

فتحن المسكين:

برافع التنيز

كيف تصبح حاكمًا هووياً؟

براقع التين

كيف تصبح حاكمًا هويًا؟

تأليف

فتحي المسكيني



براقع التنين

فتحي المسكيني

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٢٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبرُ الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣١٨٣ ٩

صدر هذا الكتاب عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور فتحي المسكيني.

المحتويات

٧	توطئة
١١	١- أزمة التعالي أو حين اختفى المطلق تحت براقع التَّنين
٣٥	٢- كيف وُلد التنين؟ أو في عسكرة الحقيقة
٦٥	٣- أوروبا المستحيلة: في نقد الدولة الهווية
٨١	٤- في المواطن الشبح أو لماذا تتظاهر الشعوب؟
١٠٥	٥- الديمقراطية ليست حدثاً أو من حرية الرأي إلى «حرية الحقيقة»
١١٩	٦- المواطنة قبل الهوية أو كيف نلاقي الآخر بشكل تداولي؟

توطئة

كيف تصبح حاكمًا هويًا؟

من أراد أن يؤسس «دولة» — وهذه ظاهرة حكم «حديثّة» تمامًا لم تعرفها الشعوب قبل معاهدة وستفاليا سنة ١٦٤٨م — هو لا يحتاج إلى أي نوع من «الشرعية» السابقة. لم يعد الإله التقليدي يمارس هذه الوظيفة القذرة. بل هو يحتاج فقط إلى مجرد «أزمة»، ولكن ليست أي أزمة، ليست إلى فتنة التورث أو إلى صراع على الله، بل فقط إلى كمية غير مسبقة من المخاطر التي تؤدي إلى اختلال أفق «التعالى» الذي يشد سقفا رمزيًا اسمه «العالم»، وهو اختراع سردي لنوع من الشعوب. لا يمكن تصوّر الحاجة إلى الدولة من دون تشخيص يصف عناصر الأزمة الروحية التي تضع عالمًا ما موضع سؤال. وبذلك فإنّ الدولة بالمعنى الذي يهنا هنا هي لا تستطيع أن توجد إلّا في شكل «تنين»: لا معنى لدولة لا تقتل أو لا تشتق من الحرب ماهيتها. ما عدا ذلك هي: (مزاعم إداريّة).

ومولد التنين في أفق شعب خرج للتوّ من أفق الملّة هو تحديدًا ظهور الدولة بوصفها جسمًا غريبًا تمامًا على تدبير الناس إلى أنفسهم، وذلك مهما بالغنا في تخفيف وطأة هذا الحدث المروع بالمراهم القانونيّة والوعود الأخلاقيّة. وإن أوّل ما يطلبه تنين بصحة جيدة هو الموت من أجله باسم «جماعة متخيّلة» نجح في بنائها من أجسام الذين وقع عليهم. كل تنين هو آلة ضخمة لتصنيع الأجسام النائمة بالطاعة. وليس له من ثروة ميتافيزيقيّة سوى الهويّة التي نحتها من النفوس الخائفة من موتها. الموت هو التمرين الأساسي الذي

يُحوّل «رعايا» الإله الخالق — وهذه تركة مباركة ومجانيّة — إلى «مواطنين» جيديّن لما سمّاه «هوبز»، الفظيخ في واقعيتها، «الإله الفاني» بوصفه النّعت السّرّي لظاهرة «الدولة»، الغريبة والمرعبة في آن. لكن الإله الفاني هذا لا يمكنه أن يعيش من دون أن يُعبّد هو بدوره: «العبادة حاجة سرديّة حيوية لا يمكن لأيّ إله، أكان خالداً أم فانياً، الاستغناء عنها». ومن ثمّ على الدّولة أن تنصبّ نفسها في وعي الحاملين لاسمها بوصفها «صنماً جديداً». لا يهم أن يؤمن الشعب بما تعتقده الدولة — مع العلم أنّ الدّول لا دين لها إلا مجازاً — بل المهم هو أن ينتصبّ الصنم الجديد في مكانه المناسب؛ أي في موضع «الحقيقة». لا يمكن إخضاع النّاس من دون كمّيّة مناسبة من جرعة الحقيقة، وهم حيوانات نهمة في شيء يُدعى الحقيقة، تحرص على الاستمرار في التزوّد بكميات هائلة من الحقيقة دون الجرأة على استهلاكها حقاً. وهم يعتاشون على ادّعاء الحقيقة بوصفه هو: «التبرير العميق لأيّ شعور بالهوية». وإذا ما نجحت دولة ما في إقناع الأجسام بابتلاع طعم الهوية بوصفه دواءً ميتافيزيقياً نهائياً يبرر وجودهم، عندئذ فقط، تترتاح الدولة من عبء «الشرعية» وتتحوّل إلى «وطن»، وهكذا بدلاً من إنتاج أفراد «مدينيين» politès باليوناني، civis «باللاتيني»، يملكون الحق في المدينة، نحن لا نعثر إلا على «مواطنين»، مجرد مشاركين في «الوطن» — وهي ترجمة سيّئة رائعة ودقيقة في حالتنا — يعاملون مثل حيوانات هوية تم إنتاجها بشكلٍ متعمّد. فإذا نجحت الدولة في خلق حيوانات هوية على مقاسها فلن تحتاج عندئذٍ إلا إلى اختراع «آخر» مناسب؛ أي يمتلك قرابة ميتافيزيقية جيدة يمكن تحويلها إلى كوجيطو كراهية، وفي حالة أوروبا فقد تمّ دوماً تجنيد الآخر اللاهوتي (اليهودي ثمّ الإسلامي) باعتباره وجهاً سردياً جيّداً لتأدية دور الآخر. ومتى تم تنصيب لعبة «نحن» و«هم» بشكل فعّال صار في مستطاع الدّولة عندئذٍ أن تتخلّص من أيّ معترض عليها، أكان سلمياً أو حربياً، بناءً على أنّه إمّا «آخر» وإمّا مواطن «شبح» لا وجود له.

ولهذا علينا أن نتساءل قليلاً: ولكن لماذا تتظاهر الشعوب؟ ألم يعدوها بالعصر الهووي، وانخرطت فيه بكل سذاجتها السّرديّة ليس فقط بوصفه العنوان العميق للاستقلال، بل بوصفه أساس أيّ مسار ديمقراطي نحو الحرّية الموجبة، يبدو أنها فقط قد تفتنت — ولا يمكن أن تكون على ضلالة — إلى أن الديمقراطية ليست حدثاً، وأن عليها أن تنتقل من المطالبة بحرّية الرّأي، كما تُوهمها الدّولة بذلك، إلى المطالبة بشيء أخطر من الرّأي، نعني المطالبة بحرّية الحقيقة، وتحرير ذلك الموضع الذي تحتكره الدّولة بوصفه المقر السّرّي للإله الفاني وموطنه الخاص. فإذا ظفرت بهذا الانتقال الخطير أمكنها

توطئة

عندئذٍ أن تضع «المواطنة» قبل «الهوية»، وأن تتدرَّب على ملاقات «الآخر»، مهما كان بشكل «تداولي»، عندئذٍ فقط يمكن أن نتمرّن على قتل الآخر بشكلٍ لغوي، وألا نضطر إلى طاعته أو الخروج من أفق التعالي الذي نصّبه.

الفصل الأول

أزمة التعالي أو حين اختفى المطلق تحت براقع التّنين

يبدو أن ارتقاء حالة «الأزمة» (crisis) إلى رتبة المفهوم الفلسفي، أو إلى أداة تفكير «نقدي» في معنى «العالم»، هو حدث نظري خاص بالقرن العشرين، بعد الحربين العالميتين خاصة، طال كل «آفاق الوعي المعاصر» من الرأسمالية إلى الأسرة، ومن العلوم إلى المجتمع، ومن الثقافة إلى الإنسانية، مما دفع إدغار موران مثلاً إلى ضرورة إرساء نوع من «علم الأزمات» أو «الكريزولوجيا».^١ وهو ما يعني أن الأزمة ليست هنا مجرد استعارة في غياب وجود «مفهوم» عما يعنيه هذا الاسم، بل أكثر من ذلك، لقد تحوّل هذا المفهوم إلى «براديجم»^٢ لجملة النقاشات حول العالم المعاصر، بحيث إنه صار من الممكن تصنيف الفلاسفة بحسب موقفهم من «حالة الأزمة في العالم المعاصر»، هل هي «أزمة العالم الحديث» التي تشخص «قدر الغرب» برمته في مقابل «الشرق الروحي» (ريني غيرون)^٣ أم «قلق في الحضارة التي اكتشفت أن «الشعور الأقيانوسي» (شعور «الاتحاد مع العالم») ليس هو منبع المشاعر

^١ Edgar Morin, "Pour une crisologie", in: *Communications*/année 1976/25 p. 149-163
^٢ S.-W. Mounguengui, K. Afia et K. T. Jean-Joseph, "Du paradigme de la crise en philosophie" in: *Spécificités* 2011/1 (N° 4), 5-14; Andrew Simon Gilbert, *The Crisis Paradigm. Description and Prescription in Social and Political Theory* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019).

^٣ René Guéron, *La Crise du monde moderne*, 1927 (Paris: Les Éditions Gallimard, 1946),
p. 11: "... c'est toute l'époque moderne, dans son ensemble, qui représente pour le monde
.une période de crise"

الدينية بل العجز الطُفولي الذي يدفع إلى التماهي مع «الأب»؛ حيث تكون «الحضارة» هي نموذج النزاع الأصلي بين «الإيروس» و«غريزة الموت» (فرويد)؟^٤ أم هي «أزمة الإنسان»؛ حيث إنه ظهر ما يسمى «جيلًا مثيرًا للاهتمام» بحجم الكوارث التي عاصرها (ألبير كامو)؟^٥ هل هي أزمة أخلاقية تتمثل في «تدمير التنوير لذاته» (أدورنو)،^٦ أم «أزمة في الثقافة»، هي عبارة عن «نقص في العالم» (Worldlessness) يعاني منه «اختيار الحداثة» من الداخل (حنا أرندت)،^٧ أو هي «أزمة شرعنة» سياسية تصاحب الرأسمالي وبالتالي تتخلل كل «نقد» جذري لبناء (هابرماس)؟^٨

وعلى الرغم من أن «الأزمة» و«النقد» مصطلحان ينتميان إلى جذرين لغويين مختلفين فإن «النظرية النقدية» المعاصرة مثلًا يمكن قراءتها بوصفها في كل أبعادها عبارة عن «كوكبة مثثلة من الأزمات التاريخية»، تشمل أزمة الرأسمالية وفشل الحركة العمالية وأزمة الماركسية نفسها.^٩ وبما أن التفكير النقدي المعاصر حسب تعبير أدورنو، لم يعد يطمع في بناء أي نسق كلي، بل هو فقط يشبه تطوير «نماذج» مناسبة لا تدمر ما هو

S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, ٤ 1930).

Albert Camus, "La Crise de l'Homme" (Conférence à l'université de Columbia, New ° York, mars 1946), in: <https://www.nazioneindiana.com/wp-content/2013/10/la-crise-de-lhomme-camus.pdf>

M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente ٦ (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 16. Auflage, 2006), p. 3: "... die Selb-
stzerstörung der Aufklärung"
.Ibid., p. 106 sqq ٧

J. Habermas, *Legitimation Crisis*. Tr. By Th. McCarty () , p. 45. "Crises can arise at ^ different points; and the forms in which a crisis tendency manifests itself up to the point of its political eruption—that is, the point at which the existing political system is
.delegitimized—are just as diverse"

Marcus Hawel, Moritz Blanke (Hrsg.) *Kritische Theorie der Krise* (Berlin: Karl Dietz ٩ Verlag, 2012), p. 21

«خصوصي»،^{١٠} فيما يوجد خارج منطقة التفكير ويقاوم كل استيلاء «هوي» عليه، فإنه قد صار لا بد عندئذٍ من التساؤل: «كيف تأتي الأزمة إلى الفلسفة؟»^{١١} وذلك في المعنى الأركيولوجي الذي رصده فوكو عندما قرأ مقال كانط «ما هو التنوير» بوصفه سؤالاً عن «الحاضر»، عن «الراهن» وبالتالي عن «عصر التنوير» (أفق التفكير في ماهية الحداثة) ليس باعتباره «حقبة»، بل باعتباره «مسألة»^{١٢} معيارية تبدو الإجابة عنها حاسمة لفهم معنى العالم المعاصر، ومن ثمّ استجلاء اتجاه الإنسان داخله. يقول ميكائيل هاردت وأنطونيو نغري: «إن الحداثة نفسها هي معرفة بواسطة الأزمة، أزمة تولدت من النزاع غير المنقطع بين القوى المحايثة، البناء، الخلاقة، وبين السلطة المتعالية الهادفة إلى استعادة النظام.»^{١٣} تبدو حالة الأزمة في العالم المعاصر ليس فقط بمثابة نقطة انطلاق نحو شيء آخر، بل هي حسب تعبير كارل ياسبرز: «الوضعية الروحية للعصر»^{١٤} التي تسودها «أزمة في تنظيم كياننا الحاضر»^{١٥} تعني «عدم إمكانية توفر تنظيم مستقر (beständig) لكياننا»^{١٦} بسبب «التوتر الحاصل بين التنظيم التقني للجموع وبين عالم الكيان الإنساني»^{١٧} وما كان يمثل معنى «العالم» بالنسبة إلى الإنسان لآلاف السنين هو قد «تحطم» بشكلٍ مخيف،^{١٨} كل شيء قد صار موضع سؤال، وكلّ يرى نفسه مهددًا في جوهره.^{١٩} وهي أزمة شخّصها

Th. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966), p. 37. "Phil-^{١٠}osophisch denken ist soviel wie in Modellen denken"

M. Revault d'Allonnes, "Comment la crise vient à la philosophie" in: *Esprit*, N° 383/3-4^{١١} (Mars-avril 2012), p. 108-117

.Ibid., p. 108^{١٢}

Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Cambridge 2000, p. 74 sq. "modernity itself is^{١٣} defined by crisis, a crisis that is born of the uninterrupted conflict between the immanent, constructive, creative forces and the transcendent power aimed at restoring order."

.K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931 (Berlin: Walter de Gruyter, 1999)^{١٤}

.Ibid., p. 72: "Krise der gegenwärtigen Daseinsordnung"^{١٥}

.Ibid., p. 62: "Unmöglichkeit einer beständigen Daseinsordnung"^{١٦}

Ibid., p. 38: "Spannung von technischer Massenordnung und menschlicher Dase-^{١٧}inswelt"

.Ibid., p. 72^{١٨}

.Ibid., P. 73^{١٩}

ياسبرز بكونها ظاهرة طالت كل مساحات الإنسان: «أزمة في الدولة» و«أزمة في الثقافة» و«أزمة في العلوم»، وفي النهاية هي «أزمة في كينونة الإنسان نفسها».^{٢٠} إنَّ الحداثة قد سحبت العالم التقليدي الذي كان موجودًا قبل القرن التاسع عشر، وعوّضته بعالم آخر معدّ لسُكنى «الجموع»؛ حيث يسود «توثين» أو «تأليه الجمهور» (Vergötterung der Masse)^{٢١} الذي دُرّب على «لغة التعقيم»^{٢٢}، و«العجز عن اتخاذ القرار» (Entscheidungslosigkeit)^{٢٣} وحيث يُعامل «العقل بوصفه أداة»^{٢٤}. ولأول مرة، وبالتحديد منذ القرن التاسع عشر، صار «الإيمان بالمستقبل» لا ينفصل عن شعور بالذهاب نحو «الهاوية».^{٢٥} وكان «نيتشه» و«كيركغارد» أساتذة في تقريظ «الوعي المظلم بالعصر»^{٢٦}، الوعي بـ «حالة الخطر» (Stimmung der Gefahr)؛ حيث أخذ «الإنسان يشعر بأنه مهدد»^{٢٧} وهو يعيش في عالم «انسحبت منه الآلهة»^{٢٨} ويمكن القول إن «كارل ياسبرز» قد كان سبّاقًا إلى التصدّي الفلسفي لمعنى: «الأزمة في العالم المعاصر» ويُعد كتابه **الوضعية الروحية للعصر** (١٩٣١م) بمثابة مدخل عام لكل النقاشات اللاحقة من هوسرل في **أزمة العلوم الأوروبية** (١٩٣٥-١٩٣٦م) إلى زيجمونت باومان في **حالة الأزمة** (٢٠١٤م)، مرورًا بأبحاث رينهارت كوسلك في **النقد والأزمة** (١٩٥٤م) خاصة.

من المتفق عليه بين الباحثين الغربيين عامة هو فهم مصطلح «الأزمة» في ضوء استئناف كثير أو قليل لمعانيتها اليونانية القديمة التي تدل غالبًا على «القرار الحاسم»، (وهو ما

^{٢٠} Ibid.

^{٢١} Ibid., p. 67

^{٢٢} Ibid., p. 68: "Sprache der Verschleierung"

^{٢٣} Ibid., p. 70

^{٢٤} Ibid., p. 72

^{٢٥} Ibid., p. 11

^{٢٦} Ibid., p. 13: "... dunkleres Zeitbewusstsein"

^{٢٧} Ibid., p. 15

^{٢٨} Ibid., p. 20: "Als ein Spezifisches der neueren Jahrhunderte ist seit Schiller die *Entgötterung der Welt bewusst*"

أخذ به «ريني غيرون»^{٢٩} من قبل، وأخذ به جملة المعاصرين) ولكن أيضًا على معانٍ كثيرة أخرى من قبيل «الانقطاع» و«الحكم»، و«اللحظة الحاسمة» كان المؤرخ الألماني الكبير «راينهارد كوسل» قد قام بالتحقيق الاصطلاحي المرجعي حولها، أولاً سنة ١٩٥٤م ضمن أطروحة عنوانها: **النقد والأزمة: بحث في الوظيفة السياسية لرؤية العالم الثنائية**،^{٣٠} ونشرها لاحقاً سنة ١٩٥٩م تحت عنوان: **النقد والأزمة: مساهمة في النشأة المرضية للعالم البورجوازي**،^{٣١} ثم خاصةً في مقالة عن مفهوم «الأزمة» بمجردها عكف عليها في السبعينيات وعمّقها في الثمانينيات،^{٣٢} ها هنا هو قد نبّه إلى أنّ مفهوم «الأزمة» له تاريخ طويل ومتعدّد من الدلالات، لا ينحصر في المعنى الطبي، بل يتعدّاه إلى المعجم السياسي-القانوني، وإلى المعجم اللاهوتي. ففي المعنى الطبي تعني «الأزمة»: اللحظة الحاسمة في مرض ما بحيث يمكن «أن نقرر» أو «نحكم» ما إذا كان المريض سوف ينجو أو يموت من علّته، وفي المعنى السياسي تعني الأزمة: «حالة الطوارئ» أو «الحالة الاستثنائية» في تدبير الشأن العام، ولا يخلو **الكتاب المقدس اليهودي-المسيحي** من كلمة (κρίσις - krisis)، والتي وردت فيه ٤٧ مرة، تدور حول معاني «الفصل» و«التمييز» و«الفرز» و«الحكم» و«قرار الحكم» و«الإدانة». لكن مساهمة كوسل تتمثّل خاصة في التنبيه إلى أصل المقالة الحديثة في معنى «الأزمة»: أنه منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر قد أصبح ممكناً ملاحظة تطبيق الاستعارة الطبية للأزمة على مجال فلسفة التاريخ، لقد تم تطبيق استعارة المرض ليس فقط على السياسة، بل على مسار التاريخ، حيث أخذ المفهوم مسحة دينية، وإنّ كان علينا أن نفهم هذه المسحة في «معنى ما بعد-لاهوتي» يزاوج بين سرديّة نهاية التاريخ، ولاهوت نهاية العالم، وهو ما يؤكد «الأصل اللاهوتي

^{٢٩} René Guéron, *La crise du monde moderne*, op. cit. p. 12

^{٣٠} Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes*. Heidelberg, 1954

^{٣١} Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Fribourg, Munich, Alber Verlag, 1959

^{٣٢} Cf. Reinhart Koseeleck: "Krise" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 Bd.

Basel/Stuttgart 1971–2007, Bd. 4 (1976), S. 1235–1240; Koselleck, Reinhart, "Krise" in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3: H–Me, Stuttgart 1982: Klett–Cott, S. 617–650

للنشأة الأولى للمفهوم».^{٣٢} وحسب تشخيص كوسلك فإن (روسو) هو أول من استعمل هذا المفهوم في معناه الحديث بوصفه ينطوي على «نظرة استشرافية للمستقبل في إطار فلسفة عن التاريخ»،^{٣٤} حيث يقول روسو سنة ١٧٦٢م: «نحن نقترّب من حالة الأزمة ومن قرن الثورات».^{٣٥} هذا الربط بين الأزمة والثورة هو الذي أقام عليه كوسلك أطروحته، إنه المشكل عينه الذي يربط بين «النقد» (معركة التنوير) و«الأزمة» (الثورة الفرنسية).^{٣٦} وتكمن طرافة هذا الطرح الواقعي أو «المحافظ» في كونه يرسم أفق الحداثة بوصفه أفقاً مهزوزاً من الداخل بفعل التوتر العميق بين مكوناته؛ حيث تقوم أطروحة كوسلك على تعريف «الحداثة بوصفها عصر الأزمة»،^{٣٧} وهو يشخص هذه الأزمة بوصفها عبارة عن «نشأة مَرَضِيَّة للعالم البورجوازي»، فهذا العالم، في نظر كوسلك المضاد للتقدّم، ليس سردية سعيدة كما صوّرها التنوير الذي قدّم نفسه على أنه التأويل الذاتي المناسب لما حدث منذ القرن السابع عشر. إنه عالم انبثق عن حالة نزاع، ولم يكن صادراً عن إرادة «القانون» بل عن إرادة «الحرب»؛ حيث إن «الأزمة هي الشرط المقوّم له»، الأزمة التي عبّرت عن نفسها في حدث «الثورة الفرنسية».^{٣٨} لقد انبثقت الحداثة من «أزمة» صرنا لا نراها، ناجمة عن تصادم بين دولة «الحكم المطلق» (Absolutismus) و«فلسفة التاريخ»، نعني حركة التنوير، أدى إلى اندلاع «الثورة الفرنسية». قال كوسلك: «كان الحكم المطلق هو شرط نشأة التنوير، وكان التنوير هو شرط نشأة الثورة الفرنسية».^{٣٩}

يقول أحد شراح كوسلك: ««النقد» و«الأزمة» هما المفهومان اللذان اعتمدهما كوسلك في وصف هذه العلاقة النشئية في ثلاثة مقاطع: أولاً: نشأة الدولة الحديثة وتطور القانون

^{٣٢} Gennaro Imbriano, "Guerre et paix. Crise de la modernité et critique historique dans l'œuvre de Reinhart Koselleck", *Revue germanique internationale*, 25|2017, 79–93.

^{٣٤} Ibid.

^{٣٥} Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959 suiv., vol. 4 (1969), p. 468.

^{٣٦} Sisko Haikala, "Criticism in the Enlightenment: Perspectives on Koselleck's *Kritik und Krise* Study", in: *Finnisch Yearbook of Olitical Thought* 1 (1997), p.

^{٣٧} Gennaro Imbriano, *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2018).

^{٣٨} Ibid., S. 13.

^{٣٩} R. Koselleck, *Kritik und Krise*, op. cit. p. 5.

العام الأوروبي (ius publicum europaeum) باعتباره نهاية الحروب الأهلية الدينية، وثانيًا: نجاح الحكم المطلق بوصفه الفضاء السياسي الذي سمح بتطور نقد التنوير في الفضاء المحمي لدائرة الحياة الخاصة، وثالثًا: اندلاع الأزمة السياسية (نعني الثورة الفرنسية) التي تعادل النزاع بين السياسة والأخلاق، والدولة والمجتمع، بين فلسفة التاريخ القائمة على فكرة التقدم، وبين التاريخ.^{٤٠}

في هذا التشخيص يؤدي اللويثان أو تنّين هوبز دورًا حاسمًا: أن دولة الحكم المطلق قد كانت الإجابة المناسبة على «الحروب الأهلية الدينية» في أوروبا الحديثة؛ حيث إنَّها أسَّست نوعًا جديدًا من «الشرعية» قادرًا على سحب «الفضاء العمومي» من سلطة الدين، وإحاقه بالعاقل الذي يحكم. كما نشأ، في المقابل فضاء أخلاقي منعق من الوصاية؛ حيث إن قضايا «الضمير» قد ألحقت بدائرة «الحياة الخاصة»، ولذلك فإنّ التّنوير الذي بدأ مع كتابات جون لوك — «الأب الروحي للتنوير البورجوازي» — هو بمثابة رفض لمكاسب الحكم المطلق الذي وضع حدًّا للحروب الأهلية الدينية، ومن ثمّ هو بحث عن شرعية من نوع آخر لا تقوم على الفصل بين «الإنسان» الخاص و«المحكوم» العمومي، بل تريد دفع التّوتر بين الأخلاق والسياسة إلى حد تأسيس أخلاق جديدة يمكن فرضها بشكل عمومي.^{٤١} كان القصد حسب تشخيص كوسلك: «أن الإنسان بما هو إنسان يجب أن يتحقّق على مستوى الدّولة (staatlich)، وهو ما أدّى إلى انهيار دولة الحكم المطلق.»^{٤٢} ما قصد إليه التّنوير البورجوازي منذ لوك هو أن تتحوّل «الأخلاق العموميّة» (المفروضة من خلال أعمال «الرأي العام») إلى نوع من «العنف العمومي» غير المباشر: «لقد تكون الرأي العام في القرن الثامن عشر بوصفه نتيجة للنقد البورجوازي وبوصفه غرفة انتظار للأزمة.»^{٤٣}

بذلك فإنّ تقليد «النقد» الذي هيمن على خطاب القرن الثامن عشر قد كان هو أيضًا بمثابة «شرط للأزمة». كان المفكّر التّنويري أو «المستنير» حسب كوسلك، «يُدين السياسة» بوصفها مجرد «تقييد للحرية» في عالم مبني على الثنائيات الصمّاء؛ حيث يقدم التنويري نفسه بوصفه يمثّل الخير والحق والقانون في مقابل السلطة والدولة والعاقل: «كان النقد

٤٠ Gennaro Imbriano, *Der Begriff der Politik*. op. cit p. 20

٤١ Ibid., S. 21

٤٢ Rainhart Koselleck, *Kritik und Krise*, op. cit. p. 26

٤٣ Gennaro Imbriano, *Der Begriff der Politik*. op. cit p. 22

الذي يأتي بوصفه نقدًا أخلاقيًا، يهدف إلى أزمة النظام السياسي (بعبارة أخرى كان الأمر يتعلق بنقد سياسي) على الرغم من أنه يقدم نفسه بوصفه نقدًا غير سياسي.^{٤٤}

ما يشير إليه كوسلك هو أنَّ دولة الحكم المطلق قد انتصرت على الحروب الأهلية باسم الأديان وحصرت مسائل الضمير في الحياة الخاصة، لكن التنوير هو الذي قام في القرن الثامن عشر بتكسير هذه الحدود بين الفضاء العمومي (القوانين السياسية) والحياة الخاصة (الأخلاق والدين) بواسطة خطاب «النقد» الذي قاد الشعوب إلى «الثورة» بوصفها تجسيدًا للأزمة، كان النقد يحمل بذور الأزمة لكن الثورة كشفت عنها.

«فمن خلال نقد التنوير اكتسب الرأي العام بُعدًا عموميًا: إن «العمومي» (das 'Öffentliche') أو «العلمي» لم يعد محدودًا عند «الدولة»؛ لأنَّ الضمير، الذي كان في دولة الحكم المطلق لا يسوغ إلا على مستوى الحياة الخاصة (privat)، هو الآن شيء عمومي أيضًا. إنَّ نقد التنوير هو الذي أنتج الفضاء العمومي البورجوازي للقرن الثامن عشر، الذي قاد نظام دولة الحكم المطلق إلى نهايتها.»^{٤٥}

يبدو تاريخ الأزمة الحديثة حسب تشخيص كوسلك بمثابة تاريخ مجرور من داخل جبل «النقد» التنويري نفسه نحو نقطة «الأزمة». كان النقد يحرص أن يكون غير مسيَّس لكنه في الحقيقة كان يهدف إلى «تفكيك هيكل الدولة باسم المصلحة الخاصة للطبقة البورجوازية الجديدة، التي أحاطت نفسها على نحو انتهازى بنزعة كونية أخلاقية وغير مسيَّسة مزعومة.»^{٤٦} إنَّ ما فعله التنوير هو تغيير اسم «الحرب الأهلية الأوروبية» وتعويضه باسم «الثورة»، لكن كوسلك ينبِّه إلى أنَّ التنوير هو في الغالب الأعم لم يملك مفهومًا دقيقًا عن «الأزمة»؛ لأنَّها ظاهرة لا يمكن التخطيط لها على أساس فكرة «التقدم». وبذلك ينخرط كوسلك في تأويل مضاد لسردية التنوير يمتد من بورك إلى كارل شميت، وأدورنو.

إنَّ الفكرة النَّاطمة إذن هي أنَّ «الأزمة مفهوم حديث»، لكنه لم يكن ممكنًا من دون وجود «أزمة الحداثة» الأوروبية نفسها، بحيث صار ينبغي التعامل النظري مع مفهوم الأزمة بوصفه في نفس الكرة «بنية سردية، وقوة تفسيرية» (Narrative Structure and)

^{٤٤} Ibid., p. 23.

^{٤٥} Ibid.

^{٤٦} Gennaro Imbriano, "Guerre et paix. Crise de la modernité et critique historique dans l'œuvre de Reinhart Koselleck", op. cit.

(Explanatory Power)^{٤٧} خاصّةً تمامًا بثقافة بعينها بحكم تطوّر تاريخي خاص بها قادها من لحظة التأسيس «العلمي» إلى عصر «الفشل الرّوحي في تبرير عالم الحياة الذي شيدته».

بذلك صار علينا أن نسأل: ولكن ما هي طبيعة الأزمة في معنى العالم الذي تأسست عليه الإنسانية الحديثة؟ ومن ثم: إلى أين تتجه الإنسانية أو ما هو «مستقبل الطبيعة البشرية»؟

في مايو من سنة ١٩٣٥م ألقى (إدموند هوسرل) محاضرة تحت عنوان: «الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية»^{٤٨}، لم تُنشر في حياته وظهرت لأول مرة سنة ١٩٥٤م تحت عنوان منقّح قليلًا هو «أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة»^{٤٩}، ومنذ أول فقرة من النصّ يستعمل هوسرل مفهوم «الأزمة» بوصفه أمرًا ربما قُتل درسًا يتعلق بمشكلة محدّدة هي: «الأزمة الأوروبية»، وهو لا يقصد إلّا أن يمنح «اهتمامًا جديدًا» لهذه المشكلة، وذلك بأن «يطوّر الفكرة التي أعطتها فلسفة التاريخ (أو المعنى الغائي) عن الإنسانية الأوروبية»^{٥٠} وهو هنا يعوّل على «الوظيفة الجوهرية» للفلسفة والعلوم التي تأسست عليها لإنجاز مهمّته. ومنذ أول وهلة أيضًا يذهب هوسرل إلى أن «الحياة الروحية» في «تاريخيتها» هي موضوع الأزمة، وينطلق من تشخيص شائع هو أنّ «الأمم الأوروبيّة مريضة، وأنّ أوروبا كما يُقال

^{٤٧} Rüdiger Graf, Konrad H. Jarausch, "Crisis" in Contemporary History and Historiography, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 27.03.2017. http://docupedia.de/zg/graf_jarausch_crisis_v1_en_2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.789.v1>

^{٤٨} "Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit"

^{٤٩} "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie". In file:///C:/Users/Windows/Desktop/KRISIS/husserl%20krisis%20der%20menschheit.html

^{٥٠} Ibid. "Ich will in diesem Vortrage den Versuch wagen, dem so viel verhandelten Thema der europäischen Krisis ein neues Interesse dadurch abzugewinnen, daß ich die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums entwickle." –E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz. Edition numérique: Pierre Hidalgo. La Gaya Scienza, © mars 2012, p. 74

في أزمة.^{٥١} وهنا يصوغ الإشكال الأساسي الذي سيشغل عليه: أن «علوم الروح» (أو العلوم الإنسانية) قد فشلت في أداء الدور الذي نجحت فيه «علوم الجسم»؛ حيث إنه لأن كان يوجد طب للأجسام فإنه لا يوجد «طب علمي، طب حول الأمم والجماعات ما بعد القومية».^{٥٢} «علمي» مصطلح لا يعني لدى هوسرل سوى «فلسفي»، وحسب تعبيره فإن عدم اعتراف العلم الأوروبي بإمكانية تأسيس علم كُلي عن الروح هو بالتَّحديد «مشكل أوروبا».^{٥٣}

صحيح أن (هوسرل) يعترف بأن «الإنسانية» تتحرَّك في فضاء تاريخي كوني؛ حيث يصفها بأنها «حياة واحدة مؤلفة من الشعوب والبشر، لا يربط بينها غير العلاقات الروحية، حياة تتميز بوفرة من الأنماط البشرية، والثقافية التي تتجاوب فيما بينها»، بل هو يشبِّه تلك الحياة بنوع من «البحر حيث يكون البشر والشعوب بمثابة أمواج تتشاكل وتتحوَّل وتتلشى». لكنه سرعان ما يكشف عن فرضيته «الفلسفية» تجاه «هذه الإنسانية»: أن أوروبا فقط — وليست الهند مثلاً — هي المؤهَّلة وحدها لأداء ذلك الدور الكوني المبحوث عنه في ميدان علوم الروح: هو يعتبر أن التمييز بين «المألوف» و«الغريب» في انتماء الشعوب لبعضها البعض ليس كافياً؛ لأنَّ أوروبا تمتلك شيئاً إضافياً على بقية الشعوب، هو يقدِّمه على النحو التالي، إذ يقول متحدثاً عن الإنسانية الأوروبية:

«إنه يوجد فيها شيء فريد من نوعه، يجعل المجموعات البشرية الأخرى حساسة تجاهنا، وذلك من جهة أنه شيء ما، بقطع النظر عن أي اعتبار نفعي، من شأنه أن يصبح دافعاً بالنسبة إليهم، في صلب الإرادة المستمرة للحفاظ على أنفسهم؛ لأنَّ يصبحوا أوروبيين (europäisieren)، في حين أننا نحن، متى

^{٥١} Ibid. "Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer .Krisis"; *La crise de l'humanité*, p. 75

^{٥٢} Ibid. "Wie kommt es, daß es in dieser Hinsicht nie zu einer wissenschaftlichen Medizin, einer Medizin der Nationen und übernationalen Gemeinschaften gekommen ist?"; *La crise de l'humanité*, p. 75

^{٥٣} Ibid. "... Europa-Problem..."; *La crise de l'humanité*, p. 78

ما فهمنا أنفسنا بشكل صحيح، نحن لن نصبح أبدًا على سبيل المثال هنودًا
(indianisieren).^{٥٤}

وهنا علينا أن نسأل: ما هو هذا الشيء الفريد من نوعه الذي توشك الإنسانية الأوروبية
المأزومة على فقدانه ومن ثم يجب عليها استرجاعه؟
لا يتكلم هوسرل عن أوروبا الجغرافية بل عن «أوروبا روحية»^{٥٥} يمكن أن نؤرخ لها
بحيث نحدد تاريخ ميلادها ومكانه ومن ثم لحظة أزمتها وطبيعتها. ورأس الأمر لديه هو
أن الإنسانية الأوروبية ليست جسمًا حيًا بالمعنى البيولوجي الخاص بالحيوانات؛ ذلك أنه
«ليس ثمة، من حيث الماهية، علم حيواني بالشعوب»^{٥٦} بل هي كيان روحي يحركه مبدأ
نحو الاستكمال المستمر لذاته من شأنه أن يمنح تحولات شكل الحياة الأوروبية «معنى
تطورًا ما نحو شكل مثالي من الحياة والكيونة كما نحو قطب أبدي»^{٥٧}. وهكذا فإن
الثروة الروحية للإنسانية الأوروبية هي ليست شيئًا آخر سوى نوع من «المعنى» يقوم
على فكرة الاستكمال المستمر للذات؛ ولذلك لم تصبح أوروبا شكلاً روحياً إلا عندما «نشأ
فيها موقف من نوع جديد للأفراد من العالم المحيط بهم»^{٥٨} أدى بسرعة إلى تولد نوع
جديد من الأشكال الروحية، تجمّعت ملامحه في «شكل ثقافي» أطلق عليها الإغريق اسم
«الفلسفة». وهكذا فإن انبثاق الفلسفة وكل «العلوم» المتضمنة فيها هو بالتحديد حسب

Ibid. "Es liegt darin etwas Einzigartiges, das auch allen anderen Menschheitsgruppen^{٥٤}
an uns empfindlich ist als etwas, das, abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit,
ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch
immer zu europäisieren, während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel
nie indianisieren werden."; La crise de l'humanité, p. 82

Ibid. "... um unser Thema des geistigen Europa als ein rein geisteswissenschaftliches^{٥٥}
Problem zu erfassen ..."; La crise de l'humanité, p. 80

Ibid. "Es gibt wesensmäßig keine Zoologie der Völker"; La crise de l'humanité, p. 83^{٥٦}

Ibid. "... den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens-und Seinsgestalt als einen^{٥٧}
ewigen Pol verleiht"; La crise de l'humanité, p. 82-83

Ibid. "In ihr erwächst eine neuartige Einstellung einzelner zur Umwelt"; La crise de^{٥٨}
l'humanité, p. 84

هوسرل «الظاهرة الأصلية لأوروبا الروحية».^{٥٩} لا تعني الفلسفة هنا غير موقف روحي يقوم على الرغبة في معرفة العالم المحيط بنا بمقتضى طبيعة عقولنا فحسب وليس بمقتضى أي سرديّة أخرى. ولا توجد حقيقة كلية غير حقيقة العالم كما نعرفه. وليست الفلسفة شأنًا شخصيًا إلا عرضًا، كما أنها تحمل توقيعاً روحياً لا يمكن التنصل منه أو الاستغناء عنه. فهي جنس ثقافي يحمل توقيعاً قومياً مهماً كان خفياً. وعلى هذا الأساس فإن ظهور «إنسانية من نوع خاص» و«رسالة في الحياة من نوع خاص» قد أدى إلى ظهور ثقافة روحية من نوع خاص.^{٦٠}

ولذلك لا تعني «أزمة الإنسانية الأوروبية» غير خسارتها المعاصرة للدور الروحي الذي كانت تؤمّنه «الفلسفة»، أي حراسة موقف الأفراد من العالم المحيط بهم بوصفه مؤسساً على «غاية» عقلية هي «معنى» تطور أشكال حياتهم باتجاه «لا نهائي». وهذه وصية هوسرل: «ينبغي دوماً على الفلسفة في إنسانية أوروبية أن تمارس وظيفتها بوصفها هي الوظيفة الأركونية (archontische) على الإنسانية بكليتها».^{٦١} «الأركون» هو، كما عرفته العرب: اسم يوناني قديم للزعيم أو رئيس القضاة الذي يقود أمور المدينة. إن الأمر يتعلق إذن بأزمة روحية خاصة بإنسانية معينة هي الإنسانية الأوروبية، وتتمثل في فقدان الفلسفة لوظيفتها «الأركونية» تجاه الإنسانية بعامة. وعلينا أن نسأل: فيم تتمثل هذه الوظيفة؟

لقد أجاب هوسرل عن هذا السؤال في كتابه الأخير والكبير **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندننتالية**،^{٦٢} ولا سيما في القسم الأول منه، تحت عنوان «أزمة

Ibid. "Im Durchbruch der Philosophie dieses Sinnes, in welchem also alle Wis-^{٥٩}
sensschaften mitbeschlossen sind, sehe ich, wie paradox das auch klingen mag, das Ur-
phänomen des geistigen Europa"; La crise de l'humanité, p. 84

Ibid. "Es erwächst also ein besonderes Menschentum und ein besonderer Lebensberuf^{٦٠}
korrelativ mit der Leistung einer neuen Kultur"; La crise de l'humanité, p. 92

Ibid. "Ständig hat Philosophie in einer europäischen Menschheit ihre Funktion als die^{٦١}
archontische der ganzen Menschheit zu üben"; La crise de l'humanité, p. 96

E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*^{٦٢}
Phänomenologie. Husserliana Band IV (Haag: Martinus Nijhoff, 1976)

العلوم بوصفها تعبيراً عن الأزمة الجذرية في حياة الإنسانية الأوروبية.^{٦٣} يصطدم المؤلف أولاً بالاعتراض الساخر على «جدية» أي حديث ساذج عن «أزمة العلوم» بعد كل «النجاح المستمر» في إنتاج المعرفة العلمية حول الطبيعة الذي حققته أوروبا من غاليلي إلى أينشتاين، لكن إجابة هوسرل أخطر من مجرد خلط معرفي بين «الأزمة» وبين «الخطأ» في العلوم.^{٦٤} إن الأزمة أخطر من خطأ. فما يهدد العلوم الأوروبية ليس الوقوع في خطأ معرفي في «علميتها» أو «دقتها» المنهجية بل فيما يسميه هوسرل «الاختزال الوضعاني لفكرة العلم في مجرد علم بالوقائع»^{٦٥} وذلك بوصفه موقفاً سوف يؤدي بالضرورة إلى «أزمة» العلم باعتبارها فقداناً لدلالاته بالنسبة إلى الحياة.^{٦٦} إن خطة مقاربة هوسرل للأزمة في العلوم الأوروبية هي كونه لا يشكك في «مشروعيتها» لكنه يعترض على «أزمة الثقافة»^{٦٧} التي يثيرها «الدور» الذي تقوم به العلوم التي يتم اختزالها في مستوى «الوقائع» المادية، ويتم قطع علاقتها بـ «عالم الحياة» الذي جعلها ممكنة والذي منه هي تستمد «دالتها». لكن ما يميز هوسرل هو كونه، على خلاف كوسلك، هو لا يزال وفياً لتقليد التنوير الذي يقدم «النقد» باعتباره خياراً مناسباً للخروج من «الأزمة» التي يضع لها تاريخ ميلاد جديد ألا وهو النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ حيث وقع اختزال «علمية» العلم في «الوقائع» والتخلي عن أي أسئلة معيارية حول «ما كان يعنيه وما يمكن أن يعنيه» هذا العلم الوضعي بالنسبة إلى «الكيان الإنساني».^{٦٨} قال: «مجرد علوم وقائع تصنع مجرد بشر وقائع».^{٦٩}

وحسب تشخيص هوسرل فإن ما يسميه «أزمة حقيقية» هو أمر متعلق «بضروب من عدم الفهم المألوفة» في صلب العلوم الحديثة وحتى الرياضية منها، «غريبة عن الأزمان السابقة» هو يجمّعها رأساً في لغز واحد يسميه «لغز الذاتية».^{٧٠} وأول علامات اللغز هذا

^{٦٣} Ibid. Erster Teil: "Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Leben-
skrisis des europäischen Menschentums".

^{٦٤} Ibid., p. 1

^{٦٥} Ibid., p. 2: "Die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße
Tatsachenwissenschaft"

^{٦٦} Ibid., p. 2: "Die 'Krisis' der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit"

^{٦٧} Ibid., p. 3: "... die Krisis unserer Kultur ..."

^{٦٨} Ibid., p. 2

^{٦٩} Ibid., p. 3: "Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen"

^{٧٠} p., 3: "... das Rätsel der Subjektivität ..."

أن «العلم» في لحظة ازدهاره الوضعي قد أخذ يلفه نوع من «اللامبالاة» إزاء «الأسئلة عن معنى أو لا معنى هذا الكيان الإنساني في جملته».^{٧١} ما فرضته النزعة الوضعية هو الاعتقاد الحديث بأن علم الوقائع لا يرى الإنسان؛ إذ بمجرد اعتبار نفسه «ذاتاً حرة» هو يخرج من نطاق العلوم. ربما من الغريب أن هوسرل يقبل بالتحدي الوضعي بأن العلم ليس لديه ما يقول عن نواتنا، قائلاً: «علم الأجسام المحض بالطبع لا شيء لديه، فهو يتجرّد من كل ما هو ذاتي».^{٧٢} لكن لم يفعل ذلك إلا من أجل تركيز الإشكال في موضعه المناسب: إن الأزمة الحقيقية ليست في علوم الطبيعة بل في التنطع الوضعاني الذي يبلغ حد التغطرس المعرفي والزمع بأن «علوم الروح»، أي العلوم الإنسانية، هي نفسها لن تصبح «معرفة موضوعية» إلا إذا تم تجريدها من أي «ذاتية». ويتساءل: «هل يمكن في الحقيقة أن يكون للعالم وللكيان الإنساني داخله أي معنى إذا كانت العلوم لا يمكن أن تعتبر حقيقةً إلا ما يكون بهذه الطريقة قابلاً للمعينة على مستوى موضوعي؟»^{٧٣} ولكن كيف وصلت الإنسانية الأوروبية إلى هذا القرار؟

يفترض هوسرل أن العلم الوضعي قد قام على «بقية مفهوم» (ein Restbegriff) وليس على مفهوم بكامل مقوماته: ففي عصر النهضة قررت أوروبا استئناف التقليد «العلمي» للفلسفة اليونانية ولكن مع التخلي عن جزء أساسي من ذلك العلم: لقد تم التخلي عن تلك «الأسئلة الرئيسية والنهائية» التي توضع عادة تحت عنوان «المتافيزيقا»، وفي الحقيقة ها هنا تم التخلي أيضاً عن كل «مشاكل العقل؛ العقل في كل هيئاته الخاصة»^{٧٤} وهو يعني بذلك المشاكل المتعلقة بمعنى «الإنسان» و«الإله» و«العالم». تعني الأزمة عندئذ التخلي عن أفق السؤال الذي كان الفلاسفة القدماء قد أسسوا عليه السلوك النظري في العلوم. هم كانوا على بينة من خطر الاستعمال النظري للعقل

^{٧١} "p. 3: "... die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins"

^{٧٢} Ibid., p. 3: "Die bloße Körperwissenschaft selbstverständlich nichts, sie abstrahiert ja von allem Subjektiven"

^{٧٣} Ibid., p. 3: "Kann aber die Welt und menschliches Dasein in ihr in Wahrheit einen Sinn haben, wenn die Wissenschaften nur in dieser Art objektiv Feststellbares als wahr gelten lassen ..."

^{٧٤} Ibid., p. 6

بمجرّده دون أي تأصيل معياري أو سياسي، أي ميتافيزيقي، لصلاحيته. ما تم التخلي عنه مع الأزمنة الحديثة هو أفق السؤال عن الإنسان؛ حيث بدأ التعامل معه بوصفه كائنًا لم يعد يملك أي استثناء أخلاقي، وبالتالي بوصفه مجرد واحدة من «الوقائع» الموضوعية للعلم الوضعي. قال هوسرل: «حين يصير الإنسان «مشكلًا ميتافيزيقيًا»، مشكلًا فلسفيًا مخصوصًا، فإنه يكون موضع سؤال من حيث هو كائن عاقل، وحين يكون تاريخه موضع سؤال، فإن الأمر سوف يتعلق «بالمعنى»، بالعقل في التاريخ.»^{٧٥}

تبدو الحادثة بالنسبة إلى هوسرل ضربًا من «الفشل» (das Versagen) الروحي هو «فشل العلم الجديد الذي نجح في البداية» لكنه فشل حركًا «دافع لم يتم توضيحه»^{٧٦} بعد. وبمعناه الحرفي هو فشل في النطق أو الإفصاح عن ماهيته، ولذلك لم تكن الفلسفة «منذ هيوم وكانط إلى أيامنا» تهدف إلا إلى خوض الصراع المرير من أجل «فهم ذاتي (Selbstverständnis) للعلل الحقيقية لهذا الفشل»، وهو أمر لم يلتزم به القليلون، أما البقية الباقية فهي «سرعان ما وجدت وتجد الصيغة التي تطمئننها وتطمئن قراءها».^{٧٧} وفي هذا السياق أتى دريدا إلى القول يومًا ما: «الفلسفة هي طمأنة الأطفال.»

أما نكتة الإشكال في هذا الفشل فهو عدم القدرة على إيضاح طبيعة العلاقة بين «العلم الجديد» و«الذاتية» الإنسانية التي تأسس عليها. فما وقع في أفق أوروبا هو أن العلوم الحديثة قد تنكرت للإنسان الذي أنتجها، وصار من الصعب الإجابة عن هذا السؤال: «هل ينبغي الفصل بين العقل والكائن؛ حيث إن العقل العارف هو الذي يعين ما هو الكائن؟»^{٧٨} إنّه يتوهم «العلم الحديث» (الذي ينتج معرفة «الكائن») أنه يمكنه «الانفصال» عن العقل (الذي يعيّن ماهية ذلك الكائن)، كأنه يريد الاستغناء عن «الأساس» الروحي الذي قام عليه ويفترضه سلفًا. ومن هذه الزاوية تحديدًا لم تُعد علوم الطبيعة معفاة من الفشل، بل هذا يعني أن كل العلوم الحديثة نفسها «قد دخلت في أزمة فريدة من

p. 7: "Wird der Mensch zum "metaphysischen", zum spezifisch philosophischen Problem, so ist er in Frage als Vernunftwesen, und ist seine Geschichte in Frage, so handelt es sich um den "Sinn", um die Vernunft in der Geschichte"

.Ibid., p. 8 ^{٧٦}

.Ibid., p. 9 ^{٧٧}

Ibid., p. 9: "Ist Vernunft und Seiendes zu trennen, wo erkennende Vernunft bestimmt, ^{٧٨} .was Seiendes ist?"

نوعها نحس بها دوماً أكثر فأكثر بوصفها لغزاً^{٧٩}. إن هوسرل يميز بدقة بين «نجاحات» العلم الحديث وبين «فشله» المعياري على مستوى «المعنى» الذي يكون له «بالنسبة إلى الإنسانية»؛ لذلك فالأزمة لا تمس نجاحه «لكنها مع ذلك تززع كل معنى الحقيقة الخاص به من أقصاه إلى أقصاه»^{٨٠}.

إن معنى الحقيقة هنا هو معنى «العالم» الذي تريد تلك الإنسانية أن تحوِّله إلى عالم «العقل» الخاص بها، لكنَّ العلم الجديد يصرفها خارج السؤال عنه باسم الرغبة في الموضوعية؛ ولذلك انتصب تقابل فجٍّ وغامض بين عالَمين: عالم الكائن (الذي تحرسه العلوم) وعالم العقل (الذي يشعر بأنه مقصَّى من العلم الجديد). ومن ثمة صارت العلاقة بين العالمين «ملغزة أكثر فأكثر»^{٨١}، ومن ثَمَّ أصبح العالم نفسه «مشكلاً»، ومن حيث هو مشكل يمس العلاقة الجوهرية بين العقل والكائن، فهو «لغز كل الألغاز»^{٨٢}.

يقع «مشكل العالم» إذن خارج نطاق علوم الطبيعة؛ لأنه يظل بالنسبة إليها لغزاً. إنه علامة على «محنة» تعيشها «إنسانية» فلسفية هي تلك التي قررت أن تحول تاريخها إلى «صراع من أجل معنى الإنسان»^{٨٣}. وهكذا فإن مشكل العالم لا يشير إلى الطبيعة بل إلى «معنى الإنسان»: إن العالم هو توقيع الإنسان. وهكذا فالصراع على العالم لن يكون سوى بين «إنسانيات» متنافسة من أجل الاستيلاء على «مشكل العالم» وتوجيهه نحو «معنى الإنسان» الخاص بها. يقول هوسرل: «إن الصراعات الحقيقية الوحيدة التي لها دلالة في عصرنا هي الصراعات ما بين إنسانية قد انهارت بعدُ وأخرى ما تزال أصيلة، ولكن تكافح من أجل هذه الأصالة أو من أجل أصالة جديدة»^{٨٤}.

Ibid., p. 10: "... in eine eigenartige, immer mehr als rätselhaft empfundene Krisis^{٧٩} hineingerieten"

Ibid., p. 10: "Es ist eine Krisis, welche das Fachwissenschaft...nicht angreift und doch^{٨٠} ihren ganzen Wahrheitssinn durch und durch erschüttert"

Ibid., p. 12^{٨١}

Ibid., p. 12^{٨٢}

Ibid., p. 12: "... als Kampf um den Sinn des Menschen"^{٨٣}

Ibid., p. 13: "Die wahren, einzig bedeutungsvoll Kämpfe unserer Zeit sind die Kämpfe^{٨٤} zwischen dem schon zusammengebrochenen Menschentum und dem noch bodenständigen, aber um diese Bodenständigkeit bzw. um eine neue ringenden"

ولكن لا نعجل في الحكم على طبيعة هذا «الصراع»: إنه ليس حرباً ضد الشعوب الأخرى، بل هو كفاح روحي ضد الطابع «العرضي» لوجود الإنسانيات على الأرض. كل إنسانية هي مهددة من الداخل بأن تبقى مجرد «نمط أنثروبولوجي» (وحسب هوسرل هذا هو وضع الصين مثلاً أو الهند، على خلاف أوروبا)^{٨٥} من بين أنماط أخرى، يأتي ويذهب. ولن تكون فلسفتها (تلك التي لا تعدو أن تكون بضاعة «العقل الكسول») غير «مكسب عرضي لإنسانية عرضية»؛^{٨٦} ولذلك عليها أن تكافح من أجل إرساء «أصالة» (Bodenständigkeit) خاصة بها؛ أي طريقة في «البقاء على الأرض» بوصفه «رسوخاً في التربة» الخاصة بها أي كينونة «لدى أهلها». ومع ذلك فإن العلامة الحاسمة على أصالة إنسانية دون أخرى هو أن تفرض نفسها على الإنسانيات الأخرى بوصفها «نموذجاً» روحياً: أن تدفع الإنسانيات الأخرى للتشبه بها. وذلك هو الشكل الروحي الحقيقي من «السيادة». يقول هوسرل: «أليس مشهد الأوربة (Europäisierung) لدى كل الإنسانيات الأجنبية هو ينبئ في ذاته عن سيادة معنى مطلق، ينتمي إلى معنى العالم، وليس إلى لا-معنى تاريخي لهذا العالم»؟^{٨٧} ومن يقرأ كلام هوسرل في أصالته الألمانية سوف يلمح الإيحاء في لفظ «السيادة» (das Walten) إلى مزيج روحي صعب في «معنى العالم» بين ممارسة «عنف» (Gewalt) النموذج القومي وإظهار «رحمة» (Gnade walten) الإنسانية. وبهذا المعنى تحديداً يصبح «التفلسف» الذي يدافع عن هذه النزعة نحو «الأوربة» أو «التأورب» لدى بقية الإنسانية، حسب هوسرل، مقاماً يجعل المتفلسفة على هذا النحو «موظفين لدى الإنسانية».^{٨٨}

ضمن مقابلة أجريت معه سنة ٢٠١٣م، وفي سياق سؤال عن إمكانية أن تكون «الأزمة الحاضرة في كل جوانبها، شكل تعبير لمنظومة كاملة من التحكم الموجه نحو حياتنا

^{٨٥} Ibid., p. 14: "... ein bloss empirischer anthropologischer Typus ist wie 'China' oder 'Indien' ..."

^{٨٦} Ibid., p. 13: "... ein zufälliger Erwerb einer zufälligen Menschheit ..."

^{٨٧} Ibid., p. 14: "... ob das Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten in sich das Walten eines absoluten Sinnes bekundet, zum Sinn der Welt gehörig, und nicht zu einem historischen Unsinn derselben"

^{٨٨} Ibid., p. 15: "Wir sind also ... in unserem Philosophieren *Funktionäre der Menschheit*"

اليومية»، أجاب الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغمبن قائلاً: «اليوم، أصبحت الأزمة أداة هيمنة؛ فهي تُستخدم من أجل شرعنة القرارات السياسية والاقتصادية التي تقوم في واقع الأمر بتجريد المواطنين وحرمانهم من كل إمكانية للقرار».^{٨٩} لكنَّ أغمبن ينبّه إلى أن الاستعمال المعاصر لمفهوم «الأزمة» قد عطّل فيه معناه الأصلي، والذي كان يربط الأزمة بالزمان. كانت الأزمة، سواء بالمعنى الطبي (لحظة «قرار» أو «حكم» الطبيب بمسار العلاج حول مريض ما) أو بالمعنى اللاهوتي (لحظة «نهاية الزمان» ومجيء «يوم الدينونة» أو «يوم الدين» (le Jugement Dernier)، متعلقة بتوقيت محدد ينبغي أن يتم فيه اتخاذ «القرار». لكنَّ الفهم المعاصر قد جرّد الأزمة من زمانيتها وحولّها إلى «حالة دائمة»؛ حيث توجد حالة من «عدم اليقين الذي يمتد إلى ما لا نهاية». ومن ثم تم الفصل بين لحظة «الحكم» وبين «فكرة الاعتزام» على اتخاذ القرار. صار الحديث عن الأزمة بمثابة سياسة للقرار أو «عدم اليقين» الدائمة.

هذا التأكيد على أن الميزة الجديدة (ما بعد الحديثة) لمعنى «الأزمة» هو في «ديمومتها» (durability)، هو قد وجد تأييداً سوسيولوجياً أضاف سمة أخرى للأزمة ألا وهو تجذرها في الحياة اليومية للأفراد، وذلك في كتاب زيغموندي باومان (مع الباحث الإيطالي كارلو بوردونى) المنشور سنة ٢٠١٤م تحت عنوان **حالة الأزمة**.^{٩٠} تعني الأزمة هنا عكس معناها الأصلي في اليونانية: نعني حالة «اللاقرار» (Entscheidungslosigkeit) التي شخّصها ياسبرز منذ ١٩٣١م، بحيث يسود الشعور بنوع من «العيش في حالة أزمة دائمة».^{٩١} وفي تدبير العالم المعاصر يعني «اللاقرار» حسب باومان مكر «المرافعة» (prevarication) و«التسويق» (procrastination)^{٩٢} بسبب حصول طلاق حادّ بين طرفي مفهوم «الدولة» الحديثة: بين «السلطة» (power) أو «القدرة على فعل الأشياء»^{٩٣} وبين «السياسة» (politics) أو «القدرة على اتخاذ القرارات»^{٩٤} حول التوجه المناسب. ومن

^{٨٩} Dirk Schümer, "Conversation avec Giorgio Agamben: La crise sans fin es un instrument .de pouvoir", in: *La Revue des Ressources*, 11 Juin 2013

^{٩٠} Zygmunt Bauman, Carlo Bordon, *State of Crisis* (London: Polity, 2014)

^{٩١} Ibid., p. 7: "... living in a constant state of crisis"

^{٩٢} Ibid., p. 18

^{٩٣} Ibid., p. 8: "... power ... the ability to get things done"

^{٩٤} Ibid. "... politics ... the ability to decide"

ثم فإن «أزمنا الحاضرة — حسب تعبیر باومان — هي أزمة فاعلية، وإن كانت في النهاية أزمة سيادة إقليمية».^{٩٥} ذلك أن المجتمعات المعولة قد صارت محكومة بأن تواجه «وحدها» حدود سيادتها. قال باومان: «نحن نشعر بأننا محكوم علينا بالوحدة في مواجهة أخطار مشتركة».^{٩٦}

وبعامة تشبه «حالة الأزمة» حسب باومان نوعاً من «الفترة بين حكمين» (interregnum)^{٩٧} وجد تعريفاً جيداً لها في إحدى شذرات غرامشي تقول: «تتمثل الأزمة على وجه الدقة في واقع أن القديم ما فتى يموت والجديد لم يستطع أن يولد، وفي هذه الفترة بين حكمين تظهر مجموعة كبيرة من الأعراض القاتلة».^{٩٨} و«الفترة بين حكمين» مفهوم من القانون الروماني يرتبط بنوع من تعليق الأحكام (justitium) بشكل مؤقت يشير باومان إلى أن أغمبن قد أعاده إلى الخدمة في بحثه عن «الحالة الاستثنائية» سنة ٢٠٠٣ م. ويقترح باومان أن «نتعرف على الوضع اليوم على الكوكب بوصفه حالة من حالات الفترة بين حكمين».^{٩٩} لقد فقد مفهوم «السيادة»، الذي قامت عليه الدولة الحديثة كثيراً من صلاحيته.^{١٠٠} ودخلت المجتمعات في ضرب جديد من «أفق المخاطر» (risk horizon)؛ حيث لم تعد الأشياء تُعرف بثباتها بل بطابع «الاضمحلال والتغيّر الصادم».^{١٠١} إن مفهوم «المخاطر» (risk) نفسه قد تحول إلى معنى جديد أكثر حدّة هو «عدم اليقين»، ومن ثم تم الانتقال المخيف من مجرد «مجتمع المخاطر» (Risikogesellschaft) إلى «عالم اللايقين» أو «الأرض غير الآمنة» (Unsicherheitglobalschaft)،^{١٠٢} حيث يسود الكرة الأرضية

Ibid., p. 22: "Our present crisis is a crisis of agency—though ultimately it is a crisis of ^{٩٥} terrotorial sovereignty"

.Ibid., p. 95 ^{٩٦}

Z. Bauman, "Times of interregnum", in: *Ethics and Global Politics*, Vol. 5, N° 1, 2012, ^{٩٧} p. 49

.Ibid ^{٩٨}

p. 49: "... to recognize the present-day planetary condition as a case of interregnum" ^{٩٩}

.Ibid., p. 50 ^{١٠٠}

.Ibid., p. 51 ^{١٠١}

.Ibid., p. 51 ^{١٠٢}

مشاكل معولة مثل «التفاوت المؤسساتي»^{١٠٣} ومعضلة تتعلق بـ «مستقبل المهاجرين»^{١٠٤} ومدى «تحمل الكوكب»^{١٠٥} ... إلخ

إن التشخيص الأخير الذي لخصه زيجمونت باومان، هو الحديث عن أزمة «سائلة» هي عبارة عن وصف سوسيولوجي للوضع «ما بعد الحديث» أو «الفائق» ولكن بوصفه انتقالاً من «حادثة صلبة» (حيث تسود سردية كبرى مطمئنة اسمها «التنوير») إلى «حادثة سائلة» حيث دخلنا حقبة «الأزمة السائلة» أو «العيش في عصر اللايقين»^{١٠٦}. ويتمثل الشعور «بعدم اليقين» في الانتقال الذي لا مرد له من قطب «التقدم»؛ حيث ازدهرت «اليطوبيا» الحديثة (Utopia)، كنوع من التفاؤل الذي يمكن تقاسمه بشكل كوني، إلى «قطب الاستباق القائم على الديستوبيا» (Dystopia) السوداء لحالة «أزمة متواصلة»^{١٠٧} إلى حد التحول إلى «زمن» مستقل بنفسه هو «زمن الأزمة» (time of crisis)؛^{١٠٨} حيث إن الرأسمالية قد بلغت إلى «النتيجة الأكثر فتكاً للانتصار العالمي للحداثة، ألا وهو الأزمة الحادة لصناعة التخلص من «النفايات البشرية»»^{١٠٩}. وهو ما دفع باومان في كتابه الأخير «ريتروطوبيا» (Retrotopia)^{١١٠} إلى استشراف نوع من «الطوباوية» السائلة، طوباوية مناسبة لأزمة اللايقين، طوباوية حيث يسود «وباء الحنين» إلى «المثل العليا للماضي» أكثر من التفكير في بناء «مستقبل أفضل»؛ حيث شخّص باومان أربعة أنواع من العودة الحنينية:

(١) العودة إلى «الخوف العام» الذي وصفه هوبز، حيث تخلّت الدولة عن «الأمن» وصارت تعتاش على «انعدام الأمن».

^{١٠٣} Ibid., p. 52

^{١٠٤} Ibid.

^{١٠٥} Ibid., p. 54

^{١٠٦} Z. Bauman, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty* (Cambridge: Polity Press, 2007).

^{١٠٧} Ibid., p. 10

^{١٠٨} Ibid., p. 23

^{١٠٩} Ibid., p. 28: "... the most fatal result of modernity's global triumph, is he acute crisis ... of the 'human waste' disposal industry ..."

^{١١٠} Z. Bauman, *Retrotopia* (Cambridge: Polity Press, 2017)

- (٢) العودة إلى معجم «القبائل» والتقسيم القومي للناس إلى «نحن» و«هم».
- (٣) عودة «اللامساواة» بين الناس بوصفها وجهة نظر.
- (٤) العودة إلى «الرحم» الهويي وظهور نرسييس خائف من «الآخرين» الذين صاروا مع اندلال «أزمة المهاجرين» ينتصبون «أمام باب المنزل».^{١١١}

ولذلك يقول أغمين: «يجب علينا أن نبدأ باستعادة المعنى الأصلي للفظلة «أزمة»، بوصفها لحظة الحكم والاختيار. ولا نستطيع أن نؤجل ذلك إلى مستقبل غير محدد...» وهو موقف يمكن أن يؤهل الفكر المعاصر كي «يحقق بديلاً لثقافة تظل في نفس الوقت إنسانية وحيوية؛ لأنها سوف تكمن في حوار مع تاريخها الخاص في نفس الوقت الذي ستكتسب فيه حياة جديدة».^{١١٢} لكن موضوع «القرار» عندئذ لا يجب أن يكون «الاقتصاد» بل «الفعل الإنساني». قال كارل ياسبرز: «حين أبحث في الوضعية الروحية للعصر، فأنا أريد أن أكون إنساناً».^{١١٣} وماذا يعني أن يكون المرء إنساناً في الأزمنة السائلة؟ يجيب باومان: «أن يكون له أمل ما»، مذكراً بقول ساقه إرنست بلوخ ذات مرة عن الإنسان بأنه قبل أن يصبح «حيواناً عاقلاً» قد كان «مخلوق الأمل» (*hope creature*).^{١١٤}

لكن بناء مفهوم مناسب عن الأمل إنما يعني أننا بدأنا بعد في استشراف أفق معنى يجب أن يقع «بعد الأزمة»،^{١١٥} في ما يسميه آلان توران «الوضعية ما بعد الاجتماعية»؛^{١١٦} حيث «لم يعد أحد يستطيع أن يتأكد من مراقبة العالم الاقتصادي المعولم».^{١١٧} ومن ثم يجب الانخراط في «مشروع بناء علاقات اجتماعية جديدة ومؤسسات جديدة».^{١١٨} ومن ثم فإن الأزمة ليست حادثاً يمكن إصلاحه والعودة إلى ما قبله، بل هي تغير عميق ناجم

^{١١١} Z. Bauman, *Strangers at our Door* (Cambridge: Polity Press, 2016).

^{١١٢} Dirk Schümer, «Conversation avec Giorgio Agamben: La crise sans fin es un instru-ment de pouvoir», op. cit.

^{١١٣} K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, op. cit. p. 24: «Wenn ich die geistige Situation der Zeit suche, so will ich ein Mensch sein».

^{١١٤} Z. Bauman, «To hope is human», *Tikkun*, vol. 19, n° 6 (2004) p. 64.

^{١١٥} Alain Touraine, *Après la crise* (Paris: Fayard, septembre 2010).

^{١١٦} Ibid., p. 11.

^{١١٧} Ibid., p. 113.

^{١١٨} Ibid., p. 182.

عن رأسمالية مالية متوحشة، أدى حسب تعبير توران إلى «نهاية المجتمعات»^{١١٩} بالمعنى الحديث، ومعها كل مؤسسات الأسرة والمدرسة والمدينة والسياسة نفسها. وهذا يعني أن البحث عن حل للأزمة لم يعد يمكن أن يتم بشكل «اجتماعي» بل بشكل «إتيقي»، أي «خارج التنظيم الاجتماعي، حيث يكون محتواه كونياً ويفرض نفسه على المؤسسات».^{١٢٠} إن إعادة بناء «الإنسان»/الفرد/الشخص هو الطريق المناسب لتغيير «الوضعية ما بعد الاجتماعية» التي سقط فيها بسبب أزمة المنظومة. لكن ذلك لا يعني الإنسان/السلعة أو الإنسان/الحيوان الهووي، بل الإنسان/الذات. يجب رفع «الذات ضد الهوية».^{١٢١} لا يمكن مقاومة الإنسان/السلعة الذي اخترعه مجتمع الربح المتوحش بالنكوص إلى الإنسان/الهوية الذي اخترعته الجماعة المضادة للحادثة. إن الأهم في «الذات» ليس «الهوية» بل «الحقوق» التي يمكن لأي فرد أن يدّعيها بشكل كوني.^{١٢٢} يبدو أنه لم يعد يمكن الفصل بين أزمة العالم الحديث (العولمة أو الرأسمالية ما بعد الصناعية) وبين أزمة الهوية الحديثة (الذات المفككة بوصفها وعياً نظرياً أو سردياً بتلك الأزمة، وليس مجرد «مراهقة» طبيعية)،^{١٢٣} ومن ثمّ لم يعد يمكن التفكير «الأحادي» في معنى واحد للأزمة (محصورة في معجم دون غيره: هووي، ديني، اقتصادي، «جندي» ...) بل نحن صرنا أمام أزمة «مركّبة» (عابرة للمعاجم الفكرية ولكن أيضاً للشعوب والثقافات والهويات و«الجنادر») تتطلّب ما سمّاه إدغار موران «تفكيراً مركّباً»^{١٢٤} حيث تكون «لحظات الأزمة» هي نفسها «لحظات القرار».^{١٢٥} أما الخطاطة العامة الأكثر إفادة فهي أن الأزمة الاقتصادية أو المالية (أزمة ١٩٢٩م، ١٩٧٣م، ٢٠٠٠م، ٢٠٠٨م ...) هي في كل مرة تفرغ العالم من المعنى الإنساني (انهيار نوع من المجتمعات) فتؤدي إلى أزمة هووية (نهاية نوع من الإنسان أو من الانتماء). وهكذا نبصر أن نواة الأزمة «المعاصرة» لم تعد ناجمة عن «القيم» التي تُبنى عليها مشاعر الناس بأنفسهم (مثل الهوية أو الدين

^{١١٩} A. Touraine, *La fin des sociétés* (Paris: Seuil, 2013), p. 12.

^{١٢٠} Ibid.

^{١٢١} Ibid., p. 14: "Le sujet contre l'identité".

^{١٢٢} Ibid., p. 15.

^{١٢٣} Z. Bauman, "Identité et mondialisation", in: *Lignes*, n° 6 (2001/3) p. 10-27.

^{١٢٤} E. Morin, *Introduction à la pensée complexe* (Paris: Ed. du Seuil, 1990).

^{١٢٥} Ibid., p. 109.

أو الجماعة أو التقدم أو الفردانية ...) فهذه كلها، حسب توصيف هابرماس، مفاعيل مشتقة من الأثر القاهر الذي تمارسه «المنظومة» (جهاز المال والسلطة التي تشرعنه) على «عالم الحياة» (حيث يمارس الناس فعلهم التواصلي من أجل التفاهم)، بل هي ناتجة عن تصدع يقع خارج أقدارهم الهوية (الدينية أو الطائفية أو اللغوية ...). إن أزمة العالم المعاصر هي تصدّع في نموذج المجتمع الحديث، وبالتالي في نموذج الهوية الحديثة، ومن ثم أن استشراف طريقة «الخروج» من «عصر الأزمة» لا يمكن أن تتم بالنكوص إلى أي معجم «هوي» خاص بهذا الشعب أو المجتمع أو ذاك، بل فقط بإعادة بناء علاقات «حيوية» مع نموذج اجتماعي «ما بعد هوي» وبالتالي «بعد-ليبرالي». أما من وجهة نظر ثقافتنا فلا يمكن أن يكون هذا النوع من إعادة البناء للذات مجرد تطويع «ما بعد كولونيالي» لمفردات تنويرية عن «إنسان» كوني لا وجود له، يدّعي أنه «يوجد لأنه يفكر» دون أي محتوى آخر لوجوده، بل ينبغي أن تكون ممارسة «ديكولونيالية» (decolonial) تحرر شكل السكن في العالم من أي راسب من رواسب الحقبة «الكولونيالية» بما فيها مفردات التفكير «الحدثائي» نفسه (نعني السردية الكبرى للتنوير بوصفه وصفة تقدم جاهزة للشعوب غير الغربية)، وتعيد للبشر، لكل «آخر» غير غربي، حقه في أن يعلن: «أنا أفكر حيثما أكون». ١٢٦ وعندئذٍ علينا أن نقرأ «حالة الأزمة» بوصفها هي «الفرق الكولونيالي» ١٢٧ أو «الفرق الإمبراطوري» الذي كشف «الوجه الأظلم من الحداثة»، وبالتالي أعاد «حرية الاختيار» للشعوب «الأخرى». ١٢٨

إن «العولمة» تنطوي على إعادة تفكير مثيرة في معنى نهاية «الغرب» بما هو «غاية» معيارية للإنسانية بسبب ما صار يعانيه من «عمى أخلاقي» ١٢٩ وتحوله المتسارع إلى سردية ما بعد حديثة من بين سرديات أخرى. لقد تم «ترييف أوروبا» ١٣٠ حسب تعبير غادمر أو

Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial* ١٢٦
Options (Durham & London: Duke University Press, 2011), p. 80-81: "I am where I think"

.Ibid., p. 149 sq ١٢٧

.Ibid., p. 295 sq ١٢٨

Zygmunt Bauman and Leonidas Donkis, *Moral Blindness. The Loss of Sensibility in* ١٢٩
Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2013), p. 168 sqq

Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical* ١٣٠
Difference (Princeton University Press: 2008) p. 4 sqq

«نزع المركزية» عنها بطريقة رائعة لكن صدى ذلك قد أخذ وقته للوصول إلى غير الغربيين. وما «أزمة فيروس كورونا المستجد» إلا خير شاهد على «نهاية المجتمعات» الحديثة من حيث صلاحيتها التي شخّصها آلان توران، ولكن أيضاً على نهاية نوع من «الإنسان»: الإنسان الديكارتي/الكوجيطو/بمثابة السيد على الطبيعة/ المالك لها/الفرد الليبرالي/الكولونيالي ... وذلك في انتظار تشكّل ملامح وضعية «ما بعد إنسانية» (حيث لن يتعلق الأمر بالتفتيش الأخلاقي عن الآخر «الإنساني» المتردم تحت تراكم الهوهو «اللاإنساني» كما وعدنا ليفناس مثلاً،^{١٣١} بل بإقامة أسئلة مناسبة، «غير هوية»، عن طبيعة اللقاء القادم على نحو مخيف بين الكائن «الإنساني» والكيانات «اللاإنسانية»، التي هي خليط مرعب من «الفيروسات» «الروبوتات»، الذي أخذ يُطل برأسه من عصور المستقبل «البيوتكنولوجي»، ويهدد «مستقبل الطبيعة البشرية»^{١٣٢} كما نعرفها؛ رب وضعية يبدو أنها قادرة على تحجيم دور الأزمة الهيكلية للرأسمالية وفتح العين المعاصرة على أزمات «ما بعد رأسمالية»، من نوع أكثر خطورة وأشدّ رعباً من قضايا المال والسلطة والهوية والضمير؛ إنها أزمة سوف تنقلنا من «معارك الجماعة إلى حروب المناعة» التي تصيب «شكل الحياة» على الأرض نفسها وتهددنا بمجرد «الانقراض».^{١٣٣} ثم يكون علينا أن نسأل عندئذ: «هل ما زال المستقبل يحتاج إلينا؟»^{١٣٤}

^{١٣١} E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris: Fata Morgana, 1972).

^{١٣٢} J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

^{١٣٣} فتحي المسكيني، «الفلسفة والكورونا: من معارك الجماعة إلى حروب المناعة»، ضمن: موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٤ فبراير ٢٠٢٠م.

^{١٣٤} J.-M. Besnier, *Demain les post-humains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?* (Paris: Fayard, 2010).

الفصل الثاني

كيف وُلد التنين؟ أو في عسكرة الحقيقة

تقديم: الحداثة السياسية وبراديفم الحرب

يقول شارل تيلي، أحد أكبر المنظرين في علم الاجتماع التاريخي الذين أَرخوا لنشأة الدولة الحديثة وفرضوا على النقاش أطروحة مثيرة، في كتابه الأساسي **الإكراه، رأس المال، والدولة الأوروبية ٩٩٠-١٩٩٠م**: «إن الحرب صنعت الدولة والدولة صنعت الحرب».^١ طبعًا، إن الحرب تُقال على معانٍ عدة: قبل سنة ١٦٠٠م، كانت الحرب تدور بوصفها «تقوية للقانون» و«أداة لإقامة العدل»،^٢ ثم صارت «مهنة عسكرية» تحت إشراف الدولة في ظل «قانون دولي» (١٦٠٠-١٨١٥م)،^٣ ثم أصبحت «سياسة دولة» تعمل بوصفها «مؤسسة قانونية» (١٨١٥-١٩١٩م)،^٤ وأخيرًا «ولادة جديدة للحرب العادلة» (١٩١٩م-...).^٥

^١ Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990* (Cambridge: Basil Blackwell, 1990), p. 67 sqq. "How War Made States, and Vice Versa"

^٢ Cf. Stephen C. Neff, *War and The Law of Nations. A General History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 7 sq. "War as law enforcement (to 1600)"; p. 29 sq. "war as an instrument of justice"

^٣ Ibid., p. 85 sqq

^٤ Ibid., p. 159 sqq. "War as state policy"

^٥ Ibid., p. 277 sqq

وبشكل صوري علينا أن نفهم من معنى «الحرب» هنا: «أن الحرب تُحيل على عنف مميت، هجومي و/أو دفاعي، بين الكيانات السياسية، مشرّعن ومنظم على نحو عمومي».^٦

تقوم أطروحة تيلي المشار إليها على أن شرط إمكان نشأة «الدولة القومية» لم يكن «التجانس الثقافي» بين السكان بقدر ما كان «الانقسام السياسي» و«تقسيم» القارة الأوروبية إلى «أقاليم حصرية يقصي بعضها البعض بشكل متبادل» في جو يسوده النزاع على «الأرض»،^٧ وظهور تحالفات جديدة في لعبة السلطة ونوع جديد من «التعبئة الاجتماعية»^٨ للسكان؛ حيث نشأ معنى جديد لماهية «الدولة» (stateness) يقوم على أن «صناعة الدولة» (state-making) تتماهى مع «صناعة الحرب» (war-making).

رب أطروحة قد صارت لدى الباحثين بمثابة براديغم تفسير، تُذكر في سياق مسألة الحداثة السياسية بوصفها قد تكوّنت في سياق ضرب من «الثورة العسكرية»،^٩ وصارت تحمل لدى الباحثين اسم «أطروحة تيلي» وأثارت جدلاً نقدياً من ناحية قابليتها أو عدم قابليتها للتطبيق ولا سيما خارج أوروبا.^{١٠} وهي أطروحة تنخرط في تقليد بحث طويل

^٦ Ronald Cohen, "Warfare and State Formation: Wars Make States and States Make Wars", in: R. B. Ferguson (ed.), *Warfare, Culture, and Environment* (Olando: Academic, 1984), p. 330: "... War refers to publicly legitimized and organized offensive and/or defensive .deadly violence between polities"

^٧ Charles Tilly, "Reflections on the History of European State-Making," in: Charles Tilly (ed.), *The Formation of the National States in Western Europe* (Princeton University Press, 1975), p. 28

^٨ .Ibid., p. 32 sq

^٩ Brian M. Downing. *The Military Revolution and Political Change: Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*. (Princeton: Princeton University Press, 1992)

^{١٠} Cf. Brian Taylor and Roxana Botea, "Tilly Tally: War Making and State Making in the Contemporary Third World," in: *International Studies Review*, vol. 10, no. 1 (2008), p. 27: "Charles Tilly's famous aphorism "war made the state, and the state made war" is one of the most influential arguments in the field of comparative macrosociology since the fundamental work of Karl Marx and Max Weber, but its applicability beyond Europe .remains controversial"

يعود إلى ماكس فيبر ويجد تعبيراً قوياً له لدى باحثين ومؤرخين آخرين معاصرين مثل المؤرخ الألماني أوطو هنتزو (Otto Hintze).^{١١} إن الإشكالي في هذا الطرح ليس فقط أن بعض الحروب لا تصنع دولاً،^{١٢} بل إنه يدافع عن تصور «حربي» (bellicist) لماهية الدولة؛ ولذلك صار السؤال يدور في نهاية الأمر حول مدى صلاحية هذا الطرح: «هل الحرب تصنع الدول حقاً؟»^{١٣} أم أن الباحث الراهن يجدر به أن يفكر في نشأة الدولة الحديثة، ولا سيما القومية منها، «ما بعد أطروحة تيلي»^{١٤} على نحو يمكّنه من «نزع الأسطورة عن سلام وستفاليا»^{١٥} وخاصة مدى فائدة البراديغم الذي عرضه تيلي من حيث مساعدته على فهم تكوّن الدول القومية في الشرق الأوسط^{١٦} أو آسيا^{١٧} أو أمريكا اللاتينية.^{١٨} ولكن كيف يجدر بنا أن نفهم هذه الأطروحة: أن الحرب تصنع الدولة وأن الدولة تصنع الحرب؟

Cf. Benno Gerhard Teschke, *The Making of the Westphalian State-System: Social Property Relations, Geopolitics and the Myth of 1648*. Dissertation (2009). (London: Dissertation Publishing, ProQuest LLC 2014), p. 162 sqq.: "The Military Logic of State Formation"

Ronald Cohen, "Warfare and State Formation: Wars Make States and States Make Wars",^{١٢} op. cit. p. 329

Cf. L. B. Kasperson and J. Strandsbjerg (ed.), *Does War Make States?* (Cambridge: University Printing House, 2017)^{١٣}

Benno Teschke, "After the Tilly Thesis: Social Conflict, Differential State-formation and Geopolitics in the Constitution of the European System of States", in: L. B. Kasperson and J. Strandsbjerg (ed.), *Does War Make States?*, Ibid., p. 25 sqq

Benno Gerhard Teschke, *The Making of the Westphalian State-System*, op. cit. p. 259^{١٥} sqq.: "Demystifying the Peace of Westphalia"

Gongora, Thierry. "War Making and State Power in the Contemporary Middle East."^{١٦} International Journal of Middle East Studies 29, no. 3 (1997): 323-40

Victoria Tin-bor Hui, *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 2005)^{١٧}

Miguel A. Centeno, *Blood and Debt: War and the Nation-State in Latin America* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002)^{١٨}

يبدو أننا أمام طرح مركّب إشكالي وليس أمام بداهة نظرية. فالجزء الأول منها (أن الحرب تصنع الدولة) هو تشخيص مناسب لشكل الدولة الذي عرضه هوبز في كتاب **التنين**: فالسلطة السيادية لا منبع لها سوى «وضع الحرب» الدينية (وهو بالفعل وضع أوروبا في القرن السادس عشر إبان «حرب الثلاثين» ١٦١٨-١٦٤٨م) التي هي حرب طائفية ضد كثرة حيّة بلا أي وجود سياسي، وهذه الدولة «المطلقة» هي مجرد حلّ سلمي «حديث» لمشكل غير حديث طرحته القرون الوسطى، وهو ليس سياسياً إلا عرضاً فهو طائفي بالأساس. أما الجزء الثاني من الأطروحة (أن الدول تصنع الحرب) فهو تشخيص لما سيُطلَق عليه بعد الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) اسم «الدولة-الأمة». إن الحرب (الدينية خاصة) هي التي تصنع الحاجة إلى ظهور الدولة الوطنية، لكنّ الدولة (الأمة أو ذات النزعة القومية خاصة) هي التي تصنع الحاجة إلى الحرب دفاعاً عن هويتها. وهذا يعني، على وجه الدقة، أن «النزعات القومية» (nationalisms) هي ظاهرة يتم اختراعها بشكل هوبي، وقد تم ذلك في القرن التاسع عشر، بوصفها ردة فعل «شعبية» ضد حروب «ثورية» بالمعنى الفرنسي، وليست نابعة من مفهوم «القومية» السياسية كما تم تصوُّرها في معاهدة وستفاليا سنة ١٦٤٨م.

ومن هنا علينا أن نسأل: كيف انخرطت «الدولة المطلقة» الأوروبية، التي تم تصميمها بعد ١٦٤٨م كي يتم الانتقال السلمي من «جمهورية» الطائفة إلى «الشعب» القانوني، في سيرورة ما بعد الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) الرامية إلى تنصيب جهاز «الدولة-الأمة» التي تخوض حروباً «ثورية» ضد الشعوب المستقلة الأخرى؟ ومن ثمة: هل أن حروب الدولة القومية هي بالضرورة حروب تحركها «نزعة قومية»؟ أم أن «النزعة القومية» (خوض حرب هوية باسم خصوصية أو تفوق روح شعب ما دفاعاً عن «أمة عرقية أو إثنية، ثقافية أو دينية) يمكن أن تكون «ضد الأمة» (جماعة المواطنين)؟^{١٩} وإلى أي مدى يمكن لأمة أن توجد دون دولة؟^{٢٠}

^{١٩} Cf. Alain Touraine, "Le nationalisme contre la nation", in: *L'Année sociologique*, Vol. 46, n° 1, Nation, nationalisme, citoyenneté (1996), p. 15-41.

^{٢٠} Cf. Montserrat Guibernau, "Nations without States: Political Communities in the Global Age", in: *Michigan Journal of International Law*, Volume 25, Issue 4 (2004), p. 1251 sqq.

(١) «سلام وستفاليا» أو من «الحروب الدينية» إلى «دول السيادة المطلقة»:
نظام «العالم الحديث»

في كتابه الحرب ونشأة الدولة^{٢١} يشير بروس بورتر إلى ما يسميه «مفارقة الحرب» قائلاً: «إن الحرب، الأكثر عنفاً من كل الأعمال، هي أيضاً الأكثر تنظيماً». ^{٢٢} إن «النظام» إذن هو ما يربط بين «الحرب» و«الدولة» الحديثة بعامة. إن الحرب في الأزمنة الحديثة «ظاهرة منظمّة، ومنظمّة»^{٢٣}. ولذلك تبدو عملية «التحديث» نفسها بمثابة إحدى «مفارقات الحرب»، وعلينا أن نتخلّى عن الربط الشائع بين الحداثة و«التقدم الأخلاقي»؛ إذ لا يمكن أن يعني التحديث هنا سوى «حركة الانتقال من أشكال الحكم الوسيطة، التقليدية، غير المركزية والشخصية، إلى أشكال حكم بيروقراطية، معقّنة، مركزية، وغير شخصية»^{٢٤}. لكن يبدو أن براديجم الانتقال لم يكن شيئاً آخر غير «الحرب» في معان عدة. إنه قلما توجد دولة «حديثة» لا تدين بنشأتها إلى «حرب أهلية أو دولية»^{٢٥}. وهذا يعني أن ما تسمى «أزمنة حديثّة» هي لا تعدو أن تكون حقبة حروب أهلية مستمرة تمتد على خمسة قرون، تمخّض عنها تشكّل «الدولة» الحديثة في أوروبا تحديداً، أما في أغلب إفريقيا أو الشرق الأوسط أو آسيا مثلاً فإن «الدولة تظل إلى حدّ كبير ظاهرة مستوردة، مجموعة من المؤسسات وطريقة في السياسة التنظيمية لم يتم القبول بها أبداً بشكل كامل من قبل المجتمعات التقليدية»^{٢٦}.

هذا التنصيص على الطابع «الحديث» ومن ثم «الأوروبي» لظاهرة «الدولة» من جهة أنّ تكون الدولة قد كان علامة مخصوصة على الانتقال من سياسة القرون الوسطى إلى سياسة الحداثة،^{٢٧} هو قرار منهجي ذو دلالة حاسمة بالنسبة إلى السؤال عن طبيعة

^{٢١} Bruce D. Porter, *War and the Rise of the State* (New York: The Free Press, 1994)

^{٢٢} Ibid., p. 11

^{٢٣} Ibid., p. 13: "... organized and organizing phenomenon"

^{٢٤} Ibid., p. 13

^{٢٥} Ibid., p. 23

^{٢٦} Ibid., p. 25

^{٢٧} Ibid., p. 31

العلاقة بين «الحرب والدولة القومية». إن شارل تيلي مثلاً (وهو باحث سوسيولوجي كبير في القوميات) يعتمد مقارنة عسكرية لظهور مختلف الدول في التاريخ، لكنه لا يقف عند خصوصية «الدولة القومية» بل يؤرخ لشكل «الدولة» بوصفه ظاهرة عابرة للعصور من الشرق الأوسط القديم إلى اليوم.^{٢٨} ولذلك فإن ما يؤكد عليه بروس بورتر ليس أن الحرب سبب تكون الدولة في أي عصر، بل أن الدور الذي تؤديه الحرب في تغيير بنية الدولة سواء «بعد تكونها الأول» (الخروج المفترض من «الحروب الأهلية») أو في أطوارها اللاحقة (خوض الحروب النظامية أو القومية)، هو دور حاسم.

إلا أنه علينا أن نسأل من جهة أخرى، ولكن في ضوء دور الحرب دائماً: «لماذا يكون من شأن بعض الدول أن تصبح ملكيات مطلقة، في حين أن غيرها تكون ملكيات دستورية، والبعض الآخر جمهوريات؟ كيف يكون من شأن دول سلاطات حاكمة (dynastic states) أن تصبح دولاً-قومية (nation-states)؟»^{٢٩}

وفي تقدير بروس بورتر عرفت الدولة الحديثة بما هي «شكل تنظيمي» لم تعرفه القرون الوسطى ما يسميه ثلاثة أنواع من «الحرب المحوّلة» (transformative war) التي أعادت تشكيل بنيتها السياسية، هي عبارة عن ثلاثة «أطوار من الحداثة السياسية:

«إن أولى هذه الحقب من الحرب المحوّلة (transformative) هي فترة الحروب الدينية المرتبطة بالإصلاح البروتستانتي، والتي بلغت نهايتها في معاهدة وستفاليا للسلام وانبثاق الدول الأولى التي تتصف بسيادة علمانية في أوروبا. ... وإن حروب الثورة ونابليون (١٧٩٢-١٨١٥م) قد ولدت الانتقال إلى مرحلة ثانية في الحداثة السياسية، تتميز بنشأة الدولة-الأمة (the nation-state) وانتشارها بوصفها وحدة سياسية مهيمنة في أوروبا — شكل من الدولة الحديثة — حيث كان يوجد تماهٍ تام بين الأمة الثقافية والدولة السياسية، وحيث أصبحت الشرعية السياسية مرتبطة بالسيادة الشعبية. وقد امتلأ القرن

^{٢٨} Cf. Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990* (Cambridge:

.Basil Blackwell, 1990), p. 1-3

.Ibid., p. 32 ^{٢٩}

التاسع عشر بنزاعات قومية لدى السكان (endemic)، حيث كانت الشعوب تسعى إلى تحرير نفسها من الإمبراطوريات الكبرى وإلى خلق دول قومية جديدة. أما الحقبة الثالثة من الحرب المحوّلة في التاريخ الأوروبي فهي قد بدأت تقريباً بعد قرنٍ مرّ على [معركة] واترلو (Waterloo) وكانت ملحقة بشكل رئيسي بالحربين العالميتين الأولى والثانية. إن الحرب المصنّعة، ... قد دشنت مرحلة جديدة في الحداثة، هي صعود الدولة **الجمعانية** (collectiviste) ... كانت الحرب العالمية الأولى عاملاً حاسماً في نشأة الدول الكليانية (totalitarian states)، وبالأساس ألمانيا النازية والاتحاد السوفياتي، اللذين يمكن النظر إليهما بوصفهما تحولات منحرفة للدولة الجمعانية وتكيفات سيئة مع مطالب الحرب المصنّعة.^{٢٠}

علينا أن نقرأ هذه الخطاطة التاريخية بوصفها توزيعاً إشكالياً يتدرج في تركيب العلاقة التي تهمنا هنا بين «الحرب والدولة القومية» بوصفها خيطاً هادياً لاستجلاء ملامح «تكوّن نظام العالم الحديث» بما هو حقبة تاريخية متميزة عن حقبة القرون الوسطى:

(أ) تَكُونُ «الدولة» الحديثة من رحم «الحروب الدينية» في القرنين السادس عشر والسابع عشر (وهي حقبة «الدولة المطلقة» وسيادة «النظام الملكي المستنير» monarchy Enlightenment) (١٦٤٨-١٧٨٩ م).^{٢١}
(ب) استقرار براديغم «الدولة-الأمة» بعد الحروب «العلمانية» باسم الثورة الفرنسية نهاية القرن الثامن عشر^{٢٢} (تحوّل الحداثة إلى سلطة كولونيالية على بقية العالم واندلاع «نزاع القوميات» ما بين ١٧٨٩ م و١٩١٨ م).

^{٢٠} Ibid., p. 33-34

^{٢١} Jack L. Schwartzwald, *The Rise of Nation-State in Europe. Absolutism, Enlightenment and Revolution, 1603-1815* (North Carolina: McFarland & Company Inc, 2017)

^{٢٢} Cf. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

(ج) نشأة الدول الكليانية^{٣٢} وأزمة براديجم «الدولة-الأمة» في القرن العشرين^{٣٤} (وقوع الدولة-الأمة تحت وطأة الحروب العالمية)^{٣٥} ودخولها في «كوكبة ما بعد-قومية»^{٣٦} في ظل عودة عنيفة لنزاعات الاعتراف من جهة، ونبش «ديكولونيالي» عن «الوجه المظلم من الحداثة»،^{٣٧} من جهة أخرى (من ١٩١٨م إلى اليوم).

يبدو أنَّ ما يتحوَّل في كل مرة ليس مفهوم «الدولة» فقط بل دلالة «الحرب» أيضًا. إنَّ طريقة تنزيل «البشر» داخل القالب «السياسي» الذي يفرض عليهم نمطًا محددًا من الإقامة في «الإقليم» قد عرفت أطوارًا مختلفة من القرن السادس عشر إلى اليوم. لكن ذلك قد ارتبط بطريقة مركَّبة وبنوية بتغيُّرات عميقة في دلالة مفهوم «الحرب» التي تخوضها الدول باسم «السيادة المطلقة» التي تتمتع بها داخل حدودها. ونحن سوف نكتفي في هذا البحث بمسألة تكوُّن «نظام العالم الحديث» من زاوية العلاقة بين «الحرب والدولة القومية» تحديدًا.

إن مصطلح «الدولة القومية» أو «الدولة-الأمة» (nation-state) مركَّب من مفهومين لهما تاريخ نظري مختلف: ذلك أن السؤال «ما هي الدولة؟» الذي يبدو مبحثًا «قانونيًا» مناسبًا كي يُطرح في القرن السابع عشر، مع توماس هوبز مثلاً، ليس له نفس عمر السؤال «ما هي الأمة؟» الذي يبدو هاجسًا «هويًا» متأخرًا تاريخيًا، فهو ينتمي إلى

٣٢- Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951) (New York: The World Publishing Company, 1962). Part three: Totalitarianism, chapter twelve: Totalitarianism in Power, p. 389 sqq

٣٤ Ibid. Part two: Imperialism, chapter nine: "The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man", p. 267 sqq

٣٥ Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation*. Politische Essays (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998), p. 65 sqq

٣٦ Ibid., p. 91 sqq

٣٧ Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options* (London: Duke University Press, 2011), p. xxiii sqq

أدبيات القرن التاسع عشر، من فيتشه («ما هو الشعب؟»)^{٣٨} إلى إرنست رينان («ما هي الأمة؟»)^{٣٩}

لم يعد يجدر بالباحث أن يخوض سجال القرن التاسع عشر «ما هي الأمة؟»، فهذا سؤال أصبح جانبياً بالنسبة إلى جيلنا. إن السؤال الجديد هو بالأحرى: «متى يكون أمة؟» (when is a nation?).^{٤٠} ولكن ما الفرق بينهما؟ إنه فرق يكمن في طبيعة الإجابة عن كل منهما. إذ سوف نجد أنفسنا أمام وجهتين إشكاليتين مختلفتين: وجهة يتبنّاها «القوميون» أنفسهم، تحرّكها «نزعة أصلانية» (Primordialism) تعتبر «الأمة» ظاهرة طبيعية وعضوية تجد أساسها في «اللغة» و«الدين» و«الأرض»، وتفترض أن الأمم يمكن أن تظهر في أي عصر، وهذا البراديغم «الأصلائي» فكرة طوّرها الرومانسيون الألمان (مثل هردر)، إلا أن جذورها تمتد إلى العصور ما قبل الحديثة.^{٤١} أما الوجهة الإشكالية الأخرى فهي «نزعة بنائية» (constructivism) تقوم على الافتراض بأن «الأمة القومية» مثلها مثل «النزعة القومية» هي «إنتاج حديث» أساساً لم تعرفها الثقافات السابقة.^{٤٢}

وعلياً أن نسأل عندئذ عن طبيعة هذا اللقاء المركّب بين «الدولة» و«الأمة»، بين مبحث قانوني يهتم شكل الحكم وإشكال هوي يهتم علاقة انتماء الناس إلى سردية تأسيسية خاصة عن أنفسهم. ولكن خاصة: هل من الضروري التسليم بأن تكون «الدولة» لدى شعب ما هو رهين نشأة الشعور بالانتماء إلى نفسه بوصفه «أمة قومية»؟ أم أن الدولة هي ظاهرة «حديثة» تشكّلت ملامحها في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، نتجت بالتحديد عن سلسلة من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت (المعروفة باسم حرب الثلاثين ١٦١٨-١٦٤٨ م، ...) ليس لها علاقة ضرورية بفكرة «الأمة القومية»

^{٣٨} Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (Berlin: 1808). "Achte Rede: Was ein Volk sei, in der höhern Bedeutung des Worts, und was Vaterlandsliebe"

^{٣٩} Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (Paris: Calmann Lévy, 1882) https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Qu%E2%80%99est-ce_qu%E2%80%99une_nation_%3F&oldid=5078198

^{٤٠} Atsuko Ichijo and Gordana Uzelac (Ed.), *When is a Nation? Towards an understanding of theories of nationalism* (London and New York: Routledge, 2005)

^{٤١} .Ibid., p. 62 sqq

^{٤٢} .Ibid., p. 20 sqq

التي لن تتبلور مقوماتها في التاريخ الحديث إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، نعني بعد الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) ونتيجة عميقة لها (بدءاً من ١٨٣٠م)؟

لا يمكن إذن أن نفهم طبيعة العلاقة بين الحرب والدولة القومية إلا متى أرّخنا قبل ذلك بشكلٍ مناسبٍ للسياق الذي تكوّنت فيه ظاهرة الدولة الحديثة نفسها قبل أن تصبح قومية. وهو بالتحديد سياق الخروج من الحروب الأهلية في القرن السابع عشر (بعد معاهدة وستفاليا سنة ١٦٤٨م) ونجاح الأوروبيين في تشكيل «نظام عالمي» مؤسّس على «سيادة» الدولة وحدها مستقلة بشكل «مطلق» عن أي سلطة من نوع آخر، وخاصة من طبيعة لاهوتية. كل ما نسميه «دولة حديثة» أو «دولة سيادية» هو لا يعدو أن يكون دولة «سلام وستفاليا»،^{٤٢} السلام في معنى محدد جدّاً، هو الخروج من الحرب الدينية. ولكن لماذا نحتاج هنا إلى العودة إلى الحروب الدينية في القرن السابع عشر وهي قد وقعت قبل ظهور الدولة القومية بما هي كذلك في القرن التاسع عشر؟

يبدو أن السبب الرئيسي هو طبيعة علاقة الحداثة بالحرب من جهة كونها تفضي رأساً إلى تشكل الظاهرة الحديثة للحكم أو للسلطة التي نسمّيها «الدولة» في معنى محدد هو «السلطة السيادية» بإطلاق. وهذا يفترض لدينا أن مفهوم «الدولة» قد نشأ على وجه الدقة في سياق محدد جدّاً ألا وهو البحث عن طريقة لإحلال «السلام» بين أعداء يخوضون «حروباً دينية»، وليس أي حروب أخرى. وقد كان ظهور حركة الإصلاح ثم ظهور الحركات المضادة للإصلاح بمثابة القادح التاريخي لهذا التسارع الذي أفضى إلى تكون نظام عالمي جديد قائم على «منظومة دولية» (a state system) وليس على «شأن عام مسيحي» (res publica Christiana):

يقول أحد المؤرخين: «وعلى الجملة كان الإصلاح فعلاً رئيسياً على مسرح تاريخ العالم، وليس مجرد نزاع ديني محلي وقع في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فإن حروب الإصلاح ومناهضة الإصلاح قد أعادت تشكيل (reframed) أوروبا بوصفها منظومة دولية عوضاً عن «شأن عام مسيحي» ومنحت دولها فصلاً حاسماً بشكلٍ فريدٍ بين الكنيسة والدولة. هذه الفكرة قد تم تكريسها بوصفها المبدأ المركزي

^{٤٢} Croxton, Derek, "The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty".

International History Review. 21 (3) 1999: 569–591

في الشؤون الجارية بين الدول (interstate) وفي القانون الدولي في معاهدة وستفاليا للسلام (١٦٤٨م).^{٤٤}

ما يهنا هنا هو أن ظاهرة «الدولة» هي ثمرة جهد للسلام ظل مستحيلًا في ظل ثقافة دينية. ومن جهة فلسفية علينا المجازفة بالقول إن «الحرب الدينية» هي براديجم الحرب بإطلاق؛ وذلك لأن العداوة الدينية هي النموذج الأقصى من العداوة، تلك التي تمتلك شرعة داخلية لنفسها ترقى إلى التقديس لا يمكن لأي معجم خارجي عنها أن يبطلها. ومن ثم فإن التصالح السلمي بين المتحاربين الدينيين لا يمكن أن يتحقق أبدًا ما دام كل طرف منهم يستمر في الاعتقاد بأنه على حق، أو أن قضيته مقدسة، أو يمتلك تبريرات دينية لا يمكن مراجعتها. من أجل ذلك كان ظهور «الدولة» الحديثة بمثابة حل إجرائي ينقل مفهوم «الحرب» من نطاق الدين (حيث لا يمكن مراجعة المعتقدات) إلى معجم غير ديني (حيث يمكن التفاوض حول قواعد الاشتباك). كان ظهور الدولة الحديثة بمثابة حل سلمي لحرب دينية، وليس انتصارًا سياسيًا لطرفٍ على آخر. وبهذا المعنى فقط كانت الحروب الدينية قد فرضت «إعادة صياغة» للفضاء السياسي على نحو أدّى إلى تكون ظاهرة «الدولة». فالدولة بهذا المعنى هي شكل الحكم السلمي الذي ينقل السياسة من نطاق «الشأن العام المسيحي» (الذي كان يزود الأعداء الدينيين بنمط شرعة الحرب وقيم تبريرها من الداخل) إلى أفق «القانون الطبيعي» (حيث يمكن تأسيس نمط من «السيادة» الخاصة بكل دولة على حدة، لا تدين بسلطانها إلا إلى نفسها بإطلاق).

«إن التسوية الكبرى [في معاهدة وستفاليا] قد حملت معها سلمًا طائفيًا إلى ألمانيا وأوروبا، ولكن ليس عبر انتصار فرقة دينية على الفرق الأخرى بل برفع السلطات العلمانية إلى رتبة السلطة شبه المطلقة على السكان (ومن ثم، وربما على نحو مشؤم،

^{٤٤} Cathal J. Nolan, *The Age of Wars of Religion, 1000-1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization* (London: Greenwood Press, 2006) Volume 1, p. 710. "Globally, the Reformation was a key act in the play of world history, not just a localized religious struggle in Europe in the 16th-17th centuries. The wars of the Reformation and Counter-Reformation reframed Europe as a state system instead of a "res publica Christiana" and gave its states a uniquely sharp separation of church and state. This idea was enshrined as the core principle of interstate affairs and international law in the Peace of Westphalia (1648)".

دفن المثل الأعلى الإقطاعي عن ملكيَّة توافقية)، في اللحظة التي ترفض فيها الدعوات إلى سلطة دينية دولية. هذا الانتقال من «الكومنوالث المسيحي» نحو نظام عالمي جديد من التنانين المتنافسة قد كان له صلة كبيرة بأفكار الإصلاح البروتستانتي وأحداثه.^{٤٥}

تبدو الحادثة السياسية وكأنها حل لمشكل غير حديث (الحروب الدينية) لكن في مقابل ثمن مرعب (مبدأ السيادة المطلقة الذي تأسست عليه دولة «الحكم المطلق»). بذلك كان جوهر الحادثة هو اقتراح دولة «علمانية» نقلت نواة السلطة من الروحي إلى الزمني بلا رجعة. إن «السلام» في معاهدة وستفاليا لم يكن يعني في واقع الأمر سوى علمنة السلطة من خلال بناء «سيادة» مطلقة لا تدين بنفسها إلى أي مرجعية خارجها. لكن وثائق المعاهدة كما أعدها المتخاصمون الدينيون في القرن السابع عشر لم تذكر مصطلح «السيادة» (sovereignty)، ربما غير الموجود في اللاتينية، بل كان يتحدث عن «السلطان الأعظم» (supreme dominion) أو «التفوق» (superiority)، وذلك في نطاق المعجم الديني السائد تحت هذا الشعار الذي استهلُّوا به المعاهدة: «لتكن سلماً مسيحياً»؛ ولذلك أُطلق عليها اسم «السلام المسيحي الأخير».^{٤٦}

يقول ميكائيل مان، أحد كبار الباحثين في السوسيولوجيا التاريخية المعاصرين: «بعد حروب دينية-سياسية مرعبة، نجحت كل تلك القوى البروتستانتية، بالإضافة إلى فرنسا الكاثوليكية المناهضة للهيمنة الإسبانية، في إجبار القوى الكاثوليكية الجنوبية والمركزية على الاعتراف بالتقسيم السياسي والديني والاقتصادي ضمن سلام وستفاليا، سنة ١٦٤٨ م. «كما يكون الحاكم، يكون الدين» (Cuius regio, eius religio) مبدأ قد تم توكيده، وعلى

Ibid., p. 710: "That great settlement brought confessional peace to Germany and Europe not through the triumph of one sect over the others but by elevating secular powers to a near absolute authority over subject populations (thus, balefully perhaps, burying the feudal ideal of consensual monarchy), while rejecting claims to supranational religious authority. That shift away from 'the Christian Commonwealth' towards a new world order of competing Leviathans had much to do with the ideas and events of the Protestant Reformation"

D. Croxton, Westphalia, *The Last Christian Peace* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), ^{٤٦} p. 6: "Let there be a Christian peace"

هذا النحو بقي الأمر. وإن خارطة أوروبا التي رُسمت سنة ١٦٤٨م قد ظلت على حالها لم تتغير إلى اليوم؛ لم تظهر أي قوة ديناميكية من داخل المسيحية لتغيير الأمر؛ العلامة الأكثر وضوحاً على انهيار المسيحية وبزوغ مجتمع علماني.^{٤٧}

في هذا السياق صار ممكناً تَكُون «الدولة القومية»، ذلك النوع من الدولة التي تخلّت عن أي مرجعية «متعالية» لشرعنة سيادتها، نعني احتكار الاستعمال الشرعي للعنف، واقتصرت على «ولادة» أو «نسل» (natio في لاتينية ١١٦٠م) الأجسام البشرية الحية في نطاق «أمة» (nation) طبيعية، كما يمكن تصوُّرها في ظل براديغم «الطبيعة البشرية»، نعني وفق مقومات «الجسم البشري» المحكوم معزولاً إلا عن مجرد الحياة: «الولادة» و«الإقليم» و«السلطة القانونية» التي تتمثّل حسب جيورجيو أغمبن في تسجيل الحياة العارية بوصفها الموضوع الجديد للسياسة. وهو حدث في تاريخ السلطة السيادية يجد لحظة أوجّه المربعة في الدولة-الأمة التي انبثقت عن «الثورة الفرنسية»:

«هذه الحياة العارية الطبيعية التي كانت في ظل النظام القديم بلا دلالة سياسية وتنتمي إلى الرب بوصفها حياة المخلوق، والتي كانت في العالم الكلاسيكي تتميز بشكل واضح، بما هي zôê، عن الحياة السياسية (bios)، هي تنبثق من هنا فصاعداً إلى الصدارة في بنية الدولة، وتصبح الأساس الأرضي لمشروعيتها وسيادتها.»^{٤٨}

Cf. Michael Mann, *The Sources of social Power*. Vol. 1. *A History of Power from the Beginning to A. D. 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 467: "After terrible religious-political wars, all these Protestant powers, plus Catholic France resisting Spanish hegemony, forced the southern and central Catholic powers to recognize the political, religious, and economic divide at the Peace of Westphalia, in 1648. *Cuius regio, eius religio* was confirmed, and so it remains. The religious map of Europe drawn up in 1648 remains virtually unaltered today. No dynamic force has arisen from within Christianity to alter it-the clearest sign of Christianity's subsequent decline and of the rise of .a secular society"

Giorgio Agamben, "Le pouvoir souverain et la vie nue" (1995), in: *Homo Sacer*.^{٤٨} *L'intégrale 1997-2015* (Paris: Seuil, 2016), p. 114

(٢) «الحرب صنعت الدولة»: فرضية هوبز أو من «الجمهور» إلى «الشعب»

في كتابه **مولد التنين: بناء الدول والأنظمة في أوروبا القرون الوسطى والحدثة المبكرة**^{٤٩} يؤكد توماس إرتمان، من جامعة هارفارد، أن «بناء الدولة» في أوروبا في القرن السابع عشر قد ظل نموذجاً لفهم كيفية بناء الدول إلى نهاية القرن العشرين الذي شهد ظهور عدة «أمم جديدة» (new nations) بعد تفكك «الإمبراطوريات الاستعمارية».^{٥٠} إن الطريف هنا هو وصف «بناء دولة» (statebuilding) بوصفه يشير رأساً إلى «ولادة تنين» (birth on a Leviathan). وهو ما يجمعه إرتمان في شخصية «الحاكم المطلق»: «في ظل نظام الحكم المطلق، يقوم الحاكم بتوحيد السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية كليهما في شخصه».^{٥١}

في هذا السياق بالتحديد يجدر بنا أن ننزل قول هوبز عن «الدولة» بأنها «تنين»^{٥٢} ومن ثمَّ بأنها تشبه «الإله الفاني».^{٥٣} التنين أو بالعبرية «لفيتان» هو اسم وحش بحري متعدد الرؤوس ورد ذكره في كتب العهد القديم مثل المزامير (٧٤: ١٤) وسفر إشعيا (٢٧: ١) وسفر أيوب (٣: ٨). وهو من جنس الأساطير الشائعة في الحضارات السابقة حول الصراع بين الإله وقوى الشر، مثل صراع الإله «مردوك» في القصص البابلي الذي يقتل «تيامات»، إلهة المحيط التي تتجسّد في شكل تنين بحري عملاق وتحاول تآر زوجها المقتول. لكن ما يهمنا هنا من زاوية علاقة الحرب والدولة هو أن هوبز لم يجد من اسم يعبر عن ماهية «الدولة» التي يمكنها أن تؤمّن الخروج السلمي من عصر الحروب الدينية غير اسم «التنين»، وهو أمر ذو دلالة خاصة.

^{٤٩} Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan. Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

^{٥٠} Ibid., p. 1 sqq.

^{٥١} Ibid., p. 6: "In an absolutist regime, the ruler unites both executive and legislative powers in his or her own person".

^{٥٢} Thomas Hobbes, *LEVIATHAN, or, The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill* (London: Andrew Crooke, 1651), p. 7: "For by art is created that great Leviathan called a Commonwealth, or State (in Latin, Civitas) ..."

^{٥٣} Gabriel L. Negretto, "Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God", in: *Analisi e Diritto*, Italia, 2002, 179–192.

ما الذي يجمع بين «الدولة» (وهي ظاهرة حديثة بامتياز) وبين «التنين» الذي هو استعارة دينية ترمز غالباً إلى «الحرب» في معناها الأقصى أي الصراع بين الآلهة والوحوش؟ حين نتصفح كتب هوبز الثلاثة التي خصّصها من أجل توفير تقنية سياسية ملائمة لتحقيق «الإفلات من حرب الكل ضد الكل»،^{٥٤} وهو ما ترجمه في الدفاع عن موقفه القاضي بأن «السلطة السياسية ينبغي أن تكون واحدة وغير قابلة للانقسام وغير محدودة»،^{٥٥} ونعني بذلك **عناصر القانون** (١٦٤٠م) و**كتاب المواطن** (١٦٤٢م) وأخيراً كتابه الرئيسي **التنين** (١٦٥١م)؛ سوف نلاحظ للتو بأنها كتابات قد تم تصميمها في ظل ما أسماه هوبز «زمن الحرب» (time of war)،^{٥٦} أو «وضع الحرب» (condition of war)،^{٥٧} وهو وضع يميّزه صراحة عما يسمّيه في موضع آخر «الحالة الأمنية» (the estate of security).^{٥٨} إن شاغل هوبز هو تأسيس «سيادة» الدولة وليس ما تفهمه الدولة الشمولية من الحاجة إلى بناء «جهاز أمني»^{٥٩} لمراقبة السكان، ومشكل «الأمن»^{٦٠} يختلف عن «الحرب»، وسوف يتحوّل مع فوكو إلى ورشة «بيو-سياسية» مستقلة.^{٦١}

Alan Ryan, "Escaping the War of All against All: Leviathan, Thomas Hobbes", in: *Social Research: An International Quarterly*, Volume 85, Number 3, Fall 2018, p. 639 sq.
Ibid., p. 641.

Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit. p. 78: "... a time of war, where every man is enemy to every man ..."

Ibid., p. 79: "... a condition of war one against another ..."

Cf. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), II, I, 5, Ferdinand Tönnies (éd.), London, Simpkin, Marshall & Co., 1889, reed. London, Frank Cass & Co., 1969, p. 110.

Cf. Michaël Foessel, *Etat de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire* (Lormont: Le Bord de l'Eau Editions, 2010), p. 64.

Cf. Dominique Weber, "Léviathan, la sécurité et le monde liquide", in: http://www.im-plications-philosophiques.org/dossiers/securite/leviathan-la-securite-et-le-monde-liquide/#_ftnref4

Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Michel Senellart (éd.), (Paris, Gallimard/Seuil, 2004): "... Alors que la souveraineté capitalise un territoire, posant le problème majeur du siège du gouvernement

لقد اعتاد القارئ المعاصر على فهم الوصف الذي قدّمه هوبز في الفصل ١٣ من كتاب **التنين** («في الوضع الطبيعي للبشر من حيث ما يخص سعادتهم وبؤسهم»)^{٦٢} بوصفه يتعلق بفرضية مختلقة حول «حالة الحرب الكل ضد الكل». لكنّ وضع تفكير هوبز في سياقه التاريخي يفرض علينا أن نقرأ ما يقوله عن «زمن الحرب» أو «وضع الحرب» بوصفه تشخيصًا دقيقًا لحالة حربية عاصرها وليس مجرد فرضية فلسفية من جنس «الدستوبيا». لنقل: إن «حالة الحرب» التي يقصدها هوبز هي ليست شيئًا آخر غير «حرب الثلاثين»، أي الحرب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، حرب بين الأجسام الحية، وليست حربًا على فرضية. إنّ «حرب الكل ضد الكل»، المشار إليها بوصفها هي «الوضع الطبيعي للبشر» (Natural Condition of Mankind) ليست سوى «الحرب الدينية»؛ حيث يفقد البشر كل ملكاتهم البشرية ويتحولون إلى حيوانات لا رادع لهم سوى «تنين» أو وحش عملاق.

يقول هوبز: «قد يمكن أن نصادف من يفكر بأنه لم يوجد أبدًا مثل هذا النوع من زمن الحرب أو وضع الحرب، وأعتقد أنه عمومًا لم يوجد قطّ على هذا النحو، في كل أنحاء العالم، ولكن يوجد أماكن عديدة؛ حيث يعيش الناس على هذا النحو الآن».^{٦٣} صحيح أن المثال الذي استخدمه هوبز من أجل تدعيم تشخيصه هو ما يسميه هو والأوروبيون عندئذ «الشعب المتوحش» (savage people) في أماكن عديدة من أمريكا،^{٦٤} وبالتالي يوحي بأنه لا يقصد بخطابه «زمن الحرب ووضع الحرب» الذي كان يحدث على قدم وساق في أوروبا أثناء كتابة تلك الأسطر. هو يوحي بأن «المتوحش» يوجد خارج أوروبا، ها هنا حيث تكون «طريقة حياة» (manner of life) شعب ما «بلا حكم تمامًا».

(...) la sécurité va essayer d'aménager un milieu en fonction d'événements ou de séries d'événements ou d'éléments possibles, séries qu'il va falloir régulariser dans un cadre multivalent et transformable"

^{٦٢} Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit. p. 76 sqq

^{٦٣} Ibid., p. 78: "It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now"

^{٦٤} Ibid

أي «بلا حكم سلمي»، ولكن حيثما يفتقد الناس «سلطة مشتركة مخيفة» فإنهم سريعاً ما ينزلون في «حرب أهلية».^{٦٥}

لكن الحقيقة هي أن هوبز يكتب بطريقة سَماها ليو شتراوس «فن الكتابة في زمن الاضطهاد»: فهو ينبِّهنا إلى أن حالة الحرب الكل ضد الكل، التي هي في الواقع «الحرب الدينية» الجارية عندئذ، لئن كانت غير موجودة أبداً على مستوى الأفراد (لا يوجد عالم حيث يكون كل فرد في وضع حربي ضد كل فرد آخر) فهي مشتعلة دوماً «في كل الأزمان بين الملوك»، أي بين «الأشخاص» الذين يملكون «سلطة سيادية» (sovereign authority)؛ حيث إن «عدم تبعيتهم لأي كان» تجعلهم في «نوبات حسد وغيره متواصلة» (continual jealousies) وفي «موقف حرب» (posture of war) تشبه موقف «المجاذين» (gladiators) فيما بينهم في حلبات الموت الرومانية.^{٦٦} إن «الحرب الأهلية» إذن ليست بين سكان متوحشين، كما يوحي بذلك النص، بل هي في واقع الأمر بين «ملوك» و«أشخاص سياديين» دفعهم «استقلالهم بالأمر» (independency) أو بعبارة ابن خلدون «انفرادهم بالمجد»، إلى معاملة كل الملوك الآخرين بوصفهم «أعداء» يوشكون إعلان «حرب أهلية» ضدهم، وهي «أهلية» (civil) في معنى أنها تتم بين «البشر» الذين ينتمون إلى جماعة أخلاقية واحدة أو إلى «مجتمع» واحد تم تعطيله من الداخل. ويرادف هوبز بين «زمن الحرب» و«انعدام المجتمع» (no society)، ومن ثم «الخوف المتواصل، وخطر الموت العنيف».^{٦٧}

وإذا ما اندلعت الحرب بين «الملوك» فهذا يعني أن البشر قد عادوا إلى «حالة الطبيعة» في معنى طريف جداً، ألا وهو تعطيل كل القيم والقوانين: «ففي هذه الحرب كل إنسان ضد كل إنسان، من المنطقي أيضاً أن نقول: لا شيء يمكن أن يكون غير عادل ... فحيثما لا توجد سلطة مشتركة، ليس ثمة قانون، وحيثما لا يوجد قانون، ليس هناك ظل».^{٦٨} إن

Ibid., p. 78-79: "... where there were no common power to fear, by the manner of life which men that have formerly lived under a peaceful government use to degenerate into .a civil war"

Ibid., p. 79 ^{٦٦}

Ibid., p. 78 ^{٦٧}

Ibid., p. 79 ^{٦٨}

الحرب الدينية بين الملوك التي يصفها هوبز هي حرب تقع ما وراء الصحيح والخطئ، وما وراء العدل والظلم. وهذا يعني أن الحرب تجرّد المتحاربين الدينيين من مرجعياتهم الأخلاقية. وعندئذ لم يعد بإمكان أحد من الأطراف الدينية المتحاربة أن يستعمل الله لصالحه أو يحتكر الكلام باسمه.

إن «وضع الحرب» قد أمل على هوبز أن ينقطع عن مشاغله منذ أوائل ١٦٣٠م حيث كان مفتوناً بالبحث في العلم الطبيعي، وأن يساعد على تصوّر مخرج سلمي من الحرب الأهلية وقتئذ. كان كتاب **التنين** ورشة اضطرابية يصفها هوبز نفسه في آخر فقرة من الكتاب بأنها: «ظرفية أملتها اضطرابات العصر الحاضر» (occasioned by the disorders of the present time)، ورغم ذلك الحاضر» (occasioned by the disorders of the present time)، ورغم ذلك فإن تدخل الفلسفة الذي قام به قد كان «دون أي انحياز أو تملق ودون أي غرض آخر سوى أن يضع أمام أعين الناس وجه العلاقة المتبادلة بين الحماية والطاعة»^{٦٩} التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية بين البشر، حسب ما تمليه «الطبيعة البشرية» نفسها وليس أي جهة أخرى؛ وذلك من أجل اختراع توصيف صحيح للجسم السياسي الذي تشكّله «الدولة» بوصفها «جسمًا اصطناعيًا artificial body» من شأن «إنسان اصطناعي» كبير هو آلة السيادة أو «الدولة».

كانت «اضطرابات العصر الحاضر» تعني لدى هوبز حرب الثلاثين الدينية التي عاصرها، وهي حرب فرضت عليه أن «ينقطع» عن بحوثه في «الأجسام الطبيعية» من أجل أن يخصّص حيّزًا من حياته لدراسة الدولة/«الجسم الاصطناعي» الذي يمكن أن يجلب «السلم» للناس ويخرجهم من «وضع الحرب». وكانت الجملة الأخيرة من كتاب **التنين** هي التعبير عن «الأمل» المضاعف في أن يساهم كتابه في تحقيق «السلم العمومي» ولكن أيضًا في أن تكون «جدة» أبحاثه في «الأجسام الطبيعية» مثيرة للإعجاب بقدر

Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit. p. 445: "And thus I have brought to an end my discourse^{٦٩} of civil and ecclesiastical government, occasioned by the disorders of the present time, without partiality, without application, and without other design than to set before men's eyes the mutual relation between protection and obedience"

ما اعتادت أن تحصد الهجمات عندما تتعلق «بالجسم الاصطناعي».^{٧٠} ولكن لنحترس من مفهوم «الجسم» الذي تحوّل، حسب تعبير جيورجو أغمبن في كتابه **السلطة السيادية والحياة العارية**، إلى «استعارة مركزية عن الجماعة السياسية» حيث إن «أجسام الرعايا، المعرّضين للقتل على نحو مطلق، هي التي تكوّن الجسم السياسي الجديد في الغرب».^{٧١}

في ضوء هذا «الوضع الحربي» الذي يشكّل «حالة الطبيعة» (حالة الحياة العارية) بوصفها طريقة حياة معرضة للقتل يمكن أن تنتهي في أي لحظة، ولا سيما في زمن الحروب الدينية، إنما يكون علينا أن نسأل: كيف تصوّر هوبز شكل الانتقال من حالة «الجمهور» (the Multitude)، (حيث يمكن أن تندلع الحروب الطائفية بين المؤمنين الأعداء في أي وقت) إلى حالة «الشعب» (the People) السياسي أو «الدولة» التي تشكّل «شخصاً» (one Person) قانونياً (حيث يمكن للدولة أن تفرض سيادتها المطلقة بوصفها وازعاً مركزياً ضد الحرب الدينية)؟

ميّز هوبز في كتابه **المواطن** بين «الجمهور» و«الشعب»^{٧٢} لكنه كان تمييزاً يتعلق أساساً بالفرق بين حالة الكثرة البشرية التي لا تؤلف «شخصاً» قانونياً واحداً وبين حالة «الشعب» الذي يؤلف شخصاً قانونياً واحداً. ولكن ما هو «الشعب» هنا؟ إنه مجرد تعبير قانوني يشير إلى مجموع «المواطنين» في دولة ما وليس له أي مضمون قومي. وإن الخطأ السياسي حسب هوبز هو: «أن نكون على استعداد لأن نعتبر أمراً على أنه فعل الشعب

Ibid., p. 445: "And in this hope I return to my interrupted speculation of bodies natural; wherein, if God give me health to finish it, I hope the novelty will as much please as in the doctrine of this artificial body it useth to offend"

Cf. Giorgio Agamben, "Le pouvoir souverain et la vie nue" (1995), in: *Homo Sacer*.^{٧١} *L'intégrale 1997-2015* (Paris: Seuil, 2016), p. 112

Th. Hobbes, *De Cive-The Citizen* (), VI, xx, 1, p. 38. <http://www.public-library.uk/ebooks/27/57.pdf>: "... if the same Multitude doe Contract one with another, that the will of one man, or the agreeing wills of the major part of them, shall be received for the will of all, then it becomes one Person; for it is endu'd with a will, and therefore can doe voluntary actions, such as are Commanding, making Lawes, acquiring and transferring of Right, and so forth; and it is oftner call'd the People, than the Multitude. We must therefore distinguish thus"

في حين أنه جمهرة من الأفعال قام بها جمهور من الناس، وربما بإيعاز واحد فقط.^{٧٣} علينا أن نلاحظ، حسب تنبيه جيورجيو أغمبن، أن «الشعب» هنا يظل مفهوماً مضاعفاً: إنه من جهة، الكثرة المجردة الفارغة من أي وحدة أو حماية («الحياة العارية» المعرضة للقتل التي تعاني من «الإقصاء») ومن جهة، «الوجود السياسي» تحت عنوان «الشعب» (الخاضع للسيادة والذي يمكن أن يتم إدماجه) في الجسم السياسي للدولة.^{٧٤} لكنّ ما وقع في نهاية القرن الثامن عشر، وتحت وقع الثورة الفرنسية التي تحوّلت بسرعة مذهلة إلى سلطة احتلال «تنويري» في أوروبا، هو ظهور تصوّر «رومانسي» لمفهوم «الأمة» تم تأسيسه هذه المرة على «روح الشعب» بوصفه كياناً شعرياً وروحياً ينبع من «الشعور بالحنين إلى الوطن» (die Heimat) كما يتجلّى ذلك في كتابات الألمان.^{٧٥} ومن ثمّ ظهر رهان جديد بالنسبة إلى الحداثة السياسية، ألا هو: كيف يمكن تأمين الانتقال المناسب، حسب تعبير هابرماس، «من شعب روح الشعب إلى أمة المواطنين»؟^{٧٦}

(٣) «الدولة صنعت الحرب»: أطروحة شارل تيلي أو في «تأميم الدولة»

لقد كان السؤال المحير دوماً هو هذا: كيف نبني دولة؟ وهل هو سؤال يمكن فصله عن السؤال الآخر الذي يفترضه: كيف نبني أمة؟ إن «بناء أمة» (nation-building) هو مشكل لا يُطرح، مثلاً، بنفس الطريقة في أوروبا وأمريكا؛ إذ يشير فرانسيس فوكوياما في كتابه **بناء الدولة: الحوكمة والنظام العالمي في القرن الواحد والعشرين**، إلى أن الولايات المتحدة قد قامت على نحو لا يتم التمييز بين «بناء الدولة» (state-building) و«بناء الأمة»، حيث إن «التجربة الوطنية» في أمريكا قد وفّرت سياقاً حيث

Th. Hobbes, *Leviathan*, op. cit. p.: "... therefore are disposed to take for the action of the people that which is a multitude of actions done by a multitude of men, led perhaps by the persuasion of one"

.Giorgio Agamben, "Le pouvoir souverain et la vie nue" (1995), op. cit. p. 156

Cf. Peter Blickle, *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland* (New

York: Camden House, 2002), p. 25 sqq. "Heimat, Modernity and Nation"

J. Habermas, *Die Postnationale Konstellation*. op. cit. p. 30 sqq.: "Vom Volk des Volks- geistes zur Nation der Staatsbürger"

يتم تشكل «الهوية الثقافية والتاريخية» عن طريق «المؤسسات السياسية مثل النزعة الدستورية والديمقراطية»، لكنَّ «الأوروبيين يميلون لأن يكونوا أكثر وعياً بالتمييز بين الدولة والأمة، ويؤكدون على أن بناء-الأمة في معنى خلق الجماعة المترابطة عن طريق التاريخ والثقافة المتقاسمة هو أمر يتخطى كثيراً قدرة أي سلطة خارجية على تحقيقه».^{٧٧} ويعترف فوكوياما بأن الدولة جهاز يمكن بناؤه، لكن أن «تنبثق أمة» من «حالة الدولة» (stateness) فهي «مسألة حظ أكثر منها مسألة قصد وتخطيط».^{٧٨} رب صعوبة هي نكتة الإشكال في السؤال عن «الدولة القومية» بوصفها كياناً مميزاً للإنسان الحديث بما هو كذلك.

حين أشرف شارل تيلي سنة ١٩٧٥م على كتاب جماعي ضخم من أجل دراسة تكون الدول القومية في أوروبا الغربية^{٧٩} اعترف في الفصل الأول الذي كتبه بنفسه في نحو من الاستياء المبطن بأن الكتاب قد أخذ وجهة لم تكن مخططاً لها، قائلاً: «لقد بدأنا عملنا ونحن نقصد تحليل تشكّل الدولة (state-making) وتكوّن الأمم القومية (nations) من جهة أن إحداها متوقفة على الأخرى. ولكن مع تقدم بحثنا، نحن ركزنا انتباهنا بشكل متزايد على تطور الدول بدلاً من التركيز على بناء الأمم. وهناك أسباب عديدة لهذا الانجراف. واحد منها كان اليسر الكبير الذي به كنّا نستطيع أن نصل إلى بعض الاتفاق الجاري على معنى لفظة «الدولة» (state). أما «الأمة» (nation) فإنها تبقى واحداً من الأصناف الأكثر متاهة والأكثر تحيزاً في المعجم السياسي».^{٨٠}

إن هذا «الانجراف» (drift) وراء سهولة دراسة الدولة هروباً من متاهة البحث في معنى الأمة لم يكن مجرد استسهال للبحث، بل كان يعبر عن صعوبة كامنة في صلب

Francis Fukuyama, *State-Building. Governance and World Order in the 21st Century* ^{٧٧} (New York: Cornell University Press, 2004), p. 99: "Europeans tend to be more aware of the distinction between state and nation and point out that nation-building in the sense of the creation of a community bound together by shared history and culture is well beyond the ability of any outside power to achieve"

.Ibid. "If a nation arises from this, it is more a matter of luck than design" ^{٧٨}

Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton ^{٧٩} University Press, 1975).

.Ibid., p. 6 ^{٨٠}

نفس الأمر المبحوث فيه. إن «الأمة» صفة متأخرة في مفهوم الدولة الحديثة. إذ يؤكد تيلي أن عصور «الدولة الأولى» (دولة القرن السابع عشر، دولة الخروج من الحروب الدينية، ما بين ١٥٠٠ و ١٦٥٠م) لم تكن «عصور النزعة القومية أو هوية سياسية جماهيرية أو حتى تجانس ثقافي كبير داخل حدود الدولة». ^{٨١} وعندما تساءل: «ما هو القاسم المشترك في أوروبا سنة ١٥٠٠م؟» ^{٨٢} لم يكن الحس القومي هو ما عثر عليه، بل مجموعة من العناصر الموروثة عن الإمبراطورية الرومانية (لغة، قانون، دين، ممارسة إدارية، ... إلخ) ^{٨٣} أخذت تشير إلى أنه «منذ سنة ١٣٠٠م كان من الواضح أن الشكل السياسي المهيمن في أوروبا الغربية كان زاهباً نحو أن يكون الدولة السيادية (the sovereign state)». ^{٨٤} أجل، في جو الحروب الدينية السائدة إلى حد القرن السادس عشر كان المشكل الأساسي للسياسة في أوروبا هو «السيادة» وليس «الأمة» بالمعنى الرومانسي الذي سيظهر لاحقاً.

إلا أننا نلاحظ من جهة أخرى أن شارل تيلي يرادف في استعمال المفهوم بين ظهور «الدولة» السيادية في أوروبا الغربية وبين ظهور «الدولة القومية» (national state)، ويثبت صراحة أن «البنية التي أصبحت مهيمنة في أوروبا بعد سنة ١٥٠٠م هي الدولة القومية». ^{٨٥} لكن الخصائص التي حددها باعتبارها مقومات الدولة القومية هي ليس شيئاً آخر سوى خصائص الدولة السيادية، وهو يحصّيها في أربع:

- (١) مراقبة مستمرة لإقليم.
- (٢) سلطة مركزية.
- (٣) تميّز في أدوات الحكم عن التنظيمات الأخرى مثل الإمبراطورية أو غيرها.
- (٤) احتكار وسائل الإكراه. ^{٨٦}

وعلياً أن نتساءل عندئذ: هل يمكن إقامة دولة قومية في معنى الدولة السيادية (مهمتها تحقيق الخروج السلمي من الحروب الدينية) دون نزعة قومية أو سياسة هوية

^{٨١} Ibid.

^{٨٢} Ibid., p. 17: "What the Europe of 1500 Had in Common?"

^{٨٣} Ibid., p. 18

^{٨٤} Ibid., p. 25

^{٨٥} Ibid., p. 27

^{٨٦} Ibid.

تؤدي إلى اندلاع حروب تحركها نزعة قومية استعمارية؟ ثمة هنا صعوبة اصطلاحية ينبغي اختبارها: هل يوجد فرق بين مفهوم «الدولة القومية» (Etat national) ومفهوم «الدولة-الأمة» (Etat-Nation)؟^{٨٧} يفترض مصطلح «الدولة-الأمة» تكافؤًا تامًا بين ثلاثة عناصر: الأمة = الدولة = الشعب؛ حيث ترمز «الأمة» هنا إلى العنصر «الإثني-الثقافي» (اللغة، الدين، الذاكرة المشتركة)، وترمز «الدولة» إلى العنصر الجيوسياسي (السيادة والإقليم)، ويرمز «الشعب» إلى العنصر الاجتماعي-السياسي (المواطنة والشعور بالانتماء إلى دولة أو جماعة سياسية).^{٨٨} قد يجدر بنا أن نستمتع للمؤرخين وليس للمنظرين.

قال شارل تيلي: «إن الدول القومية (national state) — الدول التي تحكم مناطق متجاورة عديدة ومدنها (cities) عن طريق هياكل مركزية ومتميزة ومستقلة — هي عبر أغلب فترات التاريخ لم تظهر إلا نادرًا. إن أكثر الدول قد كانت لا-قومية (non-national): إمبراطوريات، دول-مدن، أو شيء آخر. إن مصطلح الدولة القومية، بشكل مؤسف، هي لا تعني بالضرورة الدولة-الأمة (nation-state)، دولة حيث يتقاسم الشعب (people) هوية لغوية ودينية ورمزية قوية ... إن الدول القومية الأوروبية التي وصفت نفسها يومًا ما بأنها دول-أمة هي قليلة جدًا».^{٨٩}

ولكن هل يغير ذلك من طبيعة علاقة الدولة بالحرب في الحالتين؟ إن تمييز تيلي بين «الدولة القومية» (وربما علينا أن نقول منذ الآن «الدولة الوطنية») وبين «الدولة-الأمة» هو مؤسس في الواقع على تشخيص واحد لعلاقة كل أشكال الدول بظاهرة «الحرب»، في

François Bédarida, "Phénomène national et Etat-Nation d'hier à aujourd'hui", in: ^{٨٧} *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*/Année 1996/50/Dossier: nations, états-nations, nationalismes, p. 4-12.

.Ibid., p. 6 ^{٨٨}

Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, op. cit. p. 2-3: ^{٨٩} "Through most of history, national states—states governing multiple contiguous regions and their cities by means of centralized, differentiated, and autonomous structures—have appeared only rarely. Most states have been non-national: empires, city-states, or something else. The term national state, regrettably, does not necessarily mean nation-state, a state whose people share a strong linguistic, religious, and symbolic identity ... very few European national states have ever qualified as nation-states"

ضوء أطروحة مركزية هي: أن «الحرب تصنع الدول والدول تصنع الحرب».^{٩٠} لا يوجد أي وهم حول مهمة الدولة: إن دورها المركزي هو «التحكم في وسائل الإكراه»؛ ولذلك فإن أول إجراء مرتبط بالسيادة هو «تجريد السكان المدنيين من السلاح»، وتحديد تمييز حاسم بين «سياسة داخلية وسياسة خارجية».^{٩١}

إن الدولة عمل حربي قام به كل من استولى على مناطق السيادة في بلد ما: إن «كل من تحكم في وسائل الإكراه المادية هو قد حاول الإبقاء على منطقة آمنة حيث يمكنه التمتع بعائدات الإكراه، زيادة عن منطقة عازلة محصنة، ربما هي معرضة للفقدان، من أجل حماية المساحة الآمنة. والسياسة أو ما يعادلها تبسط قوة في المساحة الآمنة، في حين أن الجيوش تراقب المنطقة العازلة وتواجه الخطر خارجها».^{٩٢}

يساعدنا هذا التشخيص على فهم طبيعة الدولة بوصفها في جوهرها عملاً حربيًا، لكن الحرب ليست مجرد «عنف» بلا وازع. إن أول ممارسة للسيادة بالمعنى الحديث قد كانت عملية تجريد صارمة للسلطة من أي مرجعية متعالية على من يحكم. إن الحكم نشاط «زميني» وهذا يعني أنه لا يمكن تبرير أي سلطة على أجسام الآخرين إلا بكون تلك السلطة «مطلقة»؛ أي لا تدين بنفسها إلى أي جهة خارجة عن منطقتها. ولأن السيادة مطلقة فهي بطبيعتها عمل حربي: «المطلق» هو وصف اقتبسه هوبز من فكرة «الإله» التقليدية كي يطبقه على «العاهل» الذي يمكنه وحده أن يمكّن «جمهور» الملة الدينية من الخروج السلمي من حلبة «الحروب الدينية» والتحول إلى «شعب» قانوني. لا تعني «علمنة» السلطة السياسية غير تجريدها من أي مرجعية متعالية عليها باسم أي نوع من الهيئات الدينية الخارجة عن منطق السيادة. قال تيلي: «إن الحرب قد نسجت شبكة الدول القومية الأوروبية، والتهيؤ للحرب قد خلق البنى الداخلية للدول في نطاقها».^{٩٣}

هذا الطرح من شأنه أن يلقي ضوءاً جديداً ومربكاً على مقولة من المقولات المتداولة في الفلسفة السياسية الحديثة، نعني نزعة المحدثين إلى تأويل ظهور الدولة على أساس

^{٩٠} Ibid., p. 67 sqq. "How War Made States, and Vice Versa"

^{٩١} Ibid. p. 68-70

^{٩٢} Ibid., p. 70-71

^{٩٣} Ibid., p. 76: "War wove the European network of national states, and preparation for war created the internal structures of the states within it"

ضرب من «العقد الاجتماعي» (في نظرياته الثلاثة المعروفة: هوبز، لوك، روسو). ضد هذا الطرح الكلاسيكي يؤكد تيلي أنه بدلاً من تأسيس الدولة على فكرة العقد الاجتماعي أو فكرة السوق المفتوحة؛ حيث «يقدم القائمون على الجيوش والدول خدمات للمستهلكين الراغبين» أو فكرة مجتمع؛ حيث «يتم تقاسم معايير وانتظارات تدعو إلى نمط معين من الحكم»، علينا على الأرجح أن ننظر إلى «صناعة الحرب وصناعة الدولة على أنها جريمة منظمة» تجري على قدم وساق منذ بعض مئات السنين في أوروبا، وبالتحديد باسم هذا الشكل المحدد من الحكم الذي نسميه «الدول القومية: تنظيمات مركزية ومتميزة إلى حد ما، يدّعي المسؤولون عليها، بقدر ما من النجاح، التحكم في الوسائل الرئيسية للعنف المركزة في نطاق مجموعة سكانية تقطن في إقليم واسع متماس». ^{٩٤} الدولة «جريمة منظمة» تأخذ شكل «حرب قانونية»، ولكن من أجل اختراع نمط جديد من «الشرعة» في بلد ما.

ما نخرج به من كل ما سبق هو:

- (أ) أن النموذج الأقصى للحرب هو عندما يدّعي المتحاربون أنها «مقدسة» (دينية، طائفية، ...).
- (ب) أن الحادثة السياسية تعلّمنا أنه لا مخرج من الحرب القصوى إلا ببناء «دولة مطلقة»، دولة «سلام وستفاليا».
- (ج) أن الثورة الفرنسية على «الدولة المطلقة» قامت على أساس أن «بناء الأمة» هو الشكل الوحيد من «الدولة الجمهورية» التي تنجح في علمنة مفهوم الحرب ونقله من «الدين» إلى «الوعي القومي».
- (د) أن «الثورة» لا يمكن أن تسقط «الدولة المطلقة» دون أن تنتج «دولة أمة»، أي دون أن تنتقل الحرب من الدين إلى الوعي القومي، ومن ثمّ دون «علمنة» ماهية السلطة وتغيير نمط «الشرعة».

Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in: *Bringing the State Back In*, edited by Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 169 sq

خاتمة: في نقد براديغم الدولة-الأمة: الحرب باسم «جماعات متخيلة»

لقد دار سجال حول طبيعة العلاقة بين «الأمة» (nation) و«النزعة القومية» (nationalism) من المفيد أن نعرض له كي نقف على مدى أصالة الإشكال الذي تثيره علاقة الحرب بالدولة. لكن نواة الإشكال، أكانت صريحة أم ضمنية، هي ليست شيئاً آخر غير «الحرب» أو إمكانية الحرب بوصفها بالتحديد نزاعاً حول «الأمة» بوصفها «مصدرًا للشرعية السياسية».^{٩٥}

قال إرنست غلنر، أحد أبرز المختصين الذين بدأت معهم الدراسة الحديثة للنزعات القومية منذ أواسط الستينيات، في كتابه **الأمم والقوميات**: «إن النزعة القومية (nationalism) هي التي تخلق الأمم (nations) وليس العكس».^{٩٦} وهذا الطرح يعني أن «الأمة» ليست انتماءً «بالولادة» بل هي هوية «بالثقافة»: «أن الثقافات تحدّد وتصنع الأمم ... أن الثقافات «تمتلك» (have) وتصنع أممًا، أما الأمم فهي في البداية لا هي توجود ولا هي تملك ولا هي تفعل أي شيء».^{٩٧} ماذا يعني بالنسبة إلى السؤال عن علاقة الحرب بالدولة القومية؟

ينطلق غلنر من أن النزعة القومية لا تظهر إلا حيث يكون وجود الدولة «مضمونًا».^{٩٨} وذلك يعني أن الدولة موجودة قبل ظهور النزعات القومية. لكن غلنر يضيف تنبيهًا أكثر خطورة: أن النزعة القومية لا تظهر إلا بالنسبة «إلى بعض الدول فقط».^{٩٩} ومثل شارل تيلي يعترف غلنر بدوره بأن تعريف «الأمة» يثير صعوبة أخطر من تعريف الدولة. لكن الأمر الأكثر إثارة في مقارنة غلنر هو طرحه بأن الأمة مثلها مثل الدولة هي شيء «عرضي» أو «حادث» (contingent) وليس «ضرورة كونية»، ومن ثمّ فهو يفترض أن

^{٩٥} Ibid.

^{٩٦} Ernest Gellner, *Nations and Nationalisms* (Oxford: Blackwell, 1983), p. 55: "It is nation-alism which engenders nations, and not the other way round"

^{٩٧} Ernest Gellner, *Nationalism* (1997), p. 69: "... cultures define and make nations; ... Cultures 'have' and make nations; nations initially neither exist nor have or do anything"

^{٩٨} Ibid., p. 4: "... in which the existence of state is already very much taken for granted"

^{٩٩} Ibid., p. 5: "It does not follow that the problem of nationalism arises for each and every state. On the contrary, it arises only for some states"

«مشكل النزعة القومية» (هكذا يسميه) هو مشكل «ظاهري» فقط: «أن امتلاك أمة ليس صفة جوهرية في الإنسانية، لكنه الآن يظهر وكأنه كذلك.»^{١٠٠} ومع ذلك يستدرك غلنر بأن «عرضية» الدولة مختلفة عن عرضية الأمة: فالنزعة القومية تدّعي أن الأمة «مقدّرة لكل منّا»، في حين أن «الدولة قد انبثقت دون مساعدة الأمة»، ومن ثمّ أن الأمة «فكرة معيارية» لم تعرفها بعض الدول بل العكس هو الذي يحدث: أن فكرة الأمة «تفترض سلفاً وجود الدولة.»^{١٠١} وعلى وجه الدقة هي لا تفترض أي دولة، بل شكل الدولة التي أنتجها العصر الصناعي الذي فرض نفسه على العالم بواسطة الاستعمار. وهنا يعلن غلنر أطروحته الأساسية: أن النزعة القومية هي «مفعول ناجم عن التنظيم الاجتماعي الصناعي»، بحيث إن التصنيع هو الذي أنتج سياقاً اجتماعياً مخصوصاً حيث يسود «تجانس» ثقافي يمكن أن يجعل ظهور النزعة القومية ممكناً.^{١٠٢} إن النزعة الصناعية والنزعة القومية مترابطتان، ويضرب غلنر مثلاً على ذلك علاقة البروتستانتية بالنزعة القومية ولكن خاصة حالة الدول العربية-الإسلامية التي مرّت من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي في جو قومي.^{١٠٣}

بيد أن هذه الأطروحة قد تعرضت إلى نقدٍ شديدٍ، ولا سيما من زاوية مسألة الحرب. والسؤال الذي يمكن طرحه ضد مقاربة غلنر هو التالي: «هل التجانس الذي تخلقه النزعة القومية هو فعلاً نتيجة لعملية التصنيع؟» أم أنه ربما يكون راجعاً في الواقع إلى «عسكرة» (militarisation) الدولة؟^{١٠٤} لقد افترض غلنر أن الحداثة تتميز بالعلاقة الثلاثية بين «التجانس» الثقافي والنزعة «القومية» وتجربة «التصنيع». وهكذا هو قد فهم «النزعة القومية بوصفها قد حدثت من نفسها بكل بساطة بوصفها نتيجة لحاجات التحديث الجديد التي أتت بها عملية التصنيع.»^{١٠٥} ومن ثم فإن النزعة القومية هي مفعول الزواج

^{١٠٠} Ibid., p. 5-6.

^{١٠١} p. 6.

^{١٠٢} Ibid., p. 40.

^{١٠٣} Ibid., p. 41.

^{١٠٤} Cf. Daniele Conversi, "Homogenisation, nationalism and war: should we still read

Ernest Gellner?", in: *Nations and Nationalism* 13 (3), 2007, p. 371 sqq

^{١٠٥} Ibid., p. 372: "Nationalism simply happens by itself as the result of the new mod-

ernising needs brought about by industrialization"

بين الدولة والثقافة التي تجد تجسيدها في «التربية الجماهيرية» التي تعتبر «اللغة» هي «نواة القيم»^{١٠٦} في تقليد رومانسي يعود إلى هردر، ربما وصل إلى غلنر من أستاذه في أكسفورد إشعيا برلين.^{١٠٧}

ولكن ماذا لو أن عملية فرض التجانس (homogenisation) بين السكان قد كان موجودًا قبل ظهور النزعة القومية؟ إن اضطهاد المنحدرين من اليهود والمسلمين (المورسكيين) في فترة سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م من أجل خدمة «المجانسة الإثنية/العرقية» للرعايا المسيحيين بمثابة وسيلة فعّالة لبناء الدولة الحديثة المبكرة في إسبانيا، وهو ما أفضى إلى محاربة كل الأقليات الدينية باسم معاداة المسلمين، وما أدى إلى طرد مكثّف لليهود في نفس السنة.^{١٠٨} إن «المجانسة الدينية» (أن دين الحاكم ينبغي أن يتطابق مع دين المحكوم) قد كانت سياسة «عسكرية» للدولة السيادية في مختلف أنحاء أوروبا وذلك قبل عصر القوميات، وهو ما فرض «تغييرات تكنولوجية وتنظيمية داخل الجيش».^{١٠٩} وهكذا فإن «العسكرة كانت مصحوبة بضغوط متزايدة نحو المجانسة والمركزية»، وقبل الثورة الفرنسية كان الجيش الفرنسي «نموذجًا» للسلطة الحربية الحديثة حيث يتم تطبيق مبدأ «المجانسة القومية».^{١١٠} ليست اللغة هي أداة المجانسة بين المواطنين بل الجيوش الحديثة. وهكذا فإن «غلنر قد فشل في معرفة كيف أن الجيش في بعض الحالات قد أصبح هو المصهر حيث تم تصور عملية المجانسة لأول مرة».^{١١١}

وعلينا أن نسأل عندئذ: إذا كانت «الأمم» من اختراع «النزعات القومية» فإن ذلك يعني بوجه ما أن الحروب القومية إنما كانت نابعة في واقع الأمر مما يسميه بينيديكت أندرسون «الجماعات المتخيلة» (imagined communities)^{١١٢} التي تخرعها الدولة

^{١٠٦} Ibid., p. 374

^{١٠٧} Ibid., p. 376

^{١٠٨} Ibid., p. 377

^{١٠٩} Ibid., p. 378

^{١١٠} Ibid., p. 380

^{١١١} Ibid., p. 380: "Indeed, Gellner failed to recognise how in many cases the army became the very forge where homogenisation was first envisioned"

^{١١٢} Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). Revised Edition (London. New York: Vers, 2006)

لبسط «سلطة سيادية» لم تكن موجودة، أو اخترعها «السكان» من أجل التحرر من سلطة كولونيالية. لكن «النزعة القومية» هي في نشأتها الأولى «شذون» (anomalie)^{١١٣} اخترعه الأوروبيون لخوض «الحرب» ضد شعوب أخرى. ولذلك يعودنا أندرسون إلى إعادة تعريف «الأمة» على هذا النحو الأنثروبولوجي: «إن الأمة هي جماعة سياسية متخيلة، وهي متخيلة من حيث إنها في جوهرها محدودة وسيادية في كرة واحدة»^{١١٤} ولأن النزعة القومية تفترض جماعة انتماء متخيلة «يموت» الناس من أجلها فإن لها صلة قرابة عميقة بنوع آخر من الجماعة المتخيلة هو الجماعة الدينية، وهو ما يدعو إلى طرح المسألة من زاوية علاقة «الجزور الثقافية التي تربط النزعة القومية بالموت»^{١١٥}.

يفترض أندرسون أن أوروبا قد عرفت في القرن الثامن عشر حدثين خطيرين متناقضين ولكنهما على قرابة مرگبة: من جهة «بزوغ عصر النزعة القومية» ولكن من جهة «أقول أنماط التفكير الديني». لكن ما يجمع بينهما هو هذا الاعتبار المرعب: «أن قرن التنوير، والعلمانية العقلانية، قد جلب معه ظلمته الحديثة الخاصة»^{١١٦}. ولأن «الحرب» هي الاستعمال النسقي للموت بين البشر فإن الموت قد غيّر من ملامحه، وتحول من موت «ديني» (موت «حرب الثلاثين» أو الحرب الطائفية التي انتهت سنة ١٦٤٨م) إلى موت «قومي» (موت دفاعاً عن «الدولة-الأمة» ضد أعدائها الجدد أو العلمانيين أو الكولونيين). من أجل ذلك تم اختراع «خلاص» أو غفران «يقوم على» الهوية» وليس على الإيمان» عن طريق «تحويل علماني للقدر إلى استمرارية، ولمجرد الحدوث العرضي إلى معنى»^{١١٧}.

Ibid., p. 4: "The aim of this book is to offer some tentative suggestions for a more ^{١١٣} satisfactory interpretation of the 'anomaly' of nationalism"

Ibid., p. 6: "the nation ... is an imagined political community and imagined as both ^{١١٤} inherently limited and sovereign"

Ibid., p. 10: "If the nationalist imagining is so concerned [with death and immortality], ^{١١٥} this suggests a strong affinity with religious imaginings. As this affinity is by no means fortuitous, it may be useful to begin a consideration of the cultural roots of nationalism with death ..."

p. 11: "The century of the Enlightenment, of rationalist secularism, brought with it ^{١١٦} its own modern darkness"

Ibid., p. 11 ^{١١٧}

ولكن ماذا لو أن «الأمم» هي مجرد ظواهر تاريخية، أو بعبارة هوبز عن الدول، هي «آلهة فانية»، لها أعمار محدودة، أن شكل الانتماء إلى أمة ما قد فقد «زمنه»؟^{١١٨} وبالتالي علينا أن نسأل: أي نوع من «الحرب» سوف تندلع بين البشر عندما ينهار براديجم الدولة-الأمة، وتدخل الكيانات السياسية في عصر «ما بعد الأمة»؟ يصف صموال هنتنغتون هذا الوضع المستقبلي قائلاً: «إن الانقسامات الكبرى داخل الإنسانية والمصدر المهيمن للنزاع سوف تكون ثقافية. أجل، إن الدول القومية سوف تبقى الفواعل الأكثر قوة في شئون العالم، لكن النزاعات الرئيسية للسياسة العالمية سوف تحدث بين الأمم والمجموعات من الحضارات المختلفة. إن صدام الحضارات سوف يهيمن على السياسة العالمية. إن خطوط الصدع بين الحضارات سوف تكون هي خطوط الصراع في المستقبل.»^{١١٩} فهل تهيأنا لهذا النوع من نزاعات المستقبل أم لا نزال في الأقفاس التاريخية للدولة-الأمة؟

Walker Connor, "The timelessness of nations", in: *Nations and Nationalism* 10 (1/2), ^{١١٨} 2004, 35-47

Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, ^{١١٩} No. 3 (Summer, 1993), p. 22: "The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future"

الفصل الثالث

أوروبا المستحيلة: في نقد الدولة الهووية

تمهيد إشكالي: عصر كانط

إن خوف أوروبا على نفسها من «الآخرين» ليس جديدًا، إذ له عمر حيرة الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين^١ أمام ظاهرة «الدولة-الأمة» التي تجمع في مفهومها بين «أوروبا الدول» (الجمهوريات) و«أوروبا الشعوب» (القوميات) جمعًا هشًا وإشكاليًا على الدوام؛ مما جعل نيتشه يصف الدولة الحديثة (بعد انهيار العالم المسيحي والممالك الدينية) بأنها «الصنم الجديد» الذي يؤدي دور «الغول» في الأزمنة الحديثة قائلًا في كل مكان: «أنا هو الشعب»^٢.

فمن كانط إلى نيتشه ومن هوسرل إلى هابرماس، ظل الفيلسوف الأوروبي يحذر من النزاع الأصولي بين «الدولة» و«الشعب»، بين القانون «الجمهوري» والهوية «القومية»، بحيث قد يؤدي ذلك النزاع إلى انفجار الكينونة الأوروبية الحديثة بما هي كذلك، إما في الداخل (في الحروب القومية بين الأوروبيين) أو إزاء الخارج (في أزمة التعايش مع «الأجانب» بمختلف أشكالهم الهووية، أكانت عرقية أو دينية أو ثقافية ...).

^١ Françoise Dastur, "L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka", in *Revue Philosophique de Louvain* n. 1, 2006 ; Nicolas Weill (dir.), *Existe-t-il une Europe philosophique? 16e forum "Le Monde". Le Mans, 22 au 24 octobre 2004*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

^٢ Fr. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra. Erster Theil. Vom neuen Götzen*

ف. نيتشه، هكذا تكلم زرادشت. ترجمة علي مصباح (كولونيا ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧م) ص ١٠٢ «عن الصنم الجديد».

بالطبع قبل كانط، كان قرن التنوير قد بَكرَ إلى البحث الحثيث عن تصور الطرق المناسبة التي تجعل «أوروبا» أفقًا سياسيًا جامعًا بين دول الأوروبيين. وأفضل مثال هو ما كتبه بشكل مبكر رئيس دير القديس بطرس (١٦٥٨-١٧٤٣م) تحت عنوان **مشروع من أجل جعل السلم دائمًا في أوروبا** المنشور سنة ١٧١٣م، حيث بيّن أن اعتبار «التوازن بين القوى في أوروبا» هو الحل الأفضل من أجل السلم، هو مجرد وهم. وهو مشروع نقده روسو بوصفه يقف في صف الأمراء وليس في صف الشعوب، لكنَّ كانط رَحَّبَ به واستلهم منه مقالته **مشروع السلم الدائم** (١٧٩٥م). وفي الواقع فإنَّ كانط^٢ قد كان أول من ضبط الإطار الذي يجدر بنا أن نفكر داخله في مستقبل «أوروبا» في تنازعا المعيارى الداخلى بين بُعديهما المشار إليهما، نعنى، أوروبا-الدول (التنويرية) وأوروبا-الشعوب (الرومانسية)، وذلك في نصوصه الأخيرة، ولا سيما من خلال فكرة «القانون الكسموسياسى» (القائم على مواطنة عالمية) الذى يسمح ببلورة ضرب من «الضيافة الكونية»^٣ بين البشر بعامة؛ إذ هو قد ميّز بين «قانون مدنى» (داخلى للدول)، و«قانون للشعوب» (خارجى بين الدول)، و«قانون كسموسياسى» (يجمع بين مواطنى العالم). وحسب الباحثين فى المثالية الألمانية فإنَّ كانط هو الذى فتح الطريق نحو تناول فلسفى لفكرة أوروبا يخرجها من نطاق الصلة الكنسية اللاهوتية ويعيد تأسيسها على «المهااة بين هذه القارة وبين العقلانية»^٤.

بالطبع كان ذلك أفضل ما قدّمه عصر التنوير من وعود أخلاقية حول مستقبل أوروبا الذى انشطر بعدُ فى أواخر القرن الثامن عشر بين «الثورىين» المبشّرين بالعصر «الأوروبى» الذى يقوم على المعاهدات القانونية ويمحو الفروق القومية ويوحّد الأنواع والأخلاق (مثل روسو كما فى نصّه «مقتطفات من مشروع السلم الدائم للسيد رئيس القديس بطرس، ١٧٦١م، كما فى نصّه «اعتبارات حول الحكم فى بولونيا وحول إصلاحه

Monique Castillo, "L'idée d'Europe chez Kant", in: ENS Éditions, 2010. <https://books.openedition.org/enseditions/4456?lang=fr>

Yves Charles Zarka, "Cosmopolitisme et hospitalité chez Kant", in: *Kant cosmopolitique* ^٤ (Paris: Editions de l'Eclat, 2008), p. 17-30.

Bernard Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, Alternatives et progrès, Librairie Vrin, Paris, ^٥ 2000. Chap. XIII "Philosophie de l'Europe", p. 213-233

المنشود» ١٧٧١-١٧٧٢م)٦ وبين «المحافظين» الذين بدءوا بعدُ في قرع طبول السخط القومي وإحصاء الكوارث المعيارية التي قد تنجم عن ثورات التنوير فيما يتعلق بشرعية الحكم التي يجب أن تكون شرعية هווية بالشعب وبالتقاليد وليست تعاقدية بالقوانين الكونية للإنسانية (مثل إدموند بوركا ضمن تأملات في الثورة الفرنسية ١٧٩٠م).٧ إن نكتة الإشكال في السؤال عن أوروبا منذ نهاية عصر التنوير إلى اليوم هي نفسها: إنها تتعلق بالنزاع التأويلي والمعيارى بين فكرتين متنافستين عمّا يجب أن تكون عليه «أوروبا»: «أوروبا الثورية» التي تصوّرها التنويريون، أم «أوروبا المحافظة» التي دافع عنها نقاد التنوير الرومانسيون.

تشخيص نيتشه: نقد العقل القومي

في سنة ١٨٨٦م استجمع نيتشه في الفصل الثامن من كتابه ما وراء الخير والشر: مقدمات إلى فلسفة المستقبل، والذي يحمل عنواناً ذا دلالة هو «الشعوب والأوطان» (Voelker und Vaterlaende)، كل عناصر الإشكال الذي تمثّله «أوروبا» بالنسبة إلى «نفسها»: إنها مكوّنة من «شعوب» هي لم تستقر ماهيتها التاريخية بعدُ في «أوطان» ذات هوية قادرة على الاستمرار الهوى.

قال في الفقرة ٢٤٠ من الكتاب: «... ما أعتقدُه عن الألمان هو: أنهم من ما قبل الأمس

ومن ما بعد الغد؛ فهم ما زالوا لا يوم (Heute) لهم.»^٨

هذا الحكم هو الذي بنى عليه نيتشه تشخيصه الفائق لوضعية «أوروبا» في أواخر القرن التاسع عشر: كونها «هوية» لا توجد في «الشعوب» التي لا «حاضر» لها بل في مستوى آخر من التشريع الروحي لنفسها بوصفها «وطنًا» يقع ما وراء «الدول»

٦ Jean-Jacques Rousseau, "Les considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée" (1771-1772).

٧ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France, And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris* (1790).

٨ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 240: "(...) was ich von den Deutschen halte: sie sind von vorgestern und von uebermorgen, - sie haben noch kein Heute"

القومية. ذلك أن «اليوم» الهوي الذي تدّعي كل دولة قومية في أوروبا أنها قادرة على تأسيسه بمعزل عن بقية الدول الأوروبية هو حسب نيتشه مجرد ادّعاء سياسي لا يفي بوعوده. ولذلك هو ينقل مشكل «الهوية» التي يمكن لشعب أوروبي أن ينتمي إليها من مستوى «قومي» إلى مستوى أعلى رتبة هو ما يسميه «الأوروبية الجيدة» (gutes Europaerthum) كإنتماء لا قومية له إلاّ عرضاً.

قال: «نحن» الأوروبيون الجيدون (guten Europaer): نحن أيضاً لنا ساعات حيث نسمح فيها لأنفسنا بهوس أرض الأجداد (Vaterlaenderei)، بسقطة وانتكاسة في الأهواء والرؤى الضيقة القديمة ... ساعات من الفورات القومية (national) والهواجس الوطنية (patriotisch)، وجميع أنواع الفيضانات العاطفية القديمة. أما الأرواح الأثقل منّا، فهي ربما لا تستطيع أن تأتي على ما هو محصور عندنا في ساعات وينتهي في ساعات، إلا في مدد زمنية أطول، في نصف سنة عند البعض وفي نصف حياة إنسان عند البعض الآخر، وذلك حسب السرعة والقوة التي بها هي تستطيع هضمه و«تغيير مادته». أجل، أنا يمكنني أن أتخيل أعرافاً مملّة ومترددة هي حتى في أوروبتنا المسرعة (unserm geschwinden) (Europa) سوف تحتاج إلى نصف قرن من أجل أن تتغلب على هكذا هجمات وراثية (atavistisch) من الهوس بأرض الأجداد والالتصاق بالتراب (Schollenkleberei)، وأن تعود إلى رشدتها (wieder zur Vernunft)، نعني إلى «أوروبيتها الجيدة» (zum guten Europaerthum).^٩

لقد رسم نيتشه ملامح المشكل والحل في نفس الوقت: إن «أوروبا» هي إنتماء وليس مجرد إقليم قانوني للسكان؛ ولذلك لم يتردد في نسبتها إلى «نحن» معيّنة وصريحة قائلاً «أوروبتنا»، وبهذا المعنى هو يثبت قصداً أنّ أوروبا «هوية» ولها منتمون إليها، وليست فكرة، كما كان يجول في خاطر كانط الكسموسياسي. نلاحظ كذلك أنّ مثل التنوير قد انطفأت وعوّضتها سردية تؤرخ لهوية أوروبية معيشة أكثر مما تؤمّل فكرة تنويرية منشودة. وبدلاً من البحث عن «سلم دائم» كما كان ديدن القرن الثامن عشر، يصر نيتشه على التمييز بين «أوروبيين جيدين» و«أوروبيين سيئين»، وهذا إقرار خطير بأنه لا وجود لشيء مثل «أوروبا الواحدة» بل هناك أوروبتان اثنتان، واحدة «جيدة» وأخرى «سيئة». ولأول مرة تصبح الحداثة اختياراً سردياً وموقفاً نقدياً من سردية تاريخية

^٩ Ibid. § 241

قائمة. ما يراهن عليه نيتشه هو أن تكون «الأوروبية الجيدة» هي الاختيار الذي سوف يأخذ به المعاصرون. وحسب التشخيص الذي قدّمه فإن أوروبا السيئة واضحة المعالم: إنها أوروبا المصابة بهوس أرض الأجداد، وهو معنى يبدو أن نيتشه قد نحت له عبارة خاصة للتعبير عنه تبدو مثل رطانة زائدة للتوكيد، نعني عبارة Vaterlaenderei، ووجه النحت يكمن في الفرق بين Vaterland (أرض الآباء أو الوطن) وبين Vaterlaenderei أي «الهوس بأرض الآباء» الذي يتحول إلى «نزعة قومية» (Nationalismus) قائمة على كراهية «الآخر».

ما يعيبه نيتشه على الأوروبيين السيئين ليس أنهم يحبون أرض الأجداد، أي ليس كونهم «وطنيين» (Patrioten)، بل كونهم يقعون في «هوس» (وهو معنى نهاية اللفظة الألمانية التي تفيد التحقير rei)، بأرض الأجداد هو لا يعدو أن يكون حسب نيتشه «سقطه وانتكاسة» في تجارب حب وضيق أفق قديمة عاشتها الشعوب الأوروبية وتقاتلت باسمها لقرون عديدة، ولذلك هو يعتبر أن الأوروبي الجيد هو ذاك الذي لا يسمح لنفسه بالسقوط مرة أخرى في الهوس بأرض الأجداد والانتكاسة في تلك الأنواع من الحب القائم على النعرات القومية إلا «ساعات» فقط. وإنّ إقحام معنى الزمن هنا في تخريج انفعالات الهوية هو موقف فلسفي طريف جدًّا: إنّ الأوروبي الجيد لم يعد يؤمن بالانتماءات طويلة الأمد، الانتماءات القائمة على نعرات قومية متطاولة في الزمن؛ لأنّ ذلك الطول ليس فضيلة معيارية لفهم نفسها. إذ هي مجرد عرض سيئ على أنّ ذلك الانتماء هو مجرد «روح ثقيل» تجرّ نفسها في انتماء لم يعد يحقّ ذاتها بل صار يعوقها عن التقدم. ولذلك يفتزع نيتشه تراتبًا بين أرواح الشعوب بحسب قدرتها على الشفاء من الهوس القومي بأرض الأجداد عند تحديد معنى الوطن. فمن يُشفى من هوسه القومي في «ساعات» هو أوروبي جيد، أما الأوروبيون السيئون فهم درجات: منهم من يُشفى في «نصف سنة»، ومنهم في «نصف حياة إنسان»، ومنهم في «نصف قرن». هذه ليست مجرد تكميمات إجرائية للمدد الزمنية التي يستغرقها الانتفاء من المشاعر القومية الحزينة أو التغلّب عليها، بل هي درجات هوية للأوروبيين القادمين. لقد رسم نيتشه برنامجًا علاجيًا لتأسيس نزعة «أوروبية جيدة»، أي لتأسيس نموذج انتماء لا يحتاج إلى الانفعالات القومية الحزينة إلا لساعات فقط. وهذه الساعات ليست مجرد ضعف بشري كان يجب على نيتشه الاعتراف به، بل هي تلميح رشيق إلى أنّ الشعوب تظل دومًا في حاجة إلى الانتماء، ومن ثمّ فما اقترحه نيتشه هو «ترشيد» الشعور بالانتماء؛ لأنّ «العودة إلى الرشد» هي لدى نيتشه

موقف لا يمكن تصوُّره إلا بوصفه عودة إلى «الأوروبية الجيدة». إن الرشد الهوي ليس قومياً بالضرورة؛ إذ بدلاً من الهوس بأرض الآباء يقترح نيتشه أن يكون الأوروبي الجيد قادراً على «النسيان» النشط، ألا يكلفه السقوط في المشاعر القومية والفياضات العاطفية «العرقية» إلا «ساعات» فقط، وهو وقت لا يصلح إلا للنسيان، ولا يمكن لشعب أن يعوّل في بناء هويته على هواجس لا تدوم إلا لساعات.

وحسب نيتشه فإنَّ أصل الإشكال الهوي في أوروبا هو أنها تعيش في «عصر الجماهير» (das Zeitalter der Massen)، في معنى «الكتل البشرية» التي لا تميز لها سوى ما هو كمٌّ «متكتّل» (massenhaft) من السكان الذين فقدوا توقيعاتهم الخاصة وتحوّلوا إلى كمٍّ هائلٍ من الناس، من السهل لأي «متغوّل في الملك والسلطة» (ein Ungeheuer von Reich und Macht) أن يصبح بالنسبة إليهم «عظيماً».^{١٠} وضد هذا التجمهر المحموم وراء الأبطال القوميين المتغوّلين يدعو نيتشه إلى العودة إلى الاعتقاد القديم بأن «الفكرة الكبرى وحدها هي التي تمنح العظمة لفعلٍ ما أو قضية ما».^{١١} وهكذا يميز نيتشه بين أوروبا «القومية» التي يقودها رجل دولة يفرض على شعبه أن «يمارس السياسة» (das Politisieren) بناءً على نغرات هوية قديمة خاوية من أي عظمة روحية كبيرة؛ وبين أوروبا جيدة لا تحفل بالنغرات القومية؛ لأنها تطمح إلى ممارسة «سياسة كبرى» (grosse Politik)، أي سياسة ما بعد قومية لا تقودها الفيضانات العاطفية لهذا العرق أو ذاك، بل تقودها «فكرة كبرى» عن نفسها أو عن ماهية الإنسانية أو عن الحضارة.

وحسب تشخيص نيتشه فإن الأوروبيين قد دخلوا في «مسار فيزيولوجي»^{١٢} خطير؛ حيث أخذوا يتحرّرون من خصائصهم القديمة (المناخ، العرق، الطبقة، الوسط، ...) التي تخلق هوية واحدة تقوم بـ «نقش» جملة من «المطالب المتطابقة في النفس والجسد»؛ وفتحوا الباب أمام «نشأة نوع من الإنسان ما بعد القومي والمتحرّل في ماهيته»^{١٣}

^{١٠} Ibid.

^{١١} "Ibid. (...) es sei allein der grosse Gedanke, der einer That und Sache Groesse giebt"

^{١٢} Ibid. § 242

^{١٣} Ibid. "... die langsame Heraufkunft einer wesentlich uebernationalen und nomadischen Art Mensch, ..."

يتميز فيزيولوجياً بقدرة هائلة على التأقلم. ومن ثَمَّ فإن ما يسمى «الشعور القومي» (National-Gefuehl) هو لا يعدو أن يكون سوى «سقطة كبيرة» لا تؤدي إلا إلى «الفوضى القادمة». ولا يتردد نيتشه في التصريح بشكّه الحاد في أن تكون «دمقرطة أوروبا» (Demokratisierung Europa's) هي الحل؛ فهو يتوجس من أن تكون هي أيضاً سبباً غير مقصود لظهور «الطغاة» (Tyranen).^{١٤} لم يكن نيتشه مطمئناً إلى قدرة معاصريه على فهم ما يقول عن مستقبل أوروبا، لكنّه قد خَمَّن المدة المطلوبة، لذلك حين اعترف ضمن رسالة كتبها سنة ١٨٨٦م إلى صديقة بأن ما قاله في كتابه **ما وراء الخير والشر** لن يصبح قابلاً للقراءة إلا بعد قرن على الأقل حوالي سنة ٢٠٠٠م.^{١٥}

لكنّ السؤال عن فكرة أوروبا ومستقبلها لم ينقطع في الفلسفة القارية، وأفضل مثال على ذلك هو بالطبع ما كتبه هوسرل وتلاميذه والمتأثرون بفكره خاصة جان باتوشكا. وكان المقام الفلسفي الهادي هو هذا النوع من التساؤل: «ما هو معنى أوروبا؟»^{١٦} وعلى الرغم من أن هوسرل قد حاول تشخيص «أزمة الإنسانية الأوروبية»^{١٧} و«أزمة العلوم الأوروبية»^{١٨} في إطار استشكال حول «فقدان المعنى» الذي قاد الحضارة الغربية منذ اليونان، فإنه قد حصر نقده في تشخيص «أزمة العلم» الأوروبي في معنى أنه «فقد دلالته بالنسبة إلى الحياة البشرية». ومن ثَمَّ كان هوسرل بعيداً عن بناء سؤال مركزي حول مستقبل «الدولة-الأمة» الأوروبية. وحتى عندما حاول باتوشكا أن يقم التأويل «السياسي» في فهم معنى أوروبا فإنه ظل هوسرلياً أي باحثاً فينومينولوجياً في «إشكالية» المعنى، وليس في أزمة الدولة-الأمة الحديثة. بل أكثر من ذلك هو قد أعاد المشكلة إلى

^{١٤} Ibid.

^{١٥} Nietzsche, *Briefe*—An Malwida von Meysenbug, 24.9.1886 "Nehmen wir an, daß es ... gegen das Jahr 2000 gelesen werden darf ..."

^{١٦} Cf. Mathieu Cochereau, "L'Europe a-t-elle encore un sens? De Husserl à Patočka", in: Cahiers philosophiques 2014/2 (n° 137), p. 50–66.

^{١٧} E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935)

^{١٨} E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936)

إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنطالية**. ترجمة إسماعيل مصدق (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م).

جذورها الروحية لدى أفلاطون،^{١٩} وخاصة فكرة «العناية بالنفس» كفكرة استثنائية خاصة بالأوروبيين دمرها التصور التكنولوجي للعالم.^{٢٠} وعلينا أن نسأل: ما الذي حوّل أوروبا من «فكرة» تنويرية «عقلانية» (جيل كانط) وسؤال فينومينولوجي عن «المعنى» (جيل هوسرل) إلى خوف هوي مريب من «الآخر» بمختلف تعريفاته (جيل بيتر سلوترديك)؟^{٢١} هل هو ظهور العوالم المنافسة في أنحاء الأرض وعودة «الغرب» إلى نفسه كحضارة متعبة وذات متصدّعة ومنافس قلق على تفوقه الذي نجح لفترة طويلة في تمريره باسم «الحدّات» كشكل كولونيالي غير مرئي يأخذ لبوس نشر الحضارة بعد اليأس من مواصلة التبشير؟ وبعبارة واحدة: كيف أصبحت أوروبا شعبوية في العشرية الثانية من القرن الواحد والعشرين؟

حلول هابرماس: البحث عن مواطنة ما بعد قومية

في مقالة حول «هابرماس وأوروبا»^{٢٢} يشير أحد شرّاحه ومترجميه الفرنسيين الكبار إلى أن اهتمام هابرماس بأوروبا هو موقف فلسفي متأخر في مسيرته. وكان لا بد من انتظار سنة ١٩٩٠م الذي دشّن نقاشاً خطيراً حول «الهوية الألمانية» حتى ينخرط هابرماس في تمييز حاسم بين «المواطنة والهوية القومية»، وهو عنوان مقالة ظهرت له بالنسبة إلى القارئ الفرنسي ضمن مجموع نُشر سنة ١٩٩٢م وله عنوان مثير بالنسبة إلى بحثنا، وهو

^{١٩} J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 1983.

^{٢٠} J. Patočka, "La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?", dans *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 180-181.

^{٢١} Cf. Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille. Réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique* (1994), traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Mille et Une Nuit, 2003; *Réflexes primitifs: Considérations psychopolitiques sur les inquiétudes européennes*. Paris, Payot, 2019.

^{٢٢} Christian Bouchindhomme, "Habermas et l'Europe", in: *Allemagne d'aujourd'hui*, 2014L1 (N° 207), p. 157-169.

أوروبا في عشية القرن: الهوية والديمقراطية.^{٢٢} ما ينبغي الاحتفاظ به من مقدمة هذا الكتاب هو تأسيس «فكرة أوروبا» (L'IDEE d'Europe) بشكلٍ جديدٍ انطلاقاً من أنها لا تعدو أن تكون في أواخر القرن العشرين سوى فكرة «طوباوية» على الأوروبيين إعادة بنائها في نطاق «مشروع أوروبي» يمكن أن يكون أساس «الوحدة الأوروبية» المنشودة. ولكنَّ المعيار الأكبر لهذا النقاش لا يجب أن يكون شيئاً آخر غير «الديمقراطية». قال محرِّرو الكتاب: «إن النقاش حول أوروبا يجب أن يكون نقاشاً حول الديمقراطية».^{٢٤} ولذلك فإن هابرماس لم يأت إلى مسألة أوروبا إلا عندما قرر الأوروبيون الانخراط في بناء وحدة أوروبية لم يجدوا لها من تبريرٍ عميقٍ سوى قيمة الديمقراطية وجملة القيم الإنسانية التي أفرزها التنوير. وهو مشكل لا يمكن حله إلا متى وجدنا العلاقة المناسبة بين «الهوية القومية» ومطلب الديمقراطية، وهو معنى «المواطنة».

ليست الهوية الأوروبية هي المشكل الذي أثار هابرماس بل «الإرادة السياسية لبناء وحدة أوروبية»: هابرماس لم يكن أبداً «أوروبياً» (européiste)^{٢٥} بالمعنى الهويي لكنه حرص على التدخل في النقاش حول أوروبا بوصفها كياناً من الدول في حاجة إلى تأسيس قانوني وأخلاقي مناسب. لم يكن تدخله مجرد موقف مثقف ملتزم من سجل عامومي بل كان موقف الفيلسوف الذي يريد الإسهام في تأطير مفهومي للنقاش وتأسيسه؛ وهو ما نشهده ضمن مقالة كتبها هابرماس سنة ٢٠٠١م تحت عنوان «لماذا نحتاج أوروبا إلى إطار دستوري؟»^{٢٦}

وفي واقع الأمر فإن هابرماس قد ظلَّ يفكر طيلة فترة تمتد من ١٩٩٠م (في كتاب **ثورة التدارك**)^{٢٧} حيث طرح السؤال عن «الهوية الألمانية» وأنه لا حلَّ لها إلا بالانخراط في «وطنية دستورية» للشفاء من المرض «القومي» (الدفين) إلى ٢٠١١م (مع

Jürgen Habermas, "Citoyenneté et identité nationale", in: *L'Europe au soir du siècle*.^{٢٢}
Identité et démocratie. Paris: Esprit, 1992, p. 17-38

.Ibid., p. 9^{٢٤}

.Christian Bouchindhomme, "Habermas et l'Europe", op. cit. p. 9^{٢٥}

J. Habermas, "Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel?", in:^{٢٦}
Cahiers de l'Urmis [En ligne] Juin 2001

J. Habermas, *Die nachholende Revolution*. *Kleine Politische Schriften VII* (Frankfurt am^{٢٧}
Main: Suhrkamp, 1990), p. 157 sq.; 205 sqq

كتاب **دستور أوروبا**^{٢٨} حيث عرض الحل الدستوري للمسألة الأوروبية)، وذلك مرورًا بسنة ٢٠٠٨م (تاريخ نشر كتاب الشكوى آه، أوروبا)،^{٢٩} الشكوى من انسداد أفق الحل الأوروبي بالنسبة إلى الدولة-الأمة في ظل غموض مريب لدور المثقف في معالجة «القضية الأوروبية»، وإلحاح السؤال حول علاقة «أوروبا ومهاجريها» (Europa und seine Immigranten)،^{٣٠} والإقرار الصريح بأن «السياسة الأوروبية في أزمة»^{٣١}؛ قد ظل يفكر في نطاق إشكالية «أوروبية» واحدة لديه: ألا وهي كيف تؤسّس «الحاجة إلى أوروبا» بشكل دستوري بحيث يتم الانتقال المعياري من الدولة-الأمة إلى «الوحدة الأوروبية» انتقالًا ديمقراطيًا من دولة «الهويات القومية» إلى دولة «المواطنين-الغرباء» أو ما بعد القوميين أو ما بعد الهويين.

كان السؤال إلى حدّ ٢٠١١م: «هل يمكن للوحدة الأوروبية أن تصبح دولة فدرالية؟»^{٣٢} وكانت عناصر الإجابة لا تعدو أن تكون «دستورية»: ما يوحد الأوروبيين هو السوق المشتركة باعتبارها «كوكبة ما بعد قومية» (constellation postnational) تبحث عن مصالحة قانونية ما بين العولمة الاقتصادية ومحدودية سيادة الدولة-الأمة. وحتى أطروحة المتشككين حول «عدم وجود شعب أوروبي (no-demos-thesis)» يبرر الوحدة الأوروبية فإن هابرماس قد تغلّب عليها بالتمييز بين «وطن المواطنين» وبين «الشعب» أو الهوية الموروثة من لغة أو تاريخ ما، أي بين المواطنة الجمهورية والهوية القومية. ومن ثمّ قد رأى المشكل في التساؤل عن الطريقة الأنسب للمصالحة بين «أوروبا الدول القومية» و«أوروبا المواطنين»، وذلك بحثًا عن «تصور مدني للوطن»^{٣٣} بعيدًا عن الهوس الهوي للشعوب.

J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, Berlin^{٢٨} (2011).

J. Habermas, *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, ^{٢٩} (2008).

.Ibid., p. 88 sq ^{٣٠}

.Ibid., p. 96 sq ^{٣١}

.Ibid ^{٣٢}

.Ibid ^{٣٣}

وفي هذا الصدد كان هابرماس يريد أن يكون بمثابة «بيداغوجي أوروبا في نطاق العولة»،^{٣٤} ذاك الذي يعلم الهوويين كيف يخرجون من ققم الدولة-الأمة ويتحوّلون إلى مواطنين، وقد عمل على فتح الطريق نحو ما يسمّيه «التضامن المواطني بين الغرباء» (staatsbürgerliche Solidarität unter Fremden) في نطاق دولة ما بعد قومية.^{٣٥} لكن، منذ ٢٠١٤م وإلى اليوم أخذ هابرماس، وبانشغالٍ شديدٍ، يطرح أسئلة من نوع آخر: أسئلة غير مثالية أو «تواصلية»، ولا تتعلق فقط بالإطار «الدستوري» الذي ينبغي رسمه في أفق التصرُّو ما بعد السيادي الذي عرضه في كتابه الكوكبة ما بعد القومية الذي نشره سنة ١٩٩٨م^{٣٦} وتُرجم إلى الفرنسية تحت عنوان ما بعد الدولة الأمة، وختم به حقبة كاملة من مسيرته تجد أوجها في كتابه إدماج الآخر: دراسات في النظرية السياسية،^{٣٧} حيث طرح السؤال عن حاجة أوروبا إلى دستور ما بعد قومي.^{٣٨} إن المشكل الذي صار يعترض أوروبا ويشغلها ليس العلاقة «ما بعد القومية» مع شعب مجاور، ولا إدماج «الآخر» الذي يتقاسم مع المواطنين الأوروبيين مساحة «المجتمع المتعدد» القوميات؛ بل خطر من نوع آخر. ولا يبدو لنا أن هابرماس قد طرح السؤال عن هذا النوع الآخر من الخطر إلا في فترة متأخرة وقريبة جدًّا، وهي على الأرجح بعد سنة ٢٠١١م، تاريخ نشر كتابه دستور أوروبا،^{٣٩} حيث لا يزال يبحث عن حلٍّ «دستوري» يسمح بنقل أشكال السيادة القومية إلى هيئة ما بعد قومية، وإن كان على وعي تام بالتصادم الصامت بين البعد الكوني لحقوق الإنسان واختزالها في حقوق المواطن، أي بين العدالة الاجتماعية والديمقراطية، وبأن الديمقراطية غير ممكنة إلا ما وراء مستوى «الأمة» (nation)، أي

Denis Goeldel, "Jürgen Habermas, pédagogue de l'Europe dans la mondialisation", in: ^{٣٤} *Allemagne d'aujourd'hui* 2014/1 (N° 207), p. 181–203.

^{٣٥} Ibid.

J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt ^{٣٦} am Main 1998.

J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, ^{٣٧} Frankfurt am Main 1996.

^{٣٨} Ibid., p. 185 sq. "Braucht Europa eine Verfassung?"

^{٣٩} J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, Berlin 2011.

بشكل ما بعد قومي يمكن أن يصلح بين المفهوم «الكوني» (اليوناني/الكانطي) للحقوق وبين التصور «المساواتي» (الإبراهيمي/المسيحي) للكرامة. وإلى حد سنة ٢٠١٢م كان هابرماس لا يزال يعتقد أن «أوروبا مشلولة من الخوف»^{٤٠} كما يقول عنوان مقالة له، لكنه خوف متأث من «أزمة الوحدة الأوروبية» في نطاق البحث عن «الدستور» المناسب لها بشكل ما بعد قومي، وليس من شيء آخر.

وفي الواقع فإن وضعاً راهناً ولكن غير فلسفي هو الذي قاد هابرماس سنة ٢٠١٣م إلى نقل «خوف أوروبا» من مجرد الحجاج الدستوري حول مستقبل التعايش ما بعد القومي إلى الخشية الواقعية من خسارة الانتخابات الأوروبية سنة ٢٠١٤م أمام الأحزاب اليمينية ووقوع تهديد حقيقي لنمط الحياة الذي يتمتع به المواطنون إلى حد الآن. ففي المؤتمر الدولي للفلسفة المنعقد في أثينا سنة ٢٠١٣م، تحت عنوان «الفلسفة بما هي بحث وفن للعيش»، أطلق هابرماس صيحة فلسفية كبيرة يحث فيها أوروبا على الحذر من صعود «الشعوبية» قائلاً في نبوءة لم يقع تكذيبها:

«يجب الابتعاد عن المشروع النخبوي، الذي تصوغه نخب سياسية اليوم في أوروبا، وتشريك المواطنين ... وإلا فإن الأحزاب الشعبوية سوف تنتصر في الانتخابات الأوروبية [في مايو ٢٠١٤م] ... أنا لست رجل سياسة، ولكنني أعتقد أن الشعبوية أمر خطير. والنزعة القومية لم تكن فقط مسألة القرنين التاسع عشر والعشرين، بل هي حاضرة في كل البلدان.»

يعتقد هابرماس بذلك أنه لا يمكن الاحتراس من «أوروبا الشعبوية» إلا بالدفاع عن «أوروبا المواطنين» — تلك التي يكون بإمكانها نقل رهان الانتخابات الأوروبية من المخاوف القومية إلى ملامح الإطار الدستوري الذي يضمن التعايش بين هويات ما بعد قومية؛ لأنها قائمة على تصوّر مدني لشكل «الجماعة» التذاتية التي سيشيّدونها معاً بواسطة الفعل التواصلي.

J. Habermas, "L'Europe paralysée d'effroi—La crise de l'Union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international public", in: *Cités*, 2012/1 n° 49, p. 131-146.

وفي مقابلة له سنة ٢٠١٤م انتقل هابرماس بشكلٍ حادٍّ من نغمته الهادئة للبحث الفلسفي عن «إطار دستوري» لتأمين أوروبا-المواطنين، إلى نبرة ساخطة حيث يعترف بشكلٍ حزين قائلاً: «لقد عادت النزعات القومية في أوروبا إلى الظهور».^{٤١} ما يثير الانتباه هو أن هابرماس لا يحذر من النزعات القومية إلا من جهة صدورها عن «التشكيك في أوروبا» (l'eurocepticisme)^{٤٢} بسبب أزمة اقتصادية اندلعت منذ ٢٠٠٨م تدور حول الصعوبات المالية والديون العمومية. وهذا يعني أن سبب الخوف هذا ليس غياب إطار دستوري لحل مشكل الانتقال من الهوية القومية إلى المواطنة، بل إن المواطنة نفسها تعاني من أزمة اقتصادية تهدد شكل الحياة الذي تفخر به أوروبا. وحسب هابرماس فإن السياسيين تنقصهم الشجاعة كي يجعلوا من «الوحدة المصرفية» (منطقة الأورو) «وحدة سياسية». إن العلاقة بين السوق والسياسة غير متجانسة، بحيث إن المخيف حسب هابرماس هو التخلي عن مشروع الديمقراطية ما بعد القومية والتضحية بالنموذج الاجتماعي الذي قامت عليه أوروبا، وإن الضغط الاقتصادي سوف يدفع الدول القومية إلى التضحية بمكاسبها الاجتماعية.

وهنا يعترف هابرماس بأن ثمة شعوراً سائداً اليوم حول «انكفاء الدول-الأمة حول نفسها» (le repli sur soi des Etats-nations)، ومن ثمة «عودة القوميات التي لا تمس السكان فقط، بل الحكام أيضاً».^{٤٣} لكنَّ الخوف من انهيار النموذج الاجتماعي لا يتحوّل من نفسه إلى كراهية ضد أوروبا أو ضد القوميات الأخرى، بل هو حسب هابرماس نتيجة مباشرة لتأويل سيئ للأزمة الاقتصادية، وهو ما يطلق عليه هابرماس اسم «شعبوية اليمين». وبدلاً من إرساء «تضامن ما بعد قومي» بين المواطنين، ما يقع هو «انكفاء المصالح القومية على نفسها».

أما الحل الأنسب حسب هابرماس في مقاومة النزعات القومية الانفصالية فهو بناء «أوروبا المواطنين» بحيث إن الوحدة الأوروبية ليست مشكلاً أحادياً خاصاً بالشعوب والدول، بل بمجموع المواطنين. ثمة إذن مصدران للسيادة هنا: الشعوب والدول من

^{٤١} J. Habermas, "En Europe, Les nationalismes sont de retour". Propos recueillis par

.Pascal Ceaux, in: *L'Express*. Publié le 17/11/2014

^{٤٢} Ibid.

^{٤٣} Ibid.

جهة، والمواطنون من جهة أخرى. ولذلك هناك مطلبان متضافران: «وحدة سياسية» ما بعد قومية للصمود الاقتصادي أمام العولة المتوحشة، ولكن أيضًا الاحتفاظ بالدول القومية من خلال «مواطنيها» لأنهم هم الذين سوف يدافعون عن الحقوق والحريات التي حققوها تاريخيًا.

إن المطلوب حسب هابرماس هو «إعادة التفكير في أوروبا»^{٤٩} بشكلٍ جديدٍ في ضوء الأزمة الاقتصادية ولكن باسم نوع سياسي من «التضامن» ما بعد القومي علينا أن نميزه جيدًا عن «الإحسان» أو محبة الجار.^{٥٠} وذلك أن المشكل أكثر خطرًا من علاقة أخلاقية بين الشعوب. وتشخيص هابرماس هو أن أوروبا مهددة بأمرين اثنين: أزمات عالمية وغرب منقسم على نفسه. وهو يعتقد أن وجه أوروبا تغير بعد الحرب في سوريا وأزمة أوكرانيا وتخلي الولايات المتحدة عن دور السلطة التعديلية العالمية. إن أوروبا بذلك قد أصبحت وحيدة في الدفاع عن القيم الكونية للحدث.

قال: «وفي النهاية فإن الحكومة الأمريكية الجديدة تهدد ليس فقط بتقسيم الغرب فيما يخص التجارة العالمية والسياسة الاقتصادية. بل إن الأحكام المسبقة القومية والعنصرية والمعادية للإسلام (anti-Islamic) والمعادية للسامية — التي هي بفضل أسلوب الحكومة الأمريكية في التواصل والإيديولوجيا قد اكتسبت وزنًا سياسيًا كبيرًا — إنما تشكّل، مع التطورات التسلّطية في روسيا وتركيا ومصر وبعض البلدان الأخرى، تحدّيًا غير متوقع بالنسبة إلى الغرب، سواء على المستوى السياسي أو الثقافي. فإذا أوروبا ترى نفسها فجأة متروكة لنفسها في دور الحارس المدافع عن المبادئ الليبرالية الذي يناصر الأغلبية المهمّشة في الانتخابات الأمريكية.»

خاتمة: العودة المفاجئة للشعوب

لم تصبح أوروبا شعبية «فجأة»؛ ومن ثم علينا أن نسأل: إلى أي مدى يصح تشخيص هابرماس بأن «الشعبيات اليمينية هي متأتية من غياب الإرادة السياسية في

J. Habermas, "Rethinking Europe", in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, ^{٤٩}

.2018

.Ibid. "Solidarity is not charity" ^{٥٠}

أوروبا؟^{٤٦} أليس تاريخ الحداثة السياسية نفسه قائماً على توتر هيكل بين مفهومي «الحق» و«السيادة» في صلب نظرية الديمقراطية؟ فإن الشعبي والديمقراطي يشتركان في أن الشعب هو مصدر الشرعية.^{٤٧} ولا بد لنا أن نقرّ بوجود «التصويت الشعبي» الذي يتم رغم أنف الديمقراطيين. وكل رهان الدولة-الأمة المعاصرة هو في التمييز بين مكوّنين موجودين في صلب الحداثة الأوروبية نفسها: المؤسسات الدستورية من جهة، والشخصيات الكاريزماتية من جهة أخرى. فالشعبي يرفض الوساطة «المؤسسية» للفعل الديمقراطي ويريد سيادة مباشرة من خلال قائد ملهم يقود الجماهير. في حين أن الديمقراطية غير ممكنة من دون مؤسسات، وخاصة أنها عمل يقوم به «مواطنون» غير محتاجين إلى زعماء كاريزماتيين. لكنّ الأزمات الاقتصادية سرعان ما تنقلب إلى أزمات هווية، ومن ثمّ تصبح السياسة تربة خصبة للشعبوية وتنحسر الديمقراطية من الداخل. وما وقع في أوروبا حالة نموذجية: لقد ظهر التصويت الشعبي من أجل إزاحة المؤسسات التي جعلت الديمقراطية ممكنة. فتصبح أوروبا-المواطنين غير متاحة وتأخذ مكانها أوروبا هווية يتحدث كل قومي فيها عن شعب «مؤمّل» و«استيهامي» بلا طبقات؛ لأنّ مصادر ذاته قد أصبحت من نوع آخر من قبيل العرق واللغة القومية والطائفة، إلخ، كل شعبية هي شعبية هווية، بمعنى: هي تشكك في أي وحدة أعلى من فكرة «الشعب» (وهذا موقف «المتشككين في أوروبا»)، ومن جهة، هي تعادي كل نوع من «الهجرة»؛ لأنّ المهاجرين هم عندها «غرباء» بالمعنى القومي. ولذلك تنخرط أوروبا الهווية في بناء خطابات مزيفة للمشاكل الحقيقية (الأزمة الاقتصادية الناتجة عن العولة) وتعوّضها بنزاعات اعتراف زائفة (كراهية الأجانب، فوبيا الإسلام، ...). ويصبح الدفاع «المادي» عن مستوى العيش والقدرة الشرائية والوظائف دفاعاً هويّاً و«لا مادياً» عن أسلوب الحياة وروح الثقافة والهوية ...

إن أهم النتائج في هذا النقاش هي أن أوروبا فكرة يجب مراجعتها.^{٤٨} لكن وجه القلق في هذا المقترح هو أنه لم يجد من طريقة أخرى لخوض مهمة «إعادة تأسيس

Jürgen Habermas: "Les populismes de droite proviennent de l'absence de volonté ^{٤٦} politique en Europe", in: *Journal Le Monde*, Juillet 30, 2018

Marine Hurard, "La montée des populismes en Europe", in: *Think tank européen Pour ^{٤٧} la Solidarité (asbl)*, Septembre 2011

.Yves Charles Zarka (dir.), *Refaire l'Europe (avec Jürgen Habermas)*, Paris, P. U. F, 2012 ^{٤٨}

أوروبا» سوى العودة إلى التفكير في تقاليد التنوير الأوروبي بوصفها التربة المناسبة لإعادة طرح مشاكل الحاضر من أجل خلق مثل أعلى «روحاني» جديد لا يكون «مادياً» فقط.^{٤٩} وكأن «العقل الشعبوي»^{٥٠} ليس خاصة متأصلة في تاريخ الحداثة السياسية نفسها، أي في «منطق تكوّن الهويات الشعبية»، ومن ثمّ فإنّ إلغاء الشعبوية سوف يعني في نهاية الأمر إلغاء العنصر «السياسي» نفسه. إذ لا معنى لسيادة شرعية من دون شعب حقيقي منتج للهويات. وهذا يعني أن «أوروبا الشعبوية» (التي انتخبته الأحزاب اليمينية) هي ليست «أوروبا ما بعد-ديمقراطية» تقع «ما بعد الحقيقة» أو «الوقائع» الدستورية، لأن التصويب الشعبوي هو جزء لا يتجزأ من عملية الديمقراطية. إن نقد العقل الشعبوي الذي يمكن أن يساعد أوروبا المنكفئة على ذاتها لا يبدو أنه يستفيد كثيراً من العودة إلى مبادئ التنوير، بل لا بد أن يُطرح على مستوى آخر. ذلك أن العودة المفاجئة للشعوب قد أربكت فكرة أوروبا التنويرية وحولتها إلى حكم مسبق هوي ضد نفسها.

^{٤٩} Yves Charles Zarka, "Pour un nouvel idéal de l'Europe", in: *Cités* 2017/3 (N° 71), p. 3-8.

^{٥٠} Ernesto Laclau, *La raison populiste*, Seuil, 2008.

الفصل الرابع

في المواطن الشبح أو لماذا تتظاهر الشعوب؟

بناء الإشكال

إنَّ شبحًا ما قد أخذ يخيِّم على أفق «الشعوب» التي ننتمي إليها وحتى تلك التي لا ننتمي إليها. وكان ماركس في سنة ١٨٤٨م قد رصد شبحًا أخذ عندئذ يقضُّ مضجع أوروبا، سمَّاه شبح الشيوعية. وفي سنة ١٩٩٣م أخذ دريدا يعدُّ «أشباح» ماركس^١ الذي بات شبيهًا بشخصية هملت/شكسبير، وقد عثر في «الشبحية» (spectralité) على مقام مفيد لنوع من التحليل النفسي التفكيكي العجوز أو الواهن لهوية أوروبا بعد انحسار سلطة الدولة/الأمّة في أوروبا ودخول الحكام ما بعد القوميين في عصر الدول ما بعد-السيادية. يبدو أن «شعوبنا» ليس فقط قد دخلت عصر ما بعد السيادة بل هي قد وقعت تحت شبح ما بعد-شيوعي ولكنه ينبثق من طاقة تخريبية غير مسبوقة، ألا وهو شبح «العصيان»، وعلينا أن نتمنّى أن يكون وأن يبقى «عصيانًا مدنيًا». ربما هي «شعوب» قد وصلت إلى العصيان متأخرة، بعد عصر من «الاستقلال الوطني» الذي تهرَّم وسقط داخله، بلا جدوى تاريخية كبيرة، تبَّين في آخر المطاف أنه قد ترك مصادر أنفسنا العميقة على حالها منذ العصور الوسطى، وبالتالي أنه لم يكن يمكن أن يفضي إلّا إلى عصر من الحكام الهوويين المتعطشين إلى استئناف الاستبداد الشرقي بمفردات دكتاتورية، تجسّد استعمار عالم الحياة بواسطة استعمال أدواتي لمنظومات حداثة بلا إنسان حديث.

لقد وضعت إلى حد الآن عبارة «الشعوب» بين هلالين. إذ يبدو أن مهمة «الشعوب» قد انتهت أو على الأقل قد تقلّصت بشكل حاسم منذ أواسط القرن العشرين، وذلك بعد

^١ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993

انحسار حروب الدولة/الأمة في أوروبا وانتهاء حروب التحرير في بقية العالم (باستثناء فلسطين المغتصبة)، وتلك كانت المرحلة الأخيرة من الشعوب الحديثة.

إن الدخول في عصر دول ما بعد-سيادية يعني خاصة أن «المحكومين» قد اكتشفوا فجأة أنهم منذ مدة لم يعودوا «شعوبًا» (peuples) بالمعنى القومي (لدى منظري السيادة والعقد الاجتماعي الغربيين)، بل صاروا — دون علمهم — مجرد مجموعات «سكانية» (populations) (حسب تشخيص فوكو)،^٢ أو «فئات» اجتماعية أو «أقليات» أخلاقية، كل فئة منها يمكن أن تستند إلى سياسات الهوية التي يمكن أن تشرعن «جسمها» البيو-سياسي. ولكن هل يعني ذلك أننا صرنا نشهد نوعًا من استعمال «السكان ضد الشعب»،^٣ لا سيما بعد تآكل المضمون الهويي لهذه الفكرة «الحديثة» تمامًا (التي اخترعها هوبز)؟ وذلك فضلًا عن أنَّ مفاهيم «العرق» و«الأمة» و«الطبقة» قد صارت عبارة عن «هويات ملتبسة»^٤ لا يبدو أننا نتوفر على اتفاق تأويلي مناسب حولها. إنَّ وعد الحداثة بتكوين «أمة» من «المواطنين»^٥ قد انقلب عندنا إلى كابوس هويي. وليس عندنا فقط فإن أوروبا نفسها^٦ لم يفارقها التساؤل الهويي المرير إلى حد اليوم عن معنى أن تكون «أمة» قومية ليس فقط من «المواطنين» بل خاصة من «الأفراد»؟

يبدو أن ما تشير إليه جوديت بتلر بأنه «قلق الجندر» لم يصلنا منه إلَّا «قلق الشعوب»، قلق «الجنس» السردى والأخلاقي الذي نسمِّيه «الشعب»، الذي تمخَّض عن ظهور الدولة الوطنية لدينا في العصور ما بعد الكولونيالية التي يبدو أنها سوف تطول. قلق الشعوب يعني اضطراب الجنس الهويي الذي تتمثَّل نفسها من خلاله وتحولُّها دون وعي واضح إلى مجموعات سكانية أو «أغلبيات» تشريعية إجرائية بلا خطة للمصير. يبدو أن مقولة «الشعوب» قد انسحبت وتركت الساحة فارغة حيث تتنازع «الأغلبيات

^٢ Cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population* (Paris: Le Seuil, 2004).

^٣ Cf. Déborah Cohen, «La population contre le peuple», in: *Labyrinthe*, 22/2005, 67–76.

^٤ E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe – Les identités ambiguës*, La Découverte, 1987 réédition 1997.

^٥ Cf. D. Schnapper, *La communauté des citoyens – Sur l'idée moderne de la nation*, Galli-mard, 1994.

^٦ Cf. E. Anceau et H. Temple, *Qu'est-ce qu'une nation en Europe?*, Collectif Sorbonne éd., 2018.

التشريعية» مع «المواطنات» المؤجلة على مجرد «البقاء» القانوني. كان النزاع هويًا بين الشعب والدولة، فصار صراعًا إجرائيًا بين «المجتمع» (الاقتصادي) و«الجماعة» (المحافظة)، حيث لا يبقى لقوى التحرر غير تعريض الجسد العمومي إلى مخاطر الحياة العارية. ولأنَّ مقولة «الشعب» قد صارت قيد المراجعة، كذلك مقولة «الثورة» التي تحولت فجأة إلى مزحة سردية.

ربما منذ ستينيات القرن الماضي فقط إنما أصبح ممكنًا لمجموعات من «السكان» العاديين أن تبدي نوعًا جديدًا من «التحرُّر» غير الهووي أو «المقاومة المدنية» أو «العصيان المدني» تجاه السلطة السائدة، وأن تعبّر عن أشكال جديدة من «الاحتجاج» على وضع «هش» أو «معطوب» بات غير قابل للاحتمال وأن تخوض أصنافًا غير مسبوقة من «التظاهر» ضد سلطة أو نظام حكم معين، لم تكن متاحة في نطاق الدولة القومية قبل ١٩٤٥م. إنَّ ما يجمع بين هذه الأنماط من الرفض «العمومي» لسلطة أو وضع أو نظام سياسي أو جنسي هو أنها جميعًا من طبيعة «مدنية»، ولا تقبل أي خلط بنيوي مع العصيان غير المدني أو المسلح.^٧ كأن الأمر يشير إلى انتقال تاريخي حاسم من تاريخ الدولة/ الأمة الحديثة، القائم على السيادة «المعسكرة» باسم هوية «شعب» قومي مغلق على نفسه العميقة، إلى حقبة الجماهير العادية التي لم تعد ترى الدولة من حيث هي هوية قومية بل فقط من جهة الفضاء المدني السطحي للحياة العادية، حيث يمكن للفرد المعاصر أن يعيش حياة أفقية وغير هوية قابلة للحياة في نطاق «جموع» مشابهة له ولا تمارس عليه أي نوع من التعالي الأخلاقي أو السياسي. ربما كان ذلك هو الهدية الميتافيزيقية التي تمتعت بها شعوب أوروبا بعد حربين عالميتين، تعلّم فيهما الإنسان «العادي» أن حياته الخاصة هي الثروة الوحيدة التي يمتلكها، ومن ثمَّ أن التماهي مع الدولة الهويوية لم يعد ممكنًا. ومن ثمَّ انخرط «الفرد» في استعادة حياته العادية من كل أنواع السلطة (ليس فقط سلطة الدولة بل سلطة الخطاب وسلطة الجنسية وسلطة الجندر ... إلخ). وكل ما وقع في الغرب ما بين ١٩٤٥م و٢٠٠١م إنما كان بمثابة ورشة

Cf. Adam Roberts and Timothy Garton Ash, (ed.), *Civil resistance and power politics: the experience of non-violent action from Gandhi to the present* (Oxford, Oxford University Press, 2009).

أخلاقية وحقوقية لاستعادة الحياة العادية وتأسيسها من الداخل باسم فرد ما بعد قومي كما هو ما بعد علماني، وما بعد مسيحي كما هو ما بعد حديث.

نحن نضع تاريخ ٢٠٠١م بمثابة تاريخ الناقد المرعب الذي دقَّ رهُطاً من الناس «غير الغربيين» على أَسْماع غربٍ مغلق لم ينصت جيداً، كما يبدو، إلى الصرخات ما بعد الاستعمارية للشعوب، على الرغم من وقائع الاستقلال الوطني التي حوَّلَتْها «الدول القومية» الحديثة العهد بالانفصال القانوني عن السلطة الكولونيالية إلى أناشيد هوية بلا محتوى، أي دون وعود التنمية والديمقراطية، ولكن خاصة دون أي رغبة في «عصيان ابستيمي»^٨ يؤدي إلى فك الارتباط الفكري بين الحداثة والكولونيالية. لكنَّ ٢٠٠١م لم تقرر نواقيس الغرب فقط بل كانت إرهاباً حزيناً أساء وجهته إلى منظومات الحكم الجاثمة فوق صدور الشعوب «غير الغربية» نفسها، حتى ظنَّ البعض أن سنة ٢٠١١م، مهما كانت السردية التي نبنيها عنها، هي بمثابة «درس في التخريب» كان الشاعر العراقي السليط مظفر النواب، في ملحمة الشهيرة **وتريات ليلية** التي كتبها ما بين ١٩٧٢ و١٩٧٥م، قد بشَّر العرب المعاصرين بضرورة حصوله يوماً ما.

حين تخرج «الجموع» ما بعد القومية وما بعد العلمانية لعزل الحاكم الهوي هو بالفعل «درس» سياسي في «التخريب» غير مسبوق في تاريخ شعوبنا. لكنَّ المفهوم الحديث عن «الشعب» الذي أخذ حمولة حقوقية في أفق الحداثة إلى حد ١٩٤٥م، قد بات قيد المراجعة بشكلٍ مخيفٍ. إن السؤال «من نحن؟» لم يعد هويّاً إلا عرضاً، ومع ذلك لم يتم بعدُ إصلاحه من الداخل إلى حد الآن. لا يزال السؤال عن الحياة نفسها التي نعيشها، الحياة العادية، مطلباً عرضياً. هذه الهشاشة في مفهوم «الشعب» سوف تظل تهدد كل وعي قد يحمل «السكان» على مقاومة سلطة الدولة دون أن تراها. كيف نفهم ما يقع في أفق هؤلاء «السكان» ما بعد الهويين؟ هل هي نهاية الدولة/ الأمة على طريقتنا؟ هل هو «عصيان مدني» بالمعنى الليبرالي — ولا ننس أن العصيان المدني اختراع أمريكي ظهر سنة ١٨٤٨م نحتة مواطن (دخل السجن من أجل ذلك) رافض لدفع الضرائب التي كانت تُستخدَم لتمويل حرب قومية في مكسيكو وتعزيز قانون العبيد الأبقين —^٩ أم هو نمط

^٨ ولتر منيولو، «العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الديكولونيالية»، ترجمة فتحي المسكيني،

مجلة ألباب، العدد الثامن، شتاء ٢٠١٦م.

^٩ Cf. Henry David Thoreau, *Civil Disobedience* (1849). In: *Civil Disobedience in Focus*,

Hugo A. Bedau (ed.), (London: Routledge, 1991), p. 28 sqq

«احتجاج» ما بعد-هووي يستند إلى «فردية» غاضبة لم يعد يمكن لأي حرس هووي، أكان قومياً أم دينياً أو علمانياً، أن يعطلها؟ وهل ما زال لدينا «شعوب» بعامّة؟ أم أننا دخلنا عصرًا جديدًا من الكائنات البشرية «الهشة» التي لم تعد تملك أي قوة أخرى غير «هشاشتها» نفسها بوصفها الوسيلة الوحيدة لخوض أنواع أخرى من المقاومة؟ مقاومة الأقليات الأخلاقية المعطوبة بلا رجعة، نعني من دون أي مجال للإنقاذ الهووي؟

(١) هل هو «عصيان مدني»؟

في الفقرة ٥٥ من كتابه *نظرية في العدالة*،^{١٠} مستأنفاً مقالة سابقة له كان عنوانها «في تبرير العصيان المدني»،^{١١} حاول جون رولز أن يضبط تعريفاً مناسباً لمفهوم «العصيان المدني» من المفيد أن نناقشه إذ اعتُبر بمثابة «النقاش الفلسفي المعاصر الأكثر تأثيراً حول العصيان المدني».^{١٢} وقد ظهر الكتاب سنة ١٩٧١م، في حقبة ساد فيها جدل عمومي عن حرب فيتنام، حيث ظهر نشطاء السلام بقوة في تلك الفترة في أمريكا مثل دانيال بيريجان عالم اللاهوت ليس فقط المناهض لحرب فيتنام، بل المشجّع على «تخريب النظام الليبرالي والدعوة إلى وضعه موضع سؤال بشكل جذري».^{١٣} كان الرهان عندئذ هو حل المفارقة التي تدور حول ما إذا كان يمكن للمعارضة غير العنيفة (العصيان في نطاق الطاعة) أن تحقق الأهداف الثورية في كنف القانون والمؤسسات الديمقراطية.^{١٤} كان المشكل هو طريقة رسم «الحدود» التي تسمح بالعصيان في كنف القوانين.

^{١٠} John Rawls, *A Theory of Justice*. Revised Edition (1971), United States of America:

.President and Fellows of Harvard College, 1999, § 55, p. 319 sqq

^{١١} John Rawls, "The Justification of Civil Disobedience", in: Hugo Adam Bedau ed., *Civil Obedience: Theory and Practice* (Pegasus, 1969), p. 240–255; JOHN RAWLS: Collected

Papers, (Samuel Freeman ed., 1999), p. 176–189

^{١٢} Cf. H. A. Bedau, ed., *Civil disobedience in focus* (London: Routledge, 1991), p. 4

^{١٣} Cf. Thomas Jeannot, "Berrigan Underground", in: James L. Marsh, Anna J. Brown, *Faith, Resistance, and the Future: Daniel Berrigan's Challenge to Catholic Social Thought* (New York: Fordham University Press, 2012), p. 156 sq

^{١٤} Cf. Justice Abe Fortas, *Concerning Dissent and Civil Disobedience* (New York: The American Library, 1968)

أما طرافة رولز فهو التدخّل في هذا النقاش عن طريق التمييز بين «العصيان المدني» (civil disobedience)، من جهة، و«الرفض الضميري» (conscientious refusal) و«العمل الحربي» (militant action)، من جهة أخرى.

بيد أنّ أهم ما نقف عنده لأول وهلة هو تنبيه رولز بأنه صمّم «هذه النظرية فقط من أجل الحالة الخاصة بمجتمع عادل تقريباً، مجتمع جيد التنظيم في معظمه، لكن مع ذلك تحدث فيه بعض الانتهاكات الجدية للعدالة».^{١٥} وجه الإفادة في هذه الجملة أنها محببة. «نحن» شعوب لا تملك حتى الشروط الإجرائية كي تدّعي حق «العصيان المدني» كما تصوّره رولز. إذ يتطلّب ذلك، كما نرى، أن يكون المجتمع «عادلاً تقريباً»، أي ديمقراطياً ومؤسساً بشكل شرعي على حكم الأغلبية، وأن يكون «جيد التنظيم في معظمه»، أي عقلانياً يبحث عن السياسة الفضلى حسب مبادئ العدالة، وليس «صفقة عالقة بين أطراف متعادية».^{١٦} وهكذا فإن سبب العصيان المدني لا يتعدّى «بعض الانتهاكات الجدية للعدالة». إن الخطير هنا هو أن ثقافتنا تبدو غير جاهزة للاستفادة من هذا الطرح الفلسفي حول معنى العصيان المدني حتى ولو كانت شعوبنا قد أقدمت على هذا العصيان. هي سوف تفهمه وتمارسه خارج قواعد الإجرائية كما تصوّرها الفيلسوف الأمريكي. الخلاصة إذن هي أنه لا يمكن الحديث عن عصيان مدني إلا «بالنسبة لسلطة ديمقراطية مؤسّسة بشكل شرعي ... إنها لا تطبق على الأشكال الأخرى من الحكومات ولا، إلا بالصدفة، على أنواع أخرى من المعارضة والمقاومة».^{١٧}

وحدهم «المواطنون» إذن — وليس «الرعايا» في دولة الملة — من حقّهم أن يقدموا على العصيان المدني إذا ما شعروا بحاجة إلى «الدفاع عن حريات المرء» أو شعروا بشيء مثل «واجب مناهضة الظلم».^{١٨} ولذلك يعتبر رولز أن العصيان المدني هو «الاختبار»^{١٩} الأكبر بالنسبة إلى كل تأسيس أخلاقي للديمقراطية. ومن هنا هو ينبّه إلى ضرورة تمييز

^{١٥} جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليل الطويل (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،

٢٠١١م)، ص ٤٤٣.

^{١٦} نفسه، ص ٤٣٧.

^{١٧} نفسه، ص ٤٤٣.

^{١٨} نفسه.

^{١٩} نفسه، ص ٤٤٤.

العصيان المدني عن «المظاهرة» وإن كانت في إطار القانون، كما عن «انتهاك القوانين» أو العمل العسكري أو المقاومة المنظمة. العصيان «المدني» لا ينتهك القانون وهو ليس مظاهرة. إن الخصم هنا ليس الدكتاتورية بل حكومة ديمقراطية. العصيان المدني إذن مُشكل ديمقراطي؛ ولذلك يقدّمه رولز على أنه هو «الأسلوب من المعارضة ضمن مجتمع حر».^{٢٠}

وها هو التعريف الذي يقترحه رولز: «أنا أعرفّ العصيان المدني بوصفه عملاً عمومياً (public)، غير عنيف، تمّ بما يمليه الضمير (conscientious)، لكنه عمل سياسي مضاد للقانون يتم عادة بهدف إحداث تغيير في القانون أو سياسة الحكومة. وإذا يتصرّف على هذا النحو فإن المرء يخاطب معنى/حس (sense) العدالة لدى أغلبية المجتمع، ويعلن أنه بعد تمعّن في الأمر هو يرى أن مبادئ التعاون الاجتماعي ما بين أناس أحرار ومتساوين ليست محترمة».^{٢١}

ننبّه أولاً إلى الطابع «العمومي» للعصيان المدني: إنه يدخل في نطاق ما سمّاه كانط «الاستعمال العمومي للعقل» وليس موقفاً شخصياً من أحد. هو إذن يقع خارج دائرة «الحياة الخاصة»، ومن ثمّ هو لا ينطوي على أي تصور سردي للهوية أو لنموذج العيش الخاص بطائفة أو جماعة على حدة. هو أسلوب في المشاركة السياسية بعد أن يقبل «المواطنون» بشرعية الدولة التي يعيشون في كنفها. وهذا القبول المسبق هو ما يجعل هذا العصيان مدنياً أي «غير عنيف». لكنّ رولز يفاجئنا هنا بأن يقحم خاصية أخلاقية عميقة تدفع نحو هذا العصيان وليس من طبيعة سياسية أو عمومية: إنها صفة «ما يمليه الضمير» (conscientious). لا يتعلق الأمر هنا بمجرد «الوعي» (consciousness)، بل بما يمليه «الضمير» (the conscience). لا يكفي أن تكون واعياً حتى تفعل ما يمليه الضمير. وهذا بالذات ما يجعل العصيان عملاً «سياسياً»، أي يتعلق بالتفاوض بين المواطنين حول مبادئ العدالة في مجتمعهم على الرغم من اختلافاتهم السردية أو الأخلاقية حول هويتهم. هو سياسي في معنى أنه يهدف إلى إحداث تغيير في «القانون» أو في «سياسة» الحكومة، وليس إلغاء القانون أو هدم شكل الحكم. ولذلك يؤكد رولز أن «العاصي» بشكل مدني هنا لا ينتهك القانون الذي «يحتج» (protest)

^{٢٠} نفسه.

^{٢١} John Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit. p. 320

ضده أو هو ليس مضطراً إلى ذلك. قال: «عوضاً عن ذلك، قد يعصي المرء أوامر المرور أو قوانين حرمة الأراضي عصياناً هو بمثابة طريقة لعرض قضيته (one's case)»^{٢٢} هنا يؤدي مفهوم «القضية» دوراً حاسماً: هي تتعلق حصراً «بالاحتجاج ضد قوانين غير عادلة» (to protest unjust laws). لا يعصي المواطن باسم عدمية تقع خارج المجتمع، بل هو يحتج على «تشريعات» فقدت «معنى العدالة» الذي تأسس عليه عقد المجتمع. يقول رولز في الفقرة الأولى من الكتاب: «إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثلما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى لأنساق التفكير.»^{٢٣} يعني ذلك أن مقياس القانون ليس «نجاعة» (المنظومة) بل منع «الظلم» (الذي يمكن أن يسلط على أي شخص).

ثمة هوة شكلية تخلقها الحكومات بين «معنى» أو «حس» العدالة (وهو أساس أخلاقي يمتلك المواطن حق التفاوض حوله) وبين آلة القوانين التي تتحول فجأة إلى حيوان شكلاني لا يرى المواطنين إلا بوصفهم مجرد حوامل بنيوية للمنظومة. لذلك فالعصيان المدني هو فعل خطابي وليس تمرّداً. هو طريقة في «مخاطبة» (to adress) الأساس الأخلاقي الذي تم تغييبه أو إهماله، الأساس الذي هو «معنى» العدالة أو «حس» العدالة. ومن ثم فإن العصيان المدني ليس موجّهاً إلى الدولة أو ضدها، بل هو خطاب إلى المنطقة الأخلاقية من الرابطة المجتمعية بين المواطنين، أي حس العدالة.

إن المعنى الوحيد للعلاقة مع «أغلبية المجتمع» (the majority of the community) هي «المواطنة»، مثلما أن «العدالة» هي الشعور الوحيد بشرعية الحكومات أو الدساتير. ما عدا ذلك، تكون الدولة مساحة إجرائية لتنفيذ قوانين شكلية على أجسام طيعة تم تجريدها من كل مقومات «السياسة». يبدو العصيان المدني نزاعاً تأويلياً صامتاً بين المواطنة والعدالة، وهو لا يصطدم بالسلطة الحاكمة إلا عرضاً. العصيان المدني «رأي» وليس عداوة عدمية. وهذا الرأي يشترط رولز أن يكون «بعد طول تأمل» (considered opinion). والقصد أنه لا يوجد مواطنون حمقى، المواطنة ذكاء مدني يفاجئ الحكومات بعد أن ظنّت أنها جرّدت الناس من قدرتهم على الحرية ومن حقهم في التساوي مع الجميع. عنوان العصيان هو هذا: «أن يعلن المرء أنه بعد تمعن في الأمر هو يرى أن مبادئ

^{٢٢} Ibid.

^{٢٣} Ibid., p. 3

التعاون الاجتماعي ما بين أناس أحرار ومتساوين ليست محترمة». قد يبدو هذا الطلب متواضعاً جداً ومخيئاً لآمال «الثوريين». لكنه لن يبدو كذلك إلا بالنسبة إلى محتجين في ظل مجتمعات «سيئة التنظيم». ولكن ما هو «المجتمع الجيد التنظيم»؟

يقول رولز: «إن مجتمعا ما هو جيد التنظيم (well-ordered) حين لا يكون مصمماً فقط من أجل تنمية الخير لأعضائه، ولكن حين يكون أيضاً منظماً فعلاً بواسطة تصور عمومي (public) للعدالة»^{٢٤} لا تتعلق «جودة» المجتمع بالمنظومات التي ينفذها على الناس بل بالتصور «العمومي» الذي يطوره عن «العدالة» التي لا يمكن اختبارها إلا بقدرة مواطنيها على التمتع بحق شرعي في «العصيان المدني». تصور «عمومي» عن العدالة أي ناتج عن نقاش علني بين مواطنين أحرار ومتساوين حول مبادئ التعاون الاجتماعي فيما بينهم. ولذلك لا يمكن فهم «الحق» في العصيان المدني دون فهم «من» يقوم أو يطالب به: قد تبدو العدالة مشكلاً إجرائياً لكنها ليست كذلك إلا عرضاً. إذ إن موضوع العدالة الوحيد لا يمكن أن يكون إلا «الشخص» الذي يحتج ضد القوانين غير العادلة. قال رولز: «كل شخص يمتلك حرمة غير قابلة للانتهاك (inviolability) هي مؤسسة على العدالة حتى رفاهية المجتمع برمته لا تستطيع أن تلغيها (override)»^{٢٥} إن المفارقة هنا هي أن تصور العدالة لا يمكن أن يكون إلا «عمومياً» (حصيلة نقاش حر بين الناس) لكن رهان العدالة لا يمكن أن يكون حكراً على أي كان، بل «كل شخص» (each person) يمتلك حقاً طبيعياً في أن يكون «محرماً» أو «محصناً» (inviolable) ضد «الظلم»، أي ضد إساءة القوانين له. وهكذا فالعصيان المدني هو مقاومة ضد ظلم قانوني يجردّه من «حرمة» (inviolability) الطبيعية، وبهذا المعنى لا يوجد عصيان مدني دون تورط «شخصي».

ومع ذلك فإن رولز ينبهنا إلى أنه لا يمكن «تبرير» العصيان المدني باللجوء إلى مصادر غير مدنية. قال: «عند تبرير (justifying) العصيان المدني لا يدعو (appeal) المرء إلى مبادئ الأخلاق الشخصية أو إلى عقائد دينية، على الرغم من أنها يمكن أن تتوافق مع مطالبه أو تسندها، ولا نحتاج إلى القول بأن العصيان المدني لا يمكن أن يكون

^{٢٤} Ibid., p. 4

^{٢٥} Ibid., p. 3

مؤسَّسًا فقط على مصلحة مجموعة أو شخص، بل عليه أن يستحضر (invoke) التصوُّر المشترك للعدالة الذي يشد النظام السياسي».^{٢٦}

إنَّ ما يهمنا هنا أن العصيان المدني يحتاج في كل مرة إلى «تبرير» معياري، نعني ليس فقط بما هو إجراء خطابي يهدف إلى «شرعة» تصور ما للعالم بل باعتباره مؤلفاً من حجج أو عللٍ لإسناد حقيقة أو اعتقاد يؤخذ على أنه وضعية معنى مناسبة أو مفيدة للذوات المشاركة في الكلام والفعل. ومن ثَمَّ لا يمكن لأي «أخلاق شخصية» أو «عقيدة دينية» أن تكون سنداً معيارياً لأي فعل عمومي، وخاصة عندما يتعلَّق الأمر بالعصيان. ذلك أن رولز يفرِّق بين ما هو «عادل» (قيمة تمتلك صلاحية كلية مثل القوانين) وبين ما هو «خير» (تصوُّر ينبع من مصادر أنفسنا ويعبِّر عن نفسه من خلال سردية هوية). ومن ثَمَّ لا يمكن تبرير العصيان المدني باسم أي «مصلحة» آنية أكانت شخصية أم جماعية. العدالة ليست مجرد «مصلحة» بل هي قيمة معيارية تخص مبادئ التعاون الاجتماعي بين الناس بعامة.

قال: «إن العصيان المدني فعل عمومي (a public act)».^{٢٧} ثمة صلة بنيوية بين «العمومي» و«المبرَّر»: لا يكون العصيان مبرراً إلا عندما يكون فعلاً عمومياً. إن نواة الشرعة هي قدرة «الناس» (دون أي تحديد هويي آخر) على الفعل بشكلٍ «علني» من أجل حياتهم أو حريتهم، في إطار فضاء عمومي غير مصادَر من أي سلطة أو باسم أي سلطة مهما كان تعاليها، عمودياً كان أم أفقياً. علينا أن نؤكد بشدة على هذا الطابع «العلني» أو «المفتوح» لأنه هو الضمانة الوحيدة على أنه «سلمي»:

«إن العصيان المدني هو فعل عمومي. فهو ليس موجَّهاً فقط نحو المبادئ العمومية، بل هو يتم على العموم (in public). إنه ينطلق بشكلٍ صريح أو مفتوح (openly) مع إشعار معقول (fair notice)، فهو ليس مخفياً أو سرياً. وبمقدورنا أن نقارنه بكلام عمومي (public speech)، ولكونه شكلاً من الخطاب (adress)، تعبيراً عن قناة سياسية عميقة ونابعة من الضمير،

^{٢٦} Ibid., p. 321.

^{٢٧} Ibid.

فهو يحدث في ساحة عمومية (public forum). ولهذا السبب، من بين أسباب أخرى، فالعصيان المدني ليس عنيفاً.^{٢٨}

نحن نعثر هنا على ترجمة حاسمة لمعنى «العمومي» الذي يجعل العصيان «مدنياً» وليس عنيفاً: إنه «الكلام العمومي» بوصفه البراديجم الذي يهيكل كل فعل غير عنيف بين الناس بوصفهم «متكلمين» بعامّة. ولا ننس أن الفلسفة السياسية التي رسمها رولز هي على الأرجح الثمرة العليا لجملة تقاليد فلسفة اللغة الأنجلوسكسونية. كل عصيان مدني هو في طبيعته فعل لغوي وليس حركة خارجة عن اللغة. وكل خصائصه المشار إليها، أي كونه عمومياً ومفتوحاً وعلنياً وليس مخفياً ولا سرياً، هي مستمدة كلياً من كونه يجد في «الكلام» بنيته العميقة. وعلينا أن نفهم هنا بالكلام كل أفعال الكلام ذات الطبيعة «القانونية». ما يتميز به المجتمع «الحديث» أنه إنتاج خطابي لجملة من المفاعيل الإنجازية التي تضخّ قوة معيارية لا يوجد أي وسط آخر للتعامل معها إلا الوسط اللغوي. وليس «الدستور» غير الهيكل القانوني العام للخطاب الشرعي الذي تكون كل الخطابات العمومية الأخرى ترجمة إنجازية له. من هنا لا يمكن أن يكون عصيان القوانين مخفياً أو «سرياً»؛ فالسرية سوف تجرّده من شرعيّته أو من قدرته على إنتاج قوة إنجازية منتجة للشرعة.

ومع أن رولز قد قارن تصوّره للعصيان بمفهوم الكلام، حيث مثّله بنوع من «الخطاب» في «ساحة عمومية»، فهو قد ضحّ قيمة معيارية خطيرة ليس من البديهي أنها جزء من نموذج الخطاب، ألا وهي مسألة «القناعة السياسية العميقة والنابعة من الضمير (conscientious)». صحيح أن رولز قد سبق أن أقرّ ما يسميه في الفقرة ٣٣ من الكتاب «حرية الضمير بشكل متساو» (Equal Liberty of Conscience)، وهي تتمثّل في أن «الأفراد يتمتعون بهذه الحرية الأساسية عندما يكونون أحراراً في مزاوله مصالحهم الأخلاقية أو الفلسفية أو الدينية دون قيود قانونية تفرض عليهم أن يلتزموا أو لا يلتزموا بأي شكل مخصوص من الممارسة الدينية أو أي ممارسة أخرى، وعندما يكون على الناس الآخرين واجب قانوني بعدم التدخل».^{٢٩} ومع ذلك فإن وجه الصعوبة هنا هو في الفرق

^{٢٨} Ibid.

^{٢٩} Ibid., p. 177.

بين حرية الضمير التي تبدو حقًا في مصلحة أخلاقية أو دينية خاصة يجدر بها أن تبقى في دائرة الحياة الخاصة، وبين المساواة القانونية في حرية الضمير لجميع المواطنين في الفضاء العمومي. إن المساواة سوف تظل مشكلاً إجرائياً فقط ما دامت منابع الضمير مختلفة. ذلك أنَّ كل عصيان مدني سوف يكون تحت إملاء حرية ضمير مختلفة عن الأخرى بسبب أنها تنبع من مصادر أخلاقية مختلفة. كأن المطلوب من المواطنين هو الإقدام على العصيان المدني باسم إلتزامات أخلاقية أو دينية صامتة أو مجهولة أو تقع خارج النقاش العمومي مع المواطنين الآخرين المختلفين من حيث المصالح الأخلاقية أو الدينية؛ إذ إن حرية الضمير هي تنبع في كل مرة من إلتزامات خاصة أوليس من الضروري تقاسمها.

لكن نكتة الأمر هنا هي أن نفهم «العصيان المدني بوصفه نوعاً من الخطاب (a mode of address)»^{٣٠} وليس عنفاً لا سيما ضد أشخاص آخرين. في الواقع لا يكمن الطابع «المدني» في التبرير القانوني للعصيان، أنه «حق» معترف به، بل في كونه ينبع من منطقة أخلاقية لا يراها القانون لكنها تؤسسه، ألا وهي منطقة «القناعة» أو «الضمير». «إن العصيان المدني يمنح صوتاً للقناعات النابعة من الضمير والمنعقدة لأسباب عميقة (conscientious and deeply held convictions)»^{٣١}. إن ما لا يستطيع القانون أن يراه هنا هو هذه المنطقة الأخلاقية حيث تتشكّل «القناعات» بوصفها ميولاً أو مواقف معيارية تنبع من «الضمير» وتشدُّنا إليها بشكل عميق. وذلك يعني أن العصيان المدني ليس مشكلاً سياسياً إلا عرضاً، وأقل من ذلك أن يكون مشكلاً قانونياً. لا يعصي الناس القوانين بسبب خصومة تشريعية إجرائية أو لمصلحة سياسية حزبية. إنَّ ما يحركهم يوجد في منطقة عميقة حيث يكون الضمير هو مركز القناعات التي يعبرون عنها. لكن تلك المنطقة ليست غريبة عن مشكلة «العدالة» بل هي المساحة العميقة حيث تتبلور المبادئ العمومية للتعاون الاجتماعي بين الناس. ومن ثمَّ، حيث تواصل التصورات الأخلاقية عملها دون أن تحتاج إلى التدخل المباشر في النقاش القانوني. ولذلك ينبّه رولز إلى أن العصيان المدني لا يشكّل «تهديداً» (a threat) لأحد، فهو يبقى في حدود «التحذير» و«اللوم»^{٣٢}.

^{٣٠} Ibid., p. 321

^{٣١} Ibid., p. 322

^{٣٢} Ibid.

لكنّ رولز يضيف سبباً آخر لتفسير الطابع السلمي للعصيان. ويبدو أنه يسوقه من أجل التنبيه إلى خصوصية الفهم الذي يبسطه عن «الضمير» الذي يتحدث عنه. فهو لا يعني بالضمير حرية الضمير، وليس هذا المحتوى الديني أو ذاك؛ ولذلك فإنّ العصيان المدني ليس خصماً للقوانين بل هو طريقة خاصة أو حرة في التعامل معها. بل أكثر من ذلك: يعتبر رولز أنّ العصيان ليس عدواً للقوانين بل هو نوع خاص من «الوفاء للقانون» (fidelity to law) بعامّة، إلا أنه وفاء حدودي. قال: «هو وفاء للقانون على الرغم من أنه يوجد على الحافة الخارجية منه.»^{٣٣} لا يحتاج العصيان إلى «الخروج» عن دائرة القانون بل إلى سياسة حدودية معه. الحرية هي الحافة الخارجية من القانون، وليس العصيان غير التعبير عن هذه الحدود بوصفه قوة إنجازية يحتفظ بها الناس في نطاق الخطاب وعليهم أن يستعملوها كلما احتاجوا إلى ذلك. لا يجب على الدولة الديمقراطية أن تكون دائرة مغلقة بالقوانين، بل أن تكون مساحة مفتوحة حيث يمكن أن تنشأ أنواع حرة من الوفاء للقانون باسم حافة خارجية لا يحق لأي شرعية حاکمة أن تلغيها. وهذا يعني أنه ليس هناك تضارب ضروري بين انتهاك القانون وبين الوفاء له. «إنّ الوفاء للقانون هو معبر عنه عن طريق الطبيعة العمومية وغير العنيفة للفعل.»^{٣٤} ليس الوفاء مجرد مطابقة أو خضوع لقانون يدّعي أنه امتصّ كل مساحة الشرعية التي تتحرك فيها أي حرية، بل يمكن أن يكون من طبيعة أخرى. إن مجرد كون العصيان فعلاً عمومياً وغير عنيف هو علامة على وفاء للقانون لا يراها الحقوقيون؛ لأنه نابع من منطقة الضمير أو القنوات العميقة التي لا تستوعبها لعبة التشريع. لكن ذلك يعني أيضاً أن من يقوم بالعصيان هو مستعد لتحمل «عواقبه القانونية». العصيان ليس سرقة، إنه وفاء خارجي لقانون لا يرى القنوات العميقة التي تحرك الناس في علاقتهم معه. وإنما بهذا المعنى تحديداً هو فعل «سياسي»، أي فعل «نابع من الضمير ونزيه سياسياً» (politically conscientious and sincere)، حيث يكون «الضمير» مثله مثل «النزاهة» مسائل سياسية حاسمة، وليس مجرد خلفيات دينية أو نفسانية يمكن تحييدها.

قال: «لا شك أنه من الممكن أن نتخيل منظومة قانونية حيث يكون الاعتقاد الذي يمليه الضمير بأن القانون غير عادل أمراً مقبولاً باعتباره دفاعاً عن عدم الامتثال.»^{٣٥}

٣٣ Ibid.

٣٤ Ibid.

٣٥ Ibid.

علينا أن نبصر الفارق الخطير هنا بين ما هو «قانوني» وما هو «عادل». إن القانون لا يغطي إلا جزءاً إجرائياً من مساحة السياسة، جزءاً لا يستوعب كل «معنى العدالة» الذي يؤسس عليه الناس مطلب «الشرعية». أمّا ما يسد الفراغ المرعب أحياناً الذي يفصل بين القانوني وبين الشرعي فهو الحرية أو قدرة الناس على الحرية المتساوية لدى الجميع. ولذلك يبدو أن رولز يعتبر «القناعات السياسية العميقة والنابعة من الضمير» إنما هي التعبير المناسب أو الوحيد عن حرية المواطنين في مواجهة القوانين. إنَّ «عدم الامتثال» للقوانين ليس جريمة بالضرورة. إذ يمكن أن يكون وفاءً لها من مستوى آخر. فالناس لا يعيشون حياتهم في مرآة واحدة يمكن تقنينها تحت إشراف الدولة. هناك دوماً جانب غير مرئي من علاقتهم بالفضاء العمومي ويجب أن يُسمح لهم دوماً بالتعبير عنه. ذلك أنه قد يكون عنصر نزاهتهم الذي ينقذ المنظومة من الانهيار.

تبدو طرافة مفهوم العصيان المدني الذي يقترحه رولز في كونه يوجد في منطقة وسطى وإشكالية بين مجرد «الاحتجاج القانوني» (legal protest) و«حالات اختبار» (test cases) المنظومة من جهة، وبين «الرفض باسم الضمير» (conscientious refusal) ومختلف أشكال المقاومة من جهة أخرى. لا يتعلق الأمر بمجرد تقابل صوري بين القانون (الحديث) والضمير (الديني)؛ ذلك أن العصيان المدني لا يمكنه أن يكون إلاّ فعلاً «عمومياً» يريد أن يكون «وفياً» للقانون بقدر ما يكون نابعاً من «قناعات عميقة نابعة من الضمير»، العصيان ليس مشكلاً قانونياً بحثاً، مثلما أنه بنفس القدر ليس عقيدة دينية.

لا يوجد عصيان مدني قائم على مجرد «الاحتجاج القانوني» لأن «الظلم» أو غياب العدالة ليس صعوبة قانونية يمكن معالجتها إجرائياً، كما أنه ليس بالون اختبار لامتحان مدى صمود المنظومة القانونية، بل هو متعلق بالمنطقة المعيارية العميقة للمجتمع البشري حيث تنشأ الأسس أو المبادئ الكبرى التي تبعث معاني «الإنصاف» و«المساواة» و«الحرية» و«الواجب» و«الخير» (وهي المسائل التي عالجها رولز في كتابه) التي يقوم عليها التعاون الاجتماعي. وفي المقابل لا يوجد عصيان مدني «ديني» نعني نابعاً فقط من اعتراضات الضمير من حيث هو شعور لاهوتي صرف؛ لا يثور الناس من أجل الآخرة إلاّ عرضاً.

ما ينبّه إليه رولز هنا هو هذا: أن العصيان المدني يقع دوماً في منزلة وسطى مزعجة وقلقة بين «الاحتجاج» و«استنكاف الضمير»، بين الخصومة القانونية والموقف الديني، بين أن يصبح مهاترة شكلية وبين أن يؤدي إلى «التكفير». وهذه الحالة الثانية هي

النقطة المربعة هنا: فهي «تمثّل شكلاً من المعارضة (form of dissent) يقع على حدود الوفاء للقانون».^{٣٦} لذلك يشدّد رولز على أنّ العصيان المدني يتميز عن «العمل الحربي» (militant action) وعن «تعطيل» (obstruction) القانون وعرقلته، وهو يختلف عن «المقاومة القسرية المنظّمة». إن «المحارب» (the militant) — أي من لا يكتفي بالعصيان المدني — هو لا ينظر إلى القانون على أنه «عادل تقريباً»، بل يفترض أنه يستند إلى «تصوّر للعدالة خاطئ في جملته». هو يفترض أن المجتمع القانوني على خطأ، وأن محاربته هي تتجاوز مجرد عصيان مدني لنظام قانوني مقبول في جملته. إن المشكل ليس في الوفاء للقانون بشكل آخر بل في أن «معنى العدالة» السائد بحكم «الأغلبية» هو معنى خاطئ؛ لذلك فإن «المحارب بمقدوره أن يحاول الإفلات من العقاب بما أنه ليس مستعداً لأن يقبل بالعواقب القانونية التي تنجرّ عن انتهاكه للقانون، وهذا لا يعني فقط أنه لن يسلم نفسه إلى قوى هو يعتقد أنه لا يمكن الوثوق بها، بل أيضاً أنه يعبر عن اعتراف بمشروعية الدستور الذي يعارضه».^{٣٧} ومن ثمّ فإنّ العصيان المدني ليس عملاً حربياً، فهو ضد ظلم لا يستدعي تغييراً جذرياً أو ثورياً. كان الشغل الشاغل لدى رولز هو كيف نبهر العصيان المدني بشكل ليبرالي، لكنّ «أفضل حجج رولز لا تفترض بقية نظريته، وبوجه ما هي تقطع معها».^{٣٨}

لقد تمّ نقد أطروحة رولز من جهة أنّ كل عصيان مدني غير عنيف هو «محدود». إنّ رولز يتصور العصيان في نطاق التقليد «السقراطي»:^{٣٩} أي عصيان قوانين المدينة التي نحترمها، ومن ثمّ دون أي رغبة «ثورية» في تغيير النظام. وهو عادة المضمون الأخلاقي لكل المناشدات التي تحضّ «الشعوب» على أن تكون سقراطية في طريقة عصيانها للأنظمة غير العادلة (!). وهكذا، على عكس ما يظهر من التصور الليبرالي للحق في العصيان المدني الذي يبرّره رولز، فإنّ هذا العصيان هو في حقيقته مجرد «ممارسة إصلاحية هي غالباً

^{٣٦} Ibid.

^{٣٧} Ibid., p. 323

^{٣٨} Andrew Sabl, "Looking Forward to Justice: Rawlsian Civil Disobedience and its Non-Rawlsian Lessons", in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 9, N. 3, 2001, p. 307

^{٣٩} Roland Bleiker, "Rawls and the Limits of Nonviolent Civil Disobedience", in: *Social Alternatives* Vol. 21, N. 2, Autum 2002, p. 37 sq

ما تعزّز النظام الاجتماعي القائم.^{٤٠} إن مفهوم العصيان المدني الذي يدافع عنه رولز هو يعبر عن رغبة مكبوتة في منطق الدولة الحديثة: ذلك أن «صورة الفاعلية الإنسانية التي تتولّد عن العصيان المدني هي تجسّد الهوس الحديث بالمراقبة والرغبة في النظام وفي اليقين».^{٤١}

كأن هدف رولز هو مساعدة المجتمع الليبرالي على تمثّل طريقة مناسبة للانتقال من ثقافة الضمير الدينية التي لم تعد ناجعة بعد انسحاب الدين من الفضاء العمومي إلى ثقافة العصيان المدني المبرّر دستورياً، وهو عصيان يبدو كمكافأة أخلاقية وتعويض ديني. «إن الفراغ الذي حدث مع موت الإله هو الآن قد تم ملؤه بواسطة ثقة لا محدودة في الصرح الليبرالي وفي السردية المكوّنة (universalising) التي تأسس عليها».^{٤٢}

علينا أن نسأل: لماذا يصّر رولز على ألاّ يبحث إلّا في معنى أو صلاحية مقاومة يمكن «تبريرها» في نطاق «نظام دستور عادل تقريباً»؟ طبعاً هو يعترف صراحة بأنه «في بعض الظروف يكون العمل الحربي والأنواع الأخرى من المقاومة (other kinds of resistance) مبرّرة بكل تأكيد (surely justified)».^{٤٣} لكنه يرفض الخوض في ذلك.

نحن بلا ريب نقف في خانة تلك الأنواع الأخرى من المقاومة التي يرفض الفيلسوف الليبرالي أن يخوض في معناها، وعلى الرغم من أنه يعترف بأنها «مبرّرة بكل تأكيد» لكنه يرفض بنفس القدر «أن يفهمها».

كيف نبرّر العصيان الذي لا يكون مدنيّاً؟ ولذلك تساءل نقاد رولز: لماذا يجب أن يكون العصيان بالضرورة «عمومياً» أو «علنياً»؟ لماذا يجب على «العاصي» القبول الصريح بالعقاب القانوني حتى يكون العصيان مبرّراً؟^{٤٤} إن المثير هو أن رولز لا يبدو مناصراً للسلام عندما يشترط أن يكون العصيان «مدنيّاً» أو «غير عنيف»، بل لأنه يتصور

^{٤٠} Ibid., p. 38.

^{٤١} Ibid., p. 39.

^{٤٢} Ibid.

^{٤٣} John Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit. p. 323.

^{٤٤} A. John Simmons, "Disobedience and its Objects", in: *BOSTON UNIVERSITY LAW REVIEW*.

REVIEW, Vol. 90, p. 1807.

في المواطن الشبح أو لماذا تتظاهر الشعوب؟

العصيان بوصفه «فعلًا سياسيًا يخاطب الجمهور العمومي».^{٤٥} ولكن ذلك لا يمنع أن نسأل: لماذا يعتبر رولز أن العنف ليس طريقة مناسبة للاحتجاج؟ ربما كان رولز يطبّق فقط براديجم اللغة الذي يحكم طريقة التفلسف في التقليد الأنجلوسكسوني. ولذلك يمكن اعتبار أن أهم خاصية في طرحه تكمن في تعريفه للعصيان المدني بوصفه «نمطًا من الخطاب» (a mode of adress)، وقد تم فعلاً إخضاع هذا التعريف إلى اختبار لساني تداولي (وفق نظرية بول غريس) بوصفه «وسيلة لدلالة غير طبيعية»: أي بوصفه فعلًا تداوليًا يقصد إلى أن يدل لدى المتلقي على معلومة لم تكن معروفة لديه من قبل.^{٤٦} ومع ذلك لم يكن تصوّر رولز خطابيًا بحثًا، إذ تم نقد هذا التصوّر للعصيان المدني في ضوء تصور غاندي عن المقاومة غير العنيفة.^{٤٧} فإن دولة رولز تحرص على الاحتفاظ (فضلاً عن قوة الخطاب) بإمكانية السماح لنفسها باستعمال إجراء تأديبي ضد العاصين لسلطتها، أما غاندي فهو يرى أن العصيان قائمٌ على فكرة «عدم التعاون» (non-cooperation)، فالعصيان عنده «إقناع غير إكراهي» يبدو أنه يستعيز عن «الخطاب» بقوة السكوت العمومي.

والسؤال هو عندئذ: إلى أي مدى يمكن لـ «الشعوب» أن تتراهن على سياسات «الخطاب»؟ وهل الدولة كائن لغوي آن الأوان لترجمته في مقام تداولي آخر؟

(٢) مواطنون بلا مضمون

إن تاريخ «لا» (ضد كل أنواع السلطة) لم يُكتب بعد في هذه الثقافة؛ ولذلك لا أحد يمتلك اليوم تفسيرًا مناسبًا يبيّن لنا لماذا، على وجه الدقة، تتظاهر «الشعوب» في هذا العصر ما بعد الدكتاتوري؟ ربما، أيضًا، لأن سردية أنفسنا التي نحتمي بها من أجل أن «نتهوى» (حسب تعبير قديم للكندي) هذه الهوية أو تلك هي نفسها متورطة بشكلٍ أو بآخر في ما حصل لنا. ولكن فوكو قد بيّن أن خطاب السلطة التي تُخضعنا هو نفسه الجهاز

^{٤٥} Ibid.

^{٤٦} Brian Smart, "Defining civil disobedience", in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 21, issue 1-4, 1978, p. 249 sq.

^{٤٧} Cf. Vinit Haksar, "Rawls and Gandhi on civil disobedience", in: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Volume 19, 1976-Issue 1-4, p. 151 sqq.

الذي يتم داخله تذوّتنا. إن جلد الذات إذن ليس طريقاً مطمّنة في حالتنا. ربما هو يكرس فقط الصيغة المخفّفة من آلامنا. لكنه لا يفلت من هويتنا السردية إلا عرضاً. ثمة عنصر «كولونيالي» في كل هوية، ولذلك هي لا تتردد في اتهام أي ذات داخلها بالخيانة حتى تدافع عن نفسها. لكن تطوير هوية متمردة أو «ناكثة» للانتماء قد كان دوماً تجربة متاحة لتخفيف أعباء العالم على كاهل جيل ما. علينا أن نفترض بأن شبح «الصلوك» قد كان يخيم دوماً على كل فرادات الحرية في تقاليد التمرد في ثقافتنا إلى حد الآن. من الشنفري إلى «المحتج» المعاصر علينا أن نرسم دوماً سردية «لا» بكل عنفوانها، ولنحتسب في كل مرة من الوطأة الهوائية لأي سردية متعبة أخذت تفضّل اتساقها التداولي على كرامتنا أو بشريّتنا الهشّة في كل مرة.

ربما «يتظاهر» الأوروبيون داخل سردية «احتجاج» تجد جذورها القديمة منذ القرن السادس عشر في التقاليد «البروتستانتية»، حيث انتشر مصطلح Protestant في ألمانيا سنة ١٥٢٩م، عندما عمد أعداء حركة «الإصلاح» إلى وصف ستة أمراء ممن اتّبَعوا تعاليم مارتن لوثر بأنهم «أمراء بروتستانت»، بحيث إن التسمية قد كانت في أول الأمر «تهمة» للأمراء قبل بها المتهمون وحولوها إلى «فضيلة» سياسية. كانت اللفظة تعني في أول الأمر معنى «الاحتجاج» السياسي على السلطة الكاثوليكية والتمرد عليها فتحوّلت عند المتهمين أنفسهم إلى «شهادة» دينية منهم على أنهم لا يخضعون إلا إلى سلطة «الكتاب المقدس» وسلطة «الضمير» الفردي، وهو ما أعلن عنه لوثر سنة ١٥٢١م أمام المجلس الإمبراطوري في المدينة الحرة وورمز (Worms)، رافضاً للسلطة الكنسية، مما أدّى إلى تكفيره (excommunication). كان «المحتج» اللوثيري يتميز إذن بالناداة بجملة من المبادئ التي وضعت سلطة الإمبراطورية المقدسة الرومانية في خطر محقق: رفض الوسائط والعلاقة المباشرة بالله من خلال الحرية الدينية أو الضمير الفردي، وفتح معنى الكتاب المقدس أمام العموم في ترجمة عمومية إلى اللغة الشعبية، والمساواة بين البشر كافة. وهذا يعني أن ما كان يرنو إليه لوثر هو بلورة نمط جديد من الحكم يمر عبر نوع جديد من «مرايا الملوك» تعبّر عنه حسب تعبير ماكس فيبر «دعوى» (Beruf) أو رسالة «الأمير المحتج»^{٤٨} و«الكنيسة المحتجة» (حيث تكون «المهنة» عبارة عن «واجب»

Cf. Naïma Ghermani, "La vocation du prince protestant", in: *Chrétiens et Sociétés*, ^{٤٨}

.Numéro spécial II/2013, p. 17-32

ديني). لكن ما يثير انتباه المؤرخ هو أن «المحتج» اللوثري الذي اكتسح الثقافة الأوروبية يبدو وكأنه قد تقلص بسرعة مربكة في صورة مصطلح «ديني» تم تجريده من طاقته «الاحتجاجية» الأصلية وتجمّد في التصنيف اللاهوتي لحركة «الإصلاح البروتستانتي»، حتى إن لفظة protestant قد اختزلت بلا رجعة في دلالة دينية صرفة تشير إلى نوع جديد من «المسيحيين». لقد تحوّل الاحتجاج من «تهمة» (وجّهها الكاثوليك ضد المنادين بالحرية الدينية) إلى شهادة (على مبادئ حرية الضمير) وأخيراً إلى معتقد مغلق (ضمن تصنيف ثلاثي يضم الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس).

وهنا علينا أن نسأل بدورنا: في أي تقاليد «احتجاج» تأتي «شعوبنا» أو هذه الجموع الغفيرة راهناً نحو التمرد على سلطة «دولة الاستقلال» المنهكة باستحقاقات العصر ما بعد الدكتاتوري في القرن الواحد والعشرين؟ هل ثمة بوادر «أمرأ محتجين» من نوع شرقي؟ نعني: هل يمكن أن نقرأ مناداة المتظاهرين بالحريات الفردية وحرية الضمير والتمرد على المؤسسات الدينية القائمة على أنها شكل من «الإصلاح» من النمط «البروتستانتي»؟ ذاك الذي ينجح في تحويل «التهمة» القانونية بالخروج عن الحاكم إلى فضيلة «سياسية» لتكوين إرادة حكم من نوع غير تقليدي؟ أم أنّ هذه «الجموع» (multitudes) لم تعدّ لا «جماعة» دينية يمكن صيدها لاهوتياً ولا «شعوباً» ما يزال يمكن تربيتها هويّاً؟ ليست حيرة الحاكم أو رجل الدين بأقل حدة من حيرة الباحث. قال فتغنشتاين مرة: «إنّ العالم هو كل ما يقع». لكنّ ما يقع ليس «الأشياء» التي نراها. ثمة «وقائع» تكسر الفضاء المنطقي لما نعرفه عن أنفسنا إلى حد الآن. وأول ضحايا هذا النوع من الوقائع هو الهوية السردية التي تعوّل عليها السلطة القائمة لمعاملة الناس وكأنهم أشياء عمومية يمكن جمعها أو استهلاكها في أي موسم.

يمكن المجازفة بأنّ «ما يقع» من تمرد علني ومفتوح هو حدث غير تقليدي لكنه يدعونا إلى فهمه في نطاق تاريخ مفهوم «التظاهر» المعاصر منذ نشأة الدولة/الأمة الحديثة. هو تمرد لا يمكن إرجاعه إلى أي سردية غير حديثة، ذلك أن معارضة السلطة هو دوماً توقيع سياسي محكم؛ لأنه يعكس طبيعة السلطة التي يعارضها في كل مرة. ولذلك لا مناص من كتابة تاريخ مفهوم التظاهر في ثقافتنا الحديثة حتى نقارب قليلاً معنى أن تتظاهر «الشعوب» في وقت لم يكن يمكن ترصده بأي وسائل هوية قد تكون الدولة/الأمة قد نجحت في اختبار نجاعتها منذ الاستقلال. كان مفهوم «الشعب» اختراعاً هويّاً محكماً للدولة/الأمة، لكنّ تظاهر «الشعوب» بهذا الشكل غير الهوي قد وضع هذا الاختراع القانوني في خطرٍ محدقٍ.

يشير المؤرخون، مثلاً، إلى أن فرنسا لم تعرف قاعدة قانونية تنظم الحق في التظاهر في الطريق العام إلا سنة ١٩٣٥م. قبل ذلك كانت النصوص نادرة ولا تمنح التظاهر صيغة قانونية. مثلاً: إن إعلان حقوق الإنسان والمواطن إبان الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م لا يضمن حرية الرأي أو المعتقد إلا إذا كان «إظهارها لا يعكّر النظام العام الذي يقرّه القانون». لم يكن «الثوريون» يتصوّرون حقاً في التظاهر العمومي يمكن أن يتعارض مع النظام العام الذي يقرّه القانون.

ربما علينا أن نسأل: لماذا وصلت «شعوبنا» إلى مناقشة الحق في التظاهر في مرحلة هي بمعنى ما متأخرة؟ يبدو أن معارك «التحرير» (من السلطة الاستعمارية) قد أجّلت معارك «التظاهر» (من أجل الحق في الحياة الكريمة) إلى أجيال أخرى. هذا يعني أن احتجاج الجموع ما بعد الدكتاتورية وما بعد الهووية هو لا يقبل الفهم بواسطة معجم كولونيالي، أكان داخلياً (سردية الدولة/ الأمة/ الوطن المستقلة/ الرومانسية المؤسّسة على زعيم هويي) أو خارجياً (سردية الدولة/ الإمبراطورية التنويرية المؤسّسة على التحديث العنيف الذي تحوّل إلى «استعمار لعالم الحياة» الخاص بالشعوب غير الغربية).

علينا أن نتذكر أن مفهوم «الشعب» اختراع حقوقي «حديث» بالأساس رغم أن الرومان كانوا يتحدثون عن «شعب» (populus) في معنى «جماعة المواطنين» أي الذين يحق لهم المشاركة في الحياة السياسية داخل الإمبراطورية. ربما كان هوبز هو من دشّن التفكير الحديث حول هذا المفهوم، عندما ميّز أو افترض تمييزاً بين الحالة الطبيعية حيث لا توجد إلا «الجموع» (multitudes) والحالة المدنية حيث يمكن أن يتم نقل القوة من الجموع إلى العاهل من أجل حماية مصالحهم الأناية فيتحوّلون من جموع إلى «شعب» (peuple) بناءً على عقد مع «التنين» (الإله الفاني للسلطة التي تؤسّس الدولة الحديثة). وبالتالي لا يوجد «شعب» قبل العقد السياسي، ولذلك هو مفهوم «تمثيلي» بالأساس. لكنّ ما وقع طيلة القرون اللاحقة هو أن ما سُمّي «شعباً» في معجم الدولة/ الأمة التي قادت الحداثة السياسية هو قد تحوّل دون علمه إلى مجرد «سكّان» (population) خاضعة بشكل بيو-سياسي لا يمكن مقاومته. كأنّ كل خطة الدولة الحديثة قد كانت من أجل بناء «هويات» فردية أنانية، مغلقة ورقمية، للسيطرة على «السكان» باسم فكرة «الشعب» الحقوقية التي هي بناء سياسي أو معياري وليس معطى هويّاً جاهزاً.

توهم فكرة «الشعب» الحقوقية الحديثة بأن الناس كافة «مواطنون»، في علاقة قومية بأنفسهم، تحت مسمّى صلب هو الهوية الوطنية؛ ولذلك تم انزلاق فكرة «الشعب»

بسهولة مذهلة من معجم القانون إلى المفردات الرومانسية عن «الوطن». من هوبز إلى فيشته مثلًا كان الطريق سالگا. وفجأة أخذت مقولة «الشعب» تحتوي ضمناً على تخوين مخيف للمواطنين الذين قد يرفضون الانخراط في تصوّر هويي لأنفسهم بناء على خارطة التماهي مع الدولة/«الأمة»، ويحرصون في مقابل ذلك على الوقوف عند واقعة «السكان البيو-سياسية؛ إن الفرق بين «الساكن» و«المواطن» هو نفسه موضع ريبة.

ومن المفيد أن نلاحظ أن حالتنا الخاصة — حالة «الشعوب» التي أخذت تنتفض في كل مكان من البلدان العربية الراهنة — هي بمثابة ورشة اختبار لفرضية «الشعب» الحديثة، ومن ثمّ دلالة التظاهر ضد سلطتها. بيد أنه علينا ألاّ نتحاشى الخوض في السؤال البدائي هنا: كيف أصبح الناس عندنا «شعباً»؟ قبل الحقبة الكولونيالية كان الناس الذين ننتمي إليهم يطلقون على أنفسهم أسماء سردية أخرى، كانوا «عامّة» من المؤمنين، «أمة» من المسلمين، «جماعة» من «الطائعين/الدائنين» حيث الدين هو الطاعة أو البيعة... إلخ، وكان الإسلام (بمفرداته المختلفة) يؤدي دور السردية الكبرى التي التهمت كل السرديات الصغرى وحوّلتها إلى ألعاب هوية تحت الوصاية. لنقل: كان الناس جموعاً من المؤمنين «المبايعين» للخليفة أو للأمير، الذين «يدينون» له بالطاعة، ولم يكن ثمة حاجة واضحة لطرح مسألة التحوّل إلى «شعب». علينا إذن أن نورّخ جيداً لتكوّن هذه الحاجة المعيارية الطارئة على ثقافة الملة.

«نحن» (وهذا نفسه معطى هويي يجب مناقشته) لم نعش إذن ذلك التحوّل الذي وصفه هوبز وصار بمثابة البراديغم السياسي لبلورة مفهوم «الشعب» الحديث. ربما «غير الغربيين» بعامة لم يعرفوا هذا التحوّل «القانوني» في طبيعة السلطة إلاّ متأخرين، نعني في سياق سردية من نوع آخر. إذ إن ما كان «حادثة» سياسية في الغرب هو قد وفد إليهم في شكل «كولونيالية» عنيفة لا يجوز أبداً الفخر بوقوعها عليهم، حيث كانوا «موضوع» هيمنة وليس «ذاتاً» سياسية. لذلك فإنّ الخطاب «الحداثي» (بالوكالة أو بدرجة ثانية) هو تُشتمّ منه دوماً رائحة كولونيالية لا يبدو أن الثقافة ما بعد الكولونيالية قد تحرّرت منها. إن اللغة — لغة التفكير وليس مجرد الاستعمال اللساني — هي لا تزال حاجزاً مزعجاً. ومن ثمّ لا يمكن لمفهوم «الشعب» أن يفلت من تلك الرائحة. إن «الشعب» مفهوم نشأ في لغتنا السياسية أثناء الحقبة ما بعد الكولونيالية بشكلٍ مستنسخ من معجم الحداثة السياسية منذ هوبز. ولذلك لا يبدو أن «ثورات» الناس تحت شعار «إرادة الشعب» (الذي هو اختراع هويي حديث/كولونيالي) هي قادرة على تحرير الحرية في أفق حيواتنا

الجديدة. إن تحرير الحرية (أو تحرير الاستقلال المعلن منذ عشرات السنين)، في الفضاء العمومي أو في دائرة الحياة الخاصة، لا يتطلب فقط إنهاء خدمات الحاكم الهووي دون المساس بجهاز الهوية الحديث نفسه، والذي صار يجد، مثلاً، في عبارة «الشعب يريد» شعاره ما بعد الدكتاتوري. إن المطلوب أكثر من مجرد تغيير «دستوري» أو «حقوقى» إجرائي فحسب يعوّض «الحكام» دون تغيير طبيعة «الحكم». إن تحرير الحرية هو أكثر المعارك المعيارية تعقيداً مفهوماً وكلفة ميتافيزيقية.

وحين يصبح مفهوم «الشعب» قيد المراجعة فإن الدولة نفسها لن تتأخر. إن الناس يتظاهرون رغم أنهم طردوا الحاكم الهووي وأخذوا يعيشون في حقبة ما بعد-دكتاتورية. تتظاهر «الشعوب» لأنها تشعر أنها لم تعد معنّية بكل السرديات العميقة التي كانت تحتكم لها عند ابتكار معنى السكن في العالم الخاص بها. كل سرديات «التعالى» التقليدية (سردية الإله/الملك/الأب) قد تعطلت أو فقدت شطراً غير يسير من قوتها الإنجازية. نحن نشهد أول جيل «محايت» في تاريخ أنفسنا. وهو ليس محايتاً لنفسه؛ لأنه «متمرد» على قبيلته أو «كافر» بآلهة مدينته أو «خارجي» عن خلافته أو «أبق» عن سيده أو حتى «مقاوم» لمستعمره، ... إلخ، إنه محايت في تاريخ غير مسبوق للحرية: تاريخ يدشن نفسه بمطلب لم يُرفع سابقاً، ألا وهو تحرير الحرية من هويّتها المتعالية عليها (هوية الإله/الملك/الأب التي بلغ النقاش حولها اليوم إلى قضايا الجندر بوصفها وقود الثورات في المستقبل). ولذلك علينا أن نقرّ معنى جديداً للرفض أو لقول «لا» قد أخذ يرسم ملامحه، «لا» موجبة تجاوزت مرحلة التمرد والكفر والخروج على الحاكم أو حتى الاستقلال عن المستعمر.

إن «المتظاهر» ليس ثورياً تقليدياً ولا هو متمرّد أخلاقي أو وجودي، ولا هو معارض غير منظّم، وليس إرهابياً نائماً ولا عميلاً لمؤامرة إمبراطورية ... بل هو فقط «متظاهر»، وذلك يعني:

(١) أنه «يظهر»؛ أي يأخذ شكلاً ظاهراً من التعبير عن نفسه أو رأيه، إنه ليس شبحاً سردياً. لكنّ الظهور هنا ليس محايداً أبداً، وعلينا أن نسأل: كيف خرج معنى «الظهور» أو «الإظهار» السياسي من معنى «الظهر»، عضو الحيوان البشري الذي يعتبره وراءه أو خلاف بطنه؟ كيف أمكن الربط بين «الظهر» (أي ما غاب عنك من الشخص) وبين «الظهور» (أي الانكشاف على مرأى ومسمع من عين الحاكم)؟ «الظهر» مؤخر الكاهل إلى

أدنى العجز: فهل «نؤخر» شيئاً ما عندما نتظاهر؟ كيف يتظاهر الغاضبون «بالمؤخرات» البشرية، بالجوانب الغائبة، المتوارية أو الخلفية من أجسادهم أو من أنفسهم؟ من الذي صار بلا وجه هنا؟ المتظاهر أم الدولة الهווية؟

(٢) لذلك ثمة معنى ثانٍ للتظاهر: فإنَّ ما «يظهر» ينكشف أمره، «يُفتضح»، إذ يمكن للظهور أن يكون نوعاً من الفضيحة، ولكن لا يمكن أن يفتضح إلا ما تمَّ إخفاؤه أو تأجيله طويلاً. لذلك فإنَّ ما يظهر هو دوماً جزء خفي من نفسه. هو مشهد يخفي ظهره، لعبة إخفاء لا يمكن السيطرة عليها مسبقاً، هي يمكن أن تنزلق وراء حضورنا الوجهي. إنَّ السلطة لعبة وجهية تتعطل هنا. فإنَّ الظهور يمكن أن يكون قناعاً لا يخفي شيئاً أو حفلة تنكرية تعطل هوية الحاضرين لعلها تظفر بتدوِّت لا يتماهى مع أحد. يعني التظاهر عندئذ إظهار ما ليس موجوداً، التنبيه إلى أنَّ جبة الهوية فارغة من أهلها منذ وقت طويل.

(٣) لا يمكن حصر التظاهر في الحضور المادي للكتل البشرية كأنها جاءت كي تؤنّت المكان دون أن تمسَّ بماهيته. التظاهر ليس تشيئاً بل هو استعمال للأجساد بوصفها قوة إنجازية. من يظهر في فضاء «عمومي» تحت سيطرة الدولة هو يجعل من مجرد الجسد أو الكتلة «اللحمية» شكلاً من التعبير عن معنى ما لا يمكن قوله بشكل «إداري». التظاهر يعطل المجتمع/الإدارة ويفتح الطريق نحو الإفصاح عن سخطٍ ظلَّ صامتاً لأنه ليس وثيقة يمكن تسليمها إلى المعنى بالأمر. ولذلك فإنَّ المشاركة في مظاهرة هو عمل إنجازي دون أن يكون ذلك محصوراً في فعل لغوي. إنَّ المظاهرة مفاوضة تشكيلية بين «الخروج» و«المكان»: من يخرج إلى الساحات الحرة يستعمل المكان بوصفه وسيلة تعبير عما لا يقال إلاً بواسطة الأجساد. إنَّ الأمر يتعلّق باستعمال إنجازي للأجساد للتعبير عن فعلٍ معياري يتخطى مجرد اللغة. إنَّ التظاهر مفاوضة سائلة أو علاقة مبهمة ومخاللة بين «الظهور» (في معنى الحضور العلني) و«الإظهار» (في معنى كشف الخفايا وفضح المسكوت عنه) من أجل المشاركة في «مظاهرة» من أجل إنجاز عمل إنجازي هو «المشهادة» (enactment) أو الإخراج الركحي لأجسادٍ ساخطة. لذلك فإنَّ التظاهر هو استعمال علني «للظهور» (جمع ظهر) بوصفها «وجوهاً» غاضبة على فضيحة ما أن أوان إظهارها. إنَّ المتظاهر الذي يجوب الساحات هو مواطن بلا مضمون، نعني بلا مضمون هووي. إذ حين تفرغ الدولة/الأمة من مضمونها الهووي الذي وعدت به إعلانات الاستقلال والأناشيد الوطنية والدساتير هي تتحوّل فجأة إلى صدف قانونية خالية أو

إلى ثقب أسود يمتص «السكان» ويلفظهم في شكل «شعبٍ» بلا مواطنين. وحين يكون التظاهر ممارسة لمواطنة بلا مضمون فإنه يتحوّل إلى «حدث» تشكيلي، إلى «أثرٍ فني» بواسطة الأجساد: مرح لا يرجو شيئاً من أي جهة، إنْ لا معنى لتظاهر حزين.

الديمقراطية ليست حدثاً أو من حرية الرأي إلى «حرية الحقيقة»

مدخل: ماذا يريد «الشيوعي الأخير»؟

ربما من الغريب أن يصرَّ آلان باديو على مواصلة الانتماء إلى «الشيوعية» في الوقت الذي يعلن فيه العالم «فشلها». إلّا أنه إصرار قد وجد تبريره الداخلي في استفهام فلسفي مثير عن معنى «الفشل» بما هو كذلك. وعلينا أن نسأل: هل يمكن لعصرٍ كاملٍ أن يفشل؟ وفي حالة الشيوعية: «هل هذا الفشل جذري، نعني: هل يتطلب ذلك العزوف عن الفرضية نفسها، التخلي عن مشكل التحرر برمّته؟»^١ إن القصد هنا هو أن «الأحداث الكبرى» (مايو ٦٨، الثورة الفرنسية، كومونة باريس) لا تفشل لأنّها ليست أحداثاً «شخصية» قد ترتبط عرضاً باسم هذا الزعيم أو ذاك.

يقول باديو: «ذلك أن الكلية، الصفة الفعلية لأي جسم من الحقيقة (un corps-de-vérité)، هي لا تهتم بالمحمولات. إن السياسة الحقّة تجهل الهويات، حتى الهوية الضعيفة جدّاً والمتغيرة جدّاً، لـ «الشيوعيين». هي لا تعرف سوى تلك المقاطع من الواقع التي تشهد فكرة كبيرة على أن مفعول حقيقتها ماضٍ قدماً.»^٢

^١ A. Badiou, "Qu'APPELLE-T-ON ÉCHOUER?", in: L'HYPOTHÈSE COMMUNISTE (Paris: ١

.Nouvelles Éditions Lignes, 2009), p. 11

^٢ Ibid

لكنَّ الفشل ليس شيوعياً فقط بل هو ليبرالي أيضاً. وحسب باديو هناك فشلان اثنان وليس فشلاً واحداً: عندما تحالف «المتعبون من الفعل المناضل» مع السلطة البرلمانية للرأسمالية، ولكن أيضاً عندما لجأ «اليسار المتطرف» إلى حبس التناقض داخل غرف الموت، وهذا الفشل المضاعف هو لا مناص منه «في اللحظات التي لا تنجح فيها الحركية السياسية للثورات في اختراع صيرورتها، والإعلان الإثباتي لها من أجل ذاتها».^٣ ما يصر عليه باديو أنَّ «معاصرة» الأحداث الكبرى ليست زمنية، مثلاً: هو يؤكد أننا «ما زلنا معاصرين لمايو ٦٨»^٤ وذلك ما دمنا نفكر في «أزمة» لكننا لا نعرف «الواقع» الذي «تشهد» عليه.^٥

هذا التمسك بالشيوعية بشكل «ما بعد تاريخي» جعل الدارسين ينظرون إلى باديو بوصفه يمثل شخصية مفهومية هي «الشيوعي الأخير»^٦ وربما من الغريب أن نقرأ كتاباً عن باديو، الذي يصرُّ على ارتداء قناع «الشيوعي الأخير»، يصفه بأنه يعبر عن «فلسفة الجديد».^٧ وفي الواقع فإن باديو نفسه ما لبث يؤكد أن القرن العشرين قد ظل «مهووساً بفكرة تغيير الإنسان، أو خلق إنسان جديد ... وأن خلق إنساناً جديداً يعني دائماً أن نطالب بأن يتم تدمير الإنسان القديم ... إن مشروع الإنسان الجديد هو بذلك مشروع قطيعة وتأسيس يؤكد، في مجرى التاريخ والدولة، نفس النبرة الذاتية التي نجدها في القطاعات العلمية والفنية والجنسية في مطلع القرن».^٨ إن ما يعيبه باديو على العصر هو أن هذه المقولات قد ماتت اليوم. إن نوعاً من «الذات» قد انسحب أو صار مفقوداً. تعني «الذات» هنا تلك «العملية الفعلية التي تجري حقاً أثناء رفض هذا المقطع أو ذاك من الواقع».^٩ ولذلك لا يمكننا أن نفهم ما وقع في هذا القرن

^٣ Ibid., p. 19

^٤ Ibid., p. 37 sq

^٥ Ibid., p. 75 sq

^٦ Andreas Hetzel, "Der letzte Kommunist. Alain Badiou über Staat und Revolution", in: Franziska Martinsen/Oliver Flügel-Martinsen (Hg.), *Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Stuttgart 2015 (Steiner), 109–130

^٧ Ed Pluth, *Badiou. A Philosophy of the New*. op. cit. p. 5–6

^٨ A. Badiou, *Le Siècle* (Paris: Editions du Seuil, 2005), p. 20

^٩ Ibid., p. 16

الديمقراطية ليست حدثاً أو من حرية الرأي إلى «حرية الحقيقة»

إلا عندما نعرف «كيف تم تدويته»،^{١٠} وذلك يعني فلسفياً كيف تم «التفكير فيه»؟ ينبّه باديو إلى أن الفلسفة لا يهمها «ما وقع» بل «ما تم التفكير فيه»، وذلك يعني أنه ما دمنا لا نفكر في الذي فُكّر فيه النازيون مثلاً نحن لن ننجح أبداً في منع تكرار ما حصل: ألا نفكر فيما فُكّر فيه النازيون هو موقف سوف يمنعنا من التفكير في ما فعلوه، وبالتالي سوف يبقى تفكير النازيين بالنسبة إلينا من قبيل «اللامفكر فيه» وبالتالي شيئاً لا يمكن تدميره.^{١١}

ويبدو أن جرأة باديو الفلسفية إنما تتلخص في هذا الافتراض:

«حتى يمكننا فقط أن نلمس الواقع الخاص بمجتمعاتنا، ينبغي، كتمرين قبلي، أن نطرح بشعارها الأكبر. إن المرء لن يقيّم حقيقة العالم حيث يعيش إلا عندما يترك جانباً كلمة «ديمقراطية»، أنْ يخاطر بالأّ يكون ديمقراطياً، وبالتالي أن يكون مشبوهاً بالفعل في نظر «كل العالم». وذلك أن «كل العالم»^{١٢} عبارة لا تُقال إلا انطلاقاً من الشعار السائد، ومن ثمّ «كل العالم» هم ديمقراطيون».^{١٣}

تتمثّل الجرأة هنا في وضع شعار «الغرب» نفسه موضع سؤال: أن «الغرب» يزعم أنه «كل العالم» لكنه لا يستطيع حتى أن يكون «عالمًا» لنفسه، بل هو في نظر باديو «مجرد نوع من النجاة (une survivance)، منطقة للحروب ومشاهد اليأس والجدران والأشباح»؛ حيث «لا يحب الديمقراطي إلا ديمقراطياً»^{١٤} مثله. إنّ «عالم» الديمقراطيين لا خارج له، بل هو عالم مسروق، هو في واقع الأمر مجرد «إقليم للحياة الحيوانية» محكومة بنوع من «الأوليغارشية المحافظة».^{١٥} وحين لا يكون «العالم الديمقراطي» حقيقياً،

^{١٠} Ibid. "comment il a été subjectivé"

^{١١} Ibid., p. 13-14

^{١٢} tout le monde. علينا أن نفهم العبارة بشكل حرفي: «كل العالم» في معنى «كل واحد من الناس».

^{١٣} A. Badiou, "L'emblème démocratique", in: Giorgio Agamben et autres, *Démocratie*, dans quel état? (Paris: La fabrique, 2009), p. 15

^{١٤} Ibid., p. 16

^{١٥} Ibid., p. 17

فإن «الذات الديمقراطية» سوف تفقد أساسها، وذلك كان، حسب باديو، ما علّمنا إياه أفلاطون.^{١٦} وهذا يعني أن الديمقراطية ليست «حدثاً» بالمعنى الفلسفي. يقول باديو:

«إن الفلسفة لا تعتبر شيئاً ما حدثاً إلا عندما يكون مصدرًا للحقائق، كما أيضاً للذوات التي تمنح وجهًا نشطًا لتلك الحقائق. وأنا أوافق نيتشه بدون تردد على أن الغرض الفلسفي يجب أن يكون إثباتيًا بشكلٍ كاملٍ».^{١٧}

الحدث، الثورة والاستثناء

ينبّه باديو منذ ١٩٨٨م إلى أننا صرنا «نعيش في عصر مرگب بل مرتبك، بسبب أن القطاعات والاستمراريات التي ينتسج منها لم تُعد تقبل أن تُدرج تحت تعبيرٍ واحدٍ، ليس ثمة اليوم ثورة «واحدة» (أو انقلاب «واحد»، أو نقد «واحد»).»^{١٨} فيم يتمثّل هذا «التركيب»؟ إنَّ أي «ثورة» (في أي واحد من تدابير الحقيقة الأربعة: نعني الحب والفن والعلم والسياسة) هي حسب باديو «حدث»، أي شيء ما يطرأ على الكثرة القائمة ويغيّر هوية العالم الذي تؤنّته. ولذلك كل حدث هو «في موقف» أو «متموقع» أو يمكن أن نموقعه، أي يمكن أن نبنيه بوصفه «مفهوماً» يفكر: «إن الحدث هو دائماً في نقطة من الموقف، أي «يهم» متكرراً واحداً مقدّماً في الموقف».^{١٩} ولذلك لا يمكن أن يقع أي تغيير في البنى الكبرى دون «موقع حدثي» (مثلاً: طبقة عاملة، تيار فني، مآزق علمي، تجربة حب)؛ أي من دون توفّر «حافة الفراغ» حيث يسقط متكرراً ما أو العنصر «المؤسّس» لشيء جديد، لكن الحدث ليس «طبيعياً» أبداً، لا يوجد حدث «محايد»، «الحدث» ليس «واقعة» طبيعية، يجب أن يوجد «موقع» يجعل الحدث ممكناً، لكن الموقع مجرد «شرط كينونة للحدث» وهو غير كافٍ.

^{١٦} Ibid., p. 19

^{١٧} A. Badiou, *Circonstances*, 1. Kosovo, 11 septembre, Chirac/Le Pen (Lignes Editions Léo Scheer). Préface

^{١٨} Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*. (Paris: Le Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 1988). p. 8-9

^{١٩} Ibid., p. 199

متى يقع حدث ما؟ في مصطلح باديو: متى تقع ثورة أو أثر فني أو اكتشاف علمي أو حب مفاجئ؟

قال: «ليس ثمة حدث إلا ضمن موقف يُقدّم على الأقل موقعًا ما. الحدث مرتبط، في تعريفه ذاته، بنقطة، تتمركز فيها تاريخية الموقف. كل حدث له موقع قابل للتفرّد في موقف تاريخي ما. يشير الموقع إلى النمط المحلي من كثرة «معنّية» بحدث ما. لا يكفي أن يوجد موقع داخل الموقف حتى يكون ثمة حدث. ولكن من أجل أن يكون ثمة حدث، يلزم التعيين المحلي للموقع، وبالتالي يلزم موقف حيث يُقدّم على الأقل متكرّر على حافة الفراغ.»^{٢٠}

يفهم باديو «الثورة» (الفرنسية مثلاً) بوصفها متكرّرًا لا متناهيًا من العناصر التاريخية، نجح في بناء حدث «واحد» سُمّي «الثورة». الثورة حدث أي متكرّر محض استحضر كل عناصر الموقع الذي طرأ فيه لكنه أنشأ «دالًّا محضًا لنفسه محايثًا لمتكرّره الخاص»، ومن ثَمَّ هو قد نجح في بناء «الواحد الخاص بالمتكرّر غير المتناهي الذي هو عليه».^{٢١}

لكنّ المخيف في فرضية باديو هو كونه لا يجزم بأن الحدث ينتمي فعلًا إلى وضعية الموقع الذي حدث فيه. إن الحدث يبقى دائمًا «غير قابل للحسم» (indécidable) كلما نظرنا إليه من زاوية الوضع الذي طرأ عليه.^{٢٢} لا أحد يملك ما يحدث له، هو لا يستطيع سوى أن «يؤوِّله». وهكذا فإن الثورة الفرنسية حدث لا يمكن أن ينتمي إلى تاريخ فرنسا إلا متى نظرنا إليه بوصفه «مصطلحًا محايثًا لنفسه»، أي يملك تأويله الخاص. وحده «تدخل تأويلي يمكنه أن يعلن أن الحدث هو مستحضر داخل الموقف، بوصفه مجيء اللاكينونة إلى الكينونة، مجيء غير المرئي إلى المرئي».^{٢٣}

ولكن لماذا هذه الحاجة إلى «ما لا يكون»؟ أو إلى ما هو «غير مرئي»؟ إنَّ أهم ما يقوم عليه الحدث هو أنه ليس مجرد شيء «يكون» بل هو إجبار لما لا يكون على أن يكون. ولذلك فالحدث ليس حالة فراغ، أو هو لا يخشى أن يكون «على حافة

^{٢٠} Ibid., p. 199-200

^{٢١} Ibid., p. 201

^{٢٢} Ibid., p. 202

^{٢٣} Ibid

«الفراغ»، بل الحدث عل وجه الدقة — إذا كان ينتمي فعلاً إلى طبيعة الموقف — هو ما «يُفصل عن الفراغ» بواسطة نوع من «الواحد في صيغة المبالغة» (ultra-un)، ذلك الواحد الذي ليس شيئاً آخر سوى الحدث نفسه. «أُنْ نعلن أن الحدث ينتمي إلى الموقف يعني أن نقول إنه يتميز مفهوماً عن موقعه عبر التخالل (interposition) بين الفراغ وبينه».^{٢٤} الحدث هو ما يفصلنا عن الفراغ، لكنه لا يفعل ذلك بمجرد الكينونة. وهذا يعني أنَّ الحدث اسم لفراغه الخاص، لكنَّه أيضاً «واحد-في صيغة المبالغة» يشد «بنية الحضور» داخل الموقف. الحدث هو ذلك «الواحد-المبالغ-فيه-الذي-يسمي-الفراغ» الذي ينشر «كينونة اللاكينونة»، وهو ما يصطلح عليه باديو بمصطلح «الوجود».^{٢٥}

سياً تعودنا أن نسمة ذلك «ثورة»، وهو اسم صار يحتاج حسب باديو إلى تغيير. نعني تلك اللحظة التي يهتم فيها كيان جمعي معيّن بنفسه، ويسمي ذلك «سياسة ثورية». لكن ما يهم الفلسفة هنا هو أنه توجد «سياسة نوعية» (politique générique)،^{٢٦} أي سياسة باسم «حقيقة» لا تقبل التمايز ولا يمكن العثور لها على اسم نهائي أو وحيد، لكنها مع ذلك تقوم على:

«طريقة إخلاص أحداثها قطائع (césures) تاريخية حيث يُستدعى الفراغ الاجتماعي في غياب الدولة، وعواملها متغيرة، وإنتاجاتها اللامتناهية غير قابلة للتمايز (خصوصاً: أنها لا تتطابق مع أي جزء قابل للتسمية من طرف الدولة)، لكونها ليست سوى «تغيّرات» في الذاتية السياسية في نطاق الموقف، واستقصاءاتها هي النشاط المناضل المنظم».^{٢٧}

كل «ثورة» (سواء كان ذلك في السياسة أو في الفن أو في الحب أو في العلم) هي تولّد «حقائق» تختلف عن «معارفنا» الثابتة عن الموضوعات، وليس لنا من سبيل إلى اعتبارها سوى أن نربطها بحدث ما، أي بذلك «المجهول في كينونتها». ولذلك ليست الثورة شيئاً متاحاً: حتى الفلسفة يمكن أن تسقط في قطاع «الخدمات»، خدمات المرافق العمومية،

^{٢٤} Ibid., p. 203

^{٢٥} Ibid., p. 204

^{٢٦} Ibid., p. 375

^{٢٧} Ibid

حيث لا يمكنها أن تنتج أي نوع من الحقائق، وإن كانت تتبجح بمعارفها. وفي أفضل أحوالها فإن «الفلسفة هي **مشروطة** بالتدابير المخلصة لعصرها»، لكنها لا تنتج حقائق، فهي ليست «تدبيرًا نوعيًا» مثل الحب أو الفن أو السياسة أو العلم، وليس لها سوى أن تكون في خدمة واحد من هذه الشروط النوعية.^{٢٨}

كل ثورة هي «تدبير نوعي مخلص يذهب إلى اللانهاية في مراجعة الموقف»، هي «قطيعة حديثة» تتم باسم مفرط الانتماء إلى نفسه، قطيعة «تجبر الموقف على **استقبالها**»، حيث يعني الاستقبال تمكين نوع من الحقيقة من أن ينتمي إلى الحدث، وأن يصبح طريقة «عرض» ذلك الحدث لنفسه.^{٢٩} إن الثورة هي تدبير «يجبر» الموقف على الانخراط في كثرة مجهولة الهوية تبدو مفرطة أول الأمر لكنها تنجح آخر الأمر في تقديم انتماء جديد، محايث لنفسه. لكن ذلك لن يجعل الحقيقة المعبر عنها قابلة للتمايز بل يجب أن تظل دومًا حقيقة «نوعية» أي لا تقبل التمايز ولا تحصرها أي معرفة جاهزة عن الموضوعات. «إن التدبير النوعي المخلص يحايث (immanentise) ما لا يقبل التمايز»، نعني يجعله «معترفًا به بوصفه مصطلحًا، وداخليًا»، لكنه لا يجعله بذلك واضحًا متميزًا، بل هو يعيش على عدم تمايزه، بل الثورة هي طريقة نوعية في إنتاج اللامتمايز، أي تلك القدرة التي تتمتع بها الحقيقة على تغيير ما هو كائن حتى يستطيع أن يستقبل «ما لا يُسمَّى» أو «ما لا يمكن تسميته» في عصر ما.^{٣٠}

بهذا الثمن فقط أمكن لباديو أن يعلن سنة ٢٠٠٦م، في المجلد الثاني من **الكيونة والحدث**، أن «الحقائق إنما توجد بوصفها استثناءات عما هو ثمة»،^{٣١} «ما هو ثمة»: هو العالم أو العوالم، والاستثناء هو كسر قوانين تلك العوالم. و«الحقيقة» تختلف عن مجرد أن تكون «ثمة» فقط في عالم معين. كل حقيقة تبدأ إذن بأن «لا تكون موجودة»، ثم توجد، وهي لا تنجح في ذلك إلا لأنها قادرة على «الاستثناء»، نعني على كسر القوانين

^{٢٨} Ibid., p. 375-376

^{٢٩} Ibid., p. 377

^{٣٠} Ibid

^{٣١} A. Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement*, 2. (Paris: Le Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 2006) p. 12

السائدة، تلك التي تحكم ما هو «ثمة» فقط. «الحقيقة هي ما يستمر الفكر في تقديمه حتى إذا كان نظام الأشياء معلّقا.»^{٣٢}

ما بعد السياسة

إن التأكيد على فصل الحقيقة عن مجرد المعرفة إنما قاد باديو إلى إلقاء ضوء مثير حول دلالة «الفلسفة السياسية»: هذا الخطاب الذي ينظر إلى «السياسة» بوصفها «معطى موضوعياً» علينا «نعرفه»، وبالتالي هو لا يرى السياسة نفسها من حيث هي «الواقع الذاتي للمسارات المنظمة والمناضلة».^{٣٣} ما يريده باديو هو أن نعيد التفكير في معنى «السياسة» بما هي كذلك. تبدو «السياسة» بالنسبة إليه لفظاً مريباً، خاصة في المعنى الذي أخذ المصطلح بعد كتابات حنا أرندت، أي السياسة بالمعنى الذي ضبطه كانط: ممارسة «الحكم الحر» على آراء الآخرين في «فضاء عمومي»، لكن ذلك يعني أن أفق السياسة هو «الآراء» السائدة وليس الحقيقة.

يقول باديو: «ليست «السياسة» اسماً لتفكير ما (إذا ما اتفقنا على أن كل تفكير، في نظام تعريفه الفلسفي، هو يرتبط بطريقة أو بأخرى بمسألة الحقيقة) ولا هي اسم لفعل ما ... إذا لم تكن السياسة تدبيراً للحقيقة يهتم كينونة الجماعة القائمة، وإذا لم تكن حتى بناء جماعة مفردة وجديدة وتنشيطها، من أجل إدارة أو تحويل ما هو كائن، فما يمكنها أن تكون؟ أعني: ماذا يمكنها أن تكون بالنسبة إلى الفلسفة؟»^{٣٤}

إن الوهن الفلسفي الذي يرصده باديو في هذا التصور الكانطي للسياسة هو ذاك الذي يتأول الثورة بوصفها «فرجة»؛ حيث يكون الفيلسوف هو «المتفرج» العمومي؛ لكنه متفرج لا يملك حقيقة ما يرى. وفجأة ينحصر معنى «الذات» في دور «المتفرج على العالم». إلا أن ما يتم تحاشيه بعناية هو تغيير العالم. وما فعله كانط وورثته حنا أرندت هو حصر الفلسفة في تدبير «الرأي العام» بوصفه دائرة الفعل الوحيدة. ضد هذا التوجّه يؤكد باديو أن ربط السياسة بالرأي العام هو عزلها عن «تدبير الحقيقة». وذلك يعني

^{٣٢} Ibid., p. 14

^{٣٣} A. Badiou, *Abrégé de métapolitique* (Paris: Editions du Seuil, 1998), p. 19-20

^{٣٤} Ibid., p. 20-21

اقترح سياسة عاجزة عن تطوير أي علاقة مع «التفكير». ربَّ سياسة يمكن أن تدافع عن «حرية الرأي» لكنها لا تستطيع أن تدافع عن «حرية الحقيقة».^{٣٥} وليس ذلك لانعدام الحقائق، بل لأن الحقيقة هي دومًا حدث استثنائي، يقع في المفرد (في العلم أو في الفن أو في السياسة أو في الحب)، ومن ثَمَّ أنه حدث شجاع يكسّر قوانين العالم كما هو، وليس «رأيًا» علينا أن نعتنقه مثل عقيدة كسولة.

ما تشير إليه الفلسفة هنا هو أن السياسة ليست «موضوعًا»، لا يمكن فهم السياسة إلا بوصفها «تفكيرًا»: فما نفكر فيه هنا ليس «موضوعًا» (بالمعنى الوضعي) بل هو «علاقة»، ليست علاقة بموضوع ما بل علاقة تفكير بالواقع الذي ينتمي إليه.^{٣٦} السياسة ليست «اسمًا» لما هو قائم بل اختراع «علاقة تفكير» تغيّر ما هو «ثمة» في العالم كما هو، من خلال «انزياح مما هو ثمة إلى ما يمكن أن يحدث»، وحسب باديو «ليس ثمة تفكير إلا بقدر ما يكون هناك مثل هذا الانزياح».^{٣٧}

السياسة علاقة تفكير بلا موضوع جاهز، علاقة تفكير تتم دائمًا في «المفرد»، و«بما أن السياسة فرادة، فإنه ليس ثمة تعريف للسياسة».^{٣٨} لا يمكن أن نعرّف علاقة تفكير، وفي حالة السياسة فإن ذلك يتم دومًا بإحالتها على شيء آخر غيرها، نعني على الدولة. لكن الدولة ليست السياسة إلا عرضًا. إن المشكل المتميز الذي يثيره باديو هو هذا: «هل يمكن النظر في السياسة بوصفها فكرة؟»^{٣٩} ولكن ماذا يمكن أن تكون علاقة السياسة بفكرتها؟

في الادعاء الديمقراطي

يتميز آلان باديو بموقف فلسفي «أفلاطوني» من ظاهرة «الديمقراطية» بناءً على حكم مفاده أنه لا يمكن للفيلسوف أن يزعم أنه قطع مع «الرأي» السائد دون أن يقطع مع الادعاء «الديمقراطي»؛ وذلك لأن خطاب «الحقيقة» لا يمكن أن يتساوق مع خطاب

^{٣٥} Ibid., p. 22-23

^{٣٦} Ibid., p. 36-37

^{٣٧} Ibid., p. 41

^{٣٨} Ibid., p. 56

^{٣٩} Ibid

«الرأي العام». ولذلك هو يصف الديمقراطية بأنها تدخل في باب «الرأي التسلطي» (l'opinion autoritaire)^{٤٠} الذي يمنع الناس من حقهم في «ألا يكونوا ديمقراطيين». وذلك أمر يتم فرضه من خلال آلة «الإجماع» أو «التوافق» (consensus): «إن الديمقراطية هي اليوم المنظم الرسمي للتوافق»^{٤١}، والحال أنه بالنسبة إلى الفيلسوف (الأفلاطوني) «كل ما هو توافقي (consensuel) هو مشبوه»^{٤٢}

ما يطمح إليه باديو هو تأويل «السياسة بوصفها فكرة»، ولأن هذه الفكرة ليس لها من غاية غير نفسها، فمن المستحيل أن تُختزل في بُعد «الدولة»، ومن ثم يأتي باديو إلى جملة فلسفية يصفها بأنها «لقيقة بعض الشيء»، تقول: «إن الدولة لا تفكر» (l'État ne pense pas)^{٤٣}. وهو ما جعل «الفلسفات السياسية» تدور غالباً حول أشكال سياسية لم تتحقق أبداً، فهي لا تجد في عالم الواقع سوى «دول طغيانية لا تفكر»^{٤٤}. والاستنتاج الأساسي حسب باديو هو هذا: أن الدولة ليست مدخلاً مناسباً لفهم معنى السياسة، وهو ما يفضي إلى القول بأن «الدولة هي نوع من عدم-التفكير (non-pensée)»^{٤٥}. هذا الافتراض يقود رأساً إلى الاستنتاج بأن الديمقراطية لا يمكن أن تكون «شكلاً من الدولة»، بما أن الدولة لا تفكر. وبالتالي لا يمكن للفلسفة أن تعتبر الديمقراطية إحدى مقولاتها (أي مقولة قادرة على ربط الجزئي بالكلي) إلا إذا كانت «تشير إلى شيء آخر غير شكل الدولة»^{٤٦}. لكن هذا الشيء «الأخر» لا يمكن أن يكون «الجماهير»، ذلك أن «ديمقراطية الجماهير» تنتهي غالباً في دكتاتورية رومانية. ولذلك فإن الحل حسب باديو هو أن نقرن الديمقراطية بالمطلب السياسي نفسه بما هو كذلك: الديمقراطية بلا برنامج؛ لأن البرنامج سوف يكون عندئذ «برنامج الدولة»^{٤٧}.

A. Badiou, "Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie", in: ^{٤٠}

.Abrégé de métapolitique (Paris: Editions du Seuil, 1998), p. 89

.Ibid ^{٤١}

.Ibid., p. 90 ^{٤٢}

.Ibid., p. 99 ^{٤٣}

.Ibid ^{٤٤}

.Ibid., p. 100 ^{٤٥}

.Ibid ^{٤٦}

.Ibid., p. 103 ^{٤٧}

يقول باديو: «سوف يكون هناك تخصيص ديمقراطي في صميمه للسياسة، وذلك، طبعًا، بقدر ما تعيّن السياسة ذاتيًا بوصفها فضاءً للتحرُّر متخلّصًا من الأشكال التوافقية للدولة».^{٤٨}

ولكن إلى أي مدى يمكن ممارسة الديمقراطية بمعزلٍ عن الدولة؟ إذ يبدو أن تأسيس الديمقراطية أمر مختلف عن تأسيس الدولة. ربما نقول إن الديمقراطية مشكل سياسي في حين أن الدولة جهاز قانوني. وحسب باديو ذلك يعني أن الديمقراطية تشير إلى نوع من السياسة هي «سياسة التحرر» التي يكون موضوعها «حياة الناس في جزئياتها» وليس الدولة، وهي سياسة لا تستطيع أن تفهم «الجزئي» إلا متى أدرجته ضمن «مطلب كلي» أي «مساواتي» حول حياة الناس. إلّا أنّ ما يقع دائمًا هو أن «كل مطلب جزئي هو يعيد السياسة إلى الدولة ويضعها تحت إكراه صلاحيات الدولة».^{٤٩} وهكذا فإن ما تفكر فيه الديمقراطية هو سياسة لكنّها مستحيلة؛ لأن ما تطمح إليه هو أن تجعل أي نوع من عدم المساواة بين الناس أمرًا مستحيلًا: ما يقلق الديمقراطية ليس «الممنوع» (كما يفرضه منطق الدولة) بل «المستحيل» (كما يفرضه منطق الواقع).^{٥٠}

لكن الدولة ليست العدو الوحيد للديمقراطية: إن الهوية والعرق والدين والجنس كلها معاول «جماعوية» (*communautaires*) تهدم مبدأ المساواة وتجعل المستحيل الديمقراطي أكثر استحالة، وذلك بأن توفّر في كل مرة مقامًا للتمييز أو للفصل بين الناس؛ ولذلك لا يمكن للديمقراطية أن تكون مقولة فلسفية تمكّن من التفكير في السياسة إلّا إذا نجحت في جعل اللامساواة بين الناس أمرًا مستحيلًا. ذلك أنه لا يمكن للفلسفة أن تطمح جدّيًا إلى بناء مفهوم كوني عن «العدل» إلّا في ضوء ما يسميه باديو «أبدية صغيرة».^{٥١} وهو لا يعني بذلك أبدية «شعب» من الشعوب (حيث تنصب الدولة الحديثة فخاخ الهوية وتحوّل السياسة إلى ركح شعبي بلا أحداث) بل أبدية «الحقائق» التي أثبتت الإنسانية الحالية أنها قادرة عليها: أبدية النظرية العلمية أو أبدية الأثر الفني أو أبدية الثورة التحررية أو أبدية الحب.

^{٤٨} Ibid.

^{٤٩} Ibid., p. 106.

^{٥٠} Ibid.

^{٥١} Ibid., p. 108.

خاتمة: «السياسة بوصفها نوعاً من تدبير الحقيقة»

ما يدعونا إليه باديو هو إعادة السياسة إلى «نفسها»، أي إلى شروطها الخاصة التي تجعلنا نفكر في حدث ما بأنه سياسي؛ إذ لا يكون الحدث سياسياً لأنه متعلق فقط بنشاط الدولة. ما يقع سياسياً يقع لسببٍ آخر: يصبح الحدث سياسياً عندما يمكن أن ننسبه إلى «كيان جمعي» يحوِّله فجأة إلى موقف «كوني». ما هو «جمعي» (collectif) ليس مجرد عدد أو كتلة إحصائية نسميها «الشعب». ثمة «فكرة» هنا في ما هو «جمعي» علينا أن نقرأها. يعرف باديو الفكرة (pensée) قائلًا: «هي تدبير للحقيقة مهما كان شكله يتم اتخاذه باسم ذاتية ما». «الفكرة» هي اسم الذات التي تكمن وراء تدبير ما للحقيقة.^{٥٢} وهذه الذات ليست فرداً، إنها موقف سياسي، أي تفرُّغ مخصوص للتفكير هو الذي يميِّز الذات التي تتبلور من وراء نشاطات كل «المناضلين» من أجل فكرة ما. لكن المناضل ليس أحداً بعينه، إنه «مقولة بلا حدود، تعيين ذاتي بلا هوية أو بلا مفهوم»، وذلك لأن السياسة ليست توقيعاً هويّاً أو جماعويّاً. قال: «أن يكون الحدث السياسي جماعياً هو أمر يستوجب أن الجميع هم — افتراضياً — مناضلون من أجل الفكرة التي صدرت (procède) انطلاقاً من الحدث». ^{٥٣} «صدرت» أي تم «تدبيرها» من الداخل، من داخل العلاقة الذاتية بحدثٍ كبيرٍ جعل نوعاً من السياسة أمراً ممكناً. السياسة إذن علاقة ذاتية بنوعٍ من تدبير الحقيقة. وهي النشاط الوحيد الذي يعيد ذاتاً ما إلى الحقيقة؛ لأن السياسة هي الفكرة الوحيدة التي تدّعي أنها «فكرة الجميع»، وإلا فإنها بلا معنى. وذلك على عكس نظرية رياضية أو تجربة حب أو لوحة فنية؛ كل «تدابير الحقيقة» التي تتم في العلم أو الفن أو الحب لا تحتاج إلى آخرين كثيرين، أو إلى موقف «جمعي». وحدها السياسة يمكنها أن تدّعي أنها «كونية» لأنها تخاطب «جميع الناس». ولذلك تبقى السياسة مستحيلة ما دام الناس لا يفكرون في ما يحدث لهم. وذلك أن هذا التفكير هو شكل الذات التي تنجم عن العلاقة بحدثٍ يأتي كي يغيّر طبيعة جماعة ما، نعني طبيعة علاقة الناس بأنفسهم. ومع ذلك فإن الذات السياسية ليست فرداً، وذلك لأن تدبير الحقيقة ليس مشكلاً فرديّاً.

^{٥٢} Ibid., p. 155.

^{٥٣} Ibid.

كل خطاب عن الحقيقة ينقل الناس من «تناهيه» العرضي (حيث تتناسل سرديات الموت) إلى مقام أكبر يسمّيه باديو مقام «اللامتناهي» (حيث يمكننا بناء مفهوم مناسب عن الحياة). ولذلك لا يتحرر الناس إلا عبر سلسلة لا متناهية من المواقف لا يؤدي فيها الفرد أي دور ما دام هو لم يتحوّل إلى «ذاتٍ مخلص» لحدث كبير. السياسة هي ما يجعل «تفكير الجميع» موقفًا ذاتيًا، وذلك بأن تجمع بين «الجماعي» و«الكوني» عبر مفهوم «اللامتناهي». ومهمة الفلسفة هي أن تقدّم هذه «اللانهاية» بوصفها «كونية ذاتية»، أي بوصفها «لانهاية ذاتية من المواقف».° لكن كل موقف هو أكبر من نفسه دائمًا: هو يكشف الدولة في تناقضها المرير بين «قوة» مفرطة و«عدم تعيّن» مزعج لما تريد. ولذلك تلجأ الدولة سريعًا إلى وظيفتها «القمعية» بوصفها إفراطًا عاديًا للقوة، يضع حدًا للتحدي الذي يصدر عن أي علاقة ذاتية حرة بالحقيقة. وإنه هنا إنما تصطدم الدولة بالسياسة وكأنها جسم غريب عنها. السياسة التي تصدر عن ذات تريد تدبير الحقيقة، وفجأة هي تضع «مقياسًا مرثيًا» عن قوة الدولة بوصفها إفراطًا.° السياسة هي ما يضع الدولة على «مسافة» من نفسها، وبهذا المعنى فقط هي تكون ضربًا من «الحرية». يقول باديو: «إن الحرية هنا هي وضع لمسافة إزاء الدولة، من خلال التثبيت الجماعي لمقياس الإفراط، وإذا ما تم قياس الإفراط فذلك لأن الكيان الجمعي يمكن أن يقيس نفسه.»°

°٤ Ibid., p. 157

°٥ Ibid., p. 159

°٦ Ibid., p. 160

الفصل السادس

المواطنة قبل الهوية أو كيف نلاقي الآخر بشكل تداولي؟

بناء الإشكال

قال هيدغر في الفقرة ١٥ من **الكينونة والزمان**: «قد كان للإغريق مصطلح مناسب للإشارة إلى «الأشياء»: $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ / «برغماطا»، بمعنى، ما معه يكون لنا شأنٌ ضمن التعامل المنشغل ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) [بالكائن]. غير أنهم، من ناحية أنطولوجية، هم قد تركوا الطابع «البرغماتي» لل $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ مبهمًا وعيّنوها «بادئ الأمر» بوصفها «مجرد أشياء».^١ إن ما يحاول هيدغر كسر الجمود الميتافيزيقي حوله هو هذا الربط المبكر بين «الكائن» وبين «الشيء». إن الكينونة ليست شيئًا. ذلك أن ما يفهمه «الإنسان» (هذا الكائن المكلف بالسؤال عن معنى كينونته في العالم) من معنى «نفسه» أو من معنى «الآخر» الذي يلاقيه في السياق الأداتي حيث ينحصر العالم في ما نستعمله أو ما «نتداوله» بيننا من «الأشياء»، هو ليس «شيئًا» بل هو «شأن» / «براغما» ($\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$)، ميزته أنه يغني معنى كينونتنا في العالم. إن الفرق بين الشيء (الكائن المحايد إزاءنا) والشأن (الكائن المتورط في علاقة تأويلية معنا) هي المسافة «التداولية»^٢ التي يجب على المتكلم أن يجتازها

^١ مارتين هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢م)، ص ١٥٥.

^٢ «التداولية» هي اللفظة الرشيقة التي تمّت بها ترجمة مصطلح pragmatics من الإنجليزية أو من اللغات الغربية بعامة. وصارت شائعة في فصاحتنا المعاصرة منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي. راجع مثلاً: طه عبد الرحمن، المنطق والنحو الصوري (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣م) ص ٧. وكذلك كتابه

من أجل فهم صلته بالآخر، هذا الذي يوجد بعدُ في صلب «عالمية عالمنا»: «فإذا أراد المرء أن يماهي بعدُ بين العالم بعامة والكائن داخل العالم، فإنه ينبغي أن يقول، «العالم» هو أيضًا دازين.^٣ نحن لا نعني أكثر من استعمالنا لأنفسنا في «عالم» بعينه، ما «نتداوله» من دلالة أنفسنا هو الذي يبني صورة الآخر ويحدده سلفًا داخل ذلك العالم. نحن نحمل الآخر في أفق فهمنا لأنفسنا، إنه ليس أداة بل «كينونة-معًا» (ein Mitsein) هي جزء من تعريفنا العميق لكياننا.^٤ قال هوسرل: «إن الآخر، من حيث المعنى الذي يتقوّم به، هو يحيل عليّ أنا نفسي، إن الآخر هو انعكاس لذاتي، ومع ذلك ليس انعكاسًا على الحقيقة، هو مماثل لذاتي، ومع ذلك ليس مماثلًا لي بالمعنى المعتاد.»^٥

هذا التنصيب لتجربة ملاقة الآخر في صلب فهمنا لأنفسنا بوصفه «كينونة-معًا» أو «دائرة انتماء بيدايتية» (eine intersubjektive Eigenheitssphäre)^٦ قد نتج عنه أمر خطير: أنه، كما بيّن ذلك فتغنشتاين، لا توجد «لغة خاصة» يحتكرها أحدهم دون غيره. قال: «بالإمكان تصوّر أناس لا يتكلمون إلا مع أنفسهم ... لكن، هل بالإمكان التفكير في لغة يمكن للإنسان أن يعبر بها كتابة أو نطقًا عن تجاربه الباطنية — عن مشاعره وحالات مزاجه ... إلخ — لاستعماله الخاص؟ ... وهكذا لا يمكن لشخص آخر أن يفهم هذه اللغة.»^٧ لا يمكن الحديث عن «لغة شخصية» إلا إذا كانت «أصواتًا لا يمكن للآخر أن يفهمها»^٨ إن اللغة هي إذن أول مؤسسة للآخرية ويبدو أنها ستكون الأخيرة.^٩

ويقترح فتغنشتاين مثال «الألم»^٩ لاختبار فكرته: نحن لا نشعر بالألم الآخرين إلا لغويًا، نعني من خلال التمييز بين الألم والتعبير عن الألم؛ إن ألمي خاص بي لكنّ ألم

التأصيلي: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (١٩٨٦م)، الطبعة الثانية (بيروت: المركز الثقافي العربي،

٢٠٠٠م)، ص ٦١ وما بعدها.

^٣ نفسه، ص ٢٣٩.

^٤ نفسه.

^٥ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Haag: Martinus

Nijhoff, 1950), § 44., p. 125.

^٦ Ibid., p. 137.

^٧ لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة،

٢٠٠٧م)، ص ٢٥٩-٢٦٠.

^٨ نفسه، ص ٢٦٨.

^٩ نفسه، ص ٢٦٠ وما بعدها.

الآخر لا يمكن أن يكون بالنسبة إليَّ إلا سلوكًا لغويًا. إن التفكير لا يساعدنا في فهم علاقتنا بالآخر إلا إذا تحوّل إلى تمرين على «خيال نحوي».^{١٠} يعني ذلك أننا «لا يمكن أن نفكر دون أن نتكلم»، بل إن «التفكير نوع من الكلام».^{١١} النحو هو اللعبة التي تنظم لغتي. ولذلك يفترض فتغنشتاين أن «العالم» مثل «الله» لا يأتي إلينا إلا في اللغة ويوصفه لغة. مثلًا: ليس الله إلا ما يقوله عن نفسه في الألفاظ. طبعًا، نحن لا نعرف «كيف تشتغل اللفظة ... يجب أن ننظر إلى استعمالها وأن نتعلم منه».^{١٢} نحن «متأخرون» دومًا عمّا نعيه؛ لأن اللغة تكون بعدد قد قالته وهيئات الألفاظ الملائمة لقوله. إن «الآخر» هو في ماهية أو في هويته محض لغة، ولذلك لا يمكن ترتيب العلاقة معه من أقصاها (في المقدّس) إلى أدناها (في الحياة العادية) إلا متى قبلنا بأن تلك العلاقة لا تعدو أن تكون من طبيعة لغوية بحتة. إن ما نتبادله من ألفاظ هو المضمون المعياري الوحيد لتلك العلاقة، ومع ذلك سوف يظل هناك حاجز معياري بيننا: ما يعتبره كلٌّ منّا «مقدسًا»، وهو ليس بالضرورة أمرًا «إلهيًا» بل كان هناك دومًا مقدسات «وثنية» (آلهة اليونان، آلهة العرب القدامى، ... إلخ). ولكن صار هناك أيضًا مقدسات «علمانية» (الوطن، اللغة الأم، الهوية القومية، ...). وهكذا فإن التمييز الرشيق الذي اقترحه إمانويل ليفناس بين «المقدس» (le sacré) و«القدسي» أو «القدوس» (le saint)^{١٣} هو ليس مفيدًا من ناحية تداولية؛ إنه يبقى على الفاصل الاستبدادي بين دين صحيح ودين زائف، ومن ثمّ هو يحتفظ بقيم الضغينة بين المؤمنين بآلهة مختلفة.

ولذلك فإن هدف الفلسفة الأساسي هو حسب فتغنشتاين ليس أكثر من «أن ترشد الذبابة كيف تخرج من فخ الذباب».^{١٤} اللغة فخ الذباب الذي ينبغي أن نحترس من التفكير فيه بشكل غير لغوي: كل ما نزجُّ به من قيم لا تنتمي إلى الحقل التداولي الذي

^{١٠} نفسه، ص ٢٨١.

^{١١} نفسه، ص ٢٨٦-٢٨٧.

^{١٢} نفسه، ص ٢٩١.

^{١٣} E. Levinas, *Du Sacré au Saint*. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris, Minuit, 1977.

Troisième leçon: Désacralisation et désensorcellement

انظر كذلك: فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة. مباحث في فلسفة الدين (بيروت: مؤسسة

مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨م)، ص ٢٤٢-٢٤٣.

^{١٤} لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية. مصدر مذكور، ص ٢٨١.

يجمعنا بالآخر يمكن أن يتحوّل بسرعة فائقة إلى وهمٍ يجعلنا نعتقد أننا نعرف كيف «تكون» الأشياء. ولأنّ الآخر مجرد لغة فإنه «ينبغي أن يكون موجوداً هناك أيضاً حين لا أجده، حتى وإن لم يكن موجوداً أصلاً».^{١٥} نحن لا نجد من الآخر إلا ما نضعه في اللغة التي نتكلّمها عنه. وهكذا ليس الآخر البشري فقط هو الذي ينبغي أن نبحت عنه في اللغة بل «الآخر الكبير» أيضاً. قال: «أي صنف من الأشياء ذاك الذي يقوله النحو عن الأشياء. عندما يصبح علم الأديان نحواً».^{١٦}

لذلك فإن السؤال الصعب في فهم العلاقة بالآخر هو تحديداً وحصرًا عندما تتعلق تلك العلاقة بما لا يمكن التفاوض حوله، مثلاً: بمعنى كينونتنا في العالم نفسها، وهو معنى يرتدّ دومًا إلى منطقة محرّمة حيث ينشأ المقدس ويصبح معيارياً أخيراً لأنفسنا (حيث تنتصب ثلاثية الله-الملك-الأب في كل ثقافة وإنّ بشكلٍ مطمور). وبعبارة إن ما يظل عصياً على النجاح في اختبار «الآخريّة» هو ما لا يمكن للغة أن تقولها، ما لا يمكن لها أن تمتص حقيقته؛ لأنه يمكن أن يحطّم حدودها. وهو ما تجمّع بشكل أو بآخر في عبارة «المقدّس». إن الرهان عندئذ هو النجاح في تحقيق ما سمّاه هابرماس بعبارة مثيرة «السنة المقدس» (die Versprachlichung des Sakralen) أو التحويل أو التدويب اللغوي للمقدس فيصبح معنًى سائلاً يمكن تقاسمه بين ذوات متكلمة وحرّة داخل جماعة تواصلية، إن الديمقراطية الوحيدة حول المقدس هي اللغة.

قال: «إنّ نزع السحر عن ميدان المقدس وتجريده من قواه إنما يتم عن طريق ضرب من التحويل اللغوي للتوافق المعياري الأساسي المؤمّن عليه بشكلٍ طقوسي، ومن ثمّ تنطلق عملية رفع القيود عن مخزون العقلانية المودّع في الفعل التواصلية. إن هالة الفتنة والخشية التي تنبعث من المقدس، والقوة الأسيرة للقداسة إنما يتم في نفس الوقت تصعيدهما في القوة القاهرة لادعاءات الصلاحية القابلة للنقد وإعطائهما صبغة اليومي».^{١٧}

ما معنى ذلك؟ كيف يمكن نزع السحر عن المقدس بحيث تصبح العلاقة «المفيدة» (بالمعنى التداولي) مع الآخر أمرًا ممكنًا؟ هل يفترض ذلك أن ننقل «التوافق المعياري» حول

^{١٥} نفسه، ص ٣٣١.

^{١٦} نفسه، ص ٣٠٤.

^{١٧} Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), p. 119

أنفسنا أو حول الحقيقة التي نؤمن بها من مستوى «الطقوس» (مع الغائب) إلى مستوى «الفعل التواصلي» (مع الآخر)؟ ما هو دور العقلانية هنا؟ هل يمكن حقًا «تصعيد» رهبة المقدس في شكل «قوة إنجازية» للخطاب الذي نتقاسمه مع بقية أعضاء الإنسانية؟ كيف نقود الحقيقة إلى اليومي؟ ما معنى تحويل الحاجر المعياري بين مختلف الأفراد أو مختلف الأمم أو مختلف الأديان إلى «ادعاءات صلاحية» قابلة للنقد؟ كيف يصبح الآخر بعامة — مهما كان شكله أو تعريفه — «شريكًا» تداوليًا في جماعة «الإنسانية»؟ كيف نجتاز المسافة التداولية بين الأمم وننخرط في «المؤتلف الإنساني» من حيث جملة القيم المشتركة بين البشر بما هم بشر بمجردهم (في معنى «المعقول» الذي يجعل عالمهم ممكنًا، ومعنى «العادل» الذي يؤسس معايير سلوكهم الخير، ومعنى «الخلق» أو فن العيش الذي يغذي سرديتهم عن أنفسهم)؟

إن الرهان الأخير في هذه الأسئلة هو النزاع حول القيمة «الكونية» لعلاقتنا بالآخرين، هناك حيث نلتقي بهم في ميدان «الخطاب»؛ حيث تصبح كل «المقدسات» متساوية في «أصالتها» التداولية. إن قيمة الكونية هي المعيار الوحيد لصلاحية أي ادعاء هوي حول أنفسنا. لكن أي ادعاء حول حقيقتنا لا يمكن أن يتم مشاركته مع الآخر إلا إذا أسسنا شرط «التفاهم» معه وفقًا لنوع محمود من «أدب الجدل» معه.

(١) لغة الإنسان «ماهية روحية» (والتر بنيامين)

كتب ولتر بنيامين سنة ١٩١٦م مقالة رشيقة عنوانها «في اللغة بعامة وفي لغة الإنسان بخاصة»^{١٨}؛ حيث يقول: «كل تواصل للمضامين الروحية هو لغة، بحيث لا يكون التواصل عبر الكلمة إلا حالة خاصة»^{١٩}. إن القصد هو أن اللغة ليست مجرد «أداة» يستخدمها الإنسان للتعبير عن معنى غريب عنه أو خارجه، بل هي لا تصبح «لغة إنسانية» إلا متى كانت تحتوي على «ماهية روحية» (ein geistiges Wesen)، أي علاقة ما «بأنفسنا».

^{١٨} Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Her-
.ausgegeben von Fred Lönker (Germany: Philipp Reclam jun. Verlag GmbH, 2019).

^{١٩} Ibid., p. 9: "jede Mitteilung geistiger Inhalte ist Sprache, wobei die Mitteilung durch
.das Wort nur ein besonderer Fall"

قال: «ذلك يعني: أن اللغة الألمانية على سبيل المثال هي ليست أبداً العبارة التي تشير إلى كل ما يمكننا — على سبيل الافتراض — أن نعبر عنه **بواسطتها**، بل هي العبارة المباشرة عما يعبر عن ذاته داخلها، هذه «الذات» هي ماهية روحية.»^{٢٠}

إن اللغة لا تقول أو لا «تبلغ» عن معنى يوجد خارجها، إن المضمون الروحي الذي يعبر عن نفسه «في اللغة» هو لا يستعملها، نعني لا يعبر عن نفسه «بواسطتها».^{٢١} ذلك يعني أنه لا يوجد شيء «خارج» اللغة يمكن لأحدهم أن يحتمي به ويستعمله ضد بقية المتكلمين؛ إذ لا يوجد شيء ما إلا بقدر ما يعبر عن نفسه، أي بقدر ما «يتواصل» مع «نفسه» بوصفه لغة. وهكذا فإن القضية الأساسية هنا هي:

«أن الماهية اللغوية للإنسان هي لغته، ذلك يعني: أن الإنسان إنما يفصح عن ماهيته الروحية الخاصة في صلب لغته. لكن لغة الإنسان تتكلم في الكلمات. وبالتالي فإن الإنسان يفصح عن ماهيته الروحية الخاصة (بقدر ما هي ماهية مباشرة) عندما يسمى (*benennt*) كل الأشياء الأخرى. ولكن هل نعرف لغات أخرى تسمى الأشياء؟ لا ينبغي أن يجيب أحد بأنه لا توجد أي لغة أخرى خارج لغة الإنسان، فهذا غير صحيح، ولكن نحن لا نعرف أي لغة تسمى (*benennende*) غير لغة الإنسان.»^{٢٢}

لا يدخل في ماهية الإنسان إلا ما هو لغوي، لكن ما هو لغوي لا يصبح إنسانياً إلا عندما يحتوي على «ذاته»، نعني على ماهية روحية تخصه. وحسب بنيامين فإن هذه الخاصية لا تتعين في أصلاتها الخاصة إلا في فعل «التسمية»، تسمية كل الأشياء الأخرى، أي في الاستيلاء عليها وتسخيرها داخل لغة الإنسان. إن «التصور البورجوازي للغة» إنما يعاملها بوصفها مجرد «أداة تواصل»، موضوعها «الأشياء»، ومن أجل «مخاطبة» الإنسان، والحال أن اللفظ ليس أداة والأشياء ليست «موضوع» اللغة والتواصل لا

^{٢٠} Ibid., p. 10: "Das heißt: die deutsche Sprache z. B. ist keineswegs der Ausdruck für alles, was wir durch sie – vermeintlich – ausdrücken können, sondern sie ist der unmittelbare Ausdruck dessen, was sich in ihr mitteilt. Dieses 'Sich' ist ein geistiges Wesen"

^{٢١} Ibid., p. 11

^{٢٢} Ibid., p. 12-13

المواطنة قبل الهوية أو كيف نلاقي الآخر بشكل تداولي؟

يخاطب أحدًا. إن الاسم أخطر من مجرد أداة. قال: «في الاسم تفصح الماهية الروحية للإنسان عن نفسها إلى الله».^{٢٣} إن بنيامين يضع نفسه مباشرة في أفق التقليد التوحيدي (كما تجسده القبالة اليهودية تحديدًا) حيث يؤدي «الاسم» دورًا تكوينيًا: من «يسمي» يخلق أو يهب «الكيونة»، نعني يمنح «ماهية روحية» للموجود. وهي حركة تأويلية رشيقة؛ لأنها تمنحنا المقابل الإبراهيمي للتعريف اليوناني للإنسان بأنه «حيوان ناطق» أو «متكلم»، حيث يفضل بنيامين التعريف بصفة «التسمية» (*heißen*) بدلًا من «التكلم» (*sprechen*). الاسم هو «النداء الأصيل للغة» في معنى أن «اللغة لا تعبر عن نفسها»، عن ماهيتها الروحية إلا «في التسمية الكونية» (*in der universellen Benennung*). الاسم «كوني» في معنى أنه يبلغ في التسمية إلى «الكلية» (*Totalität*) الكثيفة للغة بوصفها كلية الماهية الروحية المباشرة والكلية الشاملة للغة بوصفها الماهية التي تبلغ (وتسمّى) على نحو كوني.^{٢٤} إن الكوني هو الاسم الذي يقطف كل مساحة المعنى التي تجعل شيئًا ما ماهية روحية. وحدها لغة الإنسان تتمتع بهذه الصفة. قال: «إن الإنسان هو وحده الذي يمتلك اللغة الكاملة من حيث الكونية والكثافة».^{٢٥}

(٢) ما هي «التداولية الكونية»؟ أو في معنى «التفاهم» (هابرماس)

قول هابرماس سنة ١٩٧٦ م: «إن مهمة التداولية الكونية (Universalpragmatik) هي أن تحدّد الشروط الكونية لأي تفاهم ممكن وأن تعيد بناءها. وفي سياقات أخرى يتكلم المرء أيضًا عن «الافتراضات الكلية» (*allgemeinen*) للتواصل»، إلا أنني أفضل أن أتكلّم عن الافتراضات الكلية للفعل التواصل؛ لأنني أعتبر نمط الفعل الهادف إلى التفاهم أمرًا أساسيًا.^{٢٦}

^{٢٣} Ibid., p. 14: "Im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit"

^{٢٤} Ibid., p. 15

^{٢٥} Ibid., p. 15: "Der Mensch allein hat die nach Universalität und Intensität vollkommene Sprache"

^{٢٦} J. Habermas, "Was heißt Universalpragmatik" (1976), in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984), S. 353

علينا أن نسأل هنا: ما هو «التفاهم» (Verständigung) عندما يتعلق الأمر بنمطٍ من «الفعل» الذي يكون «تداولياً» و«كونياً» و«تواصلياً»؟ إن أول مظهر طريف علينا تسجيله هو نقل مسألة «التفاهم» بين البشر المتكلمين من نطاق التقليد «الهرمينوطيقي» الذي عرّف البحث عن المعنى بأنه «فن الفهم» الذي يريد أن يبني «تأويلية كونية»، وهو تقليد ظلّ ساري المفعول من شلايرماخر إلى هيدغر وغادمر،^{٢٧} إلى أفق تقليد آخر، تقليد «النظرية النقدية في المجتمع»؛ حيث لا يتعلق الأمر بالبحث عن المعنى بل بإنجاز نمطٍ مختلفٍ من النشاط هو «الفعل التواصلّي» بين «ذوات متكلمة وفاعلة». هذا الانتقال من منوال «الفهم» (حيث يظل السؤال تأويلياً) إلى منوال «التفاهم» (حيث يصبح الشاغل تداولياً) هو الذي عمل هابرماس على تحديد ملامحه الفلسفية. وكان هابرماس قد أكد منذ ١٩٧٠م على أن «الهرمينوطيقا» ليست مناسباتاً لإنجاز مطلب «الكونية»؛^{٢٨} إذ إن «ادعاء الكونية» مطلب غير ممكن في ظل تأويلية تنطلق من مذهب شلايرماخر القائل بأن «الفهم هو تفادي سوء الفهم» أو من اعتراض غادمر عليه بأن ذلك «غير مناسب»؛ لأن «كل سوء فهم يفترض» اتفاقاً داعماً له («ein tragendes Einverständnis»)^{٢٩}. إن هكذا تأويلية سوف تضطر دوماً من أجل فهم «المعنى» إلى الاتكاء على «تراث لغوي» يتمتع لديها بمنزلة «أنطولوجية» بحيث إن «سوء الفهم» سوف يُعامل أيضاً بوصفه أثراً يخفي تحته «اتفاقاً» أو «توافقاً سابقاً».^{٣٠} والحال أن ما يختفي وراء سلطة التراث ليس «موضوعية اللغة» فقط بل أيضاً «الطابع القمعي لعلاقات العنف التي تشوه بيذاتية الاتفاق بما هو كذلك».^{٣١}

H. G. Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems", in: *Philosophisches* ^{٢٧}
Jahrbuch 73 (1966), 215–225.

J. Habermas, "La prétention à l'universalité de l'herméneutique" (1970), in: *Logique* ^{٢٨}
des sciences sociales (Paris: P.U.F., 1987), p. 266 sqq.

H. G. Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems", op. cit. p. 218 ^{٢٩}
:"Schleiermacher definiert die Hermeneutik als die Kunst, Mißverständnis zu vermeiden.
(...) Nur ist auch hier die Frage: Ist das Phänomen des Verstehens angemessen definiert,
wenn ich sage: Verstehen heißt, Mißverstehen vermeiden? Liegt nicht in Wahrheit allem
Mißverstehen etwas wie ein "tragendes Einverständnis" voraus?"

J. Habermas, "La prétention à l'universalité de l'herméneutique" (1970), op. cit. p. 267 ^{٣٠}
.Ibid., p. 269 ^{٣١}

ولكن ماذا يمكن أن تكون «التداولية» إذا هي فعلاً أرادت أن تكون «كونية» و«تواصلية» تنجح في تخطي أفق تأويلية الفهم التي تظل دوماً قائمة على نزعة «محافظة» (تنبع من سلطة تراث صامت أو صريح) إلى نظرية عامة في التفاهم الذي يحوّل اللغة إلى أفعال كلامية ذات طبيعة «إنجازية» مفتوحة على «فضاءات عمومية» عالمية؟

ينطلق هابرماس في الإجابة عن هذا السؤال من رسم معالم ما يسميه «قاعدة صلاحية الكلام» (Geltungsbasis der Rede).^{٣٢} وتتمثل هذه القاعدة في المفترضاات «الكونية» لأفعال «الكلام» التي من شأنها أن تنجز عملية «التوافق» (der Konsens) بين المتحاورين، وذلك يعني داخل «جماعة» يجتهد كل مشارك ضمنها في أن يكون «فاعلاً تواصلياً» مع سائر المشاركين. وعلى خلاف كارل أطو آبل الذي أراد تأسيس هذا الطرح التداولي على مفترض معياري موجود «بعد دوماً فينا نحن أنفسنا وفي الآخرين»^{٣٣} (أي بشكل قبلي أو ترنستدنتالي)، فإن هابرماس لا يعوّل إلا على أفعال الكلام بين البشر الذين يقبلون التحوّل إلى ذوات فاعلة ومتكلّمة داخل جماعة من المتكلمين الفاعلين الذين لا هدف لهم سوى «التفاهم» فيما بينهم بواسطة «أفعال كلام توافقية» (konsensuelle Sprechhandlungen).^{٣٤} لا يدخل أحد في «مسار التفاهم» إلا إذا قبل تأمين مجموعة من «الادعاءات الكونية» بواسطة جملة من أفعال الكلام، وهي عند هابرماس عملية مؤلّفة من أربع خطوات يحقّقها ذلك الفاعل التواصلّي عندما:

- يعبر عن نفسه بشكلٍ قابلٍ للفهم.
- يقدّم شيئاً ما من أجل الفهم.
- يجعل نفسه بذلك مفهوماً.
- ويتفاهم الواحد مع الآخر.^{٣٥}

^{٣٢} J. Habermas, "Was heißt Universalpragmatik" (1976), op. cit. p. 353.

^{٣٣} Ibid., p. 353.

^{٣٤} Ibid.

^{٣٥} Ibid., p. 354.

- sich verständlich auszudrücken,
- etwas zu verstehen zu geben,

تتعلق هذه المستويات الأربعة بمجالات اختبار تداولية متميزة، ألا وهي «اللغة» (ما نعبر عنه ينبغي أن يكون «قابلاً للفهم»)، و«الطبيعة الخارجية» (ما نقوله ينبغي أن تكون له علاقة بالواقع بحيث ينطوي على قيمة «موضوعية» تصف «حالات الأشياء»، ومن ثمَّ يكون «حقيقياً»)، و«الطبيعة الباطنية» (ما نتكلم عنه يجب أن يكون «صادقاً» صدقية (Wahrhaftigkeit) تفصح عن «ذاتيتنا» أو «أصالتنا» الخاصة؛ لأنه «إفصاح عن تجارب ذاتية» خاصة بنا)، و«المجتمع» (ما نتخاطب في شأنه يجب أن يكون منظماً حسب «معايير» تتميز بقدر محمود من «الساد» أو «الصحة» (Richtigkeit) المعيارية التي تمكّنه من «إرساء علاقات بيشخصية» موجّهة نحو التفاهم، وليس موجّهة نحو مجرد النجاح حسب مقضيات منظومة لا ترانا).^{٣٦}

لا معنى لتعبير لا يكون «قابلاً للفهم»، وهذه هي الخاصية الحاسمة في كل «كلام» أو «خطاب». إن «معقولية» القول أو «قابليته للفهم» (Verständlichkeit) هي الركيزة الأولى في اعتبار أيّ تعبير يبيّنه متكلم نحو سامع ما. ولا يصبح «تداولياً» أو قابلاً للتداول إلا ما يستطيع أعضاء الجماعة اللغوية (أو أعضاء الإنسانية بوصفها جماعة لغوية) «فهمه» على نحو يمكّن من «التفاهم» في شأنه. ولا يتعلق الفهم أو التفاهم بحدس أو وحي أو لغز، ينزلق معه المتكلم في أتون رطانة أو خطابة متعالية على اللغة العادية، بل فقط هو يستعمل ذلك القدر من المعنى الذي تستطيع الذات المتكلّمة تقاسمه بشكل متساوٍ ومتساوٍ. إن معقولية الخطاب أو قابليته للفهم هي شرط الإمكان الكوني الأول في تحقيق أيّ مسار من التفاهم. ولا ينبغي أن ننظر إلى «قابلية الفهم» بوصفها تواضعاً خطابياً أو تنازلاً تأويلياً، بل فقط بوصفها شرط إمكان معيارياً كونياً لتحقيق التواصل بين البشر بعامة.

لكنّ الخطاب لا يكون قابلاً للفهم حقاً إلا إذا أضاف إلى بنيته التداولية ثلاثة شروط إمكان معيارية أخرى، هي بمثابة تمايز داخلي في ادعاءات الصلاحية التي يجب على كل فعل كلامي أن يتحلّى بواحدٍ منها أو أكثر، كي يحقق مقصده التواصل.

- sich dabei verständlich zu machen,
- und sich miteinander zu verständigen.

.Ibid., p. 440 ^{٣٦}

يجب أن يكون الفاعل التواصلّي قد قدّم «شيئاً» ما للفهم؛ وذلك يعني أن يحركه «مقصد» معين إلى «تبليغ مضمون قضوي حقيقي» أو «صائب» (wahr): إن «الحقيقة» (Wahrheit) هي المحتوى الوحيد للخطاب الذي يريد أن يتخذ شكل «قضايا» قابلة للصواب والخطأ. «أن يبلغ» (mitteilen) تعني في الألمانية «أن يتواصل» في معنى «أن يتقاسم» مع غيره. والحقيقة هي المحتوى الوحيد الذي يمكن تقاسمه في شكل قضايا. إن «المحتوى القضوي» هو الشكل الوحيد للحقيقة بحيث «يستطيع السامع أن يتقاسم معرفة المتكلم».^{٣٧} ولذلك ليس ثمة من «إفادة» (Relevanz) في أي خطاب يريد أن يكون كونياً وهو يخل بشرط الإمكان الخاص بمسألة «الحقيقة». لا يتفاهم الناس إلا بعد تسوية تفاهم مفترض سلفاً بين عقولهم حول ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي. إن التفاهم بين البشر حول وضع العالم يوجد «بعد» الحقيقة العلمية وليس بمعزل عنها. لكنّ المتكلم مطالب أيضاً بالإفصاح عن مقاصده بشكل «صادق» أو «نزيه» حتى يستطيع السامع أن «يصدّقه» في معنى قريب من «الاعتقاد» أو «الثقة».^{٣٨} كل ما يقوله المتكلم عن «نفسه» هو مسألة «تصديق» أو «اعتقاد» وهو رهين قدرة التلفّظ على إحداث شعور «الثقة» لدى السامع. ومن ثمّ ليس له على المستوى التداول الكونية أي سند معياري آخر؛ ولذلك يجب على الفاعل التواصلّي أن يختار «تلفّظاً سديداً» (richtige Äußerung)^{٣٩} أو تعبيراً صحيحاً موافقاً للمعايير السائدة حتى يمكن للسامع أن «يقبل» هذا الفعل الكلامي بوصفه موجّهاً نحو التفاهم وليس نحو شيء آخر.

يقول هابرماس: «إن هدف التفاهم هو التوصل إلى اتفاق» (Einverständnis) من شأنه أن يفضي إلى الأرضية البيذاتية المشتركة التي يقوم عليها الفهم المتضافر والمعرفة المتقاسمة والثقة المتبادلة والتآلف (Übereinstimmen) الواحد مع الآخر. وإن الاتفاق إنما يقوم على قاعدة الاعتراف بادّعاءات الصلاحية الأربعة المتعلقة بها: قابلية الفهم، الحقيقة، الصدقيّة والساداد. ونحن نرى أن عبارة «التفاهم» هي في الألمانية تُقال على معانٍ عدة».^{٤٠}

^{٣٧} Ibid.

^{٣٨} Ibid., p. 355.

^{٣٩} Ibid.

^{٤٠} Ibid.

إن التفاهم مسار وليس معطًى جاهزاً، إن هدفه هو إنتاج نوع معين من «المتفق عليه» حتى يصبح التواصل ممكناً. وهو متفق عليه لغوي؛ أي يتحقق عبر أفعال كلامية توصلت إلى رسم «أرضية مشتركة» بين «ذوات» متساوية انتقلت من الخطاب المنفرد بنفسه إلى الخطاب القادر على «الفهم المتضافر» (wechselseitig) أو المتآزر الذي تنجزه ذوات تتبادل أفعال الكلام من أجل الوصول إلى «اتفاق» (Einverständnis). واللفظة تعني في الألمانية نوعاً من «الفهم الواحد» الذي لم يكن «واحدًا» أو ناجماً عن فهم أحادي بل «صار» واحدًا بفضل التفاهم بين عديدين. علينا أن نسأل الآن: بأي وجه يمكن للتداولية أن تساعد في تحقيق تخريج فلسفي مناسب لمفهوم «التآلف الواحد مع الآخر (das miteinander Übereinstimmen)» بوصفه الثمرة العليا لمسار التفاهم؟

(٣) شرعة التآلف: «الكرامة الإنسان» بوصفها معياراً للكونية

تكمّن طرافة أعمال هابرماس في قراءة العنصر «الإنساني» بوصفه مهيكلًا باللغة على نحو يجعل كل ما يقوله أو يفعله هو عبارة عن «فعل تواصلي» موجّه نحو التفاهم بين ذوات فاعلة وملتزمة. هذا التجريد من شأنه أن يحرر قدرة البشر على «التآلف» فيما بينهم من وطأة أي أجهزة معيارية «أخرى»، قد تكون غير قادرة على اعتماد اللغة بوصفها نموذجًا عميقًا لكل نوع من إنتاج المعنى المشترك. ووجه الطرافة الأخص هو أن هذه المقاربة ليس أحادية، أي لا تُقصي أي خطاب حول هوية الإنسان أو حول معنى الكينونة في العالم (أكان طقوسًا أو دينًا أو ميتافيزيقا أو فنًا أو سنة أخلاقية أو حياة يومية ...) بل فقط «تعيد بناء» في مفردات تداولية ومن ثمّ تمتحن صلاحيته في تحقيق التفاهم بين البشر. إن القصد هو أنه لا توجد «دلالة» ذاتية للوجود الإنساني تكون بمعزلٍ عن «الصلاحية» التداولية لما يقوله عن نفسه أو إلى الآخرين. وسوف نكتفي هنا باختبار قول هابرماس في التآلف بواسطة «خطاب حقوق الإنسان» والسؤال عن «الكرامة الإنسانية»، وذلك من جهة أن «المؤتلف الإنساني» اليوم لئن كان لا يمكن أن يُصاغ إلا في لغة تداولية فليس له من محك اختبار آخر إلا ما نفهمه من عبارة «حقوق الإنسان» بعامة: صحيح أن ما يقوله الناس عن أنفسهم أو لبعضهم البعض هو ليس شيئاً آخر سوى «أفعال الكلام» التي يؤسسون عليها «مسار التفاهم» الذي يفضي إلى إرساء «اتفاق» ما بعد-تقليدي حول معنى حياتهم المشتركة. لكنّ كلّ ذلك لن يكون له أي مفعول «إنجازي» إذا لم يجد سنداً معيارياً له في تصوّر معين عن «حقوق الإنسان» ولا سيما من زاوية السؤال المركّب عن

معنى «الكرامة الإنسانية» التي تُقال على معانٍ «هوية» شتّى ومن الصعب بمكان إجراء «مناظرة» منصفة في شأنها.

ويبدو أن هابرماس قد شرع فعلاً في رفع هذا التحدي «الهوي» ضد فلسفته منذ كتابه التأسيلي «إدماج الآخر» (*Einbeziehung des Anderen*) سنة ١٩٩٦م، وخاصة القسم الرابع منه حول «حقوق الإنسان: على مستوى عالمي وداخل الدولة»، والذي طوّره انطلاقاً من مقالة كانط عن السلم الأبدي (١٧٩٥م) ولكن في إطار مراجعة تداولية لتلك المقالة في ضوء انحسار نموذج الدولة القومية وظهور العنصر «ما بعد القومي» أو «المعولم» بوصفه مجالاً جديداً للخطاب الكوني حول «حقوق الإنسان» من خلال نقلها من نطاق الدولة/الأمة إلى أفق «قانون المواطنة العالمة» (*das Recht der Weltbürger*)^{٤١}. والنتيجة هي أنه لا معنى لمواطنة عالمية دون إرساء «سياسة في حقوق الإنسان»^{٤٢}. لأن ما هو «كوني» ليس «العالم» بل «المواطنة» الإنسانية. إن رهان أي تفاهم هو بناء اتفاق تداولي حول نوع ادعاءات الصلاحية التي نقيم عليها خطابنا حول أنفسنا أو تجاه الآخرين من حيث نحن «بشر» في «مواطنة عالمية» دائمة، الواحد بالنسبة إلى الآخر.

وانطلاقاً من هذا المقام امتحن هابرماس جملة عديدة من مثل هذه الاتفاقات ما بعد التقليدية: سواء منها السياسية («إدماج الآخر»^{٤٣} في ظل دولة تحقق «الديمقراطية التشاورية») أو الأخلاقية («أخلاق الخطاب»^{٤٤}) أو الدينية («التعدد الديني» و«التسامح الديني» بوصفه خطوة نحو تحقيق الحقوق الثقافية»^{٤٥}، و«السنة المقدس»^{٤٦} في «مجتمع

^{٤١} J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. op. cit. p. 192, 210 sqq

^{٤٢} Ibid., p. 193

^{٤٣} J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur Politischen Theorie (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), p. 277 sqq

^{٤٤} J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991)

^{٤٥} J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), p. 119 sqq., 258 sqq

^{٤٦} J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Berlin: Suhrkamp, 2012), p. 7–18

ما بعد علماني»^{٤٧} أو الحقوقية («دسترة القانون الدولي» وطرح مسائل «الشرعنة في مجتمع عالمي بلا دولة»^{٤٨}).

نحن لن نهتم هنا إلا بما يجعل «التآلف الواحد مع الآخر» بين البشر ممكنًا، وليس ذلك إلا السؤال التداولي عن «الكرامة الإنسانية» عمومًا بوصفها السند «الأخلاقي» لأي تساؤل نظري حول «التفاهم» (من حيث هو الثمرة العليا للعقل التواصل/الوريث ما بعد الميتافيزيقي للعقل التقليدي أكان «جوهراً» أو «ذاتاً» متعالية) أو أي بحث عملي حول «العدل» (من حيث هو الرهان السياسي الذي أطلقتته نظرية الخطاب لدى هابرماس حول الديمقراطية التشاورية الكفيلة بتحقيق «إدماج الآخر» في «مجتمع متعدد الثقافات»). إلا أنه علينا أيضاً أن نفصل بين التأصيل التداولي لمفهوم الكرامة الإنسانية وبين النقاش الثقافي حول «الهوية» القومية التي هي موقعة دائماً من طرف ثقافة ما، حيث يتحدث هابرماس نفسه، دونما خجل فلسفي يُذكر، عن كيان ثقافي أو أخلاقي خاص اسمه «أوروبا»، عن «تعريف أوروبا» وعن نشأة «الهوية الأوروبية»^{٤٩}، وعن «من ينتمي إلى أوروبا» (Wer gehört zu Europa?)^{٥٠}، وعن نوع العلاقة المناسبة بين هذه الهوية وبين «الفعل الكوني» أو «ذي النزعة الكونية» (universalistisches Handeln)^{٥١} الذي يجدر بهذا النوع من «أوروبا الجديدة» أن تقوم به، إن الفعل الكوني إذن ليس فعلاً هويّاً ولا ينبغي له أن يكون.

أين يقع السؤال عن «المؤتلف الإنساني» إذن متى حصرنا البحث عنه في أفق السؤال عن الكرامة الإنسانية؟ وما هي المساهمة التي تفيدنا بها تداولية هابرماس؟ إن الحديث عن «مؤتلف إنساني»، أي عن حقل تداولي مشترك بين جميع المشاركين في الجماعة التواصلية، غير ممكن من دون فكرة واضحة عن «الإنسانية».

J. Habermas, "Die Dialektik der Säkularisierung", in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008, p. 35–38.

J. Habermas, *Politische Theorie. Philosophische Texte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, ٢٠٠٩), p. 313 sqq; 402 sqq.

J. Habermas, "Europäische Identität und universalistisches Handeln. Nachfragen an Jürgen Habermas", in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 7/2003, p. 804 sqq.

.Ibid., p. 803.

.Ibid., p. 801.

وكان كانط قد اقترح فكرة «أخلاق كونية» مؤسّسة على النزعة «الكسمو-سياسية» (Kosmopolitismus) أو مواطنة العالم باعتبارها أساساً «قانونياً» مناسباً لجمع البشر حول قيم كونية مشتركة تؤلّف بينهم. إلا أنه لا يجب أن ننسى أن هذا المصطلح من نحت فيلسوف يوناني هو «ديوجانس السينوبي» أو الكلب، الذي كان يجوب شوارع أثينا حاملاً مصباحه في وضوح النهار قائلاً لأبناء مدينته «أنا أبحث عن الإنسان (anthrôpos)». ^{٥٢} إنه لم يكن يبحث عن «رجل» (anèr) بل عن «الإنسان» الذي يتحدث عنه أفلاطون. ^{٥٣} وعلينا أن نفهم لماذا مثل هذا السؤال قد جعل منه فيلسوفاً «كلبياً» أو «يعيش حياة كلب». ^{٥٤} إن سعيه إلى تخطي نطاق «المدينة» إلى أفق «العالم» لا يعني سوى الدعوة إلى نقل السياسة من خصومة «القوانين» الخاصة بشعب أو ثقافة معينة إلى مناقشة أخلاق المواطنة العالمية. إن «العالم» يحتاج هو أيضاً إلى نمط من «السكن» ما بعد القومي الذي بمقدوره مساعدة البشر على التآلف فيما بينهم والاشتراب إلى «سلم دائم».

ما ننظر به من هذا التبيين هو أن «الإنساني» ليس «رجلاً»، نعني ليس نظاماً «ذكورياً» يمكن أن ترفعه ثقافة ضد أخرى أو شعب ضد آخر. ومع ذلك من السهل الانزلاق في تصوّر أبوي أو ذكوري لمعنى «الكوني»، لذلك فإن استدعاء كانط لمعنى «الكسمو-سياسة» هو من أجل بلورة أخلاق عقلية قادرة على احتمال قيم الكوني، أي قيم المشترك الذي يتخطى جميع الثقافات أو الهويات لكنه يستطيع التآلف بينها. لكن النزعة الكونية يمكن أن تكون فخاً سياسياً «كلبياً» بمجرد النزاع حول معنى «الإنسانية»، التي هي مفهوم يمكن أن يتحوّل حسب توصيف كارل شميدت في بحثه حول مفهوم السياسي (١٩٣٢م) ^{٥٥} إلى «أداة إيديولوجية» ضد الشعوب. ولذلك ينبّه هابرماس بشدة إلى خطورة موقف كارل شميدت من فكرة كانط عن «الإنسانية» القائمة على مواطنة العالم: إن شميدت قد حوّل كلمة برودان «من يقول إنسانية، يريد أن يخدعنا» إلى

Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 41, éd. Goulet-Cazé, ^{٥٢} p. 718.

Cf. Lucien Jerphagnon, *Histoire de la pensée*. D'Homère à Jeanne d'Arc (Paris: Tallandier ^{٥٣} Editions, 2009), p. 190.

^{٥٤} Ibid., p. 185 sq.

Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, (1932). (Berlin: Duncker & Humblot, 1979) p. ^{٥٥}

عبارة «الإنسانية، بهيمية» (Humanität, Bestialität)، ومن ثمَّ يتحدث عن «خديعة النزعة الإنسانية» التي تمارسها أي جهة عالمية تريد أن تبني مجتمعاً دولياً على أساس فكرة كانط عن السلم الدائم، والحال أنها تشرّع لنزعة «التدخل» المعمّم في سيادة الدول القومية.^{٥٦}

إلا أنه قد تم أيضاً نقد هابرماس الذي يدعو إلى تأصيل المؤتلف الإنساني على أساس تداولية كونية بناءً على هذا الاعتراض: «ما صلة هذه النزعة الكونية بالتسامح مثلاً؟ أليس التسامح على الأرجح هو مفهوم أبوي من الأفضل تعويضه بمفهوم «الضيافة»؟»^{٥٧} كما فعل دريدا، هنا نحن نظفر بتبنييه هامّ جدّاً بالنسبة إلى مسألة «التألف» الإنساني: إنه ليس مجرد «تسامح» أبوي بين قوي وضعيف؛ لأنّ «النزعة الكونية» ليست تسامحاً. قال هابرماس: «بالمعنى الدقيق لا تكون هناك «نزعة كونية» إلا مع الفردانية المساواتية التي تقوم على أخلاق عقلية، هي تقتضي الاعتراف المتبادل في معنى الاحترام المتساوي والاعتبار المتبادل تجاه أي واحد من الناس».^{٥٨} بدلاً من التسامح، الذي هو راسب تقليدي خاص بالمدونة الدينية، أو الضيافة، التي هي أثر أخلاقي يعود إلى آداب وثنية قديمة، يقترح هابرماس التجرؤ على تطوير «أخلاق عقلية» حيث يكون «العقل» هو البؤرة التداولية للخطاب الذي يقوم على الفعل التواصلي، نعني ذاك الخطاب الذي أنجز «نقد العقل الأداتي»^{٥٩} الذي يلتبس به في فهم نفسه أو فهم عالم الحياة الذي يعيش فيه.

^{٥٦} J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. op. cit. p. 220

^{٥٧} J. Habermas, "Fundamentalismus und Terror. Antworten auf Fragen zum 11. Sep-tember 2001", in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2/2002, p. 176: Was hat dieser Universalismus beispielsweise mit Toleranz zu tun? Ist Toleranz nicht eher ein paternalistischer Begriff, der besser durch das Konzept der "Gastfreundschaft" ersetzt würde?

^{٥٨} Ibid., p. 178: "Im strengen Sinne "universalistisch" ist nämlich nur der egalitäre Individualismus einer vernünftigen Moral, die gegenseitige Anerkennung im Sinne der gleichen Achtung für, und der reziproken Rücksichtnahme auf jeden fordert"

^{٥٩} J. Habermas, Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*. Band 1. Hand-lungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), p. 489 sqq

لا يمكن إذن تأصيل مفهوم «الكرامة الإنسانية» بعامية دون تكريس مقولة «الفرد»: إن البشر بعامية ليس مجرد «عضو» في جماعة حيوانية لا تراه، بل هو كيان قائم بنفسه ومستقل بذاته هو يتساوى بشكل كوني مع كل فرد آخر على وجه الأرض. وإنما بهذا الإقرار فقط يمكن تأسيس «أخلاق عقلية» ليس لها من مضمون معياري سوى «الاعتراف المتبادل» بين الأفراد الذي يحملهم التساوي «العادل» فيما بينهم على الاحترام والاعتبار المتبادل تجاه «أي واحد من الناس». هذا التأكيد على صفة «أي واحد من الناس» (jeden) هو علامة «الكونية»: إن الكرامة الإنسانية كل لا يتجزأ. وليس مفهوم «الفرد» غير التجسيد الاجتماعي لها. فإنَّ ما تتطلبه الكرامة ليس «الفرد» من حيث هو تعبير ثقافي طوره الغرب بل «الشخص» الإنساني بما هو كذلك، هذا المفهوم الذي لا تخلو منه ثقافة سواء أكانت حديثة أو غير حديثة، أكانت غربية أم شرقية. نحن كونيون سلفاً «بأشخاصنا» وليس فقط بما نطالب به من الفردانية الحديثة.

لكنَّ الأمر الأخطر هنا هو معاملة الشخص الإنساني وكأنه مجرد قيمة أخلاقية تحت تصرف السلطة بلا أي سند قانوني. ومن يعوِّض مطلب «العدل» بمجرد «التسامح» هو يسقط دون أن يدري فيما يسميه هابرماس «الكونية المزيفة» (der falsche Universalismus). إنَّ العدل ليس مطلباً أخلاقياً فقط. يقول هابرماس في مقابلة حملت عنواناً لها «سبل الخروج من فوضى العالم»: «إنه حتى قوة شديدة الحداثة مثل الولايات المتحدة يمكن أن تسقط في الكونية المزيفة للممالك القديمة وذلك عندما تعوِّض القانون الوضعي بالأخلاق والإتيقا في مسائل العدل الدولي. فمن وجهة نظر بوش تسوغ قيمنا (unsere Werte) بوصفها القيم الصالحة بشكل كوني التي يجب على كل الأمم الأخرى أن تقبل بها من أجل مصلحتها الخاصة، إنَّ الكونية المزيفة هي نزعة إثنية موسَّعة بعامية».^{٦٠}

J. Habermas, "Wege aus der Weltunordnung", in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1/2004, p. 40: "Auch eine hochmoderne Macht wie die USA fällt in den falschen Universalismus der Alten Reiche zurück, wenn sie in Fragen der internationalen Gerechtigkeit das positive Recht durch Moral und Ethik ersetzt. Aus der Perspektive von Bush gelten "unsere" Werte als die universal gültigen Werte, die alle anderen Nationen zu ihrem eigenen Besten akzeptieren sollten. Der falsche Universalismus ist ein ins Allgemeine erweiterter Ethnozentrismus"

ما هي الكونية الصحيحة إذن؟ لا يمكن أن تكون هناك كونية صحيحة إلا باسم «الإنسانية» بمجرد ما. كل أجهزة المعنى الأخرى (مثل الهوية القومية أو الطائفة أو المعتقد أو المذهب أو الثقافة أو اللون ...) هي بشكل أو بآخر بنى معيارية لا تتساوى في المسافة التداولية التي قطعتها من أجل أن تتشكل بشكل لغوي أي بشكل تواصل. هناك عمر لغوي أو تداولي على كل واحدة من هذه البنى المعيارية أن تقطعها من أجل أن تدخل في أفق الإنسانية بما هي كذلك. ولذلك من السهل جداً أن ينزلق النقاش حول الإنسان في «المنحدر الطوباوي» (das utopische Gefälle) المريح الذي توفره الهواجس الهوية أو الطائفية أو المذهبية أو العرقية، وتمنع «العقل» عندئذ من إعادة بناء نفسه على أسس تداولية متحررة من رواسب العنف أو القمع الروحي الموجود في كل ثقافة أكان رمزياً (كما في الجماعات قبل الحديثة) أم استراتيجياً (كما في المجتمعات الحديثة).

إن تطوير نزعة كونية صحيحة يتطلب قبل كل شيء تحرير مفهوم الكرامة الإنسانية من سياقات الفهم التي تشوّهه. وعلى الرغم من أنه مفهوم عرفه القدماء ومنحه كانط التحديد الذي لا يزال سارياً إلى اليوم، فهو لم يدخل في نصوص القانون الدولي إلا بعد الحرب العالمية الثانية، إذ هو لم يوجد لا في إعلانات حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر ولا في تشريعات القرن التاسع عشر.^{٦١} وهو ما قاد هابرماس إلى التساؤل بشكل صريح: «لماذا كان الكلام في القانون عن «حقوق الإنسان» أسبق بكثير من الكلام عن «الكرامة الإنسانية»؟»^{٦٢}

يشير هذا السؤال إلى التمييز الإشكالي بين معنى «الكرامة الإنسانية» من جهة، وبين إعلانات «حقوق الإنسان» من جهة أخرى. إذ يبدو أن علينا أن نقطع المسافة الفاصلة بينهما بوصفها هوة معيارية حقيقية بين التكريس الأخلاقي للإنسانية وبين مجرد «قوننة» حقوق الإنسان أو «دسترتها». لذلك فإن «المؤتلف الإنساني» ليس مشكلاً قانونياً فحسب، إنه تأليف مركّب من قيم متقاسمة بين دوائر متعددة من المعنى تمضي

٦١ J. Habermas, "Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die re-
alistische Utopie der Menschenrechte", in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*
.8/2010, p. 44

٦٢ Ibid., p. 44: "Warum ist im Recht von Menschenrechten" so viel früher als von "Men-
schenwürde die Rede?"

المواطنة قبل الهوية أو كيف نلاقي الآخر بشكل تداولي؟

حسب تداولية هابرماس من «التفاهم» (في الخطاب) إلى «الحقيقة» (في القضايا العلمية) و«السداد» (في المعايير) و«الصدق» (في التعبير عن الذات). لا يمكن اختزال معنى «الإنساني» في مشكل لساني «إجرائي» أو قول علمي «مُؤَصَّع» للطبيعة أو استعمال «استراتيجي» للمنظومات الاجتماعية (مثل المال أو السلطة) أو تجارب في الحياة ذاتية ومعزولة (مثل السرديات الهوية). لا يمكن الاعتراف بالمؤتلف الإنساني إلا في صيغة مرگبة تجمع أعضاء نادي الإنسانية الحالية حول علاقات عابرة للثقافات نجحت في الربط المناسب بين «الكلي» (في الخطاب الحجاجي) و«الكوني» (في الخطاب المعياري).

إنَّ الحادثة لم تعرف منذ القرن السابع عشر غير «حقوق الإنسان» لكنها لم تطرح مسألة «الكرامة الإنسانية». كانت أوروبا كلية هوية مغلقة على نفسها ولا تحاور غير نفسها، أما منذ الحرب العالمية الثانية فإن أوروبا أصبحت طرفاً ثقافياً وليس أفقاً متعالياً لإنتاج المعنى. كانت «حقوق الإنسان» متعلقة بترسيخ جهاز «الذاتية» وفرضه بوصفه الشكل الحقيقي لإنسانية الإنسان. وبلغ ذلك مع كائط حدوده الداخلية. لكنَّ السؤال عن «كرامة الإنسان» هو سؤال عن كرامة «الآخر»، ومن ثَمَّ فإن بناء مفهوم «الآخريّة» هو الذي فرض أفق التساؤل عن «الكرامة الإنسانية» بوصفه المعيار الكوني الخفي والوحيد لأي اختبار موجب للعلاقة مع الآخر.

ولذلك يقرُّ هابرماس بصعوبة التعامل مع مفهوم «الكرامة الإنسانية»: هل هو مفهوم أساسي له مضمون «معيارى» يمكن أن تتفرَّع منه حقوق الإنسان؟ أم هو عبارة لا تقول شيئاً محدداً تشير إلى مجموعة من الحقوق التي لا رابط بينها؟^{٦٣} إن إجابة هابرماس هي أن «الكرامة الإنسانية هي المصدر الأخلاقي للحقوق الأساسية».^{٦٤} إنها تؤدي «وظيفة استكشافية»^{٦٥} لجملة حقوق الإنسان. ومن ثَمَّ فإن الكرامة الإنسانية هي المحتوى المعياري الكوني الوحيد للآخريّة من حيث هي في أساسها مجال تداولي حيث يتم اختراع وإعادة اختراع «المؤتلف» الإنساني في كل مرة.

^{٦٣} Ibid.

^{٦٤} Ibid., p. 45

^{٦٥} Ibid., p. 45-46

خاتمة: في «نزع الطابع الريفي» عن كونية الغرب: نحو هجرة جديدة إلى الإنسانية

لا يمكن أن ننجح في الانخراط في تداولية كونية إلا متى قبلنا بإعادة بناء تعريف مناسب عن «الإنساني» بوصفه هذه المرة «عملًا إنجازيًا» وليس بوصفه «هوية» جاهزة مسبقًا على الفرد أن يدافع عنها أو يمكن أن تُستعمل ضده. إن الإنساني اليوم هو وعد تأويلي بنوع من المعنى في العالم لا يمكن تملكه إلا بقدر ما نقبل تقاسم أفق التفاهم الذي يجمع بين المشاركين في الجماعة التواصلية التي قد تكون هذا المجتمع أو ذاك، ولكن في أفق جماعة الإنسانية برمتها. ولذلك فإنَّ أخطر نقد وُجِّه إلى «نظرية الفعل التواصلية» التي أنجزها هابرماس سنة ١٩٨١م هو أنها نظرية غير موجهة إلى «غير الغربيين» وبالتالي هي تعاني هي بدورها من «طابع ريفي» غير مفكّر فيه. ومن ثَمَّ ظهر نمط من النقد ما بعد الكولونيالي يناادي صراحة بنزع الطابع الريفي (Deprovincializing)^{٦٦} عن هابرماس وعن حقله التداولي: إذ هو أيضًا مفكّر «ريفي» لأنه على الرغم من التداولية الكونية التي بناها هو قد تعودّ ألا يخاطب غير «الغربيين» داخل «هوية ثقافية» جاهزة. في مقابل ذلك يعترف هابرماس بأن أفضل السبل المتاحة بين أعضاء نادي الإنسانية هو تأسيس «خطاب ثقافي حول حقوق الإنسان»^{٦٧} من شأنه أن يرسم ملامح «المؤتلف الإنساني» فيما بينهم، حيث على الجميع أن يأخذ «مسافة» معينة عن تراثه الخاص، ولكن أيضًا حيث لا يمكن للفيلسوف «الغربي» نفسه أن يكون أكثر أو أقل من «محاور» يؤدي «دور المدافع عن مشارك غربي» في المؤتلف الانساني. لكن «المفهوم الذي ظل يقيّد مساهمة هابرماس في هذا النقاش «ما بعد الغربي» مع «غير الغربيين» هو بالتحديد مفهوم «الشرعنة» (Legitimation): لا يمكن أن يكون ثمة «مشارك» إنساني دون أن يكون «كونيًا» أي قابلاً للشرعنة بشكل كوني. إن خطة هبرماس هي أن جملة المشاركين في «نزاع الاعتراف» في عصرنا (وهم في تقديره كل أولئك الذي يؤسسون خطابهم «الإنساني» على

Cf. Tom Bailey (Ed.), *Deprovincializing Habermas. Global Perspectives* (India: Routledge, ^{٦٦} 2014).

J. Habermas, "Der interkulturelle Diskurs der Menschenrechte. Vermeintliche und ^{٦٧} tatsächliche Probleme", in: *Frankfurter Rundschau* 4.2.1997.

التعددية الثقافية والنزعة القومية والنزعة النسوية والصراع ضد إرث المركزية الأوروبية للاستعمار^{٦٨} هم مدعوون إلى العمل على إرساء ضرب جديد من «التفاهم الثقافي» (interkulturelle Verständigung) الذي ينجح في إنارة الصعوبات التي تحول دون بناء مؤتلف معياري جامع بينهم. قال: «إن هذه الظواهر هي مناسبة جدًا من أجل بيان صعوبات التفاهم بين الثقافات: هي تنير العلاقة بين الأخلاق والسنن الاجتماعية أو العلاقة الباطنية بين الدلالة والصلاحية وتمنح تطعيمًا جديدًا للسؤال القديم عمّا إذا كنّا نستطيع بعامة أن نتخطى سياق لغتنا وثقافتنا الخاصة بنا أو أن كلّ مناويل العقلانية هي تبقى مشوبة بضرب معين من صور العالم أو التقاليد.»^{٦٩}

إنّ أول صعوبة هنا هي أن الغرب لا يرى «الإنساني» بل يرى «الفرد» والسياق الفردي الذي يستند إليه. ولذلك فإن الانتقال من مجرد الضمير «الخلقي» (Moral) الذي يحرك الفرد بمجرده الليبرالي إلى «السنن الاجتماعية» (Sittlichkeit) التي تنادي بها الجماعة في كل مكان بشكل هوي أو «استخلافي» هو موقف تداولي لا يخلو من صعوبة في أي ثقافة، فما بالك بين ثقافة فردانية وأخرى جماعوية. كذلك فإن الفرق بين الدلالة (الإجرائية للسان بوصفه مجرد أداة نحوية أو منطقية) والصلاحية (المعيارية لما تقوله الثقافات في لغاتها الخاصة) هو فرق تأويلي ليس من اليسير التحكم فيه لا سيما عندما يطرح السؤال عن إنتاج «المعنى» في أفق الفهم الخاص بكل شعب أو مجتمع. وأخيرًا فإن التحرر من وطأة السياق الثقافي الخاص بكل شعب لا يمكن أن يتحقق من دون الاتفاق على أن مناويل العقلانية التي تهيك أفعال التفاهم بين المتحاورين هي من طبيعة تواصلية وليس من طبيعة أدواتية، ومن ثمّ أن «صور العالم» أو «التقاليد» الخاصة بكل شعب لا يمكن أن تصبح موضوعًا معياريًا مناسبًا للتفاهم مع الآخر أو مع الآخرين إلا متى تمت «إعادة بنائها» بشكل تداولي.

J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. op. cit. p. 246 ^{٦٨}

Ibid., p. 250. «Die Phänomene eignen sich gut zur Illustration von Schwierigkeiten der ^{٦٩} interkulturellen Verständigung; sie beleuchten das Verhältnis von Moral und Sittlichkeit oder die interne Beziehung von Bedeutung und Geltung und geben der alten Frage neue Nahrung, ob wir den Kontext unserer jeweiligen Sprache und Kultur überhaupt transzendieren können oder ob alle Rationalitätsstandards bestimmten Weltbildern und Traditionen verhaftet bleiben»

إن طرح هابرماس على ما فيه من طرافة وقوة واتساق هو نفسه لا يخلو من صعوبات تداولية ربما هي حدوده «الغربية». وإنَّ أفضل امتحان وجدناه ضده هو موقفه من القضية الفلسطينية، حيث يقول: «إن تأسيس دولة إسرائيل الناجم عن حركة قومية-دينية وعن فضاة أوشفيتز في إقليم فلسطين تحت الانتداب البريطاني الذي يطالب به العرب، إنما هو حالة خاصة.»^{٧٠} ومن الصعب بمكان أن «نتفاهم» تداولياً حول معنى هذه «الحالة الخاصة» أو طرق «التألف» حولها دون أن ينفجر مفهوم «الإنساني» الذي كنا «اتفقنا» حوله. إن «الغرب» إذن ليس سقفاً معيارياً لا يمكن تجاوزه أو التحرر منه، إنَّ هجرة جديدة إلى الإنسانية قد صارت أوكد من أي وقت مضى.

Ibid., p. 248: "Ein spezieller Fall ist die aus einer national-religiösen Bewegung und dem Grauen von Auschwitz hervorgegangene Gründung des Staats Israel in dem von Arabern beanspruchten englischen Mandatsgebiet Palästina"

