(xxvii) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(xxviii) المصدر نفسه، ص٣٣.

(xxix) See: John Leonard**, Modernity**, CPN publications PTY, Australia, 1996, p.12.

(xxx) زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم هبـــة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص٣٠-٣١.

(xxxi) المصدر نفسه، ص٤٧

(xxxii) See: Habermas, Jurgen, "Modernity versus Postmodernity", **New German Critique**, No.22, 1981, p.9.

(xxxiii) ينظر: زيجمونت باومان، **الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانيّة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٦، ص ١٦٨-١٦٩.

(xxxiv) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٩.

(xxxv) زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص٤٣.

(xxxvi) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٤.

(xxxvii) تزفيتان تودوروف، **اللانظام العالم الجديد**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط١، ٢٠٠٦، ، ص٦٥-٦٦.

(xxxviii) المصدر نفسه، ص٤٥.

(xxxix) المصدر نفسه، ص٦٤.

(xl) ينظر: زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص١١١.

(xli) تزفيتان تودوروف، **اللانظام العالم الجديد** ، ص٧٨.

(xlii) ينظر: زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص٢٩-٣٠.

(xliii) زيجمونت باومان، **الخوف السائل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربيـــة للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص١٣٦.

(xliv) James Gordon Finlayson**, Habermas–very short Introduction**, Oxford University press, London, 2005, p106.

(xlv) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ص١٩٨.

(xlvi) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨-١٩٩.

(xlvii) جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص١٧.

(xlviii) المصدر نفسه، ص٢٠٥.

([xix]) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص١٦٩.

([xx]) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ج٢، ص٣٩٨.

([xxi]) سعاد حمداش، "ابستومولوجيا الفكر السّياسيّ لكارل بوبر: قراءة في فلسفة الانفتاح والعقلانيّة النقديّة"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين: **الفلسفة السّياسيّة المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى**، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، مراجعة: محمد شوقي الزين وإسماعيل مهنانه، الروافد الثقافية- بيروت، وابن النديم- الجزائر، ٢٠١٣، ص١٥٩-١٦٠.

(xxii) غنار سكيربك، ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربيّ**: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،/ط١، ٢٠١٢، ص٨٩١.

* **زيجمونت باومان** (**١٩٢٥**-٢٠١٧) زيجمونت باومان، عالم اجتماع وفيلسوف بولندي. استقر منذ العام ١٩٧١م في إنجلترا بعد ما تم طرده من بولندا من قبل حملة معاداة الساميّة بترتيب من الحكومة الشيوعية التي كان يؤديها مسبقاً. بروفسور علم الاجتماع في جامعة ليدز (ومنذ عام ١٩٩٠م أستاذ متقاعد) عُرف باومان بسبب تحليلاته للعلاقة بين الحداثة والهولوكوست، وأيضاً ما يتعلق بالمذهبية المادية (الاستهلاكية) لما بعد الحداثة. وفكرة السّيال والصلب أو ماتعلق بفهم الحداثة والمجتمعات المعاصرة بوصفها تجليات لحالات السّيلان.

ينظر: https://library.leeds.ac.uk/special-collections/collection/1530

* **شارل بودلير Charles Baudelaire (١٨٢١-١٨٦٧)**: شاعر وناقد فني فرنسي، من رواد الحركة الرمزية، وكان مولعا بالنقد الفني وبارعا فيه، بالرغم من سلوكه الأخلاقيّ الذي رافق إدمان الخمر والأفيون والانجراف إلى الجنس، إلّا أنّ البعض وصفه بالمتدين، أو بالشّاعر الميتافيزيقي، ذلك لأنّ بودلير نفسه يعتقد أنّ هذه الأشياء المادية (النساء، العطور، المخدرات..) أدوات للتخلص من الألم واستخلاص لحظات السعادة، عبر ضرب من ضروب الصوفية في المعرفة، والفن، ولأنها تمنحه التوهج والانطلاق لروحه وملكته الإبداعية. له ديوان شعري بعنوان "أزهار الشّر". (ينظر: عمر عبد الماجد، شارل بودلير: شاعر الخطيئة والتمرد، دار البشير، الأردن، ط١، ١٩٩٧، ص١٥وص٣٧).

([xxiii]) See: Charles Baudelaire, **The Painter of Modern Life** (1863), http://www.idehist.uu.sedistansilmhpmbaudelaire-painter.htm

(xxiv) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ٢٠١٦، ص٢٧.

(xxv) المصدر نفسه والصفحة.

([xxvi]) زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة: حجاج أبو جبر ودينا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٤، ص١٠٧.

([iii]) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة: بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩٨، ص٢٤٧.

([iv]) رن زنج كيو، "مجتمع بوبر المفتوح وما يحمله للانفتاح الصينيّ"، ملحق بكتاب: ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، ص٢٠١.

([v]) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ج١، ترجمة: السّيد نفادي، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤، ص٢٨٥.

([vi]) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ج٢، ترجمة: حسام نايل، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٥، ص٣٣٩.

([vii]) ينظر: انطوني كوينتن، "كارل بوبر"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: **من فلاسفة السّياسة في القرن العشرين**، ترجمة وتقديم: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص١٣٣-١٤٣.

([viii]) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ج٢، ص٣٩٥-٣٩٦.

([ix]) ينظر: كارل بوبر، **بؤس التاريخية**، ترجمة: سامر عبد الجبار المطلبيّ، الدار العربية للطباعة، بغداد- العراق، ط١، ١٩٨٨، ص١٧-١٨.

([x]) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ج١، ص٣٢٥-٣٢٦.

(xi) اندرو هيوود، **النظرية السّياسيّة**، ترجمة: لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص٦٣٠.

* **التاريخية أو التاريخانية:** تمثل الفكر الذي يتبنى تصوراً ورؤية لتفسير لحظات الزمن البشري في ماضيه وحاضره ومستقبله بإطار منغلق لايحتمل أي اختلاف أو مغايرة لهذا التصور. فهي بصورة مباشرة محاكاة للمجتمع المغلق.

([xii]) ينظر: آلان تورين، **ما الديمقراطية؟**، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٠، ص٣٢٨.

([xiii]) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص٢٥٠..

([xiv]) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

([xv]) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٧.

([xvi]) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٣١-٢٣٢.

([xvii]) المصدر نفسه، ص٢٣٣.

(xviii) انطوني كوينتون، "كارل بوبر"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **أعلام الفلسفة السّياسيّة المعاصرة**، تحرير: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص٨٢.

لأنَّها ستقودنا نحو موت مخطط، وإقصاء ممنهج، هذا الإقصاء المولد للعنف.

وبعد كل ذلك سيغدو العنف المتولد عن الأيديولوجيات المغلقة متنامياً ومتسارعاً؛ لأننا استبدلنا الايديولوجيا بأخرى، وما الخروج منه إلّا عبر المواجهات الخاصة، التي يمكنها أنْ تفترق عن العنف وزيادة العنف بالمقابل وذلك يعني إمكان فهم آليات إنتاج الوعي العنفيّ قبل المواجهة العنفيّة التي بدورها ستكرس الأول.

الهوامش:

(i) يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة وتقديم: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٣٩-٤١.

* **كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤)** ولد كارل رايموند بوبر في فيينا سنة1902، من عائلة عرفت باهتمامها الواسع بالمعرفة والعلم والثقافة. ابتدأ حياته العلمية بتدريس الرياضيات والفيزياء في المدارس الثانوية، وفي الوقت نفسه استمر بمتابعاته الفلسفيّة والسّياسيّة ولاسيّما اليساريّة منها. استطاع أن يشغل موقعاً مميزاً في الفلسفة المعاصرة، وعدَّ واحداً من أساطين العقلانيّة المنفتحة الذين لم يتخلوا عن ثقتهم بالعقل، و لم يتوانوا عن نبذ العنف والاستبداد، وعن التشديد على ضرورة سيادة الحوار العقلانيّ في حل الإشكاليات العالقة. في سنة 1919اعتنق كارل بوبر الفكر الماركسي السائد آنذاك، إلاّ أنَّه تحوَّل عنه بعد ذلك لقناعته بأنَّ الماركسيّة تبرِّر استخدام العنف وإراقة الدماء من أجل الثورة، ورأى أنَّه من غير المقبول أو المسوغ، بل وليس من الأخلاقيّ، إنْ تم التضحية بالنفس الإنسانيّة بهذه البساطة. وكان رفض بوبر للماركسيّة قد دفعه إلى أنْ يصبح من ألد أعداء الفكر الماركسيّ، أو بالأحرى كل أيديولوجيا تؤمن بالحتميّة التاريخيّة، حتى إنه ألّف كتاباً أسمه(بؤس التاريخانيّة) وأهداه إلى ضحايا الفكر المتعصِّب والحتميّ. وفي الفترة من 1937 وحتى1945، درَّس بوبر الفلسفة بجامعة كانتربري في نيوزيلندا وذلك بعد أن هاجر من النمسا خوفاً من تعقّب النازيين له فهو يهودي الأصل، وبعدها أصبح أستاذاً في معهد لندن للاقتصاد والعلوم السّياسيّة و درَّس علم المنطق ومناهج العلوم في الفترة من 1945 وحتى 1969 وفي الوقت نفسه كان يلقي سلسلة من المحاضرات العامة في أكبر الجامعات الأمريكية. في سنة 1965 منحته ملكة بريطانيا لقب "سير" وهو أعلى تشريف تمنحه لمواطن. كما منحته الدنمارك جائزة " سوننغ "من جامعة كوبنهاغن التي لم يحصل عليها إلاّ شخصيات مثل برتراند رسل. واستمر بإلقاء المحاضرات حتى بعد تقاعده حتى وافته المنية في عام ١٩٩٢. ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، دار النهضة العربية، بيروت،ط١، ٢٠٠٢، ص١١-١٥.

(ii) ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، ص١٣٦.

والجزئيّ والذاتيّ إلى الأمر الكليّ، ذاكم المنحى لحركة الأخلاق النظريّة المعاصرة"[xlvii]، وهنا تكتمل الصورة بوصفها مشكلة عصرنا الراهن وليس ماسبق فقط، وعليه فإنّ أيّ حل يديم من المنهج الانتقاليّ للحداثة يوقعنا في مآزم اكبر مما هي عليه اليوم.

وبعد هذه الصورة التي تبدو متشائمة ومتطرفة وما بعد حداثيّة، نجد باومان يعود ليتفق مع فكرة بوبر في أنّ الحياة بأسرها حلول لمشكلات تنفتح واحدة من الأخرى، إذ يقول: "لابد من التعامل مع كل عائق في الطريق في وقته؛ فما الحياة إلّا سلسلة متواليّة من الأحداث، وكل حدث له حساب، وكل حدث له ميزان للأرباح والخسائر، وطرق الحياة لاتزداد استقامة عندما نطؤها، وإذا مررنا مرة بسلام فهذا ليس ضماناً بأننا نسلك الطرق الصحيحة في المستقبل"[xlviii].

وبناءً على ماتقدم ستبقى مشكلة إمكانية التقدم، والتي يعدنا بها المجتمع المفتوح من جهة، والمجتمع المنغلق بحلم الايديولوجيا من جهة أخرى، مجرد ضياع في تصميم المستقبل، الذي يرتكز على حاضر، لعالم تهيمن عليه المرونة والسيولة العالميّة الشاملة في ظل ظروف مأساويّة من انعدام الأمن، وعليه فلا أُفق مبشِّر بأيّة صورة من صور الكمال في المستقبل.

الخاتمة:

اتضح مما تقدم من مقارنتنا ومقاربتنا لرؤى بوبر وباومان وتحليل ماتعلق بخطابيهما حول الوضع الإنساني بشقه السّياسيّ في مقامنا الراهن أنّنا نواجه أطروحتين: الأولى ترى في انفتاحنا وكونيتنا حلاً لأزماتنا، والآخر يرى أنها محاولة يائسة. والحقيقة أنّ هذه الحال تعاني بدورها من انغلاقات من نوع آخر حكم بسيولتها وهيمنة العولميّ عليها، وعليه فالمجتمعات المغلقة لايمكنها أنْ تكون حلاً لمجتمع إنسانيّ ما؛ لأنّها بالتأكيد ستسلب جوهره القائم على ممارسة الحرية، كما إنّ أيّ تصور ليوتوبيا ما بما فيها التفتح. يعني أنّنا نركن لرؤية واحدة غير مقدر لها الاختبار إلّا في كوننا جزءً مجازفاً فيه، وتلك المجازفة تعني العودة إلى مختبرات الأيديولوجيات التي ترفضها فكرة التفتح نفسها.

وبذلك تبدو فكرة التفتح أو المجتمع المفتوح رؤية أيديولوجيّة، بينما فكرة السّيولة هي رؤية وصفيّة لمجتمعاتنا، لا إقرار بما يجب أنْ تكون عليه في المستقبل؛ ولذلك فالفكرة الأولى تعني أنّه يجب أنْ نعمل من أجل ترسيخها، بينما الثانية توجب الخروج منها وعدم العمل لتحقيقها؛

- **مراجعة لفحص فكرة التقدم، والسيولة والانفتاح: هل من تلاقي بين بوبر وباومان؟**

قد يبدو أمر الوعد بالأفضل، وبناءً على ماتقدم، مزيجاً بين اليوتوبيا وفكرة التفتح البوبريّة، وكذلك سيكون محط شك وريبة، بل ولا تسويغ له عقلاً.

ويورد باومان في هذا السّياق إشكاليات عدة منها: هل التاريخ تقدم نحو معيشة أفضل، وهل سيكون حافلاً بالسعادة؟ والسؤال الناتج عن كل أجوبتهما: كيف نعلم؟ "فإذا كنا نفر إلى المستقبل الذي تدفعه فضائع الماضي، أو إذا كنا نفر إلى المستقبل الذي يجذبه ويشده الأمل في تحقيق ازدهار أمورنا، فإن الدليل الوحيد الذي نهتدي به هو لعب الذاكرة والخيال، وأن مايربط بينهما أو يفصل بينهما هو ثقتنا بأنفسنا أو غيابها"[xlv]، والحقيقة أنَّ هذه الثقة، بإمكان تحقيق ذلك الهدف في التقدم السعيد، ستكون رهن وضعنا الحالي بكل تشعباته، فمن يرى ان سلطته تمكنه من تنفيذ مخططاته سيكون معتقداً به، ومن يرى أنَّ الأمور تنفلتْ وتنسكب وتسيل سيرى العكس. إذن فهل ثمة شيء يمكِّننا من مسك القدرة على الواقع وتغييره نحو الأفضل؟ الإجابة في الأغلب ستكون كلا؛ لأسباب عدة:[xlvi]

أولاً: إنَّه لاتوجد قوة واحدة، وكافية، ومستقلة، تستطيع أنْ تدفع العالم نحو الأمام، فالمشكلة بمن سيفعل ذلك، وليس ماذا نفعل لأجل تحقيقه؟ وواقعنا يشير إلى تشتت هذه القوة المفترضة وتفككها بعيداً عن أيّ مركز، وذلك حال الحداثة السّائلة التي ننصهر داخلها.

ثانياً: غموض الدور الذي يمكن أنْ تؤديه هذه القوة (القوة المستقلة)، في حال وجدت، من اجل تحسين العالم، فكل الوعود الحالمة التي أنتجتْ على مدى القرون الخالية لم تنته إلّا بكونها تخيلات، وحياة لايمكن بلوغها، أو لايمكن احتمالها. فكل هذه الهندسات الاجتماعيّة أدتْ بالنتيجة إلى حالاتٍ من البؤس، والشقاء، بما في ذلك ماقدمته الفلسفات الماركسيّة أو الليبراليّة. وهنا يمكن الكلام عن أهم مشكلة أخلاقيّة وسياسيّة (نظريّة) في الوقت نفسه، وتلك هي المشكلة التي توضحتْ بوصفها عدم إمكان الانتقال من الخصوصيات نحو الكونيات، فالفرديّة والهوية الخاصة كانت صلب ومركز الحداثة؛ وعليه فعلى الوعي المنبثق عن الحداثة أنْ يلتفت إلى جسامة الإشكالية وخطورتها: "إذا كانت الفرديّة تحوّر حداثتنا المتقدمة، وإذا كان المجتمع قد تجزأ على هذا المنوال إلى غبار لانهائيّ من [النرجسيّة]؛ فكيف يطلب للأخلاق النظرية مبدأ يتحلى بالصلاحيّة الكليّة؟.... [لذلك فإنَّ] اندفاعات عصرنا الفرديّة المترع من المبعثر

أولاً: كثرة الشبكات المتداخلة لانتقال المعلومات، إذ لا فراغات ولا مجالات ولا مجهولات معرفية، لأن هنالك نوع من الاستحواذ التام على كل فضاء بشري وغيره، فلا بؤس ولا سعادة يمكنهما أنْ يغيبا عن الرصد الالكترونيّ والعرض الصوريّ؛ وحينها تكون قضية العدالة قضية شائكة يقرب حلها من الاستحالة.

ثانياً: في كوكب مفتوح ويعمل على إتاحة التنقل الحر للرأسمال والسلع، نجد أنّنا بمجرد أنْ يحدث حادث في مكان نؤثر حينها على الأمكنة الأخرى، مما يعطل طرق معيشتهم أو يحرفها ويغيرها، ولذلك فحتى الحياة الهانئة والمنعزلة ستكون محطّاً للتأثر بمشكلات غيرها من الحيوات المليئة بالبؤس والمعضلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة بل وكل الصعد البشريّة.[xlii]

وفي هذا الحال فنحن متأكدون من أنّ هنالك شبحاً (شبح العجز) يحوم "حول كوكب خاضع لعولمة سلبيّة، فنحن جميعاً في خطر، ونحن جميعاً نجسد أخطاراً تهددنا جميعاً، ولا نخرج جميعاً عن أدوار ثلاثة: الجناة، والضحايا، والأضرار التابعة، فأما الجناة فما أكثر المزايدين منهم، وأما الضحايا والأضرار التابعة فإنهم يزدادون باستمرار. وهكذا فإنّ المتضررين بالفعل من العولمة السلبيّة يسعون بجنون وراء الهرب والانتقام، وأما من لم يصبهم الضرر بعد فقد أصابهم الرعب أنّ دورهم قد يأتي- وسيأتي"[xliii]، وهذا التصنيف للجماعات البشريّة في مقابل مد العولمة يجعلنا نوجب على أنفسنا مراجعة مواقعنا وفحص إمكاناتنا للخروج من هذه الثلاثيّة، ومن هذه الهيمنة الكلية التي ان لم نقف قبالها فإننا سنسحق بعجلتها.

نحن إزاء واقع معقد و مجتمعات متعددة الثقافات، لايمكن إدارتها من خلال مركز أو سلطة واحدة، وهي لا تتفق فيما بينها حول تقاليد شاملة وموحدة[xliv]، عليه فلا يمكن الركون إلى مفاهيم العولمة والنظام العالميّ الأوحد.

وهنا نكشف أنّ ما رآه بوبر من تعدد وانفتاح سيكون طريقاً للخروج إلى الضوء، من نفق الحرب والأيديولوجيّة القاتلة، سيكون كلاماً مغايراً تماماً لهواجس بل وحجج باومان في أنّ هذا الانفتاح ليس مجرداً بل إنه خليط وتشابك لا فض له، وإنه لن يكون متاحاً لامرئ أن يرى الحل في أنموذج سياسيّ أوحد وأصلح كمعالجة لهموم متكاثرة ومتوزعة على مختلف رقع العالم الجغرافيّة.

والحرية والازدهار لاتستحق قيمة أكبر من تلك التي تستحقها كلمات مثل الثورة والشيوعية والمجتمع اللاطبقيّ. إنَّ المثل العليا الباهرة لا تكفي لضمان سعادة البشريّة: فعندما يتم العمل على دعمها، يهلك الأطفال والشيوخ ويسيل الدم"[xxxviii]؛ ذلك لأن الحروب ولاسيّما التي سبق وأنْ ألحقتُها بجزء من مهمة التخلص من النفايات حسب وصف باومان والتي تتضمن الأدلجة في جانب منها، ستعمد الإذلال كواحد من صور التخلص والدفع في سبيل الاندماج في النظام العالمي أو الانتحار عبر الإرهاب؛ ذلك لأنَّ "الإذلال الواقع أو المتخيل أب التعصب؛ ولاشيء يغذي الإرهاب مثل التقاء قابلية التضحية بتكنولوجيا التدمير، التي أصبحتْ في متناول الجميع. قد عادت الاعتداءات منذ نهاية الحرب؛ فالإرهاب في صحة جيدة"[xxxix].

فهل يمكن ليوتوبيا ما أنْ تنقذ الواقع بعد عجزه؟

الحقيقة: إنَّه وبقدر ما مثلت اليوتوبيا أملاً لكثير من المجتمعات وعلى مر أزمنة غابرة وحتى راهنة، إلا أنَّ الحقيقة إن هذه اليوتوبيات المؤملة بحياة أفضل لايمكن تحقيقها أبداً، فلا يوجد تقدم باتجاهها ويعزو باومان ذلك إلى سببين:[xl]

أولاً: إنَّ التقدم المفروض في اليوتوبيات ومطاردتها ومحاولة تحقيقها الزائفة تتمثل في فكرة الأرنب الدمية في سباقات الكلاب، فهي تطارده بضراوة دون أنْ تمسك به أبداً.

ثانياً: إنَّ هذا التقدم بل واليوتوبيات عموماً وليس السعي لها، كان وكانت رد فعل على ماكان من الخراب والفشل في المجرب من الحلول لمشكلاتنا، لذلك فهي نظريات هرب أكثر من أنْ تكون نظريات حل وتقدم، فهي رهينة احباطات الماضي لانعيم المستقبل. وفي كل الأحوال فإنَّ الوضع البشريّ السّيال لايمكنه إدراك إنسانيّة المهمة والوقوف عندها، لأنَّه سينفلت كذلك من لحظة إدراكه لها، وعليه فلن تكون السّياسة القائمة على حل مشكلات اكبر منها، بل لن تكون هنالك سياسة، فالحرب "هي إقرار فشل والعلامة بأنه لم يبق سوى اللجوء إلى مرد القوة، بعد أنْ استُنفدت كل الطرق السّياسيّة. عندما ينطق السلاح، تصمت الخطابات، في حين أنَّ أمر السّياسة يتعلق أساساً بالخطابات والمحادثات والبحث عن الحل الوسط وعن الإجماع."[xli]

غياب العدالة غياب للسلام والأمن:

إنَّ غياب العدل هو المعوق الرئيس لإقامة السلام، لذلك نجد أنفسنا في مثل هكذا عصر، خاضعين لمعايير لاتصلح لمشاكلنا، والسبب في ذلك هو:

عدو منتظم التخريب لنفسه وللآخر، وهنا تكمن الإشكالية الكبرى للإرهاب المعاصر، حسب فهمي، علاوة على المحركات الأيديولوجيّة.

وقد يعتقد رجالات وضعنا السّيال أنَّ الحرب على الإرهاب الذي تتعلق تنميته والتجارة به بمشروع التخلص من النفايات البشريّة بخلق حرب هنا أو تدخل عسكريّ هناك أو تعزيز عسكريّ في مكان آخر، والحجة الراسخة دوماً ستكون مخاطر الإرهاب، بينما الحقيقة الناتجة أنَّ الإرهاب رغم كل ذلك لم ينته!

يقول باومان: "الإرهابيون على العكس من أعدائهم المعلنين، لايشعرون أنَّهم مقيدون بالموارد المحدودة التي يملكونها، فعندما يضعون مخططاتهم الإستراتيجيّة والتكتيكيّة، يمكنهم أنْ يقيدوا من ردود أفعال العدو المتوقعة وشبه المؤكدة التي ستضخم إلى حد كبير التأثير المستهدف من أعمالهم الوحشيّة؛ فإذا ماكان الإرهابيون يستهدفون نشر الرعب بين أهل العدو، فإنَّ جيش العدو وشرطته سيحرصان على تحقيق هذا الغرض بما يفوق قدرات الإرهابيين أنفسهم"[xxxv]. وبالنسبة للضربات العسكريّة، التي توجه للإرهابيين فالحقيقة أنَّ القوى الإرهابية لن تتزحزح تحت هذه الضربات أو شبيهاتها، بل نجدها تستمد قدرتها وتفاقم قوتها من الإسراف الكبير الذي تقوم به القوى المضادة، وما يحصل من ارتباك مقابل لديها، ولا يقتصر هذا الإسراف وتوابعه على رد الفعل على الإرهابيين أنفسهم بل وبما يجلبه من إنذارات وتحذيرات وإعاقات للحياة الطبيعيّة باسم مكافحة الإرهاب.[xxxvi] وقد يعني ذلك نوع آخر من سيولة للإرهاب وعدم التمكن من الوقوف عند حد له.

إنَّ ما لا يدخل في حسبان حراس الحروب والإرهاب، أنَّ هنالك ماهو ماوراء الحاضر، وهو مستقبل "الجرحى المقدّر عليهم أن يظلوا مشوهين ومرضى وعاجزين، والأطفال المحكوم عليهم أنْ يكبروا دون آباء، المنذورون للحزن وللتمرد ولأحلام الانتقام. وفيما وراء الأرواح يوجد إطار العيش: أي المنازل بكل ماتراكم حولها مدة أعوام كإسقاطات للهوية خارج الذات. هناك الشوارع والطرقات التي تصلها، هناك البنايات والحقول والمشاهد الطبيعية وقد تحولت إلى أنقاض وإلى ارض بور، وفضاءات مكتسحة. كل ذلك وسواه الكثير من المكابدات التي يعيشها أفراد مجهولين، نقبل بأن نعدها أشياء بلا أهمية؛ عندما نختار بلوغ الهدف المرسوم بسرعة بواسطة الحرب بدلاً من بلوغه ببطء عن طريق المفاوضات والضغوط"[xxxvii].

وقد يعتقد مسوغو الحروب وخالقو الإرهاب كرد فعل، "إنَّ كلمات مثل الديمقراطيّة

الأساسيّة ... بأنَّها عولميّة؛ ولكونها عولميّة فإنَّها لاتسمح بحلول محليّة، فما من حلول محليّة لمشكلات تصدر عن العولمة وتحييها العولمة"[xxxi]. ويمكن تسجيل مديات الخراب في ما تجلى عن الحداثة من انحراف في مصائرها وأهدافها بل وما تضمنته في صلبها حتى انبجس عليها ليدمر ما حاولت الانتصار له. وإذا كان مفكرو القرن الثامن عشر قد أرادوا بتأسيسهم وتعزيزهم للحداثة أنْ ينتجوا علماً موضوعيّاً ومبادئ أخلاقيّة وقانون وفن مستقلات استقلالاً كافيّاً عن ذاتيتهم وبما يشعرهم بمنطقيتهم في الوقت نفسه، وبذلك فقد أرادوا عقلنة الحياة الاجتماعيّة وضبطها[xxxii] فإن الحداثة لم تكن تأخذ بالحسبان مدى الخطورة المترتبة على هذا الضبط المطلوب حيث أن موضوعها الإنسان المتغير دوماً، ولنكشف مثلاً عن واحدة من اخطر منجزاتها: إنها إنتاج النفايات البشريّة والتخلص منها.

يرى باومان أنَّ الحداثة قد استطاعتْ أن تنتج معدلات كبيرة من النفايات البشريّة واستمرتْ في ذلك، وهذه الإنتاجيّة توزعتْ على قسمين:[xxxiii]

الأول: النفايات البشريّة المتعلقة بإنتاج نظام اجتماعيّ معين وإعادة إنتاجه وتكراره، بطريقة قطع وتهذيب كل ما يشذ عنه، واستئصال كل ما لا يعد صالحاً ومتماشياً مع النظام الجديد، وبعد ذلك تطهر هذه الأجزاء التي لاتصلح للنظام المنتَج بوصفها "نفايات" لا مواد مفيدة.

الثاني: النفايات الناتجة عن التقدم الاقتصاديّ، وهذا النوع من منتجات الحداثة استطاع أنْ يصدر مستويات ضخمة من النفايات البشريّة، وذلك لأنَّ أسلوب النشاط الاقتصاديّ الجديد يفرض خفة، وذكاء، وسرعة حرمتْ الكثير ممن تمتعوا بالأسلوب التقليديّ للمشاركة في العمل من ان يكونوا جزءً من الوضع الجديد وعليه يتم الاستغناء عنهم بوصفهم كذلك نفايات للتقدم الاقتصاديّ.

وبعد ماتقدم من مخرجات للحداثة أدتْ إلى إفراز نفايات بشريّة كبيرة، كانتْ المهمة الثانية لها أنْ تتخلص من هذه النفايات، وعليه بدأتْ صناعة كبيرة من اجل المباشرة بهذا الإجراء، عبر مجموعة من البرامج التي خلقتْ ارتباكاً كبيراً ولاسيّما فيما يتعلق بقضية ١١ سبتمبر؛[xxxiv] ولذلك وجدتْ الحداثة الغربيّة نفسها أمام مصطنعات و"معامل تخلص من النفايات" تحولتْ إلى

خطاب حداثيّ وما بعد حداثيّ مشترك في هدف واحد وهو ديمومة التغيّر، وهو ما يعبّر عنه بالثابت الوحيد.

- **عودة للمجتمعات المفتوحة: هل ثمة تعالق؟**

يمكنني أنْ أجد مفارقة واضحة بين فكرة باومان في المجتمعات ذات الطبيعة السّيالة، وبين مغزى التفتح عند بوبر، وينقد الأخير لأنَّه لم يصف بل تنبأ، وكذلك لأنَّ فكرته عن الانفتاح، التي تعطي بعداً استقبالياً، لايمكن الخوض فيها، لأنَّ المنهج المعتمد مختلفاً، والغاية كذلك؛ وعليه نجد باومان نفسه يسجل اعتراضه على بوبر بقوله:

"لقد اكتسب انفتاح المجتمع اهتماماً جديداً لم يحلم به كارل بوبر، الذي سكَّ مصطلح المجتمع المفتوح، فما زال هذا الانفتاح يسير إلى مجتمع يقر بصراحة بعدم اكتماله، ومن ثم يحرص بشدة على رعاية إمكاناته التي لم يعرفها بحدسه إلى الآن، ناهيك عن إمكاناته التي استكشفها بالفعل؛ لكنه يشير أيضاً إلى مجتمع يعجز عجزاً غير مسبوق عن تقرير مساره بشيءٍ من اليقين، ون حماية المسار المختار بمجرد اختياره، فكان الانفتاح نتاجاً ثميناً وهشّاً لعملية جريئة ومقلقة من توكيد الذات، لكنه في هذا الزمن يرتبط في اغلب الأحيان بقدر محتوم، بسبب الآثار العشوائيّة غير المتوقعة لما يسمى العولمة السلبيّة، وهي عولمة انتقائيّة لتجارة ورأس المال، والمراقبة، والمعلومات، والعنف، والأسلحة، والجريمة، والإرهاب في إجماع على احتقار مبدأ سيادة الأرض، وعدم احترام أيّة حدود للدولة فالمجتمع المفتوح هو مجتمع مفتوح لضربات القدر"[xxx]، وبالرغم من تلك المفارقة والنقد إلّا أنَّه يمكن ان نسجل وجهة نظر أخرى وهي أنَّ فكرة التفتح إذا تحولت لوصف حال منجز الحداثة الديمقراطية–الليبرالية فإنها ستشترك كثيراً بما أراده باومان من السّيولة، لكن الفراق سيكون هذه المرة حول المدح والقدح، فبوبر يراه الواقع الأصلح بينما باومان يراه واقع ضياع وغياب وخراب.

صناعة الخراب في المجتمعات السّيالة:

الحداثة بين إنتاج النفايات البشريّة واليات التخلص منها:

يمكننا أنْ نجد وصفاً للخراب، الذي يرتبط بالمجتمعات السّيالة، والوضع البشريّ الناتج منها عموماً، بأنَّه الخراب المتعلق بعدم قدرتنا على حل مشكلاتنا التي صنعناها بأنفسنا، لأنَّنا صنعناها لواقع لانمتلك أدواتاً لحلها فيه. ففي "كوكب يخضع لعولمة سلبيّة، تتسم أبرز المشكلات

تسويات مؤقتة منها إلى حلول نهائية"[xxv]. وعلى ماسبق ستبدو مقولات المجتمع والدولة ولاسيّما التي تقولبت وصلدت وتصلبت بوصفها حلول جذريّة ونهائيّة تغدو أنها تحوي الانصهار بداخلها وفي كل لحظة هي مهددة بالإفراج عن ذلك السائل الذي يعني ضرورة تقدمها وتحسنها. لكن تلك السّيولة ستكون من جهة أخرى سبباً في جل مشكلاتنا الحياتيّة. وهذا التفاقم لحالة الميوعة والسيلان المستمر مصدره الحداثة بالتأكيد لأنه ماهيتها كذلك، فقد "كانت الحداثة تعني، فيما تعني، دوراً جديداً للأفكار، ويعود ذلك إلى أسباب ثلاثة:

١- اعتماد الدولة على التعبئة الأيديولوجيّة من أجل تعزيز كفاءتها الوظيفيّة.

٢- الجنوح المعلن للدولة نحو التماثل والتجانس كما تجلى في ممارسات الحملات الصليبيّة الثقافيّة.

٣- فكرة الرسالة الحضاريّة للدولة وسيفها التبشيريّ."[xxvi]، وهذه الاسباب التي تعمل من أجل فكرة جديدة دوماً لايمكنها الاستمرار مع منجزاتها الا بقتلها او تجاوزها، او تصلبها وانتفاء سيولتها، لأنَّ مقولات التجانس والتماثل الاجتماعيّ، والايديولوجيا الواحدة ستتسهم ي تكلس روح الحداثة التي لايمكنها حينها ان تستمر بالتدفق بوصفها خطاباً وممارسةً سيالتان.

ويعزى السبب الرئيس الآخر في السّيولة، التي توسم بها أزمنتنا وحالنا، إلى "تفكيك النُظم، بمعنى فصل السّلطة (القدرة على فعل الأشياء) عن السّياسة (القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها)، وما يصاحب هذا الفصل من غياب للقوة الفاعلة وضعفها"[xxvii] هذا علاوة على ما يوصف بتعدد المراكز في القرار العالميّ اليوم؛ إذ إنَّ هذا التعدد يشبه الشّبكة، التي ترتبط بمبدأ الاعتماد المتبادل، وتحرك كل من خيوطها يعني غياب القدرة على التنبؤ الدقيق بما يجب فعله، وهنا نصل إلى نتيجة مفادها أنَّه لايمكن فعل شيء بثقة ووثوق أو اطمئنان[xxviii]، ولذلك فحتى ما يبدو استقراراً في لحظة ما فهو استقرار مؤقت لأنَّ الحداثة هي عمليّة ديناميكيّة، وثوريّة، وهي تقطع باستمرار الصلة مع الصفة الزمنيّة الساكنة[xxix].

هذا الغياب ودوام السّيلان بقدر ما يمثل علامة جوهريّة للحداثة إلّا أنَّه في الوقت نفسه صفة من صفات مابعد الحداثة، الباحثة عن تشتيت المراكز والصلابة المرجعيّة؛ لذلك نجدنا أمام

يجب أنْ نسير بشكل منظَّم وخطوة خطوة، وبنحو علميّ منفتح، بمعنى أن نستقصي ما إذا كانتْ النتيجة هي كما كنا افترضنا، ونكون راغبين بتكييف خططنا ونحن نتقدم"[xxii].

ومما سبق تتبين مسألة التفتح بوصفها إمكانيات منبثقة دوماً على المستقبل، ومنه على اللاسكون وعدم القبول بالسائد، لأنَّ أيّ سائد سيكون بدوره إيقاف للتفتح، وهنا تتميز الحداثة بوصفها خطاباً لايقبل الركون للتقليد ولاسيّما المأزوم ومنه. وبذلك سنقارب زيجمونت باومان في خطابه عن الوضع البشريّ السّيال لنميط اللثام عن مدى التوظيف أو المفارقة لمفاهيم الحداثة وخطاب كارل بوبر في التفتح.

الوضع الإنسانيّ السّيال:

وميادين الفكر والممارسة السّيالة:

لعل السّيولة أو الانسكاب الدائم يستدعي التغير الذي قدمه هرقليطس يوماً ما بعبارته: "إنَّك لاتنزل النهر مرتين" في إشارة إلى أنَّ النهر سيتغير مراراً وتكراراً، ولن تنزله نفسه هو في أيّ لحظة ما. وهذا التغيير هو سمة الحياة عموماً، لكن ما الذي جعل هذا الفهم والمفهوم المنبثق منه (السيولة) يعود ليظهر بوصفه خطاباً معاصراً؟ أي ما تبناه زيجمونت باومان(١٩٢٥–٢٠١٧)*، اعتقد أنْ هذه العودة ترتبط بتسويغ ظهور تعريف بودلير* للحداثة، في منتصف القرن التاسع عشر، ومن خلال نصّه "رسام الحياة الحديثة"، بكونها ذلك السّيال والعابر والهارب من الزمن والذي يشكل نوعاً من المؤقت والزائل[xxiii]؛ وإذ نوافق هذا الرأي فإننا سنقرر مع **زيجمونت باومان** معنى الحداثة في أنها "عملية تحسين وتقدم لاحد لها، من دون وجود حالة نهائية في الأفق، ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة"[xxiv]. لكن المهم هنا أنَّ هذه الحالة من التقدم اللامتوقف واللانهائيّ هي أشبه بالسيولة، بل هي كذلك، فهي انصهار دائم لكل صلب يراد قولبته ليكون معياراً دائماً ومرجعاً نهائياً للحقيقة؛ وعليه فإنَّ هذه السّياقات أو الأنساق، التي تبدو صلبة ومعيارية للفكر والممارسة، بما فيها السّياسيّة، حينما تبدو هشاشتها وضعفها لا حل قبالها إلّا الإصهار، وعملية الصهر الضديّة هذه تتعلق بحالة من "عدم الرضى بدرجة الصلابة التي تتسم بها المراكز الصلبة المتوارثة. وبكل وضوح ومن دون مواربة، لم تكن هذه المراكز الصلبة المتوارثة صلبة كما ينبغي، فلم تنجح في مقاومة التغيّر ولم تسلم منه [سابقاً]... ولذلك صرنا ننظر إلى المراكز الصلبة ونقبلها على أنها تكثّف الصهارة الذائبة حتى إشعار آخر، إنَّها أقرب إلى

ولذلك، نجد بوبر يضع عماداً لهذا التسامح يكمن في الحرية، الحرية التي جعلتنا نتصرف بخيارات أكثر، ولا ننحصر بما قد يحتّمه التاريخ المتخيل أو رأي الأموات.

والحرية هذه عليها أنْ تقودنا نحو التقدم، نحو تجاوز الاقتصار على خيار واحد، وبالتالي القول بالانغلاق الذي نقده بوبر آنفاً، ومن ذلك يجب أنْ نمنح تاريخنا معناً خاص بنا، "نحن أفراد البشر وحدنا بمقدورنا عمل هذا. نحن الذين نفعل هذا بدفاعنا عن مؤسسات ديمقراطيّة قائمة على الحرية، وتعزيزها، فهي التي يتوقف عليها التقدم. ويتعين علينا القيام بهذا بطريقة أفضل حتى نكون على بينة أتم وأكمل بأنَّ التقدم يتوقف علينا، وعلى يقظتنا، وعلى جهودنا، وعلى وضوح تصورنا لغاياتنا، وعلى واقعيّة اختيارها"[xx].

يتبين إذن أنَّ التفسيرات العقلانيّة النقدية للتاريخ، والتي يمكن قبول افتراضها ومناقشتها، هي نتاج القول أصلاً بالمجتمع المفتوح، الذي يتجلى بصورة المجتمع الديمقراطيّ اللّيبراليّ، والذي لا يحدّه أو يحدده تصوّر نهائيّ معين، "بل يسير بخطوات متتابعة تسيّرها المحاولة المستمرّة للتطوّر والتقدّم، محاولة منفتحة على الأفكار والتوجيهات النقدية وغير محكومة بأفكار مسبقة يعني ذلك أنَّ منطق العقل ومنهج العلم درب إلى المجتمع المفتوح التعدديّ يسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتعارضة، يتيح التمتع بالحرية والبحث المستمر في الأبحاث الإشكاليّة، واقتراح الحلول، وإمكانية انتقاد الحلول التي يقترحها الآخر. إنّ دعوة "كارل بوبر" إلى الانفتاح هي دعوة ترفض التعصب والعنف، دعوة لتفادي البؤس، بل هي أيضاً نداء سلام في مجتمع ديمقراطيّ منفتح، وذلك يعود بالأساس إلى فلسفته التي تدعو بالوعي بالمشكلات والعمل على حلها بيقظة نقديّة تحثُّ على استمرارية البحث عبر آفاق المستقبل المنفتح الذي نحدّد من خلاله ما سيحدث انطلاقا من أفعالنا"[xxi]. خلاصة مايبتغيه بوبر من مراجعته الجذريّة لنتاجات وتراكمات العقل السّياسيّ الغربيّ، بصوره الشّموليّة أو التاريخيّة، وما لحق بالديمقراطيات من تغيّر في المعنى والمبنى، تتبين من هدفه إلى "أنْ تصير السّياسة علميّة من طريق هندسة اجتماعيّة تدريجيّة. وما رفضه بوبر هو الرغبة في تخطيط المجتمع ككل، أي الكليّة، فذلك مستحيل. نحن لانستطيع أنْ نحوّل كل شيء في الوقت نفسه، والذين يظنون (أنّنا نستطيع) لايصيرون طوباويون فحسب، بل يميلون أيضاً لأنْ يصبحوا تسلطيين لأنّهم يريدون أنْ يسير كل شيء وفقاً لخططهم.

الأخلاقيّة التي يعوّل عليها كثيراً في الحفاظ على الخيارات الحرة المفتوحة لأيّ مجتمع من المجتمعات، وذلك ما يتحقق بصورة أخرى في التسامح وتقبل المغاير والشريك.

والانفتاح المجتمعيّ الذي سيجعلنا في مواجهة المشكلات والأخطاء، كما هو حال كل آلية العقلانية النقديّة البوبريّة، سيقودنا إلى اعترافات ّ مثل ضرورة فهمنا للتسامح بوصفه: "النتيجة الحتميّة لإدراكنا أنّنا لسنا معصومين من الخطأ. البشر خطاءون. نحن نخطيء طوال الوقت. دعونا إذن نغفر لبعضنا الحماقات. هذا المبدأ الأول للحق الطبيعي"[xvi]؛ وذلك التسامح يمكن أنْ يفيدنا في تتمة مشروع بوبر في العقلانيّة النقديّة، فالتعدديّة التي تجعل موضوعات الحقيقة أكثر من واحدة وتحولها إلى ادعاء يحتاج البرهنة دوماً هي ما تسمح "لكل النظريات، أو أكبر عدد منها، بأنْ تتنافس مع كل النظريات الأُخرى، وذلك لمصلحة البحث عن الحقيقة. وتتضمن المنافسة الجدل العقليّ للنظريات، والحذف النقديّ. لابد أنْ يكون الجدل عقليّاً، وهذا يعني ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيّاً بالحقيقة في النظريات المتنافسة: تكون النظريات التي تبدو أقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأفضل، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأُخرى"[xvii]. وذلك ما يعني أنّ أيّ "سلوك عقلانيّ ينبغي أنْ يأخذ في اعتباره قصور معرفتنا البشريّة ويتعين بالتالي على أيّ برنامج للتغيير أنْ يمضي قُدماً بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبيّة، وتصحيح آثارها أولاً بأول قبل أنْ تستفحل وتتفاقم"[xviii]؛ لذلك فالخطوات القصيرة المدى يلزم عليها أنْ تحتضن الحرية مساراً، والترقب ومواجهة المشكلات أداةً، وتقبل المختلف، وعدم الانغلاق بوصفه ممارسة تسامحيّة ومرونة ضروريّة لديمومة المسار المفتوح للمجتمع.

يعد التسامح نوعاً من تطبيقات المجتمع المفتوح والعقلانيّة التي ينشدها بوبر، وفيه يقول: "يمكن التعبير عن وجهة النظر العقلانيّة على النحو التالي: قد لا أكون على حق وقد تكون على حق، ولكن يمكننا معاً أنْ نأمل في الوصول-بعد مناقشة تقوم بيننا- إلى توضيح للأمر أكثر مما كان عليه قبل المناقشة، كما يمكننا في كل حالة أنْ نتعلم كل من الآخر طالما أنّنا لا ننسى أنّ المسألة ليستْ من منا الذي يجانبه الحق، أو من الذي يقترب من الصدق بصورة أكبر. فقط من أجل هذا الغرض يمكننا بقدر المستطاع أنْ ندافع عن أنفسنا في المناقشة"[xix]، فالمناقشة لا تجعل الحقيقة صامدة ومتمسك بها ومنطلق منها، بل هي غاية بعد المناقشة وليس قبلها. وهذا صلب مفهوم التسامح وأُس رئيس في المجتمعات المفتوحة واللاتاريخانيّة.

فإنّ العقلانيّة المدعيّة (التاريخانيّة* والاستبداديّة)، التي تفخر بنظرياتها التاريخيّة أو الانغلاقيّة الأيديولوجيّة، حاولتْ أنْ تبين أنّها تهتم بالمستقبل بوصفه الهدف فقط، بينما كان من الحري، وفق فهم المجتمعات الديمقراطيّة والمفتوحة، أنْ تنظر إلى الجهات الزمنيّة والمكانية كافة،[xii] وعليها السعي إلى فهم مختلف التجارب البشريّة- السّياسيّة مهما بعدت.

الليبرالية بوصفها ديمومة التفتح:

يدافع بوبر عن النموذج الليبراليّ، ويتكلم عن وجود مبادئ للّيبراليّة هي: السّيادة والديمقراطيّة والتسامح والحرية، ويرفق الديمقراطيّة بالسيادة إذ يرى أنّ الديمقراطيّة هي صورة من صور السّيادة، كما يرفق الحرية بالتسامح منطلقاً من الصلة الوثيقة بين المفهومين وما يؤسسه أحدهما للآخر بعدم التدخل في شؤون الآخرين وتقبل اختلافهم، وذلك سنبينه آتياً.

إنّ سؤال ((من الذي يجب أنْ يحكم؟)) هو السؤال الذي شغل الفلسفة السّياسيّة التقليديّة منذ سقراط وأفلاطون وهو سؤال قد أُجيب عنه بصور مختلفة على مر الأزمنة بعدهما، كما مع إجابة الشيوعيّة أو النازيّة أو أيّة من الدكتاتوريات أو السّلطات الدينيّة، أما في الجانب الديمقراطيّ فقد أُسيء استعمال الديمقراطيّة نفسها، بقولهم: إنّها حكم الشعب، بينما الحقيقة أنّها محكمة الشعب. أي أنّها تعتمد على النتائج العمليّة المتمخضة عنها، لا مجرد تسمية يراد منها خداع المواطنين. هذا الكلام قاد بوبر إلى الاعتقاد بأنّ السؤال التقليديّ يجب استبداله مع إقالة الأنظمة المغلقة أو الدكتاتوريّة بأنظمة ديمقراطيّة قابلة ومؤسسة على سؤال أو معنى آخر للديمقراطيّة وهو ((كيف يمكننا أنْ نضعَ دستوراً للدولة يمكّننا من إسقاط حكومة دون إراقة دماء؟))[xiii]. أي أنّ الديمقراطيّة يجب أنْ تركز على آلية الحكم وتبادله السلميّ، بدل التركيز على ((من الذي يحكم؟)) كما مع الأنظمة المخالفة من الديكتاتوريات، أو في التشوه الذي لحق أو قد يلحق الديمقراطيات. ولعل هذه الإشارة بقدر أهميتها إلّا أنها لا تقلل من الصعوبات التي تواجه المعنيين في الديمقراطية. ولذلك؛ يرى بوبر أنّ الديمقراطيّة "هي أكثر شكل من أشكال الحكومات صعوبة وإثارة للقلق، إذ إنّها تهدد الحكومات باستمرار بخطر إسقاطها. يجب أنْ تجعلنا الديمقراطيّة مسؤولين أمام أنفسنا"[xiv] وإذا كانتْ الديمقراطيّة الغربيّة كما يراها بوبر ليستْ أفضل العوالم السّياسيّة الممكنة منطقيّاً، أو التي يمكن تخيلها وتصورها، إلّا أنّها أفضل العوالم التي علمنا بوجودها واختبرناها، ومن هذه الوجهة نجده متفائلاً.[xv] من هنا تأتي المهمة

ومما سبق نجد بوبر يقرر بأنَّ التاريخ بلا معنى، لكن هذا الزعم حسب قوله: "لا يعني أنَّ كل ما يمكننا فعله تجاه التاريخ هو الذعر من تاريخ السّلطة السّياسيّة، أو النظر إليه بوصفه مزحة مرعبة [قاسية]. فنحن بمقدورنا تفسيره واضعين نصب أعيننا مشكلات سياسات القوة والسّلطة وحلها الذي نختار تجربته في زمننا. بمقدورنا تفسير تاريخ سياسات القوة والسّلطة من وجهة نظر كفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح، وفي سبيل حكم العقل، وفي سبيل العدالة والحرية والمساواة، وفي سبيل السّيطرة على الجرائم الدوليّة. التاريخ لا ينطوي على غايات، لكن بمقدورنا فرض غاياتنا عليه، التاريخ بلا معنى وبمقدورنا إعطائه معنى."[viii] .

ويسرد بوبر خمس قضايا يعدها بمثابة مرتكزات لنقد الحتميّة التاريخيّة التي تقود للانغلاق في تفسير المجتمعات وتاريخ سياساتها وهي:[ix]

١- تتأثر مسيرة التاريخ البشريّ تأثراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانيّة.

٢- لا يمكن التنبؤ عقليّاً أو عمليّاً بطريقة النمو التي تحصل لأفكارنا ومعارفنا.

٣- مما سبق ينتج أنَّه لا يمكن أنْ نتنبأ بمستقبل مسيرة التاريخ الإنسانيّ.

٤- يجب أنْ نرفض كل إمكان نظريّ على قيام علم في تاريخ المجتمع كما في حال تاريخ الطبيعة. ولا يمكن أنْ تكون هنالك نظرية علمية لتفسير التطور التاريخيّ على أساس التنبؤ.

٥- إذن، فقد أخطأ المذهب التاريخيّ وكل نظرية تقول بحتمية التاريخ وإمكان التنبؤ به بانهيار الغايات التي يعتمدها في مناهجه كما في التفسير الكلي أو التأسيس لفروض تُنشئ تنبؤات.

وما تجاوز هذه التاريخانيات وبؤسها إلّا بالمجتمع المفتوح؛ لذلك يتمم بوبر فيه القول: "إذا رغبنا في أنْ نظلَّ بشراً، فليس أمامنا إلّا طريقاً واحداً، ألّا وهو الطريق إلى المجتمع المفتوح. ويتعين أنْ نثابر في المجهول واللايقينيّ، وغير الآمن، مستعينين بما قد يخططه لنا العقل بقدر إمكاننا من أجل الأمان والحرية معاً"[x]. هذه التاريخانيات التي ارتكزتْ على اليوتوبيا تمثل، بالنسبة لبوبر، صورة من صور الخطر والضرر؛ "لأنَّها مخيبة ذاتيّاً لآمالها، وتقود إلى العنف... لأنَّه من المستحيل عمليّاً تحديد النتائج أو النهايات فبينما قد تكون الوسائل عقلانيّة أو غير عقلانيّة، فإنَّ النتائج والغايات غير قابلة للتحليل العقلانيّ. ومن ناحية أخرى سيؤدي هذا التفكير إلى العنف، لأنَّ في غياب الأُسس العلميّة والعقلانيّة للدفاع عن النتائج والأهداف، لن يكون الناس قادرين على مواجهة نتائج متضاربة، على حل خلافاتهم من خلال النقاش والجدل وحدهما"[xi]؛ وعليه

شبه عضويّة يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه بايولوجيّة، كالنسب والحياة المشتركة، والمشاركة في المجهودات المشتركة والأخطار المشتركة، والأفراح المشتركة، والأتراح المشتركة"[v].

ينتج عن المجتمعات المغلقة كل إمكانيات الاستبداد والعبوديّة لذلك يقول بوبر: "إنّ تبني موقف مناهض للمساواة في الحياة السّياسيّة، أي في مجال المشكلات المتعلقة بسلطة إنسان على إنسان، لَهو، على وجه التحديد، ما ينبغي أنْ اسميه جريمة. فهو يقدم تبريراً لموقف يقول بأنّ فئات من الناس لديها حقوق مختلفة، وأنّ السّيد لديه الحق في استعباد العبيد، وأنّ بعض الناس لديهم الحق في استخدام الآخرين بوصفهم أدوات لهم، وفي نهاية المطاف سيستخدم هذا الموقف... في تبرير القتل"[vi]. ومما تقدم يبقى الأمل مفتوحاً في تبني مقولات بالضد من كل هذه المقدمات التي رافقت المجتمعات المغلقة والأيديولوجيات التاريخيّة، والتي تقضي بنهاية كل شيء من أجل أُسطورةٍ أو خيالٍ فرديٍّ يختزل كل التجارب البشريّة التي لم تأتِ بعد؛ ولذلك رفض بوبر ماجاء مع أفلاطون وهيغل وماركس، من الحتميات التاريخيّة. واعتبرهم الذين أسهموا لحد كبير في تأسيس التاريخانيات المنتجة للشموليّة فيما بعد، فمع أفلاطون وفكرته عن تحوّل الأنظمة عبر منطق تاريخيّ يتحول فيه النظام إلى غيره، أنتج القول بأنّ الأفضل حكم الفيلسوف، الذي لا ينازعه أحد في حكمه، ويقتصر على أُولئك الصفوة؛ وعليه إنَّها نوع من الشموليّة، وإنْ سُميَّ سلطويّاً بإطار دولة مثاليّة لا ينتابها شك في صدقها وصحتها. ومع هيغل فقد رأى أن ما قرره الأخير من القول بفكرة القومية وإذعان الفرد لإرادة الأُمة والعداء الطبيعيّ بين الدول، وكون مصلحة الدولة هي الفضيلة الأخلاقيّة الأسمى، وما تضمنته بعض مقولاته من تمجيد للحرب والتأكيد على دور العظماء والإعلاء من شأن البطولة، كل ذلك عدّه بوبر بمثابة مقولات متماهية بدعوة للفاشيّة والتأسيس لها. وذلك ما انطبق أيضاً في تبريرات النازيّة لحكمها. أما عن ماركس فبغض النظر عن كونها ليستْ بالدقة المتناهيّة، إلّا أنّنا نجده يعيد الشّموليّة الشّيوعيّة إلى ماركس متغافلاً عن كونها سلالة الفكر اللينينيّ والستالينيّ، وليس ماركس خالصاً؛ وبذلك فقد نقد انحصار مهمة التحرر بالبروليتاريّة كمخلص وحيد للتاريخ من سياقه العبوديّ، واللامتهانيّ للإنسانيّة.[vii]

يكون في مجتمع خالٍ من الانغلاق والدوغمائيّة: إنَّه المجتمع المفتوح؛ لذلك رأى بوبر ضرورة توفير بيئة مناسبة لتداول قضايا الشأن العام برعاية الحرية والتضاد مع كل هيمنة وطرق أوحديّة. ومحاولة تقصي المشكلات بالحلول هي إستراتيجيّة تهدف إلى استبعاد كل الحلول الفاشلة في ميدان السّياسة، أي في تقديم مقترحات حال أفضل، وأكثر سعادة للمجتمعات، وذلك لا يتم إلّا بطريقةٍ نقديّةٍ فاحصةٍ تؤسس للتغيير؛ ولذلك، أيضاً، يُعدُّ المجتمع الذي يقوم على مجموعة من المؤسسات الحرة الأجدر من الناحية العمليّة في أنْ يكون ناجحاً في أهدافه الماديّة والمعنويّة على خلاف من لا يمتلكها.[ii] وما ذلك بمتحققٍ إلّا بمجتمعٍ مفتوحٍ يمتاز بمستقبلٍ مفتوحٍ هو الآخر إلى حدٍ كبيرٍ؛ "فهو يعتمد علينا، علينا جميعاً. يعتمد على مانفعله نحن وأناس آخرون وما سوف نفعله، اليوم وغداً وبعد الغد. ما نفعله وما سوف نفعله يعتمد بدوره على أفكارنا ورغباتنا وأمانينا ومخاوفنا، كما يعتمد على كيف نرى العالم وكيف نحكم على إمكانيات المستقبل المفتوحة إلى حدٍ كبير"[iii].

ولما سبق، نجد أنَّ بوبر قد قرأ المجتمع المتفتح بوصفه مجتمعاً منظماً لحل المشكلات والتصدي لها دوماً، والارتقاء بعد كل تجربة لما هو قادم وأفضل والمجتمع المفتوح عند بوبر سيشابه فكرته عن المجتمع العلميّ، "الذي يسمح بتطبيق منهجه في العلم- منهج الحدوس والتفنيدات، تطبيقاً أميناً، وفي المجتمع كما في العلم، يمكن للحدوس الممتازة أنْ تأتي من أي جهة بالإبداع الحر، ليس بالضرورة من أعلى. ويتوجب بالتالي أنْ يكون تدفق المعلومات صاعداً أيضاً من القاعدة إلى القمة،... ويترتب على ذلك أنَّ القرار السّياسيّ يقتضي الحوار الحر على جميع المستويات، والتواصل الحر بين جميع أعضاء المجتمع.... فإنَّ الخطة السّياسيّة في المجتمع المفتوح يتعين أنْ تُعرض للاختبار النقديّ للنتائج المترتبة على تنفيذها، وللنقد الموجه إليها من القاعدة، شاملة المعارضين والمناهضين للخطة"[iv].

المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ونقد التاريخيّة:

ما المجتمع المغلق؟ الذي يحاول بوبر تجنبه.

إنَّه المجتمع الذي يسميه بوبر بالسحريّ والقبَليّ، والذي يحدد معالم لبدايته ونهايته، دونما أنْ يكون قد علّق أملاً على متغيرات الرغبة والتفكر والنقد والإمكانات التي قد تنتج من سلوكيات الإنسان تجاه بني جنسه والطبيعة، "فالمجتمع المغلق يشبه القطيع أو القبيلة في أنَّه وحدة

مشكلة البحث

"أصبح للفلسفة نفوذ سياسيّ عميق على وعي الجمهور،.. إلّا أنَّ التفكير الفلسفيّ قد سلك في الوقت نفسه اتجاهاً جديداً وهو الاتجاه الذي حوله إلى نقد واقعيّ وعيانيّ للعلم...؛ ولذلك لا يمكننا أبداً أنْ نعتبر أنَّ التأويل العلماويّ للعلم والنقد يجريان كلاهما دون أنْ يترتب عنها أيّة نتائج سياسيّة"[i].

مدخل:

تُعدُّ مسألة البحث في الوضع البشريّ- العموميّ، والمشترك، والذي يحاط بعالم السّياسة، من الموضوعات القديمة المتجددة، والتي لاتنفك انسكاباً في واقع يجدد نفسه، وفكر ينبجس بنظريات جديدة، وفي كل لحظة من تلك اللحظات نجد أنفسنا مستغرقين معرفيّاً في السؤال عنها والغور في أسبارها. وفي وضع سيّال أو متفتح كما هو حالنا اليوم يتحتم علينا أنْ نواجه، ونحلل، ونقرر، ونستشرف كيف سيكون حال المقول والممارسة السّياسيّة.

وتمثل فكرة الانسكاب أو التفتح أو السّيلان فكرة من الأفكار الملاصقة لمفهوم الحداثة، الذي يتخذ لنفسه تعريفاً ودلالةً نابعةً بدورها منه. فالحداثة تتضمن ذلك التجدد المستمر فهي ذلك السّيال دوماً.

ومما سبق تتضح إشكاليّة بحثنا بكونها: ما المقولات والممارسات الملائمة سياسيّاً لوضع سيّال ومتفتح كوضعنا اليوميّ؟ وكيف يمكن لها أنْ تعدّ حلاً ناجعاً وخياراً أفضلاً؟

وسنتخذ المنهج التحليليّ والمقارن آلية لبحثنا في الوصول لمعرفة ثنايا أجوبة هذه الإشكاليّة، ملتزمين مع صاحبي النظريتين: كارل بوبر وزيجمونت باومان في رؤية الأول حول المجتمع المفتوح ومحاولة مراجعتها وكشف مالها وعليها، ورؤية الثاني في الوضع البشريّ السّيال وكشف مخبياتها وحضورها السّياسيّ- الثقافيّ.

العقلانيّة النقديّة من أجل المجتمع المفتوح:

أو الفلسفة السّياسيّة وحلول مشاكل المجتمع:

إذا كانتْ الحياة عبارة عن سلسلة من حل المشكلات، فالفلسفة السّياسيّة هي من أهم حلقات هذه السّلسلة عند **كارل بوبر*** **K. Popper**. وإذا كانتْ هذه المحاولات لحل المشكلات تحتاج إلى فضاءٍ يتقبل المختلف لينصت بشكل دقيق للخيارات المختلفة فعليه ان

تأويلات السّياسة في المجتمعات المفتوحة والسّيّالة

"دراسة مقاربة لنظريات كارل بوبر وزيجمونت باومان"

إعداد

د. علي عبّود المحمّداويّ

أستاذ الفلسفة السياسية المساعد

جامعة بغداد

المحتويات

الظواهر الدلالية في كتاب إعراب القراءات والشواذ "لأبي البقاء العكبري"
د/ محمد أحمد يوسف محمد نعيم ١

تقييم المؤشرات الجيومورفولوجية لدرجات خطورة حركة السقوط الصخري
دراسة تطبيقية لبعض النماذج بمنحدرات الطريق الساحلي في منطقة العين السخنة
أ.د/ مني عبد الرحمن يس الكيالي
أ. م. د/ طارق كامل فرج خميس
أ / صبحي عبد الحميد عبد الجواد ١١١

موقف حسن المالكي من الفرق الكلامية في قضية التوحيد دراسة تحليلية نقدية
د/ الطالبة/ شريفة أحمد المالكي ١٥١

الاتجاه الإسلامي في شعر حسين فطاني (١٣٣٥هـ – ١٤١٢م)
دراسة الرؤية والتشكيل الفني
د/ سلمى محمد باحشوان ١٨٣

الحاجة الى الصديقة وعلاقتها بالانهاك النفسي لدى طالبات الجامعة
أ.م.د/ سهام كاظم نمر ٢٢٩

تأويلات السّياسة في المجتمعات المفتوحة والسّيّالة "دراسة مقاربة لنظريات كارل بوبر وزيجمونت باومان"
د/ علي عبود المحمداوي ٢٦٣

الأفعال الإنجازية في الأربعين النووية "دراسة تداولية"
د/ شيماء فتحي عبد الظاهر ٢٨٥

Title: Lexical Organization: “Sound Emission” Verbs
Dr. Salih Alzahrani.....1

INTONATION GROUPS IN ARABIC (MAINLY IN THE HOLY QURAN)
Dr. Areej Ali Otay 19

Voir, entendre et ressentir: à propos de l’écriture de Ce que j’appelle oubli de Laurent Mauvignier
Dr. Dalia Metawe 47

من أعلى الضغوط النفسية والذي يؤثر على علاقات الفرد المختلفة وعلى تفاعلاته مع زملائه وأصدقائه والحاجة إلى صديقة بالنسبة لفتيات الجامعة.

وفي الدراسات الجغرافية، نجد بحث مشترك لكل من الأستاذة الدكتورة/ منى عبد الرحمن يس الكيامي والدكتور/ طارق كامل فرج خميس والأستاذ صبحي عبد الحميد عبد الجواد وعنوانه: "تقييم المؤشرات الجيومرفولوجية لدرجات خطورة حركة السقوط الصخري دراسة تطبيقية لبعض النماذج بمنحدرات الطريق الساحلي في منطقة العين السخنة" باستخدام نظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن البعد". ويدرس لخطر حركة السقوط الصخري وتحديد مساراتها المحتملة على الطريق الساحلي وتفعيل دور نظم المعلومات الجغرافية وتقنية الاستشعار عن بعد في الكشف عن طبيعة منحدرات تلك المنطقة.

وفي مجال الإعلام يأتي بحث الدكتورة/ شيماء فتحي عبد الصادق تحت عنوان: "دور المسرح في علاج ذوي الاحتياجات الخاصة (مسرحية لسه متسماش لعاطف أبو شهبة) نموذجاً" ويهدف إلى دراسة نمو المهارات الاجتماعية ومهارات التواصل لدى ذوي الاحتياجات الخاصة ووضع قوالب مسرحية تصلح لمسرحة المناهج الخاصة بهم وتقدم نموذج مسرحية "لسه متسماش لعاطف أبو شهبة".

نائب رئيس مجلس الإدارة

أ.د/ هناء زكريا

وكيل الكلية للدراسات العليا والبحوث

افتتاحية العدد

يسرنا عزيزي القارئ أن نقدم لك العدد ٨٥ ربيع ٢٠١٨ من مجلة كلية الآداب- جامعة الزقازيق التي تعني بنشر البحوث في مجال العلوم الإنسانية والذي يأتي متنوعاً وثرياً. يحتوي هذا العدد على عشرة أبحاث. فتتوج الدراسات العربية والإسلامية ببحثين أولهما للدكتور/ محمد أحمد نعيم وعنوانه: "الظواهر الدلالية في كتاب إعراب القراءات والشواذ لأبي البقاء العكبري" وهو عبارة عن دراسة في معاني الألفاظ ومضمونها والعلاقات الدلالية بين الكلمات وتبدل المعاني وطرقها وأسباب ومظاهر ذلك، أما البحث الثاني فهو للدكتورة/ سلمى محمد باحشوان تحت عنوان: "الاتجاه الإسلامي في شعر حسين فطاني في (١١٣٥هـ- ١٤١٢م) دراسة الرؤية والتشكيل الفني" ويتناول الاتجاه الإسلامي في شعر حسين فطاني ودراسة في الرؤية والتشكيل لهذا الشاعر المكّي.

وفي مجال اللغة الإنجليزية هناك بحثان أولهما للدكتور/ صالح الزهراني وعنوانه: "ترتيب المفردات: أفعال الصوت في اللغة الإنجليزية" ويهدف إلى تصنيف التشابه بين الأفعال واختلافها على المستوى اللغوي ويلقي البحث الضوء على تصنيف أفعال الصوت وخاصة تصنيف ليفن (١٩٩١-١٩٩٣)، والبحث الثاني للدكتورة/ أريج علي عطا وعنوانه: "المجموعة الكلامية في اللغة العربية مع إيلاء أهمية خاصة للقرآن الكريم".

ويأتي بحث اللغة الفرنسية تحت عنوان: "نرى، نسمع، ونشعر فيما يتعلق بالكتابة في رواية (ما أسميه النسيان) للكاتب لورد موفينيه"، وتدرس الباحثة للعناصر المرتبة والحسية في هذه الرواية مع تحليل دورها في التنظيم النصي وتركيز الكاتب على العناصر البصرية والحسية وتعدد الحواس.

وللدراسات الفلسفية نصيب ببحثين، أولهما للدكتور/ علي عبود المحمداوي وعنوانه: "تأويلات السياسة في المجتمعات المفتوحة والسيالة: دراسة مقارنة لنظريات كارل بوبر وزيجمونت باومان"، ويدرس لإشكالية المقولات والممارسات الملائمة سياسياً لوضع سيّال ومتفتح وأسست الدراسة على المنهج التحليلي والمقارن. والتطبيق على نظرية كارل بوبر وزيجمونت باومان في رؤية الأول حول المجتمع المفتوح ومحاولة مراجعتها ورؤية الثاني للوضع البشري السيّال وكشف مخبأتها وحضورها السياسي والثقافي، والبحث الثاني في مجال الفلسفة للأستاذة/ شريفة أحمد المالكي: "وعنوانه موقف حسن المالكي من الفرق الكلامية في قضية التوحيد"، ويتناول لشخصية حسن فرحان المالكي وكثرة الحديث عنه والتساؤل عن مذهبه.

أما علم النفس فيتوّج ببحث للدكتورة/ سهام كاظم نمر وعنوانه: "الحاجة إلى صديقة وعلاقتها بالإنهاك النفسي لدى طالبات الجامعة" والذي يهدف إلى دراسة الإنهاك النفسي الذي يعد

مجلة كلية

مجلة كلية الآداب – جامعة الزقازيق

صدر العدد الأول ٨٦ — ١٩٨٧م

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور

عماد مخيمر

عميد الكلية

رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ الدكتور

هناء زكريا على

وكيل الكلية للدراسات العليا والبحوث

نائب رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ الدكتور

فريدة محمد النجدى

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور

محمد عبد الفتاح عوض

سكرتير التحرير

مستشارو التحرير

أ.د . عثمان محمد عثمان

أ.د . فريدة محمد النجدي

أ.د . طارق زكريا علي

أ.د . حسن محمد حماد

أ.د. إبراهيم المسلمى

أ.د . أحمد صلاح الدين

أ.د . عبد الرحمن بشير

أ.د . إبراهيم عبد الرحمن

أ.د. عواطف صالح

١٢- يرفق ملخصان للبحث باللغتين العربية والإنجليزية على ألا يتجاوز حجم الملخص صفحة واحدة.

١٣- تنشر المجلة ملخصات الرسائل العلمية العربية والأجنبية.

١٤- تنشر المجلة بحوث معاوني هيئة التدريس كمتطلب للحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه.

١٥- تنشر المجلة بحوث أعضاء هيئة التدريس بدرجة أستاذ وفق القيمة الفعلية للطباعة.

١٦- توجه جميع المكاتبات أو الاستفسارات الخاصة بالنشر إلى رئيس تحرير المجلة على العنوان التالي.

كلية الآداب – جامعة الزقازيق

تليفون : ٠٥٥/٢٣٤٣٨٢١

http://www.Arts@ Zu.edu.eg

مجلة الكلية الآداب: فصلية- علمية- محكمة تعني بنشر الأبحاث العلمية في مجالات الدراسة الإنسانية اللغوية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والاجتماعية والنفسية والإعلامية وترحب المجلة بالإسهامات العلمية للسادة أعضاء هيئة التدريس والباحثين من العالمين العربي والإسلامي لإثراء المجلة.

قواعد النشر:-

١- تقبل المجلة البحوث باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية.
٢- يقر البحث كتابة أن بحثه لم يسبق نشره ولم يرسل لجهة أخري للنشر.
٣- يخطر الباحث بخطاب رسمي بقبول النشر في حالة إجازة البحث للنشر.
٤- تعد الخرائط والرسوم البيانية وغيرها من الإيضاحات من قبل الباحث بطريقة تجعلها قابلة للطبع.
٥- تعبر البحوث المنشورة عن رأي اصحابها فقط.
٦- أصول الأعمال المقدمة للمجلة لا ترد حتى في حالة عدم قبولها للنشر.
٧- يحصل الباحث على نسخة واحدة من عدد المجلة المنشور بها + C.D + عشر مستلات من البحث.
٨- الحجم الأمثل المقبول في حدود (٣٠ صفحة) يسدد الباحث المصري ٦٠٠ جنيها وخمسة عشر جنيهاً عن كل صفحة زائدة، ويسدد الباحث العربي والأجنبي ٣٠٠ دولار وثلاثة دولار عن كل صفحة زائدة.
٩- يسلم البحث مطبوعاً من أصل وصورتين + C.D على أن يكون مجموعاً ببنط ١٤، وأن يكون مقاس الصفحة 12x19سم.
١٠- يكتب عنوان البحث واسم الباحث ودرجته العلمية وجهة عمله في أول صفحة من البحث.
١١- تكتب المراجع والهوامش في نهاية البحث، مع الالتزام بالأسس العلمية للتوثيق.

مجلة
كلية الآداب

مجلة علمية محكمة فصلية

العدد (٨٥) ربيع ٢٠١٨