفعل كائن حر، فهو يُقدّم بياناً مشابهاً في نقد العقل العملي: "إن القانون الأخلاقي، الذي لا يتطلب في حد ذاته تبريراً، لا يثبت إمكانية الحرية فقط، بل أيضاً انتمائه فعلياً إلى كائنات تُقر به كقانون ملزم". ينظر: رولز، ص 412.

(47) مزيان، ص 547.

(48) المرجع نفسه، ص 548.

(49) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 20.

(50) Ibid., pp. 20-21.

وعندما نُسلّم بإمكانيتها، فنحن ضمناً نربط بين الاستعمال العملي للعقل وعناصر العقل التأملي. وتصبح أفكار العقل الخالصة مرتبطة بالحرية: "إنها تجسيد لاستقلالية عقولنا عن نظام الطبيعة وعن تلقائية العقل المحض. وبهذا يكون من الأساس أن نكون مسؤولين عن أفعالنا ونُحاسِب عليها"⁽⁵¹⁾.

إن الأمر الأخلاقي لا يجد صداه في الذات العملية إلا من حيث إنها ذات حرة. ولا يعني هذا أن علاقة الذات بالأمر يلزم أن تكون علاقة داخلية وأنها ليست علاقة خارجية؛ إذ يكون التشريع الأخلاقي تشريعاً ذاتياً للذات تعترف من خلاله بأحقية وجود الغير - الشخص بوصفه غاية في ذاته؛ أي بوصفه كرامة [...] أو كما قال جاك دريدا Jacques Derrida: "ثمن الإنسان يتطابق تماماً مع ما أسماه كانط كرامة الإنسان كغاية في ذاته ووجود عقلائي متناهٍ وكقيمة مطلقة تتجاوز منطق التبضيع وقيم السوق"⁽⁵²⁾. ولعل هذا ما يريده كانط بقوله: "لا يُعبر القانون الأخلاقي إذاً عن شيء آخر إلا عن استقلالية العقل العملي الخالص أي الحرية"⁽⁵³⁾.

ما يعتبر غايةً في ذاته ليس هو الفرد، بل الشخص الذي لا يُمكن بأي حال أن يُختزل في الفرد. فالشخص، بسبب انتمائه إلى العالم المحسوس، يخضع لشخصيته، باعتباره ينتمي في الوقت نفسه إلى العالم المعقول؛ أي عالم القيم الأخلاقية بما هي قيم الغيرية، أو كما يُعبر عن ذلك كانط: "ليست الشخصية الأخلاقية إذاً شيئاً آخر غير حرية كائن عاقل خاضع للقوانين الأخلاقية"⁽⁵⁴⁾.

يُشكّل العقل، بإنتاجه العفوي المبادئ الأخلاقية، بوصفها محددات للإرادة، قاعدةً لاحترام هذه المبادئ، ذلك أنّ الأنا بوصفها عقلاً، هي شخص، بما تنطوي عليه طبيعتها من تحديد ذاتي للذات؛ إنها مصدر القواعد وموضوع هذه القواعد في الوقت نفسه. وهو ما جعل إريك فايل Eric Weil يقول: "وهكذا، إن الإنسان في ماهيته حرية عاقلة ومسؤولة أمام ذاتها، وبهذا المعنى فهو قيمة مطلقة، أي شيء في ذاته، ففي سياق هذا فهمَ مارتن هايدغر Martin Heidegger مفهوم الاحترام عند كانط"⁽⁵⁵⁾، بوصفه أفقاً محدداً للفعل الأخلاقي، ولا يُمكن أن نفهم من هذا غير الإشارة إلى الطبيعة المتناهية للعقل العملي، باعتباره مشرّعاً لحدود الفعل.

من المفيد، في هذا السياق، التنبيه إلى أن هذا الأفق ظلّ متمتعاً عن رواد النزعة العقلية الذين دأبوا في اختزال عمل كانط في نظرية المعرفة، فكان أن وضعوا النقد الثاني موضع المرتبة الثانية؛ نظراً إلى النقد الأول، بوصفه تركيزاً للفلسفة في نظرية للمعرفة بشأن الطبيعة. غير أن مقدمات هذا التفاضل جعلتهم يذهبون إلى استخلاص نتائج ترادف بين القصد والفعل الأخلاقي، والحال أن "كانط" بتكثيفه الفعل الأخلاقي في مفهوم الاحترام جعله بمعزل عن القصد الإرادي⁽⁵⁶⁾.

(51) رولز، ص 413.

(52) مزيان، ص 549.

(53) المرجع نفسه.

(54) المرجع نفسه، ص 552.

(55) المرجع نفسه، ص 553.

(56) المرجع نفسه، ص 555-556.

خاتمة

تتجاوز وظيفة النقد حدود التحديد المعرفي لتقترب من أفق تربويٍّ يتمثل في خلخلة اليقينيات الجماعية؛ فالنقد يحرّنا من وهم الاعتقاد أن الإجماع معيار للحقيقة، مع تبين أنه ربما لا يكون إلا عائقاً يحُول دون الفحص الحر. والنقد، بهذا المعنى، هو تذكير بـ "تاريخية الأنساق الفكرية"، وتأكيد لكونها نتاجاً بشرياً مشروطاً بسياقاته. لذا، فإن صلاحية أيّ نمط تفكير تبقى مرتبهة بمدى استجابته لشروط العصر، وتفقد مشروعيتها ما إن تتحوّل هذه الشروط، وهذا يتيح للعقل أفقاً من خلال ممارسة حقه في إعادة التأسيس المستمر.

عندما انفتح العالم على اللامتناهي، لم يعد الحديث عن مركز يحتلّه الإنسان ويشغل على أساسه أمراً ممكناً. لهذا، سرعان ما جرت العودة إلى الذات، في ظل شروط نظرية دفعت العقل الإنساني إلى البحث عن دلالة الوجود ومعناه، بعد أن ارتفعت الرعاية الإلهية عن الإنسان. وهذا ما أفضى به إلى فكرة المسؤولية عن أفعاله؛ إذ لم يعد هناك أي دور للعقول المفارقة في تحديد أدبيات الإنسان وتوجيهها. تلك هي حالة رؤى سويدنبورغ - التي انتقدها كانط في كتابه أحلام راء *Rêves d'un visionnaire*، مقارنةً بأحلام بعض الميتافيزيقيين - مثل عالم الأرواح وحركاتها وتأثيرها في العالم المادي⁽⁵⁷⁾.

إن قبول مثل هذه التفاهات الميتافيزيقية سيكون ضاراً بالفلسف والعقل؛ إذ سيكون زهواً وخيلاءً فحسب، وأحلام يقظة وأوهاماً لا غير. لقد قضت الحداثة على هذه المبررات عندما أثبتت أن المادة لا تؤثر في المادة عن بعد، بل تؤثر فيها من خلال الاحتكاك، فأصبح الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، لأنه حرٌّ، وعليه أن يحاسب على كل فعل يأتيه؛ فالتغير على مستوى العالم أدى إلى التغير على مستوى مفهوم الإنسان.

تُفضي التحليلات السابقة إلى أن الإنسان كائن أخلاقي وجوده في حدّ ذاته. ولهذا الغرض، يُمكنه إخضاع الطبيعة كلها ما دام قادراً. وإذا كانت الأشياء في العالم عبارة عن كائنات تعتمد على غيرها في ما يتعلق بوجودها، وتتطلب سبباً أسمى للغرض منها، فإن الإنسان هو الغرض النهائي للخلق؛ فـ "في عالمنا هذا لا يوجد سوى نوع واحد من الكائنات يعمل بمنطق السببية، أي [كونه] كائناً غائياً، موجّهاً

(57) عالج كانط في هذا الكتاب مشكلات الميتافيزيقا بلهجة الاستخفاف والتكتيك على طريقة فولتير. فقرار بين رؤى الخيال الحسي والنظريات الميتافيزيقية. وتساءل: ألا يكون للعقل هلوساته، كما يكون للحواس؟ ورسم إحدى الهلوسات من هذا النوع. وافترض أن الناس حين يستهويهم أن يستمعوا إلى قصص أصحاب الرؤى، يُسلمون بوجود الأرواح منفصلة عن الأجسام. وهذه الأرواح لما كان لا يعوّفها شيء عن النفاذ إلى المادة، فهي تستطيع أن تتصل في ما بينها اتصالاً مباشراً، وأن تتحد حقاً، وأن تكون إرادة عامة كونية. فإذا كانت مملكة الأرواح هذه، وكانت الإرادة الكونية هذه موجودتين، أفلا تستطيعان أن تعطيانا الحل للمشكلات الأخلاقية؟ كيف نفهم في واقع الأمر أننا مكروهون؟ كي يكون الإلزام أخلاقياً، ينبغي أن يصدر منا، لا من الخارج. لكن كيف يستطيع الإنسان أن يلزم نفسه؟ وإذا سلمنا بمملكة الأرواح، ألا نستطيع أن نتصور أن الإلزام الأخلاقي هو علاقة إرادتي الفردية بالإرادة الكونية؟ وأمام هذه الإرادة، تتمرد أنانيتنا. أفلا يكون الإلزام هو الواجب الذي على إرادتنا بأن تطيع الإرادة الكونية؟ يقول إمبل بوترو: "ولكن ما كاد كانط يفرغ من صياغة هذه الافتراضات [يقصد الافتراضات الخاصة بوجود عالم الأرواح المستقل عن المادة]، حتى نراه يسخر منها ويعدّها من قبيل الأحلام التي لا برهان عليها. فهل من المحقّق أنّه لم يكن يرى فيها إلا خيالات براقّة؟ وألا توجد مشابهة بين 'العالم العقلي' الذي ذهب إليه سنة 1766 وبين 'ملكوت الغايات' الذي صرّح به سنة 1785؟". ينظر: إمبل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971)، ص 302، شوهد في 2026/5/31، في: <https://acr.ps/hBy2sHJ>

نحو أغراض، ومع ذلك يُؤهله تكوينه لجعل القانون الذي يستند إليه في تحديد أغراضه قانوناً حاضراً [...] غير مشروط ومستقلاً عن ظروف الطبيعة، وضرورياً في حد ذاته أيضاً. هذا الكائن هو الإنسان [...] كشيء في ذاته. إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي نعرف أن بداخله [...] وكجزء من تكوينه، قدرة تتجاوز الإحساس هي الحرية⁽⁵⁸⁾.

يشير كانط في نص الجدلية الترنسندنتالية إلى أن الحرية لا يمكن تعقلها إلا بوصفها حرية ترنسندنتالية، وهي الوحيدة العملية قبلياً، ولا يكون أي قانون خلقي، ولا أي تحميل للمسؤولية وفق هذا القانون، ممكنين. فـ "الحرية من دون قانون ستُصبح مجرد قدرة على التناقض مع الذات والتعارض مع الحرية ذاتها. وبناءً على ذلك، ينبغي أن يوجد قانون ضروري قبلي، تتحدد بواسطته الحرية بشروط هي نفسها التي تُحدد توافق الإرادة مع ذاتها"⁽⁵⁹⁾.

وهذا التصور سيطوره في نص "قانون العقل الخالص"، مشدداً على أن الحرية العملية تكفي نفسها بنفسها، إنها واقعة إمبريقية، ولا تحتاج إلى أي تأسيس ميتافيزيقي. أمّا في نقد العقل العملي، فسُيحدد إيجابياً؛ إنها شديدة التماهي مع الاستقلال الذاتي للإرادة. لذا، "كان مبدأ الاستقلال الذاتي هو أن نختار دائماً أن تكون قواعد السلوك الموجهة لاختيارنا أفعالنا متمثلة لدينا في الوقت ذاته بوصفها قوانين كونية تحكم أفعال إرادتنا تلك"⁽⁶⁰⁾.

لقد صارت الحرية مع العقل العملي الخالص فكرة عملية ترنسندنتالية، "وذلك بالمعنى المطلق الذي اقتضاه العقل التأملي في استخدامه مفهوم السببية كي ينقذ نفسه من النقيضة التي يقع فيها - لا محالة - عندما يود أن يتعقل اللاشروط في سلسلة الاقتران السببي، وهو المفهوم الذي لم يكن في استطاعته أن يؤسسه إلا على نحو إشكالي؛ أي إن التفكير فيه ليس مُستحيلاً"⁽⁶¹⁾.

يقدم كانط تصورين للحرية: فهي من جهة، الوحيدة من بين جميع أفكار العقل التأملي التي نعرف قبلياً إمكانيتها، لكن من دون أن ندركها؛ لأنها شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه، وهي تتحدد من جهة ثانية بوصفها قدرة على اختيار الانصياع لهذا القانون أو مخالفته.

وضمن هذا السياق، يؤكد كارنوا ما يلي: "في الكائن العاقل المتناهي، يكون وضع القانون اللاشروط ضرورياً ولا مفر منه، لكن طاعة هذا القانون تبقى عرضية. بمعنى آخر، لا يقتضي فرض القانون على الذات بالضرورة الخضوع الحرة له. وتخبرنا عرضية الفعل الأخلاقي أن لدى البشر قدرة على معارضة القانون وفرضه على أنفسهم. ولا تكشف لنا التجربة الأخلاقية عن استقلالية الإرادة فحسب، بل تجعلنا ندرك أيضاً أن لدينا حرية الامتثال للقانون أو مخالفته. وهكذا، يتعايش شكلان من الحرية في الإنسان: الاستقلال الذاتي الأخلاقي، وحرية الاختيار"⁽⁶²⁾.

(58) رولز، ص 250.

(59) Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris: PUF, 1969), p. 150.

(60) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 108.

(61) Kant, *Critique de la raison pratique*, pp. 19-20.

(62) Carnois, p. 127.

تتطلب طبيعة العلم دائماً أن نعزل بعناية الجزء العملي عن الجزء العقلي، وأن نتغاضى عن كل ما له صلة بالأنثروبولوجيا⁽⁶³⁾؛ كي نعرف مقدار "ما يستطيع العقل الخالص في كلتا الحالتين أن يحققه، ومن أي منبع يستمدّ هو نفسه هذا التعليم القبلي العائد له"⁽⁶⁴⁾. وهكذا، تمتاز القوانين الأخلاقية - بما في ذلك المبادئ التي تقوم عليها كل المعارف العملية - من كل ما سواها مما يشتمل على أي عنصر تجريبي؛ لا من حيث الجوهر فحسب، بل إن كل فلسفة أخلاقية تستند استناداً تاماً إلى الجزء الخالص منها، وهي تحترس عند تطبيقها على الإنسان من أن تستعير أي شيء من المعرفة به [أي من الأنثروبولوجيا]. وفي ذلك يقول كانط: "أليس من صواب الرأي أن يكون من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاء تاماً من كل ما يُمكن أن يكون تجريبياً، ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان [الأنثروبولوجيا]"⁽⁶⁵⁾.

بناءً على هذا التحليل، نُشير إلى أن تفسير كانط للإرادة الخالصة يُشبه المنطق الترنسندنتالي الذي يدرس كل الشروط المعرفية التي تجعل معرفة تركيبية الأشياء القبلية أمراً مُمكنًا. ولهذه المعرفة نظيرٌ في الميكانيكا، وفي المبادئ الأولى للفيزياء التي ينبغي تفسيرها. ويعتقد كانط كذلك بوجود العقل العملي الخالص، وأنه يكفي في حدّ ذاته لتحديد الإرادة بمعزل عن ميولنا ورغباتنا الطبيعية: "هذه الحقيقة أيضاً لا بد من استجلائها. وهو ما نحتاج في تحقيقه إلى تفسير لإرادة خالصة، بدلاً من تفسير الإرادة على عمومها فحسب؛ إذ مثلما تكون المعرفة التركيبية القبلية معرفة من نوع خاص تتطلب لوضع مبادئها، فكذلك تكون الإرادة الخالصة نوعاً خاصاً من الإرادة تتطلب ما يخصها من بحث وتحقيق كي تكون مفهومة"⁽⁶⁶⁾.

References

المراجع

العربية

إدريسي، محمد منادي. "مفهوم الحرية في فلسفة كانط: من الإمكان المنطقي إلى الإثبات العملي". *الفكر العربي المعاصر* (بيروت). العددان 156-157 (خريف 2011).

بوترو، إميل. *فلسفة كانط*. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971. في:

<https://acr.ps/hBy2sHJ>

(63) الأنثروبولوجيا هي معرفة إمبيريقية بالإنسان، سواء تعلقت بوضعه الراهن أو بما كان عليه في الماضي أو بما سيكون عليه في المستقبل. إن هذه المعرفة، وما يُستنبط منها في ما يتعلق بالأخلاق، لا يُمكن أن تكون دليلاً مضاداً بأي حال من الأحوال ولا يُمكن أن تلحق ضرراً بالأنثروبونوميا التي تقوم على العقل الذي يُشرع على نحو محض ولا مشروط. وإذا كانت الأنثروبولوجيا تُقدم لنا الدليل على أن القانون الأخلاقي مستمد من معطيات الطبيعة البشرية، فإن الأنثروبونوميا هي تشريع الإنسان لذاته بذاته، لكن هذا التشريع يقوم على العقل المحض الذي يُشرع لنفسه على نحو لا مشروط (تشريع الإنسان لذاته أو الاستقلالية الذاتية للإنسان).

(64) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 51.

(65) Ibid., pp. 51-52.

(66) رولز، ص 283.

رولز، جون. محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق. باربرا هرمان (محرر). ترجمة ربيع وهبه. مراجعة
حازم طالب مشتاق. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019. في:
<https://acr.ps/hBy2sax>

مزيان، محمد. مسألة الذات في الفلسفة الحديثة. تقديم محمد سبيلا. بيروت: منشورات ضفاف؛
الجزائر: منشورات الاختلاف، 2015.

منصف، عبد الحق. الأخلاق والسياسة: كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية
السياسية. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010.

الأجنبية

Carnois, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Seuil, 1973.

Delbos, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.

Ferry, Luc. *Kant: Une lecture des trois Critiques*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 2006.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. Luc Ferry & Heinz Wismann (trad.). Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Victor Delbos (trad.). Paris: Le Livre de Poche, 1993.

_____. *Critique de la raison pure*. A. Tremesaygues & B. Pacaud (trad.). Collection Quadrige. Paris: PUF, 1997.

_____. *Leçons d'éthique*. Luc Langlois (trad.). Paris: Le Livre de Poche, 1997.

Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

عبد الرحيم رجراحي | Abderrahim Rajrahi *

ليو شتراوس ناقدًا الوضعانية: دراسة في نقده ماكس فيبر

Leo Strauss on Max Weber: His Critique of Positivism

ملخص: تتناول الدراسة نقد ليو شتراوس للوضعانية بوصفها أحد الأسباب الجذرية لأزمة الحداثة السياسية. وتحلل تفاعله النقدي مع سوسيولوجيا الفهم عند ماكس فيبر، عن طريق البحث في إشكالية الفصل المنهجي بين الوقائع والقيم، الذي يعتبره شتراوس موقفًا يؤدي إلى العدمية وتعطيل العقل عن إصدار أحكام معيارية. وهو يجادل في أن تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية يختزل الإنسان في أبعاد تقنية، مجردًا إياه من الغايات الأخلاقية والمثل العليا. وتخلص الدراسة إلى أن نقد شتراوس، ودعوته إلى العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية ومفهوم الحق الطبيعي، يمثلان مسعىً فلسفيًا لإنقاذ الحضارة الإنسانية من الانزلاق نحو البربرية، ورفضًا لاختزال المعرفة في الهيمنة المطلقة.

كلمات مفتاحية: ليو شتراوس، الوضعانية، أزمة الحداثة، ماكس فيبر، العدمية.

Abstract: This study examines Leo Strauss's critique of positivism as a fundamental source of the crisis of political modernity. Through an analysis of his critical engagement with Max Weber's interpretive sociology, it explores the methodological separation between facts and values – a distinction that Strauss argues ultimately leads to nihilism by depriving reason of its capacity to make normative judgments. Strauss contends that the application of natural scientific methods to human affairs reduces human beings to their technical dimensions, stripping political life of moral purposes and higher ends. The study concludes that Strauss' critique, together with his call for a return to classical political philosophy and the concept of natural right, constitutes a philosophical effort to save human civilization from sliding into barbarism, and a firm rejection of the reduction of knowledge to an instrument of absolute domination.

Keywords: Leo Strauss, Positivism, Crisis of Modernity, Max Weber, Nihilism.

* أستاذ الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي، أكاديمية الدار البيضاء.

مقدمة

يعتبر ليو شتراوس (1899-1973) أن الوضعانية هي أحد أسباب أزمة الحداثة بصفة عامة، وأزمة الحداثة السياسية على وجه الخصوص، وواحدة من تجلياتها في الآن ذاته، بل هي الوجه الآخر للتاريخانية؛ ذلك أن الوضعانية، على غرار التاريخانية، تعتبر الحق الطبيعي مستحيلاً، ولا سيما أن الفلسفة بمفهومها العام مستحيلة أيضاً. ويرر شتراوس ذلك بكون الفلسفة ليست ممكنة إلا إذا وُجد أفق مطلق أو طبيعي على النقيض تماماً من التغيرات والآفاق التاريخية التي لا تعدو أن تكون ظلالاً، شأنها في ذلك شأن كهف أفلاطون⁽¹⁾. وترتبط الوضعانية مبدئياً بأوغست كونت (1798-1857) Auguste Comte، الذي سعى لإنشاء فلسفة وضعية تضع حداً للفلسفة وتأملاتها الميتافيزيقية بشأن الإنسان والعالم.

تتناول هذه الدراسة نقد شتراوس لسوسيولوجيا ماكس فيبر في سعيه لعقلنة الدين والقيم والمجتمع، ونزع السحر عن العالم، وهو ما عمّق أزمة العصر الحديث، على الرغم من اعتراف شتراوس بالفضل العظيم لفيبر في الفكر المعاصر، كيف لا وهو صاحب الفتوحات الفكرية التي أعادت النظر في مجموعة من المسلمات، ولعلّ أطروحته عن الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية لخير شاهد على ذلك.

وتعتمد الدراسة منهجاً تحليلياً ونقدياً، نعرض من خلاله دعاوى شتراوس، ونحللها في ضوء مشروعه الفلسفي الرامي إلى إعادة النظر في أحد أسس الفكر الحديث، ألا وهو النزعة الوضعية، مع احتفاظنا بمسافة نقدية تجاه التصور الشتراوسي، حرصاً منا على الانفتاح الفكري، ودرءاً لكل تعصب مذهبي. وبناءً عليه، عرضنا في البدء مقدمات نقد شتراوس للخطاب الوضعاني على وجه العموم، ثم قدمنا أنموذجاً لذلك من خلال التفاعل النقدي لشتراوس مع سوسيولوجيا الفهم عند فيبر، وتحديدًا تمييزه بين الوقائع والقيم، وختمننا عرضنا هذا ببيان حدود العلوم الإنسانية في فهم الظواهر الاجتماعية، مع احتفاظنا بحقنا في نقد الطرح الشتراوسي اتقاءً للسقوط في أي نزعة رجعية من شأنها الارتداد عن مكتسبات العلم الحديث، التي تعد النزعة الوضعية أحد تجلياته في سعيه لنزع السحر عن العالم، وتحريره من القوى المتعالية التي تكرّس الوصاية والحجر والاتكال، بدلاً من الجرأة على استخدام العقل، ومحاولة فهم الظواهر الطبيعية والإنسانية، والمبادرة إلى العمل والفعل.

والملاحظ أن الأدبيات العربية التي تناولت هذا الموضوع قليلة، ويمكن حصرها فيما يأتي: كتاب الفلسفة والشريعة لأحمد فاروق⁽²⁾، الذي اقتصر على اهتمام شتراوس بالفلسفة الإسلامية؛ وكتاب الفكر السياسي عند ليو شتراوس لحنين عماد⁽³⁾، الذي يكاد يكون بمنزلة سيرة فكرية عن شتراوس أكثر مما هو بحث أكاديمي في فلسفته السياسية ونقده مبادئ الفكر الحديث. وثمة مقالتان لكل من

(1) Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Monique Nathan & Éric de Dampierre (Trad. de l'anglais) (Paris: Éditions Flammarion, 1986), p. 46.

(2) أحمد فاروق، الفلسفة والشريعة: ليو شتراوس ونقد الحداثة (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2019).

(3) حنين عماد، الفكر السياسي عند ليو شتراوس (بيروت: دار الرافدين، 2017).

كريم محمد⁽⁴⁾ وطارق عثمان⁽⁵⁾ اللذين اکتفيا بالتركيز على مقالة "موجات الحداثة الثلاث" لستراوس من دون تسليط الضوء على النقد المباشر لمسألة الوضعانية في فكره. ومقالة لمحمد المصباحي⁽⁶⁾ تناول فيها تاريخ الفلسفة عند شتراوس بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة، لكن من دون أن يفصل في أسباب هذه الأزمة، ومظاهرها، والحلول التي يقترحها شتراوس لتجاوزها. وفي دراستنا هذه، نطلق من أطروحة مركزية، مفادها أن الوضعانية تشكل أحد أسباب أزمة الحداثة، وهي أحد مظاهرها التي تستحق أن نقف عندها بالتحليل والنقد.

ونود الإشارة، رفعاً لأي التباس، إلى أن نقد الوضعانية عند شتراوس يأتي في سياق نقده الحداثة السياسية، علماً أن الوضعانية ما هي إلا مظهر من مظاهر هذه الأزمة التي تعدّ أزمة مركبة من ثلاثة أبعاد رئيسة: الوضعانية؛ أي المبالغة في تقدير العلم على نحو يقصي المثل العليا. والتاريخانية؛ أي ربط كل شيء بزمانه ومكانه، وإعلان القطيعة مع الماضي، وتمجيد الحاضر. والعدمية؛ أي موت المعنى، وإعلان نهاية القيم العليا، والمثل الفاضلة المشروطة بمبدأ الخير.

يطرح شتراوس إشكالاً فلسفياً بشأن العلوم الإنسانية، ومن خلالها سوسيولوجيا الفهم عند فيبر، معتبراً أن هذه العلوم تسعى إلى تحقيق معرفة دقيقة بموضوعاتها. غير أن الأسئلة التي تظل مطروحة في هذا السياق هي: هل تقوم هذه العلوم على مبادئ دقيقة؟ وإذا كانت سوسيولوجيا فيبر تسعى إلى تقييم الظواهر الدينية والسياسية والاقتصادية، فهل حددت أولاً مفهوم القيمة؟ وكيف يمكن تقييم شيء من دون تعريفه؟ وكيف يمكن النهوض بعمل من دون معرفة طبيعته؟

يبدو أن هذه جملة من الأسئلة التي يكاد يطرحها شتراوس بطريقة أو بأخرى، وهو ينبّه إلى حدود العلوم الاجتماعية في تحقيق الموضوعية، وسعيها لموضوعة الظواهر الإنسانية؛ ولعل مسعاه الفلسفي يذكرنا بالتقليد الأفلاطوني المهموم بالبحث عن التعريفات.

نفهم من ذلك أنه لا يمكن تحقيق العدالة أو الفضيلة أو الحب أو العلم أو غيرها، من دون تعريف هذه المفاهيم أولاً، مثلما لا يمكن أن تصل العلوم الاجتماعية إلى الموضوعية، أو أن تقيم الظواهر الاجتماعية والإنسانية، من دون أن تحدد، لزوماً، مفهوم القيمة، وكأن شتراوس يعتبر أن نجاعة العلوم الاجتماعية تشترط الفلسفة بوصفها علماً بالمبادئ المؤسسة، لأي علم، كيفما كان، وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن حدود الموضوعية في العلوم الإنسانية، وعن حدود استقلاليتها عن الفلسفة أيضاً، ومن ثم عن حدود وصفها بأنها علوم قائمة بذاتها؛ أي لها مواضيع واضحة، ومناهج مضبوطة، إضافة إلى توصلها إلى نتائج دقيقة.

(4) كريم محمد، "أزمة الحداثة السياسية من منظور ليو شتراوس في موجات الحداثة الثلاث"، معهد العالم للدراسات، 2018/5/19، شوهد في 2018/5/29، في: <https://acr.ps/hBy2sZ0>

(5) طارق عثمان، "نزع سلفية: الحداثة من منظور ليو شتراوس"، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 1 (خريف 2016).

(6) محمد المصباحي، "التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس"، في: الدين والسياسة من منظور فلسفي، إشراف محمد المصباحي (المغرب: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011).

أولاً: في نقد الفلسفة الوضعية

يبدو أن الغاية من نقد شتراوس للوضعي، الذي يعد أحد أسباب أزمة الحداثة، ليست رفض نتائج العلم الحديث؛ فهي مكتسبات علمية لا ينكرها إلا جاحد، وإنما يتمثل هذا النقد في دق ناقوس الخطر تجاه النزعة العلموية؛ أي تلك النزعة التي لا تنظر إلى العلم إلا بوصفه وسيلةً لقهر الطبيعة، وتختزل ماهية الإنسان في أنه محض عقل تقني وحسابي، مدشنةً بذلك فصلاً جديداً في تاريخ الفلسفة، يقوم على الفصل بين الفلسفة والعلم، أو بين العلم والدين، في سعيها إلى نزع السحر عن العالم والإنسان، وجعلهما تحت رحمة عقل تقنوي لا يقيم اعتباراً للمثل الفلسفية ولا للقيم الأخلاقية أو الدينية.

تفصل الوضعية بين العقل والوحي من جهة، وبين العقل والأخلاق من جهة أخرى، محاولةً تفسير ما يحدث بعيداً عن المعجزات أو العناية الإلهية، كما هو الشأن بالنسبة إلى التفسير الديني، وبعيداً كذلك عن القيم الأخلاقية المشروطة بمبدأ الخير، كما يذهب إلى ذلك التصور الأخلاقي. وتعلي الوضعية العقل ليس بوصفه مصدراً للفصل بين الحق والباطل (التصور الفلسفي)، أو الفصل بين الخير والشر (التصور الديني - الأخلاقي)، إنما بوصفه أداة للسيطرة على الطبيعة، ووسيلة تمكن الإنسان من أن ينصب نفسه سيداً عليها، وهو ما يعني أننا أمام مفهوم تقنوي للعقل، من حيث إنه يحصر مهمته في الحساب، ويخلصه من دوره التاريخي، حيث كان مصدراً للتمييز والشك والنقد والتقييم والتفكير.

تؤسس الوضعية، إذًا، لإنسان ذي بنية بسيطة؛ إذ لا يتعدى كونه عقلاً حسابياً، وله نظرة نفعية تجاه الطبيعة، وينصب همّه على استغلال ثروات البر والجو والبحر، ويُعنى بتنصيب نفسه سيداً للكون، بعيداً عن أي مرجعيات فلسفية أو قيم دينية أو أخلاقية. ولعل هذه هي مآلات المشروع الديكارتي الذي رفع شعار سيادة الإنسان على الطبيعة، من خلال التأسيس لفلسفة تطبيقية تقوم بالدرجة الأولى على العقل بمفهومه التقني؛ أي العقل الذي يروم الهيمنة والسيطرة وتحصيل المنافع الدنيوية⁽⁷⁾، ولعل هذا من المقدمات التي يستند إليها الطرح الليبرالي المعاصر الذي شكّل موضوعاً للنقد الشتراوسي⁽⁸⁾.

يؤسس التصور الحديث للعقل مفهوماً جديداً للعلم، ليس بوصفه معرفةً نابعةً من تحكيم العقل من أجل تحقيق مثال الخير، بل نحن إزاء معرفة تستند إلى مفهوم العقل بالمعنى الذي يكرسه المشروع

(7) رينه ديكارت، مقالة الطريقة: لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة جميل صليبا (بيروت: المكتبة الشرقية، 1970)، ص 194-196.

(8) يميّز ليو شتراوس بين الليبرالية القديمة والليبرالية الحديثة؛ حيث إنه يقدّر الأولى، ويدعو إلى الاقتداء بها، نظراً إلى كونها مسنودة بمعايير أخلاقية تحتكم إلى مثال الخير. وفي المقابل، ينتقد الثانية، نظراً إلى كونها قطعت مع المثل الأخلاقية، واستعاضت عن مثال الخير بالمنفعة؛ وهو ما يعني أن الليبرالية الحديثة هي ليبرالية لا أخلاقية؛ لأنها أحلّت المنفعة محلّ الخير، مثلما مجّدت الحقوق الطبيعية للإنسان على حساب واجباته الأخلاقية، ونفهم من ذلك أن الحداثة السياسية، كما ترسّخت في العصر الحديث، ليست قدراً تاريخياً جوهره فكرة التقدّم بوصفها من مسلّمات العصر الحديث؛ إذ إن هذه المسلّمة قد أفضت إلى أشكال من البربرية، لعلّ من أبرز مظاهرها الفاشية والنازية، التي ميّزت الموجة الثالثة من موجات الحداثة في نظر شتراوس، والتي يربطها بفلاسفة من أمثال فريدريك نيتشه ومارتن هايدغر. وتنتهي الحداثة عند شتراوس إلى أفق تاريخي سابق على العصر الحديث، وهو ما يجعله يبحث في بوادر الليبرالية والتنوير عند القدامي، وهو ما يبيّنه بتفصيل في:

Leo Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, Olivier Breeichon Sedeyn (trad. de l'American) (Paris: Presses Universitaires de France, 1990).

الحديث؛ أي معرفة تسعى إلى الهيمنة والسيطرة، أو باختصار، إلى قهر الطبيعة. ويعني ذلك أن المعرفة لم تعد غاية في ذاتها، بل أصبحنا أمام مفهوم حديث لها تغدو بموجبه وسيلة لخدمة السلطة، سواء بمعناها السياسي أو العلمي. ويمكن القول إن النزعة الوضعية ليست نزعة علمية بالمفهوم الأصلي للعلم، إنما هي نزعة شعبوية أو أيديولوجية، حيث إن غايتها هي التأثير في الرأي العام، وجعله يقبل بواقع الأمر كما هو كائن، لا كما يريده الفلاسفة أن يكون، وهم الذين لا يدخرون جهداً في التساؤل عن مثال الخير والعدالة والحق.

يتبين مما تقدم أن النزعة الوضعية تكاد تكون غطاءً أو قناعاً علمياً يخفي استبداداً تجاه الإنسان من ناحية، وتجاه الطبيعة من ناحية أخرى، ثم إن هذه النزعة، في سعيها إلى تأسيس فلسفة علمية تُقضي الفلسفة التقليدية وتحرّر الإنسان والعالم من التأمّلات، تروّج لأفكار علموية أقرب إلى الظن/الدوكسا⁽⁹⁾ منها إلى الحقيقة؛ ما يبيح لنا عدّ المعرفة الوضعية معرفة ضد المعرفة، أو بلغة غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884-1962)، إنها عائق إبستمولوجي يجعل العلم الوضعي محض كهف لبادئ الرأي وللحس المشترك، بدلاً من أن يكون نوراً يكشف الغشاوات، ويميط اللثام عن البدايات، ويعيد النظر في المسلمات.

تكمن خطورة هذا المنزع الوضعي، بحسب شتراوس، في كونه لم يبقَ حبيس العلوم الطبيعية فحسب، إنما شمل، أيضاً، العلوم الإنسانية التي أضحت تتخذ من النموذج الوضعاني معياراً للعلمية، محاولة النظر إلى الظواهر الإنسانية، مثلما تنظر تماماً إلى الأشياء، سعيًا منها لتحقيق الموضوعية. والحال أن الظاهرة الإنسانية معقّدة ومتعدّدة ومتغيّرة، وليست بسيطة وواحدة وثابتة؛ ومن ثم فهي أوسع من اختزالها في بعدٍ واحدٍ قصد احتوائها، والحكم عليها؛ لأن ذلك ينطوي على تعسفٍ في حقّ الإنسان، ويمتدّ أثره إلى العالم من خلال كل محاولة لفهمه. في هذا الصدد أفرد شتراوس دراسة ينتقد فيها سوسيولوجيا فيبر، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً⁽¹⁰⁾.

يبدو أن السعي لتطبيق أنموذج العلوم التجريبية على الظواهر الإنسانية بغرض تفسيرها، وهو الأنموذج الذي ارتبط بالقرن التاسع عشر، نهجٌ تعترضه مجموعة من العوائق الإبستمولوجية؛ ما يجعله نهجاً غير علمي رغم سعيه إلى العلمية، أو نهجاً غارقاً في الذاتية رغم ادّعائه الموضوعية. ونستدل على حدود العلوم الإنسانية من أنها تدرس الظواهر الإنسانية بوصفها أشياء، في حين أن الظاهرة الإنسانية ليست شيئاً جامداً، بل هي كيان نفسي واجتماعي يتميز بالإرادة والحرية، ولو على نحو نسبي. ويترتب على القول بحرية الإرادة صعوبة التنبؤ بالظواهر الاجتماعية، الأمر الذي

(9) يستعمل شتراوس هذا المصطلح بدلالته اليونانية في نظرية المثل عند أفلاطون، حيث إنه يرادف، باختصار، الظن وبادئ الرأي؛ أي كل ما لا يرقى إلى مستوى الحقيقة والمعرفة والحكمة واليقين.

(10) نقصد الدراسة النقدية لشتراوس بشأن سوسيولوجيا ماكس فيبر، وقد وردت هذه الدراسة في الفصل الثاني "الحق الطبيعي والتمييز بين الوقائع والقيم" من مؤلفه الحق الطبيعي والتاريخ. وخصصه للنظر في مصادر الطرح الفيبري، وفي الحدود الإبستمولوجية التي يطرحها المنهج الذي يقترحه لدراسة الظواهر الإنسانية، وفي أنواع الأخلاق عند فيبر، وفي كون أطروحته تؤدي في نهاية المطاف إلى العدمية، على الرغم من المكانة العلمية المتميزة التي يحتفظ بها شتراوس لفيبر. ينظر:

يجعلها متغيرة باستمرار؛ ما يدعونا إلى التساؤل: كيف يمكن تطبيق نموذج جاهز على ظاهرة متغيرة؟

ويُضاف إلى هذا الاعتراض اعتراض آخر، مفاده أن ذات العالم في العلوم الإنسانية تتداخل مع موضوع البحث، وهو ما يثير إشكالية حدود الفصل بينهما، ويدفع إلى التساؤل عن كيفية تحقيق الموضوعية حين يكون موضوع الدراسة متشكلاً، جزئياً، من ذات الباحث نفسه.

تدعونا شكوك شتراوس في الطرح الوضعاني إلى التساؤل كذلك: هل الظواهر الدينية والفنية، إضافة إلى الطقوس الاجتماعية والعادات والتقاليد، يمكن تفسيرها بالبحث عن أسبابها، تماماً كما نتعامل مع الظواهر الطبيعية؟

يبدو أن لمنهج التفسير الذي تعتمد عليه العلوم التجريبية في دراسة الظواهر الطبيعية محدودية في دراسة الظواهر الإنسانية، إن لم نقل إن صلاحيته معدومة؛ ذلك أن الظواهر الطبيعية مجال لاتفاق العلماء؛ لأنها مستقلة عن ذواتهم، ومن ثم لا يمكن تقييمها من منظورات شخصية أو ذاتية، بينما الظواهر الإنسانية هي مجال للاختلاف باختلاف الطقوس والعادات والأديان والأيدولوجيات ... إلخ، التي يشكل الباحثون جزءاً منها؛ ما يجعلهم ليسوا في منأى عن الأحكام الذاتية.

يستدرك شتراوس على العلوم الإنسانية؛ إذ إن باحثيها يدرسون الظواهر الاجتماعية والنفسية والسياسية محمّلين بمفاهيم وقيم قبلية، سواء أكان ذلك عن وعي منهم أم عن غير وعي. وهو ما يجعل شعار الموضوعية في دراسة الظواهر الإنسانية، الذي تتبناه النزعة الوضعية، شعاراً محدوداً، إن لم نقل إنه ضربٌ من المحال. ويدفعنا ذلك إلى مساءلة الوضعانية في شكلها القانوني أيضاً، وإذا ما كان يمكنها تحقيق العدل بوصفه أساس الفضائل، أم أنها لا تعدو أن تكون تطبيقاً مع الظلم، بل تأييداً له، باسم الموضوعية وتعليق الأحكام الذاتية والحياد القيمي.

ثانياً: في نقد سوسيولوجيا الفهم

خصّ شتراوس سوسيولوجيا الفهم عند فيبر بالنظر الفلسفي، وقبل الخوض في تفاصيل هذا النظر، لا بد من الإشارة إلى علاقة الاتصال والانفصال بينهما؛ فكلاهما ينتقد الطرح التاريخاني الذي يعطي الحق الطبيعي، خاصّة تاريخيّة، وذلك بالتركيز على الأصل العرقي لحقيقة أي قانون، من خلال إرجاعه إلى روح شعبية ما، أو من خلال إقراره بأن لتاريخ الإنسانية معنًى محدداً ومحكوماً بضرورة تاريخية واضحة، وهما المبرران اللذان يرفضهما فيبر بدعوى أنهما ميتافيزيقيان، يتأسسان على مسلمة وثوقية، مقتضاها أن الواقعي هو العقلاني⁽¹¹⁾. لكن في الوقت الذي نجد فيه شتراوس يدافع عن أطروحة الحق الطبيعي، يرفضها فيبر، لا لدواعٍ تاريخية تُرجعها إلى روح شعبٍ ما أو إلى ضرورة تاريخية معينة، وإنما لكونها تستند إلى قيمٍ خالدة، على نحو يوازي مبادئ المنطق الصوري⁽¹²⁾.

(11) Ibid., p. 46.

(12) Ibid., p. 48.

يرجع شتراوس إلى أعمال فيبر من أجل بيان حدود العلوم الاجتماعية في فهم الظواهر الإنسانية، ولعل فيبر واحد من علماء الاجتماع المعاصرين الذين سعوا لفهم ظواهر المجتمع الحديث (أصول الحداثة) والمعاصر (ظاهرة الرأسمالية)، محاولاً التأسيس لسوسيولوجيا الفهم، من حيث إنها تعتمد إلى عقلنة الدين والسياسة والمجتمع، وهو ما يسوّغ لنا القول: إن سوسيولوجيا الفهم عنده تشكل منعطفاً رئيساً في تاريخ علم الاجتماع؛ لأنها لا تقوم على إدراك العلاقات السببية للظواهر الاجتماعية فحسب، إنما تتعدى ذلك إلى محاولة النفاذ إلى فهم المعاني الذاتية والقيمية الثابتة وراءها أيضاً⁽¹³⁾.

شهد شتراوس لفيدر بكونه أكبر عالم اجتماع في العصر الحديث، على الرغم من الأخطاء التي قد يكون قد وقع فيها، ولا سيما أنه لم يسبقه أحد ولا لحقه من كرّس قدرًا مماثلاً من الذكاء والمثابرة والتفاني الدقيق في مقارنة مشكلات العلوم الاجتماعية، سواء من حيث بعدها الموضوعي أو المنهجي⁽¹⁴⁾، خصوصاً الإشكال المرتبط بالقيم الذي يبقى حلّه معلقاً، على حد تأكيد شتراوس⁽¹⁵⁾.

اهتم فيبر بدراسة ظواهر الزمن المعاصر، ولعل من أبرزها ظاهرة الرأسمالية التي ميزت الحضارة الغربية، وهي في نظره بنية اقتصادية واجتماعية أثرت تأثيراً عميقاً في سلوك الأفراد. ومن أبرز الخلاصات التي يستخلصها شتراوس من أطروحات فيبر في اشتغاله على مستقبل الحضارة الغربية، هو "توقعه إما تجديد روحي، وإما 'تحجّر ميكانيكي'، بمعنى خنق كل فعل إنساني باستثناء أفعال المتخصصين، من دون روح أو رؤية، والحسين، من دون قلب"⁽¹⁶⁾. ربط فيبر ظهور الرأسمالية بما هي نظام اقتصادي بالتفكير البروتستانتية، معتبراً أن معتقدات الأفراد تؤثر في بنية الأنظمة الاقتصادية، على عكس كارل ماركس الذي ردّ وعي الأفراد وسلوكهم ونمط تفكيرهم إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشون في كنفها، وهذا يؤكد أن الوعي لا يحدد الوجود الاجتماعي للناس، بل الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم. ويطلق ماركس على الوجود الاجتماعي أو البنية الاقتصادية مفهوم البنية التحتية التي تؤثر، بحسبه، في الأديان والفنون والأخلاق والعادات والسياسات... إلخ، وهو ما يطلق عليه، باختصار، مفهوم البنية الفوقية، بوصفه تعبيراً عن نمط علاقات الإنتاج.

يختلف طرح فيبر عن الطرح المادي المفسر لظاهرة الرأسمالية؛ ذلك أنه يعتبر أن البنية الفوقية هي التي تحدد البنية التحتية، ومن ثم، كان للدين البروتستانتية، في نظره، فضلاً كبيراً على نشأة النظام الرأسمالي، لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً في هذا الصدد هو كيف تم ذلك؟ أي كيف يمكن تفسير نظام اقتصادي، مادي في جوهره، بمحددات روحية؟ وبلغة ماركس، كيف يمكن أن تكون البنية الفوقية هي المحدد للبنية التحتية، وليس العكس؟

(13) Ibid., p. 45.

(14) Ibid.

(15) Ibid., p. 67.

(16) Ibid., p. 57.

لفتت اهتمام فيبر إحدى الأفكار الرئيسة للبروتستانتية، وهو ما نجد له تجلياً عند جون كالفن Jean Calvin (1509-1564)، ومقتضاها أن قدرنا تم تحديده على نحو قبلي؛ إذ هو سابق على أفعالنا كلها، ذلك أن الله يعلم من سيكون مصيره الجنة، ومن سيكون مصيره جهنم، ولا شيء دونهما؛ ولما كنا لا نعرف مصيرنا، فإننا نحيا منقسمين بين الأمل في الجنة، والخوف من جهنم. وينطلق فيبر من هذه الفكرة لتحليل كيف أن البروتستانتية تدعو المؤمنين إلى التكفير عن الذنب عن طريق الشغل، الذي هو عند الكاثوليكين شيء مهين ومذموم، شأنه في ذلك شأن القرض بفائدة، في حين تعتبر العقيدة الكالفنية (البروتستانتية) أن النجاح الاقتصادي الذي يرتبط بالشغل دليل على رضى الله. لكن إذا كان هذا الشغل يدرّ على صاحبه ربحاً، فإنه ينبغي له تحرّي عيش حياة بسيطة. وفي ضوء المزاوجة بين الربح الذي يجنيه المؤمن عن طريق العمل من جهة، وحياة الزهد التي يرتضيها لنفسه من جهة أخرى، تتطور الرأسمالية وتنمو. ويتضح من ذلك أن فيبر أجرى قلباً منهجياً في مقارنة المادية التاريخية، حيث إنه بدلاً من البحث عن تأثير الاقتصاد في الثقافة والسياسة والدين، نجده يبحث في تأثير هذه المجالات في الاقتصاد⁽¹⁷⁾.

يتبين أن كلاً من ماركس وفيبر اهتم بفهم الرأسمالية بوصفها ظاهرة مميزة للعالم المعاصر، إلا أنهما اختلفا في أسباب هذه الظاهرة؛ فبينما يردّها ماركس إلى عوامل مادية، لا تخرج عن مفاهيم البرجوازية والبروليتاريا، وعلاقات الإنتاج وأنماط الإنتاج، ورأس المال وقوة العمل، والثورة والاستلاب الذاتي وفائض القيمة... إلخ، نجد فيبر يرد الرأسمالية إلى بنية ثقافية تشمل الدين والسياسة ونظام القيم.

يحرر، إذًا، فيبر المسألة الاقتصادية من أحادية النظرية المادية التاريخية، محاولاً النظر إليها في ضوء نظرة تعددية ذات بعد أنثروبولوجي لا اقتصادي، وهو ما تشهد عليه أطروحته الموسومة بالأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية⁽¹⁸⁾، التي يبيّن من خلالها أن الرأسمالية ليست نظاماً اقتصادياً فحسب، إنما هي بنية وجودية متكاملة، تشهد عليها ظاهرة العقلنة في أبعادها السياسية والدينية والاقتصادية. وفي هذا الصدد يقول كارل نايس Karl Nies، وهو أحد أساتذة فيبر في الاقتصاد: "إن تأثير الدين هو تأثير في الإنسان الباطني، وبما أن للعامل السيكلوجي أهمية قصوى بشأن هذا الفاعل المنتج للخيرات، فإننا نشم أثر المذهب الديني في العلاقات الاقتصادية"⁽¹⁹⁾.

يرجع اهتمام شتراوس بأعمال فيبر إلى كون أبحاثه، كما رأينا، تمثل خروجاً على المنزع التاريخي الذي كان سائداً، والذي كان يسعى لمحاكاة العلوم الطبيعية من خلال وضع قوانين غائية للتاريخ، تستبعد سؤال المعنى والدلالة والقيم، الأمر الذي اعتمد عليه فيبر في سوسيولوجيا الفهم، مولياً مبحث القيم أو الأكسيولوجيا مكانة بارزة في أبحاثه.

(17) Jay Stevenson, *La philo, une histoire de la philosophie de Socrate à nos jours: Pour connaître les grands courants de pensée et acquérir un peu de sagesse* (Paris: Marbout, 2008), pp. 192-193.

(18) ينظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.]).

(19) عبد المنعم الشقيري، العقلنة عند ماكس فيبر (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 33.

تجدد الإشارة إلى أن فيبر يميز بين حكم القيمة والعلاقة بالقيمة؛ فالأول "يدل على أننا نأخذ موقفًا ملموسًا تجاه بعض القضايا، اعتمادًا على أحاسيسنا"⁽²⁰⁾، في حين أن العلاقة بالقيمة هي على خلاف ذلك؛ إذ إنها تعني "المرور من التقدير المباشر إلى التأمل النظري عبر تحويل موضوعات التقدير إلى فردانيات تاريخية، ويصبح التحليل الأكسيولوجي هو ذلك الارتباط بالقيم الذي يجعل المؤرخ ممسكًا بالموضوعات والحوادث المتفردة، انطلاقًا من علاقتها بقيم وتصورات، وما تحيل إليه من دلالات بحسب الاهتمام العلمي للمؤرخ، في حين تظل أحكام القيمة أحكامًا ذاتية، تتوقف على مواقف الذات وأحاسيسها وانطباعاتها تجاه الموضوع"⁽²¹⁾.

يتضح أنه على خلاف التمييز الذي يقيمه فيبر بين حكم القيمة والعلاقة بالقيمة، نجد النزعة التاريخية تخلط بينهما، واضعة إياهما في سلة واحدة، حيث تقطع معهما بدعوى أنهما ينتميان إلى الأعراض الطارئة على القوانين التاريخية، ومن شأن أخذهما بالحسبان التأثير في العلمية، ومن ثم في الموضوعية المنشودة، وهو الاحتراز الذي ميّز الوضعانية الكلاسيكية التي أسسها كونت، واستمرت عند فيبر، لكن على نحو مغاير.

ينبه شتراوس إلى النفحة الوضعانية التي ميزت مقاربة فيبر، على الرغم من اجتهاداته التي تستحق التقدير كله، مشيرًا إلى أنه كان "يعتقد أن إنسان القرن العشرين أكل فاكهة شجرة العلم، وصار قادرًا على التحرر من الأوهام التي حجبت فكر الماضي كله؛ فقد رأينا وضع الإنسان، من دون أوهام، وحررنا أنفسنا من السحر"⁽²²⁾. ويؤكد شتراوس أن فيبر، ولو كان يقيم اختلافًا بين العلاقات بالقيم وأحكام القيمة، إلا أنه لا يشدد على أهمية هذا الفصل، ويضرب مثالًا على ذلك عندما ننظر إلى شيء بوصفه ذا دلالة من وجهة نظر الحرية السياسية، من غير أن يقتضي هذا النظر اتخاذ موقفٍ تقويمي منه، سواء أكان بالقبول أم بالرفض⁽²³⁾.

يعتبر فيبر أن السوسيولوجي لا يمكنه دراسة ظواهر اجتماعية خارج قيم محددة، وينبغي له عدم الادعاء أن هناك قيمةً إيجابيةً، دون غيرها، أو أن هذه القيمة أو تلك أرقى من قيم الآخرين؛ ذلك أن القيم المرتبطة بالظواهر المدروسة هي قيم ذاتية بالضرورة، من حيث ارتباطها بالزمان والمكان اللذين ينتمي إليهما عالم الاجتماع الذي يشكل جزءًا لا يتجزأ من هذه الظواهر المدروسة، على الرغم من احترازاته المنهجية كلها⁽²⁴⁾.

يبدو أن الطرح الفيبري (نسبة إلى فيبر) لا يخلو من منظورية فريدريك نيتشه (1844-1900)، فهما يقحمان الذات بوصفها شرطًا للتأويل، إلا أنهما يختلفان في حدود تدخل الذات؛ إذ ينظر نيتشه إلى تدخل

(20) المرجع نفسه، ص 74.

(21) المرجع نفسه.

(22) Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp. 75-76.

(23) Adrien Louis, *Leo Strauss, philosophe politique* (Paris: CNRS, 2019), p. 202.

(24) Ibid.

الذات على أنه إرادة قوة؛ ذلك أن رؤيته للأشياء ترتبط بفكرة الحفاظ على الذات من أجل إعادة إنتاجها المستمر، الأمر الذي يجعل كل دلالة أو معنى مشروطاً بإرادة القوة. وفي المقابل، ينظر فيبر إلى تدخل الذات في سياق العلاقة بالقيم بما هي تداخل بين الذات الباحثة والموضوع المبحوث أو التاريخي من خلال "إدماج الوقائع الاختيارية وربطها بقيم ودلالات، حيث تلقتي دلالات الموضوع المتفرد بقيم وتصورات الذات الباحثة ابتغاء عملية الفهم التاريخي"⁽²⁵⁾. والملاحظ أن مجال القيم مجالاً للصراع؛ لأنه يعبر عن تدافع إرادات القوى، ومن ثم يمكن الحديث عن منظورية نيتشه؛ إذ كلٌّ ينظر إلى الأمور من زاويته الخاصة، حرصاً منه على حفظ مصالحه وضمان بقائه، وهذا ما يدعو شتراوس إلى تأكيد أن إشكال القيم لا يمكن حلّه عن طريق العقل البشري، من خلال عقلنة القيم، كما فعل فيبر⁽²⁶⁾.

نستدلّ على النقد الشتراوسي للطرح الفيبري الرامي إلى الفصل بين الوقائع والقيم بالدراسة التي أعدها ناصر بنغار، فقد بين أن النقد الذي يوجهه شتراوس إلى النزعة الوضعية لا يهم المناهج التجريبية، إنما يهم الأساس الفلسفي الذي تركز عليه، حيث يكتفي العلم الحديث بوصف الوقائع، من دون أن تكون له القدرة على إصدار أحكام معيارية إزاءها، تحت مبرر ما يطلق عليه فيبر الحياض القيمي Wertfreit⁽²⁷⁾.

وبناءً عليه، ينتقد شتراوس التمييز الوضعاني بين الوقائع والقيم، باعتباره موقفاً فلسفياً، وليس تصوراً علمياً، وهو موقف يمكن أن يؤدي إلى تعطيل العقل عن إصدار أحكام القيمة، ومن ثم انتفاء المعايير التي يُحتكم إليها في التمييز بين الخير والشر، والسقوط في برائن العدمية، بما تنطوي عليه من تقويض جذري لأي أسس أخلاقية يمكن الانطلاق منها في أحكامنا القيميّة.

من هذا المنطلق، يدعو شتراوس إلى العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وتحديدًا إلى فكرة الحق الطبيعي، بما هو حق قبل أي حق ممكن⁽²⁸⁾؛ أي بوصفه معياراً رئيساً يسمح لنا بالحكم على الواقع، سواء بالسلب أو بالإيجاب، من أجل إصلاحه أو تغييره، وليس الاكتفاء بوصفه، والتطبيع معه، بمرر الفصل المنهجي بين الوقائع والقيم، وتحت شعار الحياض القيمي، وهو ما يوضحه بنغار في مقدمة دراسته الأنفة الذكر، حيث يقول: "علم الاجتماع الذي لا يقدر أن يتحدث عن الطغيان بالثقة نفسها التي يتحدث بها علم الطب، على سبيل المثال، عن السرطان، لا يمكنه أن يفهم الظواهر الاجتماعية كما هي، ومن ثم فهو ليس علماً. وإذا كان صحيحاً أن علم الاجتماع المعاصر هو نتيجة حتمية [...] للفلسفة الحديثة، فإن المرء مدعو إلى استرجاع علم الاجتماع الكلاسيكي"⁽²⁹⁾.

(25) الشقيري، ص 75.

(26) Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 68.

(27) يقول ناصر بنغار في هذا الشأن: "إن التباين المطلق بين الوقائع والقيم، في نظر فيبر، يفرض على علم الاجتماع أن يكون محايداً أخلاقياً، حيث يمكنه الجواب عن أسئلة الوقائع وأسبابها، لكنه ليس مؤهلاً للجواب عن أسئلة القيم". ينظر:

Nasser Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics* (Chicago: the University of Chicago Press, 2003), p. 40.

(28) André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique* (Paris: Édition Puf, 2013), p. 1014.

(29) Behnegar, p. 10.

وإذا كانت الحداثة السياسية تسعى للخروج من كهف العصور الوسطى، وما نجم عن ذلك من علمنة للدولة، بما هي تحييد للدين عن المجال العمومي، فإن شتراوس يعتبر أن هناك كهفًا ثانيًا وجب الخروج منه، لا يقل أهمية عن كهف العصور الوسطى، وهو كهف الحداثة ذاتها، التي استبدلت الدوكسا في العصور القديمة والوسيطه بأخرى حديثة. وتتمثل دوكسا الحداثة في نظر شتراوس في الإيمان بفكرة التقدم، نتيجة لسيادة الوضعانية والتاريخانية، وهما نزعتان تعوقان النظر الفلسفي؛ ما يجعلنا أمام دوكسا حديثة، ومن ثم أمام كهف ثانٍ يحول بيننا وبين بلوغ الحقيقة التي لا ترتبط بفكرة التقدم، إنما قد تكون منسية في نصوص القدامى، التي يجب إعادة قراءتها، وتحريرها من تعسف التأويل الحديث الذي يكاد يختزلها في كونها محض ميثافيزيقا وتأملات فارغة، لا تأثير لها في الواقع السياسي والعلمي والتاريخي والاجتماعي.

يبدو أن شتراوس من خلال عودته إلى الفلسفة الكلاسيكية، يحاول أن يؤسس نظرية في الفهم والتأويل، تقوم على فهم السابقين كما فهموا أنفسهم⁽³⁰⁾، وليس بالقياس إلى شروط إستيمولوجية أو تاريخية برّانية عنهم. ولعل هذا النوع من التأويل سمح له بنقد قراءات الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لنصوص الفلسفة القديمة والوسيطه، فهو يراهن على تحرير نصوصهما من تأويلات الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي تقوم على نظام "إستيمي" مغاير للتراث الفلسفي القديم، خصوصًا بعد الثورات العلمية والسياسية والصناعية والفكرية التي شهدتها العصر الحديث، وهذا يعني أنه ينبغي لنا ألا نحكم على مساهمات الفلاسفة الأوائل في ضوء ما انتهى إليه العصر الحديث، ولا حتى في ضوء شروطهم التاريخية؛ ذلك أن الإنتاج الفكري، في نظره، لا يفهم إلا في ضوء الفكر الذي لا يعبر عن الشروط التاريخية لعصر ما، بقدر ما يعبر عن عبقرية أهله.

يذهب شتراوس إلى أن العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية؛ أي إلى الفلسفة ما قبل التنوير والحداثة، ما زالت عودة مطروحة، ولم تستنفد إمكاناتها بعد، على الرغم من النقد الجذري الذي وجهه إليها التنويريون والحداثيون من فلاسفة العصر الحديث. وقد استكشف، نتيجة لمسأله نصوص الفلاسفة المحدثين، أن هناك ليبرالية عتيقة لا تقل قيمة، بل جذرية، عن ليبرالية المحدثين، وقد خصص كتابه الليبرالية القديمة والليبرالية الحديثة للحديث عن هذا الموضوع⁽³¹⁾.

ثالثاً: الحدود المنهجية للعلوم الإنسانية

ينبه شتراوس إلى الحدود المنهجية التي تطرحها العلوم الإنسانية، وهو تنبيه وليد الحوار النقدي الذي أجراه مع فيبر، خصوصًا في ما يتعلق بنقده النزعة الوضعية، وتمييزه بين مفهوم السببية في

(30) نشير في هذا السياق إلى مراجعة ميغل فاتر لكتاب ليو شتراوس ومشكلة الفلسفة السياسية، حيث يؤكد أن شتراوس هو "أول [...] من حاول فهم المفكرين العظماء السابقين كما فهموا أنفسهم". ينظر:

Miguel Vatter, "Review: Michael P. Zuckert and Catherine H. Zuckert, Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy," *Notre Dame Philosophical Reviews*, 30/11/2014, accessed on 30/6/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sJn>;

قد ترتب على هذا النوع من التأويل أن حافظ شتراوس على فكرة التوتر الحاصل بين "أثينا وأورشليم"، وكذا رفعه أبوة الفلسفة السياسية إلى سقراط.

(31) Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*.

العلوم الإنسانية، ومفهومها في العلوم الطبيعية. ويُعدّ هذا التمييز ذا أهمية، لكن تغفله النزعة التاريخية عندما تحاول تطبيق قوانين العلوم الطبيعية على البحث التاريخي، على الرغم من انتمائه إلى العلوم الإنسانية وما يقتضيه ذلك من مراعاة خصوصيته.

ترفض السببية في العلوم الإنسانية عند فيبر "مفهوم القانون، وتقرّ بمفهوم العلاقات، وهي لا تدرج حادثاً داخل سياقٍ عام بوصفه حالة ممثلة، لكنها تقوم بإسنادها على حادث كنتيجة مترتبة عن مجموعة من علاقات سببية ملموسة ومجردة"⁽³²⁾. بينما السببية في العلوم الطبيعية هي على خلاف ذلك؛ إذ إنها في نظر فيبر "مرتبطة بقوانين مجردة قابلة للتعميم"⁽³³⁾. ويقلّل فيبر من قيمة خاصيّتي التجريد والتعميم، بوصفهما من خصائص القانون العلمي، ولا سيما حين يجري توظيفهما في العلوم الإنسانية تحت شعار العلمية والموضوعية؛ إذ يرى أنهما يفضيان، في الواقع، إلى نتائج تفتقر إلى المضامين والدلالات والمعاني والقيم، وفي ذلك يقول: "لا تعني معرفة القوانين الاجتماعية بالضرورة معرفة الواقع الاجتماعي"⁽³⁴⁾. ويضرب فيبر مثالا يبين من خلاله الفرق بين مفهوم السببية في العلوم الإنسانية ومفهومها في العلوم الطبيعية؛ فالأم التي تصفع ابنها، لا يكون فعلها نتيجة أن الابن (السبب) تسبب في قلقها (النتيجة)، إنما لأن الخادمة هي التي أفلقت الأم وجعلتها تقوم بفعل الصفع. وهذا يعني أن السببية في العلوم الإنسانية تُفهم في سياق علاقات اجتماعية، لا في ضوء علاقة آلية بين سبب ونتيجة⁽³⁵⁾.

تجدر الإشارة إلى أن أعمال فيبر تستند إلى الأثر الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط 1724-1804)، سواء في نسخته الأصلية أو الجديدة؛ فهو على سبيل التمثيل للنسخة الأولى يضع خطاطات نظرية مثالية، ينظم من خلالها مجموعة من العناصر المشتتة في التاريخ الإنساني والواقع الاجتماعي، تماماً كما فعل وهو ينظر في أنواع المشروعات السياسية⁽³⁶⁾، أو أنواع الأخلاق الإنسانية⁽³⁷⁾. وعلى سبيل التمثيل للنسخة الثانية من الكانطية، يمكن الإشارة إلى البعد العملي في أعمال فيبر، وهو ما تشهد عليه العقلنة السياسية والدينية والاجتماعية، وهي عقلنة تعمل على علمنة المجال العام، من خلال تحريره من السحر، والسعي لتحقيق الفعلية والتقدم، من دون الارتهان إلى نماذج فكرية جاهزة.

يشير شتراوس إلى أن فيبر يبحث عن التوفيق بين طروحات كانط كما فهمها بعض الكانطيين الجدد، وطروحات المدرسة التاريخية؛ حيث إنه استعار من الكانطيين مفهوم العلم والأخلاق الفردية، إضافة

(32) الشقيري، ص 76.

(33) المرجع نفسه.

(34) المرجع نفسه، ص 77.

(35) المرجع نفسه.

(36) تستند الدولة عند فيبر إلى ثلاثة مصادر للمشروعية: سلطة الأمس الأزلي، والسلطة الكارزمية، والسلطة الشرعية. ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكري (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 47-48.

(37) تُقسم الأخلاق عند فيبر نوعين: أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية. المرجع نفسه، ص 105-106.

إلى رفضه النفعية ومذهب المتعة بأشكاله كلها، واحتفظ من المدرسة التاريخية بفكرة أن أي نظام اجتماعي أو ثقافي، كائناً ما كان، لا يمكن أن يكون النظام الحق أو العقلاني بامتياز⁽³⁸⁾.

يتمثل المنزع التاريخي كذلك في أعمال فيبر، على الرغم من تبرمه الظاهر منه، في بحثه التاريخي عن أنواع المشروعات التاريخية، مثلما يتمثل منزع الذاتي الثقافي (الكانطي) في بحثه عن العلاقة بين الرأسمالية والروح المسيحية، وإثبات أن الثيولوجيا الكالفنية كانت سبباً في نشأة النظام الرأسمالي⁽³⁹⁾.

تتجلى محدودية سوسيولوجيا فيبر في مجموعة من أفكاره، فهو يرى أن الأخلاق تقسم إلى قسمين: أخلاق الواجب أو الاقتناع، وأخلاق المسؤولية. لكن العقل البشري يتعذر عليه الفصل بينهما، نظراً إلى تداخلهما؛ فالقول بالواجب يفضي إلى تحمل المسؤولية، ثم إن المسؤولية لا تستقيم من دون اقتناع بالواجب، إضافة إلى أن أنواع المشروعات السياسية التي نظّر لها فيبر، وهي المشروعات التقليدية والكارزمية والشرعية، ليست إلا خطاطة مثالية، ولا يلزم أن تتحقق في نظام ما. وهذا يدعونا إلى تأكيد حدود العلوم الاجتماعية في فهم الظواهر الإنسانية ودراساتها، سواء كانت قيماً أو اجتماعاً أو سياسةً أو تاريخاً... إلخ. ويرى شتراوس أن الطرح الفيبري يفضي إلى العدمية؛ إذ يقوّض المراجع الأخلاقية التقليدية التي تُمكن من تقييم الأفعال والحكم عليها بأنها خيرّة أو شريرة⁽⁴⁰⁾.

أراد فيبر، من خلال مسعاه التوفيق بين الكانطية والتاريخانية، تحقيق هدفين يتجلبان، بحسب شتراوس في ما يلي: أولاً، التأسيس لأخلاق الواجب التي تحمل الفرد على النهوض بواجباته وفق ضمير أخلاقي، ووازع داخلي، لا وفق إكراهات برانية. ثانياً، الانتصار لحرية الفرد في الاختيار، بعيداً عن أي نماذج قبلية وجاهزة تقيد حريته وقدرته على الاختيار، الأمر الذي يجعل فيبر يبدي تسامحاً مع التوجهات الفكرية كلها، على الرغم من اختلافه معها، وهو ما يعتبره شتراوس نوعاً من المثالية⁽⁴¹⁾.

تطرح أعمال فيبر، في نظر شتراوس، مجموعة من المفارقات؛ فهو يعتبر أن مسألة التطور حتمية، وتجد تمثيلها اقتصادياً في النظام الرأسمالي، وسياسياً في النظام البيروقراطي، وثقافياً في علمنة البنية الذهنية من خلال نزاع السحر عن العالم. وتشكل هذه المستويات الثلاثة تنويعاً لسيرورة العقلنة المشروطة بتطور التاريخ. في المقابل، ينفي وجود قوانين تضبط الفعل الإنساني، كما هو الشأن بالنسبة إلى قوانين العلوم الطبيعية؛ لأن الفعل الإنساني يؤسس على الحرية والاختيار والذاتية والقيم؛ ما يجعله ينفلت من الضبط، سواء بمعناه العلمي أو التاريخي. ويبرز اختيار فيبر المنهجي، بجلاء، في تصوره مفهوم الإصلاح، حيث يعتقد أنه لا يمكن أن يتحقق من دون ثورة ثقافية تعمل على تجديد البنية الذهنية بوصفها مدخلاً لكل إصلاح مادي، أو تصور بيروقراطي يرتبط بأعمال العقل الحسابي، من دون استحضار أي نزعة أخلاقية.

(38) Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 51.

(39) Ibid., p. 65.

(40) Ibid., p. 50.

(41) Ibid., p. 53.

لم تقتصر الانتقادات الموجهة إلى أعمال فيبر على شتراوس، بل شملت، أيضاً، عدداً من علماء الاجتماع، فهذا فردريك تنبروك F. Tenbruk يعتبر أن ميتودولوجيا فيبر تعتمد على الارتباط القيمي؛ ما يعني التخلي عن المطلب الذي يؤسس العلوم الإنسانية خصوصاً، والوضعانية عموماً، والمتعلق بالموضوعية⁽⁴²⁾.

نجد كذلك أوجين فليشمان E. Fleischmann يقول: "شكلت محاولة فيبر تأسيس التاريخ على قيم مطلقة نوعاً من العبث"⁽⁴³⁾. وهو ما نجده في قول شتراوس: "العلوم الاجتماعية قادرة على تقديم حلول لمشكلات الواقع والسببية، لكنها ليست مؤهلة أمام مشكل القيمة"⁽⁴⁴⁾. و"الصراع بين القيم لا يمكن حله عن طريق العقل البشري"⁽⁴⁵⁾. وهو ما يبينه في مناسبة أخرى، حيث يقول: "يهتم عالم الاجتماع العلمي بانتظام السلوك، [بينما] المواطن قلق بشأن الحكومة. فما يهم المواطن هو القيم التي يؤمن بها ويحافظ عليها، بل الأهم من ذلك القيم التي يختبرها بوصفها صفات واقعية لأشياء واقعية: الإنسان، والأفعال والأفكار، والمؤسسات، والتدابير. لكن عالم الاجتماع العلمي يرسم حداً فاصلاً بين الوقائع والقيم؛ فهو يعتبر نفسه غير قادر على إصدار أي حكم للقيمة"⁽⁴⁶⁾.

بخلاف الطرح الوضعاني الذي يوجّه العلوم الإنسانية، والذي يقضي بتعليق الأحكام القيمية، والتعامل مع الوقائع طلباً للموضوعية فحسب، لا يجد شتراوس حرجاً في إصدار أحكامٍ قيمية على الوقائع؛ سلبياً أو إيجابياً، فهو لا يقدم نفسه بوصفه عالمًا، بل فاعلاً في المجتمع، ومهموماً بالدرجة الأولى بـ"التعاشيس السلمي"⁽⁴⁷⁾، وليس بمطلب الموضوعية فحسب، التي قد تؤدي إلى عدمية تتمثل في تعليق أحكام القيمة، والتعامل الآلي مع الوقائع الإنسانية.

وبهذا، يتعامل الطرح الوضعاني/النسباني/التاريخاني مع الوقائع فحسب، بوصفها وقائع متغيرة بالضرورة، معلقاً أحكام القيمة كلها، إلى الحد الذي تصير معه مسألة الحضارة مسألةً تاريخيةً، ولا يهمنا ما إن استحالت همجية، بينما لا يؤمن شتراوس بهذا الطرح العدمي؛ أي الطرح الذي لا يلقي بالأسئلة لمصير الحضارة الإنسانية، إنما ينصب نفسه خصماً للنزعات العلمية التي تسعى للقطع مع قيم الحضارة والعيش المشترك باسم موضوعية تقود البشرية نحو حرب الكل ضد الكل؛ أي نحو حتفها الأخير⁽⁴⁸⁾، وهو ما يدلّ على أنه يقدم نفسه بوصفه فيلسوفاً ملتزماً بمصير الحضارة الإنسانية، ولا يتردد في الإعلان عن موقفه في هذا الصدد، وهو ما يشهد عليه قوله: "إذا كنا ملتزمين

(42) الشقيري، ص 85.

(43) المرجع نفسه.

(44) Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 48.

(45) Ibid., p. 76.

(46) Leo Strauss, *La renaissance du rationalisme politique classique*, Conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle, Pierre Guglielmina (trad. de l'anglais et postface) (Paris: Gallimard, 1993), p. 51.

(47) Ibid., p. 56.

(48) Ibid.

بقيم الحضارة، فإن التزامنا ذاته يسمح لنا ويجبرنا على اتخاذ موقف قوي ضد أكل لحوم البشر، ومن ثم يمنعنا من قبول تحول مجتمعنا إلى مجتمع آكلي لحوم البشر [الكانيبالية]"⁽⁴⁹⁾.

يتضح كذلك التزام شتراوس بمصير الحضارة الإنسانية في قوله: "إن الحفاظ على التزامك يعني، من جملة ما يعنيه، الدفاع عنه ضد ما يعارضه، ليس بالأفعال فحسب، بل أيضاً بالكلمات. هناك حاجة على نحو خاص إلى تعزيز أولئك الذين يترددون في الالتزام بالقيم التي ندافع عنها. إن المترددين لا يعرفون بعد أي قضية يلتزمون بها، أو إذا ما كان عليهم أن يلتزموا بالحضارة أو بأكلي لحوم البشر [الهمجية]"⁽⁵⁰⁾. ولعل هذه من المفارقات أيضاً التي تطرحها سوسيولوجيا فيبر إزاء أسئلة الحضارة المعاصرة التي تهددها الهمجية.

ترجع أيضاً مفارقات فيبر إلى المفهوم الذي يستنبطه عن الموضوعية واللاتراجعية التاريخية، وهو ما يدعونا إلى تحديد قصده من هذين المفهومين. تحليل الموضوعية عنده إلى التداخل بين الذات، علماً أن الذاتية عنده تحليل إلى الأفكار القيمية من ناحية، وإلى ذاتية المؤرخ من ناحية أخرى. ولعل هذا ما يبرر اختلاف المؤرخين نتيجة لاختلاف علاقتهم بموضوع البحث، وفي هذا الصدد يقول توماس بيرغر Tomas Burger (1933-2017): "تمثل المعرفة التاريخية الفيبيرية نوعاً من الموضوعية المكتوبة بمساعدة الذاتية، ولذلك ليس هناك مكان في هذا السياق لذاتية (الأفكار القيمية) دون موضوعية"⁽⁵¹⁾.

أما مفهوم اللاتراجعية التاريخية عند فيبر، فيقصد به الاختيار الواعي والعقلاني لمسار التاريخ، لكونه خاضعاً لقوانين تحدد مساراً غائباً للحوادث التاريخية؛ فالبيروقراطية السياسية، على سبيل المثال، هي اختيار واع وترويج للعقلنة السياسية، ويمثل التراجع عنها تراجعاً عن الديمقراطية التي هي تتويج لتطور التاريخ ومكتسبات الحداثة⁽⁵²⁾. وعلى الرغم من نقد فيبر للنزعة الوضعية التي دشنتها كونت، من خلال تنبيهه إلى حدود الفلسفة الوضعية، بوصفها فيزياء للمجتمع، في فهم الظواهر الإنسانية، خصوصاً ما يتعلق منها بمسألة القيم، فإن فيبر يعدّ - بحسب قراءة شتراوس - تتويجاً للمنزع الوضعي، وذلك من جهتين: أولاً، لأن الوضعية هي الوجه الآخر للتاريخانية، من حيث إنها نزعة نسبية، لا تؤمن بالمبادئ المثالية والقيم الخالدة. وثانياً، لأنها تمهد السبيل للعدمية، من حيث إن فيبر يدافع عن الإنسان بوصفه فرداً حراً، ومن حقه أن يختار ما يريد، لا بوصفه فرداً عاقلاً، وينبغي له أن يعقل حريته بمجموعة من المثل القيمية والمبادئ المنطقية، التي من دونها نكون أمام نهاية المعنى، حيث تنتفي معايير التمييز بين الخير والشر، والحرب والسلام، والحق والباطل، والحياة والموت، والحضارة والهمجية.

(49) Ibid., p. 58.

(50) Ibid., p. 57.

(51) الشقيري، ص 86.

(52) المرجع نفسه.

تتجلى كذلك النزعة الوضعية في فكر فيبر، على الرغم من المنعطف الذي أحدثه داخلها، في كونه يعلي من شأن العلم على حساب الفلسفة، معتبراً أن الأول نجح إلى حد ما في فهم الظواهر الإنسانية، من خلال نزع السحر عن العالم، والقطع مع المثل المتعالية التي حجبت حقيقة الظواهر الإنسانية لقرون من الزمن، بينما الثانية تستند إلى بدايات لاتاريخية ولاواقعية، ومن ثم تكاد تكون نزعة شمولية أكثر منها تفكيراً نقدياً يأخذ في الحسبان متغيرات التاريخ واختلاف الواقع⁽⁵³⁾.

يعقد شتراوس مقارنة بين فيبر وهنري بيرين (Henri Pirenne 1862-1935)، معتبراً أن أعمال الثاني أكثر صلابة من أعمال الأول، وتحديدًا في دراسته "نهاية العصر القديم وبداية العصر الوسيط"⁽⁵⁴⁾. لكن يعترف شتراوس، في المقابل، بأن أعمال فيبر مارست سحرًا أكبر من أعمال بيرين؛ لأنها تنظر في الكيفية التي يفهم بها المعاصرون أنفسهم؛ الأمر الذي جعل عمل فيبر عملاً فلسفياً بامتياز، أكثر مما هو سوسيولوجي، خصوصاً أن كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية أحدث، على غرار دراسات بيرين، ثورة في الرأي المعاصر بشأن الماضي⁽⁵⁵⁾.

يلفت شتراوس إلى أن الظاهرة الأكبر التي انصرف إليها اهتمام فيبر هي أصول العقلانية المعاصرة، وهو يرجعها إلى "المزج بين العلم الإغريقي من جانب، والتفكير المسيحي من جانب آخر"⁽⁵⁶⁾. ويرد شتراوس أطروحة فيبر إلى التأثير النيتشوي، خصوصاً في كتابه جينولوجيا الأخلاق، وتحديدًا الفصل الثالث منه، "ما دلالة المثل الزهدية؟"، حيث يعتبر أن "الحياة الحديثة تؤسس على زهد رئيس"⁽⁵⁷⁾. وقد أدرك فيبر، بفضل نيتشه، "المسافة العميقة التي تفصل روح الرأسمالية عن الغرائز الطبيعية، وما يمكن الاصطلاح عليه بالرديلة الطبيعية للمجتمع"⁽⁵⁸⁾.

من المعلوم أن فيبر يرد روح الرأسمالية إلى الكالفنية، وفي هذا الصدد يتساءل شتراوس عن دلالة هذه الروح، مرجعاً إياها إلى شيئين مختلفين: أولاً، التراكم اللامحدود لرأس المال واستثماره من أجل الربح بوصفه فضيلة أخلاقية. ثانياً، يعتبر هذا التراكم اللامحدود واستثماره من أجل الربح غاية مقدسة في ذاتها⁽⁵⁹⁾.

يقرّ فيبر أنه أول من اكتشف المبدأ الثاني لروح الرأسمالية، حيث لم يسبقه إليه أحد في سياق سعيه للبحث عن الأسباب اللاعقلانية للرأسمالية، وهو يرفض السبب الأول؛ لأنه يؤول إلى نزعة نفعية من حيث هو مشروط بفضيلة أخلاقية تتمثل في تحقيق الخير العام الذي ينبغي أن يكون العمل لتحصيله أمراً مقدساً، لا مشروطاً بمنفعة خاصة أو عامة⁽⁶⁰⁾.

(53) Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 81.

(54) Leo Strauss, *La philosophie politique et l'histoire: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Olivier Sedeyn (Présentation et trad.) (Paris: L'librairie générale Française & Livre de Poche, 2008), p. 336.

(55) Ibid.

(56) Ibid.

(57) Ibid., p. 337.

(58) Ibid.

(59) Ibid.

(60) Ibid., p. 338.

يعترض شتراوس على الطرح الفيبري في خصوص نشأة الرأسمالية، معتبراً أنه لا يمكن إنكار دور التقليد العلماني في نشأتها، الذي يبدأ من نيقولا مكيافيلي (1469-1527)، ويمتد إلى فرانسيس بيكون (1561-1626) وتوماس هوبز (1588-1679) وغيرهما من الفلاسفة الإنكليزيين⁽⁶¹⁾. ويدل هذا الاستدراك على أن ظهور الرأسمالية لا يمكن إرجاعه إلى دواعٍ لاعقلانية فحسب؛ أي إلى أسباب دينية وثقافية، فالانحدار الديني، على سبيل المثال، كما تمثل في النزعة الإلحادية، قد يكون سبباً أيضاً في ظهور الرأسمالية أو الاشتراكية القومية⁽⁶²⁾. ويستنتج شتراوس من نقده الطرح الفيبري في خصوص نشأة الرأسمالية أنه لا يمكن استبعاد التحليل الاقتصادي المادي في تفسير ظاهرة الرأسمالية التي هي "بحث عن فهم جديد للواقع الاجتماعي، وهو فهم واقعي بالمعنى الذي يقدم به الواقع الاجتماعي، ليس بما هو يؤسس على التقوى والفضيلة، إنما على العواطف والرذائل المفيدة اجتماعياً"⁽⁶³⁾.

يرى شتراوس أن الإشكال الرئيس الذي تطرحه العلوم الاجتماعية عند فيبر يتمثل في صلتها بالقيم⁽⁶⁴⁾. وقد سعى فيبر إلى معالجة إحدى الإشكالات الكبرى، وهي العلاقة بين الدين والعقل، من خلال موضوع العقلنة الدينية، الذي يهدف إلى علمنة النظام العام، ونزع السحر عن العالم، وإخضاع الدين لأسس عقلانية عبر ترشيده، بما يخدم المشروع الحدائي القائم على التقدم والقطيعة مع التراث القديم.

وبهذا، يربط فيبر الحدائنة بالعقلانية الغربية التي تتميز بنزع السحر عن العالم، من خلال تحريره من التصورات الدينية⁽⁶⁵⁾، الأمر الذي ساهم في "علمنة الثقافة الغربية"⁽⁶⁶⁾ بوصفها واحدة من السمات البارزة للحدائنة. وتتأسس هذه الحدائنة على ركيزتين: المشروع الرأسمالي، والجهاز البيروقراطي للدولة. وتتميز هاتان الركيزتان بتحويلهما إلى أنماط الفاعلية العقلانية من خلال النظر إلى غاياتها؛ أي الفعالية الاقتصادية للنظام الرأسمالي، والفعالية الإدارية للجهاز البيروقراطي للدولة⁽⁶⁷⁾، وهو ما ترتب عليه مفهوم التحديث الذي يحيل عند فيبر إلى مجموع السيروتات التراكمية التي يقوي بعضها بعضاً، مثلما يحيل إلى تحويل الموارد إلى رؤوس أموال، وتطوير قوى الإنتاج، والرفع من إنتاجية العمل، وإنشاء السلطات المركزية، وتشكيل الهويات القومية، ويحيل كذلك إلى أشكال حياة الناس، والتعليم الذي يستفيد منه العموم، إضافة إلى "علمنة القيم والمعايير"⁽⁶⁸⁾.

(61) Ibid., p. 339.

(62) Ibid.

(63) Ibid.

(64) Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 67.

(65) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité: Douze conférences*, Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (Trad. de l'allemand) (Paris: Éditions Gallimard, 1988), p. 1.

(66) Ibid., p. 2.

(67) Ibid.

(68) Ibid., pp. 2-3.

ساهمت هذه التجليات في ظهور نظرية التحديث التي تنظر إلى نتائج الحداثة باستقلال عن أصولها الفكرية والثقافية؛ ما يوحى بنهاية الحداثة، في مقابل ميلاد ما بعدها، وهو ما يعبر عنه أرنولد جهلين Arnold Gehlen (1904-1976) بالقول: "مقدمات الأنوار ماتت، وحدها نتائجها تستمر في الفعل"⁽⁶⁹⁾، وهي المقدمات نفسها التي أدت إلى دنوة المعطى الديني، من خلال النظر إلى المسألة الدينية في ضوء العقل لا النقل.

يعترض شتراوس على دعوى فيبر الرامية إلى معالجة المسألة الدينية في ضوء العقل؛ لأن العقل، ومن خلاله العلوم الإنسانية التي تسعى للاحتكام إليه لفهم إشكالية الدين وتقديم حلول مناسبة لها، يظل قاصراً عن الإحاطة بهذه المسألة. ومن ثم فإن الأحكام التي يصدرها تبقى أقرب إلى الذاتية منها إلى الموضوعية

ويقتر شتراوس بأن إشكالية العلاقة بين العقل والدين تظل قائمة، ولا تجد حلاً حاسماً في إطار العلوم الإنسانية المعاصرة، ولا سيما أنها تمثل الوجه الآخر للعلاقة بين أثينا وأورشليم (القدس)، بوصفها إشكالية متجددة في التاريخ وموسومة بالتوتر. غير أن هذا التوتر، في تأويل شتراوس، لا يمثل حالة سلبية، بل يُعدّ إيجابياً. لذلك يرى أن أفضل علاقة بين أثينا وأورشليم، أو بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل، تتمثل في الإبقاء على هذا التوتر، بوصفه تعبيراً عن غموض الإنسان وتعقيد، في مقابل المشروع الحداثي الذي يسعى إلى اختزاله في ذات شفافة أو في عقل تقني مستلب لمنطق العالم الحديث.

يعتبر شتراوس أن المسألة الدينية في جوهرها مسألة قيم، وهي مسألة ذاتية بامتياز؛ فكيف، إذًا، تدعي العلوم الإنسانية تحقيق الموضوعية إزاء ظواهر ذاتية؟ لعلّ هذا السؤال هو الذي جعله ينتقد الطرح الفيبري في خصوص المسألة الدينية، على الرغم من احترازاته المنهجية تجاه الظواهر الإنسانية، خصوصاً ما يتعلق منها بما هو ديني.

يؤول الطرح الفيبري بشأن المسألة الدينية، بحسب شتراوس، إلى العدمية، وإن كان لا بد من الإشارة إلى أن رايموند آرون Raymond Aron (1905-1983) يبرّئ فيبر من هذه التهمة، بدعوى أنه لا يمكن اختزال العدة المفاهيمية والاحتراقات المنهجية التي وضعها فيبر في أنها تؤدي إلى العدمية، وهذا ما يوضحه في تقديمه لمقالتي فيبر عن العلم والسياسة⁽⁷⁰⁾. ويبرر شتراوس تهمة العدمية عند فيبر بكونه يدعو إلى حل المشكلات التي تطرحها العلوم الاجتماعية أو الفلسفة الوضعية بلغة كونت، وتحكيم حرية الفرد؛ أي الاعتماد على الميول النفسية، والأحكام الذاتية، والمصالح الشخصية، فمن شأن هذا الطرح أن يؤدي إلى العدمية؛ إذ سيفتح الباب لأهواء الأفراد، بدلاً من القيم الخالدة، والمبادئ الكونية التي تؤسس للاجتماع البشري⁽⁷¹⁾.

يؤكد شتراوس عدم ملائمة المنهج الذي يعتمد فيبر في العلوم الاجتماعية لدراسة الظاهرة الدينية؛ ذلك أن الأخلاق البروتستانتية، وهي موضوع دراسته، تنتمي إلى مجال متعالٍ، في حين أن العلوم

(69) Ibid., pp. 3-4.

(70) Louis, p. 198.

(71) Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 50.

الاجتماعية تنطلق من منهج محايت للواقع. وهو ما يدعونا إلى التساؤل: كيف يمكن التوفيق بين موضوع متعالٍ ومنهجٍ محايت؟ بل كيف يمكن ادعاء الموضوعية في دراسة ظواهر ذاتية؟⁽⁷²⁾. تدل الإشكالات التي تطرحها مسألة المنهج في العلوم الإنسانية على أن رهانها تجاه دراسة الظواهر الاجتماعية، خصوصاً الظاهرة الدينية والأخلاقية، هو رهان بعيد المنال، إن لم نقل إنه ضرب من المحال، على الرغم من العدة المنهجية المعقدة التي وظّفها فيبر لتحقيق هذا الغرض، وهو ما يجعل شترأوس يستخلص من نظره في الطرح السوسيولوجي لفيبر أن العلوم الاجتماعية تستند إلى أحكام قيمة، وأن العلاقة بالقيم تشترط تأويل عالم الاجتماع للظواهر، وهو ما يجعل شعار الموضوعية الذي ما فتئت تعتدّ به الوضعية محلّ ريبة، ومدعاة للنظر والنقد⁽⁷³⁾.

خاتمة

نستنتج مما تقدم أن الوضعية هي نزعة علموية، بمعنى أنها ليست من صميم العلم، إنما هي مبالغة في تقدير نتائج العلم، إلى الحد الذي صار العلم لا يسعى لتحقيق معرفة خالصة؛ أي معرفة من أجل المعرفة، بل صار لا يفكر، على حد تعبير هايدغر، إنما هو وسيلة للهيمنة على الطبيعة والإنسان.

وقد ترتب على النزعة العلموية للوضعية أزمة مزدوجة؛ أزمة إيكولوجية تتمثل في اختلال التوازن البيئي، من خلال استنزاف ثروات البر والبحر والجو، وأزمة إنسانية من خلال تحرير الإنسان من غموضه، وجعله نسخة شفافة، أو موضوعاً قابلاً للدراسة، مثله في ذلك مثل قطعة من الحديد، أو بول الأرانب، إلى غير ذلك من مواضيع العلوم الطبيعية. وهو ما يجعل الإنسان ليس في مأمن من التنميط والنمذجة، بل يجري تسخيره لخدمة أغراض تتعارض مع الرهانات الإنسانية والحضارية.

تشكل النزعة الوضعية ارتداداً عن شعارات الحداثة التي كانت تسعى لتحقيق الرخاء والحرية للإنسان؛ إذ سرعان ما صار الرخاء خراباً، مثلما صارت الحرية عبودية، نتيجة لسيادة نزعات شمولية تقضي على فريدة الإنسان، مستثمرة في ذلك الثورة التكنولوجية والعلمية للزمن الحديث.

ويرجع النقد الشترأوسي للنزعة الوضعية إلى حوار الفكري والنقدي مع مفكرين رئيسيين من أعلام الفكر المعاصر؛ هما: فيبر الذي سعى لفهم ظاهرة الرأسمالية التي ميزت العصر الحديث، ومحاولة رفع السحر عن العالم، من خلال سوسيولوجيا الفهم؛ وهايدغر الذي عمل على تقويض الميتافيزيقا من خلال نقد العقل التقني. وينتقد شترأوس فيبر في مسعاه الأول؛ حيث عمد إلى تفسير الرأسمالية، بوصفها ظاهرة اقتصادية وسياسية، وتعبيراً عن صراع مادي في الأساس، بردها إلى عوامل ثيولوجية، وتحديداً إلى التعاليم البروتستانتية، وهو عامل ليس من جنس ظاهرة الرأسمالية، وكذلك ينتقده شترأوس في مسعاه الثاني، فقد عمد إلى موضوعة القيم الإنسانية، والحال أن القيم من جنس الموضوعات الأخلاقية، وليست من جنس الموضوعات الطبيعية، ومن ثم فهي ليست قابلة للتفسير العلمي أو الفهم

(72) Louis, p. 205.

(73) Ibid., p. 208.

السوسيولوجي، وهو ما يجعل مساهمة فيبر، على الرغم من إشادة شتراوس به، تعكس حدود العلوم الإنسانية والاجتماعية في فهم الظواهر الإنسانية، سواء أكانت سياسية أم أخلاقية أم دينية.

ولا يرجع شتراوس ظهور الرأسمالية إلى أسباب دينية أو ثقافية، كما يفسر فيبر، إنما إلى أسباب علمانية، ترتبط بما يسميه الانحدار الديني؛ أي التخفيف من سقف المطلب الديني، واعتباره يُدرج ضمن الحرية الفردية التي تشمل حرية التصرف والتملك والفعل بوصفها قوام النظام الرأسمالي؛ لذلك يمكن تفسير هذا النظام، بحسب شتراوس، من خلال العودة إلى الإرث الفلسفي الحديث، ونخص بالذكر مكيافيلي أو هوبز أو بيكون، أو غيرهم من الفلاسفة الإنكليز الذين أسسوا لمنزع علماني يفسر ظهور النظام الرأسمالي، وظهور الاشتراكية القومية أيضاً؛ وهو ما يعني أننا لا يمكن أن نفسر الأنظمة الاقتصادية بالبحث في الأسباب اللاعقلانية، سواء أكانت دينية أم ثقافية، إنما بالعودة إلى العقلانية الحديثة.

يعتبر شتراوس أنه مثلما لا يمكن تفسير ظاهرة مادية في عمقها، من قبيل الرأسمالية، وذلك بإرجاعها إلى محددات لاعقلانية، دينية أو ثقافية، فإنه ليس من المناسب أيضاً تفسير الظواهر الإنسانية، من قبيل الظاهرة الدينية في ضوء العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ كيف يمكن إدراك ما هو ذاتي وقيمي ومتعالٍ بوساطة علوم تقتفي نموذج العلوم الطبيعية، القائم على الموضوعية والواقعية والمحايثة؟

يظهر بجلاء استلزام شتراوس مقارنة هايدغر في نقد النزعة الوضعية، فالأخير ينبه إلى أن العصر الحديث هو عصر سيادة التقنية، لكن ليس بوصفها وسائل لتحقيق الرخاء الإنساني، كما يعتقد الطرح الأنثروبولوجي الأداتي، إنما بوصفها ميتافيزيقا العصر⁽⁷⁴⁾، حيث إنها جعلت العلم ينتقل من "بردايم" المعرفة من أجل المعرفة، إلى المعرفة من أجل الهيمنة والسيطرة والتحكم؛ أي إن العلم لم يبقَ معرفة محايدة كما كان في التقليد القديم، إنما صارت إرادة المعرفة لا تنفصل عن إرادة السلطة، بل صارت إرادة السلطة توجه العلماء لخدمة أجندات لا صلة لها أحياناً بمساعي العلم، وهذا يهدد بظهور نزعات شمولية، سواء باسم نهاية التاريخ، كما تجلّى في النزعة التاريخية، أو باسم نهاية القيم والأخلاق وموت الله، كما تجلّى في النزعة العدمية⁽⁷⁵⁾.

لا شك في أن النقد الفلسفي للمنزع الوضعي هو نقد له أهميته، حيث إنه يبقى على مسافة نقدية للتفكير في نتائج العلم، والسعي لتوجيهه خدمة للحضارة الإنسانية، إلا أن النقد الشتراوسي في نظرنا يغفل

(74) ينظر: مارتن هايدجر، كتابات أساسية، الجزء الثاني، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003).

(75) للتعرف إلى مقارنة شتراوس لمسألة العدمية، نحيل إلى:

Leo Strauss, *Nihilisme et Politique*, Olivier Sedeyn (Trad. de l'anglais et présenté) (Paris: Editions Payot et Rivages, 2001);

ولمزيد من التفاصيل في خصوص المسألة نفسها، ينظر: عبد الرحيم جراجي، "نقد العدمية واستئناف المعنى في الفلسفة السياسية لليو شتراوس"، مجلة كتابات فلسفية، العدد 3 (2025)، ص 56-70؛ يجدر الإشارة إلى أن شتراوس يعتبر العدمية ظاهرة ألمانية، ترتبط في الأصل بالمدنية لا بحالة البربرية؛ إذ إن العدمي في نظره هو من يرفض مبادئ الحضارة وهو محيط بها ولو نسبياً، لا ذلك المتوحش الذي يرفض الحضارة عن جهل لا عن علم. ينظر: Strauss, *Nihilisme et Politique*, p. 25.

السياق التاريخي للوضعانية بوصفها تنويجاً لمكتسبات العقل الحديث الذي تحرر من وصاية الكهنوت، ومن حتميات الطبيعة، محاولاً موضوعة الطبيعة للتحكم في قوانينها، والتنوّ بظواهرها، ودراسة الظواهر الإنسانية دراسة موضوعية، تنأى عن الأحكام القيمية، وهو ما يجعل نقد شتراوس للوضعانية قد يبدو نقداً محافظاً، يمكن أن يستغله أعداء العلم لتبرير تصورات للعالم والإنسان عفا عليها الزمان⁽⁷⁶⁾.

وبناءً على ما سبق، يتبين أن المشروع الشتراوسي لم يكن مشروعاً رجعيّاً، إنما هو مشروع نقدي، يعيد النظر في المبادئ المؤسّسة للخطاب الحدائثي، فهو لا يرفض الحدائث، وإنما يسائل ما نسيته، أو ما قطعت معه، أو ما لم تفكر فيه، أو ما انفلت منها. وهذا النوع من التفكير هو أمر مشروع إذا ما أخذنا في الحسبان أن الحدائث ليست مرحلة تاريخية عفا عليها الزمان، إنما هي موقف من الحاضر⁽⁷⁷⁾ يحتاج إلى إعادة النظر بصفة دائمة، تفادياً للتحرّج الفكري أو التعصب المذهبي اللذين يقصيان الحق في الاختلاف بوصفه أحد المبادئ المؤسّسة للفكر الحديث ذاته.

ويبقى أن نعترف في خاتمة هذه الدراسة، أن مشروع شتراوس الفلسفي يظلّ عرضة للتأويل، ولا سيما أن صاحبه فيلسوف باطني⁽⁷⁸⁾؛ أي لا يصرّح بأفكاره علانية، خوفاً من الاضطهاد الذي وسم تاريخ الفلسفة منذ سقراط⁽⁷⁹⁾، ومروراً بأبي الوليد ابن رشد (1126-1198)، ووصولاً إلى باروخ سبينوزا

(76) انتقدت شادية الدوروي النزعة التشاؤمية التي يتبنّاها شتراوس إزاء الوضعانية والحدائث السياسية عموماً، وردّت هذه النزعة إلى تأثره بأطروحات أفالدي شينغلر وكارل شميت وإرنست يونغر وهایدغر، وغيرهم ممّن تطلق عليهم وصف "الرجعيين الرومانسيين"، بوصفهم يعيشون على ماضٍ مسكون بالوهم والسحر؛ الأمر الذي يجعلهم يلقون باللائمة على الحدائث، نظراً إلى كونها، بلغة فيبر، نزعت السحر عن العالم، وحرّرت من الوهم. ينظر: شادية الدوروي، خفايا ما بعد الحدائث، ترجمة موسى الحالول (سورية: دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص 182. وتذهب الدوروي أيضاً إلى أن نقد شتراوس وغيره للحدائث، لم يكن نقداً عقلانياً، إنما كان نقداً جمالياً؛ إذ إنّ الحدائث في نظرهم نزعت عن العالم غموضه الذي يعطيه معنى، وجعلته أرضاً عارية وشقافة قابلة للاستغلال، ورهن إشارة الإنسان، وهو أمر ساهمت فيه التقنية، بما هي ميتافيزيقا العصر الحديث التي تقوم على الهيمنة والسيطرة، بدلاً من التفكير والتأمل. وترى الدوروي أنّ شتراوس وغيره من المفكرين المومئ إليهم، ليسوا فلاسفة، بما تعنيه الفلسفة من تحكيم للعقل، والنأي عن المبالغة في تقدير الأشياء، إنما هم بالأحرى أنبياء، سواء للقدّر المشؤوم، أم الوعد المأمول، وفي ذلك تقول: "بينما يشيرون [تقصد شتراوس ومن أشرنا إليهم] إلى مؤشّرات ظلامية لا شكل لها، تنبئ بقدوم الكارثة، نجدّهم أيضاً يطرحون إمكانية بعيدة لقيامه جديدة". المرجع نفسه، ص 182.

(77) تجدر الإشارة إلى أن وجهة نظرنا هذه تستند إلى تصورين أساسيين: الأول لجون بودريار الذي يعتبر أن الحدائث موقف من الحاضر والماضي، إضافة إلى أنها استشراف للمستقبل؛ فهي لا ترتهن لأي مرحلة تاريخية أو تشيّع مذهبي، إنما هي "موقف ترتسم معالمه على نحو متحرّك ومنفتح ومتجدد وفق كل تجربة تخصّ العلاقة بالعصر". ينظر: ميشيل فوكو، "بين كانط وبودليير: الحدائث كموقف"، ترجمة مصطفى لعريضة، مجلة مقدّمات، العدد 31 (2004)، ص 15 (ينظر توضيح المترجم في الهامش). والثاني لميشيل فوكو، حيث إنه يلح، مقتنياً أثر بودريار، على ربط الحدائث بالموقف، وهو تصور يرفض الحدائث بوصفها مرحلة تاريخية، حيث تكون الحدائث "مسبوقة بما قبل حدائث" تميّز بالسذاجة والتقاد، ومتبوعة بما بعد حدائث غامضة ومحيرة". ينظر: المرجع نفسه، ص 20.

(78) لمزيد من التفاصيل بشأن الفلسفة الباطنية، ينظر:

Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, Olivier Berrichon-Sedeyn (trad.) (Paris: Presses pocket, 1989).

(79) يولي شتراوس أهمية بالغة لسقراط بوصفه أول فيلسوف بالمعنى الأصيل، فهو مؤسس الفلسفة السياسية، وهي فكرة يدافع عنها في مواقع متعددة من متنه، ونكتفي في هذا الهامش بالإشارة إلى حكم صريح له، حيث يقول: "سقراط [...] هو مؤسس الفلسفة السياسية". ينظر:

Leo Strauss, *Socrate et Aristophane*, Olivier Sedeyn (trad. de l'anglais et présenté) (Paris: Édition de l'éclat, 1993), p. 4;

على الرّغم من أن سقراط لم يكتب شيئاً يذكر، فإن شتراوس يعتمد على مصادر دونت خطابه، ونقصد أفلاطون وكزنيوفان وأرسطوفان وأرسطو، وهو ما يوضحه بتفصيل في فصول المرجع المذكور.

Baruch Spinoza (1632-1677) وشتراوس. وهو أمر يرجع إلى التوتر الدائم بين الحقيقة والرأي، والفيلسوف والمجتمع، والخاصة والعامة، والفلسفة والدين، وأثينا والقدس. ووفقاً لشتراوس، ينبغي المحافظة على هذا التوتر، من حيث هو شاهد على تعقد الوضع البشري، لا تجاوزه، والقضاء عليه، وحله في ضوء نزعات وضعية تسعى للتحكم في الشرط الإنساني والهيمنة عليه. وهذا يعني أن مسعانا في هذه الدراسة لم يكن أمراً يسيراً، إنما فرض علينا الإحاطة بالمتن الشتراوسي أولاً، مع احتراسنا، ثانياً، من التأويلات المغرضة التي يمكن أن تلحقه، من دون ادعائنا أننا وفيما هذا الموضوع حقه، وهو ادعاء يسقطنا في المنزع الوضعي الذي ننتقده، ويبعدنا عن مرامي الفكر الشتراوسي الذي ندافع عن مبادئه.

References

المراجع

العربية

- الدروزي، شادية. خفايا ما بعد الحداثة. ترجمة موسى الحالول. سورية: دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.
- ديكارت، رينه. مقالة الطريقة: لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم. ترجمة جميل صليبا. بيروت: المكتبة الشرقية، 1970.
- الدين والسياسة من منظور فلسفي. إشراف محمد المصباحي. المغرب: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011.
- رجاحي، عبد الرحيم. "نقد العدمية واستئناف المعنى في الفلسفة السياسية لليو شتراوس". مجلة كتابات فلسفية. العدد 3 (2025).
- الشقيري، عبد المنعم. العقلنة عند ماكس فيبر. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
- عثمان، طارق. "نزعة سلفية: الحداثة من منظور ليو شتراوس". دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية. العدد 1 (خريف 2016).
- عماد، حنين. الفكر السياسي عند ليو شتراوس. بيروت: دار الرافيدين، 2017.
- فاروق، أحمد. الفلسفة والشرعية: ليو شتراوس ونقد الحداثة. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2019.
- فيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة محمد علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].
- _____. رجل العلم ورجل السياسة. ترجمة نادر ذكرى. بيروت: دار الحقيقة، 1982.

محمد، كريم. "أزمة الحداثة السياسية من منظور ليو شتراوس في موجات الحداثة الثلاث". معهد العالم للدراسات، 2018/5/19. في: <https://acr.ps/hBy2sZ0>

هايدجر، مارتن. كتابات أساسية. ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

الأجنبية

Behnegar, Nasser. *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

Comte-Sponville, André. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Édition Puf, 2013.

Habermas, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité: Douze conférences*. Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trad. de l'allemand). Paris: Éditions Gallimard, 1988.

Louis, Adrien. *Leo Strauss, philosophe politique*. Paris: CNRS, 2019.

Stevenson, Jay. *La philo, une histoire de la philosophie de Socrate à nos jours: Pour connaître les grands courants de pensée et acquérir un peu de sagesse*. Paris: Marbout, 2008.

Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*. Monique Nathan & Éric de Dampierre (trad. de l'anglais). Paris: Éditions Flammarion, 1986.

_____. *La persécution et l'art d'écrire*. Olivier Berrichon-Sedeyn (trad.). Paris: Presses pocket, 1989.

_____. *Le libéralisme antique et moderne*. Olivier Breeichon Sedeyn (trad. de l'American). Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

_____. *La renaissance du rationalisme politique classique*. Conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle. Pierre Guglienina (trad. de l'anglais et postface). Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Socrate et Aristophane*. Olivier Sedeyn (trad. de l'anglais et présenté). Paris: Édition de l'éclat, 1993.

_____. *Nihilisme et Politique*. Olivier Sedeyn (trad. de l'anglais et présenté). Paris: Editions Payot et Rivages, 2001.

_____. *La philosophie politique et l'histoire: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Olivier Sedeyn (présentation et trad.). Paris: L'librairie générale Française & Livre de Poche, 2008.



رجا بهلول

التوجهات الانفعالية والثقافة السياسية

يتناول الكتاب الوشائج التي تربط بين ما اصطلح على تسميته في النقاشات الحديثة "التوجهات الانفعالية" (المشاعر والعواطف والانفعالات والحالات الوجدانية الأخرى) من جهة، والثقافة السياسية من جهة أخرى. وينظر إلى التوجهات الانفعالية بوصفها مكوناً جوهرياً من مكونات الثقافة السياسية وحياة المجتمع السياسي، على الرغم من أن هذا المكون كان دوماً موضع شك من منطلقات تُفيد أن الحياة السياسية ينبغي أن تكون مجالاً للحسابات العقلانية الباردة، وأن الانفعالات والمشاعر تحيد بنا عن جادة الصواب. لذا يسعى هذا الكتاب، إلى تحقيق غايات عدة؛ تتمثل الأولى في الدفاع عن وجهة نظر تقول إن في الانفعالات جانباً إدراكياً-عقلانياً، وإن في هذا ما يتعارض مع القول إنها مشاعر "صماء" تجتاحنا فتُفقِدنا زمام السيطرة على أنفسنا. أما الثانية فتتمثل في توفير الدعم للقول إن العواطف والانفعالات والتفضيلات تقبع في أعماق مفاهيمنا السياسية والأخلاقية والقيمية، وإن المعتقدات والممارسات السياسية كثيراً ما تعبر عن توجهات انفعالية، قوية كانت أو ضعيفة، جلية أو مستترة. أما الثالثة والأخيرة فهي مناقشة دور الانفعالات في بلورة الدوافع للفاعل (السياسي منه وغير السياسي)، فالإنسان المجرد تماقاً من الانفعالات ليس أكثر من آلة حساب عقلاني قد تفكر من دون أن تقوى على الفعل بسبب غياب الدوافع. ويتوقف الكتاب مطوّلاً للحديث عن دور الانفعالات في الثقافة السياسية الديمقراطية، وعن العلاقة السببية بين التوجهات الانفعالية والنظام السياسي.

عبد الله البقالي | Abdellah Bakkali *

علاقة العقل بغيره من المدارك المعرفية عند طه عبد الرحمن: اتصال العقل بالحس نموذجًا

Taha Abdurrahman's Account of the Connection between Reason and Sense Perception

ملخص: تبحث هذه الدراسة في موقف طه عبد الرحمن من علاقة العقل بالحس، ضمن نظريته العامة في العقل، وتفحص مدى اتساق هذا الموقف مع التراث الإسلامي الكلامي والفلسفي، وتنطلق من بيان أن عبد الرحمن يوسّع مفهوم العقل، فيجعله فعلاً قلبياً متّصلاً بالحس والدين والأخلاق، ثم تقارن ذلك بالمذهب العقلي الإسلامي الذي يميّز بين العقل والحس، مع إقراره بتوقّف كل منهما على الآخر في بعض الوظائف المعرفية. وتخلص إلى أن نقد عبد الرحمن للتراث شابه تعميم واضطراب في تحديد معنى الاتصال والانفصال، ونسبة مواقف جزئية إلى عموم المفكرين المسلمين، وترى أن تصوّره للعقل يقترب من بعض مبادئ المعرفة الحديثة، أكثر من تمثيله المقررات الكلامية والفلسفية الإسلامية.

كلمات مفتاحية: العقل، الحس، الاتصال والانفصال، الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن.

Abstract: The article examines Taha Abdurrahman's account of the relationship between reason and sense perception within his broader theory of reason, and assesses its consistency with Islamic theological and philosophical heritage. It argues that Abdurrahman expands the concept of reason, portraying it as a spiritual and heartfelt act intrinsically connected to sense perception, religion, and ethics. The article compares this view with the Islamic rational tradition, which distinguishes between reason and sense perception while acknowledging the interdependence of both in certain cognitive functions. The study concludes that Abdurrahman's critique of heritage is marked by overgeneralization and conceptual ambiguity regarding connection and separation, as well as for attributing selective positions to Muslim intellectuals as whole. It further argues that his conception of reason aligns more closely with certain modern epistemological principles than with established Islamic theological and philosophical doctrine.

Keywords: Reason, Sense Perception, Connection and Separation, Contemporary Arab Thought, Taha Abdurrahman.

* أستاذ زائر، المدرسة العليا للأساتذة، مارتيل.

مقدمة

تهدف هذه الدراسة، في المقصد الأول، إلى أمرين: الأول، تجلية موقف طه عبد الرحمن من التراث الإسلامي في قضية اتصال العقل وانفصاله ومنهجه في التعامل معه؛ والثاني، فحص أدلته واستنتاجاته وبيان مدى تماسكها داخليًا، مع منطلقات ومقومات نظرية العقل عنده، وخارجيًا بحسب منطق الأشياء في حد ذاتها ومنظور الفكر الإسلامي إليها. أما عن سبب اختيار هذا الموضوع تحديدًا، فيتجلى في أمرين:

أولهما: عُرف عبد الرحمن، كما يُقدّم نفسه فيلسوفًا مسلمًا يمتح من نصوص الوحي ويستثمر مقدّرات اللسان العربي وينافح عن أصوله وتراثه، خصمًا صلبًا أمام الفكر الحداثي الغربي، وما يدعو إليه من قطيعة للدين والأخلاق والتراث الشخصي لمختلف الأمم والحضارات. ومن ثم، جاءت هذه الدراسة تُجلي مدى وفائه لهذا التراث، وتتلمّس منهجيته في التعامل معه، وتوضّح مدى تحقّقه بمسلماته، ومدى مبايئته أصول الفكر الغربي الحديث في موضوع حساس محوري، يتعلّق بماهية العقل وخصائصه. ويُعدّ البحث في ماهية العقل وخصائصه إشكالًا مركزيًا في نظرية المعرفة، في حين تُعدّ الأخيرة إشكالًا أساسيًا في الفلسفة؛ لذلك فإنّ الموقف من العقل ينعكس بالضرورة على سائر القضايا المعرفية والفلسفية.

ثانيهما: جاء اختيار موضوع اتصال العقل بغيره دون سائر أركان نظرية العقل، لاعتبارات عدة، لأنها أولاً من أكثر المواضيع التي تتجلى فيها خصوصية عبد الرحمن في نظرية المعرفة، ولعلها أكثرها، إلى جانب تقسيمه الثلاثي للعقل إلى مجرد ومُسَدّد ومؤيّد. ثانيًا، لأنها من أكثر مواضيعه انتشارًا، وأوسعها امتدادًا لتعالقه بأطراف شتى: الحس والدين والأخلاق، وهذا ما يجعله موضوعًا خصبًا لاستخراج التقاطعات وتلمّس المعارضات والمناقضات والمخالفات والموافقات. وحيث إنّ تقسيم العقل أخذ عنايةً لا بأس بها من الباحثين حتى أمسى من أشهر فقرات نظرية العقل عند عبد الرحمن، وأكثرها تداولًا، فإن اتصال العقل بغيره لا يزال مهملاً، ولم يُوفَ بعدُ ما يلزمه من تحرير ونقد وأخذ وردّ. ثالثًا، نظرًا إلى أن أكثر هذه المدارك اتصالًا بالعقل هو الحس، وأن أولى محطات تمايز العقل من غيره هي تمايزه من الحس، فقد اتُّخذ مدرك الحس نموذجًا لهذا الاتصال؛ إذ يعدّ أول موضوع يوضّح حقيقة موقف أيّ فيلسوف من العقل ومنزلته عنده وطبيعته في نظريته. وبقدر ما يكون قوله في هذه القضية محكمًا، يمكن تقدير مدى متانة تصوّره للعقل. وبناء عليه، تأخذ قضية اتصال العقل بالحس أهمية مركزية كبيرة، ولا تنحصر في أنها مجرد جزئية دقيقة محدّدة، ومن ثم قُدّمت في هذه الدراسة على قضية اتصال العقل بالدين، وإن كانت الأخيرة أكثر إثراءً عند عبد الرحمن، وأكثر استمالة للقراء والباحثين.

تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث: يناقش الأول منطلقات قضية اتصال العقل بغيره وموقعها بين معاهد نظرية العقل عند عبد الرحمن، ويلخّص الثاني الموقف السائد في الفكر والتراث الإسلاميين عن علاقة العقل والحس، ويعرض الثالث وقفات نقدية في حجج عبد الرحمن وانتقاده المذهب السائد في الإسلام.

أخيرًا، يبقى الهدف الأكبر من هذه الدراسة إعادة تقديم صورة التراث الإسلامي في مثل هذه المواضيع والاجتهاد في إنصافه، ورصد شكل حضوره في الفكر الإسلامي الحديث من خلال قامة فكرية تعدّ من أبرز قاماته الفلسفية، وتبيّن مدى اقتباسها منه، وحُسن تمثيلها له، وجودة نقدها إياه.

أولاً: في شرح اتصال العقل وسياقه ضمن أركان نظرية العقل عند طه عبد الرحمن

يُصرّ عبد الرحمن على نفي الطروحات الفلسفية كلها المعروفة عن حقيقة العقل، سواء النظريات المتقرّرة قديماً في فلسفة العقل التي خالفها عنواناً ومضموناً، أم نظريات المذهب الحسي التي خالفها عنواناً، وإن وافقها، أخيراً، في كثير من مضامينها، ومن ثم، عمد إلى تأسيس قول جديد في حقيقة العقل وخصائصه، رأى أنه، وإن كان مستحدثاً في السياق الفلسفي، الأقرب إلى روح القرآن وتصرفاته، والأكثر تناسقاً مع أوضاع العربية واستعمالاتها، أو بعبارة جامعة، الأكثر انسجاماً مع الممارسة الإسلامية⁽¹⁾. فما منطلقات هذا التصوّر؟ وكيف انتهى إلى ربط حبات الاتصال بين العقل وغيره؟

يؤسّس عبد الرحمن تصوّره للعقل عامة، بما فيه قضية اتصاله بغيره، على منطلقين أساسيين:

1. العقل فعل من الأفعال

يرى عبد الرحمن أن العقل: "فعل إدراكي يأتيه الإنسان كما يأتي فعل البصر وفعل السمع وغيرهما"⁽²⁾، وأنه "لا يعدو أن يكون فعلاً من الأفعال، أو سلوكاً من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه، أو في أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، وكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي 'القلب'، فالعقل للقلب كالبصر للعين"⁽³⁾. ويجعل عبد الرحمن حقيقة العقل فعلاً، ويُقيّد هذا الفعل بقيدين: أولهما أنه فعل إدراكي يطّلع به الإنسان على الأشياء، وثانيهما أنه ناشئ عن القلب، ومعلول له، وصادر عنه. ومن ثم، يكون العقل، في تصوّره، فعلاً إدراكياً قلبياً.

وفصل أنواع هذا الفعل الإدراكي في ثلاثة، فيقول في كتابه العمل الديني: "وقد اتخذ العقل بمعنى فعل القلب عندهم - يعني أعلام الممارسة الإسلامية - صوراً مختلفة، وهي: صورة الربط، بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين المعلومين. وصورة الكف، بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط 2 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 18، شوهده في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2t0g>

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 62، شوهده في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2scN>

(3) عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 18.

الوقوع فيما يضرّ به من النزعات والشهوات والأهواء. وصورة الضبط، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا يتفلّت منه⁽⁴⁾.

2. توسيع معنى العقل

إذا كان المنطلق الأول يُعبّر عن ماهية العقل وكيونته عند عبد الرحمن، فإن هذا المنطلق يُعبّر عن أولى خصائصه الذاتية. وقد وسع مفهوم العقل من خلال ثلاثة جوانب:

أ. أصناف أفعال العقل المتقدمة

عرّف عبد الرحمن العقل بثلاثة أفعال تُخرج مفهومه من حدوده الفلسفية القديمة، كما اشتهرت في عناصر العقل النظري وخصائصه. ويُرجع كل فعل منها، وفقاً لتصنيف الفلسفة العقلية القديمة، إلى ملكة مستقلة من ملكات الإدراك؛ ففعل الكف يرجع إلى ملكة العقل العملي، وفعل الضبط إلى الحافظة من ملكات الحس الداخلي، وفعل الربط إلى العقل النظري. وقد يستقل به منفرداً عن سائر المدارك الأخرى إذا كان الحكم ينتمي إلى مجال الضرورة أو التجريد، وقد يستعين بمصادر المعرفة الأخرى، كالحس والوحي إذا لم يكن من نطاقاته⁽⁵⁾.

ب. التكوثر العقلي وإنكار ثبات العقل

هذا الجانب متفرع عن سابقه، لأن أسسه تقوم عليه، لكنه يضيف بُعداً آخر إلى هذا التوسيع؛ فهو ينكر أيّ عنصر من عناصر الثبات في العقل، ويرى أن الفعل العقلي مرن أمام التشكّلات كلها، ومفتوح النطاق أمام شتى الاحتمالات. وإذا كان الجانب السابق يوسّع معنى العقل ليشمل أدوات الإدراك وأفعاله كلها، فإنه يوسّعه هنا ليشمل أساليب التفكير ومناهج البحث جميعها، بما فيها أكثرها إيغالا في الحسية، فيقول في كتابه اللسان والميزان: "التكوثر فعل عقلي، فلا يتكوثر إلا العقل، والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدّد على الدوام، ويتقلّب بلا انقطاع، فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس جوهرًا مستقلاً قائمًا بنفس الإنسان، وإنما هو أصلاً فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغيّر على الدوام"⁽⁶⁾.

يظهر من هذا النص إصرار عبد الرحمن على التغيّر المفتوح على الاحتمالات كلها؛ ف"العقل لا يقيم على حال"، "لأنه فعل"، وحق الفاعلية أن تتغيّر على الدوام. وهنا يستند إلى مقدمتين في إثبات التكوثر العقلي، وقد بنى على هذا التكوثر نتائج عدة، من أبرزها نسبية التعقل، وفقد الحسم النهائي فيه، وتعدّد الحق في الفلسفة، وإمكان بناء أنساق فلسفية مختلفة. وقد كان هذا التكوثر من أهم الدعائم

(4) المرجع نفسه، ص 18-19.

(5) عبد الله البقالي، "النزعة العقلية في المنطق والكلام والفلسفة"، أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، 2023/2024، ص 95-132.

(6) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 21، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sto>

التي أقام عليها تصوّره للمجال التداولي. وبالعودة إلى بعض نصوصه التي تختزل لنا عامة ما تقدّم، نجده يقول في تعدد العقل وتفاوته بحسب العوامل المشكّلة له، وتطوّره مع الزمان: "الفعل العقلي أكثر أفعال الإدراك قابلية للتغير والقلب [...] فإن العقل يتقلّب في أطوار تختلف باختلاف المراحل التي يمر منها تاريخ الإنسانية، بحيث ما كان عقلياً في مرحلة تاريخية سابقة، قد يصير لاعتقاليّاً في مرحلة لاحقة، والعكس بالعكس [...] وليس هذا فقط، بل يتقلّب أيضاً وفق أحوال الفرد الواحد، بحيث ما كان عنده معقولاً، في حال، يجوز أن يصير غير معقول، في حال سواه، والعكس بالعكس. ولا يقف الأمر عند حد تقلّب الفعل العقلي في الزمان، بل يجاوز ذلك إلى أن يتقلّب في المكان، فقد يكون الشيء الواحد عقلياً في موضع ثقافي، أو مجال معرفي، أو نسق منطقي معيّن، ويجوز أن يكون الشيء عقلياً من وجه، وغير عقلي من وجه آخر، حتى كأنه شيئان مختلفان، وهكذا"⁽⁷⁾.

ج. اتصال مفهوم العقل وتصادقه مع الحس والدين والوجدان والأخلاق

بنى عبد الرحمن تحريره لمفهوم العقل في كتابه سؤال العمل على معالجة ثماني آفات كبرى عاناها هذا المفهوم، بحسب رأيه، في التصرّو الفلسفي الإسلامي خصوصاً، وفي شتى المذاهب الفلسفة عموماً. وإذا استئنيت الآفة الأولى وهي آفة ترادف العقل والنطق، والثانية وهي تعريف العقل بالجوهر، فإن باقي الآفات تدور حول الفصل بين العقل وعنصر آخر مهم في شخصية الإنسان يراه عبد الرحمن شديد الاتصال به، يقوم على ستة أشياء، بحسب ترتيبها في كلامه: اتصال العقل والحس، واتصال العقل والقلب، واتصال العقل والأخلاق، واتصال العقل والشرع، واتصال العقل والوحي، واتصال العقل والإيمان⁽⁸⁾.

ويمكن إرجاع هذه الأشياء الستة إلى ثلاثة عناصر هي: اتصال العقل بالحس، واتصاله بالأخلاق أو العمل، واتصاله بالدين وفي ضمن امتداداته الوجدان. وهنا ينبغي التنبيه أن عبد الرحمن لم يُفصّل في تفسير مفهوم الاتصال وتحديد مستواه الذي ينافح عنه، ومن ثم يمكن فهم كلامه على ثلاثة احتمالات: الأول، أنه يقصد باتصال العقل مع هذه العناصر مجرد تقاطعه مع مجالاتها فحسب، والثاني أن تكون هذه العناصر شروطاً في أداء العقل فعله الإدراكي، كما يكون العقل شرطاً في أدائها لوظائفها. لكن حيث إن هذا القدر معروف ويصعب أن ينكره أحد، فالغالب أنه يعني بعد ذلك أمراً آخر أهم وأعم، لعله أقوى احتمالية في كلامه، وهو الاحتمال الثالث ومفاده أنه يعني اتصال ماهية العقل بماهيات هذه الثلاثة؛ الحس، الدين، الأخلاق. وبذلك، يتّسع معنى العقل حتى يشمل الإدراكات الحسية، والمدارك الوجدانية، والتصرّفات الأخلاقية، والمعاني الدينية بجوانبها من محتويات الوحي، ومتعلقات الإيمان، ومقررات الشريعة.

ومن النصوص التي تشهد لاحتمال الأخير تقريره بأنه "في الحس عقل"، و"في العقل حس"⁽⁹⁾. وفي التماهي بين العقل والدين، ردّد عبد الرحمن متبنياً قول الراغب الشهير: "الشرع عقل من خارج،

(7) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 73.

(8) المرجع نفسه، ص 55.

(9) المرجع نفسه، ص 67.

والعقل شرع من داخل⁽¹⁰⁾. وقال في حق الوحي: "الوحي من نفس الجنس الإدراكي الذي يندرج فيه العقل"⁽¹¹⁾. أما التماهي مع الأخلاق، فيكفي التمثيل برأيه في العقد المؤبد؛ إذ جعله أسمى مراتب العقل، وهو تعقل يمتزج بالتخلق بالعمل الديني وفتوحه الوجدانية ويقوم عليها⁽¹²⁾. وربما لم يستطع عبد الرحمن تقرير التماهي الكامل كما يجب في بعض هذه العناصر، أو لم يُصرِّح بالأمر على الوضوح المنتظر منه، لكن طبيعة الفاعلية التي جعلها أهم الخصائص الذاتية للعقل، تجعله سهل التماهي مع هذه المكونات. وهذا هو الجانب الثالث من جوانب توسيع مفهوم العقل عنده، وهو تماهيه مع الحس والأخلاق والعقل.

هذا هو سياق قضية اتصال العقل بغيره عنده، وهذا مجمل ما يمكن أن يُقال في تفسيرها العام، فما تصوّر علم الكلام والفلسفة الإسلامية لهذا الموضوع؟ وما المعطيات والمستندات التفصيلية التي يعرضها عبد الرحمن في تصوّره هذا الاتصال؟ هذا ما سيشرحه المبحثان التاليان.

ثانياً: العلاقة بين العقل والحس في منظور علم الكلام والفلسفة الإسلامية

قبل الشروع في عرض مستندات عبد الرحمن في هذه المسألة، وبيان الملاحظات النقدية التي يمكن إثارتها بشأنها، يجدر أولاً تلخيص موقف المذهب العقلي المتقرر فيها، لأنه من جهة يمثل التصور السائد الذي ينتقده عبد الرحمن، ومن جهة أخرى يشكل الأرضية الفكرية التي تنطلق منها هذه الملاحظات النقدية.

تقرّر في علم الكلام والفلسفة المشائية الإسلامية أن العقل والحس جهتان إدراكيتان مختلفتان ومميّزتان؛ فهما ليسا منفصلين بمعنى الانفصال الذي يُقرّره عبد الرحمن، ولا متماهين في شيء واحد، ومتطابقين على الحقيقة نفسها، بل يتوقف كل منهما على الآخر في بعض جوانب عمله، وينفرد عن الآخر بمجالات وطبيعة إدراكية خاصة به.

ويتوقف عمل العقل على الحس في أمرين أساسيين، لا يستغني عنهما: أولهما تقديم الجزئيات الحسية التي يُبنى عليها التجريد؛ إذ لا يعمل التجريد إلاّ بعد الاحتكاك بالحس. وثانيهما استخلاص التصوّرات التي تُشكّل طرفي القضية، الموضوع والمحمول، حتى تتحوّل باستعمالها المبادئ العقلية من مجرد استعداد وقوالب فطرية، إلى قضايا علمية ضرورية. ومصدر هذه التصورات هو الحس؛ فقانون التناقض، مثلاً، أو قانون السببية، كان في البداية مجرد استعداد فطري، أو بتعبيرهم عقلاً هيولانياً، ثم حين يكتسب الإنسان التصوّرات من الحس، تتحوّل هذه المبادئ إلى علم، وتلك المعطيات الحسية إلى معارف.

(10) المرجع نفسه، ص 91.

(11) المرجع نفسه، ص 98.

(12) عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 121.

وقد اعترف أعلام المذهب العقلي وكبار الفلاسفة القدامى بتوقف العقل على الحس في هذين الأمرين، لا على النحو الذي أوحى به عبد الرحمن حين أورد ذلك في سياق استدلاله على اتصال العقل بالحس، وكأنه إزام لهم⁽¹³⁾. يقول الشريف الجرجاني (ت. 816هـ): "لقد صرّحوا - يعني الفلاسفة - بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البدهيات"⁽¹⁴⁾.

وبالنسبة إلى توقّف العقل على الحس في تحصيل التجريد، يقول الفخر الرازي (ت. 606هـ): "إن النفس كانت في مبدأ الخليقة خالية عن جميع العلوم، إلا أنه تعالى خلق السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل شيئاً مرة بعد أخرى، ارتسم في خياله ماهية ذلك المبصر، وكذلك إذا سمع شيئاً مرة بعد أخرى، ارتسم في سمعه ماهية ذلك المحسوس، وكذلك القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهية المحسوسات في النفس والعقل"⁽¹⁵⁾. ونصوص الفلاسفة والمتكلمين العقلانيين وتقريراتهم في نشوء التجريد عن الحواس وافرة ومتعددة، ولا يتسع المقام لعرضها.

وبسبب هذين التوقفين، نصّ عمداء فلاسفة المذهب العقلي، وفي طليعتهم المتكلمون والمشائيون، على أن مدارك العقلية كلها متضمّنة في المدارك الحسية أو منتزعة منها أو مبنية عليها، وأن العقل لا يمكن أن يخطو خطوة واحدة إلاّ بعد أخذ المعطيات اللازمة من المحسوسات، فهذا أرسطو، شيخ الفلسفة العقلية وأحد مؤسسيها، يؤكد اتصال العقل والفكر بالحياة الحسية، فيقول في كتاب النفس: "وإذا كان هناك فعل يخص النفس فهو التفكير، ولكن إذا كان هذا الفعل نوعاً من التخيل أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد بدون البدن"⁽¹⁶⁾. فيربط هنا بين الفكر، وهو عمل عقلي، والخيال وهو أثر من آثار الحس، ويؤكد تبعاً لذلك العلاقة بين النفس والبدن عامة. في حين يقول يوسف كرم، المعروف بمنافحاته عن الفلسفة المشائية الأرسطية، بكل صراحة، مُعبّراً عن قوّة اتصال العقل والحس: "إن العقل لا يكتسب معرفة ما إلاّ إذا تلقّى مادّتها من الحس، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية، بل بالبدنية، مع تمايزها منهنّما بالطبيعة والفعل"⁽¹⁷⁾. وهكذا يجتمع بينهما اتصال وثيق من جهة، وتمايز واضح، سواء على مستوى الأفعال الإدراكية أو في نطاقها أو طبيعتها، من جهة أخرى. ويقول كرم في موضع آخر: "نُسلّم للحسيين بأن ما من شيء يوجد في العقل إلاّ وقد سبق له وجود في الحس، لكن لا بمعنى أنه مدرك من الحس، بل بمعنى أنه متضمّن

(13) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 68.

(14) السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق محمود الدميّاطي، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، ج 1، ص 134، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sJZ>

(15) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الرازي الشافعي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج 20، ص 72.

(16) أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد الأهواني، ط 2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 6، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sKj>

(17) يوسف كرم، العقل والوجود (الجزية: مكتبة النافذة، 2015)، ص 82.

في موضوع الحس⁽¹⁸⁾. وهذا أوضح تعبير عن توقّف العقل على الحس وشدة اتصاله به، مع تمايزه في عمله.

وفي الجهة المقابلة يتوقف الإدراك الحسي على الإدراك العقلي في نقطتين مهمتين: أولاً استبطان الأحكام الحسية للأوليات العقلية، وثانيتهما أن العقل هو الذي ينفرد بالحكم في القضايا المعرفية كلها، بما فيها القضايا الحسية، في حين يقتصر دور الحس على تقديم المعطيات والمستندات الحسية، لكنه لا يوقع الحكم في القضية، وإن كانت أطرافها كلها محسوسات خالصة، بل العقل هو المنفرد في إيقاع الحكم دائماً، إلا أنه قد يحكم أحياناً من خلال آلياته باستقلال عن المدارك الأخرى كلها، وقد يحكم أحياناً أخرى بعد استيعاب المعطيات منها؛ ذلك لأن الحكم يتضمن مطابقة بين المحمول والموضوع من خلال المبادئ العقلية المستبطنة في كل قضية. يقول الشريف الجرجاني: "ليس شيء من الأحكام محسوساً في ذاته، نعم إذا قارن المحسوس حكماً عقلياً يقال له 'حكم حسي' لصدوره عن العقل بواسطة إدراك الحس لذلك المحسوس، فليس الحس حاكماً، بل العقل حاكم بواسطة الحس؛ إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة⁽¹⁹⁾". ولا بد من الإشارة إلى أن هذه المسألة ليست محل اتفاق بين العقلايين؛ فإن كان رأي جمهور المتكلمين على النحو المتقدم تقريره، فإن جمهور المشائين قرروا أن الحس هو المباشر لإيقاع الحكم⁽²⁰⁾. لكن مع هذا الاختلاف، يُطبّق الجميع على ضرورة استبطان الأوليات العقلية في كل قضية مهما كانت، فلا تقوم قضية ولا تستقيم إلا بها.

وما يقال في الحكم يقال أيضاً في الاستدلال؛ إذ لا يتم إلا بتدخل العقل. ويكفي في الدلالة على ذلك أن الاستدلال يشتمل على أمرين: الحكم، وهو عنصر عقلي، كما تقدم؛ ثم الفكر، أي الانتقال والربط العقلي. وبهذا المعنى يصح، من منظور المذهب الكلامي والمشائي في التراث الإسلامي، قول عبد الرحمن: "في الحس عقل" و"في العقل حس"⁽²¹⁾، لكن من دون أن يعني ذلك التماهي التام بين حقيقة الإدراك الحسي وطبيعته، وحقيقة الإدراك العقلي وطبيعته، وهو ما يؤكد الوقوف على الفروق بين نطاقات كل من الإدراكين وطبيعتهما.

ويمتاز الإدراك العقلي بإدراك مقومات الماهية، إضافة إلى خصائصها، وإثبات الضرورة ونفيها، والحكم بالوقوع وعدم الوقوع، كما ينفرد باقتداره على تعميم الحكم وإنشاء القضايا الكلية. أما الحس فينفرد بإدراك الجزئيات المتشخصة، والحسم في تفاصيل الممكنات المتعلقة بالموجودات المادية الواقعة في نطاقه⁽²²⁾. وباختصاص كل مدرك بنطاقه وطبيعته الإدراكية الخاصة، يستحيل أن يكون الحس والعقل من سنخ واحد، ويتعين، بناء على ذلك، أن يكون العقل مدركاً معرفياً خاصاً يسمى "العقل النظري". وبهذا

(18) المرجع نفسه، ص 107.

(19) الجرجاني، ج 1، ص 149.

(20) ينظر تفصيل هذا الاختلاف في: المرجع نفسه؛ عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، ص 340، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2t0U>

(21) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 67.

(22) ينظر في تفصيل هذه الاختصاصات: البقالي، ص 95-155.

العرض السريع، يصح ما سلف تقريره: العقل والحس متمايزان، وإن كان يتوقف عمل كل منهما على عمل الآخر. هذا هو تصوّر الفلسفة العقلية للعلاقة بين العقل والحس، ولا سيما المدرسة المشائية ومدرسة المتكلمين، فما مؤاخذات طه عبد الرحمن عليه؟ هذا ما سيحرّره المبحث التالي.

ثالثاً: الوقفات النقدية في معالجة عبد الرحمن للعلاقة بين العقل والحس

أول ما يلفت الانتباه في معالجة عبد الرحمن لقضية اتصال العقل بالحس أن تصوّره لموضوع الاتصال جاء مضطرباً من جوانب عدة. فهو يضطرب، أولاً، في تقريره معنى الاتصال بين ثلاثة معانٍ: الدفاع عن اتصال العقل والحس، بمعنى ارتباط عمل كل منهما بالآخر، والحكم بتماهيتهما واتحاد ذاتهما، ونسف تفضيل العقل على الحس وتقرير تكافؤهما في العمل والمكانة. ويضطرب، ثانياً، بين الاتفاق مع أصل التمايز الذي يقرره المذهب العقلي، مما سبق ذكره، مع إنكاره التام لعناصر العقل النظري، وبين إبطاله والرد عليه. ثم يضطرب، ثالثاً، حين يعتمد إلى آراء ولوازم خاصة بمذاهب منحصرة، وينسبها إلى الجميع، ويعممها على عامة العقلانيين والمفكرين الإسلاميين. والمشكلة أن هذه المآخذ، أو وجوه الاضطراب الثلاثة، يلمسها القارئ في المدارك كلها التي أكّد عبد الرحمن اتصال العقل بها. وفيما يأتي تفصيل لأهم هذه المآخذ من خلال عدد من الوقفات.

1. تعميم مآخذ خاصة

إن المشكلة الأساسية التي يعالجها عبد الرحمن في مسألة الفصل بين العقل والحس هي بخس المدارك الحسية حقّها، ورفع المدارك العقلية فوق قدرها. فيقول في ديباجة حديثه عن هذا الإشكال: "لقد تم الفصل بين العقل والحس حتى أنزلا منزلة الضدين، فلما تقرر عند المتفلسفة أن العقل جوهرٌ باقي غير فانٍ، فقد أنزل رتبة غير الرتبة التي ينزلها الحس، فالأمر المعقول يُعدّ أشرف، والأمر المحسوس يُعدّ أخس"⁽²³⁾. وقال في تفريع الآفة التي يستتبعها هذا الفصل: "لقد أفضى الفصل بين العقل والحس إلى تقديس العقل بما يقرب من درجة التأليه، حتى إنه يجوز الكلام بهذا الصدد عن نوع من الوثنية العقلانية اضطبغت بها المعرفة البشرية في مجملها"⁽²⁴⁾. وقد استند عبد الرحمن في الرد على هذا التصور إلى حجتين أساسيتين: الأولى تقرير ازدواج صلة العقل بالحس، فقرر فيها جوانب من مقررات الفلسفة العقلية نفسها في توقف عمل الحس على العقل، وعمل العقل على الحس. والثانية الاتصال السياقي لقوى الإدراك، وقرر فيها أن المدارك الحسية تشكّل قاعدة لعمل العقل⁽²⁵⁾. وهذه خلاصة عرض عبد الرحمن لهذه الإشكالية، فلنأت الآن إلى مآخذ التعميم التي يتضمنها كلامه.

التعميم الأول: إن المشكلة الأساسية التي يعالجها عبد الرحمن في هذا الصدد هي بخس الحس حقه، وتقدير العقل فوق حقه؛ فالأدق، إذًا، معالجة هذه المشكلة بهذا العنوان، والدخول إليها من

(23) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 65.

(24) المرجع نفسه، ص 66.

(25) المرجع نفسه، ص 67-69.

هذا الباب، فتُعالج مشكلة التفاوت من دون التشويش عليها بمسألة الاتصال والانفصال؛ لأن مآخذ الاتصال لا تدعم بالضرورة رفعة الحس، كما أن مآخذ الانفصال لا تدعم بالضرورة خسسته. بل إن نظرية المثل الأفلاطونية نفسها، التي شرّعت الباب لاحتقار الحس، كما سجّله عبد الرحمن نفسه، إذ يقول: "قد كان لنظرية المثل التي وضعها أفلاطون أثرها البالغ في ترسيخ هذا التفاوت في الرتبة؛ إذ إنها ترفع المعقولات إلى أعلى رتبة وجودية، جاعلة من المحسوسات مجرد ظلال لها"⁽²⁶⁾، هي نفسها اعترفت بضرورة الحس لإثارة النفس لتذكر الكليات التي كانت تعرفها مسبقاً في عالم المثل؛ فحتى أفلاطون يعترف بتوقف إدراك الكليات على إثارة الحس⁽²⁷⁾.

حتى عبد الرحمن نفسه، الذي يعتقد هذا المحور للدفاع عن أهمية الحس، يعترف بتقدّم مدارك العقل على مدارك الحس، فيقرر أن المدارك الحسية قاعدة أدنى لمدارك العقل، ويقول، ضمن تقريره الاتصال السياقي والأفقي لقوى الإدراك: "أما عن الاتصال الأفقي بين القوى الإدراكية عموماً، فلو ربّنا هذه القوى على النسق الذي يجعل العقل ينزل الرتبة العليا، تليه الذاكرة، ثم الخيال، فالحس، فسوف نجد أن القوة الحسية تأخذ بأسباب مستمدة من القوى الخيالية؛ إذ أعلى الحس يشرف على أفق الخيال، كما نجد القوة الخيالية تأخذ بأسباب مستمدة من قوة الذاكرة؛ إذ أعلى الخيال يشرف على أفق الذاكرة، وأخيراً نجد أن قوة الذاكرة تأخذ بأسباب مستمدة من القوة العقلية؛ إذ أعلى الذاكرة يشرف على أفق العقل"⁽²⁸⁾. ودعك من قوله في بداية هذا النقل: "فلو ربّنا"، المشعر بأن كلامه هنا من باب الافتراض أو المجازاة فحسب، فهذه مشكلة أخرى تعترض قارئ عبد الرحمن في هذه الأبواب؛ إذ يفرّغ على أمور من دون الجزم بها. وعموماً، يمكن القول إن عبد الرحمن، لو وجد ترتيباً أفضل لهذه القوى الإدراكية، لاعتمده، وإن لم يتبنّه صراحة، فإنه لا يرفضه صراحة. وهذا يؤكد أن قضية الاتصال والانفصال لا تتصل جذرياً بمسألة احتقار الحس أو البخس منه، ومن ثم، فأقل ما يقال في بحث المسألة تحت عنوان الاتصال والانفصال، أنه، إن لم يكن مباعداً عن محزّ البحث، فإنه أعمّ من المطلوب، وأقل أضرار عدم التدقيق في عنوان البحث ومدخل الإشكال أنه يؤثّر في توجيه الحجاج، ويشغل بتفاصيل عارضة عن صلب المسألة، وهذا ما وقع فعلاً في نقاط كثيرة.

التعميم الثاني: نسبة احتقار الحس وبخس المحسوسات إلى جميع العقلانيين، بل اجتهاده في إلصاق ذلك بالفلاسفة والمفكرين المسلمين. ولئن كان احتقار الحس وبخس المحسوسات ثابتين بالفعل عند بعض العقلانيين الغلاة، وعلى رأسهم أفلاطون⁽²⁹⁾، فإنه لا يصحّ بحال جعله موقفاً

(26) المرجع نفسه، ص 65.

(27) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، ص 94.

(28) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 69.

(29) ينظر نماذج من نصوص أفلاطون في احتقار الحس، في: أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة عزت القرني، ط 3 (القاهرة: دار قباء، 2001)، ص 126، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sdr>؛ أفلاطون، محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر (القاهرة: دار غريب، 2000)، ص 56، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2su2>؛ وينظر تلخيص آراء الباحثين في تحرير حقيقة موقف أفلاطون عن هذه النقطة والقراءات المحتملة له في: البقالي، ص 294-295.

سائداً في المذهب العقلي، أو في الفكر الإسلامي، فضلاً عن أن يكون موقفاً عاماً فيهما. بل الحق أن عامة العقلانيين، ولا سيما في تاريخ الفكر الإسلامي، اتخذوا موقفاً متوازناً في العلاقة بين العقل والحس، يعترف بفضائل كل منهما وميزاته في مجاله. وخير دليل على ذلك - إضافة إلى ما تقدم من اعترافهم بتوقف عمل العقل على الحس - أن عامة العقلانيين الإسلاميين، سواء الفلاسفة أم المتكلمين، تأثروا بالمشائية، وكانوا أقرب إلى أرسطو منهم إلى أفلاطون، وتشبعوا بمذهبه في الموازنة بين الحس والعقل، وإنصاف كل منهما، وكان ذلك من أشهر النقاط الفارقة بين منهج أرسطو والمشائيين، والمنهج الأفلاطوني. يقول مصطفى النشار: "إن نظرية المعرفة الأرسطية تقوم على أساس الموازنة بين أهمية الإدراك الحسي والإدراك العقلي [...]" ولذلك، فقد اختلف عن أفلاطون حينما أوضح أن للحواس دوراً هاماً، لا يجب إغفاله في معرفتنا بالعالم الخارجي، كما اختلف مع أي فيلسوف من العقلانيين الخلص ممن يهملون دور الحواس، ويقللون من شأنه في المعرفة الحسية، وبنفس القدر اختلف مع الحسيين الذين يغالون في اتجاههم الحسي [...]" وقد توسط أرسطو حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئي يدرك العقل الماهيات الكلية⁽³⁰⁾.

ومن ثم، لا يصح ما استخلصه عبد الرحمن ونسبه إلى عامة الفكر الإسلامي، بقوله: "بلغ تأثير هذه المقابلة اليونانية بين عالم المعقول وعالم المحسوس أن سادت التفرقة بين العقل والحس في مختلف شعب المعرفة الإسلامية، زاد من حدتها اكتسابها صفة أخلاقية دينية، ذلك أن جمهور المسلمين أصبح يعتقد أنه يتعين على المؤمن تحصيل المعقولات، لأن هذا التحصيل هو مطيئته في الآخرة، بل بات يُسلم بأن المعقولات تنتمي إلى عالم الأمر الغيبي، كما أضحى يعتقد أنه يتعين على المؤمن، في المقابل، الزهد في المحسوسات، لأنها متاع دنيوي لا يتعدى نفعه الحياة العاجلة، بل بات يُسلم بأنه لا يجوز الاشتغال بالمحسوسات إلا إذا تقيدت بمحاكاة المعقولات الأمرية، متطلعة إليها أو متشبهة بها"⁽³¹⁾. وفي هامش هذا النص يترك عبد الرحمن إحالة إلى ابن سينا فيها تنصيص على أن العقل يدرك عالم الأمر، والحس يدرك عالم الخلق. وفي هذا الكلام تعميمات وتقريرات عدة لا دليل على شيء منها. فمن أين أتى عبد الرحمن بدعوى أن جمهور المسلمين قالوا بتوقف النجاة على المعقولات، أو بالزهد في المحسوسات واحتقارها؟ وعلى فرض أن بعض الإسلاميين صرحوا بشيء من ذلك، فمن أين له أن يجعله موقفاً عاماً لهم؟ ثم إن النص الذي استشهد به في الهامش لا يوحى بذلك، ولا يتضمنه، ولا يستلزمه، بل يوحى بأن هذا الاحتقار أو التزهيد أمر متقرر عند عامة المسلمين. فمن الذي يحتقر الحس، ويدعو إلى الزهد فيه؟ أهو ابن سينا، صاحب النص المشار إليه، وهو إمام في الطب والفلك، وهما من العلوم التي يقوم جانب كبير منها على الحس؟ أم عامة المتكلمين، الذين جعلوا النظر في أحوال العالم وأحوال النفس منطلقاً لفنهم، وهو أمر يعتمد على الحس اعتماداً

(30) مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1995)، ص 113، شوهده في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sKD>

(31) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 65-66.

ظاهراً؟ حتى قال قائلهم: "فلتنظر لنفسك ثم انتقل للعالم العلوي ثم السفلي، تجد به صنعاً بديع الحكم، لكن به قام دليل العدم"⁽³²⁾.

والواقع أنه، إن كان ثمة تفضيل في الفكر الإسلامي بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي، فإنه لا يتعد كثيراً عن الترتيب الذي قرره عبد الرحمن نفسه. وربما يصادف الباحث تقارير تقدّم المعرفة النظرية على المعرفة العملية، لكن ذلك لا يقتضي بحال احتقار الحس أو الإزراء بمداركه.

لقد تفاقم الإشكال في معالجة عبد الرحمن لهذه النقطة من ثلاثة مداخل: الأول تعميم موقف العقلانية الغالية التي تحتقر الحس على جميع المتكلمين والفلاسفة المشائين، سواء الإسلاميين أم اليونانيين؛ والثاني معالجة الموضوع تحت عنوان الفصل والوصل؛ والثالث اعتبار كل تصريح ينص على التفاوت بين العقل والحس احتقاراً للحس. وهذا كله غير مسلّم به، كما لا يخفى.

التعميم الثالث: إلصاق النزوع إلى تأليه العقل بعموم المفكرين المسلمين. وهذه النقطة من أغرب ما يصطدم به القارئ في هذا الفصل. وبغض النظر عن الإشكالات المتعلقة بأصل دعوى التأليه هنا، فإن هذه الوقفة ستقتصر على مناقشة نسبة هذا النزوع إلى المفكرين المسلمين، على أن تأتي مناقشة أصل فكرة التأليه في موضع لاحق.

يصرّ عبد الرحمن على نسبة النزوع إلى تأليه العقل إلى المفكرين المسلمين على وجه العموم، فيقول: "وحتى عند الأقوام غير اليونان الذين لم يؤلّوها العقل تأليه هؤلاء له، بلغ التعلّق بالعقل عندهم حد العبودية له بوجه أو بآخر، فهؤلاء علماء المسلمين على شديد توحيدهم لم يبقوا بمنأى عن هذه العبودية للعقل، ينهض دليلاً على ذلك إجماعهم على أن العقل هو المقوم الذاتي الذي يميّز الإنسان عن البهيمة، حتى خصّوا مناط التكليف به، بدل أن يكتفوا فيه بمجرد البلوغ"⁽³³⁾. وتأمل قوله: "علماء المسلمين"، فهذا جمع مضاف يفيد العموم، فلا يقتصر الاتهام على طائفة بعينها من المفكرين، بل يشمل عامة علماء المسلمين. بل إن العلة التي استند إليها أصرح في إفادة هذا العموم؛ إذ إن القول بأن العقل مقوم للإنسان وشرط في التكليف أمر متفق عليه بين المسلمين، فيلزم، بناءً على استدلال عبد الرحمن، أن تكون هذه العبودية، أو هذا النزوع إليها إذا احترزنا في العبارة، آفةً مشتركة بين جميع علماء المسلمين! فما هذه المجازفة الغريبة؟

ثم لنعد إلى دليل عبد الرحمن على هذا النزوع التأليهي عند المسلمين، فسنجد أن الدليل أغرب من الدعوى نفسها؛ إذ يستدل على ذلك بأنهم جعلوا العقل مقومًا ذاتيًا للإنسان، وشرطًا لازمًا في التكليف. فما العلاقة بين الأمرين؟! لو أنهم جعلوا العقل مقومًا للألوهية لاستقام وجه الاستدلال، أما جعله مقومًا للإنسانية، والإنسان مخلوق لا محالة، وشرطًا في التكليف، والتكليف من أحكام المخلوقين، فهو أقرب إلى أن يكون دليلاً على نفي تأليه العقل، لأنه يربطه بصفات المخلوقين وأحكامهم. فمن أين لعبد الرحمن هذا الاستخلاص البعيد، وهذا الاستنتاج الغريب؟

(32) إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، تحقيق عبد العالي عيادو (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2021)، ص 18.

(33) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 66.

2. الاستنتاجات المستخرجة

من أكثر ما يلفت في حجاج عبد الرحمن هنا الاستنتاجات المستخرجة التي يكثر من إيرادها في معالجة قضية اتصال العقل بالحس. فبعد تعميم النظريات والآراء الخاصة، يعمد إلى نقض الآراء التي يُلصقها بعمامة العقلانيين والإسلاميين بطريقة غريبة، قد تُنتج أحيانًا نقيض دعواه، وربما ارتدت عليه أكثر مما دعمت كلامه، حتى ليصح القول إنه يرسم خصمًا غير موجود أصلاً، ثم يردّ عليه بما يدافع عنه. وفيما يأتي عرض لأبرز هذه الاستنتاجات:

الاستنتاج الأول: استخلاص نزوع المسلمين إلى عبودية العقل من اعتباره مقومًا للإنسان وشرطًا محوريًا في التكليف، وقد تقدم عرضه.

الاستنتاج الثاني: الوثنية العقلانية وتأليه العقل. يدّعي عبد الرحمن أن هناك وثنية عقلية شملت الفكر البشري عامة، وعبارته: "يجوز الكلام في هذا الصدد عن نوع من الوثنية العقلية، اصطبغت به المعرفة البشرية في مجملها، فلما تقرّر عند اليونان أن العقل أسمى من الحس، لا غرابة أن يقع الارتقاء بهذا الشرف إلى أقصى مداه، ويبلغ به غاية الروحانية وهي الألوهية، فيصبح العقل إلهًا، بل يتفرّع إلى عدة آلهة"⁽³⁴⁾. ويلاحظ على هذا التقرير إشكالات عدة، منها:

أولاً: ينبغي التمييز بين العقول التي ألّٰهها بعض اليونان، والعقل النظري الذي يتعلق به البحث في نظرية المعرفة. فاليونان، ولا سيما المشائيون المتأخرون، لا يطلقون لفظ العقل بمعنى واحد، بل يطلقونه، إلى جانب إطلاقه على العقل النظري، وهو الإطلاق السائد في نظرية المعرفة، على الموجودات المجردة أيضًا. فقد استقر في الفلسفة المشائية، بصيغتها المتأخرة، وعند متأثريها، أن كل موجود مجرد عن المادة يصحّ أن يسمى، اصطلاحًا، عقلاً. يقول محمد حسين الطباطبائي (ت. 1981): "كل مجرد فإنه عقل وعقل ومعقول"⁽³⁵⁾. وهذا هو القدر المشترك بين العقول المجردة جميعها، ومنها العقل الفعال، وهو أنها ذوات مجردة مستقلة بنفسها، تنتمي إلى العالم العلوي. ثم يختلف القائلون بها بعد ذلك: أهى قديمة أم حادثة؟ آلهة أم صادرة عن الإله؟ فمحل الخلاف لا يرجع إلى طبيعة هذه العقول، وإنما إلى التصور الميتافيزيقي الذي يتبنّاه كل مفكر وعقيدته الدينية. ولما كان تعريف العقل المجرد يصدق، من هذه الجهة، على كل موجود مجرد، جاز لبعض الفلاسفة الموحدين، ومنهم بعض الإسلاميين، إطلاق لفظ العقل على الله تعالى، من حيث كونه موجودًا مجردًا، لا من حيث العقل النظري المعروف في مباحث المعرفة. ومن هذا قال ابن سينا (ت. 427هـ)، في وصف واجب الوجود: "هو عقل محض يعقل ذاته"⁽³⁶⁾. ومن الواضح أنه لا يقصد بذلك العقل النظري، ولا العقل الفعال، أو العقل الفياض، الذي هو أكثر العقول المجردة اتصالًا بنظرية المعرفة، والذي طالما أثار

(34) المرجع نفسه.

(35) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق غلام رضا فياضي (طهران: مركز انتشارات، 1398هـ)، ج 4، ص 1017،

شوهده في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sdL>

(36) الحسين بن عبد الله بن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، 1992)، ج 2، ص 133.

الإشكالات بين الفلاسفة في بيان علاقته بالعقل الإنساني، فمنهم من قال بالاتصال به، ومنهم من قال بالفيض عنه، ومنهم من أنكره أصلاً⁽³⁷⁾.

وقد فرّق القائلون بالعقول المجردة بوضوح بين أنواعها، كما فرّقوا بين العقل الفعال والعقل البشري الجزئي، أو العقل النظري. فسَمّوا الأول عقلاً فعالاً، والثاني عقلاً منفعلاً. وهذا ابن سينا نفسه يقول: "إن القوة النظرية في الإنسان تخرج من القوة إلى الفعل بإثارة جوهر هذا شأنه [...] وهذا الشيء يسمى عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهولاني عقلاً منفعلاً"⁽³⁸⁾. وهذا نص صريح في التمييز بين العقل النظري، الذي يجعله ابن سينا محتاجاً إلى غيره، والعقل الفعال، بوصفه واحداً من العقول المجردة. فأين هو تأليه العقل؟ وأين الوثنية العقلية التي تحدّث عنها عبد الرحمن؟

ثم إذا انتقلنا إلى تحليل دليله على إلصاق هذا التأليه بهم، وجدنا أن حجّته الوحيدة هي أن مجرد تقديم العقل على الحس يؤدي إلى تأليهه. غير أن هذا عين الدعوى، فيكون استدلاله مصادرة على المطلوب، وأقل ما يقال فيه أنه لا ينهض بالنتيجة الكبيرة التي أراد بناءها عليه.

ثانياً: إذا كان عبد الرحمن قد نسب تأليه العقل إلى علماء المسلمين بالإطلاق، مستنداً إلى الوجهين السابقين، فإن له هو نفسه عبارات كثيرة تُعلي من شأن العقل، وتربط بينه وبين الإله ربطاً هو أكثر صراحة مما نجده عند عامة الإسلاميين، بل حتى عند اليونانيين. فيقول في معرض مناقشته إشكالية اتصال العقل بالشرع: "العقل الإنساني في أصله صادر عن الإله، صدور القول الشرعي عنه، فإذا قيل بأن العقل يمارسه الإنسان من داخله وبمحض إرادته، بينما الشرع يتلقاه من خارجه وإرادة خالقه، قلنا بأن هذا، إن تأملناه، غير مسلم، فلم لا يجوز أن يكون العقل شرعاً يتلقاه الإنسان من داخل، وأن يكون الشرع عقلاً يتلقاه الإنسان من خارج؟"⁽³⁹⁾. ويؤكد هذا النص أن العقل إلهي المصدر، وأنه لا ينبغي أن يشوّش علينا في الحسم بذلك كونه فعلاً داخلياً؛ لأنه، وإن كان كذلك، فإن هذا لا يمنع أن يكون شرعاً من داخل. ومع أن المقصود الأساسي لعبد الرحمن من هذا الكلام لا يخفى، فإن النص ينطوي على نزوع تألهي صريح، ولا سيما إذا تعاملنا معه بمقاييس عبد الرحمن نفسها في توجيه الإلزامات واستخلاص الاستنتاجات.

يقول عبد الرحمن، في السياق نفسه، عند تقريره التوحيد التام بين أسلوب البيان في الشرع وأسلوب البيان في العقل: "فإن قيل بأن وسائل التعبير والتبيين التي يستخدمها النص الشرعي لا يمكن أن يتوسّل بها العقل من عنده وبنفسه، قلنا بأن هذا، كذلك إذا تأملناه، غير مسلم، فلم لا يجوز أن تكون وسائل العقل، في الأصل، وسائل شرعية، لكن دخلت عليها الصناعة العلمية"⁽⁴⁰⁾. وبغض النظر عن جوانب هذا النص، فإن أقل ما يستخلص منه رفع وسائل العقل إلى مستوى وسائل الشرع، وهو أيضاً نزوع تقديسي

(37) ينظر لمزيد من التفصيل نماذج من المواقف عن العقل الفعال، في: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توما الإكويني (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])، ص 15-16، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sum>

(38) ابن سينا، ج 2، ص 43.

(39) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 90-91.

(40) المرجع نفسه، ص 92.

تأليهي لا يخفى. ومن ثم يتبين أن الإشكال الأساسي عند عبد الرحمن ليس في تقديس العقل، أيًا كان، لأن هذا النزوع حاضر في كلامه وتقريراته حضوراً لا يسهل دفعه، وإنما الإشكال الأكبر عنده في شكل من أشكال العقلانية؛ إذ يرى أنها لا تستحق ما أوليته من احترام وتقدير. فمشكلته، في حقيقتها، مع مفهوم العقل النظري، بغض النظر عن قضية التقديس، أما ما سوى ذلك فليس إلا مستندات عارضة يثيرها تكثيراً للحجج، وإيغالاً في الرد على الخصوم، والتنفير من مقولاتهم.

الاستنتاج الثالث: الرد على الفصل بين العقل والحس بتأكيد ذلك. يؤكد عبد الرحمن هنا اتصال العقل بالحس، كما سلف تقريره عن رجال الفلسفة العقلية، من حيث توقف العقل على الحس في استخلاص التجريد من الجزئيات أولاً، وإثارة المبادئ الأولية ثانياً. ومحل الاستغراب هنا يرجع إلى جهات عدة؛ أهمها أنه يردّ على خصوم غير معروفين، ينسب إليهم الفصل بين عمل العقل وعمل الحس، ثم يستدل على إثبات هذا الاتصال بنقول من نظرياتهم نفسها، قرروا فيها توقف العقل على الحس، أي - بعبارة عبد الرحمن - اتصال العقل بالحس، ويجعل هذه النظريات إلزاماً لهم، كأنهم كانوا يقولون بخلافها. ثم لا يكتفي بذلك، بل يعود فينسب إليهم الخطأ في فهم التجريد، من غير أن يقيم على هذه الدعوى دليلاً أو ينقل فيها نصاً، ثم يرجع فيردّ على هذا الخطأ المزعوم بعبارة مبهمة لا تضع اليد على موضع النزاع، ولا تحسم رأيه في المسألة. فيقول: "لا تقف صلة العقل بالحس عند هذا الوجه من الارتباط، أي أثر العقل في الحس، بل يتعداه إلى حصول التفاعل بينهما، فكما أن في الحس عقلاً، فكذلك في العقل حس، فمن المسلم به أن الإدراك العقلي يتعلق بالأمور الكلية، في حين أن الإدراكات الحسية تتعلق بالأمور الجزئية، ومن المسلم به أيضاً أن هذه الكليات العقلية إنما تحصل بطريق التجريد من الجزئيات الحسية"⁽⁴¹⁾.

ويلاحظ، أولاً، أن هذا نفسه هو ما يقرره عامة العقلانيين الأرسطيين، بل عامة الإسلاميين، فقد كانوا أسبق إلى تقرير هذا الوجه من الانفصال والاتصال، فمن هم أصحاب الفصل الذين يردّ عليهم عبد الرحمن إذا؟ ويلاحظ، ثانياً، أن مقصوده من هذا الكلام هو تقرير الاتصال بين العقل والحس من خلال مسلمتين: الأولى، توزع العقل والحس على مجال معرفي يختص به؛ فللعقل إدراك الكليات، وللحس إدراك الجزئيات، وبهذا يتكاملان ويتعاضدان. والثانية، توقف التجريد على الاحتكاك بالمحسوسات. لكن العجب أن عبد الرحمن يردف ذلك مباشرة بما ينقض هاتين المسلمتين؛ أي ينقض الأدلة التي أقامها لإسناد دعواه. فيقول، متابِعاً ما تقدّم: "إلا أن هاتين المسلمتين تنبيان على خطأ في فهم التجريد، ويقوم هذا الخطأ في حمل التجريد على معنى الانفصال الكلي عن الحس، وليس الأمر كذلك، فلا يزيد التجريد عن كونه انتزاعاً لبعض عناصر المحسوس، ورفعاً لها إلى رتبة العناصر الكلية، جاعلاً منها صوراً وبيانات وعلاقات، وإذا صحّ هذا، صحّ معه أن ما ينتزعه العقل، ولو أنه يعيد بناءه، يبقى عبارة عن عناصر مستخرجة من مادة المحسوس نفسها، وهكذا، فإن المعقول، مهما بلغ من التجريد، يبقى حاملاً أسباباً حسية معينة"⁽⁴²⁾.

(41) المرجع نفسه، ص 67.

(42) المرجع نفسه، ص 67-68.

وأول سؤال يعرض هنا: بغض النظر عن أن عبد الرحمن ينتصب، في هذه الفقرة، لإبطال المسلّمتين اللتين استند إليهما في تأسيس التفاعل بين العقل والحس، فكيف ينقض هذا التقرير للتجريد هاتين المسلّمتين؟ فعلى التسليم بأن التجريد يبقى حاملاً أسباباً حسية معيّنة، بمعنى أو بآخر، فإن ذلك يدعم المسلّمة الثانية، وهي توقف التجريد على الحس، ولا ينقضها. فقد أقرّ عبد الرحمن أن هذه العناصر كانت حسية جزئية بالفعل، ثم تدخل العقل بالتجريد فحوّلها إلى كليات، فما وجه النقض إذًا؟ أليس هذا عجيّباً حقاً أن يقيم الكاتب مسلّمات ليدعم بها دعوى، ثم ينقضها ذاهلاً أنه بذلك ينقض دعواه أيضاً، ثم يرجع ثالثة، فيستدلّ في نقض تلك المسلّمات بما يدعمها!

السؤال الثاني: ينبغي التدقيق هنا في طبيعة الانفصال بين التجريد والحس الذي يلصقه عبد الرحمن بخصومه، وفي طبيعة العناصر المحسوسة التي تبقى في التجريد بحسب تقريره؛ إذ لا بد من تحديد الأمر بدقّة للنظر فيما إذا كانت تلك العناصر المحسوسة تتعارض مع ذلك الانفصال أم لا. لقد تحدّث رجال المذهب العقلي بإسهاب عن طبيعة الكلّي الناشئ عن التجريد: أهو موجود ذهني، أم اعتبار عقلي، أم غير ذلك؟ مع تخصيصهم جميعاً على أن هذه الكلّيات ليست إلا تعبيراً عن العناصر الذاتية للمتخصّصات الحسية في الخارج، بمعنى أنها انعكاس لهذه المتخصّصات، وتعبر عن مكوناتها. وهكذا دققوا القول في طبيعة الكلّيات الحاصلة من التجريد، مع حسمهم قوة ارتباطها بالعناصر المحسوسة⁽⁴³⁾. فأين الإشكال إذًا؟

والإشكال الحقيقي، فيما يبدو، يتجلى في موقف عبد الرحمن من التجريد؛ فهو لا يعترف، أولاً، بمركزيته في الفكر الفلسفي، ولا يعترف، ثانياً، باقتداره على إدراك المقومات الذاتية للمحسوسات، بل غاية ما يقرره أنه يعبر عن عناصر في المحسوس، على وجه الإجمال. ثم يستبدل به، أخيراً، منهجاً آخر يراه أقوم وأهدى، وهو ما يسميه التأثيل الفلسفي. ويبدو - والله أعلم - أن كثيراً من هذا الاضطراب والغموض إنما يرجع إلى هذا الموقف.

وربما كان تقرير عبد الرحمن لدور الحس في عمل المبادئ الأولية أوضح وأشدّ تماسكاً، إلا أن القارئ لا يخطئ عبارات كثيرة تومي، بل تكاد تصرّح، بحقيقة موقفه من هذه الأوليات؛ تشكيكاً في قبليتها من جهة، وتعريضاً بانتزاعها من الحس من جهة أخرى. فيقول: "وحتى لو فرضنا أن للعقل مقولات قبلية ومنطقية خاصة به يصوغ بفضلها المعطيات الحسية [...] فإنه من الثابت أن هذه المقولات لا تأثير لوجودها، بل لا فائدة منها، ما لم تزوج بالمحسوسات [...] حتى كأن هذه المعقولات استخلصت من هذه المحسوسات"⁽⁴⁴⁾. والحق أنه أغنى قارئه عن تتبّع مثل هذه التعارض والتلميحات؛ إذ صرّح، في غير موضع، برفضه المبادئ الأولية، وعدّها منحرفة ومتجاوزة، منطقياً وفيزيائياً، وإذا طلع الصباح، أطفئ القنديل.

(43) ينظر الخلاف في طبيعة الكلّيات ومصدر التجريد وخصائصه في المذهب العقلي: البقالي، ص 96-116.

(44) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 68.

خاتمة

بهذا تنتهي أهم الوقفات النقدية في قضية اتصال العقل بغيره. وقبل وضع القلم جانبًا، يحسن تلخيص أهم الخلاصات والاستنتاجات، وبيان أثرها في تحديد موقع عبد الرحمن من التراث ونظرية المعرفة: أولاً: وقعت معالجة عبد الرحمن لهذه القضية في عدة مآخذ كبرى، من أهمها:

- الإجمال والإيهام في المقصود بالذات من معنى الفصل والوصل؛ إذ يحتمل أنه يقصد الاتصال بمعنى تصادق العقل والحس على مدرك واحد، فيكون بينهما تداخل في حقيقتهما، ويحتمل أنه يقصد تقاطع مجالي إدراكهما، كما يحتمل أيضاً توقّف عمل أحد الطرفين على الآخر. وإن كان غالب كلامه أوضح في المعنى الأول، فإنه لا يطرّد فيه.

- التصرف في تصوير مذهب الخصم، والإغضاء عن صورته الأصلية، وتقديمه من زوايا خاصة غريبة، مع تعميم أقوال شاذة، وتركيب تصورات خاصة، ثم الرد عليها بما تقرره هذه المذاهب نفسها.

- الخروج على المصطلح الفلسفي، وجهة البحث الفلسفية، كما تقدّم، مثلاً، في تقريره بخس الحس من خلال القول بانفصاله.

- الاستناد إلى أدلة ومآخذ كثيراً ما تفضي إلى نقيض مقصوده.

ثانياً: تكررت عند عبد الرحمن، في مناقشته قضايا التراث الإسلامي، مشكلات عدة، تضع علامة استفهام كبيرة أمام منهجه في التعامل مع التراث الإسلامي، ولا سيما التراث الفكري والكلامي والفقهية، وتؤكد أن احترامه للتراث لا يتعدى نصوص الوحي والنص الصوفي. أما غيرها من الاختصاصات العلمية، فقد وقع في تعامله معها في مآخذ عدة، من أهمها:

- التقويمات العامة التي انطوت على قدر غير قليل من التجنّي في حق طوائف عريضة من رجال الفكر الإسلامي، كالفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، في أكثر من موضع، ولأقل من مناسبة، ومن ذلك اتهامهم بتأليه العقل، واحتقار الحس، والاستلاب للعقل اليوناني، إلى غير ذلك.

- كثرة تعميم المواقف الفكرية الخاصة أو الشاذة، وتقديمها بوصفها مواقف سائدة في التراث الإسلامي عامة، أو عند غالبية مفكريه.

- اعتماد الافتراض والاحتمال في فهم آراء رجال التراث الإسلامي ومواقفهم، من دون الاستعانة بالقدر الكافي من نصوصهم للتحقق من دقة فهمها، أو من صحة تلك الاحتمالات. وإذا انضاف إلى ذلك تعميم الآراء الخاصة، والأقوال الشاذة، واتخاذها ممثلاً عاماً، واعتماد منظور نقدي يشتمل على قدر غير قليل من البخس، اتضح مقدار الإجحاف الذي لحق بتصوير آراء المفكرين الإسلاميين في عرض عبد الرحمن لها.

ثالثاً: تشرب عبد الرحمن، في نظريته المعرفية وتناوله العقل والعقلانية، غير قليل من مبادئ الفكر التجريبي ونظرية المعرفة الغربية الحديثة؛ فهو يتفق معها في جل منطلقاتها، وإن كان يفارقها في عدم الانحصار في الحس، والانفتاح على الماورائيات، والمعاني الدينية والوجدانية. ومن أبرز هذه المواقف، كما تتبدى في مسألة اتصال العقل بغيره، وفي نظريته في العقل والعقلانية عامة:

• إنكار العقل النظري، بما يستتبعه من خصائص وعناصر، وفي مقدمتها المبادئ العقلية والضرورة العقلية.

• توسيع معنى العقل بما يشمل مجموع مدارك الإنسان، ومن هنا جاءت قضية الاتصال بين العقل والحس والدين والأخلاق، وهو، وإن كان يبدو توسيعاً يثري معنى العقل ويوسع مجاله وآفاقه، فإنه عند التحقيق يمحو خصوصيته، ويذيب ذاتيته، ويذهب بكينونته.

بمجموع هذه الخلاصات، يتضح أن عبد الرحمن، في باب نظرية المعرفة - على الأقل - لا يعيد إنتاج مقررات التراث الأشعري، أو التراث الإسلامي عامة، بمصطلحات جديدة، على النحو الذي يقره عبد الجبار الرفاعي؛ إذ يقول في مقالة له بعنوان: "غواية اللغة: أحمد فرديد وطه عبد الرحمن": "يختبئ بعض المفكرين وراء الألفاظ، فيشتقون مصطلحات بالعودة إلى جذورها اللغوية، أو يزاوجون ويركّبون مصطلحات أخرى باستعارتها من معجم تراثي، ويسقطونها على مفهوم مستعار من الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية الحديثة بطريقة متكررة [...] غواية اللغة الفرديدية وإيهامها قريبان من غواية لغة المفكر المغربي طه عبد الرحمن وإيهامها، الذي يعمد إلى نحت مصطلحات بديلة لما هو شائع ومتعارف عليه بالعربية، تلك المصطلحات التي صاغها في ضوء خبرته وتكوينه المتميز بفلسفة اللغة والمنطق الحديث، ويحاول في سياقها إعادة إنتاج التراث وتلويحه بأرائه ومواقفه التراثية"⁽⁴⁵⁾.

والواقع أنه لا مجال إلى إنكار قدرٍ مما يمكن تسميته غواية اللغة عند عبد الرحمن، وهي الغواية التي عدّها حسن العلوي أحد أهم أسباب ما سماه "الوضعية الملتبسة"، حين عقد في كتابه طه عبد الرحمن: وقفات نقدية في مشروعه الفكري فصلاً بعنوان: "فكر طه عبد الرحمن: وضعية ملتبسة في الثقافة"⁽⁴⁶⁾، وجعل من أبرز مظاهر هذا الالتباس تصويره للعقل⁽⁴⁷⁾. ومع التسليم بهذا القدر في تقرير الأستاذين، فإن تفاصيل هذه الدراسة تؤكد أن عبد الرحمن لا يكسو مقررات التراث بمصطلحات جديدة، بل لعل الأمر أقرب إلى العكس؛ إذ يستبطن كثيراً من مقررات الفلسفة الغربية الحديثة، ويكسوها مسحة تراثية. فقد رأينا شدة مباينته لمقررات التراث في هذه القضية، وقسوته، التي تبلغ أحياناً حد التجني، في نقده له، فضلاً عن الإشكال الكبير في تصويره له، وتصويره لقرائه. وربما كان الذي دفع الرفاعي إلى هذا

(45) عبد الجبار الرفاعي، "غواية اللغة: أحمد فرديد وطه عبد الرحمن"، موقع عبد الجبار الرفاعي الرسمي، 2023/8/31، شوهد في <https://acr.ps/hBy49gO>، في: 2026/6/6

(46) حسن العلوي، طه عبد الرحمن وقفات نقدية في مشروعه الفكري (الرباط: مركز المغرب الأقصى للدراسات والأبحاث، 2024)، ص 59.

(47) المرجع نفسه، ص 63.

الاستخلاص هو المآلات العامة لفلسفة عبد الرحمن، وموقفها من الدين والتصوف والعرفان، لكن على مستوى التفاصيل ثمة واقع آخر؛ إذ إن مبانة عبد الرحمن للمقررات الكلامية والفقهية والفلسفية المشائية ليست مجرد استنتاج بحثي، بل تشهد بها تصريحاته المتكاثرة، ومواقفه وانتقاداته المتضافرة، التي رأينا عينة منها في هذه الدراسة. فهو لا يقدم نفسه منافحًا عن النص الشرعي في التراث الإسلامي إلا بقدر ما يوجّه نقدًا حادًا إلى الإنتاجات الفكرية لأعلامه، ولا سيما الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، وبخاصة في باب نظرية المعرفة وقضايا العقل.

وربما كان أحمد الفراك أدق في هذا المقام، حين لخص، في تناوله مسألة اتصال العقل بالحس، في كتابه *فلسفة العقل عند طه عبد الرحمن*، التباين الكبير بين تصور عبد الرحمن والتراث الإسلامي، ثم أشار مباشرة إلى تقاربه مع مقررات الفكر الغربي الحديث من خلال عرضه لفكرة اتصال العقل والحس عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. غير أنه يؤخذ عليه أنه سلم بتوصيفات عبد الرحمن للتراث في هذه المسألة، وعدّها مقررات سليمة، وعزّزها بالنقول التي اقتبسها من مفكرين آخرين يلتقون مع أفكار عبد الرحمن، من غير أن يشير إلى ما يكتنف هذا التصوير من إشكالات، أو إلى مداخل نقده⁽⁴⁸⁾.

وفي ضوء ذلك كله، تتأكد الحاجة إلى إعادة النظر في تشخيص موقف عبد الرحمن من التراث، من جهة، وإلى إعادة التمييز، من جهة أخرى، بين مقررات العقل التراثي الإسلامي، كما تنطق بها كتب رجاله، وبين كثير من إسقاطات نظرية المعرفة الحديثة التي يلحقها بهم بعض الباحثين المحسوبين على التراث، من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

References

المراجع

ابن سينا، الحسين بن عبد الله. *النجاة في المنطق والإلهيات*. تحقيق عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، 1992.

أرسطوطاليس. *كتاب النفس*. ترجمة أحمد الأهواني. ط 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015. في: <https://acr.ps/hBy2sKj>

أفلاطون. *محاورة ثياتيتوس أو عن العلم*. ترجمة أميرة حلمي مطر. القاهرة: دار غريب، 2000. في: <https://acr.ps/hBy2su2>

_____. *محاورة فيدون*. ترجمة عزت القرني. ط 3. القاهرة: دار قباء، 2001. في: <https://acr.ps/hBy2sdr>

البقالي، عبد الله. "النزعة العقلية في المنطق والكلام والفلسفة". أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه. كلية أصول الدين. جامعة عبد المالك السعدي. تطوان، 2023 / 2024.

(48) أحمد الفراك، *فلسفة العقل عند طه عبد الرحمن* (إسطنبول: دار إقدام، 2023)، ص 86-89.

- البيجوري، إبراهيم. تحفة المريد شرح جوهره التوحيد. تحقيق عبد العالي عيادو. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2021.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. شرح المواقف في علم الكلام. تحقيق محمود الدمياطي. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012. في: <https://acr.ps/hBy2sJZ>
- الرفاعي، عبد الجبار. "غواية اللغة: أحمد فرديد وطه عبد الرحمن". موقع عبد الجبار الرفاعي الرسمي. 2023/8/31. في: <https://acr.ps/hBy49gO>
- الشافعي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الرازي. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- الشهرستاني، عبد الكريم. نهاية الإقدام في علم الكلام. حرره وصححه ألفريد جيوم. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009. في: <https://acr.ps/hBy2t0U>
- الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة. تحقيق وتعليق غلام رضا فياضي. طهران: مركز انتشارات، 1398هـ. في: <https://acr.ps/hBy2sdL>
- عبد الرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997. في: <https://acr.ps/hBy2t0g>
- _____. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998. في: <https://acr.ps/hBy2sto>
- _____. سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012. في: <https://acr.ps/hBy2scN>
- العلوي، حسن. طه عبد الرحمن وقفات نقدية في مشروعه الفكري. الرباط: مركز المغرب الأقصى للدراسات والأبحاث، 2024.
- الفراخ، أحمد. فلسفة العقل عند طه عبد الرحمن. إسطنبول: دار إقدام، 2023.
- قاسم، محمود. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توما الإكويني. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.]. في: <https://acr.ps/hBy2sum>
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009.
- _____. العقل والوجود. الجيزة: مكتبة النافذة، 2015.
- النشار، مصطفى. نظرية المعرفة عند أرسطو. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1995. في: <https://acr.ps/hBy2sKD>

محمد أوريا | Mohamed Ourya*

الحاج محمد الناسك | Lhaj Mohamed Nacik**

القضية الفلسطينية في ضوء تاريخانية عبد الله العروى The Palestine Question and Abdallah Laroui's Historicism

ملخص: تقدّم هذه الدراسة قراءة نقدية لرؤية عبد الله العروى للقضية الفلسطينية، انطلاقاً من منهجه التاريخاني الدينامي، الذي يحوّل النوائب التاريخية (نكبة عام 1948 وهزيمة عام 1967) إلى دروس مساءلة، ويفكك منطق الأيديولوجيا الصهيونية الاستعمارية. ينتقد العروى الخطاب السياسي التقليدي العربي الجامد، ويدعو إلى قطيعة معرفية وتبنّ براغماتي لأدوات تحليلية غربية (خصوصاً الماركسية) لإبداع حقوق جديدة وتحديث الوعي العربي. ويشمل التحليل تقييم تداعيات الهزائم لكونها فرصاً لثورة فكرية، مع قراءة لنصوصه، وتضع الدراسة رؤيته في حوار نقدي مع منظور إدوارد سعيد ما بعد الاستعماري، مبرزة التقاطعات في نقد الهيمنة الغربية والاختلافات المنهجية بين المفكرين، لتخلص إلى تكامل نقدي داخلي (العروى) وخارجي (سعيد)، يُقدّم إطاراً شاملاً لفهم الصراع الفلسطيني، باعتباره أزمة فكرية - سياسية - ثقافية، مع دعوة إلى ثورة مزدوجة تتجاوز الجمود والتبعية.

كلمات مفتاحية: التاريخانية، عبد الله العروى، القضية الفلسطينية، الصهيونية السياسية، ما بعد الاستعمارية.

Abstract: This study offers a comprehensive critical reading of Abdullah Laroui's approach to the Palestine question, based on his dynamic historicist method, which interprets historical calamities such as the Nakba and the 1967 defeat as moments of accountability and deconstructs the logic of colonial Zionist ideology. Laroui critiques rigid traditional Arab discourse and calls for an epistemological break with inherited modes of thought. Instead, he advocates for the pragmatic adoption of Western analytical tools (particularly Marxism) to create New rights and modernize Arab intellectual consciousness. Through a contemporary reading of Laroui's texts, the analysis considers how historical defeats can become catalysts for intellectual transformation. It also places Laroui's perspective in critical dialogue with Edward Said's postcolonial approach, highlighting both shared concerns regarding Western hegemony and differences in methodology. The study concludes that Laroui's internal critique and Said's external critique offer complementary frameworks for understanding the Palestinian question as an intellectual, political, and cultural crisis, requiring a dual transformation that transcends both stagnation and dependency.

Keywords: Historicism, Abdullah Laroui, The Question of Palestine, Political Zionism, Postcolonialism.

* أستاذ العلوم السياسية، جامعة لوسيل، قطر (المؤلف المسؤول).

Professor of Political Science, Lusail University, Qatar (Corresponding Author). Email: mourya@lu.edu.qa

** باحث في مركز الجزيرة للدراسات، قطر.

Researcher at Al Jazeera Center for Studies, Qatar. Email: NacikL@aljazeera.net

مقدمة

يُعدّ المفكر عبد الله العروى أحد أبرز المنظرين للتاريخانية في الفكر العربي المعاصر، وقد قدّم عبر مساره الفكري الذي بدأ منذ ستينيات القرن العشرين - كما في أعماله الرئيسة أزمة المثقفين العرب: التقليد أم التاريخانية؟ (1974)، والعرب والفكر التاريخي (1973) - قراءة نقدية في القضية الفلسطينية. يرى العروى أنّ هذه القضية ليست حدثاً معزولاً أو صراعاً دينياً ثابتاً، بل هي ظاهرة تاريخية - سياسية معقّدة، تدخل في صلب إشكالية العلاقة بين التراث والحدث في الفكر العربي المعاصر؛ إذ يصفها بأنها "مشكلة الغرب"⁽¹⁾ التي تكشف عن تناقضات الاستعمار والتأخر التاريخي.

تُبنى إشكالية العروى المركزية على سؤال جوهري هو: كيف يمكن أن يتحوّل الوعي العربي من رؤية تقليدية تجمّد الحقوق والمفاهيم في أطر دينية لاتاريخية إلى رؤية تاريخية دينامية قادرة على صوغ فعل سياسي مثمر؟ وتتلور هذه الإشكالية في مواجهة تحديين رئيسين؛ أولهما هيمنة الأيديولوجيا الصهيونية التي تُخضع التاريخ لتفسير أحادي، كما يفككه العروى في تأملاته La logique du sionisme politique et la paix، وثانيهما عجز الخطاب السياسي العربي التقليدي عن تقديم قراءة تاريخية نقدية تتجاوز الرموز الجامدة والسرديات الدائرية، بما يعوّق "النجاحة في ميدان السياسة والحرب"⁽²⁾، كما يحذر في نقده للهزائم العربية.

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذه الإشكالية عبر منهج التاريخانية الذي يُقدّمه العروى؛ ليس بوصفه مذهباً فلسفياً مجرداً، بل بوصفه أداة تحليلية نقدية وعملية لإعادة صوغ الوعي العربي. ومن خلال هذا المنظور، سنحاول مقارنة تحليلات العروى للقضية الفلسطينية عبر ثلاثة مستويات متكاملة، هي:

- تحويل النواثب التاريخية - وأبرزها النكبة (1948) وهزيمة عام 1967 - من أحداث كارثية جامدة، إلى دروس للمساءلة وتحرير الوعي من الوهم، عبر تفكيك بنية الخطاب السياسي التقليدي ونقده من الداخل، ويرى العروى في ذلك فرصة لـ "إعادة التشكيل الفكري" بعد الهزائم⁽³⁾.

- تفكيك منطق أيديولوجيا الصهيونية السياسية الاستعمارية، وكشف آلياتها الخطابية التي تحوّل العدالة إلى "تسويق للواقع"، وذلك من خلال تحليل نقدي لثنائياتها غير المتكافئة، وتصوّراتها المتناقضة عن العدالة.

- تقييم تداعيات الهزائم والحركة الفلسطينية لكونها فرصة لإعادة التشكيل الفكري والسياسي، مع تحذير من مخاطر الجمود والعودة إلى الخطابات السياسية التقليدية، والدعوة إلى استراتيجية

(1) Isadore Feinstein Stone, "Holy War," *The New York Review of Books*, vol. 3, 3/8/1967, accessed on 7/12/2025, at: <https://bit.ly/4qHQ2md>

(2) محمد زاوي، "العروى وفلسطين"، إنتلجنسيا، 2025/1/31، شوهد في 2025/11/18، في: <https://acr.ps/hBy2sYk>

(3) Michael N. Barnett, *Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 164-166.

فلسطينية مستقلة تُبنى على إبداع حقوقي جديد، واستلهام ذلك من "نهج جديد للصراع الإسرائيلي - العربي" (4). وفي هذا السياق، تتقاطع رؤية العروبي مع تحليل محمد عابد الجابري للخطاب القومي العربي وموقع القضية الفلسطينية منه؛ إذ يؤكد الجابري أن القضية الفلسطينية كانت "قضية العرب الأولى" التي حرّكت المشروع النهضوي، لكنها تحوّلت لاحقاً إلى أداة أيديولوجية في خطاب سلطوي متجمّد؛ ما يستدعي - وفقاً له - تحرير الوعي العربي من الأوهام، والانتقال إلى تحليل نقدي للواقع كما هو، وتبني رؤية مستقبلية مركزة على مشروع تاريخي طويل المدى، يتجاوز الحلول الذهنية الجامدة.

ترتبط هذه المستويات الثلاثة برابط منهجي واحد هو التاريخانية النقدية التي يستلهمها العروبي من تقليد فكري غربي، ويُعيد توظيفها لتحليل الواقع العربي، مع وعي تامّ بحدود هذا الاستلهام وضرورة تكيفه مع الخصوصية التاريخية العربية والإسلامية.

يُعمّق المبحث الرابع الفهم النقدي لهذه الرؤية بحوار نقدي بين منهج العروبي التاريخاني والمنظور ما بعد الاستعماري لإدوارد سعيد؛ ليس لإبراز نقاط التقاطع بينهما فحسب، وفي مقدمتها نقد الاستشراق، إذ يركز العروبي على النقد الداخلي للتراث العربي في حين يركز سعيد على الخطاب الغربي الخارجي، وإنما كذلك لاستكشاف الإمكانيات التكاملية بين نقد العروبي الداخلي للجمود التراثي، ونقد سعيد الخارجي لآليات الهيمنة الخطائية؛ بما يتيح توسيع أفق التحليل وربط النقد الداخلي العربي بالنقد الخارجي لآليات الهيمنة الغربية.

من خلال هذا المدخل الإشكالي والمنهجي، تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة متكاملة لرؤية العروبي للقضية الفلسطينية، تُبين كيف أنّ فكره يشكل نسقاً تحليلياً متماسكاً يوظف التاريخانية بوصفها منهجاً نقدياً عملياً لتشخيص أزمات الوعي العربي وإعادة تصوّر سبل المواجهة الفكرية والسياسية مع المشروع الصهيوني، ضمن سيورة تاريخية أوسع تتجاوز الصراع المباشر إلى إشكالات الحداثة والتراث والتبعية في العالم العربي. وانطلاقاً من هذا الإطار، تسعى الدراسة لتفكيك هذه الرؤية استناداً إلى مستويات متعدّدة تجمع بين التحليل النظري والنقد الأيديولوجي وقراءة التجربة التاريخية سياسياً، وذلك عبر بناء أربعة مباحث مترابطة: يتناول أولها موقع القضية الفلسطينية في الفكر العربي كما صاغه العروبي، ويحلل ثانياً منطق الصهيونية السياسية في نصه التأسيسي الذي نشره في عام 1969. أما ثالثها فيعالج قراءته لتداعيات هزيمة عام 1967 والحركة الفلسطينية، في حين يتمثّل رابعها في الحوار النقدي بين العروبي وسعيد، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

تجدد الإشارة إلى أن هذه الدراسة؛ إذ تتناول موقف العروبي من القضية الفلسطينية، فإنها تبقى محكومة بحدود النص التأسيسي الذي استندت إليه، أي المقالة المنشورة في عام 1969: "منطق الصهيونية السياسية والسلام"، وهي دراسة صيغت بوعي من أدبيات "النقد الذاتي" وروحه التي

(4) Stone.

طبعت في أواخر ستينيات القرن العشرين وسبعينياته. ومع إقرارنا بالفائدة الفكرية الكبيرة لهذه الدراسة، فإننا ننبه إلى أن التحوّلات المتسارعة والعميقة التي عرفت القضية الفلسطينية لاحقاً، وعدم عودة العروى إلى الخوض في الموضوع، يجعلان من الأطروحة الفكرية المعروضة هنا مرهونة بسياقها التاريخي والزمني المعين. ومن ثم، فإن هذه القراءة لا تغفل الشروط المرجعية لزمن إنتاج النص، بل تحاول استنطاق مفاهيمه باعتبارها جزءاً من صيرورة تطوّر الفكر النقدي العربي في لحظة تاريخية حاسمة.

أولاً: القضية الفلسطينية في الفكر العربي وفقاً لرؤية العروى

يقدم العروى - في بعض أعماله، مثل العرب والفكر التاريخي وأزمة المثقفين العرب، قراءة نقدية للقضية الفلسطينية، مستنداً إلى رؤية تاريخية دينامية تتناقض مع الإطار التقليدي الثابت. وتشكل إشكالية العلاقة بين التراث والتاريخ، أو بين التقليدية والتاريخانية، النواة المركزية لتحليله. فالعروى يتعامل مع القضية الفلسطينية باعتبارها حدثاً تاريخياً متحركاً يتجاوز الرموز التراثية الجامدة، ليصبح جزءاً من سيروية عالمية مرتبطة بالتأخر التاريخي العربي وأزمة الوعي تجاه الهيمنة الاستعمارية. وهو يرى أن فلسطين ليست قضية تحرير وطن فحسب، بل هي تجلّ، أيضاً، لأزمة النهضة العربية برمتها، فمأزق فلسطين مرتبط بفشل العرب في مواجهة التحديات التاريخية، كما يظهر في تحليلاته الهزائم المتكررة. وهذا الرأي يجعل القضية الفلسطينية محكاً حقيقياً لاستيعاب مفهوم الأمة في الثقافة العربية المعاصرة؛ فهي تكشف عن تناقضات الهوية والتطوّر الاجتماعي.

1. التاريخانية بين الانحياز العربي والتحليل النقدي

يبنى العروى تحليله على ما يُسمّى "الانحياز العربي" الذي يُعرّف بالإسلام باعتباره عنصراً مركزياً في التاريخ العربي⁽⁵⁾، مع بقائه واعياً بأحوال الفكر العربي، من دون السقوط في النسبية، مستشهداً بمؤلفين مستشرقين ومسلمين⁽⁶⁾؛ إذ يرى الإسلام جزءاً من تاريخ الإنسانية، ويُشدّد على ضرورة مشاركته في الحاضر، لكنه يُحذّر من أن المنظور التاريخي "يجعل المفاهيم نسبية"⁽⁷⁾، وهو الأمر الذي يخشاه التيار الإسلامي التقليدي، خوفاً من تهديد الهوية الإسلامية. هنا، يُبرز العروى الدور التاريخاني للماركسية بوصفها أداة نقدية، بحيث يرى فيها وسيلةً لتجاوز الجمود الثقافي، مستلهمًا منها فكرة أن التاريخ ليس مصادفة، بل هو سيروية مترابطة تتطلب تحليلاً علمياً⁽⁸⁾.

ويتنقد العروى الاعتماد على "الحق التاريخي" باعتباره شعاراً جامداً، ويدعو إلى فهم مترابط للأحداث ومحاسبة المسؤولين وتحديث الفكر العربي ليصبح أداةً للعمل السياسي المثمر. وهذه

(5) Abdallah Laroui, *Islam et histoire* (Paris: Albin Michel, 1999), p. 14.

(6) Ibid., pp. 14-15.

(7) Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme* (Beyrouth: Centre culturel arabe, 1997), p. 27.

(8) Deborah Baumgold & Burke A. Hendrix (eds.), *Colonial Exchanges: Political Theory and the Agency of the Colonized* (Manchester: Manchester University Press, 2017), p. 223.

النسبية، كما يستلهمها من رايمون آرون، الذي يُعرّف التاريخانية بأنها "المذهب الذي يعلن نسبية القيم والفلسفات، وكذلك المعرفة التاريخية"⁽⁹⁾، يعتمدها العروبي لتحليل الخطاب العربي عن فلسطين، لكنه لا يرى فيها مذهباً فلسفياً مجرداً، بل "موقفاً أخلاقياً"، يرى في التاريخ مخبراً للأخلاق والسياسة. وفي هذا السياق، يُفكّك ثلاثة مفاهيم للعدالة لحل قضية فلسطين: العدالة التاريخية (التي يراها جامدة)، والعدالة السياسية (المرتبطة بالقوة)، والعدالة الأخلاقية (التي تتطلب تجاوز الثنائيات)؛ ما يُعزّز رؤيته للقضية باعتبارها صراعاً تاريخياً يتجاوز الصراع الديني⁽¹⁰⁾.

يُبرز تحليل لاحق لأعمال العروبي توتراً منهجياً في موقفه التاريخاني، خصوصاً بعد صدور كتابه **السُّنة والإصلاح**⁽¹¹⁾، إذ يتساءل عبد السلام بنعبد العالي: "هل ما زال العروبي تاريخانياً؟ أو على الأقل: هل ما زال لا يرفع إلا راية التاريخانية؟". فالتاريخانية عند العروبي لا تعني انضواءً ضمن تيار فلسفي أوروبي، بل هي موقف يربط بين الزمن والحدث: إيمان بقوة الزمن، وبأن الوقوف على البدايات يكشف الدوافع والغايات، وأن السابق يُحدّد اللاحق، ضمن تسلسل زمني لا يجوز تجاهله، كما ترتبط بإيمان بقوة الحدث الذي يصبح محورياً أساسياً لفهم التاريخ والتحليل التاريخاني (حالة الاستعمار الذي نخر السُّنة وعرقل الإصلاح مثلاً). إلا أن الكتاب يبرز توتراً بين هذا الموقف وإعادة تعريف الأصل والبدائية؛ إذ يرى العروبي أن نقطة البداية لا تُمثّل البدء الحقيقي، بل تأتي لاحقاً بعد التوقف والالتفات، مستمدة كثافتها من الحاضر الذي يُنير الماضي، واللاحق الذي يُحدّد السابق، وهو تصوّر ربما يتوافق كلياً مع التاريخانية التقليدية. ويظهر ميله أحياناً إلى الاكتفاء بالأسلوب والصيغة في الفلسفة، بمعزل عن السياق الزمني والمكان، والدعوة إلى "قراءة بلا واسطة" خالية من كل ما هو مسبق، ثم يستدرك بضرورة إنقاذ العلم والسياسة من التأويل الذي فرضته السُّنة. وعلى مستوى الشكل، لا يُبنى الكتاب على تدرّج خطّي، بل على تساكُن طروحات يُحيل بعضها إلى بعضها الآخر، من دون ترتيب واضح؛ ما يجعل من الصعب الجزم بأن السابق يحدّد اللاحق في مستوى العرض. ويبرز ذلك بوضوح في تحليل السُّنة؛ إذ يجمع بين نهج دياكروني يرصد تكونها تاريخياً، ونهج سانكروني يكشف منطقها الداخلي وبنيتها المتناسقة، في مزج بين علائق الاجتماعيين وعلائق المنطقة. وهكذا، يوظّف العروبي تصوّرين للزمن، ومفهومين للأصل، ومنهجين في التحليل، ليُجمل الإسلام "نقطة تحوّل"، لا نقطة بدء، وهو أمرٌ يظهر موقفه من التاريخانية بوصفها موقفاً مركباً يجمع بين الالتزام بقوة الحدث والزمن وإعادة تعريف الأصل والبدائية، ويعكس توتراً منهجياً ومعرفياً مستمرّاً في الكتاب⁽¹²⁾. ولا يُضعف هذا التوتر المنهج، بل يُثريه؛ ما يسمح بتطبيقه المرن على القضية الفلسطينية لكونها سيرورة دينامية غير جامدة.

(9) Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (Paris: Vrin, 1950), p. 289.

(10) Abdallah Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," *Souffles*, no. 15 (numéro spécial) (1969), pp. 51–64.

(11) عبد الله العروبي، **السُّنة والإصلاح** (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).

(12) عبد السلام بنعبد العالي، **التاريخانية والتحديث: دراسات في أعمال عبد الله العروبي** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010)، ص 50–55.

يُحلّل العروبي، إذًا، كيف أن الفكر التقليدي يعاني هاجس الغزو الثقافي الغربي، ويقدم نموذجًا "خالصًا" للإسلام باعتباره بديلاً للحضارة الغربية، لكنه يبقى متخيلًا ومنفصلًا عن الواقع التاريخي. ويتجاهل هذا الخطاب أحداثًا تاريخية معيّنة، ويبالغ في أخرى، يذكّرنا هذا التحليل بتحذير أركون من "الهروب إلى أنا أعلى" لتخفيف الصدمات النفسية⁽¹³⁾. ويُفسّر هذا "الهروب"، جزئيًا، سبب اختزال الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي في سرديات صليبية أو إلهية، بدلًا من تحليله باعتباره سلسلة تاريخية مترابطة. وقد ذهب العروبي إلى أن فلسطين هي "مشكلة الغرب"؛ إذ يجب على الغرب محو معاداة السامية ليُحلّ الصراع، وهذا يربط القضية الفلسطينية بسياق استعماري أوسع⁽¹⁴⁾. وفي الاتجاه نفسه، يوضح أن تحديث الفكر يتطلب مواجهة الغزو الثقافي، كما في تأمله في الكيفية التي أدّت من خلالها الغزوات الأجنبية إلى انسحاب السكان إلى "الجبال والكتبان الرملية"، وهو ما يعوّق التقدم⁽¹⁵⁾.

وعلى الرغم من توصيف العروبي، بصفته مفكرًا ليبراليًا⁽¹⁶⁾، فإن دعوته إلى تبني الماركسية لا تأتي من منظور أيديولوجي، بل من منطلق براغماتي؛ إذ يرى أن الماركسية أداة تحليلية يمكنها مساعدة المجتمع العربي الإسلامي في فهم التطورات التاريخية والاجتماعية، وأن انهيارها أيديولوجيًا لا يعني نهاية فائدتها باعتبارها منهجًا نقديًا⁽¹⁷⁾. ويعكس هذا النهج تأثره بالهزيمة العربية في عام 1967، التي رأى أنها أزمة هوية وفشل في الوعي التاريخي، وهذا ما دفع فكره نحو نقد جذري للقومية العربية بوصفه شرطًا للتحرر الجماعي.

غير أن التاريخانية عند العروبي لا تبقى أداة نظرية لتفكيك المفاهيم فحسب، بل إنها تتجسّد عمليًا في قراءته النوائب التاريخية الكبرى التي شكّلت الوعي العربي المعاصر. فبعد تحديد الأسس المنهجية للتاريخانية والانحياز العربي، ينتقل التحليل إلى كيفية استثمار النكبة وهزيمة عام 1967 بوصفهما لحظتين كاشفتين لأزمة الوعي، وليست وقائع قدرية مغلقة، بل هما من الأحداث التي تستدعي المسألة وإعادة البناء الفكري.

2. النوائب التاريخية وأزمة الوعي العربي

يبرز العروبي - من خلال إشاراته إلى قسطنطين زريق - أن المسألة الفلسطينية شكّلت "الدافع الرئيسي لانخراطه في التأمل في الرؤية التي يدافع عنها"⁽¹⁸⁾. ويرى أن زريق يسعى لتسليط الضوء على السياقات المحيطة بالنكبة، مع التركيز على دور النوائب الجماعية في إثارة الوعي التاريخي.

(13) Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Mouton & Larose, 1984), p. 111.

(14) Stone.

(15) Idriss Jebbari, "Historians and the Future: Abdallah Laroui's Prescriptions for a Recovered Moroccan Modernity," London School of Economics and Political Science (LSE), 15/3/2023, accessed on 27/9/2025, at: <https://bit.ly/4tHfrzn>

(16) Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, p. 132.

(17) عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2017)، ص 53.

(18) المرجع نفسه، ص 109.

ويؤكد أن فلسطين ليست سبب التراجع العربي، بل مرآته الكبرى؛ فهي تعكس فشل النهضة والتأخر التاريخي، وهو ما يجعل تحريرها مشروطاً بإصلاح داخلي.

إنّ الفكر التاريخي، من وجهة نظر العروبي، هو السلاح الوحيد ضد الجمود الفكري، وهو يؤكد أن هذا الفكر لا يتطلب دراسة التاريخ فحسب، بل يحتاج إلى الاقتناع بنظرية التاريخ التي يجدها شاملة في الماركسية. وهذا الجمود هو ما يفسر عجز الوعي العربي عن استيعاب النواثب الفلسطينية - مثل النكبة في عام 1948، والهزيمة في عام 1967 - باعتبارها سلسلة تاريخية مترابطة، لا كارثة إلهية جامدة. فالنكبة، بحسب رأيه، ليست حدثاً معزولاً، بل هي نتيجة لتداخل الاستعمار والتأخر العربي، وقد كشفت الهزيمة عن أزمة في العقل السياسي العربي، كما يُحلّلها في "نقد العقل السياسي العربي" مع محمد عابد الجابري.

ويتطلب استيعاب تلك النواثب، وفقاً للعروبي، الاعتقاد أن الأحداث تتكوّن من سلسلة مترابطة، يسيطر فيها بعضها على الآخر، ويدعو إلى محاكمة المسؤولين؛ ما يفرض التمسك بمفهوم حرية الاختيار⁽¹⁹⁾. ويرى العروبي أن أزمة الفكر العربي تكمن في الانقسام بين الاتجاه التقليدي والاتجاه الانتقائي، وأنه لا يمكن تجاوز هذا الانقسام إلا بإخضاع هذا الفكر لعناصر الفكر التاريخي الأساسية: صيرورة الحقيقة، وإيجابية الحدث التاريخي، وتسلسل الأحداث، ومسؤولية الأفراد في صنع التاريخ⁽²⁰⁾. ويضيف إلى ذلك أن هذه النواثب، مثل احتلال فلسطين، تكشف عن علاقة الغرب بالشرق؛ إذ يرى أن حلّ القضية يتطلب من الغرب مواجهة مشكلاته الداخلية، مثل معاداة السامية⁽²¹⁾.

وينتقد العروبي مفهوم "الوفاء العميق للماضي الفلسطيني" الذي يُفسّره "بإعادة صياغة معنى ومسار وقائع الماضي غير المواتي لصالحنا"، ويرى في ذلك "كلاماً بدون محتوى"⁽²²⁾. ويمتدّ هذا النقد إلى كيفية تجاهل الفكر العربي الدروس من الهزائم؛ ما يعوّق بناء استراتيجية سياسية فعالة.

في سياق نقد الخطاب العربي السياسي التقليدي الذي يجمّد الحقوق في أطر غير تاريخية، يتقاطع موقف العروبي مع التحليل النقدي الذي قدّمه محمد عابد الجابري للخطاب القومي العربي ومركزيته الفلسطينية. ففي إشكاليات الفكر العربي المعاصر، يؤكد الجابري أن القضية الفلسطينية شكّلت التحدي المباشر والمحرك الأساسي للمشروع القومي العربي، وأنها كانت حقاً "قضية العرب الأولى" عبر عقود طويلة من الالتزام العاطفي والسياسي. ويرى الجابري أن التحوّلات التاريخية اللاحقة تفرض إعادة تحديد موقع القضية، بحيث تصبح أساساً "قضية القرار الفلسطيني" وصراعاته الداخلية، في مقابل انكفاء الدور العربي إلى حدّ الكف عن توظيف القضية لأغراض أيديولوجية أو سلطوية، وهو ما يعدّه شرطاً ضرورياً لأي عقلنة للمشروع القومي. ويقرّ الجابري بأن هذا الطرح الواقعي قد

(19) المرجع نفسه، ص 110.

(20) المرجع نفسه، ص 206-207.

(21) Stone.

(22) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 110.

يصطدم بالبنية العاطفية السائدة، إلا أنه يدعو إلى تقبّل الصدمة بوصفها مدخلاً لتحرير الوعي من الأوهام، والانتقال من منطق الحلم إلى منطق التحليل النقدي للواقع كما هو⁽²³⁾.

يعمّق الجابري هذا التشخيص في الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية؛ إذ يبيّن أن الخطاب القومي النهضوي قد دار تاريخياً حول فلسطين بوصفها محوراً جامعاً يربط بين الوحدة والاشتراكية والتحرير، في علاقة تلازم شبه ميتافيزيقية، ومن ثمّ تُحيل كل مفردة إلى أخرى، من دون تحليل تاريخي ملموس. ويلاحظ أن مركزية فلسطين لم تتبلور في الوعي العربي إلا بعد نكبة عام 1948، التي أحدثت انتقالاً من الوعي الفطري إلى الوعي القومي، غير أن الخطاب الذي تلاها اتّسم بالتعامل مع "الممكن" كما لو كان "واقعاً". ومع التجربة الناصرية، ثم صدمة عام 1967، أُعيد تركيب العلاقة بين الوحدة والاشتراكية والتحرير بصيغ متناقضة جعلت الخطاب القومي خطاباً أيديولوجياً يدور في حلقة ممكنات ذهنية، على نحو عاجز عن إنتاج نظرية علمية لتغيير الواقع⁽²⁴⁾.

تتبلور خلاصة هذا المسار النقدي في مواقف الجابري اللاحقة بعد اتفاق أوسلو (1993)، فقد رأى أن التحوّلات الجارية في فلسطين تُمثّل متغيراً بنوياً لا ينفصل عن مستقبل النهضة العربية، وتعكس مرحلة "ما بعد الصهيونية" وضِعاً انتقالياً غير محسوم، لم يعد فيه بلوغ الأهداف القصوى لأي طرفٍ من الطرفين أمراً ممكناً. ومن ثمّ، فإن الاعتراف المتبادل القائم هو اعتراف بـ "الوجود"، لا بـ "الماهية"، وهو ما يجعل التطبيع مؤجّلاً ومشروطاً تاريخياً. وانطلاقاً من هذا التشخيص، انتقد الجابري منطق حلّ الدولتين، بوصفه تصوّراً ذهنيّاً يتجاهل واقع التداخل الجغرافي والسياسي في فلسطين، وخلص إلى أن الأفق العقلاني - وإن بدا بعيد المنال - يتمثّل في دولة اتحادية واحدة متعددة الكيانات، عاصمتها القدس الموحدة، باعتبارها مشروطاً تاريخياً طويل المدى يتطلّب استمرار المقاومة ورفض التطبيع في أفق القرن الحادي والعشرين⁽²⁵⁾.

في هذا الإطار، تتكامل مقاربة الجابري مع دعوة العروي إلى القطيعة المعرفية وتحديث الوعي السياسي؛ إذ يتفق كلاهما على رفض الجمود العاطفي والسرديات الدائرية والارتهاان للممكنات الذهنية، لمصلحة تحليل تاريخي واقعي واستراتيجية فلسطينية مستقلة، عقلانية وفعّالة، تُعيد تعريف شروط الفعل السياسي العربي خارج الأوهام الأيديولوجية.

ويؤدّي تحويل النواثب التاريخية إلى دروس تحليلية، بالضرورة، إلى سؤال التحديث وشروطه الفكرية والسياسية. فالعروي لا يكتفي بتشخيص أثر الهزائم في الوعي العربي، بل يربط تجاوزها بإحداث قطيعة معرفية بأنماط التفكير التقليدي، والانتقال نحو تبنيّ واعٍ للأدوات التحليلية الحديثة. ومن هنا،

(23) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 165.

(24) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 107 وما بعدها.

(25) محمد عابد الجابري، "من أجل تجديد المشروع النهضوي العربي: فلسطين: اتحاد فيديريالي وكتاتونات ... ونهاية الصهيونية"، ورقة مقدّمة في ندوة المشروع الحضاري النهضوي العربي التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في مدينة فاس، 23-26 نيسان/أبريل 2001، شوهده في 2025/10/5، في: <https://acr.ps/hBy2suG>

يتناول المبحث الآتي إشكالية تحديث الفكر العربي لكونها شرطاً بنوياً لإعادة صوغ الموقف من القضية الفلسطينية.

3. تحديث الفكر العربي: بين التبعية الواعية والقطيعة التاريخية

يؤكد العروبي أن الاعتراف المتأخر ببعض المسؤوليات لا يُمثّل حلاً كافياً، داعياً إلى "استكشاف الأسباب الرئيسية لعدم نيل موقفنا تأييداً واسعاً في المنصّات الدولية"⁽²⁶⁾. ويُميّز بين أنواع التبعية المختلفة، فيرى أن "تبني الفكر التاريخي الغربي، على الرغم من كونه شكلاً من أشكال التبعية، يبقى مقبولاً؛ لأنه يستند إلى التحليل الواعي"، في حين أن "التبعية السلفية أو الانتقائية، تفتقر إلى هذا الوعي"⁽²⁷⁾. ويعكس هذا التمييز أولوية الثقافي على الاقتصادي عنده؛ إذ يرى أن الفاعلية الثقافية هي "مفتاح" التقدم، مع الاستلهاً من الغرب، من دون تقليد أعمى.

ويُحلّل العروبي التباين بين الموقفين العربي والإسرائيلي، مشيراً إلى أن الخطاب السائد غالباً ما يُقيم مقابلة تبسيطية بين "الحق العربي" و"الواقع الإسرائيلي"، وبين العدالة التي يطالب بها العرب، والسلام الذي يُراد الحفاظ عليه، كما هو الشأن بين المرجعية الدينية - الإنسانية العربية، والاحتكام الإسرائيلي إلى التاريخ. ويرى أن في هذا التأطير دلالة كامنة على أن القضية الفلسطينية ليست سوى تعبير مرحلي عن صراع حتمي بين مجتمعين وأيديولوجيتين ومرحلتين تاريخيتين مختلفتين: مجتمع زراعي في مقابل مجتمع صناعي، وأيديولوجيا دينية في مقابل أيديولوجيا سياسية، وتخلّف في مقابل حداثة. غير أن العروبي ينتقد هذا المنظور بشدة، معتبراً أن اللجوء إلى التاريخ في هذا السياق ليس سوى آلية تبريرية تُفرّغ المأساة من بُعدها الأخلاقي، وتحوّل الظلم الواقع على العرب إلى أثر نفسي، أو "وهم" ناتج من تأخر تاريخي مزعوم فحسب؛ ما يؤدي عملياً إلى طمس جوهر المأساة الفلسطينية ونسيانها، بدلاً من مواجهتها⁽²⁸⁾.

وفي السياق نفسه، يذهب العروبي إلى تحليل نقدي أعمق لكيفية توظيف الحركة الصهيونية أرقى منجزات الثقافة الحديثة توظيفاً إتنوسترياً؛ إذ حوّلت قيم إنسانية كبرى - مثل قيمة العمل في الاشتراكية الإنسانية، والديمقراطية السياسية، والتنظيم الصناعي - إلى أدوات إقصاء وهيمنة: فاستُخدم العمل لعزل العمال العرب عن نظرائهم اليهود، واستُعملت الديمقراطية ذريعةً لإنكار الحقوق العربية عبر تصوير العرب كتلة إقطاعية متخلّفة، في حين سُخر التنظيم الحديث لبناء مجتمع محصّن ومنغلق. ويرى أن هذا التزاوج بين التقنية الحديثة وتقليد قومي مُعاد بعثه هو نموذج تاريخي معروف في القرن العشرين، ويحدّر العرب من إعادة إنتاجه لديهم، حتى إن وُجدت في الأيديولوجيا العربية عناصر قد تُفضي إلى خلط مشابه. ويؤكد في المقابل أن هذه الأيديولوجيا لم تحسم الصراع داخل المجال العربي؛ إذ لا تزال تواجه نزعتين منافستين: الكونية الدينية والإنسانية التقدمية. ومن ثمّ، فإن

(26) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 110.

(27) المرجع نفسه، ص 207.

(28) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," p. 51.

أي تعزيز للنزعة الإتنوستيرية العربية - سواء كان ذلك عبر التماهي أو التنافس الأعمى مع الإقصائية الإسرائيلية - لا يخدم المشروع التحرري العربي، بل يقوّض إمكانية انتصار الأفق الإنساني التقدمي في المجتمع العربي⁽²⁹⁾.

من جهة أخرى، ينتقد العروى إهمال العرب الزمان في تعاملهم مع القضية الفلسطينية؛ إذ "سمحوا للزمان أن يمضي على الواقع وكأنهم مقتنعون بأن كل ما ليس مرغوباً فيه سيُمحى في الوقت المعين". وهذا الموقف يتعلّق بمفهوم "المستقبل الماضي"؛ إذ "يتخيّل العقل التراثي المستقبل على أنه حاضر يجب تحقيقه في المستقبل، رغم كونه ماضياً منجزاً في الأصل"⁽³⁰⁾. ويُعزّز هذا الإهمال التبعية، ويجعل القضية الفلسطينية اختباراً وجودياً للأمة العربية، كما يؤكد ذلك في كتاباته عن الثقافة والسياسة.

4. نحو تاريخانية عملية

يؤكد العروى التعارض الجذري بين الرؤيتين نحو التاريخ: الرؤية التقليدية والنتائج السلبية المترتبة عليها، والرؤية المشتركة في الوقت الراهن بين المتقدمين في الشرق والغرب والنتائج الإيجابية المترتبة عليها أيضاً⁽³¹⁾. ويدعو إلى "تبني الفكر التاريخي عبر بوابة التاريخانية الماركسية، بوصفها الأداة الوحيدة القادرة على انتشال العرب من حالهم الراهن". ويرى أن "الحداثة تستدعي تبني الفكر الماركسي نظريةً نقديةً قادرةً على تقويم مسارها"، وأن "الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية، هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تُشيد على ضوءها السياسات الثورية"⁽³²⁾. وتهدف هذه الرؤية إلى تحويل الرؤية التاريخية إلى أساس عملي يُعيد صوغ المستقبل الفلسطيني، بعيداً عن التعارض الجذري بين الرؤيتين. وفي سياق معاصر، يظهر تأثير هذه الأفكار في نقاشات متعلقة بدعم الفكر العربي لفلسطين؛ إذ يرى العروى أنها مرتبطة بقضايا الديمقراطية والتعليم⁽³³⁾.

يظلّ تحليل العروى للقضية الفلسطينية نموذجاً لفكر تاريخاني نقدي يسعى لتجاوز الثنائيات الجامدة من أجل فهم دينامي للصراع، مع تأكيد أن تحديث الفكر العربي شرطاً لإنقاذ القضية الفلسطينية من التراجع⁽³⁴⁾. وفي مقابلة بين العروى ونانسي غالاجر، أبرز تجربته بوصفه مفكراً موسوعياً يتأثر بالسياق المغربي والعربي، مع وعي تاريخي عميق بالقضايا الاجتماعية والسياسية. وأظهرت المقابلة أن العروى ينظر إلى التاريخ باعتباره أداة لفهم المجتمع، مع التركيز على النقد والتحليل الموضوعي

(29) Ibid., p. 62.

(30) عبد الله العروى، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 90.

(31) العروى، العرب والفكر التاريخي، ص 113.

(32) عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 125.

(33) عزيز العرابوي، "عبد الله العروى: المفكر المناضل والمثقف الموسوعي"، المجلة العربية، 2024/10/29، شوهده في <https://acr.ps/hBy2se5>، في: 2025/8/12

(34) العروى، العرب والفكر التاريخي، ص 113.

للأحداث⁽³⁵⁾، وهو ما يتيح مجالاً لنقاشات أوسع للروايات التاريخية التي غالباً ما تُهمَّش، بما فيها الرواية الفلسطينية ضمن سياق الدراسة الشاملة للتاريخ والمجتمع.

إذا كان المبحث الأول من هذه الدراسة قد ركّز على الأسس النظرية والمنهجية التي ينطلق منها العروبي في مقاربتة القضية الفلسطينية في الفكر العربي، فإن هذا التأسيس يبقى غير مكتمل من دون الانتقال إلى مستوى تفكيك الخطاب المقابل، أي خطاب الصهيونية السياسية ذاته. فالتاريخانية، كما يوظفها العروبي، لا تكتفي بنقد الذات العربية، بل تقتضي كذلك مساءلة الأيديولوجيا التي شرعت الاستعمار الاستيطاني، وحوّلت القوة إلى معيار للعدالة. ومن هنا، يكون مبحث الدراسة الثاني قراءة لنص العروبي الصادر في عام 1969، بوصفه لحظة مفصلية في تشريح منطق الصهيونية السياسية وآلياتها الخطابية.

ثانياً: منطق الصهيونية السياسية

يُحلّل العروبي، في مقالته الاستشرافية التي نشرها في عام 1969، "منطق الصهيونية السياسية" الأيديولوجيا الاستعمارية التي تسوغ الواقع بالقوة. وانطلاقاً من هزيمة حزيران/ يونيو 1967، يكشف عن أزمة عميقة في الوعي الغربي والفكر العربي على حد سواء؛ فالهزيمة أطلقت "نزعة عدائية شديدة تجاه العرب"⁽³⁶⁾، وأسكتت صوت النخبة المثقفة الأوروبية المفتحة لمصلحة رواية صهيونية أحادية. وهذه المقالة ردة فعل مباشرة على الهزيمة تعكس تحولاً في فكر العروبي إلى نقد أكثر جذرية للأيديولوجيات الاستعمارية؛ إذ يرى أن الهزيمة ليست فشلاً عسكرياً فحسب، بل إنها تكشف عن أزمة هوية عربية، أدّت إلى "ثورة داخل الثورة" في الفكر العربي، كما يصفها في سياقات لاحقة. وهذا التحليل يجعل النصّ وثيقة تأسيسية في النقد العربي للصهيونية؛ إذ يربط بين المنطق الأيديولوجي والديناميات السياسية، محذراً من أن الصهيونية لا تقتصر على كونها حركةً قوميةً، بل هي امتدادٌ للاستعمار الكلاسيكي الذي يُعيد إنتاج نفسه عبر الخطابات⁽³⁷⁾. ويؤسس العروبي تحليله على منهج تاريخاني نقدي، مبرّراً موقفه بقوله: "إنني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وأدّعي بأن من يعيش في زمننا هذا، من يرى نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا"⁽³⁸⁾. ويمثّل هذا الموقف تهديداً جوهرياً للخطاب التراثي الساعي إلى صيانة التراث، باعتباره كياناً ثابتاً غير قابل للمساءلة⁽³⁹⁾، وهي إشكالية تتجلى في السردية الصهيونية

(35) Nancy Gallagher, "Interview – the Life and Times of Abdallah Laroui, a Moroccan Intellectual," *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 3, no. 1 (1998), pp. 132–151.

(36) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," p. 51.

(37) Hussein Aboubakr Mansour, "Arabs After Defeat: Revolution Inside the Revolution: The Story of Arab Intellectuals after the Six Day War," *The Abrahamic Metacritique*, 19/6/2024, accessed on 8/1/2026, at: <https://bit.ly/4aIC39M>

(38) عبد الله العروبي، مفهوم العقل، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 17.

(39) Laroui, *Islam et histoire*, p. 130.

التي تنفي التاريخية، وتستبدل البحث عن الحقيقة بالتماهي مع رواية مطلقة. وفي هذا السياق، يربط العروي بين الصهيونية والاستعمار الأوروبي، مؤكداً أنها تعتمد على "تحويل الواقع إلى حقيقة مطلقة"، مستلهماً ذلك من نقد الاستشراق الذي طوره لاحقاً في أعماله، مثل الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1967)؛ إذ يُفكك كيفية تشكيل الخطابات الغربية للشرق على أنه كيان ثابت لتسويغ الهيمنة.

1. تفكيك ثنائيات الخطاب وتصنيف مفاهيم العدالة

يكشف العروي عن الآلية الخطابية التي يُدار بها الصراع، مُبرِّزاً كيف تُواجه المطالب العربية بثنائيات غير متكافئة: الحق العربي في مقابل "الواقع" الإسرائيلي، والعدالة في مقابل "السلام"، والحجة الدينية العربية في مقابل "التاريخ" الصهيوني. وهذه الثنائيات تشكّل أداة فعالة لـ "طمس المأساة الفلسطينية" عبر تحويلها إلى "ندبة ناجمة عن تأخرهم الذاتي [...] أو وهم في نهاية المطاف" (40). هنا، يعتمد العروي على تحليل للخطاب يُذكر بنقد إدوارد سعيد للاستشراق؛ إذ يرى أن هذه الثنائيات تُعيد إنتاج صور نمطية عن العرب بصفتهم "متأخرين"؛ ما يسوغ أن الاحتلال "تقدّم حضاري". ويرى أن هذه الآليات ليست جديدة، بل تعود إلى تحوّل دعم الصهيونية من بريطانيا إلى الولايات المتحدة في الخمسينيات، كما توثق ذلك دراسات تاريخية عن حملات التأثير في الرأي العام الأميركي (41). وقد عمل العروي على تفكيك ثلاثة تصوّرات لمفهوم "العدالة"، يتصارع في إطارها الخطابان، هي:

- **العدالة الأخلاقية أو الدينية:** تُؤدّي إلى "طريق مسدودة"؛ إذ يصبح لكل طرف "قاضي وحيد مقبول، هو إلهه الخاص، أي الذات" (42). هنا، ينتقد العروي توظيف الصهيونية الرواية الدينية لتسويغ الاستيطان، محوّل الصراع إلى صراع أبدي، يتجاوز التاريخ.
- **العدالة الاقتصادية - الليبرالية:** يرفضها العروي لكونها إعادة إنتاج خطاب الاستعمار الكلاسيكي (43)، ويرى أن هذا التصوّر يُركّز على "التنمية"، ويجعلها ذريعة للاستيلاء على الأرض، مستلهماً من نقد الماركسية للرأسمالية الاستعمارية.
- **العدالة التاريخية - الدينامية:** يُحدّر من استخدامها الانتقائي لإجبار العرب على قبول الهزيمة، باعتبارها "حكم التاريخ" (44). وهذا التصوّر، بحسب رأيه، يُسيء استخدام التاريخانية، ليُجعل الاحتلال "حتمياً"، خلافاً لفهمه الدينامي للتاريخ، باعتباره سيرورة قابلة للتغيير.

(40) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," pp. 51-52.

(41) Edward W. Said, *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-determination, 1969-1994* (New York: Vintage Books, 2012), pp. 81-90.

(42) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," pp. 52-53.

(43) Ibid., pp. 54-55.

(44) Ibid., pp. 55-56.

يخلص العروبي إلى أن هذه التصوّرات كلها تتلاقى في نقطة مركزية: تحويل العدالة إلى "تسويق للواقع"⁽⁴⁵⁾ لمصلحة الأقوى. ويعكس هذا التحليل تأثره بأزمة عام 1967 لكونها أزمة هوية، فقد أدت إلى إعادة صوغ الفكر السياسي العربي نحو نقد أكثر جذرية. غير أن تشخيص آثار هزيمة عام 1967 يظل ناقصاً من دون التوقف عند الفاعل الفلسطيني نفسه، بوصفه عنصراً مركزياً في إعادة تشكيل الصراع. فبعد تحليل فقدان والازدواجية الغربية التي كشفتها الحرب، ينتقل العروبي إلى تقييم التجربة الفلسطينية، محاولاً استكشاف مدى قدرتها على تجاوز منطق الجمود، وإبداع حقوق جديدة من داخل السيرة التاريخية.

2. الاختلال البنيوي والسياسة الإسرائيلية المستحيلة

يكشف العروبي عن تناقض أساسي في السياسة الإسرائيلية، واصفاً إياها بأنها استمرار لسياسة عمرها "خمسون عاماً"، تعود إلى العهد البريطاني، قوامها "عدم سؤال سكان المنطقة عن رأيهم أبداً"⁽⁴⁶⁾. إن مطالب إسرائيل بـ "حدود آمنة" و "اعتراف كامل"، هي، في تحليل العروبي، مطالب "لا يمكن تحقيقها إلا من طرف الموتى"⁽⁴⁷⁾، لأنها تفترض محوّا كلياً للذاكرة والتاريخ الفلسطينيين. ويُبرز هذا التناقض كيف أن الصهيونية السياسية تعتمد على إنكار الآخر؛ ما يجعل أيّ سلام حقيقي مستحيلاً من دون تفكيك هذه البنية. ويربط ذلك بتاريخ الاستعمار، مشيراً إلى أن الصهيونية ورثت آليات الإمبريالية البريطانية، على غرار حملات التحوّل إلى الدعم الأميركي في خمسينيات القرن العشرين⁽⁴⁸⁾.

ويقترح العروبي حلاً مبنياً على مؤتمرين: أحدهما دولي للانسحاب، وآخر تحت إشراف الأمم المتحدة لتقرير المصير. لكنه يشترط "إضعاف الصهيونية السياسية"، وهو ما لن يتحقق - بحسب رأيه - إلا عبر "فشل سياسي واضح"، أو مقاومة فلسطينية لا يمكن قمعها⁽⁴⁹⁾. ويعكس هذا الاقتراح براغماتيته، مستلهماً من نقد الليبرالية؛ إذ يرى أن التغيير يأتي من خلال مواجهة الواقع، وليس من خلال تجاهله.

ويستند هذا التحليل إلى رؤية تاريخانية إصلاحية تستلهم من لودفيغ فون ميزس Ludwig Von Mises؛ إذ يصبح التاريخ فضاءً دينامياً يتشكّل عبر النقد المستمر⁽⁵⁰⁾. وتجعله هذه المقاربة في موقع وسط بين انتقادات الليبرالية الأنكلوسكسونية والنمساوية لأطروحات كارل بوبر Karl Popper. ولئن كان واعياً هذه الانتقادات، فإنه يبقى أقرب إلى ميزس الذي يرى أن التاريخانية تنطبق على المجتمع، بخلاف بوبر الذي يحصرها في مجالات المطلق، مثل الدين والفن⁽⁵¹⁾. ويظهر هذا التأثير في توظيف العروبي التاريخانية لنقد الصهيونية، باعتبارها أيديولوجيا جامدة، مشابهة للتراث العربي التقليدي.

(45) Ibid., p. 56.

(46) Ibid., p. 57.

(47) Ibid., pp. 57-58.

(48) "MERIP Reading Guide," *MERIP Reports*, no. 28 (May 1974), pp. 11-22.

(49) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," pp. 58-59.

(50) Laroui, *Islam et histoire*, p. 126.

(51) Ibid., p. 127.

3. القراءة النقدية المعاصرة: بين القوة الاستشرافية والحدود المنهجية

يظل نص العروى وثيقة تأسيسية في النقد العربي للصهيونية؛ إذ يحتفظ بقوة استشرافية لافتة في تشريحه آلية "تسويق الواقع". وتجد فرضيته المتعلقة بضرورة "إضعاف الصهيونية السياسية"، بوصف ذلك شرطاً للسلام، صدّى متجدداً في تحولات نسبية للرأي العام الغربي بعد حرب غزة 2023-2024، فقد أدّت إلى ظهور نقاشات بشأن طابع إسرائيل الاستيطاني. ويتردد نقده للانحياز الغربي في أعمال إدوارد سعيد الذي يرى الصراع جزءاً من سياسة الإقصاء، مستنداً إلى تحليلات عسكرية وسياسية⁽⁵²⁾. ومع ذلك، تكشف القراءة المعاصرة عن بعض الحدود المنهجية:

• إشكالية التعميم: يصوّر العروى الصهيونية باعتبارها كتلة صلبة متجانسة، متجاهلاً التمايزات الداخلية العميقة بين تياراتها (العلمانية/ الدينية، الاشتراكية/ اليمينية المتطرفة، التيارات النقدية المبكرة). وهذا التعميم البلاغي يُقوّض الدقة التحليلية التاريخية والسوسيولوجية، وهو يظهر، مثلاً، في دراسات تناولت تطوّر الصهيونية بعد عام 1967⁽⁵³⁾.

• اختزال العوامل السياسية ثقافياً: في حين يُقدّم العروى قراءة ثابتة للصور النمطية الاستشرافية التي تشكل الخلفية الثقافية للانحياز الغربي⁽⁵⁴⁾، فإنه يميل أحياناً إلى اختزال العوامل العسكرية والجيوسياسية (الحرب الباردة والمصالح النفطية) في امتداد للذاكرة الثقافية فحسب. وهذا الاختزال يتجاهل جهود منظمات فلسطينية، مثل مكتب اللاجئين الفلسطينيين في نيويورك The Palestine Arab Refugee Office، تسعى لمواجهة الرواية الغربية⁽⁵⁵⁾.

• تصوّر التطوّر الفلسطيني على نحو مثالي: يغفل تصوّره للتحوّل الفلسطيني نحو خطاب تاريخي ديمقراطي مركزي التعقيدات والانقسامات العميقة التي شهدتها الحركة الوطنية الفلسطينية لاحقاً، وصعود الأيديولوجيات الإسلامية والقومية المتشددة التي أعادت إنتاج خطابات ثابتة. ويعكس هذا تأثره بالنهضة العربية، كما هو الشأن في نقاشات عن اللغة والقومية.

• الحتمية التشاؤمية: يُغلق ربطه إمكانية السلام حصراً بـ "فشل سياسي واضح" للصهيونية⁽⁵⁶⁾ مجال احتمالات تحوّل أخرى قد تنبع من تحولات داخل المجتمع الإسرائيلي نفسه (ديموغرافية، ثقافية، ظهور تيارات ما بعد صهيونية)، أو من تطوّر أشكال نضال مدنية وسياسية مختلفة.

(52) Said, *The Politics of Dispossession*, pp. 159–161.

(53) Jens Hanssen & Max Weiss (eds.), *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), pp. 62–92.

(54) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," p. 55.

(55) Maurice M. Labelle Jr., "The American People Know So Little': The Palestine Arab Refugee Office and the Challenges of Anti-Orientalism in the United States, 1955–1962," *Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East and North African Migration Studies*, vol. 5, no. 2 (2018).

(56) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," p. 59.

4. نحو تأسيس النقد واستمرارية النزاع

يخلص هذا التحليل إلى أن القيمة الدائمة لمقالة العروبي لا تكمن في دقة تشخيصه البنية الأيديولوجية للصهيونية فحسب، بل في الأسئلة الجوهرية التي يسألها أيضاً، ومنها مثلاً: كيف نكسر حلقة تُسوّج القوة؟ وكيف يُبنى سلام حقيقي على أساس الاعتراف المتبادل؟

لقد نجح العروبي في تعرية الأسس الرمزية للنزاع من خلال منهج تاريخاني نقدي، يرى في التاريخانية "موقفًا أخلاقياً يتعامل مع التاريخ على أنه ميدان للكشف عن القيم"⁽⁵⁷⁾. ويبقى هذا المنهج، أداة ضرورية لفهم استمرار النزاع.

وتُظهر تعقيدات الصراع اللاحقة - من صعود اليمين الديني في إسرائيل إلى تعمق الطابع الاستيطاني - الأبارتهايدي - أن الواقع تجاوز، في كثير من جوانبه، الأطر النظرية التي حلّلها العروبي. ومع ذلك، يبقى نصه دليلاً على حاجة ملحّة إلى الفهم التاريخاني النقدي، خصوصاً في ظل استمرار ظاهرة "المستقبل الماضي" التي يتخيّل فيها العقل التراثي المستقبل باعتباره ماضياً منجزاً⁽⁵⁸⁾.

يُذكرنا هذا التحليل بتحذير أركون من "الهروب إلى أنا أعلى"⁽⁵⁹⁾ باعتباره آلية نفسية لمواجهة الصدمات، وهي آلية تتجلى في كلا الخطابين: الصهيوني الذي يهرب إلى أساطير الحق التاريخي المطلق، والعربي التقليدي الذي يهرب إلى سرديات دينية ثابتة. وبالنظر إلى هذا الواقع، تظلّ دعوة العروبي إلى تبني التاريخانية منهجاً نقدياً - حتى في حال وعيه بانتقادات بوبر لها - ضرورة ملحّة لفك تشابك "منطق الصهيونية السياسية" الذي لا يزال يحكم دينامية الصراع. وفي نهاية الأمر، يدعو إلى إعادة صوغ الفكر العربي في اتجاه تاريخانية عملية، قادرة على مواجهة التحديات المعاصرة، من دون الوقوع في "فخّ التعميمات".

بعد تفكيك البنية الأيديولوجية للصهيونية السياسية وآليات اشتغالها الخطابية، أصبح من الضروري الانتقال إلى مستوى تحليل النتائج العملية لهذه الأيديولوجيا في الواقع العربي والفلسطيني. فهزيمة عام 1967 لم تكن، في نظر العروبي، سوى التعبير الأوضح عن اختلالات أعمق في الوعي والاستراتيجية. ومن هنا، يعالج المبحث الثالث من هذه الدراسة قراءة العروبي لتداعيات هذه الحرب، مع التركيز على الحركة الفلسطينية وإمكاناتها وحدودها في ضوء المنهج التاريخاني.

ثالثاً: قراءة العروبي لتداعيات حرب عام 1967 والحركة الفلسطينية

يقدم العروبي، في نصوصه المتنوعة، تحليلاً نقدياً لتداعيات حرب عام 1967، ويكشف ضعف النظام الناصري وازدواجية المعايير الغربية ودور الدعاية والحاجة إلى استراتيجية فلسطينية مستقلة.

(57) العروبي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 16.

(58) العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 90.

(59) Arkoun, p. 111.

ويرى أن الحداثة "تستدعي تبني الفكر الماركسي نظرية نقدية قادرة على تقويم مسارها"، وأن "الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تُشيد على ضوءها السياسات الثورية"⁽⁶⁰⁾. ويفسر هذا المنظور الماركسي التحليلي قراءته لتداعيات هزيمة عام 1967، باعتبارها فرصة لقطيعة مع التبعية الناصرية، نحو استراتيجية فلسطينية مستقلة. وقد ذهب العروي في كتابه أزمة المثقفين العرب (1974) إلى أن الهزيمة كشفت عن أزمة في الوعي العربي، وأنها "نهاية عصر" في التاريخ العربي؛ إذ أدت إلى إعادة تقييم المشروع القومي، ودعوة إلى نقد ذاتي جذري. وهذا التحليل لا يرى أن هزيمة عام 1967 هزيمة عسكرية فحسب، بل إنها أيضاً لحظة كشف عن تناقضات بنوية في الفكر السياسي العربي، ويستلهم ذلك من دروس الماركسية لفهم التطورات الاجتماعية والتاريخية⁽⁶¹⁾.

1. تداعيات حرب عام 1967: فقدان الازدواجية الغربية

يؤكد العروي أن حرب عام 1967 أدت إلى "فقدان فلسطين كاملة، وإن كان ذلك مؤقتاً"، ويبيّن كيف أن "الصهيونية تعزّزت تدريجياً خلال هذه الفترة، مدعومة بقوى خارجية"⁽⁶²⁾. وبرز، في سياق نقده النظام الناصري، أن الهزيمة أظهرت ضعف الاعتماد على الدعم السوفياتي الذي تحول إلى خيانة، في مقابل الدعم الثابت الأميركي لإسرائيل؛ ما يعكس ازدواجية السياسات الدولية. وهذا الرأي يتردد في تحليلاته اللاحقة؛ إذ يرى هزيمة عام 1967 "درساً" لأخطاء المجتمع العربي، داعياً إلى إعادة بناء الوعي التاريخي لتجاوز التقليدية⁽⁶³⁾.

ويعرّي العروي "ضعف النظام السياسي لعبد الناصر" الذي اعتمد على الدعم السوفياتي، من دون إدراك تحولاته، ويشير إلى أن "الولايات المتحدة لم تتخلّ عن إسرائيل أبداً، بينما تخلت روسيا عن العرب تماماً"⁽⁶⁴⁾. وهذا الانهيار يُذكر بأن التاريخانية لدى العروي هي فعل مستمر من إعادة النظر وإعادة التشكل⁽⁶⁵⁾. ويربط الهزيمة بفشل المثقفين العرب في تبني نقد ذاتي، ويرى أنها "ثورة داخل الثورة"، أدت إلى تحولات فكرية كبيرة في العالم العربي. ولم يكن هذا الضعف عسكرياً فحسب، بل كان فكرياً أيضاً؛ إذ أدّى إلى انهيار الرواية القومية، كما يُحلّل ذلك في خواتمه عن عام 1967.

ويكشف العروي عن ازدواجية المعايير الغربية من خلال أمثلة، منها تغيير الإذاعة الفرنسية خطابها من وصف إسرائيل بأنها "لا تسعى إلا إلى الحفاظ على وجودها" إلى القول "اتسعت الدولة اليهودية

(60) العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ص 125.

(61) William Roger Louis & Avi Shlaim (eds.), *The 1967 Arab-Israeli War: Origins and Consequences*, Cambridge Middle East Studies, vol. 36 (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 285–314.

(62) عبد الله العروي، خواطر الصباح: يوميات (1967–1973)، ط 2 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 7.

(63) Barnett, pp. 164–166.

(64) العروي، خواطر الصباح، ص 7.

(65) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 152.

الصغيرة⁽⁶⁶⁾. ويسخر من أن "الاستشهادات الإسرائيلية التاريخية" تُقبل، في حين يجري الاستهزاء بـ "الاستشهادات التاريخية العربية"⁽⁶⁷⁾. وتكشف هذه الازدواجية عن انحياز غربي عميق، يربطه بالاستشراق، ويشير إلى دور الدعاية في تعزيز هذه الرواية، مستلهمًا ذلك من تحليلاته الأيديولوجيا باعتبارها أداة هيمنة⁽⁶⁸⁾.

وتُذكر هذه الازدواجية بتحليل أركون "الإسلاميات التطبيقية" التي تنظر إلى الإسلام باعتباره "منظومة متعدّدة الأبعاد"⁽⁶⁹⁾، وتتصل بمفهوم العروبي عن "المستقبل الماضي"؛ إذ "يتخيّل العقل التراثي المستقبلي على أنه حاضر يجب تحقيقه"⁽⁷⁰⁾. وهذا المفهوم "يفسّر الانتقائية في الفكر العربي"، ويُقدّم خيارين "لا ثالث لهما: إما الانكفاء على الذات [...] أو الاعتراف بتاريخية المفاهيم"⁽⁷¹⁾. وفي سياق عام 1967، يرى العروبي أن الهزيمة أدّت إلى "الشتاء الطويل" بالنسبة إلى الاستقلال، فقد فشل العرب في بناء نموذج حديث، وهو أمرٌ عزّز التبعية⁽⁷²⁾.

2. تقييم العمليات الفلسطينية بين الإمكانية والجمود

يرى العروبي في تقييمه الحركة الفلسطينية أن "العنصر الرئيسي في العمل الفلسطيني يتمثّل في أن الحق [...] ليس كيانًا ثابتًا [...] بل هو نتاج إبداع مستمر". وذهب إلى أن الفلسطينيين "لا يُجسّدون حقوقًا قديمة، بل يخلقون حقوقًا جديدة"⁽⁷³⁾، ويتوافق هذا مع رؤيته التاريخية عن "صيرورة الحقيقة". ويعكس هذا الرأي تأثره بالهزيمة، لكونها دافعًا للتأمل في الرؤية التاريخية، كما في إشاراته إلى قسطنطين زريق، الذي يرى في النوائب فرصة لإثارة الوعي التاريخي⁽⁷⁴⁾.

ومع ذلك، يُحذّر العروبي ممّا يلي: "إذا فشل الفلسطينيون [...] فإنه يخشى أن يدخل العرب عهدًا من الجمود والخلط الفكري"⁽⁷⁵⁾. ويُعزّز هذا التحذير بدعوته إلى الالتزام الصارم بالصراع الأيديولوجي أداة تحررية. ويربط فشل الحركة بالعودة إلى الخطابات التقليدية، مُحدّرًا من أن ذلك يعوّق "النجاح الميدانية"، كما يتضح ذلك في نقده للهزائم العربية⁽⁷⁶⁾.

(66) العروبي، خواطر الصباح، ص 19.

(67) المرجع نفسه، ص 20.

(68) Stone.

(69) Arkoun, pp. 43–63.

(70) العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 90.

(71) المرجع نفسه، ص 90–91.

(72) David Pryce-Jones, "Self-Determination, Arab-Style," *Commentary* (January 1989), accessed on 4/8/2025, at: <https://bit.ly/3OiC6BQ>

(73) العروبي، خواطر الصباح، ص 90.

(74) Ihab Shabana, "The Post 1967 Intellectual Debate in the Arab World," *Middle East Flashpoint*, Centre for Mediterranean, Middle East & Islamic Studies, 26/4/2016, accessed on 21/9/2025, at: <https://acr.ps/hBy2t1e>

(75) العروبي، خواطر الصباح، ص 92.

(76) Mansour.

ويتنقد العروى "الوضع السياسي العربي" الذي "لم يشهد تغييراً جوهرياً منذ ربع قرن"، ويسجل أن "القيادة الفلسطينية عاجزة عن اتخاذ قرارات حاسمة"⁽⁷⁷⁾. وهذا العجز "يُذكر بأن التاريخانية تقوم على قوانين التطور الحتمي"⁽⁷⁸⁾.

3. الدعاية الصهيونية وتطورات ما بعد عام 1973

يُحلل العروى آلية الدعاية الصهيونية التي تصوّر إسرائيل باعتبارها "دولة كسائر الدول، لها مشكلاتها البسيطة والشائكة، تجتهد لحلّها، فتنجح أحياناً، وتخفق أخرى"⁽⁷⁹⁾. وتتغلغل هذه الصورة لإسرائيل بوصفها دولة عادية في اللاوعي الغربي، وتتحكم في التفكير والسلوك. وهذا التغلغل "يُذكر بكيفية يُجمّد فيها الخطاب التقليدي الزمن لصالح 'المستقبل الماضي'"⁽⁸⁰⁾. ويربط العروى هذه الدعاية بتحوّلات الرأي العام الغربي بعد عام 1967؛ إذ أدّت إلى تعزيز الرواية الصهيونية على أنها "دفاع عن الوجود"⁽⁸¹⁾.

وقد انتقد العروى العمليات الفدائية خارج فلسطين؛ لأن تكرارها، في رأيه، "سيُضعف التأثير، وتتضاعف السلبات"⁽⁸²⁾. وعلّق على تصريحات الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بورقيبة (1957-1987) الذي قال إن إسرائيل قادرة على تحقيق الحلم اليهودي بإنشاء دولة إسرائيل من النيل إلى الفرات، من دون مساعدة الولايات المتحدة الأميركية، واصفاً إياها بأنها "تخاذل وتشفّ"⁽⁸³⁾، ورأى أنّ هذا التخاذل "يُذكر بأن الدعوة إلى الأصالة غالباً ما تقتنن برفض التغريب، لكنها تُفضي إلى 'الاغتراب' تغريباً مشوّهاً"⁽⁸⁴⁾. وفي نظره، تُعزّز مثل هذه التصريحات الجمود، وقد حذّر من مخاطرها على الوحدة العربية.

أما حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973، فيرى العروى أنها أظهرت أن "مصر استعادت دورها القيادي"⁽⁸⁵⁾، لكنه حذر من خلط "تحرير الأراضي السورية والمصرية المحتلة بمشكل فلسطين"⁽⁸⁶⁾. وهذا التقييم يعكس دعوته إلى الالتزام بالصراع الأيديولوجي أداة تحرر؛ إذ يرى أن عام 1973 كان فرصة جزئية لاستعادة الثقة، لكنها لم تحلّ الأزمة البنيوية؛ لأنها "حرب لا يأخذها العرب جدّاً إلا في قصائدهم"⁽⁸⁷⁾.

(77) العروى، خواطر الصباح، ص 175.

(78) العروى، العرب والفكر التاريخي، ص 206-207.

(79) العروى، خواطر الصباح، ص 189.

(80) العروى، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 90.

(81) Stone.

(82) العروى، خواطر الصباح، ص 190.

(83) المرجع نفسه، ص 191-192.

(84) العروى، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 221.

(85) العروى، خواطر الصباح، ص 199.

(86) المرجع نفسه، ص 198.

(87) رشيد نيني، "عبد الله العروى: العرب لا يأخذون الحرب مأخذ الجد سوى في قصائدهم"، إيلاف، 2002/4/20، شوهده في

https://acr.ps/hBy2tly، في: 2026/1/21

يخلص تحليل العروبي إلى أن حرب عام 1967 هي التي مثّلت لحظة مفصلية؛ لأنها كشفت عن أزمات بنيوية في المشروع القومي العربي. وعلى الرغم من رؤيته لإمكانات الحركة الفلسطينية في "خلق حقوق جديدة"، فإنه حذّر من مخاطر الجمود إذا فشلت في تبني رؤية تاريخانية تتعامل مع الحقوق باعتبارها "نتاج إبداع مستمر"، وليست كياناً ثابتاً. ويتكامل هذا التحليل مع رؤيته التاريخية الأوسع التي تؤكد "ضرورة تبني الماركسية أداة تحليلية"⁽⁸⁸⁾، والحاجة إلى قطيعة معرفية مع التقليد. فتداعيات عام 1967 لا تُفهم باعتبارها حدثاً عسكرياً معزولاً، بل هي لحظة كشفٍ عن تناقضات بنيوية في الفكر العربي والموقف الدولي، تؤكد حاجة ملحة إلى منهج تاريخاني نقدي قادر على تحليل تعقيدات الصراع وتطوير مناهج فعالة تتجاوز منطق القوة والازدواجية الذي حكم - وما زال يحكم - دينامية الصراع العربي - الصهيوني. وهكذا، يدعو العروبي إلى تحوّل فكري جذري، كما هو الشأن في حوار المتعلق بالقضية الفلسطينية والقضية الصحراوية؛ إذ يؤكد دور المثقف في إعادة تشكيل الوعي⁽⁸⁹⁾.

وإذا كان تحليل العروبي لتداعيات هزيمة عام 1967 والحركة الفلسطينية يكشف عن عمق نقده للوعي العربي وللبنية الدولية الحاكمة الصراع، فإن وضع هذه الرؤية في حوار مع مقاربات نقدية أخرى، يتيح توسيع أفق الفهم. ومن هنا، يأتي المبحث الرابع في هذه الدراسة، ليقارن بين تصوّره ومنظور إدوارد سعيد، على نحو يسمح بإبراز حدود كل مقارنة وإمكانات التكامل بين النقد التاريخاني الداخلي والنقد ما بعد الاستعماري للهيمنة الخطابية الغربية.

رابعاً: مقارنة بين رؤية العروبي ورؤية سعيد للقضية الفلسطينية

تكشف المقارنة بين هاتين الرؤيتين عن تقاطعات عميقة واختلافات منهجية جوهرية في معالجتهم للقضية الفلسطينية؛ فكلاهما تنطلق من وعي نقدي بأزمة التمثيل والهيمنة في سياق الصراع العربي - الصهيوني، مع اختلاف في المنطلقات المنهجية والمركز التحليلي والحلول المقترحة. ويُمثّل سعيد، وهو فلسطيني الأصل، صوتاً مضاداً للهيمنة الاستشراقية، أمّا العروبي فهو مفكر مغربي يُقدّم، نقداً تاريخانياً يركّز على الأزمة الداخلية العربية. وهذه المقارنة ليست تحليلاً أكاديمياً فحسب، بل إنها تُتيح مجالات لفهم كيفية تشكّل الفكر النقدي العربي في مواجهة الاستعمار الاستيطاني، خصوصاً في ضوء تطوّرات، مثل حرب غزة 2023-2025، أعادت إحياء نقاشات عن التمثيل الفلسطيني. وهي تُبرز، أيضاً، كيف أنّ هزيمة عام 1967 أثّرت في المفكرين؛ فقد رآها سعيد كشفاً للانحياز الغربي، ورآها العروبي أزمة هوية عربية تتطلب إعادة بناء الوعي.

(88) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 53.

(89) العربي، شريط "حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروبي: المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية... وجهان لعملة واحدة"، المساء، 2008/7/11، شوهد في 2026/1/3، في: <https://surl.li/hqmygd>

1. التقاطعات الأساسية: نقد الهيمنة والتمثيل المشوّه

يتقاطع المفكران في نقدهما الحادّ للتمثيلات الغربية تجاه الشرق، وللقضية الفلسطينية تحديداً. فسعيد في مؤلفه الاستشراق (1978) يرى أن هذا المفهوم يشكّل "معرفة قوة"، تُمهّد للسيطرة الاستعمارية، ويُطبّق هذا التحليل في كتابه القضية الفلسطينية، فيكشف كيف يُطمس الصوت الفلسطيني ويُصوّر الفلسطينيين "غائبين"، أو إرهابيين في الخطاب الغربي⁽⁹⁰⁾. ويتقاطع هذا النقد، على نحو واضح، مع تحليل العروبي لازدواجية المعايير الغربية بعد حرب عام 1967؛ إذ يشير إلى "طمس المأساة الفلسطينية" عبر ثنائيات خطابية غير متكافئة، تُحوّل الحق الفلسطيني إلى "وهم في نهاية المطاف"⁽⁹¹⁾ فحسب. وفي كتاب القضية الفلسطينية، يؤكد سعيد أن الغرب يرى فلسطين أرضاً خالية؛ ما يُبرّر الاستيطان الصهيوني، وهو ما يتردد في نقد العروبي الأيديولوجيا الصهيونية التي توظف التاريخ بطريقة انتقائية لتسويغ الواقع.

ويتقاطع المفكران، أيضاً، في رؤيتهما للصهيونية باعتبارها امتداداً للمشروع الاستعماري الغربي. فسعيد يربط الصهيونية بالإمبريالية الغربية⁽⁹²⁾، في حين يحلّل العروبي "منطق الصهيونية السياسية" التي تسعى لتحويل العدالة إلى "تسويغ للواقع" لمصلحة الأقوى⁽⁹³⁾. ويظهر هذا التقاطع في كيفية ربطهما بين الذاكرة الغربية والدعم لإسرائيل؛ إذ يرى سعيد أن الاستشراق يُشكّل "الفلسطيني" على أنه عدوّ، أما العروبي فيُحدّر من تعزيز الهزائم العربية هذا التمثيل المشوّه. وفي مقالاته المتعلقة بإعادة النظر في الاستشراق "Orientalism Reconsidered"، يُعيد سعيد النظر فيه بوصفه ممارسة معرفية وسياسية مستمرة، ويُبرز كيفية تمثيل القضية الفلسطينية لحظة كاشفة لعجز الغرب عن تفكيك إرثه الاستعماري ومساءلة الأسس المعرفية التي لا تزال تُشرعن الهيمنة والاحتلال، بدلاً من نقدهما⁽⁹⁴⁾.

إنّ ذلك يتطابق مع توصيف العروبي للقضية الفلسطينية باعتبارها "مشكلة الغرب" التي تتطلّب فشلاً سياسياً للصهيونية في تحقيق السلام. ويشترك المفكران كذلك في رفض التعميمات الاستشراقية؛ فسعيد ينتقد تصوير الإعلام الغربي المسلمين "متعصبين"⁽⁹⁵⁾، والعروبي يرى أن هذا الأمر جزء من ثنائية تُبرّر الهيمنة.

(90) Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Vintage Books, 1979), pp. 44–54.

(91) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," pp. 51–52.

(92) Edward W. Said, "The Intellectual Origins of Imperialism and Zionism," *Black Agenda Report* (1977), accessed on 28/5/2025, at: <https://acr.ps/hBy2ssK>

(93) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," p. 56.

(94) Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered," *Cultural Critique*, no. 1 (Autumn 1985), pp. 89–107.

(95) Ibid., p. 97.

2. الاختلافات المنهجية: التاريخانية في مقابل ما بعد الاستعمارية

تتجلى الاختلافات الجوهرية بين رؤيتي العروبي وسعيد في المنهج والمركز التحليلي:

• **المنهج:** ينطلق العروبي من منهج تاريخاني ماركسي براغماتي يدعو إلى قطيعة معرفية جذرية مع التراث الجامد وتبني أدوات تحليلية غربية (خصوصاً الماركسية) لفهم السيورة التاريخية⁽⁹⁶⁾، فهو يركز على النقد الداخلي للخطاب التقليدي العربي بوصفه سبباً رئيساً للتبعية والجمود. ويدعو في كتابه أزمة المثقفين العرب إلى تبني الماركسية أداة لفهم التطورات الاجتماعية، على الرغم من انهيارها أيديولوجياً. وفي المقابل، يتبنى سعيد منهجاً ما بعد استعماري، مستلهماً من ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي، يركز على الخطاب والتمثيل باعتبارهما أداتي هيمنة، ويدعو إلى صوت مضاد، يُعيد كتابة السردية من دون تبني كليّ للأدوات الغربية⁽⁹⁷⁾. ويرفض سعيد القطيعة الكاملة، مفضلاً نقد الخطاب من الداخل، كما هو الشأن في *تغطية الإسلام* Covering Islam؛ إذ يحلل كيفية تشكيل الإعلام صورة العرب⁽⁹⁸⁾.

• **المركز التحليلي:** يتمحور تحليل العروبي حول أزمة الوعي العربي الداخلية، بما يشمل الجمود التقليدي وغياب المسؤولية الفردية والجماعية. وهكذا، يرى في العرب والفكر التاريخي أن فلسطين تُجسد فشل النهضة العربية بسبب الاعتماد على "الحق التاريخي" الجامد، في حين يُركز سعيد على الهيمنة الاستشراقية الخارجية وآليات الخطاب الإعلامي والثقافي الغربي في تشويه الصورة الفلسطينية وتصوير الإسلام على أنه عدو⁽⁹⁹⁾. ويؤكد في *القضية الفلسطينية* أن الفلسطينيين "غائبون" في السردية الغربية⁽¹⁰⁰⁾؛ ما يجعل نقده خارجياً أكثر، نسبياً، أما العروبي فيدعو إلى محاسبة داخلية على الهزائم.

3. الحلول المقترحة: البراغماتية التاريخانية في مقابل المقاومة الثقافية

ينعكس هذا الاختلاف المنهجي في الحلول التي يقترحها كل مفكر، وذلك كما يلي:

• **رؤية العروبي البراغماتية:** يرى في التاريخانية أداةً للاندماج في الحداثة العالمية، وأن "الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيّد على ضوئها السياسات الثورية"⁽¹⁰¹⁾. ويدعو إلى "إبداع حقوق جديدة" عبر نضال دينامي

(96) العروبي، مفهوم الأيديولوجيا، ص 125.

(97) Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin, 2003 [1987]), pp. 1–28.

(98) Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How we see the Rest of the World*, Rev. ed. (New York: Vintage Books, 1997).

(99) Ibid.

(100) Said, *The Question of Palestine*, p. xvii.

(101) العروبي، مفهوم الأيديولوجيا، ص 125.

يعترف بنسبية المفاهيم⁽¹⁰²⁾. ويقترح إضعاف الصهيونية عبر مقاومة فلسطينية غير قابلة للقمع⁽¹⁰³⁾، مستلهمًا ذلك من فشل الاستعمار الكلاسيكي.

• رؤية سعيد المقاومة: يؤكد أهمية الهوية والسردية المضادة، مُحدِّدًا من تبني الأدوات الغربية على نحوٍ كليٍّ. ويرى في كتابه تمثيلات المثقف أن دور المثقف هو أن يكون "صوتًا مضادًا" يعيد كتابة التاريخ من منظور المضطهدين⁽¹⁰⁴⁾. ورؤيته هذه تتعارض مع رؤية العروى البراغمية التي تدعو إلى تبني أدوات التحليل الغربية لمواجهة التحديات الداخلية. ويقترح في كتاب القضية الفلسطينية دولة علمانية ديمقراطية تعترف بالتاريخين اليهودي والفلسطيني، مع التركيز على المقاومة الثقافية ضد التمثيل المشوّه⁽¹⁰⁵⁾.

4. القيمة التكاملية للرؤيتين

تكشف المقارنة أن رؤية العروى وسعيد ليستا متناقضتين، بل متكاملتان:

• تكامل النقد الداخلي والخارجي: يُكمّل العروى سعيد بتقديم نقد داخلي لأزمة الوعي العربي والتبعية الذاتية، في حين يُكمّل سعيد العروى بنقد خارجي لآليات الهيمنة الخطابية والثقافية التي يعانيها الخطاب الفلسطيني والعربي. ويظهر هذا التكامل في كيفية تركيز سعيد على "الغياب الفلسطيني" في الإعلام، أمّا العروى فيدعو إلى إعادة تشكيل الوعي في مواجهة ذلك.

• إطار تحليلي شمولي: يُشكّل فكر كلٍّ من العروى وسعيد إطارًا تحليليًا شاملاً لفهم القضية الفلسطينية باعتبارها صراعًا فكريًا - سياسيًا مركّبًا، يتطلّب ثورة مزدوجة؛ ثورة داخلية تاريخانية تعيد تشكيل الوعي العربي وتجاوز الجمود التراثي، وثورة خارجية خطابية تكسر هيمنة السردية الصهيونية وتعيد بناء التمثيل الفلسطيني في المخيلة العالمية. ويساعد هذا الإطار في فهم تطوّرات معاصرة، مثل دور الإعلام الاجتماعي في تغيير الرواية.

• التاريخانية والنقد الثقافي: يُقدّم العروى أدوات تحليلية لفهم السيورة التاريخية والتحوّلات البنيوية، أمّا سعيد فيقدّم أدوات نقدية لكشف آليات التمثيل والخطاب. وهذا التكامل يتيح قراءة أكثر شمولية للقضية الفلسطينية لكونها ظاهرة تاريخية - سياسية - ثقافية معقدة، كما هو الشأن في النقاشات المتعلقة بدور المثقفين في الصراع.

5. حوار منهجي لإعادة تشكيل الفكر النقدي الفلسطيني

تكشف هذه المقارنة عن أن حوار المنهجيات بين التاريخانية البراغمية للعروى والنقد الثقافي لما بعد الاستعمار لسعيد يُشكّل إطارًا غنيًا لإعادة تشكيل الفكر النقدي الفلسطيني والعربي. ففي حين يُحدِّد

(102) العروى، العرب والفكر التاريخي، ص 206-207.

(103) Laroui, "La logique du sionisme politique et la paix," p. 60.

(104) Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Vintage Books, 1996).

(105) Nathan J. Robinson, "The Wisdom of Edward Said Has Never Been More Relevant," *Current Affairs*, 23/10/2023, accessed on 10/10/2025, at: <https://acr.ps/hBy2sKX>

العروبي من مخاطر "المستقبل الماضي" والجمود التراثي، يُحذّر سعيد من مخاطر الهيمنة الخطائية والتمثيل المشوّه. وكلاهما يقدم "خريطة طريق فكرية" تتجاوز الثنائيات الجامدة: الداخل / الخارج، والتراث / الحداثة، والهوية / الاندماج. ويذكرنا هذا الحوار بأن فهم القضية الفلسطينية وتطوير استراتيجيات فعالة لحلّها، يتطلبان نقدًا مزدوجًا؛ نقدًا داخليًا لجذور التخلف والتبعية في الفكر العربي، ونقدًا خارجيًا لآليات الهيمنة والتمثيل في الخطاب الغربي. وفي هذا السياق، تبقى رؤية العروبي التاريخية، ورؤية سعيد النقدية أداتين متكاملتين لفك تشابك تعقيدات الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، وإعادة تصوّر سُبُل المواجهة الفكرية والسياسية في عالم تسوده علاقات قوّة غير متكافئة وهيمنة ثقافية مستمرة. ويُعزّز هذا التكامل دور المثقف بوصفه صوتًا مقاومًا، كما يظهر ذلك في تأملات سعيد في "المنفى" فضاء للنقد، ودعوة العروبي إلى التاريخية أداة تحرر⁽¹⁰⁶⁾.

خاتمة: التاريخية أداة نقدية مزدوجة، نحو مقاومة فكرية متكاملة وتحررية

تُجسّد النظرة الشاملة إلى أفكار عبد الله العروبي عن المسألة الفلسطينية، من خلال التفاعل بين أبعادها المختلفة، نظامًا فكريًا متماسكًا، يمزج بين الكشف العميق عن التناقضات الجوهرية والحث العملي على تحوّل جذري. ويتجاوز هذا النظام الذي يعتمد المنهج التاريخاني أداة تحليلية حيّة تفكيك الروايات التراثية العربية التي تُحوّل النزاع إلى رمز جامد يتعدّى كَشَف آليات الأيديولوجيا الاستعمارية التي تحوّل الواقع المفروض إلى حقيقة مطلقة، ليرسم مسارًا فكريًا يمكن الوعي العربي من بناء خطوات سياسية فعالة تكون قادرة على تجاوز مجالات مغلقة من الإحباط والخيال.

ويتمثّل جوهر قوة هذا النهج في قدرته على إعادة تأويل الكوارث التاريخية - مثل الاقتلاع الجماعي في عام 1948، أو الانهيار في عام 1967 - من وقائع مدمرة تُختزل في سرديات عاطفية، و"نقاط تحوّل" تُحفّز على استجواب جذور الضعف الذاتي؛ ما يمهد لتحرير الذهن من الوهم الذي يعوّق الفعل. وبهذا، لا يصبح التاريخ سردًا للماضي فحسب، بل يصير فضاءً حيويًا يتيح إعادة صوغ الواقع؛ إذ تتحوّل المسألة الفلسطينية من مطالبة بحقوق موروثه فحسب، إلى عملية بناء مستمرة أيضًا، تكون مشروطة بوعي يُدرِك تغيّر المعاني وأهمية الدور الناشط بالنسبة إلى الفرد والجماعة في تشكيل المستقبل. لكن هذا التحوّل يتطلب رفضًا حاسمًا للتراث على أنه كيان مقدس، واعتماد منظور يؤكد مرونة الأفكار ومسؤولية الذات في صنع الأحداث؛ ما يتيح مجالات لاستراتيجيات جديدة تتجاوز الاعتماد على الرموز القديمة.

وفي هذا الإطار، تأتي الموازنة مع أفكار إدوارد سعيد لتعزّز البناء التحليلي، وتكشف عن تفاعل ضروري يتجاوز التنافس إلى الاندماج. ففي حين يركز العروبي على استكشاف الضعف الداخلي وأسباب الركود الثقافي، يكشف سعيد عن آليات السيطرة الخارجية التي تعمل على تشويه الصور

(106) Francesca Orsini, Neelam Srivastava & Laetitia Zecchini (eds.), *The Form of Ideology and the Ideology of Form: Cold War, Decolonization and Third World Print Cultures* (Cambridge: Open Book Publishers, 2022), pp. 215-240.

والسيطرة على السرديات. ويعكس هذا التفاعل حاجةً عميقةً إلى نقدٍ مزدوج؛ أحدهما يعيد بناء الذات من الداخل لتجاوز الركود، والآخر يتحدى السيطرة الخارجية لاستعادة الصوت المسروق. ومن خلال ذلك، لا يصبح التحرر رفضاً للاستعمار فحسب، بل يصير، أيضاً، عمليةً بناءً متكاملة تجمع بين إعادة صوغ الوعي الذاتي ومواجهة الآليات التي تحوّل الوجود إلى غياب، على غرار التحديات الإعلامية المعاصرة التي تُعزّز الروايات المهيمنة.

ومع ذلك، يُبرز هذا التفاعل جوانب نقدية تثري رؤية العروي وتوسع أفقها. فعلى الرغم من فعاليتها في استشراف الآليات التي تحوّل الواقع إلى مبرر، فإنها تثير تساؤلات عن قدرتها على تجنّب مخاطر الاندماج الكلّي في أطر تحليلية خارجية، خصوصاً في عصر يسيطر فيه التواصل الرقمي على تشكيل الوعي؛ ما قد يؤدي إلى أشكال جديدة من التبعية. فهل يمكن أن يواجه التركيز على النقد الداخلي وحده قوة السيطرة الإعلامية والثقافية التي تحوّل الواقع إلى رواية مفروضة؟ إنّ هذا السؤال، المستمد من الموازنة بين النهجين، يؤكد أن الحل ليس في اختيار جانب واحد، بل في بناء تفاعل دينامي يجعل النقد الذاتي مدعماً بمقاومة السيطرة الخارجية، ويحوّل الدعوة المتمثلة في بناء حقوق جديدة إلى استراتيجية تعيد صوغ الصورة العالمية.

في الواقع الحالي، مع تجدد الصراعات الدموية وتعميق التناقضات الدولية، تكتسب رؤية العروي بعداً حيويًا يتجاوز النظرية إلى التطبيق التحرري؛ إذ يُبرز الإحباط المتكرر، والعودة إلى الروايات المغلقة، والاستمرار في إخفاء الواقع الفلسطيني، وعياً ضرورياً يُحوّل الخسارات إلى "نقاط قوة"، ويرفض الرضوخ لقوانين السلطة المفروضة، مستلهماً من دروس الاستعمار السابقة دليلاً على إمكانية التغيير. ومع ذلك، لتحقيق أقصى تأثير، يجب أن تُدمج هذه الرؤية في دروس المقارنة؛ فبناء مستقبل عادل لا يتطلب تجديد الوعي من الداخل فحسب، بل تحدي السيطرة على السرديات العالمية، أيضاً، كما يجري في التحديات الإعلامية الرقمية التي تعيد رسم خرائط الصراع.

هكذا، تنتهي هذه الدراسة إلى استنتاج مركّب. فرؤية العروي، في تفاعلها مع منظور سعيد، تقدّم إطاراً لمقاومة فكرية متعددة الطبقات. وهي مقاومة تُعيد السيطرة على المسار من خلال استجواب ذاتي صارم يتجاوز الركود، وتواجه السيطرة من خلال صوت يُعيد صوغ التاريخ من منظور المقموعين، وتجنّب أن تكون محاصرة بالموثوث أو مستعبدة للخارج. وفي هذا المنظور، فإنّ المسألة الفلسطينية هي معركة متعلقة بالأرض، وفرصة لإعادة صوغ الهوية العربية في عصرنا أيضاً؛ ويكون ذلك استناداً إلى تحوّل فكري وسياسي يرفض قوانين السلطة، ويُمهد لعدالة تكون مرنة، ومبتكرة، ومبنية على أخلاقية الفعل.

References

المراجع

العربية

العروي، عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

_____. مفهوم العقل. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997.

_____ . الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999.

_____ . خواطر الصباح: يوميات (1967-1973). ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

_____ . السنة والإصلاح. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

_____ . العرب والفكر التاريخي. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2017.

الجابري، محمد عابد. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

_____ . الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. ط 5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

بنعبد العالي، عبد السلام. التاريخانية والتحديث: دراسات في أعمال عبد الله العروي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010.

الأجنبية

Arkoun, M. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1984.

Aron, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Vrin, 1950.

Baumgold, Deborah & Burke A. Hendrix (eds.). *Colonial Exchanges: Political Theory and the Agency of the Colonized*. Manchester: Manchester University Press, 2017.

Barnett, Michael N. *Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order*. New York: Columbia University Press, 1998.

Gallagher, Nancy. "Interview – the Life and Times of Abdallah Laroui, a Moroccan Intellectual." *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 3, no. 1 (1998).

Hanssen, Jens & Max Weiss (eds.). *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Jebari, Idriss. "Historians and the Future: Abdallah Laroui's Prescriptions for a Recovered Moroccan Modernity." London School of Economics and Political Science (LSE). (2023). at: <https://bit.ly/4tHfrzn>

Labelle Jr., Maurice M. "'The American People Know So Little': The Palestine Arab Refugee Office and the Challenges of Anti-Orientalism in the United States, 1955–1962." *Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East and North African Migration Studies*. vol. 5, no. 2 (2018).

Laroui, Abdallah. "La logique du sionisme politique et la paix." *Souffles*. n°. 15 (numéro spécial) (1969).

_____. *Islam et histoire*. Paris: Albin Michel, 1999.

_____. *Islamisme, modernisme, libéralisme*. Beyrouth: Centre culturel arabe, 1997.

Orsini, Francesca, Neelam Srivastava & Laetitia Zecchini (eds.). *The Form of Ideology and the Ideology of Form: Cold War, Decolonization and Third World Print Cultures*. Cambridge: Open Book Publishers, 2022.

Robinson, Nathan J. "The Wisdom of Edward Said Has Never Been More Relevant." *Current Affairs*. (2023). at: <https://acr.ps/hBy2sKX>

Roger Louis, William & Avi Shlaim (eds.). *The 1967 Arab-Israeli War: Origins and Consequences Cambridge Middle East Studies*. vol. 36. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Said, Edward W. "The Intellectual Origins of Imperialism and Zionism." *Black Agenda Report* (1977). at: <https://acr.ps/hBy2ssK>

_____. *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books, 1979.

_____. "Orientalism Reconsidered." *Cultural Critique*. no. 1 (1985).

_____. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books, 1996.

_____. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How we see the Rest of the World*. Rev. ed. New York: Vintage Books, 1997.

_____. *Orientalism*. London: Penguin, 2003 [1987].

_____. *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-determination, 1969-1994*. New York: Vintage Books, 2012.

Shabana, Ihab. "The Post 1967 Intellectual Debate in the Arab World." *Middle East Flashpoint, Centre for Mediterranean, Middle East & Islamic Studies* (2016). at: <https://acr.ps/hBy2t1e>

مناقشات
Discussions

سفيان البراق | Soufian El Barrak *

عبد الله العروي متأثرًا بالثقافة الغربية: العودة إلى ماركس وتعريب كتاب مونتسكيو (نموذجان لتجاوز مأزق التأخر التاريخي)

Abdallah Laroui and Western Culture: Marx and Montesquieu as Pathways to Overcoming Historical Delay

ملخص: تسعى الدراسة إلى تحليل الكيفية التي صاغ بها عبد الله العروي إشكالية التأخر التاريخي، وبيان موقع الماركسية الموضوعية والتاريخانية ومشروع الترجمة في تصوره للحدثة العربية. وتنطلق من قراءة مؤلفاته، ولا سيما الأيديولوجيا العربية المعاصرة ومفهوم الأيديولوجيا ومقدماته الترجمة، مع تتبع إحالاته إلى ماركس ومونتسكيو وابن خلدون، ضمن مقاربة تحليلية مقارنة تجمع بين القراءة النصية والتتبع المفهومي والتأريخ الفكري. وتبين أنه لا يتعامل مع الحدثة بوصفها خيارًا ثقافيًا، بل باعتبارها واقعًا تاريخيًا يقتضي استيعاب منطق الداخلي، وأن تجاوز التأخر مشروط بالوعي به، واعتماد التاريخانية، واستيعاب الماركسية الموضوعية بوصفها خلاصة للفكر الغربي الحديث، وإعادة بناء وظيفة الترجمة باعتبارها أداة لتحديث العقل العربي.

كلمات مفتاحية: عبد الله العروي، الحدثة، التحديث، الفوات التاريخي، الماركسية الموضوعية.

Abstract: This study examines how Abdallah Laroui conceptualizes historical delay and outlines the roles of objective Marxism, historicism, and translation within his conception of Arab modernity. It is based on a close reading of Laroui's major works – particularly *Contemporary Arab Ideology*, *The Concept of Ideology*, and translational prefaces – while tracing his engagement with Karl Marx, Montesquieu, and Ibn Khaldun through a comparative analytical approach combining textual analysis, conceptual reconstruction, and intellectual history. It argues that Laroui does not treat modernity as a cultural choice but as a historical reality whose internal logic must be understood and assimilated. Accordingly, overcoming historical delay requires first acknowledging its existence, then adopting a historicist perspective, appropriating objective Marxism as the distilled outcome of modern Western thought, and redefining translation as a fundamental instrument for modernizing Arab reason.

Keywords: Abdullah Laroui, Modernity, Modernization, Historical Delay, Objective Marxism.

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة شعيب الدكالي، المغرب.

PhD in Philosophy from Chouaib Doukkali University, Morocco. Email: soufianelbarrak.98@gmail.com

مقدمة

شكل سؤال التأخر التاريخي أسس المشروع الفكري لعبد الله العروي (1933-)، وقد استلبه كثيراً. وهو مفكر واقعي ينطلق مما يُبصره في يومه، متحاشياً الغرق في القضايا التي استنزفت لفيقاً من الكتاب والمثقفين العرب، من قبيل الدين والسياسة، والوحدة العربية، وسؤال الهوية... إلخ. وانهمك، بدلاً من ذلك، في التفكير في قضايا الواقع المغربي، منفتحاً على ما تعيشه دنيا العرب برمتها. وقد أدى تمعنه في أسباب التأخر، التي انبلجت ملامحها غداة الهزة النابليونية، بعدما اكتشف العرب كيانات "أخرى ترعرعت في الضفة الأخرى من المتوسط، ذات تنظيم محكم، وجيوش في غاية التنظيم، وأسلحة استُعين في صناعتها بأحدث طرق العلم، وإدارات ذات نفس بيروقراطي وبتعليم عصري"⁽¹⁾، إلى استخلاص أن الخروج من هذه المعضلات لا يكون إلا عبر اكتساب مخرجات الفكر الغربي و"تمثل أفكاره ككتلة واحدة"⁽²⁾ في الثقافة العربية، واستيعاب النتائج التي ترتبت على منظومة الحداثة بوصفها "واقعاً تاريخياً" بدأ بالانجاس خلال القرن السادس عشر عبر جملة من التحولات النوعية الجادة التي شهدتها أوروبا. وقد تمثلت هذه التحولات في اكتشافات علمية مهمة مع كوبرنيكوس وغاليليو، أعقبها ظهور ما يُصطلح عليه بـ "الملاحظة والتجريب"⁽³⁾، وثورة دينية أعادت الفرد إلى منزلته الطبيعية، وجعلت الإنسان قادراً على قراءة النص الديني وتأويله بحرية وأريحية. كما شهدت أوروبا ثورة سياسية مثلت انعطافاً حاسماً في مسارها الحديث، وتجلت في محاربة الفكر الإقطاعي⁽⁴⁾، وهو ما أفضى لاحقاً، خلال القرن السابع عشر، إلى تكوّن الليبرالية الأولى التي احتفت بحرية الفرد بوصفها "حقه الطبيعي والبدهي"⁽⁵⁾ الذي لا يحق لأحد، تحت أي ظرف، أن ينتزعه منه. كذلك احتفت بالفرد العاقل، ممهدةً لنشوء النزعة الإنسية؛ وكانت تلك بداية تمتع الفرد بحريته بوصفه ذاتاً قادرة على الفعل والابتدار والتصرف، وقادرة، قبل ذلك، على التفكير بمنأى عن رقابة الجماعة التي فتنت المجتمع الأوروبي رديحاً من الزمن؛ إذ كانت غالبية هذه الجماعات مبنية على "العصبيات الدموية والعشائر الراسخة"⁽⁶⁾. وحين وعى الكائن الأوروبي هذه التحولات واستوعبها خلال القرن الثامن عشر، سعى إلى النهل منها وبلورتها في الواقع؛ وهي التحولات التي اختزلت، فيما بعد، في لفظة "الحداثة". وتمخضت الحداثة في أوروبا أيضاً بعد أن انفكت السياسة عن العقائد والوجدان

(1) أنطوان سيف [وآخرون]، هكذا تكلم عبد الله العروي (بيروت: منتدى المعارف، 2015)، ص 268، شوهدي في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2t1H>

(2) عزيز العظمة، "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ (مناقشة لفكر عبد الله العروي)"، الكرمل (فلسطين)، العدد 13 (تموز/ يوليو 1984)، ص 89، شوهدي في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2t1n>

(3) Abdelmajid Kaddouri, Abdellah Laroui: *Le Penseur Marocain Contemporain* (Casablanca: Centre Culturel du livre, 2019), p. 39, accessed on 6/6/2026, at: <https://acr.ps/hBy2see>

(4) Ibid.

(5) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 4 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 61، شوهدي في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sdU>

(6) محمد سيلا، مدارات الحداثة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 128، شوهدي في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2suP>

والذكريات، وصارت تؤمن بالمصلحة⁽⁷⁾ والمنفعة، متكئةً على التعقل والمنطق السليم في التفكير والتصرف؛ ذلك أن "السياسة لا تخاطب المشاعر والذكريات"⁽⁸⁾، بل تبدأ من المصلحة وتنتهي إلى "الواقع"⁽⁹⁾. وتتجلى الحداثة كذلك حين تخلّص الكائن الأوروبي من سطوة الذهنية الاستهلاكية الميالة إلى الاستقرار والجمود والاتكال ومحاربة الإبداع والابتكار والتجديد، وفتح، بدلًا من ذلك، الباب أمام الذهنية الإنتاجية⁽¹⁰⁾ المستندة إلى اليد والتعقل. وكانت تلك لحظة فاصلة بين حضارتين: حضارة يحكمها سلطان اللسان⁽¹¹⁾، وأخرى تؤمن بالمهارة اليدوية وتتغيا التصنيع والإنتاج.

أبان العروي أن التأخر التاريخي الذي تعيشه المجتمعات العربية قد أسهمت فيه جملة من الأسباب، أو كما يسميها "عوائق التحديث"⁽¹²⁾ التي كبحت مسير الحداثة الفكرية، وجعلت الذهنية العربية عاجزة عن تشرب قيمها ومقولاتها. ويمكن استحضار ثلاثة من هذه العوائق: أولاً، الأمية، وليس المقصود بها عدم إجادة الكتابة والقراءة، بل "ثقافة الأم"⁽¹³⁾ التي تمارس أثرها في الطفل منذ أن ارتدى في حضن أمه؛ إذ يبصر سلوكها وتصرفاتها، ويتأثر بلغتها وتحليلاتها لما يجري حولها، ويغرف من نظرتها إلى الحياة، ويبقى عاجزًا عن الانفلات منها حين ينع عوده ويشند، كما حصل مع إدريس في نص أوراق⁽¹⁴⁾، ومع نعمان في رواية "غيلة"، بل تظل متدخلةً في تأويلاته وقراراته، ومن ثم بقيت عائقًا أمام التحديث السياسي، وأدت الحلم الديمقراطي. وثانيًا، أسهمت الدولة التقليدية العتيقة (السلطنة في المشرق، والمخزن في المغرب) في إعاقة التحديث، وأخرت المجتمع العربي، وجعلته بعيدًا عن المقولات السياسية الحديثة، من قبيل الديمقراطية، والمواطنة المساهمة، والليبرالية... إلخ؛ إذ تستند إلى ثقافة تقليدية قوامها الولاء والعرف والبيعة، والجمع بين سلطتين: دينية وزمنية. وإضافة إلى ذلك، دأب المخزن، بوصفه كناية عن الدولة التقليدية في المغرب، على إيجاد "الشرعية له من خلال

(7) عبّر عبد الله العروي، في مقابلة تلفزيونية، عن أنّ السياسة هي ميدان حصريّ للمصالح، وليست ميدانًا للعقائد. ينظر: برنامج "في الواجهة"، القناة الثانية (المغرب)، يوتيوب، شوهدي في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sL6>

(8) Abdallah Laroui, *Carnets Covid* (Casablanca: Centre Culturel du livre, 2024), p. 29.

(9) ينظر: مالك التريكي، "حوارات فكرية مع عبد الله العروي"، الحلقة الثانية، يوتيوب، شوهدي في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sLq>

(10) عبد الله العروي، *ثقافتنا في ضوء التاريخ*، ط 6 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 139، شوهدي في <https://acr.ps/hBy2t21>، في: 2026/6/6

(11) قمين بالإشارة هنا إلى أنّ ابن خلدون في مقدمته كان قد ميّز بين البداوة والحضارة المدنية؛ فاعتبر أنّ الأولى تعتمد على الخطاب الشفوي، أي اللسان، وهيمنة الخرافة والسحر وثقافة الأذن وذبوع الحرف البسيطة، من قبيل الفلاحة في صفوف الناس المستسبين إلى هذه البيئة لتكون تجليًا من تجليات العقل الاسمي - النظري، في حين تتكئ الثانية أساسًا على العلوم والصناعات، أي المهارة اليدوية والإنتاج. ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، ط 7 (الجيزة: دار نهضة مصر للنشر، 2014)، ص 836.

(12) ينظر: عبد الله العروي، "عوائق التحديث"، في: نقد المفاهيم (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2018)، ص 134.

(13) عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ط 2 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010)، ص 126، شوهدي في <https://acr.ps/hBy2sey>، في: 2026/6/6

(14) عبد الله العروي، أوراق: سيرة إدريس الذهنية، ط 6 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، شوهدي في <https://acr.ps/hBy2sv9>، في: 2026/6/6

الإخلاص للماضي"⁽¹⁵⁾. وثالثاً، أدّى المثقف دوراً مركزياً في ارتفاع منسوب التأخر التاريخي، نظراً إلى البؤس الذي حوَّطه ولم يجد سبيلاً إلى الانفكاك منه. وقد تمخَّض هذا الشعور السلبي في نفسه بعدما عجز عن الرضا عن الأوضاع الرائجة في محيطه، الأمر الذي دفعه إلى اعتناق أيّ مذهب يظهر في السوق⁽¹⁶⁾ بغية مداواة نفسه المخرومة التي ترتجّ كلما عاين الغرب وتقدّمه؛ وهو ما جعل منسوب البؤس يزداد، وحدة التأخر ترتفع، لأن أزمة المثقف وبؤسه انعكاساً بئس "لأزمة مجتمعه [...] إن أزمة المثقف الذاتية هي التي تجعل أزمة المجتمع أعمق وأعوّس"⁽¹⁷⁾.

أولاً: من وجع التأخر إلى طموح الانتهاض

أفضى هاجس التأخر التاريخي بالعروبي إلى العودة إلى الفكر الأوروبي والغور في متون أجل رموزه من رجالات الفلسفة والسوسيولوجيا وعلماء الاقتصاد وأساطين علم السياسة وأيقونات التاريخ، من دون أن يُهمل علم النفس؛ إذ عاد إلى سيغموند فرويد (1856-1939) في مفهوم الأدلوجة، والأنثروبولوجيا أيضاً؛ حيث عبّ، في فصل من فصول كتابه *العرب والفكر التاريخي*، على المستشرق النمساوي غوستاف غرونباوم (1909-1972) في موضوع له صلة بالأنثروبولوجيا⁽¹⁸⁾... إلخ. وقد تقصّد من ذلك كله الإبانة أن التجربة الأوروبية، وهذا ظنّه الدائم الذي جرّ عليه سيلاً من التقاريع⁽¹⁹⁾، هي المسار الجدير بالافتاء، فضلاً عن المرور بالتحوّلات نفسها التي عاشها الكائن الأوروبي. ولم يكتفِ بهذه العودة فحسب، بل اتّجه صوب ترجمة عدد من

(15) عبد الله العروبي، أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟ ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978)، ص 39، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sLK>

(16) العروبي، *ثقافتنا في ضوء التاريخ*، ص 176. (بتصرف)

(17) المرجع نفسه، ص 172.

(18) ينظر: "العرب وعلم الأصول الثقافي: ملاحظات على منهج جوستاف فون جرونباوم"، في: العروبي، *أزمة المثقفين العرب*، ص 49.

(19) أضرب في هذا المضمار مثلاً بالنقد الذي وجهه محمد عابد الجابري إلى داعية "الماركسية التاريخية". فقد عدّ الجابري العروبي معانياً "معاناة ذهنية" جعلته تائهاً من دون أن يعرف أيّ وجهة يتوقّف عندها، وذلك بعدما أولى اهتماماً كبيراً "لما كُتب في الغرب". ومن ثم غدا، في نظره، واقعاً تحت ما سمّاه "سلطة النموذج". ويبدو أن المقصود بذلك الاقتداء بالنموذج الأوروبي الناجح، الذي ظلّ العروبي يراه مالِكاً لأسباب التقدم والتطور، والسعي إلى محاكاة تجربته من دون النظر إليها بالمسافة الموضوعية اللازمة التي تتيح التمييز بين جوانب القوة ومواطن القصور. ولا سيما أن أيّ تجربة، كيفما كانت وأينما وقعت، تنطوي على جانبين: جانب سلبي ينبغي عدم الانسياق إليه، وجانب إيجابي قد يتيح إمكانيات للاستفادة منه. غير أن الإفادة من التجارب تقتضي التريث والنظر في مدى صلاحيتها لخدمة الواقع، لا الأخذ بها جملة وتفصيلاً، حتى إن بدت إيجابية؛ لأن السياقات متباينة، والظروف مختلفة، أما التلهف إلى استيعاب كل شيء فقد يفضي إلى مزيد من التراجع والانكفاء. ويستشفّ الجابري أن العروبي أقام علاقة تبعية ثقافية عمياء لنواتج الحضارة الأوروبية، فوجد نفسه حبيس "سلطة مرجعية، ضاغطة، قاهرة، تحتوي الذات وتفقد استقلاليتها". وهذه من المثالب التي ارتأى الجابري الكشف عنها في سياق نقده للمشروع الفكري والنقدي لـ "التاريخاني" العربي الأول. غير أن العروبي نفسه تنبّه إلى معرّة "التبعية العمياء"، وأوماً إليها في كتابه *دفاتر كوفيد*. ينظر: محمد عابد الجابري، *الخطاب العربي المعاصر*، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 57-61؛ محمد عابد الجابري، *إشكاليات الفكر العربي المعاصر*، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 57؛ محمد عابد الجابري، "مساهمة في النقد الأيديولوجي"، في: *جلال الفاسي [وآخرون]*، *محاورة فكر عبد الله العروبي* (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 108-133؛ Laroui, *Carnets Covid*, p. 57.

المؤلفات المهمة، منها: كتاب مونتسكيو (1698-1755) تأملات في تاريخ الرومان⁽²⁰⁾، وكتاب جون جاك روسو (1712-1778) دين الفطرة، وكتاب باروخ سبينوزا (1632-1677) مقالة في السياسة. وجدير بالإشارة أنه لم يقتصر على نقل نصوص فلسفية إلى العربية، بل تعدى ذلك إلى ترجمة الأدب أيضاً من خلال النص المسرحي شيخ الجماعة⁽²¹⁾ للكاتب الفرنسي هنري دي مونترلان Henry de Montherlant (1895-1972). غير أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: لماذا اتخذ هذه النماذج الفكرية والفلسفية نماذج مثلى لتحقيق النهضة وإحراز الانبعاث الحضاري⁽²²⁾ والتقدم والكمال؟ وما الغاية من نقل هذه النصوص إلى العربية، وهو الذي أُلّف ما ينيف على عشرين مؤلفاً توزعت بين النقد الأيديولوجي والفلسفة والتاريخ والأدب، من خلال الرواية والسيرة الذاتية وأدب اليوميات (رباعية خواطر الصباح) والمسرح أيضاً (رجل الذكرى)؟ هل كان منشغلاً بتثبيت مداميك الفكر الحديث في الرقعة العربية، بوصفه فكرياً يصلح، في تقديره، لتجاوز العرب ورطاتهم؟ ولذلك عرّب هذه النصوص التي حسبها من أسطع نواتج الحضارة الأوروبية، ولربما ابتغى تيسيرها لغةً وفكرًا ليمتص منها الراغبون في الإصلاح.

ثانيًا: لماذا عاد العروي إلى ماركس؟

يهتمّ العروي، في المقام الأول، حينما عكف على تأليف كتابه العمدة الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1967)، بكارل ماركس Karl Marx (1818-1883) الشاب الذي دَبَّج الأيديولوجيا الألمانية، من دون أن يُلقي اهتمامًا بماركس الرجل، أو ماركس الكهل الذي سلك مسلكًا آخر متجهًا صوب تحليل رأس المال وإمعان النظر في الاقتصاد، إلا في مفهوم الأيديولوجيا (1980). ولعل ما يؤكد هذا الزعم قول العروي الصريح في كتابه الفلسفة والتاريخ: "ما يهمني عندما أقرأ ماركس خاص بجزء فقط من البشر، الجزء الخاضع لسلطة الغير، ويكّد للانفلات من وضعه التعيس. هذا يعني أنني أحيل على ماركس مؤلف 'الأيديولوجيا الألمانية'، لا على كاتب 'رأس المال'، على ماركس الذي يقرر أن ألمانيا متخلفة بمرحلة، بدرجة، بمعدل، وعلى العموم بثورة عن جيرانها: فرنسا وإنجلترا"⁽²³⁾. ولعل أجلى ما يمكن استقطاره من هذا القول أن السبب وراء عودته إلى ماركس الشاب هو أن الواقع الألماني في عهد ماركس، خلال القرن التاسع عشر، يتقاطع مع الواقع العربي المتأخر، ومع واقع دول العالم الثالث

(20) مونتسكيو، تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط، نقله من الفرنسية إلى العربية عبد الله العروي (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011)، شوهه في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sdA>

(21) هنري دي مونترلان، شيخ الجماعة، ترجمة عبد الله العروي (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013).

(22) يشير العروي إلى أن إحراز الانبعاث الحضاري في الثقافة العربية المعاصرة لا بد من أن يمرّ عبر تأمل التاريخ والغور فيه؛ لكونه ينضج بإمكانات هائلة تتيح للأمم المتأخرة، التي نال منها الانكفاء والتأخر، الإفادة من تجارب الأمم المزدهرة والمتقدمة التي أحرزت النجاح والتفوق الحضاري، كما فعل مونتسكيو حين تأمل تاريخ الرومان. وإلى جانب أهمية العودة إلى التاريخ وتأمله، يوصي العروي إلى ضرورة الكتابة في الاختيارات العقديّة والدينيّة والانكباب على تأويلها انطلاقاً من تجربة النبي محمد وحدها، من دون الاستعانة بالتأويلات الفقهيّة. ينظر: باروخ سبينوزا، مقالة في السياسة، ترجمة عبد الله العروي (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2023)، ص 9.

(23) عبد الله العروي، الفلسفة والتاريخ (صياغة جديدة) (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2023)، ص 124.

أيضاً. ومن ثم يجنح العروبي، بطريقة غير مباشرة، إلى استعمال منهج التاريخانية؛ أي العودة إلى تجربة ماركس مع محنة التأخر التاريخي، ومعرفة المسار الذي سلكته ألمانيا حتى تجاوزت رزيتها، وهي المتخلفة عن نظرائها وقتذاك: فرنسا المنتشية بالثورة الفرنسية، وإنكلترا التي دشنت عهداً في التصنيع والإنتاج اليدوي لم يشهد الإنسان له نظيراً من قبل.

إن ما أسعف ماركس والمثقفين الألمان في تجاوز بائقتهم التاريخية هو أنهم، حين استشعروا داء التأخر، شرعوا يفكرون ملياً في إيجاد حل للانفلات من عقاله، وعادوا إلى إحياء اللغة العتيقة، وبثوا الحياة، مرةً أخرى، في الآداب والفنون التعبيرية المقترنة بالوجدان التي لم يمسهما النقص، كما أولوا المثقف عناية كبيرة، ثم شرعوا في تقليد تجربتي إنكلترا وفرنسا⁽²⁴⁾ (حضور روح التاريخانية: الاستفادة من التجارب الناجحة وإمكانية الاقتباس منها)⁽²⁵⁾. وإلى جانب ذلك كله، لم تتمكن النخبة العربية من إدراك مركّزات الأيديولوجيا الألمانية المتأخرة التي تتباين مع المشروع الإصلاحية العربي، ممثلاً في نموذج الشيخ والليبرالي وداعية التصنيع. وفي طليعة هذه المركّزات: "الصبغة المثالية، والنزعة التاريخانية (الوعي بأن الزمن متفاوت والقيمة الإنسانية متساوية في جميع العصور)، والمنطق الجدلي (الانتقال من مستوى إلى آخر دون التفريط في مكتسبات جميع التجارب)"⁽²⁶⁾. أما ردّة فعل العرب، فكانت مغايرة لردّة فعل الألمان؛ إذ انقسموا إلى فريقين: فريق سلفي يجتر نظريات الماضي ويعبد الموروث، ويحرس كل شيء عتيق كيفما كان وأينما وُجد، وفريق انتقائي يتخير ما يناسبه من الحاضر، ومن الماضي على المقاس، من دون أن يدرك أن المنهج الانتقائي لا ينفع في ظل غزو التخلف؛ فإما الفك مع التقليد الذي "ينشأ من المعارضة لشيء ما، للأفكار التي ترادف البضائع الأجنبية"⁽²⁷⁾ والغوص، في المقابل، في العصرية والعودة إلى "مسرح التاريخ"⁽²⁸⁾ مرةً أخرى بعد تحديث المجتمع وعقلنته، وإما الاستسلام لغلبة الماضي والبقاء في المرتبة نفسها. وقد أشار العروبي، في هذا السياق، إشارة لَمَاحَة إلى أن هذا التفاعل المخطئ الذي لقيه ماركس عند العرب المعاصرين يتقاطع، في تقديره، مع الهفوة التي وقع فيها العرب القدماء مع أرسطو حين شكّلوه كما يريدون، وجعلوه "مفكراً يوافق ميولهم وتطلعاتهم"⁽²⁹⁾. إن العرب، عند العروبي، تعاملوا تعاملًا خاطئاً مع المتن الماركسي، ولم يصل إلى هذه الخلاصة إلا بعد تمحيص آراء المفكرين العرب في الماركسية؛ إذ حاولوا تحوير ما كتبه ماركس وما قاله وفق أهوائهم ومطامحهم ومساعدتهم، وهو ما جعل الماركسية، بعد أن كانت "عصارة التاريخ الغربي الحديث والعلم الصالح لكل زمان

(24) المرجع نفسه، ص 177-178.

(25) عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، ط 5 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 207، شوهد في <https://acr.ps/hBy2t2l>، في: 2026/6/6.

(26) المرجع نفسه، ص 176-179.

(27) العروبي، أزمة المثقفين العرب، ص 89. ومعلوم أنّ العروبي قد أطلق على هذا الاعتراض، الذي غدا ديدن الشيخ - السلفي، عبارة: "الأصالة المتطرفة". ينظر: العروبي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 200.

(28) مونتسكيو، ص 13.

(29) عبد الله العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 186، شوهد في <https://acr.ps/hBy2seS>، في: 2026/6/6.

ومكان⁽³⁰⁾، تُصبح، في ذلك الزمن الضنين، جوفاء خالية من المعاني التي انطوت عليها حين نشأت وتكوّنت خلال القرن التاسع عشر. ولهذا لم يستفد منها العرب، ولم تُسدِّ إلى الثقافة العربية المعاصرة أي خدمة جلية تُذكر. والراجع أن قصور الماركسية العربية راجع إلى أن العرب قرؤوا ماركس قراءةً مجزأة، واعتمدوا على تأويلات جانبية وسطحية، ولم يمحّصوا المشروع الماركسي بدقة عالية وفي صيغته الكاملة والمتكاملة، من غير اختزال أو تجزئة، فضلاً عن عدم تمييزهم بين مرحلتين حاسمتين في حياة صاحب الأيديولوجيا الألمانية: ماركس الشاب، وماركس الرجل.

1. تواضع الماركسية بالتأخر التاريخي

ارتبطت الماركسية، بوصفها أيديولوجيا، بإشكال التأخر التاريخي الذي استبدَّ بألمانيا آنذاك، وسعى ماركس، الذي نظر إلى التاريخ على أنه تاريخ "تخلف وتدارك لهذا التخلف"⁽³¹⁾، إلى إيجاد الحل الأنسب لتجاوز هذه المحنة التاريخية. ويعود هذا التأخر إلى أن الذهنية الألمانية لم تستطع فتح أفق جديد والخروج من ظل النظام الاجتماعي السابق الذي ظهر تحت كنف الإمبراطورية الجرمانية؛ ومن ثم لم تعد هذه الذهنية المجتمعية قادرة على ابتداع أيديولوجيا جديدة تخالف السائد وتجافي ما انصرم ومضى. وهذا التأخر ليس بعيداً من الواقع المعيش، بل يُستجلى من المظاهر اليومية التي يصادفها المرء في الفضاء العام، وفي الإدارة، وفي مكان العمل... إلخ، ولا يحتاج إدراكه إلى عالم جدل أو باحث جهيد يقدم إحصاءات اقتصادية دقيقة، مثلاً. وأجلّ مثال على ذلك ألمانيا التي نخرها التراجع والانكفاء، واستشعر مثقفوها حدة هذا التراجع؛ إذ كان هذا الاستشعار نابغاً مما ينضح به واقعهم اليومي، وقد تلخصت تجربة هذا التأخر، من باب التمثيل، في احتداد بؤس المثقف الذي تمظهر في تراجيديا هولدرلين Hölderlin (1770-1843)، ثم في الاعتراف بهذا التأخر، وهو وجه من أوجه الاختلاف مع مثقفي دنيا العرب الذين وجدوا صعوبة في تقبّل تخلفهم والاعتراف به. وقد رفض المثقفون الألمان، وكان ماركس، شبيه مثقف العالم الثالث آنذاك، واحداً منهم، فكرة تقسيم العالم الإنساني إلى عالمين: عالم تاريخي، وعالم يُنبذ بعيداً من التاريخ⁽³²⁾.

اهتم العروي بالعودة إلى الظروف التاريخية التي أسهمت في نشوء الماركسية، وفحص الغايات التي قامت من أجلها، وتشريح التحولات التي طرأت عليها لاحقاً، إلى أن أضحت فكرةً كونياً غزا مختلف الأقطار. وتقصد من خلال ذلك إزاحة اللبس الذي لُقِّها، والتحوير الذي مَسَّها في العالم العربي، إضافة إلى سعيه إلى معرفة "المكان الذي تشغله الماركسية بصفتها مرحلة متميزة من مراحل الفكر الغربي في مسيرة الأيديولوجيا العربية المعاصرة"⁽³³⁾. كما سعى إلى تبيان التفاعلات النقدية التي لقيتها هذه الماركسية من التيارات الثلاثة التي حكمت الأيديولوجيا العربية المعاصرة: الشيخ

(30) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 185؛ العروي، الفلسفة والتاريخ، ص 127.

(31) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 180.

(32) ينظر: المرجع نفسه، ص 151-175.

(33) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 169.

والليبرالي والتقني، والتي كانت، من وجهة نظره، مجرد تفاعلات واعتراضات "تافهة"⁽³⁴⁾. وفي هذا المضمار، ارتأى الكشف عن الماركسية الأنسب للعالم العربي بعدما تبلورت ماركسيات عديدة، من قبيل الماركسية الليبرالية مع الاقتصاديين، أمثال تشارلز بتلهام (Charles Bettelheim) (1913-2006)، والماركسية المنهجية مع رائدها لوي ألتوسير (1918-1990)، والماركسية العقدية مع الصينيين، ثم الماركسية العلمية مع جورج لابيكا (Georges Labica) (1930-2009)، التي رفضت موقف العروى من الماركسية بعد اعترافه بأن المجتمع المتخلف، حين يتجاوز محتته التاريخية ويرتشف من الفكر الحديث، فإن الماركسية "تفقد جاذبيتها"⁽³⁵⁾، وأخيرًا الماركسية الإنسانية مع أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) (1891-1937)⁽³⁶⁾.

لقد استخلص العروى، منذ كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة، من تجربة الشيخ والليبرالي وداعية التصنيع، أنهم راموا نقد الماركسية وتقويضها ومحاولة عرقلتها بدعوى أنها لا تناسب الذهنية العربية. ومن ناحية أخرى، بقيت هذه الماركسية، في أذهان هؤلاء الثلاثة، لصيقة بالصراع الطبقي والكفاح والنضال السياسي؛ لذا أخذوا هذا المفهوم "لأغراض سجالية" صرف، متناسين أن مفهوم الطبقة كان معروفًا وذائعًا في الزمن القروسطي⁽³⁷⁾، وأن ما جاء به ماركس ليس اختلاقًا لمفهوم الطبقة، وإنما تكمن جدته في إثبات أن مفهوم الطبقة لا يبقى في الوضع والشكل نفسيهما⁽³⁸⁾، بل يخضع لتغيرات وتبدلات ظرفية وسياقية متعددة. وقد جعل ذلك الفكر الإصلاحي العربي خلال القرن التاسع عشر يتخذ صبغة دينية⁽³⁹⁾، ثم اتشح خلال القرن العشرين بوشاح سياسي، غير أن هذا الفكر

(34) المرجع نفسه، ص 176.

(35) المرجع نفسه، ص 16.

(36) للاستزادة في هذه المسألة: ينظر: العروى، العرب والفكر التاريخي، ص 200.

(37) يؤكد العروى بصريح العبارة أنّ لفظ "الطبقة" كان فاشيًا ومنتشرًا في صفوف الناس خلال الأزمنة الوسيطة (العهد الوسيط)، ومن ثم، لم تكن الماركسية هي النظرية التي كانت وراء اجتراف "مفهوم الطبقة"، إنما الجديد الذي حملته هو أنها تغيّت "إثبات وجود الطبقات". ينظر: العروى، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 181.

(38) المرجع نفسه.

(39) إن الانكفاء والانحطاط اللذين مسّا مناحي الحياة كلها في مصر آنذاك، من اجتماع وسياسة وثقافة، قد حملا محمد عبده، بوصفه نموذجًا مائزًا للشيخ السلفي في الثقافة العربية المعاصرة، على صوغ مشروع إصلاحي يبتغي من خلاله إحراز انبعاث حضاري. وكان أسّ مشروعه أطروحة مؤداها أن سبب هذا الواقع المكتظ بالإعضالات، والذي بدّد الأمل في تجاوز هذه النكسة الوجودية، هو الابتعاد عن الإسلام الأصيل المتجسد في النص القرآني والتجربة المحمدية، ثم في تجربة الخلفاء من بعده. وقد خصص عبده فصولًا وأبوابًا ضافية من كتبه، مثل: رسالة التوحيد، والإسلام بين العلم والمدنية، وكتابات الاجتماع، مدافعًا عن هذه الأطروحة، وساعيًا إلى إقناع القارئ بها. كما ظل يزود عن أطروحة أخرى وثيقة الصلة بسايقته، مدارها أن المسلمين عاقروا التخلف ولقّهم الانحسار بسبب تقاعسهم عن الانغمار في متون "آثار السلف" والمتح منها. ومن ثم تشكّلت لديه قناعة مفادها أنه لا إقلاع من دون القبول إلى "الإسلام الحقيقي" أو "الإسلام المعياري"، أو ما يسميه محمد عبده "الحل الإسلامي". ونقرأ لعبده في هذا المضمار: "وما سندي فيما أقول إلا الكتاب والسنة القويمة وهدى الراشدين [...] لم يدع الإسلام أصلًا من أصول الفضائل إلا أتى عليها، ولا أمًا من أمهات الصالحات إلا أحيها، فاستجمع الإنسان حرية الفكر واستقلال العقل". ينظر: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير، 1985)، ص 13؛ محمد عبادة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2005)، ص 117؛ محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عبادة (القاهرة: دار الشروق، 1994)، ص 135-159. (مع بعض التصرف)

الإصلاحي بقي، في الحقيقتين معًا، سجين المدلولات الأخلاقية⁽⁴⁰⁾ (الكادح خصم لكل من يملك آليات الإنتاج ويستغل الطبقة المسحوقة مثلاً). ولهذا كان مصير المشروع الإصلاحي العربي الاندحار والفشل؛ لأنه لم يستطع الانعتاق من أغلال الأخلاق والبنى التقليدية، ولم يتمكن الإصلاحيون العرب من التفكير بعين العقل ومنطق المصلحة بما يتماشى مع مقتضيات العصر، من دون استحضار هاجس الأخلاقيات. ولناخذ، على سبيل التمثيل، نموذج داعية التصنيع⁽⁴¹⁾ المفتون بالتجربة الصناعية الغربية، والمؤمن إيمانًا قويًا بأن لا تقدّم من دون إحداث ثورة في التصنيع؛ فرفضه الماركسية رفض غير مقنع، ما دام منهوّمًا بالعلم التجريبي الذي يمثل بداية التصنيع وتطور التقنية. كما أن حديثه عن الصناعة والمهارة اليدوية، ودفاعه عن أن الإنسان كائن مبدع وصانع، يعني أن الإنسان يستطيع تطويع الطبيعة، لكنه لن يستطيع إحراز ذلك من دون عبور القنطرة الماركسية⁽⁴²⁾. وقد أكد العروبي أن فشل هذه النماذج في الثقافة العربية المعاصرة، وقصور مشاريعها، نابعان من تمسّكها الأعمى بنماذج غربية تقادمت وتجاوزها الغرب نفسه، في حين تبني الغربيون نماذج عصرية قادرة على مسيرة مجريات العصر وخدمة الواقع. يضاف إلى ذلك أن تحليلات هؤلاء الإصلاحيين كانت متجاوزة، ولا تنمّ عن حصافة عالية أو دقة كافية في التعامل مع ما يمور به العالم الثالث، والعالم العربي تحديدًا. فبأيّ معنى يعبر التكنوقراطي (سلامة موسى) بحماسة زائدة عن تولعه وافتتانه بأوروبا لأن طقسها معتدل، وجوّها في معظم الأحيان لطيف ومستظرف، في حين أهمل أن شغفه بالتقنية والتصنيع كان يمكن أن يتطور ويغدو نظرية قائمة ومستقلة لو تمعّن، بالتروي المطلوب، في النظرية الماركسية، ومحصّ مراحل تكوينها وتطورها، واستوعب خلاصاتها بوصفها ماركسية جوهرية لا ماركسية جديدة اختلقتها سياقات معينة؟ ويعود هذا الزعم القائل إن الماركسية هي السبيل الموجز لإدراك النقص الذي دبّ في الثقافة العربية المعاصرة، وإنها قادرة على إسعاف التكنوقراطي لتحقيق مطامحه، إلى عالميتها واستطاعتها أن "تستوعب التاريخ كله، وتبرز خصائص كل أمة، وترسم للجميع صورة المستقبل"⁽⁴³⁾.

2. أيّ ماركسية تناسب الثقافة العربية المعاصرة؟

اقترح العروبي على مثقف العالم الثالث أن يتشبع بالماركسية، بوصفها مذهبًا وأدلوكة، للخروج من هذه النوائب والضوائق التي تراكمت على الكيانات المتخاذلة؛ لأن هذه الأدلوكة نشأت في سياق يتشاكل مع الظروف التي يعيشها مثقفو العالم الثالث جميعهم. كما استلهمت الماركسية روح التاريخانية؛ إذ إن الألمان، حين أدركوا النقص، أحيوا اللغة الألمانية القديمة، ونزعوا إلى قراءة كل ما يلهب الوجدان

(40) العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 181-182.

(41) اعتبر العروبي داعية التقنية أو التصنيع، الذي يمثله سلامة موسى في الثقافة العربية المعاصرة، "ليس رجل علم"، بل مجرد رجل نظر إلى الآليات والأدوات التي توفرها المدنية الحديثة وتضجّ بها، فشرع الافتتان بهذه الآليات يتسرب إلى أفلاك وجدانه. ومن هذا المنطلق فضّل العروبي نعتة بـ "داعية التقنية". والفرق بين الداعية والمنخرط التام في العلم والتقنية بائن ولا يكاد يخفى. ينظر: عبد الله العروبي، بين الفلسفة والتاريخ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2020)، ص 90.

(42) العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 173.

(43) المرجع نفسه، ص 175.

من آداب وفنون، بيد أنهم اتبعوا، في الوقت نفسه، المسار الذي مرّت به الدول الأوروبية المتقدمة، مثل فرنسا بوصفها ينبوعاً للفكر الثوري، وإنكثرتا البلد الصناعي الصاعد. ومن ثم، فإن مثقفي العالم الثالث لا محيد لهم عن الخضوع للتجربة نفسها بعد إدراكهم التخلف والتأخر التاريخيين، وعليهم أن يعترفوا بذلك بجسارة، فضلاً عن ضرورة تمتّعهم برّدة فعل مماثلة لتلك التي أبدّاها ماركس والمثقفون الجرمانيون جميعهم. ويبيّن العروي أن الماركسية عرفت ثلاث مراحل أساسية: أولاً، الماركسية الاقتصادية التي يتمثل مطمحها الأساسي في الارتقاء بمعدل المحصول الزراعي والرفع من مردودية التجارة الخارجية، ويترتب على ذلك انكشاف نتائج إيجابية في حقل التصنيع والمكننة، ويتمخض عن ذلك كله مفهوم التشيؤ الناتج من الاقتصاد البضاعي. وثانياً، الماركسية بوصفها أدلوجة اجتماعية. وثالثاً، الماركسية بحسبانها وعياً زائفاً، حيث يصير الفرد عبداً لفكر مكرّس لخدمة نظرية معيّنة ومصلحة طبقة محدّدة⁽⁴⁴⁾. إن المرور عبر هذه الماركسيات الثلاث يتيح للمثقف العربي إمكانية الوصول إلى الماركسية الموضوعية، الجامعة لروح الفكر الغربي الحديث، والتي تضمّ في كنفها الماركسية في صيغتها الاقتصادية والاجتماعية، وأيضاً الماركسية بوصفها وعياً خاطئاً أو زائفاً. كما أنها تختزل التجربة الأوروبية الحديثة برمتها وتلخّصها بإيجاز شديد، وهي إحدى النتائج التي قدّمها الفكر الأوروبي الحديث قبل الاتجاه إلى تدشين حقبة ما بعد الحداثة. وتحاول هذه الماركسية الكشف عن أسباب التأخر وتقديم حلول لاستدراكه وتجاوزه. ومن ثم يتبيّن أن الماركسية الموضوعية ستؤدي دوراً جوهرياً في اكتساب العصرية وتسرب التحديث إلى العقلية الجماعية العربية، ولا سيما أنها سليلة القرن التاسع عشر؛ أي إنها قريبة زمنياً من الراهن المعيش. كما اكتسبت صبغة كونية، وتكوّنت في ظروف مشابهة لظروف العالم الثالث، لذلك بدت، في نظر العروي، أصلح للعرب من أيّ نظرية أخرى، لولا سوء فهمها، الناجم عن سوء تعريبها والتعريف بها. ويضاف إلى ذلك اهتمامها بالفعل وتحويل ما يساور العقل إلى عمل واقعي ملموس، سواء لدى الفرد أو لدى مؤسسات الدولة⁽⁴⁵⁾، وهنا تكون البداية الفعلية لتحديث المجتمع وتعلّله. كما تؤمن إيماناً راسخاً بأن كل شيء غير منزّه عن النقد، كيفما كان وأينما كان. وتربطها بالتاريخانية (أدلوجة الدول المتأخرة)⁽⁴⁶⁾ وشائج عميقة؛ لأن التاريخانية هي دواء التأخر من خلال النهل من التجارب المفلحة، والنظر إلى التاريخ بوصفه سيرة إيجابية من أجل الإنسان. وقد قامت الماركسية، في الأساس، على إيجاد حل لمعضلة التأخر، وأخذت بالمنهج التاريخاني في "شقيّه: الشق الأول هو المعرفي؛ أي معرفة أن هذا الحاضر ما هو إلا ما قبل تاريخ المستقبل، والشق الثاني هو العملي (وحدة التاريخ)"⁽⁴⁷⁾. ولا ينبغي إغفال فكرة مفادها أن من اكتسب هذه الماركسية الموضوعية يستطيع التعرف إلى "اللامدرك؛ فالتأخر العربي غير مدرك، لكن إن وُجدت الماركسية الموضوعية يمكن إدراكه"⁽⁴⁸⁾، وبعد الإدراك يبدأ

(44) ينظر: المرجع نفسه، ص 180-181؛ العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 210.

(45) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 186.

(46) عبد الله العروي، خواطر الصباح: يوميات (1967-1973)، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 21، شوهد في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sNm>

(47) العظمة، ص 77.

(48) العروي، بين الفلسفة والتاريخ، ص 104.

السعي إلى استدراكه وتجاوزه. وكيف يبسط العروبي هذا المفهوم؟ نقرأ له في الأيديولوجيا العربية المعاصرة: "هي عصارة التاريخ الغربي الحديث [...] هي ماركسية عامة تتفتح وتزدهر بكيفية متزامنة في أفئدة آلاف الأفراد، تحل محل مذاهب سابقة، لكن تبدو كخلاصة شاملة ومتوجة لها [...] تبقى وفية لمطالبات كل رؤية جزئية انتشرت في المجتمع العربي"⁽⁴⁹⁾.

ثالثًا: لماذا ترجم العروبي مؤلفات فلسفية إلى اللغة العربية: "تأملات في تاريخ الرومان" مثالاً؟

تحظى عملية التعريب بإكبار ظاهر عند العروبي، نظرًا إلى الخدمات الجليلة التي أسدتها إلى زمرة من الأمم. ويتبدى هذا الإكبار في تقريره مترجم الأيديولوجيا العربية المعاصرة محمد عيتاني في عام 1970، قبل أن يهّم العروبي نفسه بإعادة صياغة الكتاب في عام 1995، متقصّدًا مشاطرة المتلقي العربي نصًّا "مفهومًا ومتجانسًا"⁽⁵⁰⁾. ويرى العروبي أن هذه العملية التي تمدّ الجسور بين مختلف الأقطار هي من "أم المسائل"⁽⁵¹⁾ التي في مكتبتها الإسهام في إحراز "تحديث العقل العربي"⁽⁵²⁾ وتجاوز محنة التعثر الثقافي. وهذا التجاوز المأمول، في تقديره، لن يُلحظ واقعيًا إلا من خلال توافر "مادة" ثرية ومتنوعة وشاملة، وتشكّل النصوص المترجمة جزءًا كبيرًا منها، ولا سيما عبر نقل النصوص العربية إلى اللغات الحية للأمم الرائدة للتعريف بثقافتنا وإنتاجاتنا وتعميم مسارات فكرنا، كما ينبغي أن يحصل الأمر نفسه من خلال نقل نصوص أجنبية إلى اللغة العربية. ونقرأ له، في سياق نقده مشروع الاستغراب الذي عدّه انفعالًا سلبيًا تجاه الكتابات الاستشراقية: "من يتشدد بتأسيس علم الاستغراب يواجه به استشراق الغرب، إنما يستجمل القراء، فما عليه إلا أن يقوم بتجربة في غاية البساطة. ليختر اثني عشر مؤلفًا يعتبرها أهم ما أنتجه الفكر العربي عبر القرون، ثم ينظر ماذا تُرجم منها إلى اللغات الغربية الحديثة، وعلى أيّ مستوى من الدقة، وكم مرة، ثم ليفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الثقافة الغربية، وأخيرًا ليقارن بين الحاليتين"⁽⁵³⁾. وكان العروبي، المتبرّم من الترجمات الشيعة والمسيخة التي غمرت الثقافة العربية⁽⁵⁴⁾، قد انتهى، بعد المقارنة بين حالنا وحال نظرائنا في ميدان الترجمة،

(49) العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 176-181.

(50) المرجع نفسه، ص 14.

(51) المرجع نفسه، ص 10.

(52) المرجع نفسه، ص 11.

(53) المرجع نفسه.

(54) يُرجع العروبي سبب تدهور الترجمات العربية في الأزمنة المعاصرة إلى عدم استحضار الفرق الجوهرية بين المعرب أو المترجم والقارئ؛ فالأول دأبه، وهو المسلك الأصوب، الانطلاق من "المفهوم"، ثم الانتقال إلى استكشاف "المعنى"، قبل الوصول إلى "اللفظ". ومن ثم يكون الوقوف عند اللفظ غاية إدراك المعنى؛ فإذا أدركه غدا من السير إيجاد لفظ مناسب يقابله في اللغة المنقول إليها. أما القارئ، فيستبدّ به همّ القبض على اللفظ أولاً، ثم إدراك المعنى لاحقًا. ينظر: عبد الله العروبي، "ترجمة الألفاظ وترجمة المفاهيم: العلمانية نموذجًا"، علامات (المغرب)، العدد 37 (كانون الثاني / يناير 2012)، ص 3-4، شوهد في 2026/6/6،

في: <https://acr.ps/hBy2t3X>

إلى خلاصة مفادها عدم التكافؤ بين النصوص العربية المتاحة للمثقف الغربي بلغته، وما هو متاح للأنتلجنسيا العربية من النصوص الغربية باللغة القومية⁽⁵⁵⁾. ويعود هذا الضعف إلى أن حركة النقل والترجمة لدى العرب تراجعت وشاخت بعد توقّف مشروع المأمون، الذي كان واعداً وحقق مكاسب عديدة أفادت الثقافة العربية الإسلامية، بيد أن تقاعس الأجيال اللاحقة قوّض هذه المكاسب. أما في الضفة الأخرى، فإن "حركة النقل توالى عند الأوروبيين المحدثين ولم تتوقف إلى يومنا هذا. كل جيل يعيد النظر فيما تركه السابق"⁽⁵⁶⁾.

لم يُخفِ رائد "النقد الأيديولوجي" افتتانه الواضح بمونتسكيو؛ أولاً لأنه يمثل روح القرن الثامن عشر، أحب القرون إلى وجدان العروبي⁽⁵⁷⁾، فهو عصر "التفتح والتنوير والثقة في الإنسان"⁽⁵⁸⁾، وثانياً لما امتاز به من خصائص عززت مكانته عنده: "كان متحرر الفكر [...] متنوع التجربة [...] كان معيناً ارتوى منه فقهاء القانون، ومؤسسو علم الاجتماع، ودعاة الليبرالية السياسية، ومدافعاً عن الحرية في وجه الاستبداد"⁽⁵⁹⁾. وانبرى العروبي لترجمة - تعريب نص الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو تأملات في تاريخ الرومان، متوخياً حذراً شديداً نظراً إلى كلاسيكية أسلوبه وبلاغته وروعة بيانه. ومما زاد من منسوب التعقيد في أسلوبه أنه ما فتئ ينزع إلى الإيماء والترميز والإلغاز، ومن ثم تحير العروبي في المسلك الذي سيسلكه في تعريب هذا النص: "هل نجح إلى التعقيد تحقيقاً لأغراض المؤلف، أم إلى التبسيط رفقا بالقارئ؟"⁽⁶⁰⁾. وقد سار في درب الاعتدال؛ مبتعداً عن التبسيط مخافة التشويه والابتذال، ومتجنباً الوقوع في مصيدة التعقيد وتنفير المتلقي. ومن ثم ارتأى أحياناً تعريب المفاهيم، مثل: مملكة الروم، ومحتسب... إلخ، وبقي وفياً، أحياناً أخرى، لأسلوب المؤلف على الرغم من احتشائه بالتناثر والتفكك⁽⁶¹⁾؛ لأن هذا النص، في النهاية، نص مترجم "مكتوب بعقلية غير عادية"⁽⁶²⁾، ولا بد من استحضار هذه المسألة في أثناء مطالعته. وقد نشد مونتسكيو في مؤلفه إمعان النظر المتروى في تاريخ الرومان، من دون أن تهيمن عليه الرغبة في تدقيق التاريخ أو تمحيص الأخبار، وإنما تعدى ذلك مبتغياً استقراء الدروس من تجربة الرومان⁽⁶³⁾ واستنباط العثرات التي عجّلت بانحلال إمبراطورية كان اللمعان مرادفاً لها. وقد استولى عليه هذا المبتغى لأنه يؤمن بأن التاريخ، أي الماضي، لا ينفصل

(55) العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 11.

(56) المرجع نفسه، ص 12-13.

(57) المرجع نفسه، ص 42.

(58) عبد الله العروبي، "عوائق التحديث"، مدارات (المغرب)، العدد 14 (تموز/ يوليو 2006)، ص 236، شوهدي في 2026/6/6، في: <https://acr.ps/hBy2sgu>

(59) مونتسكيو، ص 7. (مع بعض التصرف)

(60) المرجع نفسه، ص 17.

(61) المرجع نفسه.

(62) المرجع نفسه.

(63) المرجع نفسه، ص 8.

عن الحاضر والمستقبل، شأنه في ذلك شأن المؤرخ المحترف⁽⁶⁴⁾ الذي ينشد الحرية عبر التأليف التاريخي، ويروي الحادثة، سواء أكانت رزية أم هناة، بكل موضوعية، من دون أن يتدخل فيها. ثم إنه، حين ينتهي من روايتها وتأريخها، ينزع إلى فحصها بعناية والتأكد من حدوثها فعلاً، ويدرس مدى تأثيرها في المجتمع، وهذا يندرج ضمن قوانين التطور. والغاية الأسمى من ذلك أن يمتح الجيل اللاحق من هذه المرويات التاريخية، فيأخذ منها العبرة إذا كانت ضائعة، ويغبط بقراءتها إذا كانت تحولاً مبهجاً. وحاصل القول، إن المؤرخ المحترف، على حد تعبير العروي، مؤرخ ينطلق من الماضي لخدمة الحاضر⁽⁶⁵⁾، وطامع في ازدهار المستقبل وانتعاشه؛ لأن هذا الحاضر "لا يفسر ولا يعلل إلا بذلك الماضي الحامل لإيجابية الأحداث التي وقعت فيه، والتي تسيّر هذا الحاضر"⁽⁶⁶⁾. أما المؤرخ الإخباري فينطلق من الماضي لخدمة الماضي نفسه، الذي يغدو خصماً مناوئاً للحاضر والمستقبل معاً؛ لأنه يبقى منساقاً وخاضعاً لسطوة "العقيدة - الأدلوجة الدينية"⁽⁶⁷⁾ التي تتحكم في آرائه وسرده. ويؤكد هذا التباين بين المؤرخين التعريف الذي خصّ به العروي مفهوم التاريخ حين عرفه بأنه "الكيفية التي تسرد بها الوقائع"⁽⁶⁸⁾. ومن هنا، يمكن استنباط أن قيمة التاريخ لا تتجلى إلا من خلال الطريقة المتبعة في رواية الحدث وتفسيره وتحليله ونقده، والسعي إلى استخلاص العبر النافعة الكامنة فيه؛ لأن أمة ما قد تعيش داهية عصبية وملمة عاصفة تبدو قاتمة في مجملها، بيد أن المتأمل فيها قد يجد ما ينفعه لتجاوز محنة شبيهة بها في قادم الأيام؛ لأن الغوائل لا تنتهي، والوقائع الإنسانية لا حد لها. وقد أقر ليفيف من الباحثين بأن التدوين الخبري الذي طغى على الكتابة التاريخية في الثقافة العربية الإسلامية جعلها متأخرة، مقارنة بالكتابات الغربية الأكثر وعياً بالعملية التأريخية، كما عرقل الخبر وصول المسلمين إلى تاريخ يكون بالغ التوحيد والانسجام⁽⁶⁹⁾.

وأكد العروي، في حوار مع مالك التريكي، أن أول ما يتعلمه الأمير أو الملك هو التاريخ؛ لأنه يزوده بالعبر التي ينهل منها الحكم، ويجد فيها الهفوات التي وقع فيها الأسلاف حتى يتلافى الانزلاق فيها وتكرار الخطأ نفسه. كما يتيح له الفكر التاريخي الغوص في تجارب الأمم ومعرفة أحوالها وقتذاك،

(64) Abdallah Laroui, *Islam et Histoire* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2009), p. 96.

إن المؤرخ المحترف، عند العروي، هو المالك مفاتيح التاريخانية بوصفها "الفلسفة الساذجة" لهذا المؤرخ، وهي التي تمكنه من ممارسة التاريخ النقدي. وتحول هذه الممارسة التاريخ من مجرد إخبار وسرد شفوي، من غير نقد أو تحليل أو تأويل، إلى تاريخ فاعل في الحاضر ومؤثر فيه. فالمؤرخ التقليدي يعتمد، خلافاً للمؤرخ المحترف، على عبارة افتتاحية تُعدّ من أكثر العبارات شيوعاً في الكتابات الإخبارية: "اعلم أن"، في حين ينطلق المؤرخ المحترف من سؤال مؤسس: "كيف أن؟". عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الأول: الألفاظ والمذاهب، ط 4 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 24، شوهدي 2026/6/6، <https://acr.ps/hBy2sx5> في:

(65) Laroui, *Islam et Histoire*, p. 96.

(66) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 91.

(67) Laroui, *Islam et Histoire*, p. 127.

(68) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 77.

(69) تكتفي الدراسة بالإحالة إلى التحليلات التي قدّمها رضوان سليم للتأليف الخبري في الإسلام؛ حيث استخلص أنه كان عائناً حقيقياً أمام الكتابة التاريخية في بلاد العرب. ينظر: رضوان سليم، نظام الزمان العربي: دراسة في التاريخيات العربية - الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 32.

فضلاً عن التعرف إلى قوانين التطور والمراحل التي عرفتھا الدولة الألفة. فكيف كان ميكافيلي (1469-1527) سيعرف ماضي روما لولا التاريخ؟ وكيف كان سيتعرف إلى أحوالها وتقلباتها؟ وهل كان سيساوره حلم بعثها مجدداً لو لم يطلع على التاريخ المدون؟ وهل كان سيحاول التنظيم لهشاشة إيطاليا المختلة في عصره، معتمداً على تجارب أمم عرفت كيف تتجاوز تأخرها وتتخطى بداية نكوصها، لولا التاريخ؟ وهذه هي روح التاريخانية التي انبلجت، بصورة مضمرة، خلال عصر النهضة، ومست مجالي الاقتصاد والسياسة⁽⁷⁰⁾ إلى أن صارت، بعد القرن التاسع عشر، الأدلوجة التي يعتنقها كل بلد يعاني التأخر⁽⁷¹⁾. غير أن الشرط الأساسي لهذا الاعتناق هو الوعي بالتأخر والإقرار به والقيام بردة فعل إيجابية تجاهه، مثلما فعل ماركس في أيديولوجيته حين أقر بوجود مشكلات عديدة⁽⁷²⁾، أخذت تثال على ألمانيا، مربكة إياها ومحدثة رضوخاً وجدانية عميقة، وشرعت تستنزفها، من دون أن ينكرها، كما فعل مثقفو العالم العربي؛ إذ راحوا، بدلاً من الاعتراف بها، "يبحثون ويترددون"⁽⁷³⁾، على الرغم من أن النموذج الأمثل والتجربة الناضجة والناجحة أمامهم، و"متاحة" لهم دائماً بعدما ظفرت بسمة "الكونية" والشمول. وتبدي أهمية الغور في التاريخ في كتاب مونتسكيو حين نقب في وقائعه مبتغيًا تقصّي عوامل لمعان روما، التي كانت جمهورية قوية بفضل جيشها من المواطنين، وكانت سلطتها مجزأة إلى خطط إدارية بغرض إحراز التكافؤ⁽⁷⁴⁾، "وتطبق القانون من باب الشغف به". وقارنها بدول الشرق، مثل قرطاج، مشيراً إلى أن عوامل البزوغ واحدة، وفي إمكان أي أمة ترغب في الانتهاض أن تقتدي بها. كما يبين أن الشعب الروماني قضى زمناً غير يسير قبل الوصول إلى الرفاهية التي تفضي إلى الانحلال التدريجي، في حين حظي أهل قرطاج بذلك قبل روما، فكانوا السباقين إلى التداعي. يضاف إلى ذلك أن روما هيمنت عليها الأخلاق التقليدية، فكانت الحظوظ بين الناس متساوية، وحين تندلع الحرب تتوحد مصالح الجميع، كما دأب الشعب الروماني على الرضا بتسيير الشيوخ شؤونه لأن العزة كانت هدفه دائماً، في حين كان الهوى مسيطرًا على شعب قرطاج، وكانت الرغبة في الكسب هي الغالبة⁽⁷⁵⁾.

1. لماذا اختار العروبي مونتسكيو تحديداً؟

يتعامل العروبي مع المفاهيم (الأيديولوجيا، والحرية، والعقل، والتاريخ، والدولة) على نحو فريد، ويتمثل ذلك في خلق سجال حاد بين المفهوم في التراث العربي الإسلامي والمفهوم كما تبنته البيئة الأوروبية الحديثة. ويعود هذا السجال إلى تشبته القوي بمنهج المقارنة؛ لأنه ييسر له الملاحظة والتحليل والاستنتاج. وما يركّز هذا الطرح ما كتبه في مقدمة ترجمته لكتاب مونتسكيو حين عقد

(70) Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2009), p. 123.

(71) العروبي، خواطر الصباح، ص 21.

(72) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 74.

(73) المرجع نفسه، ص 73.

(74) مونتسكيو، ص 101.

(75) المرجع نفسه، ص 42-44.

مقارنة بالغة الأهمية بين منهج ابن خلدون (1332-1406) ومونتسكيو وغايات كل منهما: تمحيص الأخبار، والمقارنة بين العرب والبربر، والالتكاء على التاريخ القديم عند ابن خلدون، في مقابل المقارنة بين الأنظمة السياسية والعقائد، واستخلاص العبر من الحضارة الرومانية في أوج توهجها لتشييد دولة حديثة تقوم على حكم مدني يتطلع إلى تحقيق الخير الذي ينتفع منه الأفراد جميعهم عند مونتسكيو. كما لاحظ أن كتابات مونتسكيو تنفرد بغزارة مصادرها وأصالتها، وأنه ينكب على مطالعة ما دبحه الأقدمون من دون أن يهمل إضافات المحدثين، في حين لم يخرج ابن خلدون من دائرة الكتابات التي اعتنت بالتاريخ القديم⁽⁷⁶⁾. وقد كتب العروي مبرراً غايته من المقارنة بين هذين العلمين: "إن منهاج المقارنة هو أساس العلوم الاجتماعية كلها، من سياسة وتاريخ وأثروبولوجيا"⁽⁷⁷⁾.

قد يخامر القارئ سؤال مفاده: لماذا اختار العروي مونتسكيو تحديداً، في حين أن الثقافة الأوروبية تحفل بأسماء عديدة يصعب حصرها؟ والجواب نجده على لسان العروي في لقاء مرئي صُوّر معه قبل عقدين من الزمن، إذ قال: "يرتكز إصلاح المجتمع على: الإصلاح الديني، والإصلاح السياسي عبر القطع مع النظام العثماني، ومع القيم الاستبدادية، والإيمان الكلي بالعلم التجريبي"⁽⁷⁸⁾. والظاهر هنا أن الإصلاح السياسي يقتضي القطع مع مظاهر الاستبداد ومداميكه، بوصفه نظاماً يهضم الحقوق، ولا يرفع مصالح المواطنين، وينفي حقوقهم؛ ومن ثم يُعدّ من أشنع النظم السياسية، لكونه يعتمد على فرد واحد. لذلك نعت العروي الدولة المستبدة بأنها "دولة الواحد، حيث ينفرد فيها فرد واحد بالسلطة"⁽⁷⁹⁾. ومن الخصائص التي تطبع المستبد: الخوف، والعدوانية، والتهجم، والإسراف في الاضطهاد. ونلاحظ أن مونتسكيو، بوصفه مدافعاً عن "الحرية في وجه الاستبداد"⁽⁸⁰⁾، كان قد وصف، قبل العروي نفسه، هذا النهج السياسي الذي "يستهدف إشباع الشهوة"⁽⁸¹⁾ فحسب، بأنه النظام الوحيد الذي يحظى فيه رجل واحد بالريادة، ويكون "أس كل شيء؛ إذ يهتدي دائماً إلى حواسه الخمس التي توهمه بأنه نواة كل شيء في دولته. يتصف المستبد بثلاث سمات: خمول وكسل، وجهل بطبعه، وانقياد إلى شهواته وخضوع لها"⁽⁸²⁾. وهذه الخواص شين بائن يتكرّره كل من حظي بقليل من التعقل السياسي، لكن المستبد يستجيبها لأن "الطاعة العمياء تجعله يشعر بالثقة الكاملة"⁽⁸³⁾، وهو ما يمنحه تزكية لأفعاله وتصرفاته وما يقره من قوانين. ولا غرو أن تعاكس الدولة المستبدة نظيرتها الجمهورية

(76) المرجع نفسه، ص 15.

(77) المرجع نفسه، ص 11.

(78) ينظر: التريكي.

(79) العروي، من ديوان السياسة، ص 13.

(80) مونتسكيو، ص 7.

(81) المرجع نفسه، ص 12.

(82) Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Éditions Gallimard, 1995), p. 31.

(83) جون ستيوارت ميل، الحرية، ترجمة طه السباعي (القاهرة: مطبعة الشعب، 1922)، ص 49، شوهده في 2026/6/6، في:

<https://acr.ps/hBy2sNG>

التي تعدّ، في نظر مجترح فكرة فصل السلطات، "دولة الأحرار"⁽⁸⁴⁾. والحال أن مونتسكيو يُعدّ من ألمع من شرحوا مداميك الاستبداد واستيشعوه، وأبانوا عن السمات المستقبحة التي ينطوي عليها هذا النظام، وهو سبب أساسي يتقاطع فيه العروى مع مونتسكيو. لذلك عاد إلى هذا النص ونقله إلى العربية، وكأنه ينبّه من خلاله إلى أن عقابيل الاستبداد تتمثل في انحلال الدولة تدريجيًا قبل أفولها النهائي، وقبل ذلك في بقاء الفرد في صراع بين التجلي والإضمار مع الحاكم الذي لا يفتر عن تقوية وسائل اضطهاده وجوره؛ الأمر الذي يعجل بتخاذل الدولة وتراجعها، لأن شروط النهضة لا تكتمل إلا حين تكون يد المواطن في يد الفاعل السياسي.

2. ابن خلدون في مواجهة مونتسكيو

يظهر من خلال مؤلفات العروى أنه، في أثناء حديثه عن المعضلات التي أنهكت الثقافة العربية المعاصرة، ينطلق مما هو محلي؛ أي من المغرب، ليشتبك مع ما هو قُطري وعربي؛ لأن المغرب، في نظره، نموذج مصغر للمشكلات التي تعانيها المجتمعات العربية برمتها، مع اختلاف بعض التفاصيل الجزئية. فالديمقراطية حلم مغتال في دنيا العرب بأكملها، والمرأة غير متحررة في الكيانات العربية كلها، وغياب العقل الفعلي يسم هذه الدول جميعًا... إلخ. ومن ثم، يمكن القول إن ثمة أزمات مشتركة ذات طابع عام تقتضي الانطلاق مما هو ملاحظ في الواقع المحلي والسير صوب الواقع العربي لتفكيكها وتحليلها وتوضيحها، ثم تقديم الحلول الناجعة لتجاوزها. وقد تطرّق العروى أكثر من مرة إلى أزمة تفشّت في دنيا العرب وزادت من عمق التأخر، وهي انتفاء النشاط اليدوي الإنتاجي (الذهنية الإنتاجية) من العقلية الجماعية، في حين انتصرت، في المقابل، ثقافة الأذن واللسان، أو ما يصطلح عليه بـ "الذهنية الاستهلاكية" الميالة إلى إحياء الذكريات والاحتفاء بالمناسبات والأعياد، والاتجاه نحو الخمول والكسل، والاستناد إلى القول فحسب في انتظار الإعانة المتعالية المفارقة للواقع في كل مشكلة يصادفها الإنسان العربي. ولتوضيح هذا الأمر، يمكن استحضار التمييز الذي أقامه العروى بين مونتسكيو وابن خلدون. ففي حين كان صاحب روح القوانين يتوق إلى إحياء الدولة الرومانية، منطلقًا من مقارنة تتسم بالعقلانية واستحضار الواقع، ومحللاً تاريخها ودارسًا أسباب انحلالها، كان ابن خلدون، إذا ابتغى الإحياء، "يعتقد اعتقادًا راسخًا أن دعوته لا تتحقق إلا بإلهام صادق، إلا بتدخل مالك الكون في مسار الكون"⁽⁸⁵⁾.

غير أن الملاحظ هنا أن العروى عقد مقارنة⁽⁸⁶⁾ بين مونتسكيو الذي عاصر الحداثة السياسية وتفشي ثقافة العقل الفعلي، وابن خلدون الذي سبّج تفكيره بالتأويل الفقهي، ولم تكن له القدرة على تجاوز الموضوعات المحظورة التي كان الفقهاء يبنّون لكل من يقترب منها ويفتي فيها، فيجد نفسه

(84) مونتسكيو، ص 42.

(85) عبد الله العروى، مفهوم العقل، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 354، شوهدي في 2026/6/6، <https://acr.ps/hBy2t4h> في:

(86) الظاهر أنّ العروى يستحلي دائمًا المقارنة بين هذين العَلَمين اللامعين في السياسة والتاريخ، وهذا يتأكد لنا حينما نطالع ما كتبه عنهما في مفهوم العقل على غرار ما ورد في المقدمة التي دَبّجها لترجمته كتاب مونتسكيو تأملات في تاريخ الرومان.

منبوءًا وخارجًا على الملة. كما أن الدولة التي عاش في كنفها، وحاكمها، لم يكونا يتمتعان بقدر كافٍ من تمثّل معنى القانون ومراعاة المواطن واحتوائه، فضلاً عن انعدام الحرية؛ ومن ثم أسهمت هذه العوامل جميعها في تكوّن الفكر الخلدوني وانتظاره للإعانة الخارجية. وإذا كان العروي قد أهمل هذه العوامل المتباينة، أو غفل عنها، فهل تستقيم هذه المقارنة التي لم يستحضر فيها سياق المفكرين والمناخ الذي عاصره كل واحد منهما؟ والراجح أن تعلق العروي بالطريق التي سلكها مونتسكيو في التأمل والتحليل الواقعيين، واتباعه منهج المقارنة، فـ"لب منهج مونتسكيو المقابلة والموازنة"، بين الحضارة الأوروبية ونظيرتها الشرقية، وأحياناً بين النظامين الفرنسي والإنكليزي، أو بين المسيحية الرومانية والمسيحية البيزنطية، وتارة بين الحكم المدني والاستبداد... إلخ⁽⁸⁷⁾، إضافة إلى تقيّفه منهج المؤرخ الحديث الذي ينكبّ على ملاحظة وقائع التاريخ وتحليلها بعمق قصد "استخلاص العبر" لخدمة الواقع؛ جعله كل ذلك يتناسى العوامل التي ميزت واقع مونتسكيو من واقع ابن خلدون الذي كان مهووساً، في تقديره، بـ"تمحيص الأخبار والمقارنة بين سكان الأرياف والمداشير والمنتسبين إلى الأمصار، والمقارنة بين العرب والبرابر والفرس والترك، ليخلص إلى نظرية: العمران المدني والبدوي"⁽⁸⁸⁾ فحسب. وربما لأن مونتسكيو، عنده، خير من يمثّل عقلية القرن الثامن عشر؛ لكونه جمع بين الأديب المتذوق والمحلل الدقيق والمفكك الحصيف للتقاليد السياسية الإنكليزية غير المكتوبة⁽⁸⁹⁾، وانفرد أيضاً بفهم نوعي للتاريخ؛ إذ إن كل دولة عرفها التاريخ قد تكونت وتشكلت "لأسباب موضوعية، مادية وتنظيمية وخلقية، ثم تنحطّ وتنهيار لأسباب نفسها: التشريع، والتربية، وتدبير المعاش، ورسم الضرائب"⁽⁹⁰⁾. جماع القول إن البيئة السوسيوسياسية والمنظومة الفكرية السائدة أثّرتا بوضوح في كتابات ابن خلدون؛ ولذلك كان ينبش الوقائع والأحداث التاريخية ويحللها ويمحصها، ويتأمل القضايا المتصلة بالعمران، ويستنبط ويستنتج، لكنه ظل يعتقد أن فوق عقله عقلاً مطلقاً يتدخل فيه، وهو العقل الوحيد القادر على المبادرة والتنفيذ ونقل ما يساور الخلد إلى الواقع. كما أن التأويل الفقهي المعقد حدّ من المبادرة في التفكير وجعل التأويل محظوراً؛ لذلك لم يتمتع ابن خلدون بالقدرة والجرأة على الخروج على هذه النواميس. ونجد تأكيداً لهذا الطرح عند العروي حين كتب عن العامل الجوهرية الذي جعل ابن خلدون محدوداً وممثلاً بارزاً للعقل الاسمي (النظري)؛ إذ إن العقل لا يحضر عنده إلا بوصفه "لفظاً أو كلمة"⁽⁹¹⁾، لا باعتباره أداة فعل وتأمّل وعمل وتدبير ومحرّكاً للمبادرة الحرة والمهارة اليدوية المنتجة. والكلمة واللفظ هنا دالتان بائتان على حضور عقل النظر المتكئ على اللفظ والعبارة، من دون القدرة على تجاوزهما إلى الفعل المؤثر. وبذلك يصير العقل، في تصور ابن خلدون ومن جالوه، منحصرًا في مسألة واحدة، هي أنه "يحاصر

(87) مونتسكيو، ص 9-10، 12.

(88) المرجع نفسه، ص 11-12. (مع بعض التصرف)

(89) المرجع نفسه، ص 7.

(90) المرجع نفسه، ص 13-15.

(91) المرجع نفسه، ص 347.

الوهم وينفيه عن النشاط البشري الجدي"⁽⁹²⁾. وكيف يمكن أن يصل المرء إلى نشاط حر وفعال ينفع الواقع ويسهم في حل مشكلاته من دون الاتكاء على العقل؟ لقد بقي العقل عند ابن خلدون حبيس خانة النظر، ويتجلى ذلك في أنه لم يخرج عن الدرب الذي سلكه باقي أعلام التراث؛ إذ ظل في ترقب دائم وتلهّف مستمر لـ "المقدرة الإلهية"⁽⁹³⁾ لإنجاز ما يخامره، وهو الذي تجرّع حفنة من "الإخفاقات الذاتية" أثّرت بوضوح في تحليلاته السياسية، وفي فهم الكسب وتفسير أسباب الحرب ومراميها.

خاتمة

الراجح أن انكباب العروبي على تفكيك منظومة الحداثة، وتحديدًا الحداثة الأوروبية "الموشومة"⁽⁹⁴⁾، ومعرفة نواتها ورحاها ومداميكها، هو ما دفعه إلى اجترار سلسلة المفاهيم وكتابتها في صيغة تعليمية - ييداغوجية بغية دحر أيّ ليس أو غموض قد يلفّها؛ لأنّ الفهم الخاطئ للمفهوم يجعله خارج الخدمة، وقد يزيد من عمق التأخر التاريخي الذي نخر العالم العربي ورمى به في وادٍ قفر بعيداً عن صفوة الدنيا. وهذا ما حصل، على سبيل التمثيل، مع مفهوم الماركسية الموضوعية؛ إذ خندقتها المفكرون العرب في قضايا النضال السياسي والكفاح الاجتماعي، في حين أن المفهوم أعمق من ذلك؛ فهو عبارة عن "ممارسة واقعية فعالة جعلته عصارة التاريخ الحديث"⁽⁹⁵⁾. وقد نشأ في ظرفية حساسة كانت تمرّ بها ألمانيا المتأخرة خلال القرن التاسع عشر، وهي الظرفية التي كتب عنها ماركس الشاب الأيديولوجيا الألمانية، محاولاً التصدي لكومة من الأزمات التي أحاطت بألمانيا وجعلتها بعيدة عن نظيراتها: فرنسا وإنكلترا وروسيا. وقد بيّن العروبي جملة من العوامل التي أسعفت ماركس والمثقفين الألمان في تجاوز كبوتهم التاريخية، وفي طليعتها: الوعي بالتأخر التاريخي، وتواءم المثقف والسياسي وتوحيد الجهود، والقدرة على الابتدار والفعل، ومنح الأسبقية للأنتلجنسيا لتشخيص عطب التأخر وتحليله، وإحياء اللغة الألمانية العتيقة، والانكباب على الفنون والآداب التي لم يمسهها داء التراجع والركود⁽⁹⁶⁾، والاستفادة من تجارب الدول المجاورة الناجحة والمتقدمة. ويتقضي السياق هنا استحضار فكرة أن روح التاريخانية كانت حاضرة حضوراً جلياً؛ لأنها تتيح إمكان الاقتباس من الأمم التي ازدهرت وتقدمت وبلغت مجداً تاريخياً ماثراً، اختصاراً للمسار المؤدي إلى تجاوز نكبة التأخر التاريخي واللاحاق بالركب المتقدم. وقد عبّر العروبي عن روح التاريخانية بعبارتين اتسمتا بالاقتصاد اللغوي والدقة الفلسفية: الأولى حين نعتها بأنها "التاريخ المستعاد"⁽⁹⁷⁾، والثانية حين عرفها بأنها "أدلوحة البلدان المتأخرة"⁽⁹⁸⁾.

(92) المرجع نفسه، ص 350.

(93) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 54.

(94) العروبي، "عوائق التحديث"، ص 238.

(95) العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 159-185.

(96) للاستزادة، ينظر: المرجع نفسه، ص 177-178.

(97) العروبي، بين الفلسفة والتاريخ، ص 111.

(98) العروبي، خواطر الصباح، ص 21.

ويتولى العروبي ترجمة - تعريب نص مونتسكيو لسببين: أولهما تبيان أن رجلاً سياسياً يُعدّ أحد أكابر التراث الليبرالي لا يفتقر عن العودة إلى التاريخ ليستلهم إيجابياته ويوظفها في الحاضر؛ لذلك تأمل تاريخ روما، محاولاً استجلاء الهفوات والعثرات، ومتخذاً، في الآن نفسه، من "تسجيل ملاحظات على هامش تاريخها المعروف للجميع"⁽⁹⁹⁾، سبيلاً للإبانة عن أسباب النبوغ والبروغ، ثم العوامل التي أسهمت في أفول نجمها وانحلالها نهائياً. وتلك إيماءة إلى روح التاريخانية التي كانت حاضرة قبله منذ عصر النهضة؛ فحين عقد الأوروبيون العزم على الفك مع العصر الوسيط وتدشين عهد الحداثة "أحيوا التراث اليوناني والروماني"⁽¹⁰⁰⁾، وهي الإمكانية التي تتيحها التاريخانية؛ أي النهل من تجارب الأمم المفلحة والاستفادة منها، فضلاً عن إمكان الاقتباس منها. والأمر نفسه حصل في عصر مونتسكيو؛ فلكي ينظر للدولة سياسياً عاد إلى التاريخ، مستفيداً منه، وموظفاً وقائعه توظيفاً إيجابياً في الواقع. أما السبب الثاني وراء هذا القفول صوب متن مونتسكيو فيتمثل في تطلّعه إلى عقد مقارنة بينه وبين ابن خلدون، باعتبارهما معاً انشغلا بالتاريخ، ونظراً للسياسة، وكتباً عن أحوال بلديهما في العصرين اللذين عاشا فيهما. غير أن هذه المقارنة قد تبدو، في نظر بعضهم، منطوية على قدر من الحيف في حق ابن خلدون، ولا سيما أن واقعي المؤرخين متباينان، فضلاً عن اختلاف السياق التاريخي. وقد حاولت هذه الدراسة الوقوف عند هذه المسألة في مبحثها الثاني. ومن ثم ينكشف أن العروبي تغياً من خلال هذه المقارنة تبيان أن ابن خلدون، الذي يُعدّ أحد رموز الثقافة العربية الإسلامية التي يتباهى بها حارس الماضي، يمثّل نموذجاً للعقل الاسمي؛ إذ بقي يكتب ويحلل وينظر من دون أن يطبق ذلك واقعياً (الأجراً والتأثير)، لأنه يعتقد أن عقلاً مطلقاً فوق عقله هو القادر على التدخل؛ أي الإعانة الخارجية المتعالية. ويقابل ذلك مونتسكيو الذي عدّه العروبي نموذجاً للعقل الفعلي الذي ينتقل من النظر والقول إلى التطبيق والفعل الملموس، من دون انتظار أيّ تدخل كيفما كان. ويررّ العروبي هذه المقارنة ويردّ على من قد يعدها مجانية للصواب بقوله: "لا يمكن معارضتنا بأننا نحكم على ابن خلدون انطلاقاً مما جاء بعده، فترتكب خطأ اللاكرونية [...] نقارن في الواقع بين ما فعله المفكر العربي وما فعله غيره من الغربيين بأمثلة الماضي السحيق"⁽¹⁰¹⁾.

References

المراجع

العربية

ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. تحقيق عبد الواحد وافي. ط 7. الجيزة: دار نهضة مصر للنشر، 2014.

أومليل، علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. بيروت: دار التنوير، 1985.

الجابري، محمد عابد. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

(99) مونتسكيو، ص 17.

(100) العروبي، نقد المفاهيم، ص 134.

(101) العروبي، مفهوم العقل، ص 351.

- _____ . الخطاب العربي المعاصر. ط 5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
- دي مونترلان، هنري. شيخ الجماعة. ترجمة عبد الله العروي. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.
- سبيلا، محمد. مدارات الحداثة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009. في:
<https://acr.ps/hBy2suP>
- سبينوزا، باروخ. مقالة في السياسة. ترجمة عبد الله العروي. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2023.
- سليم، رضوان. نظام الزمان العربي: دراسة في التاريخيات العربية - الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- سيف، أنطوان [وآخرون]. هكذا تكلم عبد الله العروي. بيروت: منتدى المعارف، 2015. في:
<https://acr.ps/hBy2t1H>
- عبده، محمد. رسالة التوحيد. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 1994.
- العروي، عبد الله. أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟ ترجمة ذوقان فرقوط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978. في: <https://acr.ps/hBy2sLK>
- _____ . الأيديولوجيا العربية المعاصرة. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995. في: <https://acr.ps/hBy2seS>
- _____ . مفهوم العقل. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997. في:
<https://acr.ps/hBy2t4h>
- _____ . أوراق: سيرة إدريس الذهنية. ط 6. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004. في: <https://acr.ps/hBy2sv9>
- _____ . ثقافتنا في ضوء التاريخ. ط 6. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005. في:
<https://acr.ps/hBy2t21>
- _____ . مفهوم التاريخ، الجزء الأول: الألفاظ والمذاهب. ط 4. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005. في: <https://acr.ps/hBy2sx5>
- _____ . "عوائق التحديث". مدارات (المغرب). العدد 14 (تموز/ يوليو 2006). في:
<https://acr.ps/hBy2sgu>
- _____ . العرب والفكر التاريخي. ط 5. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006. في: <https://acr.ps/hBy2t2l>

_____ . خواطر الصباح: يوميات (1967-1973). ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007. في: <https://acr.ps/hBy2sNm>

_____ . مفهوم الحرية. ط 4. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008. في: <https://acr.ps/hBy2sdU>

_____ . من ديوان السياسة. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010. في: <https://acr.ps/hBy2sey>

_____ . "ترجمة الألفاظ وترجمة المفاهيم: العلمانية نموذجًا". علامات (المغرب). العدد 37 (كانون الثاني / يناير 2012). في: <https://acr.ps/hBy2t3X>

_____ . نقد المفاهيم. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2018.

_____ . بين الفلسفة والتاريخ. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2020.

_____ . الفلسفة والتاريخ (صياغة جديدة). الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2023.

العظمة، عزيز. "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ (مناقشة لفكر عبد الله العروبي)". الكرمل (فلسطين). العدد 13 (تموز / يوليو 1984). في: <https://acr.ps/hBy2t1n>

عمارة، محمد. المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2005.

الفاسي، علال [وآخرون]. محاوره فكر عبد الله العروبي. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

مونتسكيو. تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط. نقله من الفرنسية إلى العربية عبد الله العروبي. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011. في: <https://acr.ps/hBy2sdA>

ميل، جون ستيوارت. الحرية. ترجمة طه السباعي. القاهرة: مطبعة الشعب، 1922. في: <https://acr.ps/hBy2sNG>

الأجنبية

Kaddouri, Abdelmajid. *Abdellah Laroui: Le Penseur Marocain Contemporain*. Casablanca: Centre Culturel du livre, 2019. at: <https://acr.ps/hBy2see>

Laroui, Abdallah. *Islam et Histoire*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2009.

_____ . *Islam et modernité*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2009.

_____ . *Carnets Covid*. Casablanca: Centre Culturel du livre, 2024.

Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.



عبد العلي الودغيري

العربية بين الإهمال والاستعمال

عالج مجموعة من الأفكار حول علاقة اللغة بالبناء الحضاري وتنمية المجتمع، وحاول أن يبين كيف أن النهضة، أو التنمية الشاملة كما تسمى اليوم، لا تحدث بنقل الشعوب والأمم إلى لغات الآخرين مهما تفوّقوا عليها بعلمهم ومعرفتهم وعقولهم، أي بالدّوّبان فيهم وانتحال شخصيتهم وهويتهم، والانتقال الكلّي إليهم لغةً وفكرًا وثقافةً وتوجّهًا ورؤيةً، وأسلوبَ عيشٍ، ونَمَطَ حياةٍ، في مقابل إفراغ لغات هذه الشعوب والأمم الطامحة إلى النهوض والرقّي من محتواها وإضعافها إلى حد الموت، وإنما بعكس ذلك تمامًا؛ وهو نقل معارف الآخرين وعلومهم وخلاصة أفكارهم وعقولهم وعبقريّتهم، إلى لغاتها لتعلّم بها، وتُفهم أكثر، وتُستوعب بشكل أعمق وأدقّ، وتُهمّص وتُتمثّل، ويُستفاد من عُصارتها، وتُستنبَت في الأرض الجديدة التي يُرادُ فلاحتها وإعمارها واستصلاحها وإعادة تأهيلها، وتتحوّل مع الوقت إلى جزء من ثقافة أهلها وعلومهم، بعد الإضافة إليها وإعادة إنتاجها على طريقتهم الخاصة ووفق حاجاتهم وتطلّعاتهم، وما يلائم بيئتهم وعقيدتهم وينسجم مع هويتهم. وبهذه الطريقة يمكن الجمع بين تحصيل المعرفة والمحافظة على اللغة، وبين إغنائها وتنميتها وتطويرها ورفعها لتحتل المكانة التي تستحقها.

ترجمات
Translated Papers

كريستي دوتسون | Kristie Dotson *

ترجمة: علي حاكم صالح | Ali Hakim Salih **

كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟

How Is This Paper Philosophy?

ملخص: هذا البحث هو استجابة لدعوة وجَّهتها أنيتا ألن تحثُّ فيها على تقديم تقييم أصيل لمدى قدرة حقل الفلسفة على توفير الدعم لعمل أناس متنوعين. ومن خلال تشخيص ثقافة تسويغية سائدة في الفلسفة الاحترافية، أُميِّز الطرائق التي تجعل الكثيرين ينفرون من هذه الفلسفة بوصفها بيئة عمل. ونظرًا إلى العيوب التي تكتنف ثقافة التسويغ السائدة في الفلسفة الاحترافية، فإنني أتصدى للدفاع عن نظرة ترى حقل هذه الفلسفة ثقافة للممارسة. وأعمل، في الأخير، على مقارنة من خلال توظيف تعريف غراهام بريست للفلسفة، وملاحظات أودري لورد عن حدود التنظير الفلسفي، من أجل تبيان الكيفية التي يمكن من خلالها أن يُفهما بوصفهما اشتغالين فلسفيين يجسدان التحول نحو ثقافة تتخذ من الممارسة منظورًا لها.

كلمات مفتاحية: الفلسفة الاحترافية، التنوع، ثقافة التسويغ، ثقافة الممارسة، الاستثنائية.

Abstract: This paper answers a call made by Anita Allen to genuinely assess whether the field of philosophy has the capacity to sustain the work of diverse people. By identifying a pervasive culture of justification within professional philosophy, I gesture to the ways professional philosophy is not an attractive working environment for many diverse practioners. As a result of the downsides of the culture of justification that pervades professional philosophy, I advocate that the discipline of professional philosophy be cast according to a culture of praxis. Finally, I provide a comparative exercise using Graham Priest's definition of philosophy and Audre Lord's observations of the limitations of philosophical theorizing to show how these two disparate accounts can be understood as philosophical engagement with a shift to culture of praxis perspective.

Keywords: Professional Philosophy, Diversity, Culture of Justification, Culture of Praxis, Exceptionalism.

* أستاذة مساعدة، قسم الفلسفة في جامعة ولاية ميشيغان، الولايات المتحدة الأمريكية.

KRISTIE DOSTON: Assistant Professor, Department of Philosophy, Michigan State University, USA.

Email: dotsonk@msu.edu

** أستاذ مساعد في الفلسفة، جامعة ذي قار، العراق.

Assistant Professor of Philosophy, University of Thi Qar, Iraq. Email: hakim.tai@gmail.com

"ليست الفلسفة من شأن النساء السوداوات، إنها لعبة الرجل الأبيض"
المرشد التربوي للطلبة في كلية السود الأميركيين التاريخية (Historically Black College) (2009).

أولاً: مدخل

ذات مرة، خاضت شقيقتي الصغرى، ألكسيس فورد، حديثاً مع مرشدها التربوي عندما كانت طالبة في كلية السود التاريخية.

المرشد التربوي: لِمَ لا تعملين في الخدمة الاجتماعية؟

ألكسيس: الخدمة الاجتماعية جيدة، ولكنني مهتمة بالفلسفة.

المرشد التربوي (ضاحكاً بسخرية): ليست الفلسفة من شأن النساء السوداوات، إنها لعبة الرجل الأبيض.

ألكسيس: أختي الكبرى أستاذة فلسفة.

المرشد التربوي: حسناً، لعلها الوحيدة، وهذا أمرٌ لا بدّ من أنه يقول لك شيئاً ما (2009).

لن تغيب عن ذاكرتي هذه الحادثة عندما نُقلت لي. حينئذ، ذهلت وارتحت في سكون في الوقت نفسه. اشمازت نفسي من تلك التعليقات التي تعمّدت تسفيه اهتمامات شقيقتي، لا شيء إلا لأنها امرأة سوداء. ولكنني، بصراحة، شعرت بارتياح لأنّ هذه المقاومة التي أبدتها شقيقتي جعلتها تعيد النظر جدّياً في الفلسفة مهنة لها. لم أكن متأكدة، آنذاك، من أنني سأوصي بالفلسفة الاحترافية مهنة. ولقد اتضح لي، في أحاديثي اللاحقة مع ألكسيس، أنه مهما كانت كلمات المرشد التربوي مُسيئةً وبذيئةً، وهي كذلك فعلاً، فقد شعرتُ بانزعاج؛ شعرتُ بأنّ شيئاً ما يتكرر حدوثه دائماً. فالفلسفة يُنظر إليها على أنّها "لعبة الرجل الأبيض". وبسبب هذا الانطباع، غالباً ما كان يكتسحني شعور بعدم التوافق؛ إذ على الرغم من أنني، من دون شك، لستُ الأستاذة السوداء الوحيدة في الفلسفة، كما افترض المرشد التربوي ساخرًا، فإنّ عددنا لا يزال قليلاً جدًّا. فبحسب كاثرين جينز Kathryn Gines، فإنّ عدد النساء السوداوات الحاصلات على الدكتوراه في الفلسفة واللواتي يعملن في أقسام الفلسفة في أميركا الشمالية أقل من 30 امرأة⁽¹⁾. وإذا ما أحصينا عدد النساء السوداوات اللواتي لديهن مساهمات بحثية في مجال النسوية السوداء، وهو أحد مجالات بحثي الرئيسة، والحاصلات على الدكتوراه في الفلسفة واللواتي يعملن في أقسام الفلسفة، فإنّ هذا العدد سينخفض على نحو ملحوظ إلى حوالي 8 نساء. وهذه الأرقام، كما يلمح المرشد التربوي، تدلّ على شيء ما، ولكن ما هو؟

دعت أنيتا ل. ألن Anita L. Allen إلى التساؤل بصدق عن السبب الحقيقي الكامن في قلة النساء السوداوات العاملات في مجال الفلسفة الاحترافية في الولايات المتحدة الأميركية. ودعت، على وجه التحديد، إلى تقييم حقيقي لمزايا اتخاذ النساء السوداوات الفلسفة مهنة. وتساءلت:

(1) Kathryn T. Gines, "Being a Black Woman Philosopher: Reflections on Founding the Collegium of Black Women Philosophers," *Hyppatia*, vol. 26, no. 2 (2011), p. 435.

مع بالغ الاحترام، ما الذي يمكن أن تقدّمه الفلسفة إلى النساء السوداوات؟ لا يظهر لي في الفلسفة شيءٌ فريد يمكن أن يُقدّم إلى النساء السوداوات اليوم. وإنني أقول قولِي المثير هذا كي أحمل الفلسفة ذاتها عبء أن تشرح سبب كونها نافعة إلى حدّ كافٍ، فلقد سئمتنا الاضطراب الدائم إلى شرح أننا مؤهلاتٌ لهذا الحقل المعرفي، على نحو كافٍ، وإثبات ذلك⁽²⁾.

الشك الذي تبديه أَلِن يُشبه الشكّ ذلك الذي ظهر في "نصيحة" المرشد التربوي، وعلى الأرجح هو شك ذو صلة وثيقة بشعوري بالراحة الذي غمرني عندما قررت شقيقتي اختيار مهنةٍ مختلفة. ولعلنا جميعاً، أنا وأَلِن والمرشد التربوي، نشك بعمق في قدرة الفلسفة الاحترافية على توفير بيئة مناسبة لازدهار النساء السوداوات، وإن كان لكل واحدٍ منا سببٌ مختلف كلياً. وهذه الشكوك، التي نعيها أنا وأَلِن، وإن كان الراجح عندي أنّ المرشد التربوي لا يعي ما نعيه، لا تتمحور حول كون النساء السوداوات مؤهلاتٍ على نحو كافٍ لممارسة الفلسفة. بطبيعة الحال، نحن مؤهلات. لكننا نشك فيما إذا كانت البيئة التي توفرها الفلسفة الاحترافية مناسبة لنا. إنّ الدعوة التي وجهتها إلينا أَلِن للتدقيق في قدرة بيئة الفلسفة الاحترافية على تعزيز نجاح النساء السوداوات تمثل في حد ذاتها تحولاً مهماً من تسويغات Justifications الفلسفة السوداء، والفلسفة الأفريقية، و/أو الفلاسفة السود⁽³⁾، إلى مساءلة الشروط التي تيسّر نجاح الممارسين المتنوعين في الفلسفة الاحترافية في حد ذاتها أو تعوقها.

ينسجم تحويل أَلِن لبؤرة التركيز مع إفادة روبرت سولومون أنّ "تمحيصنا النقدي يجب أن يتجه اليوم إلى كلمة 'فلسفة' نفسها [...] لنُظهر أنّ ما كان يُفهم في يوم من الأيام على أنّه مفهوم تحرّري أصبح اليوم تقييداً وقمعاً ويصدر عن نظرة مركزية عرقية"⁽⁴⁾. ويدعو سولومون، في هذا السياق، إلى مساءلة التعريفات الشائعة المتعلقة بالفلسفة، التي قد تستبعد منظوراتٍ متنوعة أو تقمعها. وتلفت أَلِن، وكذلك سولومون، الانتباه إلى احتمال أن توفر الفلسفة الاحترافية شروطاً غير ملائمة لأناس متنوعين ومنظورات متنوعة. واستجابةً للدعوة إلى تقييم بيئة الفلسفة الاحترافية واحتمالية وجود تصورات للفلسفة ذات طابع تقييدي، فإنني أعمل على أن أقيم تقييماً حقيقياً إمكان التمتع بالدعم في هذه الفلسفة بوصفي ممارساً من نوع مختلف Diverse Practitioner. وأعني بعبارة "ممارسة" من نوع مختلف للفلسفة تلك الفئات من الناس الذين لطالما كانوا، على نحو لا تخطئه العين، هامشيين في الفلسفة الأكاديمية الغربية. وبناءً على ذلك، فإنّ استعمال مصطلح "التنوع" Diversity لا يشمل التنوع العرقي والإثني والجنس والقدرة فحسب، بل يشمل أيضاً مقتربات

(2) George Yancy, *African-American Philosophers: 17 Conversations* (New York: Routledge, 1998), p. 172.

(3) William R. Jones, "The Legitimacy and Necessity of Black Philosophy: Some Preliminary Considerations," *The Philosophical Forum*, vol. 9, no. 2-3 (1977-1978); Cornel West, "The Black Underclass and Black Philosophers," in: Fred Lee Hord & Jonathan Scott Lee (eds.), *I Am Because We Are: Readings in Black Philosophy* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1995), pp. 356-366; Lucius Outlaw Jr. & Michael D. Roth, "Is There a Distinctive African American Philosophy?" *Academic Questions*, vol. 10, no. 2 (1997), pp. 29-45; Lucius Outlaw Jr., "African, African American, Africana Philosophy," in: John P. Pittman (ed.), *African-American Perspectives and Philosophical Traditions* (New York: Routledge, 1997), pp. 63-93.

(4) Robert Solomon, "What Is Philosophy? the Status of World Philosophy in the Profession," *Philosophy East and West*, vol. 51, no. 1 (2001), p. 101.

متنوعة متعلّقة بالفلسفة؛ مثل المقترحات الشرقية والتطبيقية والمشاركة والحقلية والميدانية والعمومية والتجريبية والأدبية، وغيرها. وعلى الرغم من أنّ التحديات الخاصة في الفلسفة الاحترافية قد تختلف بين فئات الناس، فإنّ التحديات العامة التي تفرضها بيئة هذه الفلسفة والتعريفات الضيقة للفلسفة هي تحديات متشابهة⁽⁵⁾.

يمكن فهم مشاغلي في بيئة الفلسفة الاحترافية والتعريفات الضيقة للفلسفة من خلال إثارة السؤال "كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟". ولا بدّ من القول إنّني لست مشغولةً بإيجاد إجابات مناسبة عن هذا السؤال، بل إنّ ما يشغلني هو نوع الثقافة الأكاديمية التي تجعل هذا السؤال في غاية الأهمية. وأرى، على وجه التحديد، أنّ السؤال "كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟" يُظهر شرطاً واحداً، على الأقل، يسود الفلسفة الاحترافية؛ وأعني بذلك ثقافة التسويغ A Culture of Justification. وطرح السؤال على هذا النحو يفترض وجود مجموعة من السوابق التاريخية الشائعة والوثيقة الصلة، والتي يمكن استعمالها لتقييم الإجابات، بل التي ينبغي تكوينها كذلك. واستناداً إلى مجموعة السوابق المعيارية والتاريخية المفترضة، يكشف السؤال "كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟" عن قيمةٍ تمنحُ أداءاتٍ و/أو سردياتٍ الشرعية. ويشير مفهوم الشرعية Legitimation، في هذا السياق، إلى الممارسات والعمليات التي تهدف إلى تقييم مدى توافق معتقد أو ممارسة و/أو عملية ما مع المقاييس والأنماط المقبولة؛ أي معايير التسويغ. وبناءً على ذلك، فإنّني أرى أنّ ثقافة التسويغ تعدّ الشرعية عمليةً التدقيق قبل الأخيرة؛ إذ ليست الشرعية سوى نوع واحد من بين العديد من عمليات التدقيق.

أتكلم فيما يأتي على آلية مسؤولة عن قلة المساهمين المتنوعين في الفلسفة الاحترافية. وأشدد على أنّ بيئة الفلسفة الاحترافية تُظهر أعراض ثقافة التسويغ؛ أي ثقافة تُعلي من شأن الشرعية وفقاً لمعايير تسويغية مشتركة وممتينة الصلة تعمل على تضخيم الممارسات الاستثنائية ومشاعر عدم التوافق الموجودة فعلياً داخل المهنة. وأزعم، على نحو رئيس، أنّ بيئة الفلسفة الاحترافية، لا سيّما في الولايات المتحدة، تشتمل على أعراض ثقافة التسويغ؛ ما يخلق بيئة عمل صعبة بالنسبة إلى العديد من الممارسين المتنوعين. وأنفق مع تقييم ألن المتمثل في أنّ الفلسفة الاحترافية هي ببساطة ليست بيئة

(5) تجدر الإشارة إلى أنني لا أركز، في هذا السياق، على أسباب عدم انجذاب فئات متنوعة، كالتنوع العرقي والإثني والجنساني والقدرات، إلى الفلسفة بوصفها مساراً مهنيّاً؛ إذ توجد حدود اجتماعية وسياسية وطبقية تعوق اختيار الفلسفة الاحترافية مهنةً، ولا ينبغي إغفالها، ينظر:

Anita L. Allen et al., "Situated Black Women's Voices in/on the Profession of Philosophy," *Hypatia*, vol. 23, no. 2 (2008), pp. 160–189; Carlos Sanchez, "Philosophy and Post-Immigrant Fear," *Philosophy and the Contemporary World*, vol. 18, no. 1 (2011), pp. 31–42; Graci, *Hispanic/Latino Identity*.

بل إنني أهتم تحديداً ببيئة الفلسفة الاحترافية بالنسبة إلى الممارسين المتنوعين الذين اختاروا الفلسفة مهنةً لهم. ومع ذلك، لن يتعاطف جميع من يندرجون تحت تعريف الممارس المتنوع مع المشكلات التي أسلّط الضوء عليها. في الواقع، قد يكون الكثير من الفلاسفة العاملين حالياً، والذين يمثلون فئات غير ممثلة تمثيلاً كافياً، والذين يُنظر إليهم تقليدياً على أنهم متنوعون، راضين كلياً عن الوضع الراهن، لكن أعدادهم قليلة. وينصب تركيزي، هنا، على دراسة الظروف التي تُبقي هذا العدد قليلاً.

مغريةً للعديد من الممارسين المتنوعين⁽⁶⁾. ولمعالجة ثغرات ثقافة التسويغ الشائعة في هذه الفلسفة، أَدْعُو إلى تحوّل في الثقافة المتخصصة من ثقافة التسويغ إلى ثقافة الممارسة Praxis.

يتكوّن هذا البحث من خمسة أجزاء؛ ففي الجزء الأول، أعَرَف مصطلح "ثقافة التسويغ"، في إيجاز. وفي الجزء الثاني أشخّص أعراض ثقافة التسويغ في بيئة الفلسفة الاحترافية. وفي الجزء الثالث، أبين نوع الاستثنائية وعدم التوافق اللذين تضخمهما هذه الثقافة. أمّا في الجزء الرابع، فأخطو خطوة أولى تُجَاه فهم انشغال فلسفي يتفادى مآزق ثقافة التسويغ، وأدعو - على نحو خاص - إلى تحوّل من ثقافة التسويغ إلى ثقافة الممارسة. في حين أقدم في الجزء الخامس تطبيقاً مقارناً، بحيث أبين كيف أنّ موقفين متباينين من الاشتغال الفلسفي، وأعني بهما تعريف غراهام بريست للفلسفة بوصفها نقدًا، وملاحظات أودري لورد عن حدود التنظير الفلسفي، يُعدّان مظهرين لاشتغال فلسفي يسيران على هدي رؤية للفلسفة بوصفها ثقافة ممارسة.

ثانيًا: ما ثقافة التسويغ؟

ترصدُ غايل سالامون، في مقالتها "التسويغ والمنهج المغاير، أو تركّ الفلسفة"، ميلاً واضحاً إلى تفضيل التسويغ ضمن الفلسفة الاحترافية، بل إنها تذكر هذا التفضيل باعتباره الدافع إلى تركها هذا الحقل وتحولها إلى اللغة الإنكليزية. والتسويغ، على نحو ما تعنيه سالامون، هو أن يجعل المرء موقفه "متوافقاً" مع المعايير المقبولة⁽⁷⁾. وبناءً على ذلك، فإنّ القول بأنّ للفلسفة ثقافةً تسويغيةً يعني أنّ مهنة الفلسفة تقتضي من المرء أن يجعل أفكاره ومشاريعه (وفي حالتها: خياراتها التربوية) متوافقة مع مفهوم "تقليدي" للاشتغال الفلسفي. وتمثّل عملية التوفيق هذه، عند سالامون، إشكاليةً؛ باعتبار مفهومها عن المنهج المغاير وما يتضمنه من مقاومة للتوافق مع المفاهيم السائدة. وفي هذا السياق، تقول:

إذا كان التسويغ معنيًا بتنظيم المعتقدات، والمواءمة بين الأشياء، والتوفيق بين الأشياء أو العوالم، فإنّ المغايرة منهجًا تمضي في طريق معاكس، فهي تفترض الابتعاد أو الاغتراب عن المعيار وتستعمل الابتعاد مصدرًا للتكاثر والتعدد من أجل تحسين حياة أولئك الذين يعيشون خارج المعيار⁽⁸⁾.

إنّ التسويغ منهجًا يستلزم أن نهتمّ بالمعايير المرعية، وهو كما ترى سالامون مناقض للمناهج المغايرة التي تتخذ من الابتعاد عن المعايير نقطة انطلاقها.

إنّ منح "التسويغ منهجًا" مكانةً ممتازةً يدلُّ على قيمة رفيعة تُمنحها عمليات الشرعنة، أو تحديد مدى توافق الأنماط والمعايير المقبولة مع معتقدات الفرد أو مشروعه أو عملياته، وذلك من أجل اكتساب

(6) بطبيعة الحال، لا تنفرد أُنيتا ألن بهذا الموقف. فقد طرحت سالي هاسلانغر رأيًا مماثلاً في مقالتها "تغيير أيديولوجية الفلسفة وثقافتها: فليس بالعقل (وحده) [يمكن التفلسف]". وكتبت: "أعتقد أن النساء يرغبن في بيئة عمل جيدة يسودها الاحترام المتبادل. والفلسفة، في أغلب الأحيان، لا توفر ذلك". ينظر:

Sally Haslanger, "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)," *Hypatia*, vol. 23, no. 2 (2008), p. 212.

(7) Gayle Salamon, "Justification and Queer Method, or Leaving Philosophy," *Hypatia*, vol. 24, no. 1 (2009), p. 226.

(8) Ibid., p. 209.

مكانة إيجابية. وعلى سبيل المثال، إذا حسبنا التسويغ مفهوماً تقييمياً؛ أي معياراً، فإنّ نظرية التسويغ الداخلي في نظرية المعرفة تكون شبيهة بفهم سالامون لـ "التسويغ منهجاً" من حيث إنها، في حد ذاتها، عملية شرعنة. وتُصفي النظرية الداخلية للتسويغ المعرفي، كما يُنظر إليها عموماً، مكانة معرفية إيجابية على معتقد معين، بناءً على ما إذا كان المعتقد معقولاً (توافق هذا المعتقد مع الأدلة المقدمة مثلاً). وفي نظريات التسويغ هذه عنصر لإثبات التوافق بين معتقد الفرد والأنماط والمعايير المقبولة، أو معايير التسويغ، من أجل اكتساب مكانة معرفية إيجابية. وتهدف سالامون إلى لفت الانتباه إلى القيمة التي تُمنح لأشكال مماثلة من الشرعنة ضمن الثقافة التخصصية للفلسفة الاحترافية؛ إذ يُطلب من المرء أن يُثبت أنّ موافقه ومعتقداته وسلوكه و/ أو وجوده تتوافق مع مجموعة من المعايير السائدة للاشتغال الفلسفي من أجل اكتساب مكانة جيدة⁽⁹⁾.

إن منح الشرعنة الامتياز، بوصفها أداة لتقييم إجراءات تخصص معين، سينشئ ثقافة تسويغ في هذا التخصص؛ بمعنى أنّه في ثقافة التسويغ تُمنح قيمة عالية لمدى توافق بحث معين، مثلاً، توافقاً ظاهرياً مع المعايير التي يسير بمقتضاها العمل في تخصص معين، أو معايير التسويغ و/ أو قدرتها على استنباط سرد يُشير إلى توافقها مع تلك المعايير من أجل اكتساب مكانة إيجابية. وبناءً على ذلك، تتضمن ثقافة التسويغ ثلاثة عناصر على الأقل: 1. الإعلاء من قيمة ممارسات الشرعنة؛ 2. افتراض وجود معايير تسويغية مشتركة Commonly-held؛ 3. أن تكون هذه الثقافة ذات صلة متينة Univocally Relevant. وإنّ دافع ثقافة تسويغية لتخصص معين يكمن في ابتكار بحوث ومشروعات ضمن نطاق مجموعة معينة من معايير التسويغ المشتركة المتينة الصلة أو اكتشافها. ومن ثمّ، يفضي الامتثال لهذه المعايير إلى منح تلك البحوث/ المشروعات مكانة إيجابية. لا شك في أنّ بيئة الفلسفة الاحترافية الحالية تُجسّد مكونات ثقافة التسويغ الثلاثة. ومع ذلك، إذا ما رفض المرء هذه الملاحظة، أصبح التساؤل: "كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟" سؤالاً سائغاً. ومن خلال تقديم تحليل وصفي لهذا السؤال، يُمكن تشخيص أعراض ثقافة التسويغ في الفلسفة الاحترافية⁽¹⁰⁾.

ثالثاً: أعراض ثقافة التسويغ في الفلسفة الاحترافية

ينسجم تشخيص أعراض ثقافة التسويغ مع تحديد ما يلي: 1. قيمة جليلة تُمنحها سرديات التسويغ؛ 2. افتراض معايير تسويغية شائعة؛ 3. افتراض معايير ذات صلة متينة. يستلزم السؤال "كيف يكون بحثٌ

(9) حريّ بي أن أشير إلى أنني أرى فرقاً بين عمليات الشرعية وعمليات التحقق. تتخذ الشرعية من التوافق الإيجابي مع الأنماط والمعايير السائدة علامة على المكانة الإيجابية، في حين يشير التحقق إلى عمليات التقييم على نحو أوسع. فالتحقق يشير هنا، عموماً، إلى جميع العمليات التي تهدف إلى إثبات سلامة معتقد أو عملية أو ممارسة ما. ويُعدّ التحقق، شأنه شأن إضفاء الشرعية، مفهوماً تقييمياً، ولكنّه لا يقتصر على التقييم وفقاً للأنماط والمعايير المقبولة. وبناءً على هذا التمييز، تُعدّ الشرعنة نوعاً من التحقق من حيث إنها تسعى لإثبات سلامة ممارسة ما أو تأكيدها. ومع ذلك، ليست الشرعنة الشكل الوحيد المتاح للتحقق. فانا أرى، في بحثي هذا، أنّ التحقق يشير إلى عمليات التدقيق عموماً، بينما تشير الشرعنة إلى عملية تدقيق محددة؛ أي التسويغ. وسأعود إلى هذا التمييز لاحقاً.

(10) لا تؤكد أعراض ثقافة التسويغ، التي سأسلط الضوء عليها، وجود ثقافة التسويغ في الفلسفة الاحترافية إثباتاً قاطعاً؛ كما أن أعراض فقر الدم لا تُثبت وجوده. ومع ذلك، فهي تدعو إلى مزيد من البحث. ولا يتسع نطاق بحثي هذا لتقديم تحليل سوسيولوجي شامل للفلسفة الاحترافية، بل إن الهدف منه وضع نظرية عن الحافز المحتمل الكامن في قلة عدد الممارسين المتنوعين في الفلسفة، وتشجيع الدراسات المستقبلية في هذا الاتجاه. ولتحقيق ذلك، يكفي توجيه الانتباه إلى أعراض ثقافة التسويغ، إضافةً إلى المشكلات المحتملة التي تُسلط هذه الأعراض الضوء عليها في الفلسفة الاحترافية.

ما فلسفياً؟" تسويغاً. ويرى كارلوس سانشير أنه سؤال يسأل المرء عن "جواز سفره" الفلسفي⁽¹¹⁾. ومن هنا، فإن هدف السؤال هو تقييم مدى انسجام ممارسة المرء الفلسفية لمعايير تفلسف شائعة ومتمينة الصلة وذات أهمية. ويكشف شيوع السؤال "كيف يكون بحث ما فلسفياً؟" عن قيمة تُمنحها سرديات التسويغ.

1. منح الامتياز لسرديات التسويغ

من أجل توضيح أنّ السؤال "كيف يكون هذا السؤال فلسفياً؟" هو عرض من أعراض ثقافة التسويغ، سأرسم مشهداً شائعاً في سياقات الفلسفة الاحترافية. فلنتخيل هذا المشهد أو لنترجعه من ذاكرتك: بعد أن أقدم هذا البحث في مؤتمر فلسفي، يبرز السؤال، كما هو متوقع، "كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟" لا شك في أنّ هذا السؤال يُعدّ استخفافاً، سواء أدرك السائل ذلك أم لم يدركه. إنه اتهام وتحذّر في آن واحد. فهو يشكّك في أنّ الملاحظات التي يعرضها البحث لا تتوافق، على نحو أو آخر، مع معايير التسويغ الخاصة بالاشتغال الفلسفي. وقد يتخذ هذا الاتهام أشكالاً عديدة تبعاً للسائل. وقد يتجلى في صورة اتهام بمدى صلة هذا البحث بالمشروعات الفلسفية التاريخية والمعاصرة؛ أو قد يوجه تهمة عدم استيفاء بعض المتطلبات النظرية المفترضة للاشتغال المجرد. ومهما كانت حقيقة الاتهام، فإنّ التحدي يظلّ مطروحاً، وهو يكمن في "إيجاد اتساق" أو توضيح الصلة بين الملاحظات المطروحة ومعيّار تسويغي معيّن للاشتغال الفلسفي (كيفما تصوره السائل). وإنّ ما يميز السؤال، "كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟"، ليس أنّ بحثي غير فلسفي على نحو ظاهر، بل إنّ ما يميّزه هو طلب التسويغ الذي يركز عليه السؤال؛ أي إنّ الإجابة عن هذا السؤال تُقيّم وفقاً لمعايير تسويغية تُضفي مكانة إيجابية على مشروع، ومن ثمّ تُظهر أنّ بحثي فلسفي "على نحو ملائم". ويتجاوز هذا الطلب المتعلّق بالتسويغ أو الشرعية القدرة على تقديم شرح وافٍ لكيفية كون العمل فلسفياً، وهو أمر يتوقف على المعايير التسويغية التي يعتبرها السائل مناسبة. ثمّ إنه يُعدّ عرضاً على انتشار ثقافة التسويغ في الفلسفة الاحترافية؛ أي إنّ تكرار السؤال "كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟" يكشف عن قيمة تُمنحها سرديات التسويغ. وتتجلى هذه القيمة، أيضاً، في حقيقة أنّ العديد من الفلاسفة المحترفين يجدون السؤال، في أحسن الأحوال، غير إشكالي، ويجدونه في أسوأها مناسباً على نحو روتيني⁽¹²⁾.

وفي مقالة لويليامز جونز عنوانها "شرعية الفلسفة السوداء وضرورتها"، نجد مثلاً ملموساً دالاً على القيمة التي تُمنحها سرديات التسويغ في الفلسفة الأكاديمية، والتي تُعدّ عرضاً على ثقافة

(11) Sanchez, p. 39.

(12) للاطلاع على التفسيرات التي تشير إلى انتشار السؤال "كيف يكون هذا فلسفياً؟"، ينظر:

Justin Tiwald, "A Case for Chinese Philosophy," *APA Newsletter on Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies*, vol. 8, no. 1 (2008), pp. 6–7; Outlaw & Roth; Andrea Nye, "It's Not Philosophy," *Hypatia*, vol. 13, no. 2 (Spring 1998), pp. 107–115; Sanchez; Solomon; Margaret Urban Walker, "Diotima's Ghost: The Uncertain Place of Feminist Philosophy in Professional Philosophy," *Hypatia*, vol. 20, no. 3 (2005), pp. 153–164; Joseph Parbhu, "Philosophy in an Age of Global Encounter," *APA Newsletter on Asian and Asian American Philosophers and Philosophies*, vol. 1, no. 1 (2001), pp. 29–31; Donna-Dale L. Marciano, "The Difference That Difference Makes: Black Feminism and Philosophy," in: Maria Del Guadalupe Davidson, Kathryn T. Gines & Donna-Dale L. Marciano (eds.), *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy* (Albany: SUNY Press, 2010), pp. 53–65.

التسويق. ويُحدد جونز نوعين من سرديات التسويق؛ فهو يرى أنه يُمكن مطالبة المرء بتسويق "ملاءمة وأهمية" توجه فلسفي مُعين، أو بتسويق "حق هذا التوجه في الوجود بوصفه موقفًا فلسفيًا مناسبًا"⁽¹³⁾. وكثيرًا ما يُطلب من ممارسي الفلسفة المتنوعين تقديم هذين النوعين من التسويغات. ويوجد، على سبيل المثال، تراث ثرٌّ من هذه التسويغات في الفلسفة الأفريقية. وفي السياق الأمريكي، تُجسّد مقالات ويليامز جونز وكورنيل ويست ولوسيويس آوتلو⁽¹⁴⁾ حقيقة وجود عدد من المحاولات القائمة لتقديم سرديات شرعية للفلسفة تستند إلى تجارب وحياة الشعوب المنحدرة من أصول أفريقية. وعلى الرغم من أنّ ضرورة المشاركة في سرديات شرعية للفلسفة الأفريقية باتت موضع تساؤل في الوقت الراهن، فإنّ المطلب الخارجي لتسويق وجود الفلسفة الأفريقية يفرض نفسه بقوة⁽¹⁵⁾.

2. معايير التسويق الشائعة والمتينة الصلة

فضلاً عن تبيين سرديات التسويق الذي يتضمّن السؤال "كيف يكون هذا البحث فلسفيًا؟"، ثمة مطلب متعلق بضرورة توضيح مدى توافق البحث مع المعايير الشائعة والمتينة الصلة، وذلك من أجل إثبات مكانتها الفلسفية الإيجابية. وإنّ هذه المعايير التسويغية، التي غالبًا ما تكون ضمنية، يُفترض قبولها من جميع الأطراف المعنية، ويُفترض أنّها وثيقة الصلة بجميع المشروعات الفلسفية. وتتضمن بيئة الفلسفة الاحترافية مطلبًا دائمًا لتسويق المشروعات والالتزامات الفلسفية من خلال معايير تسويغية متينة الصلة. وتجدر الإشارة إلى أنّ شيوع المعايير التسويغية وصلتها المتينة هما من أعراض ثقافة التسويق. ويمكن أن يعيننا تحليلٌ موجز لسردية تسويغية حديثة في تشخيص هذا العرض في بيئة الفلسفة الاحترافية.

إنّ مقالة كارستن ستروال المنشورة عام 2010 في مجلة البوصلة الفلسفية، بعنوان "لا قيام للفلسفة من دون عبور الثقافات"، مثال حديث على محاولة تقديم سردية تسويغية تهدف إلى ترسيخ مكانة إيجابية لنوع من الاشتغال الفلسفي يختلف عمّا هو متعارف عليه في الفلسفة الغربية الاحترافية. ويقول ستروال في هذا السياق: "مع أنّ الوضع بدأ يتغير، فإننا ما نزال نرى أنّ الفلاسفة الذي يعتمدون المقارنة في دروسهم يجدون أنفسهم في موقف دفاعي حينما يحاولون إدماج عناصر من الفكر غير الغربي في مقررات دراسية هي من حيث الجوهر فلسفية غربية"⁽¹⁶⁾. وبصفته فيلسوفًا

(13) Jones, p. 149.

(14) Ibid.; West, pp. 117–148; Outlaw & Roth; Outlaw, "African, African American, Africana Philosophy."

(15) ليست الفلسفة الأفريقية، بأي حال من الأحوال، الصنف الوحيد من الفلسفة الذي طوّر إثباتات شرعية. فعلى سبيل المثال، وجّه خورخي غراسيا تحديات بحثية متواصلة ضد تلك الدعوات التي تريد استبعاد الفلاسفة والفلسفة اللاتينية/الإسبانية من مجال الفلسفة الاحترافية، ينظر:

Jorge J. E. Gracia, *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective* (Malden: Blackwell, 2000); Jorge J. E. Gracia, *Latinos in America: Philosophy and Social Identity* (Malden: Blackwell, 2008).

(16) Karsten J. Struhl, "No (More) Philosophy without Cross-Cultural Philosophy," *Philosophy Compass*, vol. 5, no. 4 (2010), p. 287.

مقارنًا، يجد ستروول نفسه في موقف دفاعي؛ فيحاول وضع الممارسين ممن لديهم تصورات ضيقة عن الاشتغال الفلسفي الغربي الاحترافي في موقف دفاعي. ونتيجةً لذلك، يبدأ شن الهجوم بوصفه ممارسةً للفلسفة المقارنة. ويزيد قوله ذاك توضيحًا: "ما أزعجه [في العنوان] هو أنّ الاشتغال الفلسفي لا يمكنه تحقيق غايته على النحو الأمثل ما دامت الفلسفة رهيئةً تراث واحد"⁽¹⁷⁾. ويدافع ستروول، الذي يعرف الاشتغال الفلسفي بأنه "تحقيقات نقدية ومنهجية" في الافتراضات الأساسية، عن زعمٍ يقول إنّ "ممارسة" الفلسفة تتطلب الاشتغال في الفلسفة العابرة للثقافات من أجل استنطاق الافتراضات الأساسية⁽¹⁸⁾. وبناءً على ذلك، تُقدّم مقالة ستروول في نهاية المطاف، سردًا لأهمية الفلسفة المقارنة بوصفها تخصصًا بموجب معيار شائع للمشروعات الفلسفية. بعبارة أخرى؛ لتحقيق وعد المشروعات الفلسفية المتمثل في استنطاق افتراضاتنا الأساسية نقديًا، فإنّ منزلة هذه الفلسفة هي منزلة الضرورة اللازمة. وبغضّ النظر عمّا ينتج من ذلك من مهمة دفاعية ستضطلع بها المفاهيم الضيقة المتعلقة بالفلسفة الاحترافية، فإنّه سردٌ تسويغي يستعين بمعيار تسويغي شائع على ما يبدو.

وعلى الرغم من أنّ هذا الهجوم الذي يشنه ستروول قد ينقل عبء التسويغ من فلاسفة المقارنة إلى الفلاسفة الاحترافيين من ذوي المفاهيم الضيقة، فإنّ ذلك لا يتحقق إلا بقدر ما يُعتبر معيار التسويغ الشائع ذا صلة متينة بجميع المساعي الفلسفية؛ أي إنّ انتقال عبء التسويغ لا يمكن أن ينجم إلا عن اعتراف متبادل وفوري بأنّ ستروول قد حدد فعلاً معيار تسويغ شائعاً وملزماً على نحوٍ بَيّن. وإذا زعم ستروول أنّ فلاسفة المقارنة مؤهلون على نحو خاص للتفلسف وفقاً لمعيار استنطاق الافتراضات الأساسية، فإنّه يوجه دعوة للشرعنة إلى الفلاسفة الذين قد يشككون في الجدارة الفلسفية المتعلقة بالفلسفة المقارنة؛ نظراً إلى امثالها لمعيار التسويغ المذكور. وإن كان لا بد لمقالة ستروول من أن تحقق النجاح، فيجب أن يكون المعيار الذي يحدده ظاهر الصلة بجميع المساعي الفلسفية. وإذا لم يكن معيار التساؤل عن افتراضاتنا الأساسية متين الصلة، فإنّ محاولة ستروول وضع فئة معينة من الفلاسفة في موقف دفاعي لا طائل فيها. ويكفي الرد عليه برفض معيار التسويغ الذي حدده. وهذا لا يدخل في تحليله، لأنّ العديد من الفلاسفة المحترفين غالباً ما يفترضون أنّ أحد الأدوار الرئيسة للفلسفة هو التساؤل المنهجي عن الافتراضات الأساسية.

بغض النظر عما إذا كان ستروول قد حدد معياراً تسويغياً أصيلاً وشائعاً ومتين الصلة، فمن المؤكّد أنّه يعتمد على وجود مثل هذه المعايير لنجاح طرحه. وعلى الرغم من أنّ طرحه دفاع بالغ الجودة عن الفلسفة المقارنة، فإنه لا يقف في وجه الدعوة إلى سرديات التسويغ في حد ذاتها، بل إنّ الأمر متعلّق

(17) Ibid.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الادعاء يعكس ادعاء وليام جونز في مقالته "ضرورة الفلسفة السوداء وشرعيتها"، وأن فهم الممارسة الفلسفية الوارد في مقالة ستروول يشبه، إلى حد بعيد، فهم آلان لوك للفلسفة باعتبارها فلسفات للحياة، ينظر:

Jones; Alain Locke, "Values and Imperatives," in: Leonard Harris (ed.) *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond* (Philadelphia: Temple University Press, 1997), pp. 31–50.

(18) Ibid., p. 288.

بمثال جيد دالّ على عَرَضَيْن من أعراض ثقافة التسويغ الموجودة في بيئة الفلسفة الاحترافية، هما:
1. افتراض وجود معايير تسويغية شائعة؛ 2. افتراض أنها متينة الصلة.

رابعًا: على أسسٍ مرّوعة: ممارسون متنوعون وبيئة الفلسفة الاحترافية

غالبًا ما تُصبح بيئة الفلسفة الاحترافية، التي تتضمن أعراض ثقافة التسويغ، بيئةً طاردة للممارسين المتنوعين بسبب "الإقصاءات الصامتة"⁽¹⁹⁾. وفي هذه الثقافة، تُصبح الإقصاءات التاريخية غير المسوّغة أساسًا للمعايير التسويغية التي يُعتمد عليها في عملية إضفاء الشرعية؛ أي إنّ افتراض وجود معايير تسويغية شائعة ومتينة الصلة، عندما تستند إلى إقصاءات غير مسوّغة، يخلق وسائلًا للتحقق عاجزة عن رصد تلك الإقصاءات. وفي الواقع، يُمكن بسهولة اعتبار تلك الإقصاءات "معقولة" من خلال ممارسة التخصّص نفسها. وفي هذا القسم، سأسلط الضوء على نوعين من الإقصاءات يصعب رصدهما في ثقافة تُظهر الأعراض الثلاثة لثقافة التسويغ، وهي الإقصاء عبر الاستثنائية *Exclusion via Exceptionalism*، والإقصاء عبر الشعور بعدم التوافق *Exclusion via a Sense of Incongruence*. وعندما يكون الاستبعاد عبر الشعور بعدم التوافق نتيجةً مباشرة لحقيقة وجود عدد قليل، إن وجد، من المعايير التسويغية الشائعة والمتينة الصلة، فإنّ الاستبعاد عبر الاستثنائية يشير إلى النقطة التي تفشل فيها الثقافات التخصصية ببساطة في تقييم الشرعية بدقة.

1. الإقصاء عبر الاستثنائية

تضع ساندرا هاردينغ في مقدمة كتابها مختارات في دراسات العلوم والتكنولوجيا ما بعد الاستعمارية تعريفًا للاستثنائية:

تفترض الاستثنائية أنّ الغرب وحده قادر على فهم دقيق لقوانين الطبيعة والعلاقات الاجتماعية، ودوافعها السببية الكامنة. يوجد عالمٌ واحد ذو نظام داخلي واحد، ويوجد علمٌ واحدٌ فحسب قادر على فهم هذا النظام، ومجتمع واحد فحسب قادر على إنتاج هذا العلم: إنّهُ مجتمعنا الغربي!⁽²⁰⁾.

على الرغم من أنّ هاردينغ تتحدث عن الاستكشافات العلمية على نحو خاص، فإنّ تعريف الاستثنائية ذو صلة في هذا السياق. وتنطوي الاستثنائية على استبعاد غير مسوّغ لمجموعات كبيرة من الأبحاث استنادًا إلى تفضيل مجموعة (أو مجموعة من المجموعات) وأبحاثها على غيرها. وقد تستوفي المجموعات المستبعدة في الواقع العديد من المتطلبات التي تفرضها المعايير السائدة والتسويغية. ومع ذلك، فإنّها لا تزال مستبعدة بسبب التفضيل التاريخي للمشروعات البحثية التي تنتجها فئات

(19) Marcano, "The Difference That Difference Makes: Black Feminism and Philosophy," p. 54.

(20) Sandra Harding (ed.), *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader* (Durham: Duke University Press, 2011), p. 6.

معينة من الناس⁽²¹⁾. ويمكن النظر إلى استبعاد الفلسفة الاحترافية الأميركية للفلسفة غير الغربية، على سبيل المثال، من منظور الاستثنائية.

جرت الإشارة كثيراً إلى أنه يمكن شرعنة الفلسفة غير الغربية استناداً إلى عدة معايير شائعة ومسوّغة للاشتغال الفلسفي. ويقول جوزيف براهو في مقاله "الفلسفة في عصر المواجهة العالمية" ما يلي:

إذا كان عمل الفلسفة إجراءً محاولات منهجية للتصدي لأسئلة جوهرية حول طبيعة الواقع، وطبيعة مناهج المعرفة، وأسس القيم والأحكام الأخلاقية والجمالية، والذات، ومعنى الدين وغايته، فإن حصة الفكر الهندي والصيني والإسلامي منها وافر غزير (لا أستطيع الحديث عن الفلسفة الأفريقية لقلّة معرفتي بها، ولكنني أفترض أنها تتضمن تاملًا منهجيًا في طبيعة الأشياء)⁽²²⁾.

بعد أن استشهد براهو بالعديد من الحوارات المثمرة بين فلاسفة غربيين وغير غربيين، مثل الحوارات بين مايكل دوميت وبيمال ماتيلال، إضافةً إلى تفاعل جاغوت نوهرين موهانتي المشرع مع أعمال غوتليب فريجه وإدموند هوسرل، انتهى إلى أنه "لا يمكن أن يكون السبب في إهمال الفلسفة غير الغربية إلى هذا الحد في الجامعات الأميركية حاليًا سببًا فلسفيًا"⁽²³⁾. ولذلك، يخلص براهو إلى أنه يوجد سبب آخر واضح. وهنا، نرى اعترافًا بنوع من الاستثنائية.

يلفت براهو الانتباه إلى أنّ الوصول إلى معايير التسويغ ليس متاحًا للجميع على قدم المساواة في الفلسفة الاحترافية الأميركية. ولا تقتصر الاستثنائية في هذه الفلسفة على حرمان بعضهم من الوصول إلى معايير التسويغ، بل إنها تعفي آخرين أيضًا من الخضوع لبعض معايير التسويغ السائدة. وعلى سبيل المثال، لدى فلاسفة سود مواقف تنطوي على مشاعر معادية للبيض على نحو هامشي، وقد تجاهلها بعضهم باعتبارها عنصرية (مثل ألكسندر كروميل)، بينما يُعزف لفلاسفة بيض أميركيين أو أوروبيين ذوي مشاعر مماثلة معادية للسود باعتبارها نتاجًا لعصرهم (مثل جورج فيلهلم فريدريش

(21) يُعدّ مصطلح "التفضيل" أو "الامتياز" أو "الإعلاء من مكانة/ شأن" Privilege مصطلحًا نسبيًا. فبحسب بيغي مانتوش، يشير التفضيل المنهجي إلى "سلطة غير مكتسبة تُمنح على نحو منهجي".

Peggy McIntosh, "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work and Women's Studies," in: Alison Bailey & Chris Cuomo (eds.), *The Feminist Philosophy Reader* (New York: McGraw-Hill, 2008), p. 66.

فعلى سبيل المثال، قد تحظى أصوات العديد من الأميركيين من أصل أفريقي بالأفضلية في مقابل أصوات العديد من الهاتيين من حيث قدرتها على التأثير في المجالات الاجتماعية الأميركية، إلا أنّ كلا الطرفين يعاني نقص الامتيازات مقارنةً بالعديد من الأصوات البيض. ومن ناحية أخرى، غالبًا ما تحظى الأصوات البيض الثرية بامتيازات تفوق الأصوات البيض الفقيرة. ويشير مصطلح "التفضيل" أو "الامتياز"، في هذا التحليل، إلى بنية تقييم أوسع؛ إذ تتلخّص بنى الشرعية بأكملها بالتمييز القمعي لهويات اجتماعية معينة وممارسات اجتماعية واستقصائية في شكل "سلطة غير مكتسبة تُمنح على نحو منهجي". لمزيد من التفاصيل حول هذا المصطلح، ينظر:

Ibid.; Alison Baily, "Privilege: Expanding on Marilyn Frye's 'Oppression'," *Journal of Social Philosophy*, vol. 29, no. 3 (1998), pp. 104–119.

(22) Prabhu, p. 30.

(23) Ibid.

هيجل). ومن الواضح أنه توجد اعتبارات اجتماعية وسياسية شاملة تؤثر في القرارات المتعلقة بمن يُعتبر استثناءً من معايير التسوية، وهي اعتبارات لا تنعكس في معايير التسوية نفسها. ولأنّ الاستثنائية تتحدد، إلى حدّ بعيد، بالبنى الاجتماعية والسياسية للتمكين والتهميش، فإنه لا يمكن معالجتها بإضافة مزيد من معايير التسوية. وفي حالة الإقصاء عبر الاستثنائية، لا تكمن المشكلة في معايير التسوية نفسها، بل في الأشخاص الذين يطبقونها. فثقافة التسوية، أو الثقافة التي تُظهر الأعراض الرئيسة الثلاثة لثقافة التسوية، تفتقر إلى الموارد اللازمة لمعالجة سوء تطبيق معايير التسوية. وإنّ تفضيل سرديات الشرعية وافترض وجود معايير تسوية مشتركة متينة الصلة لا يضمن بالضرورة وجود قيمة تُمنح من أجل الاستعمال المناسب لتلك المعايير، إنما يضمن تفضيل مقام هذه السرديات أن يشعر معظم الممارسين في مختلف التخصصات كأنهم قضاة ومحلفون على السلوك والإنتاج الاحترافي "الملائم"، من دون إدراكهم ضرورة الاعتراف بكيفية تأثير البنى الاجتماعية والسياسية السائدة للتمكين والتهميش على أحكامهم⁽²⁴⁾.

2. الاستبعاد عبر الشعور بعدم التوافق

الشكل الثاني للاستبعاد هو الاستبعاد عبر الشعور بعدم التوافق. فبينما ترتبط الاستثنائية، في أغلب الأحيان، بقوة الإقناع المتفاوتة التي تميز معايير التسوية، يشير عدم التوافق إلى القبول غير المتكافئ إلى هذه المعايير؛ أي إن العديد من الممارسين المتنوعين لا يقبلون معايير التسوية السائدة حالياً في الفلسفة الاحترافية. وفي هذه الحالة، يعوّق الشعور بعدم التوافق تجاه معايير التسوية الحالية قدرة الفرد على الدفاع عن المكانة الفلسفية الإيجابية لمشاريعه. ويتضح ذلك في ردة فعل سالامون على الدعوة إلى إضفاء الشرعية على خيارها التربوي المتمثل في الاعتماد على نظرية ومناهج مغايرة في تدريسها للفلسفة. وقد جعلتها هذه الدعوة في موقف قبول معيار التسوية، رغمًا عنها، وهو ما يتعارض مع ميولها الشخصية والسياسية والنظرية⁽²⁵⁾. وليست هي الوحيدة التي تشعر بعدم التوافق الذي تصفه؛ فعندما طُلب من جاكين سكوت مناقشة تجربتها بوصفها امرأة سوداء وفيلسوفة محترفة، وصفت شعورها بعدم القبول الكامل أو عدم تلبية التوقعات الفلسفية. وقد أطلقت على هذا الشعور بعدم التوافق مصطلح "التنافر" Dissonance⁽²⁶⁾.

(24) ربما يقول بعضهم إنّه إذا لم تكن معايير التسوية هي المشكلة الأساسية للاستثنائية، فإنّ المطلوب هو تطبيق أفضل لمعايير التسوية السائدة، وليس، كما سألين لاحقًا، تغييرًا جذريًا في الأدوار المسندة إلى معايير التسوية. ومن المهم فهم مدى رسوخ الاستثنائية في العقول من دون الشعور بها، إلى حد بعيد. وتُحدد فيرجينيا فاليان وهاسلانغر، في مقالتهما، تأثير الأنماط الجندرية في تقييمات الأداء الفلسفي؛ إذ يُحكم على النساء بطريقة باتت مألوفة على نحو أقصى من نظرائهن من الرجال، ويُخضعن للاستثنائية لكونهن فيلسوفات فحسب:

Virginia Valian, "Beyond Gender Schemas: Improving the Advancement of Women in Academia," *Hypatia*, vol. 20, no. 3 (2005), pp. 198–213; Haslanger.

عندما يُظهر حكمُ المرء نفسه ميولًا نحو الاستثنائية، يصبح كسر هذا القالب عسيرًا. وإنه لمن الأفضل تعزيز بيئة تُحيّد هذه التحيزات بدلًا من التمسك بأمل القضاء عليها.

(25) Salamon.

(26) Allen et al., p. 185.

في الواقع، ليس سالامون وسكوت وحدهما من بين الممارسين المتنوعين للفلسفة الذين اعترفوا بشعورهم بعدم التوافق فيما يتعلق بالمعايير المسوّغة للسلوك والبحث الفلسفي "المناسب". فقد نشأت فلسفات نسوية مهمة بوصفها رفضاً لمجموعة من المعايير التسويغية داخل الفلسفة الاحترافية⁽²⁷⁾. ولا يزال آخرون يشعرون بعدم التوافق مع توقعات الفلسفة الاحترافية عن الرؤية الشاملة، ومع الخصوصية، التي غالباً ما يُساء فهمها، المرتبطة بالهويات الاجتماعية "للأقليات". وتقدّم دونا-ديل ماركانو، في مقالتها "الاختلاف الذي يُحدثه الاختلاف: النسوية السوداء والفلسفة"، وصفاً لحقيقة مفادها أنّ الفيلسوفة السوداء التي تتخذ من حياة وتجارب النساء السود نقطة انطلاقها النظرية غالباً ما يوسم عملها بأنه شديد الخصوصية "إلى حدّ أنّ الفلسفة تقاوم وجوده"⁽²⁸⁾. لا تقبل ماركانو، بطبيعة الحال، فكرة أنّ التنظير الفلسفي ينطلق من أوسع منظور ممكن⁽²⁹⁾. وترى أنّ رفض هذا المعيار التسويغي يُولّد شعوراً بعدم التوافق بين مشروعاتها الفلسفية والتوقعات الفلسفية الاحترافية.

ويُبرز كارلوس سانشيز كذلك في مقالته "الفلسفة وخوف ما بعد الهجرة"، حقيقة أنّ اشتراط التفلسف المجرد معياراً للتفلسف هي أحد الأسباب التي تجعل الفلسفة الاحترافية لا تستسيغ الفلاسفة من أصول إسبانية والفلسفة الإسبانية. ويقول إنّ العديد من الفلاسفة المحترفين يعتقدون أنه "إذا ما اتخذ الفكرُ موقعاً، أو جسّد ذاته، أو تأرخن، فلن يكون عميقاً، بل أسوأ من ذلك أنه ليس فلسفة"⁽³⁰⁾. من الواضح أنّ قيمة الاشتغال الفلسفي المجرد واللاتاريخي ليست قيمةً مشتركةً بين سانشيز وماركانو لأسباب متقاربة ومتباينة. وهذه ليست إلا أمثلة قليلة من بين الطرائق العديدة التي يُعاني بها العديد من الممارسين المتنوعين في مجال الفلسفة الاحترافية شعوراً بعدم التوافق. وبغضّ النظر عن مصدر هذا الشعور، أرى أنّ مما يُولّد هذا الشعور هو الفشل في قبول معيار تسويغي أو مجموعة معايير تسويغية سائدة في سياق الفلسفة الاحترافية.

3. سرديات الإقصاء والشرعية

يشير وجود الاستثنائية وعدم التوافق بين الفلاسفة المحترفين إلى صعوبة دعم الممارسين المتنوعين. وإذا كانت المكانة الفلسفية الإيجابية تنبع من شرعية ظاهرية وسرديات كافية للشرعية، وهذه أيضاً تستند إلى معايير تسويغية سائدة، فإنّ الحرمان من الوصول إلى المعايير التسويغية المتينة الصلة (عن

(27) لنأخذ على سبيل المثال بعض مواقف علم الأخلاق النسوي الراضية لـ "النماذج النظرية القانونية" بالنسبة إلى النظرية الخلقية: Lorraine Code, "Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?" *Metaphilosophy*, vol. 12 (1981), pp. 267–276; Lorraine Code, "Taking Subjectivity into Account," in: Linda Alcoff & Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993), pp. 15–48.

أو بعض مواقف نظرية المعرفة النسوية الراضية لافتراضات الموضوع المحايد.

(28) Marciano, "The Difference That Difference Makes: Black Feminism and Philosophy," p. 53.

(29) تشارك ماركانو فلاسفةً سوداً آخرين هذا التوجه. ينظر:

Outlaw, "African, African American, Africana Philosophy;" Locke, "Values and Imperatives;" Jones; Outlaw & Roth; Harris (ed.).

(30) Sanchez, p. 40.

طريق الاستثناء)، أو عدم قبول معيار التسويغ الذي يُقيّم المرء على أساسه (عن طريق عدم التوافق)، يُظهر أن الشرعية هدف مستحيل. فمن دون الوصول إلى معايير التسويغ الأنموذجية، يصبح هدف التسويغ عتيباً. وإذا كان عمل المرء يعكس رفضاً لمعايير التسويغ المستعملة معايير للتقييم، فإنه يبدو من العبث أيضاً السعي لإدراك الشرعية. وإذا كانت المكانة الفلسفية الاحترافية الإيجابية تستند إلى التطبيق العادل لمعايير التسويغ والقبول الموحد لتلك المعايير، فإن العديد من الممارسين المتنوعين يمكنهم أن يتوقعوا الفشل في اختبارات الكفاءة على نحو ألي.

قد يعترض بعضهم على الصورة الحالكة التي رسمتها، وقد يرون أنني أخطأت في تصوير معايير التسويغ في الفلسفة الاحترافية بوصفها مجموعة من معايير ثابتة سهلة التحديد، وقد يتفقون مع أندريا ناي، في مقالتها النقدية "ليست فلسفة"، على ما يلي:

تظل معايير الفلسفة غير مستقرة حتى عندما تُصدّق عليها نسخة من التاريخ الفكري تُخفي المصادر الشخصية أو السياسية للحكمة الفلسفية، أو تلك التي تُفضل العلم باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة. إن ذلك الإصرار على ما هو فلسفة "حقيقية" أو "جوهرية" في مقابل ما هو "مجرد" شعر أو علم اجتماع أو مذكرات شخصية أو سياسة في حد ذاتها، هو نفسه يُجدد إمكانية إعادة تشكيل فلسفية أخرى⁽³¹⁾.

ثمة أمل مفاده أنه في ثقافة تتجلى فيها أعراض ثقافة التسويغ الثلاثة تكون معايير التسويغ فيها عرضة للزعزعة باستمرار وتراجع من خلال الطلب نفسه المتزايد على سرديات الشرعية. لا شك في أن معايير التسويغ للاشتغال الفلسفي تتغير بمرور الوقت. وفي الواقع، قد يكون صحيحاً، كما يجادل ستان غودلوفيتش في مقالته "مآلات الفلسفة: بعض التأملات الاجتماعية الفلسفية"، أن الفلسفة ببساطة هي تخصص يعيد باستمرار صوغ ماضيه في ضوء التحولات في المناخات الاجتماعية والسياسية⁽³²⁾. ومع ذلك، على المرء أن يفحص في من يتحمل عبء زعزعة المعايير في أي وقت كان، وإذا ما كان هذا نشاطاً جديراً بالاهتمام لفئات الناس المستهدفة. وقد يتحمل الممارسون المتنوعون هذا العبء على نحو غير متناسب. أعتقد أن عبء تغيير تطبيق معايير التسويغ وتغيير مضمونها هو ما دفع ألن إلى طرح سؤال: هل توفر الفلسفة الاحترافية بيئة عمل جيدة للنساء السوداوات؟ أظن أن هذا جزء من العبء الذي رفضت سالامون تحمله؛ ما حَرَفَ رغبتها نحو اللغة الإنكليزية خياراً مهنيّاً. وهو بالتأكيد العبء الذي لا أتمنى أبداً أن تتحمّله أختي الصغرى.

إن عبء تغيير معايير التسويغ في بيئة مهنية تشتمل على أعراض ثقافة التسويغ يعني بذل الجهد والطاقة لتوفير حافز للتغيير؛ عبر العديد من سرديات الشرعية التي تهدف إلى اكتساب مكانة إيجابية للذات بوصفها فيلسوفة ولمشاريعها بوصفها مشاريع فلسفية. اسمحوا لي أن أؤكد، بحزم، أن تحمّل هذا العبء ومجموعة التجارب التي يتعرض لها المرء ليس خياراً مقبولاً بالنسبة إلى العديد من الممارسين المحتملين المتنوعين للفلسفة، ويشهد بذلك العدد القليل من فئات الناس المُمثّلة تمثيلاً

(31) Nye, p. 108.

(32) Stan Godlovitch, "What Philosophy Might Be About: Some SocioPhilosophical Speculations," *Inquiry*, vol. 43, no. 1 (2000), p. 17.

ناقصاً في الفلسفة الاحترافية. توجد، إن جاز التعبير، بيئات عمل أفضل للممارسين المتنوعين، ربما لا تكون مثالية، ولكنها بالتأكيد توفر فرصاً أكبر لنجاح حياة الفرد ومشاريعه الشخصية مقارنةً بالفلسفة الاحترافية. ولعل سالي هاسلانغر هي التي عبّرت عن ذلك بأفضل طريقة:

لا أعتقد أننا في حاجة إلى التساؤل والحيرة عما يحدث بالضبط لثبوت النساء [على سبيل المثال] عن الفلسفة. من واقع خبرتي أرى أنه من الصعب جداً إيجاد مجال في الفلسفة لا يُظهر عداءً صريحاً تجاه النساء والأقليات، أو على الأقل يفترض أن الفيلسوف الناجح يجب أن يبدو ويتصرف بوصفه رجلاً أبيض تقليدياً. ومعظم النساء والأقليات المؤهلات على نحو كافٍ للالتحاق بالدراسات العليا في الفلسفة لديهن خيارات. ليس عليهن تحمل هذه المعاملة السيئة⁽³³⁾.

إن إدراك أن النساء السوداوات المؤهلات لدراسة الفلسفة لديهن خيارات أخرى هو ما دفعها إلى التصدي لتقييم بيئة الفلسفة وما يمكن أن توفره لمشروعات الفرد وجودة حياته⁽³⁴⁾. ولعل هذا هو السبب الكامن أيضاً في قولها المتعلق بتحولها المهني من الفلسفة إلى القانون: "لم أحب القانون بقدر حُبّي للفلسفة، لكنني بوصفي أستاذة قانون كنت أسعد كثيراً من كوني أستاذة فلسفة. وانطلقت بثبات"⁽³⁵⁾. لكن هذه الانطلاقة الثابتة غير مرجحة بالنسبة إلى العديد من الممارسين المتنوعين في بيئة الفلسفة الاحترافية؛ إذ يُلقى ذلك على عواتقهم عبئاً غير متناسب يتمثل في تغيير معايير التسويغ.

خامساً: مقترح: نحو ثقافة الممارسة

تبرز مشكلات الاستثنائية وعدم التوافق، على نحو جليّ، في بيئة مهنية تتجلى فيها الأعراض الرئيسة الثلاثة لثقافة التسويغ. بمعنى آخر، لا يمكن أن يسيطر أيّ أحد على الاستثناء غير المسوّغ سيطرة مطلقة، ولا يمكن (ولا ينبغي) السيطرة على مشاعر عدم التوافق المتعددة بين الممارسين المتنوعين. لذا، فإن جعل الفلسفة الاحترافية تخصصاً أشمل سيحدّ من تأثير الاستثنائية والاعتراف بالقدرة الإبداعية لمشاعر عدم التوافق. ومن ثم، نحتاج إلى العمل نحو ثقافة تخصصية لا تُقلّل من تأثير الاستثنائية فحسب، بل تُهيئ أيضاً بيئة يصبح فيها عدم التوافق مجالاً للإبداع من أجل طرائق متنامية باستمرار لممارسة الفلسفة الاحترافية. وأقترح أن تبدأ الخطوة نحو بيئة فلسفية احترافية أشمل وذلك

(33) في النص الأصلي بخط مائل. ينظر: Haslanger, p. 212.

لا يتكلم اقتباس هاسلانغر على التوقعات المهنية (أي المعايير التسويغية)، بل يتكلم على الديناميات الشخصية أيضاً (مثل التمييز الجنسي و/أو العنصري الصارخ). ولا أتطرق هنا تحديداً إلى الديناميات الشخصية. أستطيع أن أرى أنّ بيئة العمل تتراجع فيها الديناميات الشخصية، بقدر الإمكان، بالنظر إلى الثقافة المهنية السائدة. إن وجود العنصرية والتمييز الجنسي في الفلسفة الاحترافية لا يُفسّر، في حد ذاته، أعداد النساء الضئيلة والأقليات العرقية والإثنية في هذا المجال. ومن النادر، في السياق الأميركي، وجود بيئة عمل خالية من العنصرية والتمييز الجنسي. ومع ذلك، لا تزال توجد بيئات عمل أكثر ملاءمة للنساء وذوي البشرة الملونة في الولايات المتحدة، حتى في حال استمرار انتشار العنصرية والتمييز الجنسي. باختصار، لا يمكن أن تُفسر الديناميات الاجتماعية والشخصية السيئة وحدها انخفاض أعداد النساء السوداوات في الفلسفة الاحترافية. لذا، أركز هنا على أحد العوامل التي تُقاوم الديناميات الشخصية السيئة، ألا وهي الثقافة الاحترافية.

(34) وهذا، بالتأكيد، جزء من التحدي الذي طرحته ألين على النساء السوداوات الحاضرات في المؤتمر الثاني للفيلسوفات السوداوات في عام 2009.

(35) Allen et al., p. 172.

بالتحول من قيم تسود ثقافة التسويق إلى قيم تسود ثقافة الممارسة. قد تُوفّر ثقافة الممارسة بيئة أكاديمية تُعزّز الخيارات المتاحة في مجال هذه الفلسفة. وأرى أنّ ثقافة الممارسة تتألف من عنصرين أساسيين على الأقل، هما:

1. تثمين البحث في المسائل والظروف المتينة الصلة بحياتنا، مع الحفاظ على فهم عميق للاختلافات في القضايا التي تبرز بين مختلف الفئات.

2. الاعتراف بتعدد المرجعيات وطرائق فهم الشرعية التخصصية (Disciplinary Validation) وتشجيعها.

سأتناول فيما يأتي كل عنصر من هذين العنصرين بإيجاز.

ليس بدعاً أن ترى الفلسفة الاحترافية أن تبحث في المسائل والظروف الراهنة في عصرنا. لقد دعا فيليب كيتشر، في الفترة الأخيرة، إلى هذا التحول في مقالته "الفلسفة من الداخل إلى الخارج" عام 2011، وهو يتفق في "دعوته إلى إعادة توجيه الفلسفة"، مع جون ديوي في دعوته إلى إدراك أنّ الدراسات الفلسفية المعاصرة تبدأ بـ "مشكلات فلسفية تنشأ من مواقف يجد فيها أكثر الناس أنفسهم وليس النخبة منهم فحسب"⁽³⁶⁾. ومن وجهة نظري، تُثمّن ثقافة الممارسة الدراسات التي تُسهم في النقاشات والمشكلات والدراسات القديمة والجديدة والناشئة. وكما يوضح كيتشر، يُثمّن كلّ شيء؛ بدءاً من "حالة البحث، ومروراً بحالة الممارسات الاجتماعية المتنوعة، ووصولاً إلى الاحتياجات الملحة للأفراد لفهم العالم ومكانتهم فيه"⁽³⁷⁾. لن يُطلب من المرء بعد الآن تسويق مشروعاته وفقاً لمجموعة من معايير التسويق، بل سيحتاج إلى تحديد نقطة إسهام داخل الفلسفة المعاصرة، أو خارجها، أو في عوالمنا المحيطة.

يمكن أن يتعجل المرء الاعتراض على اقتراح تثمين المشاريع الإسهامية، بغض النظر عن كيفية تشكيلها، من خلال الإشارة إلى أنّ هذا التثمين ليس إلا أسلوباً آخر للتسويق. ولنتذكر التمييز الذي وضعته بين الشرعية والتحقق. تتطلب الشرعية مجموعة من المعايير التسويقية الشائعة والمتينة الصلة. أما التحقق، فيشير على نحو أوسع إلى تقييمات السلامة في حد ذاتها. قد يكون من الصعب، بل من غير الحكمة، على أقل تقدير، إلغاء جميع أشكال التحقق. ومع ذلك، فإن الشرعية ليست سوى شكل واحد من أشكال التحقق. وإذا كان التحقق، في ثقافة الممارسة، يُحدّد بناءً على المساهمة، فلا داعي لفهمه وفقاً لسردية الشرعية. في الواقع، من الممكن أن تكون الدعوة إلى تحديد مساهمة الفرد غير واضحة للتحقق في سياقه بطريقة لا تفعلها المعايير التسويقية الشائعة والمتينة الصلة فحسب، بل إنها توزع أيضاً عبء التحقق على نحو أعدل. وعلى مشروعات الجميع أن تقدّم إسهامها. وسيُنظر إليها جميعاً على أنها متجذرة في مسائل تاريخية، واحتياجات معاصرة، و/أو تحقيقات جديدة أو ناشئة.

(36) Philip Kitcher, "Philosophy inside Out," *Metaphilosophy*, vol. 42, no. 3 (2011), p. 250.

(37) Ibid., p. 254.

وأيّما صرف المرء طاقاته، فعليه أن يسهم⁽³⁸⁾. وفي ثقافة الممارسة، لم تعد معايير التسويغ التي تهدف إلى تشكيل موضوعات أو طبيعة جميع الأبحاث الفلسفية تعمل على تحديد كيفية إسهام الفرد. وهذا التحول وحده كفيلٌ بالمساعدة في خلق بيئة تصبح فيها مشاعر عدم التوافق مواقع لتحقيقات وأساليب وخيارات عملية جديدة، كما تقترح سالامون⁽³⁹⁾.

صحيح أنّ تامين إسهام أعمال الفرد بوصفه جزءاً من ثقافة الممارسة لا يُبعدنا كلياً عن أساليب التسويغ. وفي الواقع، من المرجح جداً أن يؤدي انتشار التحقيقات والاستفسارات والأسئلة إلى انتشار الأعمال والمعايير المرجعية التي ستُستخدم بوصفها معايير تسويغ. ومع ذلك، لن تقبل هذه المعايير التعميم بالطريقة التي تبدو عليها معايير التسويغ اليوم. ولن يتحدد الاشتغال الفلسفي كذلك بهذه المعايير التسويغية فحسب. ستصبح المعايير التسويغية جزءاً مهماً من النقد الفلسفي؛ إذ تُصدر أحكاماً على الفلسفة الجيدة والسيئة، ولا تُصدر أحكاماً تتعلق بالطبيعة الفلسفية لتلك المساعي. لا يُطلق على القصة القصيرة السيئة اسم "مجموعة من الكلمات"، إلا على سبيل المزاح، لأنها قصة قصيرة سيئة. وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار الفلسفة رديئة من دون أن تفقد جوهرها الفلسفي.

ومع ذلك، يضمنُ التامين الأولي للقضايا "الحية" والمساهمة الفعلية تشجيع تعدد المناهج الفلسفية وتفتيت معايير التسويغ (بما في ذلك معايير التسويغ الجديدة والمتطورة). لن يكون العمل الفلسفي المُنتج والأسئلة المطروحة في ثقافة الممارسة متوافقة دائماً أو ممكنة التوحيد؛ نظراً إلى اختلاف الاستفسارات والخبرات التي تُشكّلها. وهذا من شأنه أن يُجبر على الاعتراف بالطبيعة المتشظية للفلسفة الاحترافية؛ إذ تبدو المناهج ومعايير التسويغ أكثر ملاءمة في بعض الاستفسارات من غيرها، وهو ما يُشبه، إلى حد بعيد، كيفية حدوث الاشتغال الفلسفي اليوم⁽⁴⁰⁾. وفي هذا السياق، ثمة مقترح يصوغه ميتشر بعبارة "إعادة توجيه فلسفي"⁽⁴¹⁾، إذ يجري تقييم الأنشطة الحالية في الفلسفة بطريقة مختلفة⁽⁴²⁾. ومرة أخرى، قد تُطرح سرديات مُسرّعة، لكنها ستعمل على نحو مختلف. لن يكون التسويغ وفقاً لمجموعة متجانسة من معايير التسويغ ذا صلة وثيقة، بل يمكن أن تظهر آليات تحقق أصغر وأكثر تلقائية، بما يتناسب مع الاستفسارات والأسئلة قيد البحث. إن تامين هذه القواعد

(38) من المهم ملاحظة أنّ كلمة "يسهم" Contribute تُستخدم بمعنى واسع جداً. من المعقول أن يسهم بعض الفلاسفة المتخصصين، الذين قد يرغبون في حلّ مشكلات معرفية معقدة، في الخطاب الدائر حول هذه المسائل. ومع ذلك، فمن الصحيح أيضاً أنّ الفلاسفة المهتمين بقضايا العرق والطبقة الاجتماعية والجنس والهجرة، على سبيل المثال، يُمكنهم الإسهام في هذه الخطابات.

(39) Salamon.

(40) لعل بعضهم يرون أن العجز عن توحيد الرؤى الفلسفية إنما يدلّ على عدم واقعية هذا الطرح. وبعضهم قد يحاولون عقد مقارنة بين علم طبيعي، مثل علم الأحياء الدقيقة، والفلسفة، زاعمين أنّ ثقافة الممارسة بما أنها تبدو غير قابلة للتطبيق في علم الأحياء الدقيقة؛ فينبغي أن تكون كذلك في الفلسفة. وهذه مقارنة خاطئة بسبب افتراض وجود قوانين طبيعية، في حين لا يوجد افتراض بديهي لوجود قوانين فلسفية مماثلة.

(41) Kitcher; Lucius Outlaw Jr., *On Race and Philosophy* (New York: Routledge, 1996).

(42) Outlaw Jr.

الأصغر الناشئة يقلل الحاجة إلى التمسك بمجموعة شاملة من النصوص أو الأسئلة المرجعية لنيل مكانة فلسفية احترافية مرموقة.

وبناءً على ذلك، فإن ثقافة الممارسة؛ حيث لا تكون المشاريع محددة مسبقاً ومتعددة القواعد، تُقلّل تأثير النزعة الاستثنائية. لأفصح أكثر، ربما لا تُزيل هذه الثقافة النزعة الاستثنائية كلياً، لكنها تُتيح لمجتمعات الباحثين النمو والتطور بحرية نسبية بعيداً عن مطالب من يمارسون هذه النزعة؛ أي إنّ الوقت اللازم للمرء كي يدافع عن مشروعه أمام ممارس فلسفة لن يقتنع أبداً بقيمة عمله هو في وقت قليل نسبياً، بل يمكن أن يوجّه المرء طاقاته نحو تقديم إسهامات داخل مجتمعه. وقد يلاحظ بعضهم أنّ هذا النوع من التركيز موجود فعلاً بين ممارسين متنوعين. هذا صحيح، لكنه يحدث بوصفه جزءاً من "هامش" الفلسفة؛ نتيجةً لعدم اكتساب مكانة فلسفية إيجابية ومعترف بها بسهولة. وفي ثقافة الممارسة، يصبح مفهوم الهامش والتيار الرئيس غير ذي معنى، وتُعطى القيمة لنقاط المساهمة المحددة. ويعود ذلك أساساً إلى أنّ ما يُنشئ المجتمعات الفلسفية في ثقافة الممارسة هو الاهتمام بالمساهمات المقدّمة وفقاً لمصالح الفرد ومشاركته المجتمعية، بدلاً من حزمة مشتركة من معايير التسويغ.

يوجد اعتراضان، على الأقل، يوجهها اقتراحي بالانتقال إلى ثقافة الممارسة. ويتمثل الاعتراض الأول في العجز عن صيانة فكرة مفادها أنّ للفلسفة الاحترافية تخصصاً أكاديمياً متميزاً. وتتمثل فكرة هذا الاعتراض ببساطة فيما يلي: إذا تلاشت المعايير التي تحكم ما يُعتبر فلسفة، فإنّ ما يميّز الفلسفة سيتلاشى أيضاً. يصدر هذا الاعتراض، كما يبدو، من فكرة أنّ الفلسفة والتفكير الفلسفي ليسا نشاطاً يشمل الناس جميعاً، وهو ينطوي على افتراض مفاده أنه يوجد شيء مميز في التفكير الفلسفي يقتصر على الفلسفة الاحترافية وحدها. وهذا شكل من أشكال الاستثنائية ما دام يرفع من شأن الاشتغال الفلسفي الاحترافي على نحو غير مقبول؛ أي إنه يرفع من شأن نتاج فئة من الناس على أخرى. دعوني أقدم تشبيهاً لتوضيح هذه النقطة. يوجد كتاب مبدعون في جميع أنحاء العالم، ولن يتمكن معظمهم من إعالة أنفسهم من الكتابة الإبداعية وحدها، لكنهم يكتبون مع ذلك. وبعض العوامل التي تُحبط آمال كتّاب مبدعين في الشهرة والدعم المالي تتعلق بالامتيازات الاجتماعية والسياسية والجغرافية، والاختلافات في الموهبة، واتجاهات النقد. ومع ذلك، لا تُحدد هذه العوامل وجود الكتّاب المبدعين والكتابة الإبداعية، أو انعدام ذلك. إنّ التوسع الحتمي في الاشتغال الفلسفي الذي سينتج من فهم هذا الاشتغال، بوصفه مساهمة، لا يُقلّل نشاط الفلسفة وإنتاجها؛ مثلما أنّ مفهوم الكتابة الإبداعية، الواسع جداً، لا يُلغي نشاطها وإنتاجيتها. فالكتابة الإبداعية لا تزال نشاطاً واسع الانتشار بين الناس، والفلسفة نشاط واسع الانتشار بين الناس أيضاً⁽⁴³⁾.

(43) يرى بعضهم أنّ تراجع مكانة الفلسفة في التعليم العالي يرجع في المقام الأول إلى محاولة تجريدها من قيمتها. ينظر على سبيل المثال مقالة لي ماكنتاير، وهي مقالة حديثة، عنوانها "جعل الفلسفة ذات قيمة - وإلا". ينظر:

Lee McIntyre, "Making Philosophy Matter – or Else," *The Chronicle Review*, 11/12/2011, accessed on 25/5/2026, at: <https://acr.ps/hBy2srs>

أما الاعتراض الثاني، فيتعلق بما إذا كان التحول إلى ثقافة الممارسة مُبالغاً فيه. فإذا كانت المشكلة، على سبيل المثال، هي ضعف تطبيق معايير التسويغ وضعف معايير التسويغ، فلماذا لا نطالب بتطبيق أفضل لمعايير التسويغ وبمعايير تسويغ أفضل؟ في ظل ثقافة تخصصية تتسم بأعراض ثقافة التسويغ، يميل عبء مراجعة معايير التسويغ إلى الوقوع على نحو غير متناسب على عاتق الممارسين المتنوعين. وهذا، بصراحة، أمر غير مقبول. أرى أنّ ثقافة الممارسة تدعو إلى تطبيق أفضل لمعايير التسويغ، وتحسين هذه المعايير بطريقة توزع عبء إحداث هذه التغييرات. وإذا كان من الصعب التخلص من هذه المعايير والشرعية بوصفها شكلاً من أشكال التحقق، فإنّها في حاجة إلى وضعها في سياقها الصحيح؛ فهي ليست دائماً شائعة، وليست متينة الصلة أيضاً. يجب على الثقافة التخصصية الاحترافية أن تستوعب هذا الواقع. وبحسب رأيي، تستطيع ثقافة الممارسة أن تفسر تجزؤ معايير التسويغ وتنوعها؛ بأن تستبدل بمعايير التسويغ الشاملة تقييمات سياقية للمساهمة. وفيما يأتي، سأقدّم مثلاً دالاً على الكيفية التي يمكن أن تعمل هذه الثقافة من خلالها على تحييد النزعة الاستثنائية، إلى حد ما، والمساعدة في خلق مساحة يمكن أن تصبح فيها مشاعر عدم التوافق مجالات للتفاعل الفلسفي الإبداعي.

سادساً: تمرين مقارن: اختبار عنصرَي ثقافة الممارسة

من أجل تحقيق فهمٍ أعمقٍ لثقافة الممارسة في الفلسفة الاحترافية، سأصف بإيجاز مفهومين للفلسفة، هما: تعريف بريست للفلسفة بأنها نقد، وملاحظات لورد المتعلقة بحدود التنظير الفلسفي؛ لأبيّن كيف أنه يمكن اعتبار كلا المفهومين اشتغالاً فلسفياً وفقاً لعنصري ثقافة الممارسة.

1. غراهام بريست والفلسفة نقداً

يقدم بريست في مقالة "ما الفلسفة؟"، تصوراً للفلسفة، يختلف عن فهم لودفيغ فتنغشتاين وريتشارد رورتي، أطلق عليه اسم "الفلسفة نقداً"⁽⁴⁴⁾، ويرى أنّ للفلسفة مشروعين، أحدهما سلبي والآخر إيجابي؛ فهي ذات شقين: نقدي وبنّاء، ويقول: "إنّ تعلّم الفلسفة لا يقتصر على حفظ مجموعة من الحقائق، بل هو تعلم كيفية تقييم أفكار الناس تقييماً نقدياً"⁽⁴⁵⁾. وعلى الرغم من أن النقد قد يزدهر في أيّ مجال، فإن مكانته في الفلسفة تختلف على نحو مميز. ويضيف قائلاً: "ما يميز دور النقد في الفلسفة هو أنه لا يوجد شيء إلّا يمتدّ إليه الشك"⁽⁴⁶⁾. فالفلسفة لا تقتصر على تعريفها بالنقد فحسب، بل إن هذا التوجه نفسه "غير مقيد"⁽⁴⁷⁾. ومن ثم، يرى أنّ "الفلسفة هي تحديدًا ذلك البحث الفكري الذي يكون فيه كل شيء مفتوحاً للتحدي والتمحيص النقديين"⁽⁴⁸⁾.

(44) Graham Priest, "What Is Philosophy?" *Philosophy*, vol. 81 (2006), p. 200.

(45) Ibid., p. 201.

(46) Ibid., p. 202.

(47) Ibid., p. 201.

(48) Ibid., p. 202.

إنّ الطبيعة النقدية للفلسفة تُنتج، على وفق ما يرى بريست، ثلاث سمات، هي: 1. التخريبية؛ 2. المُزعزعة؛ 3. الأهمية العالمية⁽⁴⁹⁾. والفلسفة تخريبية لأنّ الفلاسفة، كما يُفترض، مستعدون لتحدي المعتقدات الشائعة اليومية. ووفقاً له، فإنّ هذا التخريب يُزعزع دارس الفلسفة الجديد. أما "الأهمية العالمية" بالنسبة إلى الفلسفة، فمصدرها طبيعة النقد وقيّمته. يقول بريست: "الفلسفة ذات أهمية عالمية. ففي أي مجال بحثي يُمكن طرح أسئلة فلسفية ملائمة. ويحدث هذا عندما يضع المرء مسلمات البحث موضع شك وريبة. وهذه تحديداً مهمة يضطلع بها الفيلسوف⁽⁵⁰⁾."

هنا، يُعدّ طرح الأسئلة مرادفاً للتحديات. وإنّ طرح التحديات هو ما يُظهر أهمية الفلسفة عالمياً. ولا يوجد افتراض إلّا يستطيع الفيلسوف التشكيك فيه، ولا موقف إلّا يستطيع الفيلسوف دحضه. وسُشير بريست لاحقاً إلى أنّه إذا كانت الممارسة الشائعة المتمثلة في مهاجمة المواقف التي يطرحها الفلاسفة في المؤتمرات الاحترافية مؤشراً دالاً على شيء، فإن تفسيره للفلسفة صحيح. ويضيف بريست قوله: "النقد هو شريان حياة هذا التخصص"⁽⁵¹⁾؛ فهو محور روح الفلسفة، مثلما أنّها تتخذ من كلّ شيء موضوعاً لها. وعلى هذا النحو، فهي تخصص ذو أهمية عالمية.

يُمثل الجانب النقدي للفلسفة العنصر السلبي في التفلسف. ويضيف بريست أيضاً عنصراً إيجابياً في التفلسف، مُدركاً أنّ تصور الفلسفة على أنّها نقد جدلي، فحسب، ليس "صورةً جذابةً"⁽⁵²⁾. لذلك، يضيف ملاحظة مفادها أنّ "الفلسفة تسعى بناءً جذاً. فالفلاسفة مسؤولون عن ابتكار العديد من الأفكار الجديدة، وأنظمة الفكر، وتصورات العالم وخصائصه"⁽⁵³⁾. ويتضح جلياً أنّ بريست يرى أنّ الجانب البناء من الفلسفة، أي ابتكار أفكار جديدة، هو الجانب الأصعب والأثري. ومع ذلك، فهو يلاحظ، في أثناء قراءة متأنية، أنّ الجانب البناء نفسه تسكنه روح نقدية. ويوضح أنّه من السهل أن يكون المرء "ناقداً لاذعاً"، أو شخصاً لا يعرف سوى كيفية نقد مواقف الآخرين. أما تقديم نقد مدعوم بـ "نظرية منافسة"، فهو المسعى الأصعب⁽⁵⁴⁾. ويقول بريست، في هذا السياق، إنّ النقد "لا يكون في أوج قوته إلّا عندما يكون مدعوماً بنظرية منافسة"⁽⁵⁵⁾. وتنشأ الأفكار الجديدة في الفلسفة من ردّات الفعل على الأفكار القديمة وانتقاداتها. وإنّ ما يدعم هذا الفهم للفلسفة وأهميتها العالمية المزعومة هو ما يسمى بالقيمة الجوهرية لإيجاد المشكلات (عن طريق النقد)، ثم إيجاد حلول للمشكلات (عن طريق النظريات المنافسة).

هذا الفهم للفلسفة ليس بدعاً، بل هو شائعٌ إلى حدٍّ ما، غير أنّه تعريفٌ للنشاط الفكري لا ترى فيه نسويات سوداوات كثيرات خيراً. وسأفصّل فيما يأتي ملاحظات لورد حول حدود هذا النوع من التنظير؛ إذ يتشابه فهمها الضمني للتنظير مع تعريف بريست للفلسفة. ومن ثمّ؛ إذا فُهمت الفلسفة وفقاً

(49) Ibid., pp. 202–203.

(50) Ibid., p. 203.

(51) Ibid.

(52) Ibid.

(53) Ibid.

(54) Ibid., p. 204.

(55) Ibid.

لمفهوم بريست لها باعتبارها نقدًا، فإن لورد تُقدّم شرحًا للقيود الجدية التي تعوّق التنظير الفلسفي. ومرةً أخرى، يكمن التحدي في إظهار كيف يُمكن أن تستوعب ثقافة الممارسة كلاً من مفهوم بريست للفلسفة وملاحظات لورد المتعلقة بحدودها.

2. أودري لورد: البقاء ليس مهارةً أكاديمية

تُقرن لورد الشعر، الذي تحركه التجربة والمشاعر كما ترى، بالمشروعات النظرية، التي تحركها الأفكار المفاهيمية والنقد. وتؤكد أنّ إحدى قيم الشعر تكمن في قدرته على جعل الملاحظات النظرية البحتة ذات صلة بالحياة الواقعية. وعلى الرغم من أنّها تُقدم دفاعًا مثيرًا للاهتمام عن ضرورة الشعر في أعمالها، فإنّ ما يهمنّا، في هذا السياق، هو الحدود التي تراها في التنظير الفلسفي، والتي تجعله "خادمًا" للشعر⁽⁵⁶⁾. وهي ترى أنّ حدود التنظير الفلسفي تتمثل في الالتزام بمثال العقلانية المنبثقة من العدم، والالتزام بالرأي القائل إنّ معنى الحياة هو حلّ المشكلات.

أ. العقلانية المنبثقة من العدم

في مقابلة أجرتها أديان ريتش عام 1979، طرحت على لورد أسئلةً عن مجموعة من المواقف التي قدّمها في إحدى مقالاتها التي ظهرت عام 1977، وهي "الشعر ليس ترفاً". تقول لورد: "قال لنا الآباء البيض: أنا أفكر؛ إذًا، فأنا موجود. الأم السوداء في داخل كلّ منّا - الشاعرة - تهمس في أحلامنا: أنا أشعر، إذًا، يمكنني أن أكون حرة"⁽⁵⁷⁾. وتطلب ريتش من لورد الرد على النقد الموجه إليها بأنّها، هنا، تعيد ببساطة صوغ مجموعة قديمة من الصور النمطية عن "الرجل الأبيض العقلاني والمرأة السوداء العاطفية"⁽⁵⁸⁾. وكان ردّ لورد لافتًا للانتباه. وقد يتوقع المرء منها أن تدافع عن نفسها ضد تهمة تبنيها الاعتقاد بأنّ الرجال البيض فحسب هم العقلانيون حقًا، وأنّ "الإناث السمرات"، فحسب، هن العاطفيات حقًا. لكنها بدلًا من ذلك تردّ بتفنيد النقد قائلة:

لقد سمعت هذا الاتهام، بأنّي أساهم في ترسيخ الصورة النمطية، وأنّي أقول إنّ مجال الذكاء والعقلانية ينتمي إلى الرجل الأبيض. ولكن إذا كنتَ تسلك طريقًا لا بداية له ولا نهاية، فإنّ ملكية الطريق تصبح بلا معنى. إذا لم تكن لديك أرض ينطلق منها الطريق، ولا وجهة تصل إليها جغرافيًا، ولا هدف، فإن وجود هذا الطريق يصبح بلا معنى. إن ترك العقلانية للرجل الأبيض أشبه بترك جزء من هذا الطريق له، جزء لا بداية له ولا نهاية⁽⁵⁹⁾.

بحسب لورد، ثمة شيء من العبثية في مفهوم العقلانية؛ ذلك أنّ فهم الممارسة الإنسانية للعقل، كما يُفهم في العقلانية، لا أصل له ولا وجهة ولا غاية، وليس له مكان محدد؛ ومن ثمّ فهو معدوم الفائدة. هل تعني لورد أنّ العقلانية برمتها معدومة الجدوى؟ كلاً؛ لأنها ستوضح لاحقًا ما يلي:

(56) Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg: Crossing Press, 1984), p. 56.

(57) Ibid., p. 38.

(58) Ibid., p. 100.

(59) Ibid.

ليست العقلانية غير ضرورية [...] إنها تخدم الشعور. إنها وسيلة للانتقال من مكان إلى آخر. ولكنك إذا لم تُقدّر تلك الأماكن، فإنّ الطريق يصبح بلا معنى. غالبًا ما يحدث هذا مع تقديس العقلانية والتفكير الأكاديمي التحليلي الدائري⁽⁶⁰⁾.

يبدو أن لورد تتساءل عن جدوى مفهوم العقلانية؛ لكونه مفهومًا لممارسة إنسانية، لا ممارسة العقلانية نفسها. فممارسة العقلانية لها دائمًا مجال، ولكل محاولة للعقلانية منطلق ووجهة. وإنّ احترام مكانة حالات العقل المعطاة وحدوده هو ما يضيفي على العقلانية معناها. لذا، فإنّ محاولات تجريد العقل، من دون الرجوع إلى المجال وحدوده، هي معدومة الجدوى، بحسب لورد. ومن ثمّ، فإنّ افتراض ملكية مثل هذا المفهوم يُعدّ ادعاءً لا قيمة له.

ب. الحياة مشكلة يجب أن تُحلّ

قد يأتي سبيل الدفاع عن قيمة مفاهيم الممارسة الإنسانية، كالعقلانية مثلاً، من فهم التفكير المفاهيمي وسيلةً لمعالجة المشكلات المعاصرة. فمن خلال معالجة مشكلات العالم، تستطيع الفلسفة أن تساعد في توجيه السلوك البشري. وبالنسبة إلى لورد، فإنّ هذا الرد يعتمد على منهج معيّن في التعامل مع العالم والحياة؛ إذ يُنظر إلى الحياة كما لو كانت مجموعة من المشكلات التي يجب حلها. وتلاحظ لورد، كما أرى، وجود حدود على هذه النظرة العالمية تحديداً، إذ تقول:

عندما ننظر إلى حياتنا وفقاً للنمط الأوروبي، باعتبارها ليست إلا مشكلات يجب حلها، فإننا نعتمد كلياً على أفكارنا لنكون أحراراً، لأنها ما أخبرنا به الآباء البيض من جهة أنها ثمينة. ولكن كلما ازداد تواصلنا مع نظرتنا القديمة والأصلية غير الأوروبية للحياة بوصفها حالة يجب خوضها والتفاعل معها، تعلّمنا أكثر فأكثر أن نعزز بمشاعرنا، وأن نحترم تلك المصادر الخفية والعميقة لقوتنا التي تنبع منها المعرفة الحقيقية، ومن ثمّ العمل الدائم⁽⁶¹⁾.

ترى لورد، في هذا السياق، وجود صلة واضحة بين رؤية عالمية معينة والاعتماد على الأفكار. وبغضّ النظر عن صحة تصنيفها "الأوروبي" و"غير الأوروبي"، فإنّ اعتبار الحياة "مشكلة يجب حلها" يدفع المرء إلى الإيمان بالأفكار والاعتماد عليها بطريقة معينة. ويجدر بنا أن نحاول توضيح ما قد ينطوي عليه مفهوم المشكلة/الحل للحياة. وتوجد ثلاثة التزامات على الأقل؛ أولها يتعلق بتقدير قيمة اكتشاف المشكلات، وثانيها بتقدير قيمة تحليل هذه المشكلات لتحديد الحلول الممكنة. أما ثالثها، فيتعلق بصوغ حلول للمشكلات. وليس من الواضح متى يحتاج المرء، وفقاً لنهج المشكلة/الحل للحياة والتزاماته الثلاثة، إلى العمل من أجل حلّ ما. ويُفترض أنّ اكتشاف الأفكار وحده يمتلك قوة ثورية. وكلّ ما هو مطلوب لتغيير العالم هو التفكير في حلّ. ولا يتضح للورد كيف يمكن أن يفرض هذا التوجه في الحياة، أي توليد الأفكار في صورة مشكلات و/أو حلول، في حدّ ذاته، متطلبات على أفعالنا. والسؤال المطروح هنا هو: كيف سيفرض اكتشاف المشكلات و/أو الحلول وتحديدها والتعبير عنها متطلبات على أفعالنا؟

(60) Ibid.

(61) Ibid., p. 37.

تبدو لورد هنا في ريب من قدرة الأفكار والتفكير المفاهيمي على فرض متطلبات على أفعالنا. وعلى نحو أدق، ولأن التفكير المفاهيمي قد يخطئ، فإن عملية إيجاد المشكلات والحلول تتقهقر بلا نهاية. وعلى سبيل المثال، سيستج منه السؤال السابق، "كيف سيفرض اكتشاف المشكلات / الحلول وتحديداتها والتعبير عنها متطلبات على أفعالنا؟"، إذا ما اعتبرناه مشكلة تحتاج إلى حل، إجابات هي في حد ذاتها مشكلات تحتاج إلى حل. وقد يضيع المرء نفسه في عملية إيجاد المشكلات وتقديم الحلول. وإذا أُعيد صوغ هذا المفهوم وفقاً لتصور بريست للفلسفة بوصفها نقداً، كما ذكرت سابقاً، فقد يغرق المرء في دوامة لامتناهية من النقد والنظريات المتنافسة من دون أن يتصرف وفقاً لأي فكرة. وفي الواقع، قد يكون نموذج المشكلة / الحل، أو نموذج النقد / النظرية المنافسة، في حد ذاته وسيلة لتعليق العمل إلى أجل غير مسمى. ونتيجة لذلك، تُبين لورد أنّ الاعتماد على الأفكار والمفاهيم وحدها لا يُلزمنا بأفعالنا، بل يجب أن يقتصر بنوع آخر من النشاط الإنساني؛ أي الشعر الذي يُترجم النظرية إلى فعل⁽⁶²⁾. ومن ثم، فهي لا ترفض التفكير الفلسفي رفضاً قاطعاً، كما تفهمه، بل هي ترصد حدوده.

وتتأثر الفلسفة، عند اعتبارها نقداً ونظريات منافسة، بملاحظات لورد المتعلقة بنماذج المشكلة / الحل. ويرتكز مفهوم النقد والنظرية المنافسة للفلسفة على توجه نحو المشكلة والحل. ولن أسعى فيما يأتي للدفاع عن فكرة بريست عن الفلسفة بوصفها نقداً، أو عن الحدود التي اقترحتها لورد بخصوص هذا النشاط، مع أنني أعتقد أنه يمكن الدفاع عن كلا الموقفين لأسباب مختلفة وفي سياقات متباينة، بل أهدف إلى توضيح إمكان التوفيق بين تعريف بريست للفلسفة والقيود التي رصدتها لورد فيما يتعلق بالتنظير الفلسفي من جهة، والعنصرين المتضمنين في ثقافة الممارسة من جهة أخرى.

3. كيف يمارسون الفلسفة؟

لا تُعدّ ملاحظات بريست ولا ملاحظات لورد الواردة، في هذا السياق، أصلية. ومع ذلك، اخترت عن قصد مفهومه للفلسفة بوصفها نقداً، وحدود التنظير الفلسفي عند لورد. ليس من السهل التوفيق بين هذين المفهومين والمكونات التي أحدها بوصفها عناصر حاضرة في ثقافة الممارسة. لتتذكر أنّ المكوّن الأول هو قيمة مُعطاة لتحديد ومتابعة الاهتمامات و/ أو الأسئلة "الحية"، والمكوّن الثاني يتعلّق بالاعتراف بتكاثّر قواعد ومعايير التسويغ. في قراءتي للورد، قد يبدو التركيز على الاهتمامات و/ أو الأسئلة في المقام الأول كأنه يُخرج لورد من إطار الفلسفة. ويبدو مفهوم بريست للفلسفة، ظاهرياً، غير ذي صلة، إلى حد بعيد، بهذا النقاش، باعتباره من مخلفات ثقافة التسويغ⁽⁶³⁾. ومع ذلك، ثمة سمات عديدة في ملاحظات بريست ولورد تجعلها مناسبة تماماً لتوضيح كيفية عمل ثقافة الممارسة.

(62) Ibid.; Lorde; Audre Lord, "Poetry Makes Something Happen," in: Rudolph Bryd, Johnnetta Betsch Cole & Beverly Guy-Sheftall (eds.), *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde* (New York: Oxford University Press, 2009), pp. 184–187

(63) للاطلاع على تفسيرات ترصد الطرائق التي يدعم بها النقد داخل الفلسفة ثقافة التسويغ، ينظر:

Kristie Dotson, "Concrete Flowers: Contemplating the Profession of Philosophy," *Hypatia*, vol. 26, no. 2 (2011), pp. 403–409; Janice Moulton, "A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method," in: Ann Garry & Marilyn Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* (New York: Routledge, 1996), pp. 11–25.

أ. العنصر الأول: تبيين المساهمة في معالجة مشاغل "الحياة"

مرة أخرى، يتمثل العنصر الأول لثقافة الممارسة في تبيين البحث عن المسائل والظروف المهمة في حياتنا. وترفض لورد، كما أشرنا بإيجاز، التوجه القائل إن الحياة تُقدّم نفسها بوصفها مجموعة من المشكلات يجب حلّها. وإنّ فكرة تكوّن الفلسفة أساساً من تحديد المشاغل و/أو الأسئلة التي يجب بحثها والتفاعل معها هي في حد ذاتها ليست توجهاً يمكن أن تنتسب إليه لورد بسهولة. ولكن ليس من الواضح أنّ رغبة لورد في الابتعاد عن نظرة العالم القائمة على المشكلة/الحل تجعل البحث عن المسائل والظروف ذات الصلة ليس أمراً مهماً. وفي الواقع، توضح لورد أنّ التنظير الفلسفي والشعر ضروريان للبقاء⁽⁶⁴⁾. ومع ذلك، فإنّ إعطاء الأولوية للتنظير الفلسفي من دون وسيلة تُوظّف هذا التنظير لإنتاج عملٍ فعّال هو أمرٌ عبثي. لذا، تُقدّم لورد، من خلال رصدّها لحدود البحث المباشر عن المشكلات والحلول، منهجيةً بديلةً لاستخلاص رؤى ممكنة التطبيق. وإنّ مفهوم التنظير الذي يُسهم في حلّ المشكلات "الحية"، وفقاً لفهم لورد لحدود فلسفة المشكلة/الحل، سيتغير كثيراً. وبناءً على ذلك، سيتغير مفهومها للكتابة الفلسفية كثيراً أيضاً؛ فالأدب والشعر والسيرة الذاتية ستُعتبر مصادر قيمة للاشتغال الفلسفي.

من الواضح أنّ الفلسفة لدى لورد تختلف كلياً عن الفلسفة لدى بريست. ويرجع ذلك أساساً إلى أن ما يعتبر إسهاماً يختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الالتزامات المنهجية؛ فإما مفهوم لورد وإما مفهوم بريست. وهذه الملاحظة وحدها لا تنفي عن منهج لورد مكانته الفلسفية الإيجابية. فمثل هذا التقييم لا قيمة له⁽⁶⁵⁾. وفي هذه الحالة، نرى كيف يمكن أن تُسهم ثقافة الممارسة في نشر أنواع المنهجيات التي يعتمد عليها المرء وعلى ونصوصه المرجعية المعتمدة. وبعبارة أخرى، يمكن أن يزيد عمل لورد من الخيارات المتاحة للممارسين للفلسفيين في مجال الفلسفة الاحترافية، إذا لم يُخضع، على سبيل المثال، للمعايير التسويغية المُستمدة من تعريف بريست للفلسفة باعتبارها نقداً.

من اليسير التوفيق بين تفسير بريست وأهمية البحث عن أسئلة "حية". إنّ بريست لم يُحدد، في أي موضع من مقالاته، مجموعةً واحدةً من الأسئلة ذات الصلة. وفي الواقع، لا يوجد شيء إلاّ يمكن مساءلته كما يرى بريست. لذا، يبدو أنّ وضع مجموعة محددة من المشكلات و/أو الأسئلة المناسبة يتعارض مع منهجه. وحتى لو شعر بعضهم بالحاجة إلى صوغ مجموعة من الأسئلة الفلسفية "المناسبة"، فإنّ هذه القائمة يمكن مناقشتها. وإلى جانب التركيز على التساؤل، في طرح بريست،

(64) Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, p. 37.

(65) مع ذلك، ستظل توجد عوامل أخرى مؤثرة في تحديد الممارسات الفلسفية التي ستزدهر داخل أي قسم فلسفي. ولكن بالنظر إلى حقيقة أنّ الفلسفة الاحترافية تُدعى في هذه المرحلة التاريخية إلى إبراز جدواها، فقد يكون من الأنسب للفلاسفة المحترفين وأقسام الفلسفة، الذين قد يبدو مترددين في البداية، إعادة تقييم نطاق الفلسفة ودورها (Mcintyre, "Making Philosophy Matter – or Else"). وعلى سبيل المثال، في ثقافة الممارسة، يمكن توسيع نطاق الدراسات العليا في الفلسفة لإتاحة مجال أكبر لتخريج فلاسفة ذوي خبرة في مجالات دراسية أخرى بسهولة نسبية. لن يعمل جميع الفلاسفة المحترفين في أقسام الفلسفة، وهو واقع قائم فعلاً بالنسبة إلى العديد منهم. ولكن يمكن تخفيف الوصمة التي قد تترتب على عدم العمل في قسم فلسفة بالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة على نحو ملحوظ.

يكفي تأكيد أنّ مفهومه للفلسفة يتضمّن جانباً سليماً وآخر إيجابياً؛ إذ يمكن توسيع الجانب الإيجابي ليشمل مدى إسهام الفرد في خطابٍ ما و/أو ظرفٍ قائم.

ب. العنصر الثاني: مرجعيات متعددة ومنهجيات متعددة للتحقق من صحة التخصص

يتضمن الجانب الثاني من ثقافة الممارسة انتشارَ معايير موثوقة وأساليب تحقق من صحة التخصص. وفي هذا الصدد، لا يتطلب تعريف بريست للفلسفة بأنها نقدٌ مجموعةً واحدةً من الكتابات المرجعية، بل إنّ كثرة الأسئلة ستؤدي، على الأرجح، إلى تعدد المرجعيات. أما ما قد يبدو متعارضاً مع هذا الجانب الثاني من ثقافة الممارسة، فهو مدى التزامه بمنهج واحد للتحقق من صحة التخصص؛ أي النقد الواضح. وهنا، قد تبدو فكرة ثقافة الممارسة غير متوافقة مع مفهومه للفلسفة. فالإجابات عن السؤال "ما الفلسفة؟"، كما هو الشأن في تفسير بريست، تُشير إلى منظور مُقيّد للاشتغال في التخصص. ولكنّ هذا استنتاج فحسب. ويصبح هذا المنظور مُقيّداً فعلاً إذا اعتبرنا أنه يُقدّم تعريفاً عالمياً للفلسفة؛ أي النقد بوصفه معياراً تسويغياً متين الصلة. بمعنى آخر، ضمن ثقافة التسويغ التي تسمح بمجموعة واحدة من معايير التسويغ، قد يصبح تعريفه للفلسفة بوصفها نقداً تعريفاً مُقيّداً لها. ومع ذلك، فإنّ فهم التنظير الفلسفي المُستمد من ملاحظات لورد، إذا اعتُبر أنه يشتمل على مجموعة معايير التسويغ الوحيدة المتاحة سيكون مُقيّداً بالقدر نفسه. وإنّ ثقافة التسويغ وافتراسها لمعايير تسويغية شائعة ذات صلة متينة يجعل أي فهم للاشتغال الفلسفي مُقيّداً. أما ضمن ثقافة الممارسة، فإنّ تعريف بريست غير ممكن تعميمه. ونتيجة لذلك، في هذه الثقافة، يمكن دراسة تعريفه لمعرفة الطرائق التي يكون فيها مفيداً لبعض المشاريع وغير ذي جدوى لمشاريع أخرى.

وبخلاف العنصر الأول، ليس العنصر الثاني لثقافة الممارسة سمةً من سمات النظريات الفلسفية نفسها. إنّه عنصرٌ ينبغي أن يتجلى في بيئات الفلسفة الاحترافية التخصصية نفسها. وعلى سبيل المثال، ربما لا يكون فهم بريست للفلسفة بوصفها نقداً، وما يتبعه من تصديقات منهجية، صلة بالموافق المنبثقة من ممارسة فلسفية قائمة على مواقف لورد. لكن هذا لا يعني بالضرورة فشل فهمه للفلسفة، بل يُشير ببساطة إلى مواضع ربما لا ينطبق فيها. بمعنى آخر، يُعدّ تثمين أشكال متعددة من التصديق التخصصي ضابطاً لما تنطوي عليه تعريفات الفلسفة من قابلية التعليم، وما ينتج منها من معايير تسويغية، وهي غالباً ما تُترجم إلى تعريفات فلسفية مُقيّدة، وأحياناً عرقية، إلى جانب معايير تسويغية يُفترض خطأً أنّها شائعة ومتينة الصلة. وإنّ انتشار التسويغات التخصصية، التي تُحدد كيفية إسهام عمل الفرد (بما في ذلك المنهجيات التي تُشكّل إسهامه وتعريفه له)، من شأنه أن يُسهّم، إلى حدّ بعيد، في خلق بيئة تُصبح فيها مشاعر عدم التوافق مجالاً للاستكشاف. وبما أن ثقافة الممارسة تثمّن المساهمة، وتضمّ مرجعيات متعددة وأشكالاً متنوعة من التحقق التخصصي، فستكون مرنة على نحو كافٍ لتحديد الاشتغال الفلسفي وفقاً لمجموعة من العوامل. ونتيجة لذلك، فإنّ وجود هذه الثقافة ضمن الفلسفة الاحترافية سيوفر خيارات أكثر جدوى، إلى حدّ بعيد، مما هي عليه الآن.

شكر وتقدير

أودّ أن أشكر أُنيتا ألن على دعوتها إلى توجيه نظرة نقدية إلى مهنة الفلسفة، نظرًا إلى ما تقدمه هذه المهنة أو تقتصر في تقديمه للنساء السوداوات. أتقدم بالشكر أيضًا إلى كايل وايت، وجيم نيلسون، وساندرا هاردينغ، ومارلين فراي، وطلاب الدراسات العليا في الفلسفة في الندوات التمهيديّة لعامي 2009 و2010 في جامعة ولاية ميشيغان (وخاصة سامانثا نول، وجون دومبروفسكي، وإيان ويركهايزر)، والحضور في مؤتمر إيدا بي ويلز للفلسفة لعام 2009 في جامعة ممفيس، والمراجعين الثلاثة المجهولين لمجلة الفلسفة المقارنة على تعليقاتهم المثيرة للتفكير على مسودات مختلفة من هذه الورقة.

References

المراجع

- Alcoff, Linda & Elizabeth Potter (eds.). *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, 1993.
- Allen, Anita L. et al. "Situated Black Women's Voices in/on the Profession of Philosophy." *Hypatia*. vol. 23, no. 2 (2008).
- Bailey, Alison & Chris Cuomo (eds.). *The Feminist Philosophy Reader*. New York: McGraw-Hill, 2008.
- Baily, Alison. "Privilege: Expanding on Marilyn Frye's 'Oppression'." *Journal of Social Philosophy*. vol. 29, no. 3 (1998).
- Bryd, Rudolph, Johnnetta Betsch Cole & Beverly Guy-Sheftall (eds.). *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Code, Lorraine. "Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?" *Metaphilosophy*. vol. 12 (1981).
- Davidson, Maria Del Guadalupe, Kathryn T. Gines & Donna-Dale L. Marcano (eds.). *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*. Albany: SUNY Press, 2010.
- Dotson, Kristie. "Concrete Flowers: Contemplating the Profession of Philosophy." *Hypatia*. vol. 26, no. 2 (2011).
- Garry, Ann & Marilyn Pearsall (eds.). *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. New York: Routledge, 1996.
- Gines, Kathryn T. "Being a Black Woman Philosopher: Reflections on Founding the Collegium of Black Women Philosophers." *Hypatia*. vol. 26, no. 2 (2011).
- Godlovitch, Stan. "What Philosophy Might Be About: Some Socio-Philosophical Speculations." *Inquiry*. vol. 43, no. 1 (2000).
- Gracia, Jorge J. E. *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*. Malden: Blackwell, 2000.

_____. *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*. Malden: Blackwell, 2008.

Harding, Sandra (ed.). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2011.

Harris, Leonard (ed.). *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*. Philadelphia: Temple University Press, 1997.

Haslanger, Sally. "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)." *Hypatia*. vol. 23, no. 2 (2008).

Hord, Fred Lee & Jonathan Scott Lee (eds.). *I Am Because We Are: Readings in Black Philosophy*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.

Jones, William R. "The Legitimacy and Necessity of Black Philosophy: Some Preliminary Considerations." *The Philosophical Forum*. vol. 9, no. 2–3 (1977–1978).

Kitcher, Philip. "Philosophy Inside Out." *Metaphilosophy*. vol. 42, no. 3 (2011).

Nye, Andrea. "'It's Not Philosophy'." *Hypatia*. vol. 13, no. 2 (1998).

Outlaw Jr., Lucius & Michael D. Roth. "Is There a Distinctive African American Philosophy?" *Academic Questions*. vol. 10, no. 2 (1997).

Outlaw Jr., Lucius. *On Race and Philosophy*. New York: Routledge, 1996.

Pittman, John P. (ed.). *African–American Perspectives and Philosophical Traditions*. New York: Routledge, 1997.

Prabhu, Joseph. "Philosophy in an Age of Global Encounter." *APA Newsletter on Asian and Asian American Philosophers and Philosophies*. vol. 1, no. 1 (2001).

Priest, Graham. "What Is Philosophy?" *Philosophy*. vol. 81 (2006).

Salamon, Gayle. "Justification and Queer Method, or Leaving Philosophy." *Hypatia*. vol. 24, no. 1 (2009).

Sanchez, Carlos. "Philosophy and Post–Immigrant Fear." *Philosophy and the Contemporary World*. vol. 18, no. 1 (2011).

Solomon, Robert. "'What Is Philosophy?' the Status of World Philosophy in the Profession." *Philosophy East and West*. vol. 51, no. 1 (2001).

Struhl, Karsten J. "No (More) Philosophy without Cross–Cultural Philosophy." *Philosophy Compass*. vol. 5, no. 4 (2010).

Tiwald, Justin. "A Case for Chinese Philosophy." *APA Newsletter on Asian and Asian–American Philosophers and Philosophies*. vol. 8, no. 1 (2008).

Valian, Virginia. "Beyond Gender Schemas: Improving the Advancement of Women in Academia." *Hypatia*. vol. 20, no. 3 (2005).

Walker, Margaret Urban. "Diotima's Ghost: The Uncertain Place of Feminist Philosophy in Professional Philosophy." *Hypatia*. vol. 20, no. 3 (2005).

Yancy, George. *African–American Philosophers: 17 Conversations*. New York: Routledge, 1998.



عبد الوهاب أحمد الأفندي

أن تكون سودانيًا

تجليات تاسيتي أرض الأقواس في فضاءات الحداثة

يقدم الكتاب معالجة ثورية لقضية الهوية السودانية، التي شغلت الناس في السودان والعالم، ويقترح منظوراً جديداً يعيدها إلى عمق تاريخ السودان الممتد، مع تتبع تجلياتها في السجلات المعاصرة، خاصة في كتابات السودانيين أنفسهم. ويرى أن السودان، في جوهره، كيان نوبي ناطق بالعربية، وأنه نتاج حضارة ضاربة الجذور في أرضه وتاريخه. أما الفرضية التي يسوقها المؤلف ففحواها أن الحضارة السودانية كانت الوحيدة بين الحضارات القديمة التي نجت من اجتياحات خارجية متلاحقة للثقافة والديموغرافيا، وصمدت أمام الغزوات، وتفاعلت على نحو انتقائي مع المؤثرات الخارجية، بدءاً من الفكر الإغريقي إلى المسيحية، ثم الإسلام الذي اعتنقه أهلها، بعد مقاومة عسكرية ناجحة، تبعها اتفاق سلام.

يحتاج الكتاب في أن الهوية السودانية تشكّلت دائماً من خلال ديناميات داخلية، ولم تكن نتاج غزو أو إكراه، وهو بذلك يرد السرديات التي تنسب تشكلها إلى أوهام ولدتها الدونية والافتتان بخارج قاهر. كما يستند إلى تحليل تاريخي متعمق، تبعته سبع عشرة سردية رئيسة، لكتاب ومؤرخين وشعراء ومفكرين وشخصيات عامة، شكّلت تاريخ السودان من ممالك كوش حتى عصرنا الراهن.

مراجعات الكتب Book Reviews

مجاهد الدومة | Mujahid Eldouma *

مفهوم الأصالة الثقافية الأفريقية: قضايا إشكالية ومنهجية ومواضيع أخرى لعبد الله بولا

The Concept of African Cultural Authenticity: Problematic and Methodological Issues and Other Topics

عنوان الكتاب:	مفهوم الأصالة الثقافية الأفريقية: قضايا إشكالية ومنهجية ومواضيع أخرى.
المؤلف:	عبد الله بولا.
إعداد ومراجعة:	نجاة محمد علي.
الناشر:	جوبا: دار رفيقي للطباعة والنشر.
سنة النشر:	2025.
عدد الصفحات:	163.

* باحث، حاصل على الماجستير في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من معهد الدوحة للدراسات العليا.

Researcher. He Received a Master's in Sociology and Anthropology (Doha Institute for Graduate Studies).

Email: mko001@dohainstitute.edu.qa

مقدمة

الوطنية (دولة ما بعد الاستعمار). وكما يشير فالتنين-إيف مودمبي، فإن الخطاب الاستعماري أعاد اختراع أفريقيا موضوعاً معرفياً وفق منطقته الخاص عبر الأدوات المادية والرمزية: الإرساليات التبشيرية والدراسات الأنثروبولوجية وغزو دول القارة استعمارياً⁽²⁾.

أولاً: في جينولوجيا الأصالة

يُستهل الكتاب بورقة بحثية عنوانها مماثل لعنوان الكتاب "مفهوم الأصالة الثقافية الأفريقية: قضايا إشكالية ومنهجية". وقد نشر الحلقة الأولى منها مركز البحوث والدراسات الأفريقية، في عام 1988، وفيها يعرض المؤلف مفهوم "الأصالة" الثقافية للاختبار النقدي، بدءاً من تشريح المفهوم اصطلاحياً في اللغات العربية والإنكليزية والفرنسية، والالتباسات المرتبطة بـ "الأصالة" فيما هي إشارة إلى أصل الشيء، تزامناً مع معنى مغاير حول الفردة والابتكار والتميز، وذلك لما مثله، وما زال يمثله، المفهوم من أساس نظري بالنسبة إلى كثير من التيارات الفكرية والسياسية في أفريقيا، من دون أن يكون هذا المفهوم مضبوطاً نظرياً أو ذا شحنة نقدية معبرة عما تتطلع إليه هذه التيارات، أو تقول إنها تعمل على ذلك (ص 9)؛ إذ لا تعبر المفاهيم عن أبنية مسبقة وجاهزة، بل "ينبغي ابتكارها وصنعها، أو بالأحرى إبداعها"⁽³⁾. وفي حال غياب هذه الحاسة النقدية، فإن الأمر الذي يؤدي إلى الانغلاق داخل مقولات تقتل روح المبادرة

لقد ظلت كثير من كتابات الباحث والمفكر والفنان التشكيلي السوداني، عبد الله أحمد البشير (1940-2018)، المعروف بعبد الله بولا، غير متاحة لجمهور القراء إلا بعد وفاته، وذلك عبر جهدٍ ممتد ومتأنٍ من الباحثة والكاتبة وشريكته، نجاة محمد علي، التي دأبت في جمع أعماله وتحريرها وطباعتها وتوزيعها واحداً تلو الآخر. فهي تعكف على إخراج الأعمال التي لم تُنح للجمهور، إضافة إلى أنها درجت في السنوات الأخيرة على إصدار طبعات منقحة للأعمال التي نُشرت في نهاية ثمانينيات القرن العشرين في طبعاتٍ محدودة يصعب اقتناؤها.

يتكون الكتاب من سلسلة أوراق بحثية ومقالات يجمع بينها "خيوط ناظم"، يقدم من خلاله المؤلف إسهاماته في مفاهيم الأصالة والتحرر والتعليم وغيرها من القضايا التي سنتعرض لها، منطلقاً في ذلك من حقول ثلاثة: الفلسفة والجماليات والأنثروبولوجيا مداخل نقدية⁽¹⁾. وفي هذا المسار، يتعمق المؤلف في تحليله، من خلال نقد مزدوج في الجغرافيا السياسية والبنية المعرفية والمفاهيمية التي اتبعتها القوى الاستعمارية وطرائق عملها في الدول الأفريقية، ويقدم نقداً للاعتلالات المرتبطة بنخب هذه الدول وقادتها في حراكها الفكري والسياسي والثقافي المقاوم في أزمنة الاستعمار، وفي سياق تشكل الدولة

(2) Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), p. 154.

(3) جيل دولوز وفليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 30.

(1) يمكن اعتبار النص الأخير في هذا الكتاب "الشعوب الإثنولوجية" بمنزلة مقدمة ومدخل إلى الكتاب، ولا سيما أنه نص من ثلاث صفحات مكتوب بخط اليد وُجد بين أوراق المؤلف بعد رحيله. لذا، فإن وضع النص في نهاية الكتاب يفقده أي قيمة، خاصة أن ما يثيره من أسئلة مفتوحة تناولتها مقالات الكتاب الأخرى على نحو أكثر عمقاً.

الإنتاج و"إعادة تدويره"؛ إذ كان جزء من النخب المثقفة في القارة يصف الذين عارضوا ما قدّمه تمبلز وقلّوا من أعماله بأنهم "بساطة جاحدون لشخص جعل تفلسفهم ممكناً"⁽⁴⁾. وكما أشار المؤلف في وقتٍ سابق في ثنايا الكتاب، فإن هؤلاء المثقفين درجوا على قبول مفهوم الأصالة كيفما اتفق، وأياً ما كانت الجهة التي صدر منها. وتشير الجهة هنا إلى مشارب التفكير والتحيزات التي تحملها الذات، أو ما يصطلح عليه والتر دو مينيولو بالجغرافيا السياسية للذات العارفة⁽⁵⁾. لذلك، من المهم الإشارة إلى تفحص المجال المعرفي والسياسي الذي انطلق منه تمبلز، المبشر البلجيكي التابع لاتحاد المناجم، وهو ينبثق من مهمة نشر "مبادئ الطاعة والقناعة المسيحية والرضا بالواقع بين العمال الزنوج" (ص 23). ومن ثم، فإن كتابه موجه في الأساس إلى المستعمرين الأوروبيين.

يتقاطع ما طرحه المؤلف في هذه السلسلة مع مقالة أخرى في الكتاب عنوانها "في مفهوم الخصوصية والعالمية: تأملات نقدية وإشكالية"؛ إذ يطرح فيها نقداً يستند إلى الأساس نفسه الذي نقد به مفهوم الأصالة، من جهة أن مفهوم العالمية هو مفهومٌ وليد "السيطرة الاقتصادية، السياسية والثقافية للغرب الرأسمالي الإمبريالي" (ص 134). وتبرز العالمية بوصفها مفهوماً انتقائياً، وحتى حركات التحرر الوطني التي طعنت في المفهوم كانت، في الأساس، بحسب المؤلف، تنظر إلى الغرب على أنه جهة الحصول على الاعتراف منه.

والإبداع، بل تنفيهما أيضاً عن شعوب القارة؛ فكأن هذه الشعوب حبيسة أطر ثقافية جامدة وتاريخ لا يبارح مكانه (ص 10).

يشرح المؤلف، في سعيه لتفكيك مفهوم الأصالة، في قراءة المشهد المعرفي والسياسي عبر تفحص السياقات التي وُظف فيها والطرائق التي تغير بها المفهوم؛ بدءاً من كونه وسيلة مقاومة داخلية لمحاولات القوى الاستعمارية تقويض الحياة الاجتماعية وممارسات الشعوب المستعمرة الثقافية وتغييرهم عن ذواتهم، وصولاً إلى تغيّر مضامين ما يحمله المفهوم نفسه، من خلال سياسات "الحكم غير المباشر" التي تبنتها هذه القوى لتدجين الشعوب وكبح روح المقاومة فيها، استناداً إلى إيهامهم بوجود مجال من الحرية والاحترام لممارسات هذه الشعوب ومؤسساتهم الاجتماعية. لكن ذلك يكون، في الوقت نفسه، مع نظرة وتصور لهذه الشعوب؛ أنها خارج مسار التقدم الحضاري (ص 17). وقد أصبح هذا الأمر جزءاً من وعي النخب الوطنية من مثقفي القارة ومفكرها، وهو المجال الذي تشغل به المقالة الثانية في السلسلة، وقد خصّصت لتحرّي مواقف المثقفين الأفارقة المحافظين الذين تبوّأوا الطرح القائل بوجود فلسفة أفريقية "أصيلة"، اعتماداً على مؤلف كتبه المبشر البلجيكي بلاسيد تمبلز Placide Tempels عنوانه فلسفة البانتو. وصدر هذا الكتاب في عام 1945، وفيه يقدم "أنا" أوروبية، واعية بذاتها ومفكرة، قبالة "هم" أفريقية جماعية غير تاريخية.

ويطرح هذا المثال سؤالاً عن ضرورة إنتاج معرفة خارج الإطار الذي رسمه الغرب/تمبلز في هذه الحالة. غير أن المؤلف لا يقف عند هذا الحد من إنتاج الغرب لهذه التصنيفات، بل يُحمّل النخب الأفريقية ذاتها مسؤولية قبول هذا

(4) Mudimbe, *The Invention of Africa*, p. 154.

(5) Walter D. Mignolo, "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom," *Theory, Culture & Society*, vol. 26, no. 7-8 (2009), pp. 1-23.

وبحسب تعبيره) إلى قاعات العرض الكبرى يُدرج في "دائرة اللامعقول" (ص 137)، ليصل إلى خلاصته المتمثلة في أن الصورة في مجال الفن التشكيلي في ثقافة الغرب ارتقت إلى مجال المتعة الجمالية، بينما تتعلق في الثقافات الأخرى بمجالات السحر والدين. لذلك، لا يقتصر الأمر على الحاجة إلى "زلزلة" المتحدرين من الهوامش ورفصائهم المبعدين في الغرب مفهوم العالمية، بل إنه يقتضي تعمقاً أكثر من ذلك، من خلال عصيان معرفي يعيد فك الارتباط الذي يعدّ الغرب مرجعيةً، ويتنزع امتياز التصنيف نفسه من "العالم الأول" أو ما يسميه كاسترو غوميز غطرسة النقطة صفر⁽⁸⁾، وهي الجغرافيا نفسها التي أنتجت، بحسب المؤلف، مفهوماً للخصوصية غرائباً ومتحفاً (ص 148).

ثانياً: التحرر وجغرافيته السياسية

يواصل بولا في مبحثه، "التحرير - التعليم - التأصيل: مساهمة في تحسين المفاهيم الأساسية"، مراجعاته وتنقيبه الجينيولوجي المتعلق بالانخراط في المفاهيم التي شكّلت حركة التحرر الوطني الأفريقية، والتي - كما ذكرنا من قبل - يرى اضطراباً وضعفاً وتشوهاً في بنيتها (ص 60)؛ بدءاً من مفهوم التحرر نفسه، الذي يُفهمه بوصفه حركة أبدية بين الواقع والفكر من جهة والوسائل والغايات. وهنا، يذهب إلى وضع غاية لمفهوم التحرر متمثلة في "بناء الإنسان الحر المعافى من نوازع الخوف والتسلط والخضوع" (ص 61). ومن أجل تحقيق هذه الغاية، ينحو إلى ضرورة

وعلى الرغم من ذلك، توجد "بعض طبقات الغبار" التي تحيط بموقفه، والزمانية التي تُوضع فيها الجغرافيا التي يستند إليها الغرب الرأسمالي الذي يمكن تفحصه في خطابات فلسفة التنوير نفسها وخطاباتها. لكن المؤلف يشير، في موضوع سابق من الكتاب، إلى فلسفة الأنوار بأنها تنظر إلى المجتمعات البشرية كافة بأفق تحرري بالنظر إلى كونها فلسفة الثورة على الإقطاع (ص 17). وفي حين كان المؤلف ينتقد الأنثروبولوجيين الأوروبيين الأوائل، من أمثال برونيسواف مالفينوسكي وراذكليف برون، وغيرهما، بإغفالهم جانبي الاستعمار السياسي والاقتصادي، فإن المؤلف وقع في "الفخ" نفسه، ثم إنه يغفل أي مجال تحرري وجغرافي كان حاضراً في فلسفة الأنوار؛ "العقل" والمجتمعات الأوروبية حصراً، وهو أمرٌ أحال العقل (يقصد به العقل الغربي) أداةً للهيمنة والسيطرة والإخضاع⁽⁶⁾. فالمؤلف يغفل ضرورة الموضوعية التي أشار إليها بيار بورديو في مساءلة التحيزات غير المعلنة، لكنها تعتمل في الخيارات النظرية والمنهجية والمقولات الصادرة عن هذه الذوات⁽⁷⁾، في هذه الحالة، المنتجة لفلسفة الأنوار وامتدادها. وليس أكثر دلالة على ضرورة ذلك ما أورده المؤلف نفسه في كلمة المدير الفني لبنالي البندقية، جان كلير، الذي رأى أن دخول أعمال الفنانين غير الغربيين (من فتاني العالم الثالث

(6) بهاء الدين محمد، "التناقضات الفكرية في بيان هابرماس عن حرب غزة: بين كونه القيم وخصوصيتها"، مجلة الفرائس (2024/7/2).

(7) بيار بورديو، "المَوْضَعَةُ المشاركة.. أو: في موضوعة الشروط الاجتماعية للموضوعة"، ترجمة الحبيب الدرويش، عمران، مج 9، العدد 34 (خريف 2020)، ص 139-154، شوهد في 2026/6/2، في: <https://acr.ps/hBy2sfH>

(8) Mignolo.

بنية؛ لذا، حافظوا على إعادة إنتاجها في سعيهم لتحقيق استقلال مجتمعاتهم منها، بل إنهم حافظوا على تقوية عناصر البنية الاستعمارية في الحياة الاجتماعية والثقافية أيضاً.

يتمظهر هذا التمثل في التوجهات التي اتخذتها النخبة المثقفة والسياسية إزاء مسألة التحرر، والتي استبعدت منها الجماهير كلياً، إذ كان يوجد ارتباط في التعامل مع الجماهير؛ فنظرت النخبة الثورية إلى هذه الجماهير بوصفها مواضع للتغيير وليست ذوات فاعلة فيه (ص 79). وهنا، يقدم المؤلف مقارنته في النظر إلى دولة العناصر المحلية (ما يصطلح عليه بدولة ما بعد الاستعمار) في كونها ما هي إلا تكثيف لتطور البنية الاستعمارية عبر نخبة من الوكلاء المحليين الذين انفتحت أمامهم أبواب الامتياز والاستغلال، وتسلمت دورها المباشر في العنف والقمع السياسي والفكري؛ لذا تُغيب الجماهير على نحو دائم من منظور هذه النخبة. ونجد أن هذا الاتجاه قد أشار إليه، في سياق آخر، المؤلف نفسه، والمفكر الهندي بارثا شاترجي الذي ينظر إلى دولة ما بعد الاستعمار بوصفها اشتقاقاً منه⁽⁹⁾.

بعد أن فحص بولا الإشكاليات المنهجية المرتبطة بمفهوم التحرر، قدم نماذج وأمثلة من تجارب الرواد في الدول الأفريقية، لتفحص الكيفية التي انعكس بها القصور المنهجي على الممارسة العملية، وذلك عبر تجربته وتجربتي كوامي نكروما (1909-1972) في غانا⁽¹⁰⁾ وجوليوس

خلق شروط اجتماعية تمكن كل فرد في المجتمع من أن يكون مبادراً وممتلكاً حاسّة نقدية تجاه ذاته (ص 61). لذا، يمكننا في الوهلة الأولى من التفكير في مفهوم "التحرر" استكناه أنه تحرر مما أطبق قسراً؛ وهو، بحسب المؤلف، متمظهر في الاستعمار بشقيه: شق قديم متمثل في بعد اقتصادي ينتج المواد الخام ويصدرها إلى المستعمرات، ومن ثم يوزع الإنتاج المصنع في البلاد المستعمرة، وبعد اجتماعي كامن في السيطرة والتحكم في المجتمعات المستعمرة وإعادة تشكيل وجودها الاجتماعي وجعله رهيناً وتابعا للمستعمر (ص 64)، وشق آخر مركّز على بنية استعمارية جديدة متمثلة في استمرار علاقات التبعية والبنية التي أنتجها الاستعمار، على الرغم من التخلص المظهري منه.

وهكذا، يشرح المؤلف في تبيان الآليات التي اتخذتها القوى الاستعمارية في سبيل غاياتها، عبر سياسات وقوانين الحكم غير المباشر؛ من أجل تكييف التنظيمات الاجتماعية والسياسية في المستعمرات لتتولى إدارة مصالح الاستعمار نفسه، عن طريق سياسة التمثيل والاحتواء. وبهذه المقدمات، يصل المؤلف إلى أن المعركة ضد الاستعمار الحديث هي في جوهرها معركة ضد العناصر المحلية التي غرس الاستعمار بنيتها في جسد الوجود التاريخي لبلدان الجنوب. لذا، يخلص إلى أن هذه المعركة هي في الأساس "ضد البنى التي تنتج التبعية في الأشخاص والظواهر" (ص 77). واستناداً إلى ذلك، يستجلي المؤلف مواقف رواد حركة التحرر الأفريقية في الصعد المختلفة؛ الفكرية والفنية والسياسية، وفي مجال العلوم الإنسانية؛ فحتى المخلصون منهم، في نظره، لم يتنبهوا إلى أنهم تعاملوا مع تبعية الاستعمار على أنها ظاهرة، وأنها ليست

(9) Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (New Jersey: Princeton University Press, 1993).

(10) أفرد عبد الله بولا بعد سنوات من كتابة هذا البحث كتاباً منفصلاً لتناول تجربة نكروما. ينظر: عبد الله بولا، كوامي نكروما: ملامح من سيرة نضاله الفكري والسياسي - دراسة نقدية، إعداد ومراجعة نجاهة محمد علي، ط 2 (سبها: منشورات مركز الدراسات والبحوث الأفريقية، 2024 [1993]).

ومن ناحية أخرى، امتلك نيريري، على عكس نكروما، فلسفةً تعليمية ورؤية نظرية متكاملة أطلق عليها "التعليم من أجل الاعتماد على الذات". أما بولا، فيشير إلى أن التجربة التعليمية لم تخلُ من اختلالات في مسارها؛ نتيجة الضعف المنهجي في ضبط مفهوم التحرر منهجيًا والمفاهيم الفرعية المرتبطة به، وهو ما تمظهر في بين واسع بين غايات التحرر التي يحددها نيريري في الحرية والمساواة، وبين ما توسله من أدوات (الحزب - الدولة) لا يمكن أن تحقق شروطًا اجتماعية تضمن للجماهير الشعبية الحق في اتخاذ القرار، ولا يمكن أن تكفل لها ذلك. وهنا، يطرح المؤلف تساؤلًا عن التحرر نفسه، في نقده إحدى خطوات نيريري الذي استعان فيها بتدريب القادة العسكريين التزانيين في جغرافيا الكيان المحتل (إسرائيل)؛ ما يطرح عدة تساؤلاتٍ عن مدى ثورية الحركة التحررية وهي تتعاون مع نظام استعمار إحلالي، وعن مجال التحرر نفسه وإذا ما كان يقتصر عند نيريري على حدودٍ قومية لا تنظر إلى أبعد من ذلك.

ثالثًا: أيُّ أفق تحرري؟

في مسار بولا النقدي بشأن ما شاب حركات التحرر الوطني من نقائص مفهومية واعتلالات منهجية انعكست في الممارسة العملية، نجد أنه لا يبتغي هذا النقد من أجل ذاته، بل في سبيل مساءلة إرث ممارسات ماضي هذه الحركات والتجارب؛ من أجل فتح آفاق معرفية لمفاهيم تحررٍ هي في الأساس مضادة للحدود القومية؛ إذ إن إنهاء الاستعمار بشقيهِ القديم والحديث هو محاولة لتحطيم الحدود التي فرضها الاستعمار نفسه في مسائل التعليم. وهنا يطرح المؤلف ما وصل إليه من مقترحات في نقاط يمكنها أن تُسهم مع جهود آخرين في رُفد أفق التحرر في مجال التعليم، ويتمثل أبرزها فيما يلي:

نيريري (1922-1999) في تنزانيا. ويتخذ بولا من هاتين التجربتين مجالًا يبين من خلاله مواطن الخلل التي أصابت كلا الرجلين في مسألة تبني سياسات تعليمية تحررية، وعلاقة ذلك بغياب الضبط المنهجي اللازم للمفاهيم ذات الصلة بالتحرر، وهو ما نجمت عنه انعكاسات في ممارستهما العملية. فنكروما على سبيل المثال قد استعان بعد استقلال غانا بمنهجيات وخطط تنمية صيغت في فترة الاستعمار، وبمستشارين أجانب غير ثوريين، بل ينسب بعضهم ذلك إلى "مؤسسات التخطيط التنموي والأيدولوجي الاستعماري" (ص 86). وفي حين يبين المؤلف الإصلاحات المهمة التي قدّمها نكروما في مجال التعليم؛ من زيادة في أعداد المدارس وتأمينها، وضمان مجانية التعليم، فإنه ينتقد اختزاله للمؤسسات التعليمية في قناة للتعبئة وتعزيز سلطة الدولة من جهة، من دون أن تتحول إلى مجال نضالي من جهة أخرى. ويعزو المؤلف الاعتلالات المنهجية والعملية لنكروما إلى مجال تشكّله المعرفي؛ فهو ينحدر من الجماهير الشعبية، ولكن تكوينه في المؤسسات التعليمية الغربية المحافظة أثر كثيرًا في توجهاته والتزامه الثوري بمسائل التحرر، وقد ظهر هذا الأمر في العلاقة المشوشة بين نكروما والجماهير الشعبية التي لم يلتحم بها وبقضاياها على نحو كافٍ (ص 88). وهذا ما أشار إليه فرانز فانون، من قبل، في مستهل نقده للاتجاهات القومية في البلدان المستعمرة، وكيف أنّ البرجوازية الوطنية في هذه الدول مثلت موقعها بوصفها وسيطًا ما بين الرأسمالية الغربية والمجتمعات المحلية. وهذا الموقع يسهم في تغريب الجماهير الشعبية، ولا يعبر عن تطلعاتها وآمالها، ويتحوّل إلى تحررٍ شكلي من دون مضمون⁽¹¹⁾.

(11) فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأناسي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، ص 124-160.

بعد موتهم، وذلك اعتماداً على سرديات تاريخية وهوياتية.

وتشير المسألة المذكورة إلى قصور نظري متعلق بمدخلات بولاً؛ إذ على الرغم من بنائه مشروع المعرفة على مفكرين مهمين، فإن هؤلاء ينحدرون من منطقة واحدة (غرب أفريقيا)، في حين تغيب تجارب أخرى وأسماء مهمة، على غرار أملاكار كابرال ووالتر رودني وعلي مزروعي⁽¹³⁾. وهذا الأمر يطرح تساؤلات عن حصر عملية التحرر في أفق ضيق؛ قاري وقومي، لا يتجاوز أحياناً التقسيم القاري، ووضع هذه العملية في سياق الجنوب العالمي كله، عبر استدعاء تجارب جنوب آسيا وأميركا اللاتينية؛ من قبيل مشاريع تحفر في الأرضية المعرفية النقدية نفسها، مثل راناجيت غوها، وبارثا شاترجي، ووالتر د. مينولو.

وثمة أمر آخر غائب عن مدخلات بولاً، ونعني به غياب النظر إلى ما تفرزه التناقضات الداخلية في القارة نفسها بشأن مسألة التحرر؛ إذ توجد علاقات قوة وسلطة داخلية بين الدول نفسها، وهي في حاجة إلى صوغ أفق أوسع يشترك مع الاستعمار وإرثه في مستويين، هما: أولاً، ما يتخلق من علاقات هيمنة واستعمار مصدرها الشمال العالمي وتوجهه جنوباً؛ ثانياً، في الوقت نفسه، ما تنتهجه دول وسياقات اجتماعية في منطقة الجنوب تجاه دول وسياقات أخرى. بمعنى آخر: كيف يمكن أن يكون المستعمر نفسه مستعمر⁽¹⁴⁾.

(13) قصي همور شيخ الدين، "مثقّفون سودانيون في فضاء الأفروعمومية: قراءة في كتابات عبد الله بولاً"، مجلة الدراسات الأفريقية (الجزائر)، مج 3، العدد 12 (حزيران/يونيو 2025)، ص 102-115.

(14) Eve M. Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 1-8.

• استناد جوهر التعليم إلى حكمة الشعوب ومعرفتها وتجاربها، وما تتسم به من تعددية ثقافية وثرّاء في مصادر المعرفة نفسها؛ بما في ذلك الاعتناء بالشفاهي، من دون الركون إلى اقتراض مفاهيم التحديث والتجديد الجاهزة.

• فتح آفاق من أجل مفهومة مختلفة للتعليم ووسائله ومؤسساته وغاياته، مع تفحص إمكانات أخرى متعلقة به خارج المؤسسات الرسمية، والمدرسة، والجامعة؛ ما يتيح بناء التعليم على مبادئ الديمقراطية والحوار المتبادل، ومن ثم ترسيخ شعور عميق في الناشئة متمثل في الانتماء إلى التراث والإبداع الإنساني.

خاتمة

تكتسب المدخلات النظرية التي قدّمها بولاً في هذا الكتاب أهمية راهنة، خاصة مع ما يشهده العالم من مشهدية عنوانها الإبادة والقتل والوحشية، وهو عالم انتفت فيه الحدود الهشة بين استعمار قديم وجديد، وأصبحت آلة العنف تجترّ حياة الناس وتقتلهم في ثوان معدودات، عبر سياسات حيوية تدّعي سيادة على أجساد الناس وحياتهم، أو هي، بحسب أشيل ميمبي، سياسات نكرووية، أو سياسات الموت⁽¹²⁾، تعمل فيها الشركات العابرة للقارات والقوى الإمبريالية على السيطرة على بلدان الجنوب العالمي. وتكتمل حلقات هذه السياسات في الاستعمار الإحلالي في فلسطين من خلال توسّع المحتل وسعيه للسيادة على حياة الناس، بل التحكم أيضاً حتى في أجسادهم

(12) Joseph-Achille Mbembé & Libby Meintjes, "Necropolitics," *Public Culture*, vol. 15, no. 1 (2003), pp. 11-40.

References

المراجع

العربية

- بورديو، بيار. "المَوْضَعَةُ المشاركة.. أو: في موضوعة الشروط الاجتماعية للموضوعة". ترجمة الحبيب الدرويش. عمران. مج 9، العدد 34 (خريف 2020).
- بولا، عبد الله. كوامي نكروما: ملامح من سيرة نضاله الفكري والسياسي - دراسة نقدية. إعداد ومراجعة نجاة محمد علي. ط 2. سبها: منشورات مركز الدراسات والبحوث الأفريقية، 2024 [1993].
- دولوز، جيل وفليكس غتاري. ما هي الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997.
- شيخ الدين، قصي همور. "مثقفون سودانيون في فضاء الأفروعمومية: قراءة في كتابات عبد الله بولا". مجلة الدراسات الأفريقية (الجزائر). مج 3، العدد 12 (حزيران/ يونيو 2025).
- فانون، فرانز. معذبو الأرض. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأناسي. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.
- محمد، بهاء الدين. "التناقضات الفكرية في بيان هابرماس عن حرب غزة: بين كونية القِيم وخصوصيتها". مجلة الفراتس (2024/7/2).

الأجنبية

- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial*. Histories. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Mbembé, Joseph-Achille & Libby Meintjes. "Necropolitics." *Public Culture*. vol. 15, no. 1 (2003).
- Mignolo, Walter D. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom." *Theory, Culture & Society*. vol. 26, no. 7-8 (2009).
- Mudimbe, Valentin-Yves. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Trout Powell, Eve M. *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*. Berkeley: University of California Press, 2003.

عُمَرُ بَدْرِي | Omar Badri*

السياسي في إتيقا إمانويل ليفيناس لسامي الغابري

*The Political in the Ethics of
Emmanuel Levinas*
By Semi Al-Ghebri

عنوان الكتاب:	السياسي في إتيقا إمانويل ليفيناس.
المؤلف:	سامي الغابري.
الناشر:	مخبر فيلياس بجامعة صفاقس / مجمع الأطرش للكتاب المختصّ بتونس.
سنة النشر:	2026.
عدد الصفحات:	227.

* أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، المعهد العالي للعلوم الإنسانية، جامعة تونس - المنار.

Professor of the modern and contemporary philosophy, Department of Philosophy, University Tunis–Almanar.

Email: badriomar25@yahoo.fr

مقدمة



تفتح آثار الفيلسوف الفرنسي إمانويل ليفيناس آفاقاً مهمة للبحث في قضايا لازمت الفلسفة منذ محطّاتها الأولى، ولا تزال تؤثر اليوم على الصعيدي النظرية والواقع، من قبيل مسائل الذات والغيرية والوعي والحرية والمسؤولية والحرب والسلام والعنف والتواصل. وتأتي أهمية كتاب السياسي في إتيقا إمانويل ليفيناس في سياق تطوّره إلى المضمون السياسي للإتيقا الليفيناسية، مع ما يرتبط بذلك من تعميق للنظر في صلة فلسفة ليفيناس المفترضة بقضايا الدولة والنظام السياسي وطبيعة الحكم، وفي صلتها المعضلية بمضامين قومية وأيديولوجية تفجّر بداهة التماسك المعلن بين الإتيقي الإنساني والأيديولوجي العنيف أيضاً. وذاك خيارٌ خاص قد انتهجه المؤلف في قراءة ليفيناس، يمكن أن يُعدّ تجديدًا مميزًا في الدراسات الليفيناسية العربية.

يُنظر عادةً إلى فلسفة ليفيناس⁽¹⁾ باعتبارها تمثّل سياقاً فكرياً أصيلاً تكوّن في سياق المدرسة الفينومينولوجية الألمانية (إدموند هوسرل Edmund Husserl، 1859-1938، ومارتن هايدغر Martin Heidegger، 1889-1967)، وتبلور داخل الحوار مع تيارات الأدب الروسي (فيودور دوستوفسكي، 1821-1881، وألكسندر بوشكين،

(1) إمانويل ليفيناس (1906-1995) فيلسوف فرنسي من أصول ليتوانية، اشتهر بجهده البارز في إقحام الفلسفة الفينومينولوجية في الوسط الفرنسي، وبفلسفته الإتيقية التي تعيد تنزيل مسألة الغيرية وتأهيلها في ضوء تفكيك صارم للبنية الشمولية المتعلقة بالفكر الأنطولوجي الغربي. ترك آثاراً مهمة ألّفها على مدى ستة عقود (1930-1990) شاهدة على نشاطه في التدريس والتأليف، مثل اكتشاف الوجود مع هوسرل وهايدغر والكلية واللائهائي وآخر الكينونة أو ما وراء الماهية والحرية الصعبة.

1799-1837)، ومع نصوص التراث الديني اليهودي. ولذلك، تعدّدت الضروب والوجهات التي جرّت من خلالها مقارنة فكر ليفيناس واستقباله، سواء كان ذلك في الأدبيات الفرنسية أو في مستوى الدراسات العربية المتخصصة فيه؛ إذ يمكن أن نرصد على الأقلّ ثلاث وجهات قد ذهب فيها تلقّي فلسفة ليفيناس عموماً، وهي التلقّي الفينومينولوجي، والاستقبال الإتيقي، والقراءة الشيولوجية في ضوء فلسفة الدين:

يقع التركيز في التلقّي الفينومينولوجي على العلاقة الأكيدة التي عقدت في عشرينيات القرن العشرين بين ليفيناس الشاب وكل من هوسرل وهايدغر، تتلمذاً وترجمةً. والاعتماد على هذا المعطى، يجعل ليفيناس وريثاً كبيراً للفينومينولوجيا وممهّداً لاختبار منهجها ومقولاتها في فرنسا، بناءً على إقدامه - عقب متابعته دروس هوسرل في فرايبورغ (بين صيف 1928 وشتاء 1928/1929) - على إنجاز أطروحة موضوعها هوسرل⁽²⁾، وترجمته كتاب التأملات الديكارتية⁽³⁾، في مطلع الثلاثينيات. وقد بقيت شهادات ليفيناس متواترة على أهمية المنهج الفينومينولوجي بالنسبة إليه، وذلك إلى حدود أطروحة عام 1961، التي كانت في سياق عنوان الكلية واللائهائي؛ إذ أقرباً بفلسفته الإتيقية إنما تتخذ من آلية النظر الفينومينولوجي أساساً منهجياً مميزاً لها⁽⁴⁾.

(2) Emmanuel Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Alcan, 1930).

(3) Edmund. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par E. Levinas & G. Peiffer (Paris: Vrin, 1931).

(4) Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* (La Haye: M. Nijhoff, 1961), p. 12.

الفلسفة وتنوع مداخلها. ومن هنا، تأتي قيمة كتاب السياسي في إتيقا إمانويل ليفيناس الذي نروم قراءته؛ إذ الطريف في هذا المؤلف أنه لا ينخرط كثيرًا في السجال السائد بخصوص هوية ليفيناس، أكان فينومينولوجيًا، أم مفكرًا ما بعد هوسرليًا، أم مفكرًا يهوديًا قارئًا للتراث التلمودي⁽⁶⁾، بل هو يسلك منحى قلمًا ذهب فيه دراسات المتخصصين في هذا الشأن، وهو البحث في العلاقات البنيوية الصريحة والمضمرة بين الإتيقا والسياسة، متخذًا من السؤال عن السياسي، على هذا النحو، سبيلًا هاديًا إلى الرهانات الحقيقية لفلسفة ليفيناس. والحقيقة أن

هذا الخيار الخاص الذي أراده سامي الغابري في التفكير مع / ضد ليفيناس قد يتحوّل، أيضًا، إلى صيغة أخرى مغايرة في تلقّي آثار هذا الفيلسوف، صيغة تتخذ من مسألة السياسي مدخلًا مميزًا لها، وهو أمرٌ يكاد يكون غائبًا في سياق الدراسات الليفيناسية العربية⁽⁷⁾. وحتى الدراسات

(6) كُتِبَ قد خضنا، أيضًا، في هذا السجال الدائر حول إمكانية التفكير في وحدة ممكنة لفكر ليفيناس في ما وراء تعدّد الوجوه ذلك، وذلك بأن شدّدنا على قراءة تعني بالأطوار والمنعطفات الحادثة ضمن تلك الوحدة عينها، فهي وحدة تطورية مفتوحة تبنى على منعرّج حاسمين في مسار تفكير ليفيناس: المنعرّج الإتيقي للفينومينولوجيا؛ والمنعرّج الثيولوجي للإتيقا. ينظر: عمر بدري، إمانويل ليفيناس نصوص مختارة: المنعرّج الإتيقي للفينومينولوجيا (صفاقس: علاء الدين للنشر، 2012)، ص 11-36.

(7) من بين أهمّ الدراسات العربية التي تشغل بالأبعاد العملية لفلسفة ليفيناس، يمكن أن نذكر: رشيد بوطيّب، نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس (بيروت: منشورات صفاقس: الجزائر: منشورات الاختلاف، 2018) التي ركّز فيها على الطاقة النقدية التي ميّزت قراءة ليفيناس لكل من هوسرل وهايدغر، وعلى الطريقة التي أعاد من خلالها ليفيناس مقاربة قضايا الحرية والحرب والسلم. غير أن هذه الدراسة لم تخلص على نحو واضح إلى مساءلة الخلفية السياسية والأيدولوجية للفكر الإتيقي.

أما الاستقبال الإتيقي، فهو مبنيّ على اعتبار أن كتابات ليفيناس الأولى، على مدى ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، ليست إلا طورًا تكوينيًا وتحضيريًا يمهّد لظهور مرحلة النضج الفكري لليفيناس، وهو ما كشفت عنه كتاباته الأساسية من قبيل مؤلّف الكلية والانهائي (1961) وآخر الكينونة (1974)؛ إذ يفترض أن هذه الكتابات تشهد باستقلال الشخصية الفكرية للفيلسوف، وأنه يجب الاعتماد عليها لفهم إشكاليته المركزية التي تتمثل في المحور الإتيقي، استبدالًا لفكر الكينونة الأنطولوجي بإتيقا الغيرية الميتافيزيقية واستعاضةً عن الذاتية الواعية والحرّة بذاتية راعية وحارسة للوجه الآخر.

وأما التلقّي الثيولوجي، فهو صيغة مخصوصة في قراءة إتيقا ليفيناس في ضوء قراءاته التفسيرية لنصوص التوراة والتلمود، على أساس أن مشغل فلسفته يتعدّى الحوار مع الفينومينولوجيا، ويتجاوز مستوى نقد النظام الأنطولوجي، ليتمظهر تأسيسًا للإتيقا من خلال استنتاج النص الديني⁽⁵⁾، بمعنى التركيز على إخفاق الأنطولوجيا الغربية في توليد سؤال الغيرية، ومن ثمة اجتهاد ليفيناس في تنشيط هذا السؤال من داخل تراث آخر مواز؛ هو التراث العبراني.

تبرز هذه الأشكال المتنوعة في قراءة الأثر الليفيناسي، بلا شك، الهوية المتعدّدة لفيلسوف الإتيقا، وهو تعدّد لا يعدم مع ذلك ثراء هذه

(5) لقد اعتبر دومينيك جانيكو نص الكلية والانهائي بمنزلة "أول أثر في الفلسفة الفرنسية يضطلع بتجذير المنعرّج الثيولوجي لتيار الفينومينولوجيا". ينظر:

Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris: L'Eclat, 1991), p. 26.

وينطلق المؤلف من إقرار فرضية ينبّه فيها إلى خصوصية عمله وتفرّد الاتجاه البحثي الذي يذهب فيه. فقد اختار بحث "السياسي في الإتيقا"، بدلاً من الفلسفة السياسية عند ليفيناس، وهو اختيارٌ يبرّره بالإشارة إلى أنّه لا وجود لسياسة صريحة عند هذا الفيلسوف، ولا وجود عنده أيضاً لتساوق، أو توازٍ، بين الإتيقا والسياسة، بل يرى أنّ هناك علاقة تضمّن فحسب؛ أي سياسة ضمنية في الإتيقا: "هناك شيء سياسي حاضر في الإتيقا، هناك سياسة لم يكتبها ليفيناس أو أراد أن لا يكتبها، يتعيّن إظهارها وبناء حوار حولها" (ص 9). ومن أجل الدفاع عن هذا الخيار، يعتمد المؤلف على ركيزة نظرية تدعم فرضيته يسمّيها ليفيناس نفسه "الحضور الفجائي للطرف الثالث داخل العلاقة بين الأنا والآخر" (9)، بمعنى أنّ لحظة حدوث الطرف الثالث، هي عينها لحظة الوعي بالشيء السياسي الذي يتخلّل الفعل الإتيقي.

لم يكن ليفيناس إذًا - في ما يرى المؤلف - فيلسوفًا سياسيًا. ومع ذلك، يبقى مشروعه الإتيقي منبثقًا من خلفيات سياسية، وحاملاً رؤى سياسية؛ إذ لو اتّفق أنه "لا وجود لفلسفة سياسية واضحة المعالم عند ليفيناس"، فإنه "من المؤكّد وجود آراء سياسية تثبت جدارة الاهتمام بالمسألة" (ص 10). ومن أجل الإيفاء بمطلوب هذه الفرضية، ينبّه المؤلف إلى مسألة المنهج وقضية القراءة، وهي مسألة استغرق في بحثها ثلاث صفحات من المقدمة (ص 13-15). فبناءً على خصوصية المبحث السياسي وحساسيته الفائقة عند ليفيناس،

الفرنسية⁽⁸⁾، لا يتخطّى معظمها - حين معالجته البعد السياسي لفلسفة ليفيناس - مستوى التفسير والتبرير، من دون أن يتعلّق السؤال بإمكانية تورّط المشروع الإتيقي في خدمة أغراض أيديولوجية تتعارض من جهة المبدأ مع قواعد الإتيقا.

أولاً: بنية الكتاب ومنهجه

يشتمل الكتاب على خمسة فصول ومقدمة وخاتمة وقائمة ببليوغرافيا في المصادر والمراجع، وفيه يشدّد المؤلف، بدايةً من المقدمة، على ضرورة قراءة فصول الكتاب المتسلسلة من جهة لكونها تعكس مسارَ بناء المشكلة الرئيسة وتبلورها بوضوح؛ ذلك أنّ التفكير في سياسي الإتيقا *Le politique de l'éthique*؛ أي الأمر السياسي الذي تتضمنه الإتيقا الليفيناسية، قد حتمّ على المؤلف أن يفرّع إشكالية الكتاب وفقاً لخطاظة تتسلسل فيها الفصول بطريقة تخدم تطوّر المشكلة وتعمّقها. ووفقاً للمسار الذي اختاره المؤلف، فإنّ الفصول الخمسة قد أتت مناسبات متتابعة لبحث السياسي المتضمّن في الإتيقا، في ضوء امتحان الطاقة السياسية التي تحملها أربعة مفاهيم ليفيناسية أساسية: المسؤولية والعدالة والسلم والضيافة.

(8) كثيرةٌ هي الأبحاث المنصّبة على فلسفة ليفيناس عموماً، وعلى جوانبها العملية والسياسية خصوصاً، والطابع الغالب عليها هو البعد التحليلي والتفسيري الذي لا يمتدّ إلى المكوّن الأيديولوجي والعنصر القومي اليهودي المتخلّل النظرية الإتيقية، ويمكن أن نذكر منها على سبيل المثال:

Catherine Chalié, *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque* (Paris: Cerf, 2002); Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain: Entre métapolitique et politique* (Paris: Hermann, 2012).

(9) إيمانويل ليفيناس، الكلية واللامتناهي: بحث في البرانية، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز بومسهولي (المملكة العربية السعودية: صفحة 7 للنشر، 2021)، ص 73.

خلاصة نقد ليفيناس للأنطولوجيا وطريقة تفكيكه فكر "الهو هو" La pensée du même، أو فكر الماهية الذي هيمن على الفلسفة الغربية، على اعتبار أن هذه الفلسفة "قد مثّلت دومًا فلسفة تمّاه، فهي فلسفة إمبريالية"⁽¹⁰⁾، لا تعترف بمقام الغيرية. وفي أفضل الأحوال التي تطرّقت فيها الفلسفة الغربية إلى مسألة الغير عبر محطات مختلفة؛ مثل أفلاطون (427 ق.م. - 347 ق.م.) في السفسطائي؛ أو فريدريش هيغل (1770-1831) في فينومينولوجيا الروح؛ أو هوسرل في التأملات الديكارتية؛ أو هايدغر في الكينونة والزمان، عملت على احتواء مسألة الغير واستيعابها ضمن منطقها الداخلي حيث فكر الكينونة هو الفكر النموذجي المهيمن. لذلك، يعرض المؤلّف حصيلة هذا النقد، ليخلص إلى استكشاف أن ليفيناس قد عثر على سندٍ نظري للإتيقا من خارج منطق الأنطولوجيا الغربية؛ أي في سياق الثيولوجيا اليهودية. بمعنى آخر، رصد المؤلّف كيفية تحوّل ليفيناس، انطلاقًا من نقده الفكر الأنطولوجي نحو السياق الثيولوجي، باعتباره سندًا مرجعيًا للمشروع الإتيقي.

أمّا الفصل الثاني "مقومات الفعل الإتيقي"، فقد توقّف فيه المؤلّف عند أهمّ العناصر المفهومية المشكّلة للإتيقا: الغيرية الإتيقية التي تنتمي إلى أفق الخارجية L'extériorité، في مقابل الذاتية الواعية ذات الحضور المهيمن، والوجه وما يحمله من طاقة تعبيرية ورمزية، تتجاوز مستويات الإدراك والوجود معًا، والمسؤولية المطلقة بوصفها رابطة إتيقية بين الذات والغير؛

يشترط المؤلّف أنّه "لا بدّ من منهج مرِنٍ يحقّق مطلب الفهم والتفسير ويتلاءم مع خصوصية البحث ليُجعل تلقّي فلسفة ليفيناس أمرًا ممكنًا ووجيهاً" (ص 14). ويبنّي هذا المنهج، كما يحدّده المؤلّف، على التحليل من جهة، والتأويل من جهة أخرى. ويفترض التحليل الاعتماد على نصوص ليفيناس ومتابعة تولّد أفكاره، حتى ينشّد البحث إلى "ما يقوله ليفيناس"، وليس إلى "ما يقال عنه"؛ وذلك لـ "تحرّر من وصاية القراء الذين لدى بعضهم مأرب أخرى، ويكون النصّ الأصلي حجة في حال تباين القراءات أو تناقضها" (ص 14). أمّا الحاجة إلى التأويل، فنابعة من المنزلة المضمرّة التي يشغلها سؤال السياسي ضمن الفلسفة الإتيقية، وهو ما دفع المؤلّف إلى تحديد مجالين أساسيين تعمل فيهما الآلية التأويلية: أولاً استنطاق المدلول السياسي الذي تحمله المفاهيم الإتيقية، وثانيًا "تأويل عدم اهتمام ليفيناس نفسه بالسياسة، قياسًا إلى اهتمامه الواسع بالإتيقا، للنظر في فرضية تعمّده إظهار نوع من اللامبالاة والصمت تجاه المسألة السياسية" (ص 15). وبهذه الطريقة، يشدّد المؤلّف على أهميّة انضباطه في هذا المنهج التحليلي التأويلي الذي لا يقفز على قيمة النظرية الإتيقية، فيسقط هكذا في تبني أحكام مسبقة، تكذبها القراءة المتأنّة، مثلما لا يغفل في الوقت نفسه عن تصوّرات ليفيناس ومواقفه السياسية التي تتخفّى وراء نظام فلسفته الإتيقية.

ثانيًا: عرض أهمّ أفكار المؤلّف

في الفصل الأوّل من فصول الكتاب الخمسة، تحت عنوان "الإتيقا وتقاطعاتها"، يعرض المؤلّف

(10) المرجع نفسه، ص 34.

بقدر ما هو وجه يكشف حياة الإتيقا، وحركة ما هو مشترك فيها.

ولمّا غَلَبَ البعد التحليلي والتأويلي على أسلوب الكتابة والبحث في الفصول الأربعة، فقد برز البعد النقدي مهيمًا على الفصل الخامس (الأخير) "الإتيقا السياسية بين الإنساني والأيدولوجي". فقد حاول المؤلف أن يحدّق في النظرية الإتيقية بعين أخرى، بأن تعرّض نقدًا لتبعية الإتيقا الليفيناسية للتراث الديني اليهودي، وهو ما يفهم منه افتراض هيمنة العنصر القومي على المشروع الإتيقي. فالخطر في المسألة هو - كما أشار إليه المؤلف - لا يتمثل في ارتباط الفلسفة الإتيقية بمرجعية دينية يهودية فحسب، بل في تورّطها في تمجيد الصهيونية والدفاع عن "دولة" إسرائيل أيضًا، وهذا ما تثبته فعلاً نصوصٌ عديدة لليفيناس⁽¹²⁾؛ إذ كيف يمكن القبول بفلسفة إتيقية تجمع بين تأهيل أسئلة الآخر والضيافة وحظر القتل وحراسة الغير، إلى حدّ الاستعداد للاستعاضة عنه حتى في الموت (التضحية بالذات من أجل الآخر)، وتمجيد المشروع الصهيوني والانتصار لثقافة قومية تزعم أفضلية ميتافيزيقية وعرقية لشعب اليهود على حساب الشعوب الأخرى؟ إنّ هذا السؤال قد اعتنى المؤلف، على نحو جدّي، بتحليل أبعاده عبر الصفحات الأخيرة من كتابه. لذلك، فإنّ إحدى المسائل التي تدعم أهميّة هذا الكتاب تتمثل في كونه لم يكتفِ بتحليل تشخيصي لعناصر الفلسفة الليفيناسية عبر استكشاف عناصرها فحسب، بل تعدّى ذلك إلى مستوى التفكير ضدّ ليفيناس

أي المسؤولية بما هي صيغة لانتهائية في التعلّق بالآخر، من دون حساباتٍ، ولا انتظارٍ لأيّ مقابل نفعي.

وأما الفصل الثالث، "في التمهيد بين الإتيقا والسياسة"، فقد ركّز على تحليل فكرتين محوريّتين يمكن انطلاقًا منهما افتراض وجود قول ليفيناسي في المسألة السياسية. تتمثل الفكرة الأولى في ما يشير إليه ليفيناس نفسه من جهة أنّ "العلاقة الميتافيزيقية بين الأنا والآخر إنّما تحتّم تدخّل أطراف ثالثة هي النحن"⁽¹¹⁾، أو الجماعة المتطلّعة إلى الدولة والقوانين والمؤسسات. وهذا الطّرح الذي يؤكّد العلاقة بالآخر بوصفها علاقة اجتماعية - ناتجة من التحوّل من الفرديّ إلى الجماعيّ؛ ومن الآخر إلى الآخرين - إنّما يستثمره المؤلف ليستلهم منه معنىً سياسيًا للعلاقة الإتيقية. أمّا الفكرة الثانية التي ركّز عليها، فهي تشديد ليفيناس على رهن الفعل السياسي بالإحاطة الإتيقية؛ أي المراقبة الإتيقية للسياسيّ من حيث هي ضمانة تمنع السياسات من أن تتحوّل إلى طغيان وهيمنة.

تعميقًا لهذا النظر، أثار المؤلف، في الفصل الرابع "فضايا الإتيقا ومباحث السياسة" جنبًا من القضايا الليفيناسية هي في الأصل مفاهيم سياسية واجتماعية، مثل الحرية والتحرّر والعنف والعدالة والمأسسة والنظام، ليبين كيف تحضر هذه المقولات وتوظّف في الفكر الإتيقي، وكيف يمكن أن تتأوّلها بوصفها شواهد وعلامات واضحة على سياسيّ الإتيقا الذي لا يخضع مع ذلك لمنطق الفلسفة السياسية، أو علوم السياسة بالمعنى الكلاسيكي؛ ما يدلّ على أنّ سياسيّ الإتيقا لا يعني تنظيرًا أو تشريعًا للفعل، أو للنظام،

(12) Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), p. 60; E. Levinas, "Politique après!", in: *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques* (Paris: Minuit, 1982), pp. 223-225.

(11) المرجع نفسه، ص 325.

من ناحية المضمون، اعتمد المؤلف على مفهوم الطرف الثالث بوصفها علامة أساسية دالة على ظهور السياسي في الفلسفة الإتيقية. غير أنّ الاختصار على المدلول السياسي لهذا المفهوم قد يحجب عنّا دلالة أخرى راسخة جداً عند ليفيناس؛ مفادها أنّ مفهوم الطرف الثالث لا يحمل دلالة سياسية واجتماعية فحسب، فهو في الأصل عنصر ميتافيزيقي، يحيل على فكرة الألوهية نفسها، باعتبارها الآخر بإطلاق *L'absolument autre*، وهو أمر لا يفتأ ليفيناس يردّه في أكثر من موضع من نصوصه⁽¹³⁾. وفي سياق آخر، أشار المؤلف إلى فصل مهمّ (ص 30-32) يقوم به ليفيناس بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا، ليستنتج أن "ليفيناس يبحث عن صيغة لاستبقاء الميتافيزيقا بعد نقد الأنطولوجيا" (ص 31)، وكأنّ الأمر يتعلّق عند ليفيناس بإنقاذ العنصر الميتافيزيقي الغربي من هيمنة الأنطولوجيا الغربية. وفي تقديرنا، لا يجري الأمر مجرى لعبة النقد والاستنقاذ من داخل سياق التراث الغربي نفسه؛ إذ إنّ الميتافيزيقا التي ينتصر لها ليفيناس هي شيء غير غربي وغير يوناني كلياً، شيء يستمدّ خطابه من المرجعية العبرانية.

أما الناحية التقنية، فتتعلق بسؤال ليفيناس عن تركيزه على عناصر تفكيك الأنطولوجيا وبناء الإتيقا بالإشارة المعمّقة والوجيهة إلى حوار ليفيناس النقدي مع هايدغر (الممثل المعاصر لفكر الكينونة)، وعدم تعرّضه لقيمة فكر فرانز روزنفايغ باعتباره أحد مصادر ليفيناس الأساسية في تفكيك فكر الكلية/الشمولية، وفي تحرير فكرة الخارجية من هيمنة الإمبريالية الأنطولوجية؛ هذا إذا لم نتطرّق، أيضاً، إلى فكرة

نفسه، عن طريق اختبار البعد الإنساني الكوني لهذه الفلسفة؛ إذ انتهى إلى قراءة نقدية أسهمت في تعرية الوجه المظلم الذي تخفيه إتيقا الغيرية والمحبة والإيثار. ف"ما تتضمّنه إتيقا ليفيناس يخفي مزاعم أيديولوجية تصدر عن معتقداته اليهودية التي تلزمه بالتعاطف مع قضية شعبه، تعاطف يحدّ بالضرورة من الأفق الإنساني الذي يدّعيه لفلسفته الأولى بما هي غيرية قصوى وانفتاح على اللانهائي" (ص 206)، وتعلّق حميمي مقدّس بين كلّ أنا وكلّ آخر.

نستطيع أن نفهم الخطّة المتبّعة في الكتاب في ضوء بنية منطقية ثلاثية اختارها المؤلف، وهي خطّة اقتضت الجمع بين الفصلين الأوّل والثاني من أجل موضوعة المشروع الليفيناسي واستكشاف أسس الفلسفة الإتيقية تهيئاً للعدد المنهجية والمفاهيمية التي ستسمح بإيضاح مفهوم السياسي وتأوّل طريقة تضمّنه في الإتيقا. واقتضت الخطّة، أيضاً، جمعاً بين الفصلين الثالث والرابع استهدافاً لتأوّل المضمون السياسي للإتيقا، ومن ثمّ أفراد الفصل الخامس، للتفكير ضدّ ليفيناس نقداً وتفكيكاً للعنصر الأيديولوجي الثاوي في هذا المشروع؛ أي التوجّه نحو نقد الطبيعة التبريرية والعنصرية لتصوّرات ليفيناس، سواء تعلّق ذلك بالفكر الإتيقي أو بأطروحاته السياسية أو بطريقة فهمه التاريخ.

ثالثاً: ملاحظات نقدية

في هذا الكتاب طرافة الكتاب، وفي مبحثه جدّة، ولكن فيه بعض المسائل النقدية التي تتصل به، ومن ذلك مسألتان؛ إحداهما تتعلّق بالمضمون، والأخرى تتعلّق بالناحية التقنية.

(13) ليفيناس، الكلية واللامتناهي، ص 218، 237-242.

الخير الأفلاطونية، وفكرة الكمال الديكارتية، باعتبارهما من الاستثناءات الفارقة في تاريخ الفكر الغربي من منظور ليفيناس، وهو ما لم يتعرّض له تحليل المؤلف أيضًا. أمّا في ما يتصل بالفصل الخامس، فقد تمكّن المؤلف من دفع آلية التفكير ضدّ ليفيناس إلى مداها الأقصى، وهذا ما يُعدّ عنصرًا تثمينيًا في كتابه. غير أنّه لم يفتح على بعض الأعمال التي تسبقه وتشاركه في هذا الاتجاه؛ ومن ذلك، على سبيل المثال، ما ذهب إليه المؤلف مصطفى كمال فرحات، منذ عام 2007، إثارةً لنقد المكوّن العنصري لإيتيقا ليفيناس⁽¹⁴⁾، فضلًا عن أهميّة نقد جوديث

بتلر العميق والمطوّل للخيارات السياسية التي تضمّنتها هذه الإيتيقا بما هي إيتيقا تؤسّس "شرعية" الوجود الإسرائيلي على سرديّة الاضطهاد والنفي، وتتجاهل في الوقت نفسه نفي الشعب الفلسطيني وتشريده⁽¹⁵⁾.

بوجه عامّ، يبقى كتاب السياسيّ في إيتيقا إمانويل ليفيناس محتفظًا بقدر كبير من الطرافة والأصالة، تجعلان منه مرجعًا مهمًّا في سياق الدراسات الليفيناسية باللسان العربي؛ فهو يتضمّن تجديدًا واضحًا من الناحية المنهجية والإشكالية قلّما يتوقّر في كثير من القراءات والبحوث المتخصصة في الشأن الليفيناسي.

(15) Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Colombia University Press, 2012), pp. 57–68.

(14) مصطفى كمال فرحات، "صروف الكينونة بين ليفيناس وهيدغير: حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا"، أوراق فلسفية، العدد 17 (2007)، ص 109–156.

References

المراجع

العربية

- بدري، عمر. إمانويل ليفيناس نصوص مختارة: المنعرج الإيتيقي للفينومولوجيا. صفاقس: علاء الدين للنشر، 2012.
- بوطيّب، رشيد. نقد الحرّيّة: مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس. بيروت: ضفاف؛ الجزائر: الاختلاف، 2018.
- فرحات، مصطفى كمال. "صروف الكينونة بين ليفيناس وهيدغير: حرب الإيتيقا ضدّ الأنطولوجيا". أوراق فلسفية. العدد 17 (2007).
- لفيناس، إيمانويل. الكلية واللامتناهي. ترجمة عبد العزيز بومسهولي. المملكة العربية السعودية: صفحة 7، 2021.

الأجنبية

- Abensour, Miguel. *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain: Entre métapolitique et politique*. Paris: Hermann, 2012.
- Butler, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Colombia University Press, 2012.

Chalier, Catherine. *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Cerf, 2002.

Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes*. E. Levinas & G. Peiffer (trans.). Paris: Vrin, 1931.

Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Editions de l'éclat, 1991.

Levinas, Emmanuel. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan, 1930.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

_____. *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.



تود لاندمان

ترجمة: باسم سرحان
وائل سلامة

حقوق الإنسان والديمقراطية انتصار المثل الهش

يقدم الكتاب دراسة معمقة للعلاقة الديناميكية والمعقدة بين اثنين من أقوى المبادئ السياسية في عصرنا الحديث: حقوق الإنسان والديمقراطية، ويستند المؤلف في ذلك إلى عقود من البحث العلمي والأمثلة الواقعية لتحليل كيف يمكن الأنظمة الديمقراطية أن تعزز - وأحياناً تعرقل - حقوق الإنسان، وكيف تساهم الأطر القائمة على الحقوق في ترسيخ الحوكمة الديمقراطية. يجمع الكتاب بين النظرية ودراسات حالة من مختلف أنحاء العالم، مسلطاً الضوء على التحديات التي تواجه الديمقراطيات اليوم، مثل الشعبوية، واتساع فجوة عدم المساواة، وتنامي النزعات الاستبدادية. ويقدم رؤية نقدية وشاملة، إلى جانب نظرة متفائلة نحو المستقبل، مؤكداً أن بقاء حقوق الإنسان والديمقراطية مرهون بتطورهما معاً لمواجهة تعقيدات عالمنا المتغير.

عروض الكتب
Featured Books



عنوان الكتاب: النخب والديمقراطية.

عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *Elites and Democracy*.

المؤلف: هوغو دروشون Hugo Drochon.

الناشر: برينستون: دار نشر جامعة برينستون.

سنة النشر: 2026.

عدد الصفحات: 296.



ينطلق أستاذ النظرية السياسية في جامعة

نوتنغهام، هوغو دروشون، في كتابه هذا من

مفارقة مركزية مفادها أن الديمقراطية تقوم نظرياً على حكم

الشعب، في حين تكشف الممارسة السياسية استمرار حكم الأقليات

المنظمة. ويقترح إعادة التفكير في العلاقة بين الديمقراطية والنخبوية،

لا بوصفهما نقيضين، بل باعتبارهما متداخلين؛ فحتى الحركات الشعبية

المناهضة للنخب تقودها، في الغالب، نخب صاعدة تسعى إلى إزاحة نخب مستقرة. وبناء عليه،

يطرح مفهوم "الديمقراطية الديناميكية"، التي يفهمها باعتبارها تحدياً متواصلاً لحكم النخب، لا حالة

نهائية تتحقق مرة واحدة.

يتوزع الكتاب على ستة فصول تستعيد المسار الفكري للتنظير حول "النخب" منذ أواخر القرن

التاسع عشر. يتناول الفصل الأول مفهوم "الطبقة الحاكمة" عند غايتانو موسكا Gaetano Mosca،

ويقدم الفصل الثاني مفهوم "تداول النخب" لدى فيلفريدو باريتو Vilfredo Pareto، في حين يطرح

الفصل الثالث "القانون الحديدي للأوليغارشية" عند روبرت ميخلز Robert Michels، ويبحث

الفصل الرابع في تصور جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter للديمقراطية بوصفها تنافساً بين

النخب، ويقارن الفصل الخامس بين "التعددية" عند روبرت دال Robert Dahl و"نخبة السلطة" لدى

تشارلز رايت ميلز C. Wright Mills، وينتهي الفصل السادس بمناقشة مفهوم "النخب المنقسمة" عند

ريمون آرون Raymond Aron.

يجمع دروشون، في هذا الكتاب، بين تاريخ الفكر السياسي والتحليل النظري، مستعيداً المفاهيم

في سياقاتها التاريخية، ومتتبّعاً أثرها في تصورات الديمقراطية الحديثة. وبدلاً من الاكتفاء بالزعم أن

النخب تحكم دائماً، يوجّه الاهتمام إلى كيفية تشكيلها، وطرق انتقال السلطة فيما بينها. وبذلك، يقدم

الكتاب الديمقراطية بوصفها عملية مفتوحة تتحدد بقدرة القوى الصاعدة على تحدي مراكز النفوذ

وتوسيع مجالات المشاركة والمساواة.



عنوان الكتاب: كيف نقرأ هيغل اليوم.

عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *How to Read Hegel Now*.

المؤلف: شانون هوف Shannon Hoff.

الناشر: شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو.

سنة النشر: 2026.

عدد الصفحات: 268.

تعود أستاذة الفلسفة في جامعة ميموريال

Memorial University، شانون هوف، في هذا

الكتاب إلى فلسفة فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel، متسائلةً عن إمكان قراءتها في سياق القضايا المعاصرة،

ولا سيما قضايا العنصرية، والاستعمار، والتمييز الجندري، والرأسمالية،

والإعاقة. فلا تقدّم فيه مدخلاً شاملاً إلى النسق الهيجلي، بقدر ما تتقي منه

مفاهيم يمكن توظيفها في تحليل صور الهيمنة والعلاقات الاجتماعية المعاصرة.

يتوزع الكتاب على خمسة فصول، تسبقها مقدمة تناقش إشكالية التعامل مع تقليد فلسفي ارتبط تاريخياً بممارسات الإقصاء والعنصرية. يتناول الفصل الأول معنى الوجود المشترك. في حين يركّز الفصل الثاني على مفهوم الاعتراف، وصراع الوعي من أجل تحقيق الذات، وجدلية السيد والعبد، مستعيناً بقراءات فرانتز فانون Frantz Fanon وجيسيكا بنيامين Jessica Benjamin. أما الفصل الثالث فينتقل إلى مفهوم "الحياة الأخلاقية"، رابطاً إياه بالنقاشات النسوية وما بعد الاستعمارية. ويبحث الفصل الرابع في الضمير والروح المطلقة. وأخيراً يتناول الفصل الخامس الروح الموضوعية، والمادية، والمجتمع المدني، والدولة.

تنطلق هوف من أن الذات لدى هيغل لا تتكوّن بوصفها كياناً مستقلاً، بل داخل شبكة من العلاقات والتاريخ والثقافة. ومن ثم، تبرز الحرية باعتبارها ممارسةً تتشكّل عبر الاعتراف المتبادل، لا بوصفها اكتفاءً فردياً. ويزاوج الكتاب بين شرح النصوص الهيجلية ومحاورتها مع مفكرين معاصرين. غير أن كثافة المصطلحات واتساع الإحالات النظرية يجعلان خطابه أقرب إلى القارئ المطلع على فلسفة هيغل منه إلى القارئ المبتدئ.



عنوان الكتاب: الديمقراطية في حدود المجتمع.

عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *Democracy and the Limits of Community*.

المؤلف: كريستيان ج. إمدن Christian J. Emden.

الناشر: كامبريدج: دار نشر جامعة كامبريدج.

سنة النشر: 2026.

عدد الصفحات: 303.

يحلل كريستيان ج. إمدن في هذا الكتاب أزمة

الديمقراطيات المعاصرة وضغوطات أصحاب النزعة

الجماعية عليها، مركزًا على متطلبات المجتمع وخيبات أمله من

عدم قدرة الديمقراطيات على تحقيق المصلحة العامة. ويقدم دراسة

مقارنة للكيفية التي يوظف بها فكر أنصار الجماعية بين تيارات فكرية مختلفة،

من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وينتهي إلى ضغوطات الجماعية التي يمكن أن تؤدي إلى

"رومانطيقية سياسية" وانزلاق الأنظمة نحو مزيد من السلطوية، على اعتبار أن خطاب أنصار المجتمع

كثيرًا ما يُستغل لإضعاف الديمقراطية الليبرالية وقيمها، مثلما أن رغبة عدد من المفكرين في استعادة

فكرة المجتمع كثيرًا ما تؤدي إلى إغفال الأبعاد العملية للتحرر السياسي والفردية.

يتوزع الكتاب على خمسة فصول، وعناوينها كما يلي: الفصل الأول "إلحاح المجتمع؟ النيوليبرالية

وأزمة الشرعية الديمقراطية"، والفصل الثاني "العودة الخطرة للمجتمع: الفلسفة الجماعية

والانجراف السلطوي والفاشية الجديدة"، والفصل الثالث "المجتمع منزوع السياسة: الفراغ المعياري

في الفلسفة ما بعد الماركسية"، والفصل الرابع "الرومانطيقية السياسية للمشارك: الديمقراطية التمردية

والحنين الثوري"، والفصل الخامس "حالات الاستثناء: من السلطة التأسيسية إلى الدكتاتورية".

يدخل الكتاب ضمن نطاق الفلسفة السياسية المعاصرة، وهو مناقشة مهمة لفهم العلاقة المتوترة

بين الديمقراطية الليبرالية وأنصار التفكير الجماعي، على خلفية الانتقادات الموجهة اليوم إلى

الديمقراطية.



عنوان الكتاب: البراغماتية: نظرة جديدة.

عنوان الكتاب في لغته الأصلية: *Pragmatism Revisited*.

المحرر: روبرت لين Robert Lane.

الناشر: كامبريدج: دار نشر جامعة كامبريدج.

سنة النشر: 2026.

عدد الصفحات: 340.



يُبرز محرر الكتاب روبرت لين، عبر مجموعة

من المقالات الجديدة، حيوية البراغماتية المستمرة

وأهميتها في مجالات نظرية المعرفة، والفلسفة الاجتماعية

والسياسية، والأخلاق التطبيقية، والميتافيزيقا، وغيرها، وذلك استنادًا

إلى فكر البراغماتيين الكلاسيكيين، بمن فيهم تشارلز ساندرز بيرس

Charles Sanders Peirce، ووليام جيمس William James، وجون ديوي

John Dewey، وجين آدامز، إضافة إلى فكر براغماتيين أحدث مثل ريتشارد رورتي Richard Rorty.

يوظف الكتاب في فصوله الخمسة عشر أفكارًا براغماتية، سواء أكانت كلاسيكية أم حديثة، لمعالجة طيف واسع من القضايا، تشمل: الخيال، والتغير المفاهيمي، والجهل، والأصولية الدينية، والحقيقة في الخطاب السياسي، والشعبوية السلطوية، والحرية الأكاديمية، والعقوبات الجنائية، وسياسات الحبس الجماعي، وفلسفة البيئة، وأخلاقيات البيولوجيا، والذكاء الاصطناعي، والتقاليد الفكرية للسود، والنسوية، والنوع الاجتماعي، والبناء الاجتماعي، ومستقبل البراغماتية ذاتها.

ويختتم الكتاب بتأملات رائدة البراغماتية المعاصرة، شيريل ميساك Cheryl Misak، حول مستقبل هذا التراث، ليؤكد أن البراغماتية لا تزال مصدرًا ثريًا للأفكار والأساليب الفلسفية في عصرنا الحالي.



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 البينات، 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 الأسلوبى 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 الأسلوبى، 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 وأجالتها، 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 بحقّ 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، وتحفظ 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 كافّة 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 الببليوغرافية 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 بريدهم 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 واستمراره. 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 مرجح.
2. لا يشارك رئيس التحرير أو مدير التحرير أو سكرتير التحرير، ولا أي 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 أي معلومات تتعلق بالمساهمة المحالة إليهم إلى أي طرف آخر، باستثناء ما تقتضيه حصرياً عملية التقييم الأولي والتحكيم والتحرير العلمي والتحرير الأسلوبي واللغوي، وبالتنسيق مع هيئة التحرير والمؤلفين. وينبغي الإبقاء على أي مضمون، أيّاً 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 المقدمة إلى الدورية التزام المعايير العلمية والمهنية، وأن يُعلموا هيئة التحرير في حال تعرّفوا إلى مؤلفي 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 بحقوقها في تقدير وجاهة الملاحظات التي يقدمها المحكمون ومدى اتساقها مع معايير النشر المعتمدة في الدورية. ويجوز لها، انطلائاً من مسؤوليتها العلمية والتحريرية، إعادة إحالة المساهمة البحثية إلى محكمين آخرين في الحالات الضرورية التي تستوجب ذلك.
6. يقيم المحررون 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 أي 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 والمستخدّمة 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 المستخدّمة 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. وتُطبَّق 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. وبناء 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 بتابع 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، بغثائه جميعها، غير ممكن إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

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

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

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

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

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

DOHA INSTITUTE FOR GRADUATE STUDIES



The Doha Institute for Graduate Studies (DI) is an independent institute for learning and research in the fields of Social Sciences, Humanities, Public Administration and Development Economics in Doha.

Through its academic programs and the research activities of its professors, the DI aims to achieve its mission of contributing to the formation of a new generation of academics and intellectually independent researchers who are proficient in international scholarship standards and modern interdisciplinary research methodologies and tools, and leading professionals who can advance human knowledge and respond to the needs of the Arab region, resulting in social, cultural and intellectual development.

The institute seeks to establish an intellectual hub that will benefit the Arab region in particular. The Institute supports academic research that deals with Arab issues, in an atmosphere of institutional and intellectual freedom.

The Institute works in cooperation with the Arab Center for Research and Policy Studies and the Doha Historical Dictionary of Arabic Language to facilitate its students and faculty members in their research of the most important current issues related to the Arab world and the wider international community. The involvement of students in the most important research projects is at the heart of the Institute's interests.

The Institute adopts Arabic as its official and primary language for education and research. English serves as an accompaniment to Arabic, with both languages used in presenting and research.

معهد الدوحة للدراسات العليا مؤسسة أكاديمية مستقلة للتعليم العالي والأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والإدارة العامة واقتصاديات التنمية.

يهدف المعهد من خلال برامجه الأكاديمية ونشاطات أساتذته البحثية إلى تحقيق رسالته المتمثلة في المساهمة في تكوين جيل جديد من الأكاديميين والباحثين المستقلين فكرياً والمتمكّنين من المعايير العلمية العالمية والأدوات البحثية المنهجية الحديثة القائمة على مبدأ تداخل التخصصات، ومن القادة المهنيين القادرين على الدفع قُدماً بالمعرفة الإنسانية والاستجابة إلى حاجات المنطقة العربية في سبيل 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 مؤرّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت: هاتف: +961 1 991 837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.edu.qa

أيضاً في هذا العدد

مناقشات

سفريان البراق

عبد الله العروي متأثراً بالثقافة الغربية:
العودة إلى ماركس وتعريب كتاب مونتسكيو
(نموذجاً لتجاوز مآزق التأخر التاريخي)

ترجمات

كريستي دوتسون

كيف يكون هذا البحث فلسفياً؟

ترجمة: علي حاكم صالح

مراجعات الكتب

مجاهد الدومة

مفهوم الأصالة الثقافية الأفريقية:
قضايا إشكالية ومنهجية ومواضيع أخرى
لعبد الله بولا

غمر بحري

السياسي في إتيقا إمانويل ليفيناس
لسامي الغابري

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 الطامية - منطقة 70 - وادي السيل - ص.ب. 10277 - الدوحة - قطر



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



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

