

SJPS

The Saudi Journal of Philosophical Studies

المجلة السعودية للدراسات الفلسفية

مارس 2024



تصدر عن مؤسسة معنى الثقافية

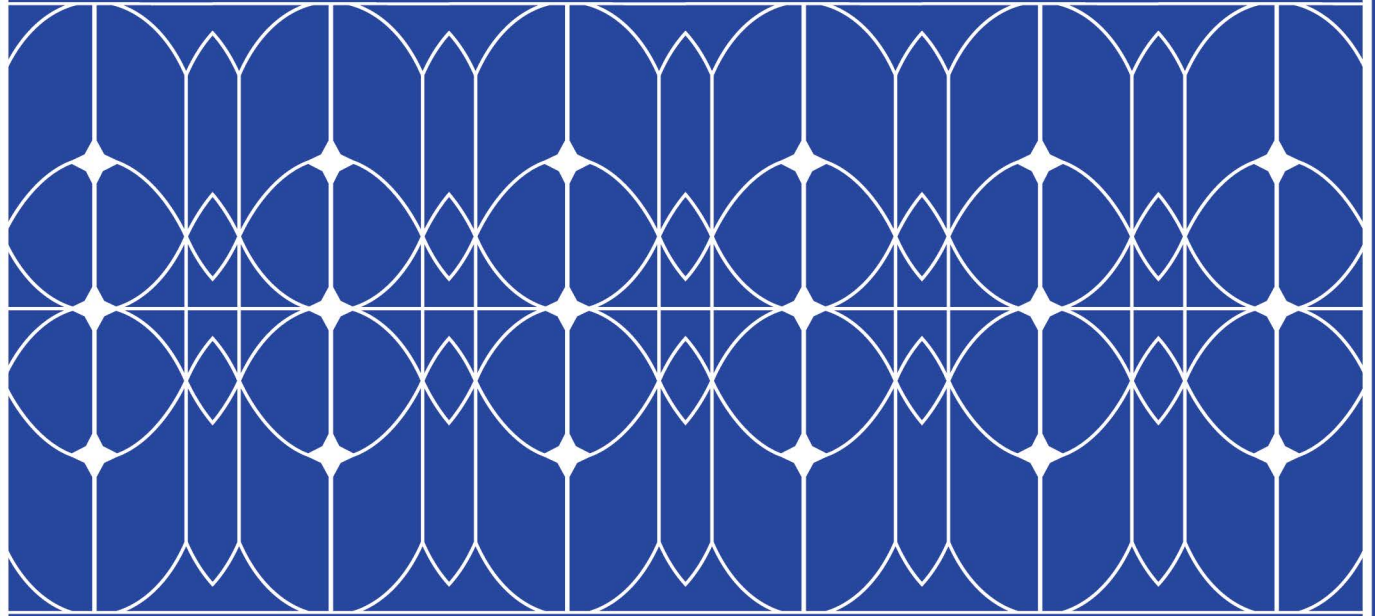


العدد الرابع

عدد خاص

أعمال مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة 2023

القيم العابرة للثقافات والتحديات الأخلاقية في العصر التواصلي



معنى



هيئة الأدب والنشر والترجمة
Literature, Publishing & Translation Commission

الفلسفة
رياح
Riyadh International
Philosophy Conference

المجلة السعودية
للدراستات الفلسفية SJPS

علمية مُحكَّمة | تصدر عن مؤسسة معني الثقافية

العدد الرابع | مارس 2024

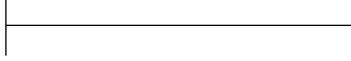
ISSN: 1658-8991

عدد خاص | أعمال مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة 2023

www.mana.net/sjps

sjps@manaa.net

فريق التحرير



الإشراف العام

بدر الحمود

رئيس التحرير

د. غادة العريفي

مدير التحرير

بدر مصطفى

مشرف الترجمة

إبراهيم الكلثم

مستشارو التحرير (الأسماء مرتبة هجائياً)

بسام بركة (لبنان)

بيتر أدمسون (الولايات المتحدة)

بيتر سنغر (أستراليا)

سليمان بشير ديان (الولايات المتحدة)

سوزان هاك (إنجلترا)

صلاح إسماعيل (مصر)

فتحي المسكيني (تونس)

محمد شوقي الزين (الجزائر)

محمد محجوب (تونس)

نجيب الحصادي (ليبيا)

أهداف المجلة وشروط النشر

في ظل حالة التراكم المعرفي الذي تشهده الساحة الثقافية على المستويين الدولي والعربي، وفي إطار حرص منصة معنى على مواكبة التطور في مجال النشر العلمي من أجل توفير نافذة رصينة للنشر الأكاديمي، تسعى نحو العالمية، دُشنت المجلة السعودية للدراسات الفلسفية (SJPS) لتكون أول مجلة سعودية تُخصص لنشر الأبحاث الأكاديمية في مجال الفلسفة والحقول المعرفية المتقاطعة معها، وفقاً للضوابط والمعايير الدولية.

تهدف المجلة إلى:

- تسعى نحو إدراج المجلة ضمن قواعد البيانات العالمية للمجلات ذات معامل التأثير Impact Factor؛ مثل تومسون Thomson و سكوبس Scopus وذلك عبر ضوابط النشر الدقيقة والصارمة التي تتبعها المجلة والتي تماثل نظيرها في المجلات العالمية.
- السعي نحو توفير نافذة نشر مجانية للباحثين الأكاديميين مع مراعاة إخراج أعداد المجلة على أفضل نحو ممكن من حيث الشكل والمحتوى.
- تقدم المجلة عن طريق تقارير المحكمين والمحررين والهيئة الاستشارية خدمة دعم فني ومنهجي ومعلوماتي للباحثين وفق ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تطوير البحث وتحقيق تكامله العلمي والمنهجي.
- كما ستقوم المجلة بإتاحة الفرصة أمام جميع الأكاديميين لنشر بحوثهم حسب جودة محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الأيديولوجي، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تسعى المجلة إلى مد أواصر التعاون مع الباحثين من دول أخرى غير العربية؛ حيث تقبل نشر الأبحاث باللغتين الإنجليزية والفرنسية.
- ستسعى المجلة أيضاً إلى التعريف بأحدث المستجدات في المجال الفلسفي العالمي من خلال تغطية التظاهرات الثقافية الكبرى وأهم المؤلفات التي صدرت في الفترة الزمنية الفاصلة بين الأعداد.
- ستركز المجلة في محاورها على الأفكار التي تخدم قيم الحياة والعيش المشترك والتعددية والاختلاف، الأمر الذي يعزز من مكانة تلك القيم في المجتمع لتنعكس بصورة أو بأخرى على أفراد.
- تصدر المجلة مرتين في العام (نصف سنوية) ويخصص العدد بالكامل للدراسات المنهجية الدقيقة في مجال الفلسفة وفقاً للمواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة.

شروط النشر

- أولاً: تنشر المجلة الأبحاث باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية. ويقدم مع كل بحث مكتوب بالعربية ملخص باللغة الإنجليزية أو الفرنسية (حسب اللغة الثانية للباحث).
 - ثانياً: أن يكون البحث مُعداً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر مسبقاً بأي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، ويقدم الباحث إقراراً كتابياً بذلك (مرفق النموذج).
 - ثالثاً: يرفق الباحث مع البحث سيرته العلمية المختصرة باللغتين العربية والإنجليزية (أو الفرنسية).
 - رابعاً: من الناحية الشكلية والمنهجية، لا بد أن يستوفي هذه الشروط:
1. أن تأتي صفحة الغلاف منفصلة ومتضمنة لعنوان البحث باللغتين العربية والإنجليزية (أو الفرنسية)، واسم الباحث وتخصصه، والمؤسسة الأكاديمية التي ينتهي إليها، إضافة إلى بريده الإلكتروني.
 2. أن يأتي ملخص البحث في ورقة مستقلة باللغتين العربية والإنجليزية (أو الفرنسية) وألا يزيد عن 150 كلمة، ويتبع ذلك تحديد الكلمات الدالة (Keywords). ولا بد أن يشتمل الملخص على الفرضية الرئيسة التي يستهدف البحث إثباتها والمنهج المستخدم في ذلك.
 3. تشمل مقدمة البحث أهداف الدراسة وأهميتها والأعمال السابقة التي كتبت في الموضوع، بما في ذلك أحدث ما توصل إليه المجال المعرفي الذي تنتهي إليه الدراسة. كما تأتي خاتمة البحث في هيئة نقاط محددة تمثل أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من عناصر البحث والتي تشكل في مجملها الحجج المؤيدة للفرضية.
 4. لا بد أن يأتي البحث متماسكاً في مجمله دون اختزال مخل أو إسهاب يمكن الاستغناء عنه. كما لا بد أن توظف كافة عناصره لخدمة فرضيته الرئيسة. على أن يكون متبوعاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث في المتن. كما يلتزم الباحث بكتابة المراجع وفق الطريقة اللاتينية التي تعتمد عليها المجلة، إضافة إلى ضرورة التزام الباحث بجدول المواصفات الخاص بكتابة الهوامش والإحالات المرجعية الذي تتبناه المجلة.
 5. يتراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك قائمة المراجع بين 8000 - 12000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

مواد المجلة

- تخصص المجلة قسمًا خاصًا في كل عدد لمناقشة أحد المفاهيم الفلسفية أو التعريف بنظرية فلسفية ما أو استعراض إحدى الإشكاليات الفلسفية، وذلك بطريقة الكتابة الحرة التي لا تتقيد بالمنهجية الأكاديمية (وفق الشروط السابقة)، ومع ذلك تخضع هذه المادة إلى التحكيم شأنها في ذلك شأن الأبحاث الأكاديمية.
- كما تنشر المجلة مراجعات الكتب الفلسفية التي صدرت حديثًا بأي لغة من اللغات الثلاث، شرط أن يكون الكتاب قد نشر في آخر ثلاث سنوات وقت إرسال المراجعة.
- أيضًا تفرد المجلة بابًا مخصصًا لاستعراض أهم الإصدارات الحديثة في مجال النشر الفلسفي والصادرة عن أهم دور النشر العالمية، كما ستقدم تحليلًا إحصائيًا للاهتمامات المختلفة لدور النشر.

التحكيم

- يخضع كل بحث إلى تحكيم سري كامل دون الإفصاح عن أي معلومات تتعلق بهوية مُقدمه. وتُسند عملية التحكيم إلى اثنين من الأكاديميين المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث ولغته، ومن المعتمدين في

قائمة المُحكِّمين الخاصة بالمنصة. وفي حال تباين تقارير المُحكِّمين، يحال البحث إلى مُحكِّم ثالث للبت في أمره وترجيح قبوله أو رفضه. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ عدم النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون من 30 إلى 60 يومًا من تاريخ استلام البحث.

المكافآت والحقوق الفكرية

- لا تدفع المجلة مكافآت مالية عن الدراسات الأكاديمية؛ مثلما هو معمول به في الدوريات العلمية العالمية. كما لا تتقاضى المجلة أي رسوم مقابل النشر فيها. وتقتصر المكافآت على المواد الخاصة بعروض الكتب وأهم الإصدارات والمناقشة (البنود رقم 5 و6 و7 من شروط النشر).
- تملك منصة معنى حقوق الملكية الفكرية للمواد المنشورة داخل المجلة، ولا يجوز إعادة نشرها بأي طريقة، وبأي لغة، من دون إذن المنصة.

المحتويات

العبور الثقافي ونفاذية الثقافات	15	روبرت بيرناسكوني
الهوية الوطنية والشخصية الوطنية	21	نجيب الحصادي
في العالمي، والمتماثل، والمشارك، والحوار بين الثقافات	27	فرانسوا جوليان
التفكير النقدي باعتباره نظام حقيقة: تحقيق فلسفي	29	أحمد رضا المدلوح
إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي	37	محمد بن جبريل الزيلعي
الإطار الفلسفي لمفهوم المدينة العادلة في سياق العولمة والتعددية الثقافية	51	وليد بن سعد الزامل
الصِّبغ الإنسانية لتساؤلات المابعد أخلاق: من الأوامر إلى الخطابات	65	عبد الرزاق بلعقروز
نحو منطق بحث أنثروبولوجيا فلسفية وفق نظرية الإطار لدراسة تكامل الثقافات والقيم العابرة لها	75	وائل أحمد خليل الكردي
دراسات الأقلمة: الانجاز والطموح نحو رؤية مستقبلية لنقد السرديات العربية	87	نادية هناوي
نحو تقنية كمومية أخلاقية	101	مها منصور
الغُموض الخُلقيّ: بحث في الطبيعة المنطقية للتصوّرات الخُلقية	111	فادي حنّا
الهوية و الشتات والتسامح التاريخي من خلال المقاومة كقيمة عابرة للثقافات في سرد ما بعد الاستعمار	123	مشاعل آل الشيخ
النظام الاجتماعي، والعنف، والاحتكاك في الشبكات الاجتماعية	137	ألبرتو كاريلو



افتتاحية العدد

بقلم: مدير التحرير

الفلسفة العالمية. فيما عُقدت على هامش المؤتمر، المحاضرات والحلقات النقاشية بجانب ورش العمل والمناظرات، التي جاءت في شكلٍ متنوع ومبتكر يتناسب مع جمهور الفلسفة والمهتمين بها على مختلف مستوياتهم المعرفية. لهذا استطاع المؤتمر بجدارة أن يجذب في دورته لهذا العام أعدادًا كبيرة من الجمهور، الذين جاءوا للتعرف بشغفٍ على عوالم الفلسفة وطرق مقاربتها المختلفة. لهذا إلى جانب الإطار الأكاديمي الذي طرحه المؤتمر وشكّل نواته الرئيسية، توجّه المؤتمر أيضًا بجدية إلى تعزيز الفلسفة بين الأجيال الناشئة من خلال فعاليات خاصة توقّر لهم المهارات والمعارف وتقدّم لهم الفلسفة بطرقٍ مبتكرة. أمّا محاور المؤتمر فقد تنوعت ما بين النظرية والعملية، مشددة على التحديات الأخلاقية الناتجة عن هذا التفاعل الحيوي. وقد استقبل المؤتمر أكثر من 140 ملخص بحثي، قبلت اللجنة العلمية منهم 39 ملخصًا بعد تحكيمهم. شهد أيضًا مشاركة أكثر من 70 متحدثًا، ما بين أكاديميين متخصصين ومقدمي فعاليات أخرى، من 24 دولة حول العالم، في حين بلغت نسبة المشاركة السعودية ما يقدر بـ 60% من إجمالي المشاركين. (للاطلاع على تفاصيل أخرى متعلقة بالمؤتمر يرجى زيارة الرابط الآتي: https://engage.moc.gov.sa/philosophy_conference).

ويهدف هذا العدد من المجلة السعودية إلى تسليط الضوء على أهم الأفكار والنقاشات التي طرحت خلال المؤتمر، والتي تركزت على موضوعه الرئيس، وكذا المحاور المنبثقة منه.

يسرنا أن نقدم لكم العدد الرابع من المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، والذي يخصص لنشر مجموعة من الأبحاث المنتقاة التي شاركت في مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة في دورته الثالثة والذي عقد تحت عنوان "القيم العابرة للثقافات والتحديات الأخلاقية في العصر التواصلي". وقد انعقد المؤتمر خلال الفترة من 7 إلى 9 ديسمبر 2023 في مدينة الرياض، المملكة العربية السعودية، بتنظيم وزارة الثقافة السعودية ممثلة في قطاع الأدب، وبمشاركة نخبة من الفلاسفة والمفكرين من مختلف أنحاء العالم.

وقد تمثّل الهدف الرئيس للمؤتمر في فحص ومناقشة العلاقات المتبادلة بين القيم العابرة للثقافات، والقضايا الأخلاقية المرتبطة بها في ظلّ العالم التواصلي بشروطه الجديدة. كما سعى، عبر محاوره المختلفة، إلى استكشاف الطرق التي يمكن للثقافات المختلفة أن تتفاعل وتتواصل من خلالها، مع الحفاظ أيضًا على قيمها وهوياتها الفريدة. وقد ناقش المؤتمر هذه القضايا المتنوعة من منظورٍ فلسفي أصيل، حيث بحث في انعكاس هذه القيم على طبيعة التصوّرات الفلسفية الراهنة، كما رصد كيف عالجت الفلسفات المختلفة مسألة القيم العابرة للثقافات، عبر مساراتها الفلسفية المتعددة.

كان المؤتمر بمثابة حدث فريد من نوعه، حيث جمع بين عقول فلسفية عظيمة ومفكرين من مختلف أنحاء العالم، فضلًا عن العديد من الفعاليات المصاحبة التي تنوعت ما بين ورش للعمل وعروض سينمائية وفنية، إضافة إلى ورش تعليم الفلسفة للأطفال، واستضافة لبعض أهم الهيئات

التواصل، وأن يُقدم للقراء نظرة ثاقبة على أهم الأفكار والاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

ونود أن نشكر وزارة الثقافة السعودية ممثلة في قطاع الأدب على دعمها وتعاونها في إصدار هذا العدد، كما نشكر جميع الباحثين الذين ساهموا بأبحاثهم القيمة.

وختامًا، نأمل أن يُشكل هذا العدد إضافة نوعية للمجلة السعودية للدراسات الفلسفية، وندعوكم لقراءة الأبحاث المُنتقاة والاستفادة من الأفكار والنقاشات التي يطرحها.

أ.د. بدر الدين مصطفى

مدير تحرير المجلة

يشتمل العدد على مجموعة من الأبحاث المتنوعة التي تناقش جوانب مختلفة من الموضوع، بدءًا من التفكير النقدي كنظام للحقيقة، إلى إشكالات النسبية الثقافية، وطبيعة الهوية المجهولة، والغموض الخُلقي، والصِّبغ الإنسانية لتساؤلات المابعد أخلاق، ومنطق بحث جديد للأنثروبولوجيا، ودراسات الأقلية، والتقنية الكمومية الأخلاقية، بالإضافة إلى موضوعات الهوية والشتات والتسامح، والنظام الاجتماعي والعنف في الشبكات الاجتماعية. وقد حرصت إدارة المؤتمر على ترجمة هذه البحوث من العربية إلى الإنجليزية والعكس لتعميم الفائدة على جموع الباحثين المهتمين بالمجال.

نأمل أن يُساهم هذا العدد في إثراء النقاش حول القيم العابرة للثقافات والتحديات الأخلاقية في العصر



العبور الثقافي ونفاذية الثقافات

روبرت بيرناسكوني

جامعة بنسلفانيا-الولايات المتحدة الأمريكية

صاغ فرناندو أورتيث Fernando Ortiz، عالم الأنثروبولوجيا الكوبي، مصطلحي عبور الثقافات transculturation والعبور الثقافي transculturality وظهر للمرة الأولى في دراسته لعام 1940 بعنوان التناغم الثقافي الكوبي: التبغ والسكر Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. على الرغم من أن أورتيث استغرق حوالي ست صفحات في محاولة دؤوبة لإثبات قيمة مفهوم عبور الثقافات Transculturation في كتابة تاريخ كوبا، وعلى الرغم من أنه حاول صقله لاحقاً في بعض المقالات، إلا أنه لم يكن مهتماً كثيراً بالترويج له بشكل عام. كان اهتمامه بكوبا وما وصفه هو عملية موجات متتالية من الهجرة هناك أدت إلى تداخل الثقافات وتشابكها باستمرار بطريقة لا تترك أي منها كما هي.

ويمكن بسهولة توثيق هذه العملية الديناميكية المستمرة في السياق الكوبي بسبب المكونات المتعددة التي تفاعلت خلال فترة زمنية قصيرة نسبياً. وقد قدم هذه القائمة: السيوني، والتاينو، والإسباني، واليهود، والإنجليز، والفرنسيين، والأنجلو أمريكيين، والزنجيين، واليوكاتيين، والصينيين، والكريول لكن، بالطبع، يجب أن نفهم أن كل واحدة من هذه المكونات في حد ذاتها قد تشكلت عبر الثقافات.

ما الذي نتحدث عنه عندما نشير إلى العبور الثقافي transculturality؟ ولماذا يحظى الآن هذا المصطلح الذي صيغ منذ أكثر من ستين عاماً بالاهتمام من قبل الفلاسفة؟ وما الذي قدمه هذا المصطلح والذي لم يكن يُقال بواسطة مصطلحات أخرى، مثل الاندماج الثقافي acculturation والتعددية الثقافية multiculturalism؟ أشدد على هذا السؤال الأخير لأنه في بعض الأحيان يبدو أن كلمة العبور الثقافي transculturality تُستخدم كمرادف لإحدى هاتين الكلمتين، ما يجعله يبدو غير ضروري. في بعض الأحيان يُتحدث عن القيم العابرة للثقافات transcultural values، كما لو كنا نبحث عن قيم مشتركة يُفترض أنها عالمية، وبالتالي قيم يمكننا فرضها على الآخرين عندما يتخلفون عنها. كما يصادفنا أحياناً ما ندعوه الحوار عبر الثقافات transcultural dialogue، وهي عبارة تسلط الضوء على أهمية التواصل مع الثقافات التي تحمل قيماً مختلفة عن قيمها في مناخ تحترم فيه كل ثقافة قيم الثقافة الأخرى. تؤكد العبارة الأولى على التماثل، وتسلط العبارة الثانية الضوء على الاختلاف. ومع ذلك، قد تكون كل عملية من هذه العمليات ذات قيمة في مكانها، ولا يفهم من ذلك الأسباب التي أدت إلى إدخال كلمة العبور الثقافي بكل تميزها إلى فئة المفاهيم الجديدة.

وتهجير السكان الأصليين من أراضيهم. لم تنتشر كلمة الحضارة بالطريقة ذاتها في ألمانيا، ولكن نجد صدى للفكرة نفسها في دعوة إيمانويل كانت للكوسموبوليتانية (العالمية) في مقالته لعام 1784 فكرة لتاريخ عالمي ذو هدف عالمي Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim، حيث أعلن أنه للاعتقاد بحجية العناية الإلهية، فإن من الضروري فهم التاريخ بطريقة يصبح فيها موقعنا من العالم هو الموقع الذي يضع القوانين للعالم أجمع. لم يكن تقدير أورتيغز لقيمة الثقافة الأفرو-كوبية وخاصة أشكالها الموسيقية التي وثقها بدقة في العديد من المقالات، ليسمح له برؤية كوبا من هذا المنظور، حتى لو أنه كان ما يزال يستخدم أحياناً، خاصة في بعض المقالات المبكرة، كلمة الحضارة بطريقة إشكالية تضعها في تعارض مع التقييم الذي أراد وضعه للثقافة الأفرو-كوبية.

يمكن فهم ترويج كانت للعالمية على أنه بمثابة رد منه على المجلد الأول من كتاب يوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية Mankind. وفقاً لهردر، فإن فقدان شعب وثقافته يمثل خسارة للبشرية جمعاء. وبالتالي يمكن فهمه على أنه يتخذ موقفاً مضاداً من عملية الاندماج الثقافي، كما وصفته للتو، وقد شكلت روايته في أواخر القرن العشرين مصدر إلهام للعديد من دعاة التعددية الثقافية.

لكن، وهذه هي النقطة الثانية، لا يدافع أورتيغز عن التعددية الثقافية بالقدر الذي لا يدافع فيه عن الاندماج الثقافي⁽³⁾. فعندما أعلن أورتيغز أن التاريخ الحقيقي لكوبا هو تاريخ تفاعلها الثقافي المتشابك، فقد قصد بذلك أنها تظهر ما أسماه بتجانس ثقافي جديد (98).

ما يثيره هذا التفسير -وتلك هي النقطة الثالثة المرتبطة بكيفية ابتعاد أورتيغز عن الطرق الراسخة للتفكير- هو الرؤية المشوهة للتاريخ التي تظهر إذا بدأ المرء بافتراض نقاء الثقافات. يؤدي هذا الافتراض إلى برامج سياسية تسعى من خلالها الأحزاب السياسية، على سبيل المثال، إلى تقييد الهجرة من أجل حماية الهوية الثقافية، كما لو كان ذلك هدفاً نبيلاً في حد ذاته. نرى ذلك، على سبيل المثال، في بريطانيا حيث

أعود إلى مفهوم العبور الثقافي الذي ابتكره أورتيغز، ليس فقط لأنه صاغ هذا المصطلح كرد على معاصريه، ولكن أيضاً لأنه يُفيد بطرق ربما لم يكن يتوقعها، بتجاوز النقاشات التي شغلت فلاسفة التاريخ في أوروبا منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى عصرنا الحالي⁽¹⁾.

الجانب الأول واضح في طريقة تقديم أورتيغز لمفهوم العبور الثقافي، فقد رأى أن مصطلح الاندماج الثقافي الذي وضعه ميلفيل هيرسكوفتس والذي كان يكتسب رواجاً آنذاك، غير قادر على التقاط التحولات الثقافية المعقدة للغاية التي حدثت في تاريخ كوبا (98). يُعتبر الاندماج الثقافي عملية خطية تفقد فيها ثقافة ما هويتها نتيجة الاستيعاب في ثقافة أخرى أكثر هيمنة. أما العبور الثقافي، فيشكك على النقيض من ذلك، في الدور الذي تلعبه القوة والسيطرة وعدم المساواة في هذه العملية، وكذلك أي إشارة ضمنية إلى تسلسل مفترض للثقافات خلال هذه العملية. وليس من قبيل الصدفة أن جزءاً من وظيفة المصطلح كان تحديد الموارد التي يمكن أن تقاوم أمركة كوبا، وهي موارد وجدها أورتيغز في تاريخها وخاصة في السكان الأفرو-كوبيين⁽²⁾.

عكس هذا النموذج للاندماج الثقافي تياراً فكرياً أوروبياً قوياً منذ أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً. يمكننا أن نأخذ على سبيل المثال، إدخال مصطلح الحضارة civilization على يد ماركيز دي ميرابو Marquis de Mirabeau عام 1757، واعتمادها من قبل الفلاسفة الاسكتلنديين بدءاً من آدم فيرغسون Adam Ferguson، والجرائم التي ارتكبت باسمها حيث استخدمها المستعمرون بما تحمله من مضامين التسلسل الهرمي للثقافات لتبرير العبودية والتنصير الإجمالي

1. لم يكن أورتيغز دائماً حاسماً تماماً في براءته من هذه النقاشات القديمة. في إحدى المراحل، بدا وكأنه يشير إلى أن العبور الثقافي يشمل عملية التفرغ الثقافي والاندماج الثقافي، وهو ما يبدو أنه يُبقي على العملية نفسها التي كان يشكك فيها (ص 98). وفي نقاط أخرى، يبدو انصرافه عن التعددية الثقافية أحياناً غير مكتمل، وهو ما يتجلى عندما ينزلق أحياناً إلى الحديث عن ثقافات منفصلة كما لو كانت لها هوية واضحة بذاتها.

2. Catherine Davies, Fernando Ortiz's Transculturation: the Postcolonial Intellectual and the Politics of Cultural Representation, in Postcolonial Perspectives on Latin American and Lusophone Cultures, ed. Robin Fiddian, Liverpool: Liverpool University Press, 2000, 141-168 at 142 and 149.

ولمزيد من المحاولات للتفريق بين العبور الثقافي والتعددية الثقافية الهيردرية، راجع:

Wolfgang Welsch, Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today, Spaces of Culture. City – Nation – World, Eds, Mike Featherstone and Scott Lash, London: Sage, 1999, 194-213 at 194-95.

3. لمزيد من المحاولات للتفريق بين العبور الثقافي والتعددية الثقافية الهيردرية، راجع فولفغانغ ويلش، العبور الثقافي: الشكل المحير للثقافات اليوم، في كتاب:

Spaces of Culture: City-State-World, edited by Mike Featherstone and Scott Lash, London: Sage, 1999, pp. 194-213 (pp. 194-95).

القرن العشرين وعصرنا الراهن، أدى التمييز بين الطبيعة والثقافة وظيفية أيديولوجية للغاية. الفكرة هي أن الطبيعة تُعطى، بينما يمكن اكتساب الثقافة وتغييرها. يحكم هذا المرسوم المناقشات في العديد من مجالات النقاش المتنازع عليها بشدة، ولكن لأسباب ستوضح، سأركز على فكرة العرق أو، بشكل أكثر دقة، الإطار الحاكم لمكافحة العنصرية. على الرغم من أن التمييز بين الطبيعة والشيء الذي يقارب الثقافة واسع الانتشار في كافة أنحاء التقليد الفلسفي الغربي، إلا أن التمييز لم يتم التعامل معه على أنه مطلق حتى وقت قريب. هذا يعني أنه كان يُعتقد أنه من الممكن أن يكون ثمة انتقالاً بينهما. يشير هذا إلى الفهم الأرسطي لمفهوم العادات بوصفها نوع من الطبيعة الثانية. كما يراها المرء، على سبيل المثال، في فكرة نقل الطابع المكتسبة التي اقترحها جان باتيست لامارك Jean-Baptiste Lamarck في بداية القرن التاسع عشر. في الواقع، قد يمكن للمرء الاعتقاد بأنه مع تبني نظرية التطور لداروين، أصبح الفارق بين الطبيعة والثقافة أكثر إرباكاً مما كانت عليه بالفعل. غير أنه قد حدث العكس وكنوع من الاستجابة على الهوس الشمال أوروبي بالعنصرية. اكتسبت كلمة عرق شعبية جديدة من خلال التوظيف الذي قدمه إيمانويل كانط من أجل إبراز ما اعتبره تقسيمات دائمة بين أربعة أنواع بشرية مختلفة، وأصبحت العنصرية تتعلق بتناسق الخصائص الجسدية وما يسمونه الخصائص الأخلاقية، أو ما قد نسميه الخصائص الثقافية. على سبيل المثال، بالنسبة لكانط، إذا رأيت شخصاً له بشرة سوداء، فإنك تعرف أنه كسول، وتبعاً لذلك، يمكنك أن تعرف الكثير عن قدراته. ولكن الأمر الملفت في روايته عن العرق هو أنه لم يستند إلى المظاهر. حقاً، لا يمكن الوثوق بالمظاهر. لون بشرة الفرد الذي يمكن استقباله كخاصية عرقية لم يكن لون البشرة الذي يمكن رؤيته لأنه ربما تأثر بالمناخ أو بظروف أخرى. فالخصائص العرقية هي فقط تلك التي تورث بالوراثة. وكان هذا هو جوهر ابتكار كانط وأثار حيرة معاصريه.

على أساس هذا التمييز بين الطبيعة والثقافة، صاغ فرانز بواس Franz Boas ومدرسته لعلماء الأنثروبولوجيا استراتيجيتهما مناهضة العنصرية Racism التي اعتمدها اليونسكو لاحقاً. إذا كان من المفترض أن يُفهم العرق على أنه فئة بيولوجية حصرياً، فلن يكون العرق مؤثراً موثوقاً للخصائص الأخلاقية أو الثقافية. والتمييز ضد شخص ما بسبب ما منحته الطبيعة آياه من خصائص كان خطأ لأنه لم يكن شيئاً اختاره أو يمكن تحميله مسؤوليته. ولكن كما أشار فرانتز فانون Frantz Fanon في عام 1956 في مقالته العنصرية

ولدتُ وأمضيتُ نصف عمري الأول. ما الذي يمكن أن يكون أكثر تمازجاً من الثقافة البريطانية؟ ما الذي يمكن أن يُقصد على الإطلاق بنقاء الثقافة البريطانية عندما تظهر فكرة بريطانيا نفسها، حتى في أبسط صيغاتها، من اجتماع الإنجليز والاسكتلنديين والويلزيين والأيرلنديين؟ لقد أثرت الهجرة من مستعمراتها الماضية على بريطانيا بشكل أكبر. تكمن المهمة في تجاوز فكرة نقاء الثقافة دون اللجوء إلى مفهوم الشوائب impurity، والذي يبقى عالقا في المدار نفسه⁽⁴⁾.

يقودني هذا إلى النقطة الرابعة التي تظهر بوضوح في كتاب التجانس الكوبي حيث قدم أورتيز مصطلح العبور الثقافي. لم يكن سرده موجود في المقام الأول في عالم أثري، بل كان محصوراً بسياق معين. من خلال تقديم روايته عن كيفية تبني العبيد السود للتبغ، على سبيل المثال، والذي كان له معنى ديني أساسي بالنسبة للسكان الأصليين في الأمريكتين، في الوقت الذي لم يكن له المعنى نفسه بالنسبة لهم (197)، قبل الأوروبيين، الذين كانوا أكثر مقاومة بشأن استخدامه، عندما أصبح واضحاً لهم المزايا الاقتصادية، خاصة بالنسبة للحكومات التي رأت في ضرائب التبغ مصدراً للدخل (230)، وبالتالي أعطت لهذا النبات المزروع معنىً مختلفاً تماماً مرة أخرى. من خلال التركيز على تاريخ التبغ والسكر ومعانيمهما المختلفة عبر الزمن في مكان واحد ولكن داخل مجتمعات مختلفة، تمكن أورتيز من إعادة الثقافة إلى المادية التي تحدد الوجود الاجتماعي الذي يتم تجريده منه في بعض الأحيان. يتأثر تاريخ الثقافات في بعض الأحيان بالسياسة وبما يُعتقد أنه للأفضل، لكنه بالتأكيد لا يتحدد بها. تصف التعددية الثقافية العملية في تعقيدها وعمقها بدلاً من وضع معايير لتوجهها.

إذا كان أورتيز قد انحرف عن العالمية، فليس ذلك لأنه كان ضد البحث عن القيم العالمية، وإذا كان قد انحرف عن التعدد الثقافي، فليس لأنه كان ضد الحفاظ على الثقافات. ولكن لماذا من المهم أن نفهم العملية التاريخية بطرق أفضل من تلك التي يقدمها هذين النموذجين؟ هذا ما أرغب الآن في معالجته. للقيام بذلك، يجب عليّ استكشاف الأهمية التي يمنحها مجتمعنا لفكرة الثقافة. واسمحوا لي أن أقول هنا أنني على مر السنين أصبحت شديد التشكك تجاه كلمة ثقافة ومشتقاتها، ولا سيما لأنها، كما قام كروبر وكلوكهون Kroeber and Kluckhohn في وثائقيهما قبل أكثر من سبعين عاماً، لها العديد من المعاني المختلفة وغالباً ما يكون من الصعب معرفة ما الذي يقصد بها. ومع ذلك، وفي معظم

4. Guy Scarpetta, *L'impurité* Paris: Seuil, 1989, p. 26. Quoted in Cuccioletta.

السمات الطبيعية المحددة مثل تلك المتعلقة بالموقع بما في ذلك المناخ والمناظر الطبيعية.

أن محاولات التفكير في الاختلافات الثقافية بطريقة تحررية غالبًا ما تتضمن مصطلحات مستمدة من الوراثة البيولوجية biological inheritance التي تهدف بإعادة تضمين الوراثة العرقية بداخلها، والتي يجب بعد ذلك تحديدها. نرى هذا بشكل أوضح في تبني إدوارد جليسان Edouard Glissant لمفهوم التمازج والتخليق. كما نسمع أيضًا عن التهجين الثقافي cultural hybridity. لم يكن أورتيز بمنأى عن هذا الاتجاه. فبينما كان يقدم فكرة التعددية الثقافية، شرح كيف أن نتيجة أي اتحاد بين الثقافات تشبه عملية الإنجاب بين الأفراد، دائمًا ما يكون للذرية شيء من كلا الوالدين، ولكنها دائمًا تختلف عن كل منهما (103). على أقل تقدير، هذا من شأنه أن يبسط بشكل مفرط التعقيد الذي يحدث. لمواجهة هذا الاتجاه ولتقديم سرد للتفاعل بين الثقافات يتناسب بشكل أفضل مع الظروف المعاصرة، فأنا أدعو إلى فهم التعددية الثقافية وتحللها لفكرة النقاء الثقافي ليس من الجانب الوراثي بما يتضمنه من تلميح ضمني إلى النقاء العرقي، ولكن من حيث النفاذية Porosity.

لا أستخدم مصطلح النفاذية في معناه العلمي، ولكن بشكل أكثر توجهًا نحو الطريقة التي استخدمه بها منظري الثقافة المعاصرين الذين يعودون به إلى فالتر بنيامين Walter Benjamin وأسيا لاسيس Asja Lacis في مقالهما القصير في عام 1925 بعنوان نابولي Naples. لقد استعارا نفاذية الحجر الذي بنيت منه مدينة نابولي إلى حد كبير ووسعوها لوصف الارتجال في الطريقة التي يتداخل بها البناء والفعل مع بعضهما البعض. وقد لاقى المقال اهتمامًا كبيرًا، بدءًا برد من إرنست بلوخ. ومع ذلك يجب أن يفهم أنهم كانوا يكتبون أكثر لتوضيح كيفية تجربة الأوروبيين الشماليين لنابولي أكثر من أي شيء آخر. كان ذلك بالأحرى ملاحظة من الناقد الثقافي إيان تشامبرز Iain Chambers الذي شجعتني على تبني مصطلح نفاذية الثقافات. لاحظ تشامبرز في مقال عن نابولي أن مفهوم النفاذية يمكن أن يمتد ليشمل تكوينها التاريخي والثقافي. المواد المسامية تمتص كل ما تصادفه؛ تمتص العناصر الخارجية مع الحفاظ على شكلها الأول. تجسد وتدمج العناصر الأجنبية والضغط الخارجي.

إن ميل كل مدينة أو منطقة أو أمة أو عرق إلى محاولة فرض فهم متجانس لنفسها أمر غير مفاجئ، لكنه يحتاج إلى اقترانه بالاعتراف بأن هذا الجهد محكوم عليه بالفشل.

والثقافة Racism and Culture، فقد ترك هذا التوجه ما أسماه العنصرية الثقافية Cultural racism. كانت حجة فانون تتمثل في أن التركيز على فهم العرق كقناة بيولوجية في المقام الأول ومحاولة دحضه على أساس أن علم الأحياء لم يعد له دور في مفهوم العرق المستخدم بهذه الطريقة، كان يصرف الانتباه عن المشكلة الحقيقية، والتي جادل بأنها تحولت إلى الثقافة. اعتقد فانون أن العنصرية الثقافية كانت شيئًا جديدًا نسبيًا، والشكل الذي ظهرت فيه كان مستحدثًا، ولكن بالطبع، كانت العنصرية حتى قبل اختراع فكرة البيولوجيا المحددة للعرق، مثل تلك التي نجدها عند كانط، دائمًا موجّهة بشكل أساس ليس إلى الخصائص الجسدية ولكن إلى الخصائص الأخلاقية أو الثقافية التي يُنسبها المرء إلى مجموعة معينة من الناس. يعتبر الإسلاموفوبيا شكلاً من أشكال العنصرية الثقافية.

لهذا السبب أؤكد بشدة على النقطة الرابعة التي نسبها إلى أورتيز والتي أدرجها في فكرته المحددة عن التعددية الثقافية، وأعني عنصرتها المادي لأنها ساعدت في استعادة العلاقة بين الطبيعة والثقافة. ويتجلى ذلك في الفصل الأول من كتابه التجانس الكوبي في سرده للطرق المختلفة جدًا التي زرع بها التبغ والسكر، وبالتالي الأشكال المختلفة جدًا للظروف التي تتطلبها زراعة هذين المنتجين. وبخلاف ذلك، فإن الثقافة التي تنتجها زراعة التبغ، التي تتسم بمهارة عالية وتستغرق وقتًا طويلاً، تختلف اختلافاً كبيراً عن الثقافة التي تنشأ في سياق ثقافة مزارع السكر. هذا يعيد الثقافة إلى جذورها. كما ذكرنا هنا أرندت Hannah Arendt في كتابها أزمة الثقافة The Crisis in Culture، فإن كلمة الثقافة رومانية الأصل ومشتقة من الفعل كولير colere، بمعنى الزراعة، والإسكان، والحرص، والرعاية، والحفاظ وبالتالي فهي تركز في المقام الأول على الجمع بين البشر والطبيعة بطريقة تجعل الطبيعة مناسبة لسكن الإنسان. وأوضحت أن الكلمة لم تستخدم الكلمة مجازيًا للإشارة إلى الروح والعقل إلا بعد شيشرون Cicero. أورتيز ليس فريدًا بأي حال من الأحوال في التحقيق في الثقافة من حيث تحدي الميل الواسع النطاق لتسليط الضوء على الأفكار بدلاً من العادات والمؤسسات، ولكن عندما نفكر في علاقة الثقافات بالقيم، ينبغي أن نركز أكثر على القيم التي يجسدها المجتمع في عاداته، بالإضافة إلى القوانين والمؤسسات أكثر من تلك التي يتشدد بها. والعبور الثقافي أثناء تطوره، يطلب منا النظر في الظروف التي تؤثر على العادات والقوانين والمؤسسات والتي لن تشمل فقط كيفية تحديد المجتمع من خلال تاريخه، ولكن أيضًا من خلال

بما هو غريب عليها. أنا أتحدث عن كيف إذا كان هناك أي معنى لما يمكن أن نسميه ثقافات، فهو أن كل ثقافة موجودة فقط في هذا الصراع الداخلي مع نفسها. تسمح الثقافات اليوم بالتجانس أقل من أي وقت مضى. الصراع أصبح زمنيًا في المقام الأول. يتعلق الأمر بالتجاوز أو الحفاظ على بعض سماته في ظروف متغيرة باستمرار. لكنها أيضًا محلية بسبب تأثير المناخ والمناظر الطبيعية. فالعبور الثقافي، لا سيما عندما يُفهم من حيث نفاذية الثقافات، لا ينتمي إلى مجال السياسي. إنه يصف العملية التاريخية التي تفلت من أي محاولة للسيطرة عليها، حتى لو تأثرت العملية نفسها بالنظم القانونية والأنظمة الاقتصادية المادية وتباينات القوة من أي محاولة للسيطرة عليها.

إن مقاومة فكرة العبور الثقافي المفهومة على هذا النحو ستأتي من مصادر مختلفة وستؤثر على العديد من المناقشات. ويشمل ذلك الجدل المستمر حول الاستحواذ الثقافي. وتلك قضية معقدة للغاية لا يمكن معالجتها بشكل مناسب، ولكنها على درجة عالية من الأهمية بحيث لا يمكن تجاهلها. هناك سياقات غالبًا ما تبدو فيها صيحات الاستحواذ الثقافي مبالغًا فيها: يفكر المرء، على سبيل المثال، في مطابخ ونكهات مختلفة. ومع ذلك، في سياقات أخرى، يرقى الاستحواذ الثقافي إلى مستوى الاستغلال الثقافي، كما هو الحال عندما يُسرق شكل موسيقي فعليًا من أولئك الذين أبقوه على قيد الحياة وازدهر على أيديهم. لكن المشكلة لا تكمن في الاستحواذ في حد ذاته، ما دام الأمر عضويًا، لأنه إذا كان المرء ما يزال قادرًا على التحدث بلغة الثقافة، وقد سمعت تحفظاتي بشأن القيام بذلك، فهذا يعني أنه مملوك لثقافة ما أكثر مما يمتلك. ومع ذلك، فإن المشكلة الموصوفة بأنها مشكلة استحواذ ثقافي تكمن بالأحرى في فوارق القوة التي تحدد أي مواجهة من هذا القبيل، ولا تزال مشكلة التغريب التي طال أمدها قائمة.

في بداية هذا الحديث طرحت ثلاثة أسئلة. اسمحوا لي أن أختتم بالتدريب على الإجابات التي سمعتموها بالفعل. تحت عنوان العبور الثقافي Transculturation، أيدت وجهة نظر علائقية للتكوين الثقافي مستمدًا إلى حد كبير من عمل أورتيز بقدر ما يتصور التبادل الثقافي عبر ثقافات متنوعة متعددة كعملية تاريخية ديناميكية ومتداخلة يجب التعامل معها ليس على مستوى الأفكار أو العادات فقط، ولكن أيضًا من حيث الظروف الاقتصادية والبيئية والمادية التي تحكم أي مجتمع في أي وقت. يجب تفضيل مصطلح العبور الثقافي transculturation على مصطلح الاندماج الثقافي Acculturation لأنه لا ينظر إلى التكوين الثقافي باعتباره

بالنسبة إلى التعددية الثقافية، لا تحمل الثقافات جوهرًا ثابتًا. إنها ديناميكية وعلائقية بطريقة أساسية ولا هوية ثابتة لها. الهويات هي منتجات تاريخية تتغير باستمرار، تمامًا مثل اللغات على سبيل المثال. التعددية الثقافية هي عملية مستمرة لا تنتهي.

بالطبع، يقع على عاتق الباحث في تقليد فرناندو أورتيز تحديد المكونات المختلفة للثقافات. ولكن بالنسبة للسكان أنفسهم، يكفي ببساطة العيش بين الروايات المتنافسة وتجربة الصراعات كشيء يجب إعادة التفاوض عليه باستمرار. (لا يقدم أورتيز التعددية الثقافية كتمرين متناغم. بعيدًا عن ذلك تمامًا، في إشارة إلى تدمير جزر الهند ل لاس كاساس، أدرك أنها تسببت في صراعات رهيبه في كوبا (99). تستوعب بعض الثقافات التأثيرات الخارجية بسهولة مثلما تمتص الإسفنج الماء. وبعض الثقافات الأخرى، لتوسيع المجاز، مقاومة للماء تمامًا بالمقارنة. إنه مثل الطريقة التي يبدو أن الناس يلتقطون فيها العامية أو إيماءات الأشخاص الذين يلتقون بهم حتى بدون أن يدركوا ذلك. وفي عالم اليوم، ولأن التعرض للآخرين متاح بكل سهولة ولا يُقاوم، إذا كان كل مسامية سمة مميزة لبضعة ثقافات فقط، فلا يبدو أن هذا هو الحال اليوم. لم تعد الاستراتيجية التي مارسها اليابانيون ذات مرة المتمثلة في محاولة البقاء بمعزل عن أولئك الذين هم خارج حدودهم متاحة في العالم الحديث. على أي حال، فإن النفاذية التي بدت استثنائية للمثقفين الأوروبيين الشماليين الذين ربما كانوا عميانيًا للتاريخ الذي ورثوه من خلال تراكيب اصطناعية مثل الغرب، تبدو الآن وكأنها عنصر ثابت لا مفر منه لكيفية بقاء الثقافة حية.

إن سهولة نفاذية الثقافات ليست بالضرورة شيئًا إيجابيًا، لا سيما بالنظر إلى أننا يجب أن ننظر في كثير من الأحيان إلى تاريخ العنف لئرى ما هو الغالب في أي مكان وفي أي وقت. ومع ذلك، فإن التوترات والصراعات التي قد تنشأ عن أصولها المتعددة ليست بالضرورة سلبية. من منظور أورتيز، لا يوجد شيء اسمه ثقافة خالصة: الثقافات، مثل الناس، علائقية. لا تمتلك أي معنى في العزلة. في الواقع، أود أن أذهب إلى أبعد من ذلك. أود أن أزعم أنه إذا أردنا إفساح المجال لمصطلح العبور الثقافي، فإنه يجب الإصرار على أن الثقافات لا تظهر فقط التعقيدات والاختلافات داخل نفسها، ولكنها بالضرورة متضاربة داخليًا، وأنه لا ينبغي فهم ذلك على أنه شيء سيء أو مزعزع للاستقرار. أنا لا أحصر نفسي هنا في الصراع الذي يحاول المؤرخون وعلماء الاجتماع توثيقه عندما يصفون الثقافة بأنها تكتسب هويتها من حيث علاقتها

وسائل الإعلام. وثانيًا، لأن الفلسفة الأكاديمية تتأخر في أن تصبح أقل عزلة، بمعنى أنها السيطرة عليها أصبحت أقل من الجامعات القديمة في شمال أوروبا وأمريكا الشمالية أصبحت أقل. يعتبر هذا الاجتماع هنا في الرياض مثالاً رائعاً على ما هو ممكن عندما تنتقل الفلسفة وما يفتتح عندما تفهم الفلسفة نفسها ليس من حيث التناقض ولكن من حيث إمكاناتها الخاصة بالإنفاذية.

عملية استيعاب لثقافة يتم وضعها على أنها متميزة بسبب القوة المتراكمة لها، ويجب تفضيله على مصطلح التعددية الثقافية multiculturalism. لأنه يتصور الثقافات على أنها نفاذية. وأخيرًا، يحظى العبور الثقافي الآن بمزيد من الاهتمام من الفلاسفة، أولاً، لأن ما بدا وكأنه ظاهرة موجودة في المقام الأول في أماكن معينة، مثل كوبا، أصبح الآن مرئيًا في كل مكان بسبب الطرق الجديدة التي تنتقل بها الثقافات عبر

الهوية الوطنية والشخصية الوطنية

نجيب الحصادي

جامعة بنغازي

الأصول وحراس العقائد؟ هذه بعض الأسئلة التي تثيرها الفلسفة في سياق الهوية، وأنا أطمح للإجابة عن نزر منها، فالمرام ودرايتي يضيقان بجمعها.

• الهوية لغةً ومنطقاً علاقة بين طرفين، يمكن التعبير عنها باستخدام علامة التساوي «=»، وهذا ما يجعل أحكام الهوية قابلة لأن تصاغ في شكل معادلات. وطرفا معادلة الهوية إما أن يسمّيا الشيء نفسه، فيكون حكمها صادقا، أو يسمّيا شيئين مختلفين، فيكون حكمها كاذبا، ولهذا فإنّ السؤال الذي يثيره الحكم بقيام أيّ هوية هو ما إذا كان طرفاه وجهين لعملة واحدة.

• وحسب كواين، لكل شيء هوية، وهي تتحدّد في مجموع الخصائص التي يختص بها ولا يختص بها سواه، ولذا فإنني أعترض على التعبير المكرور، اقتصادا ما لا هوية له، لأنه لا يعني سوى أن قائله لا يعرف الخصائص التي يختص بها.

• في حالة الهوية الشخصية (personal identity) مثلا، نتساءل عما إذا كان المرء الذي تقدّمت به السن فأصبح يمشي على ثلاث، رجلية وعكازه، هو الطفل نفسه الذي كان يحبو على أربع، كقّيه وركبتيه. وفي حالة هوية الأشياء المادية الجامدة، كالسفن مثلا، قد نستفسر عما إذا كان

• الهوية بصمة الروح، قطرة من نداها، وقبس من سناها؛ وفاقده هويته أشبه بجرم انزاح عن مساره، لا وجهة يؤمها، ولا فلك يطوف في مداره. فما الهوية؟ أتراها وجودا أم ماهية؟ خاصة سكونية ناجزة، أم سيرورة يدول عليها الزمن بصروفه؟ وهل تتراتب وتتفاضل هويات البشر، أم أنها سواسية لا فضل لهوية على أخرى؟ وهل للأجنة هوية منذ فرت أنطافها في ظلّمة أرحامها، بما يدين مجبّضها بجريمة القتل؟ أم أن للهويات استحقاقات عمرية وذهنية يسلب حق من لا يستوفيهما في الحياة؟ وهل يخسر هويته من يصاب بمرض عضال يفقده وعيه، بما يبرر قتله رحمة به؟ أم أن واهب الروح وحده الذي يحق له سلب هبة الحياة؟ وهل لدى الحيوان هوية توجب له حقوقا، أم أن الحقوق حكر على بني الإنسان؟ هل الأقلية هوية، أم أن «الأقلية» مصطلح يليق بعلم الأحصاء لكنه يعلم أبناءها النظر إلى وجودهم على أنه مثير للمشاكل؟ وهل العلم هوية؟ أم تراه هوية من يتسامى عن كل هوية؟ وكيف يسهم الوعي في تشكيل الهوية؟ وكيف تسهم في تشكيله؟ هل الهوية هوى وغواية أو قابلة ابتداء للتأسيس الموضوعي؟ وهل يمكن تشخيصها بلغة مفهومية محايدة دون استخدام لغة نضالية؟ أم أن خطاب الهوية مفخخ بلغة الدعاة، سدنة

مناحي الحياة. ومثل ذلك أنّ مواقف شعب ما من قيم العلم والعمل والتسامح والمساواة والانفتاح، ومن استحقاقات الشفافية والمسؤولية والموضوعية والتنافسية والتراتبية، أنجع من عاطفتهم الوطنية في الكشف عن استعدادهم للمصالحة الوطنية ومشاركتهم في بناء الدولة.

- غير أننا بالتركيز على المنظومة القيمية السائدة لا ننأى أصلاً عن الهوية الوطنية، لأنّ هذه المنظومة جزءٌ لا يتجزأ منها، وهي واحدة من أبرز مقوماتها، وهي التي تحدد معالم الشخصية الوطنية.

- من منجى آخر، فإن المرء لا يسأل عن مشاعره وأرائه بل يسأل فحسب عن أسلوبه في الاستجابة لها؛ فلا تثرّب على شعورنا بالغضب والكراهية والنفور والاحتياز، ما دما نمسك عن ترجمتها إلى سلوكيات عدائية. ولا يلزمنا قبول الآخر، إذا كان المقصود من قبوله الإحساس بالألفة معه أو التعاطف مع مواقفه، بل يلزمنا فحسب السلوك كما لو أننا نقبله، بحيث نحجم عن ترجمة رفضنا له أو نفورنا منه إلى سلوكيات يطاله أذاها.

- ومقومات الهوية إجمالاً إن هي إلا المستشعر به في المشاعر الوطنية، أي المواضع التي توجه إليها العاطفة الوطنية، وهي الباعث على الإحساس بالانتماء إلى جماعة دون غيرها. ونلاحظ هنا أن هناك مقاربتين لهذه المقومات، واحدة سلفية، تتغنى بالماضي، وأخرى تقدمية، تولي للجيل الراهن مهمة صنع هويته.

- وعادة ما تصطبغ مقومات الهوية الوطنية، كاللغة والدين، بطابع قطري مهيمن. ومثل ذلك أنّ مقوم اللغة يتجسد عند الليبي في لهجته العامية، فعلاقته بالعربية الفصحى ليست بأيّ حال أصرة، بل إنه قد يعيب على من يتكلم الحديث بها.

- هناك أيضاً تمييز آخر يتعلق بمفهوم الهوية الوطنية ومقوم المنظومة القيمية السائدة يرتب للدور الذي تقوم به الدولة في المجتمع. ثمة دول ليبرتانية تتدخل بالحد الأدنى في تفاصيل حياة مواطنيها، فتؤكد فردانيتهم وحرّيتهم واستقلاليتهم، وأخرى شمولية تتدخل بالحد الأقصى في أدق تفاصيل حياة مواطنيها. ويبدو أن الدولة تقف في الحالة الأولى عند حد الإسهام في تشكيل الهوية الوطنية بوجه عام، بمعنى أنها تعزز مشاعر الانتماء إلى الوطن بوصفه براحا ملائماً لممارسة الحريات المدنية والسياسية. أما في الحالة الثانية فعادة ما تحدث سياسات الدولة أثرها في تشكيل مقوم محدد من مقومات الهوية الوطنية،

المسافر في رحلة بحرية الذي لم يعد منها إلا بعد أن استبدل كل أجزاء سفينته، دسرها وأشرعها وصواريتها، قد عاد بالسفينة نفسها. وإذا كان ذلك كذلك، فهل كان المبحر وراءه الذي يلتقط ما كان يلقي ويصنع منه سفينة، قد عاد هو الآخر بالسفينة نفسها؟

- وقياساً على هذا، لنا أن نتساءل في حالة الحكم بالهوية الوطنية: من يتماهى مع من؟ أتراه حكماً بأنّ الوطن هو الوطن، أم حكماً بأنّ المواطن هو الوطن؟ كلا البديلين مستبعد، فالأول صحيح لكنه لا يقول شيئاً، والثاني خاطئ لأنّ المواطن يختلف عن وطنه بما يحول دون تماهيه معه. ولعله يستبين أنّ ما نقصده من الحديث عن الهوية الوطنية هو شعور أعضاء جماعة ما بالانتماء إلى وطن، باعثة مشتركات تجمعهم؛ والمرء الذي يتناهى عن هذا الشعور لا يتماهى مع وطن ('is not identical with a nation')، بل يتماهى في وطن ('identifies with a nation')، بمعنى أنه يألفه، ويجد نفسه فيه، ويشعر بالغرابة حين ينأى عنه. ووفق هذا فإنّ المقصود من الهوية الوطنية هو ما يمكن وصفه بالعاطفة الوطنية (patriotic passion) التي يكتفها المواطن لوطنه، فهي في النهاية شعور بالانتماء إلى جماعة ما بسبب مشتركات معها، ما يسمى بمقومات الهوية.

- حين ندرك أننا نتعامل في سياق البحث في الهوية الوطنية مع مشاعر وعواطف ذاتية، سوف نقدّر حجم المهمة الملقاة على عاتقنا، لأن رصد المشاعر صعب ابتداءً، وكذا شأن تفسيرها ومحاولة تغييرها. ثم إن المشاعر ليست طوع أصحابها، فمن يشعر بالانتماء إلى وطن، أو إقليم، أو قبيلة، لا يملك ألا يشعر بذلك، والأمر المهم في مسألة الهوية ليس الجهة التي يشعر المرء بالانتماء إليها، بل ما فعله بهذا الشعور. لا أحد يشك في انتماءات عبد الناصر العربية، ولكن ماذا فعل بها؟ كما أن أشد مشجعي النادي انتماء إليه قد يكونون وبالاً عليه.

- ليس مرامي إذن التقليل من أهمية الهوية الوطنية، عبر اختزالها إلى عاطفة جياشة، بل إحداث تغيير في محور التركيز. ووجهة التغيير المقترح هي المنظومة القيمية السائدة، تلك الحزمة من القيم والأنماط السلوكية والمواقف الذهنية والميول النفسية والثقافات السائدة، التي تميز شعباً بعينه في فترة تاريخية بعينها. والسبب الذي يجعل البحث في المنظومة القيمية السائدة مهمّاً هو أنه لا يقتصر على الكشف عن الأحاسيس والمشاعر التي تنتاب المواطنين حيال وطنهم، بل يتعداه إلى الكشف عن التوجهات والمواقف التي تحكم تصرفاتهم في مختلف

إلى الصقليين»؛ فإن كتابه يخلو مما يفيد التزامه بحتمية الأنماط السلوكية التي يلحظها عند الأقوام التي يصفها.

• ومهما يكن من أمر موقف الوزان، فإنني أذهب إلى أنّ الأنماط السلوكية التي تشيع بين الليبيين، كتلك التي تشيع بين أيّ شعب آخر، ليست سوى استجابة لظروف سياسية وتاريخية واجتماعية، تمارس في شكل نوع من التكيف الدفاعي، ما يجعلها سجايا عابرة وخصالا قابلة للتغير بتغير هذه الظروف.

• ووفق هذا أنكر ما يمكن وصفه بنظرية الأرومة الليبية، المضمرة في الحديث المكرور عن قدر الليبي في أن يعيش أبد الدهر حياة بئيسة. ولبيان قصور هذه النظرية، دعونا نتصور أن الظروف التي تمرّ بها بلادنا قد عصفت ببلد مجاور؛ وأنّ السلاح انتشر في ربوع مدنه وقراه، وأنه لا شرطة تحفظ الأمن، ولا جيش يزود عن الحى، وأنّ الجماعات الإرهابية تسيطر على مدن بأسرها، وأنه لا رقابة على السلع، ولا مكافحة للمخدرات، ولا حائل دون تزوير العملة، ولا رادع لغسيل الأموال. أما كان للأوضاع فيه أن تكون سيئة بالقدر نفسه؟ وكما توضح مثل هذه المقارنات، لا تتفاضل الشعوب بجبالها، فتاريخها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بكل استتبعاته، هو العامل الأكثر حسما في تحديد توجهات أفرادها وسلوكياتهم. ثم إن مآل الحكم بأنّ أرومة شعب من الشعوب تفسّر توجهات أبنائه وسلوكياتهم، أن يفضي إلى نزعة قطرية عرقية تصيب معتنقها باليأس والإحباط. من يعتقد أن الأرومة الليبية تعاني من خلل كامن لن يذهب إلى صناديق الانتخابات، ولن يعبأ بأيّ دستور سوف يستفتى عليه، وسوف يرضى بالاضطراب والاحتراب وبما يشهد من عوار دمار بوصفه قدرا محتملا لا مناص منه.

تأصيلات الهوية

• وللهوية تأصيلات متنوعة، أبرزها التأسيس الإنثي الذي يفاضل بين أجناس البشر ولا يجد الامتياز البشري متحققا إلا في واحد منها؛ والتأسيس التطوري الذي يعتبرها آلية دفاعية من أجل البقاء ونزوعا يشترك فيه البشر مع كل قطع تقوده غريزته إلى الذود عن حياضه؛ والتأسيس الثقافي الذي يعلي من شأن تعددية الهويات لكونها حاسمة للجنس البشري الذي لا يزدهر إلا في حال التنوع؛ والتأسيس اللاهوتي الذي يعتبر الدين أصل كل هوية، ويرجع اختلاف الهويات إلى المروق عن شرع الله. وهناك من يجد في الهوية معنى لحياته، والمفارق أن من يجد معنى لحياته في شيء، عادة ما يبدي استعدادا للموت من أجله.

ألا وهو المنظومة القيمية السائدة. ولعلّ من ينعم النظر في سجايا الليبيين عشية 17 فبراير سوف يكتشف أنّ النظام السابق قد أسهم بشكل واضح في تشكيل منظومة الليبيين القيمية بتدخله في تفاصيل حياتهم وحتى مبادئهم، لكنه لم يؤثّر إلا بالحد الأدنى في تشكيل هويتهم بالمعنى العام، فقد ظلوا يتمسكون بهويتهم الليبية على الرغم من تقلب توجهات ذلك النظام بين الهوية العربية والإسلامية والإفريقية.

• ثمة من يذهب إلى أنّ العنت الذي يلقيه الليبيون في حيواتهم ناجم أساسا عن عطب كامن فيهم، وأنّ فشلهم في إقامة دولة فشل مزمّن وليس مجرد مصادفة تاريخية. وقد يستشهدون على هذا المذهب بنص يعزى إلى المؤرخ القرطبي الحسن الوزان، في كتابه «وصف أفريقيا الذي يتحدث فيه عن رحلاته في شمالها مطلع القرن السادس عشر، يقول فيه: «ومثل ذلك يقال عن سكان ليبيا الذين يعيشون حياة قاسية، والذين يهملون جميع أنواع الفن والعلم، والذين يشغلون أوقاتهم بالسرقة وأعمال العنف، ولا يهتمون بأموال دينهم أو بالقوانين أو العيش الهنيء. كانت حياتهم دوماً بائسة شقية، وستظل أبداً كذلك. وليس هناك أيّ نوع معروف من النذالة مهما ساء لا يتنكبون عن التمرس فيه. وتراهم يصرفون أيامهم إما في أمور فاسقة أو في القتال، ولا يلبسون ثيابا ولا ينتعلون أحذية».

• ولعلّ ما يستوقفهم في هذا النص هو قول الوزان إنّ حياة الليبيين كانت «دوماً بائسة شقية، وستظل أبداً كذلك»، الذي يشي بأنه لا يقتصر على وصف مشاهداته في رحلاته الصحراوية، بل يتخذ موقفا توصيفيا منها؛ فهو لا يقف عند سرد أحوال سكان ليبيا بل يضيف حكما تأبيديا مؤداه أنه لن تكون لهم أبد الدهر أحوال سواها. وفق هذا التأويل، لو كان الوزان يستخدم مصطلحاتنا المعاصرة، لربما قال إن الشخصية الليبية خاصةً سكونية ناجزة، وبنية ذهنية لا يطالها تغير ولا تبدل، ومنظومة قيمية محتم تاريخيا أن تظل دائما عدوانية ومتخلفة.

• وبصرف النظر عن صحة نسبة هذا النص إلى الوزان، الذي بحثت عنه في كتابه فلم أعثّر عليه، من المهم أن نعرف أنّ الوزان حين يتحدث عن ليبيا فإنه يعني سكان المنطقة التي «تبدأ شرقا من تخوم الواحات كي تمتد غربا حتى المحيط»؛ وأنه على الرغم من أنه يقول عن العرب الذين يسكنون الصحارى الواقعة بين بلاد البربر ومصر إنهم «أصبحوا من أكثر القتلة في العالم شراسة وكل غريب يقع في أيديهم يتعرض أوّلا لتجريدته من كل ما يمكن أن يكون عليه ثم يباع

دوائر الهوية

• غير أن دائرة النحن لا تضيق في الغالب بحيث لا تتسع لشيء، ولا تتسع بحيث لا تضيق بشيء. ويمكن قياس مدى ولاء المرء لقيمة التسامح عبر رصد الفئات التي يبدي استعدادا وافرا للتماهي معها، فبقدر ما تتسع هذه الفئات، ويقوى هذا الاستعداد، يرسخ التزامه بهذه القيمة. وأوسع ما تكون هذه الفئات، وأوفر ما يكون هذا الاستعداد، إنما نجده في النزعة الإنسانية (Humanism)، التي ينكر نصيرها وجود فروق تكفي لتمييز ذاته عن سائر الذوات البشرية، ما يجعله يعتبر الإنسانية بأسرها هويته الوحيدة، ويجحد شرعية أي هرمية تتراتب وفقها هويات البشر، فجميعها عنده، باستثناء الإنسانية، ومحاولات لاختلاس حقوق أجدد أن تصان. وفي الوسع اعتبار التوجهات العولمية، والنزوعات الأممية، والعهود الدولية، جهودا تبذل في هذا المسعى الداعي إلى العيش المشترك على مستوى الجنس البشري بأسره.

• وهناك أيضا الحالات الأعم، التي نجدها عند عموم الناس، بأخرياتهم المتعددة؛ أخرية مكانية (تعلي من الانتماء إلى منطقة جغرافية بعينها، ومن أوضح أمثلتها الهوية الوطنية)، وثانية زمانية (حيث الآخر المحض على التماهي معه إما أسلاف لم تلوثهم الحضارة، أو معاصرون برثوا من لوثته التخلف)، وثالثة عنصرية (تسمو بعرق على غيره من الأعراق)، ورابعة جندرية (تفضل نوعا اجتماعيا على آخر)، وخامسة سياسية (قد تمارس عمليات الإقصاء الحزبي والعزل السياسي)، وسادسة دينية (قد تسبب حروبا جهادية وفتنا طائفية، حيث يضحي المرء بحياته معتقدا أنه يحارب باسم السماء من أجل إعلاء كلمتها على الأرض، وموقنا بأن حظه من عطايا النعيم السرمدى وقف على عدد ما يزهد من أرواح وقدر ما يسفك من دماء)، وسابعة لغوية (حيث كل من يختلف لغةً آخرُ غريب؛ هكذا يقول كرسطوفر كولمبس في رسالة إلى أحد الأمراء «إن كان ذلك يرضى ربنا، فسوف أخذ معي عند رحيلي ستة من الهنود حتى يتسنى لهم تعلم الكلام»، وهكذا يقول أدونيس، «لست ما شئت، ولست ما لا أشاء؛ ليس لي سيرة، ليس لي موطن، غير هذا التشرذم بين حروف الهجاء»). وبطبيعة الحال قد تتداخل وتتراتب هذه الدوائر في نفس المرء، وقد تتبدل وتتغير وفق ما يستجد عليه من خبرات وتجارب.

الهوية وقبول الآخر

• الهوية مفهوم قيمي، فاحتياز المرء على هوية ينطوي على تبنيه منظومة من المبادئ تحدد له، وفق تراتبية

• عادة ما تتهم ثقافة الهوية بطبيعتها الإقصائية النافرة، ونزوعها النافر لشرعة الاختلاف، على الرغم من أن الاختلاف مأتاها. الأمر هو الآخر لا يخلو من مفارقة. فغالبا ما يفصح أشتياح ثقافة الهوية عن ولائهم للتسامح والاختلاف والتعددية، لكن ثقافتهم تخون فيما يبدو ولاهم. ذلك أن الهوية، لكونها انتماء إلى خلق، إنما تضمحل تخليا عن لا ينتمي إلى هذا الخلق. وحقيقة ممارسة مثل هذا التخلي عن الآخر إنما تستبين بوجه خاص من استخدام لفظة «الأجنبي» في وصفه، فهي مشتقة من الجنب، من أصابه خَبث يوجب الغسل والتطهر. والسؤال هو: إذا كانت الهوية حشرا للآخر في آخريته، ووصما لغيريته، فأى بعد قيمي يمكن أن يؤصل ثقافتها؟

• منطقيا، نتحدث في سياق الهوية عن الأنا في علاقتها بدائرتين: دائرة النحن ودائرة الآخر؛ وعبر فعل الهوية تتمحق الأنا في دائرة النحن، فتنعزل عن دائرة الآخر. غير أن دائرتي النحن والآخر قد تتسعان أو تضيقان وقفا على ما تختار الأنا التماهي معه. هناك ابتداء حالتان حديتان. في الأولى تضيق دائرة النحن بحيث لا تتسع لشيء، وتتسع دائرة الآخر بحيث لا تضيق بشيء. وهذه حالة من يصاب برهاب يجعله يتوهم أن الجميع يترصب به. غير أن هناك توجهات فكرية، لا يعاني أصحابها من اختلالات نفسية، تتبنى مثل هذا الموقف؛ فيها هو مكسيم جوركي يقول «جئت إلى العالم كي أختلف معه»، وها هو أوج دي سان فيكتور يقول «إن الإنسان الذي يجد وطنه حلوا ليس سوى مبتدئ رخو، وذلك الذي يعتبر كل أرض بالنسبة له كأرضه، هو القوي بالفعل؛ لكن الكامل هو ذلك الذي يكون العالم كله بالنسبة إليه بلدا غريبا».

• وفي الحالة الحدية الثانية، تضيق دائرة الآخر بحيث لا تتسع لشيء، وتتسع دائرة النحن بحيث لا تضيق بشيء. وفق النزعة الهيلوزوية (hylozoism)، كل ما في الكون نحن، وليس ثمة آخر، والفروق التي تميزنا عن غيرنا من الكائنات مجرد نتاج تطور طبيعي لا مدعاة لتحميله أي تبعات أخلاقية. الطبيعة واحدة، والكون بأسره، ببشره وحجره، وضرعه وزرعه، سواء، لا فروق جوهرية تستدعي التمييز بين كائناته، ما يوجب التماهي معها جميعها. لنا أيضا أن نعتبر دعاوى صون حقوق الحيوان والحفاظ على البيئة جهودا تبذل في هذا المضمار الكوني، فهي في النهاية مساع للتماهي مع ما يتجاوز الجنس البشري.

التعايش الاستعلائي مع رافضي التعايش

- ولكن ماذا عن التعايش مع جماعات تتذرع بخصوصياتها الثقافية في تبرير انتهاكاتهما لحقوق الإنسان؟ ألا يلزم أن يكون هناك حد معياري أدنى يتكفل بترسيم حدود لا يحق لأي جماعة تخطئها، حد يردع الخروقات وينكبننا شرك النسبانية؟ الحال أننا لا نعدم مثل هذا الحد على مستوى الأفراد في أكثر المجتمعات تحررا وصونا لحقوق الإنسان، فالقانون في النهاية ينج بالخارجين عنه في السجون، حتى حين يتذرعون بخصوصياتهم الثقافية. وعلى مستوى الدول، هناك عهود ومواثيق يمكن اعتبارها بحكم شرعيتها التوافقية قواسم أخلاقية ملزمة لجميع الأمم والشعوب. وقد يكون في وسعنا التعويل على هذا المشترك الإنساني في ضبط غرائز الهيمنة والتملك. ذلك أن القمع والبغي والتعذيب والتمييز سلوكات مشبوهة في كل ثقافة جديرة بأن توصف بأنها إنسانية؛ كما أن العدل والإحسان والتواصي بالحق والتواصي بالمرحمة سجايا تجمع عليها مختلف الشرائع والأعراف.
- والاختلاف الثقافي والخصوصيات المجتمعية لا تشكل بذاتها حائلا دون المشترك القيمي، فالاتصال المتبادل بين الثقافات ممكن لأن ما يجعل الكائن البشري إنسانا، مهما تناهى قدره، يظل قاسما مشتركا يجسر بين هذه الثقافات. وعلى حد تعبير إزبا برلن، لو لم تكن لدينا قيم مشتركة مع الآخرين، لغلقت كل حضارة الأبواب على نفسها، ولاستعصى فهمها على غير أبنائها.
- وهكذا يلزم توكيد توافقات المشترك قيدا عاما على حق الاختلاف، وتوظيف العلم والفلسفة سبيلا لكسب المزيد من التوافقات. وإذا كان الاعتراف بالاختلاف في العقائد، المدستر في معظم الدول، يمثل التجسيد الأسى لمفهوم التعايش النبيل، فإن ممارسة التسامح الاستعلائي في سياق التعامل مع المارقين عن الشرائع الدولية مناسب لدرء خروقات تهدد وجود حتى المجتمعات المستعلى عليها. ذلك أنه ليست هناك جماعة تبقى لزمن طويل ما لم تكن تحظر القتل، والاعتصاب، والتعذيب، والخطف؛ وليس للمجتمع الذي تنتهك فيه حقوق الإنسان أن يعول كثيرا على حقه في الاختلاف لأن مأل استمراره في انتهاكها أن يقضي عليه فلا يعود يجد فرصة في الاختلاف مع أحد.

قيمة بعينها، السلوكات الواجب عليه اتباعها في مواجهة ما يصادف من مآزق قيمة. ولأن مفهوم الهوية يحيل إلى مفهوم الآخر، فإنه يثير مسألة التعايش معه، والقضية الحقوقية الأهم التي تثيرها هوية أي جماعة بشرية هي ما إذا كانت تنزع إلى إقصاء من لا ينتمون إليها وأخذهم بجريرة هوياتهم.

- والتعايش وضع اجتماعي تتميز فيه جماعات بخصوصيات ثقافية أو عرقية أو مذهبية متنوعة، لكنها تمسك عن استخدام العنف في حسم ما ينشب بينها من نزاعات بسبب هذا التنوع. وفي لب التعايش التزام بمبدأ أن الفروق الثقافية ليست سببا للفرقة، وأن التمايز العرقي ليس مدعاة للتمييز، وأن الاختلاف المذهبي ليس مبررا للخلاف.
- وحسب وايتهيد، نودّ ممن يتعايشون معنا أن يكونوا قريبين منا بما يكفي لفهمنا إياهم، بعيدين عنا بما يكفي للفت انتباهنا، ومثيرين بما يكفي لإثارة إعجابنا. غير أن التعايش قد يكون استعلائيا، تقبل عبره الأنا الآخر، لكنها تنكر عليه معتقده وأسلوبه في الحياة، وتتحين الفرص لحمله على تبني معتقدها والامتثال لأسلوبها. وهذا الصنف من التعايش موضع اشتباه أخلاقي بسبب ما يعتره من مسحة وثوقية (دوغمائية)، وما يكرس من نزعات أبوية (بطيركية)، وما يمارس من سلوكات انتهازية وغادرة. ذلك أن المتعايش المستعلي يعتقد أن من يُحَصَّ على التعايش معهم يعانون من اختلال في الوعي واعتلال في المعايير، وهذا مآتى وثوقيته؛ وهو يرثي لهم ويشعر أن من واجبه أن يجعلهم أقل مدعاة للثناء، وهذا مناط أبويته؛ وهو يماريهم ويتربص بهم وإذا واتته الفرصة حملهم كرها على ما ينكرون، وهذا مدار انتهازيته وغدره. غير أن لهذا الصنف من التعايش، كما سوف نبين لاحقا، موضعا جديرا بالاعتبار.
- في المقابل، قد يكون التعايش نبيلًا، تقبل عبره الأنا الآخر ليس لعجزها عن حمله على تغيير مذهبه، فمسألة الحمل لا تخطر ببالها أصلا، بل لأنها تدرك أن حقه في مذهبه ليس أقل من حقه في مذهبه. ويتضح الفارق بين هذين الصنفين من التعايش أشد ما يتضح في سياق تعامل المجتمع مع حقوق الأقليات فيه. إذا شعرت الأغلبية بأنها تمنح حقوقا للأقليات مئة منها وتفصلا، كما لو أنه بمقدورها ألا تفعل ولا يلزمها أن تفعل، فإنها تمارس تعايشا استعلائيا. أما إذا شعرت الأقلية بأن الميزات التي تتمتع بها حقوق أصيلة لها، ولم يكن لدى الأغلبية بمقتضى مبدأ في المساواة متفق عليه في عقد اجتماعي ملزم للجميع سبيل لإنكار هذه الحقوق عليها، فثمة تعايش نبيل متبادل يمارس بين الاثنين.

خاتمة

سعادة، أو لأنه سلوك حكيم أو محق وفق رأي آخرين. هذه مبررات وجيهة للاعتراض عليه، أو الجدل معه، أو إقناعه، أو استعطافه، ولكن ليس لإجباره أو عقابه حين يقوم بسلوك مخالف. والمجتمع الذي لا تحترم فيه حرية الضمير بالمعنى الأشمل، حرية الفكر والمشاعر، والحرية المطلقة في الرأي والعاطفة، في كل المواضيع التأملية، أكانت علمية أم أخلاقية أم لاهوتية، لا يعد بأي حال مجتمعاً حراً، أيا كان نظام الحكم فيه». وخلاصة القول هي أن التأسيس الريوي للهوية يمكننا من الظفر بحسنات أكثر، ليس أقلها حسنى التنوع، بما يضمنه من ازدهار على المستوى البشري، وحسنى الحياء المعرفي، بما يسلب الدعاوى التسلطية حقها في التسلط. وتعدّل طفيف على قالة تشيكوف الشهيرة، لنا أن نقول «توجد هويات كبيرة، وهويات صغيرة، وعلى الجميع أن يجأر بصوته، كل بما أوتي من عقيرة».

• يتناسب العنت الذي يلقاه الواحد منا في التعايش مع الآخرين مع مدى ولائه للهويات التي ينتمي إليها، ويرتهن لموقفه القيمي من الفروق التي تميزه عنهم، فكلما أسرفت الذات في انتمائها إلى هويتها، صعب عليها التعايش السلمي مع أرباب هويات أخرى، وتضاعفت فرص نكث الروابط التي تجمعها بهم، وصعب عليها التعايش السلمي معهم. في المقابل، وكما يؤكد رولز، حين يجد الناس أنفسهم يعاملون بوصفهم أحراراً ومتساويين سوف يعاملون الآخرين بوصفهم أحراراً ومتساويين، وعلى هذا النحو يتطور إحساس بالعدالة، ويعم السلم الاجتماعي. وفي جميع الأحوال، للمرء أن يختار الهويات التي ينتمي إليه، ولكن ليس له أن يتوسل العنف في فرض انتماءاته على أغياره، فكما يقول جون ستيوارت مل، في نص أثير لدى دعاة التسامح: «لا يجوز أن يُكره المرء على القيام بأي فعل لأنه في صالحه، أو لأنه يجعله أكثر

في العالمي، والمتماثل، والمشارك، والحوار بين الثقافات

فرانسوا جوليان

جامعة باريس دينييس ديديو

يخضع للمقارنة، بل هو مُطلق. ليس قابلاً للتوسع بقدر ما هو ذو قيمة حتمية [قيمة ضرورية في ذاتها]. هذا العالمي، ذو المعنى القوي والصارم، هو الذي أسس عليه اليونانيون إمكانية وجود العلم. وهذا هو المعنى الذي ابتكرت أوروبا الكلاسيكية منه، عبر بنقله إلى الرياضيات والفيزياء (نيوتن) «قوانين الطبيعة الكونية» التي شهدت النجاح الذي نعرفه.

لكن، منذ ذلك الحين، قمنا بهذه التجربة الكبرى. بل هذه واحدة من التجارب الحاسمة في عصرنا هذا: أمام ضرورة الكونية هذه، تلك الكونية التي استندت إليها العلوم الأوروبية والتي نادى بها الأخلاقيات الكلاسيكية، نكتشف اليوم من خلال لقائنا مع ثقافات أخرى، أنها ليست كونية في أي شيء. بل اكتشفنا أنها بالأحرى فريدة، أي عكس ما هي عليه، لكونها تخص تاريخ أوروبا الثقافي وحده، على الأقل فيما يتعلق بوصوله إلى هذه النقطة من الضرورة. قبل أي شيء، كيف يُترجم مصطلح «العالمي» إذا ما خرجنا من أوروبا؟ واكتشفنا أيضاً أن هذه المطالبة بالعالمي، وهي التي كنا قد وضعناها بكل ثقة في عداد «عقيدة» يقينياتنا، وفي مبدأ البديهيات، قد أصبحت بارزة مرة أخرى، وخرجت من وضعها العادي في أعيننا. وها هي قد برزت على أنها ابتكارية وحتى مغامرة. بل اكتشفنا أن فيها، خارج أوروبا، غرابة حقيقية.

أولاً: العالمي، المتماثل، المشارك

للدخول في هذا النقاش، لا بد من أن نحدد المصطلحات، وإلا فإننا سنقع في الارتباك. في المقام الأول، لدينا هذه المصطلحات الثلاثة المتنافسة: العالمي، والمتماثل والمشارك. نحن لا نجازف بالخلط بينها وحسب، بل يتوجب علينا أيضاً أن نزيل عن كل مصطلح منها الغموض الذي يشوبها. في رأس هذا المثلث هناك «العالمي» نفسه الذي يحمل في الواقع معنيين لا بد من التمييز بينهما – وإلا فإننا لن ندرك من أين تأتي «حدثه» ولا رهاناته في المجتمع. هناك معنى يمكن أن نقول إنه معنى ضعيف، يأتي من المشاهدة ويُحدّ بالتجربة: فعلى قدر ما استطعنا ملاحظته حتى الآن، نرى أنه كان دائماً هكذا. هذا هو المعنى العام. وهو لا يخلق أي مشكلة ولا يصدم أحداً. لكن للعالمي أيضاً معنى قوياً آخر إنه معنى الكونية البحت أو الصارمة - هذا المعنى هو الذي جعلنا منه في أوروبا ضرورة من ضرورات الفكر: فنحن، منذ البداية وقبل أي تأكيد يأتي من التجربة، وحتى مع الاستغناء عن التجربة، نطالب بأن هذا الشيء [أيا كان] «يجب» أن يكون كذلك. ليس أن هذا الشيء يُوجد هكذا حتى اللحظة الحاضرة وحسب، بل إن الأمر لا يمكن أن يكون غير ذلك. لم يصبح هذا «العالمي» عاماً فحسب، بل أصبح ضرورياً أيضاً: عالمي لا يتأتى من الواقع، بل من القانون (قبلياً). ولا

على الجانب الآخر من هذا المثلث النظري، المشترك لا يُقرر، كما يمكن أن يُقرّر العالمي. ذلك أنه مُعطى، من جهة: هكذا هو مشترك عائلي، أو «وطني»، فهذا أمر يأتي بالولادة. من جهة أخرى، إنه يقرر ويكون بالضبط نتيجة خيار: هكذا هو مشترك الحركة السياسية، أو الجمعية، أو الحزب، إنه مشترك أي التزام جماعي. بصفته هذه هذا المشترك المُتقاسم يتوزع تدريجياً: عندي مشترك مع أقاربي، ومع أولئك الذين ينتمون إلى البلد نفسه، ومع أولئك الذين يتكلمون للغة ذاتها، بل كذلك مع كل الناس، وحتى مع مملكة الحيوانات كلها - وهي التي باتت مركز اهتمام المدافعين عن البيئة. والواقع أن تقاسم المشترك توسعي من حيث مبدئه هو. لكن هذا «المشترك»، في حالته هذه، غامض أيضاً. لأن الحد الذي يعرف داخل كل تقاسم يمكن أن ينقلب إلى ضده: فهو يمكن أن ينقلب إلى حدود تقصي كل الآخرين عن هذا المشترك. ويتكشف بذلك أن «ما يضم» هو في الوقت نفسه عكس ما هو عليه أي «ما يُقصي»، فعندما ينغلق على الداخل يطرد إلى الخارج، وهكذا يكون المتشارك الذي يتحول إلى تعصب، إنه «الطوائفية».

ثانياً: في الأساس الأوروبي للعولمة - هل العالمي مفهوم عفا عليه الزمن؟

يجد مفهوم العالمي نفسه في هذه الأيام في وضع صعب، وهو الذي دعم، في معناه القوي، الثقافة الأوروبية خلال تطورها. فهو يكتشف أنه في تناقض مع نفسه عندما يلتقي بالثقافات الأخرى ويدرك أنه نتاج فريد من إنتاجات الفكر. لكن، بالإضافة إلى ذلك، هذا التاريخ الفريد الذي ينحدر منه في أوروبا، وعندما يُنظر إليه في توسعه لا يملك، في حد ذاته، سمة الضرورة التي ينطوي عليها من حيث المبدأ. والواقع أنه ما أن نخرج من المنظور الفلسفي البحت وننظر في تكوين فكرته في داخل التطور الثقافي - الأعمّ - الذي سيصبح أوروبا فيما بعد فإننا سنندرك إلى أي مدى ينتهي مسار العالمي هذا إلى تاريخ متعدد العناصر، إذا لم نقل إلى تاريخ فوضوي: أي انطلاقاً من مستويات مختلفة ومتناقضة أحياناً، ومن الصعب رؤية ما يربط فيما بينها من الداخل. سأذكر منها ثلاثة على الأقل: على صعيد الفلسفة (اليونانية)، هناك المفهوم، وعلى صعيد القانون (الروماني)، هناك المواطنة، وعلى صعيد الدين (المسيحي)، هناك الخلاص. ما هي العلاقة «الضرورية» التي تربط في بينها، وحتى، هل يكون هذا «تاريخاً»؟

مفهوم «المتماثل» مفهوم مُلتبس كذلك. الواقع أنه من الممكن اعتقاد أنه استكمال للعالمي وتحقيق له. إلا أنه في الواقع على عكس ذلك. أو بالأحرى أقول إنه انحراف له. ذلك لأن المتماثل لا يتعلق بالعقل، مثل العالمي، بل بالإنتاج: هو ليس سوى المعيار والنمط. وهو لا يتأتى من ضرورة ما، بل من السهولة: ألا ينتج المتماثل بأرخص الأسعار؟ في حين أن العالمي «يلتفت إلى الأحادي»، حيث يكون الأحادي هدفه الأمثل، فإن المتماثل ليس سوى تكرار الواحد، وهو «يتم تشكيله» تشكيلاً متطابقاً وليس مبتكراً. إلا أن هذا الالتباس يزداد خطره في هذه الأيام التي بتنا نشهد فيها، بسبب العولمة، الأشياء نفسها وهي تتكاثر وتنتشر في كل أرجاء العالم. ولأننا لم نعد نرى سواها، ولأنها طغت على المشهد، نحن نميل إلى تصديقها وإضفاء شرعية العالمي عليها، أي بوصفها ضرورة مبدئية، في حين أن هذا لا يتعلق في الواقع إلا بتوسيع السوق، وأن مبررها مبرر اقتصادي بحت. فبفضل الوسائل التقنية والإعلامية، هناك تماثل في أنماط العيش والأشياء والبضائع، وكذلك في الخطابات والآراء، وهو تماثل يتجه اليوم نحو تغطية الكرة الأرضية من كل أطرافها، كل هذا لا يعني رغم ذلك أن هذه الأنماط تنتمي إلى العالمي. حتى لو وجدت هذه الأنماط في كل مكان على الإطلاق، فإن واجب الوجود سيعوزها.

إذا كان العالمي يعود إلى المنطق، وكان المتماثل ينتمي إلى الاقتصادي، فإن «المشترك»، من ناحيته، ذو بعد سياسي: المشترك هو ما يتقاسمه الناس. ومفهوم المشترك هو الذي انطلق اليونانيون منه من أجل تصوّر «المدينة». فعلى عكس المتماثل، المشترك ليس المتشابه. ويكتسب هذا التمييز أهمية كبيرة بقدر ما نميل في هذه الأيام التي نخضع فيها لنظام التعميم الذي تفرضه العولمة، إلى أن نقصر المشترك على المتشابه، أي عن طريق «الاستيعاب». لكن مشترك المتشابه هذا ضعيف، هذا إذا كان متشاهماً بالفعل. لذلك، ولمجاهته لا بد من تعزيز المشترك «الذي لا يكون مشاهماً: هذا المشترك هو وحده المكتف، إنه هو وحده المنتج. إنه هو الذي يمكن أن أطلب به هنا. ذلك لأن هذا المشترك الذي ليس متشاهماً هو وحده الفعال. أو كما يقول براك: «المشترك حقيقي، والمتشابه مزيف». وهو يوضح فكرته هذه عندما يقول عن هذين الرسامين: «ترويلبير يشبه كورو، لكن ليس لديهما أي شيء مشترك». تلك هي النقطة الأساسية في أيامنا هذه، وذلك مهما كان معيار المشترك الذي نقيس به مقياس المدينة، أو الأمة، أو البشرية: إذا عززنا المشترك الذي لا يُختزل في المتماثل، فهذا وحده هو الذي يجعل مشترك هذه الأمة فعلاً، لكونه يدعو بالفعل إلى التقاسم.

التفكير النقدي باعتباره نظام حقيقة تحقيق فلسفي

أحمد رضا المدلوح

جامعة كولومبيا

ملخص

تعمل هذه الورقة على أشكلة مفهوم التفكير النقدي وتبحث نقدياً دوره في معالجة المعلومات الزائفة والمضللة في حقبة ما بعد الحقيقة. كما تسلط الضوء على عدم وجو توافق في الآراء بين الباحثين حول تعريف التفكير النقدي في التعليم مما جعله مفهوماً غامضاً، كما تشكك في فعاليته كحل للمساعدة على التفكير الفلسفي في التعليم. تجادل الورقة بأن التفكير النقدي أصبح مهيمناً كنظام حقيقة، ويمارس السيطرة على أساليب تفكير الأفراد وكيانهم. ومن خلال رسم أوجه التشابه مع سعي التنوير إلى العقل، فإن الورقة تشير إلى أن التفكير النقدي يعمل كلعبة حقيقة مع قواعد محددة تربط الأفراد باستنتاجاتها. كما تثير الورقة مخاوف بشأن فرض التفكير النقدي كنظام موثوق وتدعو إلى إعادة تقييم دوره في التعليم تقييماً نقدياً. تنتقد الورقة أيضاً الاختبارات الموحدة، كونها قد لا تقيس قدرات التفكير النقدي الحقيقية بشكل غير دقيق. ختاماً تدعو إلى التحول عنه وتبني مفهوم قول الحقيقة.

الكلمات المفتاحية: التفكير النقدي، نظام الحقيقة، عصر ما بعد الحقيقة، قول الحقيقة، فلسفة التعليم

مقدمة

المشكلة، يقترح خبراء التعليم تنمية مهارات التفكير النقدي بين الطلاب، ويدعون إلى تبني أساليب تدريس [بيداغوجيات] تُعطي الأولوية للتفكير النقدي. ومع ذلك، فإنني أتبنى وجهة نظر ترتب من فعالية لتفكير النقدي باعتباره حلاً لمشكلة المعلومات المضللة لما بعد الحقيقة وتضليلاتها. في هذه الورقة، فإنني أهدف إلى إثارة الشك حول مفهوم التفكير النقدي من خلال طرح الأسئلة الرئيسية التالية:

1. ما العوامل التي أدت إلى انتشار الاعتقاد بضرورة تدريس التفكير النقدي في التربية؟
2. كيف أدى الاستعمال المفرط لمفهوم «التفكير النقدي» في السياقات التربوية إلى إضعاف فاعليته؟

تمثل المعلومات المضللة (Misinformation) والتضليلات (Disinformation) تهديداً مباشراً لانخراطنا الفلسفي مع أفكار عالمنا وأحداثه. تُشير البادئتان (Mis-) و (Dis-) – اللتان تُحيلان إلى مفهومي «الإساءة» و«العكس» على التوالي – إلى ارتباط لا ينفصل عراه بالتراكم الهائل للمعلومات المتاحة في المجال العام؛ إن هذا الكم الهائل من المعلومات يتحدى صحتها، مُفوّضاً الحقائق الراسخة، ومتجاوزاً ثنائية الصواب والخطأ البسيطة. ونتيجة لذلك، ظهرت ظاهرة جديدة تعرف بـ«ما بعد الحقيقة» (Post-Truth)، والتي غالباً ما تُفهم بوصفها تلاعباً ساخراً بالحقيقة، أو تمسكاً غير عقلاني بما يعرف بالـ«الوقائع البديلة». وفي سبيل معالجة هذه

الخلفية والتحليل

العاطفة في الحكم، وهو ما أكدته منظرو التفكير النقدي⁽²⁾. وبالمثل، فإن الاقتراح الذي اقترحه روسو في «إميل» للبالغين بأن يمتنعوا عن الانغماس في «التعقل» مع الأطفال قد فُسر باعتباره تعبيراً عن عاطفة مضادة للتفكير النقدي بواسطة إعادة تأويل مماثلة.

في حين أن بعض المؤلفات قد درست مفهوم التفكير النقدي بصورة نقدية، فإن أحدث دراسة حول هذا الموضوع يعود تاريخها إلى قبل أحد عشر عاماً، مما يسلط الضوء على ضرورة إعادة تقييم جديدة ونقدية للتفكير النقدي. ومع ذلك، فإن تلك الورقة بالذات لم تنتقد المفهوم نفسه في المقام الأول، بل إنها تنتقد ممارسات التدريس المرتبطة به، والتي اعتبرها المؤلف قديمة وتحتاج إلى التطوير في ضوء التطورات الحديثة في العلوم المعرفية⁽³⁾. إن دافعي لتوضيح التفكير النقدي يختلف عن وجهة نظر مولنيكس؛ فبينما ينظر مولنيكس إلى التفكير النقدي بوصفه حلاً يتطلب إعادة تشكيل، فإن فرضيتي تشير إلى أنه قد يكون مشكلة بحاجة إلى استبدال. وأني ما زلت أرتاب من الحلول العملية الأشبه بالعلاج الشافي التي تدعي أنها تعالج كافة المشاكل. يبدو أن التفكير النقدي قد ارتقى إلى مثل هذه المكانة، حيث يؤكد التربويون باستمرار على أهميته في جميع المواد والفئات العمرية، بدءاً من التعليم في مرحلة الطفولة المبكرة من خلال برامج مثل الفلسفة للأطفال (P4C) إلى تعليم الكبار عبر منصات مثل (MOOCs)⁽⁴⁾.

عززت المكانة التي احتلها التفكير النقدي بعد ظهور سردية «ما بعد الحقيقة» في أعقاب عام 2016، بوصفه غايةً طارئةً للسياسة التربوية، وإعداد المناهج، والممارسات التعليمية. وفي ضوء هذا الصعود والتأكيد، يهدف نقدي إلى كشف الزلات النظرية والعملية الكامنة في تعزيز التدريس النقدي في التعليم. لقد جعل هذا التطور «التفكير النقدي» أقرب إلى ما يشير إليه فوكو بـ «نظام الحقيقة»، الذي يشمل إنتاج معرفة محددة وممارسة السلطة على أنماط تفكير الأفراد ووجودهم. وفقاً لفوكو، يحدد نظام الحقيقة التزامات الأفراد فيما يتعلق بالإجراءات التي تتجلى من خلالها الحقيقة⁽⁵⁾. وفي

يشغل التفكير النقدي مكانة لا ينازعه فيها منازع ضمن البحوث التربوية المعاصرة. وقد عبّر أحد اللاهوتيين، بطريقة مثيرة للجدل، عن أن «الحديث ضد التفكير النقدي في العالم الأكاديمي اليوم لهُو أشبه بإنكار ألوهية السيد المسيح في كنيسة العصور الوسطى – إنها يعد هرطقة»⁽¹⁾. سأستعمل إطاراً نظرياً نقدياً في سبيل استكشاف الإجابات الممكنة عن الأسئلة الإرشادية، مُركزاً على النقد لا النقض. سأهتدي بالفيلسوف ميشيل فوكو بوصفه مصدراً أساسياً لتحليلي ونقدي؛ سيتم توظيف عدد من المفاهيم القيمة النابعة من مناقشات فوكو وصياغاته لتوضيح الآثار المترتبة على هيمنة التفكير النقدي في المؤسسات التعليمية في الوقت الحاضر.

إن مفهوم «التفكير النقدي» تعود أصوله إلى عمل جون ديوي الأكاديمي، الذي أشار إليه باسم «الفكر التأملي». على الرغم من أسسه الفلسفية، إلا أن تدريس التفكير النقدي لم يُدمج بعد في مقررات الفلسفة. كشفت دراسة استقصائية لستة كتب مدرسية مستخدمة على نطاق واسع في فصول الفلسفة التمهيديّة المعاصرة عن الغياب التام لأي ذكر لهذا المفهوم. علاوة على ذلك، فإنه لا يحظى باهتمام كبير في المجالات الفلسفية السائدة. إلا أن فلاسفة التعليم قد لاحظوه، مما أدى إلى زيادة إدراجه في أنثولوجيات [مُختارات] وموسوعات فلسفة التربية، كالتي حرّرها راندال كورين (Randall Curren).

أدى انتشار التفكير النقدي في التعليم إلى إعادة تفسير مفاهيم التفكير البديلة المرتبطة بالتربية، مثل مفهوم الاستدلال، في أعمال فلاسفة ما قبل ديوي لكي تتماشى مع مفهوم «التفكير النقدي»؛ وخير مثال على ذلك هو أطروحة جون لوك «بعض الأفكار عن التعليم»، حيث يدعو لوك إلى التفكير مع الأطفال. ومع ذلك، فقد قام أنصار التفكير النقدي بتوسيع أطروحته حتى تتوافق مع الفهم المعاصر للتفكير النقدي. يشمل هذا الصدى العلاقة بين مهارات التفكير النقدي والفضائل، وخاصة تلك الفضائل المرتبطة بالتواضع الفكري، أو الشجاعة. بالإضافة إلى ذلك، فإن تمييز لوك بين الأفكار المجردة والآراء، إلى جانب التوكيد على العقلانية في مقابل المشاعر المندفعة مثل «النزوة، أو الشغف، أو الخيال»، يتماشى مع فكرة تجنب تدخل

2. Yolton, J. W. (1971). *John Locke & Education*. Random House. p. 38.

3. Mulnix, J. W. (2012). Thinking critically about critical thinking. *Educational Philosophy and Theory*, 44(5), 464-479. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00673.x>. p. 464.

4. Haber, J. (2020). *Critical thinking*. The MIT press. p. 128

5. Foucault, M. (2016). *On the government of the living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan. p.93.

1. Sosler, A. (2020, November 20). *The case against the cult of critical thinking*. The James G. Martin Center for Academic Renewal. <https://www.jamesgmartin.center/2020/11/the-case-against-the-cult-of-critical-thinking/>

التي تشمل السمات الشخصية، والخصائص السلوكية التي تعكس التزامًا صادقًا أخلاقيًا بإعطاء الأولوية لقدرات التفكير النقدي وتوظيفها⁽⁷⁾.

وتركز هذه الورقة على الطبيعة الإشكالية للفئتين الأولى والثالثة، وهما المعرفة والاستعدادات. تحول هاتان الفئتان التركيز بعيدًا عن العناصر التعليمية، مثل الموضوع، إلى معايير لا جدال فيها حول طبيعة التفكير وصفات المفكر الشخصية. وبالتالي، فإن فرض التفكير النقدي كنظام موثوق للحقيقة يحمل أوجه شبه بأحد مظاهر «السلطة الحيوية»، التي تمارس السيطرة على ذات المتعلم الداخلية من خلال إملاء المعرفة والحقائق المحددة التي يجب عليه اكتسابها، فضلًا عن المطالبة بإتقان بعض الاستعدادات من أجل تعلم كيفية التفكير. وهو ما يمثل بالتالي تعديًا على طبيعة الفرد، وشخصه، وأسلوب حياته. وفقًا لكويبرز وحاجي⁽⁸⁾، فإن الهدف الأساسي لتعليم التفكير النقدي ليس فقط تعليم الأفراد الشباب كيفية التفكير نقديًا، وإنما أيضًا، وبطريقة أشمل، إعدادهم كمفكرين نقديين. ولهذا، يتوجب على التربية أن تسعى سعيًا حثيئًا نحو تنمية مفكرين نقديين يتسمون بال«حكم الذاتي» بين أطفالنا.

وفقًا لهيتين⁽⁹⁾، يؤكد العلماء الذين أشار إليهم أن مفهوم التفكير النقدي يتجاوز مجرد امتلاك مهارات محددة، بل إنه ينطوي على تجسيد شخصية متميزة. يناقش أولئك المنظرين «النظرة الداخلية» التي يُبرر بها الأفراد اعتقاداتهم عن طريق استنباط نتائج من اعتقادات أخرى، وهو ما يعرف بـ«الاستدلال» في الاصطلاح الفلسفي. الهدف هو الوصول إلى الحقيقة اعتقادات المرء، على افتراض وجود حقيقة موضوعية (الأمر الذي يتطلب في حد ذاته تبريرًا). من البين أن هذه الحجة تتبع حلقة مرجعية ذاتية.

إن تطبيق نموذج تشكيل الخطاب عند فوكو، والذي يأخذ في اعتباره اللغة الأكاديمية، والعلاقات الاجتماعية، والبيئة الفيزيائية داخل المؤسسات التعليمية، والممارسات

سياق تدريس التفكير النقدي، سأحاول التحقق من طبيعة هذه الالتزامات وآليات عملها.

التفكير النقدي والتعليم

وعلى النقيض من مشروع التنوير، فإن «مشروع» التفكير النقدي يمتد إلى ما هو أبعد من فكرة أن التفكير الفردي يمكن تحسينه بمجرد الشروع في التفكير المستقل، كما لخصه كانط في مقولة «تجرأ على المعرفة». يشمل مشروع التفكير النقدي نطاقًا أوسع، مع التركيز على النظام التعليمي. وهو ينطوي على دمج واسع المدى لآليات التفكير النقدي في الإطار التعليمي. يصبح المعلمون والطلاب، باتباع تشبيه فوكو ببناء «الترس تلو الآخر»، جزءًا لا يتجزأ من آلية متناغمة تعمل بطريقة مشتركة في التفكير. في نهاية المطاف، الهدف من هذا المشروع هو تنمية المفكرين النقديين الذين يمكنهم بدورهم تثقيف الآخرين في التفكير النقدي. ولهذا السبب فإن المستشارين التربويين، والمنظمات التربوية، مثل مؤسسة التفكير النقدي (Foundation for Critical Thinking)، كلها مكرسة لهذا الغرض وحده. وهكذا، تحول فعل التفكير من كونه سعيًا فرديًا إلى مشروع معياري، حيث يجب على أولئك الذين لا يلتزمون بالتفكير الصحيح أن يتعلموا «كيف نفكر» (وهو من المفارقة عنوان كتاب ديوي، حيث أورد فيه مصطلح «الفكر التأملي»، الذي يعتبر أساسًا لفهم «التفكير النقدي» اليوم). وإلا فإنهم معرضون للإقصاء من جماعة المفكرين الذين يفكرون بـ«الأسلوب الصحيح».

وتكمن مشكلة مصطلح «التفكير النقدي» الأساسية في غموضه وعدم الإجماع على تعريفه. ومن المفارقة أن العقيدة التي تدعو إلى الوضوح تجد نفسها محاطة بالالتباس. إذ يجب على المعلمين، وهم المؤيدون الأساسيون للتفكير النقدي، أن يكونوا أكثر اتساقًا عند تعريف المصطلح. ومع ذلك، وحتى يكونوا كريمين، فقد توصلوا إلى فهم عام مفاده أن المفهوم يستلزم آليات مختلفة لمساعدة الطلاب في تقييم الأفكار، أو الآراء، أو الأدلة قبل اتخاذ القرارات أو الأحكام⁽⁶⁾. تتضمن الأساليب المقترحة تحديد التحيزات، وتدريس الفلسفة، وصقل «المهارات الناعمة»، واستعمال المنهج الديمقراطي في طرح السؤال. يمكن تقسيم الفهم الجماعي بين العلماء الذين يدرسون التفكير النقدي إلى ثلاث فئات أساسية: المعرفة، التي تشمل عناصر مثل المنطق، واللغة، والحجة؛ المهارات، التي تنطوي على التطبيق العملي للعناصر التي أسلفنا ذكرها في مواقف العالم الحقيقية؛ والاستعدادات،

7. Haber, J. (2020). *Critical thinking*. The MIT press. p.97.

8. Cuypers, S. E., & Haji, I. (2006). Education for Critical Thinking: Can it be non-indoctrinative?. *Educational Philosophy and Theory*, 38(6), 723-743. p. 725

9. Hytten, K. (2022). Philosophical Issues in Critical Thinking. In K. Hytten (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of Philosophy of Education*. essay, Oxford University Press. Retrieved June 24, 2023, from <https://www-oxfordreference-com.tc.idm.oclc.org/display/10.1093/acref/9780190919726.001.0001/acref-9780190919726-e-1480?rskey=0Zrnbi&result=73>.

6. Ryan, K., & Cooper, J. (2001). *Those who can, teach*. Houghton Mifflin Company. p.277.

قبول الحقيقة المستنبطة باعتبارها حقيقة؛ يقدم فوكو في هذه المحاضرات فكرة «نظام الحقيقة» ضمن عالم المنطق، حيث يظل وجود هذا النظام مُحتجًا أو على الأقل مشوشًا، و«يُقبل البرهان باعتباره مؤشرًا ذاتيًا للحقيقة، بوصفها تتمتع بقوة إكراهية مطلقة»⁽¹²⁾.

يشير منظور فوكو إلى أن المنطق يعمل كلعبة ذات قواعد محدّدة، حيث يُجبر اللاعبون على الإقرار بالحقيقة المتولّدة عن العملية المنطقية. ضمن هذا الإطار المنطقي، يعمل «نظام الحقيقة»، حيث يكون برهان الحقيقة أو إثباتها بمثابة مؤشر ذاتي، بمثابة علامة قاطعة تدل على الحقيقة التي تقرها. يوضح المقطع التالي لفوكو المغالطات الكامنة في عمليات التفكير، وإساءة تطبيق العقل والمنطق:

ثمّة دائمًا في كل استدلال ذلك التقرير الذي يتمثل في القول: إذا صدق ذلك، فسوف أخضع له؛ إنه صادق، بالتالي فإنني أخضع له. هذا صادق، بالتالي فإنني أتقيّد به؛ لكن «بالتالي» ها هنا، في عبارة «هذا صادق، بالتالي فإنني ملزم» ليست «بالتالي» المنطقية، ولا يمكن أن تقوم على أي برهان ذاتي، كما أنها ليست أحادية المعنى. إذا كانت «بالتالي» هذه تُقال كثيرًا، في عدد معين من الحالات، في عدد معين من ألعاب الحقيقة، مثل منطق العلوم على وجه التحديد، فإنها تُقال كما لو كانت شفافة، ولا نلاحظ وجودها، ومع ذلك، فإننا عندما نرجع إلى الوراء قليلًا، ونفهم العلم كظاهرة تاريخية على وجه التحديد، فإن عبارة «هذا صادق، بالتالي فإنني ملزم» تصبح أكثر إلغازًا، وأكثر التباسًا. إن «بالتالي» تلك التي تربط بين «هذا صادق» و«أنا أسلم»، أو التي تعطي الحقيقة الحقّ في أن تقول: إنكم مجبرون على قبولي، لأنني الحقّ - في «بالتالي» هذه، عبارة «إنك مجبر»، «إنك ملزم»، «عليك التسليم»، في فكرة «عليك أن» التي تتمتع بها الحقيقة، ثمّة شيء لا ينشأ من الحقيقة ذاتها، في شكلها ومضمونها؛ إن «عليك أن». الداخلية بالنسبة للحقيقة، والمحاثة لمظهرها، تعدُّ إشكالية لا يستطيع العلم ذاته تبريرها، وتفسيرها. وأعتقد أن «عليك أن» تمثل مشكلة تاريخية وثقافية أساسية⁽¹³⁾.

التربوية [البيداغوجية] السائدة، وبنية السلطة، يكشف أن المعنى والحقيقة نتاجا علاقات القوة المتضمنة في مثل تلك الخطابات. ومن الملق أن يُشير هارفي سيجل (1980) إلى التفكير النقدي باعتباره «فكرة تنظيمية» (regulative idea) (كما أكد على ذلك في النص الأصلي). تكمن المفارقة في تأكيد الأدبيات على «التنظيم الذاتي»، و«الحكم الذاتي»، و«الانضباط الذاتي»، مما يشير إلى سرديّة شبه مستقلة تُفرض على المتعلمين بالاستناد إلى حكوماتية (governmentality) نظام الحقيقة للتفكير النقدي.

يهدف التفكير النقدي إلى إعداد مفكرين نقديين أصيلين، الذين كانوا من الممكن أن يكونوا، بخلاف ذلك، متمردين، أو جريئين، أو منشقين، أو باحثين عن الحقيقة، أو حتى اعتبارهم «مجانين»؛ من خلال التفكير النقدي، يستبعد النموذج السائد للفكر، والفلسفة، والأنساق العقلانية الأخرى إمكانية اعتناق الجنون أو استيعاب الأفراد الذين يرفضون قبول أنظمة الحقيقة. وفقًا لأكاديمية المُفكر النقدي (Critical Thinker Academy)، وهي مصدر موثوق في هذا المجال، فإن الهدف النهائي للتفكير النقدي هو إنتاج «مُقبّعين عقلانيين»⁽¹⁰⁾.

التنوير في وقتنا الحاضر

تكشف نظرة فاحصة على أدبيات التفكير النقدي عن وجود توازي بين تعزيز التفكير النقدي وسعي التنوير إلى الدفاع عن العقل؛ يمكن النظر إلى التفكير النقدي باعتباره «المفهوم التربويّ النظير» للعقلانية، الذي ينطوي على الاعتراف ب«القوة الملزمة للمبادئ التقويمية الكلية الموضوعية التي بمقتضاها ينبغي تقييم الأسباب»⁽¹¹⁾.

تتوافق الوظيفة المعاصرة للتفكير النقدي مع الأهداف التاريخية للعقل والمنطق خلال عصر التنوير. إن سيادة العقل والمنطق كان يُنظر إليها بوصفها نظامًا دائمًا يجعل الفرد عقليًا بصورة تلقائية. ومن خلال الخضوع لإملاءات المنطق، كان مقدّرًا على المرء أن يكشف الحقيقة.

في محاضراته في كوليغ دو فرانس بعنوان «حول حكومة الأحياء»، يستكشف فوكو طبيعة المنطق، وعلاقته بالحقيقة، وفكرة الخضوع للحقيقة. يقرر فوكو أن المنطق يعمل كلعبة، إنه إجراء منظّم تحكمه قواعد محدّدة تُجبر المشاركين على

12. Foucault, M. (2016). *On the government of the living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan. P.98.

13. Foucault, M. (2016). *On the government of the living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan. P.97.

10. Haber, J. (2020). *Critical thinking*. The MIT press. p.135.

11. Cuypers, S. E., & Haji, I. (2006). Education for Critical Thinking: Can it be non-indoctrinative?. *Educational Philosophy and Theory*, 38(6), 723-743. P.724.

إلى الحقيقة. وبعبارة أخرى، ما احتمال أن تكون القواعد التي تم تجاهلها هي بالضبط تلك التي يمكن أن تؤدي إلى الحقيقة؟

تقييم التفكير؟

أدى انتشار التعريفات المرتبطة بالتفكير النقدي إلى ظهور العديد من مناهج التقييم والقياس، والتي تساهم جميعها في التكيّف الكامن في المفهوم. وكما يقترح هابر، فإن المعلمين مجهزون بالموارد اللازمة لتقييم قدرات التفكير النقدي؛ وبدلاً من ذلك، فإنهم يواجهون أساليب تقييم متنوعة، كل منها متجذر في فهم متميز لما يعنيه حقاً التمتع بمهارات التفكير النقدي⁽¹⁴⁾. على مدى العقود الأربعة الماضية، أدت وفرة الموارد والتركيز على التفكير النقدي إلى وضع متناقض حيث تتم مناقشة هذا المفهوم على نطاق واسع. ومع ذلك، لا يزال يتعين اكتشاف معناها الحقيقي. وقد أدى ذلك إلى ما تسميه الفيلسوفة سارة أحمد «الإفراط في استعمال» المفهوم (كانت دراستها حول مفهوم «التنوع»)، مما أدى إلى إضعاف قيمته وجعل المناقشات حوله مبتذلة.

ومع ذلك، مع تزايد شعبية التفكير النقدي في الأوساط الأكاديمية، واجه العلماء والمُنظِّرون تحدياً واضحاً يتعلق بالتقييم. فقد شكّلت طبيعته المُراوغة مأزقاً أقرب إلى القول المأثور في عالم الأعمال: «ما لا يمكن قياسه لا يمكن إدارته». يرى بيترز وسودن (2000) أن عدم الوضوح فيما يتعلق بطبيعة التفكير النقدي قد أدى إلى ارتباك يتعلق بكيفية تقييم التفكير الفعال. يجب أن يكون تقييم التفكير النقدي وتقويمه أكثر تركيزاً على مستوى عالٍ⁽¹⁵⁾. ومع ذلك، في السنوات الأخيرة، هدفت مجموعة متزايدة من المؤلفات إلى معالجة مسألة الغموض هذه ليس عبر تقديم تعريفات أو توضيحات مقبولة على نطاق واسع للمفهوم فحسب، وإنما أيضاً تقديم مجموعة من أدوات التقييم والقياس التي تحوّل المفهوم إلى شكل من أشكال «اليقين الرياضي». لقد مهّد هذا التقدّم الطريق أمام التفكير النقدي لكي يقوي نفسه كنظام للحقيقة.

أدت معايير التفكير النقدي إلى إنشاء ترانتيات بين المتعلمين؛ ففكرة أن تكون مُفكراً نقدياً تعني امتلاك قدرات مميزة. ومع ذلك، فإن هذه القدرات ليست غالباً أكثر من مجرد درجات جيدة في الاختبارات التي تختبر في المقام الأول

علاوة على ذلك، يسلم فوكو بوجود قوة إكراهية مطلقة ضمن نظام الحقيقة ذاك؛ إن البرهان المنطقي يلزم الأفراد المنخرطين في اللعبة، ويجبرهم على قبول نتائجه كحقيقة لا يمكن إنكارها. المنطق، وهو نظام يميّز بالبنية والنظام، له أثر كبير على الأفراد من خلال فرض الامتثال لقواعده، وقبول حقائقه.

إن تحليل فوكو للتفاعل بين المنطق والحقيقة والسلطة يؤكد فكرة أن المنطق يعمل كلعبة تحكمها قواعد وإجراءات تُلزم الأفراد على الإقرار بالحقائق التي يولدها. وبالتالي، فإنه يسلب الضوء على أثر المنطق العميق في تشكيل وتقييم فهمنا للحقيقة.

بالتوسع في تحليل فوكو، فإن تدريس التفكير النقدي للطلاب لا يؤدي إلا في بعض الأحيان إلى تنمية مهارات التفكير النقدي على نحو أصيل. وبدلاً من ذلك، فإنه يقوي الاعتقاد بامتلاكهم لقدرات التفكير النقدي فقط من خلال الانخراط في التمارين والتقييمات وغيرها من الأنشطة المرتبطة بالمادة الدراسية المعروفة باسم التفكير النقدي. وبالتالي، فإن إظهار الإلتقان في معرفة ومهارات التفكير النقدي يعد بمثابة المبرر لمنطقتين معيّنين من التفكير. في المقابل، يصبح نظام الحقيقة الأساسي ضمن إطار التفكير النقدي مُلزماً، وغير محسوس، وغير ملاحظ، ويتخلل الممارسة، وبديهاً.

في محاضراته المذكورة أعلاه، يرى فوكو أن العلم وأشكال المعرفة الأخرى تعمل كلعبة للحقيقة تحكمها قواعد محددة. ضمن هذا النظام، يمكن للحقيقة أن تقيد الأفراد وتقيدهم على وجه التحديد لأنها تعتبر صادقة. يقترح فوكو أن العلم هو مجرد مثال واحد لنظام الحقيقة، وتوجد أنماط أخرى مختلفة تربط الأفراد بتجلي الحقيقة من خلال أفعال وأشكال مختلفة من الارتباط. وفي حين أن هذه الأنظمة البديلة قد تشترك في بعض أوجه التشابه مع الأنظمة العلمية، مثل العلاقة بين الخيمياء والكيمياء كما أشار فوكو، أو في هذه الحالة، العلاقة بين المنطق والبلاغة مع التفكير النقدي، إلا أنها تختلف من حيث الأفعال التي تتأسس من خلالها الحقيقة وتشكل عبرها الروابط بين الموضوع وتمظهر الحقيقة. يمتد التمييز بين هذه الأنظمة إلى ما هو أبعد من العقلانية، ويكمن في الأساليب المتنوعة التي تُخبر من خلالها الحقيقة ويتم التفاعل معها في كل حالة.

في أي لعبة للحقيقة، يقع الاختيار على مجموعة محددة من القواعد في حين تستبعد مجموعات أخرى. وتعلق القضية المطروحة بيقيننا بأن القواعد المختارة ستؤدي حتماً

14. Haber, J. (2020). *Critical thinking*. The MIT press. p.150.

15. Pithers, R. T., & Soden, R. (2000). Critical thinking in education: A review. *Educational research*, 42(3), 237-249. P.293.

التوافق مع المتطلبات المحددة سلفاً لنظام التفكير النقدي للحقيقة، وبالتالي التعبير عن كيفية وصولهم إلى أفكارهم. يؤكد كون (1999) على أهمية المهارات الميتامعرفية باعتبارها ضرورية للتفكير النقدي، لأنها تنطوي على الوعي الذاتي ومعرفة عمليات التفكير الخاصة بالفرد⁽¹⁸⁾. ومع ذلك، أجد هذا التأكيد سخيًا، لأن أفكارنا نشطة باستمرار، وطبيعتها غير الخطية تجعل من المحال تتبع مسارها الدقيق. في حين أن المتعلم قد يقدم خطوات البرهان الرياضي على الورق، إلا أن ذلك لا يعكس بالضرورة عملية التفكير الحقيقية وراء برهانه المدون. في هذا السياق، يتولى الطالب دور كل من الذات والموضوع في إنتاج المعرفة في ظل نظام التفكير النقدي للحقيقة، وهو ما يذكرنا بما أشار إليه فوكو بـ «الثنائية التجريبية-المتعالية».

طريق للمضي قدمًا

ماثيو ليبمان، أحد المؤيدين المؤثرين لتعليم التفكير النقدي للأطفال، يصفه بأنه «التفكير التطبيقي». ومع ذلك، فإن وجهة النظر هذه تختلف عن الفلسفة، التي تعطي الأولوية لـ «الهندسة المفاهيمية» وتقدر التفكير لذاته دون التركيز على التطبيقات العملية. إن عدم الفائدة العملية الكامنة في الفلسفة، كما جادل هايدجر، هو جانب لا يتجزأ من هذا التخصص.

على الرغم من أن الأمر قد يبدو مبالغًا، إلا أن اختراع التفكير النقدي أو شيوعه أدى إلى منحنى متعجل في متابعة الحقائق الاستمولوجية الصارمة التي تأخذ في الاعتبار الجوانب الجينية الولوجية في إنتاج المعرفة. وهذا لا يعني أن التفكير النقدي يفتقر إلى القيمة، ولكن افتراض وجود نهج محدد لتعزيز التفكير البشري والوضوح هو افتراض أفضل من أن يكون حقيقياً. إن تبني مثل هذا المفهوم، وشمول نظام الحقيقة المرتبط بالتفكير النقدي، يضيق نطاق البحث عن الحقيقة، ويعيق التفكير المنفتح.

كما أنني أقدم اقتراحًا بديلاً للتفكير المحسن غير المقيّد يتمثل في فكرة «استبعاد الهراء»، وهي فكرة مستوحاة من مقولة إرنست همنغواي الشهيرة: «إن أهم هدية للكاتب الجيد هي جهاز مدمج كاشف للهراء مُقاوم للصدمات». ومقالة الفيلسوف هاري فرانكفورت (Harry Frankfurt) عن الهراء. وأزعم أن كل مفكر إنما يحتاج إلى تمييز مائل، يمزج بين أسلوبيين لقول الحقيقة قد اقترحهما فوكو: الإفصاح

مهارات اجتياز الامتحانات بدلاً من الإتيان الحقيقي لقدرات التفكير. ودعمًا لهذه الفرضية، وجد بعض العلماء أن نسبة كبيرة من الطلاب يظهرون تقديرات صغيرة جدًا أو غير موجودة تجريبيًا في التفكير النقدي خلال أول عامين من دراستهم الجامعية، على الرغم من تأكيد 99% من أعضاء هيئة التدريس بالجامعة على أهمية تطوير قدرات التفكير النقدي لدى الطلاب⁽¹⁶⁾.

يتمثل عمل إدوارد جلاسر (Edward Glaser) إسهامًا أساسيًا في تحديد وقياس التفكير النقدي، وقد استعملت أطروحته عام 1941 في كلية المعلمين، وقد جرى استعمال التطوير اللاحق لتقييم التفكير النقدي لواتسون جلاسر (Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal) بشكل موسّع في مجالات متباينة، مثل القانون، والمالية، وعلم النفس. ومع ذلك، فإن فكرة الاعتماد على اختبار موحد تم إنشاؤه منذ ثمانين عامًا لتقييم قدراتنا التفكيرية الحالية، بغض النظر عن أي تعديلات قد تكون طرأت عليه، تبدو سخيفة. إن أداءنا المحسن في اختبارات التقييم الحالية ربما يعزى إلى إتقاننا لمهارات إجراء الاختبارات بدلاً من تحسين قدرات التفكير. علاوة على ذلك، فإن صحة الاختبار ذاته مرهونة بسبب التعليمات غير الواضحة، والمُضلّلة، والأخطاء في تسجيل الدرجات، وهو ما يقوّض موثوقيته. وبالتالي، فإن الأفراد الذين يفهمون المنطق الصوري وغير الصوري فهماً أعمق قد يحصلون في الواقع على درجات أقل في هذا الاختبار⁽¹⁷⁾.

لذلك، عندما يدعو المصلحون التربويون إلى دمج التفكير النقدي في المناهج الدراسية مع أدوات التقييم الحالية، فإنهم يطالبون بالالتزام أو الإخلاص لطريقة معينة في التفكير، بغض النظر عن مبرراتها من حيث الصدق أو الفائدة العملية. في هذا السياق، يصبح مفهوم «الحقيقية» (truthiness) (الذي صاغه ستيفن كولبيرت ليصف بشكل ساخر الحقائق المعلنّة ذاتياً بدون تبرير) كافيًا ومُرضيًا.

تكمّن تفاهة قياس التفكير النقدي في حقيقة أنه يُخضع المتعلمين ليصبحوا موضوعات للحقيقة. تستلزم هذه العملية إخضاع المتعلمين لممارسات اعترافية ميتامعرفية تُجبرهم على

16. Arum, R., & Roksa, J. (2011). *Academically adrift: Limited learning on college campuses*. The University of Chicago Press. p.35.

17. Possin, K. (2014). Critique of the Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal test: The more you know, The lower your score. *Informal Logic*, 34(4), 393. <https://doi.org/10.22329/il.v34i4.4141>. p. 393.

18. Kuhn, D. (1999). A developmental model of critical thinking. *Educational Researcher*, 28(2), 16-46. P.17.

References

1. Arum, R., & Roksa, J. (2011). *Academically adrift: Limited learning on college campuses*. The University of Chicago Press.
 2. CNN. (2016). *Gingrich, Camerota debate crime stats*. CNN. Retrieved June 23, 2023, from <https://www.cnn.com/videos/tv/2016/12/01/gingrich-camerota-crime-stats-newday.cnn>.
 3. Cuypers, S. E., & Haji, I. (2006). Education for Critical Thinking: Can it be non-indoctrinative?. *Educational Philosophy and Theory*, 38(6), 723-743.
 4. Foucault, M. (2016). *On the government of the living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
 5. Haber, J. (2020). *Critical thinking*. The MIT press.
 6. Hytten, K. (2022). Philosophical Issues in Critical Thinking. In K. Hytten (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of Philosophy of Education*. essay, Oxford University Press. Retrieved June 24, 2023, from <https://www-oxfordreference-com.tc.idm.oclc.org/display/10.1093/acref/9780190919726.001.0001/acref-9780190919726-e-1480?rskey=0Zrnbi&result=73>.
 7. Kuhn, D. (1999). A developmental model of critical thinking. *Educational Researcher*, 28(2), 16-46.
 8. Mulnix, J. W. (2012). Thinking critically about critical thinking. *Educational Philosophy and Theory*, 44(5), 464-479. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00673.x>
 9. Pithers, R. T., & Soden, R. (2000). Critical thinking in education: A review. *Educational research*, 42(3), 237-249.
 10. Possin, K. (2014). Critique of the Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal test: The more you know, The lower your score. *Informal Logic*, 34(4), 393. <https://doi.org/10.22329/il.v34i4.4141>
 11. Ryan, K., & Cooper, J. (2001). *Those who can, teach*. Houghton Mifflin Company.
 12. Siegel, H. (1980, November). Critical thinking as an educational ideal. In *The Educational Forum* (Vol. 45, No. 1, pp. 7-23). Taylor & Francis Group.
 13. Sosler, A. (2020, November 20). *The case against the cult of critical thinking*. The James G. Martin Center for Academic Renewal. <https://www.jamesgmartin.center/2020/11/the-case-against-the-cult-of-critical-thinking/>
 14. Yolton, J. W. (1971). *John Locke & Education*. Random House.
- (Avowal)، والبارهيديسيا (Parrhesia) [التحدث بجرأة]. يؤكد فرانكفورت في مقالته على أن ثمة أوجه تشابه بين الحقيقة والهراء، مع خلو الأخير «من المغذيات». يثبت هذا التمثيل فائدته عند التأمل في التفكير نفسه، ذلك أن الكثير مما نقابله من معلومات مُضَلَّلة وخداع غالبًا ما يُخلط بالحقيقة. في هذا السياق، فإن الحاجة الملحة تكمن في قول الحقيقة بدلًا من مجرد التركيز على التفكير النقدي.

إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي

مقاربة نقدية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي

محمد بن جبريل الزيلعي

جامعة الملك عبد العزيز- السعودية

ملخص

سعت هذه الدراسة للتعرف على إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، كمقاربة نقدية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي، فهي تُعد من الدراسات الكيفية، حيث اعتمدت على المقاربة النقدية بحسب المنهج الوصفي الاستقرائي، وقد استخدمت في جمع المعلومات البيانات الثانوية التي تتمثل في الكتب والمقالات والدوريات والدراسات السابقة، لأنها تساعد على وضع التصميم البحثي الأمثل لها، ولُصفت الدراسة إلى عدد من النتائج أبرزها: أن فهم النسبية الثقافية يُعد عنصراً حاسماً في بناء جسور التواصل والتفاهم بين الأفراد والمجتمعات المختلفة، لأن القيم والمعتقدات ليست ثوابت مطلقة، بل تعتمد على الثقافة والسياق الذي توجد فيه، كما كشفت الدراسة أن التحولات التي تشهدها الثقافة في العصر التواصلي يعود فضلها إلى تكنولوجيا الاتصال الحديثة وزيادة التفاعل الثقافي بين المجتمعات. أيضاً أظهرت الدراسة أن الاتصال الثقافي يُسهم في زيادة الوعي بالتنوع الثقافي في العالم، حيث يتيح للأفراد فرصة التعرف على ثقافات مختلفة وفهم قيم وعادات الشعوب الأخرى.

الكلمات المفتاحية: النسبية الثقافية، التواصل الثقافي، القيم العابرة للثقافات، عصر التواصل

مقدمة:

الثقافية الخاصة بنا فحسب، وإنما يجب أن نتعامل معها بفهم واحترام للسياق الثقافي الذي تنشأ وتعمل فيه. وعلى هذا الأساس، فإنها تسعى إلى تجاوز العالمية المطلقة والتعامل بشكل متساوٍ ومتعدد الثقافات، مع الاعتراف بأن هناك تنوعاً ثقافياً يستحق التقدير والاحترام.

وبلا شك هناك إشكالات بل تحديات في سياق التعاطي مع النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، حيث تعيش المجتمعات البشرية اليوم في عصرٍ تواصلي يركز تحت تأثير قوى التغير والتطور التكنولوجي الهائل؛ فالعالم أصبح قرية صغيرة ترتبط بين أفرادها عناصر اتصالية مشتركة غير مسبوقه، وذلك نتيجة

تُعد النسبية الثقافية أحد أهم الموضوعات في سياق الدراسات الثقافية والأنثروبولوجيا، فهي تنطلق من مفهوم فلسفي يشير إلى الاعتراف بأن القيم والمعتقدات والممارسات الثقافية تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأنه لا يوجد نظام قيم مطلق أو قاعدة ثقافية واحدة تنطبق على جميع الثقافات، وهذا يعني أن القيم والمعتقدات والممارسات الثقافية قد تختلف بناءً على العوامل الثقافية المتنوعة مثل التاريخ والدين والتقاليد والبيئة والتكنولوجيا والتفاعلات الاجتماعية.

ومن ثم فإن احترام النسبية الثقافية يعني أننا ندرك أن القيم والمعتقدات الثقافية لا يمكن تقييمها بناءً على المعايير

لذلك جاءت هذه الدراسة لتتناول إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي كمقاربة نقدية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي، للوصول إلى نتيجة علمية من الممكن أن تُقدِّم رؤية ثقافية تتماشى مع رؤية العالم تجاه القضايا الاتصالية.

أهمية الدراسة:

تأخذ هذه الدراسة أهميتها من بُعدها النقدي، فمن خلاله يمكن الوقوف على إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات كمقاربة نقدية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي، حيث تكشف كيفية تأثير النسبية الثقافية على مفهومنا للقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، ودور الاتصال الثقافي في فهم هذه القيم، وأهم التحديات المصاحبة لها في ظل تزايد التواصل بين الثقافات، الأمر الذي يمكن أن يوضح طبيعة هذه الإشكالات والأدوار في سياق النظر لأطروحات علمية يُمكن المقارنة بينها. ولذلك فإن الباحث يؤكد أهمية هذه الدراسة من خلال مقارنته النقدية ويتضح ذلك من التالي:

الأهمية العلمية:

- تظهر أهمية هذه الدراسة في تناولها إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، ما يجعلها دراسة فلسفية حديثة مهمة في مجالها العلمي.
- تأخذ هذه الدراسة أهميتها بتمهيدها الطريق أمام إعداد عدد من الدراسات التي تتناول جوانب مختلفة حول مفاهيم النسبية الثقافية وعلاقتها بعلم الاتصال والفلسفة.
- تستمد هذه الدراسة أهميتها من نوعها ومنهجها، حيث اعتمدت على المقاربة النقدية حسب المنهج الوصفي الاستقرائي.

الأهمية التطبيقية:

- تأخذ هذه الدراسة أهميتها من أهمية المتغيرات التي تشملها والمقاربة النقدية في تحليلها، حيث يمكن الوصول إلى نتائج تساعد العاملين في القطاع الثقافي وحقول الفلسفة بتفعيل آليات فهم النسبية الثقافية في السياق الاتصالي بشكل جيد وملمووس.
- تكتسب هذه الدراسة أهميتها من أهمية التحولات الثقافية التي يشهدها العالم اليوم في سياق الاتصال الثقافي وأن لكل مجتمع نسبية ثقافية يعيش ويرتكز عليها.

تزايد انتشار وتبني وسائل الاتصال والتكنولوجيا، الأمر الذي جعل التفاعل الثقافي بين الثقافات المختلفة واضحاً وملحوظاً بشكل لم يسبق له مثيل. وفي سياق هذا التفاعل، يظهر مفهوم النسبية الثقافية كإطار فلسفي مثير للاهتمام يهدف إلى فهم القيم والمعتقدات التي تتجاوز حدود الثقافات المحددة.

ولذا نجد أهمية دراسة إشكالات النسبية الثقافية في القرن الحادي والعشرين تتجلى في السعي لتعزيز التواصل والتفاهم بين الثقافات المختلفة، ففهم القيم العابرة للثقافات يُسهم في تعزيز التعايش السلمي وإقامة علاقات تفاهم واحترام بين الأفراد والمجتمعات المتنوعة، لا سيّما أن الاستفادة من النسبية الثقافية كإطار فلسفي يمكن أن يُسهم في تخطي الصعوبات والتحديات التي يمكن أن تنشأ نتيجة الاختلافات الثقافية والتوجهات المختلفة.

ومن ثم تهدف هذه الدراسة إلى تقديم مقاربة نقدية لإشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي، حيث تُعد فلسفة الاتصال الثقافي تياراً فلسفياً يركز على فهم وتحليل طبيعة التواصل والتفاعل بين الثقافات المختلفة، وتسعى إلى تطوير نماذج وأطر فكرية تعزز التفاهم وتخفف حدة الصراعات الثقافية.

ومن هنا، يتعين تحليل النسبية الثقافية بعمق لتقديم رؤية نقدية لنقاط القوة والضعف في هذا الإطار الفلسفي، ولتسليط الضوء على المفاهيم والمبادئ التي يتعين تطويرها لتحقيق فهم أعمق وأكثر شمولية للقيم العابرة للثقافات.

ومن خلال هذه الدراسة، يُتأمل أن تُسهم في إثراء المعرفة والفهم المتبادل بين الثقافات، وتعزيز التواصل الثقافي والتفاهم في العالم المتنوع الذي نعيش فيه، ويعني ذلك أنه يجب على الأفراد والمجتمعات أن يكونوا منفتحين لفهم واحترام وقبول الاختلافات الثقافية، وأن ينظروا إلى القيم العابرة للثقافات على أنها تنبع من سياقات ثقافية مختلفة وقد تعكس حاجات وتطلعات مجتمعات مختلفة.

ففي العصر التواصلي الحالي تتقاطع الثقافات وتتداخل بشكل متزايد، حيث أصبح فهم النسبية الثقافية أمراً ضرورياً لتحقيق التفاهم والتعايش السلمي بين الثقافات المختلفة، ومن ثم يمكن للنسبية الثقافية أن تساعد في تجاوز الاحتكار الثقافي والتمييز وتعزيز التعاون والتبادل الثقافي الإيجابي بين الثقافات المختلفة في عصر التواصل المتزايد.

أرقامًا ومعلوماتٍ، وقد توصلت الدراسة إلى عددٍ من النتائج أهمها: أن المجتمعات تتأثر بالعوامل الثقافية المكونة من القيم والعادات والتقاليد والأخلاقيات السائدة والمتوارثة، واللغة، والمعتقدات الدينية، ونوع الزي، والنوع الاجتماعي، ودلالة الألوان، والحريات، والحقوق الفردية والجماعية، وبالروابط التي تربط أبناء هذا المجتمع ببعضهم. كما أن هذه العوامل الثقافية تؤثر على أساليب إدارة المنظمات وعلى سلوكها التنظيمي، وتؤثر على الوظائف الاتصالية للعلاقات العامة الدولية.

فيما تناولت دراسة «لخضر سباعي 2020»⁽³⁾ العلاقة بين الهرمونيوطيقا بوصفها فلسفة في التفكير وتأويل النصوص والثقافات والزعة النسبية التي استشرت في الفكر المعاصر، حيث كشفت الدراسة أن المقولات الأساسية التي انبنت عليها الهرمونيوطيقا في جذورها الحداثية وتمثلاتها وتطبيقاتها الما بعد حداثية، تؤول في منتهائها إلى تكريس الزعة النسبية التي ترفض ثبات المعنى واستقراره، حيث أكدت على زبئية المعنى واستحالة القبض عليه، وأن العلاقة بين الهرمونيوطيقا والزعة النسبية تتضح من خلال الكشف عن النواة الهرمونية للهرمونيوطيقا، كما أكدها مفكرون معاصرون من أمثال أمبرتو إيكو.

وقد هدفت دراسة «عبد الرحمن ضيباوي 2018»⁽⁴⁾ إلى التعرف على العلاقة بين ثنائية اللهجة والثقافة والكشف عن النسبية لكليهما من خلال التنوع الثقافي واللغوي في المجتمع البشري، وكذلك الكشف عن أسباب التنوع في لهجات المجتمعات وعلاقة ذلك بثقافتها وتقاليدها الاجتماعية، وقد خلصت الدراسة إلى نتيجة مفادها أن طبيعة التداخل بين ثنائية اللهجة والثقافة، وطابع النسبية لكلٍ منهما في خضم التنوع الاجتماعي البشري، وتعقيد التركيبة الإثنية لبني الإنسان ملء الأعراف والتقاليد والأنساق المتنوعة هنا وهناك تُعدّ أمرًا طبيعيًا لهذه النسبية.

محور الدراسات التي تناولت القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي:

تناولت دراسة «خالد توفيق 2021»⁽⁵⁾ إشكالية الدخيل

3. سباعي، لخضر. (2020). الهرمونيوطيقا المعاصرة وتكريس الزعة النسبية. مجلة الرستمية. الجزائر. ع 1

4. ضيباوي، عبد الرحمن. (2018). النسبية الثقافية والنسبية للهجة. مجلة أنثروبولوجية الأديان. ع 23

5. مزعل، خالد توفيق. (2021). إشكالية الدخيل الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات. مجلة إبراهيمي للاداب والعلوم الإنسانية. جامعة برج بوعريج. ع 1

- أهمية هذه الدراسة تكمن في تقديم تصور وظيفي فعال للدراسات الثقافية، وتحديدًا فيما يتعلق بالاتصال والفلسفة.

الدراسات السابقة:

تُمثل الدراسات السابقة الإطار المرجعي الأساس لأي باحث، ونظرًا للحداثة النسبية في الدراسات الفلسفية بالملكة العربية السعودية فإن الاهتمام بهذا المجال يُعد جديدًا وواعدًا، لذا تبدو التراكمات العلمية النظرية والتطبيقية حول إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي في المملكة محدودة. وبعد الرجوع للتراث العلمي الذي تناول فيه الباحثون طروحات النسبية الثقافية بشكل عام، والقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي على وجه الخصوص، فقد حرص الباحث على ترتيبها تنازليًا من الأحدث إلى الأقدم، وعلى محورين وهي كالتالي:

محور الدراسات التي تناولت النسبية الثقافية:

تناولت دراسة «خالد عبد الستار 2022»⁽¹⁾ مرتكزات النسبية الثقافية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، حيث انطلقت من فرضية مؤداها أن ثمة مرتكزات عدة للنسبية الثقافية في الفكر السياسي الغربي المعاصر تستمد منها الوجود والفاعلية، وتُعد الأساس الثقافي والفكري لها، وقد اعتمدت على المنهج الاستنباطي والاستعانة بالمدخل الوصفي، وقد خلصت إلى عدة نتائج من أهمها: أن النسبية الثقافية تستند على مرتكزات فكرية عدة في الفكر السياسي الغربي المعاصر في التأسيس للنسبية الثقافية ودحض العالمية التي يمكن ادعاؤها من أي ثقافة وفكر إنساني. ومن أبرز هذه المرتكزات «الخصوصية الثقافية والفكرية، التعددية الثقافية والفكرية، التسامح وقبول الآخر».

فيما هدفت دراسة «خالد إسحاق، محمد مالك 2020»⁽²⁾ إلى التعرف على طبيعة الاختلافات الثقافية بين المجتمعات، وكيف يمكن للممارسين في العلاقات العامة الدولية فهم الآخر والتواصل معه سلميًا في ضوء نظرية النسبية الثقافية. وقد استخدمت الدراسة المنهج النوعي التفسيري الذي غالبًا ما ينتج كلمات وأفكارًا، مقارنة بالبحث الكمي الذي قد ينتج

1. عبد الستار، خالد عبد الإله. (2022). مرتكزات النسبية الثقافية في الفكر السياسي الغربي المعاصر. المجلة السياسية الدولية. كلية العلوم السياسية. بغداد. ع 50 كانون الثاني

2. إسحق، خالد. مالك، محمد. (2020). العوامل الثقافية المؤثرة على القائم بالاتصال في العلاقات العامة الدولية: قراءة على ضوء نظرية النسبية الثقافية. مجلة الباحث الإعلامي. ع 48

استخدمت الدراسة منهج ديفيد إيستون الذي يقوم على نظام المدخلات والمخرجات والعمليات والتغذية الراجعة، وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: أن زيادة تلقي المجتمع العربي للعولمة الثقافية زادت من نسبة تراجع هويته وعدم التقيّد بها، ويعود ذلك إلى ضعف الارتباط العربي بقيمه وعاداته وتقاليده والالتزام بها، كما أظهرت الدراسة نجاح الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية في إيصال منتجاتهم وأفكارهم ونظرياتهم للمجتمع العربي بسبب سيطرتهم على وسائل الإعلام والوسائل المهمة في نقل ثقافتهم وقيمهم للعالم أجمع.

فيما هدفت دراسة «علي شبيطة 2019»⁽⁶⁾ إلى التعرف على مدى فعالية تثبيت القيم الثقافية للأسرة في المجتمع لتعزيز الهوية الوطنية من خلال تأميمها دينياً وأخلاقياً وثقافياً، في ظل هيمنة العولمة وسيطرتها على مختلف مناحي الحياة، وكيف تنعكس مختلف مضامين العولمة على الهوية الثقافية الناشئة، وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: أن الأسرة هي إنتاج اجتماعي يعكس صورة المجتمع الذي تظهر وتتطور فيه، فلأسرة دور في تبني آليات وكيفيات معاصرة في تنشئة الأفراد وترسيخ قيم الثقافة الأصيلة التي تعبر عن الهوية الوطنية بكل أبعادها ومركباتها وخصوصياتها، كما كشفت الدراسة أن القيم الثقافية هي التي تحفظ الفرد من الذوبان في الثقافات الأخرى، فهي الضابط والموجه لسلوك الفرد في المجتمع، والمحافظة عليها تُمكن المجتمع من المحافظة والرفق على بنيته الثقافية التي بدورها تمنع التصدع الذي قد يُصيب البنية الاجتماعية في عمومها.

التعليق على الدراسات السابقة:

تتضح عدّة مؤشرات بعد الوقوف على الدراسات السابقة واستعراضها، إذ تناولت النسبية الثقافية والقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، نُلخصها فيما يلي:

البُعد التكاملي: جميع الدراسات ركزت على فهم وتحليل النسبية الثقافية وكيف يؤثر التنوع الثقافي على التعايش مع السياقات الثقافية المختلفة.

البُعد المنهجي: اختلفت الدراسات في المنهجية المستخدمة، حيث استخدمت بعضها المنهج الاستنباطي والوصفي، بينما اعتمدت أخرى على المنهج التفسيري النوعي، فيما تميزت دراسة (المعتصم بالله أحمد. 2018) بأنها استخدمت منهج

الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات، حيث خلصت إلى عدد من النتائج أهمها: أن الاختلاف الثقافي بين أطراف الخطاب يُعد العامل الرئيس في فشل الدخيل الاجتماعي في إقامة التواصل مع الآخر، كما أظهرت أن التداولية العابرة للثقافات لا تقتصر على البحث في مقاصد المتكلم، بل هي مقارنة يجتمع فيها البحث عن مقاصد المتكلم وسبل الاستدلال على تلك المقاصد عند المتلقي، أيضاً كشفت الدراسة تحكّم المرجعيات الاجتماعية والدينية والعرقية في السلوك اللغوي للفرد الدخيل في مجتمع آخر، لأنها متجذرة في لا وعيه، كما أظهرت أن الدخيل الاجتماعي يخفق في بعض المواقف التي يجهد فيها طرائق إنجاز الطلب في الثقافات الأخرى إزاء بعض الأشياء.

فيما هدفت دراسة «خالد توفيق، ذو الفقار هادي 2020»⁽⁶⁾ إلى تسليط الضوء على عملية التواصل الكلامي بين الذكور والإناث، ومن ثم بيان تأثير البيئة الاجتماعية والثقافية في إنجاز أفعالهما الكلامية وتأويلها من منظور اللسانيات التداولية العابرة للثقافات، وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: أن إشكالية التواصل بين الجنسين يحددها وجود فجوة ثقافية بينهما، وكلما اتسعت تلك الفجوة زاد الأمر جدّةً، ومن ثم تكون عملية التواصل بينهما بمثابة عبورٍ إلى ثقافة أخرى. وذلك نتيجة لتفاوت البيئة الإدراكية المعرفية لكل منهما، كما أظهرت الدراسة أن للخصوصيات العرقية والدينية أثرًا واضحًا في تحديد طبيعة التواصل بين الجنسين، وأن العادات والتقاليد السائدة في ثقافة ما من شأنها أن تتحكم بنجاح التواصل أو فشله بين الجنسين، وذلك بحسب المحظور والمباح في الثقافات التي تختلف من مجتمع لآخر، كما كشفت الدراسة أنه لم تكن إشكالية التواصل بين الذكور والإناث ذات طابع مطلق في الثقافة كافة، بل هي ذات طابع نسبي يتجلى بوضوح في بعض الثقافات، ويكون غامضًا عسير الفهم في ثقافات أخرى إلا على أهل الثقافة أنفسهم.

فيما تناولت دراسة «المعتصم بالله أحمد 2018»⁽⁷⁾ أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية، حيث هدفت إلى التعرف على أثر ظاهرة العولمة الثقافية على الهوية في المجتمع العربي من خلال انتشار الأفكار والرؤى والمعتقدات الغربية والأمريكية، وقد

6. مزعل، خالد توفيق. هادي، ذو الفقار حسن. (2020). إشكالية التواصل بين الذكور والإناث Gender: دراسة في ضوء التداولية العابرة للثقافات. مجلة اللغة العربية وأدائها. ع32. 331-334.

7. الخلايلة، المعتصم بالله أحمد. (2018). أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية. مجلة التراث. جامعة مؤتة. الأردن

8. شبيطة، علي. (2019). القيم الثقافية في الأسرة وتعزيز الهوية الوطنية في ظل العولمة. مجلة ميلاف للبحوث والدراسات. الجزائر. ع2

العابرة للثقافات وفي قدرة المجتمعات على التعايش والتفاهم المشترك، وبناءً على هذا الأساس يُمكن بلورة مشكلة الدراسة في التعرف على إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، كمقاربة نقدية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي.

أهداف الدراسة:

انطلاقاً من تحديد مشكلة البحث وتلاؤماً مع سمات الدراسات الكيفية، التي تأخذ من المقاربات النقدية منهجاً لها في كثير من الأحيان، واستناداً إلى ما تم تحديده من عناصر مختلفة متعلقة بأهمية إجراء هذه الدراسة، فإنها تسعى تحديداً إلى إنجاز هدف رئيس وهو التعرف على إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات كمقاربة نقدية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي، الأمر الذي يوفر إطاراً علمياً يُفسر من خلالها نتائجها، ومن ثم يتفرع عن هذا الهدف الرئيس عدد من الأهداف التالية:

1. التعرف على كيفية تأثير النسبية الثقافية على مفهومنا للقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي.
2. الكشف عن دور الاتصال الثقافي في فهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي.
3. التعرف على أهم التحديات والإشكالات المتعلقة بالنسبية الثقافية خاصةً في ظل تزايد التواصل بين الثقافات.

تساؤلات الدراسة:

لتحقيق الأهداف السالف ذكرها ومن خلال استعراض الدراسات السابقة ومناقشتها، تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة على عدد من الأسئلة التالية:

1. كيف تؤثر النسبية الثقافية على مفهومنا للقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي؟
2. ما دور الاتصال الثقافي في فهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي؟
3. ما هي التحديات والإشكالات المتعلقة بالنسبية الثقافية في ظل تزايد التواصل بين الثقافات؟

الإطار النظري للدراسة:

الاتصال الثقافي:

يُعد الاتصال الثقافي إحدى أبرز وسائل التواصل البشري التي تُسهم في تعميق التفاهم والروابط الإنسانية بين مختلف

ديفيد إيستون، الذي يعتمد على نظام المدخلات والمخرجات والعمليات والتغذية الراجعة.

الأطر النظرية: ارتبطت جميع الدراسات بالنسبية الثقافية وكيفية تأثيرها على السلوك الثقافي والتواصل بين الثقافات؛ إذ أشارت جميعها إلى أن القيم والعادات والتقاليد والمعتقدات الثقافية تلعب دوراً مهماً في تشكيل الهوية الثقافية وفهم العلاقات الثقافية بين المجتمعات.

النتائج المشتركة: أكدت جميع الدراسات على أن النسبية الثقافية هي حقيقة لا يمكن تجاهلها في العلاقات الثقافية الدولية، إذ أشارت إلى أن العوامل الثقافية تؤثر على سلوك الفرد والمجتمع، وتحدد كيفية تفاعله مع الثقافات الأخرى، كما أظهرت الدراسات أن الثقافة واللغة والقيم والمعتقدات الدينية تلعب دوراً مهماً في تشكيل التواصل والتفاعل الثقافي.

الفروق الرئيسية: اختلفت الدراسات في مجال تطبيقها والقضايا التي ركزت عليها، إذ تناول بعضها النسبية الثقافية في السياسة الغربية وبعضها الآخر استخدام نظرية النسبية الثقافية في العلاقات العامة والتواصل، كما اختلفت أيضاً في مستوى تفصيلها وعمقها في استكشاف العلاقات الثقافية والاختلافات بين الثقافات.

وبشكلٍ عام، تُظهر هذه الدراسات أهمية فهم النسبية الثقافية وعلاقتها بالقيم العابرة للثقافات في سياقات متنوعة، إذ إنَّها سلطت الضوء على كيفية تأثير الثقافة والتواصل الثقافي على العلاقات الدولية والهوية الثقافية للمجتمعات.

مشكلة الدراسة

تمثل إشكالات النسبية الثقافية تحدياً أساسياً في مجال فهم القيم والاتصال الثقافي، فهي تعكس تعقيدات تفاعل الثقافات المختلفة وتأثيرها على التفاهم القيمي المتبادل، ومن ثم يزيد هذا التحدي من أهمية تطوير إطار فلسفي نقدي يُمكن أن يُسهم في فهم أعمق للقيم العابرة للثقافات، وتفسير تلك الإشكالات النسبية، ونظراً لأهمية هذه الدراسة ونوعها الكيفي، واستخدامها المقاربة النقدية كمنهج لها، فإنها تهدف إلى استكشاف كيفية تطبيق فلسفة الاتصال الثقافي كإطار نظري يمكن أن يكشف ويحلل إشكالات النسبية الثقافية كأسلوب فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات وتحليل التحديات التي يمكن أن تنشأ في هذا السياق، حيث تُعد هذه المسألة ذات أهمية كبرى في زمن التفاعل الثقافي المتسارع والتواصل العالمي، فقد تسهم في فهم أعمق للقيم

الثقافي في إطار الضرورات التي تفرضها خصائص العصر⁽¹⁰⁾، ولذا يقترن الاتصال الثقافي بالانتشار الثقافي، والمقصود به الدلالة على انتقال عنصر ثقافي أو مجموعة عناصر البناء الثقافي من جماعة محلية إلى جماعة محلية أخرى، سواء كان ذلك في إطار المجتمع الواحد أو فيما بين مجتمعات منفصلة متميزة⁽¹¹⁾.

ويرجع الاهتمام بفلسفة الاتصال الثقافي في مجال البحث العلمي إلى ارتباطه بموضوعات بحثية ثقافية متجددة من أمثال الهوية والعولمة، وحوار الحضارات وغيرها من الموضوعات البحثية التي تشغل بال الباحثين والقائمين بالاتصال من المهتمين في هذا المجال.

النسبية الثقافية وعلاقتها بالقيم العابرة للثقافات:

النسبية الثقافية (Cultural Relativism) هي نظرية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية، تقول إن القيم والمعتقدات والسلوكيات الثقافية يجب فهمها وتقييمها في سياق ثقافي خاص بها، وعلى أساس معايير وقيم تلك الثقافة نفسها، بمعنى أنه لا يمكن محاكمة ثقافة معينة أو تقديم تقييمات عالمية عنها، بل يجب فهمها بناءً على ما هو مناسب ومقبول في إطارها الثقافي.

لذا فإنها ترتبط بفهم الثقافات الأخرى دون إصدار أحكام أو تمييز عليها، وهذا المفهوم يعني أن القيم والمعتقدات تعتمد على الثقافة والسياق الاجتماعي، وما يُعد مقبولاً في ثقافة معينة قد لا يكون مقبولاً في ثقافة أخرى، ومن ثم فإنه لا تؤلف أي ثقافة نظاماً مغلقاً أو قوالب جامدة يجب أن يتطابق معها سلوك وأنماط عادات تفكير الأشخاص الذين يؤلفون مجتمعاً خاصاً بهم، وإنما كل الثقافات مُعرضة للتغيير في مجموعها، وليس هذا سوى جانب آخر من الجوانب التي نرى فيها أن الثقافة مرنة تترك مجالاً للاختيار بين احتمالات عديدة⁽¹²⁾.

وترتبط النسبية الثقافية بالقيم العابرة للثقافات من خلال التفهم والاحترام المتبادل للثقافات المختلفة، فعندما

الثقافات والشعوب حول العالم، حيث يمتد هذا النوع من الاتصال إلى ما وراء اللغة والكلمات؛ إذ يتيح للأفراد فرصة استكشاف عوالم جديدة من العادات والتقاليد والفنون والقيم، ما يُسهم في إثراء تجربة الحياة والتعلم المتبادل بين مختلف الثقافات، فالاتصال الثقافي يتجاوز حدود الاتصال الجمعي والجماهيري، وقد قرر الباحثون في هذا المساق العلمي أن عملية الاتصال الثقافي تنتقل إلى خارج حدود الدول والشعوب وثقافتها إلى دول وثقافات أخرى، إما بغرض التبادل أو التفاعل بين الثقافات، أو التأثير في الثقافات الأخرى⁽⁹⁾، ويُمكن فهم ذلك استناداً إلى المعطيات التالية:

1. العالم أصبح قرية صغيرة: ففي هذا العصر الحديث المتصل بشكل وثيق، أصبح التواصل بين الثقافات أمراً أكثر سهولة من أي وقت مضى بفضل التكنولوجيا ووسائل الإعلام، الأمر الذي أكد عليه مارشال ماكلوهان صاحب الحتمية التكنولوجية من أن العالم قرية صغيرة ويتجه نحو العولمة، ولذا يمكن للأفراد والمؤسسات في هذا السياق التواصل مع أشخاص في أنحاء مختلفة من العالم بلمسة واحدة، ما يعزز التبادل والتفاعل الثقافي.
2. التعلم والتطور المتبادل: يعتقد الباحثون أن عملية الاتصال الثقافي تعزز التعلم المتبادل بين الثقافات، الأمر الذي يمكن للأفراد والمجتمعات أن يستفيدوا من تبادل الأفكار والتجارب لتحسين حياتهم والاستفادة من التنوع الثقافي.
3. تعزيز السلم والتفاهم: يمكن للاتصال الثقافي أن يُسهم في تعزيز السلم والتفاهم الدولي من خلال التفاعل وبناء الجسور الثقافية، الأمر الذي يُجنب من التصعيد العدائي ويُعزز من التعاون بين الدول والشعوب.
4. تأثير الثقافة العالمية: يشير الباحثون أيضاً إلى أن الثقافة العالمية تنتقل بسرعة إلى مختلف أنحاء العالم من خلال وسائل الاتصال الحديثة، ومن ثم يمكن للثقافات أن تتأثر ببعضها البعض وتتبنى عناصر من ثقافات أخرى.

والاتصال الثقافي يتم من خلال عمليات مع مواطني الدولة أنفسهم الذين تفاعلوا مع ثقافات أخرى في فترة من حياتهم مثل المهاجرين والوافدين من أنماط ثقافية أخرى، أو المواطنين الذين ولدوا في الخارج أو تأثيرات التعليم الموازي الذي تتبناه جاليات أو إرساليات أجنبية في الدولة، وغيرها من الأشكال والأنماط التي أصبحت تصنف الاتصال

9. البكري، فؤاد عبد المنعم. (2013). الاتصال الثقافي. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ص 12

10. عبد الحميد، محمد. (2000). نظريات الإعلام وبحوث التأثير. عالم الكتب. القاهرة

11. البكري، فؤاد عبد المنعم. مرجع سابق. ص 14

12. الخليل، سمير. (2016). دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. دار الكتب العلمية. بيروت. ص 292

وقد جاء في المادة رقم 52 من إعلان مبادئ مجتمع المعلومات الصادر عن القمة العالمية لمجتمع المعلومات (جنيف 10-12 ديسمبر 2003) أن «التنوع الثقافي هو التراث المشترك للإنسانية جمعاء، وينبغي أن يقوم مجتمع المعلومات على أساس احترام الهوية الثقافية والتنوع الثقافي واللغوي والتقاليد والأديان، وأن يعزز احترام هذه المفاهيم، وأن يشجع الحوار بين الثقافات والحضارات. ومن شأنه تعزيز وتأكيد الهويات الثقافية المتنوعة واللغات المختلفة والحفاظ عليها، كما جاء في الوثائق المعتمدة ذات الصلة الصادرة عن الأمم المتحدة، بما في ذلك إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي، أن يدعم إثراء مجتمع المعلومات»⁽¹⁴⁾، ولذا، يمكن رؤية النسبية الثقافية والقيم العابرة للثقافات في هذا المساق كأسس مهمة للتعايش السلمي والتواصل الثقافي الفعّال في العصر التواصلي.

العصر التواصلي:

يشهد العالم في الوقت الحالي تقدماً متطوراً وملحوظاً في مجال تكنولوجيا الاتصال ووسائل الإعلام، وهذا التقدم الرهيب مَيَز الحياة الحديثة بصفها مشبعة تماماً بالتكنولوجيا، حيث فرضت وسائل الاتصال الحديثة نفسها بقوة على مختلف جوانب الحياة، وقد ترتب على ذلك تأثير واضح وملحوظ في مجموعة متنوعة من مجالات الحياة المختلفة، أبرزها التنوع الثقافي.

ومن بين الآثار البارزة لهذه التكنولوجيا الحديثة هو تقريب المسافات الجغرافية بين الأفراد والأماكن، فقد تمكنت وسائل الاتصال الحديثة من إلغاء الحدود الجغرافية بين الدول من الناحية التقنية، وتحقق ذلك من خلال وسائل متعددة مثل الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، التي جعلت التواصل بين الأفراد في أنحاء العالم أمراً سهلاً وفعالاً، وهذا الجانب التكنولوجي للاتصال أسهم بشكل كبير في تعزيز التواصل وتبادل المعلومات على مستوى عالمي.

وبالتوازي مع هذا التطور في وسائل الاتصال، يشهد العالم تحولاً ثقافياً بارزاً نتيجة لهذا التقدم التكنولوجي، حيث أصبح المحتوى الذي يتم تداوله على وسائل الإعلام ووسائل الاتصال الحديثة هو عنصر رئيس في تشكيل ثقافة مشتركة تمتد عبر الحدود الجغرافية، وتُعرف هذه الظاهرة بعمولة الثقافة، التي تعكس فيها التأثيرات الثقافية المشتركة

نتبنى مفهوم النسبية الثقافية نصبح أكثر قدرة على فهم وقبول الاختلافات الثقافية والتعامل معها بفعالية، وهذا يعزز التواصل الثقافي والقدرة على بناء جسور بين الثقافات المختلفة دون التسبب في التمييز أو الصراع، ويرتبط مفهوم القيم العابرة للثقافات بمفهوم الثقافة العالمية، التي هي طريقة حياة، حيث يتشكل نسيجها من معتقدات وقيم وأعراف وتقاليد ورموز وأنماط سلوكية وممارسات معينة، أي طريقة فهم للعالم ومعنى الحياة الإنسانية ومصيرها، ولذا يُمكن اعتبارها إطاراً معنياً فيه، يبحث الأفراد عن سعادتهم ومنهج تحقيقها، ولكن بصورة مغايرة عن الثقافة التقليدية، ومن ثم فإن هذه القيم العابرة للثقافات ليست مركزة في إقليم معين، وليست ملكاً لأي شعب أو دولة، بل موجودة في كل مكان، فهي تتخطى الحدود القومية والإقليمية⁽¹³⁾، وفي هذا السياق فإن الوقوف على النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات يُعدُّ وقوفاً مهماً في المجال البحثي، فعندما ننظر إلى القيم والمعتقدات من منظور النسبية الثقافية، ندرك أن الثقافات المختلفة تمتلك أنظمتها الخاصة للقيم والتصورات حول الصواب والخطأ، وهذا الإطار الفلسفي يعني أن القيم ليست معياراً عالمياً ثابتاً، بل تتغير وتتطور على مر الزمن وتتكيف مع السياقات الثقافية المختلفة.

وعندما نفهم النسبية الثقافية كإطار فلسفي، نكون أكثر قدرة على تقدير الاختلافات الثقافية وتفسيرها، وندرك كذلك أن القيم التي تبدو غريبة عنا قد تكون مقبولة ومناسبة في سياقات ثقافية معينة، وهذا يشجع على التفاهم والاحترام المتبادل في سياق القيم العابرة للثقافات.

ومن ثم فإن ارتباط النسبية الثقافية بمفهوم القيم العابرة للثقافات يشمل النظرة النسبية لمجموعة من المعتقدات والقيم والممارسات التي تتجاوز الحدود القومية والإقليمية، لأنها تعكس الاقتران المتزايد للعالم من خلال وسائل الاتصال الحديثة والتفاعل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ومن ثم تُعبر هذه القيم العابرة للثقافات عن توحيد جوانب مشتركة للإنسانية وقضاياها المشتركة بغض النظر عن الثقافة أو الجنسية، وهذا يسهم في بناء جسور بين الثقافات المختلفة ويُعزز من التعاون العالمي والفهم المتبادل بين الشعوب.

13. متياس، ميشيل حنا. (2015). الديالكتيك بين العمولة والثقافة التقليدية. مؤتمر تحولات الثقافة العالمية. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 78

14. فتحي، محمد عبد الهادي. (2007). مجتمع المعلومات بين النظرية والتطبيق. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة. ص 237

الإجراءات المنهجية للدراسة:

نوع ومنهجية الدراسة:

انطلاقاً مما سبق التأكيد عليه من أن الموضوعات والدراسات الفلسفية في المملكة العربية السعودية تُعد حديثة نسبياً وواعدة، وتحديداً فيما يتعلق بإشكالات النسبية الثقافية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي، تندرج هذه الدراسة ضمن الدراسات الكيفية التي تتناسب مع الدراسات التي تُعاني مجالاتها التطبيقية من ندرة في التراكم المعرفي التخصصي حول الموضوع الذي تجري دراسته⁽¹⁶⁾، ومن ثم فقد اعتمدت على المقاربة النقدية حسب المنهج الوصفي الاستقرائي، فهو منهج يتأمل في جزئيات التراكم العلمي ليصل منه الباحث إلى وصف عام للظاهرة موضوع الدراسة، كونه الأنسب لصياغة توجهات علمية تؤسس لدراسات نقدية مستقبلية في حقل الاتصال الثقافي⁽¹⁷⁾.

أداة جمع البيانات:

لكي تؤسس هذه الدراسة أبحاثاً نقدية علمية حسب المنهج الوصفي الاستقرائي باعتبارها دراسة كيفية، رأت أن تتبنى استراتيجية تستهدف إلى استخلاص منظومة متكاملة وشاملة من خلال أسئلة مفتوحة متماثلة يتم تحليلها ومقاربتها يمكن أن تُشكّل بيئة معيارية منتظمة يُقاس عليها، وقد تم ذلك عبر قيام الباحث بعملية مراجعة وتحليل واستخلاص للمؤشرات من خلال عدة مصادر متكاملة، وذلك كما يلي:

- الاعتماد على الأدبيات المتعلقة بفلسفة الاتصال الثقافي في سياق مشكلة الدراسة.
- تحليل الأدبيات البحثية التي تناولت موضوعات وقضايا ذات صلة بالنسبية الثقافية وعلاقتها بالقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي.
- صياغة مؤشرات في صورة أسئلة مفتوحة متماثلة ترتبط بأهداف الدراسة وتستجيب لاحتياجاتها المعرفية.

وقد اعتمد الباحث في الحصول على المعلومات اللازمة للدراسة على البيانات الثانوية والتي تتمثل في الكتب والمقالات والدوريات والدراسات السابقة، حيث تتميز هذه النوعية من البيانات بسهولة الوصول إليها، وانخفاض تكلفتها نسبياً، وسرعة الوصول إليها، لأنها تُساعد في تحديد المشكلة

16. الحيزان، محمد عبد العزيز. (1425). البحوث الإعلامية: أسسها، أساليبها، مجالاتها. ط2. الرياض. ص37

17. القعاري، محمد علي. (2018). تحليل العلاقة بين الإعلام التقليدي والإعلام الجديد: دراسة نقدية. المجلة المصرية لبحوث الإعلام. جامعة القاهرة. ص30

عبر الوسائل التكنولوجية الحديثة على الأفراد في فهمهم وتعاملهم مع القيم العابرة للثقافات، الأمر الذي يحتم تفعيل النسبية الثقافية كإطار فلسفي يمكن من خلالها تجاوز كثير من التحديات في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي.

وُمكن فهم هذا التحول من خلال نظرية الحتمية التكنولوجية التي ترى أن أصل كل تغير اجتماعي هو استجابة للتغير في الوسائل التكنولوجية، وأن التغيرات الاجتماعية في أي مجتمع هي للحاق بالتغير التكنولوجي⁽¹⁵⁾. وبموجب هذه النظرية، يمكن أن نفهم أن التكنولوجيا تسهم في تشكيل القيم والمعتقدات والثقافة، فعلى سبيل المثال، تقنيات الاتصال الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي قد غيرت طريقة تفاعلنا الاجتماعي والعلاقات البينية، ومن ثم أثرت على القيم والمعتقدات المتعلقة بالخصوصية والعلاقات الاجتماعية.

ومن الناحية الأخرى، يمكن أن نستخدم مفهوم النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم كيف يتم استيعاب التغيرات التكنولوجية بشكل مختلف في مختلف الثقافات. وبموجب هذا الإطار ندرك أن تقبل التكنولوجيا واستخدامها يعتمد على الثقافة والقيم الثقافية، فعلى سبيل المثال أيضاً، نجد أن التكنولوجيا يمكن أن تكون مقبولة ومرحب بها في ثقافة معينة وربما تثير مقاومة في ثقافة أخرى بسبب اختلاف القيم والمعتقدات.

لذلك نجد أن مقاومة هذه المضامين الثقافية العالمية أصبحت معقدة بشكل متزايد في هذا الزمان، ومن ثم يصعب تحقيق تجاهل هذه التأثيرات الثقافية على وجه التحديد، ما يجعل الفرصة أمام الأفراد والمجتمعات هي إما قبول وتقمص هذه المضامين، أو التعايش معها بصورة أفضل، وهذا ما تؤكد النسبية الثقافية كإطار فلسفي، فمن خلالها يُمكن فهم القيم العابرة للثقافات كمضامين اتصالية متغيرة تسمح بالاختيار بينها، ولذا فإن هذا التطور التكنولوجي والثقافي يلقي الضوء على التحديات والفرص المتزايدة التي تواجه المجتمعات العالمية في تكوين مستقبلها الثقافي، حيث أصبحت هذه التفاعلات العابرة للثقافات والتعاون العالمي أموراً أكثر أهمية من أي وقت مضى، ومن ثم يصبح توجيه التفكير والتحليل نحو هذه القضايا مسألة حاسمة للباحثين والقائمين بالاتصال على حد سواء.

15. بصلي، فضة عباسي. حمدي، محمد الفاتح. (2017). مدخل لعلوم الاتصال والإعلام: الوسائل، النماذج، والنظريات. دار أسامة للنشر والتوزيع. الأردن. ص316

وأفكار الآخرين، الأمر الذي يُسهم في إثراء تجربة الحياة وزيادة مستوى الفهم المتبادل بين الثقافات، ولذلك نجد أن فلسفة الاتصال الثقافي تُسهم في تعزيز السلم والتفاهم الدولي من خلال بناء جسور الثقافة وزيادة التفاعل بين الثقافات، حيث يقلل ذلك من التصعيد العدائي، ويشجع على التعاون بين الدول والشعوب.

وكما أن القيم العابرة للثقافات تنتشر بسرعة عبر وسائل الاتصال الحديثة، وتؤثر في الثقافات المحلية، فإنه يمكن أن تُعد النسبية الثقافية إطاراً لفهم كيفية استيعاب هذه القيم المختلفة ولعناصر الثقافة العالمية من حيث تأثيرها على تشكيل القيم والمعتقدات المحلية، فالانتماء الثقافي هنا يُشجع على انتقال العناصر الثقافية من مجموعة إلى أخرى، ومن ثم يمكن أن يكون ذلك في إطار المجتمع الواحد أو بين مجتمعات متميزة، وهذا الانتشار يتيح للثقافات تبني وتكييف عناصر جديدة وتغيير معتقداتها وقيمها.

وبالرجوع للدراسات السابقة نجد أن النسبية الثقافية ومدى تأثيرها على فهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي تقدم إطاراً فلسفياً مهماً في هذا المساق البحثي، فالدراسات التي تم الرجوع لها سلطت الضوء على عدة جوانب مهمة:

1. النسبية الثقافية كأساس للتفاهم: حيث أظهرت هذه الدراسات كيف يمكن للنسبية الثقافية أن تكون أساساً لفهم القيم العابرة للثقافات، فهي تشير إلى أن القيم ليست ثابتة مطلقاً بل تعتمد على الثقافة والسياق، وذلك يعني أن القيم يمكن أن تتغير وتتطور بمرور الوقت وتحت تأثير التفاعل الثقافي.

2. التأثير الثقافي على التواصل: أظهرت الدراسات كيف يؤثر التواصل الثقافي على تفاعل الأفراد والثقافات مع بعضهم، حيث أشارت إلى أن العوامل الثقافية مثل اللغة والقيم والتقاليد تلعب دوراً مهماً في توجيه عمليات التواصل والتفاهم بين الثقافات.

3. التحديات الثقافية في العالم العصري: أشارت الدراسات إلى التحديات التي تواجه الهوية الثقافية في العصر التواصلي، حيث يمكن أن تكون العولمة وسيطرتها على وسائل الإعلام والثقافة تهديداً للهوية الوطنية والثقافية الأصيلة.

4. التنوع والتعدد الثقافي: أكدت هذه الدراسات على أهمية التنوع والتعدد الثقافي في العالم اليوم، وكيف يمكن

البحثية، وتحديد أسلوب تناولها، ووضع التصميم البحثي الأمثل لها، وكذلك تحديد المتغيرات الأساسية المرتبطة بها⁽¹⁸⁾، فقد رأى الباحث قدرة هذه البيانات في تزويده بمعلومات يتم على ضوءها استعراض نتائج الدراسة وتقييمها والمتمثلة في التعرف إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي لفهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي كمقاربة نقدية في ضوء فلسفة الاتصال الثقافي.

المقاربة النقدية لأسئلة الدراسة:

يعرض الباحث في هذا الجزء المقاربة النقدية لأسئلة الدراسة حسب المنهج الوصفي الاستقرائي، انطلاقاً من فلسفة الاتصال الثقافي كإطار نظري يُمكن فهم وتحليل مشكلة الدراسة في ضوءها، واستناداً إلى البيانات الثانوية التي تم الاعتماد عليها وجمعها، وذلك على النحو التالي:

المحور الأول: كيف تؤثر النسبية الثقافية على مفهومنا للقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي؟

للإجابة عن هذا السؤال علينا أولاً معرفة ما هو النسبي من حيث المفهوم، ففي الموسوعة الفلسفية لأندريه لالاند، أن النسبي هو ما لا يكون مُفاساً بحدٍ مطلق، أو ما يُشكّل العلاقة بين حدين⁽¹⁹⁾، وهو ما يُعارض بشدة مفهوم الشامل والمطلق واللائي، حيث يحمل كُنه الاختلاف والتباين والخصوصية وتناقض مبدأ الموضوعية الكاملة في المعرفة البشرية⁽²⁰⁾. ولمعرفة كيف تؤثر النسبية الثقافية كإطار فلسفي على مفهومنا للقيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي في هذا السياق، فإنه من المهم النظر إلى أن العالم اليوم أصبح كقرية صغيرة، حيث عززت التكنولوجيا ووسائل الاتصال الحديثة التواصل بين الثقافات بشكل غير مسبوق، الأمر الذي مكّن الأفراد من التواصل مع أشخاص في جميع أنحاء العالم بسهولة، وهذا ما قَرّب العالم من مفهوم «القرية الصغيرة» حيث التقارب الجغرافي الذي عزز من فرص التبادل الثقافي والتفاعل.

فالتفاعل الثقافي في هذا المساق الاتصالي يمكن أن يؤدي إلى تعزيز التعلم المتبادل بين الثقافات، فمن خلال التبادل الثقافي يمكن للأفراد والمجتمعات أن يستفيدوا من تجارب

18. زغيب، شيماء ذو الفقار. (2017). مناهج البحث والاستخدامات الإحصائية في الدراسات الإعلامية. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة. ص 96

19. لالاند، أندريه. (2001). الموسوعة الفلسفية: المجلد الثاني. تعريب: خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت. ص 1197

20. جونز. فيليب. (2010). النظرية الاجتماعية والممارسة البحثية. ترجمة ياسر الخواجة. مصر العربية للنشر والتوزيع. القاهرة. ص 188

كما أن الاتصال الثقافي يمكن أن يُسهم في تعزيز السلم والتفاهم الدولي من خلال بناء جسور الثقافة وزيادة التفاعل بين الثقافات، الأمر الذي يقلل من التصعيد العدائي، ويعزز التعاون بين الدول والشعوب فالأصل الثقافي يلعب دوراً مهماً في نقل الثقافة العالمية «القيم العابرة للثقافات» إلى أماكن متعددة، ولذا يمكن للثقافات أن تتأثر ببعضها، وتستوعب عناصر جديدة من خلال هذا التأثير.

ولكن في المقابل من الضروري الإشارة إلى مخاطر عدم توازن الاتصال الثقافي في سياق فهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، حيث يرى أحد الباحثين⁽²¹⁾ أن هذه المخاطر قد تتمثل في إيجاد نموذج اجتماعي يؤثر على تكوين الرأي العام والقيم السياسية، كما يُمكن أن يكون هناك تشجيع لنمط موحد عالمياً للسلوك الاستهلاكي، وأن يكون هناك تأثير على التحرك الاجتماعي وعلى مشاريع التنمية الفردية والجماعية، كذلك وضع العقبات أمام الجهود التي تبذلها البلاد النامية لتثبيت دعائم استقلالها السياسي والثقافي وضمان سيادتها، بالإضافة إلى اهتزاز الذاتية الثقافية وإمكان اختراقها، وبالرجوع للدراسات السابقة يمكن فهم دور الاتصال الثقافي في هذا السياق استناداً إلى المقاربة التالية:

1. النسبية الثقافية والتواصل الثقافي: فمن خلال دراسة «خالد عبد الستار 2022»، جرى التأكيد على أن النسبية الثقافية هي جزء لا يتجزأ من الفهم الحديث للتفاعل بين الثقافات، ومن ثم فإن الاتصال الثقافي يمكن أن يُسهم في فهم هذه النسبية وتفسيرها، حيث يُمكن للأفراد والمجتمعات الاستفادة من الاتصال الثقافي لفهم العوامل التي تجعل الثقافات تختلف وتؤثر في طرق التفكير والعقائد والقيم.

2. تعزيز الوعي بالتنوع الثقافي: ففي دراسة «خالد إسحاق، محمد مالك 2020» يظهر أن الاتصال الثقافي يساعد على فهم الاختلافات الثقافية بين المجتمعات وكيفية التعامل معها بفعالية، وهذا يعزز الوعي الثقافي والقدرة على فهم وتقدير الآخرين وتعزيز التواصل السلمي.

3. الهوية الثقافية والهوية الوطنية: ففي دراسة «علي شبيطة 2019» يظهر أن الاتصال الثقافي يمكن أن يُسهم في تعزيز الهوية الوطنية من خلال تعزيز القيم والثقافة الأصيلة، ومن ثم يمكن للأسر والمجتمعات الحفاظ على

للأفراد والمجتمعات أن يستفيدوا من التبادل الثقافي ويعيشوا جنباً إلى جنب بسلام.

5. التواصل الثقافي والتفاهم: سلطت هذه الدراسات الضوء على أهمية التواصل الثقافي وبناء الجسور الثقافية من أجل تعزيز التفاهم والتسامح بين الثقافات، وهو أمر يُسهم في الحفاظ على السلم والاستقرار الدولي.

وبالنظر إلى هذه الدراسات، يمكننا أن نستنتج أن النسبية الثقافية تُعد إطاراً فلسفياً مهماً يساعدنا على فهم تأثير الاتصال والتفاعل الثقافي على القيم والهويات في العصر التواصلي، حيث أظهرت هذه الدراسات أن الثقافة ليست شيئاً ثابتاً بل هي حالة من الدينامية تتغير مع تغير الزمن والسياق، وهذا يعكس أهمية فهم التنوع الثقافي والتفاعل بين الثقافات في عالم يتسم بالارتباط والتواصل المتزايد، لذا نجد أن الاتصال الثقافي والنسبية الثقافية يتبادلان التأثيرات، حيث يُسهم الاتصال الثقافي في تعميق فهمنا للنسبية الثقافية وكيفية تأثيرها على القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي، ومن ثم تُعد هذه العلاقة بينهما مهمة في فهم التحولات الثقافية والاجتماعية في عالم متصل بشكل وثيق.

المحور الثاني: ما دور الاتصال الثقافي في فهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي؟

يُعد دور الاتصال الثقافي في فهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي أمراً أساسياً ومتعدد الأوجه، حيث يُسهم في تعميق التفاهم والروابط الإنسانية بين مختلف الثقافات والشعوب حول العالم. ولفهم بعض هذه الأوجه الرئيسية لدور الاتصال الثقافي في هذا السياق فإنه يتعين أن نقف على عتبات تقرب الثقافات في العصر التواصلي، حيث أصبح التواصل بين الثقافات أكثر سهولة من أي وقت مضى، ومن ثم فإن فلسفة الاتصال الثقافي تقوم على التقريب بين الثقافات وجعلها أكثر قرْباً من بعضها، وهذا يتيح للأفراد فرصة استكشاف عوالم جديدة من العادات والتقاليد والفنون والقيم، ما يقوي الروابط الثقافية.

ولذا فإن الاتصال الثقافي يعزز التفاعل بين الثقافات ويشجع على التبادل الثقافي فيما بينها، فمن خلال هذا التفاعل، يمكن للأفراد والمجتمعات أن يتعلموا من بعضهم ويستفيدوا من تجارب الآخرين، وهذا يُسهم في إثراء تجربة الحياة وزيادة مستوى الفهم المتبادل من خلال تعزيز التعلم المتبادل بين الثقافات، الأمر الذي يُفيد في تطوير مهاراتهم وزيادة معرفتهم.

21. الحاج، عزيز. (1995). الغزو الثقافي ومقاومته. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت

أيضاً من ضمن التحديات في هذا المساق الاتصالي تحولات التكنولوجيا، فالتكنولوجيا الحديثة زادت من حدة التواصل الثقافي، وهذا يمكن أن يؤدي إلى انتشار الأفكار والتقاليد بسرعة أكبر، الأمر الذي يتطلب تحكماً أعمق في تأثير هذه التكنولوجيا على الثقافات المحلية، كما أن تحديات التمييز والتحيز تظهر على السطح في هذا المساق، فقد يواجه الأفراد الذين يشاركون في الاتصال الثقافي تحديات فيما يتعلق بالتمييز والتحيز على أساس الثقافة أو العرق أو الديانة، وهذه التحديات يمكن أن تؤثر على عمليات التفاهم والتعاون.

ومن الإشكالات أيضاً القضايا السياسية والاقتصادية، فالصراعات السياسية والاقتصادية يمكن أن تلعب دوراً كبيراً في تشكيل الاتصال الثقافي، حيث يمكن أن تؤثر هذه القضايا على قدرة الأفراد والمجتمعات على التفاعل بشكل بناء وسلي، وعند دراسة هذه التحديات والإشكالات المتعلقة بالنسبية الثقافية في ظل تزايد التواصل بين الثقافات نجد أن هناك تحدياً خطيراً على مستقبل الإنسان كما يرى ذلك ديهاميل⁽²²⁾: أولاً، أن كل ثقافة حقيقية هي اختيار ومجهود، والإنسان في العصر الاتصالي لا يختار ما يتعرض له في وسائل الاتصال، ومن ثم لا يستطيع أن يتوقف ثقافة حقيقية خصبة عميقة ما لم يبذل مجهوداً في الاختيار. ثانياً، أن هذه الوسائل ستنتهي بأن تقتل الفردية، فكل الناس يتعرضون لذات المضامين، ومن ثم سينتهي بهم الأمر إلى أن يصبحوا جميعاً نسخاً متشابهة لا أصالة لأي منها⁽²³⁾. وفي ضوء الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع، يمكن الخلوص إلى الاستنتاجات التالية لفهمها بشكل أعمق:

1. التأثير الثقافي على السياسة والفكر السياسي: من خلال دراسة «خالد عبد الستار 2022»، يمكننا فهم أن النسبية الثقافية تؤثر بشكل كبير على الفكر السياسي في العالم الغربي المعاصر، وهذا يمكن أن يثير تحديات في فهم القضايا الدولية واتخاذ القرارات السياسية بشكل مناسب.
2. التفاهم الثقافي في العلاقات الدولية: ففي دراسة «خالد إسحاق، محمد مالك 2020» يظهر كيف يمكن للتفاهم الثقافي أن يكون مفتاحاً للتعامل مع الاختلافات الثقافية بين المجتمعات في سياق العلاقات الدولية، وهذا يشير إلى أهمية بناء جسور التواصل والتفاهم بين الثقافات.

22. جورج ديهاميل، كاتب فرنسي

23. شرف، عبد العزيز. (1999). وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة. الهيئة المصرية للكتاب. ص 20

هويتهم الثقافية وتمكينها من التفاعل مع العالم الخارجي بفضل الاتصال الثقافي.

4. التحولات الثقافية والتواصل: ففي دراسة «لخضر سباعي 2020» بحث في العلاقة بين الهرمونيوطيقا والنسبية الثقافية، ما يشير إلى أن الاتصال الثقافي يساعد على فهم التحولات الثقافية وكيفية تفسيرها، ومن ثم يمكن أن يسهم التفكير في الثقافة والتواصل الثقافي في التأقلم مع التحولات الثقافية المعاصرة.

فإذا كانت دراسات النسبية الثقافية تُسهم في فهم التحديات والأسس التي تشكل العصر الاتصالي، فإن الاتصال الثقافي في المقابل يلعب دوراً حيوياً في تعزيز الوعي بالنسبية الثقافية، وفهم القيم العابرة للثقافات، ومن ثم يمكن أن يكون هذا النوع من الاتصال وسيلة لتقريب الثقافات وبناء جسور الفهم بين الأفراد والمجتمعات المختلفة في هذا العالم المتصل بشكل وثيق، وفتح أبواب التفاعل والتبادل بين الشعوب.

المحور الثالث: ما هي التحديات والإشكالات المتعلقة بالنسبية الثقافية في ظل تزايد التواصل بين الثقافات؟

تحتل النسبية الثقافية مكانة مهمة في فهم التفاعلات الثقافية الحديثة، ورغم أنها تقدم عديداً من الفرص والفوائد في تعميق التفاهم والروابط الإنسانية بين مختلف الثقافات، فإن هناك تحديات وإشكالات تتعلق بها. فمع زيادة التواصل بين الثقافات، يمكن أن يواجه الأفراد والمجتمعات تحوُّلاً في هويتهم الثقافية، وهذا التحول يمكن أن يثير مخاوف بشأن فقدان الهوية الثقافية الأصلية وتأثير الثقافة العالمية على الثقافات المحلية، فإحدى إشكالات التفاعل بين الثقافات العالمية والمحلية، أنه يُمكن أن يؤدي انتشار الثقافة العالمية إلى التهديد بالتمدد على الثقافات المحلية وإلى فقدان سماتها الفريدة، وهذا يثير مخاوف حول الحفاظ على النسق الثقافي المحلي من خلال ما يُعرف بالذوبان والتلاشي، كما أن هناك تحديات متعلقة باللغة، ففي الاتصال الثقافي، تظهر صعوبات في فهم اللغة والتعبير بشكل دقيق عن الأفكار والقيم، ومن ثم فإن التفاهم اللغوي يمكن أن يكون أحد التحديات الكبيرة في عمليات الاتصال الثقافي، كما أن احتمالات التفسير المختلفة في مساق النسبية الثقافية تُشير إلى أن القيم والمعتقدات تعتمد على الثقافة والسياق الذي توجد فيه، وهذا يمكن أن يؤدي إلى تفسيرات مختلفة لنفس الظاهرة أو القضية، الأمر الذي قد يؤدي إلى سوء الفهم والصراعات الثقافية، وهذا أحد التحديات والإشكالات الأخرى.

1. تشير المقاربة إلى أن النسبية الثقافية تجعلنا ندرك أن القيم والمعتقدات ليست ثوابت مطلقة، بل تعتمد على الثقافة والسياق، وهذا يعني أنه من الضروري فهم واحترام تنوع القيم والعقائد في العالم، وأن نكون مستعدين للتفاعل والتعاون مع الثقافات الأخرى، ففهم النسبية الثقافية هنا يصبح عنصرًا حاسمًا في بناء جسور التواصل والتفاهم بين الأفراد والمجتمعات المختلفة.
 2. المقاربة سلطت الضوء على التحولات التي تشهدها الثقافة في العصر التواصلي بفضل تكنولوجيا الاتصال الحديثة وزيادة التفاعل الثقافي، الأمر الذي يمكن للثقافات أن تتأثر ببعضها البعض بطرق جديدة، وهذا يشمل انتشار العناصر الثقافية، وتأثير الثقافة العالمية على الثقافات المحلية، وتحديات الحفاظ على الهوية الوطنية والثقافية في ظل هذا التفاعل المتزايد.
 3. يُعد الاتصال الثقافي وسيلة لتعزيز التواصل والتفاهم بين الثقافات المختلفة، ومن خلال التفاعل الثقافي وتبادل الأفكار والتجارب؛ إذ يمكن للأفراد والمجتمعات أن يبنا جسورًا من التفاهم المتبادل والاحترام، الأمر الذي يقلل من التصعيد العدائي ويُعزز السلم العالمي.
 4. الاتصال الثقافي يُسهم في زيادة الوعي بالتنوع الثقافي في العالم، حيث يتيح للأفراد فرصة التعرف على ثقافات مختلفة وفهم قيم وعادات الشعوب الأخرى، وهذا الوعي يمكن أن يزيد من التسامح والقدرة على التعامل مع التنوع بشكل إيجابي.
 5. يظهر أن التفاعل بين الثقافات يمكن أن يؤدي إلى تحولات في الهويات الثقافية للأفراد والمجتمعات، وهذا التحول يمكن أن يؤثر على التوجهات السياسية والفكر السياسي للأمم والدول، ما يشير إلى أهمية مراعاة تأثير النسبية الثقافية في صياغة السياسات واتخاذ القرارات على المستوى الوطني والدولي.
 6. وبشكل عام، فإن هذه النتائج تؤكد أن التفاهم الثقافي والتعامل بإيجابية مع التنوع الثقافي هما عنصران أساسيان في تحقيق التواصل الثقافي الفعال وبناء عالم يسوده السلام والاستقرار، وأن العمل على تعزيز هذه القيم يسهم في تقوية الروابط الإنسانية والتعاون الدولي، وهذا يمكن أن يكون أساسًا لبناء عالم يتمتع بالازدهار والتعاون بين مختلف الثقافات.
 3. العلاقة بين الهيمنة والنسبية الثقافية: ففي دراسة «لخضر سباعي 2020» يظهر كيف يمكن توجيه النسبية الثقافية من خلال الهيمنة، وهذا يمكن أن يساعد في فهم كيفية تأويل النصوص والثقافات بطرق متعددة ونسبية.
 4. تأثير الاختلافات الثقافية على اللهجات والتواصل اللغوي: فمن خلال دراسة «عبد الرحمن ضيياوي 2018»، يمكن فهم كيف يمكن للاختلافات اللغوية والثقافية أن تؤثر على التواصل والتفاهم بين الثقافات، ما يشير إلى أهمية فهم هذه العوامل في التواصل الدولي.
 5. التأثير الثقافي للعولمة: فدراسة (المعتصم بالله أحمد 2018) تبين كيف يمكن للعولمة الثقافية أن تؤثر على الهوية الثقافية والوطنية في العصر الحالي، وهذا يمكن أن يثير تساؤلات حول كيفية الحفاظ على الهويات الثقافية المحلية.
 6. العوامل الاجتماعية والدينية والثقافية في التواصل بين الجنسين: ففي دراسة «خالد توفيق، ذو الفقار هادي 2020» يظهر كيف يمكن للثقافة والعوامل الاجتماعية أن تؤثر على التواصل بين الجنسين، ما يشير إلى أهمية فهم هذه الديناميات في سياقات التواصل الاجتماعي.
 7. دور الأسرة في الحفاظ على الهوية الثقافية: ففي دراسة «علي شبيطة 2019» سلط الضوء على دور الأسرة في نقل وتعزيز القيم الثقافية، ما يشير إلى أهمية حفظ الهويات الثقافية من خلال الأسرة والتربية.
- وبالرجوع إلى نتائج هذه الدراسات، يمكن للباحثين والمهتمين بالعلاقات الثقافية أن يكونوا أكثر تحسُّسًا للتحديات والإشكالات التي يمكن أن تنشأ نتيجة التواصل بين الثقافات لتعزيز التفاهم والتعاون الدولي، فالإتصال الثقافي يُعد أداة قوية لتعميق التفاهم والتواصل بين الثقافات، ولكنه يواجه تحديات وإشكالات تتطلب التفكير العميق والحوار للتعامل معها بشكل فعال وبناءً.
- ### مناقشة نتائج الدراسة:
- تناولت الدراسة إشكالات النسبية الثقافية كإطار فلسفي في فهم القيم العابرة للثقافات في العصر التواصلي «مُقاربة نقدية في ضوء فلسفة الإتصال الثقافي»، وقدمت عرضًا وتوصيفًا موضوعيًا لعناصر الدراسة ومتغيراتها، ومن خلال مُقاربتها الكيفية تتضح النتائج التالية:

توصيات الدراسة:

5. ينبغي استخدام تكنولوجيا الاتصال ووسائل التواصل الاجتماعي بشكل إيجابي لتعزيز التفاهم الثقافي وتبادل المعرفة والخبرات بين الثقافات، فيجب تشجيع استخدامها كوسائل للتواصل والتفاعل الثقافي.
6. يجب على صانعي السياسات أن يأخذوا في اعتبارهم النسبية الثقافية في صياغة السياسات الوطنية والدولية، حيث يمكن أن يُساعد هذا النهج على تجنب الصدام الثقافي ويُعزز من الاستقرار والتعاون.
7. يجب على الأفراد أيضًا المساهمة في تعزيز التفاهم الثقافي من خلال التفاعل مع الثقافات الأخرى، سواء من خلال السفر أو التواصل عبر وسائل الاتصال أو المشاركة في أنشطة ثقافية مشتركة.
8. يجب على الدول والمؤسسات والباحثين مراقبة وتقييم تأثير التدابير والمبادرات المتعلقة بالنسبية الثقافية، حيث يُساهم ذلك في تطوير استراتيجيات فعّالة للتعامل مع التحديات الثقافية.
9. يجب تعزيز الحوار كوسيلة لحل النزاعات والتعامل بشكل بناء مع التحديات الثقافية، ويمكن تحقيق ذلك من خلال الترويج للحوار الثقافي والحضاري.

بناءً على مناقشة نتائج الدراسة يرى الباحث أن هناك مجموعة من التوصيات يجب أخذها بعين الاعتبار كمرشد للأبحاث المستقبلية فيما يتعلق بفلسفة الدراسات الثقافية، تتمثل في التالي:

1. ينبغي أن تتخذ الحكومات والمنظمات الدولية إجراءات لتعزيز التفاهم والوعي الثقافي بين الثقافات المختلفة، ويمكن ذلك من خلال دعم البرامج التعليمية والتبادل الثقافي والأنشطة الثقافية المشتركة.
2. يجب تكثيف جهود التعليم الثقافي في المدارس والجامعات لزيادة الوعي بالتنوع الثقافي والنسبية الثقافية، ويمكن تضمين مناهج تعليمية تشجع على الحوار والتفاعل بين الثقافات.
3. ينبغي تشجيع البحث في الدراسات الثقافية التي تسلط الضوء على التأثيرات الثقافية والتحويلات في العالم التواصلي، ويمكن أن تقدم هذه الأبحاث إشراقاً جديداً حول كيفية التعامل مع التحديات والفرص المتعلقة بالنسبية الثقافية.
4. يجب تعزيز الوعي بأهمية القيم الإنسانية العابرة للثقافات، مثل حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، حيث يمكن أن تساعد هذه القيم على بناء جسور التواصل وتعزيز التفاهم الدولي.

المراجع:

12. شبيبطة، علي. (2019). القيم الثقافية في الأسرة وتعزيز الهوية الوطنية في ظل العولمة. مجلة ميلاف للبحوث والدراسات. الجزائر.
13. شرف، عبد العزيز. (1999). وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة. الهيئة المصرية للكتاب.
14. ضياوي، عبد الرحمن. (2018). النسبية الثقافية والنسبية اللهجية. مجلة أنثروبولوجية الأديان. ع 23
15. عبد الحميد، محمد. (2000). نظريات الإعلام وبحوث التأثير. عالم الكتب. القاهرة
16. عبد الستار، خالد عبد الإله. (2022). مركزات النسبية الثقافية في الفكر السياسي الغربي المعاصر. المجلة السياسية الدولية. كلية العلوم السياسية. بغداد. ع 50 كانون الثاني
17. فتحي، محمد عبد الهادي. (2007). مجتمع المعلومات بين النظرية والتطبيق. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة.
18. القعاري، محمد علي. (2018). تحليل العلاقة بين الإعلام التقليدي والإعلام الجديد: دراسة نقدية. المجلة المصرية لبحوث الإعلام. جامعة القاهرة.
19. متياس، ميشيل حنا. (2015). الديالكتيك بين العولمة والثقافة التقليدية. مؤتمر تحولات الثقافة العالمية. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
20. مزعل، خالد توفيق. (2021). إشكالية الدخيل الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات. مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية. جامعة برج بوعريش. ع 1
21. مزعل، خالد توفيق. هادي، ذو الفقار حسن. (2020). إشكالية التواصل بين الذكور والإناث Gender: دراسة في ضوء التداولية العابرة للثقافات. مجلة اللغة العربية وآدابها. ع 32. 331-334
1. إسحق، خالد. مالك، محمد. (2020). العوامل الثقافية المؤثرة على القائم بالاتصال في العلاقات العامة الدولية: قراءة على ضوء نظرية النسبية الثقافية. مجلة الباحث الإعلامي. ع 48
2. أندريه، لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفية: المجلد الثاني. تعريب: خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت.
3. بصلي، فضاة عباسي. حمدي، محمد الفاتح. (2017). مدخل لعلوم الاتصال والإعلام: الوسائل، النماذج، والنظريات. دار أسامة للنشر والتوزيع. الأردن.
4. البكري، فؤاد عبد المنعم. (2013). الاتصال الثقافي. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.
5. جونز، فيليب. (2010). النظرية الاجتماعية والممارسة البحثية. ترجمة ياسر الخواجة. مصر العربية للنشر والتوزيع. القاهرة.
6. الحاج، عزيز. (1995). الغزو الثقافي ومقاومته. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت
7. الحيزان، محمد عبد العزيز. (1425). البحوث الإعلامية: أسسها، أساليبها، مجالاتها. ط 2. الرياض.
8. الخلايلة، المعتصم بالله أحمد. (2018). أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية. مجلة التراث. جامعة مؤتة. الأردن
9. الخليل، سمير. (2016). دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. دار الكتب العلمية. بيروت.
10. زغيب، شيماء ذو الفقار. (2017). مناهج البحث والاستخدامات الإحصائية في الدراسات الإعلامية. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة.
11. سباعي، لخضر. (2020). الهيمنة وتكريس النزعة النسبية. مجلة الرستمية. الجزائر. ع 1

الإطار الفلسفي لمفهوم المدينة العادلة في سياق العولمة والتعددية الثقافية

وليد بن سعد الزامل

جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

ملخص

تسلط هذه الورقة البحثية الضوء على الآراء الفلسفية والمفاهيم النظرية للمدينة العادلة في سياق العولمة والتعددية الثقافية. يسعى البحث لاقتراح إطار لمفهوم المدينة العادلة يتوافق مع ثنائية العولمة والتعددية الثقافية وفي ظل مشكلة بحثية لا تغيب عن ذهن الباحث الحضيف وتتمثل في سيطرة فلسفة التخطيط الراديكالية أو تلك القائمة على النهج البصري والمادي للمدن والتي تترجم الأفكار التقليدية للمخططين التكنوقراط نحو الميل للاستثمار الاقتصادي على حساب التنمية الاجتماعية والأصالة وثقافة المدينة. اعتمدت هذه الورقة على المنهج النظري والاستقرائي من خلال تحليل مجموعة واسعة من الدراسات التي تناولت المفاهيم المتعددة للمدينة العادلة والآراء الفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة. توصلت الورقة البحثية إلى سبعة عناصر جوهرية للمدن العادلة وهي: التنوع العمراني، والمجتمع المتكافل، والاقتصاد العادل، والاستدامة، والحوكمة العادلة، والمشاركة، والإنصاف. تعمل هذه العناصر الجوهرية ضمن مرتكزات تشريعية، وتنظيمية، وتنفيذية هي بمثابة الممكنات التي توفر الحاضنة الحضريّة الملائمة للعناصر الجوهرية للمدينة العادلة.

الكلمات المفتاحية: المدينة العادلة، التعددية الثقافية، الفلسفة، العولمة، المجتمع، الاستدامة

1. مقدمة

التي تداخلت مع المناطق السكنية مما أثر سلباً على البيئة والصحة العامة وقاد في نهاية المطاف إلى التباين في التوزيع المكاني لفرص العمل والإسكان، ثم التمييز العنصري. وفي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بدأت المدن الأوروبية والأمريكية عمليات شاملة للتجديد العمراني حيث هُدمت المناطق الفقيرة Slums لتحل محلها الأنشطة الاقتصادية الكبرى ذات الطبيعة الاستثمارية وتم إجلاء مجموعات واسعة من السكان خارج المدينة ليعيشوا في مناطق عشوائية Squatter Areas أو مشاريع سكنية غير ملائمة.

اليوم، في عصر العولمة والتحول نحو المدن العالمية، تزداد الهجرة إلى بعض المدن الكبرى نتيجة تمتعها بخدمات وبنية تحتية ومنظومة اتصالات عالية قادرة على جذب

وضع الفلاسفة تصورات عديدة في إطار بناء رؤية شمولية لمدينة عادلة تحقق أرقى مستويات القيم الإنسانية والثقافية وتعزز مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع. بُنيت هذه الأفكار اعتماداً على فرضية مفادها أن تطوير الكيانات المادية يقود إلى بناء مجتمع عادل. لقد حاولت هذه النماذج أن تقلل من الصراعات الاجتماعية الناتجة من التعددية الثقافية أو التباين في أنماط المعيشة. ومع ذلك، فإن البنية المادية لم تكن وحدها كافية لتعكس القيم الإنسانية والعدالة الاجتماعية؛ بل تأثرت المدن في معظم الأحوال بالعامل الاقتصادي كمحرك أحادي يقود التنمية. في فترة الثورة الصناعية، تأثر النسيج العمراني بالأنشطة الصناعية

والمشاركة الاجتماعية وصولاً إلى تعزيز جودة الحياة الحضرية QOUL في سياق الاقتصاد العالمي.

تعتمد الورقة البحثية على المنهج النظري من خلال التحليل المتعمق للدراسات السابقة والمفاهيم النظرية حول «المدينة العادلة» وتستجيب مع التحدي الذي يواجه المدن في عصر العولمة والتحول الاقتصادي مع ما تطرحه من مشكلة بحثية لا تغيب عن ذهنية الباحث الحضيف وتمثل في ثنائية التنمية العمرانية والعدالة الاجتماعية. وتحاول الورقة البحثية الإجابة على تساؤل بحثي يتمثل في ماهية المدينة العادلة وأبعادها؟ لذلك، تهدف الورقة البحثية إلى تطوير إطار فلسفي واضح لمفهوم المدينة العادلة في سياق العولمة والتعددية الثقافية وبشكل يحقق التنمية المستدامة ويحافظ في الوقت ذاته على الهوية والثقافة المحلية.

1.1 إشكالية البحث

أخذت أفكار التخطيط العمراني للمدن تميل إلى مفاهيم راديكالية لـ Ebenezer Howard في القرن التاسع عشر لمحاولة بناء نموذج للمدن المثالية. وتبع ذلك العديد من الأفكار التقليدية للمخططين التكنوقراط في الولايات المتحدة وأوروبا والذين اعتمدوا في معظم الأحوال على نهج التخطيط الفني والقائم على أساس تقسيم الأرض وتوزيع الخدمات والأنشطة الاقتصادية. اختلفت أفكار المدن في توجهها نحو الديمقراطية، وفي محتواها، وفي نتائجها التوزيعية حيث كان هدفهم المشترك هو تحقيق الكفاءة من خلال فرض الأفكار والمثل وفقاً لرؤيتهم (Scott, 1998). لذلك، تكمن إشكالية البحث في ثنائية التنمية والعدالة لفلسفة تخطيط قائمة على فرض آراء المخططين على المجتمع من خلال تطوير نماذج مدن مثالية أو Good City لم تعد اليوم نهجاً مناسباً وجاءت النقد على النهج البصري أو المادي من مختلف الأطياف الأيديولوجية.

2.1 الأهداف

يهدف البحث إلى تطوير إطار فلسفي لمفهوم المدينة العادلة ضمن إطار العولمة والتعددية الثقافية وبشكل يحقق التنمية المستدامة ويحافظ في الوقت ذاته على الهوية والثقافة المحلية.

3.1 أهمية البحث

تبرز أهمية البحث في كونه يوظف مفهوم المدن العادلة والمبادئ الجوهرية التي تستند عليها المدن العادلة. إن نتائج هذا البحث سوف تساعد صانعي السياسات العمرانية في المدن على تحسين الجانب الإجرائي في تخطيط المدن بشكل

مجتمعات متباينة الثقافات. وينشأ الصراع الاجتماعي نتيجة تباين الفرص المعيشية ليقسم المجتمع المدينة لطبقات ينجح بعضها في التفاعل مع اقتصاد المدينة الذي يستجيب لتحولات عصر العولمة، في حين تفشل بعض الفئات لتعاني من ظاهرة «التهيميش الاجتماعي» لكونها غير قادرة على الانصهار مع متطلبات العولمة الثقافية. من ناحية أخرى، تواجه المدن تحديات الحفاظ على الثقافة والهوية المحلية وحقوق المجتمع نتيجة الاتجاه نحو تغليب العوائد الاقتصادي والاستثمار المادي على حساب القيم الثقافية والاجتماعية والبيئية. إن فجوة التمييز العنصري والطبقية الاجتماعية بين السكان تتسع في بعض المدن العالمية. لقد أصبحت المدينة جزء من منظومة عالمية تؤثر وتتأثر بالأنساق الاجتماعية متعددة الثقافات وتلاشت العلاقة المكانية للنشاط الاقتصادي؛ وأصبح مجتمع المدينة يعاني من التنافسية والصراع الاجتماعي لا سيما في ظل غياب تشريعات عمرانية تواكب هذه التحولات. إن تحسين المجتمعات المحرومة محور هام في التخطيط والسياسات العمرانية. ومع ذلك، أدى الانتصار الأيديولوجي لليبرالية الجديدة إلى تخصيص الموارد المكانية والسياسية والاقتصادية والمالية لصالح النمو الاقتصادي على حساب الفوائد الاجتماعية الأوسع (Fainstein S., 2010).

وتأسيساً لذلك، فإن صياغة مفهوم واضح للمدينة العادلة The just city يحمل في طياته أبعاد معقدة؛ فالمدينة ليست مجرد بناء فيزيقي يعيش فيه السكان ويوفر الخدمات والبنية التحتية؛ بل إنها مسرح اجتماعي يتسم بالتطور والمرونة والاستدامة ويتفاعل فيه السكان من جميع الأطياف بما فهم الأقليات أو الفئات المستضعفة. المدينة تنصف بالتعقيد الاجتماعي لكونها تضم مجاميع ذات أطياف وثقافات متعددة يتشاركون في تطوير أساليب المعيشة ضمن نطاق الأنظمة والقوانين المدنية. يعتمد تطور المدينة وارتقاءها في السلم الحضري العالمي على استغلال الموارد الكامنة وتبادل الخبرات لسكانها لتحقيق التنمية الشاملة. إن الحفاظ على التوازن في إدارة المصالح بين السكان والموارد أمر هام لضمان استمرار تفاعل الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والمنافسة الدينامية التي تتكيف بشكل مرن ضمن إطار «المدينة العادلة». لذلك، ترتبط فلسفة مفهوم «المدينة العادلة» بالنظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبيئية التي تتواكب مع التطور التقني للمجتمع. يشجع مفهوم «المدينة العادلة» المخططين وصانعي السياسات على تبني نهج مختلف للتنمية الحضرية يؤكد على العدالة والرفاهية المادية بشكل يتماشى مع التنوع

وأغنياء وتلاشى الاهتمام بالصالح العام. بمعنى آخر، التركيز على تنمية المجتمع كهدف استراتيجي. أما الفيلسوف Glaucon فقد وصف التطور التاريخي للمجتمع في سياق العدالة؛ فالمجتمع بلا قانون يفعل ما يريد وهو ما يعني أن تستمتع القلة بالثروات رغم معاناة الأغلبية. لذلك، فإن تطور المجتمعات وصولاً لصياغة قانون أو حكومة عادلة قيدت الأنانية الطبيعية لدى الإنسان. وفي المقابل، يختلف أفلاطون مع هذا التفسير من كون العدالة ليست شيء خارجي يتم الاتفاق عليه بقوى خارجية؛ بل إنها تعبر عن الطبيعية الإنسانية. وقد وضع أفلاطون نظريته للعدالة بناءً على ثلاثة عناصر في الفرد وهي العقل، والروح، والشهية حيث يكون الإنسان عادلاً عندما يؤدي كل جزء وظائفه دون التدخل في وظائف العناصر الأخرى. بعبارة أخرى، يجب على العقل والروح أن يتحكما في الشهوات التي من المحتمل أن تنمو على الملذات الجسدية. ولا ينبغي السماح لهذه الشهوات بالسيطرة على الروح أو العقل، وعندما يكون العقل وحده هو الذي يحكم بينهم، تتحقق العدالة داخل الفرد. أما على مستوى المجتمع فهناك ثلاث عناصر لفهم العدالة وهي: طبقة الفلاسفة أو الطبقة الحاكمة التي تمثل العقل؛ وطبقة المنتجين، أو فئة المدافعين عن البلاد هي ممثلة الروح؛ وطبقة الشعب وهم المزارعين والحرفيين والتي تمثل غريزة الشهية لدى المجتمع وهم في أدنى درجات السلم.

لقد توصل أفلاطون إلى تطوير نظرية العدالة من خلال فهم الترابط بين عناصر العدالة في الفرد والمجتمع فالعدالة يجب أن تكون في الفرد والمجتمع على السواء. فعلى المستوى الفردي، العدالة هي «فضيلة إنسانية»؛ أما على مستوى المجتمع فالعدالة هي «وعي اجتماعي». وبالتالي فإن العدالة هي نوع من التخصص أي القيام بالواجبات دون تدخل في واجبات المستوى الآخر. ونستنتج مما تقدم أن المدينة العادلة عند أفلاطون هي «المنظومة المكونة من الأفراد والمجتمع كلاً كاملاً يعملون بشكل متناغم، حيث لا يعمل كل فرد من أجل نفسه بل من أجل المصلحة العامة».

وفي العصر الحديث، أكد الفلاسفة على مفاهيم المصلحة العامة في ضوء العدالة الاجتماعية ومراعاة حقوق الفئات المحرومة من المجتمع بحيث يكون حق الوصول إلى الموارد في المدينة متاح للجميع. يؤكد Rawls في نظريته حول «العدالة الاجتماعية» على مبدأ الجهاد دون الميل لتحقيق مصالح فئة على حساب الأخرى، حيث أن كل شخص لديه نفس الحريات الأساسية، والتي لا يمكن حرمانه منها أبداً. ويرى أن المجتمع العادل يجب أن يتغلب على إشكالية عدم المساواة ولا سيما

يستجيب لمتطلبات كافة فئات المجتمع وخاصة الفئات المستضعفة وصولاً إلى تحقيق التنمية المستدامة والحفاظ على الهوية والثقافة المحلية.

2. الإطار النظري

أصبح التخطيط العمراني للمدن يؤكد على مبدأ الاستدامة الحضرية، وتحسين أساليب المعيشة، وتحقيق العدالة الاجتماعية لجميع أطراف المجتمع. وعلى الرغم من تطور مسار التخطيط العمراني نحو الفكر الشمولي؛ إلا أن بعض الباحثين يرونه إما غير عادل تماماً أو يميل للمثالية ليبدو غير قابل للتنفيذ (Altshuler & Luberoff, 2003). ظهرت هذه الانتقادات جلياً في كتابات Jacobs 1961 في كتاب «The Death and Life of Great American Cities» و (2002) Hall في كتاب «Cities of tomorrow» حيث جهود التخطيط العمراني تسير باتجاه تدمير النسيج الحضري مقابل بناء المشاريع الاستثمارية دون وجود مشاركة فعلية للمجتمع. وفي عصر العولمة والتعددية الثقافية أصبح مفهوم المدن أكبر من كونها الحيز الجغرافي الذي تحكمه القوانين المدنية؛ بل هي بمثابة المسرح الاجتماعي الذي يتفاعل به كافة الشرائح الاجتماعية والثقافية والمجموعات العرقية والدينية. لذلك، هناك حاجة إلى وضع إطار لمفهوم المدينة العادلة يتماشى مع احتياجات كافة الفئات الاجتماعية بما فيها الأقليات والفئات المستضعفة.

1.2 المنظور الفلسفي للمدينة العادلة

يقضي الفلاسفة على عكس المخططين، وقتهم في تطوير وتفصيل الأفكار المتعلقة بالعدالة، لكن نادراً ما يتم عكس هذه التصورات على مستوى المدن. إن المناقشات الكلاسيكية حول العدالة وبناء المقاربة بينها وبين المناقشات العصرية أمر هام لا سيما في فهم الأبعاد متعدد الأوجه للمدينة العادلة، والتي يمكن أن تمتد إلى تقييم السياسة الحضرية وقضايا المساواة والديمقراطية والاختلاف.

تناول أفلاطون العدالة، باعتبارها «فضيلة إنسانية» تجعل الفرد متسقاً مع نفسه وصالحاً؛ ومن الناحية الاجتماعية، فالعدالة هي الوعي الاجتماعي الذي يجعل المجتمع متناغماً وصالحاً داخلياً. وفقاً لأفلاطون، العدالة هي صفة الروح، التي بموجبها يضع الناس فيها رغباتهم غير العقلانية جانباً، وبالتالي يكتفون أنفسهم للقيام بوظيفة واحدة لتحقيق المصلحة العامة (Bhandari, 1998). رأى أفلاطون أن العدالة يمكن أن تكون وسيلة لعلاج المجتمع من الإفراط في الفردانية التي قسمت مجتمع أثينا إلى فقراء

المدن وبدلاً من ذلك لا بد أن تحشد الجهود في سياق يؤكد على نموذج «المدينة العادلة»، استناداً إلى مفهوم «Nussbaum's concept» للقدرات والاعتراف بالمقايضات الحتمية بين العدالة والتنوع والنمو والاستدامة.

عرفت (2006) Fainstein المدينة العادلة بأنها الحيز المكاني الذي يوفر الديمقراطية والمساواة والتنوع والنمو والاستدامة. ومع ذلك، فإن هذه القيم تنطوي على إشكالية للأغلبية غير الليبرالية يمكنها أن تقود الديمقراطية. بعبارة أخرى، يمكن للأغلبية - غير الليبرالية - أن تجعل الديمقراطية غير مبالية بحقوق الأقليات الاجتماعية. والتنوع يمكن أن يؤدي إلى الصراع الاجتماعي؛ والنمو يجعل عملية إعادة التوزيع أقل أو يفيد أولئك الذين يملكون القدر الأعظم من الثروات. وقد تؤدي الاستدامة إلى تقليص النمو وبالتالي إنتاج البطالة والتضحية بالاستهلاك المرغوب. وتؤكد (2006) Fainstein أنها لم تسع إلى تبرير اختيار هذه القيم، بل افترضت ببساطة الموافقة عليها. ولكن معايير القيمة المناسبة للتنمية الحضرية تتطلب تحليلاً واسع النطاق. لذلك، توسعت (2010) Fainstein في البحث بناء على أعمال John Rawls, Martha Nussbaum, Iris Marion Young, Nancy Fraser وعملت على تطوير منهج «المدينة العادلة» مبني على ثلاث مبادئ رئيسية وهي: عدالة الحقوق أو الإنصاف Equity، والتنوع Diversity، والمشاركة Participation. تميز (2010) Fainstein في كتاب «The Just City» بوضوح بين مصطلحي «الإنصاف» Equity و«المساواة» Equality، من خلال شرح مفهوم الإنصاف الذي يؤكد على توزيع المنافع المادية وغير المادية مستمدة من السياسة العامة التي لا تحايي الفئات الذين هم بالفعل أفضل حالاً في المجتمع. الإنصاف لا يتطلب أن يُعامل كل فرد في المجتمع مثل الآخر بنفس الطريقة كماً ونوعاً لاسيما في سياق المدن الرأسمالية. إن الإنصاف Equity يعني أن تستوعب السياسات الحضرية حقوق الجميع بعدالة Fairness، إنه نطاق واسع القيمة أكثر من المساواة Equality.

3. تطبيق منهج المدينة العادلة

طبقت (2010) Fainstein مبادئ المدن العادلة التي سبق الإشارة لها من خلال دراسات حالة مدينة نيويورك، ولندن، وأمستردام حيث تم تقييم برامج الإسكان والتنمية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ورغم أن التحول الهيكلي لا يمكن تحقيقه على مستوى البلديات، فإن تغيير الخطاب حول السياسات الحضرية من التركيز على القدرة التنافسية إلى الخطاب حول العدالة من الممكن أن يحسن نوعية الحياة

في الوظائف والأعمال والوصول للموارد كحق مفتوح للجميع. ويمكن أن يحدث ذلك إذا تم توظيف سياسات عادلة ترسخ مفهوم تكافؤ الفرص العادل والقضاء على التمييز ويتضمن ذلك توفير الفرص المتكافئة في التعليم والتدريب والصحة. وعلى ذلك، يدعو إلى دعم الفئات المستضعفة أو المحرومة من حيث توفير الحقوق والامتيازات لهم وهو ما أعطى نظريته في العدالة الاجتماعية طابعاً ليبرالياً (Constitutional Rights Foundation, 2007). وقد وضع راولز مبادئ العدالة في ثلاث مستويات بداية من الحريات ثم المساواة في الفرص وأخيراً مبدأ الاختلاف ودعم الفئات الأقل حظاً.

2.2 المنظور المعاصر للمدينة العادلة

يعتبر (1937) Mumford من أكثر المنظرين الذين تناولوا مفهوم المدينة في سياقاتها المتعددة. وهو يعتقد في كتابه «What is a City» أن المدينة ليست مجرد إنشاءات مادية، ولكنها أيضاً «مؤسسة اجتماعية» يتفاعل فيها الناس وفقاً للنظام الاقتصادي. سكان المدينة بمثابة «الممثلين في المسرح» لأنهم يتأثرون بنتائج المدينة من خلال الأنشطة والعلاقات الاجتماعية داخل المدينة. لذلك، فإن تحقيق العدالة تأتي في سياق التنوع الاجتماعي والتعددية التي تتسم بها المدن وهو أمر لا مناص منه لتحقيق التنمية.

أكدت (2010) Fainstein على المفاهيم النظرية حول العدالة والتي طورها الفلاسفة المعاصرون لمعالجة الإشكالات الحضرية التي تواجه المخططون وصانعي السياسات العمرانية، وتجادل بأنه على الرغم من العقبات الهيكلية، يمكن تحقيق إصلاح اجتماعي ذي معنى على المستوى المحلي يقود إلى «المدن العادلة». لقد أشارت (2005) Fainstein إلى أن التخطيط العمراني يحمل بعد مادي ومزيج من الاستعمالات والأنشطة والتجمعات العمرانية التي يعيش فيها مجتمعات متنوعة تمارس حقها في المدينة. أحياناً يساهم التخطيط المادي في خلق مشهد حضري يكرس الفصل العنصري وعدم العدالة مثل بناء مشاريع الطرق السريعة دون توفير بدائل تتلاءم مع الفقراء؛ أو مشاريع أسكان منعزلة ومخصصة لذوي الدخل المحدود. وتطرح تساؤلات لا يغيب عن ذهن الباحث الحضيف حول العلاقة بين المنظور العمراني والاجتماعي للمدينة العادلة من منطلق مدى أن تنتج البيئات العمرانية التنوع الاجتماعي؟ وهل هناك علاقة بين التنوع والابتكار الاقتصادي؟ وهل يساهم التنوع الاجتماعي بالضرورة في تحقيق العدالة؟ وفقاً لذلك، فإن تحديد التنوع في البنية المادية يفترض ألا يكون هدف رئيس في تخطيط

لاستيعاب الزيادة السكانية المتوقعة. أولاً، فيما يتعلق بالمساواة أشارت الخطة إلى أهمية توفير المساكن بأسعار معقولة وتعزيز السياسات المتعلقة بالتعليم، والصحة، والسلامة، وتنمية المجتمع وهو جانب إيجابي. كما تناولت الخطة تطوير بوابة التايمز Thames Gateway وهي منطقة تشمل أفقر الأحياء في لندن وتضمن مجموعة متنوعة من الاستثمارات التجارية والصناعية. ووفقاً لـ (Fainstein 2010) فإن اهتمام الخطة بتطوير المناطق المحرومة يمكن تفسيره بطريقتين إما كمحاولة للارتقاء بأساليب المعيشة وتوفير فرص عمل وسكن أفضل للمجتمعات الفقيرة؛ أو كوسيلة لتحويل التنمية عن المناطق الغنية التي تحيط بوسط لندن والتي يعادها السكان. تحتوي الخطة على التزام أقوى بكثير تجاه المساواة من خطة نيويورك. تتفاوض السلطات المحلية مع المطورين من أجل تحقيق مكاسب في التخطيط تنعكس على المجتمع لتخفيف من الآثار السلبية للتنمية بما في ذلك توفير البرامج الاجتماعية والسكن بأسعار معقولة. التخطيط المكاني للندن يفوق بكثير نظيره في نيويورك حيث تواجه كلا المدينتين قضايا فقر الأحياء، والبطالة، وارتفاع أسعار المساكن. ومع ذلك أظهرت مدينة لندن التزام أكبر لمعالجة هذه القضايا الحضرية حيث تشجع التنمية الاقتصادية القائمة على التوسع في قطاعات الخدمات والنقل والبنية التحتية. ويحصل الأشخاص ذوي الدخل المنخفض على مزايا الوصول إلى النقل العام ولكنها باهضة الثمن. ثانياً، تحتوي لندن على شرائح اجتماعية مختلفة من المهاجرين ولكن لا يوجد انقسام بين السود والبيض كما في نيويورك. ثالثاً، مشاركة المجتمع، تؤكد الخطة أنه تم التشاور على نطاق واسع مع المجتمع المحلي والسلطات والشركات الخاصة. ومع ذلك، تعتمد الخطة بشكل كبير على المطورين والشركات التجارية التي يمكنها تجاوز المجتمع بسهولة من خلال رفض الاستثمار في الخدمات الاجتماعية. أحياناً يعمد القطاع الخاص على جذب السكان المحليين للموافقة من خلال وعود بتوفير المرافق الترفيهية والتدريب وقد لا يحصل المشاركون في المجتمع على هذه الوعود (Khosroshahi, 2015).

3.3 أمستردام

تري (Fainstein 2010) أن أمستردام توفر أكبر قدر من المساواة والتنوع والمشاركة. أولاً، فيما يتعلق بالمساواة تعد أمستردام مثال على كيفية قيام مدينة رأسمالية بتلبية الاحتياجات الأساسية للمواطنين، مثل الصحة، والسكن والسلامة والحرية الفردية والاستدامة والنقل. تتمتع المدينة بمستوى أعلى في المساواة حيث تتوفر مرافق عامة، ووسائل

لسكان المناطق الحضرية. وفقاً لذلك، تم صياغة مجموعة من المقاييس التي يجب على المخططين وصانعي السياسات مراعاتها عند تطوير السياسات الحضرية لضمان أكبر قدر من العدالة في المدن (Fainstein S., 2010).

1.3 نيويورك

أولاً، أكدت خطة مدينة نيويورك على التنوع، وتدعو إلى الاستخدام المختلط من حيث تطوير أنماط مختلفة تستجيب للتنوع الاجتماعي وتتكيف مع الظروف الاقتصادية. وشجعت الخطة على خلق أحياء سكنية تدعو للإدماج الاجتماعي سواء في الدخل أو العرق مع استمرار تنظيم الإيجار ووجود مساكن عامة لإسكان ذوي الدخل المنخفض. لقد تضاعف الفصل العنصري بين السود والبيض نوعاً ما خلال العقود الثلاث الماضية، كما تؤكد الخطة على ضرورة بناء أحياء سكنية مدمجة (مختلطة) عرقياً، وتقليل تركيز النسيج الاجتماعي المتجانس. وتشجع خطة المدينة على الإسكان المختلط من خلال الحوافز وبناء مساكن ميسرة مدعومة من ميزانية المدينة. كما أن استمرار تدفق المهاجرين يعني أن جزء كبير من المدينة سيصبح أكثر تنوعاً عرقياً. ثانياً، فيما يتعلق بالمساواة، تؤكد الخطة على التنمية في جميع الأحياء السكنية، وإنشاء مساكن ميسرة Affordable housing وتطوير حدائق تتداخل مع الأحياء الفقيرة. ومع ذلك، تستخدم مبالغ ضخمة لبناء مشاريع كبرى وتقديم الإعفاءات الضريبية للمستثمرين وهو ما يزيد الفجوة بين الفقراء والأغنياء حيث أن التطوير العقاري لا يرتبط ببرامج أو مبادرات تخدم التعليم أو التدريب المهني أو الخدمات الاجتماعية. وتشهد المدينة تفاوت في مستويات الدخل حيث الطبقة الوسطى تقلص. ثالثاً، مشاركة المجتمع في تطوير الخطة الاستراتيجية غير متكافئة؛ كما أن مشاريع المدينة الكبرى شبه معزولة عن الرقابة العامة. (Khosroshahi, 2015). وعلى الرغم من أن ميثاق نيويورك يفوض المجالس المجتمعية لتقديم المشورة وخاصة في مشاريع إعادة التطوير؛ إلا أن تدخلات المجتمع ليست مُلزِمة لشركات التطوير العقاري وجلسات الاجتماع غالباً ما تكون شكلية. وتشير (Fainstein 2010) إلى مشروع سوق برونكس الذي تحول من تجار الجملة المملوك محلياً إلى مركز تسوق للبيع بالتجزئة مملوك للمدينة حيث وافق المجتمع على هذا الإجراء مما يؤكد أن طريقة مداولة هذا الإجراء لم تعزز مبدأ المساواة.

2.3 لندن

نشرت خطة لندن في عام 2004 وحصلت على موافقة البرلمان وكانت تؤكد على توجيه النمو الحضري وبناء المساكن

5. تحليل حالات التهميش الاجتماعي في المدن

ترتبط العدالة في المدن بمدى وجود تشريعات عمرانية تحافظ على حقوق كافة الفئات التي تعيش في المدينة. وفي ظل التنوع الاجتماعي والتباين في الدخل واتجاه المدينة نحو تطوير المشاريع العمرانية تعاني بعض الفئات الاجتماعية من عدم القدرة على مواكبة هذه التحولات اقتصادياً واجتماعياً. نتيجة لذلك، تهجر بعض الأقليات أو أصحاب الدخل المنخفضة من المدينة أو تعمل على تكوين مجتمعات عمرانية هامشية كالعشوائيات والأحياء الفقيرة.

1.5 سوق برونكس الطرفي The Bronx Terminal Market

حالة سوق برونكس الطرفي تتناول العدالة في مشاريع إعادة التطوير الحضري، والعلاقات العرقية والإثنية. يتناول المشروع قضية إخلاء تجار المواد الغذائية بالجملة في سوق Bronx Terminal Market، والذين أجبروا على المغادرة حتى يمكن تسليم موقع السوق إلى شركة تطوير استثمارية. السوق افتتح في عشرينيات القرن العشرين، وتم تجديده وإعادة افتتاحه في عام 1935. عهدت المدينة السوق إلى شركة خاصة تقوم بجمع الإيجارات وإدارة السوق. ومع ذلك، أدى إهمال المحلات التجارية إلى التراجع العمراني، وتدهور البنية التحتية وضعف الخدمات المساندة. أما التجار الذين استمروا حتى النهاية فقد عانوا من فشل إدارة السوق وخاصة صيانة الممتلكات. لذلك، تبقى 23 تاجر جملة من أصل 100 تاجر حتى عام 2005.

لقد وضعت الشركة خطة لبناء مشروع Gateway Center على طراز حديث بمساحة مليون قدم مربع في موقع السوق. يشتمل المشروع على فندق، ومتجر تجزئة كبير، ومجموعة من المتاجر داخل مبنى واحد. نتيجة لذلك، وضعت الخطة هدم مباني السوق القديم، على الرغم من إدراج بعضها في السجل الوطني للأماكن التاريخية. اعتمد جزء من تمويل المشروع على الإعانات الحكومية للمدينة والولاية، وكان لا بد من الموافقة على الخطط من قبل المسؤولين الحكوميين المنتخبين محلياً، وكان الموقع يتطلب إعادة تقسيمه للاستخدام بالتجزئة. لقد بدأت فكرة المشروع من منطق مساهمته الاقتصادية للمدينة وليس من التحسينات الفيزيقية التي سيساهم بها للمنطقة. ادعت الشركة المطورة للمشروع أن السكان الفقراء يتطلعون إلى فرصة التسوق في المتاجر ذات التخفيضات الكبيرة. ولكن لم يحدث أي تنازلات ذات معنى على الإطلاق بين جمعية التجار ومسؤولي المدينة. ولم يواجه العرض المتوهج الذي قدمته الشركات ذات الصلة للفوائد المفترضة للمشروع أي ممانعة جديّة من قبل أي مسؤول عام. وعلى

نقل ممتازة ورخيصة، وخدمات اجتماعية واسعة النطاق. كما تمتلك البلدية الأرض والمطورون يمتلكون حق الإيجار لممتلكاتهم وبالتالي يستفيد المجتمع مع مخزون الأراضي. ركز تخطيط المدينة على توفير السكن ومعالجة الاحتياج السكني من خلال برنامج صارم لمراقبة الإيجارات وتوفير قدر كبير من المساكن بأسعار معقولة. استقبلت المدينة مجموعات واسعة من المهاجرين ولا يزال غالبية سكان المدينة يعيشون في السكن الاجتماعي ومجموعة أخرى تتمتع بمراقبة الإيجار في المساكن المستأجرة الخاصة. ثانياً، فيما يتعلق بالتنوع نجحت المدينة في إدماج المهاجرين من خلال تحسين الأداء التعليمي والمشاركة في سوق العمل فالإدماج لا يقتضي التوزيع المكاني للمهاجرين. هناك تنوع في أغلب الأحياء السكنية والأماكن العامة. ثالثاً، هناك تشجيع على المشاركة من خلال نظام لامركزي حيث تسيطر المقاطعات على مسؤوليات التخطيط وتقسيم المناطق والخدمات العامة والثقافية والأنشطة. ويتم حكم هذه المناطق من قبل أعضاء المجالس المنتخبة (Khosroshahi, 2015).

4. المنهج البحثي

اعتمدت هذه الورقة على المنهج النظري والاستقرائي من خلال تحليل مجموعة واسعة من الدراسات التي تناولت المفاهيم المتعددة للمدينة العادلة. وقد ركزت المرحلة الأولى على مراجعة الأطر النظرية وتحليل المفاهيم المتباينة للمدن العادلة. جُمعت البيانات النظرية استناداً إلى عدة مصادر تناولت مفاهيم المدن العادلة مثل كتابات Susan Fainstein حول «المدن العادلة» و Peter Hall حول كتاب «Cities of Tomorrow» أو «مدن الغد» و كتابات Jane Jacobs حول «موت وحياة المدن الأمريكية» «The Death and Life of Great American Cities». كما تم ربط هذه المفاهيم العمرانية بالأراء الفلسفية التي تناولت العدالة كأراء Johann Goethe، و John Rawls، ومراجعة كتابات أفلاطون حول «المدينة الفاضلة». وفي المرحلة الثانية تم تحليل المؤثرات المتعلقة بالمدينة العادلة كالتعددية الاجتماعية، والثقافة المحلية، والبعد الاقتصادي؛ ثم استنباط أبرز المبادئ الجوهرية في المدن العادلة وذلك من خلال تحليل نتائج دراسات العدالة في المدن والأراء الفلسفية. وفي المرحلة الثالثة، واستناداً إلى المقاربة بين الأراء الحضرية والفلسفية تم تحديد سبعة عناصر جوهرية للمدن العادلة وهي: التنوع العمراني، والمجتمع المتكافل، والاقتصاد العادل، والاستدامة، والحكومة العادلة، والمشاركة، والإنصاف، ثم صياغتها ضمن إطار شمولي فلسفي لمفهوم المدينة العادلة يتماشى مع عصر العولمة والتعددية الثقافية.

مبدأ التطوير العمراني واستبدال الهياكل العمرانية القديمة بأخرى حديثة حتى لو اقتضى ذلك تدمير المعالم وتهجير الأقليات. بعبارة أخرى، أكد Moses على مبدأ التخطيط من أعلى الهرم إلى أسفله دون مشاركة حقيقية وفاعلة للمجتمع لتحسين المدخلات وهو المنهج الاستبدادي في التخطيط. ركزت سياسات Moses التي طبقت في مدينة نيويورك بعد الحرب العالمية الثانية، على الإسكان، وتجديد الأحياء الفقيرة، وإعادة تخطيط البنية التحتية للمواصلات. وكانت السياسات متحازة لأفكار تخدم الجانب الاقتصادي على حساب الجانب الإنساني، وأدت فكرة تجديد العشوائيات إلى إزالة العديد من الأحياء وتهجير الفقراء. ولم تأخذ هذه السياسة بعين الاعتبار ذوي الدخل المنخفض الذين ليس لديهم القدرة على تحمل تكاليف السكن. بالإضافة إلى ذلك، لم توفر السياسة بدائل للسكن الاقتصادي. وكما هو موضح من الشكل أدناه ساهمت سياسة التوسع في إنشاء الطرق الحرة في المزيد من الازدحام المروري، وتعزيز هيمنة السيارة كوسيلة نقل رئيسة بدلاً من الحافلات والقطارات والمشى. إن منهج Moses هو مثال واضح يتجلى فيه التحيز لجانب الاقتصادي وليس للتنمية الاجتماعية أو دعم الفئات المستضعفة أو الأقليات (Edwards & Orr, 2005). وفي المقابل، أكدت Jane Jacobs (1992) في كتاب «The Death and Life of Great American Cities» على أهمية التخطيط التشاركي ودمج المجتمع في صناعة القرار وأن مستقبل المدن يعتمد على الحفاظ على هوية المدن واستغلال التنوع الاجتماعي وتوظيفه بالشكل الأمثل. كما أشارت إلى أنه «من المحبط للغاية أن نبذل قصارى جهدنا لجعل المدينة أكثر صالحة للسكن ثم نعلم أن المدينة تفكر في مخططات لجعلها غير صالحة للسكن». كان كتاب Jacobs يمثل رداً على منهجية Moses وشكل النزاع بينهما مساحة لاستيعاب التخطيط المفاهيم المتباينة في التخطيط العمراني بعيداً عن الإطار المادي للمدينة (Reed, 2016).



رسم تخطيطي عام 1959 لطريق مانهاتن السريع المقترح، وهو طريق سريع مكون من 10 حارات والذي تطلب هدم 416 مبنى. المصدر: (Reed, 2016).

الرغم من أن رئيس منطقة Bronx وأعضاء مجلس المجتمع وأعضاء المجلس أعربوا عن تعاطفهم مع محنة التجار، الذين تحملوا عقوداً من سوء المعاملة، إلا أن مشاعرهم لم تدفعهم للوقوف في طريق المشروع الجديد (Fainstein, 2005).

إن إجراءات تطوير السوق تؤكد على الأولوية المعطاة للتنمية الاقتصادية من قبل مسؤولي المدينة استناداً إلى المبررات النفعية المزعومة والقائلة بأن القرار يجب أن يستند إلى الصالح العام للمدينة. لقد حارب تجار السوق تهجيرهم أمام المحاكم وأمام مختلف منظمات المدينة، بما في ذلك مجلس المجتمع المحلي، ولجنة تخطيط المدينة، ومجلس المدينة. ومع ذلك، افتقر التجار إلى النفوذ السياسي الكافي للتأثير على هؤلاء المسؤولين إما في الرغبة في دمجهم في مشروع Gateway Center أو لتزويدهم بموقع مناسب للانتقال. بشكل عام، قبل المسؤولون المنطق القائل بأن المركز التجاري الجديد يمثل التحديث والتكيف العمراني مع اقتصاد يخدم المجتمع. لقد تم اتباع الإجراءات القانونية، على النحو الذي حددته الأحكام القضائية، وتم تنفيذ الصفقة بموافقة مجلس المجتمع، ولجنة تخطيط المدينة، ومجلس المدينة. ومع ذلك، كان الأمر بالكامل مسألة صنع قرار محلي، دون أي مشاركة من جانب الولاية أو الحكومة الفيدرالية. وتجادل Fainstein (2005) بأن القوى الهيكلية قيدت عملية صنع القرار، ولكن كان من الممكن البت في هذه القضايا بشكل مختلف، وكان من الممكن توزيع الفوائد بشكل أكثر إنصافاً. لقد عادت فوائد المشروع إلى مطور عقاري وسلسلة متاجر استثمارية مملوكة على المستوى الوطني. كان هناك تمييز ضد الشركات الصغيرة المملوكة بشكل مستقل والتي تتمركز في نطاق مجموعات الأقليات العرقية. بعبارة أخرى، تم إجراء تخطيط وتطوير المشروع بطريقة تهدف إلى مساعدة فريق المطورين وأصحاب رؤوس الأموال بدلاً من السكان المحليين (Fainstein, 2005).

2.5 التجديد العمراني لمدينة نيويورك

بعد الحرب العالمية الثانية وعودة المحاربين القدامى والمهاجرين من أوروبا، تم تطوير مدينة نيويورك بناءً على أفكار Robert Moses. وطرح Moses أفكاراً حول إعادة تطوير بنية النقل في المدينة وحل قضايا الإسكان والتجديد الحضري وإزالة العشوائيات. منهجه اعتمد على استغلال التقنيات الحديثة في ذلك العصر التي عبر عنها بالمباني الشاهقة والجسور والطرق. ورأى Moses أن استخدام التكنولوجيا الحديثة يمنح فرص أكثر لخطة عمرانية ناجحة. كان منهجه تجسيدا لرؤية أوائل القرن العشرين التي تؤكد على

2. اهتمت سياسات التجديد الحضري لمدينة نيويورك كثيراً بالجانب الاقتصادي على حساب التنمية المجتمعية، حيث هدمت الأحياء الفقيرة واستبدلت بمشاريع اقتصادية تخدم ذوي الدخل المرتفع. ولم تساهم سياسة التجديد الحضري لمدينة نيويورك في تمكين الفقراء وذوي الدخل المحدود أو تخلق لهم فرص اقتصادية تتكيف مع قدراتهم.

3. سياسات التجديد الحضري لمدينة نيويورك لم تضع إطار واضح لمشاركة فاعلة للمجتمع المحلي حيث مثلت هذه السياسات نموذج التخطيط من الأعلى إلى أسفل دون وجود مدخلات قادرة على صناعة قرار عمراني يحقق مبدأ العدالة ويراعي حقوق كافة فئات المجتمع.

3.5 توزيع الأقيليات في المدن

التخطيط الحضري ينبغي ألا يعزز مبدأ الفصل العنصري بين الأغنياء والفقراء، سواء من خلال تقسيم الأراضي، أو توزيع الموارد، أو توجيه التنمية. يجب أن تتمتع جميع طبقات المجتمع بنفس الفرص المتساوية في الوصول إلى الموارد والوظائف والمعيشة. يشير التهميش الاجتماعي إلى عدم المساواة، والتوزيع غير العادل للموارد، وضعف المشاركة الاجتماعية. ويشمل ذلك، عدم وجود أنظمة رعاية اجتماعية أو تعليمية للفقراء وعدم وجود برامج إسكان لذوي الدخل المنخفض. تشعر الفئات الاجتماعية بالتمهيش الاجتماعي نتيجة عدم القدرة على المشاركة السياسية، والبطالة، واستخدام المرافق والخدمات العامة أو الخاصة. الممارسات الإقصائية في المدن تحدث عندما يتم الربط بين المجموعات ذوي الدخل المنخفض والبيئات المتدهورة عمرانياً حيث يتركز الفقراء في أماكن متداخلة أو قريبة من استعمالات غير مرغوبة كالمصانع.

ناقش الفيلسوف (1845) Engels مشكلة مجتمع المدينة وسيطرة الفئات الاجتماعية على الموارد الاقتصادية، وكان كتابه «The Condition of the Working Class in England» من أشهر الكتب في وصفه للطبقة العاملة الناشئة في أوروبا الصناعية. لقد ذكر أن المشاريع الرأسمالية لا تنعكس بالضرورة على جميع أفراد المجتمع. غالباً ما يحصل ملاك الأراضي على فوائد عديدة من نمو المدينة وانتعاشها الاقتصادي. تعيش الطبقة العاملة أو الكادحة تحت خط الفقر. ووصف المناطق السكنية التي تعيش فيها الأسر العاملة الفقيرة في إنجلترا بكونها غير صالحة للسكن. تعاني هذه المناطق السكنية من زيادة الكثافات، وضيق الشوارع،

لقد كانت المشاريع الضخمة للتجديد الحضري، بقيادة Robert Moses في نيويورك، مثلاً صارخاً لسيطرة البعد الاقتصادي على مسار التخطيط العمراني دون وجود مستهدفات تؤكد على التنمية الاجتماعية. في تلك الفترة، أصبحت قوى السوق مهيمنة على إجراءات التخطيط العمراني وانتشر هذا المفهوم في كثير من مدن العالم من خلال التركيز على الاستثمار الاقتصادي على حساب الجانب الاجتماعي والثقافي. لقد ساهمت حركات التجديد الحضري في عام 1950 في تعزيز الفصل العنصري للفقراء، والميل إلى المادية، وفقدان الرصيد التاريخي. إن حركات التجديد الحضري واسعة النطاق في تلك الفترة قادت إلى تطوير البيئة الفيزيائية من منطلقات اقتصادية تصب في نهاية المطاف لخدمة أصحاب رؤوس الأموال على حساب الجوانب الاجتماعية وحقوق الأقليات. شجعت هذه الأفكار العديد من المطورين والمستثمرين على المضي قدماً في مشاريع ذات أهداف استثمارية دون إدراك شمولي لعواقب هذا التطوير على مجتمع المدينة والفئات المستضعفة. ساهمت التحولات الاقتصادية والرأسمالية في الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية في ازدهار الصناعة العقارية، واتجه العديد من المستثمرين نحو الاستثمار العقاري، وإعادة تطوير المناطق الحضرية بهدف تعظيم المردود الاقتصادي. وكان من نتائج ذلك أن تم إجلاء العديد من الفقراء المقيمين في مدينة نيويورك. وفقد كثير من سكان المدينة وظائفهم ومساكنهم ومصادر رزقهم دون توفير وسيلة مواصلات رخيصة. كما هاجر العديد منهم خارج المدينة بحثاً عن مساكن تتلاءم مع حدود القدرة الاقتصادية.

ونستنتج مما تقدم أن سياسة Moses في تجديد مدينة نيويورك لم تتكيف مع الأطر الأخلاقية في التخطيط العمراني ومفاهيم المدينة العادلة لعدة أسباب يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1. ركزت سياسة التجديد الحضري لمدينة نيويورك على البعد الاقتصادي دون إدراك شمولي لأبعاد الاستدامة في التخطيط والتي تشمل الجانب الاقتصادي، والاجتماعي، والبيئي. اتجه التطوير الحضري نحو البناء المادي والمشاريع الاستثمارية مع استبعاد البدائل التي تتلاءم مع ذوي الدخل المنخفض. لذلك، لم توفر السياسة أي بدائل للنقل كالحافلات والدراجات أو تخلق بيئة مناسبة للمشاة وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى هجرة فقراء المدينة لعدم قدرتهم على الحصول على سكن رخيص ومواصلات مناسبة.

البسيط يمثل غالباً القرية أو الجماعات الدينية حيث تتشارك هذه المجتمعات في العادات أو العقائد الدينية أو اللغة أو العرق. في المجتمع البسيط يقل التمييز العنصري بالأفراد متماثلون في الخصائص وولائمهم للجماعة. توزيع الثروة في المجتمع البسيط يكون على الجميع كما هو الحال في المجتمع الزراعي. وفي المقابل، المجتمع المعقد يعكس التنوع والتباين الاجتماعي ولا يتمتع أفرادها بالولاء للجماعة بل للقانون المدني. تتراكم الثروة لدى القلة وتبرز قضية العدالة مع التنوع الاجتماعي الذي تتسم به المدن الكبرى (Tonnie's, 1957). ومع ذلك، يعد التنوع الاجتماعي سمة من سمات المدن العادلة لأن أفراد المجتمع المعقد ينتمون إلى مجموعات عرقية مختلفة، واديان وقوميات جاءوا للعمل في مدينة يحكمها إطار حضري للجميع.

أما عالم الاجتماع (Simmel 1950) فأشار إلى أن فكرة التنوع الثقافي والأيدولوجي أساسي في المدن ولكنها قد تخلق عقبات في سياق تحقيق العدالة؛ لأن الجميع يبحث عن المصلحة الذاتية. ومع ذلك، فإن سكان المناطق الريفية بالرغم من عدم التباين الاجتماعي فإن لديهم إشكالية اتباع العادات والتقاليد حتى على حساب المصلحة العامة. وأكد على ألا تتعارض المصلحة الفردية مع مصالح المجتمع بمعنى حق الفرد في السعي إلى تطوير الذات ولكن ليس على حساب الأهداف العامة للمجتمع. في حين يؤكد عالم الاجتماع (Weber 1958) أن الاقتصاد العادل عنصر جوهري، فالمدينة ليست مجرد تراكمات سكانية، بل هي علاقات وتفاعلات بين أفراد المجتمع يحكمها نظام اقتصادي.

لقد أشار (Park 2005) إلى مبدأ المجتمع المتكافل كوسيلة للعدالة. إن مجتمع المدن يشمل تباين في الأيدولوجيات والأنثروبولوجيا الثقافية، والخلفيات السياسية، والسمات الاقتصادية والتي تشكل أساس التطور المؤسسي للمدن. لذلك تعتمد المدينة على تبادل الخبرات بين الأفراد لتحقيق التنمية والإنتاج. إن المجتمعات البسيطة كالقرى غير قابلة للتطور كما المدن لأنهم ليسوا على درجة من التعقيد والتنوع. لذلك تبرز قضية العدالة في المدن المعقدة والتي تحتوي على أنماط اجتماعية متباينة أكثر من القرى أو المجتمعات البسيطة. ويرى (Park 2005) أن المدن العادلة هي تلك التي تحافظ على التوازن في تبادل المصالح وفقاً لمبدأ «Web of life» وتؤكد التنافس الديناميكي والتعايش في آن واحد. أما (Hall 1997) فيؤكد اختلاف معايير القياس في سياق المدن العادلة، فمدن العالم اليوم يتم تنظيمها وفقاً لتسلسل هرمي يعتمد على الوظيفة، وليس الحجم. لذلك، هناك مدن يمكنها

وتهالك المباني، وانتشار ملوثات المصانع. تنتشر الجريمة والدعارة والممارسات غير القانونية في هذه المناطق. وفي كثير من الحالات يتكدس أكثر من ستة أفراد في سرير واحد مع مساحات قليلة من الإضاءة والتهوية. وفي المقابل، يعيش الأغنياء في البيوت الكبيرة، والشوارع الفسيحة، والحدائق، والمرافق المتكاملة. لقد استولى الأغنياء على وسائل العيش والإنتاج؛ بل أصبحوا يسيطرون على الطبقة العاملة. الأغنياء يملكون القوة الاقتصادية على حساب الفقراء، وكل هذا خلق نوعاً من الطبقات الاجتماعية بين السكان وهو ما لا يتوافق مع التخصيص الأمثل للموارد والعدالة في التخطيط (Engels, 1845).

تناول Henri Lefebvre إنتاج الفضاء في ظل النظام الرأسمالي من كون هذا الفضاء يؤثر على الأقليات المحرومة أو المستضعفة في المدن. إن فكرة الأرض والإنتاج أو ما يسمى «التطوير العقاري» وجميع الممارسات المتعلقة بها كبناء المساكن والمضاربة العقارية، هي وسيلة للحصول على الثروة بمعزل عن الإنتاج الصناعي الحقيقي الذي أشار له ماركس في نظريته (Gottdiener, 2008). وبالمثل يطبق هذا الاستثمار في استهلاك الفضاء النوعي في مجال السياحة كاستثمار المناطق الطبيعية أو البحرية. وهذا يدفعنا إلى التفكير في تحويل الأرض من قيم سلعية إلى قيم طبيعية كالهواء والماء من خلال تطوير السياسات العمرانية لمنع احتكار الأراضي بحيث تصبح الأرض متاحة للجميع وغير قابلة للمتاجرة. يجب أن يأخذ التخطيط العمراني بعين الاعتبار الفروق في الدخل بين السكان، بحيث لا يكون سوق العقارات هو المحرك الرئيس الذي يتحكم في توزيع السكان داخل المدن (Murie & Musterd, 2002). وللحد من الشعور بالتمييز الاجتماعي يجب معالجة كل سبب من أسباب التهميش، من خلال توفير الرعاية الصحية، وإعادة توزيع الدخل، وإعانات الإسكان أو إعانات الإيجار الفردي، وإعانات الشيخوخة والمرضى، وتحسين السياسات الاقتصادية وسوق العمل وإعادة هيكلة الإسكان والإقامة بطريقة تمنع الأحياء منخفضة الإيجار من أن تصبح مناطق تركز للفقراء (Murie & Musterd, 2002).

6. المبادئ الجوهرية للمدن العادلة

تناول عالم الاجتماع (Tonnie's 1957) مسألة الانقسام الاجتماعي في سياق فهم العلاقات والعدالة في المدن، وبين أن المجتمع ينقسم إلى المجتمع البسيط (Gemeinschaft)، أو مجتمع معقد (Gesellschaft). وتعتبر مصلحة المجتمع هي الأساس، الذي يتحكم في العلاقات الاجتماعية بين الناس، بمعنى أن الأفراد يشاركون في تحديد المصلحة العامة. المجتمع

بالمراكز التجارية وناطحات السحاب والمكاتب الفاخرة. هذا المنظور يميل إلى الجانب الاقتصادي على حساب الجانب الاجتماعي والمصلحة العامة وحقوق الفقراء ولم تكن هذه الصور النمطية منتشرة على نطاق واسع في المدن الأمريكية فحسب، بل أيضًا في العديد من مدن العالم مثل شنغهاي وبومباي ولندن (Zukin, 2002). إن بناء المراكز التجارية في وسط المدينة على حساب تظهير الأحياء الفقيرة أو مراكز المدن القديمة لا يؤدي فقط إلى تدمير البنية المادية القائمة، بل تدمير الهياكل الاجتماعية والتاريخية والثقافية للمدينة. نتيجة لذلك، فقد العديد من السكان الذين كانوا يعيشون في تلك المناطق وظائفهم أو سبل عيشهم بسبب انتقالهم إلى أماكن في أطراف المدن دون توفر وسائل النقل أو بنية اقتصادية تكيف مع مهاراتهم. لقد فقدت المدن مبدأ العدالة والأصالة والروح والنشاط الثقافي مقابل هيمنة الاستثمار والاقتصاد وأصبحت أولويات صناعة القرار في المدن هي «صناعة الأسواق»، بدلاً من العدالة وتنمية المجتمع. لذلك، لا ينبغي أن يمنع ذلك مخططي المدن من تطوير مبادئ تشريعية قادرة على دعم الأصالة والجمالية والهوية الاجتماعية والتنوع في أنماط التخطيط في إطار من العدالة لكافة شرائح المجتمع (Zukin, 2002).

ويتناول Crawford (2002) مبدأ العدالة في الفضاءات العامة في المدن ودعم النموذج الليبرالي الذي يؤكد على وحدة الوطن، والمساواة، والديمقراطية، وحرية التعبير، والمصلحة العامة. الفضاء هو البيئة التي يعيش فيها الإنسان في حياته اليومية وهو صورة بصرية للمدينة. لذلك، فإن تنظيم هذا الفضاء بشكل يتوافق مع احتياجات المجتمع يوفر صورة إيجابية للإدراك البصري للمدينة العادلة. يشمل هذا التنظيم توفير فرص عادلة ترفع من اقتصاديات السكان بما فيها حق البيع المنظم للباعة الجائلين، والبيع على الرصيف، وإنتاج الأطعمة من المنزل. أما Moller (2002) فيؤكد على أن المدن العادلة يجب تكون قادرة على استيعاب الأقليات في إطار المجتمع المدني. إن الاستيعاب الاجتماعي للأقليات لا يكون من خلال دمجها أو محاولتها صهرها في ثقافة واحدة أو مذهب ديني واحد، أو عرقية مهيمنة. العلمانية في فرنسا قامت بمحاولة دمج الجماعات الصغيرة ضمن الثقافة الفرنسية تحقيقاً لمبدأ الديمقراطية والحفاظ على الهوية الوطنية وأصدرت بذلك قوانين صارمة تمنع جميع مظاهر الدين في المدارس أو الجامعات. حاولت فرنسا الحفاظ على الهوية الثقافية من خلال منع أي مظاهر للثقافات الدينية أو العرقية الأخرى. ومع ذلك، فإن هذا المنع يتعارض

جذب المراكز الاقتصادية ومراكز القوى السياسية ومراكز الفنون والثقافة والتجارة الدولية والمراكز التعليمية. وبعد ظهور العولمة وتحول الاقتصاد من إنتاج السلع إلى معالجة المعلومات تلاشى الارتباط المكاني للنشاط الاقتصادي "التشتت المكاني للإنتاج". ويرى أن المدن التي تتمتع باتصالات قوية، وبنية تحتية عالية الجودة، وأنظمة مواصلات خاصة المطارات الدولية، والمراكز الثقافية، أصبحت مؤهلة لأن تكون قادرة على المنافسة «المدن العالمية». ولكن العدالة الاجتماعية يمكن أن تظهر نتيجة التباين في المهارات في مجتمع المدينة والمنافسة العالمية.

يشير Healey (2002) إلى مفهوم الحوكمة العادلة وعملية صنع الإستراتيجية المكانية داخل الدولة ومنظور القطاع العام الذي يسعى لتحقيق المصلحة العامة وهو منظور مختلف عن القطاع الخاص. إن الحكومة تحصل على سلطتها من خلال انتخاب الأحزاب السياسية وتمثيل فئات المجتمع المدني وهو ما يعرف بالمشاركة الشعبية في صنع القرار. لذلك، فإن القطاع العام ممثل بالبلدية أو مجلس المدينة يستجيب لمشاكل المواطنين واحتياجاتهم وتطلعاتهم المستقبلية وبما يحقق أهداف العملية التنموية. ومع ذلك، تتنوع احتياجات المجتمع تبعاً للتنوع الطائفي والثقافي والاقتصادي والأيدولوجي الذي تنسب به المدينة مما يضيف المزيد من التحديات في سياق تحقيق مبدأ المدن العادلة. وإلى جانب ذلك، تسعى الحكومة إلى محاربة الفساد، والتحيز العرقي، والمصالح الشخصية، وهي تواجه تحديات تؤثر على نظام الإدارة مثل مجموعات الضغط، وأصحاب المصلحة، والعوامل الاقتصادية التي قد تتعارض مع احتياجات المجتمع. إن دور الليبرالية الحديثة هام في صياغة مفاهيم جديدة للعدالة تقلل من الدور التقليدي للحكم الحضري وتعزز مبدأ العمل الجماعي وهذا يمكن أن يتحقق خلال إنشاء وكالات غير حكومية، لتشجيع المجموعات التطوعية، والإدارة الذاتية للمجتمع (Healey, 2002).

يرى Zukin (2002) أن منظور العدالة في المدن يتأثر بالتحويلات الاقتصادية والرأسمالية على المدن، فمثلاً تأثر الكثير من السكان في الولايات المتحدة الأمريكية بأزمة «أزمة الائتمان». وكان ازدهار الصناعة العقارية، واتجاه الكثير من المستثمرين نحو الاستثمار العقاري، وتشجيع البلديات على التطوير العقاري، من أهم العوامل التي ساهمت في إعادة تطوير المناطق الحضرية. وفي المقابل، ساهمت التحويلات الاقتصادية التي شهدتها المدن الأمريكية في انتقال الفقراء المقيمين من وسط المدينة وإزالة الأحياء الفقيرة واستبدالها

فين الاعتبار التباين المكاني ومستويات الضعف الاجتماعي. في حين يضع المستوى التنفيذي الخطة الحضرية موضع التنفيذ عن طريق النموذج التواصلي مع أصحاب المصلحة بعيداً عن منهج اللجان التقليدية أو السلطوية - من أعلى الهرم إلى أسفل - مع قياس التكاليف والعوائد الاجتماعية، والاقتصادية، والبيئية؛ ويؤكد على ربطها بإطار زمني على أن يتم أخذ المدخلات الاجتماعية في مرحلة التنفيذ والمتابعة والتقييم وصولاً إلى منتج عمرانية يتكيف مع احتياجات كافة الشرائح الاجتماعية.

وأخيراً يبين الجدول رقم (1) مخرجات المدن العادلة وفقاً للمبادئ الجوهرية التي تم استنباطها وأسس نظام التخطيط والتنمية العمرانية. تقدم هذه المخرجات تصوراً حول نتائج تطبيق المبادئ الجوهرية للمدن العادلة على السياق الحضري. إن التنوع العمراني يقود إلى بيئة عمرانية ذات تنافسية عالية تستغل الموارد المتاحة وتتمتع بالقدرة على جذب كافة الشرائح الاجتماعية التي تتنافس وتتعايش في آن واحد ضمن إطار اقتصادي عادل تنعكس استثماراته على المجتمع من خلال تطوير مستدام للبنية التحتية والخدمات والمرافق العامة. تعزز المدينة العادلة انتماء الفرد للبيئة الحضرية والهوية والقيم التاريخية والثقافية من خلال دعم الإدارة اللامركزية وتعزيز المشاركة في صناعة القرار وتطوير التشريعات التي تؤكد على مبدأ الإنصاف في الحقوق العادلة للفئات المستضعفة.

جدول رقم (1) مخرجات المدن العادلة

مبادئ المدن العادلة	مخرجات المدن العادلة
التنوع العمراني Urban diversity	- تنافسية عالية وقدرة على جذب المجتمعات نتيجة توفر البنية التحتية والاتصالات العالية ومراكز الفنون والثقافة والتجارة الدولية والمراكز التعليمية. - أنماط إسكان متعددة لتلبية كافة الفئات الاقتصادية. - التنوع في استعمال الأراضي وأنظمة النقل. - الأصالة، والهوية المحلية، والقيم التاريخية والثقافية في المدينة. - وصول عادل للخدمات والمرافق في المدينة للجميع. - تنظيم الفضاءات العامة لدعم حق المشاركة للجميع.

تماماً مع مبدأ «المدينة العادلة» أو «الدولة العلمانية» التي تسمح بالتعددية وتستوعب الجميع وتعطي فرصاً متساوية للأقليات. وفي المقابل، تخلت الولايات المتحدة الأمريكية عن الثقافة المحلية واستبدلتها بالثقافات العابرة للقارات. ولذلك لا توجد قوانين تحظر الطقوس الدينية والحرية الثقافية ما دامت جزءاً من سقف القوانين العامة (Moller, 2002). وعليه فإن جدلية «المدينة العادلة» تواجه تحدي في سياق التخلي أو المرونة في الثقافة المحلية على حساب المبادئ التي تسعى إلى تحقيقها، مثل العدالة والمساواة والحرية.

يصف (2004) Parker المدينة باعتبارها المكان الذي يحتوي على العديد من الثقافات والأيدولوجيات فهي «مركز الحضارة»؛ ويظهر الصراع الطبقي بشكل واضح في المدينة لأنها مركز النشاط وتجمع السكان من مختلف القرى والمناطق الأخرى جاءوا للعمل والاستقرار. في سياق «المدن العادلة» تظهر إشكالات عديدة نتيجة التنوع الاجتماعي منها قضايا المساواة بين الجنسين أو ما يعرف بـ«الجغرافيا الجنسية للمدينة». تكون هذه المساواة في جميع مناحي الحياة بما فيها الوظائف بحيث تتحقق للمرأة حق العمل بعيداً عن سيطرة الآخرين.

7. الإطار الفلسفي لمفهوم المدينة العادلة

يبين الشكل أدناه الإطار الفلسفي المقترح للمدينة العادلة ويأخذ في عين الاعتبار المستويات الثلاث بدأ من المستوى التشريعي، فالمستوى التنظيمي، ثم المستوى التنفيذي. ويؤكد الإطار الفلسفي على العناصر الجوهرية السبعة للمدينة العادلة والتي تم استنباطها من المراجعات النظرية وهي: التنوع العمراني، والمجتمع المتكافل، والاقتصاد العادل، والاستدامة، والحوكمة العادلة، والمشاركة، والإنصاف. يقدم المستوى التشريعي تصور شمولي حول المرتكزات التي تستند عليها عناصر المدينة العادلة لكي تعمل بكفاءة بما فيها الإستراتيجية الوطنية والإقليمية والمحلية التي تراعي التباين المكاني والتوزيع الأمثل للسكان والموارد.

تؤكد هذه التشريعات العمرانية على مبدأ الاستدامة وحق الأجيال القادمة من الموارد دون تعطيل أو استنزاف، وتضع اللوائح الكفيلة لتعزيز المشاركة الحقيقية والفاعلة في صناعة القرار. أما المستوى التنظيمي فيمثل جانب الإدارة الحضرية التي تنسم باللامركزية، والتكاملية بين الوكالات الحكومية، والحوكمة، وتطوير مؤشرات القياس. يؤكد المستوى التنظيمي على ضمان حقوق الفئات المستضعفة حيث يضع كافة اللوائح والاعتبارات التخطيطية التي تأخذ

8. الخاتمة

تناولت الورقة البحثية الإطار الفلسفي لمفهوم المدينة العادلة في سياق العولمة والتعددية الثقافية استناداً إلى التحليل المتعمق للآراء الفلسفية والأدبيات المعاصرة. توصلت الورقة إلى سبعة عناصر جوهرية للمدن العادلة وهي: التنوع العمراني، والمجتمع المتكافل، والاقتصاد العادل، والاستدامة، والحوكمة العادلة، والمشاركة، والإنصاف. تعمل هذه العناصر الجوهرية ضمن مرتكزات تشريعية، وتنظيمية، وتنفيذية هي بمثابة الممكنات التي توفر الحاضنة الحضرية الملائمة للعناصر الجوهرية للمدينة العادلة. إن التحدي الهيكلي للمدن المعاصرة اليوم يتمثل في توجيه التنمية العمرانية نحو الجانب الاقتصادي المحض على حساب التنمية الاجتماعية. لذلك، تؤكد الورقة البحثية على أهمية تطوير التشريعات العمرانية لمواجهة هذه التحديات ودعم الهوية الاجتماعية والأصالة؛ وفي نفس الوقت تعزيز القدرة على استيعاب كافة شرائح المجتمع في إطار يحقق العدالة والمساواة للجميع. لقد أشارت نتائج الورقة البحثية إلى أن الحدثة العمرانية لا تدمر النسيج الاجتماعي والبنية الاقتصادية لتشجع التنوع وتستجيب للتحولات الاقتصادية العالمية وتحافظ على الهوية المحلية. ويتطلب ذلك التوجيه الأمثل للسياسات الحضرية من خلال أنظمة قياس التكاليف الاقتصادية والاجتماعية والبيئية وإطار حوكمة عادل مقترن بمدخلات مجتمعية مستنيرة.

المراجع

1. Altshuler, A., & Luberoff, D. (2003). Mega-projects. Washington, DC: Brookings Institution.
2. Bhandari, D. (1998). Plato's Concept Of Justice: An Analysis. Boston, Massachusetts: Twentieth World Congress of Philosophy 10-15 August 1998.
3. Constitutional Rights Foundation. (2007). BRIA 23 3 c Justice as Fairness: John Rawls and His Theory of Justice. Volume 23, No. 3. Retrieved from <https://www.crf-usa.org/bill-of-rights-in-action/bria-23-3-c-justice-as-fairness-john-rawls-and-his-theory-of-justice>
4. Crawford, M. (2002). Blurring the Boundaries public space and private life. In S. Fainstein, & S. Campbell, Readings in Urban Theory (pp. 341-351). Massachusetts: Blackwell Publishers.
5. Edwards, A. R., & Orr, D. W. (2005). The Sustainability Revolution: Portrait of a Paradigm Shift Paperback. Philadelphia: New Society Publishers.
6. Engels, F. (1845). The Great Towns. Retrieved Jan 22, 2012, from in Condition of the Working Class in England: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/condition-working-class/ch04.htm>

مجتمع متكافل Social solidarity	- جمعيات غير ربحية وقطاع تطوعي مؤثر. - إطار واضح للمصلحة العامة يلتزم به كافة أفراد المجتمع. - مجتمع متباين ومعقد اجتماعياً لتحقيق التنمية. - مجتمع قادر على التعايش في ظل اختلاف المذاهب والأديان. - مجتمع متعدد عرقياً وثقافياً مع الحفاظ على الهوية الوطنية. - قوانين تضمن التنافس الديناميكي والتعايش في آن واحد.
اقتصاد عادل Fair economy	- نظام اقتصادي غير متحيز. - استثمار ينعكس على المجتمع دون هيمنة أصحاب النفوذ على الموارد. - عوائد اقتصادية للمشاركة تخدم المجتمع والفئات المستضعفة. - اقتصاد يدعم التنمية الاجتماعية دون تراكم للثروة.
الاستدامة Sustainability	- توازن في التنمية بين العناصر العمرانية، والاقتصادية، والاجتماعية. - وصول عادل للموارد للجيل الحالي وللأجيال القادمة. - استهلاك عادل للموارد دون هدر أو استنزاف أو تعطيل. - تنمية دون إضرار بالبيئة أو الانبعاثات الكربونية الضارة أو التلوث.
حوكمة عادلة Fair governance	- رقابة ذاتية ومؤشرات أداء يمكن قياسها على مستوى المدن. - إدارة حضرية مرنة لا مركزية. - نظام لمحاربة الفساد، والتحيز العرقي، والمصالح الشخصية.
المشاركة Participation	- تخطيط مرن يدعم المشاركة في صناعة القرار. - وكالات غير حكومية تشجع العمل والإدارة الذاتية للمجتمع. - مجتمع قادر على المشاركة في صناعة السياسات العمرانية. - مجالس بلدية منتخبة على مستوى الأحياء السكنية تضطلع بمسؤوليات تطوير وصيانة البيئة العمرانية وخاضعة لنظام حوكمة.
الإنصاف Equity	- تشريعات تؤكد الإنصاف بين الجنسين في الوظائف بدون سيطرة جنس على آخر. - الإنصاف في الحقوق العادلة للفئات المستضعفة.

المصدر: الباحث استناداً إلى: (Park)، (Simmel، 1950)، (Tonnies، 1957)، (Moller، 2002)، (Zukin، 2002)، (Hall P.، 1997)، (S.، The Just City، 2010)

17. Mumford, L. (1937). What is a city? Architectural Record. Retrieved from The Michigan State University Press, pp.223-231: <http://media.pfeiffer.edu/lridener/courses/GEMEIN.HTML>
18. Murie, A., & Musterd, S. (2002). Social Exclusion and Opportunity Structures in European Cities and Neighbourhoods. In S. Fainstein, & S. Campbell, Readings in Urban Theory (pp. 181-206). Massachusetts: Blackwell Publishers.
19. Park, R. (2005). Human Ecology. In J. L. Mele, The Urban Sociology Reader (pp. 1-15). New York: Routledge.
20. Parker, S. (2004). From Pillar to Post: Culture, representation and difference in the urban world. In J. L. Mele, Urban Theory and the Urban Experience: Encountering the City. New York: Routledge.
21. Reed, B. (2016). Story of cities #32: Jane Jacobs v Robert Moses, battle of New York's urban titans. Retrieved 9 30, 2023, from <https://www.theguardian.com/cities/2016/apr/28/story-cities-32-new-york-jane-jacobs-robert-moses>
22. Scott, J. (1998). Seeing like a State. New Haven, CT: Yale University Press.
23. Simmel, G. (1950). The Metropolis and Mental Life. New York: Free Press, pp. 409-424.
24. Tonnies, F. (1957). Community and Society: Gemeinschaft und Gesellschaft. Retrieved from The Michigan State University Press, pp.223-231: <http://media.pfeiffer.edu/lridener/courses/GEMEIN.HTML>
25. Weber, M. (1958). The Nature of Cities. New York: Free Press.
26. Zukin, S. (2002). Changing Landscapes of power opulence and the urge for Authenticity. In S. Fainstein, & S. Campbell, Readings in Urban Theory (pp. 291-302). Massachusetts: Blackwell Publishers.
7. Fainstein, S. (2006). Program in Urban Planning Graduate School of Architecture, Planning and Preservation Columbia University. Conference on Searching for the Just City, GSAPP. Columbia University.
8. Fainstein, S. (2010). The Just City. Cornell University Press. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt7zhwt>
9. Fainstein, S. S. (2005). Cities and Diversity: Should We Want It? Can We Plan For It? Urban Affairs Review, 41(1), 3-19.
10. Gottdiener, M. (2008, 2 11). A Marx for Our Time: Henri Lefebvre and The Production of Space in An Architektur - Produktion und Gebrauch gebauter Umwelt. Retrieved February 19, 2012, from An Architektu: http://www.anarchitektur.com/aa01_lefebvre/aa01_gottdiener_dt.html
11. Hall, P. (1997, February). Megacities, world cities and global cities. Retrieved February 24, 2012, from The First Megacities Lecture: http://www.megacities.nl/lecture_1/lecture.html
12. Hall, P. G. (2002). Cities of tomorrow. Oxford: Blackwell.
13. Healey, P. (2002). Urban 'Regions' and Their Governance. In S. Fainstein, & S. Campbell, Readings in Urban Theory (pp. 90-109). Massachusetts: Blackwell Publishers.
14. Jacobs, J. (1992). The Death and Life of Great American Cities. Vintage Books.
15. Khosroshahi, A. (2015). THE JUST CITY: A CRITICAL DISCUSSION ON SUSAN FAINSTEIN'S FORMULATION. Milan: Polytechnic University of Milan.
16. Moller, S. (2002). Is Multiculturalism Bad for Women. In S. Fainstein, & S. Campbell, Readings in Urban Theory (pp. 161-165). Massachusetts: Blackwell Publishers.

الصِّبغ الإنسانيّة لتساؤلات المابعد أخلاق: من الأوامر إلى الخطابات

عبد الرزّاق بلعقروز

جامعة سطيف- الجزائر

ملخص

نسعى في هذا البحث إلى دراسة الصِّبغ الإنسانيّة لثقافة مابعد الأخلاق، وذلك بالانتقال من الأوامر إلى الخطابات، عالجنّا في الإشكالية الأسئلة التالية: ما هي الصِّبغ الإنسانيّة لثقافة مابعد الأخلاق؟ ما هي نتائجها على الثقافة الأخلاقية للإنسان المعاصر؟ هل يمكن أن تكون منطلقاً لإنشاء القيم الإنسانيّة عبر الثقافية؟ وبعد أن قُمنّا ببسط الإشكالية، شرعنا في شرح الكلمات الأساسية وهي: مابعد الأخلاق، الصِّبغ الإنسانيّة، الأوامر والخطابات، ثم رصدنا بعد ذلك هذه الصِّبغ الإنسانيّة المابعد أخلاقية ضمن الأجزاء التالية:

- إنسان «الأنا أريد» بدلا من «إنسان يجب عليك».
- الإنسان السائل بدلا من الإنسان الصّلب.
- إنسان التّأويل الجمالي للوجود.
- إنسان الفضاء الخصوصي وحب الانكشاف.

وقد رصد البحث مجموعة من الأهداف منها: تحليل المباني الفكرية لثقافة مابعد الأخلاق، بيان الآثار الثقافية على الأخلاق المعاصرة، مدى الحاجة إلى أسس أخرى للأخلاق تساعد على تجديد القيم وإحداث تحوّل روحاني مفيد، أهمية الوعي بثقافة مابعد الأخلاق، باعتبارها أسلوباً ثقافياً سائداً، أهمية الاستفادة من فلسفة التّحليل في مجال المبتأ أخلاق، من أجل التحديد الدقيق لمعاني الكلمات الأخلاقية، بعيداً عن المعاني التّسببية والإرادية. ثم كانت الخاتمة، التي جمعنا فيها أفكار البحث، ونادينا من خلالها على ضرورة الوعي بثقافة مابعد الأخلاق، من حيث أصولها الفلسفية، وصيغها الإنسانيّة، وأفاق رسم معالم أخرى للإنسانيّة، ترتكز على القيم المشتركة، فهي التي تضمن إقامة المشترك القيمي العابر للثقافات، وهو مشترك روحي إنساني، ينبني على التعاون والارتقاء في مراتب الكرامة الإنسانيّة.

الكلمات المفتاحية: ثقافة ما بعد الأخلاق، الأمر، الخطاب، الأخلاق المعاصرة، الأسس الأخلاقية، التحول الروحي.

بناء الإشكال:

الغائية، فهي أقرب إلى إثبات الذات جماليًا، والبحث عن المتع التي عطّلت الاستجابة لها الأوامر الأخلاقية الكلية والإلزامية. فحالة المابعد تتأتى أهميتها من كونها أسلوب عيشي أكثر من أنها نسق أخلاقي مثالي. لأجل ذلك فإن مدار الإشكالية المركزية لبحثنا هنا يمكن صوغها وفقًا لما يأتي:

ما مدلول ألفاظ: ما بعد الأخلاق والصيغ الإنسانية وكذا الأوامر والإلزامات؟ ما هي الصيغ الإنسانية السائدة ضمن هذا الأسلوب في الحياة؟ ما هي علل هذا التحول من أخلاق الإلزام إلى أخلاق الخطاب؟ هل تتضمن المابعد أخلاقيات أملاً في بناء المشترك الأخلاقي العابر للثقافات؟

نقل إذن، بأن الغرض المنهجي لهذا البحث، إنما هو الاقتراب من هذا الشكل الحياتي الجديد، ومساءلة مضامينه وتلحظ غاياته، لأنه شكّل ضديد لأشكال الحياة التي ترغّب فيها التعاليم الدينية والإلزامات العقلية، فإذا كانت أخلاق الإلزام توجه السلوك نحو غايات خارج الذات، فإن المابعد أخلاق تستغزر السلوك في الذات مفهومة بالمعنى النفساني والمُتعي، فهي تثبت في النفس مشاعر المتعة والتّرجسية والتّفسانية، وتنفي الألم والآخر ومدارج الرّوح. ولأجل هذا، فإن منهج مقاربتنا للموضوع، سوف لن ينحصر في التّحليل الفلسفي، إنّما يضم مرافق التّحليل الاجتماعي والنّفسي والفني في منهج تركيبي، يستعمل أدوات المعرفة الاجتماعية، نظرًا لأنّ مابعد الأخلاق ليست صيغة فردية، بل هي صيغة اجتماعية أيضًا.

أولاً. مفاهيم مفتاحية

1. المابعد الأخلاق: Poste Morale

ارتكازًا إلى مفهوم «التّشابه العائلي»، الذي أرساه لودفيج فتجنشتين، Ludwig Wittgenstein فإن ثمة عائلة من المفاهيم تتقارب مع هذا المفهوم تشاهياً لكنها لا تتطابق معه دلاليًا، وهي: ما بعد الواجب، الفردانية الثانية، العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، الخصخصة الأخلاقية، جماليات الوجود؛ وجُلّ هذه المعاني تصرف المدلول إلى نهاية القانون الأخلاقي الذي يُرغّب في أشياء تقع خارج دائرة الذات، سواء كانت تعاليم دينية أم قيمًا روحية أم إلزامات عقلية أم غايات تاريخية، فالذات مفهومة هنا بالمعنى النفساني والمُتعي، هي منبع الشّعور بالقيم، فإذا كانت القيم تُسجّل تواجدها في الذات عندما نشعر بها، فإن مابعد الأخلاق تتعيّن قيمها فيما يثبت الشّعور بالحياة وبالجسد وبالجمال، أما إكراه الذات نحو غايات خارجها، من غير شعور بالمتعة واللذّة والجمال،

من الأجزاء اللّافئة ضمن القول الفلسفي المعاصر، جزء الأخلاق، فثمة نقاش ثقيل حول المعاني التي نفهمها من هذه الكلمة؛ وحول السبيل السلوكية التي تدبّر بها الذات الإنسانية صيغة وجودها، فالأخلاق ليست نقاشًا نظريًا يمكن للذات أن تتخبره قبولًا أو رفضًا، أو أن تُسائل مباحثه نظريًا من غير ميل نحو السلوك، إنّما الأخلاق ممارسة أو أسلوب عيش. وفي الحين ذاته، أنّ هذه الممارسة ليست معرّة عن أيّ مضامين أخلاقية أو خيارات تتخذها الذات معالم تهتدي بها في الوجود، وهنا تكمن حيوية الجزء الأخلاقي في القول الفلسفي، وحيويته هذه آتية من لزومية السّكن في الأخلاق، تلبّسًا وصفيًا، وتأسيسًا معرفيًا. وفي هذه الجدلية التي تميّز الذات الإنسانية في تركيبها بين الشّوق إلى المعاني الرّوحية، والميل إلى الطّبع الإنساني، ترتسم طبيعة القيم التي ترغب فيها الإرادة الإنسانية، وترغب في تعيين سلوكها وفقًا لمطالبها. ولأنّ المعاني الأخلاقية بهذه المواصفات، في تصّالها مع الفعل المتقلّب في مجرى الحياة، فإنّه لم يُعرف جزء في الفلسفة الاختلاف الصّدام بين الاتجاهات مثلما عرفته الأخلاق؛ وليس منبع الصّدام في مصدر الإلزام الخلقى، إنما في طبيعة الفرع المعرفي الفلسفي الذي يدرس الأخلاق ويتولّى شؤون تصريفها في الفعل⁽¹⁾، ويتلحظ في الصّلة بينها وبين مسائل العلوم الأخرى ومشكلات الحياة المعاصرة. إن الدّرس الفلسفي حول الأخلاق درس خصب ومثمر، لأنها -أي الأخلاق- مفهوم محيط أو مظلة، يحاith جُلّ الفاعليات الإنسانية في مقدماتها وفي غاياتها، ولذلك نتلحظ أنّه ما من جزء من أجزاء المعارف أو التّطبيقات إلا وللأخلاق فيه تواجد وتوجيه.

وإذ تعيّن أهمية الأخلاق بعامّة، فإنّنا نكتفي بها، ونمضي إلى إيضاح أهمية موضوعنا في ظلّ التحدّيات الثقافية المعاصرة، فما بعد الأخلاق Poste Morale والمجتمعات المابعد أخلاقية les sociétés post moralistes، باتت تُشكّل أنساقًا من أساليب العيش أو الخطاب، بمعنى أنّ مابعد الأخلاق ليست تفكيرًا نظريًا في الأخلاق، إنّما هي الصّيغة التي تخترق الحياة الفردية والنّسق الاجتماعي على حد سواء، إنّها تعادل ضمن هذا المعنى، العيش في الوجود من غير محتويات أو معانٍ كلية، إنّها تتبّئ الصّيغة الجمالية للوجود، تلك الصّيغة التي لا تحب أن تأتمر بالأخلاق الكلية، ولا أن تنفعل بالمعاني

1. تعدّ محاولة الإنجليزي جورج إدوار مور، في كتابه مبادئ الأخلاق الذي نشره سنة 1903، سعيًا لتأسيس نوع من الاستقلال الذاتي لفرع الأخلاق، مستندًا من أجل ذلك إلى فكرتين أساسيتين هما: الأغلوطة الطبيعية والسؤال المفتوح.

وإذ تعينت معاني المفاهيم المركزية الواردة، فإننا نمضي إلى مطلوبنا، في استقصاء تحولات الأخلاق من مستواها الديني-العقلي إلى مستواها الخطابي، أو من مساكمها المتعالية، إلى تقلبها وانغراسها في مطالب الطاقة الحيوية، بعد أن هيمنت أخلاق الواجب وحساب المنافع والفضيلة على سؤال الأخلاق. إن الصيغ الإنسانية وإن اختلفت في أشكالها، فإنها الحتمية المنطقية للكيفية التي تحلّت بموجها العلاقة بين القانون الأخلاقي والتربية الاجتماعية، فالحياة الجديدة تُضجُّ بالإقبال على الجديد، وتتفنن في تلبية مطالب الجسد، وهاجسها الدائم هو إثبات الرغبة والفن والمحسوس، وكأن صورة الحياة الجديدة، هي الانقلاب على الاحتقار الأنطولوجي للمظهر، الذي وقّع شهادة ميلاده أفلاطون كمنسق فلسفي متكامل البناء، فأفلاطون والثقافة الأفلاطونية بعده⁽³⁾ هي التي أرخت لهذا الاحتقار الأنطولوجي للمظهر والمحسوس، ومن ثم فإن المابعد أخلاق هي العيش خارج دائرة الأنساق الأفلاطونية، أي العيش بإثبات الجسد والجمال والصلابة وتلبية المتع النفسانية، من أجل الوجود الجميل، الذي يُمائل بين البحث عن السعادة وبين تلبية الرغبات الفورية والاستمتاع بالنفسانية، وفي المثابرة كذلك، على إدمان الغرائز واستعمال الحيل والأساليب الإلكترونية من أجل تليبيتها، وإن هذا المنحى، يقابله الصُّدود عن الأوامر العقلية الكلية التي تريد أن تستغرق الأفراد ورغباتهم في مقولاتها الكلية مثل: الأخلاق من أجل المعنى أو من أجل الحرية أو من أجل التاريخ، أو أي سردية أخرى تنتهي إلى مقولات التنويرين وأحلام التقدميين. إن راهنية العيش الأخلاقي هي راهنية حيوية مُتعية نفسانية، أكثر منها روحية أو تقدُّمية عقلانية. ولأجل ذلك، فإننا نترقى في البيان قليلاً، قاصدين استبانة الصيغ الإنسانية التي تسكن في هذا النمط من الثقافة أو الخطاب.

ثانياً. الصيغ الإنسانية لما بعد الأخلاق:

1. صيغة «الأنا أريد» بدلاً من صيغة «يجب عليك»:

إن من الصيغ الإنسانية السائدة صيغة «الأنا أريد» بدلاً من صيغة «يجب عليك»، الثانية تجد أساسها الفلسفي مع «إيمانويل كانط Immanuel Kant» والثانية تجدها مع «ماكش شترنر Max Stirner». ويعد كانط رائد العلمنة الأخلاقية الأولى، الذي أسكن الميزان الأخلاقي في العقل الإنساني؛ فبعد

فهذا مما لا تستسيغه الذائقة المابعد أخلاقية. لنقل إذن بأن مابعد الأخلاق لا تتضمن داخلها أخلاقاً، بل تتضمن لأخلاقاً بالمعنى الالتزامي، فالالتزام والرباط الصلبة والعلاقات الثابتة، هي الأشياء التي تؤلمها وتحرمها من الشعور بالمتعة.

2. الصيغ الإنسانية:

مدلول هذا المركب اللفظي، تبعاً لسياق البحث، هو الأشكال الإنسانية التي أورثتها مابعد الأخلاق والمجتمعات المابعد أخلاقية، بمعنى النماذج الإنسانية الفعلية والأقرب إلى الممارسات اليومية منها إلى المعاني المثالية. ومن سمات هذه الصيغ الإنسانية أنها متعددة، لكن مثواها الأخير هو العمل تبعاً لما تشعر به الذات من متعة ونرجسية، كما تتضمن في معناها أيضاً؛ خاصّة من حيث الصيغة اللفظية، ميزات توصيفية ونقدية، فمثلاً صيغة الإنسان السائل هي صيغة وصفية، لكنّها توجيهية في الوقت نفسه، أو تجمع بين معطى الواقع ومعطى القيمة، فالسائل هي صيغة إنسانية لا تحب المعاني الصلبة أو الوصايا الثابتة، بل هي في تجدد يومي طلباً للاستهلاك وبحثاً عن التلبية الفورية للرغبات، إنها تسليع الأشياء والأفكار والسلوكيات، وإدمان للمتعة والرغبات والإشتهاءات؛ إنها نزعة إنسانية تريد أخلاقاً بلا جزاء ولا إلزام.

3. الأوامر والخطابات:

تُعبّر كلمة الأوامر في سياق بحثنا عن الأخلاق في حقبة العلمنة الأولى، التي عمادها الأمر الإلهي، ثم العلمنة الثانية التي عمادها الأمر العقلي القطعي⁽²⁾؛ أما الخطابات فتعبر عن عيش الأخلاق بصورة خارج مطالب الواجب الأمري والقطعي، فإذا كانت الأوامر كلية وقطعية وغائية، فإن الخطابات جزئية واختيارية وذاتية. فصيغة الأوامر تنتهي فلسفياً إلى حقبة العقل الفلسفي الواصل في مركزته ومفاهيميته، العقل الذي عين ثوابت في الفعل الخلقى مثل الواجب والمنفعة والفضيلة، أما الخطابات فتنتهي إلى نسق الحياة المعاصرة، والخطاب هنا، أسلوب عيش أو ممارسات حيّة أقرب إلى الأناسة (الأنثروبولوجيا) الفلسفية منها إلى المثالية النظرية، الخطابات هي صيغة الحياة وفقاً لثقافة ما بعد الواجب، الخطاب فعل واقعي وممارسة حيّة تكتسب معانيها من تحصيلها المستمر للمتعة والرغبات وإثبات النرجسية والجمالية.

3. الثقافة الأفلاطونية، هي أنساق كلية، تنطلق في حركتها من ثنائية الوجود، المعقول والمحسوس، المثالي والواقعي، الروحي والمادي، النفس والبدن، وتنتصر دائماً للمعاني العقلية والأخلاق الروحية على حساب الصور الحسية والسلوكيات الحيوية.

2. انظر، عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف، التربية الفكرية ومسالك المنهج، بيروت: مركز نهوض، 2022. المقدمة «كمال التفلسف في حصول الاتصاف به».

واضعها في الأصل، لقد دشّنت هذه النظرة ما سيُسمّى في معجم ما بعد الأخلاق، بـ«الفردانية الثانية»؛ فإذا كانت الأولى تعني استقلالاً إيجابياً عن روح العامة أو الجموع، فإنّ الثانية هي الخروج عن التعيينات الفلسفية والأخلاقية التي ترسم الحدود وتبني القانون الأخلاقي العام، والفردانية الثانية، إنما تدمن مطالب الطّباع وتستغزّر الشهوات، وحرّكتها هي قصد متجدد نحو المتع وملاحقة تواريخ انتهاء الصلاحية، إشباعاً للرغبة في التّرف والتلذذ الفوري. وبهذا، فإنّ صيغة إنسان «أنا أريد»: بل «يجب عليك» هي الصيغة التي تنتصر فيها الفردانية الثانية، حيث يتمُّ فيها نزع الدّمامة عن الأخلاق المذمومة، وهي أيضاً ارتياح من إيلام الأوامر الأخلاقية المطلقة والقطعية المنهومة بالغير والأخر والتاريخ. إنّ ما بعد الأخلاق ضمن هذه الصيغة، حفّز مستمر للحواس وزم لقوانين الواجب العقلية، وقبلها كانت المطالب الأولى هي زم الميول الفردية والبواعث الحسية من أجل أن يحيا الانتظام الجماعي والسّعادة العقلية.

2. توصيفة الإنسان السّائل بدلاً من الإنسان الصلب:

من المعلوم في السياقات الاجتماعية والفلسفية، استعارة توصيفات من عالم الأحداث والأشياء، إلى عالم الأفعال والثقافة الإنسانية، من أجل إظهار الفكرة وتقريبها إلى المتلقّي في أمثلة مجازية، تُعبّر عن الفكرة وعن أغراضها، ويصدقُ هذا التّوصيف على مفاهيم الصّلاية والسُّبولة، باعتبارها استعارات مجازية لحال الإنسان وحرّكته السّائدة، من عالم الحدّثة إلى عالم ما بعد الحدّثة، لقد كان هاجل الفعل الحدّثي، هو أن يتحرر من الانتماءات والولاءات العائلية والتقليدية الموروثة، التي كان يرى فيها عوائق في سبيل مشروعه التحرّري؛ لأنّ هذا التحرُّر هو المقدمة لكل حياة جيدة وسعيدة تريد أن تصبح ممكنة، لذا: «كانت أولى المواد الصّلبة التي قرّرت الحدّثة إزابتها، وأولى المقدّسات التي قرّرت تدينسها، تتمثّل في الولاءات التّقليدية والواجبات والحقوق المعهودة التي تغل الأيدي وتقيّد الأرجل، وتعوق الحركة، وتكبح زمام المبادرة والإقدام»⁽⁷⁾. ويعد عنصر الزّمن في طليعة المفاهيم التي اقتضت التّجديد؛ فإذا كان الزّمن ساكناً في حقبة ما قبل الحدّثة ويمتاز بالصّلاية، فإنّه بات جاريّاً ومتحرّكاً في زمن السُّبولة، إنّه لا يعرف الغايات النّهائية أو المستقبل الواعد الذي كانت تنشده ترانيم الحدّثة، ويجدر صرف القول هنا، إلى أنّ الغرض الإجرائي من الرغبة في

أن نضى إمكانية تأسيس ميتافيزيقا للأخلاق أو أسس غيبية للنظام الأخلاقي، اتجه إلى فكرة الواجب الإنساني المكتفي بنفسه، من أجل تحرير الفعل الخلقى من السّعادة الفردية ومن الغائية المتجاوزة، «إنّ ما هو جوهر في كل تعيين للإرادة بواسطة القانون الأخلاقي هو أن تكون الإرادة بوصفها إرادة حرّة، متعيّنة بمجرد القانون، ومن ثمة من دون تدخّل فعل البواعث الحسية، لا بل بصددها جميعاً وزم جميل الميول من حيث يمكن تتضاد مع ذلك القانون»⁽⁴⁾. فالتمثال إذن، قائم بين القانون والواجب والحرية، وضد الميل إلى السعادة الفردية أو الجري وراء المتع والأهواء، ومن ثم، فإنّ «مذهب كانط يضم قيمتين أساسيتين هما: إرادة صالحة وسعادة متمثّلة في إنجاز الرغبات المباحة المنتظمة في نظام عقلائي»⁽⁵⁾.

إن هذه الصيغة من صيغ الأخلاق، عنوانها العام هو «يجب عليك»، فالواجب هو القانون الذي يتخلّل جل الأفعال الإنسانية، من الواجب تجاه الذات إلى الواجب تجاه الغير، إلا أنّ الانتصار الذي تحقق في الثقافة المعاصرة، إنما هو لقاء «أنا أريد»، التي نزعّت ظاهرة التّأثير عن الأناية والسعادة الفردية وإطلاق العقال للذات بمعزل عن معايير الخير والشر. ويعد «ماكس شترنر»، رائد هذا المنحى في تقدير الفردانية ونفي الكليات الأخلاقية، فالمسألة الأساسية عنده ليست هي كيف أحقق المعاني المثالية في الواقع؟ أو كيف أكون حرّاً بالاستجابة لقانون الواجب؟ ولا حتى كيف أقدرُ الأشياء التي تقع خارج ذاتي؟ كلا... المسألة التي أنطلق منها، هي علاقتي بالعالم، والتي هي علاقة ملكية وليست إنزائلاً لأفكار مثالية دينية كانت أم فلسفية على الأرض «إلامّ تهدف علاقتي بالعالم؟ أوّد الاستمتاع به، لأجل ذلك ينبغي أن يكون ملكي، وأريد إذا أن أستحوذ عليه. لا أريد حرية الناس، لا أريد تساوي النّاس، لا أريد غير سلطتي على النّاس، أريد أن يكونوا ملكي أي أن يكونوا صالحين لمعتي»⁽⁶⁾.

إن مستلزم هذا الإقرار في مسألة العلاقة بالعالم، هو أن ليس للانتظام العقلائي مكان، بل إن فرديتي هي قيمة القيم، وأما مقولات الفيلسوف التي يدافع عنها دفاعاً طائفيّاً مثل: التعالي والجيد والخير والتاريخي والغائي فلا تعني، فهي تعني

4. كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة، ناجي العونلي، بيروت: جداول، 2012، ص 176

5. رولز، جون، محاضرات في فلسفة الأخلاق، تحرير، باربارا هرمان، ترجمة، ربيع وهبة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2010، ص 445.

6. شترنر، ماكس، الأوحده وملكيتته، ترجمة، عبد العزيز العيادي، بغداد، منشورات الجمل، 2016، ص 425.

7. باومان، زيفمونت، الحدّثة السائلة، ترجمة، حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، 2016، ص 44

ضمان التأمين على الحياة مفهومة بالمعنى الإقبالي على التزيّد من الامتلاك وعلى التفكير في بدايات جديدة دومًا، وهكذا، يمكن لنا القول، بأن الإنسان السائل لا يحب المعاني الصلبة والترابطات التي تطول، ولا الولاءات العتيقة، بل إنه دومًا ينتقل من موضوع استهلاكي إلى آخر، كي يصرف نفسه عن أن تفكر في مصيرها النهائي، لأن التفكير في المصير النهائي، إنما هو استعادة للمعاني الصلبة، بينما ترغب النفس في الإذابة والصهر والتميع لهذه المعاني المؤلمة والمتصرفة في حياتنا من غير حياة استهلاكية، ومن ثم، فنحن أمام ظاهرة «تمجيد الحاضر». يقول ضمن هذا السياق «جيل ليبوفتسكي Gilles Lipovetsky»:

نحن نعيش في البرامج القصيرة، التغيّر المستمر للمعايير، التحريض على العيش فورًا: يرتفع الحاضر في محور أساسي للبقاء الاجتماعي... الموضة هي قانوننا لأن ثقافتنا كلّها تقدّس الجديد، وترسخ كرامة الحاضر، ليس فقط في التقنيات: الفن أو المعرفة، لكن في نمط الحياة نفسه الذي أعادت القيم المتعينة تنسيقه: شرعية الرغد والمتع المادية، جنسية حرة وغير مذنبية، دعوة للعيش أكثر، لإرضاء الرغبات للاستفادة من الحياة، توجّه الثقافة المتعينة للناس نحو الحاضر الحياتي، إنّها تثير ظواهر الشّغف والبحث عن الخلاص الفردي في الحداثات كقدر من إنعاشات وأحاسيس ملائمة لحياة غنية وتامة»⁽¹¹⁾.

لنقل إذن، بأن الإنسان السائل، الذي لم يعد يولي وجهه شطر التقاليد والقيم العقلية التي رسمت خطاب الحداثة الأخلاقي، قد بات في رحلة مجهولة نحو أفق مجهول، وسواسه القهري هو «لكل يوم معايير الخاصة»، والأخلاق السائلة ضمن هذا المقام، هي صيرورة من الأفعال التي تجلب اللذة وتصرف الألم، إنّها أخلاق خارج الأخلاق بالمعنى الالتزامي والارتباطي الذي يطول ويصمد، ذلك أن من السمات المائزة للقيم الأخلاقية أنّها ثابتة، ولو كان هذا الثبات فلسفيًا، لكن الإنسان السائل الذي أشرب قلبه الإذابة والرغبة السريعة في الشعور بموضوعات الاستهلاك، قد أسكن نفسه في طاقته الحيوية، ولم يعد يقدر على الارتفاع إلى القيم العقلية التي تريد أن تأخذ به إلى سرديّة خارجية. من هنا، فإنّ السيولة تترافق مع تقديس الرغبة والمتعة والموضة والحاضر والاستهلاك.

إذابة القيم الصلبة، ليس هو الخروج بصورة كلية عن فكرة الصلابة، وإنما الإتيان بقيم أخرى لها صلابتها أيضًا، فالإجراء إنما هو استبدال صلابة بصلابة أخرى، مثل استبدال صلابة الأوامر العقلية في مجال الأخلاق بصلابة الأوامر الإلهية، هكذا كانت النية، إلا أنّ مفاعيل الصهر والإذابة والتميع، قد صهرت من جديد البدائل المنشودة، وبات الحال هو الصيرورة وإذابة كل ما هو صلب، و«لم يكن السبب الأصلي وراء ذوبان المراكز الصلبة الراسخة مجرد عداوة للصلابة بعد ذاتها، بل حالة من عدم الرضا بدرجة الصلابة التي تتسم بها المراكز الصلبة المتوارثة... صرنا ننظر إلى المراكز الصلبة ونقبلها على أنّها تكتّف الصهارة الذائبة حتى إشعار آخر إنّها أقرب إلى تسويات مؤقتة منها إلى حلول نهائية»⁽⁸⁾.

إن الغرض من هذه التقدّمة في المنهج والرؤية، أن نصرف سعيًا، إلى أن الإنسان السائل الذي هو صيغ من صيغ ما بعد الأخلاق، لا تستهويه فكرة الالتزام والخضوع للقانون مهما كلف الأمر، إن «العقل الحديث السائل يرى في الالتزامات الدائمة ظلمًا وغمًا، وفي الارتباط المتين تبعية وتقليدًا، فلذلك العقل ينكر الحق في الالتزام والارتباط المكاني أو الزماني، فلا حاجة ولا منفعة لهما يمكن للعقلانية الحديثة السائلة الاستهلاكية أن تبرهما، فالالتزام والارتباط يعكّران صفو العلاقات البشرية، مثلما يعكّران صفو أي فعل من أفعال الاستهلاك الذي يقوم على الإشباع الفوري للرغبة والتّقدّم الفوري للمادة المستهلكة»⁽⁹⁾. وبهذا يصبح الاستهلاك والبحث عن المتعة من خلال الاستزادة في الاستهلاك هو الرؤية الامتلاكية إلى العالم، «فالحياة السائلة حياة استهلاكية، إنّها تجعل من العالم بكل أحيائه وجماداته موضوعات للاستهلاك، تفقد نفعها عند استخدامها (وتفقد معه سحرها، وجاذبيتها، وإغواءها، وإغراءها)، إنّها تُشكّل معايير تقييم أحياء هذا العالم وجماداته وفق نموذج موضوعات الاستهلاك. وهذه الموضوعات لها عمر افتراضي نفعي قصير، وإذا انتهى فلا يصلح استهلاكها»⁽¹⁰⁾. لقد أصيب العالم بالمتلازمة الاستهلاكية، وأصبح لا يتعشق الغايات النهائية أو تقدم العقل أو تحرر الطبقات، بل إنّ الرغبة تسكن في الروابط الهشة، وفي الهيام بتواريخ نهاية صلاحية الأشياء وفي

8. المرجع السابق، ص 27.

9. باومان، زيفمونات، الحب السائل، عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص 41.

10. باومان، زيفمونت، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص 30.

11. جيل ليبوفتسكي، مملكة الموضة، زوال متجدد، ترجمة، دينا منصور، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017، 269/267.

3. إنسان التأويل الجمالي للوجود⁽¹²⁾:

التَّوْبَهُ هُنَا، بَأَنَّ وَاضِعَ اللَّيِّنَاتِ الْأُولَى لِلتَّأْوِيلِ الْجَمَالِيِّ لِلوُجُودِ قَدْ أَرَسَى مَعَالِمَهَا الْفِيلَسُوفُ الْأَلْمَانِي فَرِيدْرِيش نَيْتْشِه، عِنْدَمَا كَانَ بِصُدَدِ الْحَدِيثِ عَنِ التَّحَوُّلَاتِ الثَّلَاثَةِ «سَأَشْرَحُ لَكُمْ تَحَوُّلَ الْعَقْلِ فِي مَرَاكِلِهِ الثَّلَاثِ فَأَنْبِئَكُمْ كَيْفَ اسْتَحَالَ الْعَقْلُ جَمَلًا، وَكَيْفَ اسْتَحَالَ الْجَمَلُ أَسَدًا، وَكَيْفَ اسْتَحَالَ الْأَسَدُ -أَخِيرًا- فَصَارَ وَلَدًا»⁽¹⁴⁾. وَيَعْنِي هُنَا بِرَمْزِيَةِ الْجَمَلِ، حَمْلَ أَعْبَاءِ الْقِيَمِ وَأَعْبَاءِ قَانُونِ الْوَاجِبِ الَّذِي تَتَبَدَّى صُورَتَهُ اللَّفْظِيَّةُ فِي أَمْرٍ: «يَجِبُ عَلَيْكَ» يَحْمِلُهَا الْجَمَلُ فِي الصَّحْرَاءِ وَالتَّيِّهِ، لَكِنْ سَرَعَانَ مَا يَسْتَفِيقُ هَذَا الْعَقْلُ، وَيُثَوِّرُ عَلَى هَذَا الثَّقَلِ الْإِلْزَامِي مِنْ أَمْرٍ «يَجِبُ عَلَيْكَ» إِلَى صَيْغَةٍ أُخْرَى «أَنَا أُرِيدُ»، وَالْغُرْضُ هُوَ إِثْبَاتُ الْحُرِيَّةِ وَقَوْلُ لَا لِقَانُونِ «يَجِبُ عَلَيْكَ»، أَمَا التَّحَوُّلُ الثَّلَاثُ فَهُوَ نَحْوُ الطِّفْلِ أَوْ الْوَلَدِ، الَّذِي يَرْمِزُ إِلَى الْبَرَاءَةِ وَالْجَمَالِ وَالتَّفَكُّرِ بِعُقُوبَةٍ مِنْ غَيْرِ كَلِمَاتٍ أَوْ غَايَاتٍ نَهَائِيَّةٍ، فَهُوَ بِهَذَا يُمَاثِلُ الْوُجُودَ السَّائِلَ بِتَشْيِيدِ تَمَثَالٍ مِنَ الرَّمَلِ عَلَى الشَّاطِئِ، ثُمَّ تَأْتِي مِيَاهُ الْبَحْرِ لِكِي تَنْسِفَهُ نَسْفًا، وَهَكَذَا يَجْرِي فِرْحَ الطِّفْلِ بَيْنَ التَّشْكِيلِ وَالتَّنْسِيفِ، ذَلِكَ لِأَنَّ الطِّفْلَ طَهَرَ وَنَسِيَ؛ لِأَنَّهُ تَجْدِيدٌ وَلَعِبٌ وَعَجَلَةٌ تَدُورُ عَلَى ذَاتِهَا فَهُوَ حَرَكَةٌ الْبَدَايَةِ وَعَقِيدَةٌ مَقْدَسَةٌ⁽¹⁵⁾. وَعَلَيْهِ، يَكُونُ الْوُجُودُ الْجَمِيلُ هُوَ الْكَاسِبُ لِعَالِمِهِ الْخَاصِّ، الْمُسْتَنْكَفُ عَنِ الْاسْتِجَابَةِ لِمَطَالِبِ الْأَوَامِرِ الْمُتَعَالِيَّةِ، وَالْمُرْتَبِطُ بِالأَرْضِ وَحدهَا، وَلَا يَرَى أَيَّ غَايَاتٍ أَوْ دَلَالَاتٍ فِي السَّمَاوَاتِ الْفَسِيحَةِ. وَهَذَا هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي أَرَادَهُ نَيْتْشِه عِنْدَمَا كَانَ بِصُدَدِ تَدْشِينِ الْمُنْعَرَجِ الْجَمَالِيِّ لِلتَّقَاةِ قَائِلًا: «إِنِ فِلَسْفَتِي هِيَ أَفْلَاطُونِيَّةٌ مَقْلُوبَةٌ، كَلَّمَا زَادَتْ ابْتِعَادًا عَنِ الْكَائِنِ الْحَقِيقِيِّ، زَادَتْ صَفَاءً وَجَمَالًا وَصَارَتْ أَفْضَلَ، إِنَّهَا الْحَيَاةُ فِي الْمَظْهَرِ كَهَدَفٍ»⁽¹⁶⁾.

وَفِي السِّيَاقِ نَفْسِهِ يَعْطِقُ أَحَدَ قُرَّاءِ فِلَسْفَةِ نَيْتْشِه «مِيْشَالْ هَار ميشال haar» عَلَى هَذَا النَّصِّ قَائِلًا: «إِنِ الْمَظْهَرَ أَوْ الْجَمَالَ أَوْ الْجَسَدَ وَالْمَحْسُوسَ، وَالْأَشْكَالَ الْجَمِيلَةَ عَدِيمَةَ الْمَحْتَوَى وَالْوَهْمَ، هِيَ أَشْيَاءٌ مَثِيرَةٌ وَمَحْرَرَةٌ، لَا بَلَّ إِنَّهَا مُؤَلِّهَةٌ وَتَأْخُذُ مَكَانَ الْعَالَمِ الْحَقِيقِيِّ»⁽¹⁷⁾. وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ مَقُولَاتِ التَّأْوِيلِ الْجَمَالِيِّ لِلوُجُودِ هِيَ: إِثَارَةُ الْحَوَاسِ وَالْغَرَائِزِ وَالرَّغْبَةِ، وَاعْتِبَارُ الْفَنِّ صَيْغَةً مِنْ صَيْغِ الْوُجُودِ. وَوُجُودٌ جَمِيلٌ، لَا تَحِبُّ الذَّاتَ فِيهِ أَنْ تَأْتَمَرَ بِأَوَامِرِ فَوْقِ ذَاتِهَا، بَلْ تَفْعَلُ وَتُفْعَلُ بِمَا يُشْعِرُهَا بِالْاسْتِمْتَاعِ، وَيَجْلِبُ لَهَا الْحَقُوقَ الدَّاتِيَّةَ النَّفْسِيَّةَ، خَاصَّةً تِلْكَ الَّتِي تَلْبِي لَهَا إِثْبَاتَ نَرَجِسِيَّتِهَا وَمِيلَهَا إِلَى مَا تَشْتَهِيهِ وَتَسْتَلْذُهُ.

14. نيتشه، فريدريك: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، تقديم: عبد الرزاق بلعقروز، الجزائر: منشورات دار الوطن اليوم، 2020، ص 27.

15. المرجع السابق، ص 27.

16. المرجع السابق، ص 27.

17. Michel haar, *Nietzsche et la métaphysique* Gallimard, 1993, Paris. p78.

إِنَّ مَطْلَبَنَا ضَمْنَ هَذِهِ الصَّيْغَةِ، هُوَ صَرَفُ الْقَوْلِ، إِلَى أَنَّ الْمَالَ الْجَمَالِي لِلْإِنْسَانِ الْحَدِيثِ أَصْبَحَ جَلِيًّا؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ الْمَعَاوِرَ -خَاصَّةً الْغَرْبِيَّ مِنْهُ- قَدْ أَصْبَحَ يَرَى أَنَّ تَمَلُّكَ الْأَشْيَاءِ وَالْاسْتِمْتَاعَ الْآنِيَّ بِهَا، وَالْعَيْشَ فِي وَفَاقٍ مَعَ الْآنَا، هِيَ الْقِيَمُ النَّهَائِيَّةُ الَّتِي تَرَسِّمُ لَهُ مَعْنَى السَّعَادَةِ، السَّعَادَةُ الَّتِي يَتَصَوَّرُهَا فِي الْعَيْشِ مِنْ أَجْلِ ذَاتِهِ، وَمِنْ أَجْلِ الْفُورِيِّ وَالْمَوْقُوتِ. إِنَّ هَذَا الْإِغْرَاقَ فِي التَّرْزَعَةِ الْجَمَالِيَّةِ، هُوَ الْوَصْفُ الَّذِي أَصْبَحَتْ عَلَيْهِ ثِقَاةٌ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ، الَّتِي أَشْعَرَتْ الْإِنْسَانَ بِتَزَايِدِ اللَّاقِيَيْنِ، وَفِرَاقِ السَّمَاءِ مِنَ الْمَعْنَى، مَا خَلَقَ فِي وَعْيِهِ شَعُورًا بِالْأُزْمَةِ الْجَذْبِيَّةِ الَّتِي تَدْفَعُ بِهِ إِلَى تَلْبِيَّةٍ مَلْدَّاتِهِ الْآنِيَّةِ، كِي يَنْسَى سَوْأَلَ الْمَعْنَى وَالْمُسْتَقْبَلَ الْمُقْلِقِينَ نَفْسِيًّا وَأَنْطُولُوجِيًّا. وَهَذَا، فَإِنَّ أُزْمَةَ الْحَدَاثَةِ قَدْ بَدَأَتْ فِي النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ، «ثُمَّ وَصَلَتْ إِلَى مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ وَهِيَ ظَاهِرَةٌ جَمَالِيَّةٌ أَكْثَرَ مِنْ كَوْنِهَا ظَاهِرَةٌ فِلَسْفِيَّةٌ وَأَخْلَاقِيَّةٌ، الَّتِي أَفْرَطَتْ فِي الْمَلْدَّاتِ وَأَجْهَدَتْ نَفْسَهَا... إِنْ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ لَيْسَتْ تَطَوَّرًا لِلْحَدَاثَةِ نَفْسَهَا، بَلْ هِيَ أَقْرَبُ إِلَى عَلَامَةٍ دَالَّةٍ عَلَى أُزْمَةِ أَخْلَاقِيَّةٍ عَمِيقَةٍ تَحَاوَلُ الْحَدَاثَةُ الْخُرُوجَ مِنْهَا مِنْ دُونِ جَهْدٍ مَفْرُطٍ»⁽¹³⁾.

وَيَتَبَيَّنُ -إِذَنْ- مِمَّا سَلَفَ الْمَثْوَى الْجَمَالِي لِلتَّقَاةِ الْمَعَاوِرَةِ، الَّتِي افْتَتَحَتْ تَارِيخَهَا بِحَرَكَةِ الْإِصْلَاحِ الدِّيْنِيِّ شَمَلَتْ تَعَالِيمَ الدِّيْنِ وَمَنَاهِجَ التَّفَكُّرِ، وَعَبَّرَتْ بَعْدَهُ إِلَى مَرْحَلَةِ الْعَقْلِ، وَهِيَ الْآنَ قَدْ تَصَبَّرَتْ إِلَى مَرْحَلَةِ الْغَرِيْزَةِ، أَوْ بَلْغَةِ الْقَوْلِ الْفِلَسْفِيِّ الْمَعَاوِرِ «التَّأْوِيلِ الْجَمَالِيِّ لِلْعَالَمِ». إِنَّهُ تَأْوِيلٌ انْحَسَرَتْ فِيهِ الْأَسْئَلَةُ الْكَلِمِيَّةُ وَالنَّهَائِيَّةُ، وَنَضَبَتْ الْمَعَانِي الْإِيمَانِيَّةَ الْمُتَعَالِيَّةَ، وَأَصْبَحَ الثَّابِتُ -بَعْدَ هَذَا هُوَ الْكَسْرُ الْعَنِيفُ لِلانْتِضَابِيَّةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْإِقْبَالَ الْآلَفَتْ عَلَى الْاسْتِهْلَاكِ، وَكَانَتْ الثَّمَرَةُ هِيَ تَشْكِيلُ كَيْنُونَةٍ مَخْصُوصَةٍ لِلْإِنْسَانِ، تُثَبَّتُ وَجُودُهَا عِنْدَمَا تَسْتَمْتَعُ وَتَتَلَذَّذُ وَتَنْفِي الْمَوْئِلَ وَالْمُنْتَحَمَ وَالْإِلْزَامِي. وَيَجْدُرُ

12. يَبْغِي هُنَا إِضْاحَ نَقْطَةٍ تَتَعَلَّقُ بِمَعْنَى الْإِنْسَانِ الْجَمَالِيِّ فِي سِيَاقِ بَحْثِنَا، فَهُوَ يَخْتَلِفُ عَنِ الْإِنْسَانِ الرَّوْمَنْطِيْقِيِّ، الَّذِي يَنْتَبِي إِلَى الرَّوْمَانِيَّةِ، مَدْرَسَةُ تَمْجِيدِ الْقِيَمِ الْحَيَوِيَّةِ وَكَسْرِ الْإِطْرِ الْعَقْلِيَّةِ، وَعَنِ الْمَلْحِ الْجَوْهَرِيِّ لِلْإِنْسَانِ الرَّوْمَنْطِيْقِيِّ يَقُولُ جُورْجُ غُوسْدَرْوْفُ Georges Gusdorf: «إِنَّ الْإِنْسَانَ الرَّوْمَنْطِيْقِيَّ لَمْ يَمْتَ، فَحَضْرَتُهُ يَلْحَقُ تَخُومَ ثِقَاةِنَا، وَعِيًّا شَقِيًّا ثَابِتًا، يَقِفُ فِي وَجْهِ الْعَحْتِمِيَّاتِ الْمُضْهِبَةِ لِلْحَضَارَةِ الصَّنَاعِيَّةِ وَالتَّقْنِيَّةِ، وَلِمُجْتَمَعِ الْحَشُودِ، فَكَلَّ تَمَرَّدَ بِاسْمِ الدَّاتِيَّةِ الْمَعِيْشَةِ ضِدَّ تَعْيِنَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، وَبِاسْمِ الْخِيَالِ ضِدَّ الْعَقْلِ الْمُمْكِنِ، يَنْبَنِي مِنْ مَنَبْعِ الرَّوْمَنْطِيْقِيَّةِ الْخَالِدَةِ». جُورْجُ غُوسْدَرْوْفُ، الْإِنْسَانُ الرَّوْمَنْطِيْقِيَّ، تَرْجَمَةٌ، مَحْمَجٌ آيَاتٍ مِيْهُوبٍ، تُونِسْ: مَعْهَدُ تُونِسِ لِلْفِلَسْفَةِ، 2018، ص 531. وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ الْجَمَالِيَّ غَيْرَ الْإِنْسَانَ الرَّوْمَنْطِيْقِيَّ، فَالْأَوَّلُ ظَاهِرَةٌ أَخْلَاقِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ، بَيْنَمَا الثَّانِي ظَاهِرَةٌ تَحْرِيَّةٌ، ضَدِيدَةٌ لِلْخَطِّ الْهَنْدَسِيِّ الْمُسْتَقِيمِ نَحْوَ قِيَمِ التَّقَدُّمِ وَالْعَقْلَانِيَّةِ.

13. بلومان، زيغموننت، بوردون كارلو: حالة الأمة، ترجمة حجاج أبو جبر، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018، ص 84.

- التطور المفرط لمبدأ التمرکز حول الذات على حساب مبدأ الإيثار.
- تفكيك العلاقة بين الفرد والنوع والمجتمع.
- نزع الأخلاقية التي تبلغ ذروتها في غفول المجتمع الجماهيري وتدفق وسائل الإعلام والإفراط في تهمين المال⁽²⁰⁾.

إن التّفكير في هذه الحال، التي أصبح عليها الإنسان، يجعلنا نستعجل القول، بأنّ هذا النّمودج من الحياة لا يبني الحضارة؛ بل ينتج العدمية باعتبارها السمة الأكثر إمساكاً بالحياة الإنسانية، لأنه من المفترض أن يعمل هذا الإنسان على إقامة البناء الاجتماعي المرصوص، لأداء الدّور النموذجي في التاريخ، والمألّ الحتمي لهذه الحال الثقافية أي تحلل المعنى الترابطي للأخلاق؛ هو أفول الحضارة كنهاية بعيدة، وزوال الالتزام بين الفرد والمجتمع كنهاية قريبة؛ لأن الفرد الذي يأتي إلى هذا العالم يلزمه محيطٌ ثقافي إيجابي، يمتصُّ منه القيم التي تجعله يحقّق أقصى درجات التنمية الإنسانية، بينما الفرد الذي يُولد في مجتمع تمزقت شبكة علاقاته الاجتماعية، وأصبحت التّرجسية هي قيمته النهائية، قد أصبح مألّه هو فقدان الإنسانية رأساً. يقول مالك بن نبي متلجّظاً هذه الحقيقة: «فكلّما عمل المجتمع واجبه في السّهر على سلوك الأفراد -بدعوى الحرية، أو أيّة دعوى أخرى- وزال الضّغط الاجتماعي، انطلقت الطّاقة الحيوية من قيودها، سواء أكانت هذه القيود مفروضة على أساس ديني أو أساس دستوري، فدمّرت كل ما يقوم على تلك الأُسس سواء كانت دينية أو علمانية، أي إنها تدمّر كل البناء الاجتماعي»⁽²¹⁾. إن إنسان الفضاء الخصوصي أو الشّخصنة يحدث التّشقّقات في نظام التنشئة الاجتماعية الانضباطية، ويفرز قيماً أخرى تعبر عن اتجاه راغب في القيم المتعينة، وكره التنميط، وكذا تقديس التحرّر الشّخصي والبحث عن الدعابة والتعبير الحر، والسّعي نحو جودة الحياة، ومغادرة السّكن في أنساق المعنى الكبرى.

هكذا -إذن- تظهر لنا تبعات القطيعة بين الفرد والالتزام الاجتماعي -أو بلغة تحليلنا: الشّخصنة وتقديس الفضاء الخصوصي-، في الدّفع بعلماء الاجتماع إلى أهمية التفكير العلمي في كيفية تجديد العلاقات الاجتماعية عن طريق ما أصبح يُعرف بالاقتصاد الأخلاقي، الذي ترسم أدواره في «الرعاية والمساعدة المتبادلة، والعيش من أجل الآخر، ونسج

فضاهرٍ -إذن- أن الإدمان والمثابرة على الأسلوب الجمالي في الثقافة المعاصرة لا يتقصّد استصفاء الأخلاق أو استكداد الفكر مثلما تُوجّه إلى ذلك أفكار الخير وأخلاق الفضيلة، بل العيش من غير غاية نهائية أو معانٍ كبرى.

4. إنسان الفضاء الخصوصي وحب التّكشّف

يتكلّم إدغار موران Edgar Morin في كتابه الأخلاق، وهو الجزء السادس من مدونة: المنهج؛ عن الصورة المثلى لمعنى الأخلاق قائلاً: «يجب أن نتصور كل نظرة إلى الأخلاق أنّ الفعل الأخلاقي فعل فردي للربط: الربط مع الغير والربط مع المجتمع، وفي نهاية المطاف الربط مع التّوع الإنساني»⁽¹⁸⁾. وعلى وجاهة هذا الإقرار التنظيري، فإنّ ما تُطالعنا به منهجية التّحليل الثقافي والفلسفي لشبكة العلاقات الاجتماعية، تجعلنا نُعيد بناء صورة الإدراك في هذا العالم حول الرابط الأخلاقي، أي نُقر، بأن شبكة العلاقات الاجتماعية قد اضمحلّت فيها المسؤولية الأخلاقية لصالح الانشغال برغد العيش، وحلّت تبعاً لها قيم نسبية وفورية منها: التّرجسية، والمتّعينة، والديمقراطية الأخلاقية، والشّخصنة، وهجر التّنشئة الاجتماعية الانضباطية. وعليه، «هناك حطٌّ من قيمة كل ما يُحيل إلى الإكراه والانضباط لصالح تقديس الرّغبة وإشباعها الآن... إنها ثورة عميقة صامتة في العلاقة بين الأشخاص، فما بهم الآن هو أن يكون الإنسان نفسه على الإطلاق، وأن ينمو بمعزل عن الآخر»⁽¹⁹⁾. إننا مع أشكال إنسانية سمّتها الأساسية هي: التّفسانية والتّرجسية وتقديس مطالب الجسد وتمزيق شبكة العلاقات الاجتماعية، أو أن أزمة الأخلاق في مستواها الترابطي قد أنتجت هذه التّزعة الفردانية، وأنتجت أزمة الأسس التي تتلمح مياسمها في:

- التدهور المتنامي للتّسيج الاجتماعي في عديد من المجالات.
- إضعاف الواجب الجماعاتي والقانون الجماعي داخل العقول.
- تدهور التّضامانات التّقليدية.
- تفتّت المسؤولية وأحياناً تفككها من خلال فصل المنظمات والمؤسّسات.
- الطابع الخارجي والمجهول بشكل متزايد للواقع الاجتماعي بالنسبة إلى الفرد.

18. موران، إدغار، الأخلاق، ترجمة يوسف تيبس، المغرب: إفريقيا الشرق، 2022، ص 18.

19. لبيوفتسكي، جيل: عصر الفراغ، الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018، ص 74.

20. موران، إدغار، الأخلاق، مرجع سابق، ص 42.

21. بن نبي، مالك: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، دار الفكر، 1984، ص 90.

2. انحدر اليقين والإيمان: من الصعب أن يتيقن المرء من معتقداته. هناك طرق عديدة جدًا لرؤية العالم.
3. التوقعات الخائبة: ليست هذه هي الطريقة التي قصدتها لحياتي. اعتقدت أنني ببلوغ هذه اللحظة سأكون قد أنجزت كثيرًا مما كنت أومله.
4. انحدر الأخلاق: لم يعد أحد يحفل بالأخلاق، لا أحج بهمتم بغيره. الناس يسعون لأنفسهم فقط. لماذا يجب عليّ أتباع القواعد.
5. أقول المعنى: أواجه مشكلة في العثور على معنى فيما أقوم به. تبدو الحياة خاوية. أشعر بالملل⁽²⁴⁾.

يتضح مما سبق، أن ما بعد الأخلاق Post moral، قد أفرزت من منظورها صيغاً إنسانية، أشرنا إلى بعضها، ولم نستغرق جميعها، وهي النماذج التي يُراد أن تسود وأن تملك، مع هذه الصيغ الإنسانية، ضمير الشعور بقيمة الأوامر الفوقية، والأوامر المقارنة أو المحاثة كالأمر الاجتماعي مثلاً، دخلنا زمن توليد القيم من الذاتية النفسانية الباحثة عن الإشباع والراغبة في الاستهلاك والسائرة مع الموضة، إنها الصيرورة التي تجري نحو معانٍ لا تريد هذه الذات أن تعرف عنها شيئاً، لأن المستقبل ليس من مطالبها، بل تقديس الحاضر والفوري والجديد.

خاتمة: هل يمكن لما بعد الأخلاق أن تكون أفقاً للقيم العابرة للثقافات؟

إذا كان شأن الخاتمة أن تستجمع النتائج وأن تستكشف الأفاق فإننا نصرف سعينا نحو هاتين المهمتين:

- بين لنا التحليل ضمن ورقتنا هذه، أن البشرية ضمن هذه الحقبة، قد سادت فيها ثقافة ما بعد الأخلاق، وهي ثقافة كانت نتاج تلك التحولات في المرجعيات الأخلاقية، ضربت البنى التأسيسية بخاصة البنى العقلية منها، فالعقل في نسق الفلسفة الحديثة كان هو محور الدائرة ومركز المحيط، لكن هذه المكانة الجليلة وهذا الشأن الرفيع للعقل ومستتبعاته في الأخلاق، لم تعد بهذه الصورة الإيجابية، فالتحولات المابعد حدائية والمساءلة الأركيولوجية للعقل وكتابة تواريخ أخرى، بينت أن العقل الحديث هو خيار ظرفي واستراتيجي، وليس هويةً نقيةً وحقيقةً معياريةً، وانفتحت أمام القول الفلسفي، سبل منهجية أخرى، تتخذ من النموذج الجمالي

خيوط الالتزامات الإنسانية، وتثبيت الروابط الإنسانية وتعزيزها، وترجمة الحقوق إلى واجبات، وتحمل مسؤولية رفاهية الجميع وسعادتهم، فهذا الاقتصاد الأخلاقي لا غنى عنه من أجل سدّ الثغرات ووقف الفيضانات التي تسببت فيها المغامرة غير الحاسمة الساعية إلى فرض أبنية محدّدة على المجتمع، إن الجماعة التراحمية هي موقع الاقتصاد الأخلاقي، وتُمثل الإغارة عليها وغزوها من قبل السوق الاستهلاكية، أشدّ الأخطار التي تهدد الشكل الحالي للوجود الإنساني المشترك⁽²²⁾.

لنقل إذن، بأن الفضائل الجديدة لإنسان ما بعد الأخلاق، تتمركز في عالمه الخصوصي، فالفضاء العام يضمّر عندما يدعو إلى الاجتماع من أجل مصلحة الجميع، أما إذا كان هذا الفضاء، حيز لقاء الخصوصيات من أجل الدعاية والتعبير عن الذات وجمالية الأداء والمشاركة، فهنا يكون مرحّباً به. والفضاء الخصوصي فضلاً عن أنه ملاذ يعكس الفردانية الثانية، فإنه يلجأ إلى الظهور ضمن الفرص التي تقدمها وسائل الإعلام والاتصال الجديدة، فلم تعد هذه الوسائل حكراً على النجوم وصناع القرارات، بل باتت من أولويات الشخصنة أو الميل إلى تقديس الفضاء الخصوصي. وعليه، بات حب الظهور أو التكتشف ليس مجرد مسألة سلوكية «بل هو مسألة وجودية، وبيان ذلك أنّ التكتشف هو خروج إلى الظاهر، وقد أطلق على هذا الخروج اسم الظهور، أما مقابله الإنجليزي، فهو visibility... وترجمتها الحرفية هي المنظورية، فيكون الظهور عبارة عن المنظورية؛ وقد أضحي الظهور والوجود في هذا المجتمع التكتشفي ركنين متلازمين، فلا وجود بغير ظهور، ولا ظهور بغير وجود، إذ يتعين على كل فرد أن يتكشّف وينظر إليه، حتى يعبر موجوداً، وما لم يتكشّف ويُنظر إليه، فلا سبيل إلى اعتباره كذلك، أو قل، باختصار، إنّ الوجود في التكتشف والعدم في التستر، أو بعبارة أخرى، إنّ الوجود في الظهور والعدم في الخفاء⁽²³⁾. لقد لخصّ تود سلون Toud Sloun في تحليله النفسي العميق لمشكلة التحدّث، المشكلات التي يعانها الإنسان، وهي مشكلات تلخص حالة الأزمة في ثقافة ما بعد الأخلاق:

1. وتيرة التغيير: الأمور تتغيّر بسرعة شديدة، فبمجرد أن تستقر على طريقة معينة لإنجاز الأمور فإنها لا تلبث أن تتغيّر تارة أخرى.

22. باومان، زيمونت، بوردوني كارلو، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

23. عبد الرحمن طه، دين الحياء، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، بيروت: إبداع، الشبكة العربية للفكر والإبداع، 2017، ص 262.

24. تود سلون، حياة تالفة، أزمة النفس الحديثة، ترجمة، عبد الله بن سعيد الشهري، الجزائر، بيروت: ابن النديم، 2021، ص 33.

والكلية، وإنما يمكن البحث عن أسس أخرى، وهذا هو دور الاجتهاد الفلسفي: البحث دومًا عن الأسس التي تحقق المشترك وتبني قيم التعارف والتواصل الخلاق. وقبل أن نختم الخاتمة، لا ضير أن نستند إلى مباحث الميثايتيقا، خاصة في مجال التحليل المعرفي لبنية الأحكام الأخلاقية، فهذا المبحث يعيننا على مكاشفة بنية الحكم الخلقى، وبنية البرهان الخلقى كذلك «لأن ألفاظنا الخلقية ذات تأثير نفسي على إرادة السامع، فتشدد من عزمته، وتساعد على التغلب على ضعفه، فيعود إليه اشتداده الخلقى. كما أن البحث في معاني الألفاظ، والأحكام الخلقية بحث ذو طابع عقلي، ونفسي. إن علاقة الميثاأخلاق بالحياة الخلقية تتجلى في تأثير اللغة الخلقية على أفكارنا وعقليتنا... [كما تتجلى وظيفتها المعيارية] في عقلنة حياتنا الخلقية بإعادة تنظيم لغتنا، وتفكيرنا الخلقى»⁽²⁶⁾. وبالفعل، فإن المفاهيم وضبطها هي المقدمة المنهجية الأكثر أهمية، من أجل البدء في حوار شغوف بالتعارف الإنساني والارتقاء في مراتب التقدير لذات الإنسان الكريمة، التي ضاعت في أتون صراع الأوامر الأخلاقية، فالبقطة إذن، هي وسيلتنا لتذكر الذات الإنسانية المنسية.

أداتها الفكرية كرؤية إلى العالم؛ فكانت أزمة الأسس، ليست في العلم فقط، وإنما في الأخلاق أيضًا. ولما كانت أزمة الأسس في الأخلاق تتداخل مع الذات الإنسانية في نسقها وفي وجودها، فإن مابعدا كانت مابعد الأخلاق، والقصد بهذا تجاوز الأخلاق المعيارية والعقلية، واعتبار الحرية هي القيمة المطلقة، التي تعين قيمة الأشياء الأخرى، ومنذ أن تسيدت ما بعد الأخلاق كفضاء إنثربولوجي، فإنها أورثت نماذج إنسانية أشرنا إليها، تعبر كلها عن نهاية فكرة الإلزام، والإقبال على تلبية الرغبات النفسانية خارج إطار الأوامر، وهذا هو معنى العنوان الفرعي: من الأوامر إلى الخطابات.

- إن ما بعد الأخلاق تعبير عن رفض الالتزام بالقيمة، وتعبير عن رغبة متصاعدة لأجل العيش وفق الطبيعة مفهومه بالمعنى النفساني والغريزي، ومن ثم، فهذا النمط المهيمن من الأخلاق لا يسهم في التأسيس للقيم العابرة للمقارنات، لأنها ليست قيمًا مرغوبة وكلية، بل هي قيمٌ مشتبهة وذاتية، فضلًا عن أن «الرؤى المتعددة للعالم أصبحت تابعة للذوق لا الحق كما يقول تود سلون⁽²⁵⁾. إن الذي يمنع من قيام قيم إنسانية تتميز بالمشترك هو أن ثقافة ما بعد الأخلاق مبانيها ليست صلبة، ومن ثم، فمن السهل أن تتعرض لقوى الصَّهْر والإذابة والتَّمييع، وهذا الأمر يمنع إقامة فضاء قيمي مشترك، لا بُدَّ إذن من إعادة التَّفكير في فكرة الالتزام نفسها، وليس من اللازم بناؤها على العقلانية القطعية

26. خليفات سحبان محمود، المدرسة اللغوية في الأخلاق، دراسة نقدية للاتجاه الإنجليزي المعاصر، الأردن، وزارة الثقافة، 2010، ص 414.

25. المرجع السابق، ص 37.

نحو منطق بحث أنثروبولوجيا فلسفية وفق نظرية الإطار لدراسة تكامل الثقافات والقيم العابرة لها

وائل أحمد خليل الكردي

جامعة السودان - السودان

ملخص

هذا البحث هو محاولة لإيجاد خلفية مرجعية أو (منطق بحث) لبناء أنثروبولوجيا فلسفية تدرس مصادر المستويات الدلالية المتعددة والصور المختلفة لعلاقة الوعي الإنساني بالوجود وإدارة التكامل بينها. على هذا، تكون الفرضية الأساسية فيه: بأن رصد وتحليل أصول الوعي الإنساني وعلاقته بالوجود وصدورها في رؤى كلية متعددة تجاه العالم يُظهر الأطر أو القوالب للقيم العابرة للثقافات بأنها قيم مجتمعية محلية متعلقة بطرق الحياة المتعددة ولكن يربط بينها قوالب إنسانية عامة؛ لذلك فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية القائمة بدراسة بهذا الأمر تجعل تداول هذه القيم هي السبيل المؤدية إلى تعارف الشعوب ومن ثم تحقيق التوافق العالمي؛ وهذا يتطلب نوع من (الإدارة) للعلاقة بين هذه الشعوب الكثيرة والمختلفة وما يصدر عنها من رؤى وتصورات تتوافق مع أنماط حياتها وهو ما يمكن أن توفره الأنظمة السايبرانية الاجتماعية -تحديداً النظام الثاني السايبراني- وبما ينعكس إيجاباً بدوره في تنمية وتطوير دور وفعالية الفلسفة والبحوث والدراسات الفلسفية في عالمنا الراهن والمستقبلي.

الكلمات المفتاحية: أنثروبولوجيا فلسفية، الإطار أو القالب، قيم، ثقافات محلية، رؤى كلية، نظم سايبرانية

1. مقدمة

في نظرية الأنثروبولوجيا الفلسفية (المقترحة):

دراساتنا في إطار... مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر⁽¹⁾. فعلى هذا القول يمكن تعيين الثقافة كاصطلاح في حدود الأنثروبولوجيا بأنها المنتج المعرفي والاجتماعي والمادي والفني والقيمي الخاص بطريقة حياة معينة وينبع من داخلها ويحمل سماتها وخصائصها ويحمل رؤيتها الكونية للوجود والحياة؛ وحيث إن أصل الكلمة (culture) هو الزرع في الأرض، فإن هذا الأصل يدل أيضاً على حال الإنسان بأنه كائن مزروع في أرض طبيعية واجتماعية حتمًا، وأن طرح تلك الأرض من ثمار، هو كل أوجه حياة وثقافة وفكر هذا الإنسان. ولعل هذا يحقق فهمًا لدينا لقول الله تعالى في القرآن الكريم «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى» (طه، 55). فيمكن القول -تبعًا لذلك-: إن الثقافة على هذا المفهوم هي أمر

يمكن الاتفاق -على مستوى البحث- مع حسين فهميم مؤلف كتاب «قصة الأنثروبولوجيا» فيما نقله عن أحد الأنثروبولوجيين الأمريكيين أنه ربما كانت أفضل طريقة لتعريف الأنثروبولوجيا هي التعرف على ما يفعله الأنثروبولوجيون، فيورد عن الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية مارجريت ميد M. Mead قولها: «نحن نصف الخصائص الإنسانية البيولوجية والثقافية للنوع البشري عبر الأزمان وفي سائر الأماكن. ونحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية كأنساق مترابطة ومتغيرة... كما نهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجية، ونعني أيضًا ببحث الإدراك للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته. وبصفة عامة فنحن الأنثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج

1. فهميم، حسين. «قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان». الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 98، فبراير 1986، ص 14.

الفلسفية من أجل أن تحقق جدلية الانتماء والعبور؛ أي انتماء الإنسان للذات الجمعية في طريقة حياته، والعبور بهذه الذات ومن خلالها نحو الثقافات الأخرى للشعوب، وقيمها أخذًا وردًا. ولعلنا في هذا نكون قد خرجنا بقدر ما عن حدود الأنثروبولوجيا الفلسفية التي أسستها الفلسفات الوجودية existentialism نحو ما يمكن وصفه بأنه تصور جديد مقترح يتلخص في «بحث الأصول المتعددة للوعي الإنساني في علاقته بالوجود».

وتكمن الأهمية الفعلية لبحث الأنثروبولوجيا الفلسفية على هذا الاتجاه والتحديد في الحفر نحو حقيقة الوعي الإنساني بالوجود ومظاهره؛ أنها تدعم جملة السياق الفلسفي لمشروع العولمة في إطاره الفكري الثقافي في راهنا المعاصر. حيث إن هذا السياق ينظر إلى مجمل الوجود الإنساني بأنه كل واحد متعدد الأبعاد، وكل بُعد يمثل طريقة حياة لشعب من الشعوب تختلف عن غيرها، الأمر الذي يجعل هذه الطريقة غير متكررة، ما يستدعي لزامًا المحافظة عليها بذاتها مع غيرها من أجل المحافظة من ثم على الدائرة الكلية لهذا الوجود الإنساني، وهذا ما يمكن أن يحكمه نظام إداري يعلو فوق النظم السياسية والاقتصادية والمجتمعية. ثم إن الفائدة المتحصلة من حكم الدائرة الكلية للوجود الأرضي وفق منظومة إدارية تحديداً هو إلغاء التصنيفات الإقصائية للشعوب والتفاضل بينها على أساس البدائية والتخلف الحضاري والتفوق والانحطاط العرقي والتطور والتدني الثقافي المادي والتقني. إن إقصاء أيٍّ من طرق الحياة ومحاولة إحلال نموذج خارجي غريب محلها فإن هذا يكون بمثابة بتر عضو من أعضاء الجسد الكوني الواحد لا يمكن التعويض عنه.

لذلك تجيء الأنثروبولوجيا الفلسفية -على أساس هذا التصور المحقق لتوازن الوعي بين الوجود الذاتي والانتماء الجمعي- متوافقة مع متطلبات العالم التواصلي الراهن بالكشف والتحليل للوعي الإنساني في الوجود المنشئ للقيم وأنماط الثقافات، التي يحقق الاشتراك بينها التعايش السلمي المستدام بين كل الشعوب، وليكون العامل المحرك لهذا التعايش هو فهم «العقول الأخرى» Other Minds. وما كانت نظريات العقد الاجتماعي الطامحة إلى هذا التعايش السلمي إلا استنادًا على أصول الوعي الإنساني المتعددة المظاهر في علاقته بالمكان المحلي والمكان العالمي، فاستحقت بذلك -أي نظريات العقد الاجتماعي- أن تكون مادة لدراسة الأنثروبولوجيا الفلسفية. فعندما تكلم الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز Th. Hobbs عن الانتقال من حالة الطبيعة أو

محلي بالضرورة، ولكنه يمكن أن يخرج إلى العالمية، فليست هناك ثقافة كلية ينتجها العالم كله بهوية واحدة، وإنما هناك فقط ثقافات محلية بحسب الشعوب يتم التبادل العالمي فيها لتكون بذلك وسيلة ربط واتصال وتعارف وعبور للقيم بين كل الشعوب على السواء في دائرة الكون الواحد، والمصير المشترك، بما يوجه إليه قول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات، 13).

وهنا يكون دور علم أنثروبولوجيا الثقافة؛ أي الأنثروبولوجيا التي تدرس مجمل الثقافات المحلية الخاصة بالشعوب. فإذا كانت الأنثروبولوجيا الطبيعية تدرس الظاهرة الإنسانية من ناحية السلالات والأجناس البشرية من واقع بيناتها الجغرافية، ومناطق نشوئها وتكيفها، ومن حيث أنماط الاتصال الطبيعي التي تفرضها علاقات القرابة والتناسب فتظهر أوجه المقارنة والمشابهة بين المجموعات البشرية وبعضها، فإن الأنثروبولوجيا الثقافية تتناول جانب الثقافة الناشئة عن طرق حياة هذه السلالات البشرية من التوافق بين النوازع السلوكية والمزاج الوجداني والتكوين الطبيعي، فتجسد بذلك العمق الحقيقي المميز لكل مجموعة بشرية. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنه إذا كانت الأنثروبولوجيا الطبيعية تُعنى بالموصفات الشكلية للظاهرة البشرية، فإن الأنثروبولوجيا الثقافية تُعنى بالخصائص التعبيرية الخاصة بهذه الظاهرة البشرية في توزعها على مجموعات بشرية هيئة الشعوب والقبايل ذات السلالات والأعراق. وبما أن الثقافة في حقيقتها هي عمل يبدأ تلقائيًا متواترًا ثم يصبح مركبًا وتدخل فيه الصانعة البشرية القصدية، فإن تصنيع الثقافة المحلية، إن جاز التعبير، يحتاج إلى رؤية كونية توجه الناس إلى تصنيع معين للثقافات المجتمعية بحسب طرق حياتهم وهو ما يتجسد في الفنون. هذه الرؤية بالضرورة تكون مرتبطة بالسؤال عن الإنسان كوجود وفي الوجود، ودوره كعامل مؤثر فاعل، وعامل مؤثر منفعل. عند هذا الحد يظهر مجال بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تنظر إلى الإنسان كحالة عقلية وجدانية تقوم وراء مصادر الثقافات المحلية. ولعل مفهوم الأنثروبولوجيا الفلسفية يصبح أكثر وضوحًا من خلال المسألة الأساسية للفلسفة في العلاقة بين الوجود والوعي. إذن، فالإنسان كمكون جمعي منتمٍ إلى سلالة طبيعية تدرسها الأنثروبولوجيا الطبيعية وينتج ثقافة محلية مخصوصة تدرسها الأنثروبولوجيا الثقافية، فإنه يكون بذلك حالة أو ظاهرة وعي متميزة تنظر إلى الوجود بعينها لترى فيه ما يتوافق من أبعاده معها؛ فهذا ما تدرسه الأنثروبولوجيا

القوالب والأطر التي تجعل الوعي الإنساني الكلي مكون على هيئة أنماط ورؤى متغايرة، فهذا المنظور وفق الإطار، يمكن القول، هو ما يسمح بتحقيق التكامل المعرفي بين كل أنماط الوعي المتاحة.

والقول في نظرية الإطار أو القالب Matrix أنها المفهوم الذي أسس له عالم النفس آرثر كوستلر في كتابه «فعل الإبداع» The Act of Creation لتفسير عمليات الخلق الفكري لدى الإنسان. وقد أمكن تعريف الإطار أو القالب بأنه التصنيف على هيئة ملفات ذهنية لمجموعة الخبرات المتحصلة للإنسان حتى لا تتكدس في الذهن كأثار عصبية متفرقة أو عناصر مشتتة، ولذلك فهذه الملفات لكي تكون رؤى وقيماً وثقافة فإنها تترتب بحسب قوة الشحنة العاطفية الملصقة بها، وحسب قربها من اهتمامنا الشخصي ولصوقها بذواتنا⁽²⁾.

يمكن القول إن هذه الأطر أو القوالب هي حدود منطقية صورية، فهي بذلك ثابته عامة ومحايده بذاتها، ولكن ما هو متغير ويميز حالة وعي إنسانية عن غيرها فهو ما يصب في هذه الأطر والقوالب من مضامين خبرة مستمدة من الوعي الجمعي لدى الشعوب، وهو المعول عليه في إنتاج الرؤى الفلسفية الكلية للكون وتعيين موقع الإنسان فيها. أما بالنسبة لهذه الحدود المنطقية المسماة بالأطر أو القوالب فبرغم أنها صورية ثابتة فإن لها الدور البارز في جعل الخبرات متميزة، ومن ثم جعلها مفهومة، ومن ثم يمكن نقلها إلى الآخرين، أي إن الإطار يسمح بجعل القيم والرؤى والثقافات المعبر عنها بلغة ما لدى شعب من الشعوب ممكنة العبور والتداول مع جميع الشعوب الأخرى؛ الأمر الذي يحقق الفهم السليم لطريقة حياة هذا الشعب ومن ثم وسائل ومداخل التألف والتكامل معه دونما طمس لهويته أو حجر على نمط وجوده.

ومن الأطر الأساسية هنا، الإطار اللغوي؛ إذ إن «اللغة هي مثال للفعل الإنساني المنظم، والأساس الدينامي لهذا الفعل هو الإطار اللغوي»⁽³⁾، وذلك من حيث كيفيات الاستخدام المتعددة على اللغة الواحدة، بحسب تعدد طرق الحياة المتداولة لها. ويشارك مع هذا الإطار اللغوي في العائلة الثقافية الإطار الأسطوري الخرافي الذي يجسد الشعور العقائدي الأولي للإنسان تجاه ظواهر الكون، وتأويل ما ينبغي أن يكون من قيم وسلوك، والإطار الجمالي الفني الذي يبرز

الفطرة إلى حالة الدولة، فإنما كان ينطلق من تصور لعلاقة الإنسان الفكرية بالوجود منذ بدء الخليقة وهو ما كان «حرب الكل ضد الكل». الأمر الذي استوجب لديه تكوين فكرة الدولة بالعقد الاجتماعي لضمان حالة السلم والأمن لبني البشر. وكلتا الحالتين -الحالة الفطرية الأولية، وحالة الدولة- عنده هي حالات فكرية إنسانية في علاقة الوعي بالوجود. ولهذا يمكن القول إن هوبز قام بنوع من الحفر الأنثروبولوجي الفلسفي لتحقيق رؤيته. فهناك رؤية لحركة الإنسان في الحالة الطبيعية هي ما أمكن أن يتولد عنها ثقافة الحرب حتى في الحاضر والمستقبل، وهذا بغير الرؤية التي دفعت الإنسان فيما بعد إلى إعلان منظومة الدولة وثقافة السلام.

ويمكن القول: إن البحث الأنثروبولوجي الفلسفي في علاقة الوعي بالوجود في ارتباطه بطرق الحياة المتعددة للشعوب والقبايل وثقافاتهما المحلية، لا ينصب على تصور الإنسان للقيم بشكلها الكلي المطلق، وإنما ينصب على طريقة وكيفية استيعاب وتمثل هذه القيم واستخدامها، والتعبير عنها بنحو معين، فهناك مكونات فكرية وأخلاقية تجريدية ولكن كيف تداول الإنسان هذه المكونات، تماماً كما أن هناك لغات، ولكن كيف تداول الإنسان هذه اللغات؟ وبأي كيفية استخدمها في تواصله الحياتي اليومي؟ على هذا النحو تكون للأنثروبولوجيا بعامة هي (الرد إلى الأصول)، فالأنثروبولوجيا الطبيعية هي رد البشر إلى أصولهم وسلالاتهم التكوينية والعرقية التي جمعت كل منها طرق حياة متعددة، فهي هنا بحث وصفي، والأنثروبولوجيا الثقافية هي رد مظاهر الثقافات المحلية المادية والمعنوية إلى أصولها في طرق الحياة المتعددة، فهي هنا بحث وصفي كذلك. والأنثروبولوجيا الفلسفية المقدمة هنا هي رد أنماط الوعي والرؤى والأفكار الإنسانية الكلية بصدد الوجود والعالم إلى أصولها في طرق الحياة المتعددة؛ فهي هنا بحث تحليلي أكثر الشيء. وعلى هذا الأساس يتبين التصنيف الضروري لأنماط الوعي الفلسفي في هيئة أطر أو قوالب وهو ما يربط بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية بنظرية الإطار أو القالب Matrix.

2. نظرية الإطار في بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية:

ورد فيما تقدم معنى أن الأنثروبولوجيا الفلسفية (في صورتها المقترحة في هذا البحث) هي أنثروبولوجيا الوعي الإنساني والرؤى الكلية في مصادر العقل الجمعي المحلي أو الإقليمي. فإذا كانت صور الشعوب والقبايل بمثابة القوالب التي تصب فيها طرق حياة الناس وتتعدد باختلافاتها، فكذلك تتعدد

2. راجع: عبد الملك، جمال (ابن خلدون). مسائل في الإبداع والتصور. بيروت، دار الجيل، 1991م، ص. 27، 28.

3. راجع: المرجع السابق، ص. 28.

الفرضيات والنظريات واختبارها. أما الفهم الفلسفي - من جهة أخرى - فهو مصمم بصورة لا- نظرية «أي إنه فهم تفاعلي غير محسوب رياضياً»؛ فإن الفهم اللا- نظري هو ذلك النوع من الفهم الذي يتحقق لدينا عندما نقول إننا فهمنا قصيدة شعرية أو مقطوعة موسيقية أو شخصاً ما أو حتى جملة لغوية. ولنأخذ مثلاً لذلك حالة طفلة تتعلم لغتها الأصلية، فهل هي عندما تأخذ في فهم ما يقال لها يكون السبب في ذلك أن لديها نظرية تفسيرية جاهزة؟ يمكننا قول ذلك، إذا كان يحدث لدينا الشيء نفسه... إلا أن هذه الطريقة ليست هي الطريقة الصحيحة لوصف ما يجري؛ فإن المعيار الذي نستخدمه للقول بأن الطفلة تفهم ما يقال لها هو أنها تتصرف بصورة سلوكية تبعاً لذلك الفهم الحاصل لديها، فيظهر لنا - على سبيل المثال - من خلال الأمر الذي نوجهه لها: «ضعي هذه القصاصات الورقية في سلة المهملات» أنها تفهم هذه العبارة بتنفيذها فعلياً لهذا التوجيه. أما المثال الآخر والمحبب جداً إلى «فيتجنشتاين» فهو فهمنا للنغم Music؛ وذلك بالسؤال: كيف يمكننا الجزم بفهم مقطوعة نغمية ما؟ فربما نقول إن ذلك الفهم يحدث لأنه قد أداها على نحو معبر، أو يمكن لنا استخدام الأساليب المناسبة من المجاز في وصفها؛ ولكن كيف يمكننا شرح ما هو «الأداء المعبر»؟ هذا ما قد استلزم من «فيتجنشتاين» أن يقول إنها مسألة «ثقافة»: «إذا نشأ شخص ما في ثقافة معينة ومن ثم فهو يستجيب للنغم بنحو معين؛ فحينئذ يمكنك أن تعلمه استخدام عبارة «أداء معبر»... وما نحتاج إليه في هذا النوع من الفهم بكونه نمطاً في الحياة Form of Life؛ هو مجموعة من الممارسات المجتمعية المشتركة بالإضافة إلى قابلية سمع ورؤية الروابط الاتصالية القائمة بين المنتمين لهذا النمط في الحياة. على هذا، فإن ما يصدق على النغم فإنه يصدق بالمثل على اللغة العادية⁽⁶⁾. فيقول «فيتجنشتاين» في «بحوث فلسفية» إن «المقصود من مصطلح «لعبة - اللغة»، إبراز حقيقة معينة، هي أن تكلم اللغة هو جزء من الفاعلية، أو صورة من صور الحياة»⁽⁷⁾. وهكذا، فإن «الفهم» لجملة ما يحتاج أيضاً إلى الانتماء إلى النمط نفسه للحياة، ولعبة اللغة Language-Games نفسها الخاصة بهذا النمط. فالحاسبات الآلية، مثلاً، لا تفهم الجمل ليس من جهة أنها تجري عمليات تفتقر إلى المركبات العصبية بشكل كاف، وإنما بسبب أنها ليست - ومن غير الممكن أن تكون - عضواً في الثقافة التي تنتهي لها تلك الجمل. والفهم هنا هو بمعنى الفهم الكلي التفاعلي عقلياً وشعورياً وليس فقط

أحوال التفاعل الوجدانية بالوجود، فيتم التعبير عنها من زاوية الانتماء الإنساني لوعي جمعي معين على هيئة أعمال فنية جمالية إبداعاً وتدوقاً.

3. الإطار اللغوي والفني للأنثروبولوجيا الفلسفية:

يقول الأديب والت وايمان «ليست اللغة بناءً مجرداً من صنع المتعلمين ومؤلفي القواميس، إنها كيان ينبثق من العمل ومن احتياجات المجتمع وروابطه وأفراحه وأذواقه ومن رغبات جيل إثر جيل من البشر، إن قاعدتها العريضة الأساسية لصيقة بالأرض والواقع»⁽⁴⁾.

لذلك يعتبر الإطار اللغوي في الأنثروبولوجيا الفلسفية من زاوية بحثها في مسألة الوعي الإنساني في علاقته بالوجود هو المفتاح الأهم بإطلاق في فهم العقل الجمعي لشعب من أجل العبور بقيمه للثقافات الأخرى والتداول العالمي المعرفي لها؛ إذ يمكن القول إن التكامل المعرفي يؤدي إلى التكامل الاجتماعي الثقافي. والمقصود بالتكامل المعرفي هنا تعارف الشعوب بهوياتها.

أما عن البحث في هذا الإطار اللغوي بذاته فإنه ينصرف تماماً نحو وجهة «المعنى كاستخدام» meaning as use، وليس إلى اللغة من حيث أنواعها وتراكيبها الصرفية والنحوية، أو من حيث هي لغات عامة في قالب «الفصحى»، وإنما من حيث التداول اللغوي العادي في الحياة اليومية، فإن هذا هو المعبر الحقيقي عن طريقة حياة العقل الجمعي للشعب، الذي يتداولها أفرادهم بينهم على طريقتهم المتميزة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «هوية اللغة» identity of language. ولعل الفضل المنهجي في التحليلية الفلسفية المحققة للأنثروبولوجيا الفلسفية على هذا السياق يرجع إلى الفيلسوف الإنجليزي المعاصر (النمساوي الأصل) بجامعة «كيمبريدج» لدفيش فيتجنشتاين L. Wittgenstein، في فلسفته المتأخرة المقدمة بشكل أساسي في كتابه «بحوث فلسفية» philosophical investigations. يقول فيتجنشتاين: «إن الفلسفة معركة ضد افتتان عقولنا باللغة»⁽⁵⁾. وقد رتب هذا الحكم على أساس ضرورة معالجة ماهية «الفهم الإنساني» على نوع النشاط المعرفي؛ لذلك «فهو يعتقد بأن الاختلاف بين العلم والفلسفة إنما هو تمييز بين صورتين مختلفتين للفهم، نظرية ولا- نظرية، إذ يمكن تحصيل الفهم العلمي من خلال تكوين

4. المرجع السابق، ص 52.

5. فيتجنشتاين، لدفيش. بحوث فلسفية. ترجمة/ عزمي إسلام، مراجعة وتقديم/ عبد الغفار مكاي، الكويت، جامعة الكويت، 1989م، ص 106.

6. Monk, Ray. Wittgenstein and the two cultures. BBC Prospect, July 1999, p. 1,2.

7. فيتجنشتاين، نفس المرجع، ص 59، 60.

في كنفها»⁽¹¹⁾. وفي هذا تفسير للفهم بصورته اللا-نظرية. ولهذا نتفق مع فيتجنشتاين في الذهاب إلى أن اللغة ليست فحسب وسيلة للتعبير عن طريقة في الحياة، وإنما هي بذاتها مكون من مكونات هذه الطريقة لا فكك، وذلك قياساً على قوله «حين أفكر في اللغة، لا تدور في ذهني «معانٍ»، بالإضافة إلى التعبيرات اللفظية: فاللغة هي نفسها أداة الفكر»⁽¹²⁾.

ومن جهة أخرى، فإن صفة التشابهات العائلية في الاستخدام اللغوي المقترن بالتشابهات العائلية البيولوجية لذوي الانتماء المشترك لطريقة حياة، هي ما يسمح بالعبور الثقافي للقيم الإنسانية بين كل طرق الحياة بإيجاد التشابه العائلي الدلالي على المستوى الواسع والكلبي (فما الذي يماثل فيما هو عندكم، ما هو عندنا.. أو يشابهه)، فيكون بهذا التعارف المنشود بين الشعوب، ومن ثم التكامل السلمي للوجود الإنساني. وهذا ينقلنا إلى المستوى الرمزي في التعبير عن الهوية الاجتماعية الثقافية لكل شعب، وهو القالب أو الإطار الفني الذي يعد حالة من حالات اللغة بجانب لغة الكلمات والإشارات على السواء في القيمة والأهمية.

وفي المرحلة اللغوية المعنية بخلق أو تكوين الرمز التعبيري فهناك لدى الباحث ري مونك R. Monk ما يقوله: «عندما شرع «فيتجنشتاين» في مناقشة روايته المفضلة «الأخوة كارامازوف» The Brothers Karamasov مع «موريس دربوري» M. Drury قال بأنه وجد شخصية الأب (زوسيم) Zossima مثيرة للإعجاب، فقد كتب «ديستوفسكي» Dostoevsky مؤلف الرواية معلقاً على «زوسيم»: «يقال.. إنه غارق في عديد من الأسرار والأحزان، وقد اعترف لنفسه أنه في النهاية قد بلغ درجة من وضوح الإدراك بما يمكنه من مجرد للمحة الأولى لوجه الواقد الغريب أن يخبرنا لأي سبب هو جاء، وماذا يريد، وأي نوع من أوجاع عذاب الضمير هو يعاني». فقال «فيتجنشتاين»: «نعم، يوجد بالفعل مثل أولئك الناس الذين ينفذون بأبصارهم مباشرة نحو نفوس الآخرين وفض مغاليتهم»⁽¹³⁾. بهذا ينفي فيتجنشتاين بصورة أساسية أن تكون هناك «لغة خاصة» privet language تعبر عن مشاعر خاصة؛ والمقصود بـ«خاصة» هنا، أنه لا يفهمها ولا يعانها إلا إنسان واحد فقط مما يتمتع معه وجود تشابه عائلي بين لغته هذه، وأي لغة أخرى في العالم، ومن ثم لا تشابه بين مشاعره الخاصة تلك ومشاعر البشر الآخرين، فهذه إذن خصوصية

على مستوى المعنى القاموسي المعطى للألفاظ، فإن الجملة لا تكتسب معناها من خلال العلاقة المتبادلة بين الكلمات والموضوعات، وإنما تكتسب معناها من خلال استخدامها الفعلي من جانب البشر الذين تجمعهم طريقة حياة واحدة⁽⁸⁾.

والعامل الذي يدخل الفلسفة التحليلية للغة العادية لدى فيتجنشتاين إلى حيز الأنثروبولوجيا الفلسفية -على التصوُّر المقدم لها هنا- هو قوله بفكرة (التشابهات العائلية) -Fami ly resemblances في تكوين الألعاب - اللغوية بحسب طرق وكيفيات الاستخدام للغة، فيقول فيتجنشتاين: «إننا نرى شبكة مركبة من التماثلات تتداخل وتتقاطع: أحياناً تماثلات شاملة، وأحياناً أخرى تماثلات تفصيلية. أعتقد إنني لا أجد تعبيراً يحدد هذه التماثلات أفضل من القول بأنها «تشابهات عائلية»، لأن أوجه الشبه العديدة بين أفراد العائلة الواحدة، مثل: البنية، والملامح، ولون العينين، وطريقة المشي، والمزاج... تتداخل وتتقاطع بالطريقة نفسها»⁽⁹⁾. فالتشابهات العائلية في جوهرها -من جهة- هي الدلالات المعطاة للغة من جانب مجتمع إنساني معين لكي تكون هي الطريقة المعينة عندهم في الاستخدام العامي للغة العامة أو الفصحى بما يتوافق مع تكوينهم الجمعي بنحو تكوين العائلة الواحدة، فيتم المعنى لديهم وفق الاستخدام بمثل طريقة تشابههم في ملامحهم الشكلية، وخصائصهم البيولوجية. وهذا ما يجعل السقف الدلالي لأي لغة عامة أو فصحي في العالم هو سقف مرن ومتسع إلى الدرجة التي تسمح لعدد من طرق الحياة المختلفة أن تستخدمها بكيفياتها الخاصة النابعة تلقائياً من داخلها ويتعلمها الجيل تلو الجيل في المجتمع المعين بطريقة التداول التفاعلي الحي المباشر. فإن «استعمال اللغة استعمالاً انفعالياً يكون سابقاً على استعمالها رمزياً (رمزياً، أي كلمات وإشارات) وهذا يبدو في ظهور بوادر الكلام عند الطفل وفي الشحنة العاطفية التي ترتبط بالكلمة عند البدائيين.. فالطفل يدرك معاني الكلمات لارتباطها بشحنات عاطفية»⁽¹⁰⁾. وذلك على اعتبار ما «كرست إحدى مدارس الأنثروبولوجيا كثيراً من وقتها ودراساتها العلمية لتثبت أن الشعب غير المتحضر لا يفكر تفكيراً منطقياً... الشعب المتحضر نفسه أيضاً لا يفكر تفكيراً منطقياً. وبإمكان كليهما تطبيق المنطق إذا كان ذلك ضرورياً لبلوغ أهداف معينة، ولكن لا الشعب المتحضر ولا الشعب غير المتحضر يطبقه بحكم العادة، ولا يستخدمه أي منهما لاختبار التوافق المتبادل بين عناصر الثقافة التي نشأ

11. لنتون، رالف. دراسة الإنسان. ترجمة/ عبد الملك الناشر، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1964م، ص 477.

12. فيتجنشتاين، نفس المرجع، ص 184.

13. Monk, Ibid, p. 2.

8. Monk, Ibid, p.2.

9. فيتجنشتاين، نفس المرجع، ص 87.

10. عبد الملك، نفس المرجع، ص 53.

تحاول غالبًا أن تكشف عن الجوانب المثالية الأفلاطونية العالية في طرق الحياة الأوروبية عمومًا من أجل أن ترسل للعالم رسالة التفوق العرقي الأوروبي وهكذا ما استخدمه هتلر فيما مضى بصورة أساسية في بنائه لدولة ألمانيا النازية على سبيل المثال، أما رسالة السينما الأمريكية منذ عهدها القديم كان قصدها إرسال رسالة صادقة تمامًا بغض النظر عن سموها أو انحطاطها، فكان الهدف هو أن يعايش الناس في مناطقهم وبلدانهم هذا النمط والعقل للوعي الأمريكي بكل ما له وما عليه وكل ما في المجتمع الأمريكي من امتيازات بقدر ما فيه من جرائم وسوءات، وذلك لأجل تحقيق الفهم المعمق من جانب الشعوب الأخرى لهذا العقل الأمريكي وطرق حياته. إذن إن أمريكا ليست طريقة حياة واحدة، وإنما تعدد طرق الحياة فيها بتعدد طرق حياة الأجناس الوافدة إليها مهاجرة، فإن أمريكا في الأساس أرض مهجر؛ ولهذا لا يحتاج المهاجر اليوم إلى أمريكا إلى كثير وقت؛ حتى ينخرط وينتظم في المجتمع الأمريكي والحياة الأمريكية، لأنه قد عايشه بالفن من قبل، وذلك بعكس احتياجه إذا هاجر إلى المجتمعات الأوروبية. وهذا المثل للسينما الأمريكية هو النموذج الجيد على تطبيق مفهوم «قراءة أو فهم «العقول الأخرى»».

وهكذا، حينما نحول اللغة المحكية المنطوقة (لغة الكلمات) إلى أشكال أعلى في التعبير، مثل التعبيرات الإيمائية والحركية ولغة الجسد والفنون جميعًا، من أعلاها تجريديًا في «الموسيقى» التي يتدفق التيار الشعوري فيها تلقائيًا، وإلى أوضحها تعبيرًا في فن «المسرح» بما يحتويه من شعر منظوم وقصة منثورة وخطاب عقلي منطقي ومؤثرات صوتية وحسية، فإننا بذلك نحولها إلى مستوى الترميز للغة، وهو مستوى قصدي مصنوع يعبر قصداً (وليس سجية) عن طريقة الحياة ونمط الوعي في علاقتهما بالوجود، فهو من ثم مستوى مصنوع أكثر الشيء. وهنا ترتبط نظرية الإطار ارتباطاً وثيقاً بصياغة الرمز؛ فعلى قول زكي نجيب محمود في كتابه «من زاوية فلسفية»: «إن العقل النظري المنطقي نفسه إن هو إلا فرع واحد من فروع كثيرة تندرج كلها تحت طابع آخر هو... ما يميز الإنسان، ألا وهو القدرة على الرمز، أي أن يجعل من شيء رمزاً دالاً على شيء آخر»⁽¹⁵⁾. ويقول أيضاً: «إنه بغير العملية الرمزية يصبح الاجتماع والاتصال بشق أشكاله ضرباً من المحال، وذلك لأن الحالات الإدراكية والوجدانية التي تطرأ على الفرد الذي يريد أن يعبر عنها للأخرين، هي على كل حال حالات تكمن في كيانه الداخلي، هي حالات كائنة خلف جداره

فردانية مستحيلة على المستوى الفطري والعملي. ولعل فيتجنشتاين قصد بكلامه عن رواية «الأخوة كارمازوف» أن الإنسان يحس الجرس الشعوري للكلمات في نفسه حتى عندما ينقل من لغة أخرى غير لغته، فينتقل إليه فهم هذه اللغة في نوع أو نمط استخدامها وما هي محملة به من خصائص وعي وطريقة حياة معينة، وربما يكتفيها على طريقته هو، فيخرج بدلالات جديدة للنص الروائي لم يفكر فيها المؤلف، وهذا ما عنينا بمرونة السقف الدلالي للغة.

ولهذا قال فيتجنشتاين متأماً تجربته: «حينما أقرأ قصيدة شعر أو قصة قراءة مفعمة بالشعور والإحساس، فهناك بالتأكيد شيء يحدث في داخلي، ولم يكن ليحدث لو مررت مروراً سريعاً على السطور لمعرفة المعلومات الواردة فيها. ما هي العمليات التي أنوه بها هنا؟ - إن للعبارة رنيناً مختلفاً. وأنتبه جيداً إلى جرس كلماتي. فأحياناً ما يكون للكلمة جرس خاطئ، بينما أؤكد كثيراً أو قليلاً. وألاحظ ذلك، ويظهر التعبير عنه على وجهي. قد أتكلّم فيما بعد عن قراءتي بالتفصيل، عن الأخطاء في نبرة صوتي مثلاً. وأحياناً تتكون لدي صورة هي أشبه ما تكون بالرسم التوضيحي. ويبدو أن هذا يساعدني على أن أقرأ بتعبير صحيح. ويمكنني أن أضيف كثيراً من هذا النوع. كما أستطيع كذلك أن أعطي لإحدى الكلمات نبرة صوتية يكون من شأنها إبراز معنى بقية الكلمات، كما لو كانت هذه الكلمة صورة للموضوع كله. ويمكن أن يعتمد هذا بالطبع على بنية العبارة. - حينما أنطق بهذه الكلمة في أثناء القراءة المعبرة، تكون أي كلمة قد امتلأت تماماً بمعناها. (وكيف يستقيم هذا إذا كان معنى الكلمة هو استخدامها؟). حسناً، إن ما ذكرته كان على سبيل المجاز. فلست أنا الذي أختار هذه الصورة المجازية، وإنما فرضت نفسها علي. لكن الاستخدام المجازي للكلمة لا يمكن أن يتعارض مع الاستخدام الأصلي لها»⁽¹⁴⁾.

إذن، فالاستخدام المجازي للغة هو من ضمن السقف الدلالي المرن للاستخدام الأصلي لها، وهذا بالضبط ما يسمح لعقل ما أن ينقل نفسه ويكشف عن مكنونه لدى «العقول الأخرى» Other Minds وأن تتفهم «العقول الأخرى» ما يرسله هذا العقل وطبيعة تكوينه المتميزة. ولذلك يمكننا القول -تطبيقاً على فن السينما وعلى ما يبدو من نماذج المشاهدات- أن المقصد في فن صناعة السينما في الولايات المتحدة الأمريكية -على سبيل المثال- يختلف نوعياً عنه في صناعة السينما الأوروبية، ذلك أن السينما الأوروبية كانت

15. محمود، زكي نجيب. من زاوية فلسفية. القاهرة، دار الشروق، 1979م، ص 98.

14. فيتجنشتاين، نفس المرجع، ص 322.

الأوروبية فيما قبل الديانة المسيحية كانت على مثال وصورة الإنسان بلا اختلاف، لكن لديها الخوارق والخلود. فكل تفاعلات البشر من خير وشر وانفعالات شعورية واستجابات نفسية وأحوال وجدانية وأفكار وتصورات عقلية تحملها الآلهة بالقدر نفسه. وآلهة الأولمب لدى الإغريق القدماء مثال بارز على هذا. ترتب على ذلك -بحسب الشاهد التاريخي- أن البحث في الطبيعة كان هو الأساس، الأمر الذي جعلهم يحذفون عنصرًا من عناصر الروحانية الأسطورية كلما اكتشفوا عنصرًا من عناصر الوجود الطبيعي؛ ولذلك كان أكبر اهتمامهم بالبحث العلمي الاستقرائي في الكون واتجهوا بهذا البحث العلمي وجهات غير وظيفية أي لم يتوقفوا عند حدود البحث في طبيعتهم المحيطة وظواهر أقاليمهم التي يعيشون فيها فقط، بل كان بحثهم شاملاً لظواهر العالم كله بلا استثناء، حتى ولو لم يكن لهم بها حاجة ضرورية أو متطلب لاستغلال مباشر؛ فهذا ما أدى عندهم إلى ظهور مفهوم «العلم من أجل العلم» و«الفن من أجل الفن». فكان مناسباً أن يظهر تبعاً لهذه الطريقة في التفكير منهج البحث العلمي والتصنيفات العلمية المستقلة، حتى إنه يمكن القول بأن الدين المسيحي الشرقي كان يمثل نوعاً ما جسماً غريباً غير منسجم في تيار الوعي الأوروبي، ما دعا إلى فرضه قسراً من جانب الأوصياء عليه في حقبة العصور الوسطى، وحتى في الراهن المعاصر يرى أن الدين بمثابة كهانة روحانية منفصلة نوعاً ما عن الحياة الاعتيادية في أوروبا بكل تفاعلات الناس هناك.

أما في الوعي الشرقي في منطقة جنوب وشرق حوض البحر الأبيض المتوسط مع حضارات بابل وأشور والفرعونية المصرية وغيرها فكان الأمر على خلاف ما كان في الوعي الغربي وفي المقابل له، حيث إن الأصل عندهم كان -وما زال- هو جعل الطبيعة في خدمة الروح، فميدان البحث هو العالم الروحاني وتجلياته بكل أبعاده الماورائية والغيبية، ولذلك حتى لو اضطروا إلى تجسيد الآلهة لم يجعلوها على صورة البشر تمامًا ولو جعلوها جعلوا فوقها قوى روحانية علوية غير مجسدة هي أعظمها. فكان الهم الشرقي هو التجرد عن الطبيعة المادية قدر الإمكان، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل الشرقيين قديمًا يكتفون بالبحث العلمي في الطبيعة من فلك وهندسة وزراعة بما هم محتاجون إليه في حدود أقاليمهم وليس دائرة الكون كله أي العلم بالقدر الوظيفي لما يحتاجون إليه في معاشهم إذ ليست الطبيعة في الأساس حكمًا معتمدًا بينهم على غالب الأمر. ولكن وبرغم أن هذه الروح دفعت المسلمين في العهد العباسي وما بعده إلى الاهتمام

الخارجي الظاهر... هي صورة ذهنية أو نبضات قلبية، ويريد صاحبها أن يخرجها في صورة مرئية أو مسموعة لتعرض أمام الآخرين»⁽¹⁶⁾.

هذا يعني أن الدلالة المعطاة للرمز تكون ذات أبعاد ثلاثة هي الدال والمدلول والشحنة العاطفية الانفعالية. وهي إثارة الدال والمدلول للرمز لضرب معين من المشاعر. وهذا ما يجعل الرموز لا تنفك بحال عن العمليات الإبداعية الفنية بحسب التكوين الوجداني للفنان في انتمائه لطريقة حياة. ومن تلك البوابة تدخل الأسطورة والحكاية الخرافية بتعبيراتها البارزة عن نمط وعي لشعب ما ورؤيته الكلية لعلاقة الإنسان بالوجود. فالأسطورة -وحسب التفسير الوظيفي لها عند فيكو- هي «تاريخ بدائي يعتبره أصحابه حقيقة فيفسر لنا رمزياً بداية التعامل مع الظواهر الطبيعية؛ أي إن الأسطورة البدائية مصدر تاريخي عند التأويل، والشعر والأسطورة يرجعان إلى عامل حسي انفعالي، وهو رغبة الإنسان في تحسين الظواهر الطبيعية وتشخيصها، مسقطاً عليها إنسانيته»⁽¹⁷⁾. ويذهب ليفي شتراوس إلى أن الأسطورة «تحقق للإنسان القديم إطاراً يفهم فيه هذا العالم، ولكنها لا تعطيه القدرة المادية للتحكم فيه كما يفعل العلم»⁽¹⁸⁾؛ فالأسطورة هي صور كلية وشمولية يصنعها الذهن البشري للكون والعلاقات فيه بمصدر من انفعالاته؛ ولهذا كانت الأساطير هي تصورات قديمة وحكايات منسوجة لدى الجماعات الإنسانية يفسرون بها ظواهر الكون العليا قبل ظهور التفكير العلمي المنظم وظهور الأديان السماوية ذات الكتب؛ فكانت هي رؤى كلية تخيلية تعكس مدى التوافق الوجودي بين عقل جمعي معين والبيئة القائم فيها.

إذن، يمكن القول: إنه لا يمكن فهم عقل ووجدان كيان اجتماعي ما في احتفاظه بهويته مع تراكم المستجدات الزمانية عليه، التي تؤلف وعيه المعاصر بشكل كافٍ إلا بالرجوع إلى حالته الأسطورية الأولى، التي هي حالة أقرب إلى توليد الأفكار بالفطرة الطبيعية وليس القصد المنطقي. على هذا الأساس، أمكن التمييز مثلاً بين نمط الوعي الشرقي ككتلة اجتماعية كبيرة والوعي الغربي ككتلة مقابلة لها، فالوعي الغربي جعل منذ بداياته الأسطورية الأولى أن الروح في خدمة الطبيعة، أي إن الطبيعة المادية حول الإنسان هي الأصل في قياس الأحوال والأشياء والمعتقدات؛ ولذلك نجد أن الآلهة الأسطورية

16. المرجع السابق، ص 99.

17. أبو سليمان، أنور. دراسات في الشعر الجاهلي. بيروت، دار الجيل، ط 1، 1987، ص 72.

18. المرجع السابق، ص 73.

عدة قوى»⁽²⁰⁾. فيمكن القول إنه إذا كانت أنظمة الاتزان الديناميكية هذه واقعًا حقيقيًا في الكائنات الطبيعية فهي في حق تفسير الكيانات الاجتماعية أوقع وأظهر. يمكن القول إن اجتهاد الإنسان في إدارة أنظمة الاتزان الطبيعية هذه بصدد إعادة تدوير الطبيعة من ناحية إنتاجية هو ما تولد عنه علم السايبرنتيكس Cybernetics أو التحكم الآلي السايبراني في التحولات الطبيعية، وكان التصور الأولي في هذا أن تبلغ درجة الذكاء الاصطناعي مرحلة الاستقلالية في البرمجة الذاتية أو «الأتمتة» Automation في التحويل الصناعي للخامات الطبيعية. على هذا الأساس يقول الرائد المؤسس لهذا العلم نوربرت فينر في كتابه «السايبيرنتيكس: أو التحكم والاتصال في الحيوان والآلة»: «يجب ألا تكون العمليات الآلية من لحظة الإدخال وحتى النتائج النهائية متوقفة على العامل البشري، وأن كل القرارات المنطقية الضرورية لا بُدَّ من بنائها داخل الآلة نفسها»⁽²¹⁾. تمامًا بنحو تلك العمليات العصبية التي تتم في الحيوان بصورة ذاتية وينتج عنها تصرفاته السلوكية. ولكن –وفي مقابل هذه الاستقلالية الذاتية للموجودات- قُدمت مؤخرًا دراسات مستحدثة في علم السايبرنتيكس كانت تبعًا لنتائج فلسفات العلم المعاصرة خاصة دراسات توماس كون في «بنية الثورات العلمية» بأن الدور البشري في فعاليات الملاحظة والتأثير والتوجيه للظواهر موضوع البحث العلمي سواء الطبيعية أو الاجتماعية هو دور حاسم لا يمكن تجاوزه بحال، وقد تمثلت هذه الدراسات المستحدثة فيما قدمه فون فورستر بالأساس ثم تبعه آخرون أبرزهم ستيوارت أومبليي، وهم على وجه العموم –يمكن القول- إنهم استفادوا من حقيقة أنظمة اتزان الكائنات في توجيه النظر البحثي إليها بكونها «أنساقًا» معرفية؛ ولكن وجهة الاختلاف بين ما كان قديمًا وتلك النظر الجديدة هو في مصدر التحكم الإداري في هذه الأنساق، أي داخلية ذاتية أم من مصدر خارجي؟ يمكن تلخيص أبرز نتائج هذه الدراسات فيما يلي:

أنها انتهت إلى تقسيم أساسي لهذا العلم إلى نظامين بحسب عدد من الباحثين⁽²²⁾: «النظام الأول السايبراني»

20. المرجع السابق، ص 143.

21. راجع:

Wiener, Norbert. Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and Machine. Cambridge, The M. I. T. press, 1985. P. 4.

22. راجع:

Umpleby, Stuart A. Second – Order Cybernetics as a Fundamental Revolution in Science. CONSTRUCTIVIST FOUNDATIONS, VOL. 11, No3. P. 457. (<http://constructivist.info/11/3/457.umpleby>)

بالعلم والبحث العلمي على أسس فلسفية غير وظيفية؛ فإن ذلك كان من أجل التعرف أكثر إلى الله بمعرفة خلق الله، لكن هذه التجريدية الروحانية لم تنفك عنهم في الغالب وتبعتهم على هيئة تأويلات باطنية على نصوص الدين في كل مراحل التطور الاجتماعي المستحدثة، حتى أنهم أدخلوها في اعتقادهم في الدين الإسلامي الذي أعلوا فيه بشكل بارز النزغ الصوفي ورسخوا له بهيئة «طرق صوفية» متعددة، وصيغت لكل طريقة صوفية منهجها وسمتها الخاص بها في الرياضات والأحوال والمقامات الصوفية، ولعب الخيال التجريدي في هذا دورًا كبيرًا. وأكثر من ذلك هو ما يشاهد من تفشي السحر وطقوسه واللجوء إلى استدعاء العوالم الخفية سفلية أو علوية من أجل تحقيق الرغائب والآمال، بل أيضًا تفسير النصوص الدينية في كثير من الأحيان والمواقف تفسيرات تجريدية أدت إلى ظهور الفرق والطوائف الكثيرة، وقد تشبع كل لشيعته. ولذلك فالأنثروبولوجيا الفلسفية هنا ليس دورها توجيه الوعي الجمعي نحو تكوين رؤية كونية كلية شاملة من واقع طريقة حياتها، وإنما دورها هو تحليل ما هو قائم فعليًا من هذه الرؤى دون التدخل فيها وذلك بغرض فهمها وفهم العقل الجمعي الذي وراءها وتبعيته لطريقة حياة شعبها، ومن ثم إعطاء المجال لعلوم أخرى لكي تصمم أفضل السبل والوسائل للتعايش والتعارف بين كل تلك الشعوب. على هذا الأساس يحتاج هذا النوع للأنثروبولوجيا الفلسفية من تحقيق أهدافها إلى استعمال ما يمكن تسميته الإدارة التحكمية في إثبات أنماط الوعي والربط بين طرق الحياة المتعددة وتحقيق الإنتاج المثمر عمليًا وعلى أنشطة مختلفة جراء هذا التعارف الإيجابي بين شعوب العالم؛ وهو ما يقوم به علم التحكم السايبراني (السايبيرنتيكس).

4. الإطار التحكمي السايبراني للأنثروبولوجيا الفلسفية:

يمكن تعريف علم السايبرنتيكس أو التحكم السايبراني؛ بأنه الإدارة التنظيمية لنظام اتزان نسق معين من أجل إنتاج أحوال أو أوضاع جديدة لبلوغ هدف محدد. فنرى الفيلسوف الألماني ليشتنبرج يقول: «إن الوعي منتشر في كل أرجاء الكون بحيث يمكننا أن نقول: إن الدنيا تفكر»⁽¹⁹⁾. ولعله كان يعني بهذا القول أن هناك داخل كل الكائنات أنظمة اتزان ديناميكية، وهي «أنظمة مستقرة ولكن استقرارها لا يعني السكون بل يعني الاستقرار على حركة داخلية منتظمة ناشئة من تناقض داخلي يسمح بقيام توازن بين قوتين أو

19. عبد الملك، نفس المرجع، ص 142.

الجمعي إلى منظومة الأطر أو القوالب الكلية الشاملة للقيم، التي تتفرع عنها القيم المحلية للمجتمعات؛ والتركيز هنا على كلمة (أطر/ قوالب)، فالإطار أو القالب ليس قيمة من القيم وإنما هو الحاوي للقيم باختلاف تزييلاتها بحسب المجتمعات. فمثلاً في السياسة «العدل هو سبيل الحكم»، فالعدل هنا قالب كلي للقيمة يتنزل بكيفيات متناسبة مع حالة كل طريقة حياة؛ فتكون لها القيمة المحلية للعدل في إطار هذا القالب الكلي، ويظهر هذا في صناعة النظم الإنسانية. من هنا تظهر الحاجة البحثية إلى التمييز على أساس النظام الثاني السايبراني بين «النظم» و«القوالب / الأطر»، إذ يمكن القول إن «القوالب» هي مبادئ أولية عامة، بينما «النظم» هي البرمجة المعينة لتحقيق قيم وفق هذه المبادئ الأولية العامة، فالقوالب والأطر رسمها الدين السماوي وعلينا نحن البشر أن نضع وفقاً لها أنظمتنا بحسب مقتضيات الأحوال والخصوصية في مجتمعاتنا؛ فالإنسان هو القائم بصنع النظم على أساس المبادئ الأولية العامة. ولناخذ نموذجاً تطبيقياً للنظام الثاني السايبراني في المسألة الاجتماعية لإدارة تعدد طرق الحياة وأحوالها وقيمها وثقافتها وصناعة النظم المناسبة واللائمة لذلك. هذا النموذج هو قصة واقعة حقيقية عرضت في فيلم دراما أمريكي باسم «الصحوة» ⁽²³⁾Awakening، وهو من بطولة الممثل الأمريكي روبين وليامز في شخصية «دكتور ساير»، وهو الطبيب المعالج. وشاركه في البطولة «روبرت دي نيرو» تحت شخصية «ليونارد»، المريض النموذجي في تجربة العلاج.

«كان فصل الصيف رائعاً.. كان موسم الولادة من جديد والبراءة.. كان معجزة.. شعر بذلك خمسة عشر مريضاً، ونحن المشرفين أيضاً.. لكن الآن علينا التكيف مع حقائق المعجزات.. يمكننا إلقاء اللوم على العلم، والقول إن الدواء لم يكن فعالاً، أو إن الدواء عاد من جديد، أو إن المرضى عجزوا عن التأقلم مع خسارة العقود المنصرمة من حياتهم. في الحقيقة لا نعلم ما الخطأ الذي حدث بقدر ما نجهد ما كان الصحيح.. ما نعرفه هو أنه مع انغلاق النافذة الكيماوية حدثت صحوة جديدة.. إن روح الإنسان أقوى من أي دواء، وهذا ما يجب تغذيته من خلال العمل واللعب والصدقة والعائلة.. هذه هي الأمور الأهم.. لقد نسينا أمرها.. أبسط الأمور».

Sec- First order cybernetics و«النظام الثاني السايبراني» -ond order cybernetics. فيتحدد النظام الأول السايبراني بأنه التحكم التنظيمي للأنساق موضوع الملاحظة، في مقابل التحكم التنظيمي للقائمين بالملاحظة، الذي يختص به النظام الثاني السايبراني. ويتعلق النظام الأول السايبراني بالهدف من النموذج Model، في المقابل يتعلق النظام الثاني السايبراني بهدف من هو قائم بتصميم النموذج Modeler. ويتعلق النظام الأول السايبراني بالأنساق الخاضعة للتحكم والضبط controlled systems، في المقابل يتعلق النظام الثاني السايبراني بالأنساق المستقلة Autonomous sys- tms. ويتعلق النظام الأول السايبراني بالتفاعل الداخلي بين المتغيرات في النسق، بينما يتعلق النظام الثاني السايبراني بالتفاعل الداخلي بين من هو قائم بالملاحظة (الملاحظ) Observer وبين موضوع الملاحظة Observed. وبالنتيجة، يتعلق النظام الأول السايبراني بنظريات الأنساق الاجتماعية Theories of social systems، في حين يتعلق النظام الثاني السايبراني بنظريات التفاعل الداخلي بين الأفكار والمجتمع، وهذا هو بيت القصيد.

يمكن الاستنباط عن هذا التصنيف أن النظام الثاني السايبراني يقوم بدور النسق الفوقي Meta - System أي النسق الإطارى التحكمي والضابط لحركة وتفاعلات الكائنات في علاقتها ببعضها؛ لذلك فهو ما يمكن أن نعمل عليه في إدارة المستوى الاجتماعي. فإذا قلنا إن كل مجتمع أو فئة اجتماعية أو شعب لديه نظام اتزان داخلي، يحدد قوة التماسك للهوية القائمة به من خلال حالة القيم الدائرة بين أفرادها، ويقوم تلقائياً بالإدارة التنظيمية الداخلية للمجتمع؛ فتكون المعادلة السايبرانية الاجتماعية في بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية القائمة على أصول الوعي الإنساني ومنابعه، على نحو ما يلي:

إنه لكي تحافظ طريقة في الحياة على وجودها وتطورها الثقافي في سياقها الخاص؛ فلا بُدَّ أن ترسم حدوداً فاصلة وروابط اتصال -في الوقت نفسه- بينها وبين طرق الحياة الأخرى في العالم. ومن ثم يتم التلاقح والتبادل للقيم عبر الثقافات المختلفة للوصول إلى أرضية توافق قبلي مشتركة بين جميع البشر، دون أن تفقد أي طريقة حياة ماهيتها الذاتية. فهذا التحكم السايبراني الاجتماعي إذن، يحتاج إلى جهاز إدارة تنظيمية يعمل على تحقيق هذه المعادلة على نحو سلمي، وميزة هذه الإدارة التنظيمية أنها عالمية يتوافق حولها الناس بطريقة «العقد الاجتماعي»، فلا تكون عضواً بذاتها في أي من طرق الحياة تحتكرها أو تخرجها من كونها إدارة تنظيمية لأن تصبح سلطة سياسية. وهذا الهدف بدوره يعنى التحاكم

23. «الصحوة» awakening هو فيلم دراما أمريكي مقتبس عن قصة حقيقية، صدر في عام 1990 من إخراج بيبي مارشال وبطولة روبين وليامز وروبرت دي نيرو (ويكيبيديا).

ما بقي لهم في العمر براحة بال وبغير هموم جسم، وكأن لسان حالهم يعاتب الطبيب بالقول «لماذا أخرجتنا أول مرة؟ ولو كنا علمنا حال زمانكم ودنياكم لرفضنا دواءكم هذا قولاً واحداً». تماماً كما هو حال أهل الكهف في سورتهم بالقرآن الكريم عادوا إلى الموت بعد صحوهم في بلدهم ولكن في زمان غير زمانهم.

والشاهد من قصة هذا الفيلم السينمائي أن طريقة حياة المرضى في مجتمعهم المشترك داخل المستشفى شكلت نظاماً اتزان اجتماعي خاص بهم، يكون هو مصدر وعيهم وتفاعلهم مع الحياة وفق ما اقتضته الأنثروبولوجيا الفلسفية؛ فلا يصلح لهم أن يتعاملوا مع الواقع الخارجي إلا بمقتضى هذا النظام. ومقولة الدكتور ساير في ختام الفيلم ربما تحمل في ثناياها ضمنياً ما يفيد بأن عليهم كأطباء راعين لهؤلاء أن يقوموا بإدارة هذه العلاقة على منظور جديد لا يحاولون فيه إخراجهم من طريقة حياتهم تلك لكي يصبحوا أسوياء، وإنما أن يبصروهم على حالهم كوضع أنثروبولوجي اجتماعي متميز. وما هذا النوع من الإدارة إلا تطبيق للنظام الثاني السايبراني (وصاية الأطباء) على النظام الأول السايبراني (نظام اتزان مجتمع المرضى).

على هذا الاعتبار يمكن القول إن النظم الثاني السايبراني في المستوى التطبيقي الاجتماعي هو العنصر الإداري في الأنثروبولوجيا الفلسفية المتعلقة بأصول الوعي الإنساني، وتجميع الرؤى الكونية الكلية لطرق الحياة في إطار تفاعلي، وهو أيضاً -أي النظام الثاني السايبراني- العامل الضروري للأنثروبولوجيا الفلسفية في إدارة نقل القيم المحلية عبر الثقافات المتعددة بطريقة فاعلة ومثمرة في تحقيق التعارف المنشود بين الشعوب وتحقيق السلم العالمي.

خاتمة:

يمكن رصد أهم ما توصل إليه البحث من نتائج فيما يلي:

أولاً: أنه لا يمكن بحال تحقيق التوحيد والصحى الكلي أو الجزئي للثقافات والقيم التابعة لها، وليس هذا هو الهدف من إرساء قيم عابرة للثقافات، وإنما الهدف وما يمكن إثباته وتحقيقه هو تكامل الثقافات المتعددة بمشاركة كل ثقافة هويتها المختلفة المميزة، وهو تحقيق مراد الله تعالى في سنته الكونية بخلق الناس على هيئة شعوب وقبائل ليتعارفوا، وهو ما يتم توجيه التصور الفلسفي لمشروع العولمة المعاصر عليه.

ثانياً: أن الدين هو إطار كلي لحركة الحياة، في حين أن الرؤى الفلسفية تتعدد بالضرورة في فهم هذا الكون وحركة

تلك هي الكلمات التي ختم بها الدكتور ساير فيلم «الصحة»؛ وذلك أنه حينما تم تعيينه طبيباً معالجاً في مستشفى الأمراض المزمنة في مقاطعة «برونكس» وجد عالماً فريداً من البشر الأحياء الغائبين عن فاعلية الحياة لعقود طويلة من عمرهم نتيجة إصابتهم بمرض التصلب اللويحي ومتلازمة «توريت» ومرض «باركسون»، فظلوا الشطر الأعظم من أعمارهم وراء جدران المستشفى لا يخرجون إلى العالم الخارجي، فمنهم من غاب عن معايشة الحياة لأربعين سنة، ومنهم ثلاثين، ومنهم دون ذلك أو أكثر. تحرك الطبيب «ساير» بالدافع الشعوري الإنساني نحوهم بتعاطف عميق كان سبباً في أن كرّس نهاره وليله من أجل اكتشاف علاج لهؤلاء يعيدهم به إلى الحياة الواعية الواقعية من جديد؛ إذ كان هو الوحيد من بين الأطباء من آمن بأن ذلك ممكن، وقد فعل. ولكن هذا العلاج بقدر ما أدى إلى عودة هؤلاء المرضى إلى المعافاة الصحية المؤقتة، بقدر ما كشف عن المشكلة الحقيقية التي كثيراً ما يغفل عنها القائمون بهذه العلاجات، وهي حالة الوعي الخاصة وتقدمها في داخل إطارها الذي شكل الحياة الجديدة لمثل هؤلاء المرضى داخل مفاهيم الصبحي هذه السنوات الطوال. لقد كان من الطبيعي أن يفكر الطبيب ساير بمعايير يومه وخبرته السوية هو، عندما قرر في شأن مرضاه أن الأصلح لهم هو إعادتهم مما هم فيه إلى الواقع الحاضر وتحريرهم من الأسر في الماضي، ومن جدران المستشفى؛ ليستكملوا حياتهم المستقبلية. وقد أدار الأمر على أساس هذه الفكرة، لكن كانت الصدمة والدرس المستفاد في أن معاً عندما نجح الدواء وعاد الغائبون، ولكنهم عادوا بعقليتهم ومشاعرهم القديمة، وحدود خبراتهم التي توقفوا عندها يوم أن أصيبوا بالمرض وغادروا عليها منذ سنوات طوال؛ فمن هو في عمر السبعين عاد بروح وعقل وخبرة الشاب في العشرين، حيث كان يومذاك هنا كان لا بُدَّ أن ينشأ صراع نفسي كبير بين الماضي والحاضر الذي أتى فجأة في حياة هؤلاء؛ فالفارق صار كبيراً على أرض الواقع بينهم وبين الناس المنتمين لطريقة حياتهم نفسها وفق متغيرات الحاضر، ثم ليتحول هذا الصراع إلى نقمة وتمرد على الأطباء؛ إذ وقع بظن هؤلاء المرضى أنهم يحاولون منعهم أن يمارسوا حياتهم بحرية كما يعوها هم، وليس كما يفرضها هذا الحاضر الغريب تماماً. وكانت الأزمة لتتحول إلى كارثة حقيقية لولا أن أدركهم قدر الله بلطفه بأن الدواء لم يحسم المرض نهائياً، وإنما فقط كان ذا تأثير جزئي مؤقت، فكانت مجرد لحظات «صحة» رجعوا بعدها تدريجياً إلى مرضهم بسلام، ولتطمئن نفوسهم وتهدأ في عالمهم الخاص الذي ألفوه طويلاً، فتلك هي مدينتهم الفاضلة التي لا مفر منها لكي يقضوا

مراجع البحث:

5. أبو سويلم، أنور. دراسات في الشعر الجاهلي: بيروت، دار الجيل، ط1، 1987.
6. عبد الملك، جمال (ابن خلدون). مسائل في الإبداع والتصوير، بيروت، دار الجيل، 1991م.
7. فهيم، حسين. قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان: الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 98، فبراير 1986
8. فيتجنشتين، لدفيج. بحوث فلسفية: ترجمة/ عزمي إسلام، مراجعة وتقديم/ عبد الغفار مكاي، الكويت، جامعة الكويت، 1989م.
9. لنتون، رالف. دراسة الإنسان: ترجمة/ عبد الملك الناشف، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1964م.
10. محمود، زكي نجيب. من زاوية فلسفية: القاهرة، دار الشروق، 1979م.
11. Monk, Ray. *Wittgenstein and the two cultures*: BBC Prospect, July 1999.
12. Umpleby, Stuart A. *Second – Order Cybernetics as a Fundamental Revolution in Science*: CONSTRUCTIVIST FOUNDATIONS, VOL. 11, No3, (<http://constructivist.info/11/3/457.umpleby>).
13. Wiener, Norbert. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and Machine*: Cambridge, The M. I. T. press, 1985.

الحياة فيه من خلال الجدل الفلسفي المستمر. وهذا التعدد للرؤى الفلسفية لا يلغي بعضه بعضاً، وإنما يمكن النظر إليه في تكامل معرفي يحقق التقدم العام للوعي الإنساني وتأليف الأفكار الجديدة في عالم متجدد.

ثالثاً: أن تطور البحث الفلسفي المعاصر في أي ميدان من ميادين الوجود والفعل الإنساني العام إنما يكون بمراجعة وتسييد الخلفيات والأسس الاستدلالية والمنطقية غير الصورية التي تبني عليها الرؤى الكونية الكلية الشاملة اللازمة للبحوث الفلسفية.

رابعاً: لقد أسيء الفهم طويلاً حول احتفاظ الفرد بانتماؤه لماهيته الجمعية (قبيلة) (أو «ثقافة محلية») بدعوى أن هذا الاحتفاظ والتشدد هو سبب جوهرى للنزاعات والحروب والتميز العرقي والفصل والاضطهاد العنصري؛ ولكن مع إدخال هذا الأمر في بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية فإنه يدعم ويعزز هذا الانتماء والتمسك به ولكن بصورة إيجابية متجاوزة لفكرة الصراع إلى التكامل والتوافق؛ فالإنسان من خلال ذاتيته المشبعة بهويته الجمعية يستطيع أن يدرك حدود التمايز بينه وبين غيره من الناس واختلافه عنهم، فتكون هي نفسها -أي هذه المميزات الخاصة- مسوغاً للتكامل مع الآخرين، وهذا ما يتجه إليه العالم المعاصر.

دراسات الأقلمة: الإنجاز والطموح نحو رؤية مستقبلية لنقد السرديات العربية

نادية هناوي

الجامعة المستنصرية - العراق

ملخص

يسعى هذا البحث إلى رسم خريطة مونوغرافية لدراسات الأقلمة في مخايرها الغربية وما يجري عليها حالياً من تطوير مع التأكيد على ضرورة توجيه اهتمام الفكر النقدي العربي نحو المساهمة في هذا النوع من الدراسات العبر ثقافية، إيماناً بالتعددية ومخالفة لنمطية ما أُعتيد في أروقة بحثنا النقدي، وذلك من خلال ثلاثة محاور: نتناول في المحور الأول تصنيف الأقلمة بحسب ما أنجز منها عالمياً خلال الثلاثين سنة الماضية. وندرس في المحور الثاني علاقة مفهوم الأقلمة بمفاهيم مجاورة للمقارنة والتناسق والاستقبال. ونرسم في المحور الثالث مستقبل الأقلمة السردية من خلال طرح خيار تمثيلي نحدد فيه أهم الممكّنات البحثية التي تتيح للباحث العربي مواكبة المستجدات في مجال دراسات الأقلمة وتمنحه الأدوات المطلوبة لابتكار وإضافة الجديد على المستوى العالمي.

الكلمات المفتاحية: الأقلمة، التقليد، دراسات، السرد، العربي، الغربي

مقدمة

متباينة، والمتفاعل مع ثقافات مهمشة، كانت المدرستان الأنجلوسكونية والفرانكفونية تراها خارج المتروبولية البحثية المحصور نطقها في قارتي أوروبا وأمريكا الشمالية.

واستندت المدرسة الأنجلوأمركية في توجّها هذا إلى مرجعيات المدرسة الأمريكية التي نبذت الانغلاق على التاريخ، وأمنت بأهمية أن تكون الترجمة وسيطاً من وسائل التفاعل والمقارنة بين الآداب والفنون والعلوم. ولقد غدت إنجازات هذه المدرسة بصماتٍ دالة على ريادةها كونها وسّعت نطاقَ الدرس الأكاديمي لا من ناحية دمج المعارف والتعدد في التخصصات حسب، بل من ناحية تنوع هويات المشتغلين في مراكزها ومخايرها والمنحدرين من جنسيات وأعراق وثقافات مختلفة، ولكن القاسم المشترك في ما بينهم يتمثل في أن اللغة البحثية التي يكتبون بها هي الإنجليزية؛ فجددوا في بعض العلوم المعرفية كعلم النفس اللغوي وفيزياء الأدب وعلوم

أخذت الدراسات ما بعد الحداثية بالظهور منذ منتصف القرن الماضي حتى تجاوزت عقوداً من العمل البحثي التخصصي المشتغل في مناطق نظرية وتطبيقية محددة، بعضها تقليدي ولحقه بعض التطوير، وبعضها الآخر ابتكاري غير نمطي أي رياديّ جديد، وفيه تحققت إنجازات عميقة ومهمة. وعلى الرغم من ذلك، فإن التحديد أو الأحادية في ارتكان العمل البحثي والأكاديمي عند حقول معرفية معينة كان قد تسبب في ترك أو إهمال مناطق أخرى تبدو عند المُصنِّين على أحادية التخصص غير ذات أهمية. وما أن بدأت المدرسة الأنجلوأمركية بالتحرك على مستويات متعددة نقدية وثقافية وفكرية، حتى حققت منذ تسعينيات القرن الماضي خطوات رائدة في مجالي النقد الأدبي والتنظير الفكري المنفتح في تخصصاته، والمندمج بتيارات ومدارس

دراسات الألفية السردية مشروعًا نقديًا، أنجزنا منه كتابنا «علم السرد ما بعد الكلاسيكي» الصادر عام 2023 بثلاثة أجزاء؛ تخصص الجزء الأول بعلم السرد غير الطبيعي، وتمحور الجزء الثاني حول السرد غير الواقعي، وجاء الجزء الثالث مهتمًا بالبحث في «ألفية المرويات التراثية العربية»، وسيصدر قريبًا كتابنا «ألفية السرد العربي من العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر» عن مؤسسة أجدد للنشر ببغداد. وستتبع هذه الكتب خطوات أخرى في طريق استكمال مشروع الألفية السردية الذي كانت فكرته في الأصل تقوم على طرحه مشروعًا جماعيًا، وأن يكون العمل فيه تخصصيًا تحت إشراف مؤسسة علمية أكاديمية تتبنى دعم فرقه البحثية، وبما يساعد على إعادة دراسة السرد العربي قديمًا وحديثًا وفق مستجدات النظريات ما بعد الكلاسيكية، وبمخابر نوعية موزعة وفق استراتيجية رسمناها في ورقة العمل المقدمة إلى مركز ابن خلدون للدراسات الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر، وألقينا محاضرة فيها بالندوة العلمية المنعقدة عن بعد بتاريخ 3 أيلول 2022. وعلى الرغم من أن الرياح جرت على غير ما كانت تشتتي سفننا، فإننا واصلنا وما نزال نواصل العمل على هذا المشروع بعزم نابع من الإيمان بأهمية ما نسعى إليه من أهداف.

تصنيف دراسات الألفية

كان لمنهج الأدب المقارن أو الدراسات المقارنة دور كبير في شيوع فكرة أن الآداب وإن كانت متغايرة تاريخيًا وسياسيًا وحضاريًا، فإنها لا تتفاوت في عوامل تكوينها الثقافي لكونها جميعًا في حالة أخذ وعطاء، فهي تؤثر وتتأثر، وليس من زارع أول هو أصل، ولا من حاصد لاحق هو تابع، إنما هي تفاعلات ثقافية جرت بين الأمم قديمًا وتجري بينها حديثًا. بيد أن دراسات الألفية زعزعت موثوقية تلك الفكرة من خلال سعيها إلى توسيع ميادين بحثها، فوجدت أن البون كبير بين أن تكون عملية التأثير حصيلة منطقية للتأثير، وأن يكون التأصيل عملية منطقية تؤدي إلى ولادة التقاليد التي -برسوخ ما تفرعت عنه من قاعدة ونظام- تكون قادرة على ألفية نفسها مع بيانات أدبية قريبة أو بعيدة، وبأزمان تقصر أو تطول.

وفي السرد العربي القديم تقاليد خاصة انتقلت إلى آداب الأمم القديمة المجاورة والبعيدة بوسائط تداولية مختلفة تنقسم إلى قسمين: القسم الأول غير مباشر شفاهي عن طريق التجار والمسافرين الذين نقلوا قصصًا سمعوها وحفظوها كي يسردوها عند عودتهم على مواطني بلدانهم، والآخر مباشر كتابي من خلال الترجمة الأدبية لمذونات قصصية تأخذ شكل كتاب مستقل. وعلى الرغم من محدودية هذه الوسائط في

الذكاء الاصطناعي أو أضافوا علومًا جديدة كانت في الأصل عبارة عن نظريات ذات فرضيات أو اتجاهات كعلوم السرد ما بعد الكلاسيكية.

وإذا كانت المدرسة الأنجلوأمريكية قد قطعت أشواطًا مهمة في الخطوات آنفة الذكر سواء على مستوى التعدد في التخصصات، أو التعابر بين الثقافات وعلوم الفريق، فإن هناك خطوات أخرى ما زالت في بواكيرها لم تشهد رواجًا بحثيًا كسابقاتها مع أن الاهتمام بها ابتدأ مع مطلع هذا القرن وأعني «دراسات الألفية Adaptation studies» التي تسعى إلى الاستفادة من التراكمات المعرفية في مجال معين بها، تدعم مجالات أخرى، وتطورها نظريًا أو تطبيقيًا. ويعد روبرت ستام واليساندر راينجو من أوائل الباحثين الذين وجهوا الأنظار إلى هذا النوع من الدراسات وأنجزوا خلال عامي 2004 و2005 مشروعًا ضخماً من ثلاثة مجلدات، سعوا فيه إلى إعادة توجيه الخطاب المعرفي -الذي طرحته نظرية باختين في التناص- توجيهاً جديداً يتجاوز الخطاب النصي وتداخله مع نصوص أدبية سابقة له إلى مسائل أخرى لا حصر لها يتم استجلاها أو افتراضها من عمليات التأقلم ما بين الخطابات الأدبية وغير الأدبية باتجاه صنع خطاب عالمي عابر. وقد لاقى مشروع ستام وراينجو نجاحًا ملحوظًا غير أن ما تعرّض له من هجوم من لدن جورج بلستون -الذي انتقد فكرة الألفية التي تساوي بين ميادين مختلفة- جعل هذين الباحثين يسلطان الضوء على أسئلة جديدة في مجال دراسات الألفية. وكان لمختارات ديورا كارتمل وإيميلدا ويلمان (الألفية: من النص إلى الشاشة، ومن الشاشة إلى النص Adaptation: from text to screen, screen to text) دور مهم في توسيع نطاق دراسات الألفية، فشمّلت قضايا مختلفة منها الترجمة والتناص والأوبرا والمسرحية والسينما. واستمر العمل على هذه الدراسات لتنوع مجالاتها، ولاندفاع كثيرين إلى إعادة رسم الحقول التي درسها ستام وراينجو؛ فألفت ليندا هيتشون عام 2006 كتابها «نظرية الألفية A theory of adaptation»، كما صدرت في العام نفسه كتب أخرى منها: «ألفية هوليوود للأدب البريطاني -adaptation of British literature of Hollywood» لجفرز جينيفر، وكتاب «الألفية والاستيلاء -Adaptation and Appropriation» لجوليا ساندرز.

وتقوم فرضية هذا البحث على إثبات فاعلية دراسات الألفية عامة والألفية السردية خاصة في الكشف عن أصول السرد وأنظمتها التي لها في التراث الأدبي العربي جذور ضاربة في القدم وبالشكل الذي يجعل مبتغانا في بناء «علم سرد عربي» متحققًا بقوة. وتجدر الإشارة إلى أننا اتخذنا من

التنوع والتعدد والانفتاح والاندماج على مختلف الأصعدة وأهمها صعيد التكنولوجيا والعلوم السبرانية، بيد أن الهدف من وراء ذلك ليس مشاطرة الآخر غير الغربي التفتوح العلمي أو التساوي معه في الإمبريالية الثقافية، بل الهدف هو استمرار الهيمنة الغربية على العالم. وما بين عولمة العالم والسيطرة العلمية عليه، تكون مسألة تأسيس الأدب الغربي لقواعد (حضارية) أمرًا متوقعًا حصوله مستقبلاً، وعندها يستطيع أن يملك تقاليده الأدبية الخاصة ويصدرها من ثم إلى الآداب الأخرى. وهذا ما تسعى دراسات الأقلمة إلى بلوغه بدليل توجيهها المدروس منذ أكثر من عشرين عاما نحو أقلمة الآداب الهومرية القديمة والآداب الأوروبية الكلاسيكية والحديثة بمستحدثات التكنولوجيا والذكاء الصناعي كأفلام وألعاب ورسوم متحركة وتطبيقات أخرى متنوعة في أشكالها وبرامجها.

وإذا كان تداخل التخصصات والدراسات العابرة وعلوم الفريق قد سعت إلى ملء الفجوات المعرفية، فإن دراسات الأقلمة احتوت ذلك كله بوصفها خلاصة تلك المساعي الموجهة نحو تعزيز عالمية الأدب الغربي التي بها يصبح متعددًا ثقافيًا ومؤسسًا أصيلاً لقاعدة علمها تقوم تقاليده الخاصة. وتعمل دراسات الأقلمة على تأكيد أصالة وخصوصية ما في الأدب الغربي من تأقلم مع الصناعة التكنولوجية المتقدمة من جهة، ومن جهة أخرى الانفتاح بهذه الصناعة على الآداب غير الغربية، عبر إقامة شراكات بحثية وثقافية فردية وجماعية مع ثقافات وحضارات عربية كالصينية واليابانية التي كانت قد أسست تقاليدها الخاصة منذ قرون خلت. وبالفعل تمكن الباحثون في مجال دراسات الأقلمة، من بناء أرضية تعددية تجعل الآداب الغربية تستفيد من العمق التاريخي الذي تملكه الآداب الشرقية، ولكنها في الاتجاه المغاير أعادت الاعتبار إلى عراقية هذه الآداب التي غيبت شمسها موجات الاستعمار بأنواعه: العسكري الاستيطاني، أو الاقتصادي التكنولوجي ذي الطابع الناعم والسيّال.

وبناء على ما تقدم تُصنّف دراسات الأقلمة إلى صنفين: الصنف الأول غربي وغيته الإفادة من التطور الكبير في وسائط التفاعل الرقمي وبرمجيات التواصل الذكية لتقديم طروحات جديدة فيما يكون الأدب الغربي مؤقلمًا شعريًا وسردًا وذا تقاليد تضعه في مصاف الآداب الشرقية، فتترسخ من ثم فكرة تفوق العقل الغربي. والصنف الثاني شرقي غايته تقديم طروحات جديدة تؤقلم السرد بالشعر والتاريخ والفلسفة واللغة والفلكلور والترجمة.

العصور القديمة والوسطى، فإن دورها كان كبيرًا في نقل التقاليد الأدبية من أصولها التي نشأت فيها إلى مناطق أخرى، ومن ثم بُنيت عليها أو تفرعت منها أساليب وأنماط جديدة، أغنت الآداب وطورتها.

ومهما كانت بساطة وسائل التواصل وبعد المسافات واختلاف اللغات، فإن مركزية الحضارة الإسلامية أسهمت في أن تستمر تقاليد الأدب العربي بالانتقال والهجرة إلى شتى بقاع العالم لا تأثيرًا وتأثيرًا حسب، بل تأسيس لقواعد أصيلة، امتدت وتوسعت وفق ما يناسب خصوصيات آداب الأمم الأخرى. وأعطت عملية التمدد هذه للأدب العربي سمة الأصالة التي هي علامة من علامات عالميته سواء في ما يملكه من تأسيس، أو في ما يتمتع به في الآن نفسه من قدرة على أقلمة نفسه مع غيره.

وقد يذهب الظن إلى أن التقاليد فاعلية نصية تتحدد بقراءة سايكرونية وليس لها بعد دياكرونى له علاقة بالتاريخ والمجتمع، وإنما تتحكم فيها عمليات القراءة وتنوع القراء كما رأى رالف كوهين الذي قال: «إن محاولة الدفاع عن هذه التقاليد لن تؤدي بنا إلا إلى آراء مختلفة حول تقاليد القراء»⁽¹⁾، وهذا وصف عمومي يلغي ما في التقاليد من سمات محددة بمقومات ومؤثرات أو تفاعلات، فالتقاليد بذور صالحة للاستنبات في مختلف البيئات الأدبية على مر العصور، لتنمو منها نصوص تتباين بحسب طريقة انتقالها من أدب إلى أدب. وليست كل الآداب مالكة للتقاليد ولا كلها تتمتع بالأقلمة، وإنما هي تلك التي تملك الأصول التي تنشأ من قاعدة ثابتة وتكون قابلة للتطوير والترسيخ. ومن يملك القاعدة فهو مصدر أصيل يمكن أن يؤخذ منه على الدوام، وهذه هي «العالمية» التي هي حصيلة تاريخ طويل وامتداد جغرافي كبير وعلاقات وتفاعلات ثقافية متواصلة ووجود حضاري ذي حواضن سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية متينة تمنح الأدب مزيدًا من التفاعل الذي به يؤكد عالميته. وإذا كانت للأقلمة وسائطها المتمثلة بالسفر والتجارة والترجمة، فإن إنكار صفتها أو استغلال دورها في أدب من الآداب هو بمثابة مصادرة لعالمية ذلك الأدب واستيلاء على تقاليده واستهانة بخصوصيات ما فيه من إرث إبداعي وملكيات فكرية.

وصحيح أن دراسات الأقلمة مؤشر مهم على انحسار الفكر الاستشراقي الذي عمل على تأكيد تفوق الغرب الاستعماري، ليحل محله فكر ما بعد استشراقي، يقوم على

1. تودوروف، تزفتان وآخرون، القصة الرواية المؤلف دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، تر. خيرى دومة، القاهرة: دار شرقيات للنشر، ط. 1997، ص 33.

أهمية تغيير فهمنا لـ«المقارنة» داخل دراسات الألفية، وطرح في هذا الصدد ثلاثة أسئلة هي: لماذا نقارن؟ وماذا نقارن؟ وكيف نقارن؟ وتوقع أن يؤدي علم السرد المقارن إلى تطوير النظرية السردية وبشكل يمهّد الطريق لظهور رؤى جديدة كانت مهملة أو هامشية. وبصرف النظر عن طبيعة المنظور الصيني الذي يقدمه شانغ لعلم السرد المقارن، فإن المهم ذكره هنا هو مراهنته على السرد غير الطبيعي في أن يكون مجالاً كبيراً لتطوير علم السرد الصيني، بخصوصية ما تمثله اللاتبيعية فيه من تقانات وأساليب وظفت داخل قصص الأشباح والجنيات والموتى.

ومن دراسات الألفية اليابانية أطروحة الدكتوراه الموسومة «من الترجمة إلى الألفية: نصوص اللغة الصينية والأدب الياباني الحديث المبكر»⁽⁴⁾ 2014 لنان ما هارتمان. وتبحث هذه الأطروحة في بواكير الأدب الياباني الحديث في عهد «توكوغاوا»، المتأثرة بترجمات الأدب الصيني وما فيها من سياقات اجتماعية ولغوية وفنية وثقافية، أسهمت في تبلور أساليب الروائيين اليابانيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، مثل أوكاجيما كازان (1674-1728) وأوجيو سوراى (1666-1728). ومما قامت به هذه الدراسة، مسحها عدداً من قواميس اللغة الصينية مع استقراء عدد من الترجمات الأدبية لنصوص الأدب الصيني الكلاسيكية التي أثرت في اللغة الأدبية اليابانية. والبيغة الوصول إلى منظور مقارن لأسلوب الترجمة كما في تحليل قصص كانازوشي بالمقارنة مع النص المصدر المتمثل بمختارات مينغ الصينية للظواهر الخارقة للطبيعة والتعريف بالتعديلات التي جرت على التقاليد السردية للنص المصدر.

ولعل الفصل الرابع من هذه الأطروحة⁽⁵⁾ هو الأكثر أهمية، وهو يدور حول حكايات «تحت ضوء المصباح» التي كان لها دورها في ألفية تقاليد السرد الصيني بالسردين الياباني والكوري. وتقتبس الدراسة كثيراً من نصوص الكاتب الياباني «هونان»، الذي اتبع تقاليد السرد الصيني، وكان سبباً في ألفية الخيال السردى بأعمال خارقة للطبيعة مثل الحكى عن عوالم تحت الماء أو عن موتى يتكلمون كالأحياء. وتؤكد

وكثيرة هي الأبحاث التي تمثل الصنف الأول، وأغلبها يصب في باب ألفية السرد بالتكنولوجيا، ومن ذلك الدراسة المعنونة «كشوفات التفسير السردى والألفية: من أجل قصة تفاعلية»⁽²⁾ لأولريكا سيرلينج وستيف هوفمان من جامعة العلوم التطبيقية بألمانيا. وفيها سعى الباحثان إلى ألفية التكنولوجيا السينمائية بقصص همنغواي القصيرة ودراسة كيفية تحولها إلى قصص تفاعلية، وتحليل التغيرات الإبداعية التي تتركها الألفية على كل قصة شكلاً ومحتوى، وأثر هذه التغيرات في التفسير السردى لتلك القصص. وتوصل الباحثان إلى استحالة أن يكون التفسير السردى للقصص التفاعلية مماثلاً لها حين كانت منشورة في كتاب مستقل مؤلف أول هو القاص همنغواي، وأن منشئ القصص التفاعلية هو المسؤول عما يمكن له أن يصممه في بنية القصة الأصلية على مستوى التقنيات الفنية أولاً، وثانياً على مستوى التنفيذ العملي لتلك التقنيات، وثالثاً على مستوى مشروعية استبعاد بعض عناصر القصة واستبدال أخرى بها.

وبالألفية يكون المتحصل قد حفظ للأصل أسبقيته وأكد تقليديته، بمعنى أن التكنولوجيا مهما طورت «الأصل» الذي هو النص السردى بما تملكه من وسائل متعددة ومجالات تفاعل مشوقة ومتنوعة، فإن ذلك الأصل لن يتهجن أو يتفتت أو يضعف، بل هو بأصلته قادر على المحافظة على كينونته أولاً، وقابل لتطوير تقليديته آخرًا. ومثل هذه الدراسة كثير، وهو أمر طبيعي نظرًا لما في الغرب من مهيئات إنتاج أدب تفاعلي أساسه تكنولوجيا فائقة الذكاء.

ومن الأبحاث التي تمثل الصنف الثاني من دراسات الألفية، ما قدمه الصينيان بيو شانغ ودان شين، والياباني نان ما هارتمان، من دراسات في هذا الصدد، تؤقلم السرد بالتاريخ بالدرجة الأساسية. وليس خافياً ما يملكه الأدبان الصيني والياباني من بُعد حضاري وعمق ثقافي، يجعلهما مؤقلمين بقوة ونماء. ويعد شانغ من أكثر الباحثين تحمساً للألفية ووافق في دراسته «نحو علم السرد المقارن: منظور صيني»⁽³⁾ 2017، دعوة سوزان ستانفورد فريدمان إلى العبور بالنظرية السردية خارج الحدود الوطنية، لافتاً الانتباه إلى

4. Hartmann, Nan Ma, From Translation to Adaptation: Chinese Language Texts and Early Modern Japanese Literature, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, in the Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 2014.

5. See: Chapter 4. Adaptation of Supernatural Tales: New Tales under the Lamplight and Its Derivative Narratives, P 84-118.

2. Spierling, Ulrike and Hoffmann, Steve, Exploring Narrative Interpretation and Adaptation for Interactive Story Creation, Interactive Storytelling - Third Joint Conference on Interactive Digital Storytelling, ICIDS 2010, Edinburgh, UK, November 1-3, 2010, p 50- 61.

3. Shang, Biwu, Toward a Comparative Narratology: A Chinese Perspective, the journal of Comparative Literature Studies, Vol. 54, No. 1, Pennsylvania State University Press, 2017, P 52-69.

Transition. وعلى الرغم من أن الباحثين في نظريات الترجمة توصلوا إلى طرق متنوعة لوصف أنماط الترجمة المختلفة، فإن الأساليب بشكل عام تميل إلى الانقسام ما بين الترجمة الأدبية literalism التي هي ترجمة كلمة بكلمة والترجمة Li-cense التي هي معدلة بالتصرف. وإذ يمكن للترجمة الأدبية أن تتحقق بممارسة التعديل الدلالي، فإن الترجمة المؤقلمة تعيد صياغة النص الأصلي من دون أن تضر بمصدريته، وعلى الشاكلة نفسها التي وضحتها مثال يونغ السابق حول أصالة وأولوية النص المصدر source text. وتتبع الترجمة المؤقلمة التقاليد نفسها التي عليها قام النص الأصل وانتقلت معه عبر الزمان والمكان إلى محيط جديد؛ فيتقارب النص المترجم مع الأصل ويقدمه بطريقة ليس فيها التواء أو تشويه. وفي هذا الصدد استشهد ميلر بقول جون درايدن: «لقد حاولت أن أجعل فرجيل يتحدث الإنجليزية كما لو كان ولد في إنجلترا، وفي هذا العصر الحاضر»، فدررايدن زرع جوهر لغة فرجيل اللاتينية في تربة إنجليزية عبر أقلمة الترجمة فكان ذلك كافيًا وضروريًا لجعل البذرة شجيرة تتوافق مع بيئتها البريطانية الجديدة. ومن الممكن توجيه طيف واسع من الترجمات نحو اتباع هذا النهج الأدبي؛ فاختلف الثقافات وتباعد العصور يقتضي أن يحتفظ النص الأصل بحقه عندما يترجم إلى لغة أخرى. وبذلك تصبح الترجمة أكثر دقة وصرامة في اتباع التقاليد وردم ما قد ينشأ عن ذلك من فجوات ثقافية.

الصيغة الثانية: تتمثل في شكل دراسات منفردة كدراسة الباحث الهنغاري بيتر هاجدو المعنونة «إعادة اكتشاف التقليد السردية الصيني: مقدمة»⁽⁹⁾ 2018. وفيها أكد منذ البدء أن علم السرد يميل –أو في الأقل اعتاد أن يميل– إلى التأشير على العالمية. وإذا كان توافر الأدوات النظرية يتيح عملية وصف أو تصنيف السرديات التي أنتجتها البشرية، فلن تكون هناك حاجة إلى التفاضل في بناء النظرية السردية عن المحليات والوطنيات أو التجاهل المتعمد للجغرافيات والتواريخ. ولأن النظرية السردية لا تتطور من فراغ، لذا يصعب وضع نظام نظري بحت محتمل يطبق على كل السرديات، سواء كانت منسية منذ زمن طويل أو كانت متطورة وتتجه في تطورها نحو المستقبل. ومن المفترض في علم السرد ما بعد الكلاسيكي أنه يصف ما كان قائمًا سابقًا وما هو موجود فعلاً، ومن ثم يكون طبيعيًا تحليل ما في هذا

الأطروحة أن الكتابة الصينية جزء لا يتجزأ من الخطاب الأدبي الياباني، وأن ما أدى إلى ازدهار الرواية اليابانية هو ما قام به المترجمون من دور إبداعي ومبتكر في إعادة كتابة القصة الصينية وفق أجواء محيطهم الثقافي، مع الحفاظ على التراث البلاغي للقصة الأصلية. وأسهم كتاب ومترجمون من منطقة أوساكا-كيوتو في عهد توكوغاوا مثل أكيناري أو تيشو بدور كبير في التفاعل الثقافي الصيني الياباني.

والى جانب هذين النوعين من دراسات الأقلمة، فإن هناك نوعًا استثنائيًا آخر تمثل في ما وضعه باحثون غربيون من دراسات تؤقلم السردية الصيني الياباني بالتاريخ انطلاقًا من الأتمتة البحثية بين جامعاتهم والجامعات الصينية. وهو ما مكّن الباحث الغربي من تطوير اهتماماته وتنويعها بعيدًا عن عقدة التفوق الغربي. وتأخذ هذه الاستثناءات صيغتين:

الصيغة الأولى: تكون في شكل كتاب مستقل مثل «أقلمة الأدب الغربي في مي جي اليابان» للباحث سكوت ميلر، وافتتح الفصل الأول المعنون «نحو نظرية أقلمة: هو نان في مي جي اليابان»⁽⁶⁾ بنص اقتبسه من كتاب إدوارد يونغ⁽⁷⁾ «تخمينات حول الإنشاء الأصيل» 1759، وفيه يقول: «قلم الكاتب الأصيل ينادي من أرض قاحلة: إن ينبوعًا يتفجر من ذلك الربيع المزهر فيكون المقلد زارعًا لأكاليل الغار التي تموت أحيانًا عند إزالتها وتذبل روحها دائمًا في تربة أجنبية غير تربتها». ويبن ميلر أن مقصد يونغ هو التركيز على الأصالة Originality التي لها في بعض الأحيان تقدير نقدي أعلى من التقليد Imitation وأن استعارة «الربيع المزهر» الذي ينبعث من أرض قاحلة لا تعني زراعة الغار الذي هو اللغة بقدر ما تعني إمكانية تقليد هذه الزراعة، وهنا مكمن تفضيل البذرة على الشجيرة، لأن الأولى يمكنها أن تنقل وتزرع في غير تربتها. فالبذرة تمثل النشأة والولادة وهي تلخص تاريخ العبقرية الحقيقية. وجمال الأصالة/ البذرة يجعل لها علاقة كبيرة بقوة سحرية تتولد ذاتيا من نفسها وهو ما يجعل تقليدية المحاكاة متجدرة في أصل يمكن له أن يكون خارج الحدود المحلية أو الإقليمية⁽⁸⁾.

إن مقارنة يونغ غير المباشرة بين الأصالة والتقليد تنعكس مباشرة في مفهومين موجودين في كل مكان، حددها ميلر بالترجمة المؤقلمة Adapt Transition والترجمة الأدبية Literal

9. Hajdu, Pe' ter, Rediscovering Chinese narrative tradition: an introduction, Neohelicon, 2018, 45:P 171-177.

بيتر هاجدو باحث في جامعة شنغهاي بالصين وهو أيضًا أستاذ في مركز أبحاث العلوم الإنسانية بالأكاديمية المجرية للعلوم في بودابست ورئيس تحرير مجلة نيوهيلكون Neohelicon ويعود تأسيسها إلى عام 1828.

6. Miller, Scott. Adaptations of Western Literature in Meiji Japan, 2001. see: first chapter: Toward a theory of adaptation: Hon an in Meiji Japan, P 9- 21.

7. إدوارد يونغ (1765. 1683) ناقد بريطاني وكاتب مسرحيات وشاعر.

8. Adaptations of Western Literature in Meiji Japan, p9.

حول أقلمة مفاهيم علم السرد بتقاليد السرد القديم، وما قد يضيفه ذلك من ظواهر جديدة إلى النظرية السردية، تجعل التقليد يخرج من نطاقه المحلي أو الوطني أو الجغرافي أو التاريخي إلى نطاق عالمي. وأشار هاجدو إلى مساهمتين مهمتين فهما تتجلى هذه الرؤية الديالكتيكية للأقلمة: المساهمة الأولى هي «الحلقة المصغرة حول إعادة اكتشاف تقاليد السرد الصينية»، التي أسسها بيو شانغ، وشارك فيها مجموعة باحثين، وكان لها دور في إلقاء نظرة فاحصة على التقاليد السردية الصينية من ناحية الخصائص والمكونات، وما يمكن لها أن تؤديه في تطوير النظرية الأدبية الغربية؛ والمساهمة الثانية تتمثل في البحث المعنون «الخيال كمورد بلاغي في تشو شوان» ليو جين لين، وفيه اختبر النظرية البلاغية للخيال عند ريتشارد والش في تحليل استراتيجيات النص الرحلي تشو شوان، بوصفه نصًا صينيًا تأسيسيًا يعود تاريخه في الأرجح إلى القرن الخامس قبل الميلاد، واستند أيضًا في الكشف عن العناصر الخيالية في هذا النص السردية إلى إنجازات باحثين صينيين ناقشوا هذا العمل المثير للاهتمام، مضيفين إضافات مبتكرة إلى تقاليد السرد التي عرفها التاريخ الصيني القديم، وفي هذا السعي دلالة واضحة على أهمية المنظور التاريخي في بناء النظرية السردية.

ولأن الخيالية أداة بلاغية، يصبح النص حافلًا بالخرافات والتنبؤات والأحلام والظواهر الغامضة، وفيها يجتمع البشري بالإلهي، وهو أمر عرفته الآداب القديمة غير أنه طاع في الأدب الصيني -كما يذهب هاجدو- بسبب ما فيه من خرق للطبيعة تجعل من الخيالية تقليدًا سرديًا صينيًا مقارنة بالتقاليد السردية الغربية، مؤكدًا أن ما نتصوره اليوم من خرافات كانت قديمًا بمثابة وقائع حقيقية يؤمن بها الجمهور وتستفيد منها النخبة الحاكمة. وهنا يشير هاجدو إلى ما قدمه بيو شانغ في مجال «علم السرد غير الطبيعي» من تصورات مهمة حول حكايات تشيجواي الأسطورية، فحلل عناصرها غير الطبيعية، متقاربًا مع منظور جان ألبر حول العوالم المستحيلة وتوظيف الشخصيات غير الأدمية والأزمنة والأمكنة غير المعقولة أو المستحيلة مثل العودة من عالم الموتى أو الأشباح أو السفر عبر الزمان. وإذا كانت تنظيرات جان ألبر للسرد غير الطبيعي تركز على ما في السرد الحديث والمعاصر من فواعل جامدة كالروبوتات أو السايبورغ، فإن تنظيرات بيو شانغ تركز على ما في الحكايات الصينية القديمة من سرد غير طبيعي توظف فيه فواعل غير آدمية تشبه البشر إلى حد كبير، ولديها مشاعر وتملك طموحات ويكون لها في كثير من الحالات مظهر بشري أيضًا.

القائم من تقاليد محددة، ويكون ضروريًا أيضًا أن يكون لهذه التقاليد المحددة تأثير في النظرية السردية.

إن هذه المعادلة المنطقية التي يفتح بها الباحث هاجدو دراسته، إنما تنبني على مثال تطبيقي مهم، فيه يتضح الفارق الكبير بين دراسات الأقلمة والدراسات الأدبية، ويتمثل في سرد السكاز Skaz وهو حكاية خرافية تسرد شفاهيًا بلهجة عامية، وعرف منذ أقدم العصور، وأول من تناوله بالدراسة هم الشكلايون الروس، وتحديدًا بوريس إخنباوم في أواخر العقد الأول من القرن العشرين. فوصف السكاز بأنه شكل من أشكال الخطاب الارتجالي وحوله تتمحور الثقافة الروسية كتقليد شفاهي من تقاليد الأدب الوطني. ووافق الرأي باحثون روس آخرون كتيبتانوف وباختين اللذين عدّا سرد skaz مصطلحًا رئيسًا من مصطلحات الأسلوبية الشكلية وأنه خاص بالأدب الشعبي الروسي المتأثر بالفولكلور الأوروبي الشرقي. وبين الباحث هاجدو أن الدراسات الأسلوبية والبنوية تعاملت مع السكاز كظاهرة عرفها السرد الأوروبي الكلاسيكي وكعنصر في بناء المونولوج، لكنه تأقلم مع ظواهر أدبية خارج الأدب الروسي أو الأوروبي الشرقي، فعرفه السرد الأمريكي في أعمال أدبية كثيرة، مثل: «هيركات» لرينج لارندر، أو «هاكلبري فين» لمارك توين، وحلقة «ساكيلوبس» من رواية «بوليسيس» لجيمس جويس، والطبعة الأولى من قصة «الخيول المرقطة» لوليم فولكتر، ورواية «الحارس في حقل الشوفان» لسالنجر. فالسكاز إذن تقليد انتقل من الأدب الشعبي إلى الأدب الرسمي، ليكون له دوره المؤثر في الآداب العالمية.

ورأى هاجدو أن العولمة أثرت في الانتقال بمفاهيم الدراسات الأدبية من المراكز إلى الهوامش أو الأطراف، لكن ذلك التحريك ما زال غير مُرضٍ وغير عادلٍ. ومنذ العقدين المنصرمين، بدأت في الصين حركة نقدية لتطوير السرد الصيني هي بمثابة توجه مشروع نحو المساهمة في بناء النظرية الأدبية بدلًا من أن يستمر الغرب في التفرد بها مهيمًا على صناعتها على مدى العقود السابقة. وحلل هاجدو الروايات الصينية معتمدًا على مجموعة أدوات نظرية تبحث في التقاليد الأدبية والفكرية الصينية وخصائصها التي هي -بحسب هاجدو- غامضة بالنسبة للباحثين غير الصينيين، مع وجود انطباع عام هو أن التقاليد الصينية مختلفة تمامًا لدرجة أنها لا توفر إمكانية الوصول إليها على الإطلاق أو تقديم شيء يستحق الجهد المبذول، لأنه، ووفقًا لشليرماخر، لا يمكن فهم ما هو غير مألوف ولو جزئيًا.

وما أكده هاجدو أن الحاجة ماسة إلى كثير من الجدل

والواقع الافتراضي»⁽¹⁰⁾، فنظرية الأقلمة ظاهرة شاخصه تتسع مع اتساع نطاق الواقع الافتراضي العابر لحدود السرد والموسيقى والمسرح والترجمة وغيرها. وما جعل أكثر دراسات الأقلمة تتجه نحو السينما هو أن أغلب الأفلام الفائزة بجائزة الأوسكار تؤقلم السرد الروائي بالفيلم السينمائي.

وتنطلق اهتمامات هيتشون في دراسة الأقلمة من نقدها للتصورات التي عليها قامت نظرية التناص، قائلة: «لطالما كان اهتمامي قوياً بالتناص والعلاقات الحوارية بين النصوص، ولم أشعر أنها مجرد قضية شكلية، بل كانت دائماً مصدر قلق. ودوافع تأليف هذا الكتاب تتمثل في مسألة نزع هرمية التناص وتحدي تعميمات القراءة السلبية لما بعد الحداثة والمحاكاة الساخرة والأقلمة التي ينظر إليها على أنها ثانوية وأقل شأنًا. فحاولتُ استنباط النظرية من الممارسة على نطاق واسع قدر الإمكان، مستخلصاً المضامين من الأمثلة النصية المتعددة وبمراحل مختلفة شكلانية وبنوية وسيميائية ونسوية وما بعد استعمارية»⁽¹¹⁾. فهيتشون تجد في العلاقات الحوارية بين النصوص، سياقات لا يصح إهمالها ولها تسلسلها الهرمي بين النصوص ومجموعة الوسائط المقارنة والمضمنة. وشاطرت روبرت ستام Robert Stam رأيه في أن مظاهر الأقلمة كثيرة، وهي واضحة على مدى العقود الماضية بشكل يؤكد سلبية ما قامت عليه نظرية التناص عند كل من كرسيفيا ودريدا وفوكو. والمقصود بالسلبية أن التناص لم يعطِ أولوية لا إلى النص الأصل ولا النص المصدر كما لم يخلص أو يحترم ملكية النص السابق.

وأشارت هيتشون إلى أن تغيير هذه الصورة السلبية مرهون بالأقلمة، وطرحت مفهومين هما النص الأصل text original والنص المؤقلم adapted text وطبقتهما على دراسات سينمائية لأعمال أدبية، فيما تتوفر مساحات متنوعة لدراسة الأقلمة من أجل تحديد المصدر الأصل، والنص الضمني، وتأكيد فكرة الإخلاص Fidelity للنص السابق، وأن للنص الأصل سلطة على النص المؤقلم. وفضلت لفظة المصدر source على الأصل original لأنه يجمع ما بين سلطة الأصل وميزات أسبقيته، وأهمية التعامل معه بوصفه أكثر أهمية⁽¹²⁾. ورفضت منظور هارولد بلوم حول إساءة القراءة أو القراءة الضالة للنصوص السابقة. وشددت على أن تعدد الوسائط الرقمية للأعمال الأدبية يتطلب دراسة أقلمتها من خلال النظر

واهتم هاجدو بما قدمه شانغ من كشوفات أخرى سلبت الضوء فيها على سمة مركزية، أهملها التحليل السردى الغربي، ألا وهي اللاتبيعية، بيد أن هاجدو شكك في ما سيضيفه شانغ من جديد للنظرية السردية، فالشكل المجازي للحيوان في ثقافة الطوطم يستند إلى فكرة بدائية فيها الحيوان يتصرف كالإنسان يملك الحواس ولديه قوى خارقة وهذا مبدأ أساسي في الثقافات الشرقية. وضرب هاجدو أمثلة كثيرة على الإدراك الذي يعطي للشخصية غير الأدمية بُعداً إنسانياً فيصغ القصة الخرافية بصبغة تعليمية سواء أكانت القصة شفاهية أم مكتوبة أم مرسومة، ومن ذلك مثلاً زخارف الأواني البرونزية القديمة. وينتهي هاجدو إلى أن الأقلمة السردية تحفز على التفكير وتدفع نحو العمل على مزيد من التطوير في النظرية السردية المعاصرة من خلال تسليط الضوء على خصوصيات الثقافة الصينية وما تنفرد به من تقاليد سردية.

علاقة الأقلمة بمفاهيم مجاورة

1) التناص والقراءة والتدوير الثقافي

تعد ليندا هيتشون من أوائل المنظرين المهتمين بالأقلمة، ونفت عن كتابها «نظرية الأقلمة» 2006 أن يكون محددًا بتتبع تاريخ الأقلمة بقدر ما هو فحص لما تؤديه الأقلمة من وظائف مختلفة في ثقافات تنعي إلى أزمان مختلفة. ووصفت نظرية الأقلمة بأنها ببساطة تعني محاولة إعادة التفكير في بعض القضايا النظرية، وشكلاً من أشكال السفر والتماس والعبور والهجرة من سياق الإبداع الأصل إلى سياق الاستقبال المؤقلم. ووجهت اهتمامها نحو أقلمة الرواية بالسينما، وافتتحت الفصل الأول المعنون «البدء في التنظير للأقلمة» بمقولة طاغور: «السينما لا تزال تلعب دور المكمل الثاني بعد الأدب». واستعرضت دلالات الأقلمة من خلال الاستفهام بماذا ومن ولماذا وكيف وأين. وبينت أن الأقلمة كمناسبة ليست جديدة ولا هي مرتبطة بالرواية، بل هي طبيعية ومنتشرة في كل مكان. وأضافت: «إذا كنت تعتقد أن الأقلمة يمكن فهمها من خلال الروايات والأفلام وحدها فأنت مخطئ؛ بدليل أن الفيكتوريين اعتادوا الأقلمة في كل شيء تقريباً كقصائد وروايات ومسرحيات وأوبرا ولوحات وأغانٍ ورقصات، وحبوبية تختلف من وسيط إلى آخر. من الواضح أننا كنفاد ما بعد حداثيين قد ورثنا هذه العادة نفسها ولكن لدينا المزيد من المواد الجديدة ليس فقط الأفلام والتلفزيون والراديو والوسائط الإلكترونية المختلفة حسب، بل الحداثق والمتاحف وقاعات الألعاب

10. Hutcheon, Linda. A theory of adaptation, Routledge: Taylor & Francis group, New York, 2006,p6.

11. A theory of adaptation, p7.

12. A theory of adaptation, P8.

-بحسب هيتشون- في رأس المال الثقافي والدوافع الشخصية والأغراض السياسية والتعلم بالممارسة.

(2) المقارنة والسيماء والاستقبال

تحتل أقلمة السرد بالمرحبة المرتبة الثانية بعد أقلمة السرد بالسينما، كشكل متكرر من أشكال الكتابة المنتجة بناء على مصدر سابق هو أصل. وكما أن أقلمة الرواية بالفيلم ما زالت موضع جدل، فكذلك أقلمة الرواية بالمرحبة. والسبب يتمثل في الإشكاليات التي تثيرها دراسات الأقلمة فيما يتعلق بالمؤلف منتج النص الأصل والمؤقلم معيد إنتاج هذا الأصل من ناحية نقله من صورة مصدرية كمطبوع أدبي أصل إلى منتج آخر نهائي يقدم كمرحبة وما قد يأخذه النص المسرحي المؤقلم من النص الأصل ومقدار اختلافه عنه. وهذا هو ما تناولته الأطروحة الموسومة «ممارسة الأقلمة: الانعطاف بالحقيقة والخيال داخل المسرح»⁽¹⁴⁾ للباحثة جانيس بالوديس، وفيها بينت أن التصور الأولي لمصطلح الأقلمة يشير عادة إلى الروايات الكلاسيكية التي منها تقتبس السينما بعض أفلامها. وهذا خلاف الحقيقة، فدراسات الأقلمة تشهد اتساعاً متزايداً في مجالات تتعدى حقل الرواية والأفلام إلى حقول أخرى، مثل المسرح والتلفزيون والأوبرا والموسيقى والإعلام والدراما والترجمة وغيرها.

ودلت الباحثة على هذا الاتساع بما عمدت إليه «جمعية دراسات أدب الشاشة» من قرار بتغيير اسمها عام 2009 إلى مسعى جديد يعكس شموليتها هو «الجمعية الدولية لدراسات الأقلمة». ومحورت مؤتمرها في عامها السابع حول موضوع التأليف البصري وغير البصري، وبضمنه تأتي أقلمة أدب الشاشة والوسائط المتعددة. وطُرحت في هذا المؤتمر أسئلة مثيرة للاهتمام حول أقلمة الرواية بالواقعة التاريخية التي ليس لها مؤلف أو التي لم تدون، وما الذي يحدث في عملية إعادة تأليف أو تنقيح عمل له مؤلف سابق، وما المهارات والتقنيات والاستراتيجيات التي تعيد كتابة النص المصدر مسرحياً، وكيف يتحقق التوازن داخل غرفة التدريب على العمل المسرحي ما بين روح النص الأصل وصيغته الإبداعية الجديدة؟

وتتبع الباحثة بالوديس بدايات الأقلمة، ورأتها موجودة في كل عصر، غير أن اهتمام رجال الأعمال وصانعي الأفلام بالتنقيب عن الاستعارات والحبيكات والشخصيات اقتباساً

إلى الأصول والاعتراف بالمصادر، وأن هناك حاجة ماسة إلى نظريات أوسع من أجل مواجهة تنوع ظاهرة الأقلمة، فهناك شخصيات وأعمال أدبية أصلية تتعرض للضرر الشديد بسبب تجاهل سبقها، وإهدار جهود مؤلفها والاستهزاء بهم وبجمهورهم. فلقد صار النص الأصل يوصف بأنه أقل شأنًا من النص المعدل كمثل القصة التي تمت أقلمتها عدة مرات على مدار ثلاثين عامًا من دون إيلاء اهتمام إلى سلسلة المؤقلمين من ناحية دوافعهم وهواجسهم المختلفة.

ورأت هيتشون أن قراءة الرواية قبل مشاهدتها ممثلة في فيلم يختلف عنها مشاهدة أولًا داخل الفيلم. وهذا الاختلاف ناجم عن هرمية إنتاج الأدب في الانتقال به (-Transforma tion) من سياقه الزماني والمكاني والمجتمعي والثقافي إلى سياق آخر أفقي، فيه النص المعدل مؤقلم بشكل من أشكال التكرار. ولا مفر هنا من الألفة أو الأزدراء خلال عملية الأقلمة تحديداً أو تغييراً أو توطيئاً، وأن الذي يجعل التناس يصادر الأصل بالتدخل والانتهاك والتشويه والانحراف والتدنيس والخيانة هو عدم وضع الأقلمة في الاعتبار. واختصرت هيتشون ما تقدم بمقولة «إعادة تدوير الثقافة»، واستعارتها من قول والتر بنامين: «سرد القصص هو دائماً فن تكرار القصص»، وأن الأقلمة السينمائية تتشكل بالتدخل والانتهاك والتمويه والتشويه والتحريف. وعدت أقلمة السينما والتلفزيون بروايات دستوفسكي شكلاً أدنى، و«مشكوكاً فيه، واستجابة سلبية هي حتمية في عصر ما بعد الحداثة التي تشهد إعادة التدوير الثقافي Cultural Re-cycling بقصد النجاح التجاري وهو أمر لا نرتاح له»⁽¹³⁾. ونقلت هيتشون عن فرجينيا وولف أنها شجبت عام 1926 فن السينما لأنه يبسط العمل الأدبي حين ينقله إلى وسيط مرئي جديد، ووصفت الفيلم بأنه طفيلي parasite وأن الأدب ضحيته. ولكن وولف توقعت أن تكون للفيلم قدرة على تصوير العواطف بلغة خاصة به، ممتلكاً عددًا لا يحصى من العواطف الرمزية التي يصعب العثور على الكلمات المناسبة للتعبير عنها سردياً.

وتتبع هيتشون أقلمة السرد بالمرحبة والموسيقى والأوبرا والباليه والأغاني التي فيها توظف الأدوات نفسها التي يستخدمها رواة القصص storytellers. وليست عمليات الأقلمة عبر التاريخ الثقافي إيجابية كلها، بل هناك اقتراف وسرقة ولكن يظل للأدب تفوقه البديهي على أي تناس بسبب قدم تسلسله الهرمي الذي يجعل المؤقلم بين أمرين: الأول هو الأيكونوفيليا أي رهاب الشك البصري، والآخر هو الألكوفيليا أي حب التقديس. أما الذي يؤثر في دارس الأقلمة فيتمثل

14. Balodis, Janis, The practice of adaptation; Turing fact and fiction into theatre, submitted for the degree doctor of philosophy Queensland university of technology 2012, p 9.

13. A theory of adaptation, p11

قد أشادت بما قام به فاغنز عام 1975 من تطوير في آليات المنهج المقارن فميز بين القصة والحبكة والخطاب، فإنها أيضاً أشادت بصنيع تشاتمان السيميائي في المقارنة بين الوسائل التي من خلالها يتم توصيل المحتوى وبين ما يتم تصويره في السرد كمصدر يعاد إنشاء خطابه مجدداً أي «تعديل إنتاج حيكته».

ووقفت بالوديس مطولاً عند روبرت ستام المنظر الرائد في مجال دراسات الأقلمة وأحد المنظرين الثقافيين المدافعين عن النهج التعددي، وأفادت من مساهماته المهمة في مجال استكشاف المسارات والدلالات الأخلاقية السلبية في عملية الاستيلاء على المصدر الأصل، وأهمية ما سماه الإخلاص fidelity للمصدر، كما أفادت في مجال التنظير للأقلمة من مفاهيم ما بعد بنوية كالكرونوتوبية الباختينية والتناسية الجينية ولا سيما تقسيم جينيت التناس إلى خمسة أنواع هي: المتناس والمناس والميتانص والمتعالى النصي أو ما سماه النص المتشعب hyper text والنص الفرعي hypo text ووجدت أن مفاهيم جينيت الثلاثة (النظام/ المدة/ التكرار) لا تساعد على الكشف عن دوامة المراجع التناسية أو تحديد نقطة تشير بوضوح إلى الأصل؛ فالحوارية التناسية تذهب إلى أنه مثلما يمكن لأي نص أن يولد عدداً لانهائياً من القراءات، فكذلك يمكن لأي رواية أن تولد عدداً من الأقلمة انطلاقاً من مقولة موت المؤلف لرولان بارت. وهو أمر يحتاج إلى غربة المفاهيم وتصفيتها لا سيما مفاهيم ما بعد الحداثة التي هاجمت العقل وانحازت إلى السخرية والغموض. وقد ابتكر بعض المنظرين مفاهيم جديدة تتلاءم مع هذا التوجه الجديد للأقلمة مثل: التعليق transposition، والنقل commentary، والتشبيه analogy، والاستعارة borrowing، والتقاطع inter-section، والتحويل transformation.

وبغض النظر عن دقة هذه المفاهيم، فإنها مكنت المنظرين من وضع نظام للتصنيف يجعل الأقلمة ميداناً بحثياً مستقلاً كما يسهم في حل بعض إشكاليات المقارنة من قبيل صدق الاقتباس وماهية العناصر التي تم نقلها وتعديلها، مما أشار إليها أيضاً المنظران ماكفرلين 1996 وكاردويل 2002⁽¹⁶⁾.

وأشادت الباحثة جانيس بالوديس بمنظرتين اهتمتا بالأقلمة ولهما كتب مبكرة، هما ليندا هيتشون وجوليا ساندرز التي طرحت «الاستيلاء Appropriation» كمصطلح أكثر عمومية واتساعاً من الأقلمة، وأنها -أي الأقلمة والاستيلاء- يتوقفان على طبيعة التقليد الأدبي وما يوفره من

أو تعديلاً هو الذي جعل الأقلمة تبدو جديدة، واستشهدت بقول رينولدز: «إن هناك أسباباً اقتصادية للأقلمة بالإضافة إلى الأسباب الجمالية»، وأشارت إلى أن إسجيلوس وسوفوكليس ويوريديس أقلموا مسرحياتهم بما سبقهم من أساطير وأحداث تاريخية وملاحم معروفة، كما أن شعر العصور الوسطى تأقلم مع نصوص الكتاب المقدس ونصوص شكسبير.

وتساءلت بالوديس عن المنهجية التي تناسب دراسات الأقلمة، ووقفت عند ثلاثة مناهج لها علاقة بأقلمة الرواية بالمسرحية. فأما المنهجان فهما المنهج المقارن والمنهج السيميائي. ووجدت الأول فاشلاً في النظر إلى المصدر كمادة أولية ينبغي أن تحتفظ بجوهرها السردي، حين تعاد صياغتها من جديد. وأكدت أن المقارنين منذ سبعينيات القرن الماضي كانوا ينظرون إلى الأقلمة أقل شأناً من المقارنة. وهو ما نتفق به مع بالوديس التي نقلت عن فاغنز أنه حدد إشكاليات الدراسة المقارنة، ومنها إشكالية انتهاك النص الأدبي الأصلي، وما تؤدي إليه من إنتاج نص آخر يختلف عنه، وضرورة الانتباه إلى مسألة احترام التسلسل الهرمي بين النص الأصل والنص المؤقلم، كي لا يستباح الاقتباس من المصدر إلى درجة التشويه.

وشاطرت الباحثة سارة كادويل فاغنز رؤيته، مهتمة بالبحث في أوجه قصور المنهج المقارن. وبينت أن المنظرين في مجال الدرس المقارن صاروا في تسعينيات القرن الماضي يهتمون بالدلالات الأخلاقية في إعادة إنتاج النصوص، ويقدمون احترامهم للدراسات الثقافية التي تؤقلم الأدب بالتلفزيون أو النص بالشاشة والشاشة بالنص. ونقلت بالوديس عن كاردويل إشارتها إلى الدور المهم لروبرت ستام واليساندرا راينجو في مجال أقلمة الأدب بالسينما، وبسببه توسع نطاق دراسات الأقلمة فصارت تأخذ في نظر الاعتبار تحليل الخطاب كنص سابق ونص مؤقلم أعيد إنتاجه ضمن سياقات تاريخية واجتماعية وتناسية. وبينت بالوديس أنه على الرغم من التقدم المفاهيمي الذي أتت به الدراسات السيميائية في ما يخص المؤلف والنص، فإن هناك إشكاليات أشارت كاردويل إليها تحت مسمى التحدي. وأعربت عن أسفها من أن الاهتمام بالأقلمة ما زال محدوداً بمسائل جمالية تتعلق بالصوت والموسيقى والإضاءة والتوقيت والإيماءة أو الأداء الصامت⁽¹⁵⁾ التي يهتم المنهج السيميائي باتباعها في تحليل السرد ودراسة الاختلافات في الوسائط التعددية ومدى المحافظة على حقوق النص المصدر. وإذا كانت بالوديس

16. Balodis, Janis, The practice of adaptation, p 27.

15. Balodis, Janis, The practice of adaptation, P30.

يحدد ما إذا كانت أقلمة الرواية بالمسرحية تنتهي إلى نوع معين من صناعة المسرح، وما الدرجة التي يتوافق فيها الاقتباس من الرواية مع تقاليد النوع المألوفة، أو كيف يمكن كتابة دراما فيها السرد هو الأصل من دون كتابة سرد جديد يسيء إلى الجمهور أو إلى المصدر. وهو ما نراه شاخصاً أيضاً في أقلمة السرد بأفلام الرسوم المتحركة التي أعادت تصوير شخصية «علي بابا» بطريقة تسيء إلى النص السردى الأصل والمتمثل بحكايات ألف ليلة وليلة، وتستهين بجمهوره.

ولعل تركيز الباحثة بالوديس على ذائقة الجمهور الذي إليه ينتهي النص الأصل، هو الذي يحسب في صالح أطروحتها ويجعلها مميزة، فالأقلمة لا تدرس سمات النص حسب، ولا هي تقارنه بغيره، بل هي تبني فكرة عبور الحدود ما بين أطراف العمل الإبداعي (المؤلف والنص والمتلقي) عبر وسائط مختلفة زمانية ومكانية، وبالشكل الذي يصل بالدارس إلى أقلمة سليمة وملائمة.

في مستقبل دراسات الأقلمة السردية:

أقلمة السرد بالتاريخ خياراً تمثيلاً

مدت دراسات الأقلمة مفاهيمها إلى مختلف حقول المعرفة وفنون الكتابة، فكانت أقلمة الرواية بالسينما والإعلام والترجمة هي الأكثر بروزاً واهتماماً. أما التاريخ والجغرافيا والفلكلور والاقتصاد والاجتماع فدرست بشكل عرضي، ولم يركز عليها التركيز الذي يناسبها. وسنخصص القول في أقلمة السرد بالتاريخ بسبب ما تتيحه من مجالات واسعة تضع أمام الدارسين خيارات بحثية مستقبلية تزخر بكثير من مستجدات البحث النقدي، استناداً إلى التعددية الثقافية والتعابر في التخصصات العلمية والإنسانية. ومن هذه الخيارات دراسة ما أسسته البشرية من نظم سردية وما طورته من تقاليد فنية عبر تاريخها الطويل.

ولقد سعينا في أبحاثنا السابقة إلى دراسة تقاليد السرد العربي القديم، وبيننا دور السرد الأوروبي في تطويرها، بدءاً من القرن الخامس عشر، ووصولاً إلى القرن التاسع عشر؛ نظراً لغنى ما وصل إلى أوروبا من ترجمات كثيرة لمدونات سردية عربية، ولرسوخ النظام السردى في هذه السرديات، ولديمومة فاعليتها الفنية شرقاً وغرباً. وسنقف فيما سيأتي عند الأسباب التي جعلت دراسات الأقلمة السردية تعزف عالمياً عن مآهات النظرية والإجرائية إلى السرد العربي القديم والحديث والمعاصر، وفي خضم ذلك نحدد الموجبات التي تفرض على دراسات الأقلمة السردية التركيز على التقاليد.

مشتركات في الوقائع والموضوعات والشخصيات والأفكار التي على أساسها تكون الاختلافات الإبداعية فضلاً عما للمتلقى القارئ من دور في المشاركة في عمليتي التشابه والاختلاف بين الثلاثة (الأصل / المصدر/ الإلهام حتى يتمكن من تقدير إعادة التشكيل أو إعادة الكتابة التي يقام بها النص المؤقلم (adaptive text)⁽¹⁷⁾. ومثلت ساندرز على النص الأصل بحكايات أوفيد وشكسبير. ومثلت على النص المؤقلم المعادة كتابته برواية «روبنسون كروزو» لديفو، ورواية «كتاب الأدغال» لديكتر، ورواية «جراهام سويفت» لفولكنر، وغيرها.

ويميل معظم منظري الأقلمة إلى الاستعانة بآليات التحليل السردى، فروبرت ستام مثلاً في دراساته «تكنيكات السرد» استقرأ طريقة جينيت في التعامل مع الزمن الروائي، واتخذ من مفهوم وجهة النظر أداة تساعد دارس الأقلمة في تفسير دور السارد على خشبة المسرح. ومن أجل الوقوف على طريقة ملائمة تركز نظر هذا الدارس على أمثلة معينة، وتمكنه من اختيار أكثرها مناسبة للتحليل النصي، وقفت الباحثة بالوديس وتحت عنوان «كيف نؤقلم؟» عند منهج جديد اقترحه المنظر الإيطالي فرانثيسكو كاسيتي (1947)، وسماه «إعادة برمجة الاستقبال Re- program the reception»⁽¹⁸⁾. وفيه يتم النظر إلى الأطر الأنطولوجية والتناسبية والتأصيلية في صناعة الأفلام من خلال الاستناد إلى مفهوم «التفاوض negotiation» كأداة تسهل تحليل الخطابات التواصلية في السينما والتلفزيون، ووسائط الشبكة العنكبوتية، التي هي أوسع نطاقاً من الخطابات الأدبية والاجتماعية. ووفقاً لمنهج إعادة برمجة الاستقبال، يكون التفاوض حاصلاً على مستويات عدة منها مستوى التناص، حيث كل نص يواجه نفسه مع نصوص أخرى محاولاً الحفاظ على خصوصيته، ومستوى التواصل الافتراضي عبر وسائط الشبكة العنكبوتية، وبحسب مستوى استجابة القارئ وأفق توقعه. أما كيف يطبق منهج إعادة برمجة الاستقبال في أقلمة الرواية بالمسرح، فمن خلال إعادة النظر في مسرحيات اقتبست موضوعاتها من روايات أو قصص كلاسيكية أو حديثة. ونقلت الباحثة بالوديس عن كارديول قولها إن التركيز الضيق للغاية على الإخلاص fidelity invariably يؤدي دائماً إلى نتائج سلبية تضاد الأقلمة، وتقلل من قيمتها وإمكانية الرد عليها، بسبب الجهل بأجندة الأقلمة وخياراتها الفنية.

ووفقاً لكارديول فإن المهمة الأولى لدارس الأقلمة هي أن

17. Balodis, Janis, The practice of adaptation, p 31.

18. Balodis, Janis, The practice of adaptation, p34.

السردية، سنمثل بأربعة منظورات نقدية، نكشف من خلالها ما قدمه المنظر الغربي من رؤى تأويلية حورت مفهوم التقليد وتحويرات دلالية تستبعد بمجموعها مراحل التاريخ كتحويلات وانتقالات، متعرفين من خلال ذلك إلى الطبيعة المنهجية المغالبة والمنحازة التي اتبعتها الدراسات الأدبية والثقافية في التعامل مع الأنظمة السردية، والأسباب التي جعلت النقد الغربي الحديث والمعاصر يتغاضى عن تأكيد أهمية التقاليد في تكوينها الفني عبر التاريخ، وكالاتي:

1. النظر إلى التقاليد بوصفها تنميطات types، وهو ما اعتمده نورثروب فراي في كتابه «المدونة الكبرى» جامعاً بين مفهومي الأمثلة والمعتمد الأدبي، عاداً كتاب العهد القديم نموذجاً أو مثلاً للتنميط، ووصفه بأنه مجاز لغوي يتحرك في الزمان وفق أطوار اللغة الثلاثة (الاستعاري/ الكنائي/ الوصفي)، وفيه يكون المثال موجوداً في الماضي، والممثل يوجد في الحاضر أو في المستقبل. ولأن معيار الزمان لا يناسب جميع النصوص التي أراد فراي تنميطها، افترض معياراً آخر للسرد هو السببية وبدورات ثلاث: ثيوقراطية وأرستقراطية وديموقراطية. وإذا كانت العملية التاريخية تقوم على «وجود معنى أو نقطة تشير إلى التاريخ، وأن حدثاً معيناً أو أحداثاً معينة ستؤشر عاجلاً أو آجلاً على ما يعنيه ذلك المعنى وتلك النقطة، ليصير ممثولاً لما حدث سابقاً»⁽²⁰⁾، فإن التطبيق الذي قدمه فراي يخالف هذا الافتراض النظري، فملحمة جلجامش التي تعد أقدم مدونة أدبية في التاريخ، لم يرها فراي كذلك لأنها برأيه تفتقد «الحس بالشخصية التاريخية حين تندمج بالنظام الأسطوري التزامني»⁽²¹⁾، ولذلك افترضها أمثلة «وليس التنميط أمثلة؛ فالأمثلة في العادة هي أسطورة قصصية نجد معناها الحقيقي في ترجمة مفهومية أو حجاجية»⁽²²⁾، في حين عد الكتاب المقدس مصدراً «وأنا في الأقل لا أستطيع أن أفكر بمصدر آخر لتراثه»⁽²³⁾. ومن بعد الكتاب المقدس تأتي محاورات أفلاطون وحكايات تشوسر وصولاً إلى الروايات الأوروبية. وبذلك حصر فراي التقليد/التنميط بالعنصر الأبيض، وهو ما سيتبينه أغلب المنظرين المهتمين بالبحث في بنية السرد وتمثيلات المورثة.

وبدءاً لا بُد من القول إن السرد تراث إنساني مشترك، لا تنفرد به أمة عن أمة ولا شعب عن شعب، كما أن ما مرت به المرويات التراثية من تطورات وتحويلات ليست مختصة بحضارة أو قارة أو إقليم. بيد أن تنظيرات المفكرين المختصين بالنظرية الأدبية وأساليب السرد وأبنيته وآلياته وتقاناته، صورت السرد مختصاً بالأدب اليوناني والروماني قديماً، والأدب الأوروبي حديثاً. أما السرد الشرقي عامة والعربي خاصة فيقي في الظل عمومًا، وإذا ما أراد المنظر الغربي التطرق إليه؛ فلن يتعدى ذلك نموذجاً أو نموذجين محددين. وعادة ما يتخذ ذلك التطرق سيقاً تمثيلاً وإطار تحليلي مبتسر ومجزوء. أما السرد العربي الحديث والمعاصر فلا مكان له البتة في النظرية السردية الحالية، بل في النظرية الأدبية قاطبة⁽¹⁹⁾.

وصحيح أن دراسة الباحثين العرب والأجانب للتراث السردية استطاعت أن تغطي أبعاداً مختلفة إلى حد كبير، لكنها لم توفِ بحق نظامه السردية بشكل متكامل نظرياً وإجرائياً، بل هي في العموم بقيت مرهونة بالمنهج النقدية المقارنة والتاريخية والنفسية والاجتماعية والبنوية، التي هي محددة في تحليلاتها التطبيقية وموجهة في ما ترصده وتشخصه من ظواهر واتجاهات. ويقدر ما تستقل المناهج وتتمايز بأحاديثها في دراسة هذا التراث، تتقلص فرص الإمساك بنظرية سردية تقف على حقيقة التقاليد التي بها تتأكد كلية السرد العربي القديم غير القابلة للتجزئة أولاً. وتتضح أهمية أقلمة السرد بالتاريخ ثانياً، وضرورة الإفادة ثالثاً من التعدد في التخصصات والمنهجيات والرؤى العابرة للثقافات في دراسة تراثنا الأدبي، كسلفاً عما فيه من أنظمة واشتغالات، تمثل التقاليد جوهرها ومبناها. ولا فرق في دراسة هذا التراث إن كان في مخزونات نتاجات إبداعية ترجمت من لغات هندية أو فارسية؛ إذ ما دام تعريبها قد خضع لتقاليد السرد العربي وعُرفت بعربيتها، أي ترجمت من اللغة العربية إلى لغات أخرى، فإنها تُعد جزءاً من تراثنا الأدبي.

إن ما في دراسات الأقلمة السردية من نزعة تعددية عابرة للأعراق والحضارات والثقافات والجغرافيات والديانات، يجعل من الممكن مستقبلاً تقديم طروحات جديدة على طريق بناء نظرية سردية عربية (علم سرد عربي) كجزء من نظرية سردية عالمية، تداري ما في النظرية الحالية من نواقص في دراسة الأنظمة والتقاليد.

ولتأكيد أهمية العمل المستقبلي على دراسات الأقلمة

20. ينظر: فراي، نورثروب، المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، تر. سعيد الغانمي، بيروت: منشورات الجمل، ط، 2009، ص 153.15.

21. المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، مصدر سابق، ص 157.

22. المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، مصدر سابق، ص 158.

23. المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، مصدر سابق، ص 153.

19. درس المستشرقون الأدب العربي ولكنهم لم يكونوا معنيين بالتنظير للسرد والسردية إلا في حدود المنهج المتبع في التحليل شأنهم في ذلك شأن الدارسين العرب.

قلق التأثر العائد للقصيدة الأم وهي لسيداس ملتون. وانطلق في نظريته هذه التي طبقها على الشعراء الأوروبيين إلى منظور فرويدي يرى السلف الشعري رغم جبروته هو عرضة لتأثير حفيده القادم فيه، ووصف الأمر بعملية قلب سرالية هي «ببساطة تحويل للشخصية وشكل من أشكال التخلي عما هو ثمين، والوقوع في برائنه يفرز إحساساً إن لم نقل واقعاً بالخسارة»⁽²⁷⁾. وما بين الفرويدية والسريالية والوقوع والتخلي تغدو نظرية بلوم متأرجحة أو غير دقيقة في تسويغاتها ولا موضوعية في تمثيلاتها، إذ كيف يجعل قلق التأثر من المتأخر مؤثراً في المتقدم؟! ومنطقياً يكون المتأثر اللاحق أقل أصالة من المؤثر السابق، لكن هذه الأصالة لا تحول دون أن يكون المتأثر قادراً على تطوير عملية التقليد، وقد يكون للمبتكر أن يطور من دون أن تلغي تطوريته الابتكارية أصالة الأول الذي هو صاحب التقليد المعتمد سلفاً في الكتابة الأدبية.

4. النظر إلى التقاليد بوصفها مجازاً Metaphor ولذلك تنماز بالتغير والتبدل، هذا هو ما تبناه تيري إيغلتنون الذي رأى أن الأدب لا تاريخ له يمكن الارتكان إليه، فهو يعني كل ما يتم تقييمه من قبل بشر معينين في وضعيات نوعية، ووجد مبتدأ المعتمد أو الناموس الأدبي Literary Canon بعصر شكسبير، ونظرياً بمدرسة الشكلانيين الروس. وربط إيغلتنون الأدب بالكتابة، لأنها جوهر الأدب، وخاصة من الخصائص التي تتكشف عنها أنواع معينة من الكتابة، وأن ليس كل الأدب صالحاً ليكون كذلك، فهناك أعشاب ضارة ينبغي اقتلاعها، وهناك آداب لا جوهر لها، وأن ليس بالضرورة أن يوصف التقليد العظيم من الأدب بالقومية، كبناء صاغه شعب محدد لأسباب محددة وفي أزمان محددة⁽²⁸⁾.

وانطلاقاً من المنظورات الأربعة أعلاه وطريقة تأويلها للتقاليد وعلاقتها بالأصول أو القواعد، يكون مهمّاً في دراسات الألفية السردية إيلاء التقاليد السردية، اهتماماً بوصفها الطريق إلى نظرية سردية عربية فيها تتأكد حقيقة النظام السردى القديم بكل ما فيه من ملكيات فكرية.

2. النظر إلى التقاليد بوصفها معتمداً أدبياً Literary Canon وهو مفهوم ابتكره النقد الغربي لانتخاب جملة من الأعمال القصصية والروائية الكلاسيكية، لتكون بمثابة مقررات تعليمية يدرسها الطلاب وفقاً لاعتبارات محددة وبمقتضيات خاصة تبدأ بالكتاب المقدس ومسرحيات شكسبير وتنتهي عند كبار الروائيين والشعراء الغربيين. وممن تبني هذا الفهم للمعتمد الأدبي هارولد بلوم وحصر منتخباته في الأدب الغربي تحديداً، وعد شكسبير شخصية محورية وبدأ بالكوميديا الإلهية لدانتي، وانتهى بـ«نهاية اللعبة» لصموئيل بيكيت، وما بينهما أكثر من عشرين أديباً غريباً، تناول أعمالهم في كتابه «التقليد الأدبي الغربي: مدرسة العصور وكتبها»، وقال في مقدمته: «لست معنياً مباشرة في هذا الكتاب بالعلاقات التناسلية القائمة بين هؤلاء المؤلفين الستة والعشرين؛ إذ إن غايته هي تناولهم كممثلين للتقليد الغربي برمته»⁽²⁴⁾. وهذا يعني أنه يرى في نتاجات هؤلاء الأدباء مصادر أصيلة. ولذلك أهمل تتبع تاريخ السرد القديم وما فيه من أنظمة وتقاليد تقع خارج المنظومة الغربية، ووجه اهتمامه نحو الغرابة بوصفها معيار الأصالة التي تأتي عن «قلق التأثر»، وخص الشعر بالتطبيق، وجعل الغلبة للشعراء الأوروبيين «نحن نملك التقليد لأننا فانون ولأننا أيضاً جئنا متأخرين»⁽²⁵⁾. ولا يخفى ما في هذا المسوغ من إنكار للتاريخ السردى وما يحويه من أصول وجذور لا لشيء سوى حصر التقاليد وتحييدها في ما هو حديث ولاحق يمثل النص الأوروي سردياً وشعراً. ولقد أدرك بلوم أن في هذا التحديد انغلاقاً فكرياً، لذلك استدرك مرة أخرى بالقول: «الدفاع عن التقليد الغربي ليس -بأي حال- دفاعاً عن الغرب أو المغامرة القومية»⁽²⁶⁾. والحقيقة غير ذلك، بدليل أن ما اعتمده من كتب لدانتي وتشوسر وشكسبير وسرفانتس وفاوست، يؤكد أنه يحصر صناعة التقاليد الأدبية بالأدب الغربي وحده.

3. النظر إلى التقاليد بوصفها هي «قلق التأثر» وهو مفهوم نفسي فلسفي صاغه هارولد بلوم، وقصد به جعل الأولوية في التقليد محسوبة لصالح الأديب الحفيد الصاعد على كاهل الأديب الجد، فشكسبير ينتهي إلى عصر العمالقة قبل الطوفان وأنشودة ورزدوروث عظيمة بسبب شبح

27. بلوم، هارولد، قلق التأثر نظرية في الشعر، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط. 2019، ص 18

28. ينظر: قلق التأثر نظرية في الشعر، مصدر سابق، ص 28 وينظر أيضاً: ص 23.

24. بلوم، هارولد، التقليد الأدبي الغربي مدرسة العصور وكتبها، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط. د. ت، ص 16

25. التقليد الأدبي الغربي مدرسة العصور وكتبها، مصدر سابق، ص 38

26. التقليد الأدبي الغربي مدرسة العصور وكتبها، مصدر سابق، ص 49

الخاتمة

فهرس المصادر والمراجع

أ. المترجمة:

1. بلوم، هارولد، التقليد الأدبي الغربي مدرسة العصور وكتبتها، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط.، د. ت.
2. بلوم، هارولد، قلق التأثير نظرية في الشعر، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط.، 2019.
3. تودوروف، تزفتان وآخرون، القصة الرواية المؤلف دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، تر. خيرى دومة، القاهرة: دار شرقيات للنشر، ط.، 1997.
4. فراي، نورثروب، المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، تر. سعيد الغانمي، بيروت: منشورات الجمل، ط.، 2009.

ب. الأجنبية

1. Balodis, Janis, The practice of adaptation; Turing fact and fiction into theatre, submitted for the degree doctor of philosophy Queensland university of technology 2012.
2. Hartmann, Nan Ma, From Translation to Adaptation: Chinese Language Texts and Early Modern Japanese Literature, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, in the Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 2014.
3. Hajdu, Pe 'ter, Rediscovering Chinese narrative tradition: an introduction, Neohelicon, 2018.
4. Hutcheon, Linda, A theory of adaptation, Routledge: Taylor & Francis group, New York, 2006.
5. Miller, Scott, Adaptations of Western Literature in Meiji Japan, 2001.
6. Shang, Biwu, Toward a Comparative Narratology: A Chinese Perspective, the journal of Comparative Literature Studies, Vol. 54, No. 1, Pennsylvania State University Press, 2017.
7. Spierling, Ulrike and Hoffmann, Steve, Exploring Narrative Interpretation and Adaptation for Interactive Story Creation, Interactive Storytelling - Third Joint Conference on Interactive Digital Storytelling, ICIDS 2010, Edinburgh, UK, November 1-3, 2010.

1. وسعت دراسات الأقلمة ميدان البحث العلمي، واشتغلت في منطقة التداخل الاختصاصي والتعابر الثقافي فكشفت عن مسائل جديدة، أظهرت البون الكبير بين أن تكون عملية التأثير حصيلة التأثير، وأن يكون التأصيل عملية منطقية تؤدي إلى ولادة التقاليد، مؤكدة بذلك سلبية التناص الذي لم يعط أولوية لا إلى النص الأصل ولا النص المصدر كما لم يخلص أو يحترم ملكية النص السابق.
2. على الرغم من تنوع مناهج الأقلمة ونظرياتها، فإنها لم تكشف عن أهمية أقلمة السرد بالتاريخ في الكشف عن نظم سردية لها تقاليد الراسخة، وما يمكن لمثل هذا الكشف أن يعطي للمصادر أو الأمثولات في سردنا العربي سمته العابرة للثقافات بالاستناد إلى ما يملكه من أصالة ونموذجية وخصوصية واستقلالية وعمق تاريخي، يعيد إليه صورته العالمية. وما دامت التبعية مستحكمة علينا، فسيستمر الفكر الغربي في هيمنته التي جعلت دراسات الأقلمة تتغير في منظوراتها مع توجهاتها العابرة، فتبتعد عن دراسة التقاليد وأمثولاتها الأدبية الضاربة في عمق التاريخ.
3. إن الدواعي السياسية والعرقية وأغراضاً أخرى كثيرة هي التي تفرض على منظري السرد التعامل مع مفهوم التقليد بعيداً عن التاريخ، خشية أن يؤدي إلى كشف ما في آداب الأمم الأخرى من مرويات تراثية فيها السبق لحضارات شرقية.
4. التقليد نهج ترسخ أدبياً فصار جزءاً من أي نظرية تريد تفسير الأدب وفهم فاعليته الإبداعية شكلياً وموضوعياً فلا تستبعد المؤلف ولا تهمل السياق التاريخي أو الثقافي مع الاعتراف أيضاً بالقارئ، وأهمية استجاباته الجمالية ودوره في فهم وتأويل الأدب من دون تعصب لثقافة أو انحياز إلى لغة.
5. يرادف مفهوم التقليد الأدبي مفهوم المعتمد الأدبي الذي صاغه المنظرون الغربيون ليكون خاصاً بأدبهم ونقدهم. ولأن هذا الترادف يعقد الدلالة، فإننا نرى أن مفهوم التقليد هو الذي ينبغي تداوله في دراسات الأقلمة السردية وبمستويات ثلاثة: الممارسة - التنظير - الترجمة.

نحو تقنية كمومية أخلاقية

مها فيصل منصورى

جامعة الملك عبدالعزيز، المملكة العربية السعودية.

ملخص

سأناقش في هذه الورقة بعض التحديات الأخلاقية التي سيواجهها العالم مع تطور التقنيات الكمومية بوجه عام والحوسبة الكمومية بوجه خاص. سأشرح الفروقات الجوهرية بين الحوسبة الكمومية والكلاسيكية من الناحية العلمية الفيزيائية، ثم أشرح كيف أن من شأن هذه الفروقات خلق تحديات أخلاقية جديدة ومتفردة، كما أن من شأنها مقاومة بعض التحديات الأخلاقية التي نواجهها حالياً مع تقنيات ناشئة أخرى كتقنية الذكاء الاصطناعي. سأناقش أيضاً واجبنا الأخلاقي تجاه هذه التحديات، وبعض الحلول المطروحة للتحديات المستجدة، وكيفية الاستفادة من حلول متباعدة مسبقاً في مجالات أخرى بعد تعديلها لتناسب التقنيات الكمومية تحديداً

الكلمات المفتاحية: التقنيات الكمومية، التحديات الأخلاقية، الحوسبة الكمومية

المقدمة

الأخيرة. ضمن الدراسات التي أجريت حول هذا الموضوع دراسة de Wolf (2017) التي أشار فيها إلى بعض التحديات الأخلاقية التي سيواجهها العالم نتيجة للتشفير الكمومي، المحاكاة الكمومية والأمثلة الكمومية، مركّزاً على الفجوة التي يمكن أن يخلقها التوزيع غير العادل لهذه التقنيات. أما kop وآخرون (2023) فقد اقترحوا إطاراً تفصيلياً لبناء تقنيات كمومية مسؤولة، وذلك بدمج اعتبارات أخلاقية وقانونية وأخرى مجتمعية. أيضاً وضع Perrier (2022) قواعد إرشادية لما أسماه «البرنامج البحثي للأخلاقيات الكمومية» في ورقته التي كتب فيها «هناك خصائص متفردة للحوسبة ومعالجة المعلومات الكمومية، وبعض التقنيات الكمومية الأخرى تدفعنا لتطوير إستيمولوجيا أخلاقية خاصة بتلك التقنيات تحديداً» (Perrier 10). كذلك أجرى Possati (2023) دراسة مسحية للموضوع، ركّز فيها بعد تحليل الدراسات السابقة

أهدف من خلال هذه الورقة إلى إلقاء الضوء على إحدى التقنيات الناشئة والمعروفة بالتقنية الكمومية والتنبيه إلى بعض الإشكالات الأخلاقية التي ستصاحب تطورها ودخولها حيز الواقع والحياة اليومية وشرح سبب تفردها واستعراض بعض الحلول المقترحة حالياً لتلك الإشكالات ومناقشة جدواها، بالإضافة لاقتراح حلول أخرى.

يشهد وقتنا الحالي اهتماماً غير مسبوق بموضوع أخلاقيات التقنيات الناشئة بصفة عامة، تزامناً مع وقوف البشرية وجهاً لوجه أمام بعبع التغير المناخي. لعله اهتمامٌ تأخر كثيراً، ولكن كما يقال: خير لك أن تصل متأخراً من ألا تصل على الإطلاق. ونظراً للأهمية البالغة للتقنيات الكمومية فقد حظيت بجزء من هذا الاهتمام، بخاصة في السنوات الخمس

الكمومية لحماية نفسها ومواطنيها من أضرار تلك التقنية من جهة، وللاستفادة منها بشكل أخلاقي من جهة أخرى.

1. ما هي التقنيات الكمومية؟

نعني بالتقنية الكمومية كل تقنية تستخدم مبادئ ميكانيكا الكم في عملها، ومن ثم فهي كل تقنية تتحكم بشكل مباشر في الجسيمات دون الذرية وحالتها الكمومية. من أهم تلك التقنيات الحوسبة الكمومية، وتشمل التشفير الكمومي، والمحاكاة، والذكاء الاصطناعي الكمومي، وهناك أيضاً المستشعرات، والتصوير، وشبكات الإنترنت الكمومية.

في الحقيقة نحن نستخدم تقنيات تعتمد على فهمنا لميكانيكا الكم في كل مرة نستخدم فيها جوالنا. فالترانزيستور هو تقنية كمومية وكذلك التصوير بالرنين المغناطيسي والليزر ومفاعلات الطاقة النووية. وكلها تقنيات تستخدم منذ بدايات إلى أواسط القرن العشرين ويمكن أن نسميها الجيل الأول من التقنيات الكمومية. أما ما أتحدث عنه هنا فهو ما يطلق عليه تقنيات الجيل الثاني، التي لم يبدأ العمل عليها بشكل جاد إلا في الخمس وعشرين سنة الأخيرة، ولم تبدأ الحكومات والشركات الكبرى بالاستثمار فيها بشكل كبير إلا قبل عقد من الزمان. يمكننا القول إن تقنيات الجيل الأول تستفيد من تجليات ميكانيكا الكم في الطبيعة، أما تقنيات الجيل الثاني فتسعى للتحكم البشري بالحالات الكمية للجسيمات المنفردة.

ما يميز تقنيات الجيل الثاني هو استخدامها للظواهر الغريبة التي تحدث للجسيمات فقط على المستوى دون الذري، التي لا يمكن فهمها بواسطة الفيزياء الكلاسيكية. أهم تلك الظواهر:

1. ظاهرة التراكب (superposition): وجود الجسيم في أكثر من حالة في الوقت نفسه. كلاسيكياً يمكن لجسيم أن يدور مع عقارب الساعة أو عكسها، ولا يمكنه الدوران في الاتجاهين في الوقت نفسه. أما كمومياً فيمكن للجسيم أن يتواجد في حالة تجتمع فيها (تراكب) حالتي الدوران مع وعكس عقارب الساعة في آن واحد. ينفك هذا التراكب حين نقوم بإجراء عملية قياس لاتجاه الدوران، إذ يتحول الجسيم حينها للدوران في اتجاه واحد فقط؛ إما مع عقارب الساعة وإما عكسها.

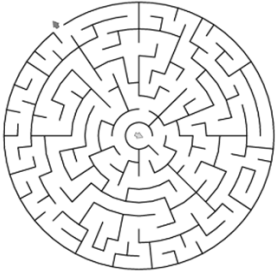
2. ظاهرة التشابك (entanglement): ارتباط حالة جسيم ارتباطاً وثيقاً بحالة جسيم آخر بعيد عنه تماماً دون وجود أي ارتباط مكاني أو سببي بينهما. في المثال السابق مثلاً إذا كان لدينا جسيم أ، وجسيم ب، وكان كلاهما في حالة تراكب بين الدوران مع وعكس عقارب الساعة، وكانا في حالة تشابك كمي، فإننا لو أرسلنا أحدهما للصين والآخر للولايات المتحدة الأمريكية، ثم أجرينا

على توضيح الاختلافات الجوهرية بين التقنيات الكمومية وغيرها من التقنيات الناشئة الأخرى، شارحاً كيف تحتم تلك الاختلافات على الباحثين دراسة جوانب جديدة لم تطرق من قبل في الدراسات الأخلاقية المتعلقة بأي تقنية أخرى.

إن السؤال الذي يطرح نفسه: ما الذي يجعلنا نعتقد بوجود تحديات أخلاقية سيواجهها العالم مع تطور هذه التقنية؟ وهل ستكون تلك التحديات هي ذاتها الناجمة عن تقنيات سبقتها على مسار التطور مثل تقنيات الذكاء الاصطناعي وتقنيات النانو والتقنيات الحيوية، مثل الهندسة الجينية؟ أم أنها ستكون مختلفة بما فيه الكفاية بحيث تحتاج إلى دراسات وتحليلات أخلاقية وتنظيمات دولية خاصة بها دون غيرها؟ الإجابة على هذه الأسئلة -التي سوف أفصلها في هذه الورقة- هي أن دخول البشرية عصر التقنية الكمومية -الذي بدأ بالفعل- سيضعنا في مواجهة معضلات وتساؤلات أخلاقية، بعضها مشترك مع تقنيات أخرى بالفعل، ولكن كثيراً منها هي إشكالات فريدة من نوعها ناتجة عن الابتعاد عن العالم الكلاسيكي لأول مرة في تاريخ البشرية والتعامل بشكل مباشر مع غرابة العالم الكمومي، الذي كان حتى وقت قريب حكراً على دفاتر علماء الفيزياء النظرية، وبعيداً عن حياتنا اليومية.

سأبدأ بشرح ماهية التقنيات الكمومية وأقسامها. سأنتقل بعدها للحديث تحديداً عن الحوسبة الكمومية -كمثال على التقانات الكمومية- والاختلافات الجوهرية بينها وبين الحوسبة الكلاسيكية. ثم أتحدث عن أهمية الحوسبة الكمومية والتقنيات الكمومية عموماً، وكيف يمكن أن تحول حياتنا بشكل كبير، ومن ثم ندخل في صلب موضوعنا، وهو شرح التحديات الأخلاقية التي سنواجهها، ومناقشة ما إذا كان يتحتم علينا أخلاقياً بالفعل عمل شيء بحيال تلك التحديات المستقبلية والتفكير فيها حالياً. سأقوم بتقسيم تلك التحديات إلى: (1) تحديات مشتركة مع تقانات ناشئة أخرى، و(2) تحديات مشتركة ولكنها في التقنيات الكمومية أسوأ وحلها أكثر صعوبة، و(3) تحديات نواجهها فقط مع التقانات الكمومية. إن الدراية بالمشكلة هو نصف حلها، ولذلك فمجرد إدراكنا لتلك التحديات يجعلنا أقدر على التغلب عليها، وهنا تكمن أهمية هذه الورقة من وجهة نظري. ولكنني لن أكتفي بالتنبيه للمشكلات فحسب، وإنما سأقوم بعد ذلك باستعراض بعض الحلول المقترحة سواء تلك التي تم اقتراضها من مجالات أخرى كـ مجال أخلاقيات الذكاء الاصطناعي أو الأصيل منها. سأحاول ختاماً أن أقترح توصيات خاصة للبلدان التي قد لا تكون في صدارة ركب التقنية

حيث ψ هي الحالة الكمومية للكيوبيت. وبما أن الثوابت ألفا وبيتا يمكنها أن تكون أي عدد مركب فهناك نظرياً عدد لا نهائي من الحالات التي يمكن أن يكون فيها الكيوبيت. للتبسيط يمكننا فهم السرعة الفائقة التي يمكن للحواسيب الكمومية تحقيقها بالتجربة الذهنية التالية: افترض أنك في



مركز متاهة هائلة، وهناك مخرج واحد فقط منها، سوف تجرب كل الطرق الممكنة بالتتابع لتجد الطريق الصحيح في النهاية، بعد ساعات من التجربة والخطأ. هذه هي الطريقة

التي تتبعها الحواسيب الكلاسيكية: تجربة كل الحلول واحداً تلو الآخر. الآن تخيل أنه يوجد منك ملايين النسخ البشرية المستنسخة، كل نسخة منها تقف في مكان ما داخل المتاهة، وأنكم -مجتمعين- ستبدؤون بالحركة معاً لمحاولة إيجاد المخرج. بالتأكيد سيكون أحدهم قريباً بما فيه الكفاية من المخرج، بحيث سيتمكن من إيجاده من المحاولة الأولى في جزء من الثانية. هذه هي طريقة عمل الحواسيب الكمومية. أنت في هذا المثال تتواجد في أكثر من مكان في الوقت نفسه، في حالة تراكب، تماماً كما توجد الكيوبيتات في حالة تراكب تمكن الحواسيب من إيجاد الحل الصحيح سريعاً واختصار ساعات من التجربة والخطأ. تسمى هذه العملية بالحوسبة المتزامنة أو المتوازية.

إذا كانت الحواسيب الكمومية سريعة لهذا الحد فلماذا لا نستبدل بحواسيبنا الكلاسيكية أخرى كمومية؟ السبب في ذلك هو أن الإبقاء على حالة التراكب الكمومية للكيوبيتات يتطلب وجود الجسيمات في حرارة منخفضة جداً تقارب الحرارة في الفضاء الخارجي، ويتطلب كذلك عزلها عن أي مؤثرات قد تؤدي للتشويش. كل ذلك يحتاج إلى طاقة هائلة ما يجعلها باهظة التكلفة، ويجعل تصميمها وبناءها بالغ الصعوبة بالإمكانات المتوافرة لدينا اليوم. لكن الاهتمام مؤخراً من قبل الحكومات وشركات تقنية المعلومات الكبرى بالحوسبة الكمومية حقق خطوات واسعة وحثيثة على مسار التقدم. فأول حاسوب كمومي جرى بناؤه سنة 1998 كان يتكون من كيوبتين فقط، وكان بمثابة مجرد لعبة، بينما أنتجت شركة IBM في سنة 2023 حاسوباً كمومياً يحتوي على 1000 كيوبت (يسمى كوندور)، كما تعمل الشركة ذاتها على إتمام حاسوب آخر مكون من 4000 كيوبت في 2025 وتخطط للوصول إلى 100000 كيوبت عام 2023. إذا وصلنا فعلاً لهذا

عملية قياس على الجسيم أ، ووجدناه يدور مع عقارب الساعة، وفي الوقت نفسه تماماً فسنا دوران جسيم ب، فسنجده يدور مع عقارب الساعة هو الآخر، والعكس صحيح. هذا الظاهرة تمكننا من معرفة حالة جسيم ما بل التحكم فيه لحظياً عن طريق معرفة حالة أو التحكم بجسيم آخر بعيد عنه تماماً بسرعة تفوق سرعة الضوء.

3. ظاهرة النفق الكمومي (quantum tunneling): وهي ظاهرة تسمح للجسيمات بتخلل حاجز لا تمتلك الطاقة الكافية لعبوره كلاسيكياً. تخيل أن تمد إصبعك وتلمس به شاشة هاتفك المحمول، فتجده اخترق الهاتف وعبر للجهة الأخرى دون كسر أو ثقب الهاتف، وكأن إصبعك مر في نفق سحري خلال الهاتف. يشبه ذلك ما يحدث للجسيمات حين تعبر نفقاً كمومياً.

كانت تقنيات الجيل الأول تحاول جاهدة تفادي حدوث هذه الظواهر. فحصول تخلل النفق الكمومي في ترانزستور قد يتسبب في أخطاء في عمليات الحوسبة ولذلك ليس بإمكان الشركات تصنيع معالجات الحاسوبية بأسمك متناهية الصغر. أما تقنيات الجيل الثاني فتستفيد في عملها من هذه الظواهر. على سبيل المثال تستخدم الحواسيب الكمومية ظاهرة النفق الكمومي لتقليل الطاقة المستخدمة لإجراء الحسابات بشكل كبير. إذ يمكن تطويع هذه الظواهر الحواسيب الكمومية من أداء بعض العمليات بسرعات تفوق ملايين المرات سرعة الحواسيب الكلاسيكية بما فيها الحواسيب الفائقة. ما سيمكن البشرية من حل مشكلات كانت تتطلب ملايين السنين لحلها باستخدام الحوسبة العادية في ثوان معدودة.

2. كيف تختلف الحوسبة الكمومية عن الحوسبة الكلاسيكية؟

في الحوسبة الكلاسيكية يتم تخزين المعلومات ونقلها على شكل بيتات (bits). البت هو الوحدة الصغرى للمعلومات ويمكنها أن تأخذ إحدى قيمتين: إما صفر وإما 1. فيزيائياً تمثل هذه الحالات نبضات كهربائية ذات جهدين مختلفين في دوائر كهربائية. في المقابل تستخدم الحوسبة الكمومية كوحدة أساسية للمعلومات ما يدعى البت الكمومي (quantum bit) أو اختصاراً الكيوبيت (qubit). الكيوبيت يمثل فيزيائياً جسيم كفتون أو إلكترون، ويمكنه أن يأخذ الحالة صفر أو واحد مثل البت الكلاسيكي، ولكنه بالإضافة لذلك يمكنه أن يتواجد في حالة عبارة عن تراكب بين الحالتين صفر وواحد معاً. نعبر عن ذلك رياضياً بالمعادلة التالية:

$$\psi = \alpha|0\rangle + \beta|1\rangle$$

بدقة، ما يحسن النتائج الزراعي. أيضاً ينطبق ذلك على أمثلة طرق التبادل التجاري وطرق الاستفادة من مصادر المياه.

III. المستشعرات الكمومية

وتشمل الرادارات ومستشعرات المجالات الكهرومغناطيسية والساعات الكمومية وغيرها. دعونا نأخذ استخداماً واحداً من استخداماتها يتضح لنا من خلاله التحول الهائل الذي يمكن لهذه التقنية تحقيقه في حياتنا. سيكون ضمن استخدامات المستشعرات الكمومية استخدامها في أجهزة التصوير الطبية ومنها أجهزة التخطيط المغناطيسي للدماغ التي ستمكننا من مسح النشاط الكهربائي للدماغ بدقة متناهية، والوصول من ثم لفهم علمي أعمق كثيراً للدماغ من فهمنا الحالي، وربما أخيراً لحل لغز الوعي الإنساني.

VI. التشفير الكومومي

سيضمن التشفير باستخدام مبدأ التشابك الكمي درجة غير مسبوقة من الأمن المعلوماتي والخصوصية؛ فحسب ما وصل له العلم سيكون هذا النوع من التشفير غير قابل للفتح. بالتأكيد يشعر القارئ الآن أن التقنيات الكمومية هي مصباح علاء الدين السحري الذي سيحقق أمنيات البشرية فكيف يمكن لتقنية مثالية كهذه أن تنتج تداعيات لأخلاقية؟ هذا ما سوف أوضحه الآن بالتفصيل.

4. التحديات الأخلاقية للتقنيات الكمومية وواجبنا الأخلاقي نحوها

هناك من العلماء والمهندسين وصناع القرار من يرون أن التقنيات الكمومية ما زالت في مهدها وأن البحث والاستثمار ينبغي أن ينصب حالياً على تطوير التقنية بحرية وليس على وضع ضوابط أو أخلاقيات لها. فهم يخافون أن ينتج عن فرض أي نوع من الضوابط إعاقة للتقدم العلمي والتقني، وخسران البشرية لمكاسب كان بالإمكان تحقيقها. لا أرى أن هذا الرأي مبرر فلسفياً. دعونا نختبر أخلاقية هذه المقولة باستخدام بعض أهم نظريات الأخلاق المعيارية. سأبدأ بأخلاق الواجب. إن أخلاق الواجب تحتم فعل ما هو صائب بحد ذاته بغض النظر عن عواقبه. لو رفضنا وضع ضوابط أخلاقية للتقنيات الكمومية قبل انتشارها انتشاراً واسعاً فإننا نسمح ضمناً بإحداث أضرار لمجموعة من البشر وإن كانت قليلة العدد. إننا بذلك نستخدم هذه المجموعة البشرية ككبش فداء لمنفعة بقية البشرية، وذلك يتنافى بوضوح مع قاعدة كانط التي تقول إن على الشخص ليكون أخلاقياً ألا يستخدم غيره كوسيلة بل غاية.

الرقم - وكل المؤشرات تدل على أن الشركات و/ أو الحكومات ستصل لأرقام مقارنة، ربما حتى قبل حلول 2030 فستتمكن فعلياً من حصد ثمار هذه التقنية على نطاق واسع.

3. أهمية التقنيات الكمومية وما الذي يمكنها تقديمه للبشرية

I. محاكاة الأنظمة الكمومية والاستفادة من ذلك في تصنيع الأدوية والأسمدة والمواد.

كان العالم الفيزيائي فاينمان من أوائل من تنبؤوا بالقدرة الهائلة للحواسيب الكمومية على محاكاة الجسيمات والمنظومات الفيزيائية الكمومية. والآن بتنا نعرف أنها بالفعل قادرة على محاكاة جزيئات ومركبات كيميائية، بعضها يحتاج إلى وقت طويل جداً لمحاكاته باستخدام الحواسيب الكلاسيكية - حتى الفائقة منها- وبعضها لا يمكن عملياً للحواسيب الكلاسيكية محاكاتها بتاتاً، لأنها ستحتاج إلى ملايين السنين لإتمام تلك المحاكاة. ما فائدة هذه المحاكاة؟ حين ترغب شركات الأدوية بإيجاد دواء لمرض معين فإنها تبحث بين عدد هائل من الجزيئات المحتملة عن جزيئات ذات خصائص معينة وتقوم بتجربتها جميعاً (عن طريق المحاكاة الحاسوبية أو بالتجربة المعملية). تستطيع الحوسبة الكمومية تسهيل وتسريع هذه العمليات كثيراً بطريقتين: الأولى هي إجراء محاكاة للتعرف على خواص كل جزيء في زمن وجيز، والثانية هي تسريع عمليات البحث عن جزيئات تحمل الخصائص المنشودة بين آلاف الجزيئات. هذا من شأنه أن يزيد فاعلية شركات الأدوية في إيجاد أدوية أفضل، وأدوية جديدة كلية، ما يُتوقع أن يكون له أثر إيجابي للغاية على الوضع الصحي للمجتمعات. كما يمكن للمحاكاة الكمومية أن تساعد بالطريقة نفسها على اختبار الجزيئات الأنسب للاستخدام في الأسمدة وزيادة فاعليتها بحيث تساعد البشرية على التغلب على شح الموارد المتوقع مستقبلاً وتقليل انبعاث الغازات المؤدية للتغير المناخي.

II. محاكاة وأمثلة (optimization) الأنظمة الكلاسيكية المعقدة

الأمثلة هي إيجاد الحل الأفضل بين مجموعة كبيرة من الحلول الممكنة. وتعتبر نقطة ضعف للحوسبة الكلاسيكية بينما يمكن للحواسيب الكمومية إجراؤها بتفوق (كما في مثال المتاهة السابق). تعتبر الأنظمة المناخية مثلاً للأنظمة الكلاسيكية المعقدة التي يمكن العمل عليها باستخدام الأمثلة الكمومية لإيجاد حلول فعالة للتغير المناخي وتوقع الطقس

حين نرسل المعلومات الشخصية والمهمة عبر الإنترنت بما في ذلك الدفع ببطاقات الائتمان ومشاركة المعلومات البنكية للأفراد ومعلومات البنوك والمؤسسات الحكومية، يتم تشفير تلك المعلومات لضمان سريتها بحيث لا يستطيع فك الشفرة وتحصيل المعلومات المرسله إلا المتلقي القانوني لها، الذي بحوزته مفتاح فك الشفرة. تستخدم الأغلبية الساحقة من عمليات التشفير هذه طريقة تعتمد في جوهرها على استحالة إيجاد القواسم المشتركة الأولية للأعداد الكبيرة باستخدام الحواسيب الكلاسيكية. الاستحالة هنا استحالة عملية وليست نظرية، حيث تحتاج أقوى الحواسيب الكلاسيكية إلى 300 تريليون سنة لفك شفرة واحدة من هذا النوع! ولكن في عام 1994 تلقى عالمُ التشفير صدمةً كبيرة حين تمكن الرياضي بيتر شور من كتابة خوارزمية تمكن الحواسيب الكمومية من إيجاد القواسم المشتركة الأولية لأي عددٍ مهما كان كبيراً بسرعة تفوق سرعة الحواسيب الكلاسيكية ملايين المرات. تحديداً يستغرق فك أكثر أنواع التشفير انتشاراً اليوم 8 ساعات فقط باستخدام خوارزمية شور على حاسوب كمومي مكون من 20 مليون كيوبت. يتوقع أغلب الباحثين الوصول لهذا العدد من الكيوبتات خلال عقد أو اثنين. حين يحدث ذلك ستصبح كل الشبكات الكلاسيكية مكشوفة أمام الجهة المالكة للحاسوب الكمومي. في المقابل فقد تم تطوير خوارزميات تشفير كمومية يستحيل نظرياً فكها لا بواسطة حاسوب كلاسيكي ولا حتى كمومي. العلة في استحالة فكها تكمن في أن محاولة فك الشفرة تعتبر بمثابة إجراء عملية قياس للمنظومة الكمومية. وكما أشرنا مسبقاً فإن إجراء عملية قياس يؤدي لتغيير الحالة الكمية للمنظومة وانهيارها. هذا التغيير سينبه مرسل المعلومات ومتلقيها القانوني إلى أن محاولة لاختراق النظام قد تمت وأن الشفرة باتت غير صالحة للاستخدام.

انعدام التكافؤ هذا سيجعل صاحب السبق في تشغيل خوارزمية شور قادراً على تقويض الأمن المعلوماتي لأي جهة والأمن القومي لأي دولة. وسيشكل تهديداً بانهايار الخصوصية، وانهايار الثقة بالتعاملات الاقتصادية، وانتهاك حق الإنسان في خصوصية معلوماته، بل كشف الأسرار الاستراتيجية والحربية. لهذا السبب تحديداً وقّع رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بايدن في بداية عام 2023 قانوناً للأمن السيبراني للحوسبة الكمومية يشجع كافة قطاعات الحكومة الفيدرالية على البدء باستخدام تقنيات تشفير غير قابلة للفك والاختراق بواسطة الحوسبة الكمومية. في الحقيقة لقد أصبح هناك ما يشبه سباق تسلح بين القوى العظمى (أمريكا والصين ويأتي

ماذا عن أخلاقية هذه المقولة حسب نظريات الأخلاق العواقبية؟ لنأخذ النفعية في أبسط صورها مثلاً: الفعل الأخلاقي هو ما يحقق الخير الأقصى لأكبر عدد من الناس. هنا نحتاج إلى أن نخمن أيهما سينتج عنه خير أكبر؟ ترك العنان للتقنية لتتطور كيفما اتفق؟ أم كبح جماحها والتأكد من تحجيم أضرارها من البداية؟ تلك هي إحدى الصعوبات التي تواجهها النفعية دوماً. فالتنبؤ بالمستقبل صعب غالباً. ولكن في حالتنا هذه ولحسن الحظ - أو سوءه - لدينا سابقات يمكن الحكم من خلال المقارنة بها والنظر في نتائجها. إن من أكبر المخاطر الوجودية التي تواجهها البشرية حالياً خطر التغير المناخي الذي بدأت عواقبه تدهمنا. ومنها أيضاً خطر الشتاء النووي الذي قد ينتج عن وقوع حرب نووية. لو نظرنا لكلا الخطرين نجدهما ناتجين عن إغفال مخاطر تقنيات معينة حين كانت في مهدها والاهتمام بتطويرها فقط لجني ما يمكن أن تعود به علينا من منافع مادية ومعنوية، دون أخذ الحيطة والحذر تجاه أضرارها المحتملة. أيضاً فإن المخاوف الكبيرة الآن من الذكاء الاصطناعي ناتجة أيضاً عن تأخر وضع الضوابط لهذه التقنية. بالقياس يبدو لنا واضحاً أن زمن تنصل العلماء والمخترعين من المسؤولية الأخلاقية لمنتجاتهم لأن «أضرارها محتملة وليست أكيدة وتنتج فقط عن سوء استخدامها» على حد تعبير بعضهم ينبغي أن يذهب إلى غير رجعة. أمر أخير في هذا الصدد، حتى لو كنا لا نعرف الآن تحديداً ما يمكن أن يُستجد من تحديات أخلاقية مستقبلاً، وحتى إن كانت التقنيات الكمومية ما زالت في مهدها وما زال الوقت باكراً لتنظيمها وحوكمتها، فلعله من المحمود دوماً أن نتذكر نصيحة أرسطو: «الفضيلة هي مهارة نحسنها بالممارسة».

إذن يجدر بنا التحرك من الآن للتصدي للتحديات الأخلاقية للتقنيات الكمومية. فما أبرز هذه التحديات؟ من الجيد تقسيمها إلى تحديات تنفرد بها التقنيات الكمومية وأخرى تشارك فيها مع تقانات ناشئة أخرى. فالمشترك منها يمكننا استعارة حلول لها من القواعد الإرشادية الموجودة مسبقاً والخاصة بالتقانات الأخرى، أما الجديد منها كلياً فينبغي تركيز البحث والدراسة عليه لخلق حلول واختبار أي تلك الحلول سيكون أجدى على الصعيد الأخلاقي.

أولاً: تحديات أخلاقية غير مسبقة تنفرد بها التقنيات الكمومية

- فك التشفير الكلاسيكي وما يترتب عليه من انتهاك الخصوصية وتهديد الأمن القومي للدول والأمن الاقتصادي للشركات والأفراد

الأصلية التي تظل مجهولة والتي تضيق أي معلومات عنها إلى الأبد بمجرد انهيارها مع عملية القياس. إن عدم التعيين في حالة الكيوبت هو عدم تعيين أنطولوجي وليس فقط ابستيميًا. إذن، بينما عدم التعيين في منظومات الحوسبة الكلاسيكية ابستيمي فقط، فهو ابستيمي وأنطولوجي في حالة منظومات الحوسبة الكمومية.

حين نتحدث عن منظومات التعلم الآلي فنحن نتحدث عادة عن شبكة «عصبية» هائلة تصعب معرفة تفاصيل ما يدور داخلها قبل اتخاذ القرار، حتى وإن كانت كلاسيكية. هناك شيء من انعدام الشفافية. ورغم ذلك وجد العلماء والمبرمجون طرقًا لإعادة رسم خطى الخوارزمية ومحاولة تصحيح التحيزات عن طريق تحديد خطوات أو مراحل الخوارزمية التي أنتجت تلك التحيزات، والعمل على تعديلها وإزالة ما يؤدي للتحيز منها. أما في حالة الحوسبة الكمومية فإن مشكلة عدم الشفافية تتفاقم؛ فنحن نتعامل هنا مع صندوق أسود بمعنى الكلمة. إن التراكب والتشابك الكمي يجعلان معرفة تاريخ اتخاذ القرارات عند تنفيذ الخوارزمية أمرًا مستحيلًا. بالإضافة إلى ذلك فإن استنساخ الحالات الكمومية يعد مستحيلًا كذلك. فلا يمكننا «تسجيل» هذه الحالات وإعادة تشغيلها كما هي تمامًا لنرى أين وكيف ظهرت المشكلة. إن تشغيل البرنامج نفسه مرات عديدة على حاسوب كمومي لن يعطي نتائج متماثلة بالضرورة في كل مرة. كل ذلك يجعل من محاولة تقصي وتحديد التحيزات في التعلم الآلي الكمومي أمرًا بالغ الصعوبة.

يمكننا تعميم الفكرة ذاتها على كل القرارات المتخذة بواسطة خوارزميات كمومية من كل النواحي الأخلاقية، وليس فقط على صعيد التحيز والتمييز: كيف يمكننا شرح عملية اتخاذ القرار بواسطة خوارزمية كمومية وتبرير تلك العملية أخلاقيًا، إذا كنا نفقد أي معلومات عن تاريخ العملية بمجرد اتخاذ القرار، وإذا كان عدم القدرة على المعرفة هذا أنطولوجيًا وليس ابستيميًا؟

هناك تحدٍ آخر أود الحديث عنه يخلقه انعدام الشفافية وعدم القدرة على تقفي أثر عمليات صنع القرار في الخوارزميات الكمومية. قد تستغل بعض الشركات أو الأفراد انعدام الشفافية فيما يُطلق عليه Rubel وآخرون (Rubel et al. 2019) اسم غسيل الوكالة «agency laundering»، والمقصود بذلك هو التملص من المسؤولية عن الإجراءات المشبوهة أخلاقيًا - سواء كانت مقصودة أم لا - بإلقاء اللوم على الخوارزمية. تتم ممارسة هذا السلوك حاليًا ولكن من

بعدهما الاتحاد الأوروبي) للوصول لتقنية التشفير الكمومي بصفة خاصة، والوصول لأي من التقنيات الكمومية عمومًا قبل الآخرين. أي تلك القوى العظمى يصل أولاً ستكون له اليد الطولى وسترجح كفته في ميزان السيطرة والقدرة على إخضاع القوى السياسية العظمى الأخرى. للموضوع إذن تداعيات جيوسياسية خطيرة.

ثانيًا: تحديات أخلاقية تشترك فيها التقنيات الكمومية مع تقنيات ناشئة أخرى ولكن العنصر الكمومي يزيد من فداحتها، ويملي علينا إيجاد حلول مبتكرة لها تختلف عن حلولها المطروحة كلاسيكيًا

I. التمييز والتحيز في اتخاذ القرارات آليًا وعدم إمكانية التحقق من أخلاقية القرارات المتخذة

بات من المعروف أن خوارزميات الحوسبة الكلاسيكية المستخدمة في التعلم الآلي (machine learning) والذكاء الاصطناعي كثيرًا ما ينتج عنها اتخاذ قرارات وإجراءات تتسم بالتحيز ضد الأقليات والتمييز العرقي والديني والجنسي وغيرها من أشكال التمييز. هذه الأشكال من التمييز تتسلل خفية إلى عمليات اتخاذ القرار المبنية على الذكاء الاصطناعي (مثل اختيار الأشخاص الذين سيظهرهم النظام الآلي كمرشحين الأمثل لوظائف معينة) بسبب التحيزات المسبقة لدى مبرمجي هذه الخوارزميات، وأيضًا بسبب التحيزات الموجودة ضمناً في أوعية المعلومات المتاحة لأنظمة التعلم الآلي. ما يهنا هنا هو أن دخول الحوسبة الكمومية إلى حقول الذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي سيزيد من فداحة الإشكالية وسيجعل حلها أصعب منألاً.

حتى نتمكن من فهم المسألة لا بُدَّ لنا أن نعود للحديث عن طبيعة الحالات الكمومية وكيف تختلف عن الحالات الكلاسيكية. كلاسيكيًا يمكن للمعلومة المخزنة (البت) أن يكون إما صفرًا وإما واحدًا. يحدث ألا يعلم المبرمج أو المهندس أي الحالتين تنطبق على بت بعينه، ولكن بإمكانه دومًا -على الأقل نظريًا- إجراء اختبار ما للحصول على تلك المعلومة. إن عدم التعيين في حالة البت هنا هو عدم تعيين ابستيمي فقط. يمكن تعميم هذه الملاحظة على منظومات الحوسبة الكلاسيكية المكونة من عدد كبير من البيئات. أما في حالة الكيوبت فكما أشرنا سابقًا يكون الكيوبت في حالة تراكب من الصفر والواحد وليس في إحدى الحالتين فقط. كل ما نعلمه هو أننا لو أجرينا قياسًا فستكون النتيجة إما صفرًا وإما واحدًا. ولو أجرينا عملية قياس ووجدنا الكيوبت في حالة الواحد فإن تلك هي حالته بعد القياس، ولا تمثل الحالة

سوف يحتكرون هذه التقنية لا محالة. الوضع كان مختلفًا مع الحواسيب الكلاسيكية، حيث كانت ميكروسوفت وأبل مجرد شركات ناشئة استطاعت الدخول والمنافسة وجعلت التقنية متاحة لفئات واسعة من الشعب. تنطبق الفكرة ذاتها على التطبيقات الكمومية في مجال الأدوية. الشركات العملاقة وحدها هي التي سيمكنها الحصول على قطعة من الكعكة ما سيفاقم من ظاهرة مركزية النفوذ والثروة وتحول العالم إلى عالم تحكمه عدة شركات ضخمة تُعدُّ على أصابع اليدين يههما فقط تحقيق مصالحها الاستراتيجية حتى ولو على حساب المعايير الأخلاقية.

II. تحديات الاستدامة والخطر البيئي

تستخدم الحوسبة الكمومية الطاقة بكفاءة أعلى كثيرًا من الحوسبة الكلاسيكية بسبب سرعتها وبسبب قدرتها على تطويع ظاهرة النفق الكمومي. فعلى سبيل المثال وجدت دراسة في سنة 2020 أن الحاسوب الكمومي يستطيع حل العملية ذاتها التي يحلها الحاسوب الفائق بطاقة أقل بـ 50 ألف مرة (Benjamin Villalonga et al 2020). لكن البعض أشار إلى وجود خلل في طرق حساب كفاءة استخدام الطاقة بالاعتماد فقط على الزمن الذي تستغرقه الحواسيب أو الطاقة المباشرة التي يستخدمها. فهذه الدراسات لا تأخذ في الحسبان أمرين: أولهما أن العالم يعاني حاليًا مشكلة تضخم البيانات المخزنة. ومع نضوج الحوسبة الكمومية سوف تزداد تلك البيانات بشكل أسي. يطلق على هذه الظاهرة اسم طوفان البيانات. هذا الطوفان من البيانات سيتطلب بنية تحتية هائلة لتوفير أوعية لحفظ هذه البيانات، وهذه الأوعية تتطلب إمدادات هائلة ومستمرة من الطاقة. الأمر الثاني هو أن عمل الحواسيب الكمومية يتطلب تبريد الكيوبيتات إلى حرارة منخفضة جدًا. حرارة تعادل بضعة مللميات من الكلفين. يتطلب الوصول لدرجة الحرارة تلك والحفاظ عليها كميات هائلة من الطاقة لا تحتاج إليها الحواسيب الكلاسيكية التي تعمل في درجة حرارة الغرفة العادية.

فالأمر إذن غير محسوم بعد. لا نعلم أي كفة سترجح وهل ستوفر الحواسيب الكمومية الطاقة أكثر من الكلاسيكية أم ستستهلك كميات غير مسبوقه منها. فإذا انتهى بنا الأمر لاستخدام كميات أكبر من الطاقة، وما دمننا لم نصل لمصدر طاقة نظيف ومستدام فإن ذلك سيفاقم من مشكلة انبعاث الغازات والتغير المناخي.

المتوقع أن يستفحل هذا الأمر مع دخول التعلم الآلي الكمومي في الصورة.

II. المراقبة بالمستشعرات الكمومية وانتهاك حقوق الإنسان

كما أن للمستشعرات والحساسات الكمومية فوائد كبيرة في الطب والتوقع المناخي وغيرها، فإنها من الممكن بل من المتوقع أن تستخدم في إحداث ثورة نوعية في أدوات المراقبة الحكومية سواء في الداخل لمراقبة مواطنيها وقاطنيها أو كجزء من أجهزتها الاستخباراتية للتجسس على الدول الأخرى. يجب ألا ننكر ما يمكن أن ينتج عن ذلك من فوائد في مكافحة الجريمة والإرهاب وحفظ أمن الدول، لكن على الجانب الآخر فإنه من المؤكد أن هذه التقنيات سيتم استخدامها من قبل الأنظمة القمعية في مزيد من القمع للحريات وبصفة خاصة للأقليات المضطهدة، وأيضًا في انتهاك خصوصية الأفراد.

ثالثًا: تحديات أخلاقية تشترك فيها التقنيات الكمومية مع تقنيات ناشئة أخرى

I. زيادة الفجوة بين القوى العظمى وغيرها وزيادة تكديس الأموال والنفوذ في أيدي شركات ومنظمات وأفراد دون غيرهم

من الصعب التكهن بالكيفية التي سيكون عليها توزيع موارد الحوسبة الكمومية خلال العقود القادمة، ولكن الأغلب أنها لن تكون متاحة على نطاق واسع. لقد حققت الحكومة الأمريكية ونظيرتها الصينية سبقًا في الاستثمار في هذه التقنية، وعلى الأرجح سيستمر الوضع على هذا النحو مع دخول متواضع نسبيًا للاتحاد الأوروبي إلى المجال- لفترة ليست بالقصيرة. سيؤدي ذلك لتوسيع الهوة التقنية والمادية بين هذه الدول العظمى وبقية العالم، وقد يؤدي لزيادة التوتر السياسي بين معكسري الشرق والغرب.

من جهة أخرى فإن الشركات التي تستثمر حاليًا في هذا المجال التي وصلت فعلاً لبناء حواسيب كمومية هي شركات التقنيات الرقمية الضخمة: آي بي إم، وجوجل، وميكروسوفت، وإنتل. وهي شركات عملاقة تمتلك ثروات هائلة ولن يزيدها استثمارها في الحوسبة الكمومية إلا ثراءً ونفوذًا. المشكلة أن بناء الحواسيب الكمومية يتطلب مبالغ مالية وموارد بالغة الضخامة، تعجز عن توفيرها الشركات الصغيرة أو المتوسطة مهما بلغت مهارات العاملين بها أو قدرتهم على الابتكار. هذا يجعل المنافسة محصورة بين العملاقة الذين

5. بعض الحلول الممكنة

ستختلف طرق تحقيق المعايير الأخلاقية في حالة التعلم الآلي الكومومي. ونعني بالتعلم الآلي الكومومي كل تعلم آلي يستخدم خوارزميات كمومية بدلاً من -أو بالإضافة إلى- الخوارزميات الكلاسيكية. تعتمد كتابة الخوارزميات الكومومية على ما يدعى بالصياغة الهاميلتونية نسبة للعالم هاملتون. كتابة الهاميلتونيان المعبر عن نظام كمومي يعادل كتابة قوانين نيوتن الخاصة بنظام ميكانيكي كلاسيكي. يجب ألا ننسى أيضاً أن الأنظمة الكومومية هي أنظمة لا حتمية وجل ما يمكننا معرفته هو احتمال وجود النظام في حالة معينة في وقت معين.

إن المبادئ الرئيسية التي تتمخض عنها نظريات الأخلاق الخاصة بالتقنيات المختلفة هي تحقيق العدل، والخيرية، تجنب الأذى، والاستدامة. استرشاداً بهذه المبادئ اقترح عديد من الباحثين والجهات توصيات للتصدي لتحديات التقنيات الكومومية. سوف أستعرض بعض تلك التوصيات وأضيف إليها شيئاً من مرئياتي.

I. الانتقال لأساليب تشفير ما بعد الحوسبة الكومومية

يمكن اعتبار خوارزمية كمومية معينة أخلاقية إذا كانت تحقق أمرين: الأول هو أن تكون خطوات الخوارزمية نفسها أخلاقية. بمعنى أن المسارات المسموح الانتقال خلالها هي مسارات أخلاقية. ويمكن أن نعد ذلك نوعاً من الأخلاقية الخوارزمية الواجبة. عملياً يمكن تحقيق الأخلاقية الواجبة عن طريق فرض قيود على دالة الانتقال من حالة كمية إلى أخرى. والثاني هو أن تكون مخرجات الخوارزمية أخلاقية ويمكننا أن نعد ذلك نوعاً من الأخلاقية الخوارزمية العواقبية. ويمكن تحقيق هذا النوع بفرض قيود على الحالات الكمية التي يمكن أن ينتهي عندها النظام، ويتم ذلك عملياً بإضافة أجزاء رياضية في دالة الهاميلتونيان الخاص بالنظام تجعل احتمالية وصول النظام لحالة لأخلاقية تؤول إلى الصفر.

لحسن الحظ توجد طرق كلاسيكية للتشفير لا تعتمد على إيجاد القواسم الأولية المشتركة للأرقام الكبيرة. هذه الشفرات لا تستطيع الخوارزميات الكومومية فكها. أو على الأقل لم يكتشف أحد طرقاً لفكها بعد. الحل الواضح إذن لمشكلة فك التشفير سيكون بنقل كل الشبكات والمعلومات إلى هذا النوع من التشفير غير المستخدم حالياً. رغم وجود الحل فإن هناك بعض العقبات. أولاً: يحتاج العالم إلى مدة زمنية تم تقديرها بـ 20 عامًا للانتقال الكلي للتشفير ما بعد الكومومي ولا يوجد ما يضمن عدم وصول جهة ما إلى تشغيل خوارزمية شور قبل مضي هذه السنوات العشرين. إذا حدث ذلك فإن الشبكات التي لم يتم نقلها للتشفير الجديد في الوقت المناسب ستكون عرضة للفك وفضح المعلومات. أما المشكلة الثانية فهي أن المعلومات المشفرة عرضة دائماً للسرقة وما يحتملها هو فقط عدم قدرة السارق على فك تشفيرها. من ثم فإن جميع معلوماتنا اليوم عرضة لأن تسرق ويحتفظ بها إلى أن تتوفر تقنية فك التشفير كمومياً، ويفك تشفيرها حينذاك. إذن سرية معلوماتنا مهددة حتى لو تم الانتقال خلال سنوات قليلة لنظم تشفير ما بعد كمومية. لذلك أعتقد أن عقد اتفاقيات عالمية لمكافحة فضح وتسريب المعلومات السرية باستخدام فك التشفير الكومومي قد بات أمراً لا بُد منه.

III. التوزيع العادل لموارد الحوسبة الكومومية

إذا أردنا أن نحول دون احتكار القوى السياسية والاقتصادية العظمى للحوسبة الكومومية ومنافعها وزيادة الهوة بين تلك القوى والآخرين، فلا بُد أن نخلق طرقاً تضمن وصول الأفراد والمنظمات الصغيرة للحوسبة الكومومية بشكل أو بآخر. قد يتحقق ذلك بشكل تلقائي ولغرض تجاري بحث عن طريق الحوسبة السحابية. حيث تمكن بعض الشركات التي تمتلك حواسيب كمومية فعلية أو نظم محاكاة للحواسيب الكومومية الأفراد الأكاديميين مثلاً وغيرهم من كتابة خوارزميات بلغات مبسطة مثل بايثون أو لغات ذات واجهات تخطيطية وتجربتها على الحاسوب الكومومي عن بعد مقابل اشتراك مدفوع بسيط. وقد بدأت بالفعل بعض الشركات القيام بذلك مثل أمازون وميكروسوفت وقوقل وغيرها. وإن كانت هذه المنصات ما زالت تعطي فقط حق الاستخدام للحواسيب ذات الكيوبتات قليلة العدد حالياً. ولكن من المتوقع أن يتغير ذلك مستقبلاً. لا بُد من تشجيع مثل هذه المنصات لأنها ليست فقط تتيح استخدام الأجهزة

II. التعلم الآلي العادل

التعلم الآلي العادل هو فرع من فروع علم الحوسبة يهتم بتقصي التمييز والتحيز في المعلومات أو في نتائج الخوارزميات، ويهتم أيضاً ببناء استراتيجيات لفرض المعايير الأخلاقية كالتمثيل العادل وتكافؤ الفرص على الخوارزميات الكلاسيكية. هذه الاستراتيجيات تشمل عادة فرض قيود على المدخلات (مثلاً منع الجمع بين مدخلات قد يؤدي الجمع بينها إلى الكشف عن هوية أشخاص) وعلى خطوات الخوارزمية ذاتها وعلى المخرجات (مثلاً فرض تحقيق درجة محددة مسبقاً مما يسمى بالتكافؤ الإحصائي (statistical parity)).

المراجع

1. De Wolf, R. (2017). The potential impact of quantum computers on society. *Ethics and Information Technology*, 19, 271–276.
2. Kop, Mauritz et al. «10 Principles for Responsible Quantum Innovation». *SSRN Electronic Journal* (2023): n. pag.
3. Perrier, E. (2022). Ethical quantum computing: A roadmap. arXiv, arXiv:2102.00759.
4. Possati, L.M. Ethics of Quantum Computing: an Outline. *Philos. Technol.* 36, 48 (2023). <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00651-6>
5. «Quantum Computers Won't Break Encryption Just Yet». *Protocol — the People, Power and Politics of Tech*, 4 May 2020, www.protocol.com/manuals/quantum-computing/quantum-computers-wont-break-encryption-yet.
6. Villalonga, Benjamin, et al. «Establishing the Quantum Supremacy Frontier with a 281 Pfplo/S Simulation». *Quantum Science and Technology*, vol. 5, no. 3, Apr. 2020, p. 034003, <https://doi.org/10.1088/2058-9565/ab7eeb>. Accessed 24 Aug. 2020.

ولكنها تسهل تعلم برمجة هذه الحواسيب لغير المختصين ولكل من يمتلكون الرغبة في التعلم وتشجع على الابتكار.

بالطبع يمكن أن تتجه الشركات لاحتكار الموارد لو رأيت أن مصلحتها في ذلك اقتصادياً تفوق مصلحتها في نشر الحوسبة الكمومية السحابية. هنا ينبغي أن تتدخل جهات أخرى لمنع هذا الاحتكار. قد تكون تلك الجهات حكومية ولكن حتى الحكومات قد يكون من مصلحتها احتكار حرية الوصول للحواسيب الكمومية. هنا ينبغي أن تتدخل منظمات عالمية مختصة أو جهات خيرية لمكافحة ذلك. ومن السهل كسر الاحتكار. فضمام وصول للعامة لحاسوب كمومي واحد كفيف بكسر الاحتكار إلى حد كبير.

يمكن هنا توجيه توصية للدول النامية وهي التعاون على بناء حاسوب كمومي مشترك يضمن لكل شرائح المجتمع في تلك الدول الوصول للحوسبة الكمومية ويضمن لتلك الدول اللحاق بالركب دون الحاجة إلى تخصيص موارد مادية ضخمة من قبل دولة واحدة ما قد يضر بصالح شعبيها.

الخاتمة

تطرفت في هذه الورقة لعدد من التحديات الأخلاقية التي قد تنتج عن استخدام التقنيات الكمومية، ومن أهم ما يمكن أن نستخلصه من هذه الدراسة المسحية أن تلك التحديات فريدة من نوعها إلى الحد الذي يبرر استحداث دراسات أخلاقية خاصة بها. تطرفت أيضاً لبعض الحلول المطروحة والصعوبات التي قد تواجه تلك الحلول المقترحة.

ختاماً أقول: لا يمكن لأحد الوقوف أمام عجلة التطور وليس ذلك من مصلحة البشرية. ولكن واجبنا وما تقتضيه المصلحة العامة هو السيطرة على مسار تلك العجلة وسرعتها حتى لا تدمر ما تضعه الأقدار في طريقها.

الغموض الخُلقيّ: بحث في الطبيعة المنطقية للتصورات الخُلقية

فادي حنا فؤاد

جامعة القاهرة

ملخص

تقدم هذه الورقة منظورًا جديدًا للتصورات الخلقية بوصفها تصورات غامضة منطقيًا، أي محمولات لا يتعيّن مجال تطبيقها على فئة ماصدقاتها؛ إذ سنحلّل ونُفرد ظاهرة الغموض الخُلقيّ ونحاول تتبع أهم خواصه في التصورات المستعملة في اللغة الخلقية بأنواعها المختلفة، وسنحاول أن نصوغ ونبيّن بأمثلة المفارقة المنطقية التي تنطوي عليها هذه المحمولات إذا ما طُبّق عليها أدوات منطقية تقليدية معيّنة. وسيتبع ذلك عرض نقديّ وتعقيب على المفارقات التي تتولّد عن المفاهيم الغامضة، وهي مجموعة المفارقات المعروفة بمفارقات القياس المتسلسل. سننظر بعد ذلك في إمكانية المعيار الخُلقيّ في ضوء ما بيّناه من أن التصورات الخلقية غامضة، وننظر في تدقيق هذه المحمولات. ومن المنظور ذاته، سنحلّل أهم المفاهيم الخلقية المستعملة في نوعين أساسيين من النظريات الخلقية الكبرى: نظرية الواجب بصورتها عند إيمانويل كانط، ونظرية المنفعة بصورتها عند جون ستيوارت مل، حتى نستخلص الاستراتيجية التي تعاملت بها كلا النظريتين مع الغموض الخُلقيّ، ويعقب ذلك تقييم نقديّ يتضمّن أهم النتائج الختامية.

الكلمات المفتاحية: غموض، لاتعيّن، مفارقة القياس المتسلسل، الحالة الحدّية، أخلاق الواجب، المنفعة

تمهيد

تطبيق المحمول أو التصوّر على مجموعة ماصدقاته. وأخصّ خصائص الغموض، وما يُميّزه عن أنماط اللاتعيّن الأخرى، أنه يعتبر منشأً للحالات الحدّية (borderline cases)⁽²⁾، وهي فئة الموضوعات التي تقع عند تُخوم المحمول، أو عند أقاصي

موضوع هذه الورقة هو الغموض الخُلقيّ، إذ سنبيّن أن معظم التصورات المستعملة في السياقات الخلقية والمحمولات المتضمّنة في هذه اللغة تعد من صنف المحمولات الغامضة (vague predicates) التي يدرسها المنطق الفلسفيّ المعاصر (1970+) في ضوء علاقتها بالإشكالية العامّة للغموض، وعلاقته باللاتعيّن (indeterminacy). وقد درج الاعتقاد بأن الغموض هو سمة اللاتعيّن التي تسم مجال⁽¹⁾

2. مصطلح يستعمل في المنطق، وفلسفة اللغة لوصف الحالات التي تقع على حافة تطبيق الحدود التي تفتقر إلى ماصدق واضح، حيث لا يوجد حد دقيق يميز مجال تطبيقها. ولا يرجع ذلك الغموض إلى جهلنا أو معرفتنا غير الدقيقة، وإنما يكمن في اللفظ ذاته. فمثلاً، إذ تناولنا مفهوم «الشخص» فقد يكون غير محدد ما إذا كان الجنين أو الإنسان المصاب بتلف في المخ شخصاً يندرج تحت هذا التصوّر أم لا. هناك حالات تقع على حافة التعريف، حيث ليس هناك قاعدة واضحة لتحديد ما إذا كانت تندرج تحت التعريف أم لا. بالمثل، عندما نتحدث عن التصوّر «ينبغي»، قد يكون من الصعب تعيين الحدود التي تفصل بين الأحكام الاحترازية والأحكام الأخلاقية. ويريد بعض الفلاسفة استبدال ألفاظ ذات حدود واضحة بالألفاظ الحالية، ولكن يجادل البعض الآخر بأن هذه الحالات يمكن أن تنشأ دائماً. انظر:

Bunnin, N., & Yu, J. (2009). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Wiley-Blackwell. p.88.

1. المراد بمجال تطبيق المحمول فئة الموضوعات التي ينطبق عليها الحدّ أو التصوّر. فمثلاً تصور الطول ينطبق على الأشخاص، والبنيات، لكن لا ينطبق على الأعداد والألوان؛ فهي إذن خارج مجال انطباقه. أمّا الحالات الحدّية، كما سنوضّح، هي تلك الموضوعات التي يستحيل بصفة أساسية أو جوهرية أن نقول عنها إن المفهوم ينطبق عليها أو لا ينطبق، أي هل تقع في نطاق تطبيقه أم لا.

تعتبر كل الحدود الخاصة بالحواس، أو الحدود المادية بعامة من صنف الحدود الغامضة⁽⁴⁾. أولئك الفلاسفة يتخذون موقفاً واقعياً إزاء ظاهرة الغموض.

ونجد المواقف الثلاثة نفسها في سياق غموض اللغة الخلقية، كما تظهر كذلك بوصفها نتيجة للنظريات المختلفة والمواقف المتباينة في مجال الميتا-أخلاق؛ ذلك أنه بالاستناد إلى نظرية معينة في الميتا-أخلاق بوسع المرء أن يتخذ من الغموض الخلقية، كما حددناه، أحد مواقف الغموض العامة الرئيسية؛ ذلك الموقف يؤثر على صياغة ونوع النظرية الخلقية عمومًا (كما سنرى في الفقرة الثانية من هذا البحث) كما يؤثر على الموقف الميتا-أخلاقي؛ فإذا كان المرء واقعياً خلقياً (moral realist)، على سبيل المثال، وثبت أن التصورات الخلقية -على الأقل في معظمها- غامضة (كما سنبين في الفقرة الأولى) فإن الغموض الخلقية في هذه الحالة سيكون غموضاً ميتافيزيقياً⁽⁵⁾.

سنبين من خلال فقرات هذا البحث أولاً: كيف يمكن أن تكون التصورات المستعملة في اللغة الخلقية غامضة، وما معنى أن مجال تطبيق هذه التصورات غير متعين؛ ثانياً: سننظر ومن المنظور ذاته في إمكانية النظرية الخلقية في ضوء ظاهرة الغموض الخلقية التي سنحدها في الفقرة الأولى، وسننظر بالأخص في نوعين أساسيين متنازعين في مجال الفلسفة الخلقية، وهما نظريتي الواجب (Deontology) والمنفعة (Utilitarianism)، مستبطين موقف وفروض كلا النظريتين فيما يتعلق بمسألة الغموض الخلقية. الهدف من هذه الفقرة هو بيان أثر الغموض الخلقية في صياغة النظرية الخلقية عند اثنين من أعلام الفلسفة الخلقية وكبار المناطقة، هما إيمانويل كانط وجون ستيوارت مل.

1. التصورات الخلقية بوصفها محمولات غامضة

1.1. حول التصورات الخلقية بعامة

ثمة العديد من التعريفات والتقسيمات في مجال دراسة التصورات الخلقية، لكن أغلبها يتفق على أن فئة هذه التصورات تتفرع عمومًا إلى نوعين أساسيين: تصورات معيارية تقويمية (evaluative)، وتصورات معيارية وصفية (descriptive)؛ وقد وضع برنارد ويليامز (Bernard

انطباق التصور على مجموعة الماصدقات، فلا نعرف ما إذا كانت هذه الحالات تدخل في مجال تطبيق المحمول أم لا، أو يُمكن القول عنها إنها مجموعة الماصدقات التي إذا حُمِل عليها المحمول، وكان المحمول غامضاً، فإننا لا نعرف ما إن كانت قضاياها صادقة أم كاذبة -من الناحية السيمانطيقية لدوال الصدق؛ لهذا، فإن الغموض يُمثل تحدياً لمبدأ الثالث المرفوع (law of excluded middle)⁽³⁾، ومبدأ ثنائية القيم الذي يقوم عليه المنطق الأرسطوطاليسي الكلاسيكي.

هكذا، وبأخذ ما تقدّم في الاعتبار، أمكن أن نضع التعريف الآتي:

الغموض الخلقية: هو ذلك النوع من اللاتعین الكامن في التصورات المستعملة في اللغة الخلقية بما هو مصدر للحالات الحديثة التي تنشأ في مجال تطبيق هذه التصورات على مجموعة ماصدقاتها.

كما أن دراسة التصورات الخلقية بوصفها محمولات غامضة منطقيًا تستدعي المواقف الثلاثة الأساسية من الغموض: الموقف المعرفي (epistemic) والدلالي (semantic)، والوجودي (ontic) - وهي المواقف التي على أساسها إنما يبنى تفسير معين ونظرية معينة لظاهرة الغموض، وبالتالي سيمانطيقا صورية خاصة لمنطق الغموض؛ إذ تنقسم مواقف الفلاسفة إزاء ظاهرة الغموض إلى هذه المواقف الثلاثة؛ فمنهم من يرى أن الغموض معرفي أي يرجع إلى جهلنا بنطاق تطبيق المحمول على مدى من الحالات أو الموضوعات، وهو بالتالي ليس سمة تطبع هذه الموضوعات ذاتها؛ بل إنه يتعلق بالذات العارفة والتصورات الابستمولوجية من قبيل: عدم التحدد، الجهل، عدم اليقين، سلامة المعرفة، التبرير، إلخ. يزعم أصحاب الموقف الثاني أن الغموض دلالي، أي يتعلق بالتصورات ذاتها وليس له صلة بالمعرفة أو الجهل، وإنما منبوعه أن بعض المفاهيم (المفاهيم الغامضة) غير مُتعينة الدلالة في أذهاننا. ويقول أصحاب الموقف الثالث بأن الغموض ميتافيزيقي، وأن ثمة موضوعات غامضة (vague objects) موجودة في العالم، بل يُحاولون إثباتها، ويتذرعون بظواهر يشوبها الغموض أو اللاتعین أساساً لإثبات ذلك القول - مثل الظواهر الكمية في ميكانيكا الكم، والظواهر التي تعتمد على الإدراك وتفترضه أساساً كأقواس قزح، وجميع الكيفيات من قبيل الألوان، والروائح، والأصوات، إلخ؛ إذ

3. قانون الثالث المرفوع أو الوسط الممتنع (law of excluded middle) هو المبدأ الذي ينص على أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، ولا وجود لثالث، فالناتج مرفوع، وهو أحد الأسس التي يقوم عليها المنطق الكلاسيكي.

4. Black, M. (1937), 'Vagueness. An Exercise in Logical Analysis', *Philosophy of Science*, Vol. 4, No. 4 (Oct., 1937), p.434.

5. Schoenfield, M. (2016), 'Moral Vagueness Is Ontic Vagueness', *Ethics*, 126: 257-282.

قياس متسلسل أو متراكم (sorites series)؛ فالمفاهيم الغامضة مؤلدة للمفارقات – من منظور المنطق الكلاسيكي – ما يعني أنها تؤدي إلى الوقوع في تناقض كما سترى. والسمة الأساسية للاتعُّن الذي يشوب الغموض هي فكرة الحالة الحدية؛ فإذا أخذنا أي قضية محمولها غامض بوسعنا أن نبنى قياساً منطقياً سليماً تتولد عنه حالات حدية، ويقود إلى مفارقة، وإذا استعملنا نقيض التصوُّر في قياس مماثل فإننا نستنبط تناقضاً واضحاً واضحاً من مقدمات تبدو صادقة، وباستعمال قواعد في الاستدلال سليمة.

على العكس من ذلك، تنتمي المحمولات الخاصة بالرياضيات، مثل خواص الأعداد، إلى فئة المحمولات الدقيقة. فعلى سبيل المثال، صفة الزوجية (parity)، وهي إحدى خواص مجموعة الأعداد الصحيحة \mathbb{Z} ، تُقسّم مجموعة الأعداد الصحيحة إلى مجموعتين فرعيتين مكملتين، فالعدد الصحيح إما فردي أو زوجي. هكذا، فإن القضية القائلة إن «العدد ٢ عدد زوجي» دقيقة لأن محمولها دقيق لا يولد حالات حدية؛ فكل عدد في سلسلة الأعداد الصحيحة إما أن يكون زوجياً أو فردياً. ولا توجد حالة حدية لمفهومي «الزوجية» و«الفردية»؛ فلا يوجد عدد أكثر «زوجية»، أو أقل «فردية» من عدد آخر، بل إن المحمول في هذه الحالة إما يصدق على مجموعة ماصدقاته أو لا يصدق.

في الفقرة التالية، سنبيّن أن الكثير من التصورات الخلقية، إن لم تكن معظمها، تدخل في فئة المحمولات الغامضة. وأنها تؤدي إلى ظهور المفارقات من جهة نظر المنطق الكلاسيكي. وبوضع التمييز الذي رسمناه في الفقرة السابقة، سنحلل فيما يلي المحمولات المعيارية الخلقية بنوعها الأساسيين: التقويبي، والوصفي، مُبَيِّن الغموض الذي يكتنف صنف هذه المحمولات.

2. حول الطبيعة الغامضة للتصورات الخلقية

2.1. غموض التصورات التقويمية المحضة

قلنا إن التصورات الخلقية تنقسم إلى نوعين: تقويمية، ووصفية. سنحاول في هذه الفقرة تبيان الغموض الذي يكتنف النوع الأول وهي التصورات الأعم، والأكثر تجريداً، وسنتنقل منها إلى اختبار الغموض الكامن في التصورات الوصفية (في الفقرة القادمة) وبتطبيق الاستراتيجية ذاتها.

فلنضرب مثلاً بأحد التصورات التقويمية التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة؛ لنأخذ تصوُّر «الجانز» (permissible)، وهو مفهوم تقويبي هام في السياقات المعيارية والأخلاقية،

(Williams)⁽⁶⁾ تمييزاً آخر يُقابل هذه القسمة، وقد صار هذا التمييز أكثر رواجاً، إذ يميّز بين ما يسميه بالتصورات الخلقية الخفيفة (thin concepts) والتصورات الخلقية الثقيلة (thick concepts)؛ فالتصوُّر المعياري الخفيف يكون تصوُّراً عاماً مجرداً، يخلو من أي دلالة وصفية، ومثال على هذه التصورات: خير، وشري، وجيد، وسيئ، وجانز. وتندرج كذلك التصورات الفقهية من قبيل: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام ضمن هذا النوع. وهي تصورات كلّها تتصف بالتجريد كما أشرنا. أما التصورات الخلقية الثقيلة فهي تلك التصورات التي تمتاز بأن لها دلالة وحمولة وصفية وليست تصورات معيارية محضة أو تقتصر على مجرد التقويم؛ ومثال على هذه الفئة من التصورات: شجاع، كريم، أمين، مُخلص، فكّلها تصورات تحمل دلالات وصفية، تصف الفعل أو الفاعل نفسه، إلى جانب دورها التقويبي.

ثمة تمييز آخر أقل رواجاً داخل فئة التصورات التقويمية ذاتها، بين التصورات التقويمية الصّرفة والتصورات الإلزامية (deontic). فعلى سبيل المثال، تميّز التصورات ينبغي، ويجب، ويحظر، ويجوز بأنها تتخطى حدود مجرد التقويم، إذ توجه الفاعل نحو فعل معين أو تصرفه عنه، وهي الجمل الأمرية التي كان الوضعيون قد عدّوها خالية من المعنى.

2.1. حول المحمولات الغامضة والدقيقة

متى يكون التصوُّر غامضاً، ومتى يكون دقيقاً؟ نقول عن التصوُّر إنه غامض متى أمكن بناء أحد أمثلة مفارقات الكومة [سوريتس]⁽⁷⁾ بواسطة تطبيق بعض الأدوات المنطقية البسيطة، أي إذا أمكن استعمال التصوُّر في صورة حجة

6. Williams, Bernard. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press. p.140.

7. مصطلح يستعمل في المنطق وفلسفة اللغة. (وهو مشتق من اليونانية soros، وتعني كومة – وكلمة sorties تعني المكّس أو المكوّم). وتعرف أيضاً بمفارقة القياس المتسلسل، وهي المفارقة التي تؤكد بأن سلسلة صغيرة من التغييرات لا تؤثر في امتلاك صفة ما لو أخذت كل منها على حدة، لكنها تؤثر على امتلاك هذه الصفة عندما تحدث التغييرات معاً. إن حبة من الرمل لا تصنع كومة من الرمال. وإذا وضعنا حبة أخرى لن نصنع كومة. ويمكن أن نضيف إليها بعض حبات من الرمال دون أن نصنع كومة، ولا يوجد هناك عدد محدد من حبات الرمال يؤلف كومة. ومع ذلك فإن من المؤكد أن العديد من حبات الرمال تصنع كومة. ومن الصعب فهم كيفية نشوء الكومة إذا لم يكن من الممكن أن تحوّل حبة رمل مضافة للأكومة إلى كومة. ويمكن صياغة الإشكالية عكسياً: إن إزالة حبة من الرمال من كومة لا تجعل الكومة تختفي، ولا حتى إزالة حبة أخرى تجعل الكومة تختفي، وهكذا، يبدو أنه ليست هناك نقطة تختفي عندها الكومة، ومع ذلك فإن الكومة تختفي. هناك صيغة أخرى من مفارقة الكومة هي مفارقة الرجل الأصلع؛ إن رجلاً غزير الشعر لن يصبح أصلع لو فقد شعرة واحدة، ولا حتى شعرة أخرى، وهكذا؛ إذ يبدو أنه لا توجد نقطة محددة سيصبح عندها الرجل أصلع، ولكن الرجل صار أصلع.

5	Pa_3	(بتطبيق قاعدة إثبات المقدم)
6	(...)	
C	$Pa_{n-1} \rightarrow Pa_n$	النتيجة

ولتوضيح ذلك نقول: لما كان الفعل الأول جائزاً فإن اختلافاً طفيفاً غير مُلاحظ (imperceptible) لن يكفي بحيث يُغيّر الفعل الثاني من كونه جائزاً إلى كونه لاجزاً، وبالتالي فإن الفعل الثاني جائز. ولما كان الفعل الثاني جائزاً، فالثالث –بالطريقة نفسها– جائز، وهكذا سنصل عبر سلسلة طويلة من الاستدلال إلى نتيجة مفادها أن الفعل الأخير جائز وهو ما يتناقض مع القضية التي افترضناها منذ البداية، القائلة إن الفعل الأخير في السلسلة غير جائز، بالنظر إلى أن مجال تطبيق المحمول «جائز» يحوي طيفاً من الأفعال الخلقية التي تندرج من جهة درجة إباحتها أو جوازها.

لكن من المؤكد أن التحول من الجواز إلى عدم الجواز قد حدث تدريجياً في نقطة ما في السلسلة؛ وإلا كان التحول اعتبارياً ومفاجئاً، فعند أي نقطة يحدث ذلك؟ – هنا نلمح سمة اللاتعین التي تسم المحمولات الغامضة؛ فلا يمكن تعيين الحالات التي يتحول عندها اتصاف الموضوعات بالمحمول الغامض إلى اتصافها بنقيضه. كما يلزم عن ذلك أن ثمة ثلاث مجموعات، في المستوى الأول من الغموض (first-order vagueness)؛ ثمة أولاً مجموعة الأفعال التي ينطبق عليها المحمول تماماً (الأفعال الجائزة أخلاقياً)؛ وثانياً مجموعة الأفعال التي لا ينطبق عليها المحمول تماماً (الأفعال غير الجائزة أخلاقياً)؛ وعند منتصف السلسلة، ثمة مجموعة الأفعال التي لا ينطبق ولا لا ينطبق عليها المحمول تماماً. ولا يوجد حدّ واضح فاصل بين هذه المجموعات الثلاث وبعضها، إذ إنها تشكّل فئة غامضة، أو غائمة الحدود؛ فلو وجد مثل ذلك الحد لكان المحمول دقيقاً وواضحاً في مجال تطبيقه، ولكن على ثلاثة وجوه وليس وجهين⁽⁹⁾.

9. وقد يُخيّل إلى المرء أن إشكالية المحمولات الغامضة تنحل إذا أضفنا، من الناحية السيمانطيقية، قيمة صدق ثالثة (القيمة غير مُعَيّن أو غير محدد) وإسناد هذه القيمة إلى الحالات الحدية أو الحالات التي تقع في الفئة الوسطى (فئة المصادقات التي لا يتعيّن انطباق المحمول على أفرادها، ولا لا يتعيّن عدم انطباقه). ففي هذه الحالة لسنا بحاجة من أجل حلّ المشكلة سوى إلى استعمال منطق ثلاثي أو متعدد القيم عموماً وتطبيقه على هذه الحالات. لكن الغموض مراوغ، ويستعصى على التحديد، ذلك أن هذا النهج، وهو من المقاربات الشائعة في أدبيات الغموض، يحل إشكالات المستوى الأول من الغموض فحسب، وبعد إجراء ذلك التعيين باستعمال درجات متعددة من الصدق، سيتولد لدينا غموض ذو مستويات أعلى (Higher-order vagueness)، ولن يكف المحمول عن إصدار الحالات الحدية.

كما أنه يعد من المفاهيم الإلزامية بحسب تصنيف تابوليه⁽⁸⁾، التي لا يقتصر دورها على التقويم فحسب وإنما تُملّي ما يجب أو لا يجب فعله في سياق أخلاقي معيّن. وسنبيّن أنه تصوّر غامض لأن مجال تطبيقه على فئة مصادقاته (في هذه الحالة الأفعال الأخلاقية) غير متعيّن، ويكون منشأ للحالات الحدية؛ ولتوضيح الغموض الذي يكتنف مفهومًا خُلقياً كهذا سنستعمل بعض الأدوات المنطقية البسيطة؛ سنتبع التدوين المنطقيّ المصطلح عليه ونستعمل حرفاً لاتينياً صغيراً للدلالة على الموضوع (a)، وحرفاً كبيراً للدلالة على المحمول (P). وسنستعمل الرمز (–) للدلالة على النفي (negation). والرمز (→) للدلالة على اللزوم (implication). كما سنستعمل (n+1) للإشارة إلى تطبيق الاستقراء الرياضي (mathematical induction) [في المقدمة الثانية]. ونستعمل قاعدة إثبات المُقدّم (modus ponens) وهي إحدى قواعد الاستدلال التقليديّة السليمة التي تقوم عليها أقيسة كثيرة في المنطق التقليديّ، لكي نُبيّن أنه يمكن باستعمال مقدمات تبدو صادقة، وقاعدة استدلال صحيحة، الوصول إلى نتائج متناقضة فقط لأن المقدمات تتضمن تصورات خلقية غامضة.

لنفترض أن لدينا سلسلة نهائية من الأفعال الأخلاقية a_1, a_2, \dots, a_n ، ولنربط كل فعل a_k من هذه الأفعال في السلسلة بالقضية Pa_k «الفعل كذا (a_k) جائز». وكانت هذه الأفعال تندرج من حيث درجة الجواز (permissibility)، بحيث إذا كان الفعل كذا جائزاً (Pa_k) فإن (Pa_{k+1}) –الفعل الذي يليه في السلسلة– يكون جائزاً كذلك ولكن بدرجة أقل بمقدار ضئيل من حيث جهة الجواز؛ هكذا فإن الفعل الأول (Pa_1) يكون جائزاً يقيناً، وتتبعه سلسلة من الأفعال التي تندرج في جوازها كما قلنا، حتى نصل إلى الفعل الأخير في السلسلة (a_n) الذي يكون فعلاً أخلاقياً غير جائز (impermissible) يقيناً، ($\neg Pa_n$).

ويمكن التعبير عن ذلك بلغة صورية هكذا:

1	Pa_1	المقدمة الأولى
2	$Pa_1 \rightarrow Pa_2$	المقدمة الثانية
3	Pa_2	(بتطبيق قاعدة إثبات المقدم)
4	$Pa_2 \rightarrow Pa_3$	المقدمة الثالثة

8. والهدف من ذلك أيضاً أن نقدّم مثلاً لأحد محمولات هذه المجموعة يكون مندرجاً كذلك في مجموعتها الفرعية.

يتصف بالأمانة وهي قيمة خيرة؛ لكن، متى يكون زيد لا أميناً؟ سنستعمل الأدوات المنطقية ذاتها التي عرضناها في الفقرة السابقة، حيث سنشير إلى الموضوع، زيد، بالحرف اللاتيني (a). والمحمول أمين بالحرف (H)، للإشارة إلى صفة الأمانة (honesty). فتصبح القضية زيد أمين Ha ؛ حيث يكون (a) أحد الموضوعات التي تتصف بالمحمول (H)، في هذه الحالة: زيد يتصف بالأمانة. تكون نقيضة هذه القضية، أعني «زيد لا أمين» [أي زيد كذاب]: $\neg Ha$.

وكما رأينا في الفقرة السابقة، سنبني من هاتين المقدمتين استدلالين صحيحين من الناحية الصورية ولكن يؤديان إلى نتيجتين متناقضتين، والفارق الوحيد هو أننا نطبق المقدمة الثانية، التي تفترض الاستقراء الرياضي، مرة بالإضافة وأخرى بالطرح، لكي نُبين كيف تؤدي حجج القياس المتسلسل، والمفاهيم الغامضة المكوّنة لهذه الحجج، إلى تناقض واضح:

نقيضة القضية	القضية	
زيد لا أمين	زيد أمين	
$\neg Ha_{1,000,000}$	Ha_0	المقدمة الأولى
$\neg Ha_{1,000,000} \rightarrow Ha_{1,000,000-1}$	$Ha_0 \rightarrow Ha_{0+1}$	المقدمة الثانية
$Ha_{999,999}$	Ha_1	
$Ha_{999,999} \rightarrow Ha_{999,999-1}$	$Ha_1 \rightarrow Ha_{1+1}$	
$Ha_{999,998}$	Ha_2	
(...)	(...)	
$\neg Ha_1 \rightarrow \neg Ha_{1-1}$	$Ha_{999,999} \rightarrow Ha_{1,000,000}$	
$\neg Ha_0$	$Ha_{1,000,000}$	النتيجة

في القياس الأول (جهة اليمين) وفي المقدمة الأولى، نفترض أن زيداً، الذي لم يقترف طوال حياته كذبة واحدة، رجلاً أميناً دون أدنى شك. من المؤكد كذلك، في المقدمة الثانية، أنه إذا اقترف زيد كذبة واحدة طوال حياته فإنه سيظل أميناً أيضاً؛ ذلك لأن كذبة واحدة، لعلها بيضاء، لن تغير طبيعة زيد الخلقية من الأمانة والصدق إلى المكر والكذب مثلاً... إذا تابعنا بهذا الشكل سنصل إلى نتيجة تُخالف الحدس مفادها أن زيداً سيظل رجلاً أميناً حتى إذا اقترف مليون كذبة. وهذا يُبين أن مفاهيم خلقية مثل «الأمانة»، و«الكذب»، إلخ تدخل في عداد المفاهيم الغامضة نظراً لافتقارها لحدود واضحة في مجال تطبيقها.

إذن، في منتصف السلسلة، هناك أفعال تقع على حافة التصور جائز، وهي أفعال يصعب البتّ فيها ما إذا كانت تدخل ضمن نطاق تطبيق المحمول أم لا، أي ما إذا كانت جائزة أم غير جائزة؛ هذه هي الحالات الحدية للمفهوم «جائز»، وهي حالات تتميز بأنها تُمانع أي تحليل تصوّري (فبالنظر داخل تصوّر الجواز ذاته، ليس بوسعنا أن نتبين معيار تطبيقه من عدمه). كما أنها تستعصي على كل استقصاء تجريبي⁽¹⁰⁾ فلا يسعنا تبديد اللاتعّين الذي يسم التصور عن طريق أي استقراء أو تجربة سواء واقعية أم ذهنية تتضمن تسلسلاً لأفعال تتدرج من جهة الجواز.

وتتبدى أهمية وجدية مثل هذه الحجة إذا طبقنا تصوّر الجواز الأخلاقي الذي ضربنا به المثال هنا على موضوع أو حالة قانونية مُتعيّنة تتصل بالمجال التشريعي العملي، كمسألة الإجهاض (Abortion) على سبيل المثال؛ فالسؤال الرئيسي في النقاشات المتعلقة بقضية الإجهاض هو سؤال «متى يكون الجنين جنيناً؟»، أو متى تستحيل بويضة مخصّبة إلى إنسان بحيث يعد إجهاضه جريمة قتل؟ فإذا كان من الجائز أن يحدث الإجهاض بعد ثانية واحدة من حدوث عملية التخصيب فإنه يكون جائزاً كذلك بعد مرور ثانيتين:

$$Pa_1 \rightarrow Pa_2 \dots \vdash Pa_n$$

وعبر سلسلة طويلة من الاستدلال بالطريقة ذاتها، والتطبيق المتسلسل لقاعدة إثبات المقدم، سنصل إلى نتيجة غير معقولة مفادها أن قتل الجنين بعد ولادته مباشرة يعد فعلاً جائزاً من الوجهة الأخلاقية.

2.2. غموض التصورات المعيارية ذات الحمولة الوصفية

حاولنا في الفقرة السابقة تبين الغموض الذي يكتنف أحد أهم التصورات المستعملة في سياق اللغة الخلقية المعيارية، وهو تصوّر «الجائز»، كما بيّنا علاقته بمسألة أخرى أكثر تعيّنًا، وهي مسألة «الإجهاض». سننظر في هذه الفقرة، بتطبيق صورة الحجة ذاتها، في غموض النوع الآخر من التصورات الخلقية وهي تلك التصورات التي تحمل دلالة وصفية إلى جانب دورها المعياري.

في القضية القائلة «زيد أمين»، فإننا نعزو إلى الموضوع صفة خلقية معيّنة (الأمانة) كما أن هذه القضية تضم، إلى جانب الوصف، حكمًا قيمياً معيّنًا، مفاده أن زيداً

10. Sorensen, Roy, "Vagueness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/vagueness/>.

تحدث اختلافاً تدريجياً إذا جمعت معاً؟ وترفض الحلول المطروحة للإشكالية الزعم بأنه إذا كان التغيير الأول لا يحدث فرقاً في ثبوت الصفة للشيء فإن أي تغيير تال لا يحدث فرقاً؛ وتستعمل في ذلك مفهوم درجات الصدق للإشارة إلى درجة ثبوت الصفة، أو تعالجها باستعمال المنطق الغائم، والذي يميز بين درجات إسناد المحمولات. وجوهر الإشكال يكمن في المقدمة الثانية (بما أنها جوهر المفارقة)، وهي المقدمة التي تفترض الاستقراء الرياضي $(n+1)$. وتقوم المفارقة على التطبيق المتتالي لقاعدة إثبات المقدم، وهي لهذا سُميت بمفارقة «القياس المتسلسل»؛ فالتسلسل هنا هو في تطبيق إثبات المقدم ولكن على قضايا تتضمن محمولات غامضة. ويتمثل المخرج الوحيد من هذه المفارقة، من جهة نظر المنطق التقليدي، في إنكار صدق المقدمة الثانية، أي القضية التي تقول بالتراكم وحدوث التغيير التدريجي، وأن أقل قدر من التغيير الذي يطرأ على شيء يتصف بمحمول ما يصنع شيئاً يتصف بالمحمول ذاته؛ ويسهل أن نرى أن رفض المقدمة الثانية يقود إلى ضرب من عدم الاتساق، فإنكارها لا يطعن في صحة الاستقراء الرياضي فحسب، وإنما يعني القول بخلاف ذلك، أي نقيض هذه المقدمة وبالتالي القول بأن كل اختلاف، مهما كان اختلافاً طفيفاً، بوسعه أن يقلب التصور ذاته إلى نقيضه.

ثمة مقاربات كثيرة للغموض تُحاول تدقيق المحمولات الغامضة، واصطناع التعيين واستدخاله في مجال تطبيق هذه المحمولات؛ فمثلاً فيما يتعلق بقضية الإجهاض، يجدر أن نسأل ما الحد الفاصل بين الجنين واللاجين، بين الخلية الحية والجماد، ما الفاصل بين الحي والميت؟ هذه كلها مفاهيم تفتقر إلى التعيين وبالتالي غامضة. يجتاز القانون الغموض واللاتعین الكامنين في تلك المفاهيم عبر الوضع والاصطلاح⁽¹¹⁾، إذ يضع حدًا فاصلاً، إذا جاز القول، ويقيم تمييزاً اصطناعياً، بما لا يخلو من الاعتباطية، بين الحالات التي تنطبق عليها هذه الأحكام والحالات التي لا تنطبق. تُدقق المحمولات الغامضة في المجال القانوني بصفة مستمرة، كأن ينص على سبيل المثال على أن السن القانوني للرشد كذا، أو

11. تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن مفهوم «الاصطلاح» أو «التواضع» ذاته مفهوم غامض؛ فإذا تواضع قوم على سلوك أو قاعدة قانونية أو اجتماعية معينة، فكم عدد الاستعمالات، أو نسبة أفراد الجماعة اللغوية الذين يتفقون فيما بينهم على تقرير هذه القاعدة بحيث تصير أمراً مصطلحاً عليه بعد ذلك؟ فهل هناك استعمال، أو فرد واحد من أفراد الجماعة اللغوية يُحوّل القضية/القاعدة أيّاً كان شكلها، من قاعدة ذاتية اعتباطية تماماً إلى قاعدة بين-ذاتية اتقاقية؟ بالنظر في مفهوم الاصطلاح سنجد أنه مفهوم غير متعين في مجال تطبيقه أيضاً.

في نظرية ثنائية، كنظرية الواجب عند كانط، سيصير المرء كذاباً بمجرد أن يقترب كذبة واحدة؛ وهذا يعد من أسباب وصف أخلاق كانط بالتشدد (rigorism)، إلى جانب افتراضه أن الإرادة الفاعلة بمقتضى الواجب تكون في صراع مع ميول الإنسان الطبيعية. وسوف نرى في الفقرات القادمة أن الأخلاق الكانطية ترفض التدرج، والتسلسل في القياس باستعمال المحمولات الخلقية، فهي بشكل ما ترفض المقدمات الوسطى في حجج القياس المتسلسل، حيث سننظر في نظرية الواجب بوصفها إحدى استراتيجيات التعامل مع المحمولات الأخلاقية عبر تدقيقها، واصطناع هوة أو خط فاصل أساسي بين تطبيق المحمول وعدم تطبيقه؛ ففي إطار الواجب الكانطي، يكون الفعل إما خيراً أو ليس خيراً، وليس هناك حالات حدية أو بين-بين. وتحفظ بعض صور الواجب بفكرة وجود حالات، أو أفعال لا ينطبق عليها الأمرين لأنها أفعال ليست ذات طبيعة عملية أخلاقية. فمثلاً أن تأكل بيدك اليسرى أو اليمنى ليس اختياراً خلقياً، بخلاف أن بعض الثقافات تعتبر تناول الطعام باليد اليسرى أمراً مكروهاً أو مشؤوماً، ولكن عموماً فإن القرار المتخذ في هذه الحالة ليس قراراً أخلاقياً، وبالتالي يعدم الخواص الخلقية (moral properties) على حد قولهم، أي إنه لا يتصف بالخير أو الشر.

هكذا نكون قد بينا الغموض الخلقى الكامن في التصورات المعيارية الخلقية بنوعها الرئيسيين المعياري التقويبي المحض، والمعيارى الوصفي. في الفقرة القادمة سنقدم نقداً وتعقيباً على حجة مفارقة القياس المتسلسل، وفيها تنفيذ لأبرز الاعتراضات في هذا السياق.

3.2. نقد وتعقيب على حجة القياس المتسلسل

عرضنا في الفقرتين السابقتين أمثلة للمفارقات المعروفة بمفارقات القياس المتسلسل [سوريتس]، التي تنتج عن طريق تطبيق قاعدة إثبات المقدم، وافتراض الاستقراء الرياضي على المحمولات الغامضة، مطبقة أولاً على تصور الجواز، ثم مثلناها بمثال عيني بقضية علاقة الجواز الخلقى بالإجهاض، وألحنا إلى علاقتها بالهوية، والقتل؛ قم رأينا كيف تتولد المفارقة أيضاً من تطبيق التصورات الخلقية ذات الدلالة الوصفية. والقياس المتسلسل كما رأينا هو علامة الغموض المميزة، فكل تصور غامض يكون تسلسلياً (soritical)، أي يمكن صياغة حجة شبيهة منه؛ والإشكالية في كل صيغ مفارقات القياس المتسلسل هي عينها: كيف يمكن لسلسلة من التغييرات - كل تغير فيها لا يحدث فرقاً أو اختلافاً - أن

1.3. ماهية التدقيق وأشكاله

ينبغي لكل نظرية خلقية (بما هي لغة خلقية) معالجة وتدقيق التصورات التي تتضمنها؛ فكيف يمكن للنظرية الخلقية تدقيق تصوراتها التي رأينا أن أغلبها يشوبه الغموض واللاتعین؟ بمعنى آخر، كيف يمكن تأسيس نظرية في الأخلاق في ضوء حقيقة أن المحمولات الخلقية غامضة؟ ثمة بالطبع نظريات ومعايير أخلاقية عدة، ولكن السؤال هنا حول إمكان النظرية بعامه، فالغاية من السؤال هي النظر في الكيفيات الممكنة لتدقيق المحمولات الخلقية، بحسب النظريات القائمة فعلاً، لضمها في إطار نظرية أخلاقية، لها مضامين فلسفية حول هذه التصورات. والدافع وراء ذلك قد يكون دينياً، أو أخلاقياً، عقلياً، يسلم بأن المفاهيم الخلقية واضحة تمام الوضوح؛ فنجد افتراضات من قبيل «الفطرة» عند بعض العقلايين والمتكلمين مثل المعتزلة في الفكر الإسلامي – أي فطرة التمييز عند الإنسان بين الحق والباطل؛ وإذا لم تستمتم فطرة الإنسان في بعض الأمور، أو أصابها فساد ما، فزاغت به عن طريق الحق والخير، فالشرع يوضح ويدقق الملتبس والغامض، ويقوم كلاً من النظر والعمل الأخلاقيين. هذا النوع من التدقيقات، التي تقوم على التصور الخير والشر الديني خارج نطاق البحث الحالي.

والمراد بالتدقيق في هذا السياق استبعاد الحالات الحديثة وإقصاؤها من مجال تطبيق المحمول، والنظر إليه باعتباره مفهوماً واضحاً متعياً؛ ويقطع النظر عن التدقيقات التي قد تستمد من التصورات الخلقية الدينية أو الشرعية، إذ سيقصر مجال البحث على الفلسفة الخلقية وهي محاولة لإقامة أخلاق محايدة بالاستناد إلى العقل وحده، وبدون التماس أساس ميتافيزيقي ترانسندنتالي يقع خارج الإنسان أو العقل يُشرع أخلاقاً مجاوزة.

والسؤال محور الفقرات التالية هو كيف نظرت النظريتان الكبريان في مجال الفلسفة الخلقية إلى التصورات الخلقية الأساسية؟

2.3. الثالث المرفوع الخلقية: نظرية الواجب بما هي أخلاق واضحة

رأى كانط أن الخير بديهي أولي، إنه لا يُستمد من التجربة ولكن يتوصل إليه بالاستدلال القياسي، ولا يحتاج إلى برهان – شأنه شأن المسلمات الرياضية. ينفي كانط العرضية والتغير عن الخير، ويصفه بالوجوب واللزوم، ويصبغه بطابع القانون الكلي الضروري. والغاية التي ينشدها كانط في المجال العملي

السن القانوني لاستخراج رخصة لقيادة السيارة كذا، إلخ. لكن المفاهيم المستعملة في اللغة القانونية تظل غامضة من الناحية المنطقية في نهاية الأمر؛ إذ إن ذلك لا يعتبر حلاً لإشكالية الغموض، بل مجرد تدقيق اصطلاحياً لتحقيق أغراض عملية في مجال القانون.

وفي مجال الفلسفة الخلقية، تدقق النظريات الخلقية أيضاً المفاهيم التي تستعملها لكي تقدم إطاراً نظرياً وعملياً للجانب الأخلاقي العملي. وسننظر في الفقرة التالية في نوعين رئيسيين من هذين التدقيقين. ونختبر أثر ذلك على النظرية الخلقية. لكن قبل ذلك ثمة اعتراض يجدر عرضه في هذا المقام، وهو اعتراض على فكرة أن التصورات التقويمية، على عكس الوصفية، تخضع إلى درجات؛ فقد أنكر بعض الفلاسفة أن المفاهيم الخلقية الإلزامية، كمفهوم الجائر، ذات طبيعة تدريجية، أي تقبل التدرج⁽¹²⁾، وهذا على العكس من التصورات التقويمية المحضة التي تتفاضل فيما بينها وقد تأتي في درجات (degrees). وحجتهم في ذلك أن هذه التصورات تتعلق بأشياء ليست تخضع إلى درجات بطبيعتها، أي الأفعال الخلقية. لكن يمكن الرد على ذلك بأنه من الواضح أن هناك أفعالاً أخلاقية تعتبر أكثر جواراً من أفعال أخرى؛ قد يبدو أنه يجوز للمرء في أحد السياقات أن يكذب أكثر من أن يقتل على سبيل المثال؛ ذلك على الرغم من أن الأخلاق الكانطية تتعارض مع ذلك بوضوح كما سنرى في الفقرات القادمة.

3. حول إمكان المعيار الأخلاقي

بعد أن عرضنا إشكالية الغموض الخلقية وصيغتها المنطقية، وبيننا كيف من الممكن أن تكون التصورات الخلقية غامضة – بنوعها المعياري التقويبي المحض والمعيارية الوصفية – سننظر في هذه الفقرة في نوعين من النظريات الكبرى المتنازعة في ميدان الأخلاق وهما: أخلاق الواجب كما قدمها إيمانويل كانط، وأخلاق المذهب النفعي بصورته عند جون ستيوارت مل. سننظر إلى هاتين النظريتين وفقاً للمنظور الذي تتبناه الورقة – والذي أسلفناه في الفقرات السابقة – أي بوصفهما نظريتين تسعيان إلى تدقيق المحمولات الخلقية بصفة ضمنية أو معلنة، والنظر في سبيل كل منهما في تدقيق تلك المحمولات، وتبيان كيف لمعالجة الغموض الخلقية أن تسفر عن نظريات ومعايير أخلاقية مختلفة.

12. Tappolet, C. (2013). "Evaluative vs. Deontic Concepts," in LaFollette, H. (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell, pp. 1791-1799.

الطبيعة الإنسانية⁽¹⁶⁾، في صورة القضية الشرطية المنفصلة التالية:

الثالث المرفوع الخلقِيّ: إن الإنسان هو بالطبع إمّا خير أخلاقياً أو شرير أخلاقياً.

ولا يكتفي كانط بتزيه مفهومي الخير، والإرادة الخيرة من الميل والنزوع النفسي، والنتائج، بل إنه يعقّم المجال الميتافيزيقي الخلقِيّ من أي آثار تجريبية، أو كل ما يوظّف التصورات الحسية في تعريف التصورات الخلقية العامة، ويخرجها من مجال الفلسفة أو الميتافيزيقا الخلقية بمعناها الصحيح.

يرفض كانط كل نظرية خلقية تقوم على الحساسية الطبيعية، فأى نظرية تقوم على الحساسية، أو تفترض العواطف، أو الانفعالات، أو الميول، أو الدوافع، أو تنظر في العواقب بشتى أنواعها هي نظرية تخفق في إقامة «قانون كَلِّيّ ضروريّ» وهو ما تتطلبه ميتافيزيقا الأخلاق في نظره. يقول كانط: «أليس من صواب الرأي أن من أشد الأمور ضرورة إعداد فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاء تاماً من كل ما يمكن أن يكون تجريبياً ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) بسبب؛ ذلك أن ضرورة وجود مثل هذه الفلسفة أمرٌ يتضح بذاته من الفكرة المعتادة التي لدينا عن الواجب وعن القوانين الأخلاقية. إن كل إنسان لا بد أن يسلم بأن قانوناً يُراد له أن يكون قانوناً أخلاقياً؛ أعني قاعدة التزام، لا بد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة»⁽¹⁷⁾.

وهو لهذا رفض الأخلاق التجريبية، ومنها مذهب اللذة الذي تمثّل المنفعة إحدى صورته (نناقشها في الفقرة التالية)، ذلك أنها تعرّف الخير بمفاهيم أخرى مثل اللذة، والسعادة، والمنفعة، وعموماً المذاهب التي تنظر إلى الخير باعتباره وسيلة لغاية أخرى، وليس بوصفه غاية في ذاته؛ وعارض كذلك مذهب شافيتسبري الذي يوحد بين الخير والجمال. وأنكر النظريات التي تقوم على العواطف الخلقية عموماً، لأن العواطف نسبية متغيرة. تخفق كل هذه النظريات في الوصول إلى فكرة قبلية وكلية وضرورية عن القانون الأخلاقيّ.

في ضوء التحليل الراهن، يمكن قراءة موقف كانط حينما يرفض التوحيد بين الخير والسعادة أو اللذة، أو الخير وأى

تتمثّل في تأسيس أخلاق قبلية ضرورية، لها طابع كليّ ونابعة من مجرد العقل.

في عرضه لتصور الخير، يضع كانط مفهوم «الإرادة الخيرة» بما هي الشيء الوحيد الذي يعتبر خيراً بالذات، لا بالقياس إلى نتائجه وآثاره؛ إذ يقول كانط في بداية القسم الأول من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: «من بين الأمور التي يمكن تصوّرها في هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عدّه خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيرة»⁽¹³⁾.

إن الإرادة الخيرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال. ينبغي أن تكون كذلك دائماً. بمعنى أنها لا تكون خيرة جزئياً أبداً، أو لا تكون خيرة في ظرف، غير خيرة في آخر⁽¹⁴⁾، بل إن الإرادة لتظل خيرة حتى إذا عجزت مادياً عن تحقيق مآربها. وذلك لأن الإرادة الخيرة لا تكون هكذا من جهة أفعالها، أو ما يترتب على أفعالها من نتائج، بل إنها تكون كذلك «في ذاتها». وزبدة القول إن الإرادة الخيرة، في نظر كانط، خير مطلق وغير مشروط أبداً، إنها خير في ذاتها، لا بالنسبة إلى أي شيء آخر؛ ثم يشتق مفهوم الواجب من مفهوم الإرادة الخيرة، فالإرادة الخيرة هي تلك التي لا يكون لها قانون غير الواجب. ولا يكفي من وجهة نظر كانط أن يأتي الفعل الخلقِيّ «مطابقاً للواجب، أي متفقاً في نتائجه مع مبدأ الواجب، بل يتحمّن أن يجيء هذا الفعل طبقاً للواجب، أي بباطح منه، ولا يهم بعد ذلك أن تكون نتائجه نافعة أو ضارة، لاذة أو مؤلمة»⁽¹⁵⁾.

ينكر كانط وجود أي شيء يتوسط بين الإرادة الخيرة واللاخيرة [الشريرة]. ولا يمكن للإرادة، بحسب كانط، أن تكون خيرة في جزء منها، وشريرة في الجزء الآخر. وكما لا يعترف بدرجات للخير فإنه لا يعترف بدرجات للشر؛ فالحق حق والباطل باطل، فلا يوجد ما هو أكثر شراً أو أكثر خيراً من شيء آخر.

هكذا بالاستناد إلى ما تقدّم يمكن صياغة الثالث المرفوع الخلقِيّ، إذ يضعه كانط في أطروحته حول الشر المتجذّر في

13. Kant, Immanuel (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. translated and edited by Mary Gregor. Cambridge University Press. 4:393. P.7.

14. بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق عند كُنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص41.

15. الطويل، توفيق: «العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق»، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول - كلية الآداب، 39 - 68، ص48.

16. انظر: كانط، إيمانويل: الّين في حدود مجرّد العقل، ت: فتحي المسكيني، جداول، لبنان، ط1، 2012، ص65.

17. كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ت: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، هنداوي، 2020، ص21.

بمقتضاه أحكامنا الخلقية⁽¹⁹⁾. إذن المنفعة معيار الفعل الأخلاقي، والمنفعة ذاتها تُقاس باللذة. يقول مل: «السعادة خير في ذاتها، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد، وبالتالي فإن سعادة المجموع خير لمجموع أفرادها، ومن ثم تكون السعادة إحدى غايات السلوك الإنساني ومعيار الأخلاقية»⁽²⁰⁾.

ويضع مل مبدأ المنفعة - أو مبدأ السعادة القصوى كما يسميه بنتام - بوصفه خيراً أقصى. وافترض أن مسائل الغايات القصوى لا تخضع للبرهان المباشر، إن الفعل الخير يمكن التدليل على أنه خير إذا أثبتنا أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا يحتاج إلى برهان. ومن هنا فقد وحد بين المنفعة والسعادة، بوصفهما غاية كل سلوك أخلاقي، وقد شرط أخلاقية الفعل بما يحققه من منافع.

ويصاغ مبدأ المنفعة في صورته الكلاسيكية عند بنتام ومل كالآتي:

مبدأ المنفعة: إن معيار أخلاقية الفعل هو تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكثر عدد ممكن من البشر.

تلك هي غاية الإنسان القصوى، أن ينشد أعظم قسط من السعادة، ويحيا حياة تخلو من الآلام ما أمكن؛ من هنا تقترب صياغة المذهب النفعي عند بنتام ومل من المدرسة القورينائية القديمة، التي اعتبرت اللذة الغاية النهائية للحياة الإنسانية.

لكن مل يُعارض سلفه بنتام في القول بأن اللذات والمنافع من طبيعة واحدة، ويأخذ على الفلاسفة القائلين باللذة مبدأ للسلوك الأخلاقي أنهم عدّوها من نوع واحد، فلا تختلف اللذات فيما بينها إلا اختلافاً كمياً فحسب. وهذا يتناقض مع كون الإنسان تهيئاً عنده قوى ذات طبيعة متعالية فوق اللذات الحسية، يقول مل: «إن لذة الهائم لا ترضي تصوّر الإنسان حول السعادة»⁽²¹⁾. ويُبيّن أن مبدأ المنفعة لا يتعارض مع تقرير أن الإنسان يحوز قوى عليا، ملكات عقلية معيّنة، تمكنه من العلو على اللذات الهيمية؛ كما أن هذه القوى تنزع إلى ما يشبعها من لذات خاصّة. واللذات العقلية تسمو على الحسية، وذلك بفضل ما بها من عناصر الدوام، والثبات، وخلوها من العناء، وغيرها. ويعيب على منتقدي مذهب اللذة

19. الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 144.

20. Mill, John Stuart (1863). *Utilitarianism*. Early Modern Texts p. 36.

21. Ibid. p.5.

غاية أخرى غير الخير ذاته، بأنه قد رفض الخير بوصفه تصوّراً غامضاً من الممكن أن يؤدي إلى حالات حدّية، فهو ينأى به عن كل لاتعّين، وعن أن يغدو مقولة كمّية؛ إذ يقول: «بيد أنه لأمر جدّ هام بالنسبة إلى نظرية الأخلاق بعامة ألا تقرّ بأيّ أشياء خلقية وسطية، لا في الأفعال ولا في الطباع الإنسانية، ما دام أمكن ذلك؛ إذ في ظل مثل هذه الالتباسات سوف تتعرض جميع المسلمات إلى خطر فقدان تعيّنهما وثباتها»⁽¹⁸⁾.

هكذا فإن الأخلاق الكانطية ممانعة للغموض، إذ تطهّر مجال تطبيق التصورات الخلقية من أيّ حالة حدّية، وبصفة قبلية. ويمكن القول إن كانط قد رفض كل النظريات السابقة لأنها تستند في تعريف الخير إلى محمولات غامضة، وهو لهذا لجأ إلى وضع التصورات الخلقية في إطار اللغة قبلية الوحيدة التي نعرفها تقريباً، لغة الرياضيات، فوضع الخير مصادرة أو أولية تُشبه القضايا الرياضية، وقال إنها فكرة واضحة بذاتها (self-evident) ولا تحتاج إلى برهان.

3.3. مبدأ المنفعة باعتباره يقسم الحقيقة الخلقية لدرجات

لنظرية المنفعة عند جون ستيوارت مل جذور فلسفية ترجع إلى المدرسة الأبيقورية والقورينائية، وسائر أشكال مذهب اللذة، وأهم أثر لها هو صيغة المذهب النفعي التي صاغها سلفه جيرمي بنتام (Jeremy Bentham). ولن نتعرض في هذا السياق إلى مناقشة أو عرض الجذور الفلسفية لمبدأ المنفعة، ولن نحيل إلى علاقته بالمفاهيم الأخلاقية الأخرى مثل اللذة، والخير، والسعادة، إلا بما يقتضيه سياق البحث.

اتفق مل مع بنتام في إقرار مبدأ المنفعة غاية لكل سلوك أخلاقي، وفي تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على مدى ما تحقق من منافع أو تدفع من مضار. وكان أخلص من بنتام في المطالبة بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس، وصرّح بأن من الخطأ أن يظن ظان أن المنفعة تعني شيئاً غير اللذة، فجميع النفعيين من أبيقور قديماً إلى بنتام حديثاً لم يقصدوا بالمنفعة شيئاً غير اللذة، بل أرادوا بها اللذة والخلو من الألم، فالأفعال الإنسانية خيرٌ بمقدار ما تحقق من لذة وتقي من ألم، وتكون شرّاً خلاف ذلك. وتحقيق اللذة وانتفاء الألم غاية كل كائن حي.

يصادر مذهب المنفعة على أن السعادة غاية في ذاتها، بل إنها غاية الغايات، وأن اللذة الغاية الوحيدة للإنسان، والمستوى الذي تُقاس به أفعال الإنسان والمقياس التي تصدر

18. كانط، إيمانويل: الدّين في حدود مجرد العقل، ت: فتحي المسكيني، جداول، لبنان، ط1، 2012، ص 69.

الخلقِيّ عند كانط يشرّع للكائنات العاقلة الحرّة عمومًا، ولا يقتصر على جنسنا البشريّ وحده.

بالتالي فإن جميع القضايا المستنبطة في هذا النسق الخلقِيّ، من قبيل الواجب، والأوامر المطلقة أو القطعية، كلها مؤسس بالطريقة ذاتها، وباستدلال قياسي لا يتيح أيّ مجال للتجربة، أو تصورات الحسّاسية، هو لهذا لا يتيح الغموض، بما أن جميع المحمولات الحسّاسية تتصف بالغموض كما أشرنا (في تمهيد هذا البحث) بما هي متدرجة من جهة الكم. وهو على عكس ما ذهب إليه المنفعة؛ ذلك أن المنفعة كما رأينا نظرية تجريبية، لا تفترض فكرة عقلية محضة ثم تستنبط منها التصوّرات الخلقية كافة، بل إن المصادرة الوحيدة لهذا المذهب هو أن غاية كل إنسان تكمن في السعادة واللذة، وهي ملاحظة استقرائية، لها ما للتقريرات الاستقرائية والتجريبية من احتمال وأرجحية، وتخلو من اليقين. وقد رأينا أن مل يُعرّف في كثير من المواضع الخير بالسعادة، وينتهي إلى تأييد مبدأ السعادة القصوى. أي أنه يُعرّف مفهومًا غامضًا باستعمال مفهوم غامض آخر. فالخير إذا قُرّن بالسعادة أو اللذة كان معياره كمّيًا، ويصبح مقياسًا كسائر الكميات من جهة الشدة، والدرجة، إلخ. يتناقض ذلك مع التعيين المطلق (وكذلك التجريد المطلق) لتصوّر الخير في إطار المذهب الكانطي؛ ويمكن القول إن كانط قد أراد تريبض الأخلاق، في حين أراد مل تطبيعها – أي جعلها علمًا طبيعيًا تجريبيًا؛ فالنظرية النفعية بصورتها الإنجليزية عند بنتام أو مل هي أشبه بسيكولوجيا تجريبية للسلوك الأخلاقيّ أكثر منها نظرية فلسفية حول طبيعة التصورات الخلقية في حدود العقل المجرد.

ويسهل استنتاج أن منطق الغموض الخلقِيّ في نظرية الواجب هو منطق كلاسيكيّ ثنائيّ، تبعًا للثالث المرفوع الكانطيّ كما حددها. وهو ما لا ينطبق على التصورات النفعية؛ فلما كانت النفعية تقبل بالغموض الكامن في تصورات اللغة الخلقية، وتتعامل معها بوصفها تصورات كمّيّة، قابلة لأن تُدرج بصفة أساسية، فإن منطقًا يُعالج ظاهرة الغموض عمومًا (مثل المنطق المتعدد القيم في صور مختلفة حديثة من النفعية)⁽²⁴⁾ بوسعنا أن يفيدنا في معالجة الغموض الخلقِيّ النفعيّ.

في الفلسفة الخلقية أنهم ينظرون إلى مفهوم اللذة بنظرة كمّية صرفة، إذ يقول مل: «من السخف أن يميز الناس بين الأشياء جميعها بتقديرها كمًّا وكيفًا؛ فإذا عرضوا لتقويم اللذات وتقديرها قنعوا بافتراض أنها لا تختلف إلا كمًّا»⁽²²⁾.

ومن هنا يدخل مل على المذهب النفعيّ تعديلاً، فهو يريد أن يُميّز بين اللذات من جرتي الكم والكيف؛ لذا فإنه يقول بوجود فروقات كيفية بين اللذات، فليست كل اللذة من نوع واحد، وإلا استوت لذة الإنسان بلذة الخنزير؛ «فلخيرٌ للمرء أن يكون إنسانًا كريمًا ينقصه الرضا من أن يكون خنزيرًا هانئًا، وأن يكون سقراط معدّبًا من أن يكون أحرق سعيدًا». يقول أيضًا: «الذي يعكف على إشباع لذاته الدنيا هو الذي لم يتذوق سواها»⁽²³⁾.

4. تقييم نقدي ونتائج ختامية

رأينا في هذا القسم من البحث كيف جعل كانط تصوّر «الخير» بديهية أولية، لهذا قلنا إنه سعى لتريبض الأخلاق – أي إخضاع المعاني الخلقية لمنهج رياضيّ، وإقامتها على أساس عقليّ متين، يبث عنصريّ الضرورة والقَبلية في كل أجزائه وخطواته؛ لهذا فإن تصوّر الخير عنده، وهو أساس النسق التصوّريّ والميتافيزيقيّ الخلقِيّ بصفة عامة، تصوّر دقيق يعدّم الغموض بما أنه يعدّم الحالات الحدية عند تطبيقه على الأفعال الخلقية، كما رأينا. فقد قلنا في القسم الأول من هذه الورقة (انظر: 2.1. حول الغموض المنطقيّ) إن التصورات الرياضية وحدها تقريبًا التي تتصف بالوضوح والدقة، فعلامة خلوها من اللاتعّين هو أنها لا تُصدر حالات حدية. وبحسب الثالث المرفوع الخلقِيّ عند كانط، فإنه بالنسبة لكل قضية معبّرة عن فعل، يكون الفعل إمّا خيرًا أو لا خيرًا، ولا ثالث (انظر الفقرة السابقة: الثالث المرفوع الخلقِيّ)؛ فليس هناك منطقة خلقية رمادية (gray area) في مذهب كانط، ليست هناك حالات حدية، فالمحمول إما ينطبق على الماصدق أو لا ينطبق. وهذا ما رأيناه في تعريف كانط للإرادة الخيرة باعتبارها تلك الإرادة التي تنطبق على جميع أفعالها، فليس ثمة حيود أو تدرج، ولا تنطبق على بعض الأفعال دون البعض الآخر. بالتالي، فإن المفاهيم المستعملة في لغة كانط الخلقية تستبعد الغموض الخلقِيّ صراحة، نتيجة لتعامله مع هذه التصورات بوصفها أوليات رياضية. ففي مفاهيم مانعة للغموض، بما أنها صادرة عن تصوّر الخير الذي وضعه كانط أولية رياضية تتصف بالقَبلية والكمّيّة والضرورية؛ ومن ذلك أن القانون

22. Ibid., p.24.

23. Ibid., p.7.

24. وهي صور تستفيد من الأنساق الاحتمالية والمنطقية الغائمة أو الضبابية (Fuzzy)، والمنطق الخلقِيّ (Deontic Logic)، في تحليل اللغة الخلقية، بل وحساب أكثر الأفعال الأخلاقية، ضمن سياق أخلاقيّ معيّن، تحقق أكبر قدر ممكن من المنفعة، أو أكبر قدر من القيمة الأخلاقية. انظر: Peterson, Martin (2023). *Ethics in the Gray Area*. Cambridge University Press.

9. Kant, Immanuel. (1785/1956). *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Translated by: Lewis White Beck (1785; repr. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1956).
10. Kant, Immanuel. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, United Kingdom.
11. Kant, Immanuel. (2017). *Religion within the Limits of Bare Reason*. Translated by Jonathan Bennett. *Early Modern Texts*.
12. Kaposy, C. (2007). "The Real-life Consequences of Being Denied Access to an Abortion." *American Journal of Bioethics*, 7: 34–36.
13. Lang, G. (2013). "Should Utilitarianism Be Scalar?" *Utilitas*, 25: 80–95.
14. Lawlor, R. (2009). *Shades of Goodness: Gradability, Demandingness and the Structure of Moral Theories*. London: Palgrave Macmillan.
15. Mill, John Stuart (1863). *Utilitarianism*. Hackett Publishing Company, Inc.
16. Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
17. Sainsbury, R.M. 1989. 'What is a Vague Object?', *Analysis* 49: 99–103.
18. Schoenfield, M. (2016). "Moral Vagueness Is Ontic Vagueness." *Ethics*, 126: 257–282.
19. Sorensen, Roy (2001). *Vagueness and Contradiction*. Oxford: Oxford University Press.
20. Sorensen, R. (2001). "Vagueness Has No Function in Law." *Legal Theory*, 7: 387–417.
21. Sorensen, Roy, "Vagueness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/vagueness/>.
22. Tappolet, C. (2013). "Evaluative vs. Deontic Concepts," in LaFollette, H. (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell, pp. 1791–1799.
23. Williams, J. R. G. (2008). "Ontic Vagueness and Metaphysical Indeterminacy." *Philosophy Compass*, 3: 763–788.
24. Williams, J. R. G. (2017). "Indeterminate Oughts." *Ethics*, 127: 645–673.
25. Williamson, Timothy. (1994). *Vagueness*. London: Routledge.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر والمراجع العربية

1. الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
2. الطويل، توفيق: «العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق»، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول – كلية الآداب، 39 – 68، ص48.
3. بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق عند كُنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص41.
4. كانط، إيمانويل: اللّدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول، لبنان، ط1، 2012.
5. كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، هنداوي، 2020.
6. مدين، محمد: جورج إدوارد مور: بحث في منطق التصورات الأخلاقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986 بدون رقم طبعة.

ثانياً: قائمة المصادر والمراجع الأجنبية

1. Barnes, E. (2010). "Arguments against Metaphysical Indeterminacy and Vagueness." *Philosophy Compass*, 5: 953–964.
2. Barnes, E. (2010). "Ontic Vagueness: A Guide for the Perplexed." *Noûs*, 44: 601–627.
3. Barnes, E. (2014). "Fundamental Indeterminacy." *Analytic Philosophy*, 55: 339–362.
4. Bunnin, N., & Yu, J. (2009). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Wiley-Blackwell.
5. Constantinescu, C. (2014). "Moral Vagueness: A Dilemma for Non-Naturalism." In Shafer-Landau, R. (ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume 9*. Oxford: Oxford University Press, pp. 152–185.
6. Dougherty, T. (2014). "Vague Value." *Philosophy and Phenomenological Research*, 89: 352–372.
7. Dougherty, T. (2016). "Moral Indeterminacy, Normative Powers and Convention." *Ratio* 29:448–465
8. Fine, K. (1975). "Vagueness, Truth and Logic." *Synthese*, 265–300.

الهوية والشتات والتسامح التاريخي من خلال المقاومة كقيمة عابرة للثقافات في سرد ما بعد الاستعمار

مشاعل آل الشيخ

جامعة جدة، المملكة العربية السعودية.

ملخص

يهدف البحث إلى العثور على ارتباطات بين دراسات الفولكلور ودراسات ما بعد الاستعمار، من خلال تحليل الأدب ما بعد الاستعمار الذي يستخدم الفولكلور في سرده. بالإضافة، يسعى البحث إلى فهم دوافع استخدام الفولكلور من خلال منهج إدوارد سعيد للقراءة التحليلية المناوئة ومفهوم ميخائيل باختين للكرنفالية، مع التركيز الخاص على تمثيل الفولكلور. يفحص البحث روايتين من ثقافتين مستعمرتين مختلفتين؛ هما «بين القصيرين» لنجيب محفوظ (1956) و«العائدين إلى الوطن» ليا غيسي (2016). تم اختيار فجوة التواريخ بين الروايتين عن عمد لرؤية كيفية تأثير التاريخ والأحداث التاريخية بين تواريخ النشر على وعي المستعمر وتأثيره على كتابة السرد ما بعد الاستعمار.

الكلمات المفتاحية: ثقافات، فولكلور، هوية، شتات، مقاومة، قيم حضارية، استعمار، فقدان ذاكرة تاريخي

مقدمة

تاريخي الروايتين تُعدّ منظاراً تُراجع من خلاله تأثير الأحداث على الوعي المستعمر والكتابة السردية ما بعد الاستعمارية. وتحتوي الروايتان على مواضيع ما بعد استعمارية تشمل الآثار الدائمة للصدمة التاريخية «historical trauma»، والجاليات، والمقاومة عبر الثقافات المختلفة والأزمة المتعددة، فضلاً عن مهمة البحث عن الهوية، وتحدي فقدان الذاكرة التاريخي «historical amnesia»، وتعميدات المسامحة التاريخية «historical forgiveness». هكذا، يهدف هذا البحث إلى الكشف عن مستويات الفولكلور المضمر وتأثيرها على التجربة البشرية التي لا تنفك تتطور في عالم ما بعد الاستعمار.

انطلاقاً من مفاهيم معيّنة، مثل الهجانة «hybridity» والهوية، غاص الباحثون في مسألة تفاعل الثقافة والمقاومة في الأدب ما بعد الاستعماري. وقد استخدم هومي بابا «Homi Bhabha» في عمله المهم موقع الثقافات «The Location

تجد رقصة الهوية والمقاومة مسرحها في مجال الفولكلور «folklore». إذ تُعدّ القصص الفولكلورية في العالم -فضلاً عن تقاليد الخالدة- جسوراً حيّة تربط الثقافات بجذورها، فتقدم وسيطاً قوياً للتعبير عن الهوية، ما يجعلها سداً منيعاً أمام تيارات التغيير. يشرع هذا البحث في رحلة استكشاف تمثيل الفولكلور في الأدب ما بعد الاستعماري «postcolonial fiction». ويسعى إلى الكشف عن الدوافع الكامنة خلف استعمالها بوساطة منهج طباق «contrapuntal method» في القراءة التحليلية. وترتكز هذه الدراسة على مفهومين متميزين برزا من الثقافات التي استعمرت سابقاً. والرواية الأولى هي الرجوع إلى الوطن «Homegoing» للروائية يا غيازي Yaa Gyasi» الصادرة سنة 2016، والثانية رواية بين القصيرين (الترجمة إلى الإنجليزية تحت عنوان «Palace Walk») لنجيب محفوظ والمنشورة سنة 1956. إنّ الفجوة الزمنية بين

تُكوّن السرد، فتطمس الحدود بين أحوال القصص المختلفة. ويُعزى هذا الطمس إلى تأثير الصدمات ما بعد الاستعمارية، كاشفاً الطريقة التي تتداخل فيها المقاومة مع الذاكرة والسرد «memory and narration»⁽⁵⁾.

يوضّح تحليل إميلي زوبيل مارشال «Emily Zobel Marshalls» للتمط البدائي المحتال الأسطوري «the mythical trickster archetype» في الأدب ما بعد الاستعماري موضوع المقاومة، مستعملاً السرد وسيطاً لمقاومة فقدان الذاكرة التاريخية. ومن خلال مراجعتها رواية عبور «Pass-ing» لنيل لارسن «Nella Larsens» (1929) والرجل اللامرئي «Invisible Man» لرافل أليسون «Ralph Ellisons» (1952)، تستكشف مارشال الطريقة التي تخرق فيها شخصية المحتال الحدود وتتحدّى الأنظمة القمعية. ويصبح هذا التمثيل البدائي وعاءً للتقويض، وأداةً لمحاربة فقدان الذاكرة التاريخية والتمرد على النظام الاستعماري⁽⁶⁾.

إنّ الفولكلور، كما درسه باحثون مثل آلان دوندز «Alan Dundes» وجوزيف كامبيل «Josepj Campbell» هو مخزونٌ للهوية الثقافية والمقاومة. ويؤكد دوندز في الفولكلور مرآةً للثقافة «Folklore as a Mirror of Culture» على النقل التاريخي الذي يحمله الفولكلور ودوره في محاربة المركزية الإثنوية «ethnocentrism»⁽⁷⁾. ويناقش جوزيف كامبيل في قوة الأسطورة «The Power of Myth» الطريقة التي تجسّد فيها الأسطورة العالم غير المحسوس عند ثقافة معينة، فتؤدي دورَ محرّكٍ ينقل مفاهيم مجردة عبر الأجيال⁽⁸⁾.

وتطرقت سوزان ريتشي «Susan Ritchie» إلى دور الفولكلور المتعدّد الأوجه في كتابها الفولكلور المتكلم من بطنه الذي ينادي بالتمثيل «Folklore: Ventriloquist Who Speaks for Representation». فقد أدخلت ريتشي مفهوم الفولكلور المتكلم من بطنه «ventriloquist folklore»، حيث يتخذ الفولكلور أشكالاً متعدّدة منها الناطق باسم الجماعات التي لا صوت لها. ويتوافق هذا المفهوم مع المنظور الذي يعتبر الفولكلور محرّكاً للمقاومة والتمثيل الصحيح، بخاصةً عند الأفراد والأقليات في المهجر⁽⁹⁾.

«of Cultures» مصطلح «الهجانة» ليصف تصادم الثقافات الذي سببه الاستعمار. اعتبر بابا أنّ الهجانة تنشأ نتيجةً عن الاستعمار، فتقطن في ما أسماه «المساحة الثالثة» «third space». وتحمل هذه المساحة المحدودة ثقل الثقافة وأهميتها، حيث تتحدّى المفاهيم العرفية للهوية⁽¹⁾.

ويُسهّم منظور سلمان رشدي للهوية أكثر بهذا الخطاب. ففي إطار بحثه عن الهوية المستعمرة يشبّهها رشدي بحيوان الكيميرا «chimera»، وهو خليطٌ عناصر يصعب تصنيفها. ويقترح أنّ تصبح المقاومة ردّاً ضرورياً للتأويل المغلوط عند المستعمرين، حيث يحتاج المستعمرون إلى تأكيد هوياتهم الأصلية⁽²⁾.

في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، اكتسب مفهوم المقاومة ما بعد الاستعماري شهرةً بسبب عددٍ من المقالات النقدية. وقد وضع ديفيد جفراس «David Jefferess» في ورقته تغيير القصة: دراسات ما بعد الاستعمار والمقاومة «Changing the Story: Postcolonial Studies and Resistance» تفسيراً متكاملًا لمفهوم المقاومة في دراسات ما بعد الاستعمار. يشير جفراس إلى أنّ المقاومة ليست محصورةً بحالٍ واحدٍ من التعبير، بل يمكن العثور عليها في أشكالٍ كتابيةٍ متعدّدة⁽³⁾.

أما مقالة غياتري سبيفاك «Gayatri Spivaks» المهمة هل يستطيع التابع التكلّم؟ «Can the Subaltern Speak?» فتغوص في مفهوم المقاومة مركزاً خصوصاً على نضال الطبقات الاجتماعية الفقيرة والنساء. وتعتبر سبيفاك أنّ الأصوات التابعة تُسكت مرتين: المرة الأولى بوساطة المستعمر، والثانية بوساطة النظام الأبوي «patriarchal order». أما تأكيدها على فكرة أنّ التابع لا يمكنه التكلّم، فيشير إلى حاجة المقاومة إلى أحوالٍ جديدةٍ تخاطب أشكال السكوت المعقدة التي تُسهّم في خلق ضربٍ من الصدمة⁽⁴⁾.

إنّ الصدمات ما بعد الاستعمارية «Postcolonial traumas» تتمظهر كجراحٍ نفسية. ويُناقش مفهوم الصدمة الاستعمارية في كتاب صدمات ما بعد الاستعمار: الذاكرة، والسرد، والمقاومة «Postcolonial Traumas: Memory, Narrative, Resistance». فالصدمة التي يُحدثها المستعمر

5. Ward, «Postcolonial Traumas: Memory, Narrative, Resistance».

6. Marshall, «Harlem Tricksters: Cheating the Cycle of Trauma in the Fiction of Ralph Ellison and Nella Larsen».

7. Dundes, «Folklore as a Mirror of Culture».

8. Campbell, «The Power of Myth».

9. Ritchie, «Folklore: Ventriloquist Who Speaks for Representation».

1. Bhabha, «The Location of Cultures».

2. Rushdie, «Commonwealth literature does not exist».

3. Jefferess, «Changing the Story: Postcolonial Studies and Resistance».

4. Spivak, «Can the Subaltern Speak?»

ومستلهمًا من الموسيقى أدخل إدوار سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية «Culture and Imperialism» مفهوم القراءة الطباقية. تشجّع هذه المقاربة القرءاء على السعي خلف الأصوات المُسكّنة أو المهمّشة في النصوص، داعيًا إلى تفكيك وإعادة تركيب السرديات لإظهار هذه الأصوات. ويعبّر سعيد عن هذه المقاربة بقوله: «لذلك، وجب علينا قراءة نصوص المؤلفات الكبرى جاهدين لاستخلاص، وتمديد، وتأكيد، وإفساح مساحة أمام التعبير عمّا كان صامتًا، أو مهمّشًا، أو ممثلًا أيديولوجيًا في هذه الأعمال»⁽¹²⁾. زد على ذلك، تعتمد الأبحاث على مفهوم الكرنفالي «carnavalesque» لميخائيل باختين «Mikhail Bakhtins». إذ يرى باختين أنّ لدى الأدب إمكانية تأدية أدوارٍ غير عرفية، تمامًا مثل أفرادٍ في المهرجان، حيث يصبح المهرجون ملوكًا والعكس. تحتفي الكتابة الكرنفالية بالأمالوف والمهمّش، مستخدمةً الانعكاس الهرميّ للأدوار كي تنقل رسائل غالبًا ما تعكس قضايا واقعية⁽¹³⁾.

الذهاب للوطن

سلّطت الدراسات ما بعد الاستعمارية الضوء على هوية المستعمر، حامله الفولكلور سلاحًا قويًا ضدّ فقدان الذاكرة التاريخية. وكما عبّر آلان دوندز: «يؤدّي الفولكلور وسيطًا رئيسًا لصقل هوية المرء». ويتناول هذا القسم رواية الذهاب للوطن للزوائية يا غيازي موضوعًا للدراسة. كذلك يهدف إلى درس طريقة تشكّل الهوية الأصلية من خلال الفولكلور بوصفها وسيلة للمقاومة ضدّ فقدان الذاكرة التاريخية وتعقيدات المسامحة التاريخية. تغوص الدراسة في عملية تأسيس الهوية وتفكيكها، مركّزة على حضور أو غياب العناصر الفولكلورية. وتُعدّ ثلاثة مواضيع أسطورية رئيسة (الماء، والنار، والسحرة) أساسًا لهذا التحليل.

إن النصف الأوّل من رواية الذهاب للوطن يحمل عناصر فولكلورية كثيرة، حيث يلمح إلى هوية إفريقية فانتية جامعية «African Fante collective identity». وفي الأسطر الافتتاحية الأولى للرواية تشهد نار ولادة إفيا ولعنة العائلة:

«فقد كوبي سبع يامات وشعر بهذا الفقدان كضربة لعائلته. ثم أيقن أنّ ذكرى النار الحارقة التي خبت ستسكنه وأولاده، وأولاد أولاده، طالما أنّ السلالة مستمرة. وعندما عاد إلى كوخ بابا ليجد إفيا ابنة

وفي سياق الروايات ما بعد الاستعمارية، تشدّد دراسة أبارنا هالبية «Aparna Halpés» بين الأسطورة والمعنى: وظيفة الأسطورة في أربع روايات ما بعد استعمارية «Be-tween Myth and Meaning: The Function of Myth in Four Postcolonial Novels». على أهميّة تحليل الأسطورة من خلال عدسات ما بعد استعمارية. وانطلاقًا من تحليل أعمالٍ روائيةٍ مثل مقهى طاقة الأدغال الفلبينية العظمى «The Great Philippine Jungle Energy Café» (1987) والمريض الإنجليزي «The English Patient» (1992)، تشير هالبية إلى أنّ الأسطورة تقدم طريقًا بديلًا لفهم مرحلة ما بعد الاستعمار. وتتلاقى مقاربة هالبية مع مفهوم القراءة الطباقية «contrapuntal reading» لإدوار سعيد حيث تكشف عن سردياتٍ مخفية⁽¹⁰⁾.

معتمدًا على الأبحاث السابقة التي تتعمّق في دراسة تقاطع الهوية والفولكلور، يدرس أحمد عبد الله الشبيبي طريقة تأثير عملية الترجمة على تصوير الهوية الثقافية والمحافظة عليها عند روائع نجيب محفوظ الأدبية. وفي مقاله التحديات الثقافية والأسلوبية في ترجمة نجيب محفوظ إلى الإنجليزية «Cultural and Stylistic Challenges in the Translation of Naguib Mahfouz into English» يناقش الشبيبي مسألة التحديات اللغوية التي تُفرض على ترجمة أعمال نجيب محفوظ إلى الإنجليزية فضلًا عن الأسئلة التي تنشأ عن نقل الهوية الثقافية والمحافظة عليها. ويحاجّ الشبيبي بأنّ هذه العملية قد تخاطر بتضييع عبقرية محفوظ الأدبية، خصوصًا تمثيله الهوية الثقافية المصرية. هذا الغنى الثقافي والعناصر الفولكلورية في روايات محفوظ تجعل ترجمتها مهمّة معقّدة في ملاحظة الفوارق الصغيرة في الثقافة المصرية لدى قرءاء اللغة الإنجليزية⁽¹¹⁾.

تُسهم جميع الدراسات الأكاديمية باكتشاف الفولكلور والمقاومة في السرديات ما بعد الاستعمارية، فتسدّ الفجوة بين الثقافة والتاريخ والهوية. ولكن، بدا واضحًا ضرورة وضع أبحاثٍ إضافية للكشف عن إمكانيات الفولكلور بوصفه شكلًا من المقاومة في الأدب ما بعد الاستعماري.

تعتمد الأبحاث مقارنة تحليلية نوعية في إطار ما بعد استعماري، حيث توظّف منهجًا طباقيًا لقراءة النصوص.

10. Halpé, «Between Myth and Meaning: The Function of Myth in Four Postcolonial Novels».

11. Elsheemi, «Cultural and Stylistic Challenges in the Translation of Naguib Mahfouz into English The Examples of Ziqaq el-Madaq, Palace Walk and The Harafish». *Nail river magazine for humanist and socialist studies*. [2014: 1-32].

12. Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London, Vintage, 1994.

13. Michail Michajlovič Bakhtin. *Rabelais and His World*. Bloomington, Indiana University Press, 1984.

المياه في أنفه ووخزت عينيه. وعندما رفع رأسه أخيراً فوق مياه البحر ليسعل ويتنفس، تأمل في الماء الذي يحيط به وبوسع الزمان والمكان. استطاع سماع ضحكة مارجوري، ثم ضحك أيضاً. وعندما بلغها، كانت تتحرك بصعوبة لتبقي رأسها مرفوعاً فوق الماء. وعقد الحجر الأسود بارزاً تحت ترقوتها، فيما شاهد ماركوس وميضاً من الذهب خارجاً منه، ساطعاً تحت الشمس. قالت مارجوري: "هاك خذه". ثم حملت الحجر من عنقها ووضعتة حول عنق ماركوس قائلة: "أهلاً بك في الوطن" (17) (Gyasi, 333).

تؤدّي النار والماء في السرد دورَ عنصرين طبيعيين متناقضين، وتُستخدم أبعادهما الفولكلورية لتأسيس هوية، ومقاومة المفاهيم المغلوطة عند الغرب، والمحافظة على الذاكرة التاريخية.

يتخذ تمثيل السّاحرات في رواية الدّهَاب للوطن دور عدساتٍ قويّة تستكشف من خلالها المؤلّفة بناءً وتكذيب التّمييز العرقيّ «racial stereotyping» الذي أوجده المستعمرون. وتظهر هذه السّاحرات على مرّ أجيالٍ مختلفة، حيث تقدّم كلّ واحدةٍ منهن منظوراً متميّزاً عن التجربة الاستعمارية. تمثل إفيا «شخصيّة السّاحرة الأولى» في الجيل الأوّل الصّمت والخنوع، فتعكس المراحل الأولى من الاستعمار؛ إذ تُخفي ممارساتها الثقافيّة، وهو ما يرمز إلى إزالة الفولكلور والتقاليد في الأجيال المتعاقبة. وفي الجيل الثالث يلتقي جيمس كولينز «James Collins» بمامباينين «Mampanyin»، وهي مرآة وُسمت ساحرة. ويُسأل في هذا اللقاء عن سبب اعتبارها ساحرةً، مسلطاً الضوء على مواقفها من المستعمرين والمستعمرين. تتحدّى حكمة مامباينين ذنب جيمس، وتُعدّ الخطوة الأولى نحو الاعتراف بمشاركة العائلة في تجارة الرّق. يمثل كوجو «Koyo» الجيل الثالث في أمريكا حيث يواجه مع والدته تهم ممارسة السّعوذة، وهو ما يشير إلى المواقف الأوروبية المركزي للكنيسة، والإخفاق في فهم المعتقدات الإفريقية. تشدّد والدته التي تبنته على أهميّة مساءلة الحوافز، وتفكيك مفهوم السّاحرات الذي وضعه البشر.

وفي سياق الرواية كلها ترمز شخصيات السّاحرات إلى المقاومة، وحاجة الاعتراف بالتاريخ، وتبديد الهويات الإفريقية في ظلال التأثير الاستعماري. كذلك تتحدّى هذه الشخصيات

نار اللّيل تصرخ في الهواء، نظر إلى زوجته وقال: "لن نتكلّم أبداً عمّا حدث اليوم" (14).

لا تشير النّار إلى الغضب فحسب، بل ترمز إلى التعدديّة العرقية في الفولكلور الإفريقيّ. ففي هذا الفولكلور تفسّر أسطورة «أولاد النّار» (Fire Children) أصول الاختلاف العرقيّ. وفي هذه القصّة، يخلق الرّجل الأوّل والمرأة الأولى حياةً على نحوٍ يشبه الطّبخ. لكنّ التّدخّلات المقاطعة للإله نيامييه «Nyame» أدّت إلى حرق بعض الأولاد قليلاً (السّود)، فيما طُبخ البعض الآخر جزئياً (البيض) (15).

وتحاكي السردية في الدّهَاب للوطن الأسطورة المذكورة أعلاه، خصوصاً حياة إفيا، إذ سُميت «طفل النّار» «child of the fire» نظراً إلى ولادتها بين لهب النّيران، وهو ما يبدو لعنةً لها ولعائلتها. ولكنّ رمزية النّار تتعدّى ظروف ولادتها، ملتحمةً إلى لعنةٍ حقيقيّة: الخلفية العرقية للعائلة. ليست النار هي الإرث المرعب، بل التاريخ الذي تمثله، حيث يؤدّي منطلقاً رمزياً (السنة صفر) للهوية الجماعية التي تشكلت بعد استبعاد الأفارقة. علاوةً على ذلك، إنّ فقدان اليامات التي لطالما اعتُبرت مصدر غذاءٍ أساسيٍّ في إفريقيا القبلية القديمة، حيث استُعملت قوتاً للعائلات، يشير إلى فقدان الهوية الإفريقية، لأنّ اليامات تُعدّ رمزاً للهوية الإفريقية. ونتيجةً لذلك إنّ النّار رمزٌ لتاريخ العبودية وما تلاها. وفي رواية الدّهَاب للوطن يبرز الماء رمزاً يربط الأجيال ببعضها، مجسداً الهوية الجماعية للمتحدّرين الأفارقة. يتشابه اسم شخصيّة مامي «Mammes» مع اسم إلهة الماء ماميواتا «Mamiwata»، ما يؤشّر إلى الأصول الأجنبية والمهجّرة (16).

هكذا، يمكن تأويل الماء بأنّه يؤدّي دور عهدٍ لتاريخ غير مكتوبٍ للعائلة، مذكراً بالجراح النفسية العميقة للعبودية. أمّا المشهد الختاميّ الذي يمثّل رحلة ماركوس تحت الماء فيكشف عن الروابط بمامي، وتقلّص الزّمان والمكان في الماء. إذ يؤدّي الماء دوراً في سرد تاريخ غير مكتوبٍ مقاوماً الهويات المفروضة، ومحافظاً على سرديات الماضي المخفية:

«وفيما أغمض عينيه، ومشى حتّى بلغت المياه ركبتيه، ثمّ حبس أنفاسه وبدأ يركض تحت الماء. تكسّرت الأمواج على رأسه والتفتّ حوله. دخلت

14. Gyasi, Yaa. Homegoing. Penguin Random House, 7 June 2016, p. 11.

15. Spears, Richard. West African Folktales. Northwestern UP, 1991.

17. Gyasi, Yaa. Homegoing. Penguin Random House, 7 June 2016, p.333.

16. Drewal, «Interpretation, Invention, and Re-presentation in the worship of Mami Wata».

الاستعماري في مصر في القرن العشرين. ويسعى هذا البحث إلى مراجعة الوظائف الفردية لكل مشهد، فضلاً عن تداخلها كلها في السرد عمومًا.

يطلع القارئ على مشهد الفطور أول مرة في معرض السرد، حيث يشرع محفوظ بتقديم العائلة المصرية النمطية بعد وصفه أحياء الجمالية وعرضه صورة ذهنية أصيلة عن الأحياء في مصر الحديثة. تتألف العائلة من الأب أحمد عبد الجواد وزوجته أمينة وأولادها الخمسة: ياسين، وفهي، وخديجة، وعائشة، وكمال. وسيشدد هذا البحث على البنية الأبوية الرمزية «Symbolic Patriarchal Structure» في العائلة باعتبارها فرصة لتأويل هذه الهرمية من خلال عدسات ما بعد استعمارية. يبدو النظام الأبوي في العائلة كأنه يوازي ديناميكية علاقة المستعمر/المستعمر. وفي هذا السياق تتخذ صورة الأب أحمد عبد الجواد دورًا رمزيًا ممثلة المستعمر، فيما ترمز صورة الأم أمينة إلى مصر نفسها. وهذا التمثيل الأمومي لمصر بوصفها امرأة مستمد من المنظور الفولكلوري الذي يرى في مصر صورة الأم، ولتتمس دليلاً على ذلك في المثل الشعبي المصري: «مصر أم الدنيا». يحلل هذا البحث مشهد الفطور الأول إلى مركبين: الأول هو المكان، والثاني هو طريقة عرض ديناميكية الهرمية الأبوية في المشهد.

إن مكان مشهد الفطور الأول مهم لأنه يُظهر إشارات عن المقاومة من خلال اختيار الطعام المقدم على الطاولة، فضلاً عن داخل البيت والعناصر الثقافية الحصرية فيه التي يبرزها السرد. إذ يصبح ضرب العجين العنصر الثقافي الأول الذي يستعمله السرد لتأسيس مشهد أصيل عن العائلة المصرية. وهذا التقليد الذي يعود إلى الفولكلور العربي يصبح الإشارة الافتتاحية لمشهد الفطور معززًا الروابط الثقافية للسرد. ولطالما كان ضرب العجين تقليدًا مشهورًا في مصر، ولعل إدخال هذا العنصر يجيز للسرد عرض الممارسات الريفيّة الحقة والغريبة للحياة في ريف مصر.

تعارض هذه الممارسات التمثيل النمطي لمصر التي اعتمدها الغرب في سرده، حيث عادةً ما يكون الغرب «exotic» تصويرًا رومنطيقياً للخوارق وارتباطها بالبلاد العربية. لذلك يبدو إدخال عنصر حصري، أي ضرب العجين، طريقة في مقاومة التصورات المغلوطة والشائعة عن البيت العربي. كذلك تدعم الطبيعة المقلقة لضرب العجين هذا المزعم، حيث يُستعمل الفعل نفسه ساعة منبهة كي تستيقظ العائلة، ومنهًا رمزياً يُظهر عناصر المقاومة الفولكلورية الثقافية التي استخدمها السرد:

التنميط، وتكذب الأساطير، وتقدم منظوراتٍ بديلةً، وتسلب الضوء على مستويات الهوية الأفريقية المهجّرة.

بين القصرين

في رواية بين القصرين (بالإنجليزية «Palace Walk») يبدو تصوير نجيب محفوظ للطعام وسياقه رمزياً قوياً لتصوير الوضع الاستعماري في مصر. إذ يتعدى الطعام واقع كونه مصدر تغذية، بل تصبح وظيفته مرآة تعكس التفاعل الثقافي، والهياتي، والسلوكيات الأصيلة البارزة في المجتمع المصري في القرن العشرين.

يتوضح لنا خلال الرواية أنّ محفوظ يستخدم الطعام أداة لينقل التفاوتات الاجتماعية والتراتبية الهرمية في المجتمع المصري. إذ تُستخدم تقاليد المطبخ المصري المتعدد بالمأكولات بدءاً لتشير إلى الفوقية البارزة والمنزلة الاجتماعية لطبقة اجتماعية على أخرى. ويشير هذا الموضوع المتكرر إلى طريقة تحوّل العادات والتقاليد المرتبطة بالطعام إلى وسائل تمثيل وتعزيز الهوية الموجودة والانقسامات السلوكية الأصيلة في السرد.

تصوّر الرواية المجتمع المصري تصويراً شفافاً في مرحلتي الاستعمار وما بعد الاستعمار. وتتطرق إلى الديناميكيات العائلية، والتفاعلات الاجتماعية، والحياة السياسية، حيث تقدم للقراء نظرة شاملة على الحياة في مصر الريفية والمدنية. ومستعملاً الرمزية والشخصيات الأمثولية «allegorical» يصوّر محفوظ ببراعة تعقيدات المجتمع المصري في هذه الحقبة. ويغوص القسم الآتي في رمزية دور الطعام في بين القصرين وتصويرها للصراعات السياسية، والاجتماعية، والهوياتية التي عاشها المصريون في الحقبة الاستعمارية وما بعد الاستعمار. كما سيجيب هذا المقطع عن سؤال: كيف ساهمت هذه العناصر في تصوير معتدلٍ للتحدّيات التاريخية أمام مصر؟ وثمة ثلاثة مشاهد فطور في الرواية. ويبدو أنّ كلّ مشهدٍ يمثل موقفاً معيّناً يمكن قراءته بعدساتٍ ما بعد استعمارٍ نظراً إلى أنّ السرد كلّّه قد أظهر إشاراتٍ استعماريةً وما بعد استعماريةً، مضمرة ومعلنة. ويُعدّ مشهد الفطور الأول تصويراً تمهيدياً، حيث تمثل شخصيات معيّنة جوهر المستعمر فيما تجسّد الأخرى هوية المستعمر. زد على ذلك، يشدّد المشهد الأول على أهميّة الأغراض وغنى جذورها الفولكلورية والثقافية. وعندما نبليغ مشهد الفطور الثاني، يتعمّق استكشافنا لديناميكية المستعمر والمستعمر. وأخيراً، يبدو مشهد الفطور الثالث وكأنّه يعلّق مباشرةً على الوضع

وعلاوةً على ذلك، إنّ إدخال عبارة «صلصلة عجلات سوارس» في السرد يهدف إلى تصوير حقبة تاريخية محدّدة في مصر. هذه العربات التي تجرّها أحصنة، ويشار إليها بلفظة «سوارس» عند المصريين، تُسهم في رسم صورة حيّة عن هذا المشهد الريفي الصّباحي. تثير هذه العربات شعوراً بالحنين، حيث توقّف استعمالها في زمن نشر الرواية في أواخر الخمسينيات. هكذا، من خلال عرض هذه العناصر واستعمال اللفظة «سوارس» يسعى السرد إلى إظهار فقدان الذاكرة التاريخي الذي يسعى إلى تجاوزه. هذه الإشارات إلى أغراض وممارسات منسية تهدف إلى نقل القارئ زمناً إلى حقبة تاريخية محدّدة، فتشدد على الهوية المصرية وارتباطها بهذه الممارسات المهمة تاريخياً والتي غالباً ما يتم تجاهلها.

بعد وصفه الحياة المصرية الريفية مركزاً على العناصر الثقافيّة الحصريّة والفولكلورية، ينتقل السرد إلى مجال أضحى لعرض وقت الفطور من داخل بيت عبد الجواد. أمّا الدّور الأوّل حيث تجهّز أمينة الفطور فقد وصفه السرد بمجال الأب. إنّ الديناميكية السياسيّة لهذه العلاقة ستكون موضوع هذا البحث في المقطع الآتي، لأنّها تتوافق مع مفهوم سيفاك عن الاستعمار المزدوج «double colonization» المذكور في المراجعة الأدبيّة. أمّا الآن فسيركز البحث على الطّعام المقدّم على الطاولة ودلالاته الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة. ويكشف البحث مجدّداً عن فجوة في النّصّ المترجم، لأنّه يخفق في تصوير الجوهر الحقيقي لداخل حجرة الفطور في المنزل. ففي النّصّ الأصليّ استعملت لفظة «سماط» لوصف ما يمدّ ليوضع عليه الطّعام وتحمل دلالة تتعدّى القماش. ويقرب مفهوم السّماط من فرش المائدة حيث يؤدّي وظيفة مميّزة في البيت العربيّ. إذ استُخدم ليتلاءم مع صينيّة الطّعام لكيلا يتلخّج البساط. بالإضافة إلى ذلك، إنّ لفظة «الشّلت» التي تُرجمت إلى الإنجليزيّة بـ«cushions»، فتسهم في توضيح صورتنا عن البيت المصريّ النّمطيّ. وينقل هذا التّصوير تنظيمًا دقيقًا يقابل الصّورة غير المتحضّرة والقذرة التي وضعها الغرب سابقًا. هكذا يمكننا هذا التّأويل من تقدير الفوارق الثقافيّة الصّغيرة والمعاني المضمرة في النّصّ الأصليّ. وهذه العناصر أساسيّة في تكوين إدراكنا للمشهد ومهمّة مقابل التّصوير الغربيّ المرتكز على الفوضى والقذرة.

تقدّم صينيّة الفطور عددًا من المأكولات التّقليديّة التي تُظهر الثقافة الأصليّة للسرد:

«In the center of the gleaming copper tray was a large oval dish filled with fried beans and eggs.

«Life stirred and activity spread throughout the first floor. Windows were opened and light poured in. Close behind came a draft of air, bringing with it the grinding of the wheels of the mule-drawn Suares omnibus, the voices of workmen, and the cry of the hot-cereal vendor. Movement continued between the two bedrooms and the bath. Yasin appeared, his stocky body in a loose-fitting house shirt, along with Fahmy, who was tall and slim, resembling, except for this slenderness, his father. The two girls went down to the courtyard to join their mother in the oven room»⁽¹⁸⁾.

ثمّ دبّت الحياة فشملت الدّور الأوّل كلّه، فتحت النّوافذ وتدفّق النّور إلى الدّاخل، وعلى أثره هفا الهواء حاملاً صلصلة عجلات سوارس وأصوات العمّال ونداء بائع البليّة، وتواصلت الحركة ما بين غرفتي التّوم والحّمّام، وبدا ياسين في جلبابه الفضفاض بلحمه المتكتل، وفهي بطوله الفارع وقده النحيف، وكان —فيما عدا نحافته— صورةً من أبيه. وهبطت الفتاتان إلى الفناء؛ لتلحقا بأمهما في حجرة الفرن. (محفوظ، بين القصرين، 2022، ص 17)

وكما جاء في المراجعة الأدبيّة السّابقة، قد تُغشي التّرجمة أحياناً العناصر الثقافيّة في السرد. والمقطع المقتبس هو خير مثال عن فقدان الهوية الثقافيّة في التّرجمة عن نصّها العربيّ الأصليّ.

وفي التّرجمة الإنجليزيّة، تشير عبارة «The hot cereal vendor» إلى الطّبق العربيّ التّقليدي الذي يُعرف باسم «البليّة»، الذي عادةً ما يُقدّم في أثناء الفطور في عدّة بلدان عربيّة منها مصر. ولكن، يبدو أنّ المترجم قد أغفل هذه العناصر الفولكلوريّة منتقياً لفظة «cereal» الإنجليزيّة المعروفة. يبدو هذا الخيار في التّرجمة محاولةً لرأب الصدع الثقافيّ لدى القراء الغربيّين. ولكنّ تجدر الإشارة إلى أنّ في السرديات الثقافيّة مثل هذه الرواية، يُفضّل استعمال ترجمة حرفيّة للحفاظ على أصالة النّصّ، بدلاً من ترجمة معنويّة (كما في النّصّ الإنجليزيّ أعلاه) وليس هذا المثل سوى واحدٍ من عدّة أمثلةٍ نجدها في السرد. بيد أنّ التّركيز على التّرجمة مسألة تتعدّى حدود هذا البحث. والحقّ إنّ هذا البحث يجد إفادةً في المثل المذكور لأنّه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالهوية المصريّة.

18. Najīb Maḥfūz, Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 51.

سيئاً، وهو ليس أمراً معقولاً ولا كلياً. إذ دائماً سنجد اعتباراً طبيعياً محضاً في التمييز بين الأشياء. وتلحق بهذه التمييزات قيم ذات تاريخ لو استطاعنا كشفه كله، لوجدنا الاعتبارية نفسها»⁽²¹⁾.

وكما أوضح سعيد في المقطع المذكور إن موقع الأغراض هو ذو أهمية كبرى. وعندما يوضع غرض في الوسط فيعني قد أولي له أهمية. أما في حالة السرد فإن توسط صحن الزيتون رمزاً للهوية العربية الوطنية كما أشرنا آنفاً. هكذا تُظهر مركزية الغرض شكلاً مضمرًا من المقاومة. أما الصحن الأخرى فقد وُضعت حول الزيتون، وهي لا تشير إلى نكهة مصرية فحسب، بل إلى نكهة عربية تؤدي وظيفة سندٍ للصحن الموضوع في الوسط.

لا يناقش المقطع السابق إلا تداخل الأغراض في مشهد الفطور الأول، مركزاً على موضعها وعمقها الفولكلوري، ومنتقداً الترجمة، لأنها تضيع أحياناً القيمة الأصلية للعمل. وسيركز المقطع الثاني أيضاً على مشهد الفطور الأول ولكن سيحصر اهتمامه بالعلاقة الهرمية في العائلة في إطار القراءة ما بعد الاستعمارية للسرد.

تبدو هذه القوى الهرمية موضوعاً مهيماً في مشهدَي الفطور الأول والثاني. يتعرف القارئ على نوع العلاقة في بيت عبد الجواد والطبيعة الانصياعية لزوجته أمينة. إذ تبدو أمينة الزوجة المثالية التي لا تعارض مواقف زوجها، ودائماً تلبّي أوامره من دون تردد وإخلاص شديد. وعلى الرغم من أنها تدرك أن زوجها ليس أمراً متديناً كما يُظهر، لكنها تختار العيش في إنكار طبيعته الحقّة، مدعيةً بأنه الزوج المثالي.

ولعلّ العلاقة بين الزوج وزوجته تُظهر ديناميكياتٍ تلاعبيةً وتدميريةً، حيث تحاكي بعض جوانب الوضع الاستعماري في مصر. وكما يتلاعب الزوج بزوجه لتظن نفسها دونه منزلةً من خلال خلق سرابٍ عن وسع معرفته وعلمه مقابل معرفتها وعلمها، هكذا سيطر الفرنسيون على المعرفة والعلم في مصر. وكذلك برّر البريطانيون فوقيّتهم بسبب معرفتهم. وفي سنة 1910، عمل آرثر جيمس بلفور «A. J. Balfour» على إقناع بيت العموم بأنّ الامتياز الذي تملكه بريطانيا يعود إلى معرفتها بمصر (Alzubairi, 105). وكان التلاعب وتبرير الوضع منهجاً من مناهج المستعمر يستعمله للتحكّم بالمشهد، والسيطرة على المستعمر بواسطة خلق أساطيرٍ هرميةٍ تبريراً لأفعاله. ويقدم السرد مشهداً تلاعبياً مشابهاً، كما يحاول

On one side hot loaves of flat bread were piled. On the other side were arranged small plates with cheese, pickled lemons and peppers, as well as salt and cayenne and black pepper»⁽¹⁹⁾.

إوكان يتوسط الصينية النحاسية اللامعة طبق كبيرٍ بيضاويّ امتلاً بالمدّس المقلي بالسمن والبيض، وفي أحد طرفيها تراكمت الأربعة الساخنة، وفي الطرف الآخر صُفّت أطباقٌ صغيرةٌ بالجبن، واللّيمون والفلفل المخللين، والشطة والملح والفلفل الأسود. (محفوظ، بين القصيرين، 2022، ص 19).

وقد تحمل مركزية الزيتون دلالة مقاومةٍ ما بعد الاستعمارية، لأنّ الزيتون عادةً ما يوضع في الطرف. بيد أنّ السرد يختار تقديمه في المركز. ويوضح مقال أن باك «Ann Paq» وأحمد الباز الزيتون والمقاومة «The Olive and Resistance» كيف أصبحت شجرة الزيتون رمزاً للمقاومة العربية الوطنية، نظراً إلى أنّ الشجرة تحمل أهمية فولكلورية لدى العرب عمومًا، والفلسطينيين خصوصاً⁽²⁰⁾. لذلك إنّ وضع هذا الطعم في وسط المائدة يعزّز هذا المفهوم لأنّ مركزية الأغراض قد تحمل إشاراتٍ رمزيةً. وكتب إدوار سعيد عن أهمية موضع الأغراض في كتابه الاستشراق «Orientalism»:

«على الرغم من تشتت الذهن بسبب عديد من الرغبات، والدوافع، والصّور المتبسة، يبدو أنّه عازمٌ على تشكيل ما أسماه كلود ليفي ستروس علم المحسوس. خذ مثلاً قبيلةً بدائيةً تُلحق مكانًا، ووظيفةً، ودلالةً محدّدةً بكلّ نباتٍ موجودٍ في محيطها. ولا فائدة عمليةً لعديد من هذه الأعشاب والزهور. لكنّ ما يقصده ليفي ستروس هو أنّ الذهن يتطلّب نظامًا، ولا يتحقّق النظام إلا من خلال ملاحظة الأشياء والتمييز بينها، حيث يوضع كلّ شيء يدركه المرء في مكانٍ آمنٍ. لذلك تُخصّص للأشياء أدوارٌ كي تؤديها في رصيد الأغراض والهويات التي يتشكّل منها المحيط. ويحمل هذا النوع من التصنيف البدائيّ منطقيًا، بيد أنّ قواعد هذا المنطق الذي ينطلق منها مجتمعٌ معيّنٌ لاعتبار نبات السرخس فأل خيرٍ، ينطلق منها مجتمعٌ آخر في اعتبار هذا النبات شؤماً

19. Najīb Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 55.

20. Anne Paq. «The Olive and the Resistance». The Electronic Intifada, 8 Jan. 2019, electronicintifada.net/content/olive-and-resistance/26216

21. Said, Edward W. *Orientalism*. New York, Pantheon Books, 1978, p. 91.

(23) «Sa'd's home was their target».

[فتمثل فهى أبياتاً من قصيدة حافظ في مظاهرة السيدات:

خَرَجَ الغواني يَحْتَجِّجُ بنَ ورحتُ أرقبَ جَمْعَهِنَّ
فإذا بهنَّ تَخْذَنَ مِنْ سُودِ الثَّيابِ شِعَارَهِنَّ
فطلعنَ مثلَ كواكبٍ يسطعنَ في وسطِ الدجَنَةِ
وأخذنَ يجترنَ الطَّرِيقَ ودارِ سَعِدٍ قَصْدَهِنَّ.

(محفوظ، بين القصرين، 2022، ص 282-283)

وتكمن أهميّة هذا الشعر في الطّبيعة الأثويّة للمقاومة التي تتوافق مع مزعم هذا البحث بأنّ مصر تتمثل بصورة أنثى، وتالياً يبدو وكأنّه دعوةٌ لمصر كي تقاوم. إنّ التّمثيل الفولكلوريّ لمصر بوصفها أمّاً لا ينحصر بالمرأة فحسب بل يشمل أيضاً المهام المرتبطة بالنّساء:

«If Amina, in the upper stories, felt she was a deputy or representative of the ruler, lacking any authority of her own, here she was the queen, with no rival to her sovereignty. The oven lived and died at her command. The fate of the coal and wood, piled in the right-hand corner, rested on a word from her. The stove that occupied the opposite corner, beneath shelves with pots, plates, and the copper serving tray, slept or hissed with flame at a gesture from her. Here she was the mother, wife, teacher, and artist everyone respected. They had full confidence in everything she produced. The only praise she ever succeeded in eliciting from her husband, if he did favor her with praise, was for a type of food she prepared and cooked to perfection. Umm Hanafi was the right arm of this small empire, whether Amina directed the work herself or allowed one of her daughters to practice this craft under her supervision»⁽²⁴⁾.

[وإذا كانت أمينة تشعر بأنّها في أعلى البيت سيّدة بالثّياب، وممثّلة لسلطانٍ لا تملك منه شيئاً، فهي في هذا المكان ملكة لا شريك لها في مُلكها، فهذا الفرن يموت ويحيا بأمرها، وهذا الوقود من فحمٍ وحطبٍ في الركن الأيمن يتوقّف مصبره على كلمةٍ منها، والكانون الذي يحتلّ الركن المقابل تحت رفوف

أنّ يبقى موضوعياً، تاركاً الحكم للقارئ. ويجد هذا البحث الطّبيعة الرّمزيّة لأفراد العائلة، خصوصاً رمزيّة الأب، مبنية على الرابط بين مشهد الفطور الثّاني والثّالث.

يطرح المشهد الثّالث تعليقاً واضحاً يمثّل الطّبيعة الرّمزيّة الموجودة في المشهدين الأوّل والثّاني. فالرّمزيّة الاستعماريّة على مائدة الفطور مغلفةٌ بأمتولٍ ذات ديناميكيّة مختلفة بين أفراد العائلة:

«Their father devoured his food quickly and in great quantities as though his jaws were a mechanical shredding device working non-stop at full speed. He lumped together into one giant mouthful a wide selection of the available dishes - beans, eggs, cheese, pepper and lemon pickles which he proceeded to pulverize with dispatch while his fingers prepared the next helping»⁽²²⁾.

[السّيّد كان يلتهم طعامه في وفرةٍ وعجلةٍ وكأنّ فكّيه شطرا آلةٍ قاطعةٍ تعمل في سرعةٍ وبلا توقّف، ومع أنّه كان يجمع في لقمةٍ كبيرةٍ واحدةٍ من شتى الألوان المقدّمة — الفول والبيض والجبن والفلفل والليمون المخللين — ثمّ يأخذ في طحنها بقوةٍ وسرعةٍ وأصابعه تُعدّ اللقمة الثّالية. (محفوظ، بين القصرين، 2022، ص 19)]

إذ تتوافق الطّبيعة الجشعيّة مع التّعليق على طبيعة جشع البريطانيّين المطروحة في المشهد الثّالث. ويبدو أنّ أحمد عبد الجواد في البيت يشارك عدّة تشابهاتٍ مع المستعمر الخارجيّ، وهو ما يبرهن رمزيّة الأب بوصفه صورةً استعماريّةً. زد على ذلك، أنّ الأب داعمٌ للبريطانيّين، وتالياً يلحظ القارئ المقاومة الضّمنيّة التي يمثّلها ابنه فهى من خلال إنشاده أبياتاً من الشعر المصريّ الفولكلوريّ:

«Fahmy then recited verses from the poem by the Egyptian author Hafiz Ibrahim about the ladies' demonstration:
Beautiful women marched in protest.
I went to observe their rally.
I found them proudly
Brandishing the blackness of their garments.
They looked like stars,
Gleaming in a pitch-black night.
They took to the streets;

23. Najīb Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 365.

24. Najīb Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 59.

22. Najīb Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 63.

علاوةً على ذلك، يؤدي هذا النظام الاستهلاكيّ الضالم للأب إلى انهيار الهرميّة حالمًا يغادر المشهد. ويعكس هذا الفعل أيضًا الوضع ما بعد الاستعماريّ عندما غادر المستعمر من دون يصحّح الأخطاء الاستعماريّة التي أنتجت الفوضى وفقًا لمفهوم العدالة الاستعماريّة. ويتّضح هذا الرّعم عند تحليل الجزء الأخير من مشهد الفطور الأوّل:

«Therefore, no sooner had his father risen and departed than Kamal rolled up his sleeves and attacked the food like a madman. He employed both his hands, one for the large dish and the other for the small ones. All the same, his endeavor seemed futile, given his brothers' energetic efforts. So Kamal fell back on a trick he resorted to when his welfare was threatened in circumstances like these. He deliberately sneezed on the food. His two brothers recoiled, looking at him furiously, but left the table, convulsed with laughter. Kamal's dream for the morning was realized. He found himself alone at the table»⁽²⁶⁾.

[ولهذا فما كاد السيد ينهض قائمًا ويفارق الحجرة حتى شمر عن ساعديه وهجم على الطبق كالمجنون مستغلًا يديه الاثنتين: يدًا للطبق الكبير، ويدًا للأطباق الصغيرة، بيد أن اجتهاده بدا قليل الجدوى فيما انبعث من نشاط الأخوين، فلجأ إلى الحيلة التي يستغيث بها كلّما هدّد سلامته مهديد في مثل هذه الحال، وهي أن يعطس في الطبق عامدًا متعمدًا، وعطس فتراجع الأخوان ونظروا إليه حانقين، ثم غادرا المائدة وهما يغرقان في الضحك، فتحقق له حلم الصّباح، وهو أن يجد نفسه وحيدًا في الميدان. (محفوظ، بين القصرين، 2022، ص 20)]

يمكن اعتبار التأثير الأكبر لانهيار النظام الهرميّ بعد مغادرة أحمد عبد الجواد كان على ابنه الأصغر كمال. ويبدو أنّ كمال يمثّل الجيل الجديد نظرًا لشدة تأثره بسلوك أبيه الاستهلاكيّ الضالم. وهو ما يمثّل الوضع ما بعد الاستعماريّ في مصر لأنّه قاد نحو الفقر والفوضى بسبب ظلم المستعمر. ويساعدنا تشابك المشاهد كلّها على فهم الطّبيعة الرّمزيّة للسرد لأنّ جميع مواضيع الاستعمار المضمر والمعلنة توضّح أكثر الوضع الاستعماريّ.

لقد فسّر المقطع السّابق طريقة تشابك مشاهد الفطور

الحلل والأطباق والصينيّة التّحاسيّة ينام أو يزغرد بالسنة اللّهب بإشارة منها. وهي هنا الأمّ والزوجة والأستاذة والفنّانة التي يترقّب الجميع والثقة ملء قلوبهم ما تقدم يداها، وأية ذلك أنّها لا تفوز بإطراء سيدها إذا فضل بإطرائها إلا عن لونٍ من الطّعام أحكمت صنعه وطهيه، وأمّ حنفي كانت اليد اليمنى في هذه المملكة الصّغيرة، سواء تصدّت للإدارة والعمل أم تخلّت عن مكانها لإحدى فئاتها لتتمرّس بفنّها تحت إشرافها. (محفوظ، بين القصرين، 2022، ص 15)]

إن التّشابهات بين أمينة ومصر زمن الاستعمار تبرز في الاقتباس المذكور أعلاه. فقد لُقنت أمينة بأن ترى نفسها دون زوجها وتتقبّل هذا الأمر واقعيًا، بيد أنّها لا تزال تملك سلطانًا في مملكتها الصّغيرة: المطبخ. والمطبخ نفسه مكان إنتاج حيث يُنتج كلّ شيءٍ فيه:

«The oven room, although isolated, had a special claim on Armna's affections. If the hours she had passed inside it were added up, they would be a lifetime. Moreover, the room came alive with the delights of each holiday in its season, when hearts, merry with the joys of life, kept an anxious watch. Appetites were whetted by all the delicious foods prepared there for each holiday in turn, like the sweet fruit compotes and doughnuts for Ramadan or the cake and pastries for Id al-Fitr marking the end of Ramadan»⁽²⁵⁾.

[وكان لحجرة الفرن على عزلتها علاقةً بقلبيها لا تهن، فلو حسب الزمن الذي قضته بين جدرانها لكان عمرًا، إلى ما تزيّن به الحجرة من مباحج المواسم عند حلولها حين تتطلع إليها القلوب الهاشة لأفراح الحياة، وتتخلّب الأفواه لألوان الطعام الشهيبة التي تقدمها موسمًا بعد موسم كخشاف رمضان وقطائفه، وكعك عيد الفطر وفطائره. (محفوظ، بين القصرين، 2022، ص 15)]

تتعارض الطّبيعة الإنتاجيّة للمطبخ مع حجرة الفطور التي تُعدّ غرفة الأب. إنّ حجرة الفطور هي مكان استهلاك. وعلى هذا النحو تكون طبيعة المستعمر الاستهلاكيّة للمستعمر الذي يمثّل الجانب الإنتاجي في المعادلة. أمّا الأمّ أمينة التي يعتبرها هذا البحث تجسيدًا فولكلوريًا لمصر فنتج، بينما الأب الذي يعدّ تجسيدًا للمستعمر فيستهلك.

26. Najīb Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 63.

25. Najīb Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 58.

بالدور الأول مكانه المختار حيث تحيط بها حجرات نوم الإخوة والاستقبال ورابعة صغيرة أُعدت للدّرس، وقد فُرشت الصّالة بالحصر الملوّنة وقامت في أركانها الكنبات ذوات المساند والوسائد، وتدلى من سقفها فانوسٌ كبيرٌ يشعله مصباحٌ غازيٌّ في مثل حجمه. وكانت الأمّ تجلس على كنبيةٍ وسيطةٍ وبين يديها مدفأةٌ كبيرةٌ دفنت كنجة القهوة حتى التّصف في جمرتها التي يعلوها الرّماد، وإلى يمينها خوان وضعت عليه صينيةٌ صفراء صفت عليها الفنّاجين، يجلس الأبناء حيالها سواء من يؤذن له باحتساء القهوة معها كياسين وفهبي، أو من لا يؤذن له بحكم التّقاليد والآداب فيقنع بالسّم كالتّشقيقتين وكمال. تلك ساعةٌ محبّبةٌ إلى النفوس يستأنسون فيها إلى رابطتهم العائليّة وينعمون بلذّة السّم، وينضوون جميعاً تحت جناح الأمومة في حبّ صافٍ ومودّةٍ شاملةٍ. (محفوظ، بين القصيرين، 2022، ص 42)

بمقابل مشهد الفطور، يحدث مشهد القهوة في مجال الأمّ في البيت حيث تتحكّم أمينة بالوضع. بالإضافة إلى ذلك، إنّ الجوّ العامّ لهذه السّاعة مختلفٌ تماماً عن الجوّ القلق والصّارم لمشهد الفطور. ولعلّ الجوّ نفسه يمثّل نوع العلاقة التي يشاركها النّاس مع المستعمر وموقفهم من مسألة الهوية. وتوضيحاً لذلك، لا بدّ من مراجعة مشاعر الأولاد في المشهدين. إذ ثمة شعورٌ بالخوف وقت الفطور، حيث يرغب الأب في إذكاء الرّهبة في أولاده كي يوقروه، بينما تحاول الأمّ (مصر) في مشهد مجلس القهوة رعاية أولادها والإغداق عليهم كثيراً من الحبّ والعاطفة. ويبدو شعور العاطفة مهميّاً على المقطع المقتبس أعلاه، حيث يذكر المشاعر التي نجدها في مشهد مجلس القهوة. وعلى الرّغم من أنّ الأمّ تحبّ أبناءها، وترغب في توفير الأفضل لهم، فهي لا تستطيع تأدية ذلك إلّا عند غياب الأب، ولعلّ هذه هي وظيفة مجلس القهوة.

ساعة مجلس القهوة

يقدم مجلس القهوة منظوراً بديلاً عن تشابك العلاقات المختلفة بين أفراد العائلة. تُدرك أمينة أنّ زوجها قد لا يوقر أفضل بيئته لأولاده، لكنّها ترفض مواجهته لأنّه جعلها تعتقد باستحالة عيشها من دونه. وعلى هذا النحو يُخضع المستعمر المستعمر كي يخلق علاقةً اتكاليّةً، فتتحوّل العلاقة مع مرور الوقت إلى علاقةٍ سامّةٍ. ولكن، لا يزال المستعمرون يعتبرون أنفسهم في حاجة المستعمرين. وهذا التّوع من العلاقة السّامة يتوضّح في مشهد مجلس القهوة في المنفى. وبعد أن رمى الزّوج

الثّلاثة مصوّرةً الوضعين الاستعماريّ وما بعد الاستعماريّ في مصر على نحوٍ معلّنٍ ومضمّرٍ. إذ عُرض الوضع معلّناً في مشهد الفطور الثّالث، ومضمّراً في الأوّل والثّاني، وذلك من خلال تقديم الفطور نفسه وعلاقة أفراد العائلة ببعضهم. سيركّز المقطع الآتي على مجلس القهوة وعلاقته بتصوير مصر من خلال التّركيز على الأمّ أمينة.

دُكر مجلس القهوة عدداً من المرّات في السّرد. بيد أنّ البحث سيحصر اهتمامه بمقارنة مشهدين عن مجلس القهوة: الأوّل هو أوّل مشهد احتساء قهوة في السّرد، والثاني هو ما سيسمّيه بحثنا احتساء القهوة في المنفى. ويُسهّم كلّ مشهد في تحسين رؤيتنا لهويّة مصر لدى شعبيها، فضلاً عن شعور المهجر، وذلك من خلال تقديم مصر انطلاقاً من منظور فولكلوريّ في الأمّ أمينة وعلاقتها بأولادها الذين يعطون صورةً رمزيّةً عن المصريّين أنفسهم. إنّ ساعة احتساء القهوة مختلفة تماماً عن توقيت الفطور. فالأوّل أشدّ صرامةً وتزمّناً، بينما يوقر الأخير بيئته مريحةً للأولاد:

«EXCEPT FOR the father, the family gathered shortly before sunset for what they called the coffee hour. The chosen site was the first-floor sitting room surrounded by the children's bedrooms, the parlor, and a fourth small room set aside for studying. Its floor was spread with colored mats. Divans with pillows and cushions stood in the corners. Hanging from the ceiling was a large lantern illuminated by an equally large kerosene lamp. The mother sat on a sofa in the center. In front of her was a large brazier where the coffeepot was half buried in the embers topped by as hes. To her right was a table holding a brass tray with cups lined up on it. The children were seated opposite her, including those permitted to drink coffee with her, like Yasin and Fahmy, and those barred from it by custom and etiquette, like the two sisters and Kamal, who contented themselves with the conversation. This hour was well loved by them. It was a time to enjoy being together as a family and to have a pleasant chat. They would cluster under their mother's wing with love and all-embracing affection»⁽²⁷⁾.

[واجتمعت الأسرة — ما عدا الأب — فقبيل المغيب فيما يعرف بينها بمجلس القهوة، وكانت الصّالة

27. Najib Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 114.

ويعرّز هذا الاقتباس مزعم البحث عن تصوير مصر بصورة أمّ من خلال استخدام معجم معيّن ما يؤكّد الطّبيعة الرّمزيّة للسرد.

يخلق غياب الهوية شعورًا بالغربة، ويؤدّي هذا الشعور إلى غياب الشعور بالوطن، وليس المقصود بالوطن بقعةً جغرافيةً قد تعود إليها الشخصية المهجرية، بل هوية يمكنها اعتناقها. وتشير هذه الإشارات إلى أي مدى يستطيع السرد أن يرمز إلى الواقع المهجريّ للمصريين في أرضهم، والعلاقة التكاليفيّة لدى مصر المستعمرة مع المستعمر. وتبرز هذه العلاقة التكاليفيّة من خلال العلاقة الهرميّة بين الرّوجة والرّوج في السرد.

مَنْ يروي القصة؟

لقد أظهر السردان استعمال الفولكلور وسيلةً للمقاومة. ولكن، ثمة اختلافٌ جليٌّ بين العناصر المستعملة في كلّ سرد. يبدو أنّ رواية الدّهّاب للوطن تنزع إلى مقاومة الهيمنة الأجنبيّة من خلال إسقاط الهوية بوساطة القصّ والمعتقدات الأسطوريّة، بينما تنزع رواية بين القصصين إلى إظهار المقاومة من خلال التلاعب بالعناصر الثقافيّة الحصريّة كالأكل وأقسام البيت. وقد حاول السردان مواجهة فقدان الذاكرة التاريخيّة والتاريخ الاستعماريّ على الرّغم من تباين العناصر وطريقة السرد. وعلى الرّغم من ذلك، تجد في صلب السردين رسالةً متشابهةً. وسيحاول القسم الأخير من هذا التحليل إظهار طريقة استعمال كلّ سردٍ للفولكلور ومواقع اختلاف وتقاطع السردين.

تقدّم رواية الدّهّاب للوطن رؤيةً فريدةً للفولكلور، فقد جمعت الأخبار الشعبيّة بالخوارق، نظرًا لمعتقدات إفريقيا القبليّة قبل الاستعمار. وجليٌّ لدى القارئ طريقة مساعدة تلك الآلهة مثل أنانسي «Anansi» وغيرها السرد كي تعطي نظرةً أصيلةً عن الثقافة نفسها: «في الليل حلم بابا بترك الطّفّل في الغابة المظلمة كي يفعل الإله نيامه به ما يشاء»⁽³⁰⁾. ذكر معتقد إفريقيا القبليّة في بداية السرد لإظهار الانعطاف العقائديّ في نهايته بسبب الهجانة. وما يميّز العناصر الفولكلوريّة في الدّهّاب للوطن هو طريقة اختفائها في نهاية السرد. وتبدو هذه التّقنيّة الاختزاليّة حافزًا رئيسًا لإظهار الانعطاف في المجتمع الإفريقيّ قبل الاستعمار وبعده، تأسيسًا لمفهوم فقدان الهوية المحليّة واستبدال الهوية الاستعماريّة بها.

أمانة خارج منزلها لخروجها من دون إذنه، تضيع الأخيرة في أحلام اليقظة متخيّلةً مجلس القهوة من دون حضورها:

«Here were the boys returning home, rushing to the sitting room after waiting impatiently for the coffee hour. They found her place empty. They were asking about her. They were answered by their sisters' gloomy and tearful looks. How would Fahmy take the news? Would Kamal understand the significance of her absence? This question made her heart throb painfully. Were they deliberating for a long time? What were they waiting for?»⁽²⁸⁾.

[وها هم الأبناء عائدون وها هم يهرعون إلى الصّالة بعد طول اشتياقٍ إلى مجلس القهوة، فيلقون مجلسها شاغراً، ويسألون عنها فتجيبهم نظرات أختيم المتجهّمة الدّامعة، ترى كيف يتلقى فهي الخبر، وهل يدرك كمال — وهنا خفق قلبها خفقة جارحة — معنى غيابها؟ أيتشاورون طويلاً؟ ... ماذا ينتظرون؟ (محفوظ، بين القصصين، 2022، ص 158)]

تُظهر أحلام اليقظة نوع شعور الأمّ تجاه أولادها وشدة رغبتها بأنّ تكون معهم، ولكنّ قد تلاعب بها زوجها لتظنّ نفسها غير مؤهلةٍ للاهتمام بهم، فاعتادت على سلطة زوجها وتحكمه بها، تمامًا مثل المستعمر والمستعمر. وتبقى أمانة غارقةً في أحلام يقظتها إلى أنّ تقاطعها والدتها قائلةً إنّ أولادها قد أتوا لزيارتها:

«We no longer have a home. We will never have a home until you return to us. like a fugitive seeking asylum, Kamal climbed into his mother's lap. For the first time he stated his decision that he had kept secret at home and on the way: «I'm staying here with Mother... I'm not going back with you»⁽²⁹⁾.

[نحن الآن لا بيت لنا، ولن يكون لنا بيت حتى تعودى إليه. وأوى كمال إلى حجرها كالهارب، وهو يقول مُفصّحاً لأول مرة عن نيّته التي طوى صدره عليها في البيت وفي الطّريق: سألني هنا مع نينة... ولن أعود معكما. (محفوظ، بين القصصين، 2022، ص 159)]

28. Najib Mahfuz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 332.

29. Najib Mahfuz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 333.

30. Gyasi, Yaa. Homegoing. Penguin Random House, 7 June 2016, p. 12.

وعلى الرغم من أنّ تصوّر باختين للكرنفاليّ استعمل أساساً دفاعاً عن الرواية الأوروبية، فيعكس مفهومه أسطورة المركزية الأوروبية الهرمية للعالم، وتالياً ترتبط بالسردّين لأنهما استعملا موضوع الهرمية لإظهار مدلولاتها في التاريخ.

ولكنّ ثمة اختلاف بارز بين تقديم كلّ سردٍ لثقافته. فقد ذكرنا أنّ اعتماد رواية الذهاب للوطن على الأساطير والقصص الشعبيّة، بينما رفضت رواية بين القصرين العناصر الأسطورية والخرافية، واختارت تقديم رؤية واقعية. ولعلّ السبب في ذلك هو تباعد تاريخ نشر الروايتين؛ إذ نُشرت رواية الذهاب للوطن سنة 2016، وتدور أحداث قصتها على مدى مئة سنة. فبداية الرواية في أواخر القرن التاسع عشر، حيث تُظهر نسخة رومنتيقية عن الماضي الحافل بالخوارق والعجائب. ولو بدا هذا المدلول مفتقراً تقديمًا واقعيًا، لكنّ هذا لا يعني غياب الحقيقة. وقد برهنت هذه العناصر الأسطورية أنّها ذات طبيعة رمزية تساعدنا على فهم الواقع التاريخي خلف هذه المدلولات.

أما رواية بين القصرين فقد نُشرت سنة 1956، وتزج إلى إسقاط نسخة واقعية عن الماضي. فقد عاش محفوظ تلك الأحداث، ولعلّ الحياة الريفية في الرواية هي ذكريات طفولته. هكذا، يمكن اعتبار العناصر الواقعية في رواية بين القصرين إسقاطاً من الذاكرة، وليست تصويراً رومنتيقياً للماضي، كما في الذهاب للوطن. وعلى الرغم من واقعة أنّ كلّ سردٍ يقدم نسخة مختلفة عن الماضي، فكلاهما عازم على محاربة فقدان الذاكرة التاريخية ومنح القارئ قيمًا عابرة للثقافات، والشخصيات، والقصّة.

الخاتمة

الإطار النظري:

- يستند البحث إلى القراءة الطباقية لإدوار سعيد لدراسة التعبير عن المقاومة من خلال الفولكلور.
- في السردّين ليس الكرنفاليّ في المشاهد فحسب، بل في عكس كليّ للتأليف. إذ أُسكت المستعمر، وحصرت القصّتان اهتمامهما بالمستعمر، تبعاً لمفهوم باختين، ما أدى إلى سردّين رمزيّين.

تحليل السرد:

- تقدّم رواية الذهاب للوطن منظوراً أسطورياً رومنتيقياً عن الماضي، وتربطه بالمقاومة ما بعد الاستعمارية.
- تقدّم رواية بين القصرين منظوراً أكثر واقعية عن الفولكلور.

وليست هذه الفكرة مضمرة فحسب، بل ثمة ملاحظات معلنّة في السرد: «نؤمن بذلك الذي لديه القوة. إنّه من يقرّر كتابة القصّة. لذلك عندما تدرس التاريخ عليك أن تسأل نفسك: من الذي أفتقد قصّته؟ وما الصّوت الذي قُمع كي يُسمع هذا الصّوت؟ وحالما تدرك ذلك ستجد هذه القصّة أيضاً. هكذا، ستجلي لك الصّورة حتّى لو كانت ناقصة»⁽³¹⁾. إذن، تصبح مواجهة فقدان الذاكرة التاريخية موضوعاً محورياً في السرد، ووسيلة لمقاومة الاستعمار وإعادة كتابة التاريخ. وفي هذا الإطار، يؤدّي مفهوم الكرنفاليّ دوراً في القصّتين حيث تنعكس الأدوار ويُسكت المستعمر. وتتلقّى القصّة كلّها من منظور المستعمر، وما ذكرناه أعلاه يتفق مع موقف باختين من الكرنفاليّ. وعلى الرغم من أنّ هذا المفهوم يُعدّ عادةً مشهداً فردياً في القصّة، حيث تُعكس فيه الأدوار، يشدّد باختين على أهمّيته في قراءة أعمالٍ كاملةٍ إلى جانب السياق التاريخي بوصفه مدلولاً عن الكرنفاليّ، ويكتب الأخير: «يتفرّع تأثير هذه الصّور التي نحللها باتجاهين: تؤثر على موضع الكاتب نفسه في الرواية، وموضع صورته في حال أدخل نفسه في الرواية، فضلاً عن منظوره»⁽³²⁾. هكذا، يمكن اعتبار عكس التأليف عكساً للأدوار. والقصّتان اللتان يناقشهما البحث استعملتا منهج استخدام الصّوت المهمّش.

وتوضيحاً، ليس مفهوم الكرنفاليّ موجوداً عبر المشاهد في السردّين بل بوساطة تأليف السرد نفسه. إذ، يتخذ السرد في صيغة الغائب السّلطة، ثمّ يعكس الأدوار في القصّة. فيُسكت المستعمر في السردّين، مركزاً على المستعمر، وتالياً يخلق الطّبيعة الرمزية الأمثولية للسردّين.

«إنّ الدّلالة المجازية غير المباشرة الصّورة البشرية كلّها وطبيعتها الأمثولية هي ذات أهمية كبرى. لهذا السبب ترتبط بالتحوّل، فالمهرج والأحمق يمثلان تحوّل القيصر واللّه. لكنّ الشّخصيات المتحوّلة موجودة في عالم الموتى، والمنية (قارن بين احتفال ساتورناليا الرومانيّ وبين آلام المسيح، وبين السّمة التّمثلية في تحوّل إله أو حاكمٍ إلى عبدٍ، أو مجرمٍ، أو أحمق). ويكون الإنسان تحت هذه الطّروف في حالة أمثولة. ولدى الحالة الأمثولية دلالة ضخمة في الرواية»⁽³³⁾.

31. Gyasi, Yaa. Homegoing. Penguin Random House, 7 June 2016, p. 302.

32. Mikhail Bakhtin. Rabelais and His World. MIT Press (MA), 1 June 1971, p. 164.

33. Mikhail Bakhtin. Rabelais and His World. MIT Press (MA), 1 June 1971, p. 166.

8. Halpé, Aparna. Between myth and meaning: the function of myth in four postcolonial novels. Diss. 2010.
9. Said, Edward W. Culture and imperialism. Vintage, 1993.
10. Namiki, Kanami. «Hybridity and National Identity: Different Perspectives of Two National Folk Dance Companies in the Philippines». Special Issue: Asian Studies 47 (2011): 63-86 Motahane, Nonki.
11. Oliver Nyambi, and Rodwell Makombe. «Rooting routes to trans-Atlantic African identities: the metaphor of female descendancy in Yaa Gyasi's Homegoing». African Identities 2020
12. Elsheemi, Ahmad Abdellah. «Cultural and Stylistic Challenges in the Translation of Naguib Mahfouz into English». مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث «The Examples of Ziqaq el-Madaq, Palace Walk and The Harafish. 1-32 : 2014 [Nail river magazine for humanist and socialist studies] الإنسانية والاجتماعية والتربوية
13. Naem, Ali Dakhil, and Lajiman Bin Janoory. «The Cairo Trilogy: An Existential Reading in Three Generations of this Novel». Budapest International Research and Critics in Linguistics and Education (BirLE) Journal 3.1 2020: 1-10.
14. Al-zahabe, Lenah. Perception of Arabic folktales by readers of different language/cultural backgrounds. Diss. University of Toledo, 2014.
15. Billingslea-Brown, Alma Jean. Crossing borders through folklore: African American women's fiction and art. University of Missouri Press, 1999.
16. Ogundele, Wole. «Devices of evasion: The mythic versus the historical imagination in the postcolonial African novel». Research in African Literatures 33.3 (2002): 125-139.
17. Aoyama, Tomoko. Reading food in modern Japanese literature. University of Hawaii Press, 2008.
18. Murphy, Joseph M. «Black religion and 'black magic': Prejudice and projection in images of African-derived religions». Religion 20.4 (1990): 323-337.
19. Campbell, Joseph. The way of the animal powers: historical atlas of world mythology. 1. The way of the animal powers. Harper & Row, 1983.
20. Spivak, Gayatri Chakravorty. «Can the subaltern speak?» Die Philosophin 14.27 (2003): 42-58.
21. Drewal, Henry John. «Interpretation, invention, and re-presentation in the worship of Mami Wata». Journal of Folklore Research (1988): 101-139.

الذهاب للوطن:

1. النار والماء

• تُعدّ النار والماء في الذهاب للوطن عنصريين رمزيين يشكّلان هويّةً رمزيّةً. تمثّل النار التعدّدية العرقية، ويُعدّ الماء عهداً لتاريخ غير مكتوب، رابطاً الأجيال ببعضها، ومقاوماً الهويّات المفروضة. ويتحدّى هذان العنصران التّصوّرات الغريبيّة المغلوطة، ويحافظان على الذاكرة التّاريخيّة.

2. السّاحرات

• يؤدّي تصوير السّاحرات على مرّ الأجيال دور عدساتٍ لاستكشاف وتفكيك التّمنيط العرقيّ من الحقبة الاستعماريّة. فتؤكّد على تعقيدات التأثيرات الاستعماريّة وحاجة الاعتراف التّاريخيّ.

بين القصيرين:

1. الطّعام والفولكلور في رواية بين القصيرين

- يدرس هذا الفصل دور الطّعام والفولكلور المرتبط به في مقاومة التّأثير الاستعماريّ.
- يكشف التّحليل المقارن لمشاهد الفطور والقهوة صدام الهويّات والسّلوك الانصياعيّ.
- 2. ديناميكيات العائلة والهرميّات
- يدرس البحث النّظام الهرميّ عند العائلات وانعكاسه على علاقة المستعمر/المستعمر.

المصادر

1. محفوظ، نجيب، بين القصيرين، مؤسسة هنداوي: 2022.

References:

2. Bhabha, Homi K. *The location of culture*. routledge, 1994.
3. Rushdie, Salman. «Commonwealth Literature does not exist». *Imaginary Homelands* 66 -78 (1991).
4. Ward, Abigail, ed. *Postcolonial Traumas: Memory, Narrative, Resistance*. Springer, 2015.
5. Dundes, Alan. «Folklore as a Mirror of Culture». *Elementary English* 46.4 (1969): 471-482
6. Campbell, Joseph, and Bill Moyers. *The power of myth*. Anchor, 1988.
7. Ritchie, Susan. «Ventriloquist Folklore: Who Speaks for Representation?». *Western Folklore* 52.2/4 (1993): 365-378.

النظام الاجتماعي، والعدائية، والاحتكاك في شبكات التواصل الاجتماعي

ألبرتو كاريللو Alberto José Luis Carrillo Canán

Meritorious Autonomous University of Puebla (BUAP), Mexico

ملخص

يُعتبر العيش المُشترك قيمة عالمية في كل رابطة اجتماعية. وعلى عكس التفاؤل التقني، فإن التواصل المفتوح الحق، الذي يحمل إمكانية مشاركة جميع أفراد الأمة، والنتيجة عن "الثورة الرقمية" حيث تحتلّ شبكة الويب 2.0 مكانة الأساس بالنسبة للشبكات الاجتماعية، يولد حالة من العدائية المتزايدة في البلدان الديمقراطية. عادة ما يكون الرد النموذجي هو تعزيز "الإلمام الرقمي" (Digital literacy) عبر إيجاد مواطنين "يستعملون شبكات التواصل الاجتماعي بشكل صحيح". وهذا من شأنه أن يمثل التحدي الأخلاقي. لكن هذه الفكرة تعد سطحية؛ إذ إنها لا تفهم أن "الوسيط هو الرسالة"، وهو ما يعني في هذه الحالة أن التواصل الرقمي المفتوح واللحظي يولد بالضرورة عدائية تتعارض مع النظام الاجتماعي. ووفقًا لمنهجية التحليل الميديولوجي المتعالي (-transcendental mediological analysis)، فمن الضروري الحدّ من الزمن الحقيقي (real time) عن طريق إدخال "احتكاك" -تأخير- في التواصل المفتوح في شبكات التواصل الاجتماعي من أجل القضاء على حالة العدائية التواصلية.

الكلمات المفتاحية: النظام الاجتماعي، شبكات التواصل الاجتماعي، التواصل المفتوح، الزمن الحقيقي، العدائية، الاحتكاك

1. مقدمة

1.1. الأهداف

توضح أن «التواصل البطيء» في شبكات التواصل الاجتماعي ينتج عن تغييرٍ تكنولوجي بحت، عن تعديل في بنيتها، وهو في الواقع ما يُطبَّق فعليًا، على سبيل المثال في WhatsApp، ومع محاولات متروّدة أيضًا في منصة X، تويتر سابقًا. يتمثل هذا التغيير في تقديم ما يعرف تقنيًا باسم «الاحتكاك» (بولغار). أي احتكاك أثناء الحركة يُقلل من سرعتها، وفي هذه الحالة، فإن الأمر يتعلق بالخروج من «السرعة اللحظية» (ماكلوهان 12) التي يتميز بها التواصل الكهربائي، وجعله يتوقف، بدرجات متفاوتة، عن كونه تواصلًا لحظيًا.

2.1. الأهمية

بناءً على الهدف الأول، تكمن أهمية العمل في تقديم تفسير واضح لأصل الاستقطاب السياسي في الغرب الذي يقود الديمقراطية الليبرالية إلى الانهيار (كاريلو، «ماكلوهان»). ومن

يهدّد الاستقطاب السياسي الغربي قيمة النظام الاجتماعي العالمية، ولهذا، فإن الهدف الأول من هذه الورقة هو إظهار الحاجة إلى تقليل سرعة التواصل في شبكات التواصل الاجتماعي، أي تحقيق ما يسميه جوناثان هايدت (-Jona than Haidt) وميكا غودمان (Micah Goodman) بـ«حركة المعلومات البطيئة»، وذلك من أجل تقليل العداء بين مستخدمي شبكات التواصل الاجتماعي، الذين يشرطهم وسطُ التواصل الاجتماعي للانغماس في حالة من العدائية لا نهاية لها، وتوليد ظاهرة الاستقطاب السياسي في الغرب، لا سيّما في الولايات المتحدة الأمريكية. ويتمثل الهدف الثاني في

وألبرتو كاريلو كانان (ماكلوهان والذاتية)، فإنه يجب علينا أن نشير إلى أن جميع المؤلفين المذكورين ينتابهم قلق تجاه شكل أو بنية الوسيلة، على الرغم من أن بير وكاريلو (McLuhan y la subjetividad)، وغودمان. وحدهم الذين يرجعون صراحةً إلى ماكلوهان. ومع ذلك، يرتبط عنصر «الأزمة العاطفية» بدراسات العدوى الأخلاقية في وسائل الإعلام (برادي وآخرون؛ كاريلو، «وسائل الإعلام الرقمية الكهربائية»).

«الاحتكاك» في شبكة التواصل الاجتماعي هو أي تغيير في تصميمها، أي شكلها، أو هيكلها، أو بنيتها، والذي «يشجع» على توزيع المحتوى «بحيث ينتقل المستخدم من التفاعلي إلى التأملي» (بولغار)، والنقطة الأساسية هي أن الاحتكاك لا علاقة له على الإطلاق بالمحتوى نفسه الذي ينشره المستخدم ولكن فقط بكيفية نشره، أي مع «تأخير» يسمح بتقليل العاطفية لصالح سلوك المستخدم التأملي. ومع ذلك، فإن هذا النهج، الموجود بالفعل بالاستناد إلى الحسن المشترك البسيط، يحتاج إلى أساس نظري، وهو ما سنوفره هنا.

يتمثل أحد الجوانب المركزية من المشكلة في الاعتراف بحرية التعبير الكاملة لما يمكن أن يكون ديمقراطية التواصل التي تحدد مجتمع «التواصل المفتوح»، القائم على تكنولوجيات الاتصال الجديدة، كما قال غيرشبيرج وإلينج (125). هؤلاء المؤلفون لا يتوهمون أن التواصل المفتوح يؤدي إلى الحقيقة أو المسؤولية، ويشيرون بدلاً من ذلك إلى أن مثل هذا التواصل مع حرية التعبير الكاملة هو «بلاغي» (8)، أي أنه تهيمن عليه العاطفة، وهو بالضبط ما يقلق المنظرين. من نظرية «تقنية الاحتكاك» (FrictionTech) (بولغار).

بالاعتماد بشكل كبير على ماكلوهان، يجادل ألبرتو كاريلو (McLuhan y la subjetividad) وألبرتو كاريلو وماريانو نافارو («هايدت الجزء 2» و«هايدت الجزء 3») بأن المشاكسة هي الطابع الضروري والحتمي للتواصل المفتوح كما حدده غيرشبيرج وإلينج. وبالتالي فإن مثل هذا التواصل الذي أصبح ممكناً تقنياً بفضل الشبكات الاجتماعية يؤدي بشكل لا مفر منه إلى الاستقطاب السياسي أو «الأزمة العاطفية» (غودمان وهايدت 08-00:16:07) وما يصاحب ذلك من تآكل الديمقراطية الليبرالية (كاريلو، «Medios Electro Digi- Carrillo» و«هايدت الجزء الثاني» و«هايدت الجزء الثالث»). النقطة المهمة في هذه الورقة إذن هي شرح كيف يمكن أن يؤدي «دمج الاحتكاك» في الشبكات الاجتماعية (بولغار) إلى القضاء على المشاكسة، وبالتالي إلى القضاء على الاستقطاب السياسي.

بين العديد من المشكلات التي يعاني منها الغرب، فإن تفاقم الاستقطاب السياسي يحتل المرتبة الأولى.

بناءً على الهدف الثاني، فإن العمل مهم أيضاً جداً. حتى الآن، لا يوجد مقترح منهجي وشامل يستند إلى قواعد قوية حول كيفية السيطرة على الاستقطاب السياسي العاطفي الشديد والعدائي الذي تعاني منه الولايات المتحدة في المقام الأول، أو تقليده، أو القضاء عليه. هنا نشرح ونتطرق بشكل منهجي إلى كيف ولماذا يمكن للاحتكاك أن يؤدي إلى القضاء على الاستقطاب العدائي الذي نشهده حالياً.

ومع وجود الاحتكاك في شبكات التواصل الاجتماعي، يمكن تحييد العاملين الآخرين للاستقطاب (كاريلو، «وسائل الإعلام الرقمية الكهربائية»)، وهما أ) التنوع الاجتماعي الكبير داخل الولايات المتحدة، و ب) الحرية الديمقراطية نفسها كتواصل مفتوح (جيرشبيرج وإلينج 11) من خلال القضاء على العدائية المتأصلة في شبكات التواصل الاجتماعي.

إن مقترح تقديم احتكاك في الشبكات يتوافق مع المبدأ الديمقراطي الأساسي لحرية التعبير. لا يعد الاحتكاك في شبكات التواصل الاجتماعي سوى تغيير هيكلي بصوري بنيوي محض، وهو ما لا يعني فرض رقابة مطلقة على أي رأي، كلاً، إنه يؤدي إلى القضاء على العاطفة العدوانية التحريضية المعدية في شبكات التواصل الاجتماعي فحسب.

3.1. الأدبيات السابقة حول هذا الموضوع

أشار كل من جونانان هايدت وأدريان لافرانس إلى مشكلة بنية الشبكات - الشكل أو الهيكل - في توليد الغضب، حيث أشار هايدت إلى ذلك فيما يتعلق بفيستوك وتويتير، بينما أشارت لافرانس بشكل غريب إلى فيستوك وحده. كما أشار رافائيل بير إلى ذلك فيما يتعلق بتويتير، وأظهر كاريلو كانان على وجه الخصوص العلاقة بين غضب السترات الصفراء و فيستوك. وقد أشار هايدت وغودمان إلى «أزمة مزدوجة»، أزمة «عاطفية» وبالتالي أزمة «سياسية» (09-00:16:07) - الاستقطاب السياسي نفسه في إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية - وضمن هذا الإطار، طرحا الحاجة إلى «حركة معلومات بطيئة» (00:51:58). من جانبه، يُعتبر هايدت الكاتب الذي أشار بصورة أكثر وضوحاً وإصراراً إلى الأثر الضار لشبكات التواصل الاجتماعي على الديمقراطية الليبرالية، وقد اقترح أيضاً تعديلات بنيوية، أي هيكلية، لاحتواء مثل هذا الأثر. ولما كنا ندعو إلى تغيير في شكل أو بنية أو هندسة شبكات التواصل الاجتماعي، وفقاً للمقاربة المنهجية للتحليل الترانسدناتي لوسائل الإعلام الذي وضعه مارشال ماكلوهان

الأخرى في «الكهربيّ الرقعيّ» (كاريلو ونافارو، «هايدت الجزء 2» و«هايدت الجزء 3»)، والذي يتعلق بنفسية المستخدم النشط الذي يميز الشبكات الاجتماعية القائمة على WEB 2.0 أو «الثورة الرقمية» (غودمان وهيدت 04-00:01:03). في كلتا الحالتين، فإن «التقنيات الكهربية» التواصلية تولّد في المُتلقي الذي يتلقى محتوى إعلاميًا يُشير إلى أولئك الذين يظهرون بصفتهم «الضعفاء والمعانين» - أي «الضحايا» في لغة الووك (woke) الحالية - تأثيرًا عاطفيًا مزدوجًا مباشرًا، «بطريقة فورية». في تحليله للتلفاز باعتباره أول تكنولوجيا كهربية، يخبرنا ماكلوهان أن:

«الكهربي يمنح للضعفاء والمعانين أصواتًا قوية (...). إن «بُعد المصلحة الإنسانية» هو ببساطة بُعد المشاركة الفورية [العاطفية وغير التأملية] في تجربة الآخرين التي تحدث مع المعلومات الفورية. تصبح استجابة الناس [ردة فعلهم] فورية، سواء كانت الشفقة أو الغضب (...). (ماكلوهان 253-254)»

لا تحدث الشفقة المحضة، بدون الغضب، إلا حينما لا يكون هناك متهم معين متسبب في المُصاب الذي حلّ بـ«الضعفاء والمعانين»، على سبيل المثال، في انفجار بركاني. ولكن ثمة عمومًا جاني مفترض، «معتدي»، ثم بعد ذلك، يُضاف إلى الشفقة إزاء الضحايا الغضب إزاء المعتدي، بحيث يتألف ثنائي رد الفعل العاطفيّ المشترك من «الشفقة والغضب». وبالطبع، إن مثل هذا الثنائي يشتمل على «الرحمة والسخط»، وللثنائين العاطفيين علاقة ثنائية «الضحية (أو الضحايا)» / «الجاني (الجنّة)». ويؤدّي السخط إلى الغضب على الفور أيضًا استنادًا إلى شدة العاطفة. في حالة الانفجار العاطفي، يتحول السخط إلى غضب، غضب ضد شخص ما، على الفور.

يضرب ماكلوهان مثلًا بحرب القرم، حيث إن «الغضب قد تلاه غضب»، في حالة تقارير راسل التلغرافية لصحيفة التايمز بلندن، حيث أفاد بأن الجنود الذين قاموا بالمهمة البطولية لسلاح الفرسان الخفيف في بالاكلافا كانوا يتضورون جوعًا ويتجمدون حتى الموت، هم وكل خيولهم، بسبب كسل وبيروقراطية ضباطهم (ماكلوهان 253). أثارت هذه التقارير اضطرابات في شوارع لندن. أمامنا هنا حالة نموذجية لـ«الكهربية» ما قبل الرقمية: فلا يستطيع مستعمل الوسيط، أي الصحيفة التي تعتمد على التلفاز في هذه الحالة، إلا استهلاك المحتوى ولا يمكنه إذاعة رد فعله المباشر بصورة لحظية بواسطة الوسيط نفسه التي أثرت عليه؛ ذلك

2. عدائية التواصل المفتوح في البيئة «الكهربية» و«الكهربية الرقمية»

إن الاستقطاب السياسي الذي ابتلي به الغرب، بدءًا بالولايات المتحدة، ليس مجرد حادث تاريخي أو محلي، بل هو تطور ضروري بالنظر إلى ثلوث عدم الاستقرار السياسي (كاريلو، «Medios Electro Digitales»). يتمثل هذا الثلوث في (أ) المجتمعات الديمقراطية، التي تفتقر بالضرورة إلى أشكال الاتفاق المكونة للنظام الاجتماعي التقليدي. (ب) المجتمعات غير المتجانسة (على نحو متزايد)، إلى جانب ذلك، إمّا عن طريق فروقات داخلية خالصة، مثل الفارق النفسي-الديموغرافي الناشئ عن الخلاف بين الرجال والنساء الذي تُسببه النسوية، أو الفوارق الاجتماعية والديموغرافية الناجمة عن الهجرة، أو التعايش المشترك-بغض النظر عن أصله التاريخي- لمجموعات اجتماعية وعرقية مُختلفة للغاية عن بعضها البعض، مثل البيض والسود، أو المسيحيين وأصحاب الديانات الأخرى. ثمة كذلك فروقات اجتماعية-ديموغرافية تتعلق بمستوى الدخل، أو المستوى التعليمي أو مناطق السكن، ولكن ثمة أيضًا فروقات داخلية أقل وضوحًا ويمكن أن تصعب ملاحظتها، وأن تصبح «مقطعية» (cross-sectional) بالنسبة لكل ما سبق، مثل الفارق بين المغايرين الجنسيين، ومجتمع LGBTQ++، أو بين الأصحاء وذوي الهمم، بين النحيفين والبدناء، بين الأشخاص في منتصف العمر من جهة وبين الأطفال والمراهقين وكبار السن من جهة أخرى، وما إلى ذلك. تميل كل عدم التجانسات الاجتماعية-الديموغرافية والنفسية بالضرورة، وبطريقة لا محيص عنها، إلى الزيادة، وذلك في (ج) المجتمعات التي تتشكل ببيتها التواصلية من خلال وسائط الإعلام الكهربية الرقمية، و«تواصلها المفتوح». إن المجتمعات التي تستوفي هذه الصفات الثلاث هي بالضرورة غير مستقرة، كما أن المحرك النهائي أو العامل المُحفز للخلاف المُحتمل في (أ) أي الأشكال الديمقراطية الممزوجة بـ (ب) عدم التجانس الاجتماعي هو (ج) وسائط الإعلام الكهربية الرقمية، لأنها تشكل الصورة النفسية للعدائية الاجتماعية (كاريلو ونافارو، «هايدت الجزء 2» و«هايدت الجزء 3»). يمكننا أن نقول، بالتالي، إن قيمة النظام الاجتماعي والسلام العالميين تتعرض لتهديد جاد في بيئة تواصلية متنوعة، وديمقراطية، وكهربية رقمية.

في الديمقراطية الليبرالية، يمر الانتقال إلى الاستقطاب الاجتماعي بمرحلتين محددتين بوضوح؛ تتمثل إحداهما في «الكهربية» ما قبل الرقمية (McLuhan 13)، والتي تتعلق بنفسية المستهلكين السلبيين للمضامين التواصلية. وتتمثل

شكل عدوى «بالسرعة اللحظية للكهرباء»، والآن في نسخته الرقمية، أي نسخته التفاعلية. إن الانتقال من «الكهربائي» البسيط إلى «الكهربائي الرقمي»، مع الإدارة الذاتية عبر الإنترنت لغضب المستخدم، هو شرط احتمال الاستقطاب السياسي بسبب المشاكسة الرقمية.

تعد الوسائط الرقمية الكهربية «الثورة الرقمية» (هايدت و Goodman 00:15:55-58) التي تكثف «التأثير النفسي» لـ «التقنيات الكهربية» أو ببساطة «للكهربية»، كما عرّفها ماركوهان، مما يؤدي إلى فرط الحساسية المعاصرة على شكل عدائية متشددة. هذا هو الانتقال من السخط النشط الوحيد في وضع عدم الاتصال قبل WEB 2.0 والشبكات الاجتماعية، إلى السخط النشط، الذي يديره المرء نفسه ويتسم بالعدائية عبر الإنترنت، في بيئة التواصل التفاعلية لشبكة الويب 2.0.

3. عدم تماثل الاستقطاب السياسي وتقويض النظام الاجتماعي

كما رأينا، ففي (أ) مجتمع ديمقراطي ليبرالي، في ظلّ ظروف (ب) عدم تجانس اجتماعي واسع، وعلاوة على ذلك، خاضع إلى تواصل مفتوح تمامًا، الأمر الذي يعزز (ج) أيّ البيئة الكهربية الرقمية، فإنّ العدائية في ظلّ ثنائي «الشفقة والغضب» وتعبيره المتمثل في «الضحايا» المزعومين وحلفائهم، في مقابل «الجنّة» المزعومين أمر لا مفر منه. إن كل اختلاف اجتماعي-ديموغرافي، حتى الاختلاف الطبيعي بين الرجل والمرأة، يميل على نحو بسيط ومتزايد إلى أن يصبح دافعًا للعدائية لأنه في مثل هذا الاختلاف يظهر شخص ما بوصفه «الضحية» وآخر بوصفه «الجاني». إن مثل هذه العدائية، في ظلّ الطرفين (أ) و (ب)، هي «الأثر النفسي» (ماكلوهان 11) أو «التكليف النفسي» (ماكلوهان 136)، الذي لا مفر منه فيما يخص الوسائط الرقمية الكهربية. تصبح العدائية نفسها فرط حساسية باعتبارها «ابستمولوجيا التظلم» - في مقابل «ابستمولوجيا العقل» (بوستمان 48) - أي في نمط معرفي أخلاقي يوجه الأفراد إلى البحث باستمرار ليس فقط عن «الاعتداءات» بل حتى «الميكرو-اعتداءات»، ويدفع المؤسسات إلى عمل «تصريحات بالدوافع»، و«قواعد للأخلاق»، بل حتى «قواعد لغوية»، وكلها إجراءات وقائية لأي «اعتداء» محتمل، وتكون بطبيعتها الحال عقابية ضد «المعتدين»، أي «الجنّة».

وهذا يعني أن المؤسسات برمتها، بدءًا من الجامعات، ومرورًا بالشركات ووصولًا إلى الوكالات العامة وحتى الجيوش،

أن الوسيط لا يتمتع بالإمكان التقني الذي يتيح له التفاعل. بذلك المعنى، فإن المستعمل يكون سلبيًا، ولا يكون له نشاط تفاعلي إلا خارج الوسيط، في الشوارع، بدون تواصل.

على وجه التحديد، تؤدي الطبيعة الفورية ولكن السلبية إعلاميًا للثنائي التفاعلي اللحظي «الشفقة والغضب» إلى نموذج فلورنس نايتينجيل، التي أصبحت بالفعل خلال حرب القرم نفسها (ماكلوهان 200) «أول مغنية لبؤس الإنسان عن طريق التلغراف» (ماكلوهان 252). كل ما كان مطلوبًا للوصول إلى مزاج العصر الحالي باعتباره «عصر الغضب» (ميشرا) لم يكن الصراعات أو الحوادث التي تعتبر مع «المعلومات الفورية» «محفزات» (روب، «محفزات» 2) لـ «الشفقة والغضب». ما كان مفقودًا هو أن المتلقين المحتوى الإعلامي المليئين بالشفقة والسخط والغضب يمكنهم، كما يقال، إدارة ردودهم التواصلية بأنفسهم في وسائل الإعلام «الكهربية» نفسها، وهو ما يحدث تحديدًا في «التواصل المفتوح»، كما تعرفه غريشبيرج وإلينج، وذلك بفضل «التفاعلية» باعتبارها التحديد التكنولوجي الخاص لشبكة الويب 2.0 والشبكات الاجتماعية التي تستند إليها. يصبح «الأزمة العاطفية» «أزمة سياسية» (غودمان وهايدت 08-00:16:07) لأن السخط والغضب (السخط والغضب) يتم توجيههما الآن كـ «رد فعل فوري» عبر الإنترنت في نفس الشبكات الاجتماعية، والتي يمكن لأي شخص الوصول إليها من حيث المبدأ. هذه هي الوسائل التكنولوجية التي يتوفر عليها «الغاضبون» لإدارة مشاعر الغضب أو الغضب لديهم عن طريق التعبير عنها على الفور.

الشبكات هي تقنية «الاتصال المفتوح»، والتي (أ) تبدأ بانفتاحها على العالم أجمع (ب) تستمر في الزمن الحقيقي للاتصالات الفورية، وتضمن العدوى العاطفية وانتشار الثنائي «الرحمة والسخط أو الغضب». «باتباع ماكلوهان، يمكننا القول أن «التكليف» (McLuhan 136) بحيث يصبح كل شخص من حيث المبدأ «مغنيًا للمحن الإنسانية» لا يصبح أكثر ولا أقل من «النفوس» «الكهربية». ولهذا السبب [i] في عصر الكهرباء نرتدي البشرية جمعاء مثل بشرتنا (...).» (ماكلوهان 47)، وهي استعارة جيدة لفرط حساسية الجمهور الذي يستخدم وسائل التواصل الاجتماعي. ومع ذلك، فإن الاستقطاب يتطلب أكثر من مجرد التعاطف البسيط الذي يتطلبه غناء «ويل الإنسان». فهو يتطلب أن يكون التعاطف مصحوبًا بالغضب أو السخط الذي يمكن أن ينتشر على الفور، وهو ما يحدث عبر الإنترنت. إذن، يكون التعاطف مصحوبًا بالسخط والغضب الذي ينتشر على نطاق واسع في

القديمة - المليئة بالنشطاء الدعارة - إما تلقائياً أو قسرياً، إلى غليديشالتونج ضد «المحافظون»، الذين يظهرون دائماً، بلا كلل، على أنهم «الضحايا». إن عدم قابلية مثل هذه النتيجة للتصحيح أمر واضح: «المحافظ» هو كل من ليس «ضحية». فإذا لم يكن ضحية، أي إذا لم يكن ينتمي إلى أي قبيلة من قبيلة «الضعفاء» و«المستبعدين» و«المظلومين»، فلا يبقى هناك احتمال آخر سوى أن يكون «ظالماً» و«متميزاً». «الضحية» (هايدت، «الديمقراطية» 19:00-00:18): الشيء الوحيد الذي لا يكاد يخفف من هذا العيب الأخلاقي هو أن يكون مثل هذا الشخص «حليفاً» للضحايا، و«تقدمياً» من دعاة الخير. هذا هو السبب في أن Gleichshaltung يضم في «سرب» «الضحايا» وحلفائهم «التقدميين» المليئين بالذنب حقاً أو زائفاً داخل وخارج المؤسسات من جميع الأنواع، وجميعهم مصطفون ضد «المتميزين» و«الظالمين»، أي: لا أقل من «المحافظين».

فالاستقطاب السياسي، وهو نفس صراع القبائل الرقمية (كاريلو، «أترابادوس»)، ليس متماثلاً على الإطلاق. المزيد والمزيد من الاستقطاب السياسي يتخذ شكلاً أو بنية غير متماثلة مثل Gleichshaltung من سرب الاضطهاد الاضطهادي ضد «المحافظين». في عدم التماثل الذي تم تكوينه رقمياً بين أولئك المشاركين في Gleichshaltung وأولئك المضطهدين رقمياً، عبر الإنترنت، مع عواقب غير متصلة بالإنترنت - تصل «الإلغاءات» إلى حد تفكيك البنوك (Esteve) -، لا توجد إمكانية لاستعادة ظروف النظام الاجتماعي دون «إدخال الاحتكاك» في الشبكات الاجتماعية.

4. الفعل الذي لا يعد مجرد رد فعل

إن مبعث القلق الرئيس بالنسبة للذين يقترحون «حركة المعلومات البطيئة» (غودمان وهايدت 47:00:52:46) أو «إدخال الاحتكاك» في «نظام وسائل التواصل الاجتماعي» (بولغار)، هو أن بيئة الوسائط الرقمية الكهربية الحالية تولد حالة من العاطفية غير التأملية، تفتقر إلى التفكير الخطابي، أي القائم على الأسباب والاهتمام بالموضوعية، والذي يُعبّر عنه لغوياً في شكل سلسلة من القضايا المكتملة لبعضها، ويتسم بالرصانة من الناحية العاطفية. يقول بولغار: «تفيض منصات التواصل الاجتماعي ب (...) التدفقات الانفعالية، إلى جانب مشاركة المحتوى المشكوك فيه والسلوك المستهزئ (...). تستغل وسائل التواصل الاجتماعي (...) ذواتنا الانفعالية، بدلاً من أفكارنا التأملية المدروسة أكثر». إن تلك «التدفقات الانفعالية» هي التعبير الذاتي للفرد المتصل عبر الإنترنت عن

«تتماشي» مع ما يسميه روب (Robb) النوع الفاشي من «التنسيق» (Gleichschaltung)، على الرغم من أن هذا النوع هو كهربي-رقي، أي أنه لا يعتمد على أي وكالة أو أحكام مركزية؛ لقد تغلغل تقدم ذلك التنسيق في جميع أنواع المؤسسات والمنظمات، وفي التشريعات الثانوية وحتى في القوانين الدستورية التأسيسية للأمم. إن التنسيق، كما هو الحال دائماً، متعدد القطاعات وشامل، ولكنه يعتمد على «السرب الرقي» (روب، «كيف تعمل الأسراب»)، الذي يتألف من «الضحايا» وحلفائهم، الذين يفتقرون إلى القيادة بصورة دائمة، والبنية بأشكالها كافة، ولوائجها، وبروتوكولاتها، بل مقراتها الرئيسية أيضاً، الموجودة بصفة غير متمركزة، في كل مكان ولا مكان، في «الآن» الذي تهطل فيه إدانان «الجرائم» أو «المظالم» وتنتشر بشكل فيروسي، أو وما يقابلها من الغضب والسخط العقابي (روب، «كيف تعمل الأسراب» و«الأسراب مقابل» الأسلحة النووية). مما لا شك فيه أن هذا السرب العقابي يشكل ضماناً للمواجهة الاجتماعية، وعدم الاستقرار، كما سترى مرة أخرى في الانتخابات الأميركية في العام القادم. إن السرب الرقي العقابي، الذي يعمل على «مواءمة» جميع أنواع المؤسسات - بما في ذلك الشركات - هو الشكل السياسي ذاته الذي يجعل الديمقراطية النيابية، بما في ذلك سيادة القانون الليبرالية، لا قيمة لها.

إن الحديث دون مزيد من الدقة عن «القبائل» الرقمية التقدمية والمحافظة لا يترك المشكلة غير محددة فحسب، بل يشوه طبيعتها أيضاً. إن الاستقطاب السياسي ليس متماثلاً، كما يدعي بعض الأكاديميين الليبراليين، كما أن المحافظين ليسوا «أسوأ» من البقية (غودمان وهايدت 00:22:40-41). ودون الانزلاق إلى أي حكم قيمي، من هو «الأسوأ»، استيقظ المحافظون أم التقدميون، بطريقة وصفية بحتة يمكن الإشارة إلى أن القبائل الرقمية لا تتوافق مع وضع تماثل على الرغم من أنها تتحرك جميعها في «الغضب،» في حدة الاستقطاب المميزة. الوضع ليس متماثلاً لأنه، من ناحية، فإن القبائل «التقدمية» لديها حساسية اجتماعية مفرطة مشروطة نفسياً بالبيئة الكهربية الرقمية لرد الفعل الفوري وغير العاكس المتمثل في «التعاطف والسخط» الذي يدفع الكثير من الناس إلى الرغبة في الحصول على ما يريدون. أن يكونوا «صالحين» - فاعلي الخير - «يغنون ويلات» ليس للعالم بل لأي «ضحايا». ومن ناحية أخرى، فإن نفس الحساسية المفرطة التي يتمتع بها علم النفس الاجتماعي المكيف إعلامياً، تجعل الصراع في البيئة الرقمية للشبكات يقود جميع أنواع المؤسسات، بما في ذلك وسائل الإعلام

إلهم على أنهم حاملو الكراهية بامتياز - على الأقل الكراهية التي هي «الأكثر ضرراً» (Dwoskin, et al). «فيسبوك يبدأ في فرض رقابة». يعتبر ممثلو «السرب» المنخرطين في التنديد والاضطهاد «خطاب الكراهية» منظمات مختلفة لنشطاء «الأقليات» - كثير منهم منضوون تحت منظمات غير حكومية - والأكاديميين المشاركين في هذا الموضوع (Dwoskin, et al). «فيسبوك يبدأ في فرض رقابة» (Dwoskin, et al) «والآن أيضاً منصات الشبكات الاجتماعية نفسها (Dwoskin, et al)»، «فيسبوك يبدأ في فرض رقابة» («المتماهية» بالفعل مع حركة الصحوة (Dwoskin, et al). «فيسبوك يبدأ في فرض رقابة»). يقع «خطاب الكراهية» تجاه الرجل الأبيض في مكان ما بين المبرر والمعلن عنه بأنه غير ذي صلة (Dwoskin, et al). «فيسبوك يبدأ في فرض رقابة». بعبارة أخرى، تتميز مكافحة «خطاب الكراهية» بعدم التماثل في تحيزها «التقدمي» ضد «المحافظين» - الذين تحولوا إلى «يمينيين متطرفين» (Höppner). «إلغاء المنصات» - وهي توجع «السخط»، أي العدائية الخالصة والبسيطة، لأحد جانبي الاستقطاب السياسي الحالي. وبالتالي فإن مكافحة «خطاب الكراهية» لـ «المحافظين» تغذي وتضفي الشرعية على العدائية والإدانة والاضطهاد ضدهم.

التحيز الأيديولوجي للانفعال السائد بـ «خطاب الكراهية» بدلاً من العدائية نفسها كموقف أو نمط نفسي لمستخدم شبكة التواصل الاجتماعي هو مثال آخر مهم بشكل خاص لما يسميه ماكلوهان «بالغيباء التكنولوجي».

ردنا التقليدي على جميع الوسائط، وهو أنها تعتمد على كيفية استخدامها، هو موقف الغبي التكنولوجي المذهول. لأن «محتوى» [أو استخدام] الوسيط يشبه قطعة اللحم الشهية التي يحملها اللص لصرف انتباه كلب الحراسة عن العقل. (ماكلوهان 18)

يقول ماكلوهان إن «محتوى أو استخدامات هذه الوسائط» (ماكلوهان 9)، «أي وسيط يعمينا عن طبيعة الوسيط» (ماكلوهان 9). في هذا السياق يحذر ماكلوهان من أن «الوسيط [وليس استخداماته] هو الرسالة» (ماكلوهان 9)، وهو الرسالة المركزية التي تلخص نظريته الوسيطة: إنه يتعلق بالوسيط، وليس بما يستخدم له، في هذه الحالة «خطاب الكراهية»، سواء كان «يمينياً متطرفاً» أو من حركة الصحوة. يرى استخدام الوسيط بينما يتم تجاهل الوسيط نفسه. لم يفهم أن شرط إمكانية الكراهية التي يتم توجيهها عبر شبكات التواصل الاجتماعي هي شبكات التواصل الاجتماعي نفسها بخصائصها التقنية وأن مثل هذه الكراهية

السخط والغضب، وهي تنتاب المستخدمين الموجودين في كل أنحاء شبكة التواصل، وهي لحظية، تماماً مثل «السرعة اللحظية للكهرباء».

تولد وسائط الإعلام الرقمية الكهربية تدفقاً مستمراً وكبيراً من المحتوى غير قابل للتنظيم الخطابي، مما يؤدي إلى زيادة الحمولة المعرفية على كل مستخدمها. والنتيجة ليست فقط أن مستخدم الشبكات لا يستطيع معالجة المحتوى خطابياً، ولكن كما يُحلل جون روب، الذي يتابع ماكلوهان، فإن استخدام الفرد أو تعرضه لشبكات التواصل الاجتماعي «يعيد توصيل أدمغة الأفراد» (روب، «المحفزات» 4)، أو كما يقول ماكلوهان نفسه، يمنحه «إشراطاً نفسياً» يقوده إلى عمليات معرفية انفعالية فحسب، يحددها روب بأنها «مطابقة نمطية» مباشرة (روب، «المحفزات» 4). بعبارة أخرى، فإن النشاط العقلي الواعي لمستخدم شبكة التواصل ليس تحليلياً خطابياً، ولا يعتمد على اعتبارات الأساس الواقعي والمنطقي، بل إنه مجرد نشاط انفعالي، حيث يسعى المستخدم، تحت ضغط التدفق غير المحدود للمعلومات في كل لحظة، أي في الزمن الحقيقي، إلى تحقيق «مطابقة» بين محتوى إلكتروني رقمي يعمل كـ «محفز»، ومحاولة مطابقة هذا المحفز بأطر أخلاقية - «إساءة»، «عدوانية»، «قمع»، «استبعاد»، «عدم المساواة»، «عنصرية»، «ذكورية»، إلخ - مغروسة مسبقاً في الوعي الفردي كـ «أنماط موثقة» (روب، «المحفزات»). يُسعى إلى «الإقارن» بين المثير وإطار بسيط للخير أو الشر؛ ومثال على الشر «الإساءة»، «العدوانية» تجاه شخص ما، وما تلبث أن تُنزع صفة الفرد عن هذا الشخص، ويضحي مجرد رمز لـ «أقلية» من «المستبعدين»، و«المضطهدين»، و«المقموعين».

5. خطاب الكراهية بوصفه «مضموناً» مختلف عن «صورة» ردّ الفعل الخالص، الخالي من كل تأمل

الاستقطاب السياسي هو نتيجة العدائية كموقف أو نمط سلوك في شبكات التواصل الاجتماعي يعتمد على مشاعر «السخط» و«الغضب» التي يتم تأطيرها في الأدبيات على أنها «كراهية» وامتداداً لها «خطاب الكراهية». ومع ذلك، فإن كل النقاش حول «خطاب الكراهية» وكيفية تقليده أو منعه تماماً لا يشير عادةً إلى مشكلة الاستقطاب. في الواقع، فإن العكس هو الصحيح، وهو أن «خطاب الكراهية» هو تعبير يُعد جزءاً من الاستقطاب نفسه لأنه يستخدمه ممثلون بارزون ونشطاء «لسرب» المستيقظ لمحاربة «المحافظين» - اليمينيين المتطرفين الفاشيين - لأنه في إطار فرط الحساسية يُنظر

اللامتناهي حول «إدارة المحتوى» الوسيط نفسه جانباً، وهو العامل المؤثر على العدائية والكراهية، وبالتالي فإن هذا النقاش ليس سوى غياباً تكنولوجياً. البديل هو تغيير الوسيط نفسه بشكل هيكلي. هذا هو بالضبط مفهوم «التواصل البطني» من خلال «الاحتكاك»، والذي يعمل من خلال التغييرات التكنولوجية والهيكلية، متجاهلاً أي «تحكم محتمل في المحتوى».

6. الاحتكاك وحرية التعبير

فيما يتعلق بالحل الحقيقي لمشكلة «خطاب الكراهية»، وهو لا يكمن في «كراهية» اليمين المتطرف، وإنما عدائية الجميع كنفسيّة حقيقية، أو مزاج اجتماعي سائد في شبكات التواصل، فإن ثمة شذرتين مثيرتان للاهتمام لبولغار، حيث يشير إلى جوهر «تقنية الاحتكاك» (بولغار)، يُشير أولهما إلى انستقرام:

«أعلن انستقرام العام الماضي عن اختباره لنظام ذكاء اصطناعي يفحص الرسائل بحثاً عن حالات محتملة من التنمر الإلكتروني، ثم يقدم للفرد شكلاً من أشكال الاحتكاك: هل أنت متأكد أنك تريد نشر هذا؟ لا يُمنع الفرد من إرسال رسالته، ولكن التأخير الطفيف قد يشجع الشخص على أن يكون أكثر تأملاً ووعياً بالكيفية التي تؤثر بها كلماته على المرسل إليه المستهدف، وفي النهاية على منظومة المعلومات بشكل عام». (بولغار)

تجدد الإشارة إلى أنه في هذه الحالة لا يوجد على الإطلاق «إدارة محتوى»، فلا يُحظر شيء، بغض النظر عن مدى «كراهية» أو عدوانية المحتوى. إنه مجرد أمر يتعلق بخلق «تأخر طفيف» يخرج المستخدم من آنية الزمن الحقيقي ويمنعه من النشر ليضعه يفكر، حتى لو كان ذلك لبضع ثوان فقط. في الواقع، ينقل بولغار قول الرئيس التنفيذي لشركة انستقرام حول هذا الأمر، حيث يقول:

«يتيح هذا التدخل للناس فرصة التفكير والتراجع عن تعليقاتهم، ويمنع المتلقي من تلقي إشعار بالتعليق الضار»، كما قال موسيري العام الماضي، مشيراً إلى أداة انستقرام الجديدة للحد من التنمر الإلكتروني. «من خلال الاختبارات المبكرة لهذه الميزة، وجدنا أنها تشجع بعض الناس على التراجع عن تعليقاتهم ومشاركة شيء أقل ضرراً بمجرد أن تتاح لهم فرصة للتفكير». (بولغار)

أو العدائية أمر لا مفر منه تحت فرط الحساسية الأخلاقية للمستخدمين الذين يعملون في الزمن الحقيقي مشروطين بالشبكات نفسها. على العكس من ذلك، يُعتقد أن الكراهية - التي لا يُنظر إليها حتى على أنها عدائية هيكلية - هي «سوء استخدام» للشبكات، والتي سيكون لها استخدامها الصحيح مع «محتويات» أخرى. إذن لم يُفهم أن المهم ليس ما يقال في شبكات التواصل الاجتماعي، ولا «محتواها»، ولكن الوسيط نفسه، أي شبكات التواصل الاجتماعي لأنها هي التي لها تأثير في تعلّم نفسيّة العدائية. الوسيط هو الذي يولد الشكل النفسي للعدائية الذي يتم التعبير عنه على أنه «خطاب كراهية»، وبالتالي فإن كل الجهود المتكررة والمستمرة لتحديد «خطاب الكراهية» - لمنعه - مصيرها الفشل. بهذا المعنى فإن المقالة التي يحمل عنوانها بشكل ملحوظ «متى سيتعلم الناس أن خطاب الكراهية موجود ليقى؟» تشير على وجه التحديد إلى حقيقة أن المهم ليس ما يقال في الشبكات ولكن الشبكات نفسها لأنها هي التي تشكل «النفسيّة العامة» (ماكلوهان 54) للعدائية التي تؤدي إلى الاستقطاب السياسي في دول (أ) ديمقراطية و (ب) غير متجانسة. [1]

حجة ماكلوهان الميديائية تنص على أن كل وسيط هو شكل تكنولوجي يرتبط بشكل أو نفسيّة هي «تأثيره» أو «نتيجته». [1] بالنسبة لوسائط الكهربائية، فإن أحد الأشكال الأساسية للنفسيّة المقابلة هو الثنائي «الشفقة والغضب»، على الرغم من عدم توجيه «الغضب» في تلك الوسائط، بينما في الوسائط الرقمية الكهربائية يكون الشكل النفسي الأساسي هو نفسه، الثنائي «الشفقة والغضب»، ولكن في هذه الحالة يتم توجيه «الغضب» من خلال نفس هذه الوسائط، بشكل أساسي كعدائية لشبكات التواصل الاجتماعي. بتطبيق نظرية ماكلوهان، يترتب على ذلك أن ما يهم هو شبكات التواصل الاجتماعي نفسها كشكل تكنولوجي يرتبط بالشكل النفسي «السخط» الذي يتحول إلى «غضب» و«غضب شديد» وهو المزاج الاجتماعي المسيطر، والذي يترجم إلى استقطاب سياسي. يتحقق «الغضب» أو «الغضب الشديد» بدوره على شكل «خطاب الكراهية»، ولا يهم مصدر هذا الكراهية، سواء كان من «الفاشيين» أو «التقدميين». لا يهم من يكره من، فإن رد الفعل في كل حالة هو الكراهية، وهذا هو السبب في أن المقال الذي ذكر أعلاه على حق، مع شبكات التواصل الاجتماعي، «خطاب الكراهية باقٍ هنا».

مطاردة المحتوى لا معنى لها، الأمر يتعلق بالتفاعل مع الوسيط نفسه. إن الانشغال بالمحتوى ليس أكثر من مجرد «الغيباء التكنولوجي» الذي انتقده ماكلوهان. يترك النقاش

المحتوى المعبر عنه بطريقة عدائية -وترولية، ومتسلطة-. في الواقع، لا يوجد إمكانية واحدة فقط بل إمكانيات متعددة لإدخال الاحتكاك بناءً على التحليل الشكلي للمحتويات لكشف عن طبيعتها العاطفية العدوانية. الاحتكاك دائماً ما يكون تأخيراً ويمكن تنظيم مدة التأخير بناءً على نفس التحليل الشكلي الذي يجريه الذكاء الاصطناعي. دعونا نوضح.

المحتوى النصي في الشبكات هو مجموعة من الكلمات، من كلمة واحدة إلى عدد معين من الجمل. تعبر هذه الكلمات إما عن عاطفة من يكتبها، أو تثير عاطفة من يقرأها. هناك بالطبع حالة يمكن تسميتها بالعاطفة الصفرية، أو ما يسميه ماكلوهان «عدم المشاركة»، أي غياب العاطفة، على سبيل المثال في حالة جملة لا تحرك مشاعر أحد حقاً، مثل «ينتهي الشهر يوم الاثنين المقبل»، أو «مبيعات السيارات في ارتفاع». لا تحمل هذه التعابير عاطفية وبالتالي لا يمكن أن تكون معدية أيضاً.

بناءً على الاستنتاج (برادي وآخرون) بأن الرسائل العاطفية - التي تحتوي على كلمات عاطفية - تنتج عدوى عاطفية تتجلى في حقيقة أنها الأكثر مشاركة، يمكننا أن نفترض أن هناك علاقة بين عاطفية الرسالة وانتشارها. على سبيل المثال، قد تكون الرسالة التي تعبر عن الغضب أو السخط، والتي قد تكون رسالة عدوانية تحمل إهانات، مرشحة لأن تكون رسالة تنتشر بسرعة. في الواقع، هناك أدلة على أن الرسائل الأكثر استفزازاً وعدوانية هي الأكثر مشاركة وتحصل على أكبر عدد من الإعجابات. بعبارة أخرى، فإن الرسالة العاطفية الاستفزازية هي مرشحة للانتشار، وهو ما يعني عددًا كبيراً من التفاعلات معها، وهي من ثلاثة أنواع: أ) تتم مشاركتها، ب) تولد رموزاً تعبيرية للموافقة أو عدم الموافقة، ج) ردود نصية على شكل تعليقات مؤيدة أو معارضة. كل هذا يسمى حركة مرور مرتبطة مباشرة بالرسالة. بالطبع، هناك أيضاً حركة مرور غير مباشرة تتمثل في أن التعليقات على الرسالة يتم مشاركتها أو التعليق عليها بدورها وتوليد ردود قبول أو رفض. النوعان من حركة المرور التي يولدها المحتوى الأصلي هما الانتشار، بأي مستوى، من الحد الأدنى، الذي لم يعد يتوافق مع ظاهرة حركة المرور العالية المرتبطة بفكرة الانتشار، إلى الانتشار بالمعنى الأخير، والذي ينطوي على حركة مرور عالية.

بالتأكيد، هناك أيضاً محتويات نصية -«رسائل»- تنتشر دون أن تكون عاطفية أو استفزازية، دون أن تعبر عن أي غضب معدٍ، كما هو الحال في محتويات الأخبار مثل تلك التي ينتجها الصحفيون أو مؤسسات المصلحة العامة. وبالمثل،

يتضح أن رد الفعل التلقائي مُعطل، وهو ما يصفه روب بأنه «إعادة تنظيم الدماغ» الذي تعززه مواقع التواصل الاجتماعي كنمط إدراكي وسلوكي تحت ضغط اللحظة الأنية للزمن الحقيقي التي تعمل بها شبكات التواصل الاجتماعي، لنضرب المثال الآخر:

«على غرار ذلك، كان Twitter يبحث عن طرق لكبح انتشار المعلومات المضللة، على الرغم من أننا نعتقد غالباً أن المعلومات المضللة تنبع من جهات سيئة وبوتات ضارة، إلا أن جزءاً كبيراً من مشكلة المعلومات المضللة على وسائل التواصل الاجتماعي يأتي من مستخدمين عاديين يشاركون المعلومات المضللة بشكل غير نقدي. لهذا السبب، يقوم Twitter بدمج الاحتكاك في العملية - تحويل المستخدم من التفاعل إلى التأمل - من خلال تجربة ميزة جديدة تسأل، «هل تريد قراءة هذا قبل إعادة التغريد؟» تماماً مثل شكل الاحتكاك في Instagram، لا يُمنع المستخدم من التواصل، ولكن هناك خطوة إضافية قد تُغير سلوكه».

مرة أخرى، لا يوجد هناك «إدارة محتوى»، يمكن للمستخدم مشاركة المحتوى أمامه بغض النظر عن ماهية المحتوى. إنما يتعلق الأمر وقبل كل شيء بقمع النمط التفاعلي المحض، أو النفس المرتبطة بالعاطفية العدائية. يضيف بولغار بعد ذلك قليلاً أنه «(...) من الواضح أن التواصل الخالي من الاحتكاك تسبب في مشاكل كبيرة تخص التنمر الإلكتروني والمعلومات المضللة (...)» (بولغار) ويضيف أن «(...) مستقبل وسائل التواصل الاجتماعي يعتمد على الاحتكاك: إيجاد طرق مبتكرة لإبعاد الناس عن اندفاعاتهم، وتقريبهم إلى شكل من التواصل أكثر قصدية» (بولغار)

حظيت عبارة «شكل التواصل» بأهمية بالغة: لا يتعلق الأمر بمحتوى التواصل، بل تحديداً بشكله، وبنيته، على طريق الانتقال من التفاعلية العاطفية إلى شيء «أكثر تأملاً»، أي أكثر خطابية.

تُظهر الأمثلة السابقة أن «تقنية الاحتكاك» لا علاقة لها بـ«إدارة المحتوى»، وبالتالي فإن المحتوى غير ذي صلة، فالمثالان يمثلان احتكاكاً يُطبق على رسائل محتملة دون الاهتمام بمحتواها، وبالتالي يُحافظ على حرية التعبير بشكل كامل، ولا يوجد رقابة على الآراء. من جانبنا، نقترح اللجوء إلى الذكاء الاصطناعي لإجراء فحص شكلي، أي لأنماط جميع المحتويات النصية في شبكات التواصل الاجتماعي وتحديد

ويتعلمها في الاستخدام السياقي دون الحاجة إلى أي قاموس لأن الذكاء الاصطناعي يعمل مع الأنماط. بعبارة أخرى، تتمثل الفكرة في أنه انطلاقاً من حالات واقعية لما تعتبره مجموعات مختلفة بطرق مختلفة «خطاب كراهية»، سيكتشف الذكاء الاصطناعي هياكل أو أشكال أو أنماط العدائية في المحتوى النصي. بالنظر إلى مستوى التطور الحالي للذكاء الاصطناعي، فمن المؤكد أنه سيكون فعالاً جداً في التقاط العديد من أشكال وأنماط العدائية في الشبكات الاجتماعية.

نؤكد على وجود محتويات تنتشر على نطاق واسع ولكنها ليست استقطابية، على سبيل المثال، تلك التي تنقل أحداثاً مثل الكوارث والحوادث وغيرها من الأحداث المماثلة، وهي بالضبط تلك التي قد يكون فيها ضحايا ولكن لا يوجد «معدبون»، أو أخرى مثل نتائج حدث رياضي أو ثرثرة عن شخصيات عامة. لهذا السبب، فإن المهم في حركة المرور حول مثل هذه المحتويات هو أنها لا تنتج ردود فعل مختلطة، مستقطبة بمشاعر سلبية مكثفة - إلا إذا دخلت المجال الأخلاقي لـ «الضحايا» و «المعدبون» - قد يستغرق تدريب الذكاء الاصطناعي بعض الوقت لتحديد شكل أو بنية ودرجة شراسة المحتوى النصي، لكن التعرف على أنماط الذكاء الاصطناعي لن يعتمد على أي قاموس للكلمات خارج السياق أو مجموعات منها مسبقاً. على العكس من ذلك، فإن الافتراض هو حرية كاملة للتعبير حيث سيتم تطوير مختلف محتويات «الكراهية» و «التصيد» و «التنمر» بشكل كامل حتى يتعلم الذكاء الاصطناعي التعرف على الشراسة التي يولدها مثل هذا المحتوى، والتي ترتبط دائماً بحجم حركة المرور أو التفاعلات العاطفية المعبر عنها من خلال كلمات عدوانية أو استفزازية. سيتبع تعلم الذكاء الاصطناعي تطبيقه.

مع تعلم الذكاء الاصطناعي تحديد المحتوى الاستفزازي والمرفوض، فإنه سيمضي بعددٍ، أي بناءً على ما «تعلمه» من «خبرته»، ليس لمراقبة المحتوى ولكن لإدخال احتكاك في عملية إنشاء ونشر المحتوى المرفوض. تكمن الفكرة في أنه على عكس مواقع التواصل الاجتماعي الخاضعة للرقابة اليوم، سيكون من الممكن قول أي شيء تريده وبالطريقة التي تريدها على الشبكات، ولكن ستكون هناك عواقب احتكاكية تدريجية تعتمد على بنية كل شبكة اجتماعية. على سبيل المثال، إذا كنت ستنتشر تغريدة ذات محتوى شديد الشراسة في وقت معين، فسيقوم الذكاء الاصطناعي باكتشافها فور نشرها وسيُدخل احتكاكاً في التفاعل مع تلك التغريدة. لنفترض أنه بغض النظر عما تقوله، يمكن نشر التغريدة ورؤيتها من قبل الجميع، لكن الذكاء الاصطناعي لن يسمح

هناك المحتويات التي ينقلها أشخاص في مجال الرياضة أو مجال البرامج الترفيهية. هذه حالات من المحتوى المنتشر، ذو حركة مرور عالية أو تفاعلات، لكنها لا تعبر عادة عن المشاعر إلا في حالة الشائعات والثرثرة بين الشخصيات العامة، حيث قد يكون هناك غضب ولكنه نادراً ما يكون معدياً، تاركاً الأمور في إحساس منتشر بالإثارة.

من الواضح أن المحتوى النصي الذي يولد العدائية ليس مجرد أخباراً بسيطة، أو إذا كان كذلك، على سبيل المثال، مجرد الإبلاغ عن مقتل رجل من مجموعة إثنية على يد رجل من مجموعة إثنية أخرى، فإن هذه الرسائل «المحايدة» عاطفياً تغرق على الفور في حركة مرور عالية الانفعال من الشجب العاطفي والسخط. على أي حال، فإن المحتوى الذي يولد العدائية يغرق على الفور في حركة مرور عالية الانفعال. على سبيل المثال، إذا قال أحدهم «الخنزير الأبيض» أو «أناس قمامة»، حتى لو لم يكن من الممكن اكتشاف أي عاطفة في مثل هذه المجموعات من الكلمات من حيث المبدأ، فإن حركة مرور مكثفة من المحتوى العدواني العاطفي ستطور حولها على الفور.

بالاستناد إلى ما سبق، يمكن تدريب الذكاء الاصطناعي على اكتشاف مدى ارتباط العاطفية بالرسائل التي تنتشر بطريقة ما، تلك التي تسيء أو تهاجم، إلخ. وبشكل عام، يمكن للذكاء الاصطناعي اكتشاف الرسائل التي تثير المزيد من حركة المرور، والمزيد من ردود الفعل من أي نوع، بطريقة محايدة وكمية بحتة، وذلك على وجه التحديد بسبب حجم حركة المرور - التفاعلات - التي تولدها. لتدريب الذكاء الاصطناعي في البداية، يمكن تزويده بقاموس يحتوي على تعبيرات عدوانية أو مسيئة واضحة مثل الإهانات أو الكلمات المهينة. لطالما كان النهج الخاص بـ «خطاب الكراهية» القائم على مثل هذه التعبيرات إشكالياً لأنه يُفترض أنه يجب على المرء تجميع قواميس لا يعرف بالضبط ما تغطيه وأين ستنتهي، كما يُشار إلى أنه غالباً ما ترتبط التعبيرات المسيئة بالسياقات، على سبيل المثال، من يستخدمها وفي أي موقف (موري). ولكن في اقتراحنا لا توجد هذه المشكلة لأنه لا يتعلق الأمر بتجميع قاموس واسع، بل يكفي مجموعة صغيرة من الكلمات المسيئة الواضحة. إذا لم يتم حظر الرسائل التي تحتوي عليها، كما يحدث الآن بحماقة بسبب ضغط «woke» (دوسكين وآخرون، «فيسبوك تبدأ في فرض رقابة» و «ممارسات فيسبوك العمياء على العرق»)، فإن ردود الفعل - حركة المرور - على مثل هذه الرسائل ستولد المزيد من الكلمات المسيئة والتعبيرات العاطفية. سيكتشفها الذكاء الاصطناعي

قيود على تعليق هادئ على محتوى شديد الشراسة، ولكن إذا كان عدوانيًا أيضًا، فاعتمادًا على درجة الشراسة، يمكن أيضًا إدخال احتكاك من نفس النوع الذي ناقشناه، وهو على عكس أمثلة Polgar، احتكاك مع الانتشار، وهو ما يقترحه Haidt («الديمقراطية» 00:32:40).

شكل أشد بساطة للعدائية هو فرض شرط كتابة تعليق بأقل عدد من الجمل أو الأحرف لمشاركة محتوى عدائي. بمعنى آخر، لن يسمح الذكاء الاصطناعي لأحد بالرد بمجرد مشاركة المحتوى العدائي، بل يلزم الشخص بوقت معين لكتابة تعليق. هذا الوقت ضروري بالطبع للتفكير في صياغة التعليق، وإذا كان التعليق عدوانيًا على أي حال، فيمكن أيضًا تطبيق نوع من الاحتكاك عليه. وبالمثل، يمكن للذكاء الاصطناعي تعطيل الإعجابات أو الرفض البسيط للمحتوى العدائي وطلب تعليق قصير بست جمل على المحتوى للموافقة عليه أو رفضه. يلبي إلزام الرد على المحتوى العدائي بتعليق فكرة بولغار «تحويل المستخدم من التفاعل إلى التأمل». بطبيعة الحال، ستكون التعليقات أيضًا حرة تمامًا في توجيهها أو محتواها الأيديولوجي، ولكن مجرد حقيقة أنها ليست مجرد ردود فعل ستعمل ضد الانفعالية المحتملة وتدفع نحو السلوك الخطابي. ويمكن أيضًا تطبيق احتكاك من النوع المذكور أعلاه على تعليقات متلقي المحتوى الأصلي إلى الحد الذي تكون فيه تعليقات عدوانية. كما نوقش أعلاه، ستكون التفاعلات الخطابية مع المحتوى الأصلي حرة تمامًا في توجيهها. إن مطالبة المستخدم بكتابة عدد معين من الجمل أو الأحرف لا علاقة لها بما هو مكتوب، أي أنها أعمى عن المحتوى، وبالتالي سيتم احترام حرية التعبير بشكل كامل.

تجدر الإشارة إلى أننا نبدأ من «خبرة» الذكاء الاصطناعي فيما يتعلق بالمحتويات النصية العدائية والمزعجة بمعنى حربي، ولكن لن يكون هناك قاموس للمصطلحات أو التعبيرات المحظورة ولا تعديل للمحتوى لأنه لن يتم حظر أي محتوى على الإطلاق، يمكن لكل مستخدم قول ما يريد، ولكن مع احتكاك مزدوج: أ) لانتشار رسالته وب) لنشاط المستخدم كمصدر للمحتويات العدائية. بكل هذا، ستكون أيام «التواصل الخالي من الاحتكاك» على وسائل التواصل الاجتماعي قد انتهت، وسيكون المزاج الاجتماعي أكثر هدوءًا بكثير لأن وسائل التواصل الاجتماعي لم تعد تعمل بشكل فوري في الزمن الحقيقي، متجنبًا العدوى العاطفية للمحتوى المثير للجدل؛ ستختفي الاستقطاب السياسي، وسنعود إلى الخلافات الحزبية البسيطة النموذجية للديمقراطية الليبرالية.

إلا بعدد معين أو حصة من إعادة التغريد - «المشاركة»، في حالة الشبكات الأخرى - والتي سيحددها نفس الذكاء الاصطناعي بطريقة متغيرة، اعتمادًا على الشراسة الداخلية للتغريدة في وقت ومكان نشرها. كلما زادت الشراسة قل عدد إعادة التغريد. وبالمثل، ستكون الموافقات أيضًا محدودة بنفس المعايير. الأول سيقبل من التأثير العدائي للتغريدة، والأخير سيقبل من «الجائزة» الرقمية للمستفز أو المشاغب. من القضايا الرئيسية أن الذكاء الاصطناعي سيحذر مؤلف التغريدة من قيود حركة المرور التي ستولدها التغريدة بمجرد نشرها وسيقترح على المؤلف إعادة التفكير في طريقة كتابة تغريداته في المستقبل حتى يكون لها انتشار أكبر وتتم مشاركتها أو التعليق عليها لقيمتها الشيقة أو المعلوماتية أو حتى الترفيهية، ولكن ليس لعدوانيتها.

من المهم في اقتراحنا أن لا يقوم عمل الذكاء الاصطناعي بتطبيق أي احتكاك على محتوى عنصري أو معادٍ للسامية، على سبيل المثال، يُعبر عنه بطريقة خطابية، أي بطريقة رصينة وغير عاطفية مع تقديم مبررات ومناقشتها بناءً عليها. بالطبع، سيولد هذا المحتوى ردود فعل، ولكن تلك التي تتكون فقط من ردود فعل عاطفية، عدوانية، إدامة، ستخضع للاحتكاك، بحيث بعد فترة زمنية معينة لن تبقى سوى الردود التي تتفاعل مع المحتوى الأصلي والتي تشبهه في شكل الموضوعية الخالية من الانفعالات والشراسة، كما هو مُناقش في أكاديمية وظيفية، بين أشخاص عقلايين ومتنورين. من خلال هذا سنكون قد أبقينا على النسخة الرقمية لساحة أثينا في الشبكات (جيرشبيرج وإيلينغ) وسنعود إلى جمهورية الرسائل المستنيرة. الاحتكاك، على وجه التحديد، ليس نوعًا من الرقابة، يمكن للمستخدم أن يقول ما يريد، فقط أن إدخاله يشجع على مناقشة الموضوع بهدوء، دون عدوانية.

يمكن تصور أشكال أخرى من الاحتكاك ويمكن استخدامها بشكل منفصل أو معًا. على سبيل المثال، يمكن فرض حظر مؤقت أو كتي معين على منشورات مؤلف المحتوى شديد الشراسة. يمكنه نشر محتوى مليء «بخطاب الكراهية» شديد الشراسة، لكن سيتم تحذيره بأنه سيضطر إلى الانتظار لفترة معينة قبل أن يتمكن من النشر مرة أخرى، ولكن لن تتم مراقبة المنشور الأول، كما يحدث الآن. مرة أخرى، ستختلف الفترة حسب الشراسة وسيتم شرح سبب التقييد له، مما يوحي له بكتابة مشاركاته بشكل أقل عدوانية أو عاطفية. وبالمثل، يمكن ربط التعليقات أو الردود على منشور شديد الشراسة بأن تكون معتدلة بدلاً من أن تكون عدوانية أيضًا. ويمكن تطبيق معايير مماثلة على المعلقين. قد لا يُفرض أي

7. خاتمة

بالتأكيد، يتعارض الهيكل المعدل الذي يزيل التأثير العدائي للشبكات الخالية من الاحتكاك مع نموذج أعمال منصات التواصل الاجتماعي القائم على إشراك المستخدم في التفاعل العاطفي العدائي. ولكن إذا أردنا إنهاء الاستقطاب السياسي الذي يقود الديمقراطية الليبرالية إلى الانهيار، فلا يوجد بديل يحمي شبكات التواصل الاجتماعي وحرية التعبير عليها. والسؤال هو ما إذا كانت هناك قوى اجتماعية مستعدة لإنقاذ الديمقراطية الليبرالية. في الوقت الحالي، سيدخل المتقدمون، المستفيدون من الرقابة التي تسمى «إدارة المحتوى» في ملاحقة «خطاب الكراهية»، كل ما في وسعهم للحفاظ على هيمنة عدائهم في شبكات التواصل الاجتماعي اليوم. من ناحية أخرى، فإن تكنولوجيا التوافق الاجتماعي التي تمثل الديمقراطية الليبرالية بطيئة، ولا تعمل على الفور في الزمن الحقيقي. يوضح هذا، بالمناسبة، أن الاحتكاك الذي يبطل تقنيات الاتصال الكهربائي ذاتية الإدارة يعد «اتحاداً هجيناً» (ماكلوهان 49) يستعيد الخاصية الأساسية للشكل التكنولوجي الميكانيكي، وهي بطؤه الجوهرى، المتمثل في عدم العمل بسرعة «اللحظية للكهرباء» (ماكلوهان). سيكون التفاعل الخطابي في شبكات التواصل الاجتماعي مع الاحتكاك بطيئاً، بطيئاً كما هو الحال في الديمقراطية التمثيلية الليبرالية؛ وبالتالي، فإن زمن الكهرباء الفعلي، الأساس للعدائية الرقمية، سيكون محايداً في التفاعل الرقمي بين الأفراد، وستكون شبكات التواصل الاجتماعي قد فقدت طابعها التخريبي الجوهرى للقيمة العالمية للنظام الاجتماعي.

بناءً على مقولة ماكلوهان «الوسيلة هي الرسالة»، يترتب على ذلك أنه في حالة مواقع التواصل الاجتماعي الحالية، لا يهم محتوى الحقد المحدد لرسالة معينة، بل النفسية العدائية التي تشترطها مواقع التواصل الاجتماعي، وهي نفسية تؤدي بدورها بالمستخدم إلى توليد مجموعة متنوعة من محتوى الكراهية. وبما أن الشبكات هي الارتباط التكنولوجي للعدائية نفسها، فلا معنى لإنشاء قوائم لا نهاية لها من تعبيرات الكراهية أو المظالم. لا يُجدي مطاردة محتوى الشبكة بلا هوادة. ما يفيد هو، كما حذر ماكلوهان، المزيج التكنولوجي، أي استخدام وسيلة واحدة لتقليل أو قمع تأثيرات أخرى، وفي هذه الحالة يتعلق الأمر باستخدام الذكاء الاصطناعي لقمع التأثير العدائي للشبكات الاجتماعية من خلال التغيير المعماري والبنوي والتكنولوجي البحث، والمتمثل في إدخال الذكاء الاصطناعي للاحتكاك - بعدة طرق - مما يقلل من انتشار المحتوى العدائي، ويزيل العدوى العدائية نفسها. يقول جيرشبيرج وإيلينغ أنه لا يمكن التحكم في الاتصال المفتوح لشبكات التواصل الاجتماعي بمجرد إطلاق المارد التكنولوجي منها (جيرشبيرج وإيلينغ 11). ومع ذلك، يمكن مواجهة شبكات التواصل الاجتماعي بالذكاء الاصطناعي بطريقة ماكلوهانية. لا يتم إعادة وضع الاتصال المفتوح، غير المقيد لأي شخص ليقول ما يريد، أي المارد الذي خرج من القارورة، أي شبكات التواصل الاجتماعي نفسها، في نفس القارورة، ولكن يمكن وضعه في قارورة أخرى، وهي الذكاء الاصطناعي.

- heterogeneidad política [Schmitt, McLuhan and the Electro-Digital Failure of Liberal Democracy. From Heterogeneity to Polarization as Political Heterogeneity].” *Reflexiones Marginales*, No. 76, 27 July 2023. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2023/07/27/schmitt-mcluhan-y-el-fracaso-electro-digital-de-la-democracia-liberal-de-la-heterogeneidad-social-a-la-polarizacion-como-heterogeneidad-politica/>.
9. Carrillo Canán, Alberto J. L., and Navarro, Mariano. “Haidt el ‘apocalíptico’, la democracia y las redes sociales. Parte 2: El choque estructural entre la democracia y el entorno eléctrico [Haidt the ‘Apocalyptic,’ Democracy and Social Networks. Part 2: The Structural Clash Between Democracy and the Electrical Environment].” *Reflexiones Marginales*, No. 71, 1 Oct. 2022. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2022/10/01/haidt-el-apocaliptico-la-democracia-y-las-redes-sociales-parte-2-el-choque-estructural-entre-la-democracia-y-el-entorno-electrico/>.
 10. ———. “Haidt el ‘apocalíptico’, la democracia y las redes sociales. parte 3: el choque estructural entre la democracia y el entorno digital [Haidt the ‘Apocalyptic,’ Democracy and Social Media. Part 3: The Structural Clash Between Democracy and the Digital Environment].” *Reflexiones Marginales*, No. 71, 1 Oct. 2022. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2022/10/01/haidt-el-apocaliptico-la-democracia-y-las-redes-sociales-parte-3-el-choque-estructural-entre-la-democracia-y-el-entorno-digital/>.
 11. Dwoskin, Elizabeth, et al. “Facebook to Start Policing Anti-Black Hate Speech More Aggressively than Anti-White Comments, Documents Show.” *The Washington Post*, 3 Dec. 2020, <https://www.washingtonpost.com/technology/2020/12/03/facebook-hate-speech/>.
 12. ———. “Facebook’s Race-Blind Practices Around Hate Speech Came at the Expense of Black Users, New Documents Show.” *The Washington Post*, 21 Nov. 2021, <https://www.washingtonpost.com/technology/2021/11/21/facebook-algorithm-biased-race/>.
 13. Esteve Mora, Fernando. “El debanking [The Debanking].” *Rankia*, 21 July 2023, <https://www.rankia.com/blog/oikonomia/5969657-debanking>.
 14. Gershberg, Zac, and Illing, Sean. *The Paradox of Democracy*. University of Chicago Press, 2022.
 15. Goodman, Micah. “Our Technology Sickness— and How to Heal It.” *Sources*, May 2022, <https://www.sourcesjournal.org/articles/our-technology-sicknessand-how-to-heal-it>.
 16. Goodman, Micah, and Haidt, Jonathan. “Sources
- ### Works Cited
1. Behr, Rafael. “How Twitter Poisoned Politics.” *Prospect*, 14 Sept. 2018, <https://www.prospectmagazine.co.uk/essays/41668/how-twitter-poisoned-politics>.
 2. Brady, William J., et al. “Emotion Shapes the Diffusion of Moralized Content in Social Networks.” *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 114, no. 28, 26 June 2017, pp. 7313-7318. <https://doi.org/10.1073/pnas.1618923114>.
 3. Carrillo Canán, Alberto J. L. “Atrapados entre la emotividad y el razonamiento estratégico. La virtuosidad digital y el vaciamiento de la democracia [Trapped Between Emotionality and Strategic Reasoning. Digital Virtuosity and the Hollowing out of Democracy].” *Reflexiones Marginales*, No. 68, 27 March 2022. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2022/03/27/atrapados-entre-la-emotividad-y-el-razonamiento-estrategico-la-virtuosidad-digital-y-el-vaciamiento-de-la-democracia/>.
 4. ———. “Los chalecos amarillos, Trump y la antipolítica. Segunda parte [The Yellow Vests, Trump, and Anti-Politics. Part Two].” *Reflexiones Marginales*, No. 63, 26 May 2021. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2021/05/26/los-chalecos-amarillos-trump-y-la-antipolitica-segunda-parte/>.
 5. ———. “McLuhan, la democracia y el entorno electrodigital. ¿De la decadencia a la debacle de Occidente? [McLuhan, Democracy and the Electrodigital Environment: From the Decline to the Debacle of the West?].” *Reflexiones Marginales*, No. 77, 29 Sept. 2023. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2023/09/29/mcluhan-la-democracia-y-entorno-electrodigitala/>.
 6. ———. *McLuhan y la subjetividad mediática trascendental. Las redes sociales y la decadencia de Occidente [McLuhan and Transcendental Media Subjectivity. Social Networks and the Decadence of the West]*. Editores y Viceversa / UNAM / Reflexiones Marginales, 2020.
 7. ———. “Los medios electro digitales, la indignación y la polarización política en Occidente [Electro-Digital Media, Outrage and Political Polarization in the West].” *Reflexiones Marginales*, No. 75, 29 May 2023. <https://reflexionesmarginales.com/blog/2023/05/29/los-medios-electro-digitales-la-indignacion-y-la-polarizacion-politica-en-occidente/>.
 8. ———. “Schmitt, McLuhan y el fracaso electro digital de la democracia liberal. De la heterogeneidad a la polarización como

24. McLuhan, Marshall. *Understanding Media. The Extensions of Man*. Introduction by Lewis H. Lapham, The MIT Press, 1994.
25. Mishra, Pankaj. *Age of Anger: A History of the Present*. Penguin Books, 2017.
26. Murray, Douglas. "When will People Learn that Hate Speech is Here to Stay." *UnHerd*, 14 Apr. 2018, <https://unherd.com/2018/04/will-people-learn-hate-speech-stay/>.
27. "No Pro-Life Videos on You Tube. Unless they Follow WHO Standars." *California Catholic Daily*, 1 Sept. 2023, <https://www.cal-catholic.com/no-pro-life-videos-on-you-tube/>
28. Polgar, David R. "Friction Tech Must Play a Bigger Role for Social Media to Get Better." *builtin*, 25 May 2021, <https://builtin.com/software-engineering-perspectives/key-better-social-media-ecosystem-friction>.
29. Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. Penguin Books, 2006.
30. Robb, John. "Gleichschaltung." *Global Guerrilla Report*, 22 Oct. 2022. *Patreon blog*, <https://johnrobb.substack.com/p/gleichschaltung>.
31. ———. "How Swarms Work." *Global Guerrilla Report*, 24 March 2022. *Patreon blog*, <https://johnrobb.substack.com/p/how-swarms-work>.
32. ———. "Swarms vs Nukes." *Global Guerrilla Report*, 23 March 2022. *Patreon blog*, <https://johnrobb.substack.com/p/swarms-vs-nukes>.
33. ———. "Triggers, Patterns, Tribes." *Global Guerrilla Report*, 30 June 2020, *Patreon Blog*, <https://www.patreon.com/posts/38805502>.
34. "WhatsApp Suggest a Cure for Virality." *The Economist*, 26 July 2018, <https://www.economist.com/leaders/2018/07/26/whatsapp-suggests-a-cure-for-virality>.
- Presents: Can Faith and Ethics Heal our Fractured, Technology-Soaked Society?" *Shalom Hartman Institute*, 2 June 2022. <https://www.hartman.org.il/can-faith-and-ethics-heal-our-fractured-society/>.
17. Haidt, Jonathan. "Democracy in the Next Cycle of History." *YouTube*, uploaded by Long Now Foundation, 27 Sept. 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=SbUViuFITTI&t=1099s>.
18. ———. "Soy extremadamente pesimista respecto al futuro de las democracias [I Am Extremely Pessimistic About the Future of Democracies]." *El Mundo*, 7 Feb. 2022, <https://www.elmundo.es/la-lectura/2022/02/07/61fff51cfc6c83f64a8b4606.html>. Interview.
19. ———. "Why the Past 10 Years of American Life Have Been Uniquely Stupid." *The Atlantic*, 11 Apr. 2022, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2022/05/social-media-democracy-trust-babel/629369/>.
20. Haidt, Jonathan, and Rose-Stockwell, Tobias. "The Dark Psychology of Social Networks." *The Atlantic*, Dec. 2019, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2019/12/social-media-democracy/600763/>.
21. Hess, Jacob. "Jonathan Haidt: We are on a Path to 'Catastrophic Failure' of our Democracy if we don't Change." *Deseret News*, 5 June 2022, <https://www.deseret.com/2022/6/5/23149686/jonathan-haidt-we-are-on-a-path-to-catastrophic-failure-of-our-democracy-heterodox-academy>.
22. Höppner, Stephanie. "Deplatforming: lucha contra la ultraderecha en las redes [Deplatforming: Fighting Against the Ultra-Right in the Networks]." *DW*, 16 Dec. 2020, <https://www.dw.com/es/deplatforming-el-nuevo-instrumento-contrala-ultraderecha-en-redes-sociales/a-55966470>.
23. LaFrance, Adrienne. "Facebook is a Doomsday Machine. The Architecture of the Modern Web Poses Grave Threats to Humanity. It's Not too Late to Save Ourselves." *The Atlantic*, 15 Dec. 2020, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2020/12/facebook-doomsday-machine/617384/>.

The Saudi Journal of Philosophical Studies (SJPS)

Issue 4 | March 2024

By: Mana Publishing House

www.mana.net/sjps

sjps@manaa.net

- 'apocalíptico', la democracia y las redes sociales. Parte 2: El choque estructural entre la democracia y el entorno eléctrico [Haidt the 'Apocalyptic,' Democracy and Social Networks. Part 2: The Structural Clash Between Democracy and the Electrical Environment]. *Reflexiones Marginales*, No. 1 ,71 Oct. 2022. <https://reflexionesmarginales.com/blog/01/10/2022/haidt-el-apocaliptico-la-democracia-y-las-redes-sociales-parte-2-el-choque-estructural-entre-la-democracia-y-el-entorno-electrico/>.
- . "Haidt el 'apocalíptico', la democracia y las redes sociales. parte 3: el choque estructural entre la democracia y el entorno digital [Haidt the 'Apocalyptic,' Democracy and Social Media. Part 3: The Structural Clash Between Democracy and the Digital Environment]. *Reflexiones Marginales*, No. 1 ,71 Oct. 2022. <https://reflexionesmarginales.com/blog/01/10/2022/haidt-el-apocaliptico-la-democracia-y-las-redes-sociales-parte-3-el-choque-estructural-entre-la-democracia-y-el-entorno-digital/>.
- Dwoskin, Elizabeth, et al. "Facebook to Start Policing Anti-Black Hate Speech More Aggressively than Anti-White Comments, Documents Show." *The Washington Post*, 3 Dec. 2020, <https://www.washingtonpost.com/technology/03/12/2020/facebook-hate-speech/>.
- . "Facebook's Race-Blind Practices Around Hate Speech Came at the Expense of Black Users, New Documents Show." *The Washington Post*, 21 Nov. 2021, <https://www.washingtonpost.com/technology/21/11/2021/facebook-algorithm-biased-race/>.
- Esteve Mora, Fernando. "El debanking [The Debanking]." *Rankia*, 21 July 2023, <https://www.rankia.com/blog/oikonomia/-5969657/debanking>.
- Gershberg, Zac, and Illing, Sean. *The Paradox of Democracy*. University of Chicago Press, 2022.
- Goodman, Micah. "Our Technology Sickness—and How to Heal It." *Sources*, May 2022, <https://www.sourcesjournal.org/articles/our-technology-sicknessand-how-to-heal-it>.
- Goodman, Micah, and Haidt, Jonathan. "Sources Presents: Can Faith and Ethics Heal our Fractured, Technology-Soaked Society?" *Shalom Hartman Institute*, 2 June 2022. <https://www.hartman.org.il/can-faith-and-ethics-heal-our-fractured-society/>.
- Haidt, Jonathan. "Democracy in the Next Cycle of History." *YouTube*, uploaded by Long Now Foundation, 27 Sept. 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=SbUViuFITTI&t=1099s>.
- . "Soy extremadamente pesimista respecto al futuro de las democracias [I Am Extremely Pessimistic About the Future of Democracies]." *El Mundo*, 7 Feb. 2022, <https://www.elmundo.es/la-lectura/61/07/02/2022fff51cfc6c83f64a8b4606.html>. Interview.
- . "Why the Past 10 Years of American Life Have Been Uniquely Stupid." *The Atlantic*, 11 Apr. 2022, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/05/2022/social-media-democracy-trust-babel/629369/>.
- Haidt, Jonathan, and Rose-Stockwell, Tobias. "The Dark Psychology of Social Networks." *The Atlantic*, Dec. 2019, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/12/2019/social-media-democracy/600763/>.
- Hess, Jacob. "Jonathan Haidt: We are on a Path to 'Catastrophic Failure' of our Democracy if we don't Change." *Deseret News*, 5 June 2022, <https://www.deseret.com/23149686/5/6/2022/jonathan-haidt-we-are-on-a-path-to-catastrophic-failure-of-our-democracy-heterodox-academy>.
- Höppner, Stephanie. "Deplatforming: lucha contra la ultraderecha en las redes [Deplatforming: Fighting Against the Ultra-Right in the Networks]." *DW*, 16 Dec. 2020, <https://www.dw.com/es/deplatforming-el-nuevo-instrumento-contra-la-ultraderecha-en-redes-sociales/a55966470->.
- LaFrance, Adrienne. "Facebook is a Doomsday Machine. The Architecture of the Modern Web Poses Grave Threats to Humanity. It's Not too Late to Save Ourselves." *The Atlantic*, 15 Dec. 2020, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/12/2020/facebook-doomsday-machine/617384/>.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media. The Extensions of Man*. Introduction by Lewis H. Lapham, The MIT Press, 1994.
- Mishra, Pankaj. *Age of Anger: A History of the Present*. Penguin Books, 2017.
- Murray, Douglas. "When will People Learn that Hate Speech is Here to Stay." *UnHerd*, 14 Apr. 2018, <https://unherd.com/2018/04/will-people-learn-hate-speech-stay/>.
- "No Pro-Life Videos on You Tube. Unless they Follow WHO Standards." *California Catholic Daily*, 1 Sept. 2023, <https://www.cal-catholic.com/no-pro-life-videos-on-you-tube/>.
- Polgar, David R. "Friction Tech Must Play a Bigger Role for Social Media to Get Better." *builtin*, 25 May 2021, <https://builtin.com/software-engineering-perspectives/key-better-social-media-ecosystem-friction>.
- Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. Penguin Books, 2006.
- Robb, John. "Gleichschaltung." *Global Guerrilla Report*, 22 Oct. 2022. *Patreon blog*, <https://johnrobb.substack.com/p/gleichschaltung>.
- . "How Swarms Work." *Global Guerrilla Report*, 24 March 2022. *Patreon blog*, <https://johnrobb.substack.com/p/how-swarms-work>.
- . "Swarms vs Nukes." *Global Guerrilla Report*, 23 March 2022. *Patreon blog*, <https://johnrobb.substack.com/p/swarms-vs-nukes>.
- . "Triggers, Patterns, Tribes." *Global Guerrilla Report*, 30 June 2020, *Patreon Blog*, <https://www.patreon.com/posts/38805502>.
- "WhatsApp Suggest a Cure for Virality." *The Economist*, 26 July 2018, <https://www.economist.com/leaders/26/07/2018/whatsapp-suggests-a-cure-for-virality>.

wanted, but with the double friction a) to the viralization of his message and b) to the user's activity as a source of pugnacious contents. With all this, the days of "*frictionless communication*" on social media would have come to an end, the social temper would be much calmer because social media would no longer function in the immediacy of real time, avoiding the emotional contagion of contentious content; political polarization would disappear, and we would return to the simple partisan disputes typical of liberal democracy.

7. Conclusion

Following McLuhan, we have that "the medium is the message," which in the case of today's social networks means that it is not the specific hate content of a given message that matters, but the pugnacious psyche that social networks condition, a psyche that, in turn, leads the user to generate a diversity of hate content. Since networks are the technological correlation of pugnacity itself, it makes no sense to make endless lists of expressions of hate or grievance. It does not work to relentlessly chase network content. What works is, as McLuhan warned, a technological mix, that is, putting one medium to reduce or suppress the effects of another, in this case it is about using AI to suppress the pugnacious effect of social networks through architectural, structural, merely technological alteration, consisting of AI introducing friction—in multiple ways—that reduces the viralization of pugnacious contents, eliminating the contagion of pugnacity itself. Gershberg and Illing say that the open communication of social networks cannot be controlled once the technological genie that is itself was released from the bottle (Gershberg and Illing 11). However, one can McLuhanianly counterpose AI to social networks. Open communication, unrestricted for anyone to say anything he wants, i.e., the genie that came out of the bottle, the social networks themselves, is not put into the same bottle, yet can be put into another bottle, namely AI.

Certainly, the modified architecture that eliminates the pugnacious effect of frictionless networks runs counter to the business model of social network platforms based on engagement of the user in pugnacious emotional interaction. But if the political polarization that is driving liberal democracy to ruin is to be ended, there is no alternative that safeguards social networks and freedom of expression on them. The question is whether there are social forces willing to rescue liberal democracy. For the time being, the progressives, beneficiaries of the *censorship* called "content moderation" in the persecution of "hate speech" will do everything possible to keep their own pugnacity as dominant in today's social networks. On the other hand, the technology of social agreement that is liberal democracy

is slow, it does not work instantaneously in real time. This shows, by the way, that the friction that slows the self-managing electric communication technologies is a "hybrid union" (McLuhan 49) that recovers the fundamental property of the mechanical technological form, namely its *essential slowness*, which consists in not operating at the "instantaneous speed of electricity" (McLuhan). *Discursive* interaction in social networks with *friction* would be slow, slow as is liberal representative democracy; thus, the real time of electricity, the basis of digital pugnacity, would have been neutralized in the digital interaction between individuals, and social networks would have lost their *essentially* disruptive character of the universal value of social order.

Works Cited

- Behr, Rafael. "How Twitter Poisoned Politics." *Prospect*, 14 Sept. 2018. <https://www.prospectmagazine.co.uk/essays/41668/how-twitter-poisoned-politics>.
- Brady, William J., et al. "Emotion Shapes the Diffusion of Moralized Content in Social Networks." *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 114, no. 26, 28 June 2017, pp. 7318-7313. <https://doi.org/10.1073/pnas.1618923114>.
- Carrillo Canán, Alberto J. L. "Atrapados entre la emotividad y el razonamiento estratégico. La virtuosidad digital y el vaciamiento de la democracia [Trapped Between Emotionality and Strategic Reasoning. Digital Virtuosity and the Hollowing out of Democracy]." *Reflexiones Marginales*, No. 27, 68 March 2022. <https://reflexionesmarginales.com/blog/27/03/2022/atrapados-entre-la-emotividad-y-el-razonamiento-estrategico-la-virtuosidad-digital-y-el-vaciamiento-de-la-democracia/>.
- . "Los chalecos amarillos, Trump y la antipolítica. Segunda parte [The Yellow Vests, Trump, and Anti-Politics. Part Two]." *Reflexiones Marginales*, No. 26, 63 May 2021. <https://reflexionesmarginales.com/blog/26/05/2021/los-chalecos-amarillos-trump-y-la-antipolitica-segunda-parte/>.
- . "McLuhan, la democracia y el entorno electrodigital. ¿De la decadencia a la debacle de Occidente? [McLuhan, Democracy and the Electrodigital Environment: From the Decline to the Debacle of the West?]." *Reflexiones Marginales*, No. 29, 77 Sept. 2023. <https://reflexionesmarginales.com/blog/29/09/2023/mcluhan-la-democracia-y-entorno-electrodigital/>.
- . *McLuhan y la subjetividad mediática trascendental. Las redes sociales y la decadencia de Occidente [McLuhan and Transcendental Media Subjectivity. Social Networks and the Decadence of the West]*. Editores y Viceversa / UNAM / Reflexiones Marginales, 2020.
- . "Los medios electro digitales, la indignación y la polarización política en Occidente [Electro-Digital Media, Outrage and Political Polarization in the West]." *Reflexiones Marginales*, No. 29, 75 May 2023. <https://reflexionesmarginales.com/blog/29/05/2023/los-medios-electro-digitales-la-indignacion-y-la-polarizacion-politica-en-occidente/>.
- . "Schmitt, McLuhan y el fracaso electro digital de la democracia liberal. De la heterogeneidad a la polarización como heterogeneidad política [Schmitt, McLuhan and the Electro-Digital Failure of Liberal Democracy. From Heterogeneity to Polarization as Political Heterogeneity]." *Reflexiones Marginales*, No. 27, 76 July 2023. <https://reflexionesmarginales.com/blog/27/07/2023/schmitt-mcluhan-y-el-fracaso-electro-digital-de-la-democracia-liberal-de-la-heterogeneidad-social-a-la-polarizacion-como-heterogeneidad-politica/>.
- Carrillo Canán, Alberto J. L., and Navarro, Mariano. "Haidt el

contents will be fully developed so that the AI learns to recognize the pugnacity that such contents generate, which always has to do with the volume of traffic or emotional interactions expressed through aggressive or provocative words. AI learning would be followed by its application.

As the AI learns to locate provocative, objectionable content, it would proceed *a posteriori*, i.e., on the basis what it has “learned,” of its “experience,” not to censor content but to introduce *friction* in the generation and dissemination of objectionable content. The idea would be that, unlike today’s *censored social networks*, it would be possible to say on the networks *whatever you want and however you want*, but there would be gradual frictional consequences, which would depend on the structure of each social network. For example, if you were to post a tweet whose content was very pugnacious at a given time, the AI would detect it immediately and *once posted* would introduce friction in the interaction with that tweet. Let’s say that whatever it said, the tweet could be published and seen by *everyone*, but the AI would allow only a certain number or quota of retweets — “shares,” in the case of other networks— which the same AI would determine in a variable way, depending on the intrinsic pugnacity of the tweet at the time and place of its publication. The higher the pugnacity the lower the number of retweets. Similarly, approvals would also be limited by the same criteria. The former would reduce the pugnacious impact of the tweet, the latter would reduce the digital “prize” to the provocateur or brawler. A key issue is that the AI would warn the author of the tweet of the limitation to the traffic that the tweet would generate once published and would suggest to the author to rethink the way to write his tweets in the future so that they have a greater reach and are shared or commented for their interest or informative or even playful value, but not for their pugnacity.

It is central to our proposal that the action of the AI would not apply any friction to, for example, a racist or anti-Semitic content that is expressed *discursively*, i.e., in a sober, unemotional way and giving a rationale and arguing based on it. Of course, such content would generate reactions, but those that were only reactions of emotion, aggressive, condemnatory, would be subjected to friction, so that after a certain lapse of time the only responses that could interact with the original content would be those that had the same *form of objectivity*, devoid of emotionality and pugnacity, as discussed in a functional academy, between rational and enlightened people. With this we would leave the digital version of the Athenian agora in the networks (Gershberg and Illing) and return to the enlightened *republic of letters*. The friction, precisely, is not some kind of censorship, the user could say whatever he wants, only that its introduction encourages *the topic* to be discussed calmly, without aggressiveness.

Other forms of friction are conceivable and could be used in isolation or in combination with each other. For example, the author of highly pugnacious content could have a certain temporary or quantitative ban imposed on his publications. He could publish content full of “hate speech,” highly pugnacious, but he would be warned that he would have to wait a certain period before being able to publish again, but the first publication would not be censored, as happens now. Again, the period would vary according to the pugnacity and the reason for the restriction would be explained to him, suggesting that he writes his posts in a less aggressive or emotive manner. Likewise, comments or responses to a pugnacious post can be conditioned on them not being pugnacious themselves, but rather moderate. Commenters can be subjected to similar criteria. A serene comment to a pugnacious content may lack any restriction, but if it is also pugnacious, depending on the degree of pugnacity, friction of the same type as the one we have been discussing can also be introduced, which is, unlike Polgar’s examples, a friction to viralization, which is what Haidt (“*Democracy*” 00:32:40) proposes.

A much more elementary form of friction would be to impose that *sharing* a pugnacious content be possible only based on a *comment* with a minimum of sentences or signs, i.e., the AI would make it so that no one could react by simply sharing the pugnacious content but would have to take a certain amount of time to write a *comment*. That time would necessarily be for reflection to compose the comment and if the comment was pugnacious anyway some kind of friction could also be applied to the comment. Similarly, the AI could disable simple *approvals* or *rejections* of pugnacious content and ask, equally, for a *brief comment* in six sentences to the content if it is to be approved or disapproved. The obligation to react to pugnacious content with a comment fulfills Polgar’s idea of “moving a user from reactive to reflective.” Of course, the comments would also be completely free in their orientation or ideological content, but the mere fact that they were not mere reactions would work against possible emotionality and drive to discursive behavior. The comments of the recipients of the original content could also be subjected to friction of the type discussed above to the extent that they were pugnacious comments. As discussed above, *discursive* interactions with the original content would be entirely free in their orientation. The demand to write a certain number of sentences or signs is indifferent with respect to what is written, i.e., it is blind to the content, thus the freedom of expression would be fully respected.

Note that we start from the “experience” of the AI with respect to textual contents that are pugnacious, disturbing in a bellicose sense, but there would be no dictionary of banned terms or expressions and no content moderation because no content would be banned, absolutely none, every user could say whatever he

insults, is a candidate to be a message that goes viral. In fact, there is evidence that the most provocative and aggressive messages are the most shared and get the most approval —*likes*—. In other words, an emotional, provocative message is a candidate message for viralization, which translates into a high number of *interactions* with it, which are of three types: a) it is shared, b) it generates emoticons of approval or disapproval, and c) textual responses in the form of comments in favor or against. All this is called *traffic* directly associated with the message. Of course, there is also an indirect traffic consisting in the fact that the comments to the message are in turn shared or commented and generate reactions of approval or rejection. The two types of traffic generated by the original message or content are viralization, at whatever level, from minimal, which no longer corresponds to the phenomenon of high traffic associated with the idea of viralization, to viralization in the latter sense, which involves high traffic.

Certainly, there are also textual contents —“messages”— that go viral without being emotional or provocative, without expressing any contagious indignation, as is the case of news contents such as those produced by journalists or public interest institutions. Similarly, there are the contents communicated by sports or show business personalities. These are cases of viralized contents, with high traffic or interactions, but they do not usually express emotions except for rumors and gossip among public figures, cases in which indignation may be present but is rarely contagious, leaving things in a diffuse feeling of sensationalism.

It is clear that textual content that generates pugnacity is not simple news, or if it is, such as the mere report of the murder of a man of one ethnic group by a man of another ethnic group, such emotionally “neutral” messages are immediately engulfed in a highly emotive traffic of emotional denunciations and indignation. In any case, content that generates pugnacity is immediately engulfed in highly emotive traffic. For example, if someone says, “white pig” or “trash people,” even if in such word combinations no emotion is detectable in principle, an intense traffic of emotional, aggressive content will immediately develop around them.

Given the above, the AI can be trained to detect what is the emotionality associated with messages that go viral in some way, those that offend, attack, etc. In general, AI can detect which messages provoke more traffic, more reactions of any kind, in a neutral, purely quantitative way, precisely because of the volume of traffic —interactions— they generate. To train the AI initially, it can be provided with a dictionary of clearly aggressive or offensive expressions such as insults or pejorative words. The approach to “hate speech” based on such expressions has always been problematic because it is assumed that one must compile dictionaries that one does not know exactly what they cover

and where they would end up, and it is also rightly pointed out that offensive expressions are often linked to contexts, for example, who uses them and in what situation (Murray). But in our proposal this problem does not exist because it is not a matter of compiling an extensive dictionary, but a short set of clearly offensive words is sufficient. If the messages containing them *are not censored*, as is foolishly happening now because of the woke pressure (Dwoskin, et al., “Facebook to Start Policing” and “Facebook’s Race-Blind Practices”), then the reactions —the traffic— to such messages will generate more offensive words and emotive expressions. The AI will detect them and learn them in contextual use without the need for any dictionary because the AI works with patterns. In other words, the idea is that starting from *real cases* of what in different ways and by different groups is considered “hate speech,” the AI will detect the structures, forms, or patterns of aggressiveness in the textual content. Given the current level of development of AI it is certain to be very efficient in capturing the multitude of forms and patterns of pugnacity in social networks.

An AI trained to distinguish the patterns or morphology of pugnacity has nothing to do with the opinion that the contents may express. *Morphological analysis is blind to opinion*. What such an analysis would find would be word combinations and syntactic structures responsible for viralization or increased interaction around pugnacious textual content. Morphological analysis would not fall into picking out of context the word “nigger” or the word “fascist” or some other insult or derogatory word, capable of generating pugnacity. What such an analysis would do would be to locate the linguistic patterns in which words appear that generate emotive responses, reactive approvals, or disapprovals. Since aggressive or emotive contents are always those that generate *conflicting*, pugnacious, polarized interactions, the same IA can be calibrated to measure the degree of aggressiveness or pugnacity of a content and react by inducing friction.

We insist that there are contents that are widely viralized but are not polarizing, for example, those that report events such as catastrophes, accidents, and other similar events, precisely those in which there may be victims but there are no “victimizers,” or others such as the results of a sporting event or gossip about public figures. That is why the important thing about the traffic around such contents is that they do not produce mixed reactions, polarized with intense negative emotions —unless they enter the moralistic sphere of “victims” and “victimizers”—. It would take some time to train the AI to locate the form or structure and degree of pugnacity of a textual content, but its pattern recognition would not rely on any dictionary of out-of-context words or combinations of them *a priori*. On the contrary, the assumption is a total freedom of expression in which the different “hate,” “trollish,” “bullysh”

6. Friction and Freedom of Expression

Regarding the real solution to the problem of “hate speech,” which is not the “hate” of the “ultra-right,” but the pugnacity of everyone as a true psyche or social temper prevailing in the networks, two fragments of Polgar in which he points out the essence of the “Friction Tech” (Polgar) are very interesting, the first one refers to Instagram:

Instagram announced last year that they have been testing out an AI system that scans messages for potential acts of cyberbullying and then presents the individual with a form of friction: *Are you sure you want to post this?* The individual is not prevented from sending their message, but the slight delay may encourage the person to be more reflective and cognizant of how their words may affect the intended recipient and, ultimately, the overall information ecosystem. (Polgar)

Note that in this case there is absolutely no “content moderation,” nothing is censored, no matter how “hateful” or aggressive the content could be. It is just a matter of generating a “slight delay” that takes the user out of the instantaneity of real time and stops him from posting to make him think, even if only for a few seconds. Indeed, Polgar quotes an Instagram CEO on the matter, who says that:

“This intervention gives people a chance to *reflect* and undo their comment and prevents the recipient from receiving the harmful comment notification,” Mosseri said last year, explaining Instagram’s new tool for reducing cyberbullying. “From early tests of this feature, we have found that it encourages some people to undo their comment and share something less hurtful *once they have had a chance to reflect.*” (Polgar)

It is evident that the reflex reaction is broken, reaction which is what Robb describes as the “brain reorganization” that social networks promote as a cognitive and behavioral pattern under the pressure of the instantaneity of the real time at which social networks function. Let’s look at the second example:

In a similar vein, Twitter has been searching for ways to curb the spread of misinformation. Although we often think that misinformation stems from bad actors and nefarious bots, a major part of the misinformation problem on social media comes from regular users sharing misinformation uncritically. That’s why Twitter is incorporating friction into the process – moving a user from reactive to reflective – by trying out a new feature that asks, “*Want to read this*

before retweeting?” Just like Instagram’s form of friction, a user isn’t prevented from communicating, but they do have an additional step that will possibly alter their behavior. (Polgar)

Again, there is no “content moderation,” the user can share the content in front of him regardless of what the content is. It is solely and exclusively about the suppression of the purely *reactive pattern* or *psyche* associated with pugnacious emotionality. A little further on Polgar adds that “(...) *frictionless communication* has clearly created substantial problems with cyberbullying and misinformation (...)” (Polgar) and adds that “(...) *the future of social media depends on friction*: finding innovative ways to nudge people away from their *impulses* and move them toward a more intentional *form of communication.*” (Polgar)

The expression “form of communication” is very important: it is not about the content of the communication, but, precisely, about its form, its structure, in a step from the emotive reactive towards something “more reflective,” that is to say, *more discursive*.

The above examples show that the “friction technique” has nothing to do with “content moderation,” that in fact the content is irrelevant, the two examples are friction applied to possible messages without attention to their content, so that freedom of expression is fully safeguarded, there is no opinion policing. For our part, we propose to resort to AI to make a *morphological* examination, i.e., of the *patterns* of all textual content in social networks and to locate content expressed in a pugnacious —and trollish, bullyish— manner. In fact, there is not only one but many possibilities to introduce friction based on the morphological analysis of the contents to detect their aggressive emotional character. Friction is always a delay and how wide the delay is can be regulated based on the same morphological analysis done by the AI. Let us explain.

The textual *content* in the networks is a set of words, from one to a certain number of sentences. Such words either express some emotion of the one who publishes them, or they unleash an emotion in the one who reads them. There is of course the case of what we can call *zero-degree emotion*, what McLuhan calls “noninvolvement,” i.e., the absence of emotion, for example in the case of an utterance that does not really move anyone, e.g., “next Monday the month ends,” or “car sales are up.” Such expressions do not carry emotionality and therefore cannot be contagious either. Based on the finding (Brady et al.) that emotive messages — those containing emotive words— produce emotional contagion manifested in the fact that they are the most shared, we can assume that there is a correlation between the emotiveness of a message and its viralization. For example, a message expressing indignation or anger, which may well be an aggressive message, with

since in the framework of hypersensitivity these are perceived as the bearers par excellence of “hate” —at least of the “hate” that is “the most harmful” (Dwoskin, et al., “[Facebook to Start Policing](#)”)—. The representatives of the “swarm” engaged in the *denunciation* and *persecution* of “hate speech” are different organizations of “minority” activists —many grouped in NGOs— and of academics engaged in the subject (Dwoskin, et al., “[Facebook to Start Policing](#)”) and, nowadays, also the social network platforms themselves (Dwoskin, et al., “[Facebook to Start Policing](#)”) already “aligned” to Wokism (Dwoskin, et al., “[Facebook to Start Policing](#)”). The “hate speech” towards the white man is somewhere between excused and declared as irrelevant (Dwoskin, et al., “[Facebook to Start Policing](#)”). In other words, the fight against “hate speech” is characterized by the asymmetry of its “progressive” bias against the “conservatives” —turned “ultra-right” (Höppner, “[Deplatforming](#)”)— and it stirs up the “indignation,” i.e., the pure and simple pugnacity, of one of the two sides of the current political polarization. The fight against the “hate speech” of the “conservatives” thus fuels and legitimizes pugnacity, denunciation, and persecution against them.

The ideological bias of the dominant preoccupation with “hate speech” rather than with *pugnacity itself* as an attitude or *psychic pattern* of the social network user is yet another, but especially important, example of what McLuhan calls “technological idiotism.”

Our conventional response to all media, namely, that it is how they are used that counts, is the numb stance of the technological idiot. For the ‘content’ [or use] of a medium is like the juicy piece of meat carried by the burglar to distract the watchdog of the mind. (McLuhan 18)

It is that “the content or uses of such media” (McLuhan 9), of “any medium blinds us to the character of the medium” (McLuhan 9). It is in this context that McLuhan warns that “the medium [and not its uses] is the message” (McLuhan 9), which is the central thesis that summarizes his mediological theory: it is about the medium, not what it is used for, in this case “hate speech,” be it of the “ultra-right” or of the Woke. The use of the medium is seen and the medium itself is left out of attention. It is not understood that the condition of possibility of hatred channeled in social networks are the social networks themselves with their *technical* characteristics and that such hatred or pugnacity is inevitable under the moralistic hypersensitivity of users operating in real time conditioned by the networks themselves. On the contrary, it is thought that such hatred —which is not even conceived as a structural pugnacity— is a “misuse” of the networks, which

would have their correct use with other “contents.” It is not understood, then, that what is important is not what is said in the social networks, it is not their “content,” but the medium itself, that is, the social networks because *they are the ones that have the effect of conditioning the psyche of pugnacity*. It is the medium that generates the psychic form of pugnacity that is expressed as “hate speech,” hence all the repeated and incessant efforts to locate “hate speech” —to prevent it— are doomed to failure. In this sense the article whose title significantly is “When will people learn that hate speech is here to stay?” points precisely to the fact that what counts is not what is said in the networks but the networks themselves because these are the ones that condition the “public psyche” (McLuhan 54) for the pugnacity that leads to political polarization in A) democratic and B) heterogeneous countries.⁶

McLuhan’s mediology holds that every medium is a technological *form*, which correlates with the *form* or psyche that is its “effect” or “consequence.”⁷ In the case of electric media one of the basic forms of the corresponding psyche is the duo of “compassion and anger”, although the “anger” has no channeling in those media, while in electro digital media the basic psychic form is the same, the duo “pity and fury,” but in this case the “anger” is channeled through those same media, essentially as the pugnacity of social networks. Applying McLuhan’s theory, we have then that what counts are the social networks themselves as a *technological form* that correlates with the *psychic form* “indignation” turned into “anger,” “fury,” which is the dominant social temper, and which translates into political polarization. Anger” or “fury” is in turn realized as “hate speech,” and it makes no difference which tendency this hate is from, whether it is from the “fascists” or the “progressives.” It doesn’t matter who hates whom, the reaction in any case is hate, that’s why the article mentioned above is right, with social networks, “hate speech is here to stay.”

Chasing content makes no sense, it is a matter of acting on the medium itself. The preoccupation with content is nothing more nor less than the technological idiotism criticized by McLuhan. The endless discussion on “content moderation” leaves aside the medium itself, which is the conditioning factor for pugnacity, for hatred and, therefore, such a discussion is nothing but technological idiotism. The alternative is to *structurally* change the *medium itself*. This is precisely the idea of “slow communication” through “friction”, which works through technological, architectural changes, leaving aside all possible “content control.”

6 Dwoskin, et al.’s article “[Facebook to Start Policing](#)” gives a good idea of Sisyphus’ work in tracking down “hate speech” in its different forms.

7 For a detailed discussion of this see Carrillo Canán, *McLuhan y la subjetividad*.

hypersensitivity as a *media-conditioned social psychology* makes the struggle in the digital environment of the networks lead all kinds of institutions, including the *legacy media*—full of *dogooderism* activists— either automatically or forced, to *Gleichschaltung* against the “conservatives,” who always, unfailingly, appear as the “victimizers.” The indefectibility of such an outcome is obvious: “conservative” is everyone who is not a “victim;” if he is not a victim, that is, if he does not belong to any tribe of the “weak,” “excluded,” “oppressed,” then there remains no other possibility but that he is an “oppressor,” a “privileged,” that is, a “victimizer” (Haidt, “Democracy” 00:18-19:00); the only thing that hardly mitigates such a moral taint would be if such a person were an “ally” of the victims, a “progressive” *dogooderist*. That is why the *Gleichschaltung* transectionally includes in the “swarm” the “victims” and their really or feignedly guilt-filling “progressive” allies inside and outside institutions of all kinds, all arrayed against the “privileged,” “oppressors,” i.e., nothing less than the “conservatives.”

Political polarization, which is the same as the struggle of the digital tribes (Carrillo, “Atrapados”), is not symmetrical at all. More and more political polarization has the *asymmetrical form* or *structure* of the *Gleichschaltung* of the *persecutory dogooderist transectional swarm* against the “conservatives.”⁵ In the digitally configured asymmetry between those partaking in the *Gleichschaltung* and those digitally persecuted, *online*, with *offline* consequences—the “cancellations” reaching as far as debanking (Esteve)—, there is no possibility of recovering the conditions of social order without the “introduction of friction” in the social networks.

4. Action that is Not Mere Reaction

The main concern of those suggesting “slow information movement” (Goodman and Haidt 00:52:46-47) or the “introduction of friction” in the “social media ecosystem” (Polgar), is that the current electro-digital media environment generates unreflective emotionality, lacking *discursive* thinking, that is, the one based on reasons and with attention to objectivity, which syntactically is expressed in chains of hypotactic propositions,

⁵ It should be noted that shortly after the BLM outbursts in the spring of 2020, the “hate” referred to in the “discourse” or “hate speech” as handled by the “aligned” institutionality in the *Gleichschaltung* is a term that invariably refers to “conservatives” seen in a radical way, directly, as “extreme right,” “white supremacists” and “fascists,” which radicalizes the common and ordinary qualifiers “racist,” “misogynist,” “patriarchal,” “homophobic,” “privileged,” “oppressors,” among others. For an interesting exposition showing the evolution of “hatred” as “hatred” of any tribe against any tribe, to “hatred” as an attribute to be punished proper to the “white man,” of the “white supremacists,” see Dwoskin, et al., “Facebook to start policing.” It is generally held that “[c]ommunity guidelines (...) are widely recognized as used to eliminate conservative opinions,” *California Catholic Daily*.

and is sober in emotive terms. Polgar says that “[s]ocial media platforms are filled with (...) *reactive* outbursts, along with the sharing of questionable content and trollish behavior (...). Social media (...) takes advantage of our *reactive* selves rather than more *reflective*, considered thoughts.” The “reactive outbursts” are the individual *online* self-management of discontent and anger, they concern users located all over the network and are immediate, just at the “instantaneous speed of electricity.”

Electro-digital media generate a constant and immense flow of content that is *discursively* unmanageable, leading to a cognitive *overload* for each of its users. The result is not only that the user of the networks cannot *discursively* process the contents but, as John Robb analyzes, following McLuhan, the use or exposure of the individual to social networks “rewire brains” (Robb, “Triggers” 4), or as McLuhan himself would say, gives him a “psychological conditioning,” which leads him to merely reactive cognitive processes that Robb defines as immediate “pattern match” (Robb, “Triggers” 4). In other words, the conscious mental activity of the network user is not analytical-discursive, based on considerations of factual and logical foundation, but only reactive, since under the pressure of the unlimited flow of information in each instant, i.e., in real time, the user only seeks to achieve a “match” between an electro-digital content that operates as a “trigger” of an attempt to match such stimulus with moral schemes—of “offense,” “aggression,” “oppression,” “exclusion,” “inequality,” “racism,” “misogyny,” etc.— previously implanted in the individual consciousness as “curated patterns” (Robb, “Triggers”). The stimulus is sought to be “paired” with a simple scheme of goodness or badness; badness as, say, “offense,” “aggression” to someone, and that someone is, increasingly, not an individual but a mere token of a “minority” of “excluded,” “discriminated,” “oppressed.”

5. Hate Speech” as a “Content” Different from the “Form” of Pure Reaction, Devoid of All Reflection

Political polarization is the *effect* of pugnacity as the attitude or pattern of behavior in social networks based on the emotions of “indignation” and “rage” which in the literature are conceptualized as “hate” and, by extension, “hate speech.” However, all the discussion about “hate speech” and how to diminish or outright prevent it, does not usually refer to the problem of polarization. In fact, the opposite is rather the case, namely that “hate speech” is an expression that is part of polarization itself because it is used by conspicuous representatives, *activists*, of the “swarm” *woke* to combat the “conservatives”—the “fascist” “ultra-right”—

self-manage their emotions of anger or rage by expressing them instantaneously.

Networks are the technology of “open communication,” which a) starting with its openness to the whole world and b) continuing with the real time of instant communication, guarantees the *emotional contagion* and the viralization of the duo “compassion and indignation or fury.”² Following McLuhan, we can say that the “conditioning” (McLuhan 136) so that in principle everyone can be a “singer of human tribulations” becomes nothing more and nothing less than the “electric” “psyche.” That is why “[i]n the electric age we wear all mankind as our skin (...)” (McLuhan 47), which is a good metaphor for the *hypersensitivity* of the social media-using public. However, polarization requires more than simple compassion that singing of “human woe;” it requires that compassion be accompanied by fury or indignation that can be instantly viralized, which happens *online*. Compassion is accompanied, then, by indignation and fury viralized in a contagion at the “instantaneous speed of electricity,” now in its *digital, that is, interactive version*. The passage from the simple “electric” to the electro-digital, with the *online* self-management of the user’s anger is the *condition of possibility* of political polarization because of *digital pugnacity*.

Electro-digital media are the “digital revolution” (Haidt and Goodman 00:15:55-58) that intensifies the “psychic effect” of “electric technologies” or, simply, of “the electric,” as defined by McLuhan, leading to contemporary hypersensitivity as *militant pugnacity*. This is the transition from the only active *offline* indignation prior to *WEB 2.0* and social networks, to active, self-managing and militant indignation, *online*, in the interactive communicative environment of *WEB 2.0*.

3. The Asymmetry of Political Polarization and the Undermining of Social Order

As we have seen, in a A) liberal democratic society, in conditions of B) broad social heterogeneity and, moreover, subject to *total open communication* fostered by C) the electro-digital environment, pugnacity under the duo “compassion and anger” and its expression in alleged “victims” and allies against alleged “victimizers,” is *inevitable*. Simply and increasingly, every sociodemographic difference, even the natural one between men and women, tends to become a motive of pugnacity since in such a difference someone appears as a “victim” and someone as its “victimizer”. Such pugnacity is, *given conditions A and B*), the “psychic effect” (McLuhan 11) or the “psychological conditioning” (McLuhan 136), *inevitable* of the electro digital media. Pugnacity itself becomes hypersensitivity as

“epistemology of grievance” —against the “epistemology of reason” (Postman 48)—, i.e. in a moral cognitive pattern that orients individuals to incessantly seek not only “aggressions” but even “micro-aggressions,” and moves institutions to elaborate “statements of motives”, “codes of ethics” and even “rules of language,” all preventive of any possible “offense” and, of course, punitive against the “offenders,” i.e., the “victimizers.”

This means that the whole institutionality, from universities, continuing with companies and reaching public agencies and even armies are “aligned” in what Robb calls the fascist type of *Gleichschaltung* (Robb, “*Gleichschaltung*”), although this one is electro digital, i.e. it does not depend on any agency or centralized provisions; the *Gleichschaltung* advances permeating in all types of institutions and organizations, in secondary legislation and even in the founding constitutional codes of nations. *Gleichschaltung* is, as always, trans-sectional and all-encompassing, but it is based on the “digital swarm” (Robb, “*How Swarms*”) of “victims” and allies that lacks permanent leadership, structures of all kinds, regulations, and protocols and also headquarters, existing delocalized, everywhere and nowhere, in the “now” of the cascades or viralizations of denunciations of “offenses” or “grievances” and of the corresponding punitive indignation and anger (Robb, “*How Swarms*” and “*Swarms vs Nukes*”). Of course, the punitive swarm is the guarantee of social confrontation, of instability, as will be seen again in next year’s US elections. The punitive digital swarm, “aligning” all types of institutions—including corporations—³ is the *very political form* that is rendering representative democracy, including the liberal rule of law, nugatory.⁴

To speak without further precision of progressive and conservative digital “tribes” not only leaves the problem underdetermined but also distorts its nature. Political polarization *is not symmetrical*, as some liberal academics claim, nor are conservatives “worse” than the rest (Goodman and Haidt 00:22:40-41). Without slipping into any value judgment, of who is “worse,” the conservatives or the progressives woke, in a purely descriptive way it can be noted that the digital tribes do not correspond to a symmetrical situation although they all move in the “anger,” in the characteristic pugnacity of polarization. The situation is not symmetrical because, *on the one hand*, the “progressive” tribes have on their side the *social hypersensitivity* psychically conditioned by the electro-digital environment of the immediate, unreflective reaction of “compassion and indignation” that leads many people to want to be “good” —*dogooders*— “sing[ing] the woes” not of the world but of whatever “victims.” *On the other hand*, that same

3 Such was the case with *Facebook* from the BLM agitation in the spring of 2020 as seen in Dwoskin, et al. texts, “*Facebook to start policing*,” and “*Facebook’s race-blind practices*.”

4 On this see Carrillo, “*Schmitt, McLuhan y el fracaso*.”

2 Once again, I refer to Robb’s text, “*Triggers*.”

cal-demographic one that develops in the clash between men and women driven by feminism, or by socio-demographic differences induced by migrations or the conjunction —whatever their historical origin— of socio-cultural and ethnic groups that are very different from each other, such as whites and blacks, or Christians and members of other religions. There are also the sociodemographic differences pertaining to income levels, educational levels or housing areas, but there are also *internal* differentiations that are much less apparent and can be much more subtle and become “cross-sectional” along the above, for example, between heterosexuals and LGBTQ++ people, between able-bodied and disabled people, between slim and obese people, between middle-aged people on the one hand and, on the other, children, adolescents and the elderly, etc. All sociodemographic and psychological heterogeneities tend to be necessarily and irremissibly enhanced in C) societies in which the communicative environment is constituted by electro-digital media, with their “open communication.” Societies that meet these three characteristics are *necessarily* unstable, and the ultimate engine or triggering factor of the conflict potential of A) democratic forms *combined* with B) social heterogeneity, are C) the electro-digital media, because they condition the *psychic form* of social pugnacity (Carrillo and Navarro, “[Haidt Part 2](#)” and “[Haidt Part 3](#)”). We can say, then, that *the universal value of social order and peace is seriously threatened in a heterogeneous, democratic, and electro-digital communicative environment.*

In a liberal democracy, the transition to social polarization has two clearly defined stages. One is the pre-digital “electric” (McLuhan 13), which concerns the psyche of passive consumers of communicative contents. The other is the “electro-digital” (Carrillo and Navarro, “[Haidt Part 2](#)” and “[Haidt Part 3](#)”), which concerns the psyche of active user’s characteristic of social networks based on *WEB 2.0* or the “digital revolution” (Goodman and Haidt 00:01:03-04). *In both cases*, the “electric technologies” of communication generate in the receiver of a media content referring to those who *appear* as “the weak and suffering” —the “victims,” in the current *woke* language— a double emotive effect in an *immediate*, “instant” way. In his analysis of the telegraph as the first electrical technology, McLuhan tells us that

[t]he electric gives powerful voices to the weak and suffering (...). The ‘human interest dimension’ is simply that of the *immediacy* [emotional, irreflective] participation in the experience of others that occurs with *instant information*. People become *instant, too*, in their response [reaction] of *pity* or *fury* (...). (McLuhan 253-254)

Mere pity, without fury, occurs only when there is no definite culprit in the misfortune that affects the “weak and suffering”, for example, in a volcanic explosion. But in general, there is some presumed culprit, a “victimizer.” Then to the pity for his “victims” is added also the fury against the “victimizer,” so that the duo of the common emotional reaction is “pity and fury.”¹ Of course, in such a duo is contained that of “compassion and indignation”, and both emotional duos have as their correlate the duo “victim(s)” / “victimizer(s).” It is a question of the intensity of the emotions that *indignation* leads to *fury*, also immediately. In the emotional outburst, indignation becomes anger, rage against somebody, instantly.

McLuhan gives the example that during the Crimean War “fury succeeded fury” (253) in the case of Russell’s telegraphic reports to *The Times* of London that the soldiers who had made the heroic charge of the light cavalry at Balaclava were starving and freezing to death, with all their mounts, because of the indolence and bureaucratism of their officers (McLuhan 253). This information generated street disturbances in London. With this we have the typical case of the *pre-digital* “electric:” the user of the medium, in this case the telegraph-based newspaper, can only consume the content and his immediate personal reaction cannot be channeled in real time by the same medium that affected him; the medium does not have the technological possibility of interactivity. In this sense, the user is passive, and his only *reactive* activity can be outside the medium, in the street, *offline*.

Precisely, the *immediate but mediatically passive* character of the *instantaneous reactive* duo “compassion and fury” leads in essence to the Florence Nightingale model, who already during the same Crimea War (McLuhan 200) became “the first singer of human woe by telegraph wire” (McLuhan 252). All that was needed to arrive at the temper of the present epoch as the “age of anger” (Mishra) was not the conflicts or incidents that with “instant information” are “triggers” (Robb, “[Triggers](#)” 2) of “pity and fury.” What was missing was that the compassionate, outraged, and angry recipients of media content could, so to speak, communicatively manage their reaction themselves in the “electric” media themselves, which happens, precisely, in “open communication”, as defined by Gershberg and Illing, thanks to “interactivity” as the specific technological determination of *WEB 2.0* and the social networks based on it. The “emotional crisis” becomes a “political crisis” (Goodman and Haidt 00:16:07-08) because indignation and anger (*outrage* and *rage*) are now channeled as an “instant” reaction *online* in the same social networks, to which in principle everyone has access. These are the technological means for the “outraged” to

¹ For an exposition of how this occurs in the electro-digital environment see Robb, “[Triggers](#).”

Based on the second objective, the work is also very *significant*. So far there is *no* systematic and comprehensive, *seriously grounded* proposal on how to control, reduce and eliminate the highly emotional, pugnacious political polarization that plagues the USA to begin with. Here we *systematically* explain and develop why and how *friction* can lead to the elimination of the pugnacious polarization we are currently witnessing.

With *friction* in social networks, the other *two* factors of polarization (Carrillo, “[Medios electro digitales](#)”), namely a) the great *social heterogeneity* of the US and b) democratic freedom itself as *open communication* (Gershberg and Illing 11) can be neutralized by eliminating the pugnacity inherent to social networks.

The proposal to introduce friction in the networks is compatible with the basic democratic principle of *freedom of expression*. Friction in social networks is only an *architectonic, formal, purely structural change*, which does not mean censoring *absolutely any opinion*, none, but only leads to eliminating contagious and provocative emotionality and aggression in social networks.

1.3 Previous Literature on the Subject

Jonathan Haidt and Adrienne LaFrance have pointed out the problem of the architecture - the form or structure - of networks in the generation of anger, Haidt with respect to *Facebook* and *Twitter* (“[Dark](#)”), LaFrance strangely, only with respect to *Facebook* (“[Doomsday](#)”). Rafael Behr pointed this out with respect to *Twitter* (“[Poisoned](#)”) and Carrillo Canán showed in particular the relationship between the yellow vests’ *fury* and *Facebook* (“[Chalecos amarillos](#)”). Haidt and Goodman have pointed out a “double crisis,” an “emotional” one and, consequently, a “political” crisis (00:16:07-09) —the political polarization itself in Israel and in the USA—, and in this framework they have put forward the need for a “slow information movement” (00:51:58). For his part, Haidt is the author who has most clearly and insistently pointed out the deleterious effect of social networks on liberal democracy (“[Why the Past 10](#)” and “[Soy extremadamente](#)”) and has also proposed *structural, i.e., architectural, modifications* to contain such an effect (“[Dark](#)” and “[Why the Past 10](#)”). Since we advocate a change in the form, structure, or architecture of social networks, in accordance with the *methodological* approach of transcendental media analysis advanced by Marshall McLuhan and Alberto Carrillo Canán (*McLuhan y la subjetividad*), we should point out that all the cited authors share a concern for the *form* or *structure* of the medium, although only Behr, Carrillo (*McLuhan y la subjetividad*) and Goodman (“[Technology Sickness](#)”) make explicit reference to McLuhan. However, the element of the “emotional

crisis” refers to studies of moral contagion in the media (Brady et al.; Carrillo, “[Medios electro digitales](#)”).

“Friction” in a social network is any alteration of its design, i.e. its *form, structure* or *architecture*, that “encourages” (“[WhatsApp Suggest](#)”) the distribution of content “moving a user from reactive to reflective” (Polgar), and the central point is that friction has absolutely nothing to do with the content itself that the user publishes but only with how he publishes it, namely with a “delay” that allows to reduce emotionality by favoring the user’s reflective behavior. However, this approach, which already exists based on simple common sense, needs a theoretical foundation, which is what we will provide here.

A central part of the problem is to recognize the *total freedom of expression* of what would be the communicative democracy that defines an “open communication” society, based on *new communication technologies*, as Gershberg and Illing (125) put it. These authors are under no illusion that open communication leads to truth or responsibility and point out, rather, that such communication with total freedom of expression is “rhetorical” (8), that is, it *is dominated by emotionality*, precisely what worries the theorists of the theory of the “FrictionTech” (Polgar).

Drawing heavily on McLuhan, Alberto Carrillo (*McLuhan y la subjetividad*) and Alberto Carrillo and Mariano Navarro (“[Haidt Part 2](#)” and “[Haidt Part 3](#)”) argue that pugnacity is the *necessary, inevitable* character of open communication as defined by Gershberg and Illing, and therefore such communication made technologically possible by social networks leads inescapably to political polarization or “emotional crisis” (Goodman and Haidt 00:16:07-08) and the concomitant erosion of liberal democracy (Carrillo, “[Medios electro digitales](#),” Carrillo and Navarro, “[Haidt Part 2](#)” and “[Haidt Part 3](#)”). The important point of this paper is, then, to explain how “incorporating friction” in social networks (Polgar) can lead to the elimination of pugnacity, and thus to the elimination of political polarization.

2. The Pugnacity of Open Communication in the “Electric” and “Electro-Digital” Environment

The political polarization that plagues the West, starting with the USA, is no mere historical or local accident, but is a necessary development given the *triad of political instability* (Carrillo, “[Medios electro digitales](#)”). This triad is found in A) democratic societies, which *necessarily* lack the forms of agreement constitutive of the *traditional social order*, in B) societies which, in addition, are (increasingly) heterogeneous, either by purely internal *differentiations*, such as the psychologi-

Trans-Cultural Values and Ethical Challenges in the Communicative Age Social Order, Pugnacity, and Friction in Social Networks

Alberto José Luis Carrillo Canán

Meritorious Autonomous University of Puebla (BUAP), Mexico

Abstract

A universal value is *orderly coexistence* in every social group. Contrary to technological optimism, *truly open* communication, with the possibility of participation of all members of a nation, resulting from the “digital revolution” that has *WEB 2.0* as the basis of social networks, is generating a growing *pugnacity in democratic* countries. The typical response is to promote “digital literacy” by creating citizens who “correctly use” social networks. That would be the ethical challenge. The idea is naïve. It does not understand that “*the medium is the message*,” which in this case means that digital communication a) *open* and b) *in real time* necessarily generates *pugnacity contrary to the social order*. According to the *methodology of transcendental mediological analysis*, to eliminate communicative pugnacity it is necessary to limit real time by introducing “friction” —delay— in the open communication of social networks.

Keywords: Social order, social networks, open communication, real time, pugnacity, friction.

1. Introduction

1.1 Objectives

Political polarization in the West is threatening the universal value of social order, for this reason the *first objective* of this paper is to show *the need to reduce the speed of communication in social networks*, that is, to achieve what Jonathan Haidt and Micah Goodman call “slow information movement” (Goodman and Haidt 00:52:46-47), in order to reduce the animosity of social network users, who, *conditioned* by the medium of social networks are immersed in an endless pugnacity and generate the phenomenon of political polarization in the West, particularly in the USA. The *second objective* is to explain that “slow communication” in social networks results from a purely technological change, a modification in their *architecture*, which in

fact it is already applied, for example in *WhatsApp*, and with hesitant attempts also in *X*, formerly *Twitter*. This change consists in introducing what is technically known as “friction” (Polgar). Any friction in a mobile reduces its speed, and in this case, it is a matter of getting out of the “instant speed” (McLuhan 12) of electrical communication, of making it, to varying degrees, cease to be instantaneous.

1.2 Significance

Based on the first objective, the *significance* of the work consists in offering a clear explanation of the *origin* of the political polarization in the West that is leading *liberal democracy to collapse* (Carrillo, “[McLuhan](#)”). Among the many problems that the West is going through, the sharpening of political polarization is paramount.

challenge Western misconceptions and preserve historical memory.

2. Witches:

- In *Homegoing* the depiction of witches across generations serves as a lens to explore and dismantle colonial-era racial stereotypes. Highlighting the complexity of colonial influences and the need for historical acknowledgment.

Palace Walk :

1. Food and Folklore in *Palace Walk*:

- This chapter examines the role of food and its folklore in resisting colonial influence.
- Comparative analysis of breakfast and coffee scenes reveals identity clashes and submissive behaviour.

2. Family Dynamics and Hierarchies:

- The research delves into the hierarchical system within families and its reflection on colonized/colonizer relationships.

References:

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

Rushdie, Salman. "Commonwealth Literature does not exist." *Imaginary Homelands*. (1991) 78- 66

Ward, Abigail, ed. *Postcolonial Traumas: Memory, Narrative, Resistance*. Springer, .2015

Dundes, Alan. "Folklore as a Mirror of Culture." *Elementary English* 482-471 :(1969) 46.4

Campbell, Joseph, and Bill Moyers. *The Power of Myth*. Anchor, 1988

Ritchie, Susan. "Ventriloquist Folklore: Who Speaks for Representation?." *Western Folklore* .378-365 :(1993) 4/52.2

Halpé, Aparna. *Between myth and meaning: the function of myth in four postcolonial novels*. Diss. .2010

Said, Edward W. *Culture and imperialism*. Vintage, .1993

Namiki, Kanami. "Hybridity and National Identity: Different Perspectives of Two National Folk Dance Companies in the Philippines." *Special Issue: Asian Studies* 86-63 :(2011) 47 Motahane, Nonki.

Oliver Nyambi, and Rodwell Makombe. "Rooting routes to trans-Atlantic African identities: the metaphor of female descendancy in Yaa Gyasi's *Homegoing*." *African Identities* 2020

Elsheemi, Ahmad Abdellah. "Cultural and Stylistic Challenges in the Translation of Naguib Mahfouz into "English The Examples of Ziqaq el-Madaq, *Palace Walk* and *The Harafish* .2014 : 32-1] *Nail river magazine for humanist and socialist studies [مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية*

Naem, Ali Dakhil, and Lajiman Bin Janoory. "The Cairo Trilogy: An Existential Reading in Three Generations of this Novel." *Budapest International Research and Critics in Linguistics and Education (BirLE) Journal* 10-1 :2020 3.1.

Al-zahabe, Lenah. *Perception of Arabic folktales by readers of different language/cultural backgrounds*. Diss. University of Toledo, .2014

Billingslea-Brown, Alma Jean. *Crossing borders through folklore: African American women's fiction and art*. University of Missouri Press, .1999

Ogundele, Wole. "Devices of evasion: The mythic versus the historical imagination in the postcolonial African novel." *Research in African Literatures* .139-125 :(2002) 33.3

Aoyama, Tomoko. *Reading food in modern Japanese literature*. University of Hawaii Press, .2008

Murphy, Joseph M. "Black religion and 'black magic': Prejudice and projection in images of African-derived religions." *Religion* 20.4 .337-323 :(1990)

Campbell, Joseph. *The way of the animal powers: historical atlas of world mythology*. 1. *The way of the animal powers*. Harper & Row, .1983

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak?." *Die Philosophin* .58-42 :(2003) 14.27

Drewal, Henry John. "Interpretation, invention, and re-presentation in the worship of Mami Wata." *Journal of Folklore Research* :(1988) .139-101

therefore becomes a central theme in the narrative and a means to resist colonialization and rewriting history.

It appears this is where the carnivalesque plays a role in both narratives as the roles are reversed and the colonizer is silenced in the narrative. The story is fully heard from the colonized point of view. The previous claim aligns with Bakhtin view on the carnivalesque. Although the carnivalesque is usually treated as an individual scene in a narrative where the roles are reversed, Bakhtin also places an importance on reading the entire work with the surrounding historical context as an implication of the carnivalesque, he writes “The transforming influence of these images we are analyzing branched out in two directions. First of all, they influenced the positioning of the author himself within the novel (and of his image, if he himself is somehow embedded in the novel, as well as the author’s point of view”³² Therefore, reversal of the authorship itself can be seen as reversal of roles. Both of the narratives in the research have used this method of using the marginalized voice.

To better illustrate Carnavalesque is not established through scenes in the narratives, but rather through the authorship of the narration itself. The third person narration takes the authority and reverses the authorial roles in the story. The colonizer is completely silenced in both narratives and the complete focus is given to the colonized, which therefore creates the allegorical symbolic nature of both narratives

The indirect, metaphorical significance of the entire human image, its thoroughly allegorical nature is of the utmost importance. For this aspect is, of course, related to metamorphosis. The clown and the fool represent a metamorphosis of tsar and god but the transformed figures are located in the nether world, in death (cf. in Roman Saturnalia and in Christ’s passion the analogous feature of the metamorphosis of god or ruler into slave, criminal or fool). Under such conditions man is in a state of allegory. The allegorical state has enormous form-generating significance for the novel.³³

Although Bakhtin’s conception of the carnivalesque was originally a debate in favor of the European novel, his concept reflects the hierarchal Eurocentric myth of the world and therefore has shown connection to both narratives as the narratives use the theme of hierarchy to show its implication in real history.

However, there seems to be a remarkable difference between the two presentations of culture. It has been

32 Mikhail Bakhtin. *Rabelais and His World*. MIT Press (MA), 1 June 1971, p. 164.

33 Mikhail Bakhtin. *Rabelais and His World*. MIT Press (MA), 1 June 1971, p. 166.

stated previously how *Homegoing* relies heavily on mythology and folktales, whereas *Palace Walk* rejects the mythical and fantastic and chooses to present a realistic view. This could be attributed to the publication dates of the two novels. *Homegoing* was published in 2016 and the story is set through one hundred years. The earlier setting of the novel in the late 1800’s shows a seemingly romanticized version of the past full of the supernatural and the fantastic. This implication seems to lack a realistic presentation but that does not necessarily mean it lacks truth. As these mythical elements have proved to carry symbolic nature that serves in understanding the historical reality behind these implications.

On the other hand, *Palace walk* was published in 1956 and tends to project a more realistic version of the past. Mahfouz lived these events and therefore the rural life of *Palace Walk* appears to be the memories of Mahfouz’s childhood. Therefore, it can be said it appears that the factual elements in *Palace Walk* project a memory and not a romanticized version of the past like in *Homegoing*. Although each narrative seems to give a different version of the past, both narratives have proven to fight historical amnesia and provide the reader with memorable values that are seen cross the cultures, characters and story.

Conclusion:

Theoretical Framework:

- The research draws on Said’s contrapuntal reading to examine resistance expressions through folklore.
- In both narratives, the carnivalesque isn’t just in scenes but a complete reversal of authorship. The colonizer is silenced, and the stories focus entirely on the colonized, in line with Bakhtin’s concept, resulting in symbolic narratives.

Narrative Analysis:

- *Homegoing* provides a romanticized mythical perspective on the past, linking it to postcolonial resistance.
- *Palace Walk* offers a more realistic viewpoint on folklore.

Homegoing:

1. Fire and water

- In “Homegoing,” fire and water serve as symbolic elements that establish a collective identity. Fire represents racial diversity, Water serves as a vessel for unwritten history, connecting generations and resisting imposed identities. Together, these elements

The Coffee Hour:

The coffee hour seems to provide an alternate viewpoint on the interplay between the different relationships the family shares with each other. Amina knows that her husband might not provide the best environment for his children yet, she refuses to go against him as he made her believe that she cannot survive with him. Similarly, the colonizer tricks the colonized in order to create a dependent relationship and with time the relationship between the colonized and the colonizer becomes very toxic. However, the colonized could still view themselves as in need of the colonizer. This type of toxic relationship is presented better in the exile coffee hour. Amina after being kicked out of her house by her husband for going out without his permission, is lost in daydreams of imagining the coffee hour without her presence.

“Here were the boys returning home, rushing to the sitting room after waiting impatiently for the coffee hour. They found her place empty. They were asking about her. They were answered by their sisters’ gloomy and tearful looks. How would Fahmy take the news? Would Kamal understand the significance of her absence? This question made her heart throb painfully. Were they deliberating for a long time? What were they waiting for?”²⁸

These daydreams show the type of emotion the mother feels for children, and how desperate she wants to be with them, yet she is manipulated into believing that she is not fit to take care of them and in order to be able to, she becomes accustomed to her husband’s authority and dominance just like the colonized and the colonizer. These daydreams are interrupted by her mother telling her that her children are here to visit her. “We no longer have a home. We will never have a home until you return to us, like a fugitive seeking asylum, Kamal climbed into his mother’s lap. For the first time he stated his decision that he had kept secret at home and on the way: “I’m staying here with Mother.... I’m not going back with you”.²⁹The previous quote seems to strengthen the research claim of presenting Egypt as a mother figure as the choice of vocabulary seems to show the symbolic nature of the narrative.

The absence of identity creates a sense of diaspora. This sense results in the absence of a sense of home and home here is not a geographical land the diasporic figure can return to, but rather an identity they can embrace. These notes seem to indicate how the

narrative could symbolize both the diasporic reality of Egyptians in their own land and the seemingly dependent relationship colonial Egypt had with the colonizer. The dependent relationship is seen through the power play hierarchical relationship the wife and husband share in the narrative.

Who Tells the Story?

Both narratives have shown the use of folklore as a means of resistance. However, there appears to be an apparent difference between the elements used in each narrative. It appears that *Homegoing* tends to resist foreign domination by projecting identity through storytelling and mythical beliefs, whereas *Palace Walk* tends to show resistance through the manipulation of cultural exclusive elements such as food and the interior. It appears that both narratives have attempted to counteract historical amnesia and combat colonial history despite the disparity of the elements and way of narrative. Although the narratives are seemingly different, at the core there appears to be a very close message. The final section of the analysis will try to illustrate how each narrative uses folklore and where these narratives differ and where they intersect together.

Homegoing appears to provide an interesting view on folklore as it blends folktales with the supernatural due to the belief system of tribal Africa prior to colonial times. It is very visible to the reader how these deities such as Anansai among others have served the narrative in order to establish an authentic look on the culture itself. “At night, Baaba dreamed of leaving the baby in the dark forest so that the god Nyame could do with her as he pleased”³⁰ The belief system of tribal Africa is established early in the narrative to show the shift in the belief system by the end of the narrative as a result of hybridity. What strikes interest about the folkloric elements in *Homegoing* is how they tend to disappear by the end of the narrative. This reduction technique seems to be the main drive of showing the shift in the African society before and after colonial times to establish the notion of how the local identity is lost and is replaced by the colonial identity.

This idea is not only implicit but there are also some explicit remarks found in the narrative “We believe the one who has the power. He is the one who gets to write the story. So when you study history, you must always ask yourself, Whose story am I missing? Whose voice was suppressed so that this voice could come forth? Once you have figured that out, you must find that story too. From there, you begin to get a clearer, yet still imperfect, picture”³¹ Fighting historical amnesia

28 Najib Mahfūz. *Palace Walk*. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 332.

29 Najib Mahfūz. *Palace Walk*. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 333.

30 Gyasi, Yaa. *Homegoing*. Penguin Random House, 7 June 2016, p. 12.

31 Gyasi, Yaa. *Homegoing*. Penguin Random House, 7 June 2016, p. 302.

equation. The mother Amina, who the research sees as the folkloric embodiment of Egypt, produces and the father Ahmed seen as the embodiment of the colonizer consumes.

Furthermore, the unjust consumption system of father leads to the collapse of the hierarchy once he leaves the scene. The act also mirrors the postcolonial situation after the colonizer leaves but does not provide any type of correction to the colonial mistakes which results in chaos as the concept colonial justice states. The claim can be supported when analyzing the last part of the first breakfast scene

Therefore, no sooner had his father risen and departed than Kamal rolled up his sleeves and attacked the food like a madman. He employed both his hands, one for the large dish and the other for the small ones. All the same, his endeavor seemed futile, given his brothers' energetic efforts. So Kamal fell back on a trick he resorted to when his welfare was threatened in circumstances like these. He deliberately sneezed on the food. His two brothers recoiled, looking at him furiously, but left the table, convulsed with laughter. Kamal's dream for the morning was realized. He found himself alone at the table.²⁶

It can be said that the collapse of the hierarchal system after Ahmed AbdulGawad departs affects Kamal the youngest child most. Kamal who seems to represent the new generation as it has been previously illustrated is the one who is most affected by the unjust consumption behaviour of the father. This appears to present the concept of postcolonial situation in Egypt as it led to poverty and chaos due to the injustice of the colonizer. The interplay of all the scenes together further aids in understanding the symbolic nature of the narrative as it sees how both explicit and implicit colonization themes in the narrative illustrate the colonial situation better.

The previous section explained how the three breakfast scenes interplay together and present both the colonial and post-colonial situation of Egypt both explicitly and implicitly. The situation was presented explicitly in the third breakfast scene and implicit as presented in the first and second breakfast scenes through the presentation of the breakfast itself and the relationship of the family members. The next section will focus on the coffee hour and its relation to the seemingly presentation of Egypt through focusing on the mother Amina.

The coffee hour is presented a number of times in the narrative; however, the research restricts itself to focus on comparing two scenes of the coffee hour. The first, is the first coffee scene in the narrative, and the second is what the research calls the coffee hour in

exile. Each scene serves in providing a better look at the presentation of Egypt's identity to its people and the sense of diaspora, through presenting Egypt from a folkloric view in the mother Amina and her relationship with her children who appear to be provide a symbolic image of the Egyptians themselves. The coffee hour is very different from the breakfast time. The former is more tense and strict whereas the latter seem to provide a more comfortable environment for the children

EXCEPT FOR the father, the family gathered shortly before sunset for what they called the coffee hour. The chosen site was the first-floor sitting room surrounded by the children's bedrooms, the parlor, and a fourth small room set aside for studying. Its floor was spread with colored mats. Divans with pillows and cushions stood in the corners. Hanging from the ceiling was a large lantern illuminated by an equally large kerosene lamp. The mother sat on a sofa in the center. In front of her was a large brazier where the coffee-pot was half buried in the embers topped by as hes. To her right was a table holding a brass tray with cups lined up on it. The children were seated opposite her, including those permitted to drink coffee with her, like Yasin and Fahmy, and those barred from it by custom and etiquette, like the two sisters and Kamal, who contented themselves with the conversation. This hour was well loved by them. It was a time to enjoy being together as a family and to have a pleasant chat. They would cluster under their mother's wing with love and all-embracing affection.²⁷

Opposite to the breakfast scene, the coffee hour is set in the mother domain of the house and the mother Amina is in control of this hour. Furthermore, the general atmosphere of this hour is very different from the tense and anxious atmosphere of the breakfast scene. The atmosphere itself seems to represent the type of relationship the people share with the colonizer and their own sense of identity. To better illustrate, the emotions of the children in both scenes should be taken into consideration. In the breakfast time there is a sense of fear. The father wants to raise fear in children in order for them to respect him, however in the coffee hour scene the mother (Egypt) tries to take her children under her wing and shower them with love and affection and the sense of affection seems to dominate the previous quote as it establishes the emotions found in the coffee hour scene. Although the mother loves her children and wants to provide the best for them, she can only do that in the absence of the father, and this appears to be the function of the coffee hour.

26 Najib Maḥfūz. *Palace Walk*. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 63.

27 Najib Maḥfūz. *Palace Walk*. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 114.

to believe herself as inferior by creating a mirage of his knowledge in comparison to her knowledge, the French exerted control over knowledge in Egypt. The British also justified their superiority because of their knowledge. In 1910, Arthur James Balfour worked on convincing the House of Commons about the privilege Britain had because of its knowledge about Egypt” (Alzubairi,105). Manipulating and justifying the situation was one of the methods the colonizer used to control the scene and to have power over the colonized through creating what appears to be hierarchal myths to justify the act. The narrative presents a similar manipulative scene and tries to stay objective and leave the judgment to the reader. The research finds the symbolic nature of the family members particularly the symbolism of the father, based on the connection between the second breakfast scene and third.

The third scene presents explicit commentary that represents the symbolic nature found in the first and the second scenes. The colonial symbolism at the breakfast table seems to be shrouded in allegorical nature of the different dynamics between the family members. “Their father devoured his food quickly and in great quantities as though his jaws were a mechanical shredding device working non-stop at full speed. He lumped together into one giant mouthful a wide selection of the available dishes - beans, eggs, cheese, pepper and lemon pickles which he proceeded to pulverize with dispatch while his fingers prepared the next helping.”²² The greedy nature corresponds with the commentary of the greedy nature of the British presented in the third scene. It appears that Ahmed AbdulGawad in the household shares many similarities with colonizer outside which seems to prove the symbolism of the father as a colonial figure. Moreover, The father is in support of the British and therefore the reader gets a glimpse of the implicit resistance by his son Fahmy through reciting a verse of folkloric Egyptian poetry

Fahmy then recited verses from the poem by the Egyptian author Hafiz Ibrahim about the ladies’ demonstration:

Beautiful women marched in protest.
 I went to observe their rally.
 I found them proudly
 Brandishing the blackness of their garments.
 They looked like stars,
 Gleaming in a pitch-black night.
 They took to the streets;
 Sa’d’s home was their target.²³

What the researcher finds of importance about the

verse is the feminine nature of resistance which appears to correspond with the research claim of representing Egypt as a female figure and therefore, this verse appears to be call for Egypt to resist. The folkloric representation of Egypt as a mother figure transcends not just to woman but to engendered chores associated to women .

If Amina, in the upper stories, felt she was a deputy or representative of the ruler, lacking any authority of her own, here she was the queen, with no rival to her sovereignty. The oven lived and died at her command. The fate of the coal and wood, piled in the right-hand corner, rested on a word from her. The stove that occupied the opposite corner, beneath shelves with pots, plates, and the copper serving tray, slept or hissed with flame at a gesture from her. Here she was the mother, wife, teacher, and artist everyone respected. They had full confidence in everything she produced. The only praise she ever succeeded in eliciting from her husband, if he did favor her with praise, was for a type of food she prepared and cooked to perfection. Umm Hanafi was the right arm of this small empire, whether Amina directed the work herself or allowed one of her daughters to practice this craft under her supervision.²⁴

The similarities between Amina and colonial Egypt become very conspicuous in the above quote, as Amina was taught to believe herself to be inferior and accept that, she still practices a sort of authority in her small kingdom, the kitchen. The kitchen itself is a place of production, everything is produced in the kitchen

The oven room, although isolated, had a special claim on Armna’s affections. If the hours she had passed inside it were added up, they would be a lifetime. Moreover, the room came alive with the delights of each holiday in its season, when hearts, merry with the joys of life, kept an anxious watch. Appetites were whetted by all the delicious foods prepared there for each holiday in turn, like the sweet fruit compotes and doughnuts for Ramadan or the cake and pastries for Id al-Fitr marking the end of Ramadan.²⁵

The productive nature of the kitchen opposes the room of the breakfast which is the father domain. The breakfast area is a place of consumption. Similarly, the consuming nature of the colonizer to the colonized which seem to present the production aspect in the

22 Najib Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 63.

23 Najib Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 365.

24 Najib Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 59.

25 Najib Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 58.

the literature review, for now the research focuses on the food served at the table and its colonial and postcolonial implications. Once again, the research exposes a gap in the translated text, as it fails to capture the true essence of the house's breakfast interior. In the original text, the word "seemat" was used to describe what had been arranged, and it carries a significance beyond that of a mere cloth. "Seemat" is more akin to an eating mat, serving as a unique element within an Arabian household. It is specifically designed to accommodate the food tray, preventing the rug underneath from becoming soiled. Additionally, the term "alshelt," or whatever the translator chose to convey as "the cushions," contributes to our mental picture of a typical Egyptian household. This imagery conveys a sense of meticulous order, countering the uncivilized and unclean image that the West had previously portrayed. In this revised interpretation, we gain a deeper appreciation for the cultural nuances and subtleties present in the original text. These elements are vital in shaping our perception of the scene, emphasizing their significance in contrast to the Western portrayal of disorder and uncleanliness.

The breakfast tray is presented with a number of traditional foods that shows the cultural authenticity of the narrative "In the center of the gleaming copper tray was a large oval dish filled with fried beans and eggs. On one side hot loaves of flat bread were piled. On the other side were arranged small plates with cheese, pickled lemons and peppers, as well as salt and cayenne and black pepper."¹⁹ The centrality of the olives seems to carry postcolonial resistance as the olives are usually presented in the side, however the narrative chooses to present the olives in the center. The article "The Olive and Resistance" by Anne Paq and Ahmed Al-bazz demonstrate how the olive tree becomes a symbol of Arabian national resistance due to the tree carrying great folkloric importance to Arabs in general and Palestinians in particular.²⁰ Therefore, the placement of such food in the center further reinforces this notion as the centrality of objects could carry symbolic tones. Edward Said writes on the importance of placement of objects in his notable work *Orientalism*

Despite the distraction of a great many vague desires, impulses, and images, the mind seems persistently to formulate what Claude Lévi-Strauss has called a science of the concrete.²⁷ A primitive tribe, for example, assigns a definite place, function, and significance to every leafy species in its immediate environment. Many of these grasses and flowers have no practical use; but the point Lévi-Strauss makes is that mind

requires order, and order is achieved by discriminating and taking note of everything, placing everything of which the mind is aware in a secure, refindable place, therefore giving things some role to play in the economy of objects and identities that make up an environment. This kind of rudimentary classification has a logic to it, but the rules of the logic by which a green fern in one society is a symbol of grace and in another is considered maleficent are neither predictably rational nor universal. There is always a measure of the purely arbitrary in the way the distinctions between things are seen. And with these distinctions go values whose history, if one could unearth it completely, would probably show the same measure of arbitrariness.²¹

As Said demonstrate in the previous quote the placement of objects is of great importance and when an object is placed in the center it further places a level of importance to the given object. In the case of the narrative the centrality is given to the plate of olives which has been illustrated on above as a symbol for Arabian national identity. Therefore, showing an implicit form of resistance. The other plates are placed around the olives and these plates seem to indicate not just an Egyptian flavor but rather an Arabian flavor which in turn act as a form of support to the plate placed in the center.

The previous section only examines the interplay of objects in the first breakfast scene with a heavy focus on the placement and folkloric depth these objects carry and a notable critique on the translated version as it sometimes loses the authentic value of the work. The next section will be also focusing on the first breakfast scene, however with heavy focus on the hierarchal relationship of the family and how this relationship functions in postcolonial reading of the narrative

The hierarchal powerplay appears to be a dominant theme in both the first and the second breakfast scenes. The reader is exposed to the type of the relationship in the household of AbdulGawad and the submissive nature of Amina his wife. Amina seems to be the perfect wife who never questions her husband and always follows his commands without hesitation and with complete devotion. Even though Amina is aware in her heart that her husband is not as religious as he pretends to be, yet she chooses to live in denial of his true nature and pretends he is the perfect husband.

The relationship between the husband and wife seems to exhibit manipulative and corrosive dynamics, mirroring certain aspects of the colonial situation in Egypt. Just as the husband manipulates his wife

19 Najib Mahfuz. *Palace Walk*. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 55

20 Anne Paq. "The Olive and the Resistance." *The Electronic Intifada*, 8 Jan. 2019, electronicintifada.net/content/olive-and-resistance/26216

21 Said, Edward W. *Orientalism*. New York, Pantheon Books, 1978, p. 91.

the typical Egyptian family of his narrative. The family consists of the father Ahmed AbdulGawad and his wife Amina and their five children Yasin, Fahmy, Aisha, Khadija and kamal. The research places particular importance on the symbolic patriarchal structure within the family, viewing it as an opportunity to interpret this hierarchy through a post-colonial lens. This patriarchal order within the family appears to parallel the dynamics of the colonizer/colonized relationship. In this context, the father figure, Ahmed AbdulGawad, takes on a symbolic role representing the colonizer, while the mother figure, Amina, symbolizes Egypt itself. The matriarchal representation of Egypt as a women comes from the folkloric viewpoint of viewing Egypt as a mother figure with the evidence found in the Egyptian proverb “Masar om Aldunya” which translates to Egypt is the mother of the world. The research breaks down the first breakfast scene into two components: the first pertains to the setting, while the second centers on the presentation of patriarchal hierarchical dynamics in the scene

The setting of the first breakfast scene is of importance as shows resistance notes through the choice of food presented at the table in addition to the interior presented and the cultural exclusive elements the narrative sheds light on. The heavy beating of dough kneading becomes the first cultural element the narrative uses to establish the authentic view of the Egyptian family. This tradition from Arabian rural folklore becomes the opening note of the breakfast scene to strengthen the cultural connections of the narrative. Dough kneading through beating is a long-celebrated tradition in Egypt and the presentation of such element seem to allow the narrative to present exotic and true rural practices of the rural life in Egypt.

These practices seem to oppose the stereotypical representation of exotic Egypt done by the west in their narrative in which the exotic is usually a romanticized presentation of the supernatural and its connection to Arabian lands. Therefore, presenting an exclusive element which is dough beating seems to be a way to resist the common misconceptions of the presentation of the Arabian household. The alarming nature of the dough beating further supports the claim as the act is used as a literal alarm clock for the family to wake up and a symbolic alarming tone that seem to show the following folkloric cultural resistance elements used in the narrative.

Life stirred and activity spread throughout the first floor. Windows were opened and light poured in. Close behind came a draft of air, bringing with it the grinding of the wheels of the mule-drawn Suares omnibus, the voices of workmen, and the cry of the hot-cereal vendor. Movement continued between the two bedrooms and the bath. Yasin appeared, his stocky body in

a loose-fitting house shirt, along with Fahmy, who was tall and slim, resembling, except for this slenderness, his father. The two girls went down to the courtyard to join their mother in the oven room¹⁸

As discussed in the previous literature review, translation can sometimes obscure the cultural elements within a narrative. The quoted passage exemplifies how the cultural identity can be lost in translation from the original Arabic text.

The term “the hot cereal vendor” in the translation actually refers to a traditional Arabian dish known as “balila,” commonly served during breakfast in several Arabian countries, including Egypt. However, the translator appears to have overlooked these folkloric elements and instead opted for a more universally understood term like “cereal.” This choice in translation is seen as an attempt to bridge the cultural gap with Western readers. However, it’s worth noting that in a cultural narrative like this, a more literal translation would better preserve the authenticity of the text, rather than opting for a communicative translation, as observed in this case. The given example is one among many examples found in the narrative . However the focus of translation is beyond the scope of this research , yet the research finds the used example is of aid for the research as it carries great lore and connection to the Egyptian identity.

In addition, the introduction of “mule-drawn Suares” in the narrative serves as a depiction of a specific historical period in Egypt. These horse-drawn carts, referred to as “Suares” in Egyptian terminology, contribute to painting a vivid picture of the rural morning scene. These carts evoke a sense of nostalgia, as they had fallen out of use by the time the novel was published in the late 1950s. By presenting such elements with the use of the Egyptian name “Suares,” the narrative intends to highlight the historical amnesia it seeks to overcome. These references to long-forgotten objects and practices aim to transport the reader back to a specific historical era, emphasizing the Egyptian identity and its connection to these often overlooked but historically significant practices.

After donating the outside rural life of Egypt with a heavy focus on cultural exclusive and folkloric elements, the narrative moves to a narrower scope to present the breakfast time from inside of AbdulGawad household. The breakfast “which takes place on the first floor which has been described by the narrative as the father domain” is served by Amina his wife. The political dynamics the relationship presents will be the focus of the research in the following section as it aligns with Spivak conception of double colonization presented in

18 Najib Maḥfūz. Palace Walk. Cairo, American University In Cairo Press, 2014, p. 51.

could hear Marjorie laughing, and soon, he laughed too. When he finally reached her, she was moving just enough to keep her head above water. The black stone necklace rested just below her collarbone and Marcus watched the glints of gold come off it, shining in the sun. "Here," Marjorie said. "Have it." She lifted the stone from her neck, and placed it around Marcus's. "Welcome home."¹⁷ (Gyasi, 333).

In the narrative, both fire and water act as natural opposing elements, their folkloric dimensions employed to establish the collective identity of the other, resist Western misconceptions, and preserve historical memory.

In Yaa Gyasi's novel "Homegoing," the representation of witches serves as a powerful lens through which the author explores the construction and debunking of racial stereotypes created by colonizers. These witches appear in different generations, each offering unique perspectives on the colonial experience. Effia, (the first witch figure) in the first generation, represents silence and submissiveness, reflecting the early stages of colonialization. She hides her cultural practices, symbolizing the erasure of folklore and traditions in subsequent generations. James Collins, in the third generation, encounters the Mampanyin, a woman labelled as a witch. This encounter questions why she's seen as a witch and highlights the deliberate beliefs she holds about colonizers and the colonized. The Mampanyin's wisdom challenges James's guilt and marks the first step toward acknowledging the family's complicity in the slave trade. Kojo, representing the third generation in America, faces accusations of witchcraft along with his adoptive mother, illustrating the Eurocentric attitudes of the church and the failure to understand African beliefs. His adoptive mother emphasizes the importance of questioning motives and dismantling the man-made concept of witches.

Throughout the novel, these witch figures symbolize resistance, the need for acknowledgment of history, and the distortion of African identities under colonial influence. They challenge stereotypes, debunk myths, and offer alternative perspectives, shedding light on the complex layers of identity in the African diaspora.

Palace walk:

In Naguib Mahfouz's novel *Palace Walk*, the portrayal of food and its surrounding context seems to serve as a powerful symbol to depict the colonial situation in Egypt. Food goes beyond being a mere source of nourishment; it functions as a mirror reflecting the intricate cultural, identity, and authentic behaviours prev-

alent in Egyptian society during the twentieth century. Throughout the novel, it becomes evident that Mahfouz employs food as a tool to convey the disparities and pecking order within Egyptian society. Diverse culinary practices and preferences are strategically utilized to underscore the perceived sophistication and societal standing of particular social strata over others. This recurring theme underscores how food-related customs and traditions become a means of both representing and reinforcing the existing identity and authentic behaviour divisions in the narrative. Throughout the novel, it becomes evident that Mahfouz employs food as a tool to convey the disparities and pecking order within Egyptian society. Diverse culinary practices and preferences are strategically utilized to underscore the perceived sophistication and societal standing of particular social strata over others. This recurring theme underscores how food-related customs and traditions become a means of both representing and reinforcing the existing identity and authentic behaviour divisions in the narrative.

The novel provides a transparent portrayal of Egyptian society during the colonial and post-colonial periods. It explores family dynamics, social interactions, and political life, offering readers a comprehensive look at life in both rural and urban Egypt. Through the use of symbolism and allegorical characters, Mahfouz effectively depicts the complexities of Egyptian society during this era. The following section delves into the symbolic role of food in *Palace Walk* and its portrayal of the political, social, and identity struggles experienced by Egyptians during the colonial and post-colonial eras. It analyses how these elements contribute to a nuanced depiction of Egypt's historical challenges. There are three breakfast scenes in a palace walk, each scene seems to underline a certain point that could be read under postcolonial light as the entire narrative has proven to show both explicit and implicit colonial and postcolonial notes. The first breakfast scene serves as an illustration, with certain characters embodying the essence of the colonizer, while others encapsulate the identity of the colonized. Furthermore, the first scene emphasizes the significance of objects and their rich folkloric and cultural roots. As we move to the second breakfast scene, it deepens the exploration of the dynamics between the colonizer and the colonized. Finally, the third and last breakfast scene appears to offer a direct commentary on the colonial situation in twentieth-century Egypt. This research seeks to examine the individual functions of each scene as well as their collective interplay within the broader narrative.

The first time the reader is exposed to the breakfast scene occurs at the exposition of the narrative. After establishing the outskirts of Al Gamaliya and giving the reader a mental image of an authentic look of the streets in modern Egypt, Mahfouz starts by presenting

¹⁷ Gyasi, Yaa. *Homegoing*. Penguin Random House, 7 June 2016, p.333

of folklore as a form of resistance within postcolonial literature.

The research adopts an analytical qualitative approach within a postcolonial framework, employing a contrapuntal method of reading. In his work *Culture and Imperialism*, Edward Said introduces the concept of contrapuntal reading, drawing inspiration from music. This approach encourages readers to seek out the muted or marginalized voices within texts, prompting a deconstruction and reconstruction of narratives to bring these voices to the forefront. Said articulates this approach, stating, “We must, therefore, read the great canonical texts with an effort to draw out, extend, give emphasis, and voice to what is silent or marginally present or ideologically represented in such works”.¹² Additionally, the research draws on Mikhail Bakhtin’s conception of the carnivalesque. Bakhtin posits that, much like a carnival where individuals can assume unconventional roles, such as jesters becoming kings and vice versa, fiction has the capacity to do the same. The carnivalesque mode of writing celebrates the extraordinary and the marginalized, employing the hierarchical reversal of roles to convey messages that often reflect real-world issues.¹³

Homegoing:

Postcolonial studies boldly illuminate the identity of the colonized, wielding folklore as a powerful weapon against the shadows of historical amnesia. As Alan Dundes eloquently states, folklore serves as a primary medium for carving out one’s identity. The following section on the novel “Homegoing” by Yaa Gyasi as a case study. It aims to investigate how authentic identity is shaped through folklore as a means of resistance against historical amnesia and the complexity of historical forgiveness. The study delves into the process of both establishing and deconstructing identity, with a particular focus on the presence or absence of folkloric elements in the narrative. Three key mythical themes - water, fire, and the witch - serve as anchors for the analysis.

The first half of “Homegoing” heavily weaves folkloric elements, hinting at a strong African Fante collective identity. In the opening lines of the novel, we witness the haunting fire of Effia’s birth and the family curse:

“Cobbe had lost seven yams, and he felt each loss as a blow to his own family. He knew then that the memory of the fire that burned, then fled, would haunt him, his children, and his children’s children for as long as the line continued. When

he came back into Baaba’s hut to find Effia, the child of the night’s fire, shrieking into the air, he looked at his wife and said, “We will never again speak of what happened today.”¹⁴

This fire not only signifies wrath but also symbolizes racial diversity in African folklore. In African folklore, the “Fire Children” myth explains the origins of different racial backgrounds. In this tale, the first man and woman create life, in a manner resembling cooking. However, interruptions by the god Nyame result in some children being slightly burned (black) and others half-cooked (white).¹⁵

The narrative in *Homegoing* mirrors this myth, particularly in Effia’s life. She’s labeled the “child of the fire” due to her birth amid flames, seemingly cursed for herself and her family. However, the fire’s symbolism extends beyond her birth circumstances. It hints at the real curse—the family’s racial background. The haunting legacy isn’t the fire itself but the history it represents, serving as a symbolic starting point, year zero, for the collective identity formed after the enslavement of Africans. Furthermore, the loss of yams which is considered a known crop in old tribal Africa that was used to sustain families also foreshadow the loss of African identity as yams could be seen as a symbol for African identity, and the result for this loss is the fire which as it has been elaborated on above is a symbol for the history of slavery and its aftermath. In “Homegoing,” water emerges as a symbol connecting generations and embodying the collective identity of African descendants. The character Mamme’s name resonates with the water deity Mamiwata, signifying foreign and diasporic origins.¹⁶

Thus, it can be interpreted that Water serves as a vessel for the unwritten history of the family, echoing the deep psychological wounds of slavery and acting as an agent of unwritten history. The closing scene, with Marcus’s underwater journey, unveils the ties to Mamme and the encapsulation of time and space within water. It signifies water’s role in narrating unwritten history, resisting imposed identities, and preserving the hidden narratives of the past.

As He closed his eyes and walked in until the water met his calves, and then he held his breath, started to run. Run underwater. Soon, waves crashed over his head and all around him. Water moved into his nose and stung his eyes. When he finally lifted his head up from the sea to cough, then breathe, he looked out at all the water before him, at the vast expanse of time and space. He

12 Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London, Vintage, 1994.

13 Michail Michajlovič Bakhtin. *Rabelais and His World*.

Bloomington, Indiana University Press, 1984.

14 Gyasi, Yaa. *Homegoing*. Penguin Random House, 7 June 2016, p. 11.

15 Spears, Richard. *West African Folktales*. Northwestern UP, 1991.

16 Drewal, “Interpretation, Invention, and Re-presentation in the worship of Mami Wata “

Salman Rushdie's perspective on identity further contributes to this discourse. In his exploration of colonized identity, Rushdie likens it to a chimera—a complex amalgamation of elements that resist easy categorization. He suggests that resistance becomes a necessary response to the colonizer's misinterpretation, with the colonized needing to assert their own authentic identities.²

During the late 1980s and early 1990s, the concept of postcolonial resistance gained prominence through a series of critical essays. David Jefferess, in "Changing the Story: Postcolonial Studies and Resistance," offers a comprehensive account of resistance within postcolonial studies. Jefferess underscores that resistance isn't confined to a single mode of expression—it can be found across various forms of writing.³

Gayatri Spivak's pivotal work "Can the Subaltern Speak?" delves into resistance, particularly focusing on the plight of the lower social class and women. Spivak contends that subaltern voices are doubly silenced—first by the colonizer and then by the patriarchal order. Her assertion that "the subaltern cannot speak" underscores the need for innovative modes of resistance that address these complex forms of silence that contribute in creating a form of trauma.⁴

Postcolonial traumas, often stemming from colonization, manifest as psychological wounds. In "Postcolonial Traumas: Memory, Narrative, Resistance," the concept of colonial trauma is explored. The trauma inflicted by the colonizer shapes narratives, blurring the lines between different modes of storytelling. This blurring is attributed to the influence of postcolonial traumas, revealing how resistance intertwines with memory and narration.⁵

In using narration as a medium to resist historical amnesia, Emily Zobel Marshall's analysis of the mythical trickster archetype in postcolonial fiction further elucidates the theme of resistance. Through the examination of Nella Larsen's "Passing" (1929) and Ralph Ellison's "Invisible Man" (1952), Marshall explores how the trickster figure disrupts boundaries and challenges oppressive systems. This archetype becomes a vessel for subversion and a tool to fight historical memory and revolt against the colonial order.⁶

Folklore, as expounded by scholars like Alan Dundes and Joseph Campbell, emerges as a reservoir of cultural identity and resistance. Dundes, in "Folklore as a Mirror of Culture," emphasizes the historical density carried by folklore and its role in countering ethno-

centrism⁷. Joseph Campbell, in "The Power of Myth," discusses how mythology embodies a culture's non-physical world, serving as a vehicle to transfer abstract concepts through generations.⁸

Folklore's multifaceted role is further explored by Susan Ritchie in "Folklore: Ventriloquist Who Speaks for Representation." Ritchie introduces the concept of "ventriloquist folklore," wherein folklore takes on diverse forms, including acting as a mouthpiece for silenced groups. This notion aligns with the perspective that folklore serves as a vehicle for resistance and representation, particularly for diasporic individuals and minorities.⁹

In the context of postcolonial novels, Aparna Halpé's study, «Between Myth and Meaning: The Function of Myth in Four Postcolonial Novels,» underscores the significance of analysing myth through a postcolonial lens. By examining works such as "The Great Philippine Jungle Energy Café" (1987) and "The English Patient" (1992), Halpé suggests that myth offers an alternative route to understanding postcolonialism. Halpé's approach resonates with Edward Said's concept of contrapuntal reading, unveiling hidden narratives.¹⁰

Building upon previous research that delves into the intersection of identity and folklore, Ahmed Dr. Ahmad Abdallah Elsheemi's work explores how the intricate process of translation can influence the preservation and portrayal of cultural identity within Naguib Mahfouz's literary masterpieces. In his article, "Cultural and Stylistic Challenges in the Translation of Naguib Mahfouz into English," Ahmed Dr. Ahmad Abdallah Elsheemi explores how translating Naguib Mahfouz's works into English presents not only linguistic challenges but also raises questions about preserving and conveying cultural identity. Elsheemi argues that this process can risk losing some of Mahfouz's literary brilliance, particularly in representing Egyptian cultural identity. The cultural richness and folkloric elements in Mahfouz's novels make their translation a complex task in capturing the nuances of Egyptian culture for English-speaking readers.¹¹

These academic inquiries collectively contribute to the exploration of folklore and resistance in postcolonial narratives, bridging the gap between culture, history, and identity. However, it becomes apparent that further research is needed to fully unearth the potential

2 Rushdie, «Commonwealth literature does not exist».

3 Jefferess, «Changing the Story: Postcolonial Studies and Resistance».

4 Spivak, «Can the Subaltern Speak?».

5 Ward, «Postcolonial Traumas: Memory, Narrative, Resistance».

6 Marshall, «Harlem Tricksters: Cheating the Cycle of Trauma in the Fiction of Ralph Ellison and Nella Larsen».

7 Dundes, «Folklore as a Mirror of Culture».

8 Campbell, «The Power of Myth».

9 Ritchie, «Folklore: Ventriloquist Who Speaks for Representation».

10 Halpé, «Between Myth and Meaning: The Function of Myth in Four Postcolonial Novels».

11 , Ahmad Abdallah, Elsheemi ; Cultural and Stylistic Challenges in the Translation of Naguib Mahfouz into English The Examples of Ziqaq el-Madaq, Palace Walk and The Harafish .2014 : 32-1, Nail river magazine for humanist and socialist studies .

Diasporic Identity and Historical Forgiveness Through Resistance as a Cross Cultural Value in Postcolonial Narrative

Michael H. Alasheikh

University of Jeddah, Saudi Arabia

Abstract

The proposed research aims to find connections between folkloric studies and postcolonial studies, through analysing postcolonial fiction that employs folklore in its narrative. Furthermore, the research seeks to understand motives behind such employment through Edward's Said method of analytical contrapuntal reading and Mikhail Bakhtin's conception of the carnivalesque, with particular focus on the representation of folklore. The research examines two novels from two different previously colonized cultures: namely Naguib Mahfouz's *Palace Walk* (1956) and Yaa Gyasi's *Homegoing* (2016). The gap in publication dates between the two works was chosen intentionally to see how history and historical events between the publication dates plays a role in colonized consciousness and its effect on postcolonial narrative writing.

Keywords: cultures, folklore, identity, diaspora, resistance, cultural values, colonialization, historical-amnesia

Introduction:

The enchanting dance of identity and resistance finds its stage in the realm of folklore. Across the globe, the timeless tales and traditions of folklore act as living bridges that connect cultures to their roots, offering a powerful medium to express identity and push back against the tides of change. The research embarks on a journey to explore the representation of folklore in postcolonial fiction. It aims to unveil the underlying motives behind such employment through a contrapuntal method of analytical reading. The focus of the study are two distinct novels originating from previously colonized cultures. The first novel is *Homegoing* by Yaa Gyasi 2016 and the second is *Palace Walk* by Naguib Mahfouz 1956. The intentional time gap between their publication dates serves as a lens through which to examine how historical events within this period have influenced colonized consciousness and its effect on postcolonial narrative writing. Both novels prominent-

ly feature postcolonial themes, including the enduring effects of historical trauma, diaspora, resistance in different cultures and different times, the quest for identity, the challenge of historical amnesia, and the complexities of historical forgiveness. Accordingly, this investigation aims to unravel hidden layers of folklore and their influence on the ever-evolving human experience in the postcolonial world.

In the domain of postcolonial literature, scholars have delved into the intricate interplay between culture and resistance, drawing upon concepts like hybridity and identity. Homi Bhabha, in his seminal work "The Location of Cultures," introduced the term "hybridity" to describe the collision of cultures caused by colonization. Bhabha posited that hybridity emerges as a significant outcome of colonization, residing in what he termed the "third space." This liminal space carries the weight and significance of culture, challenging conventional notions of identity¹.

¹ Bhabha, «The Location of Cultures».

ism accepts the inherent vagueness in moral language concepts and deals with them as quantitative concepts, essentially gradable, a logic that deals with the phenomenon of vagueness in general (like many-valued logics in different modern forms of Utilitarianism) can help us in addressing utilitarian moral vagueness.

Bibliography

I. Arabic References

- الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
الطويل، توفيق: «العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق»، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول – كلية الآداب، 39 – 68، ص 48.
بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق عند كُنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 41.
كانط، إيمانويل: الدّين في حدود مجرّد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول، لبنان، ط1، 2012.
كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، هنداوي، 2020.
مدين، محمد: جورج إدوارد مور: بحث في منطق التصورات الأخلاقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986-بدون رقم طبعة.

II. English References

- Barnes, E. (2010). "Arguments against Metaphysical Indeterminacy and Vagueness." *Philosophy Compass*, 5: 964–953.
- Barnes, E. (2010). "Ontic Vagueness: A Guide for the Perplexed." *Noûs*, 627–601 :44.
- Barnes, E. (2014). "Fundamental Indeterminacy." *Analytic Philosophy*, 362–339 :55.
- Bunnin, N., & Yu, J. (2009). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Constantinescu, C. (2014). "Moral Vagueness: A Dilemma for Non-Naturalism." In Shafer-Landau, R. (ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume 9*. Oxford: Oxford University Press, pp. 185–152.
- Dougherty, T. (2014). "Vague Value." *Philosophy and Phenomenological Research*, 372–352 :89.
- Dougherty, T. (2016). "Moral Indeterminacy, Normative Powers and Convention." *Ratio* 465–29:448
- Fine, K. (1975). "Vagueness, Truth and Logic." *Synthese*, –265 300.
- Kant, Immanuel. (1956/1785). *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Translated by: Lewis White Beck (1785; repr. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1956).
- Kant, Immanuel. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, United Kingdom.
- Kant, Immanuel. (2017). *Religion within the Limits of Bare Reason*. Translated by Jonathan Bennett. Early Modern Texts.
- Kaposy, C. (2007). "The Real-life Consequences of Being Denied Access to an Abortion." *American Journal of Bioethics*, 36–34 :7.
- Lang, G. (2013). "Should Utilitarianism Be Scalar?" *Utilitas*, 95–80 :25.
- Lawlor, R. (2009). *Shades of Goodness: Gradability, Demandingness and the Structure of Moral Theories*. London: Palgrave Macmillan.
- Mill, John Stuart (1863). *Utilitarianism*. Hackett Publishing Company, Inc.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Sainsbury, R.M. 1989. 'What is a Vague Object?', *Analysis* :49 103–99.
- Schoenfield, M. (2016). "Moral Vagueness Is Ontic Vagueness." *Ethics*, 282–257:126.
- Sorensen, Roy (2001). *Vagueness and Contradiction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorensen, R. (2001). "Vagueness Has No Function in Law." *Legal Theory*, 417–387 :7.
- Sorensen, Roy, "Vagueness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/vagueness/>>.
- Tappolet, C. (2013). "Evaluative vs. Deontic Concepts," in Lafollette, H. (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell, pp. 1799–1791.
- Williams, J. R. G. (2008). "Ontic Vagueness and Metaphysical Indeterminacy." *Philosophy Compass*, 788–763 :3.
- Williams, J. R. G. (2017). "Indeterminate Oughts." *Ethics*, :127 673–645.
- Williamson, Timothy. (1994). *Vagueness*. London: Routledge.

nature. He criticizes philosophers who consider pleasure as the principle of ethical behavior for treating it as a single type, differing only quantitatively. This contradicts the idea that humans possess transcendent powers beyond sensory pleasures. Mill says: “a beast’s pleasures do not satisfy a human’s conceptions of happiness. Human beings have higher faculties than the animal appetites.”²¹ He clarifies that the principle of utility does not conflict with the recognition that humans possess higher intellectual faculties that enable them to rise above animalistic pleasures; these faculties incline towards certain specific pleasures. Intellectual pleasures are superior to sensory ones, thanks to their elements of permanence, stability, and absence of toil, among others. Mill criticizes critics of the doctrine of pleasure in ethical philosophy for their purely quantitative view of the concept of pleasure, saying: “It is quite compatible with the principle of utility to recognise that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. In estimating the value of anything else, we take into account *quality* as well as *quantity*; it would be absurd if the value of pleasures were supposed to depend on *quantity* alone.”²²

From this point, Mill introduces a modification to the doctrine of Utilitarianism. He aims to distinguish between pleasures in terms of *quantity* and *quality*. Hence, he asserts the existence of *qualitative* differences between pleasures. Not all pleasures are of the same kind, otherwise, the pleasure of a human would be equivalent to the pleasure of a pig. Mill argues, “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.” He further argues that those who “devote themselves exclusively to the lower pleasures have already become incapable of the higher ones.”²³ Top of Form

4. Critical Evaluation and Concluding Results

In this part of the research, we saw how Kant made the concept of *good* a primary intuition. Thus, we said he sought to ‘mathematize’ ethics – that is, to subject moral meanings to a mathematical method, establishing them on a strong rational foundation that infuses elements of *necessity* and *a priori* into all its parts and steps. Therefore, Kant’s concept of good, which is the foundation of the overall moral and metaphysical system, is a precise concept that eliminates *vagueness*, as it eliminates *borderline cases* in its application to moral actions, as we have seen. We said in the first part of this paper (see: 2.1. On *Vague* and *Precise* Predicates) that almost only mathematical concepts are characterized by clarity and precision, as the sign of their freedom from indeter-

minacy is that they do not produce borderline cases. According to the Moral Excluded Middle discussed earlier (for each case expressing an action, the action is either good or not, with no middle option (see: 2.3. The Moral Excluded Middle); there is no *gray ethical area* in Kant’s system, there are no borderline cases, the predicate either applies to the subject or does not. This is what we saw in Kant’s definition of the *good will* as the *will* that applies to all its actions, there is no deviation or gradation, and it does not apply to some actions and not others. Therefore, the concepts used in Kant’s moral language explicitly exclude *moral vagueness*, as a result of his dealing with these concepts as mathematical primitives. They are concepts that resistant to vagueness, as they are derived from the concept of good that Kant put as a mathematical primitive characterized by a priori, universality, and necessity; and thus, Kant’s moral law legislates for all rational, free beings in general, not limited to our human species alone.

Therefore, all the propositions derived in this moral system, such as duty and categorical imperatives, are established in the same way, through syllogistic reasoning that leaves no room for experience or sensory perceptions. This is why Kantian ethics doesn’t permit vagueness, as all sensory predicates, as indicated in the introduction of this research, are inherently vague due to their gradability in terms of quantity. This stands in contrast to the implications of the utilitarian ethics; it is an empirical theory that doesn’t assume a pure rational idea as a starting point to deduce all moral concepts. Its only presupposition is that the *ultimate goal* of every human is happiness and pleasure, based on an empirical observation. This observation carries the probability and likelihood inherent in inductive and empirical statements, lacking certainty. On the other hand, Mill, as we have observed, defines good in many places as happiness and ultimately supports the greatest happiness principle. In doing so, he defines a vague concept using another vague concept. When good is associated with happiness or pleasure, its measure becomes quantitative, making it measurable like other quantities in terms of intensity, degree, etc. This stands in contrast to the absolute determination and abstraction of the concept of good in the Kantian ethics. One could argue that while Kant aimed to *mathematize* ethics, Mill aimed to *naturalize* it, making it an empirical natural science. Thus, the utilitarian theory in its English form, as presented by Bentham or Mill, resembles more an empirical psychology of moral behavior rather than a purely philosophical theory about the nature of moral concepts within the limits of pure reason.

It is easy to deduce that the logic of moral vagueness in the theory of duty is a classical binary logic, following the Kantian excluded middle as defined earlier. This does not apply to Utilitarian concepts; since Utilitarian-

21 Mill, John Stuart (1863). *Utilitarianism*. Early Modern Texts. p.5.

22 Ibid., p.24.

23 Ibid., p.7.

that is, as a ground of an obligation, must carry with it absolutenecessity.”¹⁷

For this reason, Kant rejected empirical ethics, including hedonism, which represents one of its forms (discussed in the next paragraph). This is because these theories define *good* using other concepts such as *pleasure*, *happiness*, *utility*, and generally, doctrines that see good as a means to another end, not as an end in-itself. He also opposed Shaftesbury’s doctrine that unifies goodness and beauty. Kant rejected theories based on innate emotions in general because emotions are relative and variable. All these theories fail to reach the idea of a priori, universal, and necessary principle of ethical law.

Considering the current analysis, Kant’s position when he rejects the amalgamation of goodness with happiness, pleasure, or any other end besides goodness itself can be understood as a rejection of goodness as a vague concept that could lead to borderline cases. He distances it from any indeterminacy, preventing it from becoming a quantitative category. Kant states, “it matters greatly to ethics to hold off as long as possible from anything morally *intermediate*, whether in actions or in human characters. That is because such ambiguity threatens all maxims with becoming *vague* and unstable.”¹⁸

Hence, Kantian ethics is resistant to vagueness, cleansing the extension of ethical conceptions from any borderline case, and accomplishing this *a priori*. It can be argued that Kant rejected all preceding theories because they grounded the definition of good on vague terms. As a result, he situated ethical conceptions within the realm of the only *a priori* language that we can comprehend, namely mathematics. Kant posited goodness as an axiom or a postulate, resembling mathematical axioms, claiming it is a *self-evident* idea that requires no proof.

3.3. The Principle of *Utility* as Dividing Moral Truth into Degrees

Utilitarianism, as presented by John Stuart Mill, has philosophical roots that trace back to the Epicurean and Cyrenaic schools, along with various expressions of the pleasure doctrine. Its most significant influence is the form of the Utilitarian doctrine formulated by his predecessor, Jeremy Bentham. In this context, we will not discuss or present the philosophical roots of the principle of utility, nor will we refer to its relation to other ethical concepts such as pleasure, good, and happiness, unless such exploration is required by the research context.

Mill agreed with Bentham in endorsing the principle of utility as the goal for all ethical conduct and in assessing the morality of human actions based on the extent to which they bring about benefits or prevent harms. Mill, however, took a more refined stance than Bentham by advocating for the utility of the collective or the happiness of the greatest number of people. He explicitly refuted the idea that utility implies anything other than *pleasure*. According to Mill, all utilitarians, from ancient Epicurus to modern Bentham, have consistently referred to pleasure by utility, encompassing both pleasure and the absence of pain. Human actions are considered good insofar as they yield pleasure and prevent pain, and are deemed bad otherwise. The attainment of pleasure and the avoidance of pain stand as the ultimate goals for every living being.

The doctrine of utility posits that happiness is an end in itself, indeed, the ultimate end. Pleasure becomes the sole objective of humans, the standard by which human actions are gauged, and the foundation upon which our moral judgments are constructed¹⁹. Consequently, utility serves as the criterion of moral conduct, and utility itself is measured by pleasure. Mill states: “Happiness is a good ... each person’s happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons. Happiness has made out its title as one of the ends of conduct, and consequently one of the criteria of morality.”²⁰

Mill posits the principle of utility –or the principle of the greatest happiness as Bentham calls it– as the ultimate good. He assumed that issues of ultimate ends do not subject to direct proof. A good act can be demonstrated to be good if it can be shown to be a means to achieve an end that does not need justification. Thus, he united utility and happiness, considering them the ultimate goal of all ethical behavior, and conditioned the morality of an act on the benefits it achieves.

The principle of utility is formulated in its classical form by Bentham and Mill as follows:

Principle of Utility: The standard of the morality of an act is the achievement of the *greatest* amount of happiness for the *greatest* number of people.

This is the ultimate goal of humanity, to seek the greatest portion of happiness and to live a life free from pain as much as possible. This formulation of the Utilitarian doctrine by Bentham and Mill approaches the ancient Cyrenaic school, which considered pleasure the ultimate goal of human life.

However, Mill opposes his predecessor Bentham in the notion that pleasures and benefits are of a single

17 Kant, Immanuel. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, United Kingdom. 4:389. p.2.

18 Kant, Immanuel. (2017). *Religion within the Limits of Bare Reason*. Translated by Jonathan Bennett. Early Modern Texts. p.9.

19 الطويل، توفيق: *مذهب المنفعة العامة*، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص144.

20 Mill, John Stuart (1863). *Utilitarianism*. Early Modern Texts. p.24.

central question here revolves around the possibility, within the existing theories, of precisifying ethical predicates effectively and incorporating them into an ethical theory that has philosophical implications regarding these conceptions. The motivation behind such an inquiry might be religious or rational ethical grounds, assuming that ethical concepts are perfectly clear. For instance, some rationalists and theologians, like the Mu'tazilites in Islamic thought, assume the existence of an innate *instinct* in humans to distinguish between right and wrong. If this instinct falters in certain matters or becomes corrupt, religious law clarifies and precisifies the vague, guiding both ethical thought and action. However, this kind of precisification, grounded in the religious distinction between good and evil, falls outside the scope of the current investigation.

By precisification in this context, it is meant to exclude borderline cases and remove them from the scope of the application of the ethical predicate, considering it as a clear and determinate concept. Regardless of the precisifications that might be derived from religious or jurisprudential ethical conceptions, the scope of the inquiry is limited to deontic ethical philosophy—an attempt to establish ethics based solely on reason, without recourse to a transcendent metaphysical foundation beyond human intellect.

The central question for the subsequent paragraphs is how the two major theories in ethical philosophy perceived fundamental ethical conceptions.

3.2. The Moral Excluded Middle: Deontology as Clear Ethics

Kant believed that *goodness* is a priori, not derived from experience, but reached through by means of syllogistic reasoning, and does not require proof – like mathematical axioms. Kant denies contingency and change in goodness, describing it with necessity, imbued with the character of universal necessary law. The goal Kant seeks in the practical field is to establish necessary moral ethics, with a universal and purely rational character.

In his exposition of the concept of *goodness*, Kant posits the notion of *good will* as the only thing considered *good in itself*, not in relation to its results and effects. Kant states in the beginning of section I of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* that: “It is impossible to think of anything at all in the world, or indeed even beyond it, that could be considered *good* without limitation except a *good will*.”¹³

A *good will* must be good in all circumstances, regardless of the conditions. It must always be so. This

means that it is never partially good, nor good in one situation and not in another¹⁴, but the *will* remains good even if it fails materially to achieve its aims. This is because the *good will* is not good because of its actions or the consequences that follow from its actions, but it is so in itself. In essence, according to Kant, the *good will* is an absolute and unconditional *good*, it is good in itself, not in relation to anything else; from this, Kant derives the concept of *duty* from the concept of the *good will*, where the *good will* has no law other than *duty*. It is not enough from Kant's point of view for the action to be ‘in accordance with *duty*,’ i.e., in accordance with the principle of *duty*, “but the action must come from *duty*, and it does not matter after that whether its consequences are beneficial or harmful, pleasant or painful.”¹⁵

Kant denies the existence of anything that mediates between the *good will* and the *non-good* (evil). According to Kant, the *will* cannot be good in part and evil in another part. Just as he does not acknowledge degrees of goodness, he does not recognize degrees of evil. Right is right, and wrong is wrong; there is nothing that is more evil or more good than something else.

Thus, based on the foregoing, the moral excluded middle can be formulated, as Kant places it in his argument about the *radical evil* of human nature¹⁶, in the form of the following disjunction:

The Moral Excluded Middle: Ethically, human beings are either wholly *evil* or wholly *good*.

Kant goes beyond purifying the concepts of *goodness* and the *good will* from inclinations, psychological tendencies, and consequences. He also purifies the metaphysical ethical realm from any empirical influences or anything that employs sensory perceptions in defining general ethical conceptions, removing them from the realm of philosophy or true metaphysical ethics.

Kant rejects any ethical theory based on natural *sensibility*. According to him, any theory that relies on sensibility, assumes emotions, inclinations, motives, or considers consequences in various forms fails to establish a *universal necessary law* as required by his metaphysics of ethics. Kant states: “is it not thought to be of the utmost necessity to work out for once a pure moral philosophy, completely cleansed of everything that may be only empirical and that belongs to anthropology? For, that there must be such a philosophy is clear of itself from the common idea of duty and of moral laws. Everyone must grant that a law, if it is to hold morally,

14 بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق عند كُنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص41.

15 الطويل، توفيق: «العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق»، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول – كلية الآداب، 39 – 68، ص48.

16 Kant, Immanuel. (2017). *Religion within the Limits of Bare Reason*. Translated by Jonathan Bennett. Early Modern Texts. p.9.

13 Kant, Immanuel. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, United Kingdom. 4:393. p.7.

itical, i.e., a similar paradoxical argument can be formulated for it. The problem in all formulations of the sorites series is the same: how can a series of changes, each of which does not make any difference or change, collectively result in a gradual difference when accumulated? Proposed solutions to this problem often claim that if the first change does not make a difference in assigning a property to an object, then any subsequent change will also not make a difference. They use the concept of *degrees of truth* to refer to the assignment of a property, or approaching the issue using fuzzy logic, which distinguishes between degrees of ascription of a predicate. The essence of the problem lies in the second premise (as it is the essence of the paradox), which assumes mathematical induction ($n+1$). The paradox relies on the successive application of MP. The only way out of this paradox, from the perspective of classical logic, is to deny the truth of the second premise, meaning rejecting the case that argues for accumulation and gradual change, which assert that even the slightest change that occurs in something with a certain predicate can produce something with the same predicate. It is evident that rejecting the second premise leads to a form of inconsistency. Denying it not only challenges the validity of mathematical induction but also implies the counterproposition, suggesting that even the slightest difference can transform an object that is P to not-P.

There exist numerous approaches that attempt to refine vague predicates by artificially introducing precision into their application. For instance, regarding the issue of abortion, one must inquire: What constitutes the decisive boundary between the fetus and non-fetus, the living cell and the inanimate? What distinguishes between the living and the perished? All these concepts lack determinacy and are, consequently, vague. The legal system navigates through the inherent vagueness and indeterminacy of these concepts by establishing, through positing and convention¹¹, an artificial distinction—albeit not without arbitrariness—between cases to which these judgments apply and those to which they do not. Vague predicates within the legal domain undergo continuous precisification, such as specifying the legal age of adulthood or the eligibility age for obtaining a driver's license. However, the concepts employed in legal language remain logically vague in the end. This doesn't resolve the problem of vagueness but rath-

11 In this context, it is worth noting that the concept of "convention" itself is a vague concept. If a group adopts a certain behavior, legal rule, or social norm, how many uses or what percentage of individuals in a linguistic community agree among themselves to determine this rule, making it a convention thereafter? Is there an instance where a single use or an individual from the linguistic community transforms the proposition/rule, whatever its form, from a completely subjective or arbitrary rule into an inter-subjective convention? Inquiring the concept of convention, we find that it is also an indeterminate concept in its application.

er represents a conventional precisification aimed at achieving practical purposes in the legal field.

In the realm of ethical philosophy, moral theories precise the concepts they employ to provide a theoretical and practical framework for practical ethics. In the next paragraph, we will examine two main types of these precisifications and assess their impact on ethical theory. However, before delving into that, there is an objection worth presenting at this juncture—an objection to the idea that evaluative conceptions, unlike descriptive ones, are subject to degrees. Some philosophers challenge the notion that deontic evaluative concepts, such as the concept of *permissibility*, possess a gradual nature, i.e., are amenable to gradation¹². This stands in contrast to pure evaluative conceptions that differentiate between themselves and may come in degrees. Their argument is grounded in the assertion that these conceptions relate to things that are not inherently subject to degrees, such as moral actions. However, one could counter this by noting that there are ethical actions considered more permissible than others. For example, it might appear more permissible for someone to lie in certain contexts than to commit murder, despite clear contradictions with Kantian ethics, as we will explore in the upcoming paragraphs.

3. On the Possibility of a Moral Standard

After presenting the problem of moral vagueness and outlining its logical formulations, elucidating how ethical predicates can be vague in both their evaluative and descriptive aspects, this paragraph will delve into two major conflicting theories in the field of ethics: deontology as presented by Immanuel Kant and utilitarian ethics as articulated by John Stuart Mill. We will examine these two theories from the perspective adopted in this paper, as outlined in the preceding paragraphs, viewing them as theories seeking to precisify moral predicates either *implicitly* or *explicitly*. The discussion will explore how each theory tackles the issue of moral vagueness, revealing how the treatment of moral vagueness can lead to different ethical theories and standards.

3.1. The Nature of *Precisification* and Its Forms

Every ethical theory, being a language of ethics, must address and precisify the conceptions it involves. How can a deontic ethical theory precisify its conceptions, which we have observed are often tainted with vagueness and indeterminacy? In other words, how can an ethical theory be established considering the fact that ethical predicates are inherently vague? There are, of course, various ethical theories and standards, but the

12 Tappolet, C. (2013). "Evaluative vs. Deontic Concepts," in LaFollette, H. (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell, pp. 1799–1791.

used in the context of normative language, namely, the concept of *permissible*. We also illustrated its relationship with another, more well-defined issue, namely, the matter of “abortion.” In this section, we will examine, applying the same argumentative framework, the vagueness in another type of evaluative concepts, those concepts that bear both *descriptive* and *evaluative* implications.

The proposition “Socrates is honest” attributes a specific ethical quality (honesty) to the subject (Socrates), implying a normative judgment –alongside the description– that Socrates possesses *honesty* as a virtuous trait. But when is Socrates not honest? – We use the same logical tools introduced in the preceding paragraph, where we will denote the subject, Socrates, with the Latin letter (*a*). The predicate will be represented as *H* to indicate *honesty*. Thus, the proposition becomes Socrates is honest Ha , where *a* is a subject characterized by the predicate *H*; in this case: Socrates assigned the property of being honest. The contradictory proposition, meaning “Socrates is dishonest” [i.e., Socrates is a liar], expressed as $\neg Ha$.

As demonstrated in the preceding paragraph, we will construct two valid arguments from these premises. However, these arguments lead to contradiction. The only difference is that we apply the second premise, which assumes *mathematical induction*, in one of these arguments through *addition* and in the other through *subtraction*. This is to show how the sorites arguments and the vague concepts involved in these arguments result in a clear contradiction.

$\neg Ha_{1,000,000}$	Ha_0	Premise
$\neg Ha_{1,000,000} \rightarrow Ha_{1,000,000-1}$	$Ha_0 \rightarrow Ha_{0-1}$	Premise
$Ha_{999,999}$	Ha_1	
$Ha_{999,999} \rightarrow Ha_{999,999-1}$	$Ha_1 \rightarrow Ha_{1-1}$	
$Ha_{999,998}$	Ha_2	
(...)	(...)	
$\neg Ha_1 \rightarrow \neg Ha_{1-1}$	$Ha_{999,999} \rightarrow Ha_{1,000,000}$	
$\neg Ha_0$	$Ha_{1,000,000}$	Conclusion

In the first syllogism (the left-hand side) and in the first premise, we presume that Socrates, who has never committed a single lie throughout his life, is unquestionably an honest man. Similarly, in the second syllogism, if Socrates commits a single lie throughout

his life, he will still remain honest. This is because a single lie, perhaps a white lie, for example, will not alter Socrates’s inherent nature of trustworthiness and truthfulness into deceit and falsehood. If we follow this syllogistic reasoning, we will reach a counterintuitive conclusion that suggesting that Socrates will remain an honest man even if he tells a million lies. This indicates that ethical concepts like *honesty* and *dishonesty*, etc., are classified as vague concepts due to their lack of sharp boundaries in their extension.

In a binary theory, such as Kant’s deontology, one becomes a liar with the commission of a single lie. This contributes to the characterization of Kantian ethics as rigoristic, alongside Kant’s assumption that the *will*, according to duty, is in conflict with natural inclinations of humankind. In the following paragraphs, we will see that Kantian ethics rejects gradation and sequential reasoning using ethical predicates. Somehow, it denies the middle premises in the sorites arguments. We will explore Kant’s deontology as an approach that deals with moral predicates by precisifying them and constructing a fundamental separation or dividing line between the application and non-application of a predicate. In Kantian ethics, an action is either *permissible* or *impermissible*, with no borderline cases or intermediate scenarios. Some formulations of deontology retain the idea of existence of cases or actions that do not fall under the command because they are not inherently ethical actions. For instance, eating with your left or right hand is not a morally charged choice, unlike some cultures considering eating with the left hand as undesirable or taboo. However, generally, the decision made in such cases is not deemed ethical, thus devoid of moral properties, meaning it is neither good nor bad.

In this way, we have demonstrated the inherent moral vagueness in normative moral concepts in their two primary forms: *evaluative* and *descriptive*. In the next paragraph, we will present a critique and commentary on the argument of the sorites paradox, providing a refutation of key objections in this context.

2.3. Critique and Commentary on the Sorites Argument

In the preceding two paragraphs, we presented examples of well-known paradoxes, known as Sorites paradoxes, which arise through the application of the modus ponens and the assumption of mathematical induction on vague predicates. We applied them initially to the concept of *permissibility*, then illustrated them with a concrete example concerning the ethical permissibility of abortion. We hinted at their connection to identity and murdering, demonstrating how the paradox also emerges from applying ethical predicates with descriptive content. The sorites argument, as we have seen, is a symptom of vagueness, as every vague concept is sor-

action a_k is ethically permissible.” These actions vary in their degree of permissibility, so if some action Pa_k is permissible, then the following action in the series Pa_{k+1} , is also permissible, but to a slightly lesser degree; thus, the first action Pa_1 , is certainly permissible, followed by a series of actions that gradually decrease in permissibility as mentioned, until we reach the last action in the series a_n , which is certainly an impermissible $\neg Pa_n$ ethical action.

And this can be expressed formally as follows:

1	Pa_1	Premise
2	$Pa_1 \rightarrow Pa_2$	Premise
3	Pa_2	MP, 1, 2
4	$Pa_2 \rightarrow Pa_3$	Assumption
5	Pa_3	MP, 3, 4
6	(...)	
C	$Pa_{n-1} \rightarrow Pa_n$	Conclusion

This can be read as follows: Since the first action is permissible, a slight *imperceptible* difference will not be sufficient to change the second action from being *permissible* to *impermissible*. Therefore, the second action remains permissible. As the second action is permissible, the third, in the same manner, is also permissible, and so on. Through a lengthy series of inferences, we arrive at the conclusion that the last action is permissible, indicated by . This contradicts the proposition assumed from the beginning, which asserts that the last action in the series is impermissible, since the domain of application of the predicate *permissible* encompasses a spectrum of ethical actions that vary in the degree of their permissibility.

However, it is certain that the transition from *permissibility* to *impermissibility* occurred gradually at some point in the series; otherwise, the transformation would be arbitrary and abrupt. At which point does this happen? Here, we glimpse the characteristic of indeterminacy that labels vague predicates. The cases at which the attribution of ethical permissibility to actions turns into its opposite cannot be precisely identified. Additionally, this implies the existence of three sets which constitutes first-order vagueness. Firstly, the set of actions to which permissibility determinately applies (morally permissible actions); secondly, the set of actions to which permissibility does not determinately apply at all (morally impermissible actions). At the midpoint of the series, there is a set of actions to which permissibility neither determinately applies nor determinately does not apply. There is no sharp boundary separating these three sets, as they constitute a vague set or a *fuzzy* set. If such a sharp boundary existed, the

predicate would be precise and clear in its application, but instead, it will have three *crisp* sets, not just two⁹.

Therefore, in the middle of the series, there are actions that lie at the fringe of the *permissible* concept. These are actions that raise challenges in determining whether they fall within the domain of application of the concepts or not, i.e., whether they are permissible or not. These are the borderline cases of the concept, distinguished by their resistance to any conceptual analysis, as we are unable to establish a criterion for its application simply by examining the semantic content of the permissibility concept itself. Furthermore, borderline cases are inquiry resistant¹⁰. No amount of conceptual analysis or empirical investigation can dispel the indeterminacy inherent in the concept through any real or mental experiment that implies a sequence of actions gradually decrementing in terms of permissibility.

The importance and significance of such an argument become evident when we apply the concept of ethical permissibility, as exemplified here, to a specific issue or legal case within practical legislative domains, such as the matter of *abortion*. The central question in discussions about abortion is: “When does the embryo become a fetus?” or “When does the fetus become a *person*?” At what point does a fertilized egg transform into a human to the extent that its abortion becomes equivalent to homicide? If abortion is deemed permissible one second after fertilization, then it logically follows that it would also be permissible two seconds after fertilization:

$$Pa_1 \rightarrow Pa_2 \dots \vdash Pa_n$$

By continuing this chain of reasoning and sequentially applying modus ponens, one would arrive at the unreasonable conclusion that killing a newborn immediately after birth is considered an ethically permissible act.

2.2. Vagueness of *Descriptive Normative Concepts*

In the previous paragraph, we attempted to clarify the vagueness surrounding one of the most crucial concepts

9 One might think that the problem of vague predicates is resolved by adding, from a truth-functional semantics perspective, a third truth value (an undefined or indeterminate value) and assigning this value to borderline cases or cases falling within the middle category (the category of indeterminates where the predicate neither applies nor does not apply). In this case, to solve the problem, we only need to use trivalent or many-valued logic in general and apply it to these cases. However, vagueness is elusive and resistant to determination. This approach, common in the literature on vagueness, resolves the problem of first-order vagueness only. After making this determination using multiple degrees of truth, we encounter higher-order vagueness, and the predicate does not cease to produce borderline cases.

10 Sorensen, Roy, “Vagueness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/vagueness/>>.

There is another, less common distinction within the category of evaluative concepts itself, separating pure evaluative concepts from deontic concepts. For example, concepts like *ought*, *must*, *prohibited*, and *permissible* are distinguished by going beyond mere evaluation. They direct the actor towards a specific action or dissuade him from it. These are the imperative sentences that the positivists had considered to be *meaningless*.

1.2. On Vague and Precise Predicates

When is a concept vague, and when is it precise? We describe a concept as vague when it permits the construction of one of the paradoxes of the heap (sorites⁷) using simple logical tools – that is, if the concept can be employed in a sorites series argument. Vague concepts give rise to paradoxes, from a classical logician’s point of view, leading to contradictions, as we will demonstrate. The fundamental characteristic of the indeterminacy associated with vagueness is the notion of the *borderline case*. If we consider any case where the predicate is vague, we can construct a valid logical argument that gives rise to borderline cases, resulting in a paradox. And if we employ the negation of the predicate in a similar argument, we derive a clear contradiction from premises that appear true, using valid rules of inference.

On the contrary, predicates related to mathematics, such as number properties, fall into the category of precise predicates. Take, for instance, the property of *parity*, which is one of the characteristics of the set of integers \mathbb{Z} . It divides the set of integers into two complementary subsets: an integer is either even or odd. Consequently, the statement “2 is an even number” is precise because its predicate does not give rise to borderline cases. Every member in the set of integers is definitively either even or odd. There are no borderline

7 Sorites [from Greek soros, a heap and sorites, a heaper] Also the paradox of the heap, a paradox that concerns how a series of small changes does not affect the possession of a property when taken individually but does affect the possession of the property when the changes are taken together. One grain of sand does not make a heap. Adding a further grain does not make a heap. We can go on adding grains without making a heap, and there is no particular number of grains that will make a heap. Yet many grains of sand certainly do make a heap. If no addition of a single grain can turn a non-heap into a heap, it is difficult to understand how a heap can emerge. The problem can be stated conversely. Removing one grain of sand from a heap does not make the heap disappear. Nor does removing a second grain make the heap disappear, and so on. There seems no point at which the heap disappears, yet it does disappear. A variant of the sorites paradox is the bald man paradox. A man with a full head of hair will not become bald if he loses one hair. Nor will the loss of a second hair make him bald, and so on. There appears to be no point at which the removal of an additional hair will make him bald, but the man does become bald. See: Bunnin, N., & Yu, J. (2009). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Wiley-Blackwell. p.650.

cases for the concepts of “evenness” and “oddness,” and no number is more “even” or less “odd” than another. In this case, the predicate is either *true* for its set of objects or *not true*.

In the following paragraph, we will demonstrate that many moral concepts, if not most of them, fall into the category of vague predicates, and they lead to paradoxes from the perspective of classical logic. By applying the distinction we outlined in the previous paragraph, we will analyze the two main types of moral normative predicates: evaluative and descriptive, demonstrating the vagueness that envelops both types of these predicates.

2. On the Vague Nature of Moral Concepts

2.1. Vagueness of Purely Evaluative Concepts

We have stated that moral concepts are divided into two types: evaluative and descriptive. In this section, we will attempt to demonstrate the vagueness that surrounds the first type, which are the more general and abstract concepts. We will then move to the vagueness inherent in descriptive concepts, applying the same strategy.

Let’s take, for example, one of the evaluative concepts mentioned in the previous paragraph; consider the concept of ‘permissible.’ This is an important evaluative concept in normative and ethical contexts and is one of the obligatory concepts according to Tappolet’s classification⁸, not limited to evaluation but also dictates what should or should not be done in a specific ethical context. We will demonstrate that it is a vague concept because its application domain on its set of objects (in this case, ethical actions) is indeterminate, leading to borderline cases. To clarify the vagueness that surrounds an ethical concept like this, we will use some simple logical tools. We will follow the conventional logical notation, using a lowercase Latin letter to denote the subject *a* and a capital letter for the predicate *P*. We will use the symbol \neg to denote negation, and the symbol \rightarrow for implication. We will also use to refer to the application of *mathematical induction* [in the second premise]. We use the rule of *modus ponens* (MP), a traditional sound rule of inference upon which many syllogisms in traditional logic are based, to demonstrate that using premises that seem true and a correct rule of inference can lead to contradictory conclusions simply because the premises include vague moral predicates.

Let’s assume we have a finite series of ethical actions a_1, a_2, \dots, a_n and let’s associate each action a_k in this series with the proposition Pa_k , that says “the

8 The goal is also to provide an example of one of the predicates in this set that falls within its subset. For Tappolet’s distinction, see: Tappolet, C. (2013). “Evaluative vs. Deontic Concepts,” in Lafollette, H. (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell, pp. 1799–1791.

predicate (in case it's a vague predicate) is true about it, or not true – from the perspective of truth-functional semantics. Thus, vagueness represents a challenge to LEM³, and bivalence which is the cornerstone of classical Aristotelian logic.

Taking the above into account, we can establish the following definition:

Moral vagueness: A type of indeterminacy exhibited by the concepts used in moral language, which is the source of borderline cases that arise in the field of application of these concepts.

Moreover, the study of moral concepts as vague predicates necessitates consideration of the three primary positions on vagueness: the epistemic, the semantic, and the ontic. These positions form the basis for specific interpretations and theories about vagueness, and subsequently, they give rise to a distinct semantics for the logic of vagueness. Philosophers' positions towards the phenomenon of vagueness are divided into these three stances; some conceive that vagueness is an *epistemic* matter, attributing it to our ignorance of the scope of the predicate application over a range of cases or objects. Therefore, it's not a characteristic of these objects themselves, but rather related to epistemological notions such as *indeterminacy*, *ignorance*, *uncertainty*, *safety*, and *justification*. Others claim that vagueness is *semantic*, i.e., related to the concepts themselves and has no connection to knowledge or ignorance, but rather rooted in the fact that certain concepts (vague concepts) lack specific meaning in our minds. Those who hold the third position contend that vagueness is metaphysical, suggesting the existence of vague objects in the world. Advocates of this stance seek to prove their position, often invoking phenomena tainted by vagueness or indeterminacy as evidence. Examples include certain quantum phenomena in quantum mechanics and phenomena relying on perception, such as rainbows. And all qualities, such as colors, smells, sounds, etc.; All terms related to the senses, and much of the physical terms in general are considered to be vague terms⁴. These philosophers hold a *realist* account of vagueness.

We encounter the same three positions in the context of the vagueness of moral language, emerging as a consequence of various theories and diverse stances within the field of meta-ethics; In other words, grounded in a specific meta-ethical theory, one can adopt one of the primary general positions of vagueness, as we have defined it. This stance influences the formulation

and nature of ethical theories in general (as explored in the second section of this research), as well as the meta-ethical position. For instance, if one is a moral realist and it is proven that moral concepts—at least in most cases—are vague (as demonstrated in the first section), then moral vagueness in this case would be metaphysical vagueness⁵.

Throughout the sections of this research, we will first elucidate how concepts employed in moral language can exhibit vagueness, and the implications of having an indeterminate application domain for these concepts. Secondly, we will explore, from the same perspective, the feasibility of an ethical theory in light of the phenomenon of moral vagueness, which we will define in the first section. Our focus will center on two foundational and conflicting theories in the field of ethical philosophy – Deontology and Utilitarianism, where we will derive the positions and assumptions of both theories regarding the issue of moral vagueness. The aim of this section is to illustrate the impact of moral vagueness in shaping ethical theory, drawing insights from two eminent figures in ethical philosophy and significant logicians, Immanuel Kant and John Stuart Mill.

1. Moral Concepts as Vague Predicates

1.1. On Moral Concepts in General

There are numerous definitions and classifications in the field of studying moral concepts, but most agree that this category of concepts generally branches into two main types: evaluative normative concepts and descriptive normative concepts. Bernard Williams⁶ introduced another distinction that corresponds to this division, which has become more popular. He differentiates between what he calls *thin moral concepts* and *thick moral concepts*. A thin normative concept is a general, abstract concept, devoid of any descriptive content. Examples of these concepts include *good*, *evil*, *right*, *wrong*, and *permissible*. Jurisprudential concepts (in Islamic Fiqh) such as *obligatory*, *recommended*, *permissible*, *reprehensible*, and *prohibited* also fall under this type. All these concepts are characterized by abstraction, as we have indicated. On the other hand, there are *thick moral concepts* that have a descriptive significance and content, and are not purely normative concepts or limited to mere evaluation. Examples of this category of concepts include *brave*, *generous*, *honest*, *loyal*, all of which carry descriptive connotations, describing the act or the actor himself, alongside their evaluative role.

³ The Law of Excluded Middle is the principle stating that every proposition is either true or false, and there is no middle ground or third possibility; the middle is excluded, and it is one of the foundational principles of classical logic.

⁴ Black, M. (1937), 'Vagueness. An Exercise in Logical Analysis', *Philosophy of Science*, Vol. 4, No. 4 (Oct., 1937), p.434.

⁵ Schoenfield, M. (2016), 'Moral Vagueness Is Ontic Vagueness', *Ethics*, 282–257 :126.

⁶ Williams, Bernard. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press. p.140.

Moral Vagueness: An Investigation of the Logical Nature of Moral Concepts

Fadi Hanna Fu'ad

Cairo University, Egypt

Abstract

This paper addresses a novel perspective on moral concepts as logically vague predicates, i.e., predicates that are indeterminate in their application. We will analyze and delineate the phenomenon of moral vagueness in an attempt to trace its essential properties within various forms of concepts used in moral language. Subsequently, we will present and comment on the paradoxes generated by vague concepts, known as the sorites paradoxes. We will then explore the possibility of a moral criterion in light of our assertion that moral concepts are vague, examining the possibilities of precisifying these predicates. From this same perspective, we will analyze key moral concepts employed in two fundamental ethical theories: Immanuel Kant's Deontology and John Stuart Mill's Utilitarianism. This analysis will help us extract the implicit strategies employed by both theories in dealing with moral vagueness, followed by a critical evaluation that includes the main conclusions.

Keywords: Vagueness, Indeterminacy, Sorites paradoxes, Borderline cases, Deontology, Utilitarianism

Introduction

The subject of this paper is *moral vagueness*. We will demonstrate that most of the concepts used in moral contexts and the predicates included in moral language are of the category of vague predicates that contemporary philosophical logic (+1970) studies in light of their relationship to the general problem of *vagueness*, and its relationship to *indeterminacy*. It has been widely believed that vagueness is the characteristic of the indeterminacy that characterizes the domain¹ of application of a predicate or concept on its set of objects.

1 The 'domain of application of a predicate' refers to the category of subjects or entities to which the predicate is applicable. For example, the concept of *height* applies to individuals and buildings but does not apply to numbers and colors; therefore, they fall outside its domain of application. As for borderline cases, as we will clarify, these are subjects for which it is fundamentally or essentially impossible to say whether the concept applies to them or not, meaning whether they fall within the domain of its application or not.

The most specific characteristic of vagueness, and what distinguishes it from other types of indeterminacy, is that it is considered the origin of *borderline cases*², i.e., the category of objects that fall at the *fringe* of the predicate, or at the extremes of the concept's domain of applications to the set of objects; We do not know whether these cases fall within the scope of application of the predicate or not. Or one might say that it is the set of objects of which one can't know whether its

2 The term "borderline cases" refers to cases at the margin of application for expressions lacking a clear-cut extension, where there is no sharp boundary to mark the field of its application. This vagueness is not due to our ignorance or imprecise knowledge but is intrinsic to the word itself. For instance, the concept of a person leaves it undetermined whether a fetus or a brain-damaged human being is a person. Our concept of ought leaves the boundary between prudential judgments and moral judgments uncertain. Some philosophers wish to replace our current terms with others that have sharp boundaries, but others argue that new borderline cases can always arise. See: Bunnin, N., & Yu, J. (2009). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Wiley-Blackwell. p.88.

to stop this. This shouldn't prove very hard to do since making just one large quantum computer accessible is already enough to counter many of the risks of monopolization of access to quantum computing.

I would like here to recommend that developing countries should do cooperative work to make a quantum computer available to their citizens and agencies to not fall behind and on the same time not have to allocate resources detrimental to the welfare of their citizens.

Conclusion

In this paper, I reviewed some of the most important ethical challenges of QT. One of the most important things we can conclude from this survey study is that these challenges are often unique and thus the inception of new quantum specific ethical research is justified. I also touched on some of the suggested solutions and the difficulties that face these proposed solutions. Lastly, I want to emphasize that no one can stand in the way of the wheel of progress, and it is not even in humanities best interest to try to do so. Nonetheless, it is our duty to try our best to control the path and speed of that wheel to ensure that it does not destroy whatever comes its way.

References

- De Wolf, R. (2017). The potential impact of quantum computers on society. *Ethics and Information Technology*, 276–271, 19.
- Kop, Mauritz et al. "10 Principles for Responsible Quantum Innovation." *SSRN Electronic Journal* (2023): n. pag.
- Perrier, E. (2022). Ethical quantum computing: A roadmap. *arXiv*:2102.00759.
- Possati, L.M. Ethics of Quantum Computing: an Outline. *Philos. Technol.* 2023) 48 ,36). <https://doi.org/10.1007/s-00651-023-13347-6>
- "Quantum Computers Won't Break Encryption Just Yet." Protocol — the People, Power and Politics of Tech, 4 May 2020, www.protocol.com/manuals/quantum-computing/quantum-computers-wont-break-encryption-yet.
- Villalonga, Benjamin, et al. "Establishing the Quantum Supremacy Frontier with a 281 Pfllop/S Simulation." *Quantum Science and Technology*, vol. 5, no. 3, Apr. 2020, p. 034003, <https://doi.org/9565-2058/10.1088/ab7eeb>. Accessed 24 Aug. 2020.

nonmaleficence (avoiding harm), autonomy and sustainability. Taking guidance from these principles, many researchers made recommendations to counter the ethical challenges of QT. A review of some of the most important recommendation in my opinion is given below.

I. Moving to post quantum cryptography algorithms

Fortunately, classical encryption codes that do not depend on finding primary common factors of large numbers do exist. These codes cannot be decrypted by quantum algorithms. At least not yet. The obvious solution then to the quantum decryption of classically encrypted information would be to make the transition of all networks to this kind of encryption. Alas, there are some hurdles. It is estimated that the world needs 20 years for the full transition to post quantum cryptography to happen and there is no guarantee that no one will succeed to run Shor's algorithm before these 20 years are up. If this happens, networks that haven't yet made the transition will be vulnerable. A second problem is that encrypted information is constantly at risk of theft. The only thing protecting it for being illegally known is the inability of the hacker to decrypt it. Therefore, all our information today is at risk since hackers can steal them and keep them until quantum decryption becomes available. So even if this information is post quantumly encrypted in a few years there would still be versions of it that were classically encrypted and that would be still available to hackers or enemies of a state. For this reason, I believe that international treaties for regulating quantum decryption and criminalizing violation of these regulations is in order.

II. Fair quantum machine learning

Fair machine learning is a sub-branch of computer science concerned with how classical algorithmic systems can be assessed against ethical criteria (such as bias or discrimination in data or outcomes) and with building strategies for imposing ethical standards (such as fair outcomes or representational justice) on such algorithms. These strategies usually involve forcing constraints upon inputs, constraints upon form of a program and upon how computation unfolds (for example, prohibitions on combining sensitive confidential datasets in ways that allows individuals to be identified) or constraints upon outputs, such as ensuring classification criteria (such as statistical parity or Lipschitz fairness).

Ways to ensure ethical standards will differ in the case of quantum machine learning. By quantum machine learning I mean all machine learning that uses quantum algorithms instead of – or in addition to

– classical algorithms. The form of quantum computation is governed by Hamiltonian formalism; writing the Hamiltonian of a quantum system is analogous to writing Newton's laws for a classical system. We should also remember that a quantum algorithm is stochastic, outcomes occur probabilistically rather than deterministically.

A quantum computation may be ethical if it consists of (i) ethical procedures, a form of algorithmic deontology (concerned with what computational evolutions or pathways are or are not permissible). This form of ethicality can be practically realized by prescribing constraints on the transition function of the quantum state. (ii) ethical outcomes, a form of algorithmic consequentialism. For example, proscribed states are modelled as 'dead ends', practically, this may be done by adding mathematical terms to the Hamiltonian of the system that insure that the probability of transitioning to a proscribed unethical state approaches zero.

III. Fair distribution of QT resources

If we want to prevent political and financial superpowers from monopolizing QT we must create ways to guarantee accessibility to QT by individuals and small organizations. Let us focus on the accessibility of quantum computers as an example. Ideally such accessibility would come about for commercial reasons, by means of cloud computational services. Companies that own actual quantum computers or systems that simulate quantum computers can provide access to these computers to academics and others through the cloud. These academics or otherwise individuals or small companies can then write algorithms in simple languages such as python or graphical interface languages and try them on the quantum computer via the cloud for a small fee. Some companies that already started doing so are Amazon, Microsoft and Google. The publicly accessible computers are still of the order of a few qubits but this is expected to change in the near future. These platforms should be encouraged because not only do they allow access to otherwise inaccessible technologies, but they also make it easy for nonspecialized individuals to learn how to program these computers. They also encourage the development of new and creative uses of these quantum computers.

Of course, companies may start hoarding quantum computing power, if they feel it is in their best interest. If this happens, other parties (governments or otherwise) should try to rectify this. Unfortunately, governments themselves could also have an interest in monopolizing access to quantum computers.

At that point, international organizations should move

The same can be said about the morality of all decision making done by quantum algorithms not just in the context of bias and discrimination. How can we morally justify any decision made by a quantum algorithm if we ontologically lose all information about the history of the decision-making process as soon as the decision is made?

Another challenge posed by the total opacity of quantum computing algorithms is what Rubel dubbed “agency laundering” (Rubel et al 2019). Agency laundering is the act of individuals and corporations of distancing themselves from the responsibility for morally questionable actions – whether these actions were intentional or not- by blaming the algorithm. This behavior already exist but it is predicted that it will get worse with quantum computing due to the Blackbox effect.

- Quantum sensors surveillance and infringement on human rights

Despite the great medical and other benefits that are expected from the use of quantum sensors, it is still very probable that they will cause violation of individuals’ privacy. Quantum sensors are expected to revolutionize government surveillance technologies. They can be used for surveillance of citizens and residents and to spy on other countries. We must admit that this will be beneficial for fighting crime and terrorism and hence for protecting national security but on the other hand these technologies will for sure be used by oppressive regimens to exercise even more oppression especially against minorities and to strip individuals from their right to privacy.

Third: Challenges shared with other emerging technologies

- Widening the gap between superpowers and other geopolitical entities and concentrating power and money in the hands of giant companies and hyper wealthy individuals.

Just like with any other emerging technology, it is difficult to speculate about the distribution of QT resources in a few decades. Most probably though they will not be widely available. The American and Chinese governments currently have a monopoly on QT and it is likely that this will be a status quo for some time in the future except for a relatively humble entrance of the European Union to the field. This will most likely cause the widening of the- already huge- gap between these superpowers and the rest of the world and might increase political tension between east and west.

Also, the only companies that are currently seriously investing in quantum computers are the information technology giants: IBM, Google, Microsoft and Intel. These are all multi billion dollars companies and their investments in QT will only add to their wealth

and power. A real issue here is that building quantum computers is very expensive and hence impossible for small or medium companies no matter how talented, creative and skillful their workforce is. This limits the competition to only the giants and allows them to maintain oligopoly on QT. The situation was different with classical computers. Apple and Microsoft were just two small companies by then who were able to compete in making hardware and software for classical computers and in making them cheap enough to be available to the public.

This also applies to QT in the medical and pharmaceutical fields. Only giant pharma companies will get a piece of the pie which will add to the centralization of wealth and power and bring the world one step closer to a dystopia ruled by a few huge conglomerates that only care about their own interests regardless of ethical considerations.

- Sustainability and environmental threats

Quantum computers is supposed to be much more energy efficient than classical computers because of its speed and its ability to use quantum tunnelling. As an example, a study in 2020 showed that a quantum computer used 50,000 times less energy than a classical supercomputer to perform a specific task (Benjamin Villalonga et al 2020). Some researchers point out this this way of deciding energy efficiency of quantum computers is flawed. Their argument goes as follows: to compare the efficiencies of quantum and classical computers one should take into considerations not only the time and direct amount of energy used for a specific task but also that fact that the operation of quantum computers needs cooling them down to very low temperatures, few milli kelvins. Reaching and maintaining such temperatures consumes large amounts of energy that classical computers do not need. Also, another consideration is the volume of data storage facilities. The world is already facing inflation in stored data and the coming of age of quantum computing will exponentially increase this data volume. This is often called data flooding. This flooding will demand new infrastructure to store the increasing amounts of data and these data storage facilities will need large and constant supply of energy. The issue is not decided yet then and we do not know for certain if quantum computers will save or use more energy on the long run than classical computers. In this latter case, and as long as we haven’t replaced fossil fuel with a clean and sustainable source of energy, the use of quantum computers will increase the emission of harmful gases and speed up climate change.

5. Possible solutions

Key principles that emerge from the ethical theories of emerging technologies are fairness, benevolence,

ment's agencies information. This is done to protect the secrecy of the information and to guarantee that only the legal recipient of this information who has the encryption key can collect it. The vast majority of these encryption processes use a method that depend on the impossibility of finding the common prime factors of large numbers using classical computers. This impossibility is practical rather than theoretical, since the most powerful existing classical computers need 300 trillion years to decrypt a code of this type. In 1994, the encryption world received quite a shock when mathematician Peter Shor wrote a quantum algorithm that made it possible for quantum computers to find the prime common factors of two numbers no matter how large millions of times faster than classical computers. More specifically, Using Shor's algorithm on a quantum computer that consists of 20 million qubits can decrypt the most widely spread encryption method today in just 8 hours. Most researchers predict that this number of qubits will be reached in a decade or two. When this happens, all classically encrypted information will be available to whomever owns the quantum computer running Shor's algorithm. On the other hand, quantum encryption algorithms that are theoretically impossible to decrypt have been developed. The reason why these are impossible to decrypt is that trying to do so by some hacker would act as a measurement process of the quantum system. We already pointed out that performing a measurement on a quantum system causes a collapse and hence a change of the quantum state of the system. This change will alert the sender and the recipient of the information to the fact that a breach has been attempted and that the code is not viable anymore. This extreme lack of balance will give the first country / company to use quantum encryption/ decryption algorithms great advantage and put it in a place where it could threaten the cyber and the national security of any country by uncovering its strategic and defense secrets. This will also pause grave threats to privacy and to trust in financial transactions. For this reason, in the beginning of 2023, the president of the United States Joe Biden signed a quantum computing cybersecurity bill encouraging all federal agencies to start prioritize acquisition of and migration to IT systems with post-quantum cryptography. Something akin to an arms race between the superpowers (the United States, China and to lesser extent the European union) to develop quantum cryptography, and QT in general is in effect. The issue has serious geopolitical ramifications.

Second: Challenges shared with other emerging technologies but exacerbated by the quantum element.

- Bias, discrimination and the lack of moral transparency in machine decision making

It has become well known that classical algorithms

used in machine learning and AI often result in decisions plagued with bias against minorities and religious, gender and ethnical discrimination. This bias and discrimination seeps unnoticed into the decision-making processes - like deciding the individuals the algorithm will choose as the best matches for certain jobs. The origins of these hidden biases are the biased minds of the programmers and the implicitly preexisting biases in the data containers that are made available to the machine learning systems. What is of interest to us here is that the introduction of quantum computing into the fields of AI and machine learning will exacerbate this problem and will make it more difficult to overcome or ameliorate.

To understand this properly we need to back and talk more about the nature of quantum states and how they differ from classical states. Classically, a bit can be either a zero or a one. It can happen that the programmer does not know which state is the bit in at a particular time, but he can always – at least theoretically- perform some test to get that information. The indeterminism in the state of the bit is epistemic only in this case. This can be generalized to classical computing systems comprised of many bits. In contrast, a qubit as we noted earlier is usually in a state of superposition of zero and one and not in either this or that. All we know is that if we perform a measurement on the state of the qubit the result will be either one or zero. If the result is one for example, then this is its states after the measurement and does not represent its original state prior to the measurement. The original state remains unknown and any information about it is lost forever as soon as it collapsed due to the measurement. The indeterminism in the state of the qubit is ontological and not just epistemic. In summary, while the indeterminism in classical systems is only epistemic, it is epistemic and ontological in quantum systems.

Machine learning systems in general, even classical ones, are usually huge “neurological” networks. It is very difficult to know the details of what's happening inside these networks and what steps were taken to reach decisions. There is some lack of transparency. Despite this, scientists and programmers found ways to retrace the algorithms and to correct for the biases by pinpointing the steps of the algorithm that caused these biases. In the case of quantum computing, the problem becomes worse. Here we are dealing with a Blackbox where there is a total lack of transparency. Quantum superposition and entanglement make knowing the history of decision making impossible. In addition, “cloning” quantum states is also impossible since we cannot “record” these states and reproduce them to figure out where and when the problem appeared. Running the same algorithm on a quantum computer does not necessarily produce the same results each time. All of this make it very difficult to investigate and neutralize biases in quantum machine learning.

II. Simulation and optimization of complex classical systems

Optimization is finding the best and most efficient solution for a problem among many possible solutions. Optimization is considered a weakness for classical computers with quantum computers being far superior optimizers. Climate systems are examples of complex classical systems that can be optimized using quantum computers to determine the most efficient solutions to climate change and also to make it possible to better predict the weather which will have positive impact on agriculture. The same goes for optimization of commercial routes and of ways to best make use of water resources.

III. Quantum sensors

These include radars, electric fields sensors and quantum clocks among others. To illustrate how transformative these technologies are it is enough to take one example. Among the uses of quantum sensors will be its use in quantum medical imaging devices including but not limited to magneto-encephalography (MEG). MEG will make it possible to scan the activity of the brain in an unprecedented accuracy which will allow for a deeper understanding of the human brain which will bring us closer to solving the mystery of human consciousness.

IV. Quantum Encryption

The use of entangled quantum states in encryption will provide new levels of cyber security and privacy. This kind of encryption cannot in theory be decrypted.

The reader might now justifiably get the feeling that QT is the holy grail of humanity. How can such transformative technologies have morally questionable ramifications? This is what I will now attempt to explain in detail.

4. Ethical challenges of QT and our moral obligation towards them

Some scientists, engineers and policy makers are of the opinion that QT are still in their infancies and that research and investment should now be focused on the unhindered development of these technologies and that discussion of ethical considerations should be postponed. They fear that regulating the technology this early may result in impeding scientific and technological progress. I don't believe that this stance is morally justifiable. I will attempt to examine the morality of this stance using some of the most important normative ethical theories. I will start with duty ethics. Duty ethics oblige one to do what is inherently right regardless of its consequences. Refusing to regulate QT before they

become widely spread will implicitly allow harming a group of people in the process. Even if this group is small compared to humanity as a whole, we are still allowing the use of this group as a scapegoat for the rest of humanity. This is in stark contradiction with Kant's rule that rational human beings should be treated as an end in themselves and not as a means to something else. What about the morality of this stance according to consequential ethics? As an example of consequential ethics lets take utilitarianism in its simplest form: the most ethical choice is the one that will produce the greatest good for the greatest number. Here we need to speculate on which stance will lead to the greatest good? Leaving the technology to develop freely or restraining it to make sure we minimize its negative impacts from the get-go. This is a difficulty that often plagues utilitarianism. Predicting the future is mostly very difficult. Nevertheless, in this case we have precedents we can compare to. One of the biggest existential fears that humanity is facing right now is the climate change. Another one is the fear of a nuclear winter that might result from nuclear warfare. Both dangers are results of the oversight of the negative aspects of certain technologies when these technologies were still new and focusing only on reaping the benefits of these technologies. Another case to compare to is the current situation with AI. The current fear and confusion surrounding AI is a direct result of avoiding the ethical discussion regarding AI for so long. It seems obvious then that the disclaim of responsibility by scientists and inventors towards their products should stop. I want to make one final remark on the issue. Even if we cannot know for sure what ethical challenges might arise from QT and even if it is still too early to regulate and govern it, it is still a good thing to listen to Aristotle when he argued that virtue is a skill we perfect through practice.

I think I made my case that we must promptly confront the ethical challenges of QT. So, what are these challenges? It is good to divide these to challenges unique to QT and challenges shared with other emerging technologies. Solutions to shared challenged can be borrowed from existing ethical guidelines of other technologies while unique challenges warrant focused research and study to create and try new ethical solutions.

First: Ethical challenges that are unique to QT.

- Decryption of classical encryption and what this entails regarding violation of privacy and threat to national security of countries and financial security of companies and individuals.

Important information is encrypted when sent through the internet. This includes payment using credit cards, sharing banking information and govern-

form certain processes with speeds that are millions of times the speed of classical computers including super-computers. This will allow humans to solve in mere seconds problems that previously needed millions of years to solve.

2. Difference between quantum and classical computing

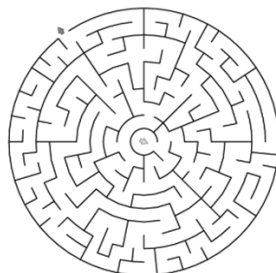
In classical computing, information is stored and processed as bits. The “bit” is the smallest unit of information and can take one of two values: zero or one. Physically, this is done by passing electrical pulses having two distinct voltages through electrical circuits. In quantum computing however, the basic unit of information is called a quantum bit – qubit for short. The qubit is represented physically by a particle like a photon or an electron that can be in two distinct quantum states representing the zero and the one states but it also can be in a state of superposition of the zero and one states. We express this mathematically by the equation:

$$|\psi\rangle = \alpha|0\rangle + \beta|1\rangle$$

where ψ is the quantum state of the qubit. Since α and β can be any two complex numbers, there is theoretically an infinite number of states that the qubit can be in at any given instant.

We can try to understand how this allows for super-fast computations using the following thought experiment. Imagine

being in a massive maze with only one exit. To find that exit, you will try each and every possible path one after another until you succeed to reach that exit after many hours. This is how classical computers work. Now imagine on the other hand that there you have millions of clones and you and your clones are all standing at different points inside the maze. You will collectively start moving to find the exit. One of you will necessarily start from a point so close to the exit that he will find it on his first try in an infinitesimal amount of time. This is how quantum computers work. You, in this example, exist in more than one place simultaneously in a state of superposition just like how qubits are in superposition states of zeroes and ones. This allows quantum computers to solve problems in a fraction of the time that classical computers need by rendering needless hours of trial and error. This way of doing computations is called parallel computing.



If quantum computers are so fast, why don't we exchange our classical computers with quantum ones then? One of the reasons is that preserving the state of superposition of qubits needs that the particles be

kept in extremely low temperatures comparable to the temperatures in deep space and that they are isolated from any outside influences that may cause noise. All this needs large amounts of energy which makes the technology very costly and extremely difficult to design and build with the resources available today. Nevertheless, the huge interest in quantum computing by some governments and by the most important information technology companies made it possible to achieve great progress in that endeavor. To get an idea of the progress that was made keep in mind that the first quantum computer was built in 1998 and had two qubits only -It was mostly a toy – while in 2023, IBM built a 1000 qubit quantum computer (named Condor). The same company is working on a 4000 qubit computer to be ready in 2025. IBM is planning to reach 100000 qubits in 2033. When we do reach this number – and all indicators point to reaching these kinds of numbers even before 2030- we will start reaping the benefits of this technology on a large scale.

3. Importance of QT and what can it offer humanity?

I. Simulation of quantum systems and the manufacturing of drugs, fertilizers and materials.

The great physicist Richard Feynman was the first to foresee the power of quantum computers to simulate quantum systems. Now we have already witnessed this power. Quantum computers can easily simulate molecules and chemical compounds some of which need a very long time to simulate on classical computers – even the supercomputers- and some of which are practically impossible to simulate on classical computers since it would take a classical computer millions of years to do so. Why is this simulation useful? When pharmaceutical companies need to make a drug for a certain disease, they must sift through a tremendous number of possible molecules looking for specific properties. They need to try all these possible molecules either through lab experiments or through computer simulations. Quantum computing can vastly accelerate these trials in two ways: the first is by determining the properties molecules in a small amount of time of through simulation and the second is by accelerating the search process and the sifting through all possible molecules. This is expected to positively affect the efficiency of improving existing drugs and manufacturing completely new ones which is expected in turn to positively affect the collective health. The same goes for manufacturing new more efficient and less toxic fertilizers which would help humanity overcome the scarcity of resources in the future and would lessen the emission of gasses that contribute to climate change.

This very brief literature review suggests that the ethical challenges of QT will not be identical to the challenges of other emerging technologies such as artificial intelligence, nanotechnology or genetic engineering. Which warrants new specific kind of research tackling these new challenges. In this paper I will discuss the unique ethical challenges of QT which resulted from us dealing directly with the strangeness of the quantum world for the first time in the history of humanity. I will start by explaining what QT are. The I will move on to talking about quantum computing as an example on QT and discuss the fundamental differences between quantum and classical computing. After that I will discuss the importance of QT and how it has the potential to transform our lives. Then we tackle the point that this paper was written for: explaining the ethical challenges of QT and discussing our duty towards these challenges and whether we need to do anything about them at the present time. I will separate these challenges into 1) challenges shared with other emerging technologies, 2) challenges shared with other emerging technologies but are exacerbated and made more difficult to overcome in the context of QT and 3) challenges unique to QT. Awareness of a problem is half of the solution and this is where the importance of this paper lies in my opinion. Nevertheless, I will not stop at talking about the problems. Instead, I will go on to review some of the suggested solutions, be it original solutions or ones borrowed from the ethics of other emerging technologies.

1. What is meant by Quantum Technologies?

A Quantum Technology (QT) is any technology that uses the principals of quantum mechanics. Therefore, it's any technology that directly manipulates the quantum states of subatomic particles. Among these technologies are quantum computing -including quantum encrypting, simulation and optimization – quantum Artificial Intelligence (AI), quantum sensors and imaging and quantum internet.

Actually, we use technologies that depend on quantum mechanics every time we use our mobile phones since the transistor is a quantum technology. MRI is also technically a quantum technology and so are lasers and nuclear powerplants. All of which have been in use since the start or the middle of the 20th century. These technologies are sometimes called first generation quantum technologies. In contrast, what I am talking about in this paper are second generation quantum technologies. Serious work on these 2nd generation technologies has only started in the last 20 years and big investments in them by governments and mega corporations only in the last decade. The difference between 1st and 2nd generation is that 1st generation technologies make use of natural manifestations of

quantum phenomena in a sample of matter while 2nd generation technologies seek to manipulate the quantum states of individual particles. 2nd generation QT utilize the strange phenomena that happen only to particles in the subatomic realm and that cannot be understood by classical physics. These are:

1. **Superposition:** being in more than one state simultaneously. For example, in classical physics a particle can spin either clockwise or counterclockwise but not in both directions at the same time. In quantum physics on the other hand a particle can be in a state where it can spin both clockwise and counterclockwise. This superposition collapses as soon as we do a measurement of the direction of spinning. The measurement will either find the particle spinning clockwise or counterclockwise.
2. **Entanglement:** which is the phenomenon where the quantum states of two particles are connected, and they affect each other even though there isn't any spatial or causal connection between them. In the previous example of spinning particles, assume that two particles are entangled and that they both are in a state of superposition of clockwise and counterclockwise spinning. Now imagine that we sent one particle to the United States and sent the other one to China. If we then perform a measurement on the first particle and found it spinning clockwise then a simultaneous measurement on the second particle will necessarily find it spinning clockwise too. This phenomenon allows us to know the state of a particle and or to manipulate it by knowing the state of or manipulating another distant particle with an infinite speed.
3. **Quantum tunneling:** which is a phenomenon that allows particles to pass through a barrier without having enough classical energy to go through it. Imagine pressing your finger against the screen of your mobile just to find your finger passing through the screen to the other side without breaking or making a hole in the phone! It is as if your finger went through a magical tunnel or portal through the phone. This is kind of what happens when particles undergo quantum tunneling.

First generation QT try hard to avoid the occurrence of these phenomena. Since things like quantum tunneling in a transistor can lead to errors in computing and that's the reason why companies that manufacture computer processors cannot make them infinitesimally thin. On the other hand, second generation QT use these phenomena. For example, quantum computers use quantum tunneling to greatly minimize the energy needed to perform different processes. Also, harnessing these phenomena allows quantum computers to per-

Towards Ethical Quantum Technology

Maha Faisal Mansouri

King Abdulaziz University, Saudi Arabia

Abstract

In this paper I will discuss some of the ethical challenges that the world will face with the development of quantum technologies in general, and quantum computing in particular. I will explain the fundamental differences between quantum and classical computing and go on then to explain how these differences can create new and unique ethical challenges, and how they can exacerbate some already existing challenges that we have been dealing with in the context of other emerging technologies such as artificial intelligence. I will also discuss our ethical duty towards these challenges, including some of the proposed solutions for the new ones and how to tweak solutions to existing challenges in other areas to render them fruitful in the context of quantum technologies.

Keywords: quantum technology, ethical challenges, quantum computing

Introduction

The goal of this paper is to shed some light on some of the emerging technologies known as Quantum Technologies (QT) and to bring into attention some ethical challenges that humanity will face when these QT start evolving and entering the realm of daily life. Another goal is to explain why these challenges will be unique and to review some of the solutions suggested for these challenges and discuss their effectiveness. original solutions will also be suggested.

There is an unprecedented interest in the topic of the ethics of emerging technologies in general. This peeking interest coincides with the growing fear of the ramifications of climate change. As an important part of these emerging technologies, concern about the ethics of QT has peaked too in the past 5 years. Among the most important literature on the topic is the paper by de Wolf where he tackled ethical challenges of quantum

encrypting, quantum simulation and quantum optimization. De Wolf also focused on the gap that could result from the unjust distribution of these technologies (de Wolf 2017). In another study, Kop suggested a detailed framework for ensuring responsible QT by combining moral, legal and sociological considerations (Kop et al 2023). Perrier established Guidelines for what he called “quantum ethics research program” in his paper (Perrier 2022) where he wrote: “there are unique characteristics of quantum computation, quantum information processing and certain quantum technologies which motivate the development of quantum-specific ethical epistemology” (Perrier, 2022, 10). A survey study of the subject was done by Possati (2023). In it he analyzed previous studies and then focused on explaining the fundamental differences between QT and other emerging technologies and how these differences require researchers to study new aspects of ethical considerations untapped before in researching the ethics of any other emerging technology.

both formally and objectively. It does not exclude the author, nor does it neglect the historical or cultural context. It also acknowledges the reader's importance, recognizing their aesthetic responses and their role in comprehending and interpreting literature without bias towards any culture or language.

5. The literary concept of tradition is synonymous with the literary canon formulated by Western theorists to be specific to their literature and criticism. Because this synonym complicates the meaning, we see that the concept of tradition should be circulated in narrative adaptation studies at three levels: practice, theorization, and translation.

Bibliography

Arabic references

1. بلوم، هارولد، التقليد الأدبي الغربي مدرسة العصور وكتبتها، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط.، د. ت.
2. بلوم، هارولد، قلق التأثر نظرية في الشعر، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط.، 2019.
3. تودوروف، ترفتان وآخرون، القصة الرواية المؤلف دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، تر. خيري دومة، القاهرة: دار شرقيات للنشر، ط.، 1997.
4. فراي، نورثروب، المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، تر. سعيد الغانمي، بيروت: منشورات الجمل، ط.، 2009.

English references

1. Balodis, Janis, The practice of adaptation; Turing fact and fiction into theatre, submitted for the degree doctor of philosophy Queensland university of technology 2012.
2. Hartmann, Nan Ma, From Translation to Adaptation: Chinese Language Texts and Early Modern Japanese Literature, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy ,in the Graduate School of Arts and Sciences ,Columbia University, 2014 .
3. Hajdu, Pe'ter, Rediscovering Chinese narrative tradition: an introduction, Neohelicon ,2018.
4. Hutcheon, Linda, A theory of adaptation, Routledge: Taylor & Francis group, New York, 2006.
5. Miller, Scott, Adaptations of Western Literature in Meiji Japan, 2001.
6. Shang , Biwu, Toward a Comparative Narratology: A Chinese Perspective, the journal of Comparative Literature Studies, Vol. 54 , No. 1, Pennsylvania State University Press, 2017.
7. Spierling, Ulrike and Hoffmann, Steve, Exploring Narrative Interpretation and Adaptation for Interactive Story Creation, Interactive Storytelling - Third Joint Conference on Interactive Digital Storytelling, ICIDS 2010, Edinburgh, UK, November 1-3, 2010.

leged European poets, stating, “We own the canon because we are European, and because we, too, are belated,”²⁵ favoring European poets in asserting ownership of the tradition. It is evident that this justification denies the narrative history and its foundational roots, reducing traditions to what is modern and subsequent, as represented by European texts in narrative and poetry. Bloom acknowledged that this reduction is an intellectual closure, yet he attempted to rectify it by stating, “The defense of the Western canon is not in any case a defense of the West or of national adventure.”²⁶ However, his reliance on Dante, Chaucer, Shakespeare, Cervantes, and Faust indicates that he confines the construction of literary traditions solely to Western literature.

3. Viewing traditions as “anxiety of influence,” a psychological-philosophical concept formulated by Harold Bloom, aimed at prioritizing tradition in favor of the emerging literary descendant over the established literary predecessor. According to this theory, Shakespeare belongs to the era of giants before the flood, and Wordsworth’s ode to Milton is great because of the specter of the anxiety of influence related to the mother poem, which is John Milton’s. Bloom applied his theory, rooted in a Freudian perspective, to European poets, perceiving the literary ancestor, despite their dominance, as vulnerable to the impact of their future literary descendants. He described this process as a surrealist turning point, “simply the conversion of character and a form of renunciation of what is precious, and falling into its clutches produces a sense, if not a reality, of loss.”²⁷ Between Freudianism, surrealism, falling, and renunciation, Bloom’s theory becomes somewhat inconsistent or imprecise in its justifications, lacking objectivity in its representations. How can the anxiety of influence make the latecomer influential over the predecessor? Logically, the latecomer is less authentic than the predecessor, but this authenticity does not prevent the influenced from developing the process of imitation. The innovator may evolve without nullifying the innovative authenticity of the predecessor, who is the one initially adopted in literary writing.
4. Viewing traditions as a metaphor, suggesting change and variation, is an approach adopted by Terry Eagleton. He observed that literature has no fixed history to which one can refer. Instead, it involves

everything evaluated by specific individuals in qualitative contexts. Eagleton identified the literary canon with the era of Shakespeare and theoretically with the Russian Formalist school. He linked literature to writing as the essence of literature, a characteristic revealed by specific types of writing. Not all literature is suitable to be part of the canon; there are harmful weeds that need to be uprooted, and there are literary norms without substance. It is not necessary to describe great literary tradition as national, crafted by a specific people for specific reasons and in specific times.²⁸

From these four perspectives and their interpretations of traditions and their relationship to origins or rules, it is important in narrative traditions studies to give attention to narrative traditions, describing them as the path to an Arab narrative theory that affirms the reality of the ancient narrative system with all its intellectual properties.

Conclusion

1. “Adaptation Studies” has expanded the field of scientific research, engaging in the realm of interdisciplinary exploration and cultural crossings. It has revealed new issues, highlighting the significant distinction between the process of influence and the logical process leading to the birth of traditions. This emphasizes the negative impact of intertextuality, which neither prioritizes the original text nor respects the ownership of the previous text.
2. Despite the diversity of approaches and theories in adaptation studies, they have not revealed the significance of the historical adaptations in uncovering narrative systems with their deep-rooted traditions. Such revelation could give our Arabic narratives a transcultural identity by relying on the authenticity, modelness, specificity, independence, and historical depth it possesses. As long as the dependency persists, Western thought will continue its dominance, causing adaptation studies to fluctuate in its perspectives with its transcendent orientations, moving away from studying traditions and their literary mythologies deeply rooted in history.
3. Political, ethnic, and various other motives compel narrative theorists to deal with the concept of tradition away from history. There is a fear that delving into the literary heritage of other nations might reveal narratives that precede Eastern civilizations.
4. Tradition has become a firmly established literary approach, becoming an integral part of any literary theory seeking to interpret and understand literature

25 Ibid., p.38.

26 Ibid., p.49.

27 بلوم، هارولد، قلق التأثر نظرية في الشعر، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط. 1، 2019، ص18

28 Ibid., p.23.

The developments and transformations experienced by traditional narratives are not confined to a specific civilization, continent, or region. However, the theories of scholars specializing in literary theory, narrative methods, structures, mechanisms, and techniques have portrayed narrative as a domain primarily associated with ancient Greek and Roman literature, as well as modern European literature. As for Eastern and specifically Arabic narrative, it has generally remained in the shadows. If Western perspectives attempt to address it, they often limit themselves to specific models. This approach typically takes a representational context within a simplified and fragmented analytical framework. Modern and contemporary Arabic narrative, on the other hand, finds no place in current narrative theory but rather in literary theory as a whole.¹⁹

The multiplicity inherent in narrative adaptation studies, transcending races, civilizations, cultures, geographies, and religions, makes it possible in the future to present new proposals on the path of building an Arabic narrative theory (Arabic Narratology) as part of a global narrative theory, addressing the current theory's deficiencies in studying systems and traditions.

To emphasize the importance of future work on narrative adaptation studies, we will present four critical perspectives, through which we unveil what Western perspectives have offered interpretive insights that reshaped the concept of tradition, introducing semantic transformations that collectively exclude historical stages as transformations and transitions. This allows us to recognize the prevailing methodological and biased nature that literary and cultural studies have adopted in dealing with narrative systems, and the reasons that led modern and contemporary Western criticism to overlook the importance of traditions in their artistic development throughout history, as follows:

1. Viewing traditions as types, a approach adopted by Northrop Frye in his book "Anatomy of Criticism," combining the concepts of archetype and literary convention. He used the Old Testament as a model or example of typology, describing it as a linguistic metaphor that moves through time according to the three modes of language (figurative, symbolic, and descriptive). In this context, the example exists in the past, and what is represented is in the present or the future. As the criterion of time does not suit all the texts Frye intended to typify, he assumed another criterion for narrative, which is causality with three cycles: theocratic, aristocratic, and democratic. If the historical process is based on "the existence of meaning or a point indicating history, and that a spe-

cific event or events will sooner or later signify what that meaning and point mean to become a representation of what happened before,"²⁰ then Frye's application contradicts this theoretical assumption. The Epic of Gilgamesh, considered the oldest literary text in history, was not seen by Frye as such because, in his view, it lacks "a sense of historical personality when merged with the mythic synchronous system."²¹ Therefore, he considered it an archetype and not a typology, stating, "archetypes are usually mythical narrative, where we find their true meaning in a conceptual or argumentative translation."²² In contrast, he regarded the Bible as a source, saying, "I, at least, cannot think of any other source for its heritage."²³ After the Bible, Plato's dialogues, Chaucer's tales, and European novels were considered part of the typology. Thus, Frye confined tradition/typology to the white element, a perspective that many scholars interested in researching the structure and inherited representations of narrative would adopt.

2. Considering traditions as a literary canon, a concept introduced by Western criticism to select a collection of classic narrative and fictional works to serve as educational materials studied by students based on specific considerations. This canon, initiated by the Western literary establishment, begins with the Bible, includes Shakespeare's plays, and concludes with major Western novelists and poets. Harold Bloom adopted this understanding of the literary canon and confined his selections to Western literature specifically. He considered Shakespeare a central figure, starting with Dante's "Divine Comedy" and concluding with Samuel Beckett's "Endgame," encompassing more than twenty Western authors. He discussed their works in his book "The Western Literary Canon: School of the Ages," stating in the introduction, "I am not directly concerned in this book with the interrelationships among these twenty-six authors, for my goal is to address them as representatives of the Western canon as a whole."²⁴ This implies that he sees authentic sources in the works of these authors. Consequently, he neglected to trace the history of ancient narrative and its systems and traditions outside the Western framework, focusing instead on strangeness as a criterion of authenticity derived from "anxiety about influence." He privi-

20 ينظر: فري، نورثروب، المدونة الكبرى الكتاب المقدس والأدب، تر. سعيد الغانمي، بيروت: منشورات الجمل، ط.، 2009، ص153.

21 Ibid., p.157.

22 Ibid., p.158.

23 Ibid., p.153.

24 بلوم، هارولد، التقليد الأدبي الغربي مدرسة العصور وكتبها، تر. عابد إسماعيل، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة، ط.، د. ت، ص16

19 Orientalists studied Arabic literature, but they were not concerned with theorizing narrative and storytelling beyond the boundaries of the method adopted in analysis, similar to Arab scholars in that respect.

study of adaptation. They introduced “Appropriation” as a more general and expansive term than adaptation. According to Hutcheon and Sanders, both adaptation and appropriation depend on the nature of literary imitation and the shared facts, subjects, characters, and ideas that form the basis for creative differences. They emphasized the active role of the reader in participating in the processes of similarity and difference among the three elements: the original, the source, and inspiration. Sanders applied the concept of appropriation to Ovid’s tales and Shakespeare, illustrating how these works reinterpreted the original texts.¹⁷ She demonstrated this by referencing the re-writing of works like “Robinson Crusoe” by Defoe, “The Jungle Book” by Dickens, and “Gulliver’s Travels” by Swift.

Most scholars of adaptation tend to utilize narrative analysis mechanisms. For instance, Robert Stam, in his studies on “Narrative Techniques,” drew on Genette’s approach to narrative time and adopted the concepts of focalization and point of view as tools to help adaptation scholars interpret the role of the narrator on the theatrical stage. To find a suitable method that focuses on specific examples, enabling the selection of the most appropriate ones for textual analysis, Janis Balodis, in her work titled “How to adapt?,” explored a new method proposed by the Italian theorist Francesco Casetti (1947-) called “Re-program the reception.”¹⁸ In this method, known as “Re-program the reception,” Casetti suggests looking at ontological, intertextual, and rooting frameworks in film production through the concept of “negotiation” as a tool to facilitate the analysis of communicative discourses in cinema, television, and online media—wider-ranging than literary and social discourses. According to the “Re-program the reception” approach, negotiation occurs on several levels, including the level of intertextuality, where each text faces other texts while attempting to maintain its uniqueness, and the level of virtual communication through online media, depending on the reader’s response level and their expectations.

As for how the “Re-program the reception” method is applied to the adaptation of novels into plays, it involves reconsidering plays that borrow their themes from classical or modern novels or stories. Balodis quoted Cardwell as saying that an excessively narrow focus on fidelity invariably leads to negative results that contradict adaptation and diminish its value and potential for response, due to ignorance of the agendas and artistic choices of adaptation.

According to Cardwell, the first task for an adaptation scholar is to determine whether the adaptation of novels into plays belongs to a specific type of theatrical production. It involves assessing the extent to which adapting from the novel aligns with the established tra-

ditions of the genre or how to write drama where narration is the origin without creating a new narrative that may displease the audience or deviate from the source. This aspect is also evident in the adaptation of narrative into animated films, where the portrayal of characters like “Ali Baba” might misrepresent the original narrative of *One Thousand and One Nights*, showing disregard for the audience and the source text.

Indeed, the emphasis of Balodis on the audience’s taste, to which the original text belongs, contributes to the uniqueness of his thesis. Adaptation, in his view, is not about analyzing the characteristics of the text in isolation or comparing it to others. Instead, it embraces the idea of crossing boundaries between the creative elements (author, text, and audience) through various temporal and spatial mediums. The goal is to achieve sound and appropriate adaptations that resonate effectively with the audience.

The Future of Narrative Adaptation Studies:

Historical Narrative Adaptation as a Representational Choice

Narrative adaptation studies have extended their concepts to various fields of knowledge and writing arts, with adaptations of novels into cinema, media, and translation being the most prominent and interesting. However, history, geography, folklore, economics, and society have been superficially studied and lacked the focused attention they deserve. This discussion will specifically address historical narrative adaptations due to the vast opportunities they present for future research choices. These choices are rich in critical research developments, relying on cultural diversity and interdisciplinary approaches in scientific and human studies. Among these options is the study of the narrative systems established by humanity and the artistic traditions developed throughout its long history.

In our previous research, we explored the traditions of ancient Arabic narrative and highlighted the role of European narrative in its development, starting from the fifteenth century and extending to the nineteenth century. This is due to the abundance of translations of many Arabic narrative texts reaching Europe, and the persistence of the narrative system in these narratives, both in the East and the West. In the following sections, we will delve into the reasons that have led narrative adaptation studies to globally extend their theoretical and procedural interests to ancient, modern, and contemporary Arabic narratives. Amidst this exploration, we will identify the factors that necessitate a focus on narrative traditions in narrative adaptation studies.

Starting, it must be said that narrative is a shared human heritage, not exclusive to any nation or people.

¹⁷ Ibid., P31.

¹⁸ Ibid., P34.

“International Association for Adaptation Studies.” The focus of its seventh conference was on the theme of visual and non-visual authorship, which includes the adaptation of screen literature and multimedia. Interesting questions were raised during this conference about the adaptation of novels to historical events that have no author or are not documented, and what happens in the process of re-authoring or revising a work with a previous author. The discussion also touched upon the skills, techniques, and strategies involved in rewriting the source text for the stage. It explored how balance is achieved within the theater workshop between the spirit of the original text and its new creative formats.

Janis Balodis traced the origins of adaptation and saw it present in every era. However, he noted that the interest of businessmen and filmmakers in searching for borrowings, plots, and characters for adaptation or modification is what made adaptation appear new. He cited Reynolds, who mentioned, “There are economic reasons for adaptation in addition to aesthetic reasons.” He pointed out that Aeschylus, Sophocles, and Euripides adapted their plays from myths, historical events, and well-known epics that preceded them. Similarly, the poetry of the Middle Ages adapted itself to the texts of the Bible and Shakespeare’s works.

Janis Balodis questioned the methodology suitable for adaptation studies and focused on three approaches related to the adaptation of novels into plays. The two methodologies she explored were the comparative approach and the semiotic approach. He found the comparative approach to be inadequate in considering the source material as a primary substance that should retain its narrative essence when reformulated. She emphasized that comparatists, since the 1970s, viewed adaptation as less significant than comparison. This aligns with Balodis, who cited Wagner, stating that comparatists identified challenges in comparative studies, including the problem of violating the original literary text and the resulting production of a different text. There was a need to pay attention to respecting the hierarchical sequence between the original text and the adapted text to avoid excessive distortion in the process of borrowing from the source.

Sarah Cardwell agreed with Wagner in his perspective, focusing on investigating the shortcomings of the comparative approach. She pointed out that scholars in the field of comparative studies, especially in the 1990s, became interested in the ethical implications of text reproduction. They showed respect for cultural studies that adapt literature to television or adapt the text to the screen and vice versa. Balodis quoted Cardwell and referred to the significant role of Robert Stam and Alessandra Raengo in the field of literary adaptation in cinema. Due to their contributions, the scope of adaptation studies expanded, giving consideration to discourse analysis as both a prior text and an adapted text that is reproduced within historical, social, and intertextual

contexts. Balodis pointed out that despite the conceptual progress brought about by semiotic studies concerning the author and the text, there are challenges, as indicated by Cardwell under the label of “challenge.” She expressed regret that the focus on adaptation is still limited to aesthetic issues related to sound, music, lighting, timing, silent performance,¹⁵ and gestures. These are aspects that the semiotic approach follows in analyzing narrative and studying differences in multimedia and the extent to which the rights of the source text are preserved. While Balodis praised Wagner’s 1975 development in the mechanisms of comparative methodology, distinguishing between story, plot, and discourse, she also commended the semiotic work of Chatman in approaching the means through which content is conveyed and what is depicted in the narrative as a source that is recreated in its discourse again (modifying the production of its plot).

Balodis extensively discussed Robert Stam, a prominent figure in adaptation studies and one of the cultural theorists advocating for a multi-faceted approach. He emphasized his significant contributions in exploring the negative ethical aspects of appropriating source material and the importance of what he termed “fidelity” to the source. Additionally, she drew on his theoretical insights in adaptation studies, integrating poststructural concepts like Bakhtin’s chronotope and Genette’s intertextuality. Specifically, she delved into Genette’s categorization of intertextuality into five types: paratextuality, intertextuality, metatextuality, transtextuality, or what he termed hyper text and hypo text. However, she found that Genette’s three concepts (system, duration, repetition) do not effectively reveal the whirlwind of intertextual references or clearly pinpoint the origin. Intertextual dialogism suggests that just as any text can generate an infinite number of readings, any narrative can generate multiple adaptations, echoing Roland Barthes’ statement about the death of the author. This necessitates refining concepts, especially postmodern ideas critical of reason, leaning towards irony and ambiguity. Some theorists have introduced new concepts aligned with this adaptation orientation, including transposition, commentary, analogy, borrowing, intersection, and transformation.

Despite the precision of these concepts, they enabled theorists to establish a classification system that makes adaptation an independent research field. This system contributes to solving some comparative issues, such as the fidelity of adaptation and the nature of the elements that are transferred and modified. Scholars like McFarlane (1996) and Cardwell (2002)¹⁶ have also addressed these challenges.

Janis Balodis praised two theorists, Linda Hutcheon and Julie Sanders, who have early contributions to the

¹⁵ Ibid., P30.

¹⁶ Ibid., P27.

shared a similar view, asserting that the aspects of adaptation are numerous and have been evident over the past decades, confirming the criticisms of intertextuality by Kristeva, Derrida, and Foucault. The term “negative” implies that intertextuality did not prioritize either the original text or the source text, nor did it exempt or respect the ownership of the preceding text.

Hutcheon pointed out that changing this negative perception is contingent upon adaptation, introducing two concepts: the original text and the adapted text. She applied these concepts to cinematic studies of literary works, where diverse spaces are available for studying adaptation to determine the original source and the adapted text, emphasizing the idea of fidelity to the preceding text and asserting the authority of the original text over the adapted one. She preferred the term “source” to “original” because it encompasses the authority of the original and its precedence, as well as the importance of dealing with it as more significant.¹² She rejected Harold Bloom’s perspective on the misreading or misguided reading of previous texts, emphasizing that the digital multimedia nature of literary works requires studying their adaptation by looking at the origins and acknowledging the sources. There is a dire need for broader theories to confront the diversity of the adaptation phenomenon. Original characters and literary works are severely harmed due to neglecting their predecessors, wasting the efforts of their authors, and ridiculing them and their audience. The original text has become described as less significant than the adapted text, such as a story that has been adapted multiple times over thirty years without paying attention to the series of adapters in terms of their motivations and varied concerns.

Hutcheon observed that reading a novel before watching its film adaptation is different from experiencing it within the film. This difference arises from the hierarchical transformation of literary production when it shifts from its temporal, spatial, social, and cultural context to another horizontal context, where the modified text is adapted in various forms of repetition. During the process of adaptation, there is inevitably either affinity or disdain, whether through updating, changing, or localizing. She emphasized that what allows intertextuality to appropriate the original through intervention, violation, distortion, deviation, desecration, and betrayal is the failure to consider adaptation. Hutcheon summarized her ideas with the phrase “cultural recycling,” borrowed from Walter Benjamin’s statement: “Storytelling is always the art of repeating stories,” and cinematic adaptations are formed through intervention, violation, camouflage, distortion, and manipulation. She cited Dostoevsky’s adaptations in cinema and television as examples, expressing skepticism and anticipating a negative response in the post-

modern era witnessing cultural recycling for commercial success, which she found unsettling.¹³ Hutcheon quoted Virginia Woolf, who, in 1926, criticized cinema for simplifying literary works when translated into a new visual medium, calling film a “parasite” and literature its victim. However, Woolf anticipated film’s ability to depict emotions in its own language, possessing countless symbolic emotions that are challenging to express in narrative terms.

Hutcheon examined the adaptation of narrative in theater, music, opera, ballet, and songs, where the same tools used by storytellers are employed. Not all processes of adaptation throughout cultural history are entirely positive; there is borrowing and theft. However, literature maintains its inherent superiority in any intertextuality due to its chronological hierarchy, placing the adapter between two choices: the first being iconophilia, which is a fear of visual doubt, and the second being ecophilia, meaning a love of veneration. According to Hitchon, what influences the study of adaptation is cultural capital, personal motives, political purposes, and learning through practice.

2. Comparison, Semiotics, and Reception:

Adaptations of narrative in theater come second after narrative adaptations in cinema, as a recurring form of writing based on a previous source, which is the original. Just as the adaptation of novels into films remains a subject of debate, so does the adaptation of novels into theater. The reason lies in the problematic issues raised by adaptation studies concerning the author, the producer of the original text, and the adapter who reproduces this original from a literary printed form to a final product presented as a play. This includes what the adapted theatrical text takes from the original text and the extent of its deviation from it. This is addressed in the thesis titled “The Practice of Adaptation: Turning Fact and Fiction into Theatre.”¹⁴ by researcher Janis Balodis. In this thesis, he pointed out that the initial conception of the term adaptation usually refers to classical novels from which cinema borrows some of its films. However, contrary to this assumption, adaptation studies witness an expanding scope in areas beyond the fields of novels and films to include other fields such as theater, television, opera, music, media, drama, translation, and more.

The researcher provided evidence for this broadening by citing the decision made by the “Screen Literature Studies Association” to change its name in 2009 to a new title that reflects its inclusivity, which is the

¹² Ibid. p8.

¹³ Ibid. p11.

¹⁴ Balodis, Janis, *The practice of adaptation; Turing fact and fiction into theatre*, submitted for the degree doctor of philosophy Queensland university of technology 2012 ,p 9.

second contribution is the research titled “Fictionality as a rhetorical resource in *Zuozhuan*,” by Yuzhen Lin. In this research, Lin tested the rhetorical theory of fictionality in analyzing the travel narrative of *Zuozhuan* as a foundational Chinese text dating back to the fifth century BCE. Lin also draws on the insights of Chinese scholars who have examined this intriguing work to uncover the fictional elements in this narrative text. These scholars have made innovative contributions to the narrative traditions known to ancient Chinese history, underscoring the importance of the historical perspective in the construction of narrative theory.

According to Hajdu, the fictionality serves as a rhetorical tool, infusing narratives with myths, prophecies, dreams, and mysterious phenomena where the human and divine converge. This aspect, prevalent in ancient literature, became particularly pronounced in Chinese literature, deviating from Western narrative traditions. Hajdu argued that what we currently conceive as myths were once considered real facts believed by the audience and utilized by the ruling elite. He referenced Biwu Shang’s insights into “Unnatural Narratives” in revealing the unnatural elements within the legendary tales of *Zuozhuan*,

converging with Jan Alber’s perspective on impossible worlds and the use of non-human characters, unreasonable or impossible times and places, such as returning from the world of the dead, ghosts, or traveling through time. If Jan Alber’s theories of unnatural narrative focus on the rigid agents of modern and contemporary narratives such as robots or cyborgs, then Biwu Shang’s theories focus on the unnatural narratives of ancient Chinese stories that employ non-human agents who largely resemble humans, have feelings, possess ambitions, and in many cases also have a human appearance.

Hajdu took interest in Shang’s additional insights that shed light on a central feature, overlooked by Western narrative analysis, namely the supernatural. However, Hajdu expressed skepticism regarding Shang’s potential contributions to narrative theory. He questioned what new elements Shang could bring, given that the symbolic representation of animals in totemic culture relies on a primitive concept where animals behave like humans, possessing senses and supernatural powers – a fundamental principle in Eastern cultures. Hajdu provided numerous examples illustrating the perception that non-human characters are imbued with a human dimension in mythical stories, imparting an educational aspect, whether the story is oral, written, or depicted, such as in the ornate decorations of ancient bronze vessels. Hajdu concluded that narrative archetypes stimulate thought and encourage further development in contemporary narrative theory by highlighting the distinctive features of Chinese culture and its unique narrative traditions.

Relation of Adaptation to Adjacent Concepts:

1. Intertextuality, Reading, and Cultural Recycling:

Linda Hutcheon is among the early theorists interested in adaptation. In her book “*A Theory of Adaptation*” (2006), she views adaptation as an attempt to rethink certain theoretical issues and forms of travel, contact, crossing, and migration from the context of original creativity to the context of the adapted reception. Her focus is particularly on narrative adaptations in cinema. She starts the first chapter, titled “Starting to Theorize Adaptation,” with a quote from Tagore, “Cinema still plays the secondary role after literature,” and explores the implications of adaptation by questioning what, who, why, and how. Hutcheon suggests that adaptation as a practice is neither new nor exclusive to novels but is natural and widespread across various media. She argues that understanding adaptation solely through novels and films is a misconception. Victorians, for instance, engaged in adaptation across various forms, including poems, novels, plays, operas, paintings, songs, dances, and more. Hutcheon notes that as post-modern audiences, we have inherited this same practice, but with an expanded range of materials, including films, television, radio, electronic media, gardens, museums, and virtual reality.¹⁰ Thus, adaptation theory becomes a prominent phenomenon expanding with the breadth of virtual reality, transcending narrative, music, theater, translation, and beyond. The reason adaptation studies have gravitated toward cinema is the prevalence of Oscar-winning films that adapt narrative fiction into cinematic form.

Hutcheon’s interest in the study of adaptation stems from her criticism of the conceptualizations upon which the theory of intertextuality is based. She states, “My interest in intertextuality and dialogic relationships between texts has always been a strong concern, not just as a formal issue but always as a source of preoccupation. The motives for composing this book involve dismantling the hierarchies of intertextuality and challenging the negative readings of postmodernism, satirical simulation, and adaptations seen as secondary and inferior. I attempted to derive the theory from broad-ranging practice as much as possible, extracting content from multiple textual examples at various formal, structural, semiotic, feminist, and post-colonial stages.”¹¹ Hutcheon finds in the dialogic relationships between texts contexts that should not be neglected and have their hierarchical sequence among texts and a set of comparative and embedded media. Robert Stam

¹⁰ Hutcheon, Linda, *A theory of adaptation*, Routledge: Taylor & Francis group, New York, 2006, p6.

¹¹ *Ibid.* p7.

The indirect comparison between originality and imitation, as articulated by Young, is directly reflected in two concepts outlined by Miller: “Adapt Transition” and “Literal Transition.” Despite the various approaches that translation theorists have developed to describe different translation styles, methods generally tend to fall into the dichotomy of literary translation, which involves a word-for-word translation, and licensed translation, which involves modified behavior. While literary translation can be achieved through semantic modification, adapted translation rephrases the original text without compromising its source integrity, following the same traditions that the original text adhered to as it moved through time and space into a new environment. The translated text aligns with the original, presenting it without distortion. Miller cites John Dryden to emphasize this point, quoting: “I have endeavored to make Virgil speak such English as he would himself have spoken if he had been born in England and in this present age.” Dryden planted the essence of Virgil’s Latin language in English soil through the adaptation of translation, making the seed grow into a shrub compatible with its new British environment. This literary approach can be applied to a wide spectrum of translations, ensuring that the original text retains its rights when translated into another language. This makes translation more accurate and rigorous in adhering to traditions and bridging potential cultural gaps.

Second Form: This form is represented by individual studies, such as the study by Hungarian researcher Péter Hajdu titled “Rediscovering Narrative Tradition in China: An Introduction” (2018).⁹ From the outset, Hajdu affirmed that narrative theory tends, or at least used to tend, to indicate universality. If the availability of theoretical tools allows the process of describing or classifying narratives produced by humanity, there should be no need for narrative theory to overlook local and national aspects or intentionally ignore geographies and histories. Since narrative theory does not evolve in a vacuum, it is challenging to establish a theoretical system applicable to all narratives, whether forgotten long ago or evolving towards the future. Post-classical narrative theory is supposed to describe what previously existed and what currently exists, naturally analyzing the existing traditions and, crucially, acknowledging the impact of these specific traditions on narrative theory.

The logical equation that Hajdu opens his study with is based on an important practical example, highlighting a significant difference between literary studies and philological studies. This example revolves around the

narrative technique known as “skaz,” which is a folkloric tale narrated orally in a colloquial language and has been known since ancient times. The first to address it in studies were the Russian Formalists, specifically Boris Eikhenbaum, in the late 1910s. Skaz was described as a form of improvisational discourse, and Russian culture was centered around it as an oral tradition derived from national literary traditions. Other Russian researchers, such as Kukhareenko and Bakhtin, agreed, considering skaz as a principal term in the formal stylistic terminology and specific to Russian folk literature influenced by Eastern European folklore. Hajdu argues that stylistic and structural studies have treated skaz as a phenomenon known in classical European narrative and as an element in monologue construction. Still, it has adapted to literary phenomena outside Russian or Eastern European literature. Skaz has been recognized in American literature in works such as “Hercules” by Ring Lardner, “Adventures of Huckleberry Finn” by Mark Twain, the “Cyclops” episode in James Joyce’s “Ulysses,” the first edition of William Faulkner’s “Spotted Horses,” and J.D. Salinger’s novel “The Catcher in the Rye.” Skaz, therefore, is a tradition that transitioned from folk literature to formal literature, playing an influential role in global literature.

Hajdu observed that globalization has influenced the shift of literary studies from centers to margins or peripheries, although this movement is still not entirely fair or equitable. Over the past two decades, a critical movement has emerged in China aimed at developing Chinese narrative. This movement represents a project towards contributing to the construction of literary theory, challenging the dominance of the West in shaping it over previous decades. Hajdu analyzed Chinese novels using a theoretical framework that explores Chinese literary and intellectual traditions. He highlighted that these traditions, according to him, remain mysterious for non-Chinese researchers, and there’s a general impression that Chinese traditions are so different that they cannot be accessed or contribute anything worthwhile, as the understanding of the unfamiliar, even in part, is deemed impossible, according to Schleiermacher.

Hajdu emphasized the urgent need for substantial debate around adapting concepts of narrative studies to ancient narrative traditions. He argued that this adaptation could introduce new phenomena into narrative theory, pushing tradition beyond local, national, geographic, or historical boundaries into a global realm. He pointed to two significant contributions embodying this dialectical view of philology: the first is the “Mini-Circle on the Rediscovery of Chinese Narrative Traditions,” founded by Biwu Shang and involving a group of researchers. This circle played a role in examining Chinese narrative traditions concerning their characteristics and components and their potential contribution to the development of Western literary theory. The

⁹ Hajdu, Péter, Rediscovering Chinese narrative tradition: an introduction, *Neohelicon*, 45, 2018:P 177–171.

Peter Hajdu is a researcher at Shanghai University in China. He is also a professor at the Center for Humanities Research at the Hungarian Academy of Sciences in Budapest and serves as the editor-in-chief of the *Neohelicon* journal. The journal was established in 1828.

the Japanese researcher Nan Ma Hartmann, stand out. These studies focus on adapting narratives with history as the primary consideration. The rich cultural and historical depth of Chinese and Japanese literatures makes them highly adaptable and dynamic. Biwu Shang, in particular, is enthusiastic about Adaptation Studies and concurs, in his study: *Toward a Comparative Narratology: A Chinese Perspective* (2017)³, with Susan Stanford Friedman's call to extend narrative theory beyond national boundaries. He emphasizes the importance of changing our understanding of "comparison" within Adaptation Studies and raises three questions: why do we compare, what do we compare, and how do we compare? Shang anticipates that Comparative Narrative Science will lead to the development of narrative theory, paving the way for new insights that were previously neglected or considered marginal. Aside from the specific Chinese perspective provided by Shang, what is essential to mention here is his enthusiasm for non-natural narratives to be a significant area for developing Chinese narrative science. This is especially true in terms of the technologies and methods employed within stories of ghosts, genies, and the dead.

The doctoral thesis titled "From Translation to Adaptation: Chinese Language Texts and Early Modern Japanese Literature" by Nan Ma Hartman in 2014⁴ explores the early works of modern Japanese literature during the Tokugawa period, which were influenced by translations of Chinese literature. The thesis delves into the social, linguistic, artistic, and cultural contexts that contributed to the development of narrative styles of Japanese novelists in the 17th and 18th centuries, such as Okajima Kanzan (1674-1728) and Ogyū Sorai (1666-1728). The study involves surveying Chinese language dictionaries and examining literary translations of classical Chinese literature that impacted Japanese literary language. A significant aspect of this research involves a comparative perspective on translation styles, analyzing Kanazoshi stories in comparison with the source text represented by selected Chinese Ming stories of supernatural phenomena. The study aims to identify modifications made to narrative traditions in the source text.

The fourth chapter of the thesis⁵ is particularly noteworthy, focusing on the tales "Under the Lamplight," which played a role in adapting Chinese narrative traditions into Japanese and Korean narratives. The study draws extensively from the works of the Japa-

nese writer Honan, who followed Chinese narrative traditions, contributing to the adaptation of imaginative storytelling with supernatural elements, such as stories about underwater worlds or the dead speaking like the living. The thesis emphasizes that Chinese writing is an integral part of Japanese literary discourse, and the flourishing of Japanese novels was influenced by the creative and innovative role played by translators in rewriting Chinese stories in line with their cultural environment while preserving the rhetorical heritage of the original story. Writers and translators from the Osaka-Kyoto region during the Tokugawa period, such as Akinari and Teisho, played a significant role in the Sino-Japanese cultural interaction.

In addition to these two types of adaptation studies, there is another exceptional type represented by Western researchers who have conducted studies adapting Chinese and Japanese narratives with history, stemming from research collaboration between Western universities and Chinese universities. This exceptional approach enabled Western researchers to develop and diversify their interests beyond the Western superiority complex. These exceptions take two forms:

First Form: This form may manifest as an independent book, such as "Adaptations of Western Literature in Meiji Japan" by researcher Scott Miller. The first chapter, titled "Towards a Theory of Adaptation: Hu Nian in Meiji Japan,"⁶ opens with a passage quoted from Edward Young's⁷ book "Conjectures on Original Composition" (1759). In this passage, Young states, "The genuine writer calls for admiration from a barren soil; a fountain breaks from that flowerless ground, in whose blooming the imitator is a planter of laurels that die when torn from their roots, and whose spirit always fades in foreign soil not cultivated by it." Miller interprets Young's intention as focusing on the notion of "originality," which sometimes holds a higher critical value than mere "imitation." He emphasizes that borrowing from the blooming fountain of a barren ground doesn't necessarily mean planting laurels, representing language, as much as it signifies the potential for imitating this cultivation. Miller notes the preference for the seed over the shrubbery, as the former can be transported and planted in unfamiliar soil. The seed symbolizes origin, birth, and encapsulates the history of true genius. The beauty of authenticity, represented by the seed, has a significant connection with a magical power that self-generates, allowing the tradition of simulation to be rooted in an origin that can exist beyond local or regional boundaries.⁸

3 Shang, Biwu, *Toward a Comparative Narratology: A Chinese Perspective*, *The Journal of Comparative Literature Studies*, Vol. 54, No. 1, Pennsylvania State University Press, 2017, P 69-52.

4 Hartmann, Nan Ma, *From Translation to Adaptation: Chinese Language Texts and Early Modern Japanese Literature*, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, in the Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 2014.

5 See : Chapter 4. Adaptation of Supernatural Tales: New Tales under the Lamplight and Its Derivative Narratives, P .118-84

6 Miller, Scott, *Adaptations of Western Literature in Meiji Japan*, 2001. see: first chapter: Toward a theory of adaptation : Hon an in Meiji Japan, P 21 -9.

7 ادوارد يونغ (1765.1683) ناقد بريطاني وكاتب مسرحيات وشاعر.
8 *Adaptations of Western Literature in Meiji Japan*, Previous source, p.9

tions as components influenced by factors, effects, or interactions. Traditions are seeds capable of sprouting in various literary environments throughout the ages, giving rise to texts that vary based on their transition from one literary era to another. Not all literatures are bound by traditions or possess universality. It is those that have roots originating from a stable foundation and are subject to development and consolidation. Whoever possesses this foundation becomes an authentic source that can be perpetually drawn from, representing universality, which is the result of a long history, extensive geographical reach, continuous cultural relationships, and the presence of a solid civilization with political, social, religious, and economic incubators that provide literature with further interaction, affirming its universality. While adaptation studies acknowledge the means of travel, trade, and translation as its agents, denying or underestimating their role in literature amounts to confiscating the global nature of that literature. It also involves seizing its traditions, underestimating its creative heritage, and disregarding its intellectual properties.

Adaptation studies serve as a significant indicator of the decline of Orientalist thinking, which worked to emphasize the colonial West's superiority. It has been replaced by a post-Orientalist thought based on diversity, multiplicity, openness, and integration on various levels, particularly in the realms of technology and speculative sciences. Nevertheless, the ultimate goal is not to share the non-Western Other's scientific superiority or achieve cultural imperialism equality. Instead, it aims to perpetuate Western dominance over the world. Between globalizing the world and scientifically dominating it, the establishment of Western literature as a basis for a "civilization" becomes an expected future development. Then, it can possess its literary traditions and export them to other literatures. This is what adaptation studies strive to achieve, evident in its deliberate direction for more than two decades towards adapting Homeric and classical and modern European literature to contemporary technological advancements like films, games, animations, and various applications.

If the intersection of disciplines, interdisciplinary studies, and team sciences aimed to fill knowledge gaps, Adaptation Studies encapsulates all of that by serving as a synthesis of efforts towards enhancing the globality of Western literature. Through this, Western literature becomes culturally diverse and establishes itself as an authentic foundation upon which its own traditions are built. Adaptation Studies works to affirm the authenticity and uniqueness inherent in Western literature's adaptation to advanced technological industries while simultaneously fostering openness to non-Western literatures. This is achieved through individual and collective research partnerships with ancient cultures and civilizations such as Chinese and Japanese, which have

cultivated their own traditions for centuries. Researchers in Adaptation Studies have successfully built a diverse groundwork that allows Western literature to benefit from the historical depth possessed by Eastern literatures. However, it also reconsiders the roots of these literatures that were overshadowed by waves of various colonial forms, be it military, settler colonialism, or technological and soft economic colonization.

Based on the presented information, Adaptation Studies can be classified into two categories: Western and Eastern. The Western category aims to leverage the significant developments in digital interaction and intelligent communication software, presenting new proposals that place Western literature, with its adapted poetry, narrative, and traditions, on par with Eastern literatures. This reinforces the idea of the superiority of Western intellect. The Eastern category, on the other hand, strives to present new proposals that adapt narratives in terms of poetry, history, philosophy, language, folklore, and translation.

Numerous research studies fall under the first category, primarily focusing on adapting narrative with technology. One such study titled "Exploring Narrative Interpretation and Adaptation for Interactive Story Creation, Interactive Storytelling"² by Ulrike Spierling and Steve Hoffmann from the University of Applied Sciences in Germany explores the adaptation of Hemingway's short stories into interactive narratives. The researchers analyze the creative changes introduced through adaptation, affecting the form, content, and narrative interpretation of these stories. Their findings highlight the impossibility of narrative interpretation for interactive stories to be similar to traditional interpretation when published in a standalone book by the original author, such as Hemingway. The creators of interactive stories, whether in terms of technical techniques, practical execution of these techniques, or the legitimacy of excluding certain story elements and replacing them with others, are responsible for the narrative interpretation.

In the process of adaptation, the original maintains its primacy and asserts its traditional essence. Despite the technological advancements offering various interactive and engaging mediums, the original essence remains unharmed and capable of preserving its essence while being open to traditional development. Numerous studies in the West naturally focus on this, given the facilitating conditions for interactive literary production based on advanced technologies.

Among the research studies representing the second category of Adaptation Studies, those by the Chinese researchers Biwu Shang and Danshin, along with

² Spierling, Ulrike and Hoffmann, Steve, Exploring Narrative Interpretation and Adaptation for Interactive Story Creation, Interactive Storytelling - *Third Joint Conference on Interactive Digital Storytelling, ICIDS 2010*, Edinburgh, UK, November ,3-1 2010, p 61 -50.

If the Anglo-American school has made significant strides in the aforementioned aspects, whether in terms of interdisciplinary diversity or transcultural and team sciences, there are still nascent steps that have not witnessed extensive research attention like their predecessors. Despite beginning to garner interest at the start of this century, I am referring to Adaptation Studies, which seeks to leverage accumulated knowledge in a specific field to support and develop other areas, either theoretically or practically. Robert Stam and Alessandra Raengo were among the first researchers to focus on this type of study, completing a substantial three-volume project in 2004 and 2005. They aimed to redirect the cognitive discourse, previously posed by Bakhtin's theory of intertextuality, beyond textual discourse, intertwining it with previous literary texts to explore various issues. Their project achieved notable success, although criticisms from George Bluestone, who questioned the equivalence of various fields in the notion of adaptation, prompted these researchers to shed light on new questions within the realm of Adaptation Studies. Deborah Cartmell and Imelda Whelehan's work, "Adaptation: From Screen to Text, Text to Screen" in 1999, played a significant role in expanding the scope of Adaptation Studies, covering diverse issues such as translation, intertextuality, opera, theater, and cinema. Linda Hutcheon continued this work, publishing her book "A Theory of Adaptation" in 2006, along with other books like "Hollywood's Adaptation of British Literature" by Jennifer Jeffers and "Adaptation and Appropriation" by Julie Sanders.

The hypothesis of this research aims to prove the effectiveness of Adaptation Studies in general and narrative adaptation studies in particular in revealing the roots and systems of narrative in Arab literary heritage. The goal is to construct a robust "Arabic Narrative Science." It is noteworthy that we adopted narrative adaptation studies as a critical project, culminating in our book "Post-Classical Narrative Science," published in 2023 in three parts. The first part focuses on unconventional narrative science, the second on unrealistic narrative, and the third delves into the adaptation of traditional Arab narratives. Our upcoming book, "Arabic Narrative Adaptation from the Middle Ages to the 19th Century," will be released soon by the Abjad Publishing Foundation in Baghdad. This book, along with our previous works, will mark further steps in completing the narrative adaptation project, originally conceived as a collective effort under the supervision of an academic institution supporting its research teams. The work aims to facilitate a reexamination of ancient and modern Arabic narrative, aligning it with the developments in post-classical theories, using specialized labs according to the strategy outlined in our paper presented to the Ibn Khaldun Center for Humanities and Social Studies at Qatar University. Despite facing unexpected challenges, we persist in our commitment to this proj-

ect, propelled by the belief in its vital objectives.

Classification of Adaptation Studies:

The comparative literature or comparative studies approach played a significant role in popularizing the idea that literature, despite historical, political, and cultural variations, shares cultural formation factors. All literatures are in a constant state of give and take, influencing and being influenced. It is not a linear process where the originator is the source and the later adopter is a follower. Instead, it involves cultural interactions that occurred between nations in ancient times and continue to do so in the present. However, Adaptation Studies has challenged the reliability of this idea by seeking to broaden its research scope. It found a significant difference between viewing the influence as a logical outcome of the interaction and viewing adaptation as a logical process leading to the birth of traditions with a solid base and system. These traditions are capable of adapting themselves to literary environments, whether close or distant, and in different temporal contexts.

In ancient Arabic narrative, specific traditions were transmitted to the literature of neighboring and distant ancient nations through various means of exchange. These means can be divided into two categories: indirect oral transmission through traders and travelers who heard and memorized stories to narrate them upon their return, and direct written transmission through literary translation of narrative manuscripts into independent books. Despite the limitations of these means in ancient and medieval times, they played a significant role in transferring literary traditions from their origins to other regions, where new styles and patterns were developed, enriching and evolving literatures.

Regardless of the simplicity of communication means, physical distances, and language differences, the centrality of Islamic civilization contributed to the continuous migration and transmission of Arabic literary traditions to various parts of the world. This transfer was not only an influence but also an establishment of authentic foundations that adapted to and enriched literary environments in different regions.

It may be presumed that traditions are textual dynamics determined by synchronic reading and not diachronic aspects related to history and society. They are governed by reading processes and the diversity of readers, as observed by Ralph Cohen, who stated: "Defending these traditions will only lead to different opinions about the traditions of reading."¹ This general description negates the specific characteristics of tradi-

1 تودوروف، تزفتان وآخرون، القصة الرواية المؤلف دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، تر. خيرى دومة، القاهرة: دار شرقيات للنشر، ط.، 1997، ص33.

Adaptation studies: achievement and ambition Towards a future vision for criticizing Arabic narratives

Nadia Hannawi

Al-Mostansrya University, Iraq

Abstract

This research seeks to draw a monographic map of regionalization studies in Western laboratories and the development that has occurred there recently with an emphasis on the need to direct the attention of Arab critical thought towards contributing to this type of cross-cultural studies, as belief in pluralism and contrary to the stereotype of what is usual in our critical research, through three sections: In the first, we deal with classifying adaptation according to what has been achieved from it globally during the thirty years ago . In the second section, we study the relationship of the concept of adaptation to neighboring concepts such as comparison, intertextuality, and reception. In the third section, we draw the future of narrative adaptation by presenting a representative option in which we identify the most important research capabilities that allow the Arab scholar to keep up with developments in the field of narrative adaptation studies and give him the tools required to innovate and add new things at the global level.

Keywords: adaptation, Arabic, narrative, tradition, studies, Western.

Introduction:

Postmodern studies emerged in the mid-20th century and have since surpassed decades of specialized research in specific theoretical and applied areas. Some of these studies were traditional, undergoing further development, while others were innovative and non-conventional, leading to significant achievements. However, the specialization or singularity in research and academic work within specific fields has led to the neglect of other areas that may not seem important to those adhering to a singular focus. As the Anglo-American school began to move critically, culturally, and intellectually across multiple levels, it made pioneering strides in literary criticism and open intellectual theorizing within its disciplines. It integrated with diverse currents and schools of thought, interacting with marginalized cultures that the Anglo-Saxon and Franco-

phone schools considered beyond the confines of their research metropolises in Europe and North America.

The Anglo-American school based its orientation on the references of the American school, which rejected isolation from history and emphasized the importance of translation as a means of interaction and comparison between literature, arts, and sciences. The achievements of this school became distinctive marks of its leadership, not only in integrating knowledge and interdisciplinary diversity but also in the varied identities of its researchers, who came from different nationalities, races, and cultures. However, the common denominator among them was that the research language they used was English. They revitalized some cognitive sciences, such as psycholinguistics, literary physics, and artificial intelligence, or introduced entirely new sciences that were originally theoretical hypotheses or tendencies, such as post-classical narrative sciences.

also crucial for philosophical anthropology in managing the transfer of local values across diverse cultures in an effective and fruitful way, aiming to achieve the desired mutual understanding between peoples and global peace.

Conclusion:

The research results can be summarized as follows:

Firstly, achieving total or partial unification and fusion of cultures and their associated values is not the goal of establishing transcultural values. Rather, the objective, which can be affirmed and achieved, is the integration of diverse cultures, each participating with its distinctive identity. This aligns with the cosmic plan of Allah, who created people in the form of nations and tribes to get to know one another. This perspective guides the philosophical understanding of the contemporary globalization project.

Secondly, religion serves as the comprehensive framework for the movement of life, while philosophical perspectives necessarily vary in comprehending the universe and the dynamics of life through continuous philosophical discourse. The diversity of philosophical perspectives does not negate one another but can be viewed as a cognitive integration that achieves general progress in human consciousness and the assimilation of new ideas in a constantly evolving world.

Thirdly, the development of contemporary philosophical research in any field of human existence and action relies on reviewing and refining the non-pictorial background, inferential bases, and logical foundations upon which comprehensive cosmic perspectives necessary for philosophical research are built.

Fourthly, there has been a long misunderstanding regarding individuals retaining their affiliation to their collective identity (tribe) or (local culture), claiming that this preservation and rigidity are fundamental causes of conflicts, wars, racial discrimination, segregation, and persecution. However, incorporating this matter into philosophical anthropology supports and promotes this belonging and adherence but in a positive way that transcends the idea of conflict to integration and harmony. Through their identity saturated with their collective identity, individuals can recognize the boundaries of differentiation between themselves and others. These unique features become the basis for integration with others, reflecting the direction of the contemporary world.

References:

1. أبو سويلم، أنور. دراسات في الشعر الجاهلي: بيروت، دار الجيل، ط 1، 1987.
2. عبد الملك، جمال (ابن خلدون). مسائل في الابداع والتصوير: ط 1، بيروت، دار الجيل، 1991م.
3. فهم، حسين. «قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان»: الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 98، فبراير 1986.
4. فيتجنشتين، لدفيج. بحوث فلسفية: ترجمة/ عزمي إسلام، مراجعة وتقديم/ عبد الغفار مكاي، الكويت، جامعة الكويت، 1989م.
5. لنتون، رالف. دراسة الإنسان: ترجمة/ عبد الملك الناشف، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1964م.
6. محمود، زكي نجيب. من زاوية فلسفية: القاهرة، دار الشروق، 1979م.
7. Monk, Ray. Wittgenstein and the two cultures: BBC Prospect, July 1999.
8. Umpleby, Stuart A. Second – Order Cybernetics as a Fundamental Revolution in Science: CONSTRUCTIVIST FOUNDATIONS, VOL. 11, No3, (<http://constructivist.info/11/3/457.umpleby>).
9. Wiener, Norbert. Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and Machine: Cambridge, The M. I. T. press, 1985.

er the social issue of managing diverse ways of life, their conditions, values, cultures, and the creation of appropriate and necessary systems for that. This model is the story of a real incident presented in an American drama film titled “Awakening.”²³ It stars American actor Robin Williams as Dr. Sayer, the treating physician, and Robert De Niro as Leonard, the model patient in the treatment experiment.

“Summer was splendid... It was a season of rebirth and innocence, a miracle. Fifteen patients felt that way, and so did we, the supervisors. But now, we must adapt to the realities of miracles. We can blame science, saying the medicine wasn’t effective, or the illness returned, or the patients couldn’t cope with the loss of decades from their lives. In truth, we don’t know the error as much as we are unaware of what was correct. What we do know is that with the closure of the chemical window, a new awakening occurred. The human spirit is stronger than any medicine, and this should be nourished through work, play, friendship, and family. These are the most important matters. We have forgotten their essence, the simplest things.”

These are the words with which Dr. Sayer concluded the film “Awakening.” When appointed as a treating physician at the Chronic Diseases Hospital in the Bronx County, he encountered a unique group of living individuals who had been absent from the effectiveness of life for decades due to illnesses such as multiple sclerosis, Tourette’s syndrome, and Parkinson’s disease. They had spent the majority of their lives behind the hospital walls, never venturing into the outside world. Some had been absent from experiencing life for forty years, others for thirty, and some even longer. Dr. Sayer was moved by a deep humanistic compassion towards them, becoming the only doctor who believed it was possible to bring them back to conscious and realistic life. He dedicated his days and nights to discovering a treatment for them. However, the success of the treatment, while temporarily restoring these patients to health, revealed the underlying problem often overlooked by those involved in such treatments: the unique state of consciousness and its advancement within the framework that shaped their new life inside their health-related exile over these long years. It was natural for Dr. Sayer, with his everyday standards and experience, to think that the best course of action for these patients was to return them from their state to the present reality. Free them from the captivity of the past and the walls of the hospital to continue their future lives. He based his approach on this idea. However, the shock and the lesson came when the medicine succeeded, and the absentees returned. Yet, they returned with their old mentalities, feelings, and the limitations of their expe-

riences that they had left behind years ago when they fell ill. A person in their seventies returned with the spirit, mind, and experience of a twenty-year-old. This created a significant psychological conflict between the past and the sudden present in their lives. The difference became substantial in reality between them and people belonging to the same way of life, adapting to the changes of the present. This conflict then turned into resentment and rebellion against the doctors, as these patients believed that the doctors were trying to prevent them from living their lives freely as they used to, not as dictated by this completely strange present. The crisis would have turned into a real catastrophe if it weren’t for the merciful realization by fate that the medicine did not conclusively settle the disease. It only had a temporary, partial effect. It was just moments of awakening, after which they gradually returned to their illnesses peacefully. Their souls were reassured, and they settled back into their private world, which they had become accustomed to over these long years. It was their virtuous city, inevitable for them to spend the rest of their lives in peace and without major concerns, as if their collective voice was reproaching the doctor, saying, “Why did you take us out the first time? If we had known the state of your time and your world, we would have rejected your medicine with a single word.” Just as the people of the cave said in their story in the Quran, they returned to death after their awakening in their homeland but in a time other than their time.

The lesson from the story of this cinematic film is that the lifestyle of patients within their shared community inside the hospital has formed a unique social equilibrium system for them. This system serves as the source of their awareness and their interaction with life, in accordance with the requirements of philosophical anthropology. It seems unsuitable for them to deal with the external reality except in accordance with this system. The closing statement of Dr. Sayer in the film may implicitly suggest that as caregivers, doctors should manage this relationship from a new perspective. They shouldn’t attempt to remove them from their unique way of life to make them “normal,” but rather, they should maintain them as a distinctive social anthropological condition. This type of management is nothing but an application of the second-order cybernetic system (physician’s guardianship) on the first-order cybernetic system (the equilibrium system of the patients’ community).

From this perspective, it can be said that the second-order cybernetic systems, at the practical social level, serve as the administrative element in philosophical anthropology related to the foundations of human consciousness. These systems gather holistic cosmic perspectives of ways of life within an interactive framework. The second-order cybernetic system is

23 «Awakenings» is an American drama film based on a true story, released in 1990 and directed by Penny Marshall. It stars Robin Williams and Robert De Niro (Wikipedia). Top of Form

indeed explain the social entities more profoundly and vividly. It can be argued that humanity's effort to manage these natural equilibrium systems, aimed at recycling nature productively, gave rise to the science of Cybernetics or cybernetic self-control in natural transformations. The initial concept was that artificial intelligence would reach a stage of self-programming independence or automation in the industrial conversion of natural materials. Norbert Wiener, the pioneering founder of Cybernetics, stated in his book "Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine," "Operational processes, from the input to the final results, must not depend on the human factor, and all necessary logical decisions must be built within the machine itself,"²¹ similar to neural processes occurring in animals autonomously, leading to behavioral actions. However, despite this autonomy of entities, recent studies in Cybernetics, following contemporary philosophy of science results, particularly Thomas Kuhn's studies in "The Structure of Scientific Revolutions," presented the human role in observational, influential, and directional activities in scientific research, whether in the natural or social sciences, as an indispensable and decisive role. These recent studies, primarily initiated by Von Foerster and followed by others, notably Stuart Umpleby, generally benefited from the fact that the equilibrium systems of entities guide research attention to them as "cognitive structures." The key difference between the old perspective and the new one lies in the source of administrative control in these structures: is it internal and self-driven or external? The main results of these studies can be summarized as follows:

It has led to a fundamental division of this science into two systems, according to several researchers:²² First-order cybernetics and Second-order cybernetics. The first-order cybernetic system is defined as the organizational control of cognitive structures subject to observation, contrasting with the second-order cybernetic system, which involves the organizational control of those engaged in observation. The first-order cybernetic system is concerned with the goal of the model, while the second-order cybernetic system is concerned with the goal of the modeler. The first-order cybernetic system deals with controlled systems, whereas the second-order cybernetic system deals with autonomous systems. The first-order cybernetic system involves the internal interaction between variables in the structure, while the second-order cybernetic system involves

the internal interaction between the observer and the observed. As a result, the first-order cybernetic system is related to theories of social systems, while the second-order cybernetic system is related to theories of internal interaction between ideas and society. This summarizes the essence of the matter.

It can be inferred from this classification that the second-order cybernetic system plays the role of the meta-system, i.e., the controlling and regulatory framework for the movement and interactions of entities in their relationship with each other. Therefore, it is something that can be worked on in managing the social level. If we say that every society, social group, or people have an internal balance system that determines the cohesion strength of their identity through the state of values circulating among their members and automatically manages the internal organization of the community, then the cybernetic-social equation in the philosophical anthropological research based on the origins of human consciousness and its sources can be as follows:

For a way of life to maintain its existence and cultural development within its specific context, it must establish distinct boundaries and communication links, simultaneously connecting it to other ways of life worldwide. Thus, cross-fertilization and exchange of values across different cultures occur to reach a common value ground among all humans without losing the uniqueness of any way of life. Therefore, this social cybernetic control requires an organizational management apparatus that works to achieve this equation peacefully. The distinctive feature of this organizational management is that it is universal and accepted by people as a form of social contract. It does not belong to any specific way of life that monopolizes it or turns it into a political authority. This goal means collectively resorting to the framework or comprehensive templates of values, from which local values of societies branch out. The focus here is on the words "frameworks/templates." The framework or template is not a value in itself; rather, it is the container for values, with variations based on different societies. For example, in politics, the principle may be "justice is the path to governance," where justice is a complete template for the value that varies with the circumstances of each way of life, having its local value for justice within the framework of this overall template. This is evident in the creation of human systems. Hence, there is a research need to distinguish, based on the second-order cybernetic system, between "systems" and "templates/frameworks." It can be said that "templates" are initial general principles, while "systems" are specific programming to achieve values based on these initial general principles. Humans are the ones who create systems based on these initial general principles. Taking an applied model of the second-order cybernetic system into account, let's consid-

21 See: Wiener, Norbert. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and Machine*. Cambridge, The M. I. T. press, 1985. P. 4.

22 See: Umpleby, Stuart A. *Second - Order Cybernetics as a Fundamental Revolution in Science*. CONSTRUCTIVIST FOUNDATIONS, VOL. 11, No3. P. 457. (<http://constructivist.info/457/3/11.umpleby>).

the spontaneous generation of ideas rather than logical intent. On this basis, a distinction can be made, for example, between the Eastern consciousness pattern as a large social block and the Western consciousness as its counterpart. Western consciousness, from its earliest mythological beginnings, made the spirit in the service of nature, meaning that the material nature around humans is the origin for evaluating conditions, things, beliefs. Therefore, we find that the European mythological gods before Christianization were essentially similar to humans but with superhuman qualities and immortality. All human interactions, whether good or bad, emotional feelings, psychological responses, emotional conditions, thoughts, and mental imagery were attributed to the gods in the same way. The ancient Greek Olympian gods are a prominent example of this. Consequently, historical evidence suggests that nature exploration was their primary focus. Whenever they discovered an element of the natural existence, they would eliminate a mythical spiritual element. Their interest in inductive scientific research into the universe led them to pursue scientific research non-functionally, meaning they did not limit their investigation to the nature surrounding them and the phenomena of their immediate regions. Their research was comprehensive, encompassing the entire world's phenomena without exception, even if they had no direct need or requirement for its exploitation. This approach eventually gave rise to the concept of "knowledge for the sake of knowledge" and "art for the sake of art." Accordingly, the scientific research method and independent scientific classifications emerged as a consequence of this way of thinking. It can be argued that Eastern Christianity somewhat represented a foreign and discordant body in the European consciousness stream, leading to its imposition during the Middle Ages. Even in contemporary times, religion is seen as a somewhat separate spiritual priesthood from ordinary life in Europe, with its rituals having less integration into daily interactions. However, in the Eastern consciousness of the southern and eastern Mediterranean region, encompassing civilizations such as Babylon, Assyria, and ancient Egyptian, the approach differed from the Western consciousness. Their fundamental principle, past and present, revolves around aligning nature in service of the spirit. The focus of their exploration lies in the spiritual world and its various supernatural and hidden dimensions. Even when compelled to anthropomorphize the gods, they did not entirely depict them in human form; rather, they placed divine, non-material forces above them. The Eastern concern was with detaching from material nature as much as possible. This inclination perhaps influenced ancient Eastern societies to limit scientific inquiry to their immediate natural surroundings, in fields like astronomy, engineering, and agriculture, meeting their needs within the boundaries of their territories, without pursuing a comprehensive under-

standing of the entire universe. The nature, for them, was not fundamentally a governing authority, unlike in Western thinking. Despite the emphasis on scientific pursuit during the Abbasid and subsequent periods, driven by non-utilitarian philosophical foundations to understand God through knowledge of His creation, the spiritual detachment persisted predominantly. This spiritual abstraction led Muslims to interpret religious texts with esoteric interpretations at various stages of social development. Even in Islamic belief, Sufism prominently elevated the spiritual aspect, establishing diverse Sufi orders, each with its unique methodology, rituals, and spiritual stations. Abstract imagination played a significant role in shaping these beliefs and practices. What is observed extends beyond that, with the proliferation of magic, rituals, and resorting to summoning hidden realms, whether celestial or infernal, to fulfill desires and aspirations. Moreover, religious texts are often interpreted through abstract interpretations, leading to the emergence of numerous sects and denominations, each adhering to its own interpretation. Therefore, the philosophical anthropology's role here is not to direct collective consciousness towards forming a comprehensive cosmic vision based on the reality of its way of life. Instead, its role is to analyze existing perspectives without intervening, aiming to understand them and the collective consciousness behind them, subordinated to the way of life of its people. Subsequently, this allows other sciences to design better ways and means for coexistence and understanding between these diverse societies. On this basis, this type of philosophical anthropology, to achieve its goals, requires the use of what can be termed "control management" to verify patterns of consciousness, connect various ways of life, and practically achieve fruitful outcomes. This positive interaction between the world's peoples is facilitated by cybernetic control science (cybernetics).

4. The Cybernetic Control Framework of Philosophical Anthropology:

Cybernetics, or cybernetic control, can be defined as the organizational management of a specific coordinated equilibrium system to produce new conditions or situations to achieve a specific goal. The German philosopher Lichtenberg stated, "Consciousness is spread throughout the universe so that we can say: the world thinks."¹⁹ Perhaps he meant that within all beings, there are dynamic equilibrium systems—stable systems, but their stability does not imply stillness; rather, it signifies stability in an internal, regular movement arising from internal contradictions that allow a balance between two or several forces.²⁰ If these dynamic equilibrium systems are a genuine reality in natural entities, they

19 عبد الملك، نفس المرجع، ص 142.

20 المرجع السابق، ص 143.

When I pronounce this word while reading with expression it is completely filled with its meaning.—“How can this be, if meaning is the use of the word?” Well, what I said was intended figuratively. Not that I chose the figure: it forced itself on me.—But the figurative employment of the word can’t get into conflict with the original one.”¹⁴ Therefore, metaphorical language use is within the flexible semantic framework of its original use. This precisely allows a mind to convey itself and reveal its depths to other minds. Other minds understand what this mind is conveying and its distinctive nature of formation. Thus, we can say - applying it to the art of cinema and apparent viewing models - that the purpose in the art of filmmaking in the United States, for example, differs qualitatively from that in European cinema. European cinema often tried to reveal the idealistic Platonic aspects in European ways of life in general to convey a message of European racial superiority, as Hitler used it fundamentally in constructing the Nazi state in Germany, for example. The message of American cinema, since its early days, was to send a completely sincere message, regardless of its nobility or degradation. The goal was for people to experience this pattern and mindset of American consciousness with all its privileges, as well as its crimes and flaws within American society. This was to achieve a deeper understanding from other peoples’ perspectives of the American mindset and its ways of life. If America is not a single way of life, but rather diverse ways of life due to the diversity of immigrant races, then America is fundamentally a land of migration. Hence, today, the immigrant does not need much time to integrate and assimilate into American society and life. This is because they have experienced it through art before, in contrast to the immigrant’s need to European societies. This example of American cinema is a good model for applying the concept of “reading or understanding other minds.”

Thus, when we transform spoken language (language of words) into higher forms of expression such as gestural and kinetic expressions, body language, and all the way up to the highest level of abstraction in music, where the stream of emotions flows spontaneously, and to the clearest expression in the art of theater with its structured poetry, scattered narrative, logical and intellectual discourse, and sensory sound effects, we elevate it to the level of coding for language. This is an intentional level (not incidental) that expresses the way of life and the pattern of consciousness in their relationship to existence. It is mostly a constructed level. Here, the theory of the frame is closely related to the formulation of symbols. As Zaki Naguib Mahmoud stated in his book “From a Philosophical Perspective,” “The theoretical logical mind itself is just one branch of many branches, all falling under another characteris-

tic, which is... what distinguishes humans, namely the ability to symbolize, i.e., to make something a symbol representing something else.”¹⁵ He also says, “Without the symbolic process, social interaction and communication in all its forms become impossible. This is because the cognitive and emotional states that occur to the individual who wants to express them to others are in any case states lying within his internal entity, cases occurring behind his apparent external wall. They are mental images or heartbeats, and their owner wants to present them in a visible or audible form to be presented before others.”¹⁶

This means that the given meaning of the symbol has three dimensions: the signifier, the signified, and the emotional affective charge. It is the arousal of the signifier and the signified by the symbol to strike a certain range of emotions. This is what makes symbols inseparable from the artistic creative processes based on the emotional configuration of the artist in his affiliation to a way of life. Through that gateway, mythology and fairy tales enter with their prominent expressions of the consciousness pattern of a certain people and their holistic vision of the relationship between humans and existence. Myth, according to Vico’s functional interpretation, is “primitive history considered true by its believers, symbolically explaining to us the beginning of dealing with natural phenomena. Primitive myth is a historical source in interpretation, and poetry and myth both trace back to a sensory-emotional factor, which is the human desire to improve and diagnose natural phenomena, projecting his humanity onto them.”¹⁷ Levi-Strauss goes on to assert that mythology “provides ancient humans with a framework in which they can understand this world, but it does not give them the material ability to control it as science does.”¹⁸ Myth is a comprehensive and inclusive imagery created by the human mind for the universe and its relationships, stemming from its emotional reactions. Thus, myths were ancient conceptualizations and woven tales among human communities, explaining the phenomena of the higher universe before the emergence of organized scientific thinking and the appearance of the book-based religions. They were imaginative holistic visions reflecting the existential harmony between a specific collective mind and the environment in which it existed. Therefore, it can be said that understanding the mind and emotions of a social entity, with the accumulation of temporal developments shaping its contemporary consciousness, requires referring back to its original mythological state. This state is closer to

15 محمود، زكي نجيب. من زاوية فلسفية. القاهرة، دار الشروق، 1979م، ص 98.

16 المرجع السابق، ص 99.

17 أبو سليمان، أنور. دراسات في الشعر الجاهلي. بيروت، دار الجيل، ط 1، 1987، ص 72.

18 المرجع السابق، ص 73.

14 فيتجنشتين، نفس المرجع، ص 322.

larities between members of the same family, such as build, features, eye color, gait, temperament, etc., overlap and intersect in the same way.”⁹ In essence, family resemblances are the meanings given to language by a particular human society to be their specific way of using general or classical language in a way that corresponds to their collective formation, similar to the formation of a single family. In this way, meaning for them is formed according to usage, in a way similar to their resemblance in physical features and biological characteristics. This makes the semantic ceiling of any general or classical language in the world a flexible and wide ceiling that allows many different ways of life to use it in their own unique ways that emerge naturally from within them. Generation after generation in a given society learns these ways through direct, interactive, and live communication. “The emotional use of language precedes its symbolic use (symbolic, i.e., words and signs). This is evident in the emergence of speech in children and in the emotional charge associated with words in primitives. The child understands the meanings of words because they are associated with emotional charges.”¹⁰ This is based on the fact that “one school of anthropology has devoted much of its time and scientific studies to proving that uncivilized people do not think logically... civilized people themselves do not think logically either. Both can apply logic if necessary to achieve certain goals, but neither civilized nor uncivilized people apply it by habit, nor does either use it to test the mutual compatibility of the elements of the culture in which they grew up.”¹¹ This provides an explanation for understanding in its non-theoretical form. Therefore, we agree with Wittgenstein that language is not only a means of expressing a way of life, but it is also an integral component of that way of life. This is similar to his statement: “When I think in language, there aren’t “meanings” going through my mind in addition to the verbal expressions; the language is itself the vehicle of thought.”¹²

On the other hand, the characteristic of family resemblances in linguistic usage, coupled with the biological family resemblances of those who share a common way of life, is what allows for the cultural exchange of human values between all ways of life by finding the semantic family resemblance on a broad and comprehensive level (what is similar to what we have to what you have, or what resembles it). This leads to the desired understanding between peoples and then to the peaceful integration of human existence. This brings us to the symbolic level of expressing the social and cultural identity of each people, which is the artis-

tic form or framework that is considered a state of language alongside the language of words and signs, both in terms of value and importance.

In the linguistic stage concerned with creating or forming the expressive symbol, the researcher R. Monk has something to say about Ludwig Wittgenstein: “When Wittgenstein was once discussing his favourite novel, *The Brothers Karamazov*, with Maurice Drury, Drury said that he found the character of Father Zossima impressive. Of Zossima, Dostoevsky writes: “It was said that... he had absorbed so many secrets, sorrows, and avowals into his soul that in the end he had acquired so fine a perception that he could tell at the first glance from the face of a stranger what he had come for, what he wanted and what kind of torment racked his conscience.” “Yes,” said Wittgenstein, “there really have been people like that, who could see directly into the souls of other people and advise them.”¹³

In this way, Wittgenstein fundamentally denies the existence of a “private language” expressing personal feelings. The term “private” here means that it is understood and experienced by only one individual, preventing any familial resemblance between this language and any other language in the world. Consequently, there is no similarity between these personal feelings and the feelings of other humans. Thus, this is an individual uniqueness that is impossible at both the natural and practical levels. Perhaps Wittgenstein meant in his statement about the novel “*The Brothers Karamazov*” that humans feel the emotional resonance of words within themselves even when transferring from another language to their own. The understanding of this language involves a type or pattern of its usage, carrying with it characteristics of consciousness and a specific way of life. The individual may interpret it in their own way, deriving new connotations for the novel that the author had not considered. This is what we mean by the flexibility of the semantic framework of language. Therefore, Wittgenstein reflected on his experience, stating, “When I read a poem or narrative with feeling, surely something goes on in me which does not go on when I merely skim the lines for information.”—What processes am I alluding to?—The sentences have a different ring. I pay careful attention to my intonation. Sometimes a word has the wrong intonation, I emphasize it too much or too little. I notice this and shew it in my face. I might later talk about my reading in detail, for example about the mistakes in my tone of voice. Sometimes a picture, as it were an illustration, comes to me. And this seems to help me to read with the correct expression. And I could mention a good deal more of the same kind.—I can also give a word a tone of voice which brings out the meaning of the rest, almost as if this word were a picture of the whole thing. (And this may, of course, depend on sentence-formation.)

9 فيتجنشتين ، نفس المرجع ، ص 87س

10 عبد الملك ، نفس المرجع ، ص 53.

11 لتتون ، رالف. دراسة الإنسان. ترجمة/ عبد الملك الناشف، بيروت،

منشورات المكتبة العصرية، 1964م، ص 477.

12 فيتجنشتين، نفس المرجع، ص 184.

13 Monk, Ibid, p. 2.

3. The Linguistic and Artistic Framework of Philosophical Anthropology:

The writer Walt Whitman says, "Language is not an abstract structure created by scholars and dictionary writers. It is an entity that emerges from work and from the needs of society, its bonds, its joys, its tastes, and from the desires of generation after generation of humans. Its broad, basic foundation is attached to the earth and to reality."⁴

Therefore, from the perspective of philosophical anthropology's research into the question of human consciousness in its relationship to existence, the linguistic framework is the most important key to understanding the collective mind of a people in order to transmit its values to other cultures and for global knowledge exchange. It can be said that cognitive integration leads to socio-cultural integration. Cognitive integration here refers to the mutual understanding of peoples with their identities.

The research in the linguistic framework focuses on "meaning as use" rather than language in terms of its types, grammatical and syntactic structures, or as general languages in the form of "classical" language. Instead, it focuses on ordinary language use in daily life, as this is the true expression of the way of life of the collective mind of the people whose members use it in their own distinctive way. This is what we can call the "identity of language." Perhaps the methodological credit for the philosophical analysis achieved by philosophical anthropology in this context goes to the contemporary English (Austrian-born) philosopher at the University of Cambridge, Ludwig Wittgenstein, in his later philosophy presented mainly in his book *Philosophical Investigations*. Wittgenstein says, "Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language."⁵ He based this judgment on the need to address the nature of "human understanding" as a type of cognitive activity. Therefore, he believes that the difference between science and philosophy is a distinction between two different forms of understanding: theoretical and non-theoretical. Scientific understanding can be achieved through the formation, testing, and verification of hypotheses and theories. Philosophical understanding, on the other hand, is designed in a non-theoretical way (i.e., it is an interactive understanding that is not mathematically calculated). Non-theoretical understanding is the kind of understanding that we have when we say that we have understood a poem, a piece of music, a person, or even a sentence. For example, let's take the case of a child learning her native language. When she begins to understand what is being

said to her, is it because she has a ready-made explanatory theory? We can say that if the same thing happens to us... But this is not the correct way to describe what is happening. The criterion we use to say that the child understands what is being said to her is that she behaves in a way that is consistent with that understanding. For example, when we give her the command "Put this piece of paper in the trash can," it shows us that she understands this phrase by actually carrying out this instruction. Another example, which is very dear to Wittgenstein, is our understanding of music. We can ask: how can we be sure that we understand a piece of music? We might say that this understanding happens because it is performed in an expressive way, or we might use appropriate metaphors to describe it. But how can we explain what "expressive performance" is? This is what led Wittgenstein to say that it is a matter of "culture": "If a person grows up in a certain culture and therefore responds to music in a certain way, then you can teach him to use the phrase 'expressive performance'." What we need in this type of understanding, as a form of life, is a set of shared community practices as well as the ability to hear and see the communicative links that exist between the members of this form of life. Thus, what is true of music is also true of ordinary language⁶. Wittgenstein says in *Philosophical Investigations* that "the point of the term 'language-game' is to bring into prominence the fact that speaking is part of an activity, or of a form of life."⁷ Thus, "understanding" a sentence also requires belonging to the same form of life and the same language-game specific to that form. For example, computers do not understand sentences not because they perform operations that lack sufficient neural networks, but because they are not - and cannot be - members of the culture to which those sentences belong. Understanding here means total interactive understanding, mentally and emotionally, and not just at the level of the given dictionary meaning of words. The sentence does not acquire its meaning through the mutual relationship between words and objects, but rather through its actual use by humans who share the same way of life.⁸

The factor that introduces Wittgenstein's analytical philosophy of ordinary language into philosophical anthropology, according to the concept presented here, is his concept of "family resemblances" in the formation of language-games based on the ways and methods of language use. Wittgenstein says: "We see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing: sometimes overall similarities, sometimes similarities in detail. I believe that the best expression to describe these similarities is to say that they are 'family resemblances'. For the many simi-

4 Ibid, p. 52.

5 فيتجنشتين، لدفيج. بحوث فلسفية. ترجمة/ عزمي إسلام، مراجعة وتقديم/ عبد الغفار مكاوي، الكويت، جامعة الكويت، 1989م، ص 106.

6 Monk, Ray. *Wittgenstein and the two cultures*. BBC Prospect, July 1999, p. 1,2.

7 فيتجنشتين، نفس المرجع، ص 59، 60.

8 Monk, Ibid, p.2.

ning of creation. His concept of the “war of all against all” led him to formulate the idea of the state through the social contract to ensure a state of peace and security for humanity. Both the initial natural state and the state of the commonwealth, in his view, represent human intellectual states in relation to consciousness of existence. Therefore, it can be said that Hobbes engaged in a kind of philosophical anthropological excavation to realize his vision. In Hobbes’s perspective, the movement of humans in the natural state could give rise to a culture of war, even in the present and future. This contrasts with the vision that later prompted humans to declare the state system and a culture of peace.

It can be said that philosophical anthropological research on the relationship between consciousness and existence, in connection with the various ways of life of peoples, tribes, and their local cultures, focuses not on the human conception of values in their absolute entirety, but rather on how these values are understood, represented, used, and expressed in specific ways. There are abstract intellectual and ethical components, but how humans engage with and utilize these components, just as there are languages, but how humans employ and use them in their daily lives, becomes crucial. In this manner, anthropology, in general, whole can be understood as a “return to origins.” Natural anthropology returns humans to their origins and genetic/racial lineages, each of which encompasses multiple ways of life. This branch is therefore descriptive research. Cultural anthropology, in turn, returns the material and moral manifestations of local cultures to their origins in the diverse ways of life. It too constitutes descriptive research. The philosophical anthropology presented here represents a return of patterns of consciousness, visions, and general human ideas about existence and the world to their origins in the multiple ways of life. This approach leans more towards analytical research. Based on this understanding, the necessary classification of patterns of philosophical consciousness emerges in the form of frameworks or matrices. This is what connects philosophical anthropological research to the theory of the Matrix.

2. Theory of the Matrix in Philosophical Anthropology:

As previously mentioned, philosophical anthropology (in the proposed form in this research) signifies the anthropology of human consciousness and holistic visions within the sources of local or regional collective mind. If the images of peoples and tribes serve as the molds into which people’s ways of life flow and diversify, similarly, the molds and frameworks that shape holistic human consciousness into various patterns and visions are diverse. This perspective within the framework, it can be said, allows for the realization

of cognitive integration among all available patterns of consciousness.

The concept of the Matrix or Frame theory is rooted in the work of the psychologist Arthur Koestler in his book “The Act of Creation,” where he sought to explain the intellectual creative processes in humans. The Matrix or Frame can be defined as the mental classification of a set of experiences acquired by individuals, preventing them from accumulating in the mind as scattered neural traces or fragmented elements. These files, in order to become visions, values, and culture, are arranged according to the strength of the emotional charge attached to them and their proximity to our personal interests, thereby linking them to our identities².

It can be said that these frameworks or templates are logical and visual boundaries, inherently stable and neutral. However, what varies and distinguishes the state of human consciousness from others is what is poured into these frameworks and templates in terms of content derived from the collective consciousness of peoples. This content is relied upon in producing the comprehensive philosophical visions of the universe and determining the position of humans within them. As for these logical boundaries called frameworks or templates, despite being visually fixed, they play a prominent role in making experiences distinctive. Consequently, they make them understandable and, therefore, transferable to others. In other words, the framework enables values, visions, and cultures expressed by a particular people to be communicated in a language that is possible to cross and trade with all other peoples. This achievement ensures a proper understanding of the way of life of this people, facilitating avenues for assimilation and integration without erasing their identity or imposing a specific pattern of existence upon them.

One of the fundamental frameworks here is the linguistic framework; for “language is an example of organized human action, and the dynamic basis of this action is the linguistic framework.”³ This is evident in the multiple ways a single language can be used depending on the different ways of life that use it. Within the cultural family, the linguistic framework is joined by the mythological-legendary framework, which embodies the human’s initial religious feelings towards the phenomena of the universe and interprets what values and behaviors should be, and the aesthetic-artistic framework, which highlights the emotional states of interaction with existence. These are expressed from the perspective of human belonging to a specific collective consciousness in the form of creative and aesthetically pleasing works of art.

2 راجع: عبد الملك، جمال (ابن خلدون). مسائل في الابداع والتصور. ط 1، بيروت، دار الجيل، 1991م، ص. 27، 28.

3 Ibid, p. 28.

ment inevitably. The yield from this land represents all aspects of the life, culture, and thought of this human. This aligns with the understanding of Allah's statement in the Quran: "From the earth We created you, and into it We shall return you, and from it We shall bring you out once again" (Taha, 55). Therefore, culture, in this sense, is necessarily local but can extend to universality. There is no global culture produced by the world as a whole with a single identity. Instead, there are only local cultures according to nations, engaging in global exchange, serving as a means of connection, communication, mutual understanding, and crossing values among all peoples in the circle of the one universe and shared destiny. This corresponds to Allah's guidance in the Quran: "O humanity! Indeed, We created you from a male and a female, and made you into peoples and tribes so that you may get to know one another..." (Al-Hujurat, 13). Here, the role of cultural anthropology comes into play, focusing on studying the overall local cultures of different peoples. If natural anthropology studies the human phenomenon in terms of human races and species based on their geographical environments, areas of origin, adaptation, and natural communication patterns imposed by kinship and proportionality relationships, revealing aspects of comparison and similarity between human groups, then cultural anthropology addresses the cultural aspect arising from the lifestyles of these human races. It embodies the true distinctive depth of each human group through the alignment of behavioral motivations, emotional moods, and natural formations. On this basis, if natural anthropology deals with the formal specifications of the human phenomenon, cultural anthropology deals with its expressive characteristics distributed among human groups, appearing as nations, tribes, races, and lineages. As culture, in essence, is a work that begins spontaneously, inherited, and then becomes complex, involving intentional human creators, the manufacture of local culture, if the expression is allowed, requires a cosmic vision directing people to craft societal cultures according to their ways of life. This is manifested in the arts. This vision necessarily relates to the question of man as an existent and conscious entity, influential and reactive. At this point, the field of philosophical anthropology emerges, which views humans as mental and emotional states behind the sources of local cultures. The concept of philosophical anthropology may become clearer through the fundamental question of philosophy regarding the relationship between existence and consciousness. Therefore, as humans, components belonging to a natural race studied by natural anthropology and producing a specific local culture studied by cultural anthropology, they become a dis-

tinct conscious state that looks at existence itself to see in it what aligns with its dimensions. This is what philosophical anthropology studies to achieve the dialectics of belonging and crossing, namely, human belonging to the collective self in its way of life, and the crossing of this self and through it towards the other cultures of peoples and their values, both giving and receiving. In this, we may have gone beyond the boundaries of philosophical anthropology established by existential philosophies toward what can be described as a new proposed concept summarized in (Researching the multiple origins of human consciousness in its relation to Existence).

The real importance of philosophical anthropology in this direction lies in the excavation towards the truth of human consciousness about existence and its aspects. It supports the entire philosophical context of the globalization project in its intellectual and cultural framework in our contemporary era. This context views the entire human existence as a unified multidimensional whole, with each dimension representing a way of life for a people that differs from others. This uniqueness necessitates the preservation of each way of life in and of itself, along with others, to maintain the overall circle of this human existence. This can be governed by an administrative system that surpasses political, economic, and societal systems. Moreover, the benefit derived from governing the overall circle of earthly existence through a specific administrative system is the elimination of exclusionary classifications among peoples and differentiation based on primitiveness, cultural backwardness, racial superiority, racial inferiority, or material and technological cultural inferiority. Excluding any way of life and attempting to substitute an external and alien model in its place would be akin to amputating a limb from the interconnected body of the universal cosmos, an irreplaceable loss.

Therefore, philosophical anthropology, based on this realization of the balance between individual consciousness and collective belonging, aligns with the requirements of the current communicative world. It engages in the revelation and analysis of human consciousness in the existence that constructs values and cultural patterns. This participation facilitates sustainable peaceful coexistence among all peoples, with the driving force being the understanding of "Other Minds." The social contract theories aspiring to this peaceful coexistence are rooted in the diverse origins of human consciousness in its relationship to local and global contexts. Thus, these social contract theories deserve to be studied within the realm of philosophical anthropology. The philosopher Thomas Hobbes, when discussing the transition from the state of nature to the state of the commonwealth, envisioned the intellectual relationship of humans with existence since the begin-

Towards the research logic of philosophical anthropology and according to the theory of matrix to study the cultural integration and its transvalues

Wael Khalil Kordy

Sudan University of Science and Technology, Sudan

Abstract

This research is an attempt to find a referential background or (research logic) for building a philosophical anthropology that studies the sources of multiple levels of reference and deferent concepts of the relationship of human consciousness to existence (fundamental question in philosophy) and managing the integration between them. Accordingly, its basic hypothesis is:

Monitoring and analyzing the origins of human consciousness and its relationship with existence and their emergence in multiple world view shows the matrixes of cross-cultural values to be socio-indigence values related to multiple ways of life but linked by general human matrix; Therefore, the philosophical anthropology that studies this matter makes this common Values are the path leading to people getting to know each other and then achieving global consensus. This requires a kind of (management) of the relationship between these many different peoples and the visions and perceptions that emerge from them that are compatible with their lifestyles, which is what social cybernetic systems can provide - specifically the second order cybernetics - and that will reflect positively in the development of role and effectiveness of philosophy and philosophical researches and studies in our current and future world.

Keywords: Philosophical anthropology, The matrix, Values, Indigence cultures, World views, Cybernetics orders

1. Introduction: On the Theory of Philosophical Anthropology (Proposed):

In the context of research, we can agree with Hussein Fuham, the author of the book "The Story of Anthropology," when he quotes an American anthropologist as saying that perhaps the best way to define anthropology is to understand what anthropologists do. He quotes the American anthropologist Margaret Mead as saying: "We describe the biological and cultural human characteristics of the human species throughout time and in all places. We analyze local biological and cultural characteristics as interconnected and changing systems... We are also interested in describing and analyzing social and technological systems, and we are also interested in researching human cognition, innovations,

beliefs, and means of communication. In general, we anthropologists strive to link and interpret the results of our studies within the framework of... the concept of the common psychological unity of humans."¹ According to this statement, culture can be defined within the bounds of anthropology as the cognitive, social, material, artistic, and values-related product of a specific way of life. It emanates from within and carries its characteristics, expressing its cosmic vision of existence and life. The word's origin (culture), stemming from cultivation in the land, also signifies the human condition as a being planted in a natural and social environ-

1 فهيم، حسين. «قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان». الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 98، فبراير 1986، ص 14.

in concealment. In other words, existence is in appearance, and non-existence is in hiding. Toud Sloun succinctly summarized, in his deep psychological analysis of the issue of modernization, the problems faced by humans. These problems encapsulate the crisis in the post-ethical culture.

1. The pace of change: Things change rapidly. As soon as you settle on a certain way of doing things, it doesn't take long for them to change again.
2. Decline of certainty and faith: It's difficult for someone to be certain about their beliefs. There are many ways to see the world.
3. Disillusioned expectations: This is not the way I envisioned my life. I thought that by reaching this moment, I would have accomplished much of what I had hoped for.
4. Decline of ethics: No one cares about ethics anymore. No one is concerned about others. People are only seeking their own interests. Why should I follow the rules?
5. Fading meaning: I face a problem finding meaning in what I do. Life seems empty.²³ I feel bored. As evident from the above, post-morality has generated human forms from its perspective. We have pointed out some of them, not all. These are the models intended to prevail and possess, along with the human formulas, the hidden sense of superior commands, and comparative or parallel commands, such as social command, have entered the era of generating values from the self-seeking, satisfaction, desire for consumption, and following fashion. It is the revolution heading towards meanings that this self does not want to know anything about because the future is not among its demands. Instead, it venerates the present, the immediate, and the new.

Conclusion: Can post-morality be a horizon for values transcending cultures?

If the matter of conclusion is to gather results and explore horizons, then we direct our efforts towards these two tasks:

The analysis within our paper clarifies that humanity, in this era, has been dominated by the culture of post-morality. This culture resulted from the transformations in ethical references, particularly impacting the foundational structures, especially the mental structures. In the context of modern philosophy, the mind is the axis and centre of the circle. However, this esteemed status and significance of the mind in ethics no longer exist in such a positive manner. Postmodern shifts and archaeological questioning of the mind and

the writing of alternative histories revealed that the modern mind is a contingent and strategic choice, not a pure identity and a standard truth. Philosophical discourse opened other methodological avenues, adopting the aesthetic model as its intellectual tool to view the world. The crisis of foundations was not only in science but also in ethics. Since the dominance of post-morality as an anthropological space, it has bequeathed human models that signify the end of the idea of obligation and embrace the satisfaction of psychological desires beyond the framework of orders. This is the essence of the subtitle: From Commands to Narratives.

Post-morality is an expression of the rejection of commitment to values, reflecting an escalating desire for living according to nature, understood in both psychological and instinctive senses. Consequently, this dominant pattern of ethics does not contribute to establishing values that transcend continents because they are not desired and collective values; rather, they are sought and self-centric values. Moreover, 'multiple perspectives on the world have become subject to taste, not truth,' as asserted by Toud Sloun. What hinders the establishment of human values characterized by commonality is that the post-morality culture has foundations that are not solid. Therefore, it is susceptible to the forces of melting, dissolution, and dilution, preventing the creation of a shared value space. It is necessary to rethink the idea of commitment itself, not necessarily building it on absolute and collective rationality, but exploring other foundations.²⁴ This is the role of philosophical endeavor: always seeking bases that achieve commonality, embracing values of acquaintance and creative communication. Before concluding, it is not harmful to draw on a section of the mythoethics, especially in the cognitive analysis of the structure of ethical judgments. This section helps us reveal the structure of ethical judgment and the creation of evidence. Our ethical words have a psychological impact on the listener's will, strengthening his determination and assisting him in overcoming his weakness, thus returning to him his ethical vigor. The exploration of the meanings of words and ethical judgments is a mental and psychological inquiry.²⁵ The relationship of mythoethics to creaturely life is manifested in the effect of creaturely language on our thoughts and creaturely thinking. Indeed, concepts and their regulation are the most important methodological introduction to begin a passionate dialogue about human acquaintance and to elevate the esteem for the noble human self, lost in the conflicts of ethical orders. Therefore, vigilance is our means to remember the forgotten human self.

²⁴ The previous reference, page 37.

²⁵ The reference above, page 414: "Linguistic School in Ethics, a Critical Study of the Contemporary English Direction" by Khalifat Suhban Mahmoud, Jordan, Ministry of Culture, 2010.

²³ Todd Solondz, *Disrupted Life, Crisis of the Modern Self*, translated by Abdullah bin Saeed Al-Shahri, Algiers, Beirut: Ibn Al-Nadeem, 2021, p. 33.

erating desire and satisfying it immediately.¹⁸ It is a profound silent revolution in the relationship between individuals. What matters now is for the individual to be entirely themselves and to grow independently from others. We are faced with human forms characterized by their fundamental aspects: psychological and narcissistic, the sanctification of bodily demands, and the tearing apart of social relationships. Alternatively, the crisis in ethics at its interrelated level has produced this individualistic tendency, generating a crisis in foundations evident in:

- The escalating deterioration of the social fabric in various fields
- Weakening of collective duty and collective law within minds
- Deterioration of traditional solidarities
- Fragmentation and sometimes the dissolution of responsibility through the separation of organizations and institutions
- The increasing external and unknown nature of social reality for the individual
- Excessive development of the self-centered principle at the expense of the principle of altruism
- Dismantling the relationship between the individual, gender, and society
- Stripping away ethics, reaching its peak in the neglect of mass society and the excessive valuation of wealth.¹⁹

Contemplating this situation, as humanity finds itself, hastens us to assert that this life model does not construct civilization; rather, it produces nihilism as its most gripping characteristic of human life. It is supposed that this individual should work on establishing a solid social structure to play the exemplary role in history. The inevitable outcome of this cultural state, i.e., the dissolution of the interconnected meaning of ethics, signifies the decline of civilization as a distant end and the imminent demise of commitment between the individual and society. The individual coming into this world requires a positive cultural environment, absorbing values that enable maximum human development. In contrast, an individual born into a society where the network of social relationships is torn, and narcissism becomes the ultimate value, is destined to lose humanity altogether.

Malik ibn Nabi keenly observes this truth: “Whenever society fulfills its duty to oversee the behavior of individuals - under the pretext of freedom or any other claim - and social pressure is removed, vital energy breaks free from its constraints. Whether these constraints are imposed on a religious or constitutional

basis, they destroy everything built on those foundations, whether religious or secular. In other words, they destroy the entire social structure.”²⁰ The private space individual or individualism creates rifts in the system of social disciplinary upbringing, generating other values that express a desire for enjoyable values, a disdain for stereotyping, the sanctification of personal liberation, the pursuit of quality of life, and the departure from the confines of the overarching meaning.

Thus, the consequences of the rupture between the individual and social commitment - or in our analytical language, individualism and the sanctification of private space - lead sociologists to emphasize the importance of scientific thinking in renewing social relationships through what is now known as ethical economics. Its roles are evident in mutual care and assistance, living for others, weaving threads of human commitments, stabilizing and enhancing human connections, translating rights into duties, and taking responsibility for the well-being and happiness of everyone. This ethical economy is indispensable to fill gaps and halt the floods caused by the hasty adventure seeking to impose specific structures on society. The compassionate community is the site of ethical economics, and its invasion by the consumer market poses the gravest threats to the current form of shared human existence.

Therefore, the new virtues of post-ethical humanity are centered in its private world. The public space encapsulates when it calls for social interaction for the common good. However, if this space becomes a venue for private matters, aimed at amusement, self-expression, artistic performance, and participation, then it is welcomed. The private space, aside from being a refuge reflecting the second individualism, extends to appearing in opportunities offered by new media and communication means. These means are no longer exclusive to celebrities and decision-makers; instead, they have become a priority for individualism or the tendency to sanctify private space. Thus, the love of appearance or revelation is not merely a behavioral issue but an existential one. This is evident in the fact that disclosure is the act of coming to the surface, and this emergence is termed “visibility” in English, translated literally as “al-munathara” in Arabic, signifying appearance is a perspective.²¹ Appearance and existence in this revelatory society have become interdependent pillars.²² There is no existence without appearance, and no appearance without existence. Every individual must reveal and be looked at to be acknowledged as existing. In short, existence is in revelation, and non-existence is

18 Lebovici, Gilles: “*The Age of Emptiness, Contemporary Individualism and Postmodern Transformations*,” transl. by Hafez Idoukhraz, Beirut: Namaa Center, 2018, p. 74.

19 Moran, Edgar, «Ethics,» previous reference, p. 42.

20 Ben Nabi, Malik: “The Problem of Culture,” translated by Abd al-Sabour Shahin, 4th edition, Damascus: Dar al-Fikr, 1984, p. 90.

21 Hajaj Abu Jaber, Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2018.

22 Bauman, Zygmunt, Bourdieu Carlo: State of Crisis, translated by Hajaj Abu Jaber, Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2018.

tion attributed to post-modern culture, which made humans feel the increasing inadequacy and the emptiness of the sky of meaning. This created a sense of a fundamental crisis pushing them towards fulfilling their immediate pleasures to forget the psychologically and ontologically disturbing questions of meaning and the future. Thus, the crisis of modernity began in the second half of the twentieth century and reached beyond modernity as a more aesthetic phenomenon than a philosophical and ethical one. It overindulged in pleasures and strained itself. Post-modernity is not an evolution of modernity itself; rather, it is closer to being a sign of a deep ethical crisis that modernity is trying to overcome without excessive effort.¹³

It is evident, therefore, from what preceded, the aesthetic abode of contemporary culture, which opened its history with a movement towards religious reform encompassing religious teachings and modes of thought. It then passed through the stage of reason and has now evolved into the stage of instinct, or in the language of contemporary philosophical discourse, the 'aesthetic interpretation of the world.' It is an interpretation in which universal and final questions have diminished, and transcendent divine meanings have dried up. It became fixed after a violent break from social restraint and a noticeable inclination towards consumption. The fruit was the formation of a specific existence for humans, proving its presence when enjoying and indulging, denying pain, control, and obligation. It should be noted here that the philosopher who laid the foundations for the aesthetic interpretation of existence was the German Friedrich Nietzsche. He spoke of three transformations: 'I shall explain to you the transformation of the spirit in its three stages: how the spirit became a camel, the camel a lion, and the lion, finally, a child.'¹⁴ Here, the symbolism of the camel, carrying the burdens of values and the duty law, is seen wandering in the desert and getting lost. However, this spirit quickly awakens and rebels against the heavy burden of the command 'you must' to another formula 'I want.' The aim is to affirm freedom, saying no to the law 'you must.' The third transformation is towards the child, symbolizing innocence, beauty, and spontaneous thinking without overarching goals or final purposes. It resembles the liquid existence by constructing a sand statue on the beach, and then the sea comes to erode it. Thus, the joy of the child oscillates between shaping and erasure because the child is pure, forgetful, renewing, playing, and a wheel turning on itself, embodying the movement of beginning and a sacred creed.¹⁵

13 Baudrillard, Zygmunt, Bordoni Carlo: *The State of Crisis*, translated by Hajaj Abu Jaber, 1st edition, Beirut: The Arab Network for Research and Publishing, 2018, p. 84.

14 Nietzsche, Friedrich: *Thus Spoke Zarathustra*, translated by Felix Faris, Introduction by Abdelrazak Belakrouz, Algeria: Publications of Dar Al-Watan Al-Yawm, 2020, p. 27.

15 *Referenced above*, p. 27.

Therefore, beautiful existence is the acquirer of its own world, refraining from responding to the demands of superior commands, associated with the earth alone. It does not see any purposes or meanings in the vast heavens. This is the meaning that Nietzsche intended when inaugurating the aesthetic turn of culture, saying: 'My philosophy is a reversed Platonism, the farther it moves away from the real being, the clearer and more beautiful it becomes, it is life in appearance as a goal.'¹⁶

In the same context, one reader of Nietzsche's philosophy, Michel Haar, comments on this text, saying: 'Appearance, beauty, the body, and the sensible, beautiful shapes devoid of content and illusion, are exciting and liberating things. They are not only stimulating; they are exhilarating and take the place of the real world.' Therefore, the statements of the aesthetic interpretation of existence are the arousal of the senses, instincts, and desires, considering art as a form of existence. A beautiful existence, one that does not desire self-commands above itself but acts and reacts to what makes it feel enjoyment, securing psychological self-rights, especially those that satisfy narcissism and inclination to what it desires and enjoys. Thus, it seems that the addiction and perseverance in the aesthetic style in contemporary culture do not aim to exhaust ethics or challenge thought, as the thoughts of goodness and virtues direct, but rather to live without ultimate or major meanings.

4. Private Space Individual and the Love of Disclosure.

Edgar Morin speaks in his book "Ethics," the sixth part of his blog: "The Method," about the ideal image of the meaning of ethics, stating, "We must imagine every look at ethics as an individual act of connection: connection with others, connection with society, and ultimately connection with the human species."¹⁷ On the surface of this theoretical assertion, what confronts us is the methodical cultural and philosophical analysis of the network of social relationships, prompting us to reconstruct the perception in this world around the ethical link. We acknowledge that the social network of relationships has diminished ethical responsibility in favor of preoccupation with comfortable living, leading to the emergence of relative and immediate values such as narcissism, indulgence, ethical democracy, individualism, and the abandonment of social disciplinary upbringing.

Therefore, there is a devaluation of everything associated with coercion and discipline in favor of ven-

16 Michel haar, *Nietzsche et la métaphysique* Gallimard, 1993, Paris .p78.

17 Moran, Edgar, *Ethics*, translated by Youssef Tibs, Morocco: Africa East, 2022, p. 18.

Post-ethics within this formula is a continuous stimulus for senses and adherence to rational moral laws. Preceding this, the initial demands were adherence to individual inclinations and sensory motives for the sake of collective order and mental happiness.

2. Characteristics of a fluid person instead of a solid person:

In social and philosophical contexts, borrowing descriptions from the world of events and things into the realm of human actions and culture is known. This is done to convey and approximate the idea to the recipient through metaphorical examples that express the concept and its purposes. This description holds for the concepts of rigidity and fluidity, which are metaphorical borrowings representing the prevailing state of humans and their dominant movement. From the pre-modern to the post-modern world, Hegel was the protagonist of the modern action, aiming to free himself from familial and traditional affiliations. He perceived these as obstacles to his liberating project, as this liberation is the prelude to any good and happy life. The first solid materials decided to melt in modernity were traditional loyalties, duties, and rights, considered hindrances to movement and initiative. The element of time was at the forefront of concepts that required renewal. If time was static in the pre-modern era, characterized by rigidity, it became fluid and dynamic in the era of fluidity. It no longer knows final goals, or the promising future envisioned by the tunes of modernity. The purpose of melting solid values is not to completely abandon the idea of solidity but to bring forth other values that also possess their own rigidity. This is the replacement of the rigidity of divine commands with the rigidity of moral commands. However, the effects of melting, dissolution, and dilution struck again the desired alternatives. The original cause behind the melting of entrenched solid centers was not mere animosity towards rigidity itself. Instead, it was a dissatisfaction with the degree of rigidity inherited by these solid centers. The purpose of progress in this approach is to divert our efforts towards the fluid human, a form of post-ethical formulations. The fluid human is not enticed by the idea of commitment and submission to the law, no matter the cost. Modern fluid reasoning sees constant commitments as injustice and subjugation, rejecting spatial or temporal commitment and allegiance. The fluid mind denies the permanence of obligations and solid connections. The liquid life is a consumptive life that makes the entire world, living and inanimate, subjects of consumption. This life imposes a short useful life on its subjects. Consuming and seeking pleasure through increased consumption defines the ownership vision of the world. Life has become a syndrome of consumption, and the pursuit of ulti-

mate goals or intellectual progress no longer appeals. Instead, the desire resides in fragile connections, the allure of expiration dates, and the security of ensuring a life characterized by materialistic abundance. The liquid human does not love solid meanings or enduring ties. Instead, they perpetually move from one consumable subject to another to divert themselves from contemplating the final destiny of these subjects. The liquid human, who no longer turns their face to the realm of traditions and moral values that shaped the ethical discourse of modernity, is now on an unknown journey towards an unknown horizon. Their obsessive compulsion is “for each day, its own standards.”⁷ Liquid ethics in this context are actions that bring pleasure, dispelling pain. They are ethics beyond commitment and enduring connections, and the individual’s reluctance to engage with lasting values is evident. In the world of fluidity, devotion is to the immediate satisfaction of desires and the constant pursuit of consumable matters.^{8,9,10,11}

3. The human being’s aesthetic interpretation of existence:¹²

Our demand within this formula is to redirect the discourse to the aesthetic destiny of modern man; for contemporary humans, especially in the West, now perceive possession of things and immediate enjoyment of them, living in harmony with the self, as the ultimate values that define happiness. Happiness, envisioned in living for oneself and the immediate and momentary. This immersion in the aesthetic tendency is the descrip-

7 Arab Network for Research and Publishing, 2016, p. 44.

8 the previous reference, p. 27.

9 Bauman, Zygmunt, ‘Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds,’ translated by Haggag Abu Jabr, Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2012, p. 41.

10 Bauman, Zygmunt, ‘Liquid Life,’ translated by Haggag Abu Jabr, Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2016, p. 30.

11 Gilbert Lipovetsky, ‘The Empire of Fashion: Toward a Renewed Anti-Historicism,’ translated by Dina Mansour, Cairo: National Center for Translation, 2017, pp. 269/267.

12 It should be clarified here regarding the meaning of the aesthetic human in the context of our research. It differs from the romantic human, who belongs to Romanticism, a school that glorifies vital values and breaks intellectual constraints. About the essential feature of the romantic human, Georges Gusdorf says, ‘The romantic human has not died. His presence haunts the borders of our culture, a steadfast split consciousness that stands against the inexorable necessities of industrial and technological civilization and mass society. Every rebellion in the name of living individuality against external determinations, and in the name of imagination against possible reason, springs from the eternal source of Romanticism.’ (Georges Gusdorf, ‘The Romantic Human,’ translated by Mahdj Ait Mehoub, Tunis: Tunis Institute of Philosophy, 2018, p. 531). Therefore, the aesthetic human is not the romantic human. The former is a psychological ethical phenomenon, while the latter is a liberating phenomenon, opposed to the straight geometric line towards the values of progress and rationality.

closer to daily practices than ideal meanings. Orders are holistic, categorical, and imperative. On the other hand, “speeches” express the ethics of living beyond the demands of imperative and categorical duties. While orders belong philosophically to the era of philosophical reason confident in its centrality and concepts, speeches belong to the contemporary life framework. Here, speech is a lifestyle or living practice closer to philosophical anthropology than theoretical ideals. Speeches represent the essence of life according to the post-duty culture. Speech, in this context, is a real act and a vibrant practice that acquires meanings from its continuous pursuit of pleasures, desires, narcissism, and aesthetics.

Having explored the meanings of central concepts, we proceed to our objective, investigating the transformations of ethics from its religious-rational level to its discursive level. The human forms, though diverse, are the logical inevitability of how the relationship between ethical law and social education unfolded. The new life abounds in embracing the new, skilfully meeting bodily demands, and the constant obsession with proving desire, art, and sensibility. This trend represents living outside the realm of Platonic patterns, affirming the body, beauty, and the pursuit of psychological pleasures for a beautiful existence, balancing the search for happiness with immediate desires and psychological enjoyment.

The current ethical living is a vital and psychologically enjoyable reality more than a spiritual or rational progressivism. Hence, we slightly elevate our statement, aiming to explore the human forms residing in this cultural or discursive pattern.³

Secondly, Human Forms of Post-Ethics:

1. The formula of “I Want” Instead of “You Must”:

One of the prevailing human forms is the “I want” formula instead of the “you must” formula. The former is rooted philosophically with Immanuel Kant, while the latter is found with Max Stirner. Kant, a pioneer of the first ethical secularism, established the ethical balance in human reason. He shifted to the idea of human duty as self-sufficient, liberating creative action from individual happiness and surpassing aims. “The essential in every determination of the will by the moral law is that the will is determined merely by the law, and that

it is determined as a free will, i.e., as one that contains the law in itself and not from another.”⁴ Thus, conformity exists between the law, duty, freedom, and opposition to the inclination towards individual happiness or pursuing pleasures and desires. Therefore, “Kant’s doctrine includes two fundamental values: a good will and happiness represented by achieving regular desires regulated within a rational system.”⁵

This formula of ethics has the general title of “you must.” Duty is the law that permeates most human actions, from duty to the self to duty to others. However, the triumph achieved in contemporary culture is the dominance of the “I want” principle, removing the stigmatization of selfishness and individual happiness, and freeing reason for the self regardless of the standards of good and evil. Max Stirner is a pioneer of this trend, appreciating individualism and rejecting ethical universals. For him, the main issue is not how to achieve ideal meanings in reality or how to be free in response to the law of duty, nor even how to appreciate things beyond oneself. No. The question he started from is his relationship with the world, which is a proprietary relationship, not a descent of ideal religious or philosophical thoughts to the ground. “What is my relationship with the world? I want to enjoy it. Therefore, it must be mine, and I want to possess it. I don’t want people’s freedom; I don’t want people’s equality. I want my power over people. I want them to be mine, i.e., fit for my enjoyment.”⁶

The consequence of this acknowledgment in the issue of the relationship with the world is that rational regularity has no place. My individuality is the value of values. The philosopher’s statements defending sectarian views, such as superiority, good, kindness, historical and transcendental goals, do not concern me. They belong to their origin. This view inaugurated what will be called in the post-ethical lexicon: the second individualism. If the first means positive independence from the public or crowds, the second is breaking free from philosophical and ethical determinations that define boundaries and adopt universal ethical laws. The second individualism idolizes the demands of nature, provokes desires, and its movement is a renewed intent towards pleasures and the pursuit of expiration dates, satisfying the desire for luxury and immediate delight. Thus, the formula of human “I want” prevails over “you must,” where the second individualism triumphs, removing the condemnation of individualistic ethics. It is also a relief from the blame of absolute ethical commands, categorical imperatives related to others, and history.

Education, and Curriculum Pathways, Beirut: Nahawand Center, 2022. Introduction: <The Perfection of Philosophical Proficiency.

3 The Platonic culture is a holistic framework that emanates in its movement from the duality of existence, the rational and the perceptible, the ideal and the real, the spiritual and the material, the psyche and the body. It consistently triumphs for intellectual meanings and spiritual morals at the expense of sensory images and vital behaviors.

4 Critique of Practical Reason, translation by Naji Al-Awnali, Beirut: Jadaal, 2012, p. 176.

5 Rawls, John, Lectures on Ethics, edited by Barbara Herman, translated by Rabih Wahba, Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies, 2010, p. 445.

6 Sterner, Max, The Ego and Its Own, translated by Abdul Aziz Al-Ayadi, Baghdad: Al-Jamal Publications, 2016, p. 425.

known. The source of the clash is not in the source of moral obligation but in the nature of the philosophical cognitive branch that studies ethics and handles its affairs in action.¹

It is noticeable in the relationship between ethics and other sciences and the problems of contemporary life.

The philosophical study of ethics is rich and fruitful because ethics is a comprehensive concept or umbrella that engages most human activities, both in its beginnings and its ends. Therefore, we observe that there is no part of knowledge or applications without ethics having a presence and direction. As the importance of ethics in general is recognized, we content ourselves with it and move on to clarify the importance of our subject in the face of contemporary cultural challenges. Post-ethics (Poste Morale) and post-ethical societies (les sociétés post moralistes) now form patterns of lifestyles or discourses. In other words, post-ethics is not a theoretical contemplation of ethics but the formulation that permeates individual and social life alike. It equals, within this context, living in existence without total contents or meanings. It adopts the aesthetic form of existence, a form that does not like to be bound by total ethics or react to abstract meanings. It is closer to asserting the self aesthetically and searching for pleasures that have disabled the response to total and obligatory ethical commands. The significance of post-ethics lies in being more of a lifestyle than an ideal ethical framework. Therefore, the central issue of our inquiry can be formulated as follows:

What is the meaning of post-ethics, human forms, commands, and obligations? What are the prevailing human forms within this lifestyle? What are the reasons for this shift from ethics of obligation to ethics of discourse? Does post-ethics include ethics with the hope of building a transcultural ethical commonality?

In summary, the methodological purpose of this research is to approach this new form of life, scrutinize its contents, and observe its goals because it is a novel form as opposed to the forms of life desired by religious teachings and intellectual obligations. If ethics of obligation directs behaviour towards goals outside the self, post-ethics directs behaviour within the self in the psychological and hedonistic sense. It solidifies in the self-feelings of pleasure, narcissism, and subjectivity, negating pain, the other, and the gradations of the soul. Therefore, our approach to the subject will not be confined to philosophical analysis but will include social, psychological, and artistic analysis in a composite method, using tools of social knowledge since post-ethics is not only an individual form but also a social one.

¹ George Edward Moore's attempt in his book *Principia Ethica*, published in 1903, seeks to establish a kind of autonomy for the branch of ethics, relying on two fundamental ideas: naturalistic fallacy and the open question.

Firstly. Key Concepts.

1. Post-ethics: Poste Morale

Based on the concept of "Family Resemblance" established by Ludwig Wittgenstein, there is a family of concepts that share similarities with this concept but do not semantically align with it. These include: post-duty, secondary individuality, the second threshold of ethical secularism, ethical privatization, and aesthetics of existence. Most of these meanings redirect the referent to the end of the ethical law, which desires things beyond the scope of the self, whether they are religious teachings, spiritual values, mental obligations, or historical goals. Here, the self is understood in the psychological and hedonistic sense, as the source of the sense of values. If values are recorded in the self when felt, the post-ethical values must be confirmed in what affirms the sense of life, body, and beauty.

Compelling the self toward goals beyond it, without a sense of pleasure, delight, and beauty, is something that the post-ethical taste does not appreciate. Therefore, post-ethics does not include ethics within it but rather includes non-ethics in the obligatory sense. Commitment, rigid ties, and stable relationships are the things that pain it and deprive it of the feeling of pleasure.

2. Human forms:

The meaning of this verbal compound, according to the context of the research, refers to the human forms inherited from post-ethics and post-ethical societies. It signifies actual human models, ranging from practical daily practices to ideal meanings. One characteristic of these human forms is their multiplicity, but their ultimate abode is action, based on what selves feel in terms of pleasure and narcissism.

In its meaning, it also includes, especially in terms of verbal formulation, descriptive and critical features. For example, the fluid human form is descriptive but directive at the same time. It combines the given reality with the value dimension. The fluid is a human form that dislikes rigid meanings or fixed commandments. Instead, it represents a daily renewal, a quest for immediate satisfaction of desires, and an acceleration of things, ideas, and behaviours. It is an addiction to pleasures, desires, and appetites. It is a human tendency that seek ethics without reward or obligation.

3. Orders and speeches:

In the context of our research, the term "orders" refers to the human forms inherited from post-ethical and post-ethical societies². It denotes actual human models

² See, Abdelrazak Belakrouz, *Philosophical Proficiency, Intellectual*

Human Forms of Post-Ethics Morale Post from Commands to Discourses

Belagrouz Abderrezak

University of Setif, Algeria

Abstract

In this research, we aim to study the human aspects of post-moral culture by transitioning from commands to discourses. We addressed the following questions: What are the human forms of post-moral culture? What are its consequences on contemporary human ethics? Can it serve as a basis for creating human values through culture? After presenting the problem, we began by explaining the key terms: post-moral, human forms, commands, and discourses. The research then identified these post-moral human forms within the following sections:

- The “I want” human instead of the “You must” human.
- The liquid human not the solid one.
- The aesthetical interpretation of existence.
- The human of private space and the love of discovery.

The research had several objectives, including analyzing the intellectual foundations of post-moral culture, highlighting its cultural effects on contemporary ethics, the need for alternative moral foundations to renew values and create a meaningful spiritual transformation. It also emphasized the importance of awareness about post-moral culture as a prevailing cultural style and the use of analytical philosophy to define ethical terms precisely, away from relative and subjective meanings. In conclusion, we emphasized the importance of being aware of post-moral culture with its philosophical origins, human forms, and prospects for shaping new dimensions of humanity based on shared values. This ensures the establishment of a transcultural commonality, a human and spiritual collaboration aimed at upholding human dignity.

Keywords: Post-moral culture, Command, Discourse, Contemporary ethics, Moral foundations, Spiritual transformation

Problematic Construction:

Among the noteworthy parts of contemporary philosophical discourse is the ethical part. There is a profound debate about the meanings we understand from this word and the behavioural ways through which human selves conceive their forms. Ethics is not a theoretical debate that the self can choose to accept or reject, or theoretically question without leaning towards behaviour. Ethics is a practice or a way of life. However, this practice is not divorced from any ethical contents or choices that the self-adopts as guiding principles in existence. Here lies the vitality of the ethical

part in philosophical discourse, and its vitality comes from the necessity of residing in ethics, both descriptively and epistemically.

In the dialectic that distinguishes human selves in their composition between the longing for spiritual meanings and the inclination towards human nature, the nature of the values that human will desire and seek to regulate their behaviour according to their demands is outlined. Because ethical meanings, with these specifications, in their intertwining with the fluctuating action in the course of life, have not known a part of philosophy marked by differences and clashes as ethics has

- theguardian.com/cities/2016/apr/28/story-cities-32-new-york-jane-jacobs-robert-moses
- Scott, J. (1998). *Seeing like a State*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Simmel, G. (1950). *The Metropolis and Mental Life*. New York: Free Press, pp. 424-409.
- Tonnies, F. (1957). *Community and Society: Gemeinschaft und Gesellschaft*. Retrieved from The Michigan State University Press, pp.231-223: <http://media.pfeiffer.edu/lridener/courses/GEMEIN.HTML>
- Weber, M. (1958). *The Nature of Cities*. New York: Free Press.
- Zukin, S. (2002). Changing Landscapes of power opulence and the urge for Authenticity. In S. Fainstein, & S. Campbell, *Readings in Urban Theory* (pp. 302-291). Massachusetts: Blackwell Publishers.

Participation	<ul style="list-style-type: none"> - Flexible planning that supports participation in decision-making. - Non-governmental agencies that encourage community self-management and administration. - A community capable of participating in urban policy-making. - Neighborhood-elected municipal councils responsible for the development and maintenance of the urban environment and subject to a governance system.
Equity	<ul style="list-style-type: none"> - Legislation that emphasizes gender equality in employment without one gender dominating the other. - Fair rights for vulnerable groups.

,Park) ,(1950 ,Simmel) ,(1957 ,Source: Researcher based on: (Tonnie Fainstein S.) ,(2002 ,Moller) ,(2002 ,Zukin) ,(1997 ,Hall P) ,(2005 ,(2010 ,The Just City

8. Conclusion

This research paper has addressed the philosophical framework of the concept of the just city in the context of globalization and cultural diversity, based on a thorough analysis of philosophical views and contemporary literature. The paper has identified seven essential elements of just cities: urban diversity, cohesive community, fair economy, sustainability, just governance, participation, and equity. These essential elements operate within legislative, regulatory, and executive frameworks, serving as enablers that provide the suitable urban environment for the essential elements of the just city. The structural challenge facing contemporary cities today lies in directing urban development predominantly towards the economic aspect at the expense of social development. Therefore, the research paper emphasizes the importance of developing urban legislation to address these challenges and support social identity and authenticity, while simultaneously enhancing the ability to accommodate all segments of society within a framework that achieves justice and equality for all. The results of the research paper indicate that urban modernity does not destroy the social fabric and economic structure of low-income communities; rather, it creates an urban environment that encourages diversity, responds to global economic transformations, and preserves local identity. Achieving this requires optimal guidance of urban policies through systems for measuring economic, social, and environmental costs, as well as a fair governance framework coupled with enlightened community inputs.

References

- Altshuler, A., & Luberoff, D. (2003). *Mega-projects*. Washington, DC: Brookings Institution.
- Bhandari, D. (1998). *Plato's Concept Of Justice: An Analysis*. Boston, Massachusetts: Twentieth World Congress of Philosophy 15-10 August 1998.
- Constitutional Rights Foundation. (2007). *BRIA 3 23 c Justice as Fairness: John Rawls and His Theory of Justice*. Volume 23, No. 3. Retrieved from <https://www.crf-usa.org/bill-of-rights-in-action/bria-3-23-c-justice-as-fairness-john-rawls-and-his-theory-of-justice>
- Crawford, M. (2002). *Blurring the Boundaries public space and private life*. In S. Fainstein, & S. Campbell, *Readings in Urban Theory* (pp. 351-341). Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Edwards, A. R., & Orr, D. W. (2005). *The Sustainability Revolution: Portrait of a Paradigm Shift* Paperback. Philadelphia: New Society Publishers.
- Engels, F. (1845). *The Great Towns*. Retrieved Jan 2012 ,22, from in *Condition of the Working Class in England*: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/condition-working-class/ch04.htm>
- Fainstein, S. (2006). *Program in Urban Planning Graduate School of Architecture, Planning and Preservation Columbia University. Conference on Searching for the Just City, GSAPP*. Columbia University.
- Fainstein, S. (2010). *The Just City*. Cornell University Press. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt7zhwt>
- Fainstein, S. S. (2005). *Cities and Diversity: Should We Want It? Can We Plan For It?* *Urban Affairs Review*, 19–3 ,(1)41.
- Gottdiener, M. (11 2 ,2008). *A Marx for Our Time: Henri Lefebvre and The Production of Space in An Architektur – Produktion und Gebrauch gebauter Umwelt*. Retrieved February 2012 ,19, from *An Architektu*: http://www.anarchitektur.com/aa01_lefebvre/aa01_gottdiener_dt.html
- Hall, P. (1997, February). *Megacities, world cities and global cities*. Retrieved February 2012 ,24, from *The First Megacities Lecture*: http://www.megacities.nl/lecture_1/lecture.html
- Hall, P. G. (2002). *Cities of tomorrow*. Oxford: Blackwell.
- Healey, P. (2002). *Urban 'Regions' and Their Governance*. In S. Fainstein, & S. Campbell, *Readings in Urban Theory* (pp. 109-90). Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Jacobs, J. (1992). *The Death and Life of Great American Cities*. Vintage Books.
- Khosroshahi, A. (2015). *THE JUST CITY: A CRITICAL DISCUSSION ON SUSAN FAINSTEIN'S FORMULATION*. Milan: Polytechnic University of Milan.
- Moller, S. (2002). *Is Multiculturalism Bad for Women*. In S. Fainstein, & S. Campbell, *Readings in Urban Theory* (pp. 165-161). Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Mumford, L. (1937). *What is a city?* *Architectural Record*. Retrieved from *The Michigan State University Press*, pp.231-223: <http://media.pfeiffer.edu/Iridener/courses/GEMEIN.HTML>
- Murie, A., & Musterd, S. (2002). *Social Exclusion and Opportunity Structures in European Cities and Neighbourhoods*. In S. Fainstein, & S. Campbell, *Readings in Urban Theory* (pp. 206-181). Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Park, R. (2005). *Human Ecology*. In J. L. Mele, *The Urban Sociology Reader* (pp. 15-1). New York: Routledge.
- Parker, S. (2004). *From Pillar to Post: Culture, representation and difference in the urban world*. In J. L. Mele, *Urban Theory and the Urban Experience: Encountering the City*. New York: Routledge.
- Reed, B. (2016). *Story of cities 32#: Jane Jacobs v Robert Moses, battle of New York's urban titans*. Retrieved 2023 ,30 9, from <https://www>

city operate efficiently. This includes national, regional, and local strategies that account for spatial variations and the optimal distribution of population and resources.

Urban legislations emphasize sustainability principles and secure the rights of future generations to resources without depletion. They establish regulations to foster genuine and effective participation in decision-making processes. The organizational level embodies urban management characterized by decentralization, integration among governmental agencies, governance, and the development of measurement indicators. It emphasizes the assurance of rights for vulnerable groups, incorporating regulations and planning considerations that address spatial variations and levels of social vulnerability. On the executive level, the urban plan is implemented through a communicative model with stakeholders, departing from traditional or authoritarian committee approaches. This approach considers social, economic, and environmental costs and benefits, linking them to a specified time frame. Social inputs are integrated throughout implementation, follow-up, and evaluation stages to ensure that the urban outcome aligns with the needs of all social groups.

Finally, Table (1) illustrates the outcomes of just cities based on the derived fundamental principles and the foundations of the urban planning and development system. These outcomes offer insight into the results of applying the fundamental principles of just cities to the urban context. Urban diversity leads to a highly competitive urban environment that optimizes available resources and has the capacity to attract all social groups, which compete and coexist simultaneously within a fair economic framework. Investments in this framework are reflected in the community through sustainable development of infrastructure, services, and public facilities. The just city fosters individuals' sense of belonging to the urban environment, as well as their identity, historical, and cultural values, by supporting decentralized management, promoting participation in decision-making, and developing legislation that emphasizes fairness in ensuring just rights for vulnerable groups.

Table Number (1) Outputs of Just Cities

Principles of Just Cities	Outputs of Just Cities
Urban diversity	<ul style="list-style-type: none"> - High competitiveness and the ability to attract communities due to the availability of infrastructure, high-speed communications, arts and cultural centers, international trade hubs, and educational centers. - Multiple housing patterns to meet all economic groups. - Diversity in land uses and transportation systems. - Authenticity, local identity, and historical and cultural values in the city. - Fair access to services and facilities in the city for everyone. - Organizing public spaces to support the right to participation for all.
Social solidarity	<ul style="list-style-type: none"> - Effective non-profit organizations and volunteer sectors. - A clear framework for the public interest that is adhered to by all members of society. - A diverse and socially complex community to achieve development. - A community capable of coexisting amidst differences in beliefs and religions. - A racially and culturally diverse community while preserving national identity. - Laws that ensure dynamic competition and coexistence simultaneously.
Fair economy	<ul style="list-style-type: none"> - An unbiased economic system. - Investment that benefits the community without dominance by influential individuals over resources. - Economic returns from projects that serve the community and vulnerable groups. - An economy that supports social development without wealth accumulation.
Sustainability	<ul style="list-style-type: none"> - Balance in development among urban, economic, and social elements. - Fair access to resources for the current generation and future generations. - Fair consumption of resources without waste, depletion, or disruption. - Development without harming the environment, causing harmful carbon emissions, or pollution.
Fair governance	<ul style="list-style-type: none"> - Self-regulation and performance indicators that can be measured at the city level. - Decentralized flexible urban management. - A system to combat corruption, racial bias, and personal interests.

are not mere aggregations of population but intricate networks of relationships and interactions governed by economic systems. Thus, fostering economic fairness becomes imperative in ensuring justice within urban environments.

Park (2005) highlighted the concept of the interdependent community as a pathway to justice. Within urban communities, diversity in ideologies, cultural anthropology, political backgrounds, and economic characteristics lays the groundwork for institutional development. Consequently, cities rely on the exchange of experiences among individuals to foster development and productivity. Unlike simple communities such as villages, cities possess the complexity and diversity necessary for growth. This complexity often gives rise to issues of justice within cities that harbor more diverse social patterns compared to simpler communities. Park (2005) argues that just cities are those that maintain equilibrium in the exchange of interests, adhering to the “Web of life” principle while simultaneously promoting dynamic competition and coexistence.

Hall (1997) emphasized the varied measurement criteria within the context of just cities. In today’s world, cities are organized hierarchically based on function rather than size. Consequently, some cities can attract economic centers, political power hubs, cultural and artistic centers, international trade, and educational institutions. With globalization and the shift from goods production to information processing, the spatial ties of economic activity have dissolved, leading to the emergence of “global cities.” However, social justice can be compromised due to skill disparities within urban communities and global competition.

Healey (2002) introduced the concept of fair governance and the process of crafting spatial strategies within the public sector, which prioritizes the public interest over private concerns. Governance derives its authority from the electoral process and representation of civil society, facilitating public participation in decision-making. Municipalities and city councils, as representatives of the public sector, address citizen issues, needs, and future aspirations to achieve developmental goals. However, societal needs vary based on sectarian, cultural, economic, and ideological diversity, posing challenges to achieving just cities.

Zukin (2002) argued that the perspective of justice in cities is shaped by economic and capitalist transformations. Economic shifts, such as the real estate boom, have led to urban redevelopment, displacing poor residents and replacing slums with commercial centers and luxury developments. This economic perspective often sidelines social considerations, public interests, and the rights of the poor. Consequently, cities lose their sense of justice, originality, and cultural vibrancy in favor of economic dominance. City planners must strive to develop legislative principles that support originality,

aesthetics, social identity, and diversity within a framework of justice for all segments of society. (Zukin, 2002).

Crawford (2002) explores the principle of justice within public spaces in cities and advocates for the liberal model, emphasizing national unity, equality, democracy, freedom of expression, and the public interest. Public spaces serve as the backdrop for daily life and reflect the visual identity of a city. Therefore, organizing these spaces to meet societal needs presents a positive image of a just city. This entails ensuring equitable opportunities that uplift the economy of residents, including regulated street vending, sidewalk commerce, and home-based food production. Moller (2002) emphasizes the importance of just cities accommodating minorities within the framework of civil society. Social inclusion of minorities does not entail assimilation into a single culture, religion, or dominant ethnicity. For instance, France’s secularism aimed to integrate small groups into French culture to uphold democratic principles and preserve national identity, albeit through stringent laws prohibiting religious manifestations in educational institutions. However, such prohibitions contradict the ideals of a just city or secular state, which advocate for pluralism, inclusivity, and equal opportunities for minorities. In contrast, the United States has embraced transnational cultures over local ones, allowing religious rituals and cultural freedoms within the bounds of the law (Moller, 2002). Therefore, the debate surrounding the ‘just city’ faces a challenge in balancing the preservation of local culture with facilitating minorities’ needs and upholding fundamental principles such as justice, equality, and freedom.

Parker (2004) portrays the city as a melting pot of diverse cultures and ideologies, often serving as the epicenter of civilization. The city’s dynamic nature exposes class conflicts, as it attracts individuals from various backgrounds who seek employment and settlement. Within the realm of “just cities,” challenges emerge due to social diversity, including issues of gender equality and the delineation of gendered geographies within urban spaces. Ensuring equality across all facets of life, particularly in employment, is imperative for women to attain the right to work free from external control

7. The Philosophical Framework of the Just City Concept

The figure below illustrates the proposed philosophical framework for the just city, considering three levels: legislative, organizational, and executive. This framework underscores seven essential elements of the just city, derived from theoretical reviews: At the legislative level, a comprehensive vision is provided regarding the foundational pillars upon which the elements of the just

top-down planning model without inputs capable of shaping an urban decision-making process that upholds the principle of justice and respects the rights of all segments of society.

5.3 Distribution of Minorities in Cities

Urban planning should not perpetuate socioeconomic segregation between the affluent and the impoverished, whether through land zoning, resource allocation, or development direction. All societal strata should enjoy equal opportunities to access resources, jobs, and living conditions. Social marginalization entails inequality, unjust resource distribution, and limited social participation. This encompasses the absence of social welfare or educational systems for the impoverished and the lack of affordable housing programs. Social groups experience social marginalization due to political disenfranchisement, unemployment, and inadequate access to public or private facilities and services. Exclusionary urban practices occur when low-income groups are associated with deteriorating urban environments, concentrating the poor in dilapidated areas or areas near undesirable facilities such as factories.

The philosopher Engels (1845) addressed the societal issues of urban communities and the dominance of economic resources by social classes. His seminal work, “The Condition of the Working Class in England,” remains a poignant depiction of the emerging working class in industrialized Europe. Engels argued that capitalist endeavors often fail to benefit all members of society. Landowners frequently reap substantial benefits from urban expansion and economic flourishing. Meanwhile, the working class resides beneath the poverty line. Engels described the housing conditions of impoverished working families in England as inhabitable, plagued by overcrowding, narrow streets, dilapidated buildings, and industrial pollution. Such areas often witness heightened crime, prostitution, and illicit activities. In contrast, the affluent enjoy spacious homes, wide thoroughfares, gardens, and comprehensive amenities. The wealthy have monopolized means of subsistence and production, exerting control over the working class and perpetuating societal stratification, contrary to equitable resource allocation and justice in planning (Engels, 1845).

Henri Lefebvre explored space production under capitalism and its impact on marginalized or disadvantaged minorities in urban settings. The concept of land and production, including real estate ventures such as housing development and speculation, serves as a means of accruing wealth distinct from genuine industrial production outlined by Marx in his theory (Gottdiener, 2008). Similarly, this investment extends to the consumption of qualitative space in tourism, such as the development of natural or maritime locales.

This prompts a consideration of redefining land from commodity to natural value, like air and water, through urban policy development to prevent land monopolization, ensuring its accessibility to all without commodification. Urban planning should acknowledge income disparities among residents to prevent the real estate market from dictating population distribution within cities (Murie & Musterd, 2002). Addressing the root causes of social marginalization, including healthcare provision, income redistribution, housing subsidies, improved economic policies, labor market enhancements, and housing restructuring, is crucial to alleviate concentrated poverty in low-rent neighborhoods (Murie & Musterd, 2002).

6. Core Principles of Just Cities

Sociologist Tonnies (1957) delved into the issue of social division concerning the understanding of relationships and justice in cities. He posited that society can be divided into two main types: *Gemeinschaft* (simple society) and *Gesellschaft* (complex society). In *Gemeinschaft*, the interest of the community serves as the foundation governing social relations, with individuals actively participating in determining the public interest. *Gemeinschaft* typically represents villages or religious communities where shared customs, religious beliefs, language, or ethnicity foster a sense of unity. Here, discrimination tends to be minimal, as individuals share similar characteristics and exhibit loyalty to the community. Wealth distribution in *Gemeinschaft* societies is often equitable, akin to agricultural societies. Conversely, *Gesellschaft* embodies social diversity and disparity, where individuals prioritize adherence to civil law over communal loyalty. Wealth tends to concentrate in the hands of a few, raising issues of justice within the social tapestry characteristic of large cities (Tonnies, 1957). However, social diversity remains a hallmark of just cities, as members of *Gesellschaft* belong to diverse ethnic, religious, and national groups, converging to work within an urban framework designed to accommodate all.

Sociologist Simmel (1950) underscored the fundamental role of cultural and ideological diversity in cities, acknowledging its potential to pose challenges to achieving justice as individuals pursue self-interest. Despite the lack of social diversity, rural residents grapple with adhering to customs and traditions, sometimes at the expense of the public interest. Simmel emphasized that individual pursuits should not conflict with societal interests, advocating for the right of individuals to seek self-development without undermining the overarching goals of society. Sociologist Weber (1958) highlighted the paramount importance of a just economy as a core element of just cities. He argued that cities

ly, Moses underscored a top-down planning principle, devoid of genuine and active community participation in enhancing inputs, representing an authoritarian planning approach. Moses' policies, implemented in New York City post-World War II, primarily targeted housing, slum renewal, and transportation infrastructure re-planning. These policies were biased towards ideas that favored economic interests over humanitarian concerns. The notion of slum renewal resulted in the obliteration of numerous neighborhoods and the displacement of impoverished residents. Unfortunately, this policy overlooked low-income individuals unable to afford housing expenses, while failing to provide alternatives for affordable housing. Moreover, the policy of expanding freeway construction, as depicted in the figure below, exacerbated traffic congestion and reinforced car dominance as the primary mode of transportation, sidelining buses, trains, and pedestrian routes. Moses' approach exemplifies a blatant bias towards economic interests at the expense of social development and the support of marginalized groups or minorities (Edwards & Orr, 2005). In contrast, Jane Jacobs, in her seminal work "The Death and Life of Great American Cities" (1992), emphasized the significance of participatory planning and community engagement in decision-making processes. She argued that the future of cities hinges on preserving their identities and effectively leveraging social diversity. Jacobs also lamented, "it is very frustrating to do our best to make the city more livable and then learn that the city is considering plans to make it unlivable." Jacobs' book served as a rebuttal to Moses' methodology, fostering a dialogue between contrasting planning concepts, detached from the city's physical framework (Reed, 2016).



A schematic diagram from 1959 of the proposed Manhattan Expressway, a -10lane highway that required the demolition of 416 buildings. Source: (Reed, 2016).

The grand urban renewal projects led by Robert Moses in New York City were a glaring example of the dominance of economic interests over the course of urban planning, without any targeted efforts toward social development. During that era, market forces became paramount in urban planning proceedings, and this par-

adigm extended to many cities worldwide, focusing on economic investment at the expense of social and cultural considerations. The urban renewal movements of the 1950s contributed to the racial segregation of the poor, the rise of materialism, and the erasure of historical heritage. Broad urban renewal initiatives of the time prioritized the physical environment's development from an economic standpoint, ultimately serving the interests of capital owners over social aspects and minority rights. These ideas spurred numerous developers and investors to forge ahead with projects primarily aimed at financial gains, oblivious to the full repercussions of such development on the city's communities and marginalized groups. The economic and capitalist transformations in the United States following World War II spurred a real estate boom. Many investors turned to real estate investment and the redevelopment of urban areas with the goal of maximizing economic returns. Consequently, many low-income residents of New York City were displaced, losing their jobs, homes, and sources of livelihood, with no provision for affordable transportation options. Many migrated out of the city in search of housing that fit their economic means. From the foregoing, it can be concluded that Moses' urban renewal policy in New York City failed to align with ethical frameworks in urban planning and the principles of a just city for several reasons, which can be summarized as follows:

1. New York City's urban renewal policy focused on the economic aspect without a comprehensive understanding of the sustainability dimensions in planning, which include the economic, social, and environmental aspects. Urban development leaned towards physical construction and investment projects, excluding alternatives suitable for low-income individuals. Consequently, the policy did not provide any transportation alternatives such as buses and bicycles or create a pedestrian-friendly environment, ultimately leading to the migration of the city's poor due to their inability to access affordable housing and adequate transportation.
2. New York City's urban renewal policies paid significant attention to the economic aspect at the expense of community development, as impoverished neighborhoods were demolished and replaced with economic projects catering to high-income individuals. The urban renewal policy of New York City did not contribute to empowering the poor and low-income individuals or create economic opportunities commensurate with their capabilities.
3. The urban renewal policies of New York City did not establish a clear framework for active community participation, as these policies represented a

views of Johann Goethe, John Rawls, and a review of Plato's writings on the "Republic". Subsequently, the second phase involved an analysis of factors pertinent to the just city, such as social diversity, local culture, and the economic dimension. Key principles of just cities were then extrapolated by scrutinizing findings from studies on urban justice and philosophical viewpoints. In the final phase, a comparative examination between urban and philosophical perspectives led to the identification of seven core elements of the just city: urban diversity, cohesive community, equitable economy, sustainability, just governance, participation, and fairness. These elements were then encapsulated within a comprehensive philosophical framework for the just city concept, aligning with the contemporary era of globalization and cultural pluralism.

5. Analysis of Social Marginalization Cases in Cities

The presence of urban legislation that safeguards the rights of all residents is essential for ensuring justice in cities. However, given the social diversity, income disparity, and the city's inclination towards urban development projects, certain social groups may find it challenging to adapt to these economic and social shifts. Consequently, some minorities or individuals with low incomes may choose to migrate from the city, while others may be compelled to establish marginalized urban communities, such as slums and impoverished neighborhoods, due to economic constraints and lack of access to adequate housing and resources.

5.1 The Bronx Terminal Market:

The case of The Bronx Terminal Market sheds light on justice in urban redevelopment projects and its implications on racial and ethnic relations. The project revolves around the eviction of wholesale food merchants from the Bronx Terminal Market, who were compelled to vacate so that the market site could be handed over to an investment development company. Established in the 1920s, the market underwent renovation and was reopened in 1935. The city leased the market to a private entity responsible for rent collection and market management. However, neglect of the premises resulted in urban decay, infrastructure deterioration, and inadequate support services. Merchants who persisted endured the market management's failures, particularly in property maintenance, leading to a significant reduction in their numbers, with only 23 wholesalers remaining out of 100 by 2005.

The development company proposed constructing a modern million-square-foot Gateway Center on the

market site, comprising a hotel, a large retail store, and various shops within a single building. Consequently, the plan involved demolishing the old market buildings, despite some being listed on the National Register of Historic Places. Government grants from the city and state contributed to the project's financing, requiring approval from locally elected officials and rezoning for retail use. The project's inception prioritized its economic contribution to the city over its physical enhancements to the area. The developer claimed that low-income residents anticipated the opportunity to shop at discount stores. However, meaningful negotiations between the merchants' association and city officials failed to materialize. The project's proponents faced little opposition from public officials, despite expressions of sympathy from the Bronx Borough President, community board members, and council members for the mistreated merchants. (Fainstein, 2005).

The market development process underscored city officials' emphasis on economic development, purportedly for the city's public good. Market merchants contested their displacement through legal and civic channels, yet lacked the political influence to sway officials to either integrate them into the Gateway Center project or provide suitable relocation sites. Ultimately, officials justified the project as urban modernization aligned with a community-serving economy. Legal procedures were followed, but decision-making remained predominantly localized, without involvement from higher government levels. Fainstein (2005) contends that structural constraints influenced the decision-making process, suggesting that alternative resolutions could have distributed benefits more equitably. Ultimately, the project's benefits accrued to a real estate developer and a nationally owned investment chain, with discrimination against small, independently owned businesses primarily within minority racial groups. Thus, the project's planning and execution favored developer interests over those of local residents. (Fainstein, 2005).

5.2 Urban Renewal in New York City

Following World War II and the return of veterans and immigrants from Europe, New York City underwent development based on the visions of Robert Moses. Moses proposed ideas for revamping the city's transportation infrastructure, addressing housing and urban renewal issues, and eradicating slums. His approach relied on harnessing the modern technologies of the time, manifested through skyscrapers, bridges, and highways. Moses believed that leveraging modern technology would offer greater opportunities for successful urban planning. His methodology epitomized the early twentieth-century vision that underscored urban development and the substitution of old urban structures with modern ones, even if it entailed demolishing landmarks and displacing minorities. Essential-

or initiatives addressing education, vocational training, or social welfare, contributing to income disparities and a shrinking middle class. Thirdly, community involvement in shaping the strategic plan varies significantly, with major city projects often insulated from public oversight. Although the New York City Charter empowers community boards to provide advisory input, particularly regarding redevelopment initiatives, community feedback does not bind developers, and community meetings frequently lack substantive engagement. Fainstein (2010) highlights the Bronx Market project as an example, where the transformation from locally owned wholesale businesses to a city-owned retail complex received community approval, yet the deliberative process did not effectively uphold the principle of equality.

3.2 London

The London Plan, published in 2004 and approved by Parliament, prioritized guiding urban growth and constructing housing to accommodate the projected population increase. Firstly, concerning equality, the plan emphasized the necessity of providing affordable housing and enhancing policies related to education, health-care, safety, and community development—a positive aspect. Additionally, the plan addressed the development of the Thames Gateway, an area encompassing some of London's poorest neighborhoods and featuring a mix of commercial and industrial uses. According to Fainstein (2010), the plan's focus on developing deprived areas can be interpreted in two ways: as an effort to elevate living standards and offer better job and housing opportunities for impoverished communities, or as a strategy to redirect development away from affluent areas surrounding central London, which face opposition from residents. The plan exhibits a significantly stronger commitment to equality compared to the New York plan. Local authorities engage in negotiations with developers to secure planning gains that benefit the community, aiming to mitigate the adverse effects of development by providing social programs and affordable housing. London's spatial planning surpasses that of New York, as both cities grapple with issues of minority poverty, unemployment, and escalating housing prices. However, London demonstrates a greater dedication to addressing these urban challenges, fostering economic development predicated on expanding services, transportation, and infrastructure. While low-income individuals benefit from access to public transportation, affordability remains a concern. Secondly, London hosts diverse social groups of immigrants, without the black-white divide observed in New York. Thirdly, community participation: the plan

underscores extensive consultation with local communities, authorities, and private companies. Nonetheless, the plan heavily relies on developers and commercial entities, which can bypass community engagement by withholding investment in social services. Occasionally, the private sector entices local residents for approval by promising recreational facilities and training, yet community participants may not receive these assurances (Khosroshahi, 2015).

3.3 Amsterdam

Fainstein (2010) argues that Amsterdam exemplifies the highest degree of equality, diversity, and participation. Firstly, concerning equality, Amsterdam serves as a model of how a capitalist city can fulfill the fundamental needs of its citizens, including health, housing, safety, individual freedom, sustainability, and transportation. The city boasts a higher level of equality, with well-equipped public facilities, excellent and affordable transportation options, and extensive social services. With the municipality owning the land and developers holding leaseholds on their properties, the community benefits from the land stock. City planning has prioritized housing provision and addressed housing needs through a rigorous rent control program, ensuring a significant supply of affordable housing. Despite welcoming a diverse array of immigrants, the majority of the city's population still resides in social housing, with another segment enjoying rent-controlled private rental housing. Secondly, in terms of diversity, Amsterdam has successfully integrated immigrants by enhancing educational attainment and participation in the labor market. Integration does not necessitate the spatial dispersion of immigrants, as diversity is evident in most neighborhoods and public spaces. Thirdly, participation is fostered through a decentralized system where districts assume responsibility for planning, zoning, public and cultural services, and activities. These districts are governed by elected council members (Khosroshahi, 2015).

4. Research Methodology

This paper employed a theoretical and inductive approach, analyzing a broad spectrum of studies addressing the diverse concepts of the just city. The initial phase entailed a review of theoretical frameworks and an analysis of varied just city concepts. Theoretical data was collated from multiple sources delving into just city concepts, including works by Susan Fainstein on "Just Cities", Peter Hall's "Cities of Tomorrow", and Jane Jacobs' "The Death and Life of Great American Cities". These urban concepts were also correlated with philosophical perspectives on justice, encompassing the

a ‘social institution’ where people interact according to the prevailing economic system. The city’s inhabitants are akin to ‘actors on a stage’ as they are influenced by the city’s outcomes through activities and social relationships within it. Therefore, achieving justice comes within the framework of the social diversity and pluralism that characterize cities, which is essential for fostering development.

Fainstein (2010) highlighted the theoretical concepts of justice developed by contemporary philosophers to address the urban challenges facing planners and policymakers. She argues that despite structural obstacles, meaningful social reform can be achieved at the local level, leading to the creation of “just cities.” Fainstein (2005) observed that urban planning encompasses a material dimension and a mix of uses, activities, and urban agglomerations where diverse communities live and exercise their right to the city. However, she noted that sometimes, physical planning contributes to creating urban landscapes that perpetuate segregation and injustice. For example, building highway projects without providing alternatives suitable for low-income individuals or constructing isolated housing projects solely for them. She raises a crucial question that resonates with thoughtful researchers: Does the urban environment foster social diversity? Moreover, is there a correlation between diversity and economic innovation, and does social diversity necessarily lead to justice? Therefore, focusing solely on defining diversity in the physical structure should not be the primary goal of urban planning. Instead, efforts should be directed toward a context that emphasizes the “just city” model, based on Nussbaum’s concept of capabilities. This approach acknowledges the inevitable trade-offs between justice, diversity, growth, and sustainability.

Fainstein (2006) defined the just city as a spatial entity that embodies democracy, equality, diversity, growth, and sustainability. However, these values pose challenges, as a non-liberal majority can undermine democracy. Simply put, a non-liberal majority may render democracy indifferent to the rights of social minorities. Diversity can lead to social conflict, while growth may disproportionately benefit those with greater wealth. Additionally, sustainability could potentially limit growth, resulting in unemployment and the sacrifice of desired consumption. Fainstein (2006) emphasizes that her aim was not to justify the selection of these values but rather to assume their acceptance. However, determining the appropriate value criteria for urban development necessitates thorough analysis. Consequently, in her subsequent work, Fainstein (2010) built upon the ideas of John Rawls, Martha Nussbaum, Iris Marion Young, and Nancy Fraser to develop the “just city” framework based on three core principles: equity (justice of rights or fairness), diversity, and participation.

In her book “The Just City,” Fainstein (2010) makes a clear distinction between “equity” and “equality.” She explains that equity emphasizes the fair distribution of material and immaterial benefits derived from public policies that do not favor groups already advantaged in society. Equity does not demand that every individual be treated identically in terms of quantity and quality, especially in the context of capitalist cities. Instead, it requires urban policies to accommodate the rights of all individuals with fairness, representing a broader value range than mere equality. Top of Form

3. Applying the Just City Approach

Fainstein (2010) applied the principles of the just city discussed earlier through case studies of New York City, London, and Amsterdam, where she evaluated housing and development programs in the post-World War II period. While structural transformation may not be achievable at the municipal level, shifting the discourse around urban policy from a focus on competitiveness to a discourse on justice can enhance the quality of life for urban residents. Consequently, a set of criteria has been devised that planners and policymakers should take into account when formulating urban policies to ensure maximum justice in cities (Fainstein, 2010).

3.1 New York City

Firstly, New York City’s plan underscores diversity and advocates for mixed-use development to accommodate various social demographics and economic circumstances. The plan encourages the establishment of residential neighborhoods that foster social integration across income levels and ethnicities, alongside ongoing rent regulation and the provision of public housing for low-income individuals. There has been a partial reduction in racial segregation between Black and White populations over the past three decades, and the plan stresses the importance of creating racially diverse neighborhoods and reducing social homogeneity. Additionally, the city plan promotes mixed-income housing through incentives and the construction of affordable housing projects supported by municipal funds. The continuous influx of immigrants suggests that significant portions of the city will become more ethnically diverse. Secondly, concerning equality, the plan prioritizes development across all neighborhoods, including the construction of affordable housing units and the development of parks that intersect with impoverished areas. However, substantial financial resources are allocated to large-scale projects and tax incentives for investors, widening the wealth gap between the affluent and the disadvantaged. Furthermore, the real estate development lacks integration with programs

inherently unjust or overly idealistic, thus rendering it impractical (Altshuler & Luberoff, 2003). These critiques were notably articulated in Jacobs' 1961 work "The Death and Life of Great American Cities" and Hall's 2002 publication "Cities of Tomorrow," where urban planning endeavors are criticized for prioritizing investment projects over the preservation of the urban fabric, often without genuine community involvement. In the age of globalization and cultural pluralism, cities transcend their geographical boundaries governed by civil laws; they serve as dynamic social arenas where various social, cultural, ethnic, and religious groups intersect. Consequently, there is a pressing need to establish a framework for the concept of the just city that aligns with the diverse needs of all societal groups, including minorities and marginalized communities.

2.1 The Philosophical Perspective of the Just City

In contrast to planners, philosophers dedicate their time to developing and elaborating ideas about justice, yet these concepts are seldom applied at the level of cities. Classical discussions regarding justice and the establishment of a connection between them and contemporary debates are crucial, particularly in comprehending the multifaceted dimensions of the just city, which can extend to assessing urban policies and issues of equality, democracy, and diversity.

Plato delved into the concept of justice as a "human virtue" that fosters individual consistency and moral righteousness. From a societal standpoint, justice represents social consciousness that fosters internal harmony within society. According to Plato, justice is an attribute of the soul, whereby individuals set aside their irrational desires and align themselves to fulfill a singular function for the collective good (Bhandari, 1998). Plato viewed justice as a means of rectifying society's excessive individualism, which had divided Athenian society into distinct classes of wealth, neglecting the common good and societal unity. In essence, the focus lies in fostering societal development as a strategic objective. Philosopher Glaucon, on the other hand, depicted the historical evolution of society within the context of justice. A society devoid of laws operates based on individual whims, resulting in the few enjoying prosperity while the majority endure suffering. Consequently, societal evolution towards establishing just laws or governance structures has mitigated mankind's inherent selfishness. Plato, however, disagreed with this interpretation, asserting that justice is not an external construct agreed upon by external forces; rather, it is inherent to human nature. As illustrated in Figure (1), Plato constructed his theory of justice around three elements within the individual: reason, spirit, and appetite. An individual embodies justice when each component fulfills its function without encroaching upon the func-

tions of the other elements. In essence, the intellect and spirit must govern over desires that may arise from physical pleasures. These desires should not be permitted to dominate the spirit or intellect; when the intellect alone arbitrates between them, justice is realized within the individual. At the societal level, understanding justice entails recognizing three elements: the philosopher class or ruling elite, symbolizing the intellect; the producer class, or defenders of the state, representing the spirit; and the working class, comprising farmers and artisans, symbolizing the instinctual appetite of society and occupying the lowest rung of the social hierarchy.

Plato's theory of justice underscores the interconnection between individual and societal justice. He posited that justice must be manifested both within the individual and within society as a whole. At the individual level, justice is considered a "human virtue," while at the societal level, it represents a "social awareness." Consequently, justice entails fulfilling one's duties without interfering with the duties of the other level. From this perspective, the just city, according to Plato, is envisioned as a cohesive system comprising individuals and society collectively working in harmony. In this context, individuals are motivated not solely by self-interest but by a commitment to the common good.

In modern philosophical discourse, the emphasis on the public good in conjunction with social justice has become prominent. Contemporary thinkers, such as Rawls, have elaborated on the principles of justice with a focus on ensuring equal access to resources within cities for all members of society, particularly marginalized groups. Rawls, in his theory of "social justice," emphasizes the principle of neutrality without favoring the interests of one group over another, as each person has the same basic freedoms, which can never be taken away from them. He believes that a just society must overcome the problem of inequality, especially in jobs, businesses, and access to resources, ensuring it as an open right for all. This can happen if just policies are employed that enshrine the concept of fair equality of opportunity and eliminate discrimination. This includes providing equal opportunities in education, training, and healthcare. Therefore, he calls for supporting the weak or deprived in terms of providing them with rights and privileges, which gives his theory of social justice a liberal character (Constitutional Rights Foundation, 2007). Rawls set out the principles of justice in three levels, starting with freedoms, then equality of opportunity, and finally the principle of difference and support for the least fortunate. Top of Form

2.2 The Contemporary Perspective of the Just City

Mumford (1937) is considered one of the foremost theorists to have explored the concept of the city in its various contexts. In his book 'What is a City,' he argues that the city is not merely a physical construct but also

others face “social marginalization” as they struggle to integrate with the demands of cultural globalization. Conversely, cities grapple with the challenge of preserving local culture, identity, and community rights amidst a prioritization of economic gains and material investments over cultural, social, and environmental values. The gap in racial and social class discrimination among residents widens in certain global cities. The city has become intertwined within a global system, influencing and being influenced by multicultural social dynamics. The spatial correlation of economic activity has diminished, leading to increased competition and social conflict within urban society, particularly in the absence of urban planning regulations that adapt to these changes. Improving marginalized communities is a pivotal focus in urban planning and policies. However, the ideological triumph of neoliberalism has redirected spatial, political, economic, and financial resources towards economic growth, often at the expense of broader social benefits (Fainstein S., 2010).

Based on that, formulating a clear concept of the just city carries complex dimensions. The city is not merely a physical structure where residents live and services are provided; it is also a social arena characterized by development, flexibility, and sustainability, where residents from all walks of life, including minorities or vulnerable groups, interact. The city’s social complexity stems from its diverse groups and cultures, all contributing to the development of lifestyles within the framework of civil systems and laws. The city’s development and advancement in the global urban hierarchy rely on harnessing latent resources and exchanging experiences among its inhabitants to achieve comprehensive development. Maintaining a balance in managing interests between residents and resources is crucial to ensure the ongoing interaction of social and economic systems and dynamic competition that adapts flexibly within the framework of the “just city.» Therefore, the philosophy behind the concept of the “just city” is intertwined with economic, political, social, and environmental systems that evolve alongside society’s technological advancements. This concept encourages planners and policymakers to embrace a different approach to urban development, one that prioritizes justice and material well-being while aligning with diversity and social participation to enhance the quality of urban life (QOUL) within the context of the global economy.

The research paper relies on a theoretical methodology, conducting an in-depth analysis of previous studies and theoretical concepts surrounding the idea of the “just city.” It addresses the challenges that cities face in the era of globalization and economic transformations, focusing on the research problem that captures the attention of the discerning researcher, namely, the dichotomy between urban development and social justice. The paper endeavors to answer the research

question: What constitutes a just city and what are its dimensions? As such, its aim is to develop a clear philosophical framework for understanding the concept of the just city within the context of globalization and cultural diversity. This framework is intended to facilitate sustainable development while simultaneously preserving local identity and culture.

1.1 Problem Statement

Urban planning ideologies have historically leaned towards radical concepts pioneered by Ebenezer Howard in the 19th century, aiming to construct models for ideal cities. Subsequently, numerous traditional ideas from technocratic planners in the United States and Europe emerged, predominantly relying on a technical planning approach centered on land division and the allocation of services and economic activities. Diverse perspectives regarding democracy, content, and distributive outcomes of urban development have surfaced, as planners aimed to achieve efficiency by imposing their visions and ideals (Scott, 1998). Consequently, the research problem resides in the dichotomy between development and justice within a planning philosophy that imposes planners’ viewpoints onto society through the formulation of ideal city models, which are now considered outdated. Critiques of this visual or materialistic approach have arisen from various ideological spectrums.

1.2 Objectives

The research seeks to formulate a philosophical framework for the concept of the just city within the context of globalization and cultural diversity. This framework aims to facilitate sustainable development while simultaneously preserving local identity and culture.

1.3 Importance of Research

This research holds significance as it establishes a framework for understanding the concept of just cities and the fundamental principles upon which they are built. The findings of this study will assist urban policymakers in enhancing the procedural aspects of urban planning to meet the needs of all segments of society, particularly vulnerable groups, thereby promoting sustainable development and safeguarding local identity and culture.

2. Theoretical Framework

Contemporary urban planning emphasizes urban sustainability, the enhancement of living standards, and the attainment of social justice for all societal segments. Despite the evolution of urban planning towards holistic approaches, some scholars perceive it as either

The Philosophical Framework of the Concept of The Just City in the Context of Globalization and Multiculturalism

Waleed S. Alzamil

King Saud University, Saudi Arabia

Abstract

This paper highlights the philosophical views and theoretical concepts of 'The Just City' in the context of globalization and multiculturalism. The paper seeks to propose a framework for the concept of the just city that is compatible with the duality of globalization and cultural pluralism, and in light of a research problem that does not escape the mind of the wise researcher, which is the dominance of the radical planning philosophy or that based on the visual and material approach to cities, which translates the traditional ideas of technocratic planners towards a tendency towards economic investment at the expense of development social, authenticity and culture of the city. This paper relied on a theoretical and inductive approach by analyzing a wide range of studies that addressed multiple concepts of the just city and classical and contemporary philosophical views. The research paper found seven core elements of just cities: urban diversity, an interdependent community, a just economy, sustainability, fair governance, participation, and equity. These essential elements operate within legislative, regulatory, and executive foundations that serve as enablers that provide the appropriate urban incubator for the essential elements of a just city

Keywords: just city, multiculturalism, philosophy, globalization, society, sustainability.

1. Introduction

Philosophers have developed numerous concepts within the framework of constructing a comprehensive vision of a just city that achieves the highest levels of human and cultural values and promotes the principle of equality among members of society. These ideas were built on the assumption that developing physical entities leads to the construction of a just society. These models have aimed to mitigate social conflicts resulting from cultural diversity or disparities in lifestyles. However, the physical structure alone was not sufficient to reflect human values and social justice; in most cases, cities were primarily influenced by the economic factor as a singular driver of development. During the Industrial Revolution, the urban fabric was influenced by industrial activities that intertwined with residential areas, negatively impacting the environment and public

health, ultimately resulting in disparities in the spatial distribution of job opportunities and housing, followed by racial discrimination. In the period after World War II, European and American cities initiated comprehensive urban renewal operations, where slums were demolished to make way for major economic activities of an investment nature, leading to the eviction of large groups of people from the city to live in squatter areas or inadequate housing projects.

Today, in the era of globalization and the shift towards global cities, migration to some major cities is increasing due to their access to high-quality services, infrastructure, and communication systems capable of attracting diverse cultural communities. Social conflict emerges from disparities in living opportunities, leading to the stratification of urban society into classes. While some segments successfully engage with the city's economy, adapting to the shifts of the globalization era,

Bibliography

إسحق، خالد، مالك، محمد. (2020). العوامل الثقافية المؤثرة على القائم بالاتصال في العلاقات العامة الدولية: قراءة على ضوء نظرية النسبية الثقافية. مجلة الباحث الإعلامي. ع 48

أندريه، لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفية: المجلد الثاني. تعريب: خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت.

بصلي، فضة عباسي، حمدي، محمد الفاتح. (2017). مدخل لعلوم الاتصال والإعلام: الوسائل، النماذج، والنظريات. دار أسامة للنشر والتوزيع. الأردن.

البكري، فؤاد عبد المنعم. (2013). الاتصال الثقافي. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.

جونز، فيليب. (2010). النظرية الاجتماعية والممارسة البحثية. ترجمة ياسر الخواجة. مصر العربية للنشر والتوزيع. القاهرة.

الحاج، عزيز. (1995). الغزو الثقافي ومقاومته. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت.

الحيزان، محمد عبد العزيز. (1425). البحوث الإعلامية: أسسها، أساليبها، مجالاتها. ط2. الرياض.

الخليلة، المعتصم بالله أحمد. (2018). أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية. مجلة التراث. جامعة مؤتة. الأردن

الخليل، سمير. (2016). دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. دار الكتب العلمية. بيروت.

زغيب، شيماء ذو الفقار. (2017). مناهج البحث والاستخدامات الإحصائية في الدراسات الإعلامية. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة.

سباعي، لخضر. (2020). الهيرومنوطيقا المعاصرة وتكريس النزعة النسبية. مجلة الرستمية. الجزائر. ع 1

شبيطة، علي. (2019). القيم الثقافية في الأسرة وتعزيز الهوية الوطنية في ظل العولمة. مجلة ميلاف للبحوث والدراسات. الجزائر.

شرف، عبد العزيز. (1999). وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة. الهيئة المصرية للكتاب.

ضيباوي، عبد الرحمن. (2018). النسبية الثقافية والنسبية للهجوية. مجلة أنثروبولوجية الأديان. ع 23

عبد الحميد، محمد. (2000). نظريات الإعلام وبحوث التأثير. عالم الكتب. القاهرة

عبد الستار، خالد عبد الإله. (2022). مرتكزات النسبية الثقافية في الفكر السياسي الغربي المعاصر. المجلة السياسية الدولية. كلية العلوم السياسية. بغداد. ع 50 كانون الثاني

فتحي، محمد عبد الهادي. (2007). مجتمع المعلومات بين النظرية والتطبيق. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة.

القعاري، محمد علي. (2018). تحليل العلاقة بين الإعلام التقليدي والإعلام الجديد: دراسة نقدية. المجلة المصرية لبحوث الإعلام. جامعة القاهرة.

متياس، ميشيل حنا. (2015). الديالكتيك بين العولمة والثقافة التقليدية. مؤتمر تحولات الثقافة العالمية. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

مزعل، خالد توفيق. (2021). إشكالية الدخيل الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات. مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية. جامعة برج بوعريج. ع 1

مزعل، خالد توفيق. هادي، ذو الفقار حسن. (2020). إشكالية التواصل بين الذكور والإناث Gender: دراسة في ضوء التداولية العابرة للثقافات. مجلة اللغة العربية وآدابها. ع 32. 331-334

ally and being prepared to interact and collaborate with other cultures. Thus, understanding cultural relativism becomes a crucial element in building bridges of communication and understanding between different individuals and communities.

2. The approach highlighted the transformations that culture undergoes in the age of communication, thanks to modern communication technology and increased cultural interaction. Cultures can influence each other in new ways, including the spread of cultural elements and the impact of global culture on local cultures. The study addressed the challenges of preserving national and cultural identity amid this increased interaction.
3. Cultural communication is seen as a means to enhance communication and understanding between different cultures. Through cultural interaction and the exchange of ideas and experiences, individuals and societies can build bridges of mutual understanding and respect, reducing hostile escalation and promoting global peace.
4. Cultural communication contributes to increasing awareness of cultural diversity globally. It allows individuals the opportunity to learn about different cultures and understand the values and customs of other peoples. This awareness can enhance tolerance and the ability to positively engage with diversity.
5. It appears that cultural interaction can lead to transformations in the cultural identities of individuals and communities. This transformation can influence political orientations and political thought on a national and international level, emphasizing the importance of considering the impact of cultural relativism in shaping policies and making decisions. In general, these results affirm that cultural understanding and positive engagement with cultural diversity are essential elements in achieving effective cultural communication and building a world characterized by peace and stability. Working towards enhancing these values contributes to strengthening human connections and international cooperation, serving as the foundation for building a flourishing world characterized by collaboration among diverse cultures.

Study Recommendations:

Based on the discussion of the study results, the researcher suggests several recommendations to guide future research in the field of cultural studies, particularly within the philosophy of cultural communication. These recommendations include:

1. Governments and international organizations should take measures to enhance cultural understanding and awareness between different cultures. This can be achieved through supporting educational programs, cultural exchanges, and collaborative cultural activities.
2. Efforts should be intensified to incorporate cultural education in schools and universities to increase awareness of cultural diversity and cultural relativism. Educational curricula can be designed to encourage dialogue and interaction between cultures.
3. Encourage research in cultural studies that highlights cultural influences and transformations in the globalized world. Such research can offer new insights into dealing with challenges and opportunities related to cultural relativism.
4. Raise awareness about the importance of transcultural human values, such as human rights and social justice. These values can help build bridges of communication and enhance international understanding.
5. Utilize communication technology and social media positively to promote cultural understanding and exchange of knowledge and experiences between cultures. Encourage their use as tools for cultural communication and interaction.
6. Policymakers should consider cultural relativism in the formulation of national and international policies. This approach can help avoid cultural clashes and promote stability and cooperation.
7. Individuals should also contribute to promoting cultural understanding through interaction with other cultures, whether through travel, communication through various channels, or participation in joint cultural activities.
8. Countries, institutions, and researchers should monitor and evaluate the impact of measures and initiatives related to cultural relativism. This contributes to the development of effective strategies to address cultural challenges.
9. Enhance dialogue as a means to resolve conflicts and constructively deal with cultural challenges. This can be achieved by promoting cultural and civilizational dialogue.

ing a significant challenge in cultural communication. Moreover, the potential for different interpretations in the context of cultural relativity indicates that values and beliefs depend on the culture and context they exist in. This can lead to diverse interpretations of the same phenomenon or issue, potentially resulting in misunderstandings and cultural conflicts, presenting another challenge.

Additionally, technological advancements pose challenges in cultural communication as modern technology intensifies cultural interactions, allowing ideas and traditions to spread more rapidly. This necessitates a deeper understanding of the impact of technology on local cultures. Discrimination and bias challenges surface in cultural communication, where individuals participating in cultural exchange may face issues related to discrimination and bias based on culture, ethnicity, or religion. These challenges can impact processes of understanding and cooperation.

Among the challenges are political and economic issues, as political and economic conflicts can play a significant role in shaping cultural communication. These issues can impact individuals' and societies' ability to interact constructively and peacefully. When studying the challenges related to cultural relativity in the context of increasing cultural interaction, a serious challenge to the future of humanity emerges. Duhamel²² points out two main aspects of this challenge; Firstly, every genuine culture involves choice and effort. In the communicative age, individuals do not choose what they are exposed to in the media, and therefore, they cannot cultivate a rich and deep authentic culture without putting effort into selection. Secondly, these means of communication may lead to the demise of individuality, as everyone is exposed to the same content, resulting in them all becoming similar copies without any authenticity.²³ In light of previous studies addressing this issue, deeper insights can be drawn, including:

1. Cultural influence on politics and political thought: Cultural relativity significantly influences political thought in the contemporary Western world, posing challenges in understanding international issues and making political decisions appropriately (Khaled Abdulsattar, 2022).
2. Cultural understanding in international relations: Cultural understanding can be a key to dealing with cultural differences between societies in the context of international relations, emphasizing the importance of building bridges for communication and understanding (Khaled Ishaq, Mohamed Malik, 2020).

²² Georges Duhamel, a French writer.

²³ شرف، عبد العزيز. (1999). وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة. الهيئة المصرية للكتاب. ص 20

3. The relationship between hermeneutics and cultural relativity: Cultural relativity can be guided through hermeneutics, helping understand the various and relative interpretations of texts and cultures (Lakhdar Spaai, 2020).
4. The Impact of Cultural Differences on Dialects and Linguistic Communication: Through the study conducted by Abdulrahman Dhibaawi (2018), we can comprehend how linguistic and cultural variations can influence communication and understanding between cultures. This underscores the significance of understanding these factors in the context of international communication.
5. The cultural impact of globalization: Cultural globalization can affect cultural and national identity in the current era, raising questions about preserving local cultural identities (Al-Mutasim Billah Ahmed, 2018).
6. Social, religious, and cultural factors in gender communication: Cultural and social factors can influence communication between genders, highlighting the importance of understanding these dynamics in social communication (Khaled Tawfiq, Dhu al-Fakar Hadi, 2020).
7. The role of the family in preserving cultural identity: The family plays a crucial role in transmitting and reinforcing cultural values, emphasizing the importance of preserving cultural identities through family and education (Ali Shubeita, 2019).

By referring to the results of these studies, researchers and those interested in cultural relations can be more aware of the challenges arising from cultural interactions to promote international understanding and cooperation. Cultural communication is a powerful tool for deepening understanding and communication between cultures, but it faces challenges that require careful consideration and dialogue for effective and constructive handling.

Discussion of Study Results:

The study delved into the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the age of communication, employing a critical approach within the framework of the philosophy of cultural communication. Through its analytical approach, the study yielded the following results:

1. The approach indicates that cultural relativism makes us realize that values and beliefs are not absolute constants but rather depend on culture and context. This implies the necessity of understanding and respecting the diversity of values and beliefs glob-

ever, and thus, the philosophy of cultural communication aims to bring cultures closer and make them more interconnected. This enables individuals to explore new worlds of customs, traditions, arts, and values, strengthening cultural bonds.

Cultural communication enhances interactions between cultures and encourages cultural exchange. Through this interaction, individuals and societies can learn from each other, benefiting from the experiences of others. This contributes to enriching life experiences and increasing mutual understanding by fostering reciprocal learning between cultures, enhancing their skills, and expanding their knowledge.

Furthermore, cultural communication can contribute to promoting peace and international understanding by building cultural bridges and increasing interactions between cultures. This reduces hostile escalation and encourages cooperation between nations and peoples. Cultural communication plays a crucial role in disseminating “transcultural values” globally, influencing cultures and incorporating new elements through this impact.

On the other hand, it is essential to highlight the risks of an imbalance in cultural communication in the context of understanding transcultural values in the age of communication. According to a researcher²¹, these risks may manifest in the creation of a social model influencing the formation of public opinion and political values. There could be encouragement of a globally uniform consumption behavior pattern, influencing social movements and individual and collective development projects. Additionally, it may pose obstacles to the efforts of developing countries to establish the foundations of their political and cultural independence, ensuring sovereignty. It may also shake cultural self-identity and make it susceptible to penetration. Referring to previous studies helps understand the role of cultural communication in this context based on the following approach:

1. Cultural Relativity and Cultural Communication: The study by Khaled Abdulsattar in 2022 emphasizes that cultural relativity is an integral part of the modern understanding of intercultural interactions. Therefore, cultural communication can contribute to understanding and interpreting this relativity, allowing individuals and societies to benefit from cultural communication in understanding the factors that make cultures differ and influence ways of thinking, beliefs, and values.
2. Enhancing Awareness of Cultural Diversity: In a study by Khaled Issac and Mohamed Malik in

2020, cultural communication is shown to assist in understanding cultural differences between societies effectively, promoting cultural awareness, and enhancing the ability to understand, appreciate others, and foster peaceful communication.

3. Cultural Identity and National Identity: As indicated in a study by Ali Shibita in 2019, cultural communication can contribute to enhancing national identity by promoting authentic values and culture. Thus, families and communities can preserve their cultural identity and engage with the outside world through cultural communication.
4. Cultural Transformations and Communication: In a study by Lakhdar Spaai in 2020, the relationship between hermeneutics and cultural relativity is explored, suggesting that cultural communication aids in understanding cultural transformations and their interpretation. Therefore, cultural communication can contribute to adapting to contemporary cultural changes.

If studies on cultural relativity contribute to understanding the challenges and foundations shaping the age of communication, cultural communication, in turn, plays a vital role in raising awareness of cultural relativity and understanding transcultural values. Consequently, this type of communication can be a means to bring cultures closer, build bridges of understanding between individuals and diverse communities in this closely connected world, and open doors for interaction and exchange between peoples.

Third axis: What are the challenges and issues related to cultural relativity in the context of increasing cultural interaction?

Cultural relativity holds a significant place in understanding modern cultural interactions, offering numerous opportunities and benefits for deepening understanding and human connections among different cultures. However, there are challenges and issues associated with it. With the increase in cultural interaction, individuals and societies may undergo a transformation in their cultural identity. This transformation can raise concerns about the loss of original cultural identity and the impact of global culture on local cultures. One of the challenges of global and local cultural interactions is that the spread of global culture may threaten to overshadow local cultures, leading to the loss of their unique characteristics. This raises concerns about preserving local cultural patterns through what is known as assimilation and fading. Language-related challenges also arise in cultural communication, with difficulties in understanding language and accurately expressing thoughts and values, making linguistic understand-

21 الحاج، عزيز. (1995). الغزو الثقافي ومقاومته. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت

the concept of comprehensiveness, absoluteness, and infinity, carrying the essence of difference, variation, specificity, and contradicting the principle of complete objectivity in human knowledge.²⁰ To understand how cultural relativism, as a philosophical framework, affects our understanding of transcultural values in the communication age, it is important to consider that the world today has become like a small village. Technology and modern communication tools have unprecedentedly enhanced cultural interaction, enabling individuals to communicate with people around the world easily. This has brought the world closer to the concept of a "small village," where geographical proximity has strengthened opportunities for cultural exchange and interaction.

Cultural interaction in this communicative context can lead to the enhancement of mutual learning between cultures. Through cultural exchange, individuals and societies can benefit from the experiences and ideas of others, contributing to enriching life experiences and increasing mutual understanding between cultures. Therefore, the philosophy of cultural communication contributes to promoting peace and international understanding by building cultural bridges and increasing interaction between cultures. This reduces hostile escalation and encourages cooperation between countries and peoples.

As transcultural values spread rapidly through modern communication channels and influence local cultures, cultural relativism can be considered a framework to understand how these different values and elements of global culture are absorbed. The cultural communication here encourages the transfer of cultural elements from one group to another, whether within a single society or between distinct societies. This dissemination allows cultures to adopt and adapt to new elements, leading to changes in their beliefs and values.

Returning to previous studies, we find that cultural relativism and its impact on understanding transcultural values in the age of communication provide an important philosophical framework for this research context. The reviewed studies shed light on several important aspects:

1. **Cultural Relativism as the Foundation for Understanding:** These studies demonstrate how cultural relativism can serve as a foundation for understanding transcultural values. They emphasize that values are not absolute constants but depend on culture and context. This means that values can change and evolve over time under the influence of cultural

interaction.

2. **Cultural Impact on Communication:** The studies illustrate how cultural communication influences the interaction of individuals and cultures. Cultural factors such as language, values, and traditions play a crucial role in guiding communication processes and understanding between cultures.
3. **Cultural Challenges in the Modern World:** The studies point out challenges facing cultural identity in the age of communication. Globalization and its dominance over media and culture can pose a threat to national and authentic cultural identities.
4. **Cultural Diversity and Pluralism:** These studies highlight the importance of cultural diversity and pluralism in today's world. Individuals and societies can benefit from cultural exchange, living together peacefully side by side.
5. **Cultural Communication and Understanding:** These studies emphasize the significance of cultural communication and building cultural bridges to enhance understanding and tolerance between cultures. This contributes to maintaining international peace and stability.

Based on these studies, we can conclude that cultural relativism serves as an important philosophical framework that helps us understand the impact of communication and cultural interaction on values and identities in the age of communication. These studies demonstrate that culture is not a fixed entity but rather a dynamic state that changes with time and context. This reflects the importance of understanding cultural diversity and interaction between cultures in a world characterized by increasing interconnection and communication. Therefore, cultural communication and cultural relativism mutually influence each other. Cultural communication deepens our understanding of cultural relativism and its impact on transcultural values in the age of communication. Consequently, this relationship between them is crucial for understanding cultural and social transformations in a closely connected world.

Second Axis: What is the role of cultural communication in understanding transcultural values in the age of communication?

The role of cultural communication in understanding transcultural values in the age of communication is fundamental and multifaceted. It contributes to deepening understanding and human connections among various cultures and peoples worldwide. To comprehend some of the key aspects of the role of cultural communication in this context, we need to explore the thresholds of cultural convergence in the age of communication. Communication between cultures has become easier than

20 جونز. فيليب. (2010). النظرية الاجتماعية والممارسة البحثية. ترجمة ياسر الخواجة. مصر العربية للنشر والتوزيع. القاهرة. ص188

Therefore, we find that resisting these global cultural contentions has become increasingly complex in this era. Consequently, achieving a specific disregard for these cultural influences is challenging, making it difficult for individuals and societies to either accept and embrace these contents or coexist with them more effectively. This is affirmed by cultural relativism as a philosophical framework. Through it, transcultural values can be understood as variable communicative contents that allow for choice. Thus, this technological and cultural evolution sheds light on the increasing challenges and opportunities facing global societies in shaping their cultural futures. These transcultural interactions and global cooperation have become more crucial than ever. Therefore, directing thinking and analysis towards these issues becomes a decisive matter for both researchers and communication practitioners alike.

Methodological Procedures for the Study:

Type and Methodology of the Study:

Based on the previous emphasis on the fact that philosophical topics and studies in Saudi Arabia are relatively new and promising, especially those related to the problems of cultural relativism in the light of the philosophy of cultural communication, this study falls within the scope of qualitative studies that are appropriate for studies whose applied fields suffer from a scarcity of specialized knowledge accumulation about the topic being studied.¹⁶ Therefore, the study relied on the critical approach according to the descriptive-inductive method, as it is a method that contemplates the details of scientific accumulation so that the researcher can reach a general description of the phenomenon that is the subject of the study. This method is considered the most appropriate for formulating scientific orientations that establish the foundation for future critical studies in the field of cultural communication.¹⁷

Data Collection Tool:

In order to establish this study as a scientific critical research based on the descriptive-exploratory method, considering it a qualitative study, it was deemed appropriate to adopt a strategy aimed at extracting a comprehensive and integrated system through symmetrical open-ended questions. These questions, when analyzed and approached, can form a standardized environ-

ment that can be measured. This was achieved by the researcher through a process of reviewing, analyzing, and extracting indicators from various integrated sources, as follows:

- Relying on literature related to the philosophy of cultural communication in the context of the study problem.
- Analyzing research literature that addressed topics and issues related to cultural relativism and its relation to transcultural values in the communication age.
- Formulating indicators in the form of symmetrical open-ended questions related to the study objectives and responsive to its knowledge needs.

The researcher relied on obtaining the necessary information for the study from secondary data, which includes books, articles, journals, and previous studies. This type of data is characterized by easy accessibility, relatively low cost, and quick access, as it helps in identifying the research problem, determining its approach, establishing the optimal research design, as well as identifying the key variables associated with it.¹⁸ The researcher saw the potential of these data to provide him with information to review and evaluate the results of the study, focusing on identifying the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the communication age as a critical approach in light of the philosophy of cultural communication.

Critical Approach to Study Questions:

In this section, the researcher presents the critical approach to the study questions based on the descriptive-exploratory method, starting from the philosophy of cultural communication as a theoretical framework that allows understanding and analyzing the study problem in its light. This is done based on the secondary data that has been relied upon and collected. The approach is as follows:

First Axis: How does cultural relativism impact our understanding of transcultural values in the communication age?

To answer this question, we must first understand the concept of relativity. According to the philosophical encyclopedia of Lalande, relativity is what is not measured by an absolute term, or what constitutes the relation between two terms¹⁹. It strongly contradicts

16 الحيزان، محمد عبد العزيز. (1425). البحوث الإعلامية: أسسها، أساليبها، مجالاتها. ط2. الرياض. ص17
17 القعاري، محمد علي. (2018). تحليل العلاقة بين الإعلام التقليدي والإعلام الجديد: دراسة نقدية. المجلة المصرية لبحوث الإعلام. جامعة القاهرة. ص30

18 القعاري، محمد علي. (2018). تحليل العلاقة بين الإعلام التقليدي والإعلام الجديد: دراسة نقدية. المجلة المصرية لبحوث الإعلام. جامعة القاهرة. ص30
19 أندريه، لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفية: المجلد الثاني. تعريب: خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت. ص 1197

context, viewing Cultural Relativism as a philosophical framework for understanding cross-cultural values is a significant stance in research. When examining values and beliefs through the lens of Cultural Relativism, we realize that different cultures possess their unique systems of values and notions of right and wrong. This philosophical framework implies that values are not a universal, fixed standard but change and evolve over time, adapting to different cultural contexts.

When we understand Cultural Relativism as a philosophical framework, we become more capable of appreciating and interpreting cultural differences. We realize that values that may seem unfamiliar to us can be acceptable and appropriate in specific cultural contexts. This encourages mutual understanding and respect within the context of cross-cultural values.

Therefore, the connection between cultural relativism and the concept of cross-cultural values encompasses a relative perspective on a set of beliefs and values that go beyond national and regional boundaries. This is due to the increasing interconnectedness of the world through modern means of communication, economic, social, and cultural interactions. Consequently, these cross-cultural values express common aspects of humanity and its shared issues regardless of culture or nationality. This contributes to building bridges between different cultures, enhancing global cooperation, and fostering mutual understanding among people.

Article 52 of the Declaration of Principles on the Summit of the World Summit on the Information Society (Geneva, December 10-12, 2003) stated that "cultural diversity is the common heritage of humankind. The Information Society should be founded on and stimulate respect for cultural identity, cultural and linguistic diversity, traditions and religions, and foster dialogue among cultures and civilizations. The promotion, affirmation and preservation of diverse cultural identities and languages as reflected in relevant agreed United Nations documents including UNESCO's Universal Declaration on Cultural Diversity, will further enrich the Information Society."¹⁴ Therefore, cultural relativism and cross-cultural values can be seen in this context as crucial foundations for peaceful coexistence and effective cultural communication in the age of communication.

The Age of Communication:

Currently, the world is experiencing significant advancements in communication technology and media. This remarkable progress has permeated modern life, making it thoroughly saturated with technol-

ogy. Modern communication tools have forcefully asserted themselves across various aspects of life, leading to a noticeable impact in diverse fields, with cultural diversity being one of the most prominent.

One of the striking effects of this modern technology is the reduction of geographical distances between individuals and places. Modern communication tools have technically eliminated geographic borders between countries, achieved through various means such as the Internet and social media. These tools have made communication between individuals around the world easy and efficient. This technological aspect of communication has significantly contributed to enhancing global communication and information exchange.

Concurrently, with this evolution in communication tools, the world is witnessing a notable cultural shift resulting from technological advancements. The content circulated through modern media and communication tools has become a key element in shaping a shared culture that extends beyond geographical boundaries. This phenomenon is known as the globalization of culture, where the common cultural influences through modern technology are reflected in individuals' understanding and engagement with cross-cultural values. This necessitates the activation of cultural relativism as a philosophical framework, allowing the overcoming of many challenges in light of the philosophy of cultural communication.

This transformation can be understood through the theory of technological determinism, which posits that the origin of every social change is a response to changes in technological means.¹⁵ According to this theory, social changes in any society are meant to catch up with technological changes. Based on this perspective, we can comprehend that technology contributes to shaping values, beliefs, and culture. For example, modern communication technologies and social media have altered the way we socially interact and engage in interpersonal relationships, thereby influencing values and beliefs related to privacy and social connections.

On the other hand, we can use the concept of cultural relativism as a philosophical framework to understand how technological changes are absorbed differently in various cultures. Within this framework, we realize that the acceptance and use of technology depend on cultural values. For example, technology may be embraced and welcomed in a particular culture while encountering resistance in another culture due to differences in values and beliefs.

14 فتحي، محمد عبد الهادي. (2007). مجتمع المعلومات بين النظرية والتطبيق. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة. ص 237

15 بصلي، فضة عباسي. حمدي، محمد الفاتح. (2017). مدخل لعلوم الاتصال والإعلام: الوسائل، النماذج، والنظريات. دار أسامة للنشر والتوزيع. الأردن. ص 316

the boundaries of collective and mass communication. Researchers in this field have decided that the process of cultural communication goes beyond the borders of countries, peoples, and their cultures to other countries and cultures, either for the purpose of exchange, interaction between cultures, or influencing other cultures.⁹ This can be understood based on the following considerations:

1. The world has become a small village: In this closely connected modern age, communication between cultures has become easier than ever before, thanks to technology and media. Marshall McLuhan emphasized the global village and the trend toward globalization. Individuals and institutions in this context can communicate with people in different parts of the world with a simple touch, enhancing cultural exchange and interaction.

2. Mutual learning and development: Researchers believe that the process of cultural communication enhances mutual learning between cultures. This enables individuals and communities to benefit from the exchange of ideas and experiences to improve their lives and take advantage of cultural diversity.

3. Promotion of Peace and Understanding: Cultural communication can contribute to promoting international peace and understanding through interaction and building cultural bridges. This helps prevent hostile escalation and enhances cooperation between countries and peoples.

4. Impact of Global Culture: Researchers also point out that global culture rapidly spreads worldwide through modern communication channels. Consequently, cultures can influence each other and adopt elements from different cultural backgrounds.

Cultural communication occurs through interactions with citizens who have engaged with other cultures during their lives, such as immigrants and expatriates from different cultural backgrounds. It includes citizens born abroad, the influence of parallel education adopted by communities or foreign missions in the country, and other patterns that categorize cultural communication within the framework of necessities imposed by contemporary characteristics.¹⁰ Cultural communication is associated with cultural diffusion, referring to the transfer of a cultural element or a set of cultural elements from one local group to another, whether within the same society or between distinct societies.¹¹

The interest in the philosophy of cultural communication in scientific research is linked to renewed cultural research topics such as identity, globalization, dialogue of civilizations, and other research subjects that captivate researchers and communication professionals in this field.

Cultural Relativism and its Relation to Cross-Cultural Values:

Cultural Relativism is a theory in sociology, anthropology, and cultural studies that asserts values, beliefs, and cultural behaviors must be understood and evaluated within their specific cultural context. It emphasizes assessing these aspects based on the standards and values inherent to the culture itself. In other words, a specific culture cannot be judged or universally evaluated; instead, it should be understood within the framework of its own cultural norms.

Cultural Relativism involves understanding other cultures without passing judgments or discriminating against them. This concept implies that values and beliefs are culture-dependent and socially contextual. What is considered acceptable in one culture may not be so in another. Therefore, no culture constitutes a closed system or rigid templates that dictate the behavior and thinking patterns of individuals composing a particular society. All cultures are subject to change as a whole, and this is just another aspect highlighting the flexibility of culture, leaving room for a multitude of possibilities and choices.¹²

Cultural Relativism is linked to cross-cultural values through mutual understanding and respect for different cultures. Embracing the concept of Cultural Relativism enhances our ability to comprehend and accept cultural differences, effectively engaging with them. This promotes cultural communication and the ability to build bridges between diverse cultures without causing discrimination or conflict. The notion of cross-cultural values is connected to the concept of global culture, which is a way of life shaped by beliefs, values, customs, traditions, symbols, behavioral patterns, and specific practices. It constitutes an understanding of the world, the meaning of human life, and its destiny. Therefore, it can be considered a meaningful framework in which individuals seek their happiness and pursue it in a manner different from traditional culture. Cross-cultural values are not confined to a specific region, people, or country; they exist everywhere, transcending national and regional boundaries.¹³ In this

9 البكري، فؤاد عبد المنعم. (2013). الاتصال الثقافي. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ص 12

10 عبد الحميد، محمد. (2000). نظريات الإعلام وبحوث التأثير. عالم الكتب. القاهرة

11 البكري، فؤاد عبد المنعم. مرجع سابق. ص 14

12 الخليل، سمير. (2016). دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. دار الكتب العلمية. بيروت. ص 292

13 متياس، ميشيل حنا. (2015). الديالكتيك بين العولمة والثقافة التقليدية. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 78

that cultural values, customs, traditions, and beliefs play a crucial role in shaping cultural identity and understanding cultural relationships between societies.

Common Results: All studies affirmed that cultural relativism is an undeniable reality in international cultural relations. They indicated that cultural factors influence individual and societal behavior, determining how they interact with other cultures. The studies also demonstrated that culture, language, values, and religious beliefs play a significant role in shaping cultural communication and interaction.

Key Differences: The studies varied in their application areas and the issues they focused on. Some addressed cultural relativism in Western politics, while others explored the use of the cultural relativism theory in public relations and communication. They also differed in the level of detail and depth in exploring cultural relationships and differences between cultures.

In general, these studies highlight the importance of understanding cultural relativism and its relationship to transcultural values in diverse contexts. They shed light on how culture and cultural communication impact international relations and the cultural identity of societies.

Study Problem:

The challenges of cultural relativism represent a fundamental dilemma in understanding values and cultural communication. They reflect the complexities of interactions between different cultures and their impact on mutual value understanding. Therefore, the importance of developing a critical philosophical framework that contributes to a deeper understanding of transcultural values and interprets these relative challenges is heightened. Given the significance and qualitative nature of this study, employing a critical approach as its methodology, it aims to explore how applying the philosophy of cultural communication as a theoretical framework can uncover and analyze the challenges of cultural relativism. This philosophical approach serves as a method for comprehending transcultural values and analyzing the potential challenges that may arise in this context. This issue is of major importance in the era of rapid cultural interaction and global communication, contributing to a deeper understanding of transcultural values and the ability of societies to coexist and achieve mutual understanding. Based on this foundation, the study's problem is crystallized in identifying the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the age of communication, using a critical approach in the light of the philosophy of cultural communication.

Study Objectives:

Based on identifying the research problem and in alignment with the characteristics of qualitative studies, which often take critical approaches as their methodology, and relying on the various elements related to the significance of conducting this study, it specifically aims to achieve a primary goal: to understand the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for comprehending transcultural values as a critical approach in the light of the philosophy of cultural communication. This provides a scientific framework through which its results can be interpreted. Consequently, several subsidiary objectives stem from this main goal:

1. Understand the impact of cultural relativism on our conception of transcultural values in the age of communication.
2. Uncover the role of cultural communication in understanding transcultural values in the age of communication.
3. Identify the most significant challenges and issues related to cultural relativism, especially in the context of the increasing interaction between cultures.

Study Questions:

To achieve the aforementioned objectives and based on the review and discussion of previous studies, this study aims to answer several questions:

1. How does cultural relativism impact our understanding of transcultural values in the age of communication?
2. What is the role of cultural communication in comprehending transcultural values in the age of communication?
3. What are the challenges and issues related to cultural relativism in the context of increasing communication between cultures?

The Theoretical Framework of the Study:

Cultural Communication:

Cultural communication is one of the most prominent means of human interaction that contributes to deepening understanding and human connections among different cultures and peoples around the world. This type of communication extends beyond language and words, allowing individuals the opportunity to explore new worlds of customs, traditions, arts, and values, enriching the experience of life and mutual learning between different cultures. Cultural communication transcends

are the primary factor leading to the failure of social foreignness in establishing communication with others. The study also revealed that transcultural discursiveness goes beyond investigating the speaker's intentions; it is an approach that combines examining the speaker's intentions with finding ways for the recipient to infer those intentions. Additionally, the research uncovered the influence of social, religious, and ethnic references on the linguistic behavior of the socially foreign individual in another society, as these are deeply rooted in their subconscious. Moreover, the study demonstrated instances where social foreignness fails when the individual is unfamiliar with the methods of accomplishing requests in other cultures regarding certain matters.

The study conducted by Khaled Tawfik and Dhu al-Fakar Hadi (2020)⁶ aimed to shed light on the process of verbal communication between males and females, and subsequently, to elucidate the impact of the social and cultural environment on their verbal actions and interpretations from the perspective of transcultural linguistics. The study concluded several key findings, including the determination that the communication issue between genders is defined by the existence of a cultural gap between them. The wider this gap, the more intense the communication becomes as a crossing into another culture, resulting from the cognitive perceptual disparity in their environments. Additionally, the study demonstrated that ethnic and religious specificities have a clear influence in shaping the nature of communication between genders. The prevalent customs and traditions in a culture can govern the success or failure of communication between genders, depending on what is permitted or prohibited in cultures that vary from one society to another. Furthermore, the study revealed that the communication issue between males and females was not universally absolute across all cultures but rather had a relative nature, vividly manifesting in some cultures and remaining elusive and challenging to comprehend in others, requiring the people of those cultures to understand it themselves.

The study conducted by Al-Mu'tasim Billah Ahmed (2018)⁷ addressed the dimensions of cultural globalization on Arab identity in the era of unipolarity. The study aimed to understand the impact of cultural globalization on identity in Arab society through the dissemination of Western and American ideas, perspectives, and beliefs. The study employed David Easton's approach, based on the input-output system, processes, and feedback. The findings of the study highlighted several key

points, including that the increasing reception of cultural globalization in Arab society has contributed to a higher rate of identity erosion and non-adherence. This is attributed to the weakened Arab connection to their values, customs, and traditions, and the lack of commitment to them. Additionally, the study revealed the success of the United States and Western countries in conveying their products, ideas, and theories to Arab society due to their dominance over media and significant means of transmitting their cultures and values to the world at large.

The study conducted by Ali Shbateh (2019)⁸ aimed to assess the effectiveness of instilling cultural values within families in society to enhance national identity. The study explored how cultural values are secured religiously, ethically, and culturally amid the dominance of globalization over various aspects of life. It investigated how the diverse aspects of globalization impact emerging cultural identity. The study concluded several key findings, notably highlighting the family as a social construct reflecting the image and evolution of society. It emphasized the family's role in adopting contemporary methods in individual upbringing and reinforcing the values of authentic culture that express national identity in all its dimensions, components, and characteristics. The study also revealed that cultural values act as a safeguard, preventing individuals from assimilating into other cultures. These values serve as regulators and guides for individual behavior within society, enabling the community to preserve and advance its cultural structure, thereby preventing social fragmentation.

Commentary on Previous Studies:

After reviewing and summarizing the previous studies that addressed cultural relativism and transcultural values in the age of communication, several indications emerge:

Integrative Dimension: All studies focused on understanding and analyzing cultural relativism and how cultural diversity influences dealing with different cultural contexts.

Methodological Dimension: The studies varied in the methodologies used. Some employed inductive and descriptive approaches, while others relied on qualitative interpretive methodology. Notably, the study by Al-Mu'tasim Billah Ahmed (2018) stood out for utilizing David Easton's approach, which incorporates input-output systems, processes, and feedback.

Theoretical Frameworks: All studies were linked to cultural relativism and its impact on cultural behavior and intercultural communication. They emphasized

6 مزعل، خالد توفيق. هادي، ذو الفقار حسن. (2020). إشكالية التواصل بين الذكور والإناث Gender: دراسة في ضوء التداولية العابرة للثقافات. مجلة اللغة العربية وآدابها. ع32. 331-334

7 الخلايلة، المعتصم بالله أحمد. (2018). أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية. مجلة التراث. جامعة مؤتة. الأردن

8 شبيطة، علي. (2019). القيم الثقافية في الأسرة وتعزيز الهوية الوطنية في ظل العولمة. مجلة ميلاف للبحوث والدراسات. الجزائر. ع2

ly today in the context of cultural communication, where each society has its cultural relativity that it lives by and relies upon.

- The importance of this study lies in presenting an effective functional concept for cultural studies, particularly concerning communication and philosophy.

Previous Studies:

Previous studies serve as the foundational reference for any researcher. Given the relative novelty of philosophical studies in the Kingdom of Saudi Arabia, the interest in this field appears to be new and promising. The theoretical and applied scientific accumulations regarding the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the light of the philosophy of cultural communication in the Kingdom are limited. After reviewing the scholarly heritage where researchers have addressed the propositions of cultural relativism in general and transcultural values in the age of communication in particular, the researcher organized them in descending order from the most recent to the oldest, focusing on two axes as follows:

Axis of Studies Addressing Cultural Relativism:

A study by Khaled Abdulsattar (2022)¹ explored the foundations of cultural relativism in contemporary Western political thought. The study posited the hypothesis that there are several foundations for cultural relativism in contemporary Western political thought, serving as the basis for its existence and effectiveness. It is considered the cultural and intellectual foundation for cultural relativism. The study employed the deductive approach and the descriptive method. It concluded with several important findings, including that cultural relativism is based on various intellectual foundations in contemporary Western political thought, establishing cultural relativism and refuting the universality that can be claimed by any culture or human thought. Among the prominent foundations are cultural and intellectual particularity, cultural and intellectual pluralism, tolerance, and acceptance of others.

The study by Khaled Issac and Mohamed Malik (2020)² aimed to understand the nature of cultural differences among societies and how practitioners in international public relations can comprehend and peaceful-

ly communicate with others in light of the theory of cultural relativism. The study employed a qualitative interpretive methodology, which often generates words and ideas compared to quantitative research that may produce numbers and information. The study yielded several key findings, including: Societies are influenced by cultural factors comprising values, customs, traditions, prevailing ethics, inheritance, language, religious beliefs, clothing, social gender, color symbolism, freedoms, and individual and collective rights. These cultural factors impact the ways organizations are managed and their organizational behavior. Cultural factors also affect the communication functions of international public relations.

The study conducted by Lakhdar Spaai (2020)³ delved into the relationship between hermeneutics as a philosophy of thinking, interpreting texts and cultures, and the relativistic tendency prevalent in contemporary thought. The study revealed that the foundational principles of hermeneutics, rooted in both modern and post-modern perspectives, ultimately lead to the consolidation of the relativistic tendency that rejects the stability and fixity of meaning. The study emphasized the fluidity of meaning and the impossibility of capturing it, highlighting the relationship between hermeneutics and relativism by uncovering the hermeneutic nucleus and confirming this through contemporary thinkers such as Umberto Eco.

Abdulrahman Dhibaawi's (2018)⁴ study aimed to explore the relationship between the duality of dialect and culture, revealing the relativity of both through cultural and linguistic diversity in human society. The study sought to uncover the reasons for diversity in the dialects of societies and their relationship with social culture, traditions, and various patterns. The study concluded that the intertwining nature of dialect and culture, along with their relative characteristics within the context of human social diversity and the complexity of ethnic composition, is a natural outcome of this relativity.

Axis of Studies Addressing Transcultural Values in the Age of Communication:

The study by Khaled Tawfik (2021)⁵ addressed the issue of social foreignness in transcultural discursive linguistics, reaching several key conclusions. It found that cultural differences between discourse participants

3 سباعي، لخضر. (2020). الهيرومنوطيقا المعاصرة وتكريس النزعة النسبية. مجلة الرستمية. الجزائر. ع 1

4 ضيباوي، عبد الرحمن. (2018). النسبية الثقافية والنسبية المهجية. مجلة أنثروبولوجية الأديان. ع 23

5 مزعل، خالد توفيق. (2021). إشكالية الدخيل الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات. مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية. جامعة برج بوعريج. ع 1

1 عبد الستار، خالد عبد الإله. (2022). مرتكزات النسبية الثقافية في الفكر السياسي الغربي المعاصر. المجلة السياسية الدولية. كلية العلوم السياسية. بغداد. ع 50 كانون الثاني

2 إسحق، خالد، مالك، محمد. (2020). العوامل الثقافية المؤثرة على القائم بالاتصال في العلاقات العامة الدولية: قراءة على ضوء نظرية النسبية الثقافية. مجلة الباحث الإعلامي. ع 48

In the context of this interaction, the concept of cultural relativism emerges as an intriguing philosophical framework aimed at understanding values and beliefs that go beyond the boundaries of specific cultures.

Therefore, we find the importance of studying the challenges of cultural relativism in the twenty-first century manifested in the pursuit of enhancing communication and understanding between different cultures. Understanding transcultural values contributes to promoting peaceful coexistence and establishing relationships of understanding and respect among diverse individuals and communities. This is especially crucial, considering that leveraging cultural relativism as a philosophical framework can contribute to overcoming difficulties and challenges that may arise due to cultural differences and diverse orientations.

Consequently, this study aims to present a critical approach to the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the age of communication in the light of the philosophy of cultural communication. Cultural communication philosophy is a philosophical stream that focuses on understanding and analyzing the nature of communication and interaction between different cultures. It seeks to develop models and intellectual frameworks that enhance understanding and reduce the intensity of cultural conflicts.

From this standpoint, an in-depth analysis of cultural relativism is necessary to provide a critical view of the strengths and weaknesses in this philosophical framework. It is essential to shed light on the concepts and principles that need development to achieve a deeper and more comprehensive understanding of transcultural values.

Through this study, it is hoped to contribute to enriching mutual knowledge and understanding between cultures, promoting cultural communication, and fostering understanding in the diverse world we live in. This means that individuals and communities should be open to understanding, respecting, and accepting cultural differences. They should view transcultural values as arising from different cultural contexts that may reflect the needs and aspirations of different societies.

In the current communicative era, cultures intersect and increasingly intertwine. Understanding cultural relativism has become essential to achieving understanding and peaceful coexistence among different cultures. Consequently, cultural relativism can help overcome cultural domination, discrimination, and promote positive cultural cooperation and exchange between different cultures in an era of growing communication.

Therefore, this study addresses the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the age of com-

munication. It takes a critical approach in light of the philosophy of cultural communication, aiming to achieve a scientific result that can provide a cultural perspective aligned with the world's view on communicative issues.

Importance of the Study:

This study derives its significance from its critical dimension. Through it, it becomes possible to examine the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values, employing a critical approach in the light of the philosophy of cultural communication. It reveals how cultural relativism influences our understanding of transcultural values in the age of communication, the role of cultural communication in comprehending these values, and the significant challenges associated with them in the context of increasing cultural interaction. This can clarify the nature of these challenges and roles in the context of considering scientific propositions that allow for a comparative approach. Thus, the researcher emphasizes the importance of this study through his critical approach, evident in the following:

Scientific Importance:

- The study demonstrates its importance by addressing the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the age of communication, making it a relevant and contemporary philosophical study in its scientific field.
- Its significance lies in paving the way for the preparation of various studies that address different aspects of the concepts of cultural relativism and its relationship with the fields of communication and philosophy.
- The study draws its importance from its unique nature and methodology, adopting a critical approach based on a descriptive and inductive method.

Applicability Significance:

- This study gains its importance from the significance of the variables it encompasses and the critical approach used in analyzing them. The results obtained can assist professionals in the cultural sector and fields of philosophy in effectively implementing mechanisms for understanding cultural relativism in the communicative context in a tangible and well-informed manner.
- The study acquires its importance from the relevance of the cultural transformations witnessed global-

Cultural Relativism Challenges as a Philosophical Framework for Understanding Transcultural Values in the Age of Communication

A Critical Approach in Light of the Philosophy of Cultural Communication

Mohammad Jibreel Al-Zailai

King Abdul Aziz University, Saudi Arabia

Abstract

This study aimed to explore the challenges of cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the age of communication, adopting a critical approach within the context of cultural communication philosophy. It falls under qualitative research, relying on a critical approach using a descriptive and inductive method. Secondary data, including books, articles, journals, and previous studies, were used to inform the optimal research design. The study yielded several key findings, including the critical importance of understanding cultural relativism as a crucial element in building bridges of communication and understanding among individuals and diverse societies. This is because values and beliefs are not absolute constants but depend on the culture and context in which they exist. Additionally, the study revealed that the transformations occurring in culture in the age of communication are attributed to modern communication technology and increased cultural interaction among societies. Furthermore, the study demonstrated that cultural communication contributes to raising awareness of cultural diversity worldwide by providing individuals with the opportunity to learn about different cultures and understand the values and customs of other peoples.

Keywords: Cultural Relativism, Cultural Communication, Transcultural Values, The Age of Communication

Introduction:

Cultural relativism is considered one of the most important topics in the context of cultural studies and anthropology. It originates from a philosophical concept that signifies the acknowledgment that cultural values, beliefs, and practices vary from one culture to another. There is no absolute value system or single cultural norm applicable to all cultures. This means that cultural values, beliefs, and practices may differ based on diverse cultural factors such as history, religion, traditions, environment, technology, and social interactions.

Therefore, respecting cultural relativism means recognizing that cultural values and beliefs cannot be evaluated solely based on our own cultural standards. Instead, we should approach them with understanding

and respect for the cultural context in which they originate and operate. On this basis, it seeks to transcend absolute globalism and engage in equal and multicultural interactions, acknowledging the cultural diversity that deserves appreciation and respect.

Undoubtedly, there are challenges and even dilemmas in dealing with cultural relativism as a philosophical framework for understanding transcultural values in the age of communication. Today, human societies live in a communicative era influenced by the forces of unprecedented change and technological development. The world has become a small village connected by unprecedented common communicative elements among its individuals, thanks to the widespread adoption of communication means and technology. This has led to cultural interaction between different cultures that is clear and noticeable in a way never seen before.

Harry Frankfurt's essay *On Bullshit*. I argue that every thinker requires a similar discernment, which combines two truth-telling techniques that Foucault proposed: Avowal and Parrhesia. In his essay, Frankfurt asserts that truth and bullshit share similarities, with the latter 'nutrients removed.' This analogy proves helpful when contemplating thinking itself, as much of the misinformation and deception we encounter is often mistaken for truth. In this context, the urgent need lies in truth-telling rather than merely focusing on critical thinking.

References

- Arum, R., & Roksa, J. (2011). *Academically adrift: Limited learning on college campuses*. University of Chicago Press.
- CNN. (2016). *Gingrich, Camerota debate crime stats*. CNN. Retrieved June 23, 2023, from <https://www.cnn.com/videos/tv/2016/12/01/gingrich-camerota-crime-stats-newday.cnn>.
- Cuyppers, S. E., & Haji, I. (2006). Education for Critical Thinking: Can it be non-indoctrinative?. *Educational Philosophy and Theory*, 38(6), 723-743.
- Foucault, M. (2016). *On the government of the living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. (G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Haber, J. (2020). *Critical thinking*. The MIT press.
- Hytten, K. (2022). Philosophical Issues in Critical Thinking. In K. Hytten (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of Philosophy of Education*. essay, Oxford University Press. Retrieved June 24, 2023, from <https://www-oxfordreference-com.tc.idm.oclc.org/display/10.1093/acref/9780190919726.001.0001/acref-9780190919726-e-1480?rsk=0Zrmbi&result=73>.
- Kuhn, D. (1999). A developmental model of critical thinking. *Educational Researcher*, 28(2), 16-46.
- Mulnix, J. W. (2012). Thinking critically about critical thinking. *Educational Philosophy and Theory*, 44(5), 464-479. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00673.x>
- Pithers, R. T., & Soden, R. (2000). Critical thinking in education: A review. *Educational research*, 42(3), 237-249.
- Possin, K. (2014). Critique of the Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal test: The more you know, The lower your score. *Informal Logic*, 34(4), 393. <https://doi.org/10.22329/il.v34i4.4141>
- Ryan, K., & Cooper, J. (2001). *Those who can, teach*. Houghton Mifflin Company.
- Siegel, H. (1980, November). Critical thinking as an educational ideal. In *The Educational Forum* (Vol. 45, No. 1, pp. 7-23). Taylor & Francis Group.
- Sosler, A. (2020, November 20). *The case against the cult of critical thinking*. The James G. Martin Center for Academic Renewal. <https://www.jamesgmartin.center/2020/11/the-case-against-the-cult-of-critical-thinking/>
- Yolton, J. W. (1971). *John Locke & Education*. Random House.

where the concept is extensively discussed. Nevertheless, its true meaning still needs to be discovered. This has resulted in what Philosopher Sara Ahmed calls an “overuse” of the concept (her case study is the concept “diversity”), leading to a dilution of its value and rendering discussions about it cliché.

Nonetheless, with the growing popularity of critical thinking in academia, scholars and theorists encountered an evident challenge in terms of assessment. Its elusive nature posed a predicament akin to the well-known business adage, “If you can’t measure it, you can’t manage it.” Pithers and Soden (2000) argue that the lack of clarity regarding the nature of critical thinking has resulted in confusion regarding how to assess effective thinking. Assessment and evaluation of critical thinking should be more focused on a global scale (p. 239). In recent years, however, an expanding body of literature has aimed to address this issue of vagueness by not only providing widely accepted definitions or clarifications of the concept but also presenting a range of assessment, measurement, and evaluation tools that transform the concept into a form of “mathematical certainty.” This progression has paved the way for critical thinking to reinforce itself as a regime of truth.

The standardization of critical thinking has resulted in the establishment of hierarchies among learners. The notion of being a critical thinker implies possessing advantageous abilities. However, these abilities often amount to nothing more than good scores on assessments that primarily test exam-taking skills rather than a genuine mastery of thinking aptitudes. Supporting this hypothesis, some scholars have found that a significant proportion of students show exceedingly small or empirically nonexistent gains in critical thinking during their first two years of college, despite 99 percent of college faculty emphasizing the importance of developing students’ critical thinking abilities (Alum & Roska, 2011, p. 35).

A seminal contribution to defining and measuring critical thinking is the work of Edward Glaser, whose 1941 dissertation at Teachers College and subsequent development of the Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal have been widely utilized in various fields such as law, finance, and psychology. However, the idea of relying on a standardized test created eighty years ago to evaluate our present thinking abilities, irrespective of any modifications it may have undergone, seems absurd. Our improved performance on standardized tests today may be attributed to our mastery of test-taking skills rather than enhanced thinking abilities. Furthermore, the validity of the test itself is compromised due to unclear and misleading instructions and scoring errors that undermine its reliability. Consequently, individuals with a deeper understanding of formal and informal logic may actually receive lower scores on this test (Possin, 2014, p. 393).

Therefore, when educational reformers advocate for integrating critical thinking into curricula with the current assessment tools, they are demanding a commitment or allegiance to a particular way of thinking, regardless of its justifiability in truthfulness or practical utility. In this context, the notion of “truthiness” (coined by Stephen Colbert to mockingly describe self-declared truths without justification) becomes sufficient and satisfactory.

The banality of measuring critical thinking lies in the fact that it subjects learners to become objects of truth. This process entails subjecting learners to confessional metacognitive practices that compel them to conform to the predetermined demands of the critical thinking regime of truth, thereby expressing how they arrive at their thoughts. Kuhn (1999) emphasizes the significance of metacognitive skills as essential to critical thinking, as they involve self-awareness and knowledge about one’s own thinking processes (p. 17). However, I find this assertion absurd, as our thoughts are constantly active, and their non-linear nature makes it impossible to trace their exact trajectory. While a learner may present the steps of a mathematical proof on paper, it does not necessarily reflect the genuine thought process behind its written proof. In this context, the student assumes the role of both subject and object in producing knowledge under the critical thinking regime of truth, reminiscent of what Foucault referred to as a “transcendental-empirical doublet.”

A Way Forward

Mathew Lipman, an influential proponent of teaching critical thinking to children, characterizes it as “applied thinking.” However, this viewpoint diverges from philosophy, which prioritizes “conceptual engineering” and values thinking for its own sake without emphasizing practical applications. The inherent uselessness of philosophy, as argued by Heidegger, is an integral aspect of the discipline.

While it may seem like an exaggeration, the invention or popularization of critical thinking has led to a hasty approach to pursuing epistemologically rigorous truths that consider the genealogical aspects of knowledge production. This does not imply that critical thinking lacks value, but the assumption that a formulaic approach exists to enhance human thinking and clarity is too good to be true. Embracing such a notion, encompassing the regime of truth associated with critical thinking narrows the scope for seeking truth and hampers open-minded thinking.

As an alternative suggestion for improved and unrestrictive thinking, I propose the idea of “Bullshit-Deducting,” borrowing from Ernest Hemingway’s famous quote: “The most essential gift for a good writer is a built-in, shock-proof, shit-detector,” and Philosopher

of a “regime of truth” within the realm of logic, wherein the existence of this regime remains concealed or, at the very least, obscured, as “the demonstration as self-indexation of truth is accepted as having an absolute power of constraint” (2016, p. 98).

Foucault’s perspective suggests that logic functions as a game with defined rules, where players are compelled to acknowledge the truth generated by the logical process. Within this logical framework, a “regime of truth” operates, wherein the demonstration or proof of truth serves as a self-indexation, acting as a conclusive marker for the truth it asserts. Foucault’s subsequent passage elucidates the fallacies inherent in thought processes and the misapplications of reason and logic:

In all reasoning there is always this assertion that consists in saying: if it is true, then I will submit; it is true, therefore I submit; it is true, therefore I am bound. But this “therefore” of the “it is true, therefore I submit; it is true, therefore I am bound,” is not a logical “therefore,” it cannot rest on any self-evidence, nor is it univocal moreover. If in a certain number of cases, in a certain number of games of truth, like precisely the logic of the sciences, this “therefore” goes so much without saying that it is as if it is transparent and we do not notice its presence, it nevertheless remains the case that standing back a bit, and when we take science as precisely an historical phenomenon, the “it is true, therefore I submit” becomes much more enigmatic, much more obscure. This “therefore” that links the “it is true” and the “I submit,” or which gives the truth the right to say: you are forced to accept me because I am the truth—in this “therefore,” this “you are forced,” “you are obliged,” “you have to submit,” in this “you have to” of the truth, there is something that does not arise from the truth itself in its structure and content. The “you have to” internal to the truth, immanent to the manifestation of the truth, is a problem that science in itself cannot justify and account for. I think this “you have to” is a fundamental historical-cultural problem. (2016, p. 97).

Moreover, Foucault posits the existence of an absolute power of constraint within this regime of truth. The logical demonstration obligates individuals engaged in the game, compelling them to accept its conclusions as undeniable truth. Logic, a system characterized by structure and regulation, wields significant influence over individuals by enforcing compliance with its rules and accepting its truths.

Foucault’s examination of the interplay between logic, truth, and power underscores the notion that logic

functions as a game governed by rules and procedures that oblige individuals to acknowledge the truths it generates. Consequently, it highlights the profound impact of logic in shaping and limiting our understanding of truth.

Expanding on Foucault’s analysis, teaching critical thinking to students only sometimes cultivates genuine critical thinking skills. Instead, it fosters a belief in their possession of critical thinking abilities solely by virtue of engaging in exercises, assessments, appraisals, and other activities associated with the subject known as Critical Thinking. Thus, demonstrating mastery in critical thinking knowledge and skills serves as justification for a particular mode of thinking. In contrast, the underlying regime of truth within the critical thinking framework becomes binding, imperceptible, unnoticed, permeating the practice, and self-evident.

In his lectures mentioned above, Foucault argues that science and other forms of knowledge operate as a game of truth governed by specific rules. Within this regime, truth can bind and constrain individuals precisely because it is considered true. Foucault suggests that science is merely one instance of a regime of truth, and various other modes exist that bind individuals to the manifestation of truth through different acts and forms of association. While these alternative regimes may share certain similarities with scientific regimes, such as the relationship between alchemy and chemistry as mentioned by Foucault, or in our case, the relationship between Logic and Rhetoric with Critical Thinking, they differ in terms of the acts through which truth is established and the bonds formed between the subject and the manifestation of truth. The distinction between these regimes extends beyond rationality and lies in the diverse ways truth is experienced and engaged in each instance.

In any game of truth, specific sets of rules are chosen while others are omitted. The issue at hand pertains to our certainty that the selected rules will inevitably lead to truth. Stated differently, what is the possibility that the rules disregarded are precisely the ones that could lead to truth?

Assessing Thinking?

The proliferation of definitions associated with critical thinking has given rise to a multitude of assessment and measurement approaches, all of which contribute to the inherent adaptability of the concept. As Haber (2020) suggests, educators are equipped with resources to assess critical-thinking abilities; instead, they are faced with diverse assessment methods, each rooted in a distinct understanding of what it truly means to possess critical-thinking skills (p. 150). Over the past four decades, the abundance of resources and emphasis on critical thinking has led to a paradoxical situation

tioned from being an individual pursuit to a normative enterprise, wherein those who do not adhere to correct thinking must learn “how we think” (which is ironically the title of Dewey’s book, wherein the term “reflective thought” was coined, considered foundational to today’s understanding of “critical thinking”). Otherwise, they risk exclusion from the community of the thinkers who think in “the right way.”

The inherent problem with the term “critical thinking” lies in its vagueness and the lack of consensus regarding its definition. Paradoxically, a doctrine that advocates for clarity finds itself enshrouded in ambiguity. Educators, the primary proponents of critical thinking, must be more consistent when defining the term. Nevertheless, to be charitable, they have reached a general understanding that the concept entails various mechanisms to assist students in evaluating the value of ideas, opinions, or evidence before making decisions or judgments (Ryan & Cooper, 2001, p. 277). The approaches proposed encompass identifying biases, teaching philosophy, fostering “soft skills,” and employing the Socratic method of questioning. The collective understanding among scholars studying critical thinking can be distilled into three fundamental categories: knowledge, encompassing elements such as logic, language, and argumentation; skills, which involve the practical application of the aforementioned elements to real-world situations; and dispositions, comprising personal attributes and behavioral characteristics that reflect a sincere and ethical commitment to prioritize and employ critical thinking abilities (Haber, 2020, p. 97).

This paper focuses on the problematic nature of the first and third categories, namely knowledge and dispositions. These categories shift the focus away from educational elements, such as subject matter, towards unquestioned criteria regarding the nature of thinking and personal attributes of the thinker. Consequently, the imposition of critical thinking as an authoritative regime of truth bears resemblance to a manifestation of “biopower,” exerting control over the learner’s inner self by dictating specific knowledge and truths to be acquired, as well as demanding the mastery of certain dispositions in order to learn how to think. Thus, it represents an encroachment on one’s character, personality, and way of life. According to Cuypers and Haji (2006, p. 725), the fundamental objective of education for critical thinking is not only to teach young individuals how to think critically but also, more comprehensively, to cultivate them as critical thinkers. Therefore, it is imperative for education to strive towards nurturing “self-governing” critical thinkers among our children.

According to Hytten (2022), scholars referenced by him assert that the concept of critical thinking surpasses mere possession of specific skills, encompassing the embodiment of a distinct persona. These theorists

discuss an “inner gaze” through which individuals justify their beliefs by drawing inferences from other beliefs, a process known as “inferring” in philosophical terms. The aim is to attain truth regarding one’s beliefs, assuming the existence of an objective truth (which in itself requires justification). Evidently, this argument follows a self-referential loop.

Applying Foucault’s discourse formation model, which considers academic language, social relations, the physical environment within educational institutions, prevailing pedagogical practices, and authority structures, reveals that meaning and truth are outcomes of power relations embedded within such discourses. Disturbingly, Harvey Seigel (1980) referred to critical thinking as a “regulative idea” (as underlined in the original text). The paradox lies in the literature’s emphasis on “self-regulation,” “self-governing,” and “self-discipline,” which suggests a pseudo-independent narrative imposed upon learners based on the governmentality of the critical-thinking’s regime of truth.

Critical thinking aims to cultivate authentic critical thinkers who could be otherwise rebellious, defiant, dissident, truth-seekers, or even considered “mad.” By making critical thinking, the dominant paradigm of thought, philosophy, and other rational systems exclude the possibility of embracing madness or accommodating individuals who refuse to accept regimes of truth. According to the Critical Thinker Academy, an authoritative source in the field, the ultimate objective of critical thinking is to produce “rational persuaders” (Haber, 2020, p. 135).

Present Day Enlightenment

Examining the critical thinking literature reveals a parallel between promoting critical thinking and the Enlightenment’s pursuit of championing reason. Critical thinking can be seen as rationality’s ‘educational cognate,’ involving the recognition of “the binding power of universal and objective evaluative principles in light of which reasons are to be assessed” (Cuypers & Haji, 2006, p. 724).

The contemporary functionality of critical thinking aligns with the historical objectives of reason and logic during the Enlightenment. The mastery of reason and logic was regarded as a lasting system that automatically rendered an individual rational. By submitting to the dictates of logic, one was destined to uncover the truth.

In his Collège de France lectures titled “On the government of the living,” Foucault explores the nature of logic, its relationship with truth, and the idea of submitting to truth. He contends that logic operates as a game, a regulated procedure governed by specific rules that compel participants to accept the emerging truth as true. In these lectures, Foucault introduces the notion

Background and Analysis

Critical thinking occupies an uncontested position within contemporary educational scholarship. In a provocative manner, a theologian articulated that “To speak against critical thinking in today’s academy is comparable to denying the divinity of Jesus in the medieval church—it’s heterodox” (Sosler, 2020). I will employ a critical theoretical framework to navigate the potential answers to my guiding questions, focusing on critique rather than criticism. The philosopher Michel Foucault will be the primary source for my analysis and critique. Several invaluable concepts originating from Foucault’s discussions and formulations will be employed to elucidate the implications of the predominance of critical thinking in present-day educational institutions.

The notion of “critical thinking” finds its origins in the scholarly work of John Dewey, who referred to it as “reflective thought.” Despite its philosophical foundations, the teaching of Critical Thinking has yet to be integrated into philosophy courses. A survey of six widely utilized textbooks in contemporary introductory philosophy classes revealed a complete absence of any mention of this concept. Moreover, it receives scant attention within mainstream philosophical journals. However, philosophers of education have noticed it, leading to its increased inclusion in anthologies and companions on the philosophy of education, such as those edited by Randall Curren.

The pervasiveness of critical thinking within education has resulted in the reinterpretation of alternative conceptions of thinking associated with education, such as reasoning, in the works of pre-Dewey philosophers to align with the notion of “critical thinking.” A prime example is John Locke’s treatise “Some Thoughts Concerning Education,” where Locke advocates for reasoning with children. However, proponents of critical thinking have extrapolated his thesis to resonate with contemporary understandings of critical thinking. This resonance encompasses the connection between critical thinking skills and virtues, particularly those virtues linked to intellectual humility or courage. Additionally, Locke’s distinction between abstract thoughts and opinions, as well as the emphasis on rationality over impulsive emotions like “*capriccio*, passion, or fancy,” aligns with the notion of avoiding emotional interference in judgment, as emphasized by critical thinking theorists (Yolton, 1971, p. 38). Similarly, Rousseau’s suggestion in «*Emile*» for adults to refrain from engaging in «*reason*» with children has been interpreted as an expression of anti-critical thinking sentiment through a similar process of reinterpretation.

While some literature has critically examined the concept of critical thinking, the most recent study on

this subject dates back eleven years, highlighting the necessity for a fresh and critical reevaluation of critical thinking. However, that particular paper did not primarily critique the concept itself but rather the associated teaching practices, which the author deemed outdated and needed development in light of recent advancements in cognitive sciences (Mulnix, 2012, p. 464). My motivation to scrutinize critical thinking differs from Mulnix’s perspective. While he views critical thinking as a solution that requires redesigning, my hypothesis suggests that it may be a problem in need of replacement. I maintain skepticism toward universal panacea-like solutions that claim to address all problems. Critical thinking appears to have been elevated to such a status, as educationalists persistently emphasize its importance across all subjects and age groups, ranging from early childhood education through programs like Philosophy for Children (P4C) to adult education via platforms like MOOCs (Haber, 2020, p. 128).

Following the emergence of the “post-truth” narrative in the aftermath of 2016, critical thinking has attained a reinforced and elevated position as an urgent objective for educational policy, curriculum design, and teaching practices. In light of this surge and emphasis, my critique aims to expose the theoretical and practical oversights inherent in promoting critical teaching within education. This development has rendered “critical thinking” as what Foucault refers to as a “regime of truth,” encompassing the production of specific knowledge and the exertion of power over individuals’ modes of thinking and being. According to Foucault (2016), a regime of truth delineates individuals’ obligations concerning the procedures through which truth is manifested (p. 93). Within the context of teaching critical thinking, I will endeavor to investigate the nature of these obligations and their operational mechanisms.

Critical Thinking and Education

In contrast to the Enlightenment’s project, the critical thinking “project” extends beyond the notion that individual thinking can be improved merely by initiating independent thought, as encapsulated by Kant’s exhortation to “Dare to know.” The critical thinking project takes on a broader scope, focusing on the educational system. It involves the widespread integration of critical thinking techniques within the educational framework. Following a Foucauldian analogy of building “cog by cog,” educators and students become integral components of a harmonious machinery operating with a shared way of thinking. Ultimately, the objective of this project is to cultivate critical thinkers who can, in turn, educate others in critical thinking. This is why education consultants and organizations, such as the Foundation for Critical Thinking, are dedicated solely to this purpose. Thus, the act of thinking has transi-

Critical Thinking as A Regime of Truth: A Philosophical Inquiry

Ahmed R. Madlough

Columbia University, USA



Abstract

This paper problematizes the notion of critical thinking and critically examines its role in addressing misinformation and disinformation in the post-truth era. It highlights the lack of consensus and vague definition of critical thinking in education, questioning its effectiveness as a solution better philosophical thinking in education. The paper argues that critical thinking has become a dominant regime of truth, exerting control over individuals' modes of thinking and being. Drawing parallels with the Enlightenment's pursuit of reason, it suggests that critical thinking operates as a game of truth with specific rules that bind individuals to its conclusions. The author raises concerns about the imposition of critical thinking as an authoritative regime and calls for a critical reevaluation of its role in education. The paper also critiques standardized tests, for potentially inaccurately measuring true critical thinking abilities. It advocates for a shift towards truth-telling

Keywords: critical thinking, regime of truth, post-truth era, truth-telling, philosophy of education.

Introduction

Misinformation and disinformation pose an immediate threat to our philosophical engagement with thoughts and events of our world. The prefixes “Mis-” and “Dis-” denoting the notions of “badly” and “reversal,” respectively, imply an inseparable association with the vast accumulation of information that exists in the public domain. This overwhelming amount of information challenges its validity, undermines established truths, and transcends the simplistic binary of right and wrong. Consequently, a new phenomenon known as Post-Truth has emerged, commonly understood as a cynical manipulation of truth or an irrational adherence to so-called “alternative facts.” To address this issue,

educational experts propose cultivating critical thinking skills among students, advocating for adopting pedagogies that prioritize critical thinking. However, I adopt a skeptical standpoint regarding the efficacy of critical thinking as a solution for post-truth misinformation and disinformation. In this paper, my objective is to question the notion of critical thinking by posing the following key questions:

1. What factors have led to the widespread belief in the indispensability of teaching critical thinking in education?
2. How has the excessive use of the concept of “critical thinking” in educational contexts diluted its effectiveness?

the category of the “creed” of our certainties and in the principle of intuitions, has once again emerged prominently. It has moved from its ordinary position in our eyes to be seen as innovative and even adventurous. Indeed, we found that beyond Europe, there is a genuine strangeness in it.

The concept of “the uniform” remains confusing. In reality, one might believe it complements the universal and realizes it. However, in actuality, it is the opposite, or rather, I would say it deviates from it. This is because the uniform is not related to intellect, like the universal, but to production; it is merely the standard and pattern. It does not arise from necessity but from convenience. Doesn’t the uniform produce at the lowest cost? While the universal “turns towards the unified,” where unification is its optimal goal, the uniform is nothing more than the repetition of the unified. It is “shaped” in an identical manner and is not innovative.

However, this confusion becomes more dangerous in these days we witness due to globalization, where the same things multiply and spread worldwide. Because we no longer see anything else and it dominates the scene, we tend to believe in it and attribute universal legitimacy to it, describing it as an initial necessity. In reality, this is only about expanding the market, and its justification is purely economic. Thanks to technological and media means, there is a uniformity in lifestyles, things, and goods, as well as in discourses and opinions. This uniformity is now trending towards covering the entire globe from all sides. However, all this does not necessarily mean that these patterns belong to the universal. Even if these patterns are found everywhere, it’s not aseity.

If the universal relates to logic and the uniform belongs to the economic realm, then the “common,” on the other hand, has a political dimension: the common is what people share. The concept of the common is what the Greeks started with to conceptualize the “city.” Unlike the uniform, the common is not the similar. This distinction becomes highly significant as we lean in these days, under the globalization-imposed system of generalization, towards narrowing down the common to the similar through “assimilation.” However, this commonality of the similar is weak, especially if it is genuinely similar. Therefore, to confront it, it is essential to strengthen the common “that is not similar”: this common is the unique one, the productive one. It is the one that I can demand here. This is because this common that is not similar is the only effective one. As Barak says, “The common is real, and the similar is fake.” He clarifies his idea when he comments on two painters: “Trouillebert resembles Corot, but they have nothing in common.” This is the fundamental point in

our present days, regardless of the common standard by which we measure the scale of the city, the nation, or humanity. If we reinforce the common that is not reducible to the uniform, it alone makes the commonality of this nation effective, as it already calls for sharing.

On the other side of this theoretical triangle, the common does not determine, as the universal can. It is given, on the one hand: this is the commonality of my family or my “homeland,” something that comes to me by birth. On the other hand, it decides and is precisely the result of a choice: this is the commonality of a political movement, an association, or a party, representing a collective commitment. In this sense, this shared commonality gradually extends: I have a commonality with my relatives, with those belonging to the same country, with those who speak the same language, and even with all people, as well as the entire animal kingdom – which has become the focus of environmental advocates. The reality is that the sharing of the common expands progressively in principle. However, this “common,” in this case, is also mysterious. Because the boundary defined within each sharing can turn into its opposite: it can become a limit that excludes all others from this commonality. It reveals that “what brings together” is simultaneously the opposite of “what excludes.” When it closes inwards, it pushes others outwards, turning the shared into prejudice, into “sectarianism.”

Secondly: In the European Foundation of Globalization – Has the Universal Concept Become Outdated?

The concept of the universal finds itself in a challenging position these days, despite its strong support for European culture throughout its evolution. It discovers contradictions within itself when encountering other cultures, realizing that it is a unique product of intellectual productions. However, in addition to that, this unique history that Europe stems from, when viewed in its expansion, lacks an inherent necessity principle. In fact, once we move beyond the pure philosophical perspective and examine the formation of its idea within the cultural evolution – the multitude – that Europe later becomes, we will realize the extent to which this universal trajectory belongs to a multi-element history, if not a chaotic one. It originates from different and sometimes conflicting levels, making it challenging to see the internal connections. I will mention at least three aspects: on the philosophical level (Greek), there is the concept; on the legal level (Roman), there is citizenship, and on the religious level (Christian), there is salvation. What is the “necessary” relationship that binds them together, and does this constitute a “history”? Top of Form

On the Universal, the Uniform, the Common and Dialogue between Cultures

François Jullien

University of Paris Denis Diderot

Firstly: The Universal, the Uniform, the Common

To engage in this discussion, it is essential to clarify the terms; otherwise, we will fall into confusion. First and foremost, we have these three competing terms: the universal, the uniform, and the common. We not only risk mixing them but also must remove the ambiguity that surrounds each term. At the top of this triangle is “the universal” itself, which carries two distinct meanings that must be distinguished – otherwise, we will not understand its “rigor” and the challenges it poses in society. There is a meaning that can be considered weak, arising from observation and defined by experience: to the extent that we have observed it so far, we see that it has always been this way. This is the general meaning, and it does not create any problems or shock anyone. However, the universal also has another strong meaning; it is the meaning of pure or strict universality – a meaning that in Europe has become a necessity in thought: from the beginning, and before any confirmation comes from experience, even without relying on experience, we demand that this thing [whatever it may be] “must” be so. It is not that this thing has been found to be this way only until the present moment; rather,

it cannot be otherwise. This “universal” has become not only universal but also necessary: a universality that does not come from reality but from law (primarily). It is not subject to comparison but is absolute. Not expandable as much as it is of inherent necessity [a necessary value in itself]. This universal, with its strong and rigorous meaning, is what the Greeks founded the possibility of the existence of knowledge upon. This is the meaning that classical Europe invented, transferring it to mathematics and physics (Newton) as the “laws of cosmic nature,” which witnessed the success we know.

However, since then, we have undergone this grand experiment. In fact, this is one of the decisive experiments of our era: facing the necessity of this universality, the universality upon which European sciences relied and classical ethics called for, we discover today, through our encounters with other cultures, that it is not universal in any sense. Instead, we found that it is rather unique, contrary to what it is assumed to be, as it pertains to the cultural history of Europe alone, at least concerning its arrival at this point of necessity. Above all, how does the term “universal” translate when we step outside of Europe? We also discovered that this claim to universality, which we confidently placed in

his favor, or makes him happier, or because it is wise or right according to someone else's opinion. These are valid grounds for objecting to him, arguing with him, persuading him, or pitying him, but not for forcing or punishing him when he engages in contrary behavior." In summary, the rich mosaic of identity can lead to numerous benefits, foremost among them being the

richness of diversity, fostering human flourishing, and promoting cognitive humility, which undermines the claims of authoritarianism. In the words of Chekhov, with a slight modification, "There are large identities and small identities, and everyone should dare to speak out, each with the strength they possess."

in resolving conflicts arising from this diversity. At the heart of coexistence is a commitment to the principle that cultural differences are not a cause for division, that racial distinction is not a justification for discrimination, and that religious differences do not warrant discord.

- According to Whitehead, those who coexist with us should be close enough to understand us, distant enough to capture our attention, and intriguing enough to evoke our admiration. However, coexistence can be condescending, where the self accepts the other but denies their beliefs and lifestyle, seizing opportunities to persuade them to adopt its beliefs and conform to its way of life. This type of coexistence is ethically questionable due to its tinge of distrust, patriarchal tendencies, and opportunistic and treacherous behaviors. The condescending cohabitant believes that those advocating for coexistence suffer from a distortion of awareness and a moral decline, expressing pity for them. They feel obliged to make them less deserving of pity, reflecting paternalistic tendencies. They engage in manipulation, waiting for opportunities to force them to renounce what they deny, driven by opportunism and betrayal. However, as we will discuss later, this type of coexistence deserves consideration.

On the other hand, coexistence can be noble, where the self accepts the other not because of their inability to change their beliefs, as the issue of conversion does not cross its mind at all, but because it recognizes that the other's right to their beliefs is no less than its right to its own. The difference between these two types of coexistence becomes more evident in the context of how society deals with the rights of minorities. If the majority feels that it grants rights to minorities as a favor, as if it has the option not to do so, and is not obliged to, then it practices condescending coexistence. However, if the minority feels that the privileges it enjoys are inherent rights, and the majority has no agreed-upon principle of equality in the social contract binding everyone to deny these rights, then there is a noble mutual coexistence between the two.

Arrogant Coexistence with Those Who Reject Coexistence

However, what about coexisting with groups that use their cultural distinctiveness to justify human rights violations? Shouldn't there be a minimum standard that establishes boundaries that no group is allowed to exceed? A limit that deters violations and shields us from the dangers of relativism? In fact, we do not lack such a limit at the individual level in most societies that value freedom and human rights preservation. Ultimately, the law confines those who transgress it to prisons, even when they invoke their cultural distinctiveness. On the level of nations, there are covenants and treaties

that, due to their consensual legitimacy, can be considered as ethical common ground binding all nations and peoples. We can rely on this human commonality to regulate the impulses of domination and possession. Suppression, oppression, torture, and discrimination are suspicious behaviors in any culture worthy of being described as human, just as justice, benevolence, advocating for truth, and promoting mercy are virtues shared by various religions and customs.

Cultural differences and societal peculiarities do not, in themselves, constitute a barrier to shared values. Mutual communication between cultures is possible because what makes the human being human, regardless of their capabilities, remains a common denominator bridging these cultures. In the words of Isaiah Berlin, if we did not have common values with others, every civilization would close its doors on itself, and understanding would become elusive to its own inhabitants.

Thus, emphasizing the affirmation of shared agreements imposes a general constraint on the right to difference, and employing science and philosophy becomes a means to gain more agreements. While recognizing diversity in beliefs, often embedded in most societies, represents the highest embodiment of the concept of noble coexistence, the practice of coercive tolerance in dealing with those who deviate from international laws is suitable for preventing violations that threaten even the most dominant societies. This is because no group can endure for long unless it prohibits killing, rape, torture, and kidnapping. A society that violates human rights cannot heavily rely on its right to difference, as the continued violation of these rights ultimately leads to its demise, leaving no room for engagement with others.

Conclusion

The challenge each of us faces in coexisting with others corresponds to the extent of loyalty to the identities to which we belong. It is contingent upon our ethical stance towards the differences that distinguish us from them. The more an individual emphasizes their attachment to their identity, the harder it becomes for them to peacefully coexist with those who have different identities. The likelihood of rupturing the bonds with others increases, making peaceful coexistence more difficult. On the other hand, as Rawls affirms, when people find themselves treated as free and equal, they, in turn, treat others as free and equal, leading to the development of a sense of justice and the spread of social peace. Regardless, individuals have the choice to embrace the identities they belong to. However, they should not resort to violence to impose their affiliations on others. As John Stuart Mill expresses in his text embraced by advocates of tolerance: "No one should be coerced into performing any action because it is in

diversity, despite diversity being its essence. This matter is not without irony. Advocates of cultural identity frequently express their commitment to tolerance, diversity, and pluralism. However, their culture often betrays, seemingly, their loyalty. This is because identity, as an affiliation to a specific group, inherently implies disassociation from those who do not belong to that group. The reality of practicing such disassociation is particularly evident in the use of the term “foreigner” to describe the other, derived from “al-janib,” meaning someone afflicted with impurity that requires purification and cleansing. The question arises: If identity confines the other in their realm and stigmatizes their otherness, what ethical dimension can ground its culture?

Logically, within the context of identity, we speak about the self in relation to two circles: the circle of “we” and the circle of “the other.” Through the act of identity, the self merges into the circle of “we” and becomes isolated from the circle of “the other.” However, the circles of “we” and “the other” can expand or contract depending on what the self chooses to align with. There are two extreme scenarios. In the first, the circle of “we” narrows to the point of exclusion, while the circle of “the other” expands without restriction. This resembles a condition where an individual suffers from paranoia, imagining that everyone is a potential threat. However, there are intellectual orientations, free from psychological imbalances, that adopt such a stance. Maxim Gorky expresses this by saying, “I came into the world to oppose it,” and Hugh of Saint Victor states, “The man who finds his homeland sweet is still a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is as a foreign land.”

In the second extreme scenario, the circle of “the other” narrows to the point of exclusion, while the circle of “we” expands without restriction. According to the hylozoistic tendency, everything in the universe is part of the “we,” and there is no “other.” The differences that distinguish us from other beings are merely a natural outcome with no ethical implications. Nature is one, and the entire universe, with its humans, stones, animals, and plants, is undifferentiated. There are no essential differences that warrant discrimination between its beings, necessitating alignment with the totality. We should also consider the advocacy for animal rights and environmental conservation as efforts within this cosmic framework, ultimately striving for alignment with all that transcends the human species.

However, the circle of “we” generally does not narrow to the point of excluding anything, nor does it expand to the extent of not narrowing at all. One can measure a person’s commitment to the value of tolerance by observing the categories with which they show a willingness to align. As these categories widen and the readiness to align strengthens, the commitment to

this value is reinforced. The broadest categories and the most abundant willingness to align are found in Humanism, where its adherents deny the existence of differences sufficient to distinguish themselves from other human beings. This perspective considers humanity as a whole to be their only identity, rejecting the legitimacy of any hierarchy that ranks human identities. For them, all identities, except humanity, are attempts to usurp rights that should be preserved. Within this framework, global trends, international aspirations, and diplomatic agreements are seen as efforts towards fostering common living at the level of the entire human species.

There are also broader cases found among the general public, characterized by their diverse “others.” These include spatial otherness (based on belonging to a specific geographical region, with national identity being a clear example), temporal otherness (where the other is someone unspoiled by civilization, either ancestors untouched by modernity or contemporaries free from the taint of backwardness), racial otherness (placing one race above others), gender otherness (favoring one social gender over another), political otherness (practicing partisan exclusion and political isolation), religious otherness (leading to jihadist wars and sectarian conflicts, where individuals sacrifice their lives believing they fight in the name of heaven to uphold its word on earth, convinced that their share of eternal bliss is determined by the number of lives extinguished and the amount of blood shed), and linguistic otherness (where anyone who speaks a different language is considered a stranger; Christopher Columbus expressed this sentiment when he wrote to one of the princes, “If it pleases our Lord, I will take six Indians with me when I depart so they can learn to speak” and Adonis said, “I am not what I desire, and I am not what I don’t desire; I have no history, no homeland, only this wandering among the letters of the alphabet”). Naturally, these circles can overlap and coexist within the same individual, and they may change and evolve based on their experiences and experiments.

Identity and Acceptance of the Other

Identity is a valuational concept, as an individual’s possession of an identity implies adopting a system of principles that dictates, according to a specific value hierarchy, the behaviors they should follow when facing moral dilemmas. Since the concept of identity refers to the concept of the Other, it raises the issue of coexistence with the Other. The most crucial rights issue that the identity of any human group raises is whether it tends to exclude those who do not belong to it, forcing them into the mold of their own identities.

Coexistence is a social situation where groups with diverse cultural, ethnic, or religious characteristics interact. However, it refrains from resorting to violence

identity – the prevailing value system. Upon examining the faces of Libyans on the eve of February 17, one might discover that the previous regime noticeably influenced the formation of the Libyans' value system by intervening in the details of their lives, even affecting aspects of their deaths. However, it only minimally influenced the overall shaping of their identity. Despite the fluctuating tendencies of that regime between Arab, Islamic, and African identities, Libyans continued to cling to their Libyan identity.

Some argue that the challenges faced by Libyans in their lives are primarily attributed to inherent flaws within them, suggesting that their failure to establish a successful state is a chronic issue rather than a mere historical coincidence. To support this viewpoint, they may refer to a passage often attributed to the Andalusian historian Al-Hasan Al-Wazzan in his book "Description of Africa," where he describes his travels in the northern regions in the early sixteenth century. In this text, he mentions: "Likewise the inhabitants of Libya live a brutish kind of life; who neglecting all kinds of good arts and sciences, do wholly apply their minds unto theft and violence. Never as yet had they any religion, any laws, or any good form of living; but always had, and ever will have a most miserable and distressed life. There cannot any treachery or villainy be invented so damnable, which for lucre's sake they dare not attempt. They spend all their days either in most lewd practices, or in hunting, or else in warfare: neither wore they any shoes nor garments."

Indeed, the noteworthy aspect of this text lies in Al-Wazzan's statement that the life of Libyans has "always had, and ever will have a most miserable and distressed life." This implies that his observation goes beyond a mere descriptive account of his desert travels; it takes on a prescriptive stance. Al-Wazzan moves beyond narrating the conditions of Libya's inhabitants and adds an eternal judgment, suggesting that they will never experience conditions other than what he described. Interpreted through a contemporary lens, one might argue that Al-Wazzan is characterizing the Libyan personality as an immutable, static trait, depicting a mental structure resistant to change, and portraying a historically predetermined value system that perpetually leans towards aggression and backwardness.

Regardless of the accuracy of attributing this text to Al-Wazzan, which I couldn't verify in his book, it is important to note that when Al-Wazzan speaks about Libya, he refers to the inhabitants of the region that "begins eastward from the borders of the oases and extends westward to the ocean." Although he describes the Arabs inhabiting the deserts between the lands of the Berbers and Egypt as "becoming some of the most ruthless killers in the world, and any stranger who falls into their hands is first stripped of everything he may have, then sold to the Sicilians," his writings lack

explicit commitment to the inevitability of the behavioral patterns he observes among the tribes he describes.

Regardless of Al-Wazzan's stance, I would argue that the behavioral patterns prevalent among Libyans, like those found in any other population, are nothing more than responses to political, historical, and social conditions. They manifest as a form of adaptive defense, rendering them transient traits and qualities susceptible to change with shifts in these circumstances.

According to this perspective, I reject what could be described as the theory of the Libyan curse, implicit in the belief that Libyans are destined to lead miserable lives indefinitely. To illustrate the shortcomings of this theory, let's imagine that the conditions our country is going through have befallen a neighboring nation. If the neighboring country experiences widespread armed conflict, lack of security forces, terrorist groups controlling entire cities, absence of law enforcement, unchecked drug trade, rampant currency forgery, and money laundering – would it not suffer similarly? As such comparisons highlight, peoples are not distinguished by their inherent characteristics; rather, their political, social, and economic history, along with its consequences, plays the decisive role in shaping the behaviors and attitudes of individuals. Furthermore, assuming that a nation's curse explains the behaviors and attitudes of its people tends to lead to a fatalistic and pessimistic outlook. Those who believe in an inherent flaw in the Libyan people are unlikely to participate in elections, endorse any constitution proposed for a referendum, and will resign themselves to disorder, chaos, and the inevitable destruction witnessed as an inescapable fate.

Roots of Identity

Identity has diverse foundations, with the most prominent being ethnic roots that discriminate among human races, acknowledging human privilege as realized only within a specific race. The evolutionary foundation views identity as a defensive mechanism for survival, a shared inclination among humans and any herd led by its instincts to defend its territory. The cultural foundation elevates the significance of the diversity of identities as crucial for the flourishing of the human species, which thrives in diversity. The theological foundation posits that religion is the origin of every identity, attributing differences in identities to deviation from divine law. Some find meaning in their identity, and paradoxically, those who find meaning in something usually express a willingness to die for it.

Circles of Identity

Cultural identity is often accused of its exclusionary nature and its tendency to negate the legitimacy of

In the case of personal identity, for example, we question whether the individual who has aged and now walks with three legs and a cane is the same child who used to toddle on four limbs, with hands and knees. In the realm of the identity of solid material things, such as ships, we may inquire whether the traveler on a sea voyage, who returns with a ship that has had all its parts replaced – its deck, sails, and masts – has brought back the same ship. If that is the case, then has the shipwright who crafted the vessel from the discarded pieces and fashioned it into a ship also returned with the same ship?

In comparison to this, we need to inquire in the case of national identity: who aligns with whom? Is it judged that the nation is the homeland, or is it judged that the citizen is the nation? Both alternatives are excluded; the first is true but says nothing, and the second is incorrect because the citizen differs from their homeland, preventing complete alignment. It becomes clear that what we mean when discussing national identity is the sense of belonging to a homeland that members of a group share, driven by common factors that unite them. An individual experiencing such a feeling is not identical with a nation but identifies with a nation, meaning they feel an affinity, find themselves within it, and experience a sense of estrangement when distanced from it. According to this, the concept of national identity refers to what can be described as patriotic passion that a citizen harbors for their homeland. Ultimately, it is a sense of belonging to a group due to shared characteristics, what is known as the components of identity.

When we realize that in the context of researching national identity, we are dealing with subjective feelings and emotions, we will appreciate the magnitude of the task at hand. Monitoring emotions is inherently challenging, and interpreting and attempting to change them are equally complex endeavors. Moreover, emotions are not under the control of their experiencers; someone who feels a sense of belonging to a homeland, region, or tribe cannot simply choose not to feel that way. The crucial aspect in matters of identity is not which entity one feels connected to, but rather what one does with that sense of belonging. No one doubts Abdel Nasser's Arab affiliations, but what did he do with them? Similarly, the most ardent supporters of a sports club may prove to be a disaster for it despite their strong sense of belonging.

So, the goal is not to diminish the importance of national identity by reducing it to mere passionate emotion but rather to bring about a change in the focus. The proposed shift is towards the prevailing value system – that package of values, behavioral patterns, mental attitudes, psychological inclinations, and dominant cultures that distinguish a specific people in a particular historical period. The reason why researching the prevailing value system is crucial is that it goes beyond

uncovering the sentiments and feelings citizens harbor towards their homeland. It extends to revealing the attitudes and positions that govern their actions in various aspects of life. For instance, the stances of a particular population on values such as knowledge, work, tolerance, equality, and openness, along with their commitment to transparency, responsibility, objectivity, competitiveness, and hierarchy, might be more effective than their nationalistic emotions in indicating their readiness for national reconciliation and their participation in nation-building.

However, by focusing on the prevailing value system, we are not fundamentally separating ourselves from national identity. This system is an integral part of it, constituting one of its prominent components, and it is the one that shapes the contours of national character.

From another perspective, individuals are not questioned about their feelings and opinions, but rather solely about their manner of responding to them. There is no blame for feeling anger, hatred, aversion, or bias, as long as we refrain from translating these emotions into hostile behaviors. Acceptance of others is not a requirement if it implies feeling a sense of affinity or sympathizing with their positions. Instead, what is necessary is to exhibit behavior as if we accept them, refraining from translating our rejection or aversion into actions that might harm them.

The components of identity, in general, are merely sensed in national feelings – the positions towards which national emotions are directed, prompting a sense of belonging to a particular group. It is noteworthy here that there are two approaches to these components: one is retrospective, glorifying the past, and the other is progressive, assigning the current generation the task of crafting its identity.

Usually, components of national identity, such as language and religion, are characterized by a dominant local nature. For instance, the linguistic component is embodied in the Libyan dialect, and the relationship with Standard Arabic is not particularly emphasized; in fact, some may criticize those who attempt to speak it.

There is another distinction related to the concept of national identity and the component of the prevailing value system that depends on the role played by the state in society. Some libertarian states intervene minimally in the details of their citizens' lives, emphasizing individuality, freedom, and independence. In contrast, other more authoritarian states intervene extensively, delving into the minutest details of their citizens' lives. It appears that in the former case, the state contributes to shaping national identity in a general sense by promoting a sense of belonging to the homeland as a suitable ground for exercising civil and political freedoms. In the latter case, state policies often have a significant impact on shaping a specific component of national

National Identity and National Personality

Nagib Elhassadi

Benghazi University

The identity is the fingerprint of the soul, a droplet from its dew, and a spark from its radiance. One who loses their identity is akin to a celestial body deviating from its course, lacking a destination to embrace and no orbit to revolve within. So, what is identity? Is it an existence or essence? Is it a static characteristic, or a dynamic process influenced by the passage of time? Do human identities rank and differentiate, or are they equal, with no superiority of one over the other? Do embryos possess identity since their inception within the darkness of wombs, condemning their aborter for the crime of murder? Or do identities have age and mental prerequisites, denying those who don't fulfill them their right to life? Does one lose their identity when afflicted by a severe illness that robs them of consciousness, justifying their merciful killing? Is it solely within the prerogative of the giver of life to revoke the gift of life? Do animals have identities that entitle them to rights, or are rights exclusive to human beings? Is being a minority an identity, or is "minority" a statistical term that merely signifies a potential source of problems? Is science an identity, or is it the identity of those who transcend all identities? How does awareness contribute to shaping identity, and how does it, in turn, contribute to shaping awareness? Is identity inclination and temptation, or is

it inherently subject to objective foundation? Can it be diagnosed in a neutral language without employing the language of advocacy, the rhetoric of origins, and the guardianship of beliefs? These are some of the questions that philosophy raises in the context of identity, and I aspire to answer a fraction of them, for the space and my knowledge are limited in collecting them.

Identity, linguistically and logically, is a relationship between two entities expressed through the use of the equality sign "="; this is what makes identity judgments formulable in the shape of equations. The two sides of the identity equation either name the same thing, making the judgment true, or they name two different things, rendering the judgment false. Hence, the question raised by the judgment of any identity is whether its two sides represent two facets of a single entity.

According to Quine, everything has an identity, which is determined by the set of properties that uniquely define it and differentiate it from everything else. Therefore, I object to the notion of something having no identity, as it merely signifies that the speaker is unaware of the properties specific to it.

constantly changing circumstances. But it is also localized because of the impact of climate and landscape. Transculturation, especially when understood in terms of the porosity of cultures, is not a policy. It describes a historical process that escapes any attempt to control it, even if the process itself is impacted by legal systems, material economic systems, and power differentials.¹¹

Resistance to the idea of transculturality so understood will come from various sources and will impact many debates. That includes the constant controversy over cultural appropriation. This issue is too complex to address adequately, but too serious to ignore. There are contexts in which cries of cultural appropriation often seem overblown: one thinks, for example, of different cuisines and flavoring. However, in other contexts cultural appropriation amounts to cultural exploitation, as when a musical form is in effect stolen from those who have kept it alive and nurtured it. But the problem is not with the appropriation as such, so long as it is organic, because, if one still can speak in terms of culture, and you have heard my reservations about doing so, one is owned by a culture more than one owns it. Nevertheless, the problem described as one of cultural appropriation lies rather with the power differentials determining any such encounter and the long-standing problem of exoticization remains.

¹¹ This is evident in the notion of transcultural statehood. See for example, Gauri Parasher, "Between Saree and Skirt: Legal Transculturality in Eighteenth-Century Pondicherry," in *The Dimensions of Transcultural Statehood*, eds. Christina Brauner and Antje Flüchter, *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und Vergleichende Gesellschaftsforschung*, 2014, 5, 24, pp. 77-56.

At the start of this talk I posed three questions. Let me close by rehearsing the answers you have already heard. Under the label *transculturation* I have endorsed a relational account of cultural formation that derives in large part from the work of Ortiz insofar as it conceives cultural exchange across multiple diverse cultures as a dynamic, intermeshing historical process that must be approached not at the level of ideas or customs only, but also in terms of the economic, ecological, and material conditions governing any given society at any given time. The term *transculturation* is to be preferred to the term *acculturation* because it does not conceive of cultural formation as a process of assimilation to a culture that is posited as privileged on account of the power that accrues to it and is to be preferred to the term *multiculturalism* because it conceives of cultures as porous. Finally, transculturality is receiving more attention now from philosophers, first, because what seemed to be a phenomenon found primarily in certain locations, such as Cuba, is now visible everywhere because of the new ways in which cultures travel through the media. And, secondly, because academic philosophy is belatedly becoming less insular in the sense of less dominated by a narrow conversation emanating from the older universities of Northern Europe and North America. This meeting here in Riyadh is a fine example of what is possible when philosophy travels and what is opened up when philosophy understands itself not in terms of acculturation but in terms of its own potential for porosity.

how a society is determined by its history but also by the determinative natural features such as those related to location including climate and landscape.

Attempts to think about cultural differences in a liberatory way have often incorporated into them terms that derive from biological inheritance that threaten to reinscribe in them a reference to racial inheritance which then has to be qualified. One sees this most clearly in Edouard Glissant's embrace of *metissage* and creolization. One also hears about cultural hybridity. Ortiz was not immune from this tendency. While introducing the idea of transculturation he explained how "the result of every union of cultures is similar to that of the reproductive process between individuals" the offspring always has something of both parents, but is always different from each of them (103).⁸ At very least this oversimplifies the complexity at work. It is to counter that tendency and in order to present an account of the interaction between cultures that better fits the contemporary conditions that I advocate understanding transculturality and its displacement of the idea of cultural purity not in terms of inheritance, which its implicit reference to racial purity, but in terms of porosity.

I am not using the term *porosity* in its scientific sense, but more in the way that has come to be used by certain contemporary cultural theorists who are drawing on the usage of the term *porosity* by Walter Benjamin and Asja Lacis in their short 1925 essay simply titled "Naples." They took the porosity of the stone from which much of Naples is built and extended it to describe improvisation in the way building and action interpenetrate each other.⁹ The essay attracted a great deal of attention, beginning with a response by Ernst Bloch, but it must be understood that they were writing more to elucidate how the Northern European experienced Naples than anything else. It was rather a remark by the cultural critic Iain Chambers that encouraged me to adopt the phrase "porosity of cultures." In an essay on Naples he observed that the idea of porosity could be extended to include its historical and cultural formation. "Porous matter absorbs whatever it encounters; it soaks up external elements while maintaining its initial form. It embodies and incorporates foreign elements and external pressures."¹⁰

The tendency of every city, every region, every nation, every race to try to impress on itself a homog-

enous understanding of itself is not surprising, but it needs to be combined with an acknowledgement that the effort is doomed to failure. For transculturalism, cultures do not bear an essence. They are fundamentally dynamic, relational and without fixed identity. Identities are historical products constantly changing, just as languages are, for example. Transculturality is a never-ending constant process.

To be sure, it is the work of a scholar in the tradition of Fernando Ortiz to identify the various components. But for the inhabitants themselves it is sufficient simply to live amidst the rival narratives and experience the conflicts as something to be constantly renegotiated. (Ortiz does not present transculturality as a harmonious exercise. Far from it. Referencing Las Casas's "Destruction of the Indies," he recognized that in Cuba it gave rise to "terrible clashes" (99).) Some cultures pick up influences from the outside as easily as a sponge absorbs water. Some other cultures are, to extend the metaphor, decidedly waterproof by comparison. It is like the way people seem to pick up the colloquialisms or gestures of the people that they encounter without even being aware of it. And in today's world, because the exposure to others is so accessible and so impossible to resist, if every porosity was a feature of only a few cultures that hardly seems to be the case today. The strategy the Japanese once practiced of trying to remain sheltered from those outside of their borders is no longer available in the modern world. In any event, a porosity that seemed exceptional to Northern European intellectuals who were perhaps blind to the history they inherited by such artificial constructions as the West now seems like an inevitable constant of how culture stays alive.

The porosity of cultures is not necessarily something positive especially given the fact that we must often look to the history of violence to see what predominates in any place and at any time. Nevertheless, the tensions and conflicts that may arise from its multiple origins are also not necessarily negative. From the perspective Ortiz developed, there is no such thing as a pure culture: cultures are, like people, relational. They have no meaning in isolation. Indeed, I would want to go further. I would argue that if we are going to make space for this term *transculturality* it is to insist that cultures not only demonstrate complexities and variations within themselves, but they are necessarily conflicted internally, and that this should not be understood as something bad or destabilizing. I am not confining myself here about the conflict that historians and sociologists attempt to document when they describe a culture as gaining its identity in its relation to what is foreign to it. I am talking about how if there is any meaning to what we might call cultures it is that each culture exists only in this internal strife with itself. Cultures today allow for homogenization less than ever. The strife is primarily temporal. It concerns the departure or maintenance of certain of its features in

8 For some other examples from Ortiz's work, see Robin D. Moore, "Fernando Ortiz. Ideology and Praxis of the Founder of Afro-Cuban Studies," in *Fernando Ortiz on Music*, Philadelphia: Temple University Press, 20XX, pp. -1xx at 18.

9 Walter Benjamin and Asja Lacis, "Naples" in Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 1926-1913 ,I*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge: MA; Harvard University Press, 19XX, pp. 21-414 at 416.

10 Iain Chambers, *Mediterranean Crossings. The Politics of an Interrupted Modernity*, Duke University Press, 2008, p. 81.

But why it is important to understand the historical process in ways better than that offered by those two models is something I want now to turn to. To do so, I need to explore the importance our society gives to the idea of culture. And let me say here that I have over the years grown increasingly suspicious of the word *culture* and its cognates, not least because, as Kroeber and Kluckhohn documented over seventy years ago, it has so many different senses it is often hard to know what is meant by it.⁵

That said, or much of the twentieth century and into our own times, the distinction between nature and culture has performed a highly ideological function. The idea is that nature is given, whereas culture can be acquired and changed. This edict governs debates in many highly contested areas of debate, but for reasons that will become clear I will focus on the idea of race. Or, more precisely, the governing framework for combatting racism. Although the distinction between nature and something that approximates culture is widespread throughout the Western philosophical tradition, the distinction has not been treated as absolute until recently. That is to say, it has been thought possible for them to be a transition between them. This is marked by Aristotle's understanding of habits as a kind of second nature. One sees it also, for example in the idea of the inheritance of acquired characteristics proposed by Jean-Baptiste Lamarck early in the nineteenth century. Indeed, one might have thought that as Darwin's evolutionary theory grabbed hold, the difference between nature and culture would have become more even troubled than it already was. But in fact the opposite happened and it did so in response to Northern Europe's obsession about race. The term *race* had gained a new currency through the use Immanuel Kant put it to in order to highlight what he regarded as permanent divisions between four different human kinds, race had come to be about the correlation of physical characteristics and what they called moral, or what we might call cultural characteristics. So, for example, to Kant, if one saw someone with Black skin one knew that they were lazy and, according to him, much more about their limitations. But what was remarkable about his account of race is that it was not based on appearances. Indeed, one could not trust appearances. Someone's skin color understood as a racial characteristic was not the skin color one could see because that could have been influences by climate or other conditions. Racial characteristics were exclusively those that were hereditary. That was central to his innovation and it puzzled his contemporaries.

But it was on the basis of this distinction between the natural and the cultural that Franz Boas and his school of anthropologists formulated their strategy to oppose

racism that was subsequently adopted by UNESCO. If race was to be understood to be exclusively a biological category, then race was not a reliable indicator of moral or cultural characteristics. And discrimination against someone because of the hand nature had assigned to them was wrong because it was not something they had chosen or could be held responsible for. But as Frantz Fanon pointed out in 1956 in his essay "Racism and Culture" this left intact what he called "cultural racism." Fanon's argument was that the focus on understanding *race* as primarily a biological category and contesting it on the grounds that biology no longer had any use for the concept of *race* understood in this precise way was diverting attention from the real problem, which he argued had shifted to culture. Fanon thought of cultural racism as something relatively new, and in precisely the form in which it emerged it was new, but, of course, racism even prior to the invention of a specifically biological idea of race, such as one finds in Kant, was always primarily directed not to physical but to moral or cultural characteristics that one attributed to a certain group of people. Islamophobia is a form of cultural racism.

This is why I am insisting so strongly on the fourth point that I attributed to Ortiz and which he incorporated into his specific idea of transculturality, its material element because it helped to restore the tie between nature and culture. This is apparent in the very first chapter of *Cuban Counterpoint* in his account of the very different ways in which tobacco and sugar were cultivated and thus the very different forms of existence that the cultivation of these two natural products called for. Otherwise said, the culture produced by the cultivation of tobacco, which was highly skilled and time-consuming was very different from that which arose in the context of the culture of sugar plantations. This brings culture back to its roots. As Hannah Arendt reminded us in "The Crisis in Culture", the word culture is Roman in origin and derives from the verb *colere*, meaning "to cultivate, to dwell, take care, to tend and preserve" and thus it is primarily concerned with the intercourse between humans and nature in such a way as to make nature fit for human habitation.⁶ She explained it was not until Cicero that the word came to be used metaphorically to refer to the spirit and the mind.⁷ Ortiz is by no means unique in investigating culture in terms that challenge the widespread tendency to highlight ideas rather than customs and institutions, but when we think about the relation of cultures to values, we should focus much more on the values that a society embodies in its customs, laws, and institutions than those it pays lip service to. And transculturality as Ortiz develops it, asks us to look at the conditions that impact customs, laws, and institutions which would include not only

5 See Kroeber, A.L. and C. Kluckhohn (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum.

6 Hannah Arendt, "The Crisis in Culture; Its Social and Political Significance" in *Between Past and Future*, pp. 226-197 at 12-211.

7 Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 13.

transculturality because he believed that Melville Herskovits's term *acculturation* that was gaining in popularity was incapable of capturing "the extremely complex transmutations of culture" that had taken place in Cuba's history (98). *Acculturation* is a linear process whereby one culture loses out as assimilation to another more dominant culture takes place. Transculturation, by contrast, questioned the role played by power, control, and inequality in this process and any implicit reference to a supposed hierarchy of cultures in such a process. It is no coincidence that part of the function of the word was to identify resources that would resist the Americanization of Cuba, resources that he found in its history and especially in the Afro-Cuban population.²

This model of acculturation reflected one powerful strand of European thinking from the late eighteenth century onwards. One can think, for example, of the introduction of the word *civilization* by the Marquis de Mirabeau 1757, its adoption by the Scottish philosophers beginning with Adam Ferguson, and the crimes that were committed in its name as colonizers used it with its implied reference to hierarchy of cultures to justify slavery, forced conversions, and the removal of indigenous peoples from their land. The word *civilization* never caught on in the same way in Germany, but one finds echoes of the same process in Immanuel Kant's promotion of cosmopolitanism in his 1784 essay "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim" in which he declared that to believe that nature in the sense of providence was justified it was imperative to understand history in such a way that "our part of the world" would give laws to all the others. Ortiz's recognition of the value of Afro-Cuban culture and especially its musical forms that he scrupulously documented in numerous essays would not allow him to see Cuba from this perspective, even if he still sometimes, especially in some early essays, used the word *civilization* in a problematic way that seemed to put it in conflict with the valuation he wanted to place on Afro-Cuban culture.

Kant's promotion of cosmopolitanism can be understood as his response to the first volume of Johann Gottfried Herder's *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. According to Herder, the loss of a people and its culture amounted to a loss to humanity at large. He can thus be understood as an opponent of acculturation, as I have just described it, and his account served as the inspiration in the late twentieth century for many of the advocates of multiculturalism. But, and this is my second point, Ortiz does not advocate multiculturalism any more than he advocates

acculturation.³ When Ortiz declared that "the real history of Cuba is the history of its intermeshed transculturalism" he meant thereby that it exhibited what he called "a new syncretism of cultures" (98).

What this account highlights – and this is my third related point about how Ortiz departs from ingrained ways of thought – is the distorted view of history that emerges if one starts out with the assumption about the purity of cultures. That assumption leads to political programs whereby political parties seek, for example, to restrict immigration in order to protect a cultural identity as if that was a noble aim in and of itself. One sees it, for example, in Britain where I was born and spent the first half of my life. What could be more syncretic than British culture? What possibly could be meant by the purity of British culture when the very idea of Britain even in its most simple articulation emerges from the coming together of the English, Scottish, Welsh, and Irish? Britain has been further enriched by immigration from its former colonies. The task is to look beyond the idea of cultural purity without resorting to a notion of impurity, which remains stuck in the same orbit.⁴

This leads me to a fourth point that emerges most clearly from *Cuban Counterpoint* where Ortiz introduced the term *transculturality*. His account was not primarily located in some ethereal realm, still less confined to one. By offering his account of how, for example, tobacco that had a primarily religious meaning for the indigenous population of the Americas, was adopted by the Black slaves for whom it had no religious meaning (197), before the Europeans who were much more conflicted by its use that was only resolved, to the extent that it was, when the economic advantages, especially for governments who saw taxes on tobacco as a source of revenue (230), became clear to them, thereby giving this cultivated plant an altogether different meaning again. By focusing on the history of tobacco and sugar and their different meanings across time in one place but within different communities Ortiz was able to bring culture back to the materiality that conditions social existence from which it is sometimes abstracted. The history of cultures is at times impacted by policy and by what is thought to be for the better, but it is certainly not determined by them. Transculturality describes the process in its complexity and depth rather than setting up norms to guide the process.

If Ortiz departed from cosmopolitanism it was not because he was against the search for universal values and if he departed from multiculturalism it was not because he was against the preservation of cultures.

2 Catherine Davies, "Fernando Ortiz's Transculturation: the Postcolonial Intellectual and the Politics of Cultural Representation," in *Postcolonial Perspectives on Latin American and Lusophone Cultures*, ed. Robin Fiddian, Liverpool: Liverpool University Press, 168-141, 2000 at 142 and 149.

3 For a different attempt to differentiate transculturality from Herderian multiculturalism, see Wolfgang Welsch, "Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today," *Spaces of Culture. City – Nation – World*, Eds, Mike Featherstone and Scott Lash, London: Sage, 213-194, 1999 at 95-194.

4 Guy Scarpetta, *L'impurité* Paris: Seuil, 1989, p. 26. Quoted in Cuccioletta,

Transculturality and the Porosity of Cultures

Robert Bernasconi

Pennsylvania State University

What are we talking about when we reference transculturality? And why is this term that was introduced more than sixty years ago only now receiving attention from philosophers? What is it that this term was introduced to say that was not being said by other terms, such as acculturation and multiculturalism? I insist on this last question because it sometimes seems that the word transculturality is being used as a synonym for one or other of these two words, which would render its introduction redundant. One sometimes hears talk of transcultural values, as if one was on the look out for shared values that were putatively universal, and thus values we could impose on others when they depart from them. One also sometimes reads about transcultural dialogue, a phrase that highlights the benefits of communicating with cultures that hold different values from one's own in a climate where each set of values is respected. The first phrase emphasizes sameness, the second highlights difference. But, however, valuable each of these processes might be in their place, neither retains the impulse that led to the introduction of the word transculturality in all its distinctiveness.

The terms *transculturation* and *transculturality* were coined by Fernando Ortiz, the Cuban anthropologist. They first found their way into print in his 1940 study *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Although Ortiz spent some six pages there explicitly trying to establish the value of the concept of transcul-

turation for writing the history of Cuba and although he refined it subsequently in some essays, he was not much concerned to promote it more generally. His interest was in Cuba and what he described was a process of successive waves of immigration there that led not to one culture eradicating the others: they continuously intermesh in such a way that none are left the same. This ongoing dynamic process could readily be documented in the Cuban context because of the multiple elements that interacted over a relatively short space of time. He supplied this list: "Ciboney, Taino, Spaniard, Jew, English, French, Anglo-American, Negro, Yucatee, Chinese and Creole" (99). But, of course, each of these themselves needs to be understood to have been formed transculturally.

I am returning to Ortiz's neologism *transculturality* because although he framed it as a response to his contemporaries, it also serves in ways that he might not recognize as a way to leave behind the debates that have preoccupied philosophers of history in Europe from the late eighteenth century to our own times.¹ A first aspect of this is clearly visible in the way he introduced

1 Ortiz was not always as resolute as he might have been in divorcing himself from these longstanding debates. At one point he seemed to suggest that transculturation encompasses the process of deculturation and acculturation, which seems to leave intact the very process he was questioning (p. 98). At other points his departure from multiculturalism sometimes seems incomplete, something which is marked when he occasionally slips into talking about distinct cultures as if they had a clear identity in and of themselves.



Editor's letter

By: Editorial Director

We are pleased to present to you the fourth issue of the Saudi Journal of Philosophical Studies, SJPS, which is dedicated to publishing a selection of the papers presented at the Third Riyadh International Conference of Philosophy, held under the title "Trans Cultural Values and Ethical Challenges in the Communicative Age." The conference was held from December 7 to 9, 2023, in Riyadh, Saudi Arabia, organized by the Saudi Ministry of Culture represented by the Literature, Publishing and Translation Commission, with the participation of a group of philosophers and thinkers from around the world.

This issue aims to shed light on the most important ideas and discussions raised during the conference, which focused on its main theme and the sub-themes derived from it.

The issue includes a variety of papers that discuss different aspects of the topic, ranging from critical thinking as a system of truth, to the problems of cultural relativism, the nature of unknown identity, moral ambiguity, human forms of post-ethical questions, a new research logic for anthropology, regionalization studies, quantum ethical technology, as well as issues

of identity, diaspora, and tolerance, and the social system and violence in social networks. The conference management was keen to translate these papers from Arabic to English and vice versa to benefit all researchers interested in the field.

We hope that this issue will contribute to enriching the discussion on cross-cultural values and ethical challenges in the communicative age, and to provide readers with an insightful look at the most important contemporary philosophical ideas and trends.

We would like to thank the Saudi Ministry of Culture represented by Literature, Publishing and Translation Commission for their support and cooperation in issuing this issue, as well as all the researchers who contributed their valuable research.

Finally, we hope that this issue will constitute a qualitative addition to the Saudi Journal of Philosophical Studies, and we invite you to read the selected papers and benefit from the ideas and discussions they raise.

Prof. Badr Eldein Mostafa
Editorial Director



CONTENTS

Robert Bernasconi	11	Transculturality and the Porosity of Cultures
Nagib Elhassadi	17	National Identity and National Personality
François Jullien	23	On the Universal, the Uniform, the Common and Dialogue between Cultures
Ahmed R. Madloui	25	Critical Thinking as A Regime of Truth: A Philosophical Inquiry
Mohammad Jebreel Al-Zailai	31	Cultural Relativism Challenges as a Philosophical Framework for Understanding Transcultural Values in the Age of Communication
Waleed S. Alzamil	45	The Philosophical Framework of the Concept of The Just City in the Context of Globalization and Multiculturalism
Belagrouz Abderrezak	57	Human Forms of Post-Ethics Morale Post from Commands to Discourses
Wael Khalil Kordy	65	Towards the research logic of philosophical anthropology and according to the theory of matrix to study the cultural integration and its transvalues
Nadia Hannawi	75	Adaptation studies: achievement and ambition Towards a future vision for criticizing Arabic narratives
Maha Faisal Mansouri	87	Towards Ethical Quantum Technology
Fadi Hanna Fu'ad	95	Moral Vagueness: An Investigation of the Logical Nature of Moral Concepts
Mishael H. Alasheikh	105	Diasporic Identity and Historical Forgiveness Through Resistance as a Cross Cultural Value in Postcolonial Narrative
Alberto José Luis Carrillo Canán	117	Trans-Cultural Values and Ethical Challenges in the Communicative Age: Social Order, Pugnacity, and Friction in Social Networks

The Saudi Journal of Philosophical Studies (SJPS)

Issue 4 | March 2024

ISSN: 8991-1658

By: Mana Publishing House

www.mana.net/sjps

sjps@manaa.net

SJPS

The Saudi Journal of Philosophical Studies

The Saudi Journal of Philosophical Studies

Issue #4

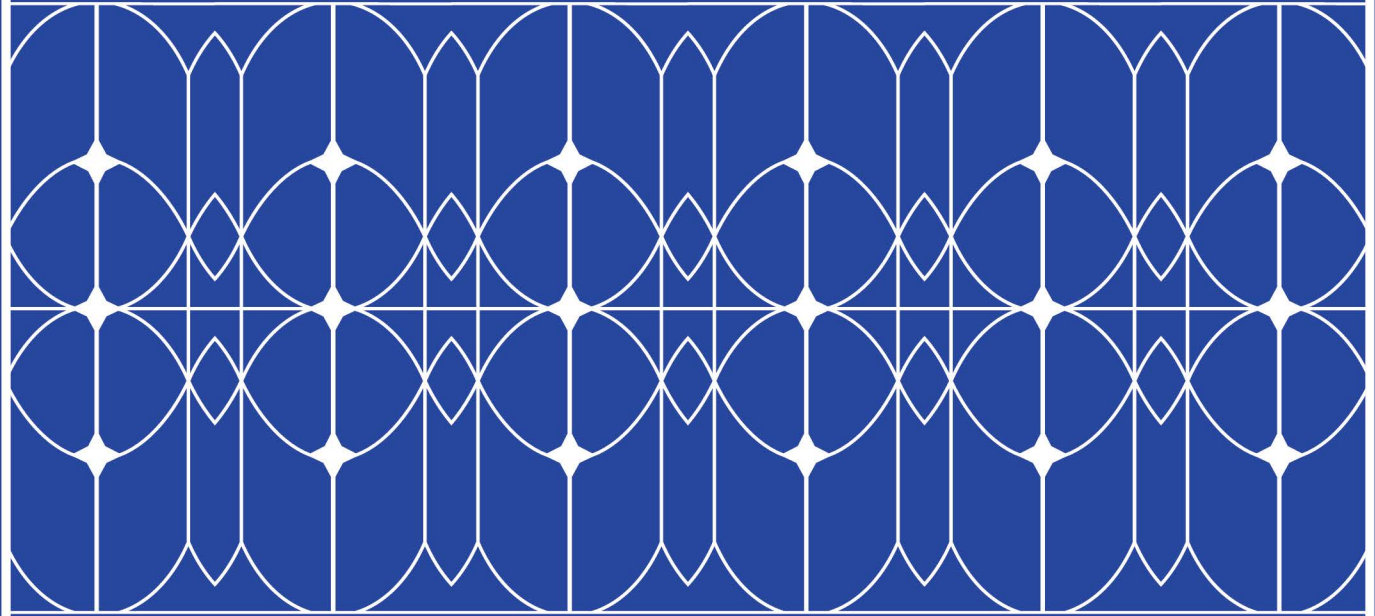


Published by Mana Platform



March 2024

Special Issue | Proceedings of Riyadh International Philosophy Conference 2023 Trans-Cultural Values and the Ethical Challenges in the Communicative Age



ISSN 1658-8991



9 771658 899001



هيئة الأدب والنشر والترجمة
Literature, Publishing & Translation Commission



Riyadh International
Philosophy Conference