جمعية الفلسفة
ASSOCIATION PHILOSOPHY

مجلة مقابسات

فلسفة المجاج وأخلاقيات التواصل

الآخر بين المشافهة والكتابة

الأخلاق ولغة التواصل

حوار مع الفيلسوف المغربي عبد السلام بنعبد العالي

المجاعة والترف والأخلاق

تعدّدية الخير؟ مشكل التسامح الموجب في مجتمع متعدّد الثقافات

العدد ٤

ديسمبر 2023

ردمد: 1658-9793

مقابسات

ISSN 1658-9793

مجلة فلسفية نصف سنوية
تصدر عن جمعية الفلسفة السعودية
العدد الرابع (ديسمبر ٢٠٢٣)

فريق مقابسات

(رئيس التحرير)
شايع الوقيان

(مدير التحرير)
هادي الصمداني

(فريق التحرير)
جعفر الأنصاري
طريف السليطي
يزيد بدر

الهيئة الاستشارية

د. سعد البازعي	د. رانية العرضاوي
د. أنور مغيث	د. عبد الله المطيري
د. سعد الصويان	د. محمد شوقي الزين
د. حسن الشريف	د. علي حاكم صالح
د. معجب الزهراني	أ. سليمان السلطان
د. حسن ناظم	د. يمنى طريف الخولي
د. مليكة بن دودة	أ. فهد الشقيران
أ. خالدة حامد	أ. حمد الراشد

شروط النشر في المجلة:

أن يكون النص فلسفياً.

ألا يكون النص منشوراً من قبل في أي موقع إعلامي أو صحفي.

أن يستوفي شروط السلامة اللغوية ودقة التعبير ووضوح الفكرة.

أن يلتزم المؤلف بالأمانة العلمية في النقل أو الاقتباس.

أن يرفق النص المترجَم إذا كان البحث مترجماً إلى العربية.

أن ترسل النصوص إلى بريد المجلة الإلكتروني:
muqabasat@saudiphilosophy.org

ردمد: ١٦٥٨-٩٧٩٣

ISSN: 1658-9793

محتوى العدد

كلمة العدد رئيس التحرير ٣

دراسات

فلسفة الحجاج وأخلاقيات التواصل عبد الصمد زهور ٥

الآخر بين المشافهة والكتابة عبدالله المطيري ١٨

الأخلاق ولغة التواصل شايع الوقيان ٣٦

حوارات

حوار مع الفيلسوف المغربي عبد السلام بنعبد العالي حاوره: شايع الوقيان ٥٢

ترجمات

المجاعة والترف والأخلاق – بيتر سينغر ترجمة: علي النهابي ٥٩

تعدّدية الخير؟ مشكل التسامح الموجب في مجتمع متعدّد الثقافات –كارل أوتو آبل ترجمة: المنجي السرباجي ٧٢

إصدارات فلسفية حديثة

الأخلاق في عصر الحداثة السائلة فريق التحرير ٨٧

أخلاق النِّسبية والتعددية فريق التحرير ٩٠

الترجمة والثقافة فريق التحرير ٩٣

أخلاقيات برتراند راسل فريق التحرير ٩٧

كلمة العدد

ها نحن أولاء ننشر العدد الرابع من مجلة مقابسات الفلسفية، وفي هذه الأثناء نشهد حدثين عالميين بخصوص الفكر الفلسفي. الحدث الأول هو اليوم العالمي للفلسفة (الذي يحتفل به عادة في الخميس الثالث من شهر نوفمبر، ويصادف اليوم السادس عشر)، وهو حدث لا يفوتنا، في جمعية الفلسفة، أن نشارك فيه؛ وذلك عبر إقامة احتفالٍ داخل مدينة الرياض، ويحتوي على أنشطة متنوعة ومحاضرات وورش تدريبية، وغير ذلك. أما الحدث الثاني فيتم أيضاً في مدينة الرياض، وهو "مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة" في نسخته الثالثة، وسيعقد في مطلع ديسمبر بعنوان (القيم العابرة للثقافات والتحديات الأخلاقية في العصر التواصلي).

ولنواكب هذه الأحداث، قررنا، نحن فريقَ التحرير، وبالتشاور مع أعضاء الجمعية، أن يكون هذا العدد خاصاً بموضوع واحد يتمحور حول فلسفة الأخلاق والواقع الأخلاقي في عصر التواصل والاختلاف. وبهذا فإن محتويات هذا العدد، من دراسات وترجمات وحوارات، ستكون متصلةً بهذا الموضوع. ففي قسم الدراسات تطالعنا عناوين مثل (فلسفة الحجاج وأخلاقيات التواصل) لعبد الصمد زهور، و(الآخر بين المشافهة والكتابة) لعبد الله المطيري، و(الأخلاق ولغة التواصل) لشايع الوقيان. وأما في قسم الترجمات فسنقرأ مقالاتٍ لفيلسوفين من كبار الفلاسفة في هذا العصر: الأول هو الفيلسوف الألماني التواصلي كارل أوتو أبل (توفي ٢٠١٧)، وقد ترجم مقالَه المنجي السرباجي بعنوان (تعددية الخير: مشكل التسامح الموجب في مجتمع متعدد الثقافات). والثاني للفيلسوف الأسترالي الأخلاقي الشهير بيتر سنغر، وأنجز الترجمة علي النهابي تحت عنوان (المجاعة والترف والأخلاق). ويحتوي العدد أيضاً على حوارٍ مع الفيلسوف المغربي عبد السلام بنعبد العالي، ودار معظمه حول الرؤية الأخلاقية له، ولاسيما في فكر ما بعد الحداثة، وفكر العصر التواصلي، وعصر الذكاء الاصطناعي.

لم يعد خافياً على أحدٍ صدقَ تلك المقولة التي أطلقها المفكر الكندي مارشال ماكلوهان (أن العالم أصبح قرية). ومن عجبٍ أنه أطلقها في ستينيات القرن الماضي، وليس هذه الأيام. ولا ندري ما سيقول لو أنه يعيش بيننا في عصر الثورة المعلوماتية والتواصلية الفائقة. يكاد كل فرد من البشر اليوم أن يمتلك وسيلة تواصل يستطيع من خلالها التعرف على ما يحدث في العالم من حوله. بل إن النمط التواصلي الذي سمحت به التكنولوجيا التواصلية الفائقة صار يقتضي تفاعلاً حقيقياً بين أفرادٍ من الناس يختلفون فيما بينهم بشكل واضح، سواء من ناحية اللغة أو العقيدة أو العرقية أو غير ذلك.

صحيح أن العالم أضحى قرية واحدة، لكن هل "أهل هذه القرية" قادرون على التعايش والتسامح والحوار البناء؟ ألا تحتاج كل قرية، وكل مجتمع بشري أن يقيم نسقاً أخلاقياً يتعالى على التحيزات التقليدية التي كانت تعيق التواصل؟ هذه الأسئلة مشروعة اليوم، بل إنها من أهم الأسئلة التي صار الفلاسفة وعلماء الإنسانيات يسعون إلى طرحها على بساط البحث والنقاش. وما يؤكد ذلك هو العودة الواضحة إلى مبحث الأخلاق بعد سيطرة مباحث سابقة كاللغة والمنطق. ففي القرن العشرين سيطر ما يسمى بالنموذج أو البرادايم اللغوي الذي يدرس الظواهر الإنسانية من زاوية التفاعل الرمزي والدور الكبير للغة في تشكيل العقليات والميول. مع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الراهن اتّجهت البحوث الفلسفية أكثر فأكثر نحو إعادة التساؤل حول الواقع الأخلاقي للبشرية في ظل انهيار الأيديولوجيات الكبرى وما لازمها من صراعات طويلة الأمد، وصعود نمطٍ حياتي ينهض على التقنية واقتصاد السوق الحر.

لقد صارت تقنية التواصل هي الأفق الذي تتشكل فيه المفاهيم سواء العلمية أو الأخلاقية أو السياسية من جديد. لم تعد المفاهيم الموروثة من عصر الصراع الأيديولوجي كافية لإضاءة الواقع المعاصر؛ فكان من المهم إعادة تشكيل المفاهيم أو نحت مفاهيم جديدة تفي بالمتطلبات الراهنة. ومن هذه المفاهيم: الحرية، العدالة، التسامح، الحوار، التعايش، ... إلخ. إن مراجعة المفاهيم هي مسؤولية الفلاسفة الأخلاقيين اليوم، علاوة على المتخصصين في الدراسات الثقافية والاجتماعية والعلاقات الدولية. وإذا كان الفكرُ، إبان المنعطف اللغوي، وفي أفق الصراع الأيديولوجي، كان يميل نحو إنكار وجود مشتركات أخلاقية بين البشر، فإن التحول التاريخي يقتضي إعادة النظر في هذا الإنكار. إن الفضاء الكوني الذي بدأت التقنية تؤسس له قادر على أن يكون "مسطحاً" جديداً لتأسيس أخلاقيات مشتركة لا تهدر الأبعاد الثقافية المتنوعة ولا تتجاهل حق كل شعب في التميز والاختلاف. إن مفهوم كالتعايش– مثلاً– يعلن مبدئياً عن تلك الإمكانية؛ فالتعايش يحدث بين نسقين ثقافيين مختلفين، وبعبارة أخرى: بين مرجعيات أخلاقية متغايرة. وإذا كان تحقيق التعايش ممكناً فإن تأسيس أخلاقيات مشتركة أمر ممكن أيضاً.

رئيس التحرير

فلسفة الحجاج وأخلاقيات التواصل

عبد الصمد زهور

أستاذ التعليم العالي بالكلية المتعددة التخصصات

جامعة مولاي إسماعيل مكناس، المملكة المغربية

تمهيد

عرف حقل الحجاج ازدهارا ملحوظا في الفترة المعاصرة بعد التجديد المفاهيمي والنظري الواسع الذي عرفه هذا الحقل، حيث نجد من بين المفاهيم المؤسسة لنظريات الحجاج المعاصرة مفاهيم: **التواصل، أخلاقيات المناقشة، وجهات النظر، فرضية ضمنية، مخطط الحجة، التفكير النقدي، المغالطة، السلم الحجاجي، الخطابة الجديدة، الإقناع، التبرير، التأويل...الخ**، وقد سبق أن أكد الدكتور حمو النقاري أن المقام الحجاجي مقام ثنائي الصوت، مقارنة بالمقام البرهاني، أي أنه مقام يرتبط باللغة الطبيعية التي هي لغة التواصل اليومي وليست باللغة الرمزية، ولما كان الأمر كذلك وجب أن تتم الدراسة الفلسفية للحجاج من خلال ربطه بمفاهيم أساسية تعكس هذه الثنائية وتنظر في طبيعة تشكلها وأبعادها، وهو ما يمكن إيضاحه من خلال دراسة صلة الحجاج بمفاهيم: التواصل، التفكير النقدي والتأويل.

بالإضافة إلى ذلك أصبح حقل الحجاج يحتل موقع الصدارة في الدراسات اللغوية والمنطقية المعاصرة، في الوقت الذي كان فيه قد تعرض للإهمال والتشويه خلال فترة العصور الوسطى والفترة الحديثة، في إطار السعي للانتصار لميتافيزيقا الوضوح وإبعاد الملتبس، وقد حاول فليب بروطون Philippe Breton أن ينقل ملامح هذا التحول في كتابه "الحجاج في التواصل" فعبر عن ذلك قائلا أن المقصود بالخطابة في الفترة المعاصرة ليس هو الأساليب التنميقية في نقد منه لأطروحة العصور الوسطى، ولا هي امتثال للصرامة الديكارتية في نقد منه لأطروحة العصر الحديث، بل إنها على الحقيقة نظرية في الخطابات التواصلية، ومن ثمة فهي تعود بجذورها لنظرية الحجاج القديمة، خصوصا في صيغتها الأرسطية التي استمرت مع شيشرون Cicero وكونتليان Quintilianus قبل أن تتعرض لمحاولة إقبار تحت تأثير النزعة الصورية والوضعية.[1]

[1] فليب بروطون، **الحجاج في التواصل**، ترجمة عبد الواحد التهامي العلمي ومحمد مشبال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣ ص ١٢.

عبر بروطون عن هذا التحول بقوله إنه أفول للبلاغة وانبعاث للحجاج،[1] والمقصود هنا أنه انتقال مكن الخطابة والحجاج عموما من استعادة طابعهما المنطقي، دون أن يفقدهما خصوصيتهما المتعلقة بقضايا التواصل الإنسانية واللغة الطبيعية مع ما يترتب عنها من قواعد أخلاقية تنظم الوجود الجماعي للإنسان. بناء على ذلك صار الحديث عن الحجاج المعاصر يتجسد من خلال نظريات مختلفة يتداخل فيها الفلسفي بالمنطقي واللغوي والأخلاقي، من بينها على سبيل المثال:

- **النظرية الحجاجية عند تولمين Stephen Toulmin**: تبلورت بعد ظهور كتاب "استعمالات الحجة The Uses of Argument" سنة ١٩٥٨، بحيث قدم فيه تولمين تحليلا ذا طبيعة إجرائية موجه صوب اليومي، بهدف الكشف عن منطق تبرير الدعاوى في مختلف الميادين الحياتية المنفلتة من مجال القولبة الصورية.

- **الخطابة الجديدة لبيرلمان ChaÏm perleman وتيتكا Lucie Olbrechts-Tyteca**: ارتبطت هذه النظرية بظهور كتاب "دراسة في الحجاج: الخطابة الجديدة" سنة ١٩٥٨، حيث حاول المؤلفان إحياء النظرية الحجاجية الأرسطية، مع جرد مختلف التقنيات الحجاجية التي يمكن أن تعتمد في التأثير والإقناع أثناء مخاطبة الجمهور، علما أن هذا المبتغى يمكن أن يتحقق من خلال حجج منطقية وأخرى مرتبطة بالواقع.

- **نظرية المنطق اللاصوري**: ظهرت هذه المقاربة الحجاجية بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، مع كل من أنتوني بلير Anthony Blair ورالف هنري جونسون Ralph Henry Johnson، في محاولة للتلاؤم مع خصوصيات اللغة الطبيعية، وهكذا لم تعد الحجة مرتبطة بسلامة المعنى واحترام مبادئ التفكير المستمدة من المنطق الأرسطي الصوري، بل صارت الرؤية السياقية هي المحدد، حيث يكون حصول الثقة وكفاية الأدلة هي العوامل المؤثرة في فعل المحاججة والإقناع.

- **الحجاج الرديكالي أو الحجاج اللغوي**: ظهر هذا التوجه مع كل من أوزفلت ديكرو Oswald Ducrot وجون كلود أنسكومبر Jean- Claude Anscombre، وتم خلاله ربط الحجاج باللغة، بحيث تكون الملفوظات المشكلة لجملة ما حاملة لعلاقات حجاجية، وهو ما حاولا الكشف عنه من خلال منهج وصفي تبرز ملامحه في عدد من الأعمال من قبيل "الحجاج في الخطاب"، و"السلالم الحجاجية".

---

[1] المرجع نفسه، ص ٢٠.

- **المقاربة الجدلية الحديثة:** هي مقاربة تنظر إلى الحجاج على أساس أنه مدخل لإيجاد حلول لقضايا خلافية من خلال بناء مناقشة منظمة، وقد كانت بداية هذا التوجه مع إليس مارغريت بارث Else Margarete Barth وإريك كارب Erik Krabbe، حيث اشتغلا على سبل المحافظة على صلاحية الدعوى في إطار تنازلات، وقد تطور هذا الاتجاه مع كينو لورنز Kuno Lorenz وبول لورنزن Paul Lorenzen، كما ساهمت أعمال فرانس فان إيمرن Frans van Eemeren في تطوير هذه المقاربة من خلال ربطها بنظرية أفعال الكلام في محاولة لبناء تداولية حجاجية.

- **المقاربة الخطابية الحديثة:** هي بمثابة تطوير لمجهودات بيرلمان وتيتكا، ارتبطت بمجهودات عدد من الباحثين أمثال أوليفي روبول Olivier Reboul بالولايات المتحدة الأمريكية، والمبتغى العام من هذا التوجه، هو رفع سمة اللاعقلانية عن الفعل الخطابي، خصوصا بعد أن تمت مراجعة مفهوم العقل ومحددات العقلانية في الفترة المعاصرة.(١)

سنحاول إذن من خلال هذه الدراسة إبراز ملامح فلسفة الحجاج في صلتها بأخلاقيات التواصل، من خلال التركيز على بعض المفاهيم الأساسية التي ارتكز عليها، ونقصد هنا أساسا مفاهيم: **التواصل، التفكير النقدي والتأويل**، وهي كلها مفاهيم تتكامل فيما بينها من أجل رسم ملامح المجتمع الإنساني الحضاري الذي يتمسك بأخلاقيات المناقشة ضدا على مختلف أشكال العنف والتعصب.

١– الحجاج وأخلاقيات التواصل

يعتبر مفهوم التواصل من المفاهيم الجوهرية التي رسمت ملامح الحقبة المعاصرة بل والفلسفة المعاصرة كما هو ظاهر من خلال الحضور القوي لهذا المفهوم في المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس Jürgen Habermas باعتباره واحدا من أبرز فلاسفة هذه الحقبة الذين عملوا على استعادة المشروع الأخلاقي للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Emmanuel Kant مع ربطه بمتطلبات المجتمع الديمقراطي المعاصر.

لقد ازدهرت تقنيات الإعلام والاتصال بشكل ملفت للانتباه، بداية من الراديو مرورا بالتلفزيون وصولا إلى الهواتف الذكية وشبكة الانترنيت، بشكل جعل من الاتصال وما يستلزمه من تواصل سمة للعصر، وهو ما تطلب

(1) Frans van Eemeren, **The State of the Art in Argumentation Theory**, in: Crucial Concepts in Argumentation Theory, Frans van Eemeren (ed), Amsterdam university press, Amsterdam, 2001, PP 12 -16.

بشكل ضمني إحياء الدراسات الحجاجية ليغدو الحجاج قرين التواصل، في سياق برزت فيه مختلف أشكال الاختلافات الثقافية: اللغوية، الدينية، العرقية...الخ.

لقد شكل مفهوم الحجاج في ارتباطه بمفهوم التواصل علامة مميزة للفكر الفلسفي المعاصر، وهو ما أشار إليه فيليب بروتون Philippe Breton في كتابه "الحجاج في التواصل" عندما قال أن الحجاج شكل "قطيعة مع التصور الديكارتي للعقل... وهو التصور الذي كان يرى أن العقلانية مفهوم مطابق للمناهج العلمية، وأن الأدلة المقبولة هي الأدلة التي تحض بتقدير العلوم الطبيعية، أما الحجج المبنية على ما هو محتمل فإنها تجافي الحقيقية ولا ينبغي الاعتداد بها، إن البلاغة ونظرية الحجاج تقران بأن العقل بالمفهوم الديكارتي لا يتمتع بالكفاية في المجالات غير الخاضعة للحساب مثل المجال الإنساني".[١]

إذا كان التصور الديكارتي قد ارتبط حسب بروطون بسيادة ثقافة الوضوح، التي ولدت نزعة تجريبية عندما ارتبطت بما هو حسي، ونزعة صورية عندما ارتبطت بما هو عقلاني، ونزعة استقلال فرداني عندما ارتبطت بما هو عقدي، فإن إهمال جوانب اللغة وميادين الالتباس والغموض الإنسانية خصوصا بعد سيادة تقنيات الإعلام والاتصال أبرز الأهمية الكبرى للتواصل والمحاججة، وهو ما بينه **بيرلمان** في مصنفه "دراسة الحجاج، الخطابة الجديدة" محاولا تشكيل قطيعة من التصور الديكارتي للعقل والاستدلال، أو مع التصور الأداتي للعقل في مقابل الدفاع عن راهنية العقل التواصلي الحجاجي.[٢]

خلاصة هذا الانتقال أنه لكي ينجح التواصل بما هو مطلب ملح في الوقت الراهن، ولكي يتم تدبير الاختلاف بما هو معطى جوهري في الحياة الاجتماعية، فإنه من اللازم إيلاء الأهمية للحجاج بما هو سبيل أمثل لإنجاح التواصل، وقد عبر عن ذلك بروطون بقوله "يبتعد الحجاج، الذي يعد وسيلة متينة لإشراك الآخر في الرأي، عن ممارسة العنف الإقناعي، كما يبتعد عن الإغراء أو البرهنة العلمية"،[٣] إنه فعل مرتبط بالمواطنة Citoyenneté، من حيث هي القدرة على الفاعلية في الفضاء العمومي الذي يضمن حرية النقاش والتعبير، وهو ما يذكرنا بلحظة مهد الحجاج مع الحركة السفسطائية والديمقراطية الأثينية، لذلك يذهب بروطون أيضا إلى القول بأن الحجاج هو بمثابة أخلاق للتواصل éthique de la communication.

---

[١] فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، مرجع سابق، ص ١٠- ١١.

[٢] المرجع نفسه، ص ٢٢.

[٣] المرجع نفسه، ص ٢٦.

إن اعتلاء مفهوم التواصل مركز الصدارة في الحقبة المعاصرة دليل على أننا أصبحنا نعيش في عالم مفتوح تتعد فيه الآراء والأنشطة الإنسانية، وتعبر فيه كل ثقافة عن نفسها، شأنها شأن باقي الثقافات الأخرى. من ثمة فالحجاج هو بمثابة قوة منظمة للتواصل تضفي عليه طابع العقلانية، بل يمكن القول أن هنالك علاقة تضايف بين التواصل والحجاج فكلما حضر أحدهما حضر الآخر، وكلما غاب أحدهما غاب الآخر كذلك فـ "الصورة العامة للخروج من دائرة الحوار هي الخروج إلى دائرة المطلق: بادعاء المعرفة الكاملة، أو الحقيقة الكاملة، والسعي لفرضها على الآخرين، أو تعويض ذلك كله بعنف مادي مكسوا بالألفاظ، من قبيل التهديد والكذب والقذف أو عنف تخييلي رمزي"[١].

يعترف الحجاج بوجود الآخر المختلف الذي يجب التواصل معه من أجل بناء التفاهم وضمان الوحدة والتماسك الذي يفترضه الوجود الجماعي، وهو ما أكده الدكتور حمو النقاري بقوله "لقد تم تناول الحوار الاختلافي، في المنطق الحجاجي الغربي المعاصر، ضمن درس ظاهرة التوجه إلى الغير بالقول"[٢]، بمعنى أن "المقام التواصلي اثنيني الصوت"[٣]، لذلك يفترض التواصل الحجاج ويفترض الحجاج التواصل، "إذ لا يمكن أن نبلّغ (أو نُقنع) شيئا ما دون وجود الآخر، ولا يكون هذا الأخر فقط مستقبلا أو سامعا محايدا، بل يكون فاعلا أي سائلا ومجيبا في الآن نفسه"[٤].

يلتقي الحجاج بالتواصل عند بؤرة اللغة، فإذا كانت وظيفة هذه الأخيرة هي التواصل على حد تعبير رومان جاكوبسون Roman Jakobson، فإن الحجاج أيضا يرتبط "ارتباط عميقا باللغة البشرية، وهو إحدى إمكاناتها الكبرى"[٥]؛ معنى ذلك أن التواصل يقتضي تفعيل اللغة بأقصى إمكاناتها، بحيث يتجسد على شكل محاججة، لذلك يقول بروطون "يفترض الفعل الحجاجي أن الشخص الذي يخضع له، يدرك أنه مندمج في موقف تواصلي... في هذا الاتجاه لا يكون الحجاج كونيا أبدا (بينما يكون الاستدلال ببرهان رياضي مثلا كونيا)".[٦]

أفضى الاهتمام المتزايد بالتواصل في المرحلة المعاصرة إلى الاهتمام بالحجاج من حيث هو أداة لترشيد التواصل الإنساني وبناءه على نحو مقبول، ومعنى ذلك أن بين مفهومي التواصل والحجاج علاقة تضايف، إذ "يفيد الحجاج

---

[١] محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، كشف أساليب الإعنات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ١٥.

[٢] حمو النقاري، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠١٤، ص ٢٠.

[٣] المرجع نفسه، ص ٢٢.

[٤] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص ٢٠٠.

[٥] فيليب بروطون، **الحجاج في التواصل**، مرجع سابق، ص ٣١.

[٦] المرجع نفسه، ص ٣٣.

التواصل... ليس الحجاج إقناعا مفروضا... الحجاج معناه البرهان، أي اقتراح الرأي على الآخرين وتزويدهم بالأدلة العقلية"[١].

٢- أخلاقيات الحوار ومطلب التفكير النقدي

متى كان الحديث حديثا عن الحجاج كان في نفس الوقت حديثا عن التفكير النقدي، فلكي يبنى الأول على النحو المطلوب يحتاج إلى تفكير نقدي، وهذا الأخير بحاجة إلى الحجاج لأنه هو السبيل الذي يكشف من خلاله عن ذاته، من حيث هو أساسا تفكير في التفكير وطرقه السليمة التي تجنبنا الوقوع ضحية المغالطة والخطأ الذي يجد في الأنساق غير الصورية وسطا خصبا للتكاثر بسبب التباس اللغة البشرية وغموض المقاصد التي تحملها في كثير من الأحيان.

عبر الدكتور حسان الباهي في كتابه "الحوار ومنهجية التفكير النقدي" عن هذا التلازم الماهوي بين التفكير النقدي والحجاج، عدما قال إن النتائج التي حققتها مختلف الحقول المعرفية في مقاربتها للتفاعلات التواصلية والحوارية ساعدت "على زيادة الاقتناع بوجوب خلق أنساق منطقية ذات منحى طبيعي (غير صوري)، فهي الكفيلة بالاستجابة لمختلف أنوع التفاعلات الحوارية. الأمر الذي دفع بالعديد من الدارسين إلى المناداة بتكثيف البحث للكشف عن مزيد من العلاقات التي يمكن إقامتها بين الحجاج والأنساق المنطقية غير الصورية، أو بين التفكير النقدي والمنطق غير الصوري"[٢].

نضيف إلى ما سبق أن الإقرار بوجود علاقة تضايف بين التواصل والحجاج، وبين هذا الأخير والتفكير النقدي، يقتضي الإقرار بوجود علاقة تضايف ثلاثية الأبعاد، بين التواصل والحجاج والتفكير النقدي، حيث يطور كل منهم الآخر في نفس الوقت،[٣] وهو ما يقر به كذلك الدكتور حسان الباهي عندما يحدد "دور المقاربة الحجاجية

---

[١] المرجع نفسه، ص ٣٣.

- يظهر من خلال مراجعتنا للنص الأصلي باللغة الفرنسية أن المقصود بالبرهان هنا ليس هو البرهان الرياضي Démonstration الذي سبق أن كشفنا عن أوجه الاختلاف الجذرية بينه وبين الحجاج Argumentation في الفصل الأول من هذا الباب، بل المقصود منه هو العقلنة بمعناها الواسع الذي يتجاوز محدودية النزعة الصورية، ودليل ذلك أن بروطون يقول باللسان الفرنسي (Argumenter c'est raisonner)، ويقول في موضع آخر (la raison argumentative est, en creux, ce que n'est pas la raison scientifique ou la rhétorique des passions)، وقد وضع المترجم مقابل هذا النص ما مفاده أن "البرهان الحجاجي هو ما ليس برهانا علميا أو بلاغة عاطفية"، (ص ٥٦)، والأولى هنا الاستعاضة عن لفظ البرهان الحجاجي بالعقل الحجاجي لتجنب كل خلط ممكن بين البرهان والحجاج.

Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Éditions La Découverte, Paris, 2003, P 17 et P 37.

[٢] حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٣، ص ١٥١.

[٣] يمكن تبين هذا الأمر من خلال مختلف المؤلفات التي كتبت حول التفكير النقدي، ويمكن تبينه من خلال التكوينات الجامعية عن بعد المرتبطة كذلك بالتفكير النقدي، والتي سنورد روابط الاطلاع عليها أسفله. فهنالك إجماع على أن المحاججة تقتضي وجود سياق تواصلي محكوم بحرية التعبير، مثلما أن هنالك إجماع على أن المحاججة بدون وجود تفكير نقدي

في شرح ما يحمله كل من السؤال والجواب في سياق حجاجي انطلاقا من تفكير نقدي حجاجي... لقد كان لتوجه التفكير النقدي دور كبير في تطوير النظرية الحوارية انطلاقا من عدة أنواع من الحوار التواصلي وخصوصا ما اصطلح عليه باسم التفكير أو الحوار النقدي"[١]، ومعنى ذلك أن الاهتمام بالحجاج في سياق تواصلي يتطلب تطوير القدرة على التفكير النقدي من قبل المتحاورين، حتى يكون بناء النتائج مشتركا، وحتى يتلازم القول بالفعل.

لذلك انفتحت الدراسات الحجاجية على دراسة الأفعال الكلامية المركبة التي كان قد وضعها أسسها جون سورل John Searle في كتابه "نظرية أفعال الكلام"، وعلى أطروحة ربط التواصل بالتعاون التي كان قد شيد أركانها بول غرايس Paul Grice من خلال مساهمة بعنوان "المنطق والتخاطب". فالفعل التواصلي الحجاجي هو ذو طبيعة جدلية بالمعنى الواسع، حيث يتفاعل السائل والمجيب من أجل بناء نتيجة معقولة بناء على قواعد يتم التوافق حولها بطريقة نقدية، ومعنى ذلك أن التفكير النقدي يعزز البعد التواصلي الاثنيني للممارسة الحجاجية، بما هي ممارسة غير إقصائية مقارنة بالممارسة البرهانية.[٢]

هذا التلازم بين التفكير النقدي والتواصل والحجاج يظهر كذلك من خلال ما ذهب إليه الفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey من كون نشوء الفكر النقدي يرتبط بسقراط Socrate، علما أن هذا الأخير جعل فلسفته صنو حواراته اليومية مع مختلف أطياف المجتمع الأثيني في محاولة منه لتحقيق الإقناع برؤاه،[٣] ويذهب جاي هارشر Guy Haarscher إلى أبعد من ذلك عندما يربط نشأة التفكير النقدي وأصوله بفلاسفة المرحلة الما قبل سقراطية، الذين أقاموا فيما بينهم حوارا بطريقة غير مباشرة حول موضوع واحد هو موضوع أصل الكون، وحاول كل منهم تقديم الحجج الكفيلة بجعل تصوره هو الحقيقي، قبل أن يستنتج السفسطائيون بالانطلاق من هذا

تؤول إلى تنميق لغوي وبلاغي أو إلى تلاعب بالألفاظ والسقوط ضحية المغالطات المنطقية، من ثمة نجد دائما أنه كلما كان الحديث حديثا عن التفكير النقدي كان لا بد من أن يكون في نفس الوقت حديثا عن الحجاج.

راجع بهذا الصدد ما يلي:

- أميرة مخلوف، **مدخل إلى التفكير النقدي**، منصة رواق، المنصة العربية للتعليم المفتوح، مارس ٢٠١٨، عبر الرابط: https://www.rwaq.org/courses/critical_thinking-2/announcements

Guy Haarscher, Développer sa pensée critique, MOOC (Massive Open Online Course), Université Libre de Bruxelles, mars 2017.

Lien:https://www.funmooc.fr/courses/ulb/44003S02/session02/about.

- عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي، فصول في المنطق غير الصوري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧.

Joe Lau, An introduction to critical thinking and creativity: think more, think better, Published by John Wiley & Sons, New Jersey, 2011, PP 69 and 223.

Elliot Cohen, Critical Thinking Unleashed, Rowman & Littlefield Publishers, USA, 2009, PP 11- 22.

[١] حسان الباهي، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، مرجع سابق، ص ١٥١.

[٢] المرجع نفسه، ص ١٥١- ١٥٥.

[٣] آلك فشر، **التفكير الناقد**، تعريب ياسر العيتي، دار السيد للنشر، الرياض، ٢٠٠٩، ص ١٤- ١٥.

الاختلاف والتعدد في الحقائق أطروحة دافعو فيها عن الطابع الذاتي والاحتمالي للحقيقة، وهو ما استدعى تدخلا أفلاطونيا وأرسطيا غايته تنظيم كيفية اشتغال العقل الإنساني.[١]

أما من حيث دلالة التفكير النقدي فيقول آلك فشر Alec Fisher مُبسطا "فإذا تعلمت، مثلا، كيف تبني حجة، وكيف تحكم على صدق مصدر ومقدار الثقة به أو تتخذ قرار"[٢]، فلن يصعب عليك أن تكون مفكرا بطريقة نقدية. هنا تظهر الممارسة الحجاجية كآلية للتفكير النقدي، ويظهر التفكير النقدي في نفس الوقت كغاية للممارسة الحجاجية، من حيث هي "مهارات قابلة للنقل"[٣]، إذ لا يتوقف التفكير النقدي عند حدود موضوع محدد، بل هو تفكير في التفكير بشكل يقود إلى الإبداع المتجدد ضمن مختلف السياقات،[٤] وهو ما يُعبر عنه فيشر بقوله أيضا "إن التفكير الناقد هو تفكير في أي موضوع، أو فحوى أو مشكلة، حيث يحسن المفكر نوع تفكيره بعنايته الماهرة ببنية التفكير الموروث وتطبيق معايير عقلية عليه"[٥].

هذا المبتغى الذي يقود إليه الانطلاق من منطلق نقدي هو الذي عبر عنه كذلك تريسي بويل Tracy Bawel وجاري كمب Gary Kemp في كتابهما المشترك "التفكير النقدي" عندما قالا "ليست كل الحجج هي حجج جيدة. الحجج الجيدة هي تلك الحجج التي تقدم لنا أسبابا وجيهة للفعل أو لقبول زعم ما"[٦]، ومعنى ذلك أن الحجة تكون كذلك عندما يُفكَّر فيها بطريقة نقدية، ورغم ذلك تحافظ على جدارتها، فتكون من هذا المنطلق ليست مجرد إبداع للذات القارئة أو المستمعة أو المستقبلة، بشكل يقود إلى تقويض ثنائية موضوع/ ذات، كاتب/ قارئ.

٣. التأويل مدخلا لتدبير الاختلاف

ينضاف إلى العلاقة الثلاثية الأبعاد المشار إليها سلفا بين الحجاج والتواصل والتفكير النقدي، بُعدٌ رابع لتغدو هذه العلاقة رباعية الأبعاد، وهو البعد التأويلي من حيث هو المدخل للإبداع، وهو بعد مرتبط بخاصية قابلية استراتيجيات التفكير النقدي للنقل حسب السياقات المختلفة، ومرتبط بكون النتيجة المتوصل إليها بطريقة تشاركية خلال العملية التواصلية المبنية حجاجيا تكون أغنى من توقعات كل فرد في عزلته.

---

(1) Guy Haarscher, Quelques éléments d'histoire de la pensée critique, in: Développer sa pensée critique, MOOC (Massive Open Online Course), Université Libre de Bruxelles, mars 2017, Module 3.

[٢] آلك فشر، **التفكير الناقد**، مرجع سابق، ص ١٤.

[٣] المرجع نفسه، ص ١٤.

[٤] ثريا بركان، **محاضرات وحدة الفكر النقدي**، ماستر الفلسفة تأويل وإبداع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، ٢٠١٢- ٢٠١٣.

[٥] آلك فشر، **التفكير الناقد**، مرجع سابق، ص ١٨.

[٦] تريسي بويل، جاري كمب، **التفكير النقدي**، ترجمة عصام زكريا جميل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٥٣.

أما بخصوص العلاقة بين الحجاج والتأويل فقد عبر عنها الدكتور **عمارة ناصر** عندما قال إنه "لا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقا، وإنما توجد تأويلات متعددة، يعني أن التأويل ليس منطقا خاصا يمكن الوصول من خلاله إلى نتائج صحيحة"[١]، ومعنى ذلك أن التأويل لا يرتبط بمنطق البرهان، وقيمتي الصدق والكذب الصوريتين، بل يرتبط على نحو مباشر بالمنطق الحجاجي الاحتمالي لأن "الحجاج رافد من روافد الفعل التأويلي"[٢].

ولما كان الأمر كذلك كان من الضروري أيضا الإقرار بأن مفهوم الحقيقة من منظور حجاجي لا يحض بصبغة الإطلاق، لأن القضايا التي تكون موضوعا للحجاج قضايا إنسانية وإشكالية غير قابلة للحوسبة وإعمال البرهان الرياضي، شأنها شأن القضايا الميتافزيقية التي كان آخر ما انتهى إليه إيمانويل كانط Emmanuel Kant وهو يحاول سلك درب العلم الآمنة بشأنها في نقده للعقل الخالص، هو إقراره بأنها ليست قضايا علم بل قضايا إيمان،[٣] ونحن نذهب إلى أوسع من ذلك لنقول أنها قضايا تواصل الإنسان، بحكم أن الإيمان هو الآخر يُقدم نفسه كمعطى غير قابل للتفاوض بشأنه، ليقف بذلك حاجزا أمام الفعل الحجاجي.

إن "الحقيقة الهرمنيوطيقية، حقيقة إمكانية، لا تخضع للمبادئ المنطقية، أي أنه لا يمكن أن نميز بين تأويل صحيح وتأويل غير صحيح"[٤]، ويمكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك والقول بأن منطق البرهان نفسه لم يعد يقوى على تقديم نفسه بوصفه نطاقا لليقين، بمعنى أن العقل العلمي البرهاني، أصبح يتحول تدريجا نحو أن يكون عقلا حجاجيا، في إطار تحول عام وصفه ريتشارد رورتي Richard Rorty بكونه تحول من الإبستمولوجيا إلى الهرمنيوطيقا،[٥] حَكمه الانتقال من فيزياء إسحاق نيوتن إلى الفيزياء الرياضة لألبرت إنشتاين، أي الانتقال من المطلق إلى النسبي، ومن اليقين إلى الاحتمال، ومن التجربة إلى الخيال، حتى صارت النظريات الفيزيائية نفسها موضوعا للتأويل.[٦]

هذا التحول من الابستمولوجيا إلى الهرمنيوطيقا حاول أن يبينه مؤسس العقلانية النقدية كارل بوبر Karl Popper مستفيدا في ذلك من قراءته للتحولات التي شهدها تاريخ العلم، عندما قال أن السؤال حول اليقين

---

[١] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي**، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، دار الفارابي- بيروت، منشورات الاختلاف- الجزائر، ٢٠٠٧، ص ٣٢.

[٢] علي الشبعان، **الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل**، تقديم حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٠، ص ٤٦٣.

[٣] عمانويل كنط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٣١- ٤٤.

[٤] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص ٣٢.

[5] Rorty Richard, **Philosophy and the mirror of nature**, Princeton University Press, New Jersey, 1979, P 315.

[6] Harré Rom, The Philosophy of Physic, In: Philosophy of science, Logic and mathematics in the 20th Century, edited by Stuart Shanker, Routledge, London and New York, 1996, PP 214- 235.

والقوانين المضبوطة التي تحكم الكون صار "سؤالا ميتافيزيقيا، لأن القوانين التي نكتشفها على الدوام فرضيات نستطيع على الدوام أيضا تجاوزها، كما نستطيع استنتاجها من تقويمات احتمالية"[١]، وهو يعكس انتقالا من العقل البرهاني إلى العقل الحجاجي، خصوصا عندما نجد أنفسنا أما قضايا غير قابلة للتكميم الرياضي، بل قضايا مرتبطة بمشكلات الإنسان، ومعبر عنها بلغة إنسانية، تقدم نفسها دوما بوصفها علامات منفتحة للتأويل على حد تعبير الفيلسوف الإيطالي أمبرتو إيكو Umberto Eco الذي قال أن "الشرط في العلامة ... وجوب تأويل محتمل"[٢]، علما أن تأويل اللغة البشرية وعلامتها مدخل من مداخل الإبداع والتجديد، حيث إن العلامة بالتعريف هي "شيء من خلال التعرف عليه نعرف شيئا إضافيا"[٣]، فبالتأويل نصنع عوالم جديدة ممكنة بشكل مستمر، ونكون هنا قد انفتحنا على التراث أو على المكتوب أو على الواقع دون أن نجعله يستغرقنا.

هكذا تفترض الحجة التأويل، لأنها في الأصل محكومة بمحددات سياقية: زمانية، مكانية، لغوية وعاطفية...الخ، ومن ثمة لا سبيل للقول بأن للنصوص هوية ثابتة لا تفترض أو لا تقبل الفعل التأويلي، فالاستراتيجيات الحجاجية من حيث هي محكومة بالمحددات السابقة قد تكون مقنعة في سياق معين، ولكنها قد لا تكون كذلك عندما يتعلق الأمر بسياق آخر، خصوصا إذا ما استحضرنا أننا نعيش اليوم في عالم يطبعه التغير باستمرار، عالم يُنادي بتوسيع دائرة حرية التعبير، بعد أن اتسعت فيه دائرة التواصل ليصير لا محدودا، وينطبع في نفس الوقت بطابع سياسي يرافقه ازدهار كبير لوسائل الإعلام والاتصال مع سيادة ملحوظة لثقافة الصورة.[٤]

على هذا النحو يكون من الضروري الإقرار براهنية التصور بروتاغوراس Protagoras الذي عبر عنه ابن رشد في تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة، وهو تصور مفاده إن "كل ظن صادق"[٥]، وهو كذلك لأنه موضوع تأويل محتمل، وهو كذلك لأن الحجة ليست تشكيلا صوريا ينشد اليقين، بل هي تشكيل احتمالي غايته الدفاع عن الصلاحية وفق شروط ثقافية واجتماعية وسياسية معينة، ووفق هذا المنظور يشكل الحجاج مع ما يرتبط به من أخلاقيات مدخلا لتدبير الاختلاف ونبذ مختلف أشكال التعصب، وذلك عبر التأويل الإيجابي للنصوص والأفعال

---

[١] بوبر كارل، **منطق البحث العلمي**، ترجمة محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٢٦٨- ٢٦٩.

[٢] أمبرتو إيكو، **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٠٩.

[٣] المرجع نفسه، ص ٦٨- ٦٩.

[4] Martin Camper, Arguing Over texts, The Rhetoric of Interpretation, Oxford University Press, New York, 2018, PP 7- 9.

[5] Averroès, Tafsir Ma Ba'd AT-Tbi'at (grand commentaire de la métaphasique), établi par Maurice Bouyges, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1938, P 405.

وفق رؤية تعلي من شأن الإنسانية على حساب مختلف الخصوصيات التي يمكن أن تكون منطلقا للتعصب عبر سوء تقدير ناتج عن وهم وجود اليقين والحقيقية الثابتة.

من ثمة يكون التعامل الحجاجي مع النصوص تعاملا يعطي أكله عندما يجعل هذه النصوص موضوع تأويلات محتملة، لأنه بذلك يخرجها من دائرة المنسي والإمكان المستنفد إلى دائرة الحاضر والقابلية للتجديد، ومن ثمة يكون مبتغى المقاربة الحجاجية والتأويلية للنصوص هو "فك رموز النص لتحرير الكلام الحي والذي هو مُعتم ومغمور أو مُجمد داخل الكتابة"[1].

على سبيل الختم

يقوم الحجاج على فرضية وجود طرفين مختلفين حول مسألة ما، وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الحجاج بكونه أخلاقا للتواصل، بحيث يفضي العمل بقواعده إلى تدبير الاختلاف بطريقة تحكمها مبادئ التفكير النقدي والتأويل الهادف، مما يجنبنا في نهاية المطاف الاحتكام إلى منطق الغلبة والاستسلام لرذيلة التعصب والاقصاء التي لا يمكنها إلا أن تولد ذاتها باستمرار من خلال ما تتركه في الأنفس من حاجة إلى رد الصاع صاعين.

إن الحجاج بما هو أخلاقيات ضرورية لتدبير التواصل بين أبناء المجتمع الإنساني مدخل لترسيخ قيم التعايش والتآزر وتجنب العنف والتعصب، فالمجتمع الحجاجي مجتمع أخلاقي يؤمن بنسبية الحقيقة ولا يستكين لفرضيات وجود يقين مطلق وحقيقة نهائية. يشكل الانفتاح على الدراسات الحجاجية إذن فرصة لتخليق الوجود الجماعي للإنسان وتخليصه من أشكال التدبير القائمة على الأهواء والمصالح الشخصية، عبر تعويضها بقواعد أخلاقية عقلانية منطقية تقود في نهاية المطاف إلى التوافق الإرادي القائم على الاقتناع بصلاحية دعوى من كنا نعتبره خصما، فتصير دعوى مشتركة مؤسسة للعيش المشترك.

---

[1] عمارة ناصر، **اللغة والتأويل**، مرجع سابق، ص ٣٢.

المراجع والمصادر

Averroès, Tafsir Ma Ba'd AT-Tbi'at (grand commentaire de la métaphasique), établi par Maurice Bouyges, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1938.

Elliot Cohen, Critical Thinking Unleashed, Rowman & Littlefield Publishers, USA, 2009.

Frans van Eemeren, The State of the Art in Argumentation Theory, in: Crucial Concepts in Argumentation Theory, Frans van Eemeren (ed), Amsterdam university press, Amsterdam, 2001.

Guy Haarscher, Développer sa pensée critique, MOOC (Massive Open Online Course), Université Libre de Bruxelles, mars ٢٠١٨,
(https://www.funmooc.fr/courses/ulb/44003S02/session02/about)

Harré Rom, The Philosophy of Physic, in: Philosophy of science, Logic and mathematics in the 20th Century, edited by Stuart Shanker, Routledge, London and New York, 1996.

Joe Lau, An introduction to critical thinking and creativity: think more, think better, Published by John Wiley & Sons, New Jersey, 2011.

Martin Camper, Arguing Over texts, The Rhetoric of Interpretation, Oxford University Press, New York, 2018.

Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Éditions La Découverte, Paris, 2003.

Rorty Richard, Philosophy and the mirror of nature, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

آلك فشر، التفكير الناقد، تعريب ياسر العيتي، دار السيد للنشر، الرياض، ٢٠٠٩.

أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

أميرة مخلوف، مدخل إلى التفكير النقدي، منصة رواق، المنصة العربية للتعليم المفتوح، مارس ٢٠١٨، عبر الرابط: https://www.rwaq.org/courses/critical_thinking-2/announcements

بوبر كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغذاذي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.

تريسي بويل، جاري كمب، التفكير النقدي، ترجمة عصام زكريا جميل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥.

ثريا بركان، محاضرات وحدة الفكر النقدي، ماستر الفلسفة تأويل وإبداع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، ٢٠١٢- ٢٠١٣.

حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٣.

حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠١٤.

عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي، فصول في المنطق غير الصوري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧.

عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.

علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، تقديم حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٠.

عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، دار الفارابي- بيروت، منشورات الاختلاف- الجزائر، ٢٠٠٧.

عمانويل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت.

فليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة عبد الواحد التهامي العلمي ومحمد مشبال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣.

محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، كشف أساليب الإعنات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

الآخر بين المشافهة والكتابة

في ضيافة ميجان الرويلي وجاك دريدا

عبدالله المطيري

مدخل

كانت ولا زالت قضايا التواصل بين الإنسان والآخرين أساسية في الفلسفة قديمها وحديثها. والتعبير وسيلة التواصل فهو الطريقة التي ينقل بها الواحد منّا ما يريد قوله إلى الآخر. إلا أن "مالا يريد قوله" ينتقل كذلك من خلال التعبير، فالتعبير ليس تحت سيطرة الواحد منا بشكل كامل. لهذا السبب كانت مهمة اختيار وسيلة التعبير "الأفضل" مهمة أساسية في التواصل الإنساني بحيث يتم رفع مستوى النجاح في التعبير والتوصيل من خلال رفع مستوى التحكم والسيطرة على ما يتم التعبير عنه. ومن هنا نشأت التراتبية بين طرق التعبير والجدل حول هذه الطرق من منظورات أنطولوجية وإبيستمولوجية وأخلاقية وهذه هي القضية التي ستشغلنا في هذه الورقة.

ميجان الرويلي وسؤال الكتابة:

في ١٩٩٦ نشر الدكتور ميجان الرويلي أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة الملك سعود بالرياض كتاباً بعنوان "قضايا نقدية ما بعد بنيوية: سيادة الكتابة، نهاية الكتاب، موت اللفظ، موت المؤلف". يفترض بهذا الكتاب كما يتضح من العنوان أن ينقل الحوار حول النصوص، وما يتعلق بها من الدراسات اللغوية والأدبية، من البنيوية إلى ما بعد البنيوية. الدراسات البنيوية تسعى للكشف عن البنية الأساسية الكامنة والمؤسِّسة للنص اللغوي وكل النصوص الأخرى. هذه البنيوية اللغوية امتداد للبنيوية الشاملة التي تسعى للكشف عن البنية الفكرية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية للتجمّع الإنساني. ما بعد البنيوية، في المقابل، وجدت في هذا البحث عن هذه البنى "المتعالية" امتدادا للميتافيزيقا القديمة التي لا تزال تحلم بحقيقة مطلقة وثابتة يمكن البناء عليها دون قلق. لهذا السبب كانت التيارات الناقدة للبنيوية والمتجاوزة لها تسمى بأسماء دالّة على موقف مضاد للبنى يتضح هذا من ترجمات المدرسة الأهم Deconstructionism بالتقويضية (الترجمة التي يختارها الرويلي) والتفكيكية والتشريحية.

هذه النقلة للحوار من البنيوية إلى ما بعدها لا تتحقق، بحسب مقدمة الرويلي، بإدخال ما بعد البنيوية للساحة العربية، فهذا متحقق، ولكنها تحقق بنقلة معيارية بمعنى نقلة بيان وتوضيح للمفاهيم الأساسية لما بعد البنيوية وسط حالة من الضبابية وعدم الانضباط في الساحة العربية التي، كما يقول الرويلي، "تغص بالأسماء والأشباح الغربية (الفرنسية على وجه التحديد) كما أصبح من المألوف، إن لم نقل من المستحب، أن يحيل المرء عفويا (لسبب

أو لغير سبب) إلى جاك دريدا ورولان بارت، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وكأن باريس أصبحت منبع "موضة" الفكر مثلما هي موئل موضة الأزياء" (صـ ٩). إلا أن الرويلي يستدرك مباشرة أنه لا يكتب هذا الكتاب باعتباره رافضاً للنظرية الفرنسية المعاصرة ولا داعياً للأخذ بها بقدر ما يسعى إلى "تتبع "انحفار" مسار بعض الخيوط "على" بعض الثياب" (صـ ٩). هذا الموقف "الموضوعي" المعلن في البداية قد يكون خلف حماس الأديب عبدالله بن إدريس رئيس النادي الأدبي بالرياض، والذي يصنف عادة بالمحافظ، لهذا الكتاب باعتبار أن المؤلف، كما يقول ابن خميس، "غير مندفع بحماس التجديد بل بحماس التروي والاعتدال في إيراد النظريات النقدية لأصحابها كما هي على حقيقتها لا كما تداولها بعض النقاد العرب بابتسار أو تشويه وغموض" (صـ ٦).

يأتي الكتاب في أربعة أبواب الأول في اللغة والثاني في الكتاب والثالث في المؤلف والذات والإنسان والرابع في النص وقضاياه. أما القضية التي ستشغلنا بشكل أساسي في هذه الدراسة فهي قضية اللفظ والخطّ أو المشافهة والكتابة أو الكلام والكتابة. وهي القضية الأساسية في الكتاب كما يتضح من مدخل الكتاب المتمثل في صفحة واحدة عرضت بعضا من حوار سقراط وفايدروس حول الكتابة، هذا الحوار الذي عبّر مبكرا عن قضية فلسفية شغلت ولا تزال تشغل البحث الفلسفي منذ القدم وهي قضية أشكال التعبير أو أشكال تمثّل الفكر في الذهن والنطق والكتابة. ينقل الرويلي هذا الحوار السقراطي عن دريدا في كتابه Dissemination والترجمة إلى العربية للرويلي:

> سقراط: فحالما يكتب شيء، فإن المكتوب —كائنا ما كان — سيهيم في كل مكان. فهو لا يقع فقط في أيدي أولئك الذين يفهمونه، وإنما يقع أيضا، بالمثل، في أيدي أولئك الذين لا شأن لهم به. إذ هو لا يعلم كيف يتوجه إلى الأشخاص المقصودين لا إلى غير المقصودين. وحين تُساء معاملته ويشوه بطريقة غير عادلة، فإنه يحتاج، دائما، إلى معونة والده، لأن [المكتوب] لا يملك قدرة الدفاع عن نفسه أو قدرة إنجاز مستلزماته الخاصة... ولكن أخبرني الآن. هل هناك نوع خطاب من شأنه أن يكون شقيقا للخطاب المكتوب، إلا أن الشك لا يرقى إلى شرعيته؟ هل نستطيع أن نرى كيف ابتدأ، وإلى أي مدى هو أفضل وأكثر فاعلية من الآخر؟
>
> فايدروس: وأي نوع خطاب قد خطر لك وما هو أصله؟
>
> سقراط: إنه النوع الذي يتواءم مع المعرفة والذي كتب على روح المتعلم، أي الذي يستطيع الدفاع عن نفسه، ويعرف إلى من يتوجب عليه الحديث وعند مَنْ يتوجب عليه أن يحجم عن قول شيء.
>
> فايدروس: أتعني خطاب الإنسان [الرجل] الذي حقا يعلم، أي الخطاب الحيوي الحي؟ أمن الإنصاف أن تدعو الخطاب المكتوب ظلا [شبحا] له فقط؟
>
> سقراط: بالضبط. (صـ ١١)

انطلاقا من هذا المدخل سيترافق ما يقوله الرويلي وما يقوله جاك دريدا وكأنهما يسيران في طريق واحدة. القضية هنا أن هذا النص لأفلاطون على لسان سقراط أسس لموقف فلسفي قوي مفاده أن التعبير على مراتب

ثلاث: الأولى الفكرة في ذهن الإنسان والثانية ما ينطق به الإنسان شفاهة مباشرة والثالثة ما يخطه الإنسان ويكتبه على أشكال خطوط ورسوم. وأن هذا الترتيب يعبّر عن أولوية وقرب من الحقيقة فإذا كان الصورة الذهنية هي المستوى الأول الذي يعبّر عن التطابق الأكمل بين الفكرة والتعبير فإن التعبير الشفوي هو الثاني والكتابة هي الثالثة. الشفاهة والنطق بهذا المعنى أقرب للحقيقة من الكتابة. الشفاهة حضور والكتابة غياب. الشفاهة حضور مباشر للمتحدث يشرف من خلاله على معنى الكلام وفهمه عند الآخرين. النطق هنا تعبير عن الوالدية التي توجّه الكلام لمن يستحقه وتدافع عنه في حال أسيء فهمه. في المقابل فإن الكتابة تفقد هذه الإرادة التي تحيط بها وتوجه فعاليتها حيث أن النص المكتوب يمكن تداوله بدون كاتبه قراءة ومناقشة. بحسب دريدا/ الرويلي فإن هذا الموقف امتد على مدار تاريخ الفلسفة الغربية وصولا إلى المدارس البنيوية تحديدا مع دي سوسير فيما يعبّر بشكل عميق عن ما يسمى بميتافيزيقا الحضور. ميتافيزيقا الحضور تربط الحقيقة بالحضور وتعتبر الغياب شاهد على تلاشي الحقيقة. الحضور هنا يتمثل في المباشرة بين أطراف العلاقة المعرفية: مباشرة اتصال العقل بالمثل عند أفلاطون ومباشرة الخبرة عند الفلسفات التجريبية ومباشرة التعبير كما في النطق. ميتافيزيقا الحضور هذه تعبّر عن نفسها من خلال مركزية مفاهيم مثل الجوهر والهوية والأصل والذاتية وغياب مفاهيم الاختلاف والآخرية.

نحن هنا مع الرويلي ودريدا أمام حالة محددة من تمظهرات ميتافيزيقا الحضور وهي تفضيل اللفظ على الكتابة أو المشافهة على الكتابة. الكتابة تستدعي معها الغياب والموت. النص المكتوب يمكن أن يُكتب في غياب القارئ ويمكن أن يقرأ في غياب الكاتب كذلك يمكن أن يبقى بعد وفاة الكاتب ووفاة القارئ الذي وجه له وكأنه خطاب معلق أو خطاب في حالة دائمة من الانتظار. يشير إلى الموت ولا يموت. هذه الأفضلية التي تعطيها ميتافيزيقا الحضور للمشافهة على الكتابة يمكن تفصيلها من أبعاد ثلاثة: أنطولوجية وإبيستمولوجية وأخلاقية.

أنطولوجيًا، في هذه الحالة من تفضيل الكلام الذاتي ثم المشافهة على الكتابة، نحن أمام تصوّر محدد لطبيعة الفكر باعتباره تصوّرًا ذهنيًّا يجد صورته الأدق في حالة التطابق الأولى بين الدال والمدلول أي بين الكلمة والفكرة فيما يسمى بالكلام النفسي أي الكلام الذي لا يحتاج إلى صوت. في المنطق يتم تحويل الكلمات والأفكار إلى رموز تحافظ على حالة التطابق هذه خارج التداول اللغوي. ولكن الإنسان في حاجة ضرورية للتواصل مع الآخرين وبالتالي للخروج من حالة المونولوج الداخلي إلى الخارج. كان الحلم القديم ولا يزال عند المناطقة والفلاسفة العقلانيين هو أن يتمكنوا من نقل المعنى في ذهن الذات إلى ذهن الآخر كما هو، أي دون أن يمر باللغة المفتوحة على اختلاف الفهم. نجد هذه الميل عند المتصوفة كذلك حيث المكانة العالية للحقيقة التي تقذف في القلب مباشرة دون واسطة لغوية أو في التواصل التخاطري بين الأفراد دون كلام.

يُحكى عن محيي الدين ابن عربي عن لقاءه ابن رشد "دخلتُ يومًا بقرطبة، على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله عَلَيَّ في خلوتي، وكان يُظهر التعجب مما سمع؛ فبعثني والدي إليه، في حاجة قصدًا منه؛ حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بَقَلَ وجهي، ولا طرَّ شاربي، فلما دخلتُ عليه قام من مكانه إِلَيَّ؛ محبَّةً وإعظامًا، فعانقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم؟ فزاد فرحه بي، لفهمي عنه، ثم استشعرتُ بما أفرحه من ذلك، فقلتُ له: لا؟ فانقبض وتغيَّر لونه، وشكَّ فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح؛ فاصفرَّ لونه، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرتُ به إليه" (ابن عربي، الفتوحات المكيّة، صـ ٢٣٥). هنا إشارة يُعوّل عليها أكثر من اللغة.

هذه المرحلة الحدسية لا تتحقق بين الناس، حتى عند من يؤمن بها، إلا في حالات نادرة، لذا كان التواصل باللغة ضرورة. وباعتبار أن المهمة هي نقل ما في الذهن للآخر فإن الصوت يحضر باعتباره قالب الاتصال المباشر بذلك الحدس أو بذلك المونولوج أو الكلام النفسي الأول الذي لم يحتج الصوت. يبدو النطق وكأنه مجرد إتاحة لخروج الأفكار لذا يبدو مباشرا مستعينا بالصوت الذي لا يتطلّب مع الأعضاء السليمة إلا إلى الهواء وكأنه لا يستعين بشيء آخر. تبدو النقلة من الكلام النفسي الأول إلى الكلام الصوتي نقلة هوائية وكأنه لم يخالطها شيء. حضور الآخر مباشرة في المشهد الصوتي يشير كذلك إلى إمكانية تحقق الهدف الأول في نقل المعنى من الطرف الأول إلى الثاني مباشرة. في حال الكتابة لدينا استعانة بالخط والتجسيد على جسم آخر وكأننا أمام عملية نسخ للفكرة الأولى وكأننا أصبحنا أمام الفكرة وصورتها الحسية. الصورة الحسية يعتريها ما يعتري الحواس من محدودية زمانية ومكانية كما أنها منفصلة بمجرد تدوينها لتكون كينونة مستقلة بإمكانها الترحّل زمانيا ومكانيا بشكل منفصل عن كاتبها.

إبستمولوجيا نحن أمام مسائل طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها. على مستوى المعرفة نجد أن المدارس الكلاسيكية المثالية والواقعية تكاد تتفق على أن المعرفة صورة منطبعة في الذهن سواء عن العالم الخارجي كما هو الحال عند الواقعيين أو للإدراك والحدس كما عند المثاليين. رمزية الصورة هنا تحيل على حالة من التطابق بين ما في الأذهان وما في الأعيان. حتى المدارس النقدية التي أدركت أن هذا التطابق غير ممكن باعتبار أن العقل يشكّل صورته الخاصة من الإدراكات الحسية التي يتلقاها من الخارج وبالتالي لا يتصوّر إلا ما يظهر لها لا الشيء في ذاته كما هو الحال عند ايمانويل كانت، إلا أن المعرفة تبقى في تلك المدارس الصورة الذهنية التي تتشكل من تنظيم العقل للحس. نلاحظ هنا أن الحالة الأولى من الحدس الداخلي أو الكلام النفسي هي الأقرب للصورة المنطبعة في الذهن وبالتالي هي المعبّرة عن المعرفة الحقيقية أو المعرفة الكاملة وكل ما تجاوزناها باتجاه اللفظ أو الكتابة فقدنا شيئا من الحالة الأولى وكما يقال ليس من رأى كمن سمع.

المدارس البراجماتية قطعت مع هذا التصوّر للمعرفة من خلال تسييلها للمعرفة باعتبارها عملية إجرائية عملية. هذا يعني أن "الحقيقة" أصبحت نتيجة لعالم الممارسة وفقا لوسائل الإنسان وغاياته. الممارسة العملية هي معيار الاختبار ومصداق تحقق الحقيقة. من هنا تأتي محورية الخبرة عند البراجماتيين باعتبارها الحالة التي تجتمع فيها الغايات والوسائل والنتائج في السياق التواصلي وفي هذه الخبرة تحديدا نقبض على الحقيقة ولكن للحظة واحدة لندخل في خبرة جديدة نعود فيها لإدخال كل المعارف السابق على أنها فرضيات محتملة في خبرة جديدة. هنا تحلّ الخبرة التواصلية مكان الوعي باعتبارها مصدر المعرفة عند البراجماتيين أو الشرط الأولي له. ورغم ذلك فقد لاحظ بعض النقاد تسلّلاً لميتافيزيقا الحضور عند جون ديوي في مفهوم الخبرة التواصلية باعتبارها خبرة تراهن على ما يحضر الآن وهنا من تفاعل ونتائج دون انتباه لما في التواصل ذاته من ضعف وجودي واستناد أولي على الغياب.

يمكننا هنا عرض الاختلافات الأساسية بين الصوت والكتابة بترتيب جديد تبعا لما ورد عند الرويلي صـ٤٤-٤٥ في سياق دور دريدا في أطروحات ما بعد البنيوية:

الصوت	الكتابة
داخل الذات	خارج الذات
أوّلية	ثانوية
مباشرة	توسّط/اشتقاقية/إرجائية/انحرافية/استبدالية
حيوية	جامدة
حياة	موت
اتصال الأطراف	الانفصام والانقطاع
آمن وأسلم عند نقل المعنى	أخون وأخطر
الحضور	**الغياب**

نقد أولوية النطق على الكتابة:

بحسب دريدا والرويلي فإن ميتافيزيقا الحضور المتمثلة هنا في أولوية النطق أو الحديث على الكتابة تعبّر عن مشكلة فلسفية تحتاج إلى تقويض. أما من جهة لماذا يعتبر هذا التفضيل مشكلة فيمكن القول بالأسباب التالية: أولا هذا التفضيل مبني على وهم أكبر وهو التعويل على الحضور والمباشرة في الميتافيزيقا باعتبارها المصدر الموثوق للوصول للحقيقة. ثانيا أن هذا التفضيل أي تفضيل الكلام على الكتابة مبني على وهم آخر وهو أن الكلام مباشرة للحقيقة. بمعنى أن ميتافيزيقا الحضور قائمة على وهم كبير ووهم داخلي نابع عنه. بالنسبة للوهم الكبير فإن دريدا يواجهه من خلال الكشف عن تخلله للنصوص الفلسفية الأولى انطلاقا من أفلاطون مرورا بهيجل وروسو وهوسرل

وصولا إلى دي سوسير في عملية أساسية تقوم على تقويض النص الفلسفي من الداخل أي من خلال تتبع آثار الغياب في دعوى الحضور وآثار الاختلاف في دعوى الاتساق والانتظام. أما بالنسبة للوهم الأصغر الداخلي أي تفضيل اللفظ على الكتابة فيواجهه دريدا من خلال الكشف عن الكتابة في اللفظ أي أن الكلام الشفوي يتحقق داخل ذات الشروط التي تتحقق داخلها الكتابة وهي شروط الاختلاف. وبالتالي فإن الكتابة "ليست هي فقط إمكانية الصوت واحتمال وقوعه، بل هي وحدها أصل اللغة وشرط دلالتها" (الرويلي، ٤٥). الكتابة بمعنى الخط المكتوب ستكون شكل واحد من أشكال الكتابة الأم التي ستكون "المعادل للغة النظام عند سوسير، ولذا فهي نظام غائب يهيئ للأداء الفردي تحققه وأداء وظيفة الوصل والتواصل ولهذا يستطيع أي من الصوت أو الحرف أو أي من المواد المتاحة (الدخان عن الهنود أو حركات الجسد وغيرها) أن يمثلها" (الرويلي، ٤٦).

في نقد دريدا لسوسير يجتمع نقد الوهم الأول مع نقد الوهم الثاني في حالة واحدة. الدعوى الأساسية هنا أن سوسير لا يزال يفضّل الصوت على الكتابة رغم أنه الذي نزع دعوى العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول. الدال هو الصوت أو الكلمة المكتوبة والمدلول هو المفهوم النفسي والذهني لذلك الصوت أو تلك الكلمة. المجموع بين الدال والمدلول يكوّن العلامة. لذا فإن "كتاب" علامة يتوحد فيها الصوت أو الكتابة (كتاب) مع المفهوم في أذهاننا عن الكتاب. الفكرة الجوهرية لدى سوسير والتي خالف فيها الدراسات اللغوية الكلاسيكية هي أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية وليست طبيعية أو منطقية. اعتباطية هنا بمعنى أنها غير ضرورية لا وفقا لقانون الطبيعة ولا للمنطق العقلي بمعنى أنه كان يمكن أن يكون اسم هذا الشيء الذي نسميه في العربية "كتاب" اسم آخر لو توافقنا عليه وهو هو سبب اختلاف اللغات البشرية الذي سمح بدوال مختلفة لذات المدلولات فكلمة Book في الإنجليزية تحيل على ذات المدلول الذي يحيل عليه "كتاب" بالعربية.

وإذا كانت الاعتباطية التي قال بها سوسير تنفي وجود مصدر خارجي يحدد المعنى فإن هذا المعنى، أي معنى الكلمات وبالتالي المعنى الذي يسير في اللغة، يتحدد داخليا من خلال شبكة الكلمات استنادا على الاختلاف بينها "فالكلمة بمعزل عن غيرها لا معنى لها، واللغة نظام من الوحدات الصوتية المتشابكة، وكل وحدة تختلف فيها عن الأخرى. هذه الاختلافات تشكّل اللغة، ولهذا فاللغة تعني أن هذه الاختلافات في الصوت تعزل (تفرق) وتميز المفاهيم. فمحتوى الكلمة يتحدد في آخر المطاف ليس من خلال ما يحتويه وإنما ما يوجد خارجها، أي بقية النظام." (سوسير نقلا من الرويلي صـ ٣٧). وبالتالي فإن معنى "كتاب" لا ينشأ من علّة كامنة فيها ولكن من خلال ما في الخارج في نظام اللغة فـ"كتاب" تأخذ معناها المحدد من خلال الاختلاف مع قلم ودفتر وكمبيوتر.. الخ. منطق الاختلاف هنا يمكن التعبير عنه من خلال التفريق بين الصياغتين التاليتين: التعريف الإيجابي يقوم على فكرة تعريف (س) بأنه كذا وكذا، س = (ص، ع). في المقابل فإن التعريف السلبي يقوم على فكرة تعريف (س)

بأنه ليس كذا وكذا، س ≠ (ص، ع، الخ). نلاحظ هنا أن التعريف السلبي لا متناهي أو لا محدود باعتبار أنه لا يراهن على الحصر والحد كما في التعريف الإيجابي بل على استحالة كل ذلك بحيث لا يبقى إلا مقاومة الحصر والحد المتمثلة في حالة لا نهائية من الاختلاف.

إلا أن سوسير، بحسب دريدا والرويلي، لا يزال يرث ميتافيزيقا الحضور حين يفكّر في العلاقة بين الصوت والكتابة. يقول الرويلي "أما جوهر العلاقة الذي تبناه سوسير، شأنه شأن التناول الأفلاطوني، فهو يبرز واضحا في التفريق بين النظام الصوتي والنظام الكتابي أولا. ثم التقليل من شأن الثاني الكتابي والإصرار على دونيته وثانويته وخطره على اللغة مقابل طبيعة الأول الصوتي وعلو شأنه. ثم بعد ذلك لحظة العودة إلى النظام الكتابي وإثبات أهميه: على الرغم من عيوبه ومخاطره التي يذكرها سوسير نفسه ويذكّر بها، حيث يرى أن النظام الصوتي يختلف عن النظام الكتابي: "فاللغة إذن تقليد شفهي ثابت محدد مستقل عن الكتابة" (ص ٥٢).

لا يريد دريدا أن يعكس الآية ليثبت أولوية الكتابة (بالمعنى الدارج للكلمة) على النطق والشفاهة بل يريد أن يكشف عن الاختلاف الكامن في النطق والشفاهة ذاتها. أي أن ما عيبت به الكتابة على طوال تاريخ ميتافيزيقا الحضور من غياب وتأجيل وإحالة وخارجية كامن في النطق والمشافهة ذاتها وبالتالي فالمباشرة الأولى المتخيلة ليست سوى وهم كبير تأسست عليه ميتافيزيقا الحضور. بنية الدلالة ذاتها، الكامنة في الصوت كذلك، قائمة على الإشارة والإحالة على شيء آخر سواء كان في الداخل أو في الخارج. الآخرية هذه هي بنية الدلالة ذاتها وهي نظام الإحالة وبنيتها. إذن "لا بد أن ينفصم الدال عن مدلوله حتى يستطيع الإشارة إليه. وهكذا فلا بد لأي منهما أن يقع خارج الآخر وإلا لما حصلت الإشارة الدالة ولا الدلالة (الرويلي ص ٥٧). هذه البنية يسميها دريدا الكتابة الأصل Arche-writing وهي كامنة في الفكر والنطق والكتابة (بمعنى الخط أو الصورة). نتحدث هنا عن فجوة أو فراغ يصنع الطرفين وبالتالي العلاقة التي تنشأ الإحالة والدلالة من خلالها. هذه الفجوة هي التي الكتابة باعتبارها (سِنان) لا (كُتّاب) وهذا عنوان كتاب الرويلي المتأخر "جاك دريدا: نُحُوُّ "الكتابة" سِنان لا "كُتّاب" ٢٠١٥. السنان جمع سنّ وسنّ القلم أو الريشة هو الجزء الحاد منه والذي يقوم بإنشاء الحدود والفواصل بين الأحرف والكلمات. في المقابل "الكتّاب" "في اللسان سهم صغير مدوّر الرأس يتعلم به الصبي الرمي" (الرويلي، ٢٠١٥، ص ١٠). وبالتالي فإن الكتابة التي يحيل عليها دريدا باعتبارها الكتابة الأصلية هي السّنان لا الكُتّاب أي فعل الفصل والقطع والتفريق لا فعل التقرير والتدوين والتوحيد. الكتابة إذن هذه الانفصال والتأجيل. الانفصال الذي يكشف عن العلاقة والآخرية والإحالة الكامنة في الكتابة والتأجيل الذي يكشف عن الزمنية الكامنة في الكتابة كذلك. هنا نصل لـ differance الشهيرة عند ديريدا والتي تعبّر عن استحالة رد العلاقة الدلالية إلى دلالة بدون انفصال وبدون تأجيل أي حالة التطابق أو الوحدة المكانية والزمانية التي تفترضها ميتافيزيقا الحضور كما أنها تشير إلى طبيعة التركيب

الكامنة في اللغة باعتبار أن اللغة ليست إلا ارتباطات لا تخضع لمعيار أولي داخلي أو خارجي ولكنها ارتباطات تنشأ مع كل عملية إنشاء لغوية في حالة من اللعب الذي يحمل جديّته ولكنها الجديّة المتولدة من إنشاء مستمر لا من خلال الخضوع لمعايير نهائية مسبقة. من المهم الإشارة هنا إلى أن الفرق بين كلمتي differance و difference في الفرنسية لا يتضح في النطق بالكلمتين تنطقان بنفس الطريقة ولكنه يتضح فقط في الكتابة كإشارة على أن الكتابة ليست نظاما خارجيا ثانويا مقارنة بالصوت كما يعتقد سوسير.

إذا عدنا لجدولنا في الأعلى والفروقات المدوّنة فيه باعتبارها فروقات بين النطق والكتابة تحيل النطق على الحضور والكتابة على الغياب، فإن الكتابة الأصل التي يقترحها دريدا تكشف عن الكتابة أي الغياب الكامن في النطق وبالتالي تكشف عن مشترك أوّل يجعل من التراتبية والهرمية بين النطق والكتابة بلا معنى. بعبارة أخرى الاختلاف (وبالتالي الانفصال والإحالة والتأجيل والآخرية) لا التطابق (وبالتالي الوحدة والذاتية والمباشرة والمساواة) هي ما يجعل من اللغة لغة أو ما يجعل من اللغة ممكنة وبالتالي لا معنى للجدول الذي يوحي بأن أحد أشكال التعبير له طبيعة أنطولوجية وإبيستمولوجية تختلف نوعيا عن الآخر وهو ما يحيل على وعود وممارسات وربما عنف مرتبط بمشروعية تلك الطبيعة المختلفة نوعيا.

النطق والكتابة أخلاقيا:

وبعد استعراض الجدل القائم حول النطق/الصوت والكتابة/الخط في التاريخ الفلسفي كما استعرضه الدكتور ميجان الرويلي تحديدا من جهة القائلين بأولوية الصوت على الكتابة ومعارضة دريدا لهم ومحاولة الكشف عن كتابة سابقة أو كتابة أولى لا تكون اللغة إلا بها سواء كانت هذه اللغة منطوقة أم مكتوبة. كل هذا في إطار ميتافيزيقا الحضور التي هي في الواقع أطروحات في الأنطولوجيا والإبيستمولوجيا أي في طبيعة اللغة وفي طبيعة المعرفة التي تنقلها اللغة ولكن ماذا لو ناقشنا هذه القضية من منظور أخلاقي أولا؟ وماذا سيضيف أو يغيّر هذا النقاش الأخلاقي في الحوار الفلسفي حول اللغة باعتبارها صوتا واللغة باعتبارها كتابة؟

من المهم في البداية تحديد المقصود بالأخلاق هنا باعتبار أنها قد تكون مجرد امتداد نظري وعملي للمفاهيم الأنطولوجية والابيستمولوجية وبالتالي لا يتوقع منها كبير أثر مختلف في هذا النقاش. لكن هناك معنى آخر للأخلاق يجعل منها الفلسفة الأولى كما هو الحال عند ايمانويل ليفيناس. الأخلاق هنا تعني الاتصال الأول بين الذات والآخر وتحديدا اتصال الذات بالآخرية في الآخر. هذا الاتصال الذي يمثل الشرط الأول والضروري للتصورات المعرفية التي نكونها عن الوجود/الانطولوجيا وعن المعرفة/الابيستمولوجيا. لقاء الذات بالآخر ليس لقاء بغرض المعرفة ولا يتم داخل السياقات المسبقة ولكنه لقاء أول بالخارجية أي بما يتجاوز الذات ويجعلها في اتصال مباشر مع غيرها. هذا

يعني أنه اتصال بما يتجاوز معرفة الذات وتصوراتها عن العالم والآخرين. لقاء مع الغرابة والمجهولية. لكن هذا ليس كل شيء فهذا اللقاء ليس لقاء أكفاء ولا متساوين فالتكافؤ والمساواة أشكال من أشكال الحساب. نحن هنا في حالة أولى تسبق الحساب، لقاء من العناية والترحيب تستقبل به الذاتُ الآخر.

وبهذا يكون سؤالنا الأساسي **هنا متعلق بالعلاقة التي تنشأ بين الذات والآخر صوتا وكتابة. هل هناك فروق ذات دلالة أخلاقية بين التواصل الصوتي والتواصل الكتابي في علاقة الذات والآخر؟** الدلالة الأخلاقية هنا تعني انكشاف الذات على الآخر والعناية به وبالتالي يكون السؤال التفصيلي هل يتحقق انكشاف وعناية بين الذات والآخر يختلف نوعيا أو حتى في الدرجة نتيجة لطبيعة التواصل الصوتي أو الكتابي؟ نلاحظ أن ما يحدث مع دخول السؤال الأخلاقي هنا يدفع باتجاهين على الأقل: الأول أننا الآن نفكر في النطق والكتابة باعتبارها علاقة بين الذات والآخر أو أشكال من أشكال التواصل وليس التعبير فقط. فإذا كان التعبير عبورا من الذات إلى الآخر وكأنه رحلة تخوضها الذات للانتقال إلى ضفة أخرى فإن اللقاء الأخلاقي مع الآخر زحزحة لعالم الذات وفتح له على اللاتناهي أي على الخارجية التي تتجاوز حدودها وتجعلها في اتصال مع غيرها. الثاني أننا لم نعد معنيين بقدرة النطق والكتابة على نقل المعرفة من طرف لآخر بقدر ما نعتني بالعلاقة الأم التي تنشأ بينهما وتجعل من ذلك النقل ممكنا. أي أننا ننتقل من إمكانية الوسيلة (النطق/الكتابة) إلى العلاقة التي تنشأ داخلها تلك الفاعلية لتلك الوسيلة. **الفرضية التي ستكون فارقة هنا هي أن الطريقة التي ستأخذها هذه العلاقة ستؤثر على العلاقة ذاتها والفرضية المقابلة هي أن الطريقة لا أثر حاسم لها وأن أطراف العلاقة هم من يقرر طبيعة العلاقة بينهم مهما كانت الوسيلة.** بمعنى أنه لو قلنا أن هناك علاقة أولى بين الذات والآخر تتحقق في النطق والكتابة بدون فرق فإن هذا سيعني أننا لسنا أمام دلالة أخلاقية فارقة بين الطريقتين. سنختبر هذه الفرضيات من خلال الإحالة على عاملين أساسيين في طبيعة العلاقة بين الذات والآخر ولهما تمظهر مختلف في المشافهة والكتابة. العامل الأول هو عامل التدوين/التلاشي والثاني عامل البصر/الصوت.

التدوين: مارتن بوبر والحوار الطليق:

يُحكى عن الفيلسوف الوجودي مارتن بوبر أنه كان يرفض تسجيل حواراته مع الاخرين صوتيا أو تلفزيونيا. كان بوبر الذي عاش من ١٨٧٨ إلى ١٩٦٥ فيلسوفا وجوديا مؤمنا له أطروحات مؤثرة في طبيعة الحوار والعلاقة بين الذات والآخر أخذت أبرز تمثلاتها في كتابه الشهير أنا وأنت I and Thou. يعدّ بوبر في عدد من السياقات مرشدا روحيا في طبيعة العلاقات التي يعيشها الإنسان في هذا العالم الحديث المحكوم بالتكنولوجيا والعنف كما هو الحال في أوروبا تحديدا بعد الحرب العالمية الأولى والثانية. كان هذا يعني استضافة بوبر في مناسبات للحديث مع

الناس وفي الغالب يكون الحديث مع محاور متخصص في الفلسفة والثقافة وكذلك في أطروحات بوبر نفسه. كانت هناك رغبة لتسجيل تلك الحوارات سواء صوتيا أو صوت وصورة لتكون متاحة للآخرين ممن لم تتح لهم فرصة حضور تلك اللقاء لكن بوبر كان يرفض ذلك للسبب التالي: أن تلك التسجيلات ستربك العلاقة الحوارية التي يعيشها مع الطرف الثاني بمعنى أنها ستُدخل عنصر إضافي في معادلة التواصل مما سيؤثر سلبا على الإخلاص والاهتمام التي يفترض أن يتوجه لهذا الإنسان أمامي.

قبل أن ندخل أكثر في تحليل تأثير العنصر الإضافي المتمثل في التسجيل يمكن أن نتصور حالات مشابهة قد تكشف لنا الحالة التي يتحدث عنها بوبر بشكل أوضح. دعونا نتخيل لقاء تلفزيوني بين مقدم برنامج وضيف. هنا نحن أمام إنسانين يتحاوران ولكن حوارهما مرتبط بشكل جوهري بعنصر آخر يتمثل في نقل هذا الحوار إلى عدد لا يمكن تحديده من الناس. يكون السؤال في هذه الحالة إلى أي مدى نستطيع أن نقول أن كلا من هذين الشخصين يحدّث الآخر؟ يحدث كثيرا أن يتحدث الضيف للجمهور وإن كان يتحدث شكليا مع مقدم البرنامج ويحدث كثيرا أن يتحدث المقدم مع الجمهور من خلال حديثه مع ضيفه. هل نستطيع أن نقول أن كلا منهما تعامل مع الآخر كوسيلة لهدف آخر؟ وبالتالي أحدث فرقا جوهريا بالمعنى الأخلاقي للكلمة حيث تحول الآخر من غاية في ذاته إلى وسيلة لتحقيق غاية أخرى بالمعنى الكانتي للكلمة؟ قد يكون هذا الحال هو ما كان بوبر قلقا منه ورفض تسجيل حواراته بناء عليه.

في الكتابة هناك حوار مخصص بين شخصين كما هو الحال في المراسلات الشخصية التي كتبها أصحابها ولم يكن واردا في أذهانهم أنها ستُنشر وتكون متاحة لآخرين خارج هذه العلاقة كما هو الحال مع التسجيل الصوتي للحوارات الشفوية. لكن يبدو أن الكتابة تحوي في ذاتها إمكانية للبقاء خارج حدود العلاقة الأولى التي أنشأتها. أعني أن الكتابة، حتى على شكل المراسلات الشخصية التي لا يريد أصحابها نشرها، لها تمثّل خارجي ينتمي للعالم هناك وبالتالي بإمكان الآخرين الاطلاع على تلك الكتابات وحتى نشرها دون إرادة أصحابها. يأخذ هذا التمثّل أشكال مختلفة منها الورق الذي تدون عليه خطوط الكتابة مما يحوّله مباشرة إلى "مستند" أو "تدوينة" حديثة على وسائل التواصل الاجتماعي.

يبدو أن هذا الأمر متعذّر، في المقابل، في الاتصال الصوتي فهو يتلاشى، في صيغته التي حدث فيها، مع نهاية حدوثه. صحيح أن الناس ينقلون، في أحيان كثيرة، ما جرى بينهم وبين الآخرين من حوارات شفوية ولكن هذا النقل سيبقى حدثا آخرا منفصلا يختلط به التأويل والفهم وتأثير الذاكرة على خلاف الرسائل المكتوبة التي سيكون الاطلاع عليها لاحقا من قبل الآخرين اطلاعاً على ذات الحدث الأول المتمثل في الكتابة المتداولة بين الطرفين فهي هنا بين أيدينا. الكتابة تقوم أساسا على التدوين من خلال وسيط له القدرة على البقاء بعد نهاية

الحدث الذي أنشأه بخلاف المشافهة، فالمادة المكتوبة بخلاف الصوت المنطوق لها كينونة تتسم بالاستمرار والتحوّل إلى حدث مستقل. في المقابل فإن هوائية المشافهة تعد دائما بتلاشيه لحظة بلوغه غايته أي لحظة وصول الرسالة للطرف الآخر. وكأن المشافهة تعد بحدث بلا تاريخ موضوعي أي بلا تاريخ مستقل هناك في الخارج.

يبدو إذن أن "التدوين" علامة فارقة بين المشافهة والكتابة. التدوين هنا بمعنى استقلالية حدث التواصل في كينونة مستقلة عن المرسل والمستقبل. هذا يشمل تسجيل المحادثات الصوتية وكذلك حضور الشهود للمحادثات الصوتية. الفرق هنا بين الكتابة والمشافهة أن التدوين أساسي في الكتابة بينما هو عارض في المشافهة. كل كتابة تدوين بينما يمكن أن تدوّن المشافهة من خلال التسجيل على الأقل بمعنى ما من معاني التدوين وإلا فإنه يمكننا التعمّق أكثر في العلاقة بين التدوين والتسجيل. كلمة تدوين بالعربية تعني في معناها المباشر الكتابة والتسجيل والحفظ. وجذرها دانَ الذي أتى منه دوّن يتجاور مع معاني أخرى مهمة منها الدون والتي تأتي بمعنى مكاني بمعنى القرب فهذا المكان دونك بمعنى قبلك وتأتي بمعنى قيمي فيقال رجل دون أي رجل أدنى من القيم المطلوبة ولعل التدوين بهذا المعنى يعني تقريب ما قيل من خلال تسجيله وحفظه كما أن المعنى القيمي الثاني يؤكد على أن التدوين حدث أدنى أو نسخة ثانية عن الحدث الأساس، الحدث الأول. كما أن الجذر دان يأتي بمعنى المديونية فيقال دان له بكذا أي أنه يملك مالا هو في الأصل لغيره. وكأن التدوين يؤكد على مديونيته لحدث سابق عليه فالتدوين يشير مباشرة إلى شرط أول سابق لوجوده. الفرضية حتى الآن أن التدوين جوهري في الكتابة (بمعنى أنه لا كتابة بلا تدوين) وأنه طارئ في المشافهة وهذا ما يحدث الفرق الأخلاقي المتعلق باختلاف حدث التواصل في حال التدوين من عدمه. دعونا الآن نفحص هذه الفرضية أكثر.

الكتابة والتدوين:

علاقة الكتابة بالتدوين حاضرة حتى في الحالات التي وفرتها لنا وسائل التواصل الحديثة حيث بالإمكان التواصل الكتابي دون أن يكون هناك تدوين لديه القدرة على الدوام. تتوفر الآن في وسائل التواصل الحديثة إمكانية التواصل الكتابي مع تلاشي المكتوب بمجرد الاطلاع عليه. أي أننا هنا أمام تواصل كتابي دون تجسّد مستقل إلا للحظات قليلة. هنا يبدو أننا اقتربنا من حالة خاصة من حالات الكتابة. حالة بلا تاريخ يتجاوز الحاضر وأطراف الحديث. حالة تذكرنا بالكتابة على الرمل أي الكتابة التي ترتسم على مادة كفيلة بحفظها بشكل مستقل. لكن هذه الحالات لا تزال مرتبطة بالتدوين حتى ولو للحظات قليلة. أي أن لها تجسّد خطّي وحتى ولو كان لحظيا.

نعود هنا إلى سؤال أساسي: هل الكتابة هي التعبير أم التدوين أم الاثنين معا؟ لدينا في المثال السابق طه حسين الكاتب الذي لم يخطّ ولدينا في المقابل الكاتب الذي يخط ما يقوله غيره بمعنى الكاتب الذي لم يؤلف. الحالة

الأولى ربما تهمنا هنا أكثر باعتبارها تعطينا حالة على كاتب لا يخطّ وكأن الكتابة هي هذا التأليف الذهني السابق على التعبير؟

للتأمل في هذه الأسئلة أكثر دعونا نعود لحالة طه حسين حيث يعد ما يعمل كتابة رغم أنه لا يخطّ وخبرته في هذا التواصل خبرة صوتية لنقارنها بحالة الحكواتي أو القصّاص المتقن لحرفة الحكي ويتقنها لدرجة عالية ولكننا لا نعتبر ما يقوم به كتابة بل عملا شفاهيا فهو يسولف أو يحكي أو يقصّ بالمعنى الشفاهي للكلمة. ما الفرق بين ما يقوم به وما يقوم به طه حسين ولماذا يعتبر ما يقوم به الأول عملا شفاهيا حتى لو تم تدوينه وما يقوم به الثاني كتابة رغم أن كل ما يقوم به عملا صوتيا؟ دعونا نقوم بتوصيفات أقرب للخبرة التي يخوضها الإنسان في الحالتين. في حالة طه حسين عندما "يكتب" كتابا بطريقة الحديث على أن يدوّن مساعده ما يقول نجد أنه يتحدث لقارئ مفترض. قارئ غائب. لا يعرف طه حسين، مثله مثل أي كاتب آخر، قراءه فاحتمالية المقروئية لما يكتب مفتوحة بدون حدود في حال حياته وبعد مماته كذلك. هنا لا يكون إبصار الكاتب من عدمه عنصرا فارقا في تجربة التواصل باعتبار أن القارئ غائب في كلتا الحالتين. في المقابل نجد أن القاصّ الذي يتحدث للناس بشكل مباشر يتواصل مع حضور الطرف الآخر المباشر. أي أنه هنا معه في ذات المكان والزمان وبالتالي يوجه الكلام له لا إلى القارئ الافتراضي. الآخر هنا متصل بذاته وفاعل في العلاقة بشكل مباشر على خلاف القارئ الغائب المفترض. الجمع بين الغياب والافتراض مهم هنا باعتبار أننا لسنا هنا أمام حالة كاملة من الغياب تفرض أشكالا مختلفة من التواصل مثل الدعاء والحنين أي أشكال التواصل التي تحمل في داخلها إقرار عميق بغياب الآخر بل أمام حالة من الافتراض أو التخيّل (القارئ المتخيّل) الذي يحضر باعتباره فرضية أو حالة متخيّلة مهيأة لنوع معين من التواصل. يعمل هذا القارئ كمثير لحالة الكتابة في حدود الافتراض والخيال. إلى أي مدى سيكون هذا القارئ مربكا للذات؟

نتيجة لهذا الفرق في طبيعة العلاقة يمكن لنا أن نفهم بعض الاختلافات في التعابير الشفوية والتعابير المكتوبة حيث تميل الأولى للبساطة والاسترخاء في ما يتعلق بمعايير اللغة بينما يتوقع أن يلتزم الكاتب بتلك المعايير. يبدو أن العلاقة المباشرة في المشافهة تتيح للمتحدث التخفف من المعايير الصارمة نتيجة لألفة ما بينه وبين شركائه في الحديث تتيح له إمكانية المراهنة على ما بينهم من مشتركات بينما يبقى الكائن الافتراضي غريبا مما يجعل من تلك المراهنة أقلّ وعدا. أمر آخر وهو ميل العمل المكتوب للفرادة والابداع فالمتوقع من العمل المكتوب أن يحوي ما هو فريد أو جديد في المقابل نجد أن التواصل الشفوي قابل للتكرار والتشابه. يبدو أن غياب القارئ رغم افتراض وجوده يجعل من خبرة الكتابة خبرة واحدة أي أنها لقاء واحد ومشهد واحد مع القارئ الذي هو بحكم افتراضيته يمثّل كل قارئ. لا مجال للتكرار (وإن حدث فهو عيب في الكتابة) لأن القارئ لا يتغيّر. صحيح أن للقارئ أن يلتقي بالكاتب في كتابه بشكل لا متناهي ولكن فرصة الكاتب واحدة فقط. في المقابل نجد في المشافهة أن الطرف الآخر في العلاقة

يتغيّر مع كل لقاء واجتماع. بالنسبة للقاصّ أو الحكواتي فإن كل مجلس مع جماعة جديدة لقاء جديد ومشهد جديد يشهد معهم فيه لقاء أول مفتوح على الدهشة.

يعرف الكوميديون المسرحيون "ستاند أب كوميدي" هذا الفرق جيدا. يقوم الكوميديان بكتابة عدد محدد من النكت ليلقيها على الناس في حفلات غير مسجلة في أماكن مختلفة وبشكل متكرر. في كل لقاء تجربة جديدة مع جمهور جديد. صحيح أنه ذات الكوميديان وأنها ذات النكت ولكن جماعة التلقي مختلفة في كل مرة مما يعد بحدث جديد ومختلف. عدم تسجيل المشهد أساسي هنا لأنه يبقينا مع المتلقي الواقعي وليس المتلقي الافتراضي. حين يتم تسجيل المواد وجعلها متاحة للناس يتحول كل إنسان بالنسبة للكوميديان لمتلقي مفترض قد استمع لتلك النكت وبالتالي سيكون اعادتها عليه عملا مختلفا بشكل كامل ليس لأنه لم يعد بجديد ولا مختلف ولكن لأبعاد تتعلق بنوع من الكذب والخيانة باعتبار أن الحضور للمسرح للقاء هذا الكوميديان يتضمن في داخله لقاء خاص لا يتحقق إلا داخل هذا المسرح وهو ما يتضاد مع التكرار. تسجيل هذه المواد سيكون إعلانا لتحولها لعمل مكتوب ليس بسبب التسجيل ذاته ولكن بسبب أن التسجيل سيجعل العمل موجها لكائن مفترض هناك. لذا يعتبر التسجيل والنشر ختاما لذلك القول.

بهذا تكون نتيجة التحليل السابق أن من يحدد الكتابة ليس التدوين بحد ذاته بل طبيعة الخطاب الموجه لكائن مفترض. غائب لكنه مفترض. في المقابل تبقى المشافهة خطاب مع الآخر الحاضر.

الخبرة البصرية (الكتابة)/الخبرة الصوتية (المشافهة):

لكننا نلاحظ كذلك أن الكتابة في حالاتها كلها بما فيها تلك الحالة اللحظية من الكتابة المؤقتة على الرمل أو على وسائل التواصل الاجتماعي تبقى خبرة بصرية فيما المشافهة خبرة صوتية. أعني أنه رغم أن الكتابة في الحالات الأخيرة، أي حالة الكاتب الأعمى وحالة الكتابة الالكترونية، التي تتلاشى بمجرد اطلاع الطرف الآخر عليها حتى وإن كشفت لنا أن التجسد الخارجي الماثل في النص المكتوب والمتحقق فيزيائيا بشكل مستقل عن أطراف التواصل ليس جوهريا في الكتابة، إلا أن الفرق الذي لا يزال قائما هو أن المشافهة لا تزال خبرة صوتية لدى أطراف التواصل بينما لا تزال الكتابة خبرة بصرية على الأقل في حال القارئ لكتاب كتبه كاتب أعمى أو في حال الكتابة التي تتلاشى مباشرة. يبقى سؤالنا إذن: هل يحدث هذا الفرق (الطبيعة الصوتية للمشافهة والطبيعة البصرية للكتابة) فرقا بالمعنى الأخلاقي للكلمة؟

لا بد هنا من القول أن المشافهة قد تحدث في لقاء مباشر فتكون خبرة بصرية كذلك لكن المقصود أن اللغة يتم التعبير عنها بالصوت ويكون تلقيها بالسماع في حين أن التعبير عن اللغة في الكتابة خبرة تعتمد على النظر

أثناء الكتابة وأثناء القراءة لاحقا. لدينا بالطبع حالة خاصة تتمثل في القراءة عن طريق برايل. تصر كثير من المنظمات المعنية بالمكفوفين مثل المنظمة الأمريكية للمكفوفين والتي تأسست عام ١٩٢١ أن برايل ليست لغة وإنما رموز ملموسة يتم توصيل اللغة من خلالها. هذا يعني أن التواصل عبر برايل تواصل بالعربية أو الإنجليزية أو لغة أخرى ولكن بطريقة اللمس. نحن هنا أمام وسيط آخر غير الصوت والخط وتجربة أخرى غير التجربة الصوتية والتجربة المرئية. برايل علاقة لمسية تعتمد على لمس النقش الموجود على الورق باليد. تستحق هذه الخبرة الخاصة تأملاً مستقلا بالتأكيد باعتبار أنها أدخلت أبعاداً إضافية فالنقوش الآن مع اللفظ ومع الخط من جهة الإرسال واللمس مع السمع والنظر من جهة الاستقبال.

القول بأن الكتابة علاقة بصرية بالضرورة يعني أنها متعذرة على الأعمى والقول بأن المشافهة علاقة صوتية بالضرورة يعني أنها متعذّرة على الأصمّ. لكن يبدو أن هذا غير دقيق. ذلك أننا كنّا أسسنا أن الأعمى قد يكون كاتبا وهو لا يمتلك خبرة بصرية كما هو الحال في حالة طه حسين وغيره من الكتّاب الكفيفين وكذلك حالة الكتابة والقراءة عن طريق برايل اعتمادا على حاسة اللمس. في المقابل لا يبدو لي من الواضح إمكانية الحديث عن المشافهة لدى الصمّ. لغة الإشارة يبدو أنها لا تعتمد بشكل أساسي على حركات الفم. المشافهة كما هو واضح من جذرها اللغوي مرتبطة بالشفاه. والتواصل الشفهي قول لا كتابة ويقال شافهه أي كلّمه وجها لوجه ويقال شافه الأمر أي اقترب منه. وشفّة الشيء طرفه الذي ينفصل وينفتح لذا يقال شفّة الباب بمعنى حافته وطرفه الذي ينفتح عندها وربما أن هذا شاهد تسمية الشفاه بهذا الاسم فهي طرف الفم الذي ينفتح على الخارج والداخل وكأن المشافهة هي هذا الانكشاف. بهذا المعنى الأخير أي التواصل وجها لوجه تعتبر لغة الإشارة مع الصمّ شكل من أشكال المشافهة كذلك.

إن صحت هذه التوصيفات فإن الكتابة تتحرر من كونها علاقة بصرية بالضرورة وكذلك المشافهة من كونها علاقة صوتية بالضرورة. وإن كان هذا لا يعني نفي أن الكتابة تتمثل غالبا في علاقة بصرية كما تتمثل المشافهة غالبا في علاقة صوتية. لذا ربما علينا أن نتأمل أكثر في الخبرة البصرية والخبرة السمعية من الطرف المقابل للمشافهة والكتابة هذه المرة، أي من الاستماع والقراءة حيث خبرة الطرف الثاني من العلاقة، الآخر المتلقي والمستقبل.

من المشافهة والكتابة إلى الاستماع والقراءة:

لنعد الآن إلى المشافهة والكتابة لنلاحظ أن التحليل السابق للعلاقة الأخلاقية بين أطراف التواصل تكشف أن العلاقة مع الآخر جوهرية في الكشف عن الأبعاد الأخلاقية لأشكال التواصل هذه. الآخر هنا هو الطرف الثاني في العلاقة فإذا كانت الذات هي الناطقة فإن الآخر هو المستمع وإذا كانت الذات هي الكاتبة فإن الآخر هو

القارئ. هذا يعني أن التأمل الأخلاقي في قضية الصوت والكتابة يتوجب علينا الانتقال للطرف الآخر لنتأمل في الاستماع والقراءة باعتبارها فاعلية أساسية في الموقف الفلسفي من المشافهة والكتابة وما ينتج عن ذلك من علاقات التواصل. وبالتالي يكون السؤال الأساسي هنا هل هناك فرق بالمعنى الأخلاقي للكلمة في العلاقة بين الذات والآخر بين الاستماع والقراءة؟

عند الاستماع يعوّل الواحد منا على حاسة السمع لديه. صحيح أن الحواس الأخرى تشارك خصوصا إذا كان الحديث وجها لوجه لكن يبقى الاستماع هو القناة الأساسية للتواصل عند المشافهة بدليل أن المشافهة تتحقق عند غياب الإمكانات الأخرى كالرؤية ولكنها لا تتحقق دون الاستماع. في الاتصالات الهاتفية نحصل على علاقة مشافهة دون نظر وكذلك في التواصل بين المكفوفين. والسماع اتصال بصوت الآخر يسبق الفهم والاستيعاب. أي أنه تحقق الاتصال الأول لذا لن يكون من التناقض القول بأنني سمعتك ولكنني لم أفهم ما تقول. والاستماع شهادة على ولادة القول أي أنه مشاركة حضورية لذا الاستماع أبطأ من القراءة. في القراءة هناك إمكانية لاستباق الكلمات وتخطي المعتاد منها بينما يعتمد الاستماع على ترتيب النطق الأول. لذا في الاستماع ترقّب أكبر وصبر أطول باعتبار أن حدث النطق يتسرّب بالتدريج وليس هناك إمكانية للحصول على المنطوق في نسخته الكاملة أثناء الاستماع. في المقابل تعطينا القراءة هذه الفرصة فالمقروء سواء كان خطاب أم كتاب أمامنا في شكله المكتمل والعين تستطيع تصوير الجمل والفقرات في صورة واحدة يستطيع القارئ استباق الكاتب فيها.

يبدو أن هذا البطء الأصيل في الاستماع محافظة على شيء من زمن يفصل بين الذات والآخر. شيء من زمن يحافظ على المسافة التي تفصل بين الذات والآخر والتي تهددها المباشرة باستمرار. أثر من غياب يكشف عنه تتابع الزمن وانتقاله. وفي التتابع والانتقال فجوات وخطوات وحركة وانتقال. والاستماع حماية للذات من غواية المباشرة مع الآخر، من الإخفاء الذي يتطلّبه سطوع الحضور.

فرق آخر بين الاستماع والقراءة يتضح في قدرة المستمع على التصرف أثناء الاستماع. على سبيل المثال تستطيع ترتيب المكان أو قيادة السيارة أثناء الاستماع فيما تسيطر القراءة على قدرتك على التركيز. اعتماد القراءة على البصر يجعلها حالة من الاستحواذ المتبادل. النظر استحواذ على المنظور، إحاطة به في صورة واحدة وفي المقابل فإن النظر استحواذ على الناظر ذلك أنه لا يستطيع النظر إلى أكثر من مشهد في ذات اللحظة وكذلك ينصرف التركيز الأكبر على النظر في حال القيام بأدوار أخرى أثناء المشاهدة. باختصار يستحوذ الاستماع على الأذن فيما يبقي بقيه الأطراف حرة لتتصرف فيما تستحوذ القراءة على البصر وتبقي بقية الأطراف بقدرة محدودة على التصرف باعتبار احتياجها للنظر. وكأن الاستماع هنا حركة مع اليومي ومرافقة لإجراءات العيش فيما تكون القراءة إطلالة

على الغياب الذي يستحوذ على الوجود. وربما لهذا السبب نتوقف عن إجراءات العيش حين نسمع ما هو غريب وكأننا نتحول إلى القراءة مع اطلالة الغرابة هذه.

على مستوى الإرادة والاختيار يمكن القول بأن القراءة قرار يتخذه الفرد بينما يحدث لنا الاستماع. أعني هنا أنه يبدو أن لدينا قدرة أعلى على التحكم في حدث القراءة وسيكون من الغريب جدا القول بالقراءة دون القصد إلا من جهة المجاز. في المقابل فإن دورنا في الاستماع يبدأ بسلبية أولى باعتبارنا في حالة التلقي والاستقبال وبالتالي يكون الاستماع استجابة لنداء أول. من هنا ربما نلاحظ النداء الكامن في الصوت والذي يعبّر عنه في قولنا "صوّت لفلان" بمعنى نادِ فلان. في المقابل يبدو أن القراءة مبادرة. صحيح أنها كذلك استجابة لفعل الكتابة لكن تلك الكتابة تبقى في حالة انتظار حتى يحدث قرار القراءة. الصوت في المقابل يصل دون استئذان. يباغت ويداهم ويربك. يحدث لنا وكل ما يجري لاحقا، حتى التجاهل، سيبقى استجابة لذلك الدخول الأول. جسديا تتضح هذه الفكرة أكثر في عجز الإنسان عن التحكّم في استماعه وما فعل اغلاق الأذنين باليد إلا تعبير واضح عن ذلك العجز. في المقابل نجد أن إغلاق العين قرار يتحكّم فيه الواحد منّا وحجب معه إمكان القراءة. ربما يعني هذا أن القراءة بحث عن مجاورة الغرابة والآخرية.

نلاحظ كذلك أن العلاقات الاجتماعية الأكثر خصوصية كالعلاقات العائلية والصداقات تعتمد على المشافهة والاستماع بشكل أكبر فيما تعتمد العلاقات الرسمية كالعلاقات داخل المؤسسات الرسمية على الكتابة والقراءة. هذا يتسق مع الألفة التي تفترضها المشافهة والصوريّة التي تفترضها المؤسسات. أعني بالصورية هنا أن التعامل مع الأفراد في المؤسسات يتحدد من خلال توصيفات محددة لواجباتهم وحقوقهم دون أن يكون للطبيعة الفردية الخاصة دورا أساسيا في توجيه التواصل. نلاحظ في أحيان معينة اختلاف في اللغة المستخدمة في البيت عندما ترتبك العلاقات الاجتماعية. مثلا حين يغضب الأب من أحد أبنائه ويرغب في إعادة ترتيب العلاقة معه تختلف اللغة ويبدأ الأب في قول ما لا يقوله عادة. أي أنه يعود إلى حالة من الغربة مع ابنه بغرض التأكيد على الأساسيات التي ترتب العلاقة بينهما. هنا يبدأ الأب في الكتابة حتى ولو نطق كلامه.

خاتمة:

بحسب دريدا فإن الميتافيزيقا الغربية فضّلت على طوال تاريخها القول على الكتابة كنتيجة مباشرة لميتافيزيقا الحضور التي سيطرت عليها. الحاضر أوضح وأقبل للمعرفة من الغائب وبالتالي له الأولوية في معايير الأنطولوجيا والابيستمولوجيا. المشافهة تجسّد للحضور والحياة فيما كانت الكتابة على الغياب والموت. أنطولوجيا عُدّ الحضور

أساسا وبالتالي كانت اللغة صوتا قبل أن تكون كتابة. إبيستمولوجيا الحضور مصدر المعرفة الأول وبالتالي كانت اللغة، لغة المعرفة، صوتا ونطقا قبل أن تكون خطّا وكتابة.

اعترض دريدا على هذه الأطروحة من خلال بيان التناقض الكامن فيها وتحديدا من خلال الكشف عن الكتابة الكامنة في الصوت والنطق. أي الكشف عن تأسس اللغة ذاتها على شرط أولي يجعل منها ممكنة وهو شرط الاختلاف. يتحدث دريدا عن كتابة أولى تجعل من اللغة ممكنة سواء كانت اللغة منطوقة أم مخطوطة. الاختلاف هو تلك الفجوة التي تجعل من اللغة ممكنة. الفجوة التي تفصل الحروف المنطوقة والمكتوبة والتي تعبّر عن الفجوة بين الدوال والمدلولات. الفجوة التي تجعل اللغة إنشاءً وتكوينا.

سعت هذه الورقة إلى نقل القضية أعلاه إلى الفضاء الأخلاقي. أي إلى علاقة الذات بالآخر بهدف البحث في تلك العلاقة حيث تتمثل في اللغة الصوتية أو في اللغة المكتوبة. هل يترافق مع تلك الأشكال في التعبير طبيعة أخلاقية محددة؟ هل تختلف العلاقة الأخلاقية بسبب اختلاف شكل التواصل الذي تتمثّل فيه؟ وهل يمكن أن يضيف هذا النقاش الأخلاقي شيئا مختلفا بخصوص النقاش الأول حول اللغة والمشافهة والكتابة؟

بدأت هذه المساهمة الأخلاقية بمناقشة فرضيتين للتمييز بين المشافهة والكتابة: الفرضية الأولى: تقول أن التدوين هو الفارق الأساسي بين هذين الشكلين من التعبير وهو الذي يحدث الفارق الأخلاقي. الفرضية الثانية تقول أن الطبيعة الصوتية في المشافهة والطبيعة البصرية في الكتابة هي الفارق الأساسي والعامل المؤثر في الطبيعة الأخلاقية في كل منهما. واستنادا على خبرات مباشرة تبيّن لنا أنه وإن كانت غالب الكتابة مدوّنة إلا أنه لا يعتبر كل ما يدوّن مكتوب ولا كل ما يكتب يدوّن. الأحاديث الصوتية تدوّن اليوم وهذا لا يجعل منها أعمالا تنتمي إلى عالم الكتابة. كما أنه في حالة الحكواتي وطه حسين فإن الأول لا يعتبر كاتبا بينما يعتبر الثاني كاتبا رغم أن خبرة كل منهما خبرة صوتية. قادنا التحليل إلى أن العلاقة بين المتحدث والآخر هي من أحدث الفرق وليس عملية التدوين ذاتها. أعني أن حكاية الحكواتي قد تدوّن ولكن ذلك لا يجعل منه كاتبا بل يبقى في فضاء العلاقة الشفاهية باعتبار أنه كان يتحدث لآخر حاضر مباشر فيما كان طه حسين يتحدث لآخر غائب مفترض. الفرضية الثانية تقول بأن المشافهة صوت والكتابة خط وهذا هو الفارق بينهما. لكننا نعلم جيدا أن الأعمى يقرأ اليوم باللمس دون خبرة بصرية وأن تحوّل الكتاب إلى نص مسموع لا يجعل من العلاقة معه علاقة مشافهة. كذلك نعلم اليوم مع وسائل التواصل الحديثة أنه هناك نوع من التواصل المخطوط يسمى محادثة Chatting رغم أنه مكتوب باعتبار طبيعة التوجّه المباشر الكامن فيه.

بهذا نقول أنه بالمعنى الأخلاقي للكلمة أن العلاقة مع الآخر هي من تحدد نوع التواصل فالكتابة تواصل مع الآخر الغريب لكنه في ذات الوقت القارئ المفترض. كلما زادت هذه الافتراضات تمت استعادة القارئ من غربته ليكون قارئا مفترضاً جدا وهنا يتحوّل الخطاب إلى مشافهة يعبّر عنها بشكل دقيق قولهم "اسمع رعاك الله" في الكتب التراثية الإسلامية. وكأن الكتابة بهذا المعنى وفاء للغربة وسعي للتواصل فيها ومعها. والافتراضات، الحد الأدنى منها، تشبّث بأمل في التواصل. ذلك أن القطيعة والانفصال واستحالة اللقاء تهدد الكتابة باستمرار ولذا ربما تكون القراءة انقاذ للكتابة. القراءة هي التذكار المستمر بأن الكتابة ممكنة. بأن التواصل مع من لا نعرف ممكن. التواصل رغم بعد الزمان والمكان. يمكننا القول أنه كلما قلّت افتراضات الإنسان كتب وكلما زادت تحدث. المشافهة والحديث احتفاء بالألفة ورهان عليها. احتفاء ورهان يهدد آخرية الآخر باستمرار لذا لا أمان لها إلا مع إنصات أول. انصات يسبق الألفة. الانصات هو ما يحمي الحديث بما فيه من ألفة من أن يتحوّل إلى مطابقة وبالتالي إلى تلاشي.

المراجع:

ابن عربي. الفتوحات المكية. دار الكتب العلمية.

الرويلي، ميجان (١٩٩٦). قضايا نقدية ما بعد بنوية. النادي الأدبي بالرياض.

الرويلي، ميجان (٢٠١٥). جاك دريدا: نُحُوُّ "الكتابة" سِنان لا "كُتّاب" مقالات في "النحونة" والتقويض. منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف.

بيستا، قيرت (٢٠٢٠). المجازفة الجميلة في التربية. ترجمة عبدالله المطيري. جامعة الملك سعود.

Derrida, J. (2001). Writing and difference. Routledge.

Cissna, K. N., & Anderson, R. (2012). Moments of meeting: Buber, Rogers, and the potential for public dialogue. State University of New York Press.

الأخلاق ولغة التواصل

شايع الوقيان

الأخلاق نسق معياري ينتمي إلى البشر. لكن علينا ألا ننسى أن هناك دراسات علمية وفلسفية جادة تحاجج بأن الحيوانات الأخرى لديها أخلاق استناداً إلى أن لديها عواطف أخلاقية كالشفقة والرحمة والتعاطف وغيرها مما يؤسس لنسق الأخلاق، حسب بعض التنظيرات. وما يتفق عليه الباحثون هو ضرورة أن تكون القيم الأخلاقية مصحوبةً بتصورات ومفاهيم ينشئها البشر حول تلك القيم. هذه التصورات والمفاهيم لا يمكن أن تصاغ ما لم يكن الكائن الأخلاقي حائزاً على لغة رمزية معقدة كاللغات البشرية. وفي إطار اللغة المفاهيمية يمكن الحديث عن الأخلاق من خارجها؛ أي يمكن إقامة ميتا-أخلاق أو أخلاق شارحة (meta-ethics). وإذا كان الحيوان غير البشري يحوز على أخلاق، فإنه يفتقر لتلك الأخلاق الشارحة. وأهم دور تلعبه هذه الأخلاق هو أن الكائن يعي أنه أخلاقي وأنه يتبع قواعد مقررة من أجل إقامة العدل وبلوغ السعادة. ولهذا، فلقد قرر الباحثون في أخلاقيات الحيوان أن التسليم بأن الحيوان كائن أخلاقي لا يلزم عنه أن يكون مسؤولاً عن أفعاله. ومن ثم فلا يمكن لنا، على سبيل المثال، رفع دعوى قضائية ضد حيوان. إذن، عندما نقول إن الأخلاق نسق معياري ينتمي إلى البشر، فإننا نقصد هذا المعنى: وهو أن الإنسان كائن أخلاقي، ويعي أنه كذلك، وأنه مسؤول عما يفعل (وعما لا يفعل!).

اللغة عنصر مؤسس للنسق الأخلاقي. وهي تفعل ذلك على مستويين: أنها تمكّننا من الوعي بالأخلاق عبر المفاهيم والتصورات (وهي مفردات لغوية في جانب أساسي منها)، وفي المستوى الثاني أن اللغة هي أساس الحوار والتفاعل والتواصل بين البشر، وسنعرف أنه يستحيل قيام نسق أخلاقي بدون افتراض مجتمع بشري، وهو بدوره يفترض الحوار والتفاعل والتواصل. وفي هذه المقالة سوف ندرس الأخلاق من زاوية اللغة بوصفها خطاباً؛ أي بوصفها أفعالاً كلاميةً نمارسها يومياً في حياتنا الاجتماعية. وقد وصلنا إلى نتيجة مفادها أن النسق الأخلاقي، منظوراً إليه بهذه الطريقة، ينقسم إلى نمطين: نسق محلي مغلق، ونسق كوني مفتوح. وبتعبير آخر، الأخلاق إما محلية مرتبطة بثقافة معنية، أو كونية تشمل الثقافات الإنسانية المتنوعة.

سوف نحاجج هنا على أن الأخلاق الكونية هي الأساس الصحيح للتواصل والتفاعل والحوار. فإذا كانت الأخلاق المحلية تفترض التماثلَ بين الأفراد، فإن الحوار ههنا لا يستحضرُ الآخرَ المختلِف، بل يعزّز من حضور الأنا لذاتها عبر آليات التماثل والتشابه. أما الحوار الصحيح (والتواصل الحضاري) فيتأسس على مفهوم الاختلاف. ولا نقصد بالحوارِ الأحاديثَ اليوميةَ التي تقوّي من أواصر العلاقات الاجتماعية، بل الانخراط المغامِر في حديثٍ مع المختلِفين، مما قد يفتح البابَ لإقامة علاقاتٍ بينية توسّع من دائرة العلاقات الموجودة مسبقاً في المجتمع. ولا بديل

للحوار المثمر إلا الصراع. وبما أن الحوار ذو طابع اختلافي فإن الأخلاق المحلية التماثلية لا يمكن أن تكون أساساً حيوياً لقيام الحوار.

الأخلاق المحلية والحوار المغلق

ليس هناك مجتمع بشري بلا أخلاق. بل إن يستحيل قيام أي مجتمع إذا كان أفراده غير محكومين بقواعد معيارية تنظّم السلوك والعلاقات البينية. صحيح أن المجتمعات تتفاوت في المضمون الفعلي لتلك القواعد، لكن القواعد نفسها عنصر جوهري لقيام المجتمع. ومن أجل الالتزام بالقواعد المعيارية فإن المجتمع، ممثلاً في الثقافة (بوصفها عقلَ المجتمع) يقوم بتنشئة الأفراد بطريقة تجعلهم يمتثلون لتلك القواعد بشكل تلقائي (وآليّ). ومن أجل ذلك ظهرت الأديان والآداب والأعراف والفلسفات وأنماط التربية.

كلمة (قواعد معيارية) قد تكون حشواً؛ لأن تصورنا لمفهوم القاعدة يقتضي كونها معيارية. أي إن القاعدة توضَع من أجل أن نوفّق بينها وبين سلوكنا. فالقواعد إذن هي معايير نهتدي بها لمعرفة أي من الأفعال التي نقدم عليها جيدة وأيها سيئة. وتختلف القواعد المعيارية باختلاف الثقافات. فكل ثقافة تزوّد أفرادها بقيمٍ أخلاقية تشكّل مضمونَ تلك القواعد، ومصدرُ هذه القيم متنوعٌ، وأبرز المصادر: الدين، والأمة، والمنفعة، والهوية الثقافية، والعلم، والتنوير العقلي، وغير ذلك.

إذا تدبّرنا النسق الأخلاقي الذي يسود في ثقافة بعينها سنجد أنها تنهض على ما نسميه بمنطق المماثلة. وهو افتراض أن أفراد المجتمع متماثلون ومتشابهون في الدين، أو العرق، أو الجغرافيا السياسية، أو اللغة. وبما أن تركيزنا منصبّ على الحوار والتواصل والتفاعل، فإننا سنقتصر على دراسة اللغة بوصفها مكوناً هَوَوِيّاً (= من الهوية) وبالتالي مكوناً أخلاقياً. ومن هنا نقول إن اللغةَ في هذا السياق هي الإطار الشكلي الذي يحتضن المضامين الفعلية للقيم الأخلاقية. فإذا كان مضمونُ القيمِ دينياً فإنّها تتخذ شكلاً لغوياً مغايراً للثقافة التي تجعل مضمونَها الأخلاقيَّ مستمداً من العلِم أو العرق، مثلاً.

اللغة بطبيعتها ذات طابع كليّ، والمراد أن كل كلمة تقريباً تعمل بوصفها اسماً عاماً يدل على معنى واحد مشترك، ولكنه يحيل (فعلياً) على أفراد كثر. فإذا استثنينا أسماء الأعلام التي تدل وتحيل معاً على فرد بعينه، فإن الأسماء العامة مثل (حصان) أو (جمل) أو (كرسي) أو غير ذلك تعني، معجمياً، شيئاً واحداً، لكنها تحيل إلى أفراد متعددين. فكلمة (حصان) تعني الحيوانَ الثدييَّ، وحيدَ الحافرِ، والذي يمشي على أربعة قوائم، إلخ. أما ما يشير إليه فكثير: كل أفراد الحصان الفعلية والممكنة. وحتى الكلمات التي ليست أسماء كالأفعال والحروف، فهي كلية وعامة

ولا تصبح خاصة إلا في سياق الاستعمال، أي بحضور اسمِ علمٍ أو اسمٍ عامٍ يعمل نحوياً كاسم علم. فقولنا (يشرب) فعلٌ مطلق، ويُقيَّدُ بالسياق: (الحصان يشرب الماء)، ونقصد به، عادةً، حصاناً بعينه.

ليست هناك لغة كلية لعموم البشر سوى بعض الرموز المتفق عليها كما في لغة الجبر والحاسوب وبعض الرموز الإشارية وما شاكل ذلك. ولكن هل الأخلاق الكلية (كنقيض للمحلية) تحتاج إلى لغة كلية وأكثر تجريداً من اللغات البشرية كما كان يطمح إلى ذلك لايبنتز؟ العكس، برأيي، هو الصحيح: إنها بحاجة إلى لغةٍ أقل تجريدية، وأكثر عينيةً. وسنعرف بعد قليل سببَ ذلك. الآن، اللغة البشرية لا تنمو إلا في إطار ما يسمى بالجماعة اللسانية أو الجماعة الثقافية الموحّدة لسانياً. واللغة كمكوّن هووي تعمل بشكل مزدوج: فهي تنشأ بفضل قوة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد (في مجتمع ما)، كما أنها، بالمقابل، تقوم بربط الأفراد بحيث تظل قوة العلاقات مستمرة؛ مما يفسح المجال لنشوء هوية ثقافية مشتركة.

اللغة هي لغة شعب معين، لهم ثقافة مشتركة، وتاريخ مشترك. وتتخذ اللغة، من حيث مضمونها، طابعاً مميزاً تبعاً للعناصر الأساسية المكوّنة للثقافة ككل. فإذا كان العنصر المكوّن هو الدين اتخذت اللغة طابعاً دينياً، وإذا كان هو العرق صارت عرقية، وهكذا. ولذا فاللغة إذا نظرنا إليها كشكلٍ رمزيّ مجرد لا تنفصل أبداً عن المضمون الثقافي، وذلك يحدث على مستوى الخطاب (وليس اللغة كنسق صوري عام). ولنقل بالضبط إن اللغة تصبح خطاباً ثقافياً إذا نظرنا إليها من هذه الزاوية. والخطاب (كما هو مقرر في الفلسفة واللسانيات والدراسات الثقافية) يمتاز عن اللغة كنسق في أنه يحيل إلى الذوات الفاعلة (المتكلِّمة). والذات المتكلمة في الخطاب الثقافي هي إما البنية أو الشخص. وقد اختلف الباحثون كثيراً حول من هو المنتج الحقيقي للخطاب، أهو البنية أم الشخص؟، وما يهم هو أن الأشخاص بوصفهم ذواتاً متكلمة لا يبتكرون الأساليب اللغوية وإنما يعيدون إنتاجها (باستثناء الشعراء وأهل البيان الذي يتجرؤون على إبداع القول).

إن مضمونَ اللغةِ، في جماعة لسانية معينة، هو، في الأصل، الخبرةُ المتراكمة عبر الأجيال، والتي تثبّتها العادات والتقاليد في صيغٍ تعبيريةٍ قابلة للتكرار. وهذه الصيغ إما أمثال سائرة أو أشعار بليغة أو حكايات شعبية، أو عبارات نموذجية (كليشيهات) أو نحو ذلك. ونحن نفترض، بشكل مثالي، أن الجيل الأول المنشئ للغة (كخطاب) يعاين الواقعَ مباشرةً، ويعبر عنه بشكل حضوري وحي. ثم يأتي جيل آخر فيحفظ تلك التعبيرات، وتسمى تراثاً، ويأخذ في استدعائها كلما احتاج إلى ذلك. الجيل الأول، المنشئ للخطاب، هو جيل مثالي كما ألمحنا. بمعنى أنه ربما لم يوجد أصلاً، لأن تاريخ تطور اللغات يكشف عن تتابع مهول من الصيغ المتوارثة، فلا نعود ندري ما المنبع الذي وردت منه، إذا كان هناك منبعٌ في الأصل.

إذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن الاستعمال اللغوي الروتيني أو التلقائي داخل الجماعة اللسانية يتعامل مع اللغة وظيفياً وليس دلالياً. التعاطي الوظيفي مع المفردة يجعل المتكلم يركز اهتمامه على ما تؤديه وليس على ما تعينه. على سبيل المثال، قد يقول قائل (سبحان الله) إذا رأى منظراً مدهشاً، وهو يستعمل العبارة وظيفياً للتعبير عن دهشته هنا، ولكنه لا يتدبر معناها الدلالي (ما معنى سبحان الله؟ – إنه: تنزّه الله عمن سواه). فرغم أن ثمة تجاوباً بين البعد الوظيفي والبعد الدلالي (لأن المنظر المدهش هو من خلق الله الذي لا يقدر عليه سواه)، إلا أن المستعمل للعبارة لا يستحضر سوى البعد الوظيفي. القلة من الناس هم من ينتبه لذلك التجاوب، وأبرزهم الشعراء وأهل البيان (من أدباء، وعلماء بلاغة، ونقاد، ... إلخ).

اللغة المستعملة إذن في الجماعة اللسانية (أي في بلد متشابه أفراده ثقافياً ولغوياً) يجنحون إلى الاستعمال الوظيفي للمفردات. وكلمة "المفردة"، كما نستعملها هنا، ذات صلة بالاستعمال الذي أبدعه رتشارد رورتي: المفردات هي الكلمات النهائية التي تحسم كلَّ قولٍ، وتقدم معرفة تامة بما تدل عليه، وتُتخَذ أساساً للعبارات الأخرى. ومن أبرز الأمثلة على تلك المفردات: الله، التوحيد، النبي، الوطن، العرب، الكرم، الحمية، الشجاعة، القبيلة، ... إلخ. وهذه مفردات مستعملة في الخطاب الثقافي السعودي (والخليجي)، والمراد منها هو توحيد الاستعمالات اللغوية، وبالتالي توحيد الخبرة المشتركة بين الناس. والخطاب الثقافي (السعودي) يردد هذه المفردات لكي يعزّز التماثلية (أو الوحدة المنسجمة) بين الأفراد. وأيةُ مفردةٍ لا تقوم بهذا الدور يتم استبعادها أو تهميشها على الأقل. فمفردة "الحرية" لا تؤدي أية وظيفة تعزيزية في الخطاب الرائج لدينا، ولذا يتم نبذها أو تجاهلها. وبالمقابل، سنجد أن الخطاب الثقافي في بلد مغاير (لنقل: فرنسا) ينجدل ويتماسك عبر تكرار مفردات نهائية مؤسسة مثل: العلمانية، الحرية، النسوية، المثلية، حقوق الإنسان، معاداة السامية، ... إلخ. بينما تغيب عنها كلمات مثل: القبيلة، الحمية، العائلة الممتدة (الحمولة)، الدين، ... إلخ. ولا نقصد من هذا أن هذه المفردات غائبة عن الخطاب الثقافي المعين، المراد وحسب هو أنها ليست مفردات مؤسِّسة للنسق الأخلاقي والتواصل الاجتماعي، ومعبّرة عنه في الوقت عينه.

المقابل للاستعمال الوظيفي للمفردة، هو الاستعمال الدلالي الحيوي. إنه التفوه بالكلمات أو العبارات التي يكون المعنى حاضراً فيها لوعي المتكلم (والمتلقي). وهو ما يمكن أن ندعوه بالاستعمال الشعري للغة. إن الشاعرَ يستعمل الكلمات بشكل إبداعي حتى لكأنه يخترع الألفاظ اختراعاً، رغم أنها موجودة بشكل مسبق. فالشاعر يستعمل الكلمة في سياق غير مألوف مما يبرز معناها للمتلقي، فيكون الشاعر بهذا الاستعمال كمن يعيد اختراع الكلمة. وما تمتاز به اللغة هنا أنها ليست كلية (كما في اللغة اليومية) بل إنها عينية وشديدة القرب من الواقع غير اللغوي، أو ما يسمى بـ"المدلول المتعالي". وهذه هي اللغة التي نريد بالضبط أن نقيم عليها إيضاحَنا الفلسفيَّ للأخلاق الكونية. لكن قبل الولوج إلى هذا الميدان، لنستأنف ما بقي من وصفٍ للأخلاق المحلية ولغتها المغلقة.

اللغة المستعملة في الإطار المحلي، أو في جماعة لسانية بعينها، تكون مغلقة. ويبدو أن كلمة (مغلقة) صارت أكثر وضوحاً الآن. المعنى الأول أن الكلمات لا تحيل إلى الواقع بقدر ما تحيل إلى الوظيفة التي تؤديها الكلمة، وهي وظيفة التواصل الاجتماعي. والمعنى الثاني أن اللغة تطرد كل استعمال وظيفي لا يخدم إعادة إنتاج النسق، أو تعزيز التماثلية بين الأفراد. المعنى الثالث هو أن العبارات تتحول هنا إلى كليشيهات أو عبارات نموذجية. ويمكن استعمالها بسهولة من قبل الأفراد في مواقف معينة بدون الحاجة لتدبر تلك المواقف.

كل قيمة أخلاقية تنشأ في سياق ثقافي محلي يتم التعبير عنها بعبارات نموذجية مكررة. فمع أن القيم الأخلاقية عموماً ذات طابع إنساني مشترك إلا أن انكشافها في الاستعمال اللغوي الوظيفي يجعلها محليةً وغيرَ قابلة لإقامة حوار حقيقي بين البشر. فالشجاعةُ مثلاً قيمة أخلاقية معترف بها عند كل البشر. ولكنها في التطبيقات المحلية لها تتحول إلى ممارسات محدودة وخاصة بكل مجتمع أو شعب. ويتم التعبير لغوياً عنها بعبارات وظيفية لا معنى لها، بل وظيفة فقط. وقل مثل ذلك على قيم أخرى: الكرم، الوفاء، التسامح، الغوث، التعاون، ... إلخ. وتحرير القيم الأخلاقية من الاستعمال اللغوي المحلي هو السبيل إلى رفعها إلى مستوى كوني. وهذا لا يتم إلا بإجراء تحويل مماثل على مستوى اللغة.

الحوار المفتوح والأخلاق الكونية

عندما يتعلم المرءُ لغةً ثانية غيرَ لغته الأم فإنه يواجه صعوبة تتمثل في أنه يفكّر كثيراً وهو يتكلم. أي، يفكر في كيفية استعماله للكلمات صوتياً، وللعبارات نحوياً واستعارياً. ومن ثم فنحن نقول إن المرء أصبح حاذقاً باللغة عندما يتكلمها بشكل تلقائي وبلا تفكير ميتا–لغوي. الحقيقة أن هذا الحذق وهذه الطلاقة لا تكون تامة إلا إذا تعلم المرء اللغة الثانية وهو طفل أو يافع. وعموماً، فالمتعلم حديثاً للغة ثانية يجد صعوبة، لكنه في الوقت عينه يكون أكثر فهماً للكلمات من أهلها. إنه لا يستعمل اللغةَ وظيفياً بل دلالياً؛ فيفكر في كل كلمة، وفي كل جملة، ويبحث عن المعاني والإحالات. تلقائية الاستعمال اللغوي تحجب كثيراً ما تدل عليه الكلمات. وأعتقد أن الشخص إذا استطاع أن يقرأ نصاً مألوفاً في لغته بلغة أخرى سوف ينكشف له ذلك النص بصورة مغايرة ومدهشة. فلو قرأ القرآن الكريم في لغة أخرى (عبر ترجمة معانيه)، أو قرأ شعر المتنبي بلغة أخرى، فسوف يخوض تجربة مغايرة وجميلة في الوقت عينه. السبب، ربما، أن مألوفية اللغة الأصلية قد تحجب الواقع الحي الذي تشير إليه: المدلول المتعالي. وبدل ذلك تحيل إلى مفردات أخرى ترتبط معها في سياقات الاستعمال الوظيفي.

هذه الحقيقة تجعلنا ننتبه إلى أن الاستعمال الدلالي (أو الشعري) للغة هو الطريق الوحيد لبلوغ المدلول المتعالي. وكلمة (متعالٍ) تعني: ما يقع هناك–خارج لعبة اللغة أو السِّميوسِس (Semiosis). اللغة الوظيفية تركز على الدال

(= عبادة الألفاظ) بينما تركز اللغة الدلالية على المدلول. وبما أن اللغة الوظيفية دالية أو لفظية، وكلية، كما أثبتنا، فإنها تكرارية: وهذا ما يجعلها لغة ثرية بالعبارات النموذجية. وأي حوار يتم في هذه اللغة فهو تماثلي/تكراري. وسبب ذلك أن اللغة هنا (أي اللغة كخطاب) تنهض على منطق المماثلة. فالمطلوب هو تأسيس هوية ثقافية موحَّدة. إنها لغة فقيرة حتى ولو كانت تحتوي على ملايين الكلمات. فالعبرة ليس في عدد الكلمات، بل في القدرة على كشف الواقع الحي. فلقد يأتي شخص فصيح ويكتب قصيدة مليئة بالكلمات الجزلة والعبارات المتينة، لكنه لا يقول شيئاً ذا بال. بينما قد يكتفي الشاعر الحق بكلمات قليلة ليكشف عن عالَم دلالي مذهلّ، عالمٍ ينتصب فيها المعنى في حضورٍ مشرِق. هنا، في حضوره المشرِق، يظهر الشيءُ المعبَّرُ عنه في اختلافه الأبديّ. إذا كانت اللغة الوظيفية تحجب الأشياء في حضورها الحي، وتحيلها إلى مجرد علامات ميّتة تستعمل في إنشاء العبارات النموذجية والكليشيهات، فإنها بذلك تهدر الطاقة الاختلافية التي تميز كل شيءٍ عما عداه. فما الذي يميز كلمة (جمل) عن كلمة (جبل)؟ إنه ليس الاختلاف الصوتي (الفونتيكي والفونولوجي– كما قد يظن اللسانيون المحدثون)، بل الحضور المشرِق للمعنى. إن المعنى الذي ينطوي عليه المدلولُ في كلمة (جمل) هو ما يفسّر تميز الكلمة صوتياً عن (جبل). إن المشار إليه، ما يقع خارج اللغة، هو ما يمنح للغة طابعَها الاختلافيّ. ويجب التنبيه إلى أن الاختلاف هنا إيجابي وليس سلبياً كما عند البنيوية والتفكيكية مثلاً. فالاختلاف السلبي هو اختلاف شكلي في الأساس يقوم بين العلامات منظوراً إليها من ناحية الصوت (أو الرسم). وسبب ذلك أن اللسانيات المعاصرة أبعدت المشار إليه من الدرس اللغوي، أو قامت بوضعه بين (قوسين). وبهذا صارت العلامة (الكلمة) غير متطابقة مع معناها. فالمعنى مؤجل (حسب دريدا). وبهذا صارت كلمة (جمل) تدل لأنها ليست (جبل) أو (حبل) أو (بلح)! بينما نجد أن الاختلاف في اللغة الدلالية، اللغة التي تصبح أفقاً رحباً لإشراق المعاني، هو اختلاف إيجابي يحضر فيه الشيء بذاته.

في إطار الاختلاف السلبي، أو اللغة الوظيفية، يكون المدلول المتعالي مؤجلاً باستمرار. ويكون الحوارُ سلسلة من الألعاب اللغوية الفقيرة. وبما أن المعنى الحقيقي للحوار يفترض الآخرَ في آخريته (أي حضوره بذاته) فإن اللغة الوظيفية عاجزة عن إنجاز حوار كهذا، وبالتالي عن إقامة أخلاق كونية. وكيف من الأساس يتسنى لنا إقامة أخلاق كونية إذا كان المعنى غائباً؟ إن الاتفاق الإنساني على القيم الأخلاقية يستوجب حضور المعنى في كل قيمةٍ، وهذا الحضور يتطلب الانكشاف على الواقع الحي والمباشر بوصفه الأفق الخبروي المشترك بين البشر. فمهما اختلف البشر في لغاتهم وأديانهم وأعراقهم فإنهم يتفقون في أنهم كائنات عاقلة تعيش في أفقٍ عالمي مشترك (الطبيعة: كل ما يقع خارج اللغة).

إن الدال (أو الكلمة منظوراً إليها صوتياً) تقبل التجريد والتعميم، وهذا سببٌ في أن اللغة البشرية لغة كلية. بينما المدلول عينيّ، وبالتالي اختلافي. وتعدد اللغات البشرية ليس عائقاً بالضرورة أمام الحوار الحضاري بين الشعوب،

بل انغلاق النسق اللغوي هو العائق. وقد عرفنا أن مصدر الانغلاق هو غياب المدلول المتعالي. ويمكن أن نلاحظ أن كل التيارات الفكرية والأدبية التي تأثرت بالثورة اللسانية المعاصرة ترفض أية إمكانية لقيام أخلاق كونية، وتميل دائماً إلى نسبية الأخلاق. وهذا ليس موقفاً فلسفياً بل هو نتيجة للطريقة التي يفهمون بها اللغة. وقل مثل ذلك على فلسفة ألعاب اللغة عند فتغنشتاين. فهو يغلق البابَ على كلِّ كلمةٍ داخلَ سياق الاستعمال؛ فخارج هذا السياق تفقد الكلمات وظيفتها. ولا ريب أن نجده بالتالي يعارض فكرة الأخلاق الكونية (لأنه يعارض من الأساس وجود ما يقع خارج ألعاب اللغة المتنوعة– فليس هناك معيار عام ومشترك).

ما يقع خارج النص (دريدا) أو خارج ألعاب اللغة (فتغنشتاين) ليس موجوداً. هكذا يصبح تصور قيام أخلاق كونية يتفق عليها البشر مهما تنوعت مشاربهم أمراً مستحيلاً. وإذا كان هناك، فعلاً، ما يقع خارج اللغة، أي إذا كان هناك مدلول متعالٍ، فإن الأمل بقيام أخلاق كونية يتجدد.

اللغة التي تصنع الحوار

الحوار يتم، كما نعتقد، بين شخصين مختلفين، أو ثقافتين مختلفتين فأكثر. ومادام الأمر كذلك فإن الاختلاف هو أساس الحوار. وقد عرفنا أن الاختلاف الإيجابي هو الذي يؤسس الحوار الحقيقي. وعلى هذا الحوار نقيم الأخلاق الكونية.

عندما يبدأ أي حوار (ولنضع في الاعتبار دائماً الحوارَ بين أشخاص من ثقافات مختلفة) فإن ما يحدث هو أحد هذين المسارين: الأول أن يجلب كل شخص معه منظومتَه الثقافية الخاصة (إنه يحملها في عقلة كخريطة ذهنية)، وبالتالي يجلب معه انغلاقَه المبدئي. والثاني أن يضع هذه المنظومة أو الخريطة الذهنية بين (قوسين)، ويأتي متحرراً إلا من كونه هو، عارياً من كل ملابسات التاريخ الثقافي: أي أن يأتي بتميّزه الفردي العميق، باختلافه الطبيعي.

إن الحل الأمثل طبعاً هو المسار الثاني. التحرر المنهجي المؤقت من الأفكار المسبقة من أجل إقامة حوار مثمر مع الآخرين. وكل شخص يفعل ذلك. هنا يلتقي الكلّ على مستوى واحد، رغم الاختلاف الفردي الذي يميز كل شخص. هذا المستوى هو "الخبرة البشرية الموحَّدة". هذه الخبرة كانت مهملة ومهجورة قبل الانخراط في حوار صارم كهذا. فما هي هذه الخبرة؟

الخبرة البشرية الموحَّدة تتكوّن من العناصر التالية:

١– العقل.

٢- التجربة.

٣- وحدة المصير.

الخبرة البشرية الموحّدة

الاعتقاد بأن البشر كائنات عاقلة ليس مجرد مسلمة غير دقيقة أو نظرية بالية، كما قد يوحي بذلك الفكر المعاصر في بعض جوانبه الارتيابية أو المادية. فالارتيابيون يشكون في وجود عقل موحد بين البشر، ويميلون إلى القول بعقلٍ نسبي ملائم لكل ثقافة، أو على أقل تقدير، لكل عصر. أما الماديون فهم إما اختزاليون يردون العقل إلى عمليات الدماغ وشبكة الأعصاب، أو حذفيون ينكرون الوعي من الأساس. لكن بالعودة إلى الواقع الفعلي فإن بين البشرِ عواملَ مشتركةً مهما اختلفوا. أنهم يفكّرون بشكل مغاير لطريقة التفكير التي نجدها عند الحيوانات مثلاً. كما أن العقل البشري مزوّد باللغة، أي القدرة على إظهار الأفكار والمشاعر بشكل ملموس وعيني، مما يسمح بالتواصل الرمزي المعقد الذي بدونه لا نتصور مجتمع إنساني بل (تجمّع) حيواني محض.

مما يميز العقل عند البشر، مع الإقرار بأن ثمة عقولاً لدى الحيوانات، هو أن العقل رمزيّ، وذلك بفضل قدرة البشر على استثمار الجهاز النطقي (إضافة للغة الجسد كما تسمى) لتجسيد الأفكار والمشاعر. هذا الظهور الملموس للأفكار والمشاعر جعلها موضوعية (= بين-ذاتية)، وبالتالي عرضة للنقد والفحص والتطوير. ولو ظل البشر يفكرون بلا لغة لما تطورت عقولهم؛ فتلاقح الأفكار والمشاعر أفضى إلى تطويرها وتعميقها.

لا يمكن تجاهل التشابهَ الواضحَ في طرق التفكير التي يشترك فيها أفراد البشر، مهما بلغ بنا الشكُّ مبلغاً بعيداً. لكن، وبشكل غير مدروس، تم إهمال هذا الجانب، وصار ذلك علامةً على المفكر الأكثر حيادية والأبعد عن التورط في الميتافيزيقا (ميتافيزيقا الوعي- أو ميتافيزيقا الحضور). بل إن مبادئ التفكير (كمبدأ الهوية وعدم التناقض والسببية وغيرها) صارت، عند هذا النوع من المفكرين نوعاً من التحيّز الغربي! هذا التفسير الذي يحاول به بعض المفكرين (وخاصة ما بعد الحداثيين) التبرؤ من المركزية الغربية يكشف عن مركزية غربية أشد عنفاً: إن الاعتقاد أن مبادئ العقل غربية هو لعمري فضيحة تورط بها أعداء المركزية الغربية سواء أكانوا غربيين أو شرقيين (مع التحفظ على هذه التسميات الجيوسياسية الملتبسة). إذا كان أرسطو قد وضع أصول المنطق، فلا يعني هذا أن المنطق يوناني، وإذا كان ابن خلدون وضع أصول فلسفة التاريخ الاجتماعي فلا يعني هذا أن هذه الفلسفة عربية. فالعلم علم للبشر قاطبة. إذن، لنسلّمْ، بعيداً عن التهويلات الفلسفية، بأن هناك عقلاً مشتركاً بين البشر (الصيني، والعربي، والأفريقي، والبرازيلي، والفرنسي، ... إلخ) وأن الاختلاف بينهم لا يمنع من الائتلاف.

علينا ألا نربط بين مفهوم العقل والتصور المنطقي أو العلمي المصاحب له. فالعقل، كما نتصوره هنا، أوسع مجالاً، وأكثر ثراء. إنه بنية معقدة من الملكات والقدرات. فالخيال، على سبيل المثال، جزء لا يتجزأ من العقل، وكذلك قل فيما يتعلق بالإدراك الحسي، والمشاعر، والتذكّر، وغير ذلك. ورغم أن للحيوانات مشاعر (كما أن لها إدراكاً حسياً) فإن مشاعر البشر مرتبطة بشكل وثيق مع الأفكار، وليس مع الغرائز. فالمرء يشعر بالحزن لحدث معين، ويمكن له أن يتفادى الحزنَ لو غيّر من تصوراته، كما يحدث لمن يعتنق الفكر الرواقي الذي يساعد الإنسان على تجاوز المشاعر المؤلمة. وقل مثل ذلك في الشعور بالبهجة؛ فقد تتسع دائرة هذا الشعور إذا استطاع المرء أن يغير من تصوراته الضيقة والمتشائمة تجاه الحياة. أما الخيال فهو، ربما، العنصر الأهم الذي يميز الإنسان عن الحيوان؛ ففي الخيال يستطيع الإنسان أن يتصور عالماً غير العالم الذي يعيش فيه، ولعل هذا هو الباعث الحقيقي الذي دفع البشرية إلى التغير وبالتالي إلى التطور.

من أسباب وحدة العقل البشري، إضافة إلى التركيبة البيولوجية المشتركة، هو وحدة التجربة. والعكس صحيح؛ فوحدة التجربة أفضت إلى تشابه في تطبيق ملكات العقل. فالبشر يعيشون في فضاء مشترك، هو كوكب الأرض، ويعانون التجارب ذاتها، ويواجهون العقبات نفسها، التي يحيا الناس ويستمرون في البقاء عبر إزالتها. وهذا التشابه، وتلك الوحدة لا تنفي الاختلاف. ولكنه اختلافٌ، إذا نظر إليه مقارنة مع التشابه، سطحيٌّ. ومن المدهش أن كثيراً من الحضارات القديمة تشابهت في بعض السمات الثقافية رغم بعد الصلة بينها. صحيح أن هناك من يفسر ذلك بالانتشار البشري والارتحال بحيث يحملون معهم تلك السمات، ولكن هناك نظرية أخرى ذات وجاهة ترى أن كل حضارة من هذه الحضارات لم تقتبس من الأخرى، فيما يتعلق على الأقل بهذه السمات، وأن سبب ذلك يعود لتشابه الخبرة الإنسانية. وإذا قلنا الخبرة فنقصد بها العناصرَ الثلاثة أعلاه. إذن، لا يبعد أن يكون اختراع النار مثلاً قد عرف عند شعوب قديمة لا تواصل بينها، وقل مثل ذلك على الصيد والزراعة وسنّ القوانين وتشابه الأساطير والحكايات المؤسسة للهوية الثقافية. يكفي مثلا أن يلاحظ شخص في حضارة ما أن احتكاك حجرين من المرو يؤدي إلى ظهور الشرر، ليستغل هذه الطاقة في إشعال النار. وهذا يجري على بقية الأشخاص المنتمين لحضارات مغايرة وبعيدة مكانياً أو زمانياً أو هما معاً. من هنا، فاستجابات البشر للظواهر الطبيعية ولتحديات البيئة تتشابه للأسباب التي أوردناها وهي وحدة العقل ووحدة التجربة.

أما وحدة المصير فتتعلق برؤية البشر للمستقبل. إن العقل الإنساني مزوّد بملكات التوقع والتنبؤ، وهي تدين لملكة الخيال في عملها. ففي الخيال يستطيع العقلُ أن يدرك ما ليس قائماً للحواس، وبهذا فالخيال يمكّن العقلَ من تجاوز المعطى الحضوري إلى ما قبله (عبر التذكر) وما بعده (عبر التوقّع). تنشأ فكرةُ المصير بفضل الذاكرة؛ حيث يكتسب البشر خبرةً تاريخية، ومعرفة كافية لتوجيه مسار الحاضر، وكذلك بفضل التوقّع؛ حيث يتصور البشر واقعاً

أفضل مما هو قائم، ومتجاوز للمخاوف. وتتعالى هذه الفكرة على الأفق الزماني لتبلغ إلى ما وراء الحياة، وما وراء الوجود الفعلي. ومن ثم تتشابه الحضارات البشرية في العقائد المتعلقة بالموت والخلود والروح ونحو ذلك. أما على المستوى الفلسفي والعلمي، فهناك المخاوف التي يثيرها المفكرون والباحثون اليوم حول مصير الكوكب، ومآلات الوجود الإنساني في ظل التهديدات التي بدأت تطل برأسها فعلياً، سواء التهديد المتمثل في الحروب النووية والصراعات الدامية، أو فيما يتعلق بالبيئة، أو الذكاء الاصطناعي، أو الثورة الجينية.

الحوار الذي يصنع اللغة

لكي نتجاوز محدودية المعجم اللغوي الثقافي (الخاص بكل ثقافة) الذي يتعامل مع المفردات بشكل وظيفي ونفعي، يمكن توسيع هذا المعجم عبر الحوار الحضاري والتواصل الإنساني بالطريقة الملائمة. فإذا انطلق الحوار بين البشر على أسس الخبرة البشرية الموحّدة فإن اللغة سوف تنعتق من إسار المحلية. فلننظر مثلاً في مفردة "العدل". إن كل جماعة لسانية/ثقافية تؤمن بأهمية العدل. ولكن يبدأ الاختلاف عندما يتم التعامل مع هذه المفردة وظيفياً؛ أي بالإحالة فقط على السياق الذي تتموضع فيه الثقافة المحلية. وقل مثل ذلك على الحرية، والمساواة، والتعاون، والتسامح، والحق في العمل وفي طلب السعادة، وغيرها. لن تجد من يرفض هذه المفردات أو القيم الأخلاقية العليا، ولكن كل شخصٍ، مادام يتحرك في إطار الخطاب الثقافي المغلق، يفهم تلك المفردات بشكل وظيفي: أي بشكل يخدمه ويفضي إلى تكريس النسق الذي ينتمي إليه؛ فلقد نجد من يرى أن الحرية لا يجب أن تعطى لفئة من الناس لأنهم أقل شأناً منا. أو أن الحق في العمل ينبغي أن يقتصر على شريحة معينة من المجتمع، وغير ذلك. وههنا يبدأ الصراع، أو يحلّ محلَّ الحوار مباشرة.

الحوار المستند على مفهوم الخبرة البشرية الموحّدة هو المؤهل لتحرير تلك المفاهيم وإعادة فحصها لكي تكون مناسبة للجميع. ولكن متى يمكن أن يقوم حوار كهذا؟ أهم شرط لقيامه هو ألا يكون أي طرف في الحوار أعلى من الطرف الآخر. فالعلو هنا يعطي سلطة تفسد مسار الحوار الصحيح؛ لأنه وقتها سوف يتحول إلى دعوة. والدعوة (بالمعنى الأيديولوجي) هي أن أدعو الشخص الآخر لكي يعتنق المبادئ التي أؤمن بها، وإلا فلا سلام ولا تعايش. ولا يملك الطرف الآخر إذا كان ضعيفاً سوى الانصياع والتخلي عن آخريته، أو المقاومة وتعريض الذات لخطر الفناء أو الدمار. من هنا، فالحوار يجب أن يكون ديمقراطياً بالمعنى الذي يقصده هابرماس. فالأطراف يجب أن تكون متكافئة، على الأقل أثناء إنجاز الحوار.

كان هابرماس يعتقد أن الحوار يجب أن يبدأ بالتحرر من التصورات المسبقة، وذلك لبلوغ إجماعٍ على المسائل المطروحة للنقاش. ومن هنا فالحقيقة، حقيقة المفاهيم وحقيقة العالم الذي نعيش فيه، تتأسس عبر الإجماع بالشروط

المذكورة آنفاً. وقد رفض من أجل ذلك ما ذهب إليه فيلسوف التأويلية غادامير الذي كان يربط الفهمَ، فهمَ الآخر، ولاسيما نصَّ الآخر، بالتصورات المسبقة أو التحيزات (التي تعني هنا الأحكام المسبقة). فحسب غادامير، لا يمكننا الفهم إلا في ضوء الخبرة التأويلية السابقة، والتي نلج عبرها إلى نصّ الآخر، ثم نشرع في تعديل فهمنا المسبق كلما توغّلنا في النص. ومع أن مذهب غادامير مفيد في التأويل، فإنه غير صالح للحوار. فالمتحاورون في حاجةٍ إلى لغةٍ جديدة تتجاوز آفاق الفهم الشخصي. ولا يعني هذا اختراع مفردات جديدة، بل إعادة فحص تلك المفردات من خلال استنباط الأبعاد الدلالية فيها (وتقويس الأبعاد الوظيفية). إن اللغة مسكن الوجود، كما يقول هايدجر. إننا عندما ننفتح على الوجود المعيش، وعلى الواقع الحي، ونستسلم له بدون فرض مقولات سابقة عليه نتحوّل إلى شعراء: أي نستطيع أن نفسح المجال للوجود لكي يتكلم من خلالنا، لا أن نستنطقه نحن لأغراض النفع اليومي. هكذا فالوجود أو الواقع المفارق للعبة اللغة وللمقولات الجاهزة قابل لأن يتكلم. ونحن نستخدم كلمة (شعر) و(شعراء) بالمعنى الواسع: التعبير عما هو موجود بشكل يجعله يشرِق من جديد. وهذا، كما أشرنا، يعني ترْكَ المدلول المتعالي يقبل إلينا عبر فضاء اللغة. من هنا فإن الأشياء هي التي تفرض معانيها على اللغة وليس العكس.

لإيضاح ذلك دعونا نستحضر المثالَ التالي من خطابات الصراع الأيديولوجي. إن مساعدةَ شخصٍ لشخصٍ آخر هي حدث واقعيّ- يقع هناك، خارجَ حدود السميوسِس. لكن لو نظرنا إلى تأويلات هذا الحدث لوجدنا بينها تبايناً يقترب من التضاد الصريح. فلربما يؤول البعضُ هذا الحدثَ بأنه شهامةٌ من الشخص، بينما يؤوله البعض الآخر بأنه نفاقٌ يريد منه الشخص السمعة الطيبة، والبعض الثالث يؤوله بأنه عمل يريد منه الشخصُ منفعةً من الشخص الآخر، وقد يؤوله فريق رابع بأنه خيانة إذا كان الشخص الذي ساعده ينتمي لبلد معادٍ لهم، وهكذا. لدينا إذن مدلول متعالٍ/ الحدث ذاته، ويتم التعبير عنها بمفردات (علامات) متنوعة: شهامة، نفاق، منفعة، خيانة. كل كلمة من هذه الكلمات هي دال (صوت) ومدلول (معنى). والمدلول هنا (وسوف نسميه المدلول المحايث؛ لارتباطه الداخلي بالدال)، هو غير المدلول المتعالي. ووظيفة المدلول المحايث في عمليات التأويل هي أن يحلَّ محلَّ الحدث، أي محل المدلول المتعالي. وهكذا فإن العلامة (بشقيها) تحجب الحدث عندما تحاول إظهاره. فكيف نحل المشكلة؟

لقد أشرنا من قبلُ إلى أن اللغة تكشف عن المدلول المتعالي، عن الوجود، عبر تركه يقبل إلينا كما هو في ذاته. وهذا هو التأويل الحق كما فهمه هايدجر: ألا أفرض أي مفاهيم مسبقة على ما يقبل إليّ.

لنعد إلى المثال: مساعدة شخصٍ لشخص آخر. ما المطلوب عمله هنا؟ لقد تم تحويل كلمة (مساعدة) إلى كلمات مثل (شهامة، نفاق، مصلحة، خيانة). بعض هذه الكلمات إيجابي (شهامة) والبقية سلبية. لكن لماذا تجاهلنا الكلمة الأصلية (مساعدة)؟ الحدث الواقعي يظهر لنا على أنه مساعدة، فلنتمسك بها. قد يقول قائل، وهو

على حقّ: لكنك استبعدتَ الدلالات المضمرة للشخص، فلربما فعلاً أنه كان غيرَ نزيه فيما قام به. لكن لنتذكر أن التأويل يجب أن ينهض على مبدأ الإحسان، أو لنقل إنه هو المبدأ الذي يجب الانطلاق منه، حتى يثبت العكس. فما هو مبدأ الإحسان؟

التأويل ومبدأ الإحسان

في تراثنا الإسلامي نقرأ الآية الكريمة (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم). والفكرة ببساطة أننا يجب أن نقدّم حسنَ الظن وبادئَ الرأي على سوءِ الظن وعلى التأويلاتِ التي قد لا تعبر عن الحدث بقدر ما تعبر عن رغبات المؤول الذاتية. فلسفياً، ظهر مبدأ الإحسان مع فلاسفة مثل ويلارد كواين ودونالد ديفيدسون، وكان نيل ولسون أول من استعمله حسب ما يذكر كواين في كتابه (الكلمات والأشياء). وسوف نركز هنا على استعمال دونالد ديفيدسون.

يرى هذا الرجل أن الفهمَ، فهمَ الآخرين، يمر عبر التأويل. وكما هو معلوم فالتأويل يكون مطلباً منهجياً ضرورياً عندما يكون سوء الفهم عائقاً أمام القراءة، أو الفهم، أو إنجاز الحوار مع الشخص المغاير لنا. وسوء الفهم ناشئ من صعوبات اللغة، وتتعاظم إذا كان طرفا الحوار لا ينتميان لنفس اللغة، إضافة إلى أن لكل شخصٍ منّا عالماً من الخبرة المعرفية الذاتية التي تجعل استعمالنا للكلمات والعبارات غير محايد. وسوء الفهم يزداد حسب ديفيدسون بازدياد الخلاف، ويقل مع الاتفاق. ويرى أن مبدأ الإحسان يحتم علينا أن "نفضّل تلك التأويلات التي تسعى قدر الإمكان إلى تقليل الخلافات". لكنه يتدارك قائلاً: "لكن علينا أن نفطن إلى أن غاية التأويل ليست بلوغ الاتفاق، بل الفهم ... فالفهم يتحقق كلما حاولنا بالتأويل أن نزيد من الاتفاق".

ما يريد ديفيدسون قوله هو أن الخلافات عائق ليس أمام الفهم بذاته، بل أمام الانخراط في حوار أو نقاش منذ البداية. فإذا ما تم تسوية الخلافات عبر مبدأ الإحسان فإن طريق الفهم يكون سالكاً. ومن مظاهر الخلاف أن يعتقد كل طرف أن الآخرَ غير صادق أو أنه متناقض أو جاهل أو يريد الشر، وهكذا. وفي شروط سيئة كهذه لا يمكن قيام حوار وترجمة ونقاش وبالتالي ينغلق الباب أمام الفهم. أما تحذيره لنا بأن غاية التأويل ليست الاتفاق بل الفهم، فيريد منه أن المبالغة في الودّ والتسامح واللطف قد تحجب بدورها الفهمَ. فالمجاملات لا يمكن أن تكون أساساً لحوار فعّال ونقاش مثمر. وبهذا فمبدأ الإحسان يوفر الشروط الخارجية، إذا جاز التعبير، لإمكانية بلوغ فهمٍ متبادل يقوم على أسس صحيحة، منهجياً وموضوعياً.

إذن، وكما يقول ديفيدسون، "فسواء رغبنا في ذلك أم لا، فلا يمكن لنا إذا أردنا فهمَ الآخرين، إلا أن نعتبرهم على صواب في كثير من الأمور"؛ وذلك لضمان التواصل. ويمكن أن نقول إن المقصود هنا هو أن اعتبار الآخرين

على صوابٍ هو إجراء منهجي مؤقت، حتى يعمل التأويل ويسير في طريقه الصحيح. ولو افترضنا نقيض ذلك لوقعنا في إشكالية حقيقية: فافتراض أن من تتحاور معه كاذب سوف يجعل الحوار منذ البداية معطلاً، وبالتالي فلا فهمَ يمكن بلوغه. ومن هنا يتضح الأثر العظيم لمبدأ الإحسان لو طبّقه أغلب التيارات الفكرية والمذاهب الدينية المتصارعة في ثقافتنا العربية وتاريخنا القديم. ومن أسفٍ أن كل مذهب يفترض مسبقاً أن الآخر كاذب ومنافق ومدلس ويريد الشر. وهذه تفسر عجز المذاهب عن إقامة حوار معرفي حقيقي ومثمر، كان يمكن له أن يجنبنا الكثير والكثير من الصراعات والإخفاقات. ويمكن الرجوع إلى كتابي (مفاهيم ونظريات- قاموس فلسفي)، مادة: مبدأ الإحسان، للاستزادة.

إذا كان ديفيدسون يرى أن غاية الحوار ليس الاتفاق بل الفهم، فإن هابرماس يرى خلاف ذلك، فهدف الحوار هو الاتفاق أو الإجماع على حقائق الواقع. وأعتقد أن هذا قد يكون أمراً صعباً في حالات كثيرة، لأن الغاية التي يجب أن نتغياها من الحوار هي التفاهم، وهي الغاية التي وضعها هابرماس نفسه لمفهوم العقلانية التواصلية. والتفاهم هو الأرضية المشتركة التي يمكن من خلالها إقامة أخلاق كونية تتجاوز محلية الأنساق المغلقة.

الجماعة الميتا–أخلاقية

عبر التأويل الصحيح الذي يقرأ الحدثَ في حدثيَّتِه نستطيع بلوغ الأساس المشترك الذي يحيلنا إلى الخبرة البشرية الموحدة. إنه المدلول المتعالي. ويمكن التعبير عنه من خلال الحوار المتكافئ والمتحرر من ملابسات الخطاب الثقافي المغلق. وفي ضوء هذا الحوار بوصفه ممارسةً مفتوحة للغة يمكن الانطلاق نحو إعادة فهم المفردات التي تكوّن المعجم الأخلاقي الكوني. لنتذكر أن هذه المفردات ليست غريبة عن الخبرة الإنسانية. فلقد أشرنا إلى أن كل ثقافة، مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة، لا تصطنع القيم الأخلاقية من لا شيء. ليست هناك ثقافة تبيح قتل الأبرياء، ولا السرقة، ولا الاغتصاب، ولا الرشوة، ولا الأنانية، ولا العبودية، ... إلخ. من ناحية مبدئية هذه القيم معروفة في كل ثقافة، ولكنها تنطمر لاحقاً بسبب التأويلات التي تتكئ على الاستعمالات الوظيفية للغة أو التي ترمي إلى تكريس الأنساق الثقافية المغلقة، وهذه الاستعمالات تنهض على نمط من التسويغ الزائف. مثلا، قد يرفض شخصٌ السرقةَ ويعدها جريمةً أخلاقية، لكنها يمارسها. ويسوّغ ذلك بالقول إن الكل يسرق أو إني فقير محتاج أو إن من أسرق منهم أثرياء فاسدون، وهكذا. فهو يؤمن بالمبدأ نظرياً، ولكنها ينتهكه عملياً بالتسويغ الزائف. وحتى العبودية التي مارستها شعوب كثيرة، وبررتها وشرعت لها القوانين، هي مرفوضة من الجميع. فالسيد الذي يملك العبيد يرفض أن يكون عبداً، لأنه يعرف أن العبودية انتهاك صارخ للوجود الإنساني ولكرامة البشر. لكنه يقبل ذلك على غيره عبر سلسلة من التسويغات الزائفة: إنهم ليسوا بشراً مثلنا، أو إنهم بدون العبودية سيموتون جوعاً، ... إلخ. ومن هنا فالتسويغات الزائفة بعينها تصادق على صحة تلك المبادئ. بينما لا أحد يسوّغُ الصوابَ الأخلاقي إلا في حالات

استثنائية. فالشخص الذي يتبرع بجزء من ماله للمساكين لا يبرر عمله. فهو ليس بحاجة لذلك. والحالة الاستثنائية التي يضطر فيها إلى التسويغ هي أن يلومه أصحابه مثلاً على إنفاقه المال بحجة أنه إسراف؛ فيضطر إلى أن يسوغ فعله باستدعاء المبدأ الأخلاقي الذي يتخذه قاعدةً عامةً لفعله. أما التسويغ الزائف فليس له قاعدة، كما يخبرنا إيمانويل كانط. إنه استثناء؛ فالشخص الذي يسرق يرفض أن يكون عمله هذا قاعدة عامة، بل يريده أن يظل استثناءً (أي قاصراً عليه وحده).

الخبرة البشرية الموحدة هي الأفق الذي تنكشف فيه القيم الأخلاقية العليا، وهذه القيم تأخذ في التلاشي إذا ما تخلى الناس عن اتخاذها قواعدَ واجبةً، وبدأ في انتهاكها عبر الاستثناءات: عبر التسويغات الزائفة التي هي في الحقيقة عمليات تأويلية منتمية للاستعمال الوظيفي للغة. إذا عرفنا أن الحرية حق لكل إنسان بلا استثناء، وأن العدالة حق لكل إنسان بلا استثناء، ... فإننا نكون في الطريق نحو ميدان الأخلاق الكونية. صحيح أن هناك عقوبات وجزاءات داخل كل جماعة لسانية (ومجتمع قانوني)، وأن الآثمين أو المنتهكين للأخلاق يستحقون أن يكونوا استثناء (انتهاك حرية المجرم عبر سجنه–مثلاً)، لكننا الآن بصدد النقاش حول الأخلاق الكونية التي يساهم في تأسيسها كل شخص عقلاني، ومن هنا فالمجرم لا يعد شخصاً عقلانياً بالمعنى العملي (الأخلاقي)، ولا يحق له المساهمة في تأسيس الأخلاق (رغم أن نظرية الواجب عند كانط لا تمنع ذلك؛ فهو يرى أن المجرم شخص عقلاني لأنه يعي أنه ارتكب جرماً). لكن ما أقصده هنا هو أن المشاركة في الحوار هو عمل مناط بمن يعي ضرورة التمسك بالواجب الأخلاقي. وهكذا فالأطفال الصغار، رغم أنهم كائنات أخلاقية، إلا أنها غير مؤهلين للمشاركة في إنشاء الأخلاق الكونية. فهذه الأخيرة تتطلب وعياً عميقاً ليس بالواجب الأخلاقي وحسب بل وباللغة الأخلاقية واللغة الشارحة للأخلاق (ميتا–أخلاق). وهؤلاء هم من يشكلون الجماعة الميتا–أخلاقية. وهم من يرتفعون بالمعجم الأخلاقي إلى ما وراء اللغة الوظيفية، وما وراء الأغراض النفعية، ويستقرون به في الأفق الخاص به: الخبرةِ البشرية الموحدة.

الآخر بعيداً عن مركزية الذات

ينبغي أن نستحضر الفكرة الأساسية التي أثبتناها في هذا المقال، وهي أن اللغة الوظيفية تنتمي إلى منطق المماثلة، بينما تنهض اللغة الدلالية، لغة الحوار، على منطق الاختلاف. في النمط الأول نجد ميلاً إلى استبعاد المفردات التي لا تعزز النسق الثقافي السائد، أو الإبقاء عليها مع إجراء تحويل سيميوطيقي لها بحيث تؤدي وظيفة الحفاظ على النسق. هذا النسق مغلق، والمراد أنه لا يستطيع أن يفسح مجالاً للآخر/المختلف لكي ينشئ قولَه الخاصَّ به. فكل ما يقوله الآخر/المختلف يزاح إلى خارج الخطاب.

في الأوضاع التلقائية للمجتمعات، نجد أن الأخلاقَ تكون دائماً محلية. فهي مصاغة بحيث تلائم التجربة الخاصة بشعبٍ معين. ولقد أشرنا أن هذا لا يمنع من أن يكون لتلك الأخلاق أصولٌ دفينةٌ، هي ذاتها القيم الأخلاقية الكونية التي تنطبق على كل نسق ثقافي. والمفارقة أن تاريخ البشرية لم يشهد يوماً من الأيام ممارسة فعلية للأخلاق الكونية. ومن هنا فهذا النوع من الأخلاق أشبه ما يكون بنمطٍ مثالي (Ideal Type) بالمعنى الذي أذاعه ماكس فيبر. وهذا يعني أن الأخلاق الكونية تبرز بوصفها مثالاً يقتدى به، إذا صحت العبارة. ففي التجارب اليومية المعيشة للبشر لا نطمح إلى تجاوز الأخلاق المحلية، بل يكفي أن نربط بينها وبين النمط المثالي الذي يساعد على تجاوز العوائق الموجودة فيها. بتعبير آخر، يمكن لأنظمة الأخلاق المحلية أن تفسح مجالاً لحوارٍ حقيقي وأصيل إذا تعالَت على ما ينطوي عليه من عوائق، وأهم عائق هو المركزية الذاتية المفرِطة.

الإنسان، بطبيعته، متمركز حول ذاته. ليس ككائن اجتماعي وحسب، بل وككائن طبيعي-بيولوجي. فالطفل، كما يعلّمنا جان بياجيه، متمركز ذاتياً بحيث تكون مشاعره وأفكاره، بل وموقفه الأخلاقي، منطلقة من ذاته. فهو لا يميز بادئ ذي بدء بين ما له وما ليس له، أو بمعنى آخر، يظن أن كل شيء له. ثم يقرر بياجيه أن هذه المركزية تؤدي إلى نوع من اللاعقلانية؛ أي إلى سيطرة المشاعر والانفعالات والأنانية. وهكذا فالآخر لا يكون حاضراً إلا لاحقاً على صورة القانون الموضوعي، حسب بياجيه، أو صورة الأب، حسب فرويد، وأخيراً صورة الآخر (ولاسيما الآخر بالحرف الكبير"Other") عند جاك لاكان. هذا الأخير يعتقد أن الآخر موجود في أعماق الذات منذ البداية، ولكنّ هذه الحقيقة لا تمنع من أن الإنسان، بيولوجيا وعقليا، يبدأ متمركزاً حول ذاته: أنانياً؛ فلاكان نفسه يرى أن الطفل يعتقد في البداية أن كل شيءٍ امتدادٌ لجسده، وأن كل شيء ملكٌ له.

المركزية الذاتية إذن هي حالة أصيلة في البشر، ويمكن استثمارها من أجل تأسيس أخلاق كونية: أخلاق تنهض على منطق الاختلاف، وهو منطق ينظر إلى الآخر في شروطه الوجودية الخاصة به ولا يحاول أن يختزله إلى محيط الذات. والإنسان، ككائن اجتماعي-ثقافي يعيش في إطار المركزية الذاتية، سواء أكانت الذات الفردية أو الذات الجماعية (المجتمع أو الأمة أو الشعب). ومن فوائد المركزية الذاتية أن لها دوراً عظيماً في تطوير مشاعر أولية لدى البشر كمشاعر التعاطف والشفقة والرحمة والمساعدة. فالإنسان يهبّ لنجدة الإنسان الآخر لأنه يشبهه، ولربما يساعد الحيوان لمشابهته به أيضاً في جوانب كثيرة. ومن هذه المشاعرِ عرفَ البشرُ الأخلاقَ، وهذه المعرفة التكوينية-التاريخية لا ينبغي أن تنعكس على المعرفة المنطقية بالأخلاق. فالأخلاق بذاتها نظام منطقي له قواعده المستقلة عن التاريخ الفعلي لتطور البشر. لكن معرفة البشر به تتم في التاريخ، وبالتالي فإنها تنمو بشكل تدريجي؛ ولا جرم إذن أن يكون اللاحقون أكثر معرفة بالأخلاق (وممارسة لها) من الأولين. ورغم كل التشاؤم الذي يحيط بعالمنا اليوم إلا أننا نعيش في وضع أخلاقي أفضل من الأوضاع السابقة؛ فاسترقاق البشر وانتهاك حقوق النساء والأطفال في نظرنا

اليوم جريمة، إلا أنه كان مسلمة اجتماعية في نظر القدماء. وسرّ هذا التطور ملازم للإدراك العميق لضرورة قيام الآخر في قلب الأنظمة الأخلاقية الإنسانية. وما يزال الطريق طويلاً لتجنب عيوب المركزية الذاتية.

المركزية الذاتية لها أهميتها في ميدان تأسيس الأخلاق المحلية، ولكن الأخلاق الكونية يجب أن تنهض على تفتيت تلك المركزية (وليس إقامة مركزية غيرية، كما يرمي إلى ذلك فلاسفة الاختلاف والآخرية مثل إيمانويل ليفيناس وجاك لاكان وجاك دريدا وعبد الله المطيري وغيرهم). وتفتيت المركزية يتم من خلال التحويل السيموطيقي للمعجم الأخلاقي الخاص إلى معجم كوني عام. فالمفردات (بوصفها مفاهيم مؤسِّسة للمعجم) تحجب في داخلها الاستعمالات الدلالية الأولى التي تحتضن الوجودَ بوصفه اختلافاً إيجابياً، وبوصفه مدلولاً مفارِقاً للعبة اللغة، وللاستعمالات الوظيفية. فـ(الحرية) مفردة أساسية في المعجم الأخلاقي. لكنها، في اللغة الوظيفية، تنزاح عن المعنى الاختلافي لتتبنى المعنى الهووي أو التماثلي. بعبارة أخرى، النسق الثقافي المغلق يفهم الحرية بشكل ملائم لأفراد هذا النسق، ولاسيما من يتخذون مواقعَ اجتماعية مهيمِنة (الطبقة الحاكمة، طبقة رجال الدين، الرأسماليين، الإمبرياليين، الطبقة الوسطى ... إلخ). وهكذا نجد من يقول: الحرية فقط لأهل البلد، أو للمؤمنين بهذا الدين، أو للأوربي دون الشرقي، أو للأبيض دون الأسود، أو للرجال دون النساء، أو للرؤساء دون المرؤوسين، إلخ. لكن عندما نعيد فحص الدلالة الحقيقية لمفردة الحرية، أي الدلالة التي تنبع من الخبرة البشرية الموحدة، وليس من ملابسات النسق المغلق، سنجد أن تلك التراتبية السابقة لا يعود لها مسوغ (إلا المسوغ الزائف).

الآخر لا يجب أن يكون القطب المقلوب للذات. إن تفتيت مركزية الذات سيعيد البنية العلائقية بين الذات والآخر لتكون قائمة على التعاون والتكامل وليس الصراع. ومن هنا فإن منطق الاختلاف الإيجابي ليس منطقاً متمحوراً حول الآخر، بل حول الوجود كما يعلن عن نفسه. ففي هذا الفضاء الأنطولوجي يظهر الكائن لا بوصفه أنا مقابل آخر، أو العكس، بل بوصفه وجوداً–هناك (دازاين). وفيه أيضاً تقرأ اللغةُ الوجودَ بوصفه مدلولاً متعالياً يوقف لعبة اللغة، ويشرع في العمل.

حوار مع الفيلسوف المغربي عبد السلام بنعبد العالي

حاوره: شايع الوقيان

١– هل يرضيك أن تسمَّى فيلسوفاً؟ أم أنك ترفض ذلك، كما يفعل البعضُ ممن يختار أن يرتحل بين تخوم المعارف والفنون بلا هوية محددة؟

عندما ينعتك شخص بأنك فيلسوف، لا تدري أيّ معنى يقصده. فقد تُنعت بتلك الصفة كما يُنعت أحدهم بأنه نجار أو فلاح، فيحيل اللفظ إلى وظيفة أو انشغال. كما قد تنعت بها كمن ينعت شخصا بأنه شاعر، وحينئذ فاللفظ يدل على مقدرة وتمكّن، وبالتالي على نوع من المهارة والتميّز. لكن الأهم من ذلك أنك بمجرد سماعه، سرعان ما يقفز ذهنك إلى السؤال العسير: وما هي الفلسفة؟ هذا السؤال الذي لا يطرحه كبار الفلاسفة عادة إلا أواخر حياتهم، وتتويجا لمسار. لذا فأنت تتلقى هذا النعت ليس كمجرد "تسمية" وإنما كسؤال، وكسؤال عسير. لكل هذه الدواعي، غالبا ما أفضل، فيما يخصني، نعت "باحث"، لأنه يعكس حيرة وانفتاحا، ولأنه يفتح على "دروب" وآفاق، ولا يسجنك ضمن محددات ومراتب.

٢– إذا ذُكِرَ فلاسفة ما بعد الحداثة عربياً يبرز اسمك واسم علي حرب من بين آخرين. هل أنت كذلك؟

ذكّرني هذا السؤال بمثيل له كان قد طُرح على الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز. فعندما سألته بارني في "الأبجدية" عما إذا كان فكره يشكل مدرسة، أو على الأقل، ما إذا كان يلتئم، مع آخرين، في مدرسة واحدة؟ أجاب أنه، بالكاد، يمكن أن يُعتبر منخرطا في شبكة Réseau. الشبكة ليست مذهبا ولا مدرسة ولا تيارا من التيّارات الفكرية. الشبكة لا تتحدد بلونها ومضمونها وطبيعتها، بقدر ما تتعين بعلائقها. إنها تتحدد استراتيجيا وإجرائيا، فهي، مثل دروب هايدغر التي ترتسم في الغابات بفعل السّير ومن جرائه، وليست هي ما يَهديه ويخطّط له، ويخطّ مساراته.

ما يميّز الشبكة عن التيار والمذهب والمدرسة، هو ما يفصل الخطوط المتقاطعة عن الدوائر المنغلقة. الشبكة هي تلك "الروح"، أو لنقل، على الأقل، ذلك الامتداد الذي يسود فضاء فكريا يغتنى بمساهمات عدد من المفكرين الذين يعملون جميعُهم، كما عبّر عن ذلك هايدغر، على "قول الشيء نفسه" le même الذي ليس تطابقا l'identique. "الشيء نفسُه" لا يعني، بطبيعة الحال، إجماعا يوحِّد مفكرين، وإنما "مدارا" يستقطبهم، و"رهانا فكريا" يشغلهم. لا يعني ذلك أنّ هؤلاء المفكرين متطابقون في أقوالهم، بل إنّ اختلافهم يكون خدمةً لـ"الشيء نفسه". على هذا النحو يمكن أن نضم في فرنسا، على سبيل المثال، أسماء مثل بارت وبلانشو وباتاي ودولوز وفوكو. فنحن هنا أمام "تركيبات جغرافية، وليس إزاء نشأة تاريخية" تمتد جذورها في أصل مشترك.

فعوضا عن تأريخ فلسفي يصنف الفلاسفة وفق مدارس وتيارات، إلى حداثيين وما بعد حداثيين، أميل إلى هذا المنحى، الذي، حتى وإن كان يعتبر الفكر حلبة صراع، فهو لا يصنفه إلى معسكرات، ولا يضعه في خانات.

٣- تصرُّ باستمرار على أهمية الاختلاف، والمفاهيم المنتمية إليه في الحقل الدلالي كالانفصال والهوية والآخر. وأنت أشرتَ إلى أن الاختلاف لا يعني وحسب أن تختلف الذات عن غيرها، بل يجب أن تختلف أولاً عن ذاتها، أن تنفصل عنها. هلّا تكرمتَ بإيضاح ذلك، وما الفرق الذي سيحدثه هذا الانفصال الذاتي؟

أعتقد أن علينا أن نستحضر أولا وقبل كل شيء، المعاني المتعددة التي كان مفهوم الاختلاف يعنيها عندما غدا "مفهوما" فلسفيا على يد أبي الجدلية هيغل. لتوضيح مفهومه عن الاختلاف، يبدأ هيغل باستبعاد موقف رائج يدعوه هو "الموقف الساذج عن الاختلاف" أو "الموقف الاختباري". يرى هذا الموقف أن الأشياء المتباينة تختلف عن بعضها اختلافا بحيث لا يبالي أحدها بالآخر indifférente، ما دام كل منها مطابقا لذاته مكتفيا بها. ما "يقف" عنده الموقف الاختباري من الاختلاف هو التنوّع. في هذا "الاختلاف الساذج"، يغدو الكائن مُجَزّءاً إلى عناصر متعددة، وأطراف مبعثرة **خارج** بعضها عن بعض. إن هذا الاختلاف لا يرقى حتى إلى مستوى التعارض، وبالأحرى التناقض. فالتنوع والتبعثر لا ينتعش إلا إذا تلقت الأشياء التي تشكّله السلب، أو النفي، الذي هو سرّ الحركة التلقائية عند هيغل. والسلب لا يكون إلا **بجر المخالف نحو آخره لا بإبعاده عنه**. هذا الجرّ هو ما يميز الاختلاف الأنطلوجي عن مجرد "التباين الساذج".

ينبغي إذاً أن نميز بين مجرد "التباين الساذج" وبين "الاختلاف. الاختلاف يضعنا أمام متخالفين مبعدا أحدهما عن الآخر، **مقرّبا بينهما في الوقت ذاته**، أما "التباين الساذج" فإنه يعرضهما منفصلين متباينين، بينهما تباين وبون. الاختلاف يقوم "في" الهوية، أما التباين فيتمّ بين "هويات" متباعدة، وكيانات منفصلة. الاختلاف "مفهوم" أنطلوجي، وليس مجرد مفهوم أنتربولوجي إناسي، إنه ما بفضله يتحدد الكائن كزمان وحركة، وما يصبح به التعدّد خاصية الهوية، والانفتاح سمة الوجود.

٤- أنت لا ترحِّبُ بأي مفهوم جوهريّ للهوية، كما أفهمك. وهذا ينقلنا إلى الهوية بوصفها حدثاً وصيرورة، وربما، بلغة متشائمة، (بوصفها ذاتاً متشظّية). هل هناك ضمانات أن تظل الذاتُ "فاعلةً" في ظل تشظي الهوية؟

أنت وضعت هذا السؤال مباشرة بعد سؤالك عن الاختلاف، كأنما أحسست بأن الجواب عنه سيتولد مباشرة عن الجواب السابق. وبالفعل، فعندما تجعل الآخر يسكن الهوية، و"ينخرها"، فإنك تحدّدها علائقيا وليس ماهويا. آنئذ يغدو الآخر ضروريا للذات، ونغدو أمام تناقض الموجود الذي لا يكون هو هو إلا إذا خالف ذاته. وهكذا

يغدو الاختلاف "باطنيا" يجعل الذات في بُعدٍ دائم عن ذاتها، فينخرها من الداخل، ولا يجعلها مكتفية بذاتها مستغنية عن كل خروج.

حينما لا يقتصر الاختلاف على التصريح بتميّز وتمايز مطلق يفصل الذات عن العالم المحيط بها، فيَعتبِر خروجَها عن ذاتها أساسا لوجودها، وليس مجرد إقحام للآخر في الذات، فإنه يُوضع "داخل" الهوية إن صحّ الحديث عن داخل. حينئذ تكون الهوية، التي هي أصلا خروج، تكون مطالبَة، قبل إعلان انفصالها عما عداها، أن تنفصل عن ذاتها، وتعيّن نفسها كحركة تباعد دائبة، وليس كتعيين نهائي قائم متوفر على كل مزاياه، متميز عن كل ما عداه.

ولكي نتجنب لفظ التشظي، الذي ترى فيه نوعا من التشاؤم، لنقل إنها "هوية هاربة"، غير متخشبة، منفتحة عما ليس إياها، مرتمية في المستقبل pro-jetée كما يقول الوجوديون. ولست أرى مطلقا في الخروج والانفتاح أي عائق عن الفعل. ربما العكس هو الصحيح. وربما كان أحسن وصف لهذه الهوية، هو ما كان يردده سارتر، مقتبسا جول لوكيي: "إنها تكون ما ليست هي، ولا تكون ماهي عليه". ماهيتها معلَّقة ما تفتأ تباغت Elle est toujours en suspens شأن أحداث أفلام التشويق والمباغتة (suspense).

لا ينبغي أن ننسى أن الذاتي ينبغي تملكه، فهو ليس معطى أوليا، كما أن الهوية يلزم اكتساحها وغزوها، فالغير لا يصبح آخر إلا إذا حُوّل عن مركزه، وزحزح عن تحديداته المهيمنة. كل هذا يتطلب نضالا وفعالية من أجل هوية ترفض كل تحديدات مهيمنة.

٥- يعتقد إيمانويل ليفيناس أن الأخلاق يجب أن تكون "فلسفةً أولى" بدلاً من الأنطولوجيا أو نظرية المعرفة. ففي الأخلاق يتم الانطلاق من الآخر، بدلاً من اختزاله إلى مقولات الأنا (المعرفية). وحضور الآخر، وهو مكوَّن أخلاقي، يؤسس لموضوعية المعارف. على كل حال، لو تأملنا قليلاً لوجدنا أن العالَم الحديث كان بالفعل يحتاج إلى ترسيخ مفاهيم أخلاقية كالتسامح والتعايش والحرية والعدالة قبل أن يطوِّر، بالمنهج العلمي، معارفَه التي انتهت إلى عواقب غير محمودة. ما موقفك من هذه الأطروحة؟

نعلم أن ليفيناس قد قلب الموقف الكانطي رأسا على عقب، وجعل مهمة الأخلاق ليست هي أن يصبح المرء، بفضل عقله، مصدر القواعد الأخلاقية. الأخلاق لا تتولد، على العكس من ذلك، إلا عن لقاء الآخر. مصدر الأخلاق خارجي، يأتي من الآخر، ولا ينبع من الذات. فأنا لست مصدر قراراتي. الآخر يرسم لي حدودا، علاقتي به ليست مسألة إدراك حسي أو معرفة فحسب، إنها علاقة أنطولوجية، الآخر يسائلني ويضع ذاتي موضع سؤال، فيمنع الأنا من أن يقتصر على نفسه في إدراكه لذاته. فأنا أتحدّد بالكيفية التي أستجيب بها للآخر. بهذا المعنى فلا بدّ للكوجيطو أن يمرّ عبر الآخر، في هذا السياق يقول ليفيناس بأن «الذاتية هي تلقي الآخر».

لا ينبغي أن ننسى أننا نوظف اليوم كلمتي "ذاتية" و"ذاتي" ترجمة لـ Subjectivité, Sujet. نعلم أن المناطقة يميزون في القضية المحمول عن الموضوع Sujet /prédicat. في القضية، كما تعلم، محمول وحامل. هذا الحامل هو Sujet. كل هذا لأخلص بأن الكوجيطو الديكارتي كان يجعل الأنا المفكر **حاملا** للوجود. ما يأخذه ليفيناس على هذا الكوجيطو هو عجزه عن وعي ذاته إذا ظل مقتصرا على نفسه، فلا ذات من غير آخر. وهنا يغدو الآخر هو المبدأ المؤسس، هو **الحامل**.

ما كان هيغل قد سماه "منطقا"، باعتبار أنه جعل اللوغوس حالا في الكائن (لا ينبغي أن ننسى أن الفصل الأول من كتاب **المنطق** عنوانه "في الوجود")، يسميه ليفيناس أخلاقا. فهي إذاً الفلسفة الأولى. وقد تبينا في جواب السؤالين السابقين أهمية الآخر في التحديد الأنطولوجي للذات.

لا عجب إذاً أن تتصدر المباحث الأخلاقية اليوم واجهة الأبحاث الفلسفية، خصوصا وأن تطورات المعرفة العلمية ذاتها قد أخذت تطرح قضايا تتجاوز المعرفة، وتخص كرامة الإنسان وقيمته كإنسان.

٦- هل نحتاج، عربياً، إلى الانفصال عن الموروث (بوصفه الفضاء الأبرز الذي تنمو فيه الهوية الثقافية) لكي نقيم علاقات تواصل وحوار مع الآخر المختلِف؟ (ومن هو هذا الآخر المختلف بالنسبة لك؟)

أعود من جديد إلى ما سبق أن أشرت إليه في حديثنا عن الهوية، عندما أكدنا أن الذاتي ينبغي تملّكه، كما أن الهوية يلزم اكتساحها وغزوها، وأن الغير لا يصبح آخر إلا إذا حُوّل عن مركزه، وزحزح عن تحديداته المهيمنة. إن مفهومات الذاتية والهوية والآخر ليست معطيات أولية. إنها لا تُعْطانا تلقائيا، وإنّما نحن نتملكها، حتى لا نقول نغزوها. فالآخر لا يصبح آخر عندما "يتقمصني" ويستحوذ علي. لن يصبح كذلك إلا إذا عملت على زحزحة تحديداته المهيمنة.

أعتقد أن مفهوم التملك (وبالتالي مفهوم الفقدان) أساسي لفهم هذه المسائل. اللغة الفرنسية تستعمل لفظ Appropriation دلالة عليه. الكلمة تحتوي على كلمة propre التي تعني ما هو لي، ما يخصّني. تملّك التراث إذاً هو جعله ملكا لي، جعله تراثي أنا. وهذه ليست عملية تلقائية. إنه لا يصبح تراثي، لا إذا حنّطته، وإنّما، كما يقول أصحاب العلوم الطبيعية، إلا إذا تمثلته Assimilation، وجعلته مثيلا لي، وهذا لا يتحقق إلا بانفصالي عن الصّور المتحجّرة التي يصلني بها، والأشكال المترسخة التي كرسها التقليد. لتملكه إذاً، ينبغي أن أنعشه، وأبعث الحياة فيه. وإلا فسيتملكني، ويغدو مجرد متحف.

ما قلناه عن "تملك التراث"، يمكن أن يقال عن "تملك الهوية"، كما يمكن أن يقال عن "فقدان" الآخر كي يغدو آخر و"ينفصل" عن الذات، ولا يجثم عليها.

٧– يقول عبد الله القصيمي: كثيراً ما يعتقد العرب أن النقدّ خيانة. ويقصد النقدَ الذاتيّ: نقدَ الذات الحضارية. وهو "خيانة" لأن المنقودَ يعتقد أن الناقد، بمجرد ممارسته للنقد الذاتي، خرج من حدود الذات الحضارية وأصبح "آخرَ". والآخر يحضر لدينا في هيئة عدو؛ الآخر عدو حتى يُثبِتَ براءته. ألا ترى معي أن الآخر العربي الذي يعيش بين أهله (= في المجتمعات العربية) هو الآخر الذي يُشَنُّ عليه العنفُ الرمزيّ (والمادي) أكثر من الآخر الخارجي (الغربي)؟ وهذا الآخر بعينه هو الوحيد المؤهل لحمل عبء التنوير وتأسيس الانفصال؟ فلا التقليدي يرضى بالتغيير، ولا الغربي يهتمّ له. أولاً هل تعتبِر الناقدَ العربي (المغضوب عليه) آخرَ؟ ولماذا تتسع دائرة التسامح والتعايش مع الآخر الغربي وتضيق مع الآخر العربي؟

ينبغي أولا أن نحدد بعض المفهومات. ولنبدأ بمفهوم النقد. هذا المفهوم لم يعد اليوم يحمل أي صبغة انتقاصية تجريحية. ثم إن النقد لم يعد يحيل اليوم إلى اتجاه فلسفي أو مدرسة فكرية، كما أنه ليس مرحلة وخطوة يتخذها الفكر تمهيدا لعمله. النقد هو جوهر الفكر وعمله الأساس. فليس النقد صفة تُحمل على الفكر. الفكر دوما مراجعة وإعادة نظر. لهذا تبدو عبارة "الفكر النقدي" اليوم من قبيل تحصيل الحاصل. ذلك أن النقد والمراجعة طبيعة الفكر ومحتواه، وليست عرَضا من أعراضه. فلا فكر إلا نقدي. فالتفكير يبدأ حالما يفقد الفكر ثقته في المعطيات المباشرة ويسيء بها الظن. وحتى الأسئلة التي يطرحها لا تُعطى إياه، وإنما يكون عليه إبداعها. إن صح وصم النقد بالخيانة، فهو خيانة للذات، قبل أن يكون خيانة للآخر.

المفهوم الثاني هو مفهوم الآخر. لا يمكن حسب ما سبق أن بيناه، أن نعتبر الآخر معسكرات، ومناطق جغرافية. فحتى "الأنا آخر" كما قال رامبو. الأنا والآخر تحديدات أنطولوجية، وليست تحديدات طوبولوجية. إذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن قلناه عن التملك، تبيّن لنا أن النقد أو الفكر هو وسيلة من وسائل زحزحة الآخر عن تحديداته المهيمنة، مهما كان مصدر تلك التحديدات.

٨– أنت ترى أن الفكر الوثوقي جِدّي، بخلاف الفكر النقدي الأقرب لروح الهزل والسخرية. وكان سقراط ينتهج طريقَ السخريةِ لتوليد الأفكار. ويرى رتشارد رورتي أن الناقد الساخر هو من يعي "مشروطية" (contingency) الحقيقة ويسخر من الادعاءات الكبرى. إلى أي حدّ يمكن للهزل والسخرية أن يفتحا أفقَ الحوار والتواصل؟ لأن ما يحدث فعلياً أن السخرية أصبحت توضَع في خانة "التنمّر" بوصفه عملاً غير أخلاقي؟

ينبغي أن نميز السخرية عن التهكم. التهكم يصدر دوما عن ادعاء، صريح أو ضمني. المتهكم يشعر دوما أنه من سلالة رفيعة. لذلك فهو لا يتهكم على نفسه. ليس هناك تهكم انعكاسي réflexif. على عكس السخرية التي تسخر من نفسها قبل كل شيء. السخرية متواضعة، أما التهكم فيصدر عن إحساس بالقوة. إنه دائما في موقع

من يتصيّد نقاط الضعف. المتهكم يشعر أنه يتكلم ويكتب ويبدع من موقع الحقيقة والخير والجمال. ما يطبعه أخلاقيا هو الثقة الزائدة بالنفس، ومعرفيا هو الوثوقية والتمسك بالرأي، وجماليا الإيمان بثبات القيم وسكونها. أما الساخر فلا يرتاح إلى نفسه، وما ذلك إلا لأنه يضع "الوضعية البشرية" برمتها موضع سؤال.

ليست السخرية موقف انتصار وقوة، إنها أقرب إلى العجز. أو كما سبق أن قلنا، إنها متواضعة. كان كونديرا قد كتب: "السّخرية، ذلك البريق الإلهي الذي يكتشف العالمَ في التباسه الأخلاقي، والإنسانَ في عجزه عن أن يحكم على الآخرين. السّخرية: نشوةُ نِسْبيةِ الأشياءِ البشرية، اللذةُ الغريبةُ التي تتولد عن اليقين بأن لايقين. "

عندما نقول بأن العقل الساخر يسخر من نفسه أولا ومن قدراته، فإن ذلك لا يعني أنه عقل مستهتر لا يعبأ بشيء، أو أنه ميّال نحو السهولة واللهو. إنه، على العكس من ذلك، عقل مأساوي، وهو دوما مأساة ساخرة وسخرية مأساوية. فليست فضيلته أساسا تمييز الصواب من الخطأ، وإنما أن يبين، كل مرة، أن الثنائيات المعهودة في مجال المنطق والأخلاق ليست بالتمايز والصرامة المزعومة، وأن بينها دائما قيما تتوسطها. هو إذاً عقل المفارقات، إنه يضَعُ نفسه "فيما وراء الصواب والخطأ "، ولكن أيضا فيما "وراء الخير والشر". لذلك فهو يحتال بشتى الطرق كي يوقع العقول الجدية في ارتباك، وينزع عنها وقارها، ويفقدها ثقتها بنفسها، ويخرجها عن "صوابها".

لا يمكن للعقل الساخر إذاً أن يكون وثوقيا، إذ هو "يقين بأن لا يقين" كما قال كونديرا. من هنا فهو يفتح الطريق للتواصل مع الآخر والانفتاح عليه، والحوار معه. تترعرع السخرية في سياق لا يكتفي ب "تقبل" الآخر، وإنما باعتباره شرط وجود الذات. إنها تعتبر " الأنا آخر"، فترمي بالذات في حركة لامتناهية للانفتاح تحول بينها وبين كل انطواء واكتفاء ذاتي.

٩– هل يحتاج البشر إلى تأسيس أخلاق كونية (كلية) ليعيشوا بسلام؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، هل تأسيس الأخلاق يقتضي مبادئ مفارِقة أو متعالية؟ أم يكفي المكوث فيما هو محايث وأرضي؟

لكيلا نتناقض مع ما سبق أن سلمنا به، فلا أعتقد أن بالإمكان قتل الاختلاف بين الثقافات، وبناء أخلاق كونية توحّد القيم وتُخضع البشر لنمط واحد بعينه. ليس هذا إلا مسعى الوثوقيات، التي هي مريضة بـ"التوحيد" والتي تقول بالرأي الواحد، والحقيقة الواحدة، والقيم الموحَّدة. إن كانت هناك ضرورة لسن ميثاق عيش مشترك، فأظن أنه لا يتبقى أمامنا إلا تدبير اختلافاتنا الدينية والأخلاقية والجمالية، وليس صهرها في كل موحِّد وموحَّد.

١٠–"المعرفة قوة". هذه العبارة أضحت أساساً ميتافيزيقياً للعقلانية التكنولوجية. ونحن اليومَ نشهد ذروتَها فيما يسمى بالذكاء الصناعي. هل تعتقد، كما يرى بعض المراقبين، أن لهذا الضرب من الذكاء أيَّ أثرٍ مدمِّر على مفاهيم أخلاقية راسخة كالإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية؟ هل هو خطرٌ جِدّيٌّ؟

رغم أني أكتب في موضوع "الذكاء الاصطناعي"، الذي قيل عنه إنه "جعل الخيال العلمي علما"، فإنني لا أسمح لنفسي الآن بأن أكوّن رأيا في الموضوع، خصوصا ما يتعلق بقضايا من الخطورة بمكان كمسألة علاقة التقنية بحرية الإرادة، والمسؤولية الأخلاقية، وأعتقد أننا ملزمون في مثل هذه القضايا بنوع من التريث، الذي لا يمنعنا، بطبيعة الحال، من المتابعة، والمتابعة الدقيقة.

أود في الختام أن أشكرك على إتاحة هذه الفرصة، وأحيي ما تبذله مجلتكم الرصينة من جهود للانفتاح على الفكر النقدي، وترسيخ ثقافة السؤال.

المجاعة والترف والأخلاق

كتبته: بيتر سينغر [١]

ترجمة: علي بن عبدالرحمن النهابي

وأنا أكتب هذا [المقال]،[٢] في نوفمبر ١٩٧١م، يموت الناس في البنغال الشرقية [بنجلاديش حاليا][٣] جراء نقص الطعام والملجأ والعناية الطبية. إن المعاناة والموت التي تحدث هناك الآن ليست قضاء حتميا أو شيئا لا يمكن تجنبه وفقا لمصطلحات الضرورة القدرية. لقد حول الفقر المستمر، والإعصار والحرب الأهلية حياة تسعة ملايين شخص على الأقل إلى لاجئين معدمين؛ ومع ذلك، فإن ما حدث لا يتجاوز قدرة الأمم الغنية على تقديم ما يكفي من مساعدةٍ لتقليل أثر أي معاناة قادمة إلى مستوى ضئيل جدا. بإمكان الأفعال والقرارات التي يتخذها البشر أن تمنع مثل هذا النوع من المعاناة. ومع الأسف، لم يتخذ البشر ما يلزم من قرارات. على مستوى الأفراد، لم يتعامل الناس، عدا استثناءات قليلة جدا، مع الموقف بأي مستوى من الأهمية. بشكل عام، لم يمنح الناس مبالغ كبيرة لصناديق الإغاثة؛ لم يكتبوا إلى ممثليهم في مجالس النواب للمطالبة بزيادة المساعدات الحكومية؛ لم يتظاهروا في الشوارع؛ لم يعقدوا صياما رمزيا؛ أو يقوموا بأي عمل آخر موجه نحو تزويد اللاجئين بكل ما من شأنه أن يشبع احتياجاتهم الأساسية. على مستوى الحكومات، لم تقدم أي حكومة ذلك النوع من المساعدة الكبيرة التي من شأنها أن تحافظ على حياة اللاجئين مدةً تزيد عن أيام قليلة. بريطانيا، على سبيل المثال، قدمت أكثر مما قدمته معظم الدول. لقد قدمت، حتى هذا الوقت، ١٤،٧٥٠،٠٠٠ جنيه إسترليني. لغرض المقارنة، فإن حصة بريطانيا من تكاليف التطوير غير قابلة الاسترداد من مشروع الكونكورد الأنجلو – فرنسي تجاوزت فعليا حتى اللحظة ٢٧٥ مليون جنيه إسترليني، وسوف تبلغ وفق التقديرات الحديثة ٤٤٠ مليون جنيه إسترليني. يعني ذلك ضمنيا أن تقدير الحكومة البريطانية لوسيلة نقل أسرع من الصوت يتجاوز بأكثر من ثلاثين مرة تقديرها لحياة تسعة ملايين لاجئ.

---

[١] بيتر سينغر Peter Singer (١٩٤٦ – حتى الآن) هو فيلسوف أسترالي معاصر مهتم بفلسفة الأخلاق، وحقوق الحيوان. يتبنى سينغر المذهب النفعي في فلسفة الأخلاق، وعلى وجه التحديد النفعية التفضيلية Preference utilitarianism وقد ذاعت شهرته أولا من خلال هذا المقال المترجم هنا: Famine, Affluence, and Morality المنشور عام ١٩٧٢م، حيث مهد فيه لمبدأه الذي اشتهر لاحقا في Effective Altruism (الإيثار الفعال) ثم اكتسب شهرته ثانيا في كتابه المؤسس لفلسفة حقوق الحيوان Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals (تحرير الحيوان: أخلاقيات جديدة من أجل تعاملنا مع الحيوانات) والذي أشاع فيه مصطلح: Speciesism (التمييز بين الأنواع) مما أسهم في اهتمام وتوجيه الدراسات نحو هذا المجال. صدر له كتب كثيرة منها: Practical Ethics (الأخلاق العملية)، The life You Can safe: Act Now to End World Poverty (الحياة التي يمكنك إنقاذها: تصرف الآن لإنهاء الفقر في العالم)، The Most Good You Can DO (أفضل ما يمكنك فعله). [المترجم]

[٢] كل ما يرد بين معقوفتين [] في المقال هو إضافة توضيحية من المترجم. [المترجم]

[٣] كتب هذا المقال كرد فعل لمجاعةٍ وأزمة إنسانية طالت لاجئي بنجلاديش أثناء حرب استقلال بلادهم عام ١٩٧١م والتي اشتركت فيها دول باكستان وبنجلاديش (كانت تسمى باكستان الشرقية) والهند. [المترجم]

دولة أخرى هي أستراليا، وهي بناء على نصيب الفرد فيها، تحتل مكانة عالية في جدول "مساعدات البنغال". ومع ذلك، فإن المساعدات الأسترالية تبلغ أقل من ١٢/١ من تكلفة دار أوبرا سيدني الجديدة. إن المبلغ الإجمالي للمساعدات، الممنوح من جميع المصادر، يناهز الآن ٦٥ مليون جنيه إسترليني. وفقا للتقديرات، فإن المبلغ المطلوب للحفاظ على حياة اللاجئين للمدة سنة واحدة يبلغ ٤٦٤ مليون جنيه إسترليني. يعيش أغلب اللاجئين الآن في مخيمات منذ فترة تزيد على ستة أشهر. لقد صرح البنك الدولي بأن الهند تحتاج على الأقل إلى ٣٠٠ مليون جنيه إسترليني من المساعدات الدولية قبيل نهاية العام. يبدو من الواضح أن مساعدة بهذا الحجم لن تأتي قريبا. الهند ستكون مجبرة على الاختيار بين ترك اللاجئين للمعاناة أو توزيع المساعدات عليهم من صندوق برنامجها المخصص للتنمية؛ وهذا يعني أن كثيرا من مواطنيها سيعاني في المستقبل.[١]

هذه هي الحقائق الأساسية حول الحالة الراهنة في البنغال. فيما يخص اهتمامنا هنا، لا شيء فريد في هذه الحالة باستثناء حجمها الكبير. إن الحالة الطارئة في البنغال هي فقط آخر وأخطر حلقة من سلسلة حالات الطوارئ الكبرى في أجزاء مختلفة من العالم، والتي تنشأ جميعا عن أسباب طبيعية أوعن عوامل من صنع الإنسان. هناك الكثير أيضا من مناطق العالم التي يموت فيها الناس بسبب سوء التغذية أو نقص الطعام بشكل مستقل عن وجود حالة طوارئ خاصة. لقد ضربت مثالا في البنغال لأنها فقط تستحوذ على اهتمامنا الحالي، وكذلك لأن فداحة هذه المشكلة قد ضمنت لها أن تحظى بدعاية إعلامية مناسبة. لا يمكن للأفراد ولا للحكومات الادعاء بأنهم لم يكونوا على معرفة بما كان يجري هناك.

ما التداعيات الأخلاقية المتضمنة في مثل هذه الحالة؟ فيما يلي، سأجادل بأن الطريقة التي يتفاعل بها سكان الدول الغنية نسبيا مع وضع شبيه بهذا الذي يحدث في البنغال لا يمكن تبريرها، في الواقع، إن كل أسلوبنا في النظر إلى القضايا الأخلاقية – مخططنا المفاهيمي الأخلاقي – يحتاج إلى تغيير، ومعه كذلك أيضا، أسلوبنا في الحياة الذي يأخذه المجتمع كأمرٍ مُسلمٍ به.

دفاعا عن هذا الاستنتاج، لن أزعم، بالتأكيد، أني محايد أخلاقيا. ومع ذلك فمن الواجب أن أحاول الدفاع عن الموقف الأخلاقي الذي أتبناه كي يتسنى لأي شخص يقبل ببعض الافتراضات الأخلاقية، عندما يتم توضيحها له، أن يتقبل، كما هو المأمول، الاستنتاج الذي توصلت إليه.

[١] هناك أيضا احتمال ثالث: ربما تتدخل الهند في الحرب كي تمنح اللاجئين فرصة العودة إلى أوطانهم. منذ لحظة كتابتي لهذه الورقة، والهند آخذة في هذا الخيار كمخرج. الوضع حاليا لم يعد كما وصفته في الأعلى، ومع ذلك فإن هذا لا يؤثر على مناقشتي كما ستوضح ذلك الفقرة القادمة.

سأبدأ أولا من افتراض أن المعاناة والموت بسبب نقص الغذاء والملجأ والعناية الطبية هو أمر سيء. أعتقد أن غالبية الناس ستوافق على ذلك، مع أن المرء يمكن أن يصل إلى نفس الرأي عبر طرق أخرى. لن أجادل من أجل هذا الرأي. يستطيع الناس أن يتبنوا كل أشكال المواقف الغريبة، فربما لا يوافق بعضهم على أن الموت بسبب المجاعة هو شيء سيئ بحد ذاته. إنه من الصعب، بل ربما من المستحيل رفض مثل هذا الموقف [أن الموت بسبب نقص الغذاء ...الخ هو أمر سيء] ومن أجل الاختصار، سأواصل معتبرا هذه الفرضية مقبولة. أولئك الذين يخالفونني الرأي ليسوا بحاجة إلى مواصلة القراءة.

نقطتي الثانية هي ما يلي: إذا كان في وسعنا أن نمنع شيئا سيئا من الحدوث، بدون التضحية بأي شيء له أهمية أخلاقية مماثلة، فإنه يتحتم علينا، أخلاقيا، أن نفعل ذلك. عندما أقول "بدون التضحية بأي شيء له أهمية أخلاقية مماثلة" فإنني أعني دون أن يتسبب ذلك بحدوث شيء مشابه له في السوء، أو بارتكاب فعل خاطئ في طبيعته، أو بالفشل في تعزيز بعض جوانب الخير الأخلاقي، بطريقة مماثلة في الأهمية لذلك الشيء السيء الذي نستطيع منعه من الحدوث. تقريبا، يبدو هذا المبدأ غير مثير للجدل تماما كالمبدأ السابق. إنه يتطلب منا فقط أن نمنع ما هو سيء، وليس أن نشجع ما هو جيد، وأيضا فهو يتطلبه منا فقط عندما يكون في وسعنا ذلك دون أن نضحي بأي شيء له أهمية مشابهة من وجهة النظر الأخلاقية. باستطاعتي حتى، بالقدر الذي يمكن أن تنطبق فيه مناقشتي على طوارئ البنغال، أن أعيد صياغة هذه النقطة لتبدو أكثر تحديدا: إذا كان في وسعنا أن نمنع شيئا سيئا جدا من الحدوث، بدون التضحية بأي شيء مهم أخلاقيا، فإنه يجب علينا، أخلاقيا، أن نفعل ذلك. يمكن أن يجري تطبيق هذا المبدأ على هذا النحو: إذا كنت أسير بمحاذاة بركة ضحلة ورأيتُ طفلا يغرق فيها، فإنه يجب عليَّ أن أخوض عميقا كي أسحب الطفل إلى الخارج. هذا يعني أن ملابسي ستتسخ من جراء ذلك، ولكن هذا غير مهم، لأن موت الطفل هو افتراضيا أمر سيء جدا.

إن المظهر غير المثير للجدل لهذا المبدأ الذي ذكرته للتو هو مظهر مخادع. فلو قررنا التصرف بناء عليه، حتى بعد صياغته المحددة، فإن حياتنا، ومجتمعنا وكذلك العالم الذي نعيش فيه سيتغير بشكل جوهري. أولا، لأن هذا المبدأ لا يأخذ بعين الاعتبار حسابات القرب أو المسافة. فلا يوجد فرق على المستوى الأخلاقي بين أن يكون الشخص الذي أستطيع مساعدته طفلا لجاري الذي يبعد عني مسافة عشرة ياردات، أو أن يكون بنغاليا يتعذر عليَّ معرفة اسمه، يقطن على بعد عشرة آلاف ميل. ثانيا، هذا المبدأ لا يفرق بين مسألة أن أكون أنا وحدي فقط من بإمكانه القيام بعمل أي شيء في هذا الصدد، ومسألة أن أكون واحدا بين ملايين في نفس الموقف.

لا أظن أني بحاجة لقول الكثير دفاعا عن عدم أخذ مسألة القرب أو المسافة في الحسبان. إن حقيقة كون الشخص قريبا منا جسديا، بحيث يكون لدينا تواصل شخصي معه، ربما تزيد من احتماليه كونه جديرا بالمساعدة،

لكن ذلك لا يظهر أن مساعدته واجبة أكثر من مساعدة شخص يقطن على مسافة بعيدة منا. إذا كنا نقبل بأي مبدأ من مبادئ الحياد، الكونية، المساواة أو أيا من ذلك، فإنه لا يمكننا ممارسة التمييز ضد شخص ما لمجرد كونه بعيدا عنا (أو لأننا بعيدون عنه). قطعا، من الممكن القول بأننا نكون في موقع أفضل للحكم بشأن ما يجب اتخاذه لمساعدة من يقطن قريبا منا أكثر من الشخص البعيد، وربما كذلك تحديد نوع ما نراه ضروريا لمساعدته. إذا كانت هذه هي القضية، فسيكون ذلك باعثا للبدء في تقديم المساعدة لأولئك القريبين منا أولا. ربما كان ذلك صحيحا في الماضي حيث كان مبررا للمرء أن يكون مهتما بفقراء بلدته أكثر من اهتمامه بضحايا المجاعة في الهند. ولكن لسوء حظ أولئك الذين يرغبون بتضييق حدود مسؤولياتهم الأخلاقية، فإن التواصل المباشر والنقل السريع قد غيرا من ذلك الوضع. من وجهة النظر الأخلاقية، فإن تحول العالم إلى "قرية عالمية" قد أحدث، وإن لم يتم الاعتراف بذلك بعد، اختلافا مهما على صعيد موقفنا الأخلاقي. بإمكان المراقبين والمشرفين الخبراء، الذين ترسلهم المنظمات الإغاثية للمجاعة أو أولئك المتمركزين بشكل دائم في المناطق المعرضة للمجاعة؛ [بإمكانهم] توجيه مساعدتنا إلى لاجئ في البنغال على نحو فعال يقترب من قدرتنا على إيصالها إلى شخص يقطن في منطقتنا. من أجل ذلك، لن يكون هناك مبرر محتمل للتمييز وفق أسس جغرافية.

ربما تكون هناك حاجة أكبر للدفاع عن الشق الثاني الذي يفترضه مبدأي: أن حقيقة وجود ملايين الأشخاص الآخرين في نفس الموقف، فيما يتعلق باللاجئين البنغال، كما هو حالي أنا، لا يجعل ذلك مختلفا بشكل كبير عن الموقف الذي أكون فيه أنا الشخص الوحيد القادر على منع شيء سيء من الحدوث. مرة أخرى، بالتأكيد، أنا أقر بوجود اختلاف بين الحالتين على الصعيد النفسي؛ حيث يشعر المرء بقليل من الذنب بشأن عدم قيامه بعمل أي شيء مادام قادرا على الإشارة إلى الآخرين الذين – وهم في نفس الموقف – لم يقوموا بأي شيء أيضا. ومع ذلك، فلا يمكن لهذا أن يحدث فارقا حقيقيا بشأن التزاماتنا الأخلاقية.[1] هل سأعتبر نفسي ملزما بشكل أقل تجاه إنقاذ الطفل الغارق في البركة عندما أشاهد حولي ناسا آخرين، على نفس المسافة التي تفصلني عنه، وقد لاحظوا ذلك الطفل أيضا، ومع ذلك لم يفعلوا شيئا؟ على المرء فقط أن يطرح هذا السؤال كي يرى عبثية الرأي القائل إن الأعداد تقلل من الالتزام. إن هذا الرأي هو عذر مثالي لعدم التصرف؛ ولسوء الحظ، فإن معظم الشرور الرئيسية – الفقر، الاكتظاظ السكاني والتلوث – هي مشاكل يسهم فيها الجميع تقريبا على حد سواء.

---

[1] في ضوء المعنى الخاص الذي غالبا ما يمنحه الفلاسفة للمصطلح، من الضروري أن أوضح أنني استعمل ببساطة كلمة: واجب [أو التزام] "obligation" بوصفه اسما مجردا مشتقا من يجب "ought" بحيث لا يدل قولي: لدي واجب [أو التزام] "I have an obligation to" على معنىً أكثر أو أقل من قولي: يجب علي "I ought to". يأتي هذا الاستخدام متوافقا مع تعريف: يجب "ought" في *Shorter Oxford English Dictionary*: "فعل عام للتعبير عن الواجب أو المهمة". لا أفكر هنا بأي معنى جوهري آخر متعلق بالطريقة التي يستعمل بها المصطلح؛ فمن الممكن إعادة كتابة جميع الجمل التي استعملت فيها كلمة واجب [أو التزام] "obligation" – ومع أن ذلك سيبدو غير مهذب على مستوى الصياغة – بحيث تحل كلمة يجب "ought" محل المصطلح: واجب [أو التزام] "obligation" في كل جملة ورد فيها ذلك.

يمكن لوجهة النظر التي تقول إن الأعداد يمكن أن تحدث فارقا أن تبدو أكثر معقولية لو صيغت على هذا النحو: لو أن كل شخص، في ظروف مماثلة لظروفي، أعطى خمس جنيهات لصندوق إغاثة البنغال، بحيث توفر هناك ما يكفي لتأمين الطعام والمأوى والرعاية الطبية للاجئين؛ فلن يكون هناك ما يوجب أن أدفع أكثر من أي شخص آخر له نفس الظروف، وهكذا؛ فإنني لست ملزما بدفع أكثر من خمس جنيهات. كل مقدمات هذه الحجة صحيحة والاحتجاج يبدو سليما. لربما نجحت هذه الحجة في إقناعنا مالم نلاحظ أنها مبنية على مقدمة افتراضية، مع أن نتيجتها ليست مصاغة بشكل افتراضي. ستكون الحجة سليمة [فعلا] لوكان الاستنتاج على هذا النحو: لو أن كل شخص في ظروف مشابهة لظروفي سيعطي خمس جنيهات؛ فلن أكون ملزما بدفع أكثر من خمسة. ومع ذلك فلو كان الاستنتاج على هذا النحو، فمن الواضح أن الحجة ليس لها تأثير على الحالة التي لا يدفع فيها كل شخص آخر خمس جنيهات. بالطبع، هذا هو الوضع الحقيقي. يكاد يكون في حكم المؤكد ألا يدفع جميع من له ظروف مماثلة لظروفي خمس جنيهات. هذا يعني عدم وجود ما يكفي لتقديم ما يلزم من طعام وملجأ ورعاية طبية. من أجل ذلك، فعندما أدفع أكثر من خمس جنيهات فإنني سأمنع مزيدا من المعاناة بشكل أكبر مما لو اقتصرت في ذلك على خمسة فقط.

ربما يظن البعض أن هذه الحجة تؤدي إلى نتائج غريبة. فنظرا لأن هذه الحالة تُظهر أن عددا قليلا جدا من الناس هم في الغالب من سيدفع مبالغ كبيرة، فإن ذلك يقتضي وجوبا أن أدفع أنا وكل شخص في ظروف مشابهة أقصى ما بوسعنا؛ وهذا يعني الاستمرار في الدفع حتى الوصول إلى النقطة التي يمكن أن يؤدي دفع المزيد فيها إلى معاناة شديدة تطال الشخص أو من يعول – بل ربما إلى أبعد من ذلك وصولا إلى نقطة المنفعة الحدية، أي إلى النقطة التي يمكن أن يؤدي دفع المزيد فيها إلى معاناة شبيهة بالمعاناة التي يرتجي إيقافها في البنغال. ومع ذلك، فلو قام الجميع بهذا الأمر، فسيتوفر لدينا فائض أكثر مما يمكننا الاستفادة منه لصالح اللاجئين، وستكون بعض التضحيات من أجل ذلك غير ضرورية. وبالتالي؛ فلو قام كل شخص بما يجب عليه القيام به، فلن تكون النتيجة جيدة قدر ما ستكون عليه لو قام كل شخص بعمل أقل مما يجب عليه، أو قام البعض فقط بكل ما يجب عليهم القيام به.

تظهر المفارقة هنا فقط حينما نفترض أن الإجراءات المعنية بإرسال الأموال إلى صناديق الإغاثة تحدث بشكل متزامن إلى حد ما، وبشكل غير متوقع أيضا. لأنه لو كان متوقعا أن يسهم كل شخص بشيء ما، فمن الواضح أن لا أحد سيكون ملزما بتقديم أقصى ما يستطيع لو لم يقدم الآخرون مثله أيضا. وحينما لا يؤدي الجميع ذلك بشكل متزامن تقريبا، فإن أولئك اللاحقين سيتمكنون من معرفة مقدار الزيادة المطلوبة، وبالتالي لن يكونوا ملزمين بدفع أكثر مما هو ضروري للوصول إلى ذلك المبلغ [المطلوب للإغاثة]. إن هذا القول لا يعني التنكر للمبدأ القائل إن

الناس متشابهي الظروف يتشاركون نفس الواجبات [الأخلاقية]، لكنه يشير إلى حقيقة أن كون الناس قد تبرعوا، أو يُتوقع منهم أن يتبرعوا هي مسألة متصلة بالظرف: فأولئك الذين تبرعوا بعدما أصبح معلوما لهم أن كثيرين غيرهم سبقوهم في التبرع، ليسوا في نفس ظرف أولئك الذين تبرعوا من قبل. لذا فإن النتيجة الغريبة ظاهريا للمبدأ الذي طرحته سابقا لا يمكن أن تحدث إلا إذا ارتكب الناس خطأ فيما يتعلق بالظروف الفعلية، أي فقط عندما يعتقدون أنهم تبرعوا وحدهم دون الآخرين، بينما هم في الحقيقة يتبرعون بالتزامن مع الآخرين. لا يمكن أن تكون نتيجة قيام كل شخص بما يجب عليه فعلا أسوأ من نتيجة قيام كل شخص بأقل مما يجب عليه، ومع ذلك فإن نتيجة قيام كل شخص بما يعتقد أنه مقبول عقلا يمكن أن تكون كذلك.

إن كانت حجتي صحيحة حتى الآن؛ فليس مقدار بُعْدِنا عن شر يمكن منعه، وليس مقدار عدد الأشخاص الآخرين الذين، فيما يتعلق بذلك الشر، هم في نفس الموقف الذي نحن فيه، يُقلل من واجبنا بالتخفيف من ذلك الشر أو منعه. من أجل ذلك، سأعتبر المبدأ الذي أكدته سابقا مبدأ متقررا. وكما قلت سابقا، فأنا أحتاج فقط إلى تأكيد ذلك بصيغته المحددة: إن كان بوسعنا أن نمنع شيئا سيئا للغاية من الحدوث، دون التضحية بشيء آخر ذي أهمية أخلاقية، فإن يتحتم علينا، أخلاقيا، أن نقوم بذلك.

يترتب على هذه المناقشة ارتباك على صعيد تصنيفاتنا الأخلاقية التقليدية. فلم يعد ممكنا رسم الخط الفاصل بين الواجب وبين الإحسان وفقا للتمييز التقليدي بينهما، أو على الأقل، لم يعد لنا أن نرسمه في نفس الموضع الذي اعتدنا عليه. إن التبرع بالمال لصندوق إغاثة البنغال يعد عملا من أعمال الإحسان الخيرية في نظر مجتمعنا. يُطلق على الجمعيات التي تجمع تلك الأموال "جمعيات الإحسان"[1] "charities". تنظر هذه الجمعيات إلى نفسها بهذه الطريقة – إذا أرسلتَ لهم شيكا بنكيا؛ فسوف تُشكر على "كرمك". ولأن التبرع بالمال يعد عملا من أعمال الإحسان، فلن يظن أحد أن ثمة حرج في عدم التبرع. من المحتمل أن يتلقى الشخص المحسن شيئا من المديح، لكن الإدانة لن تطال غير المحسن. لا يشعر الناس بشيء من العار أو الذنب جراء إنفاق المال على اقتناء ملابس جديدة أو سيارة جديدة بدلا من إنفاقه في إغاثة المجاعة. (في الواقع، فإن البديل لا يخطر لهم على بال). لا يمكن تبرير هذه الطريقة في النظر إلى الأمور. عندما نشتري ملابس جديدة ليس من أجل تدفئة أجسادنا وإنما كي نبدو "متأنقين" فإننا لا نقوم بذلك من أجل توفير حاجة ضرورية. لن نضحي بأي شيء مهم عندما نستمر بارتداء ملابسنا القديمة ونتبرع بالمال من أجل إغاثة المجاعة. وحينما نفعل ذلك، فإننا نتمكن من منع شخص آخر من التضور جوعا. يترتب على ما ذكرته سابقا أنه يجب علينا أن نتبرع بالمال بدلا من إنفاقه على الملابس التي لا

[1] في الأصل charities وبدت لي ترجمتها بجمعيات الإحسان وكذلك بالشخص المحسن فيما بعد أنسب من ترجمتها بالجمعيات الخيرية. [المترجم]

نحتاجها من أجل تدفئة أجسادنا. إن القيام بذلك ليس إحسانا، أو عملا من أعمال السخاء. كذلك فإنه ليس من نوعية العمل الذي أطلق عليه الفلاسفة واللاهوتيين اسم: (supererogatory)[1] – وهو عمل يحسن القيام به ولا ضير في الامتناع عنه. على العكس من ذلك تماما، يجب علينا أن نتخلى عن المال ونتبرع به، ومن الخطأ عدم القيام بذلك.

أنا لا أحاول الادعاء بانتفاء أعمال الإحسان، أو بعدم وجود عمل من الجيد القيام به وليس ثمة بأس في تركه. ربما كان من الممكن إعادة رسم الخط الذي يميز بين الواجب وبين الإحسان في مكان آخر. كل ما أحاول المجادلة بشأنه هنا هو أن الطريقة الحالية للتمييز بين الاثنين، أعني أن يُعد عمل ما إحسانا بالنسبة لرجل يتمتع بمستوى من الثراء كما هو حال أغلب "سكان الدول المتقدمة" عندما يقوم بالتبرع من أجل إنقاذ شخص آخر من التضور جوعا، هي طريقة في التمييز لا يمكن دعمها. إن الدعوة إلى سحب هذا التمييز [التقليدي بين الواجب والإحسان] أو إلغاءه تماما هو أمر خارج عن نطاق اهتمامي بهذه المناقشة. من المحتمل وجود طرقٍ أخرى كثيرة لرسم خط هذا التمييز: على سبيل المثال، قد يقرر المرء أنه من الجيد إدخال السعادة قدر الإمكان على الأشخاص الآخرين دون أن يكون من الخطأ الامتناع عن ذلك.

بغض النظر عن الطبيعة المحدودة التي أقترحها لتعديل مخطط مفاهيمنا الأخلاقي، فإن هذه التعديل المقترح – نظرا لمدى توسع الثراء والمجاعة في عالمنا اليوم –له تبعات راديكالية. من المحتمل أن تقود هذه التبعات إلى مزيد من الاعتراضات التي تختلف عن الاعتراضات التي سبق وأن أخذتها بعين الاعتبار. فيما يلي، سأشرع في مناقشة اثنتين من هذه الاعتراضات.

إحدى هذه الاعتراضات التي ربما توجه إلى الموقف الذي اتخذته هي ببساطة أن هذا التعديل المقترح لمخطط مفاهيمنا الأخلاقي هو غاية في الراديكالية. جرت العادة ألا يحكم الناس [أخلاقيا] بنفس الطريقة التي اقترحتها عليهم. يحتفظ معظم الناس بإدانتهم الأخلاقية ضد أولئك الذين ينتهكون بعض أعراف السلوك الأخلاقية، كعرف الاستيلاء على ممتلكات الغير على سبيل المثال. لكنهم لا يدينون من ينغمس في الترف ولا يتبرع من أجل إغاثة المجاعة. ومع ذلك، وبالنظر إلى أنني لم أعزم على تقديم وصف محايد أخلاقيا للطريقة التي يبني عليها الناس أحكامهم الأخلاقية، فإن طريقة حكم الناس في الحقيقة لا علاقة لها بصحة استنتاجي. إن استنتاجي نابع من المبدأ الذي قدمته آنفا، ومالم يتم رفض هذا المبدأ، أو إثبات أن الحجج التي عرضتها غير صحيحة؛ فإني أعتقد أن استنتاجي يجب أن يظل قائما، بغض النظر عن الغرابة التي تبدو عليه.

[1] يقترب مفهوم (supererogatory) عند اللاهوتيين من مفهوم المستحب والمندوب إليه في الفقه الإسلامي. [المترجم]

ومع ذلك، فربما بدا مثيرا للاهتمام التفكير في السبب الذي يجعل مجتمعنا، وأغلب المجتمعات الأخرى [تحكم أخلاقيا] بطريقة مختلفة عن الطريقة التي اقترحت عليهم القيام بها. في مقال مشهور، يقترح جاي. أو. أورمسون[١] أن مقتضيات الواجب، ذاك الذي يخبرنا عما يجب أن نقوم به – بالتباين عن ذلك الذي يكون حسنا القيام به ولا خطأ في تركه – [إن مقتضياته] تعمل لحظر السلوك الذي لا يمكن احتماله فيما لو عاش الأفراد معا داخل مجتمع.[٢] ربما يفسر هذا أصل وسبب استمرار وجود التقسيم الحاضر بين أفعال الواجب وأفعال الإحسان. تتشكل المواقف الأخلاقية بواسطة احتياجات المجتمع، ولا شك أن المجتمع بحاجة إلى أفراد يلتزمون بالقواعد التي تجعل الوجود الاجتماعي قابلا للتحمل. من وجهة نظر مجتمع معين، فمن الضروري منع انتهاك القواعد المفروضة ضد القتل والسرقة وهلم جرا. بيد أنه ليس ضروريا مساعدة أولئك القاطنين خارج مجتمعك.

إن كان هذا تفسيرا لتمييزنا العام بين الواجب والمستحب، فإنه مع ذلك ليس تبريرا له. تقتضي وجهة النظر الأخلاقية منا النظر إلى ما وراء مصالح مجتمعنا. كما أشرت إلى ذلك سابقا، قد يكون ذلك من الصعوبة بمكان في الماضي، أما الآن فهو ممكن تماما. من وجهة النظر الأخلاقية، يجب أن يكون منع ملايين الناس من التضور جوعا أمرا ملحا نتمسك به مثلما نتمسك على الأقل بقواعد المِلْكِية داخل مجتمعنا.

لقد جادل بعض الكتاب، من بينهم سيدجويك[٣] وأورمسون، بحاجتنا إلى قانون أخلاقي أساسي لا يتجاوز قدرة الشخص العادي، وإن لم يتم ذلك، فسيحدث انهيار عام في الامتثال للقانون الأخلاقي. تقترح هذه الحجة بصورة فظة أننا لو أخبرنا الناس بأنه يجب عليهم الامتناع عن القتل والتبرع بكل ما لا يحتاجون إليه حقا من أجل إغاثة المجاعة، فلن يلتزموا بأي منهما، بينما لو أخبرناهم بوجوب الامتناع عن القتل، وأنه من المستحسن التبرع لإغاثة المجاعة دون أن يكون هناك خطأ في عدم التبرع، فإن الناس على الأقل سيمتنعون عن القتل. تكمن القضية هنا فيما يلي: أين يجب أن نرسم الخط الفاصل بين السلوك المطلوب وبين السلوك الجيد غير المطلوب من أجل الحصول على أفضل نتيجة ممكنة؟ يبدو أن هذا هو سؤال تجريبي، لكنه مع ذلك صعب للغاية. إحدى الاعتراضات الموجهة إلى طريقة مجادلة سيدجويك – أورمسون، أنها لا تأخذ بعين الاعتبار بشكل كافٍ التأثير الذي يمكن أن

---

[١] جيمس آوب أورمسون J. O. Urmson (١٩١٥ – ٢٠١٢م) هو فيلسوف بريطاني مهتم بالفلسفة الإغريقية، والأخلاقية، والتحليلية اللغوية البريطانية. حرر طبعة أوكسفورد لكتاب جاي أوستن: How To Do Things With Words? (كيف تُنجز الأشياء بالكلام؟) وترجم كتاب أرسطو: The Nicomachean Ethics (الأخلاق النيقوماخية(، وأصدر كتاب: Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars (الفلسفة التحليلية: تطورها بين عالمين) وكتب أيضا بعض المقالات منها المقالة التي سيشير إليها المؤلف لاحقا بعنوان: Saints and heroes (قديسون وأبطال) عن الفلسفة الأخلاقية.

[2] 3. J. 0. Urmson, "Saints and Heroes," in Essays in Moral Philosophy, ed. Abraham I. Melden (Seattle and London, 1958), p. 214. For a related but significantly different view see also Henry Sidgwick, The Methods of Ethics, 7th edn. (London, 1907), pp. 220-221, 492-493.

[٣] هنري سيدجويك Henry Sidgwick (١٨٣٨ – ١٩٠٠م)، هو فيلسوف إنجليزي أخلاقي يتبنى في فلسفته الأخلاقية المذهب النفعي على أساس حدسي وأشهر أعماله: The Methods of Ethics(المذاهب الأخلاقية). [المترجم]

تحدثه المعايير الأخلاقية على القرارات التي نتخذها. ففي مجتمع يُنظر فيه إلى الرجل الثري الذي يعطي ٥٪ من دخله لإغاثة المجاعة على أنه غاية في السخاء، فليس مفاجئا أن ينظر إلى الاقتراح الذي يدعو إلى وجوب التبرع بنصف دخلنا على أنه غريب وغير واقعي. وفي مجتمع يُعتقد فيه أن المرء يجب ألا يحصل على أكثر مما ينبغي حينما لا يجد الآخرون إلا أقل مما يحتاجون إليه، قد يبدو مثل هذا الاقتراح ضيق الأفق. أعتقد أن ما يمكن للمرء أن يفعله، وما هو محتمل جدا أن يقوم به هو في كلتا الحالتين متأثرٌ بشكل كبير بما يفعله الناس من حوله، وما يتوقعون منه القيام به. على أية حال، فإن احتمالية حدوث انهيار في السلوك الأخلاقي نتيجة نشر الفكرة القائلة بأنه يجب علينا أن نقوم بأكثر جدا مما نقوم به للتخفيف من المجاعة، تبدو احتمالية بعيدة. وإذا كان الرهان هو القضاء على المجاعة المنتشرة، فإن الأمر يستحق المخاطرة. أخيرا، يجب التأكيد على كون هذه الاعتبارات متصلة فقط بما يجب أن نطالب به الآخرين، وليس بما يجب علينا نحن القيام به.

الاعتراض الثاني الذي ينشأ ضد هجومي على التمييز الحالي بين الواجب والإحسان هو اعتراض يتردد صداه بين فينة وأخرى ضد الفلسفة النفعية. تقتضي بعض أشكال النظرية النفعية أنه يجب علينا، أخلاقيا، أن نعمل طوال الوقت من أجل ترجيح مقدار السعادة على الشقاء. لا يؤدي الموقف الذي اتخذته إلى هذه النتيجة في جميع الظروف، لأنه إذا لم تكن هناك حوادث سيئة بإمكاننا منعها دون التضحية بشيء ذي قيمة أخلاقية مماثلة، فلن يصبح لحجتي أي مجال للتطبيق. ومع ذلك، وبالنظر للظروف الحالية في مناطق كثيرة من العالم، فإن ما ينتج عن حجتي هو أنه يجب علينا، أخلاقيا، أن نعمل طوال الوقت للتخفيف من المعاناة الكبيرة من ذلك النوع الذي يحدث نتيجة المجاعة أو الكوارث الأخرى. بالتأكيد، يمكننا أن نستنتج كذلك الظروف المخففة — على سبيل المثال فعندما نجهد أنفسنا في العمل المرهق فإننا سنكون أقل فاعلية مما كنا عليه. ومع ذلك، فعند مراعاة جميع الاعتبارات من هذه الشاكلة، فإن النتيجة تظل باقية: يجب علينا أن نمنع أقصى قدر ممكن من المعاناة دون التضحية بشيء آخر ذي أهمية أخلاقية مماثلة. ربما نواجه هذه النتيجة بشيء من التردد. ومع ذلك، فلست قادرا على النظر إلى هذا الأمر على أنه نقد للموقف الذي جادلت حوله، بقدر ما هو نقد لمعايير سلوكنا العادية. ونظرا لأن معظم الناس أنانيون إلى درجة معينة، فمن المرجح أن يقوم القليل جدا منا بما يتعين علينا القيام به. وأيا يكن الأمر، فلن يكون من الصدق اعتبار ذلك دليلا على أن هذه ليست القضية التي تتطلب منا القيام بالوجب.

ربما مازال يُنظر إلى استنتاجاتي على أنها لا تتماشى إلى حد بعيد مع ما يعتقده الآخرون، أو أن حجتي لابد أن تنطوي على خطأ ما في مكان ما. من أجل تبيان أن استنتاجاتي، مع أنها تتعارض بالتأكيد مع المعايير الأخلاقية

الغربية المعاصرة، لم تكن لتبدو استثنائية في عصور أخرى وأماكن أخرى؛ فإني أود أن أقتبس مقطعا من توما الأكويني،[١] وهو كاتب لا ينظر إليه عادة على أنه راديكالي جدا.

الآن، وفقا للنظام الطبيعي الذي أسسته العناية الإلهية، فإن الخيرات المادية مقدمة لتلبية الاحتياجات البشرية. لذلك يجب ألا يؤدي تقسيم الممتلكات والاستيلاء عليها، الناجمان عن القانون الإنساني، إلى إعاقة إشباع ضرورات الإنسان من هذه الخيرات. وبالمثل، فكل ما يمتلكه الإنسان بوفرة فائضة، فإنه حق طبيعي للفقراء من أجل معيشتهم. هذا ما يقوله امبروسيوس،[٢] ويمكن العثور على ذلك في Decretum Gratiani:[٣] "الخبز الذي تحتفظ به هو من حق الجائع؛ والملابس التي تحجبكم، هي للعريان؛ والمال الذي تدفنه في الأرض، هو خلاص وحرية للمفلس".[٤]

أود الآن أن أتناول عددا من النقاط ذات الطابع العملي أكثر من الفلسفي والمتعلقة بتطبيق ما توصلنا إليه من استنتاج أخلاقي. هذه النقاط لا تتحدى الفكرة القائلة بأننا يجب أن نبذل أقصى ما بوسعنا من أجل منع المعاناة، بل تتحدى الفكرة التي تقول بأن التبرع بالكثير من المال هو أفضل وسيلة لفعل ذلك.

قد قيل في بعض الأحيان، أن المساعدات الخارجية يجب أن تكون من مسؤولية الحكومة، وبالتالي لا ينبغي لأحد أن يتبرع للمؤسسات الخيرية التي تُدار بشكل خاص. إن التبرعات الأهلية، كما يقال، تمنح الحكومة وأعضاء المجتمع غير المساهمين فرصة للتهرب من مسؤولياتهم.

يبدو أن هذه الحجة تفترض أنه كلما زاد عدد الأشخاص الذين يتبرعون للمنظمات الخاصة المسؤولة عن صناديق إغاثة المجاعة، كلما زادت احتمالية تخلي الحكومات عن تحمل مسئولياتها إزاء المساعدة بشكل كامل. لا يوجد شيء يمكن أن يدعم هذا الافتراض، كما أنه لا يبدو لي معقولا على كافة الأصعدة. إن الرأي المعاكس — الذي يفترض أنه عندما لا يتبرع أي شخص طواعية؛ فستفترض الحكومة أن مواطنيها ليسوا مهتمين بالتبرع وغير راغبين أن يُجبروا عليه — يبدو أكثر معقولية. على كل حال، فما لم يكن هناك احتمال قاطع بأن رفض الفرد للتبرع سيتولد عنه مساعدات حكومية ضخمة، فإن الأشخاص الذين يرفضون الإسهام طوعيا، يرفضون [في الحقيقة] منع

---

[١] القديس توما الإكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥ – ١٢٧٤م) من أهم فلاسفة اللاهوت في القرون الوسطى، تأثر بالقديس أوغسطين وابن رشد. كان راهبا كاثوليكيا من طائفة الدومنيكان، وأسهم كثيرا في تقاليد الفلسفة المدرسية، ويعد من أبرز من حاول التوفيق بين فلسفة أرسطو والنصرانية. من أهم أعماله: Summa Theologica (الخلاصة اللاهوتية) و Summa contra Gentiles (الرد على الخوارج). [المترجم]

[٢] القديس أمبروسيوس أو أمبروز Ambrose (٣٣٩ – ٣٩٧م) كان واحدا من الآباء الأربعة الكبار في التقليد الكنسي، بدأ راهبا في ميلان في الدولة الرومانية، وأصبح فيما بعد أحد أكثر الشخصيات الكنسية تأثيرا في القرن الرابع. تأثر به كثيرا القديس أوغسطين وبسببه تحول للنصرانية. [المترجم]

[٣] مجموعة من القوانين الكنسية التي ظهرت في القرن ١٢م، تنسب للفقيه جراتيياني وقد استمر العمل بها طويلا في الكنيسة الكاثوليكية [المترجم]

[4] Summa Theologica, II-II, Question 66, Article 7, in Aquinas, Selected Political Writings, ed. A. P. d'Entreves, trans. J. G. Dawson (Oxford, 1948), p. 171.

مقدار معين من المعاناة دون أن يكونوا قادرين على الإشارة إلى أية فائدة ملموسة ناتجة عما رفضوه. لذا، فإن عبء إظهار كيف سيؤدي هذا الرفض إلى اتخاذ إجراء حكومي، إنما يقع على عاتق أولئك الرافضين للتبرع.

بالطبع، لا أريد أن أجادل ضد الرأي القائل بأنه يجب على حكومات الأمم الغنية أن تتبرع تبرعا حقيقيا، غير مشروط وبأضعاف ما تتبرع به الآن. كذلك، فإني أوافق على أن التبرعات الخاصة غير كافية، وأنه يجب علينا أن نقوم بحملات فاعلة من أجل سن معايير جديدة تماما لكل من الإسهامات الخاصة والعامة من أجل إغاثة المجاعة. وبالتأكيد، فإني أرغب بالتعاطف مع الشخص الذي يظن أن عقد الحملات هو أكثر أهمية من التبرع الشخصي، لكنني في الواقع أشك في أن الوعظ الذي لا يطبقه المرء على ذاته سيكون له فاعلية كبيرة. لسوء الحظ، فإن فكرة: "إنها مسؤولية الحكومة" تُتخذ من أغلب الناس سببا لعدم التبرع، وعلى ما يبدو فإنها لا تحفز أي إجراء سياسي أيضا.

سبب آخر أكثر جدية لتبرير عدم التبرع لصندوق إغاثة المجاعة، هو أنه مالم تكن هناك سيطرة فاعلة على نمو السكان؛ فإن [جهود] إغاثة المجاعة ستقود فقط إلى تأجيل المجاعة [القادمة]. فإذا أنقذنا لاجئي البنغال الآن، فإن آخرين، وربما أطفال هؤلاء اللاجئين، سيواجهون المجاعة في غضون سنوات قليلة. من الممكن دعم ذلك عبر الاستشهاد بالحقائق المعروفة عن الانفجار السكاني والنطاق المحدود نسبيا من أجل الإنتاج الموسع.

هذه النقطة، مثل النقطة السابقة، هي مجادلة ضد إغاثة المجاعة الآن بسبب اعتقاد ما يمكن أن يحدث في المستقبل، وبخلاف النقطة السابقة، فبالإمكان استنتاج أدلة جيدة لتبرير هذا الاعتقاد بشأن المستقبل. لن أخوض في هذه الأدلة هنا. أنا أوافق على أن الأرض لا تستطيع أن تدعم بلا نهاية ارتفاع نمو السكان حسب معدله الحالي. وقطعا فإن مثل هذا الأمر يمثل مشكلة لكل من يعتقد أهميةً في منع المجاعة. ومع ذلك، فمرة أخرى يمكن للمرء أن يقبل هذه المناقشة دون أن يستنتج أن هذا الأمر يعفيه من أي التزام تجاه فعل شيء ما لمنع المجاعة. ما يمكن استنتاجه هنا، هو أن أفضل طريقة لمنع المجاعة، على المدى البعيد، هو الحد من نمو السكان. سيترتب على الموقف الذي تم التوصل إليه آنفا وجوب أن يقوم المرء بكل ما يستطيع القيام به من أجل تعزيز السيطرة على نمو السكان (إلا إن كان الشخص يعتقد أن جميع أشكال السيطرة هي خاطئة بحد ذاتها، أو أنها تقود بشكل كبير إلى عواقب كارثية). ونظرا لوجود منظمات تعمل بشكل خاص للحد من نمو السكان، فيمكن للمرء في هذه الحالة أن يدعمها بدلا من تلك الأساليب التقليدية لمنع المجاعة.

نقطة ثالثة ناشئة عن الاستنتاج التي تم التوصل إليه سابقا وتتعلق بسؤال مقدار المبلغ الذي يجب علينا أن نتبرع به. أحد الاحتمالات التي سبق تناولها هو أنه يجب علينا أن نتبرع حتى نصل إلى مستوى المنفعة الحدية —

وهذا يعني الوصول إلى النقطة التي عندما أتبرع فيها بالمزيد فإني سأجر على نفسي أو على من أعول معاناة شبيهة بالمعاناة التي أرجو إيقافها من خلال التبرع. بالتأكيد فإن هذا يعني أن يقلص المرء نفسه ماديا إلى درجة قريبة جدا من ظروف لاجئي البنغال. يجدر التذكير بأنني قدمت فيما سبق نسختين من مبدأ منع الأحداث السيئة من الوقوع: نسخة قوية ونسخة معتدلة. إن النسخة القوية، والتي تتطلب منا أن نمنع الأحداث السيئة من الوقوع مالم يكن في ذلك تضحية بشيء ذي أهمية أخلاقية مماثلة، تقتضي منا على ما يبدو أن نقلص أنفسنا إلى مستوى المنفعة الحدية. أجد لزاما علي التصريح بأنني أعتقد أن النسخة القوية تبدو لي هي النسخة الصائبة. لقد اقترحت النسخة الأكثر اعتدالا — وهي أنه يجب علينا أن نمنع الأحداث السيئة من الوقوع مالم يؤد ذلك إلى التضحية بشيء ذي أهمية أخلاقية — فقط لتبيان أنه حتى في حالة هذا المبدأ الذي لا يمكن إنكاره بالطبع؛ فمن الضروري إجراء تغيير كبير في أسلوب حياتنا. لا يترتب على المبدأ الأكثر اعتدالا أنه يجب علينا أن نقلص أنفسنا إلى مستوى المنفعة الحدية، لأن المرء ربما اعتقد أن تقليص نفسه أو عائلته إلى هذا المستوى سيتسبب بحدوث شيء سيء للغاية. سواء أكان الأمر كذلك أم لا فإني لن أناقشه، لأني كما قلت سابقا لا أرى سببا وجيها لاعتناق النسخة المعتدلة من المبدأ بدلا من النسخة القوية. ومع ذلك، وحتى لو وافقنا على المبدأ بشكله المعتدل، فيجب أن يكون واضحا أنه سيتوجب علينا أن نتبرع بما يكفي لضمان أن المجتمع الاستهلاكي، ذلك الذي يعتمد على إنفاق الناس على الأمور التافهة بدلا من إغاثة المجاعة، سيأخذ في التباطؤ وربما سيختفي تماما. هناك الكثير من الأسباب التي تجعل هذا الأمر مرغوبا في حد ذاته. لقد أصبحت قيمة وضرورة النمو الاقتصادي الآن مثارا للشك ليس من قبل دعاة المحافظة على البيئة وحدهم، بل حتى من قبل الاقتصاديين أيضا.[1] كذلك، ليس ثمة مجال للشك في أن المجتمع الاستهلاكي قد أحدث أثرا تشويهيا في مقاصد وأهداف أعضائه. ومع ذلك، وبالنظر إلى الأمر فقط من وجهة نظر المساعدات الخارجية، فإنه يجب أن يكون هناك حد للمدى الذي يجب علينا أن نبطئ فيه بشكل متعمد من نمو اقتصادنا، فربما كانت الحالة أننا إذا تخلينا — لنقل — عن ٤٠٪ من ناتجنا المحلي الإجمالي؛ فإننا سنبطئ بشكل كبير جدا من نمو اقتصادنا، وبمصطلحات أوضح فإننا سنقدم مساعدات أقل مما لو قدمنا ٢٥٪ من ناتج محلي إجمالي لاقتصاد أكبر، وهو ما كان سيحدث لو أننا قصرنا إسهامنا على هذه النسبة الصغيرة.

أنا أذكر ذلك فقط كمؤشر على نوع الاعتبار الذي يجب على المرء أن يأخذه بالحسبان عند محاولته الوصول إلى أنموذج مثالي. ولأن المجتمعات الغربية بشكل عام تعتقد أن ١٪ من الناتج المحلي الإجمالي هو المستوى المقبول

(1) See, for instance, John Kenneth Galbraith, The New Industrial State (Bos- ton, I967); and E. J. Mishan, The Costs of Economic Growth (London, I967).

للمساعدات الخارجية؛ فإن الأمر برمته لا يعدو أن يكون مجرد نقاش أكاديمي. لن يؤثر سؤال مقدار ما يجب على المرء أن يتبرع به على مجتمع لا يتبرع فيه سوى عدد قليل جدا من الأشخاص بمبالغ مجزية.

يقال في بعض الأحيان، وإن كان بشكل أقل الآن مما كان عليه في السابق، بأن الفلاسفة ليس لهم دور خاص يقومون به في مجال الشؤون العامة، لأن معظم الشؤون العامة تعتمد بشكل أساسي على تقدير الوقائع. فيما يتعلق بذلك، يقال إن الفلاسفة من هذا النوع ليس لديهم خبرة خاصة [لتقدير الواقعة]، ولهذا أصبح ممكنا أن ينخرط المرء في الفلسفة دون أن يتخذ موقفا من القضايا العامة الكبرى. لا شك أن هناك بعض القضايا المتعلقة بالسياسة الاجتماعية والسياسة الخارجية التي من الممكن حقا أن يقال فيها إن تقدير الخبراء الحقيقين للوقائع مطلوب قبل الانحياز إلى جانب أو القيام بشيء، لكن بالتأكيد، فإن قضية المجاعة ليست من عداد تلك القضايا. إن الوقائع حول وجود المعاناة هي أمر لا جدال فيه. كذلك ليس ثمة جدال، كما أعتقد، حول إمكانية قيامنا بشيء إزاءها، سواء من خلال الأساليب التقليدية لإغاثة المجاعة، أو من خلال السيطرة على نمو السكان أو الاثنين معا. وبالتالي فإن هذه قضية يستطيع الفلاسفة اتخاذ موقف منها. إنها قضية تواجه كل شخص يمتلك من المال أكثر مما يحتاج لإعالة نفسه ومن يعول، وكل شخص في موضع يؤهله أن يتخذ إجراءً ذا طابع سياسي. عمليا، يجب أن يندرج تحت هذه التصنيفات كل مدرس وطالب فلسفة في جامعات العالم الغربي. فإذا كانت الفلسفة هي كيفية التعامل مع الأمور التي تتصل بالمدرسين والطلاب على حد سواء، فإن هذه قضية يجدر بالفلاسفة مناقشتها.

ومع ذلك، فإن المناقشة [وحدها] ليست كافية. ما الفائدة من ربط الفلسفة بالشؤون العامة (أو الشخصية) إذا لم نأخذ استنتاجاتنا منها على محمل الجد؟ في هذه الحالة، فإن أخذ استنتاجاتنا على محمل الجد يعني التصرف بناء على ما تقتضيه. لن يجد الفيلسوف نفسه في وضع أسهل من وضع أي شخص آخر عليه أن يغير من موقفه وأسلوب حياته إلى المدى الذي، إن كنتُ محقا، يشمل القيام بكل شيء يجب علينا القيام به. ومع ذلك، فيمكن للمرء على الأقل أن يشرع في الأمر. سيتعين على الفيلسوف الذي يفعل ذلك أن يضحي ببعض فوائد المجتمع الاستهلاكي، لكنه سيجد تعويضا عن ذلك على الأقل من خلال الرضا عن أسلوب حياة تتلاقى فيه النظرية مع التطبيق، إن لم يحدث الانسجام بينهما حتى الآن.

تعدّدية الخير؟

مشكل التسامح الموجب في مجتمع متعدّد الثقافات

من وجهة نظر إيتيقية*

كارل أوتو آبل

ترجمة: المنجي السرباجي – جامعة قابس – تونس

ملخص: إنطلاقا من مشكل التسامح في مجتمع متعدّد الثقافات، يراجع الكاتب حدود التأسيس الليبرالي الكلاسيكي (التسامح السالب)، ويشير إلى الحاجة إلى معنى جديد: يتعلّق الأمر بالاهتمام الموجب بالتسامح، الدّال على استحسان طيف من الثقافات الاجتماعية ومن التقاليد القيمية. على مستوى إيتيقي، يمكن أن يرتكز التسامح الموجب على نظرية النقاش التي طوّرت إيتيقا كانط الكلاسيكية والديانطولوجية في اتجاه تداولية ترانسندنتالية وهرمنيوطيقا ترانسندنتالية. وبهذه الطريقة، تتمكن إيتيقا النقاش من الإجابة عن سؤالين يطرحهما التسامح في مجتمع متعدّد الثقافات: يتعلق السؤالان بواجب تحمّل جميع الناس في سعيهم وراء مثلهم العليا ومن ثمة بكيفية تحقيق التسامح الموجب وتبيّن حدوده.

١. معاينة المشكل

يبدو أن المثال النموذجي الأول للتسامح، على الأقل في تاريخنا الغربي، كان ضمان **الحرية الدينية** التي نشأت باعتبارها نتيجة للتنوير وللفصل بين الكنيسة والدولة. ويبدو أن المثال النموذجي الثاني، والذي كان مستقلّا نسبيا عن الأول، كان ضمان **حرية الرأي والتعبير**. ولقد كان من الضروري حماية هذه الأخيرة لا فقط ضد الكنيسة بمساعدة من الدولة العلمانية، ولكن أيضا ضد النزعات الكليانية للدولة العلمانية —بل وجزئيا بمساعدة من الكنيسة المسيحية التي كان لها أن تستدعي في هذه الحالة مبدأ **حرية الضمير**— ضد الضغوط التي تمارسها القومية أو تمارسها ايديولوجيات سياسية أخرى مثلا. أخيرا، برز على أيامنا هذه نموذج ثالث للتسامح لعلّه أكثر شمولية، وأعني ذاك الذي يتيح فضاء حرّا **لتَبِين أنماط الحياة السوسيو–ثقافية المختلفة عن نفسها** ضمن ما يُسمَّى "مجتمعا متعدّد الثقافات".

* «Plurality of the Good ? The problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View », *Ratio Juris*, , Vol. 10, N°2, June 1997, 199-212.

وبقدر ما يبدو هذا المثالُ الأخير المثالَ الأكثر شمولية وأيضا الأكثر تركيبا فإنه يبدو كذلك الأكثر التباسا. إذ لم يتضح مليًّا، خلال النقاش الراهن حول هذا الموضوع، مَن الذي ينبغي أن يتكفَّل بحماية الفضاء الحرّ للإبانة الثقافية عن الذات في "مجتمع متعدّد الثقافات"، وهلْ ثمة من يتكفّل بحمايته، وممّن يحميه. أهو شأن الليبرالية السياسية أو على الأقل مهمّتها، أم يتعلق الأمر بالأحرى بالدفاع عن الجماعات الاثنو–ثقافية الخصوصية والتقاليد القيمية وإحيائها في مواجهة الدولة الليبرالية الحديثة، التي تهتم فقط بالمصالح والحقوق الفردية، وهي بالتالي لا تبالي تماما بالتقاليد القيمية الثقافية؟ ويبدو حاليا أن هذا هو زعم **الجمعوية الإيتيقية**، أي فلاسفة مثل ماكنتاير وساندال وتايلور، القلقين بشأن ضياع كل القيم السامية وفضائل الولاء الاجتماعي أو التضامن في المجتمع الرأسمالي الحديث المكوَّن من مختالين دهاة لا تعنيهم غير دولة ترعى تنفيذ العقود تحت طائلة العقوبات القانونية[1].

ولكن إذا أخذنا على محمل الجدّ المشروع الجمعوي المتمثّل في إعادة تأسيس الايثوس الجمهوري على التقييمات الثابتة لتقليد اثنو–ثقافي معيّن، أي على حياة أخلاقية جوهرية (substantielle Sittlichkeit) في المعنى الهيغلي (Hegel 1967)، فإننا سنواجَه فورا بمشكل كيف يمكن التسامح مع **تعدّد** تقاليد **مختلفة** من القيم الراسخة داخل مجتمع واحد أو حتى دعمها، ومن ذلك مثلا كيف يمكن ضمان حرية الضمير والرأي للأفراد في مواجهة المطالبات الدوغمائية بالولاء الجماعي. على مدى القرن الماضي لم تفضِ كل المشاريع المتحقِّقة تاريخيا من أجل استبدال **الدولة الليبرالية** و**حيادها** تجاه التقاليد الاثنو–دينية بدولة تقوم على تقاليد قيم الولاء الراسخة لدى الجماعة إلّا إلى هدم التسامح تجاه حقوق الأفراد وحقوق الأقليات الجماعية. وينطبق ذلك على **التسلّط الديني** كما ينطبق على **الأنماط الاشتراكية أو القومية من الكليانية**. وهكذا، يبدو أن وحدها **الليبرالية** وحيادها تجاه التقاليد القيمية هي من يستطيع أن يتيح إمكانية ذاك النمط من التسامح الذي يكون شرطا مسبقا **لمجتمع متعدّد الثقافات**.

ومع ذلك، يمكن أن ندفع، ضد هذا الاستدلال الوجيه **من طرف الليبرالية الكلاسيكية**، بضربين من الحجج –ولعلهما يتشاركان نفس الهاجس أيضا. فمن جهة أولى، يجب أن نفرّق بين **نوعين مختلفين تماما من التسامح** تجاه التقاليد القيمية السوسيو–ثقافية: **التسامح السالب** القائم على **اللامبالاة**، **والتسامح الإيجابي** أو **الموجب** القائم على **الاستحسان** المبدئي لكون تلك التقاليد القيمية العميقة والمتعدّدة هي مصادر من شأنها أن تثري الثقافة الإنسانية عموما والالتزام الاجتماعي للأفراد. ويجوز لنا أن نزعم، إزاء هذا التمييز، أن تصوّر **مجتمع متعدّد الثقافات** هو تصوّر مشدود إلى فكرة **التسامح الموجب** إزاء التقاليد الثقافية أكثر مما هو مشدود إلى فكرة تسامح سالب صرف. وإضافة إلى النوع الأول من الحجج، لنا أن نستدعي حججا قوية ضدّ نوع معيَّن من الليبرالية الموجَّهة

[1] حول الجمعوية، انظر: Forst 1994, and Appel 1993b

اقتصاديا و**قانونيا**. فانطلاقا من الافتراضات الهوبزية وحدها أعني المصلحة الذاتية المحسوبة استراتيجيا والعقوبات القانونية، يبدو واضحا أننا لا نستطيع حتى أن نقدّم أساسا **أخلاقيا** للعدالة بوصفها **مساواة في الحقوق** –وبالتالي أساسا لذاك النوع من الأخلاق العامة التي تجعل التسامح ممكنا، فضلا عن الحديث عن نوع من **الايثوس الجمهوري للتضامن** الذي يمكن أن يقدِّم أساسا أخلاقيا لاستحسان التقاليد القيمية.

وفي الحقيقة، أعتقد أن المبدأ الكانطي نفسَه للأخلاق باعتبارها **رفعا للحقوق والواجبات إلى مستوى الكونية** (Kant 1986b) لا يستطيع تقديم أساس لاستحسان التقاليد القيمية المخصوصة طالما أنه لم يقترن بفكرة أن المبدأ الأخلاقي للرفع إلى مستوى الكونية هو فقط طريقة لاختبار قواعد الفعل التي تفترض ضمنا بدورها، وفي كل وضعية متعيّنة، تقليدا قيميا مخصوصا "**للحياة الأخلاقية الجوهرية**" في المعنى الهيغلي. أعتقد أن هذا لا يعني أن هيغل كان محِقًّا حين أشار إلى العجز التام للمبدأ الكانطي، أو إلى إمكانية إبطال إيجابي (Aufhebung) لمضمونه من خلال نوع جديد (حديث) من "الحياة الأخلاقية الجوهرية" للدولة؛ ولكن رغم ذلك، قد يقال إنه من الضروري بالنسبة إلى كائنات بشرية متعيّنة وإلى مجتمعاتها أن **نستكمل** المبدأ الكانطي لأخلاق صالحة كونيا بالافتراض التاريخي لايثوس جوهري أو لتقليد قيمي. وهذا، على الأقل، ما قد يدّعيه كذلك الجمعويّون المعاصرون رغم أنهم يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك ويزعمون أن مبدأ العدالة الأخلاقي الصالح كونيا نفسه لن يكون له **مضمون** أو **دلالة** إن هو لم يتأسّس على التقليد القيمي لجماعة مخصوصة.

لن أنهي هذا النقاش العام والمعضل بين **مؤيدي** الحُجج الخاصة بالشروط المسبقة "لمجتمع متعدّد الثقافات" و**معارضيها** دون أن أستحضر أيضا **الشكوك البراغماتية حول إمكانية مجتمع متعدّد الثقافات نفسها**، على الأقل فيما يتعلّق بالنسخة المثالية التي ستتأسّس على **التسامح الموجب** تجاه طيف متنوع من التقاليد القيمية السوسيو–ثقافية. ويمكن أن تستند هذه الشكوك البراغماتية لا فقط إلى التجارب الأخيرة مع **الأصولية الدينية** أو مع التحامل على التعدّدية الثقافية ونبذها في دول ذات **تقليد اثنو–ثقافي متجانس** إلى حد ما، كما هو الشأن في أوربا مثلا، ولكن أيضا يمكن أن تستند إلى الصعوبات التي واجهها التسامح الموجب مع التقاليد الثقافية المختلفة، حتى في دولة مثل **الولايات المتحدة الأمريكية** –أي في دولة أسّست دستورها، في معنى ما، على التعدّدية الثقافية الاثنو–دينية والتي، بالتالي، ألزمت نفسها، إن جاز القول، بايثوس "الوطنية الدستورية" (Habermas 1986).

على ضوء هذه الوقائع التجريبية، أعتقد أنه ينبغي علينا أن نقرّ أنه لم يظهر بعد أيّ منوال فعّال لدولة دستورية أو مجتمع مدني تكون فيه **التعدّدية الثقافية**، في أفضل الأحوال، أكثر من تسوية بين الاستيعاب ضمن التقليد القيمي المهيمن وبين مجرّد تسامح سالب تجاه تقاليد شاذّة خاصة بأقليات سوسيو–ثقافية. ومع ذلك فما من شك،

حسب رأيي أنْ ليس لنا اليوم، على صعيد عالمي أو كوكبي، أي خيار آخر سوى أن نسعى إلى تحقيق **نظام قانوني كوسموبوليتي** قائم على **فيدرالية سياسية** وعلى **تعدّدية ثقافية اثنو–دينية** في معنى أن نحترم تنوّعية من التقاليد القيمية بل وأن ندعمها. فإن كان ذلك هو القاعدة الضرورية للوجود الإنساني المشترك على صعيد عالمي، فإنه من الضروري أيضا أن يكون المقياسَ المثالي للوجود المشترك للبشر ضمن بلدان محدَّدة ذات تقاليد ثقافية مختلفة وحتى متضادة، مثلما هو الشأن في الهند.

قد يكون هذا كافيا لتقديم معاينة تقريبية للمشكل الذي ينبغي علينا راهنا أن نواجهه في علاقة بتحدّيات ممارسة التسامح في إطاره الأكثر شمولية وتركيبا، أعني في مجتمع **متعدّد الثقافات**. وأريد فيما يلي أن أتصدّى لصعوبات هذا المشكل من وجهة نظر **إيتيقا فلسفية** بالمعنى الواسع. هذا يعني أنني لن أتعرّض بالأساس إلى الشروط **السياسية** أو **القانونية** للمشكل، ولكنني سأنطلق من افتراض أنه رغم الحاجة إلى مؤسّسات معينة، فإن وجهة نظر **إيتيقا الحوار** تقدّم المنظور المعياري الأساسي الأدنى ضمن مجال **العقل العملي** –وذلك ببساطة للأسباب التالية: **نحن**، أعني الأعضاء المفترَضين **لجماعة الحوار**، مسؤولون –أو بعبارة أدق، **متشاركون في المسؤولية**– عن الآثار والآثار الجانبية **لأفعالنا ونشاطاتنا الجماعية**، وهذا يعني [أننا متشاركون في المسؤولية] عن تكوّن كل **المؤسّسات** وتبدّلها أو، على نحو أعمّ، كل **الأنظمة الفرعية الوظيفية للمجتمع** مثل أنظمة **القوانين** و**السلطة السياسية**[1].

٢. تصوران للخير: وجهة نظر كانطية

انطلاقا من وجهة النظر هذه، أعتبر أن السؤال المعياري الأساسي أكثر من أي سؤال آخر في علاقة بمشكل **التسامح الموجب هو التالي**: هل يمكننا، أو كذلك هل يتوجّب علينا، أن نفترض أنه توجد **تعدّدية** (أي تنوّعية **(تنوع)) للخير** بحيث نكون ملزَمين أو مرغَمين في معنى ما أن نخصّ كل أنماط الخير باحترام متساوٍ؟ أرى أن هذا الافتراض مرتبط في الحقيقة بتصوّر التسامح الموجب في مجتمع متعدّد الثقافات. ولكن يبدو جليًّا منذ البدء أنه توجد صعوبات كبرى مرتبطة بمفهوم **تعدّدية الخير أو تنوّعيته**. إذ قد يبدو كما لو أن هذا المفهوم يفضي إلى نوع مماثل من **النسبوية** و**الذاتيانية** لذاك الذي سيفضي إليه تصوّرٌ **للحقيقة** منفصلٌ عن فكرة **صلاحية بينذاتية كونية**. في هذا المستوى، ينبغي أن نؤكّد على أن **مفهوم منظوريات مختلفة للحقيقة** لا يمثل بالتحديد اعتراضا على المسلَّمة القائلة **بالصلاحية البينذاتية للحقيقة**، باعتبار أنه لا يصلح إلا من حيث هو تفسير **لتنوّع ظاهري** للحقيقة وهو تنوّع يصبح، بمقتضى هذا التفسير، متلائما مع **وحدة الحقيقة**.

[1] حول التصور التداولي الترانسندنتالي للمسؤولية المشتركة، انظر Apel 1993a

من ناحية أخري، قد يحيلنا هذا إلى مقارنة مفهوم تنوّعية **الخير** مع مفهوم **تنوّعية الجميل**. فحتى لو لم يتمّ تفسير هذه الفكرة الأخيرة ولم يتم إبطالها، إن جاز التعبير، بمقتضى تداخل منظوريات مختلفة، فإنها ستُفهَم على أنها غير **مناقضة للحسّ السليم** لو أننا فقط نفترض أنه قد يوجد تسويغ صوري صالح بينذاتيا للادعاء القائل إن **الجميل** يمكن أن يكون مختلفا بالنسبة إلى **أفراد أو أنماط من الحياة السوسيو–ثقافية المختلفة**. أليس لهذا الأمر أن يكون مفيدا لمسعى تبرير مدلولية **تنوّعية الخير؟**

وفي الواقع، فإنني سأنهج وفقا لهذا الرأي، ولكن سأفعل ذلك فقط بواسطة تقديم تمييز بين مفهومين مختلفين **للخير**. إذ يوجد من جهة أولى دليل لا مِرية فيه على ضرورة **الافتراض المسبق لتصور موحّد وكونيّ الصلاحية للخير**. وهو دليل يقدّمه مشكلنا نفسه، أعني تحديدا سؤال: **هل يجب علينا أن نحترم تنوّعية سوسيو–ثقافية للخير؟** ففي علاقة **بالموقف الذي من المناسب أن نتّخذه** إزاء تنوع التقاليد القيمية السوسيو–ثقافية أو أنماط الحياة، من الجليّ أن هذا السؤال يفترض مسبقا ضرورة أن يكون من الممكن تقديم **إجابة واحدة صحيحة أو صائبة ديانطولوجيًّا**، إجابة ينبغي أن تكون من دون شك صالحة لكل الذين يتجادلون بشأن مشكلتنا. (وبالمناسبة، ينطبق هذا أيضا على السؤال المفارقي الذي يعبّر عنه كتاب ماكنتاير (١٩٨٨): "عدالة من؟ أية عقلانية؟" ولذلك، فإن تأتّى لهذا السؤال أن يكون ذا دلالة على هذا النحو، فإنه يجب أن يفترض مسبقا، على نحو إنجازي، وعلى عكس **زعمه المعبَّر عنه خَبَريا**، أنه توجد **عقلانية واحدة** يمكنه أن يستدعيها: العقلانية التي لا يمكن تنسيبها بحسب تقاليد ثقافية مختلفة).

هاهنا، أرى أن ثمة أمثلة تاريخية عن التصور الموحَّد وكوني الصلاحية للخير كما لتصور الخير الذي قد يتم تنسيبه في علاقة بأنماط الحياة الفردية والسوسيو–ثقافية. يقدم لنا نقيضَا معنى الخير المختلفين، أعني الشر (وهو بالألمانية: böse) والسيء (وهو بالألمانية: schlecht) إشارة لغوية عن الاختلاف الذي عنَيناه. وقد تم توضيح هذا الاختلاف مجدَّدا، وذلك مع كانط مثلا (see Kant 1968a, وخاصة 1968c). فهو يعرّف "الخير" في معنى أول باعتباره **الخير المطلق ديانطولوجيًّا** "للارادة الخيرة" التي لا ترتبط **بغاية** ما، وإنما فقط **بالقانون الأخلاقي** (Sittegestz). ولقد فصَل كانط هذا المعنى فصلا حاسما عمّا هو "خير من أجل شيء ما"، أي تحديدا من أجل "سعادتي" أنا أو "سعادتنا" نحن (Glückseligkeit).

موصوفا بشكل تقريبي، هذا الخير الأخير، وتحديدا "غايته" –السعادة *eudaimonia*– هو خير أرسطو أو كذلك خير الفلسفة القديمة عموما، والذي هو بحسب فوكو (١٩٨٦)، هدف "الانشغال بالذات" (le souci de

soi)*. وكان كانط قد أشار إلى أن **ما هو خير في نسبته** إلى شيء ما و**هدفه النهائي** أي **السعادة** قد يكون مختلفا على نحو مشروع بالنسبة إلى أشخاص مختلفين رغم أنه يلمّح كذلك إلى أنه يمكن أن يوجد مقياس كوني الصلاحية حتى بالنسبة إلى سعي المرء إلى السعادة وأعني تلكم "الواجبات تجاه النفس" والتي تتوافق مع المواهب الطبيعية للفرد. ولكن يبدو لي أن الأهمّ هو أن كانط أخضع بشكل صارم، وللمرة الأولى، "الخير النسبي" الذي يظلّ في خدمة السعادة إلى **الخير الديانطيقي** الذي يمنح لكل البشر الذين لهم حقوقا متساوية أساسا للسعي من أجل سعادتهم الخاصة، بوصفه **خير العدالة** (see Apel 1988).

٣. الحل التكميلي لمشكل التسامح (السالب)

بوصفه أساسا للّيبرالية الكلاسيكية

يبدو واضحا الآن أن هذه المعمارية الكانطية للتعاطي مع **الخير** والتي وفّرت في عصرنا أساسا للتمييز الميتا–إيتيقي بين إيتيقا ديانطلوجية وإيتيقا غائية، أصبحت أساسا للمنوال **الليبرالي** في التعاطي مع مشكل **التسامح**. إنها تقترح، إن جاز القول، جوابا **تكميليا** لمشكل وحدة الخير في مقابل تنوّعيته، أعني جوابا يبيّن أن **التسامح** بحدّ ذاته هو واجب ديانطيقي صالح كونيا، يفترض وجود **تعدّدية للخير** وفي الآن ذاته مفترَض، هو نفسه، باعتباره **خيرا موحَّدا** من طرف هذا الأخير، لأنه وحده يستطيع إضفاء شرعية على الوجود المشترك لأنماط فردية وجماعية من السعي في سبيل فكرة حياة الفرد الخيّرة ومن إدراك هذه الفكرة.

بيد أن الصيغة الكانطية لليبرالية وما تقترحه من حلّ **تكميلي** للمشكل الإيتيقي المتمثل في التسامح إزاء التنوّعية الثقافية لمثل الحياة الخيرة وأنماطها من الصعب أن تكون كافية لترسيخ وشرعنة ذاك الضرب من **التسامح الموجب** المعني والمفترض في عصرنا الراهن من طرف أولئك الذين يدافعون على فكرة **مجتمع متعدّد الثقافات** في معناها السامي وينشرونها. ولذلك ليس ثمة إلا أمر واحد يبدو جليا بشأن المفترضات الكانطية المسبقة المتعلقة بالحل **التكميلي**: وهو أن التسامح إزاء مختلف أنماط السعي إلى الحياة الخيّرة **مطلوب من حيث المبدأ**، وينبغي في ذات الآن أن يتم **تقييده سلفا** أي وفقا للعيار الديانطيقي لضمان حقوق متساوية لكل الأنماط الفردية والسوسيو–ثقافية المعنية. إلا أنني أرى أنه يوجد مشكلان لا يمكن حلُّهما دون لُبس انطلاقا من هذه المفترضات:

* في إشارة إلى مؤلف ميشيل فوكو **تاريخ الجنسانية III: الانشغال بالذات**، وقد ترجمه إلى العربية محمد هشام، افريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٤.

أولا، يُطرح السؤال عما إذا كان ممكنا أن تقتصر ممارسة التسامح المطلوبة على **التسامح السالب**، أي على **الحياد** في معنى **عدم التدخل** في مختلف أنماط الحياة الفردية أو/والسوسيو-ثقافية أم أن من الواجب **دعم** كل هذه الأنماط في سعيها لتحقيق مُثلها العليا في الحياة ضمن حدود ضمان المساواة في الفرص بينها جميعا.

ويتعلق السؤال **الثاني** بطريقة **تحقيق** التسامح الموجب وكذلك تحقيق مقيِّداته (وفي نهاية الأمر مقيِّدات التسامح السالب أيضا). يبدو لي واضحا أن الفلاسفة لا يستطيعون أن يستنبطوا قبْليا **المعايير المادية** الضرورية في مجتمع متعدد الثقافات من مبدأ التسامح الموجب، أو حتى ببساطة، السالب. ولكن يبرز عندئذ السؤال عمّا إذا لن يبقى إلا مشكل سياسي بالنسبة إلى المشرّع أم أنه يبقى ثمة، بالإضافة إلى ذلك أو قبله، مشكل بالنسبة إلى الإيتيقا أيضا.

في هذا المستوى، وبالنظر إلى كِلا هذين السؤالين، أرى أنه يمكن أن يتمّ تقديم جواب من خلال ما سأسمّيه التحول **التداولي-الترانسندنتالي** والتحول **الهرمنيوطيقي- الترانسندنتالي** للتأسيس الكانطي للإيتيقا بناء على **إيتيقا الحوار**.

٤. التحول التداولي-الترانسندنتالي والهرمنيوطيقي-الترانسندنتالي للكانطية باعتباره قاعدة للتأسيس الإيتيقا-حواري للتسامح الموجب

أما بشأن السؤال الأوّل، فيمكن في اعتقادي تقديم الجواب من خلال قراءة **تداولية-ترانسندنتالية لرمزية** قول كانط حول "واقعة العقل"* بما هي واقعة لا-تجريبية بديهية، والتي كان عليها أن تعوِّض في **النقد** الثاني، بطريقة كانت نسبيا غير مرضيّة، ما تمّ التعهد به سابقا من "استنباط ترانسندنتالي"، لصلاحية "الآمر القطعي" باعتباره "حكما عمليا تأليفيا قبليا" (see Kant 1968a, 46f). محاولتنا هذه لقراءة رمزية قول كانط حول "واقعة" العقل تؤوّله على أنه قول تأمّلي حول "الماضي التام القبلي" النحوي** **الذي يميز إقرارنا الحاصل دائما ومن قبلُ ببعض المفترضات المسلَّم بها للنقاش الواقعي** وبالتالي **للعقل**. وعندئذ، تشمل **المفترضات المعيارية لنقاشنا الفلسفي**

* في مؤلفه نقد العقل العملي، استعمل كانط عبارة Der Vernunft Faktum وقد ترجمتها غانم هنا بعبارة "واقعة العقل" (fact of reason): "إننا نستطيع أن نسمي الوعي بهذا القانون الأساسي واقعة العقل لأنه لا يمكن أن نحصل عليه بمماحكات عقلية حول معطيات للعقل سابقة مثل الوعي بالحرية (لأن هذا ليس معطى لنا من قبل)، وإنما لأنه يفرض نفسه علينا من ذاته كونه قضية تركيبية قبليا، ليست مؤسسة لا على عيان محض ولا تجريبي، مع العلم بأنها قد تكون تحليلية لو تم افتراض حرية الإرادة مسبقا (...) ومع ذلك علينا، لكي نتجنب سوء تفسير في اعتبار هذا القانون كونه معطى، أن نلاحظ جيدا أنه ليس واقعة تجريبية، بل هو واقعة العقل المحض الوحيدة التي يعلن بها نفسه مشرعا أصيلا هكذا أريده وهكذا آمر به". نقد العقل العملي، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ٨٤.

** من سياق كانطي يتحول آبل هنا إلى معجم هيدغيري. وقد استفدنا من ترجمة المسكيني لمؤلف هيدغير **الكينونة والزمان** لنقل عبارة a priori perfect إلى العربية. انظر، مارتن هيدغير، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ٢٠١٢، ص ١٨٣.

الواقعي، والتي هي مفترضات لا مشاحة فيها، المبدأ الكانطي **للعدالة** أعني المبدأ الضروري لرفع الحقوق والواجبات ضمن **جماعة تواصل مثالية ولا محدودة** إلى مستوى الكونية؛ ولكن المفترضات المعيارية للحوار الحجاجي تشمل أيضا أمرا إضافيا: ذلك أننا طالما نستطيع أن نتبيّن بواسطة تأمل ترانسندنتالي أن محاورتنا الفلسفية لآراء الناس ومطالبهم هو بالنسبة إلينا **المرجع** الذي لا يمكن الالتفاف عليه (يعني أنه **يتجدّد ذاتيا**) **لإيفاءٍ ممكن بادعاءات الصلاحية**، فإنه يتعيّن علينا أيضا أن نفترض مسبقا في حوار جدّي أن كل المشاركين المفترَضين قد أقرّوا قبلا **بمسؤوليتهم المشتركة المتساوية** على اكتشاف كل المشكلات ذات العلاقة بالادعاءات الممكنة للصلاحية وعلى حلّها. غير أن الادعاءات **الممكنة** للصلاحية في الحوار العملي تشمل كل المصالح الهامّة لكل الأعضاء المفترَضين لجماعة التواصل المثالية اللامحدودة. وبالتالي فإننا لا نستطيع –على هذا المستوى التداولي–الترانسندنتالي للتفكير الإيتيقي– أن نقف **لا مبالين** تجاه اهتمامات الآخرين الإيتيقية **بالحياة الخيّرة**، سواء كان هؤلاء الآخرون أفرادا أو مجموعات.

هاهنا، يكون هذا الجانب من قراءتنا لرمزية **واقعة العقل الترانسندنتالية** قد افترض أننا لم نقرّ فقط مبدأ **العدالة** الذي من شأنه أن يُحصَر في **مجرد الحياد** تجاه كل أنماط السعي من أجل الحياة الخيِّرة، ولكن أيضا أننا أقررنا **بمسؤوليتنا المشتركة** على **محاولة فهم** هواجس الآخرين وعلى **مساعدتهم** أيضا –أشخاصا فرادى وجماعات مخصوصة– في سعيهم لتحقيق مراميهم في الحياة الخيّرة ضمن الحدود التي تضعها **العدالة** بما هي واجب **المعاملة المتساوية** (أي الفحص الحواري الجاد) لكل الهواجس الخاصة بالحياة الخيّرة.

يمكن أن يُردّ مبدأ مسؤولية مساعدة الآخرين هذا –أو مسؤولية "الاهتمام" المجرّد من نزعة الأبوية– إلى كانط نفسه، على الأقل بصورة جزئية: ففيما يتعلق على الأقل بالأشخاص الفرادى بوصفهم أعضاء في "مملكة الغايات في ذاتها" (Reich der Zwecke)، استخلص كانط بالفعل واجب المساعدة من مبدأ التبادلية المعمَّمة بوصفها جزءا من مبدأ رفع قواعد الفعل إلى مستوى الكونية (Kant 1968b, 423ff). ما يزال هذا الاستخلاص فعّالا رغم أن واجب **المساعدة** لم يكن بالنسبة إلى كانط إلزاميا (unnachläßlich) على قدر إلزام تلك الواجبات (من مثل واجب الصِّدقية) التي تترتب حسب رأيه عن مطلب **التناسق الذاتي للعقل**. ولكن هل صحيح أنه –على خلاف الصِّدقية– لا يمكن أن يُعتبَر **الاهتمام** بما هو معاملة إيجابية للآخرين من حيث أنهم "غايات في ذاتها" مقتضى من مقتضيات التناسق الذاتي للعقل؟ أم أن هذا الأمر لا يكون دالّا إلا إذا تصورنا **العقل** من المنظور الديكارتي التقليدي للأنانة المتعالية (هوسرل هو الكلاسيكي الأخير لهذا النموذج)؟

أعتقد، مجددا في هذا المستوى، أن إعادة البناء التداولي–الترانسندنتالي للكانطية الكلاسيكية هو أمر ضروري.

إذا لم يكن منطلقنا هو الما قبلي الترانسندنتالي الكلاسيكي للذات المستقلة "للأنا أفكر" وإنما هو ما قبلي **الأنا أناقش بوصفي عضوا في جماعة تواصل لا محدودة**، عندها سيبدو واضحا أن الاعتراف بكل الأشخاص واحترامهم باعتبارهم **غايات في ذاتها** لا يفترض مسبقا أساسا ميتافيزيقيا إضافيا (بافتراض مملكة غايات –"معقولة" لا أكثر) ولكنه مترتّب مباشرة عن فكرة **التناسق الذاتي** (Selbesteinstimmigkeit) **للعقل باعتباره عقلا تواصليا**. ويتجلى هذا الأمر من خلال **التناقض الذاتي الإنجازي*** لكل محاولة لمعاملة **الذات الشريكة في النقاش** باعتبارها مجرّد أداة يبلغ بها المرء غاياته الخاصة أو في أفضل الحالات باعتبارها ذاتا شريكة في المفاوضة الاستراتيجية (عبر الوعد والوعيد مثلا). **وهكذا** يغدو **واجب مساعدة الآخرين** في حدود احترام استقلاليتهم الذاتية وحقوقهم المتساوية جزءا من كونِ المرءِ مشاركا في مسؤولية مراعاة (ومن ثمة كذلك اكتشاف) كل مصلحة من مصالح الآخرين التي من شأنها –عبر المساءلة– أن تصبح ادعاء للمشروعية مفروضا للفحص وربما أن يتم تجويدها من خلال الحوار الحجاجي. وباختصار، إن ما هو مسلَّم به دائما ومن قَبلُ هو ضرب من **التضامن** بين كل الأعضاء المحتملين **لجماعة النقاش**. (دون شك، يجب تمييز هذه **المسؤولية**–الأساسية–التداولية–الترانسندنتالية–**المشتركة على احترام مصالح الأشخاص الآخرين جميعا** عن واجبات خاصة لمساعدة بعض الأشخاص في بعض الوضعيات أو الاهتمام بهم، وهي الواجبات التي ستتأسّس على **مسؤوليات مؤسّسية أو ظرفية يقع تحمُّلها فرديا**. وسأعود لاحقا إلى هذا التمييز).

طالما أن **فهم** أناس آخرين (وهذا يعني تأويل ملفوظاتهم الحبلى ثقافيا) هو جزء من **العقل التواصلي** وبالتالي من التضامن الحواري مع الآخرين، فلنا إذن أن نتحدث أيضا عن طابع **هرمنيوطيقي –ترانسندنتالي** للتحويل **التداولي–الترانسندنتالي** للكانطية. هاهنا بالتحديد أعتقد أن المنعطف **الهرمنيوطيقي–الترانسندنتالي** للفلسفة المعاصرة يجبرنا على توسيع مسؤوليتنا المشتركة الأولى على أخذ مصالح الأشخاص الآخرين بعين الاعتبار لتشمل المجموعات المشتركة أو الجماعات. لذلك، وكما سبق أن أشرت، يمكننا اليوم أن نعرف –على خلاف كانط– أن تطبيق المبادئ كونية الصلاحية للإيتيقا، مثل **الأمر القطعي** أو، في هذه الحالة، مبدأ **المسؤولية المشتركة**، يجب أن يتم دائما من خلال وساطة **فهمنا المسبق للعالم**، بما في ذلك **موافقة الآخرين المعتادة والمشروطة تاريخيا**؛ ويمكن دائما تحديد هذه الشروط للماضي الماقبلي "للوقائعية" و"التاريخية"، حتى نتحدث على طريقة هيدغير (١٩٢٧) وغادامير (١٩٦٠)، وفقا للتنوّعية السوسيو–ثقافية للتقاليد القيمية أو لأنماط الحياة. ويترتب عن ذلك على الفور أن **الانتماء إلى جماعة وإلى تقليدها القيمي** هو جزء من المصلحة الحيوية بل وحتى من الحقوق الإنسانية الفردية

* Performative self-contradiction، أي أن يناقض القول مفترضاتِه التي تجعله ممكنا أو ذا معنى.

لكل البشر، لأن هذا يشكّل شرطا مسبقا **ليكوّن** المرء **هويّة من خلال فهم الذات** وبالتالي لأن تكون له فرصة لتحقيق ما يصبو إليه من حياة خيّرة.

وعلى أساس هذه الاعتبارات، أرى أنه قد بات من الممكن الدفاع عن واجبنا الأساسي **لندعم** إلى مدى معين كل التقاليد القيمية –أي على طريقة التسامح **الموجب**–، تلك التقاليد التي تشكّل الهوية الثقافية لأعضاء المجتمع متعدّد الثقافات.

٥. ما السبيل إلى تحقيق التسامح الموجب وتقييده في آن؟

جواب النسخة التداولية–الترانسندنتالية لإيتيقا الحوار

ولكن، في هذا المستوى طبعا، يغدو الجواب عن سؤالنا الثاني شديد الإلحاح، أعني الجواب عن سؤال كيف يمكن **تحقيق التسامح الموجب** إزاء **تنوّعية أنماط الحياة السوسيو–ثقافية المتنافسة** وفي الوقت ذاته **تقييده** (وأيضا تقييد **التسامح السالب**) وفق عيارات صورية من قبيل ضمان **حقوق متساوية** لكل أنماط الحياة **وحماية الحقوق الفردية** ضِدَّ مطالبات الإدماج الدغمائية للجماعات الاثنو–دينية. يبدو لي أن إيتيقا الحوار في نسختها التداولية–الترانسندنتالية تمتلك إسهامين اثنين يمكن أن نقدّمهما لحل هذا المشكل المستعصي: فأما الأول فهو الذي يعود إلى **أساسها التداولي–الترانسندنتالي**، وأما الآخر فهو الذي يحيل إلى **الحوار العملي** باعتباره الوسيط المسلّم به للحلول الواقعية لمشكل ما من خلال وضع معايير مادية.

١. في علاقة بالنقطة الأولى، ينبغي أن نشدد منذ البداية على أن الأساس التداولي–الترانسندنتالي لا يتلاءم مع حل كثيف الدلالة من وجهة نظر **تداولية–خِبرية** ولذلك فهو مطبَّق في الواقع الاجتماعي–السياسي في عصرنا الراهن ومعروض على النقاشات، وخاصة في الولايات المتحدة[١]. ويمكن أن يكون هذا حلّا لمشكلات مجتمع متعدّد الثقافات لا يبحث إلا عن توافق **فعلي** على أساس قاسم مشترك بين **جماعات القيم الموجودة** –أو أهمها– في إطار دولة دستورية أو كذلك في إطار المجتمع الإنساني العالمي. ورغم أن علينا أن نقرّ بأن هذا التمشّي هو في أغلب الأحيان أساس التسويات التي يمكن أن نتوصّل إليها وفقا لظروف الواقع السياسي، فإنه لا يمكن **للتأسيس الفلسفي لإيتيقا الحوار** أن يقبله باعتباره **مبدأ موجِّها**. لعل هذا الأمر مفاجئ لكثير ممن فهم، عن حق، أن إيتيقا

(١) نموذجي هو، في هذا السياق، تطور محاولات رولس لتقديم أساس غير–ميتافيزيقي لنظريته في العدالة، من دعم "التوازن المدروس" من أجل مقبولية تصوره "للإنصاف" ضمن "الليبرالية السياسية"، وهو التوازن الذي يجعل نفسه تابعا "لتوافق تقاطعي" بين تقاليد القيم القائمة، وصولا إلى حق الشعوب، الذي لم يعد يفترض سلفا القبول الكوني بمبادئ "الديمقراطية الليبرالية". انظر رولس 1971, 1993a, 1993b

الحوار تقتضي **حوارا** فعليا بين جميع أطراف النزاع المحتملين بل وحتى **تفويضَهم** إيجاد حلول ملموسة بشأن المعايير المادية. إلا أننا لا ينبغي أن ننسى شرطين إضافيين.

٢. أولا، وبحسب **التداولية الترانسندنتالية**، سيظل ثمة اختلاف قائم، من حيث المبدأ، بين الاتفاق **الفعلي** بين أطراف النزاع والفكرة الموجِّهة لتوافق مثالي يأخذ بعين الاعتبار مصالح كل الأطراف التي يمكن أن تكون معنية ويأخذ فوق ذلك بعين الاعتبار المعرفة الممكنة، لجماعة نقاش لا محدودة، بالآثار والآثار الجانبية للحلول المقترحة.

٣. وثمة تمييز ثان هو على نفس القدر من أهمية التمييز الأول: فمع أن إيتيقا الحوار هي إيتيقا **إجرائية** طالما أنها **تفوّض** الحلول الملموسة بشأن المعايير المادية للأشخاص المعنِيين أو على الأقل لمن يدافع عنهم، فإن اختلافا يظل في رأيي قائما (Apel 1992 and 1994 على خلاف Habermas 1991, 185ff) بين كل النتائج الممكنة للحوار العملي بشأن المعايير المادية وبين تلك المعايير الأساسية أو المبادئ المعيارية الكامنة في أسّ الاجراءات السليمة للحوار العملي لأنها ترتكز، هي نفسها، على التأمل الترانسندنتالي في المفترضات البديهية للنقاش. الآن هذه المعايير الأخيرة التي لا يمكن تغييرها بواسطة نتائج الحوار العملي القابلة للخطأ (بما أنها تنتمي إلى شروط فهم معنى أن تفحص ادعاءات الصلاحية فحصا محايدا وبالتالي فهم معنى التزوير)، هذه **المعايير الأساسية لإيتيقا الحوار** قد تكون شديدة الاختلاف لا فقط عن المعايير المادية التي تنتج عن الحوار العملي، ولكن أيضا عن **أشباه المعايير** أو **المعايير الزائفة** المتفق عليها **فعليا** من طرف كل الجماعات الثقافية أو التقاليد القيمية المتنافسة ضمن مجتمع متعدّد الثقافات (محليا أو كذلك عالميا).

يمكن توضيح هذا الأمر من خلال مجموعة من الأمثلة: إذ نجد في المجتمع متعدّد الثقافات في الإمبراطورية الرومانية القديمة، من جهة أولى، صورا تقريبية عن الفكرة الرواقية الكوسموبوليتية **لحقوق الإنسان** ماثلة في أصل **الحقوق المدنية** الرومانية، ولكن وُجدت من جهة ثانية **مؤسسة العبودية** المعترَف بها من طرف كل المجموعات المشتركة والتقاليد الاثنو–دينية، بما في ذلك المسيحيين. وفي الحقيقة، لقد كان هذا حلا براغماتيا–خِبريا ناجحا طيلة قرون عديدة لمشكل مجتمع متعدّد الثقافات؛ غير أن لنا —دون شك— أن نجادل في كونه هو الفكرة الموجِّهة المرْضيّة إيتيقيًّا لمجتمع متعدّد الثقافات. ومردُّ ذلك ليس فقط أنه لم يعد ثمّة اتفاق **فعلي** حول مؤسسة العبودية في مجتمعنا العالمي الحديث ولكن لأسباب أكثر عمقا بكثير. ويصبح ذلك واضحا لو أننا ألقينا نظرة جادة على النظائر الحديثة للاتفاق القديم الواسع حول مؤسسة العبودية. فرغم كل المحاولات الجادة لتحديد حقوق الإنسان الصالحة كونيا، فإنني أرى أنه يوجد، في مؤسّساتنا العالمية الحديثة، مثل مؤسّسات النظام الاقتصادي للسوق العالمية أو مؤسّسات

منظمة الأمم المتحدة، اتفاق ضمني بين المجموعات المشتركة المهيمنة من شأنه أن يؤيّد، ولو جزئيا على الأقل، حُكم أحد أبرز ممثلي "فلسفة التحرر" و"نظرية التبعية" بأن ستّين في المائة تقريبا من البشرية مستبعَدون من كل حوار ذي صلة بمصالحهم (Cf. Dussel 1990 ; Apel 1996a, 1996b).

في مواجهة هذه الوضعية على الأقل، تمتلك الإيتيقا الفلسفية أسبابا وجيهة للتشبّث بتلك **المقاييس الترانسندنتالية** لتحقيق التسامح الموجب ولضرورة تقييده (مثلا **فكرة حقوق الإنسان**) اللذين هما **مستقلَّين عن التسويات الفعلية بين المجموعات الموجودة** وقادرَين على توفير مبادئ توجيهية من أجل تغيير الوضع العالمي (على المدى البعيد) على نحو تدريجي. وهذا يعني، من جهة أولى، أنه يتوجب علينا أن نحاول أن نفهم ونقيّم **هرمنيوطيقيا** التقاليد القيمية لمختلف الجماعات وأنماط الحياة الاثنو-دينية، من أجل أن نقدّر إسهاماتهم الممكنة في إثراء الحياة الثقافية الإنسانية عموما حق قدرها. ولكن، من جهة أخرى، هذا يعني كذلك، أننا لا ينبغي أن نتبنى **كل** ما تقترحه تنوّعية متعدّدةُ الثقافات بشأن الخير، بل علينا أن نقيّمها نقديا في مواجهة مقاييس **الخير الواحد** المعترف به بوصفه الفكرة الموجِّهة للتضامن (أي العدالة والمسؤولية المشتركة المتساوية) في جماعة تواصلية مثالية.

قد يتضح ذلك خاصة في علاقة بالنقاش حول **التضاد** المحتمل **بين حقوق الإنسان الفردية وحقوق الإنسان الجماعية**، وهنا مرة أخرى، خاصة في علاقة بحالة **حقوق المرأة**. ففي اعتقادي حتى لو توَجّب علينا أن نقبل اعتبارَ الانتماء إلى مجتمعٍ قِيمٍ هو بحد ذاته حق إنساني فردي، فإن علينا أن نقاوم الإغراء بالتضحية بالحقوق الفردية كونية الصلاحية من أجل تقاليد قيمية جماعية مخصوصة. ولم يكن أبدا هذا الإغراء قريبا منا كل القرب مثلما هو عليه في حالة المرأة على اعتبار أن تحديد أدوارها هو على الدوام شأن أساسي لأنماط الحياة السوسيو-ثقافية التقليدية. وهنا، في مثل هذه الحالات (على سبيل المثال في حالات الاضطهاد العنيف لامرأة تركية من طرف عائلتها في ألمانيا) أعتقد أن اتخاذ المرء موقفا نقديا والحؤول دون الاضطهاد ليس فقط مسألة إنفاذ فعلي **للقوانين الوضعية لدولته** على الأجانب ولكن أيضا (وأساسا) مسألة **التزام بالمعايير النقدية لأخلاق كونية** —بل لعلّ لنا أن نقول مع كوهلبرغ الالتزام بالمعايير الما-بعد-تقليدية للأخلاق في مقابل المعايير **التقليدية** لنمط حياة تقليدي (Cf. Kohlberg, 1981; Apel 1988, 306-69).

وأعتقد أن الأمر ذاته ينطبق على حالة حكمنا النقدي المتعلق **بحرق الأرامل** و**بتقديم بشرٍ قربانا دينيا** رغم أنه يمكن في الحالتين أن نفترض وجود تضحية إرادية بالذات. ويبدو لي أكثر صعوبة أن نأخذ موقفا نقديا، من وجهة نظر أخلاقية، تجاه حُجّة الصينيين (ضمن النقاش الحالي حول حقوق الإنسان) القائلة بأنه ما يزال من واجب

الصين، باعتبارها دولة نامية، أن تؤثر الحقوق الفردية **و**الجماعية في الغذاء على بعض الحقوق الفردية في حرية التعبير والمظاهرات السياسية.

في هذا المستوى، وفي مواجهة هذه الصعوبات الهائلة في أخذ موقف نقدي تجاه تنوّعية أو تنوّع التقاليد القيمية ضمن مجتمع متعدّد الثقافات (سواء كان ذلك على صعيد الدول الدستورية أو على صعيد المجتمع البشري العالمي)، حان الوقت للاستفادة من **الإسهام الثاني الممكن لإيتيقا الحوار** في مشكلنا. فاستنادا إلى إيتيقا الحوار، ليس من الضروري ولا من المرغوب أن نفترض أنه ينبغي **استخلاص** الحلول الملموسة لمشكل الوساطة بين الادعاءات المختلفة للتقاليد القيمية المخصوصة والادعاءات الكونية للأخلاق الما-بعد-تقليدية، مرة واحدة وإلى الأبد من مبدأ ما، أي عن طريق الفيلسوف. فعلى العكس من ذلك تماما، إنه لأمر مطلوب سلفا بالنسبة إلى مبادئ إيتيقا الحوار أن يتمّ البحث مرارا وتكرار عن حلول ملموسة من خلال **حوار عملي** بين ممثلي الدول الدستورية وممثلي الجماعات الاثنو-دينية المختلفة. وما يزال هذا الأمر صالحا رغم أنه ليس **للوساطة الإيتيقا-حوارية** —كما كنت قد أكّدت على ذلك— أن تكتفي بالوصول إلى تسويات، على أساس القواسم المشتركة الفعلية، بين الجماعات المختلفة أو مجموعات الضغط التي تمثلهم.

على مستوى الممارسة المجتمعية، أرى الآن أن هذا يعني أنه سيتوجّب علينا أن نفترض تمايز الحوارات إلى **ثلاثة نماذج مثالية** على الأقل.

يوجد أولا **الحوار العملي** كما هو مسلّم به من طرف **إيتيقا الحوار** في المعنى الذي حاولتُ إيجازه. إنه حوار التوسّط بين **الفهم والاستحسان الهرمنيوطيقيين للتقاليد القيمية المخصوصة** والمعايير **كونية الصلاحية لأخلاق جماعة التواصل المثالية** بناء على **الفكرة التوجيهية للتكامل بين التسامح الموجب ومقيِّداته الضرورية**. ولنا أن نتوقع أن يكون تحقّق هذا الضرب من الحوار ممكنا إلى حد ما على مستوى "التفكير العمومي" (räsonierende Öffentilichkeit)، حتى نستعمل عبارات كانطية.

وسيوجد ثانيا **حوار سياسي**، حيث يتعيّن على المرء أن يبحث بدرجة أولى عن تسويات قابلة للتطبيق بين مصالح الجماعات الاثنو-دينية الموجودة. هنا لا يسع المرء إلا أن يرجو تطبيق الأوامر **الإيتيقا-حوارية** كذلك، بغرض تجنب أن تكون الحلول على حساب الأقلّيات والمجموعات المهمَّشة وبغرض الإبقاء على إمكانية التقدم باتجاه مجتمع كوسموبوليتي متعدّد الثقافات قائمةً.

ثالثا، سيكون ثمة **حوار قانوني**، وهو الذي ينبغي أن يتوسط بين الهيئة التشريعية ومنظومة القانون الوضعي المنسجمة والتي ينبغي أن تكون قادرة، في الدول الدستورية الحديثة، على أن ترتبط —عبر ديباجات الحقوق الأساسية— بمنظومة قانونية كوسموبوليتية محتملة من قبيل منظومة حقوق الإنسان مثلا. أعتقد أن هذا البعد الأخير، على الأقل، لمنظومات القانون الوضعي الحديثة يبيّن أن **الحوار القانوني** —أكثر من الحوار **السياسي**— يجب أن يُعتبر وسيطا للتحقّق التدريجي **للتسامح** إزاء التقاليد القيمية القابلة للاستمرار ضمن مجتمع البشر متعدّد الثقافات. ولكن —بالإضافة إلى المحافظة على انسجام منظومة القوانين الوضعية— يجب الإقرار بأن ضمان الحقوق الفردية والمساواة في معاملة كل التقاليد القيمية الثقافية ينبغي أن يحظى، في الحوار القانوني، بالأولوية على حساب اكتشاف قيم جديدة مقبولة واستحسانها. وبالتالي، فإن التسامح السالب أو الحياد إزاء خصوصيات مختلف منظومات القيم يمكن أن يكون كافيا من حيث هو فكرة موجِّهة للحوار القانوني.

المراجع

Apel, Karl Otto. 1988. Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse. In K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*. Frankurt a.M.: Suhrkamp.

___ 1992. Etica della comunicazione. Milano: Jaca Book.

___ 1993a. How to Ground a Universalistic Ethics of Co-Responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities. Philosophica 52: 9–29.

___ 1993b. Das Anliegen des anglo-amerikanischen "Kommunita-rismus" in der Sicht der Diskursethik. In Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Ed. M. Brumlik, H. Brunkhorst, 149–72. Frankfurt a.M.: Fischer.

___ 1994. Éthique de la discussion. Paris: Édition du Cerf.

___ 1996a. Response by Karl Otto Apel: Discourse Ethics before the Challenge of Liberation Philosophy. In The Underside of Modernity. Ed. E. Dussel, and E. Mendieta, 163–204. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press

___ 1996b. Discourse Ethics before the Challenge of Liberation Philosophy. Philosophy and Social Criticism 2: 1–26.

Dussell, E. 1990. Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung. In Ethik und Befreiung. Ed. R. Fornet-Betancourt. Aachen: Augustinus-Buchandlung.

Forst, Rainer. 1994. Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel. 1986. Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit 3). Frankurt a.M.: Suhrkamp.

Gadamer, H. G. 1960. Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr. Habermas, Jürgen. 1986. Eine Art Schadensabwicklung. Die Zeit 11 July.

___ 1991. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankurt a.M.: Suhrkamp.

Hegel, G.W. F. 1967. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Meiner. (1st ed. 1821.)

Heidegger, M. 1927. Sein und Zeit. Halle: Niemeyer.

Kant, I. 1968a. Kritik der praktischen Vernunft. In I. Kant, Akademie-Textausgabe. Vol. 5. Berlin: De Gruyter. (1st ed. 1788.)

___ 1968b. Grundlegung zur Metaphysik des Sitten. In I. Kant, Akademie- Textausgabe, Vol. 4. Berlin: De Gruyter. (1st ed. 1785.)

___ 1968c. Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Frankfurt a.M.: Klostermann. (1st ed. 1793.)

___ 1986. Metaphysik des Sitten. Hamburg: Meiner. (1st ed. 1797.)

Kohlberg, Lawrence. 1981. The Philosophy of Moral Development. San Francisco, Cal.: Harper & Row.

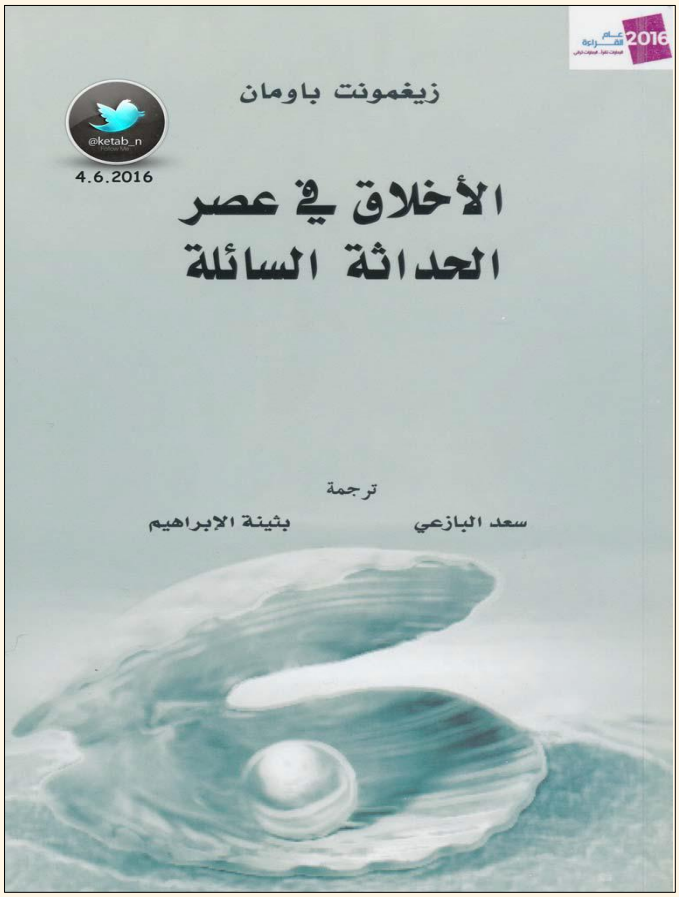
«الأخلاق في عصر الحداثة السائلة»

ترجمة لكتاب: هل للأخلاق فرصة في عالم استهلاكي؟

Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?

زيغمونت باومان

ترجمة: سعد البازغي وبثينة الإبراهيم جَرْدَان



نلاحظ أن المترجمين قد غيرا ترجمة عنوان الكتاب بما يتناسب مع مضمونه، ونحن نرى أن كلا العنوانين يصلح لمحتوى الكتاب، الذي يعد مساهمة من قبل مفكر بولندي معاصر في الإثراء الأخلاقي للمجتمع والثقافة الإنسانيين. والكتاب يتألف من فصول ستة، ومقدمة، وملاحظات للمترجمين. الترجمة صدرت في طبعتها الأولى، ٢٠١٦، وعدد صفحاته: ٣٣٣.

وفكرة الكتاب الرئيسة تدور حول ما اصطلح باومان على تسميته بـ: الحداثة الصلبة والحداثة السائلة، بدلاً من مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة. أما الصلبة فهي قاسية ثابتة بمفاهيمها وقيمها الأخلاقية والثقافية. وأما السائلة، فتعني أنها متغيرة متبدلة تبعاً للحاجات وقيم الاستهلاك المؤقت.

هذا الكتاب تقرير من أرض المعركة من أجل التفكير في العالم، وبالذات العالم الغربي وأوروبا تحديداً، إنه تقرير أو سيرة للإمساك بعالم يواصل التغيُّر، إنه تقرير علماني ما بعد حداثوي، بل حداثوي سائل أو سيال، تقرير من منظور أخلاقي يفرضه المجتمع الاستهلاكي، ومن هنا بات السؤال التالي مشروعاً: أي فرصة للأخلاق في عالم استهلاكي معولم؟

والإجابة عن ذلك شغلت الفصل الأول من الكتاب. العالم الاستهلاكي المعولَم هو عالم الحضارة الأوربية والغربية المتحضرة، والحضارة تملي علينا أن نسير وفقاً للعقل الذي يدعونا للعمل من أجل مصلحة الذات، في حين تدعونا الأخلاق لمحبة الجار أو الآخر كما نحب ذواتنا، ومن هنا يمكن تأسيس الحياة والأخلاق الإنسانية.

لكن الآخر قد يكون عدواً، كما قد يكون صديقاً، ويستشهد باومان بهوبز وروسو، وبنيتشه وشلير اللذين تحدثا عن استياء الدونيين، وقد تحدث باومان عن استياء اللاجئين أو المهجرين من بلاد الفقر والقتل، فتمثل هذه الحالة شكلاً مشوهاً عن العولمة. ولذا فإن العولمة تضعنا في تحد أخلاقي، فكيف نثبت براءتنا الأخلاقية أمام آلام وأجاع المعذبين والمحرومين في العالم؟ ومع ذلك تبدو العولمة قدراً لا يستطيع أحد منعه. فكرة العالم المعولَم المتوحد تجابهها مشاكل كثيرة منها: مشكلة القتل الباتر أو إرث القرن العشرين وكيف نتذكره. (عنوان الفصل الثاني).

القتل الباتر هو القتل الجماعي الذي تعرض له يهود ألمانيا على يد النظام النازي، وقد سمي ذلك بالهولوكوست أو المحرقة، لكن سرعان ما قيس على ذلك كل قتل لجماعة لأسباب اثنية أو عرقية أو دينية، وأصبح مصطلح الإبادة الجماعية مرادف للهولوكست أو هو هولوكست جديد، تكرر مرات بل عشرات المرات وفي مناطق كثيرة من الكوكب، كإبادة الأرمن والأكراد والبوسنة وجنوب السودان...الخ والحق أن الإبادة الجماعية مرافقة لتاريخ البشرية، وقد كان العالم بعد الهولوكوست أفضل حالاً لكن ليس كما هو مأمول منه.

فالعالم وقد عاش الحرية في حقبة الحداثة السائلة (موضوع الفصل الثالث) في هذه الحقبة كل شيء يتغير عن حقبة الحداثة الصلبة، فبعد أن كانت العدالة والمساواة شرط الحياة الاجتماعية والسياسية، يصبح العمل على جعل كل شيء أكثر انسجاماً مع ديمومة اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية، فيحل التنوع اللامحدود محل التشابه والتشارك، ويحل الاختلاف محل المساواة، من دون أن يكون ذلك سبباً في حرمان الإنسان من الكرامة والاحترام. وهنا تطرح مسألة الهوية كشيء نخلقه في المستقبل. ومن هنا يوجد ما يسمى بشبكات العلاقات التي تجمع الأطراف المختلفة دون اشتراط أية قواعد للعبة. وأفضل تلك الشبكات هو وجود كيان اجتماعي يحفظ الحقوق ويصون الحريات، في مجتمع المستهلكين والمنتجين معاً.

وقد عالج باومان في الفصل الرابع حياة المستهلكين العجولة وتحديات الحداثة السائلة للتعليم: الحياة الاستهلاكية هي حياة التعلم والنسيان، تعلم ما هو جديد، ونسيان الأدوات والمناهج التي نجحت في الماضي. ولذا تبدو أهمية النسيان كالتعليم وربما يفوقه، ومن هنا تحولنا من حضارة التعلم إلى حضارة النسيان، وأزياء الموضة برهان ساطع على ذلك، يسحبه باومان على باقي القطاعات، فلا تتعلق الحياة الاستهلاكية بالاكتساب والامتلاك، بل بالبقاء في حركة دائبة. ومع ذلك ثمة قيمة ثابتة، وهي السعادة، وهذه يمكن الحصول عليها مرات بالتعليم، ولذا يبدو التعلم مدى الحياة مهماً، ليس تعلم المهارات والخبرات فقط، بل وحتى تعلم المواطنة.

ولذا يفتتح باومان الفصل الخامس (وهو بعنوان: بين الرمضاء والنار أو الفنون بين الإدارة والأسواق) بالتمييز بين مفهومي الثقافة والإدارة. حيث برز مفهوم الثقافة منذ ظهوره في أواخر القرن الثامن عشر، كمصطلح مختصر لإدارة الفكر والسلوك البشري. ويستطرد باومان في عرض الأصل اللغوي لمفهوم الثقافة، واتصاله بالزراعة وغرس القيم، فغدت الثقافة نشاطاً هادفاً، يرمي إلى الإصلاح والتأثير والإدارة، ومن هنا كان مفهوم الإدارة منذ بدايته مستوطناً لمفهوم الثقافة.

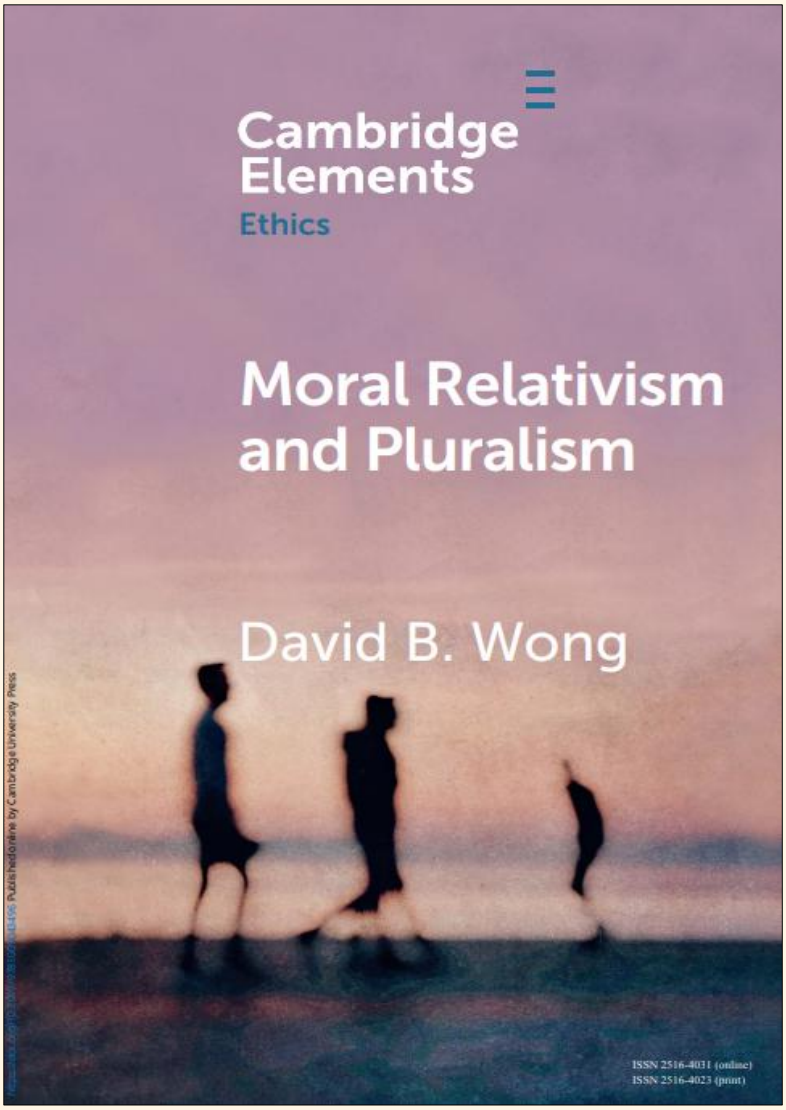
فثمة صراع بين الإدارة وبين المدارين أو المحكومين، ويأخذ هذا صورة شرسة في نطاق الفنون لأنها تعد وحدات أولية للثقافة، فالفنانون إما أن يكونوا أعداء أو منافسين للحكام أو المدراء. والمفارقة أن الثقافة والفنانون تحديداً لا يمكنهم أن ينعزلوا عن حياتهم الاجتماعية والسياسية لأنهم إن فعلوا ذلك فقدوا دورهم الإبداعي والاستهلاكي. فلا يستطيعوا أن يعيشوا بسلام مع الإدارة ولا أن يعلنوا الحرب عليها.

ويعود باومان في الفصل السادس وعنوانه: (جعل الكوكب مضيافاً لأوروبا) للحديث عن أمنية أن تصبح أوروبا حاضرة في كل مكان بالكوكب، وقد كانت أوروبا لقرون طويلة سيدة العالم، أما الآن فقد حلت الولايات المتحدة الأمريكية محلها، لكن مع ذلك لم تنجح أمريكا بحل مشاكل العالم وعلى رأسها الإرهاب، ويمثل هذا تحدياً لأوروبا من أجل تحقيق التعايش السلمي.

وأوروبا لن تتمكن من استعادة مكانة الريادة العسكرية أو الاقتصادية السابقة، لكن عليها مع ذلك أن تمارس دوراً في السعي لتحقيق وحدة كونية، مبنيَّة على الوحدة الكونيَّة والسلم الكوني. ولن تنفعها العزلة بل لا بد من الانفتاح على حل مشاكل الكوكب إذا ما أرادت أن تنعم بالحرية والديمقراطية.

«أخلاق النِّسبية والتعددية»

ديفيد ونغ



صدر كتابُ: «أخْلَاق النِّسبية والتَّعددية» سنة ٢٠٢٣ عن دار النشر كامبريدج، وبالرغم من حجمه الصغير الذي لا يتجاوز الثمانين صفحة، إلا أنه يطرقُ أَسْئِلَةً فلسفيةً كبرى، تمثلُ مستقبل الفكر الأخلاقي في العصر الرّاهن. يتناولُ الكتابُ أربعة وعشرين مسألة من المسائل الأخلاقية الكبرى، والتي تتراوحُ بين النسبية والتّعددية. تعَدُّ قضية الأخلاقيات والمبادئ الأخلاقية من أهم القضايا التي شغلتْ بال البشر على مر العصور، واستنادًا إلى ما جاء به الكتابُ أعلاه، نجد أن هناك اهتمامًا كبيرًا بموضوع النِّسبية الأخلاقية، وهذا الاهتمام ليس بالأمر البسيط لما يثيرهُ من أسئلة مقلقة. فهل يمكننا تصوير هذه النسبية الأخلاقية بطريقة تساعدنا على فهمها بشكل أفضل؟ وما هي العلاقة بين الأخلاقيات المتمركزة حول العلاقات وتلك المتمركزة حول الحُقُوق؟

في الجزء الأول من الموضوع، يبحثُ الكتابُ في مفهوم النّسبية الأخلاقية، ولماذا تثير هذه القضية اهتمام الناس، ويتناول أيضًا كيفية تأثير الأطروحات المتعلقة بالنسبية الأخلاقية والأسس التي يجب أن نستند إليها لفهمها بشكل صحيح، ثمَّ ينتقل إلى الكشفِ عنِ الصِّراع الناشئ بين الأخلاقيات المتمركزة حول العلاقات وتلك المتمركزة حول الحقوق، ويبحث في الأسباب الابستمولوجية التي تدعونا إلى التعمق أكثر في هذا الصِّراع، كما يعرضُ الأسْبَاب الدَّاعية إلى البحث بشكل موسع في الأخلاقيات التي قد تتنافى مع معتقداتنا الأخلاقية.

وفي الجزء الثاني، يقدّمُ الكاتبُ حججًا أخلاقية من أجل البحث الموسع في الأخلاقيات التي تقف في وجه معتقداتنا الخاصة، ويسعى إلى تقديم وجهة نظر مختلفة بغية تجاوز الأفكار النمطية حول الأخلاقيات المتمركزة حول العلاقات وكذلك حول الحقوق. ويكشف، في هذا الجزء، عن الطرق التي يمكننا بها فهم الأسس التي تقوم عليها الأخلاقياتُ الإنسانيةُ، والكيفية يمكننا تقديم نهج طبيعي من أجل فهمها. يسعى الكاتبُ إلى دمج تشككنا الأخلاقي مع تصورٍ طبيعي للأخلاق. في الختام، يقومُ بتلخيص الآراء المختلفة التي تم تقديمها ويبرز أهمية التَّعدديةِ الأخلاقية، والكيفية، التي يمكن أن تبرز من خلالها النسبية الأخلاقية بشكل متعدد يساعدنا في فهم وتقدير تنوع المعتقدات الأخلاقية.

يدافع صاحب الكتاب عن أطروحة مركزية مفادها أن ليست المعايير الأخلاقية النسبية متناقضة في ذاتها، ولكنها أيضًا ليست أخلاقًا مثاليةً؛ لأنها – قبل كل شيء – مبنية على النسبية الأخلاقية المتعالية، والقيمة المستمدّة من الاستقلال في التّبرير الأخلاقي، ولكن هناك قيم أخرى نحملها، مثل الحقوق المختلفة التي نمتلكها نحن وغيرنا، والتي قد تتطلب أفعالًا تتعارض مع عدم التدخل وترك الآخرين لأنفسهم. قد نقرر أنه من المهم أن نتصرف وفقًا لهذه القيم الأخرى، أو قد نحاول تحقيق توازن بين استقلالية التبرير وهذه القيم الأخرى من خلال تعديل طريقتنا في التصرف والتفكير في قيمنا أو الحقوق التي نتمتع بها.

جزء من المشكلة قد يكون في تصور مطلق للحقوق يجعل من الصعب تحقيق التوازن بينها وبين بعضها البعض وبين اعتبارات مهمة أخرى، ويجعل من الصعب أيضًا استيعاب الآخرين الذين يفكرون بشكل مختلف في هذه القضية. المشكلة الأكثر أساسية ربما تكمن في انعزالنا عن الآخرين الذين يفكرون بشكل مختلف. يجب أن نكون على استعداد للتفاعل مع الآخرين بروح السعي إلى الحصول على صورة أوضح لتعقيد آرائهم، تمامًا كما نود من الآخرين أن يفهمونا. هذه الروح تكمن وراء أفضل نسخ النسبية الأخلاقية.

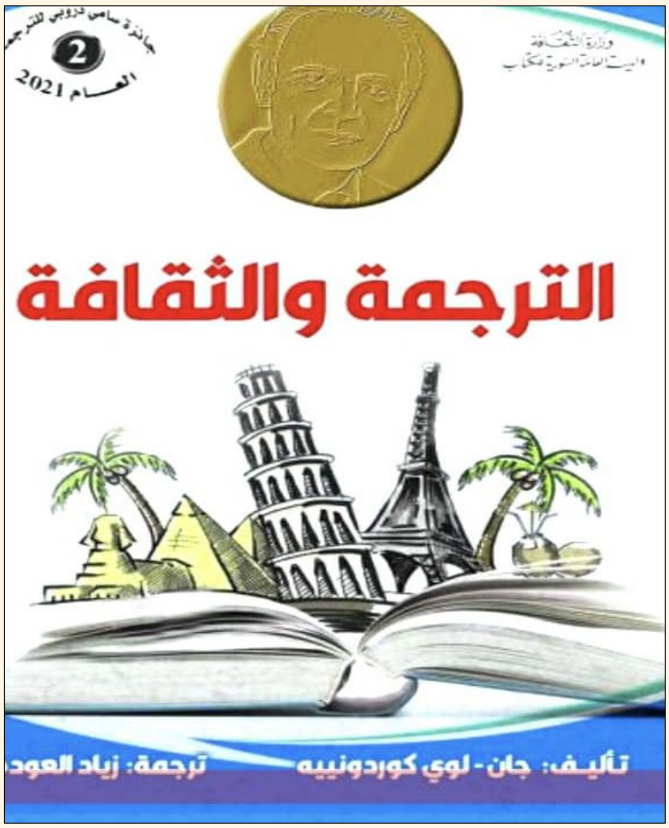
وقصارى القول، ليست النسبية الأخلاقية تناقضًا ذاتيًا، بل تمثل تحديًا لاستكشاف أسسنا الأخلاقية وتحليلها بعمق. يتوجب علينا أن نكون مفتوحين للتفكير بشكل أوسع وأكثر انفتاحًا للتعامل مع تنوع الآراء والقيم. من

خلال مواجهة هذا التحدي بروح الاستيعاب والحوار، يمكن أن نتجاوز الصور النمطية ونتعامل بشكل أفضل مع القضايا الأخلاقية المعقدة. في نهاية المطاف، يتعين علينا أن نتعلم كيف نجمع بين النسبية الأخلاقية والأخلاق الجامعة، وكيف نبحث عن توازن يسمح لنا بالاحتفاظ بقيمنا الشخصية وفهم قيم الآخرين. إن هذا النهج يفتح الباب أمام فهم أفضل للأخلاق ويساعد في تطوير نظرة أكثر تعقيدًا واحترامًا للتنوع الأخلاقي الذي يميز العالم اليوم.

« الترجمة والثقافة»

تأليف: جان لوي كوردونييه

ترجمة: زياد العوده



فاتحة

النظر للترجمة من جانب اللغة وحده، يقود إلى قصور نظر يعيق الثقافة في اندماجها مع عالم اليوم، ولذا استعان الكاتب الفرنسي لوي كوردونييه بعلوم إنسانية أخرى، للمضي إلى إدراك أولي للترجمة في كليتها. بهذه الفاتحة يبدأ هذا الكتاب الذي يتألف من فاتحة واستهلال ومدخل وستة فصول مقسَّمة على قسمين: الأول هو في سبيل علم آثار الترجمة والثاني خاص بأخلاقيات الترجمة.

استهلال

كلمات حزينة أطلقتها احدى ملكات المكسيك قبيل الغزو الاسباني لبلادها في القرن الخامس عشر، تدعوا فيها للتعايش، رغم غرابة الغزاة المتوحشين.

مدخل

يتحدث فيه لوي كوردونييه عن مفهوم الثقافة والترجمة، الأول حديث العهد ويعود للقرن السابع عشر، ورغم ذلك تبدو الثقافة مبهمة وعسيرة على التحديد، لدرجة أنه لا يوجد اتفاق على تعريفها. وتتصل الثقافة بالترجمة واللغات والآداب، وتتصل بالسياسة ولذا فإن هذه الدراسة تهتم بنشوء الدول القومية وبانبثاق اللغات ـ الثقافات ـ القومية. وإن كانت الترجمة هي ثقافة، إلا أن كلتا الترجمة والثقافة الغربيتين تتصلان منذ بداية عهدهما بالنزعة المركزية الأوربية العرقية.

القسم الأول: في سبيل علم آثار الترجمة: يتألف من فصول ثلاثة.

الفصل الأول: الغرابة المقلقة

الغرابة المقلقة تعبير فرويدي، عن القلق والذعر الذي يحياه المرء حيال غير المألوف، ولئن كانت الترجمة تفرض حالة من التواصل بين الذات والآخر إلا أنها، تستغلق على الذات حينما تقرأ الآخر من منطلق هواجس ذاتية مقلقة.

الجهل بالآخر والخوف منه قد يدفع إلى الجنون، من خلال ردات فعل جنوبية وكارثية، وهذا ما حدث في الإقصاء الذي مارسه الأوربيون حيال الهنود الحمر في أمريكا، وقد بلغت الغرابة حداً جلعت الأوربي ينكر الأصل البشري للهنود الحمر.

الفصل الثاني: الغيريَّة تحت نار الغزو ـ نظام العالم في القرن السادس عشر

في زمن اكتشاف أمريكا وغزوها، شهدنا بواكير التفكير في ميادين عديدة، أهمها علم السلالات، ومن ثم علم الأناسة الذي يوضِّح العلاقة بين الثقافة واللغة ثم بينها وبين الترجمة والتفسير والشرح. ونظام العالم آنذاك كان قائماً على العرقية أو المركزية الأوربية. فالتصور الذي كان يشكله الغرب عن العالم هو نظام غيرية مغلق. وإن تفسيراً منهجياً كهذا يفضي إلى نفي كل ثقافة مادية أو روحية خاصة بالآخر.

لم تكن المكسيك التي غزاها الاسبان، بلا حضارة أو بلا دولة، وقد رفض الأوربيون أي تشاركية معهم، فكان مشهد الإبادة العلومية الثقافية، عدا عن إبادة الجنس البشري. ومن جهة أخرى كان ثمة انفتاح بين الثقافات، عُبِّر عنه من خلال حركة الترجمة، والتواطؤ مع الغزاة.

الفصل الثالث: الترجمة والدولة القومية

في هذا الفصل، تم الكشف عن دور الترجمة في تكوين أو بلورة لغة الأمم وثقافتها، وقد عرض الكاتب لما قام به العرب في حاضرتهم بغداد، حيث الخلافة العباسية، وقد وصلت حركة الترجمة أوج ازدهارها على يد هارون الرشيد والمأمون، وكذلك الخلافة الأموية في اسبانيا الأندلس، وقد نشطت بعهد عبد الرحمن الثالث(الناصر). ثم على يد الاسبان أنفسهم في القرنين الحادي والثاني عشر.

ولقد أمكن للأمم الأوربية أن تتشكل بواسطة الترجمات التي أتاحت لها أن تطور ثقافتها وتقنياتها وعلومها. لكن عملية تشكل الدولة القومية لم تتم إلا في منتصف القرن التاسع عشر، وهذا التأخر يعزوه الكاتب لغياب تاريخ غربي بل وعالمي للترجمة والثقافة ونقدهما. إن رهان الترجمة هنا لم يعد تشكل الدولة القومية عن طريق الطرد أو الاستبعاد، بل بالعكس أصبح خيار المشاركة والعيش المشترك مطروحاً وبقوة.

القسم الثاني: في سبيل أخلاقيات للترجمة: ويتألف من ثلاثة فصول.

الفصل الرابع: اليوم هو الانفتاح: من الصفائية إلى القدرة الخلاقة

الصفائية بكل بساطة تعني دمج بين تاريخ اللغة الثقافة وجوهرها. وثمة ثابت يجمع بين مصالح اللغة ومصالح الدولة، وهذا يؤدي إلى الانفتاح، أما الانغلاق فقد مضى زمنه وأنجز مهمته في تكوين الذات.

الانفتاح إرادة. وهي إرادة تفضي إلى أخلاقية معينة، فلا ينبغي أن نقع بمحبة ساذجة للآخر، فليس الآخر جيداً لأنه آخر. ولا يمكن الخروج عن المركز إلا في حالة كون الذات والآخر بحالة انفتاح، وهذا ليس بالأمر السهل. ومن هنا يبدو هناك تعارض صارخ بين ترجمة عرقية وترجمة خارجة عن المركز.

الفصل الخامس: ثقافة الآخر. من الرفض إلى المواجهة المعادلة هي الإلحاق

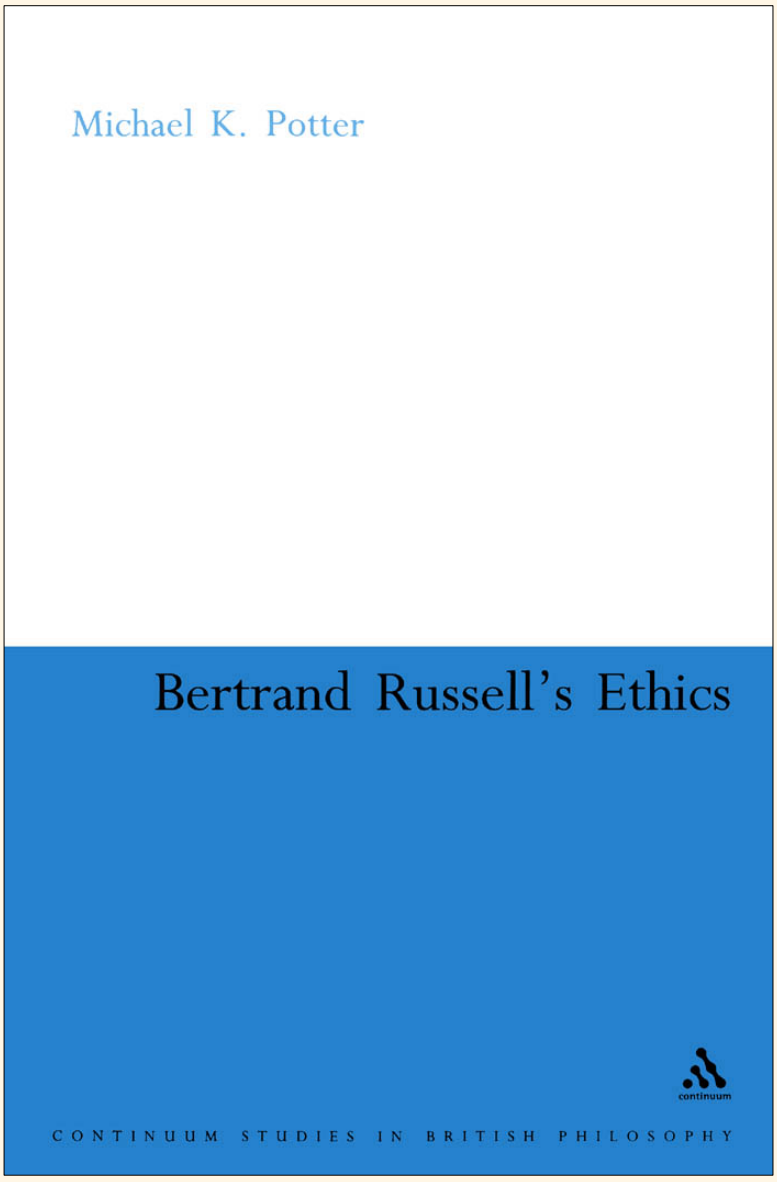
ثمة من يشجع على التمركز على العرق في عالم الترجمة، وهذا يمثِّل محوراً للممارسة الإلحاقية، فهناك ممارسة نقد ابتلاع الأجنبي في الترجمات، ويمرُّ هذا النقد بمعاينة الضمني في اللغة. هذا الضمني الذي يمثل المترجم جزءاً منه. وهذا الضمني لا يمثل الترجمة فقط بل يمثل اللغة أيضاً. لهذا فإنه لا يجب أن يُنظَر للنقد على أنه ذا طابع سلبي فقط بل له دوره الإيجابي الذي يبشر بوصول ترجمة المستقبل وتسهيلها.

الفصل السادس: نقد مادة الترجمة

لنقد الترجمة دوره في القطع مع التجريبية العرقية، وهو يعاود تناول المباحث التقليدية، ويقلق رفاه العادات. وبالتالي يكشف النقد عن أساليب عملية الترجمة اليوم وما ستكون عليه بالغد، وبالتالي يسهم بتشكيل الإنسان الخارج عن المركز. وإذ صنعت الترجمة الأمة فإن عليها أن تصنع العالم، وذلك يعني إبراز الآخر بدلاً من إقصائه. وإن مستقبل العالم هو تجاوز الأنانيات وإقامة التضامن، فما من أخوة ومساواة من دون حرية للآخر وللذات معها. إن الانتقال من الدولة القومية إلى الأرض ـ الوطن، مثل أعلى ينبغي أن يَخترق عصرنا ليرسم المستقبل الباسم.

أخلاقيات برتراند راسل

الكاتب: ميشيل بوتر



يطالعنا هذا الكتاب على مسألة في غاية الأهمية؛ حيث لم يكن برتراند راسل أحد أعظم الفلاسفة في القرن العشرين فقط، بل كان أيضًا ناشطًا إنسانيًا عمل من أجل مجموعة متنوعة من القضايا الأخلاقية والاجتماعية والسِّياسية. عرفته الجماهير العامة، خلال حياته، بنشاطه وأعماله الشَّهيرة التي استعرض فيها مواضيع متنوعة مثل الأخلاق الجنسية، والديانة، والحروب، ونزع السلاح النووي. ومن ناحية أخرى، عرفه العالم الفلسفي بأعماله في منطق الرياضيات وفلسفة الرياضيات. لكن قليلين كانوا يعلمون أن برتراند راسل كان رائدًا في فلسفة الأخلاق وأن عمله في هذا المجال لم يقتصر على توجيه نشاطِه النقابي والاجتماعي فقط، بل احتوى على أفكار مبتكرة حقًا.

قام راسل بصياغة الأشكال الأولى من نظرية أخلاقية تعرف بالعواطفية (الإيموتيفية)، والتي انتشرت لاحقًا بشكل مؤقت من خلال أعمال آير AJ. Ayer وستيفنسون C. L. Stevenson. تُظهر هذه النظرية أن العبارات الأخلاقية لا يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، بل هي مجرد تعبيرات عن رغبة أو موقف. وعلى الرغم من أن راسل عاش مع هذا النوع من العواطفية طوال حياته المهنية، وبالرغم من وجود هذه النظرية في بعض كتبه الأكثر شهرة، إلا أنه تم تجاهلها تمامًا حتى أصدر تشارلز بيغدن كتابًا يحمل عنوان "برتراند راسل عن الأخلاق" في عام ١٩٩٨.

تساؤل البعض عن التناقض الظاهر بين العواطفية والنشاط النقابي، أليس الناشط مُحرِّكًا بالقناعة بأن معتقداته الأخلاقية صحيحة؟ سنكتشف أن العواطفية المستنيرة لراسل تفسح المجال للنشاط وللشعور الأخلاقي القوي، وهي فهم عميق لأهمية التطبيق العملي في جميع فروع فلسفة الأخلاق، وأن الهدف النهائي لفلسفة الأخلاق هو مساعدة البشر على عيش حياة أفضل. إن قدرة راسل على اعتناق نظرية العواطفية، وكونه في الوقت نفسه ناشطًا متحمسًا هي إنجاز ملحوظ. وكانت نسخته منها تفوق بشكل كبير النسخ الأكثر شهرة من العواطفية.

في هذا الكتاب، يقوم الكاتب بفحص عميق وشامل لنظرية راسل عن العواطفية. ويدعو القارئ إلى المشاركة في تحقيق نقدي جدي للتفكير الأخلاقي لراسل، وبالتالي يقحمُهُ في فهم أفضل لحياته ونشاطه ومساهمته في فلسفة الأخلاق.

يناقش، في الفصل الأول، الأسباب التي دفعت برتراند راسل إلى تطوير نظريته العواطفية قبيل وأثناء الحرب العالمية الأولى، بالنظر إلى أن راسل انتقل إلى العواطفية أثناء تصاعد نشاطه النقابي، يجب توضيح نشأة وتطور فلسفته الأخلاقية في سياقها. غالبًا ما تأثرت فلسفة راسل بالأحداث العالمية، ونظريته الأخلاقية لم تكن استثناءً، بل كانت نتيجةً جزئيةً للأحداث الشخصية والسياسية التي أثرت بشكل كبير على حياته.

يدرس الكتاب، في الفصل الثاني، العواطفيات الأكثر شهرة لـ آير وستيفنسون، ويقارنها بـ "العواطفية البروتو" المبكرة لراسل – وهي مزيج غير متطور من أفكاره الشخصية والعاطفية. يرى كل من آير وستيفنسون نظرياتهما تتعرض لعدة اعتراضات، على الرغم من أن نظرية ستيفنسون على الأقل أقوى مما يعتقده الكثيرون. نظرية راسل إلى العواطفية البروتو، نظرًا لأنها بالكاد تعتبر نظرية. ومع ذلك، فإنها تضع أسسًا لما سيأتي.

يتتبع الكتاب، في الفصل الثالث، تطوّر العواطفية عند راسل إلى "العواطفية المستنيرة" الأكثر تنقيحًا ونضجًا. من خلال مقارنة عواطفية راسل مع نظريات المنافسين مثل آير وستيفنسون، نجد أن العواطفية المستنيرة لراسل قادرة

على التعامل مع معظم المشكلات التي تعيق نظريات المنافسين، وأنها قادرة بشكل أفضل على تحقيق أغراض النظرية الأخلاقية البيانية، وتوجهاته الأخلاقية ونشاطه النقابي.

من بين المشكلات التي تبقى، يمكن حل العديد منها عن طريق دمج علم نفس برتراند راسل الفلسفيّ المتجاهل بشكل كبير (نظرياته حول الرغبة والدافع) – من هذا الكتاب هو "تحليل العقل" و "مبادئ إعادة البناء الاجتماعي" – في نظريته العواطفية الأخلاقية. على الرغم من إشارات راسل إلى هذا العمل في فلسفته الأخلاقية، إلا أنه لم يسعَ إلى تطوير الصلة بينهما – ولم يفعل أي شخص آخر في العقود التي تلت ذلك. في الفصل الرابع، يركب صاحب الكتاب في النتيجة نظرية أكثر تعقيدًا بكثير، وربما تعتبر أكثر أنواع العواطفية إقناعًا في فلسفة القرن العشرين.

أخيرًا، في الفصل الخامس، ينظرُ بوتر في بعض الاستراتيجيات لتعزيز نظرية راسل بشكل أكبر، ويفكر في ماذا تعنيه لفلسفة الأخلاق اليوم. حتى إذا كانت في النهاية غير مقنعة، فإنها ما تزال تقدم رؤى مفيدة حول طبيعة الفكر الأخلاقي والسلوك الأخلاقي يجب أن يأخذ بها أي شخص مهتم بالأخلاق. وفيما يتعلق بنجاح راسل حيث فشل آير وستيفنسون، يجب علينا أن نستنتج أن العواطفية تستحق المزيد من الاحترام أكثر مما تحظى به حاليًا.