

# الهوية بين متاهات المحلي ومزالق الكوني في الحاجة إلى خلخلة الهوية

عمر بوجليدة  
باحث تونسي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## الملخص التنفيذي:

نروم، هنا، أن نتوقّف، في هذا المقام بالذات، عند إمكان تخيل كيفية وجود مغايرة وسبل بها نخرج من دوائر الانحياز للقدامي، تأكيداً لحق الاختلاف، فمثلي أنا نفسي يكون بوسع الآخر أن يكون له ما كان لي، وهو ما يعني التدرّب المضني على نمط جديد من الاستبصار بالآخر؛ بل قل: من الاعتراف بأنه ندّي لي. فمن هم الذين ليسوا نحن؟ ومن هو هذا الذي نسميه أنا نفسي؟ وكيف نتبصر علاقتنا بذواتنا، ونساعد الناس على الانتماء الهادئ لأنفسهم، في مسعى حثيث ومسار بعيد يؤشّر إلى نقلة ممكنة من التثريث (= القراءة التراثية للتراث) إلى الحرية والحدّثة والتحديث؟ ولكن، ألا يؤدي التلازم بين نزعة التعدّد الثقافي ونزعة الهوية إلى السقوط في صراعات عقيمة لا أفق تاريخياً لها؟

لقد آن أوان أن نحاول البحث عن شيء آخر، ما دامت لعبة (الغرب) قد انتهت فينا؛ جملة جميلة كان قد أطلقها فانون ذات مناسبة، وردّ رجع صداها عبد الكبير الخطيبي، في سؤال حاد وكثيف، عملوا على إنساننا إياه: أليس هذا وهماً، ما دام (الغرب) يقيم في كياننا؟

## استهلال:

إنّ غرضنا أن نعمل وفق رهان يحاول ارتسام استشكال جذري نتساءل في مستواه عن معنى «ذاتنا» في أفق الإنسانية. ومن أجل ذلك، بدا لنا أنّ مشكلة العصر إنّما هي مشكلة: من نحن في هذه اللحظة الدقيقة؟ ولا شكّ في أنّ الهدف الرئيس، اليوم، ليس أن نكتشف؛ بل أن نرفض، من نحن؟ لذلك، نحن نروم، هنا، أن نتوقف، في هذا المقام بالذات، عند إمكان تخيل كيفية وجود مغايرةٍ وسبلٍ بها نخرج من دوائر الانحياز للقدامى، تأكيداً لحق الاختلاف. فمثلي أنا نفسي يكون بوسع الآخر أن يكون له ما كان لي، وهو ما يعني التدرّب المضني على نمط جديد من الاستبصار بالآخر (L'autre)، بل قل: من الاعتراف بأنّه ندّ لي.

فمن هم الذين ليسوا نحن؟ ومن هو هذا الذي نسميه أنا نفسي؟ وكيف نتبصر علاقتنا بذواتنا، ونساعد الناس على الانتماء الهادئ لأنفسهم، في مسعى حثيث ومسار بعيد يُوّشر إلى نقلة ممكنة من التثريث (= القراءة التراثية للتراث) إلى الحرية والحدّات والتحديث؟ ولكن ألا يؤدي التلازم بين نزعة التعدّد الثقافي، ونزعة الهوية، إلى السقوط في صراعات عقيمة لا أفق تاريخياً لها؟

## الهوية ومضادة الحدّات:

لقد آن أوان أن نحاول البحث عن شيء آخر، ما دامت لعبة (الغرب) قد انتهت فينا<sup>1</sup>؛ جملةً جميلة كان قد أطلقها فانون ذات مناسبة، وردّد رجع صداها عبد الكبير الخطيبي، في سؤال حاد وكثيف عملوا على إنساننا إيّاه: أليس هذا وهماً، ما دام (الغرب) يقيم في كياننا؟ لا بدّ من استئناف الحوار مع سرّ هذا التراجع، من أجل ألاّ تغطي اللامبالاة ذاكرتنا، ووحده هذا الإقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالتراث لئلا تبقى أرضية السؤال هي إيهاها، وأن يتخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد، ويتقوض البناء النظري، الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي، وأساسه الأخلاقية، لحظتندّ نغادر الحنين الساذج للأصل القديم.

ها هنا، أرى المقام يستوجب منّا أن نبيّن أنّ مثل هذه السبل الراهنة توجد لدى آخر فلاسفة (الغرب)<sup>2</sup>. وليس يخفى أنه، في زمن اهتزاز مشروعية الحدّات نفسها، من حيث هي مشروع ميتافيزيقيّ، تمّ الاتفاق على أنّ المكاسب المدنية لهذه الحدّات لا جدال فيها، إلا أنّ هابرماس<sup>3</sup> يدعونا إلى استئناف مشروع الحدّات، ولكن من دون ميتافيزيكا الذات؛ أي من دون نيّة تأسيسية، وهو ما ليس يمكن أن يكون إلا بوصفها مكسباً مدنياً

<sup>1</sup> انظر: الخطيبي، عبد الكبير، النقد المزدوج، منشورات الجمل، بيروت، 2009م، ص 10

<sup>2</sup> انظر: المسكيني، فتحي، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة «نحن»، دار الطليعة، بيروت، 2001م، ص 63

<sup>3</sup> Habermas; Le Discours philosophique de la modernité; p 348 – 354.

طريفاً: هو التنوير، وحرّي بنا أن نشير إلى أنّ هذا الأمر إنّما يفترض الخروج من «بردايم الذات» إلى «بردايم اللغة»؛ حيث يكفّ الفيلسوف عن تصوّر العقل بوصفه «أنا أفكر» معزولاً، ويأخذ في فهمه بوصفه فعلاً تواصلياً يومياً.

واشتغالاً بالغرض الذي أخذنا في صوغه، نوضح أنّ المهمّة المناطة بنا اليوم، ليس بواجب كما يظنّ الظان- أن تكون تمجيداً وحنينيةً، أو لعلّها، كما نقول اليوم، سقوط في سرد احتفالي بالذات، على اعتبار أنّنا بشريّة تنتمي إلى تقاليد نصية قديمة. إنّما هي الشروع في تدمير ما نميل ميلاً غير يسير في معاودة تركيبه باستمرار على فراغ تاريخي: إنّهم الأصالة الفوق تاريخية. ومن ثمّ حقيق بنا الكفّ عن السجال الهوي 4 في النقاش حول أنفسنا.

وإنّ من اللافت للنظر توجّه المثقف العربي السائد، الذي ظلّ رهين محابس التبشير بالحادثة لا يغادرها، إنّها لم يتدرّب، بعد، على خوض مغامرة التفكير الضدي، أو التفكير في المختلف، بالأغيار ومع الأغيار، على اعتبار أنّ المغاير هو القادر على الانتماء إلى مساحة من ذاته لم يكن ينتمي إليها<sup>5</sup>.

وباستواء الرؤية على هذا النحو، يتجلى تصوّر طريف وخطير، هو طريف لأنّه يبدو أنّ صلتنا بالكوني، الذي استحال مشتركاً، تقوم، منذ البدء، على تطعيم معرض للتخلخل. وخطير لأنّ الأمر إنّما يتعلق بتخليص وتحرير الذات من شوائب الهويات العمياء (والهوية اختراع أخلاقي خطير طوّرت كلّ الثقافات)، ذلك أمر يدفعنا بشدّة إلى أن نكتشف أمراً أكثر أهمية، وهو أننا، في كلّ مرة، نعود إلى المساهمة في استرداد معنى للكوني أصيل، وتلك هي فرصتنا الوحيدة. والرهان هو هذا: كيف يمكننا أن نتدرّب على أن نكون، في الوقت عينه، في انتماء دائم إلى هويّتنا من جهة كونها سيرورة، (وهي، بهذا المعنى، منفتحة لا من جهة كونها إرثاً يدّعي الاكتمال ويتصف بالدوغمائية والإطلاقية، وهو شكل من التعامل مع الهوية يجردّها من بعدها التاريخي)، بانتباه حادّ إلى الكوني لاستحداث كلي مشترك<sup>6</sup> يقبل به الناس جميعاً على جهة الرضا، لا على جهة القسر، تمهيداً لتحقيق رهانات الإنسانية ضمن كونيّة تراهن على الإنسان في تعدّده، واختلافه، وتنوعه<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> انظر: المسكيني، فتحي، الهوية والزمان، مرجع سابق، ص 20. ليس المشكل في الهوية، إذاء؛ بل في الهوي من جهة ما هو كلّ شعور متسلط يريد أن يفرض تأويلاً واحداً.

<sup>5</sup> الغيرية مقولة تنتمي إلى تاريخ الهو هو، الذي وجد في تاريخ الكوجيتو في تعدّده واكتماله الميتافيزيقي، لكن المغايرة حرية أن نكون محدثين على طريقتنا، وحين أحرّر أنا أذهب فيما أبعد من نفسي. انظر: المسكيني، فتحي، الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة، جداول للنشر، بيروت، 2011م، ص 212

<sup>6</sup> لدينا أصلان ممكنان: الأصل الأثيني والأصل المكّي، وأعتقد أنّ جوهر الحضارة الإسلامية هو هذه المراوحة بين الأصلين، فلا خيار لنا إلا النظر إلى كليهما، وها إنّ الغرب قد أخذ بالرأف الأثيني وحده، فوصل إلى مضيقاته المعروفة. الغرب عاش كامل تجربة الحداثة، ووصلت به إلى ارتطامات يسمونها ما بعد الحداثة، وهي، في الحقيقة، مضيقات الحداثة.

انظر: العربي الجديد، محمد محجوب، استعارة هيدجير، تونس، 03 نيسان/ أبريل 2015م.

لقد بان ممّا فات أنّه علينا أن نصطدم بالافتراض، الذي مضمونه أنّ انتماءنا إلى فضاءات الكوني لا يزال يخيم عليه ارتياب ثقيل، من جهة أنّه لم يبارك عملياً إلا من باب الشفقة، فعلى ما يتراءى لنا كان إقحام التفكير في الكوني، في كلّ مرة، يرتطم، عندنا، بمنطق الهو هو، وبهوية منغلقة لا تؤمن بالآخر، وبحق الآخر في أن يكون، من هو، وليس هذا الاعتراض، في ما يبدو لي، مما لا نجد له ردّاً، إنّ ما يستوجب اشتغالاً على الذات دؤوباً، فوجود الإنسان في العالم لا يكون إلا وجوداً مع الآخرين، غير أنّ هذه «المعية» لا تخلو من مفارقة: ففي الوقت الذي ينظر فيه إلى عصرنا على أنّه الإعلان الفعلي عن ولادة الفرد في نطاق مجتمعات موسومة بالتنوّع تعترف بحرية الأفراد، وتأصيل هويتهم، يكشف الواقع عن صورة مغايرة لهذه المجتمعات، التي أضحت أحادية، تفرض فيها أنماط تفكير وإحساس وسلوك، ما يؤدي إلى ذوبان الأفراد داخل حشود غير متميزة. إلا أنّ الانتباه الفاحص يثبت أنّ حدث الانتماء لا يكون إلا وفق فعل حوار، وهذا ما من شأنه أن يدلّ، وقتنّد، على أنه لا ينكشف إلا في فضاء التفاعل بين ذوات يؤلف بينها اختلافها.

بيد أنّ هذا التصور ليس يتوضّح على حقيقته إلا إذا أبصرنا به، على ضوء اختلاف الثقافات؛ بل قل: إشراك الجميع في اختيار «المشترك»<sup>8</sup>، مؤشّر تبادلٍ وبعثاً على التفاهم والتعايش، وهو ما يثبت أمراً جلياً مفاده أنّ الهوية لا تُدرك إلا في وجود «آخر» مختلف. وليس يسيراً أن نبقى ما نكون، فاكتشاف التعدّد لم يكن تمريناً سهلاً، فـ «الآخر» المختلف جزء من هويتي<sup>9</sup>، فورا الاختلافات والخصوصيات، وتنوع الهويات، تكمن الوحدة، فالتنوع لا يلغي التواصل في أفق إنساني كوني عابر للخصوصيات، لاسيّما أنّ الكونية إنّما هي ما يقابل الانغلاق. كما أنّ الوافدين إلى الحضارة المعاصرة إنّما يحملون قيماً أخرى لم يعد بالمستطاع طمسها<sup>10</sup>. وهكذا، فالضروري توافر عمل مفهومي من شأنه أن ينجز التقاطع بين مختلف مشاريع العيش

صار متاحاً اليوم، في كتابات هابرماس، أنّ روح الحداثة لم تأت من تقليد علمانيّ محض؛ بل من التقليد التوحيدي والفكر اليوناني في آنٍ واحد.

انظر: المسكيني، فتحي، الكوجيتو المجروح، مرجع سابق، ص 87

<sup>7</sup> انظر: مصباح، صالح، مباحث في التنوير، جداول للنشر، بيروت، 2011م، ص 228

<sup>8</sup> Slavoj Zizek, *Lacrimae rerum, Cinq essais sur Kieslowski, Hitchcock, Tarkovski et Lynch*. Paris 2005 Ed Amsterdam.

Jean Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, 1999 Christian Bourgeois éditeur *la communauté affrontée*, Paris 2001, Galilée.

Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, 1983, Minuit.

Giorgio Agamben, *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, Paris 1990 Seuil.

<sup>9</sup> Paul Ricœur, *Soi même comme un autre*.

<sup>10</sup> Enrique Dussel; *L'occultation de l'autre*.

(أوردته: مصباح، صالح، مباحث في التنوير، موجوداً ومنشوداً: تجرأ على استعمال عقلك، جداول للنشر، بيروت، 2011م، ص 233)

- نتبين كيف أنّ «مشروع التنوير» مزدوج ومتناقض، فهو مناهض للظلامية، والخرافة، والتقليد، والخوف، ومدافع عن حرية الفكر، والنقد، والعقل، والتقدم، ولكن ذلك لا يفصل (من خلال طلب الكونية تحديداً) عن رفض الغيرية؛ بل سعى إلى تحويلها إلى مجرد أخرية للهوية (نظرياً)، ومن خلال

المتنافسة والمشروعة (= علمانية أو دينية)، ولكن بالحرص على تحقيق ضرب ما من التوافق الأخلاقي والقانوني القابل للكونية<sup>11</sup>، فالكونية لا تتوافق مع الهوية من جهة كونها لا تقبل الانطواء على الذات والتعصب، فإنسانيتي هي انفتاحي المبدئي على كل ما هو إنساني خارج ذاتي. وهكذا، يكون الرهان شديداً على أنّ الهوية لا تكون إلا سيرورة واختلافاً، فثباتها يعني انغلاقها.

وبقصد الإمعان في البيان، يمكننا أن نستدلّ على التقاطع الحاصل بين منطق الهوية ومطلب الكلي<sup>12</sup>، من خلال البحث عن هوية مركبة<sup>13</sup>، من جهة كون الهوية ليست حاملة لصفة الذاتية<sup>14</sup>، وكل ما هو خاص فحسب، بل إنما هي، أيضاً، نتاج لحركات تتأقّف إنساني، ونمط من الفضاء الحر عنوانه التأسيس لهوية عالمية تقوم على التنوع، فلحظتنا الراهنة هي تحديداً لحظة الخروج إلى «الحدائث المغايرة»، التي تتطلب إمّا ما بعد تنوير، وإمّا استئناف التنوير لإنشاء تنوير مستحدث من مقام النقد الغربي الداخلي للحدائث، وتخليص (الغرب) من مركزيته. وليس من بأس، في ما نخال، في أن نعرّج، كلّ مرة، على مبدأ تاريخية الحدائث، فكلّ حدائث إنّما هي في ارتباط حميمي بسياقاتها الاجتماعية والفكرية والثقافية الخاصة، وهو ما من شأنه أن ينسف «نموذجية» الحدائث الغربية و«معيارياتها» المطلقة، فعلى الرغم من أنّ الحدائث ظاهرة كونية شاملة للمجتمعات والثقافات كافة، فإنّ الفارق بين الكونية والمركزية الغربية سرعان ما يتجلّى لما يتمّ الانتقال من المعادلات الذهنية الافتراضية إلى الوقائع التاريخية<sup>15</sup>؛ ذلك أنّ الدعوة إلى الكونية - وإن كانت مغرية - المسرب إليها، في الحقيقة، سلاح خطابي، وتبرير إيديولوجي علامته السيطرة والهيمنة والاستحواذ؛ إنها ثقافة العولمة، التي تطمح إلى تحويل الخصوصيات، وصهرها في ظلّ الدولة العالمية المنسجمة، التي تحركها المؤسسة الاقتصادية. إنّ التفكير في مشكل كهذا إنما يسمح بكشف أقنعة الكوني المزعوم.

السلطان السياسي والعسكري، كما تجلّى الأمر في الاستعمار والإمبريالية (عملياً) / إضفاء مشروع معرفية عقلانية، وسياسية، حرية وديمقراطية وحقوق إنسان. انظر: مصباح، صالح، مباحث في التنوير، ص 35

<sup>11</sup> Jurgen Habermas, *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard 2009, p 50.

انظر: المسكيني، فتحي، الكوجيتو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، 2013م، ص 86

<sup>12</sup> الكلي صفة مقومة لما هو علمي، لذلك هو معنى صوري وإجرائي واصطلاحي ومحايد، لا وطن له، ولا دين له، إنه نابع من سلوك نظري؛ بل توقيع أخلاقي... في حين أنّ الكوني واقعة معيارية... إنه نمط مستحدث من المشترك لم يعرفه القدماء لا في نطاق المدينة - الدولة، ولا في أفق المدينة - الملة، هو قد نشأ في سياق إعادة اكتشاف «الكل» الفلكي للعالم، الذي نجم عنه الاكتشاف الحديث لجغرافيا «الأرض» بوصفها «كرة»؛ أي دائرة كونية واحدة، وهو ما أدى إلى بلورة مفهوم الكون كفضاء لا متناهٍ بدأنا نعرفه أخيراً أنه بلا مركز. انظر: المسكيني، فتحي، الهوية والحرية، مرجع سابق، ص 169

<sup>13</sup> Edgar Morin, *Introduction a la pensée complexe*, éd, Seuil, 2005, p 88.

<sup>14</sup> غير أنّه علينا أن ننبه إلى أنّ الدولة - الأمة لا ترى على إقليمها غير كائنات «هوية» بلا أيّ مخزون «ذاتي» أو خاص، إنّ شعارها الرسمي هو: الهوية قبل الذات... فكلّ خلط بين الهوية والذاتية هو انخراط في كوميديا الدولة-الأمة التي أخذت اليوم تفقد من سيادتها... انظر: المسكيني، فتحي، الهوية والحرية، جداول للنشر، بيروت، 2011م، ص 240

<sup>15</sup> انظر: بلقزيز، عبد الإله، العرب والحدائث (3) نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني/نوفمبر 2014م، ص

وليكن منّا على بال أنّ التداخل بين «الكوني الحقيقي»، و«الكوني المزعوم» ظاهر وبارز، لا يحتاج إلى دليل، فالعولمة<sup>16</sup>، التي تقدم نفسها ضرورة فرضها التاريخ، وحتمها التقدم الاقتصادي، والتحويلات الاجتماعية، ما هي في الواقع إلا استراتيجية هيمنة، ففي العولمة يتجلى العنف المضاعف والمزدوج؛ عنف القوى الرأسمالية المسيطرة، ثمّ عنف مضاد يتزوّجاً بأزياء ثقافية ومركزية إثنية ودينية. أنّذ يسعنا أن نتحدّث عن العنف والقتل والموت، ومحاولة استئصال «الأخر» رمزيًا<sup>17</sup>، لاسيما أنّ مسألة الهوية الجماعية والثقافية تشكّل محورا أساساً لا يمكن إلا أن ينسجم ودعوى الديمقراطية والتنوع والاختلاف والنسبية والخصوصية من جهة كونها بوابة للمثاقفة وفهم «الأخر» والتواصل معه، إلا أنّه بغياب هذا الشرط تغدو قاتلة قابلة لتوظيفات عنيفة، فهي تستولد العدو من الداخل، وتفرض كلّ ضروب الانبثاث غير الإنساني، ذلك أنّ الثقافة، كشكل من التعصب للهوية، تتجح بقدر ما تزداد انتهاكات الديمقراطية، وإنه لمن أجل هذا تستمدّ الجريمة كلّ وحشيتها وبشاعتها، فالدولة نفسها هي التي اقترفتها نحو جزء من الشعب أذنته، في حين أنّه كان عليها حمايته وضمن أمنه (= الغولاغ (Goulag))، محتشد أو تشفيتز (Auschwitz)، فلسطين، العراق... مثلاً، ما به يتدمر الحق... إنّ ما لا يقبل السردي). إنّ التطرف في اللإنساني يقابل هنا ما أطلق عليه جان نابير، ذات مناسبة: تعبير اللامبرر، إنه ما يتجاوز المعايير السلبية، وهو ما كان قد سماه ريكور ذات مرة: المرعب، بوصفه نقيض الرائع والسامي، ويقول عنه كانط: إنه يتجاوز في كميته وشدته حدود الخيالي. إن ما يشار إليه، ها هنا، هو الطابع غير المألوف للشر؛ فكيف يمكننا أن نستقبل ما هو فوق العادة بالوسائط العادية للفهم التاريخي؟<sup>18</sup>

في هذا المستوى بالذات، يتراءى لنا أنّه من الضروري مجاوزة مقولة «نهاية التاريخ»<sup>19</sup> واكتماله، بغية الإرغام على الانتظام السياسي الليبرالي، المقولة التي تؤكد انتصار الرأسمالية، وتعلن الدولة العالمية المنسجمة، كما أفاض في بيانها فوكوياما، أيضاً، مجاوزة فكرة صراع الحضارات، فهنتنغتون - وإن رفع شعار الدفاع عن الحضارة إطلاقاً - إنما يدافع عن «الغربية» فعلاً<sup>20</sup> على نحوٍ قد يدفع إلى حرب أهلية عولمية، وإنّ

<sup>16</sup> Globalization in question, by, Paul Hirst, Grahame Thompson, Polity Press Second Edition 1999.

هيرست (بول)، طومبسون (جراهام)، ما العولمة: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة فالح عبد الجبار، عالم المعرفة 273، الكويت 2001م.

<sup>17</sup> انظر: بودريار، جان، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عروديكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، 2006م، العدد 134 - 135، ص 42

<sup>18</sup> La Mémoire, L'histoire, L'oubliée, Seuil, p. 200.

انظر: ريكور، بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 486

<sup>19</sup> انظر: فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993م.

Francis Fukuyama, La fin de L'histoire et le dernier homme; Trad. Denis Armand Canal; Flammarion; Paris, 1992.

<sup>20</sup> انظر: مصباح، صالح، مباحث في التنوير، مرجع سابق، ص 225



كلّ ذلك لمّا يندز بمألٍ كارثيّ كما وضح جيورجيو أغامبن<sup>21</sup>: وهكذا، فالمنعطف الرئيس أن يرقى عصر العولمة إلى درجة النموذج الكوني، أو الكوسمو سياسي انتباه إلى بردايم ما بعد قومي لوصف الجموع الإمبراطورية ما بعد الحديثة، تقليصاً لأشكال اللاتكافي، ومجازرة لضروب التواصل الإخضاع، ومرتكزات إمبراطورية<sup>22</sup> الفوضى والعولمة المتوحشة.

## حقوق الإنسان وارتباط الكلي بالتاريخي:

إنّ ما يمنح البنية العامّة للسلطة السياسية مشروعيتها إنما هو موالة المواطنين لها بصفتهم أشخاصاً أحراراً ومتساوين فيما بينهم، إبانئذٍ، فإنّ الطابع المتعقل في هذه المساندة إنّما يتجلى في أنّه لا توجد أيّ مجموعة ذات عقيدة دينيّة، أو فلسفيّة، أو أخلاقية، تعتبر أنّ من المعقول اللجوء إلى سلطة الدولة للحصول على ولاء الآخرين لعقيدها<sup>23</sup>.

فالكونيّة (l'universalité)، على الرغم من نسبيّة التشريعات في ارتباطها باختلاف المجتمعات، واختلاف عاداتها، وطبيعة نظرتها إلى العالم، حيث إنّ القوانين تميل دوماً لادعاء الكونيّة؛ أي الصلاحيّة، وعلى هذا النحو فإنّ «منع القتل» يفقد صفته المعياريّة؛ إذ لم نحكم عليه بكونه صالحاً للجميع في كلّ الظروف دون استثناء، وأيضاً، في الارتباط بالأنوع الإنساني. والمقصود بذلك: أنّ ما يمنع كونياً هو مجموع التجاوزات والمظالم التي تلحق بالآخر (L'Autre).

وإنّه، في هذا السياق الدقيق الصعوبة من فقدان النفوذ، وأزمة للشرعنة، التي تضرب الأشخاص والمؤسسات على حدّ سواء (ولعلّ ذلك سرّ التردّد في منح الثقة)، أتى ريكور محتذياً حذو حنة أرندت في تدبّر وإعادة صوغ عدد من الأسئلة المتناسلة: ماذا كان النفوذ، وما الذي لم يعد عليه؟ متسائلاً: إذا كان النفوذ قد زال من العالم الحديث، ولا وجود للنفوذ إلا فيما مضى، ولا يمكن أن يعوّضه، حالئذٍ، إلا مزيج من العنف والإقناع بنوع من التحيل كما

<sup>21</sup> Agamben (G) 1995 Moyens sans fin. tr. fr. Paris/ 1997. Homo Sacers, le pouvoir souverain et la vie nue. tr. Fr. Paris./ 1999 Homos Sacers, Ce qui reste d'Auschwitz; l'archive et le témoin. tr. FR. Paris./ 2003, Etat d'exception.

<sup>22</sup> الإمبراطورية هي الشكل السياسي للسوق العالمية؛ أي جملة الأسلحة وأدوات القسر، التي تحمي تلك السوق، ووسائل الضبط النقدي والمالي والتجاري، وأخيراً جملة وسائل الحركة والتواصل واللغات، التي يتضمونها المجتمع البيوسياسي العالمي، (نص حوار 1998) أورده مصباح، مباحث في التنوير. انظر أيضاً: أنطونيو (نيقري) وهارنت (مايكل)، 2001م، الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جنكر، مراجعة رضوان السيد، دار العبيكان، الرياض.

<sup>23</sup> ريكور، بول، العادل، تعريب مجموعة من الباحثين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 2003م، ص 145

Paul Ricœur; Le Juste; Paris, Ed, Esprit, 1995.



انتهت إليه، فهل الأمر كذلك؟ أو بالأحرى، ألم يتغير النفوذ مع المحافظة على شيء مما كان عليه من قبل؟<sup>24</sup>.

ها هنا بالذات، تتجلى أطروحة ريكور، التي تهمننا بكل ما تنطوي عليه من صعوبة، وتعقد، وطرافة، والتي سيعمل على بيانها وإثباتها منطلقاً من تأكيد ضرورة الاتفاق حول هذا الذي افتقد. ومحاولة منه للنفوذ إلى عمق المسألة يستعين بكتاب (تاريخ النفوذ) لجرار لوكلارك (G. Leclerc)<sup>25</sup>. ومرة أخرى، لم يعد النفوذ ما كان عليه، فقديماً كان مبدأ شرعنة للخطاب، واليوم أصبح يدلّ على نمط من أنماط وجود السلطات الشرعية. ويحتفظ ريكور، هنا، بفرضية عمل توجد بمقتضاها بورتان لفعل الشرعنة: تتجسد الأولى منهما فيما يسميه لوكلارك (G. Leclerc) نفوذاً بيانياً تلفظياً، وتكمن الثانية فيما يطلق عليه نفوذاً مؤسّساتياً. فمن جهة يترأى الخطاب مصدراً لاستطاعة رمزية، ومن جهة أخرى تنتصب المؤسسة مصدراً للمشروعية بالنسبة إلى أولئك الذين يمارسون في إطارها النفوذ.

وهكذا، عمدنا إلى الوقوف عند استنتاج مفاده أنّ كلّ شيء يجري كما لو أنّ الكونية تتطابق، بشكل غير مكتمل، حول قيم قليلة العدد، غير أنّها أساسية، مثل تلك التي نقرؤها في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن». هذه التشريعات هي بالفعل نتاج تاريخ فريد هو بالإجمال تاريخ «الديمقراطيات الغربية». وقد نشير إلى أن الحرص يبلغ مبلغه في تأكيد أنّه بقدر ما أنّ القيم المنتجة في هذا التاريخ لا تشارك فيها ثقافات أخرى، فإنّ تهمة «المركزية العرقية» ترتدّ على النصوص الإعلانية نفسها.

لأجل ذلك، صار الهمّ رفض هذا الشطط، وضرورة الاضطلاع بالمفارقة الآتية: من ناحية الإبقاء على الادعاء بالكلية المرتبطة ببعض القيم، حيث يتقاطع الكلي والتاريخي، ومن ناحية ثانية، تقديم هذا الادعاء للمناقشة، ولكن ليس على المستوى السوري؛ بل على مستوى الاقتناعات الداخلية في أشكال مختلفة من الحياة المجسدة والملموسة. وقد حرصنا على تبيان أنّه، في سبيل تحقّق هذه الرؤية، لا بدّ من أن يسلم كلّ فريق مشترك بأنّ كليات أخرى محتملة مطمورة في ثقافات تُعدّ غريبة جداً، «تستمد مقوماتها من تعيّناتها الواقعي في التاريخ، الذي هو دائماً تاريخ التغيّر والتحول، والذي هو دائماً توقع الممكنات»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> ريكور، بول، العادل، مرجع سابق، ص 413

<sup>25</sup> Gérard Leclerc, Histoire de L'autorité, L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, Paris, Puf, Coll. «Sociologie d'aujourd'hui» 1986.

<sup>26</sup> P. Ricœur, L'identité narrative, in, Esprit, 7 / 8, 1988, p 294/304.

لقد أخذ ريكور يتحدّث، في آخر نصوصه، عن الترجمة بوصفها ضيافة لغوية، والطريف أنّ ريكور لا يتردّد في اعتبار الترجمة «مشكلاً إيتيقياً»، و«ليس، فحسب، مشكلاً نظرياً». يبقى أن ننبيه إلى أنّ تخريج ريكور لمعنى الضيافة اللغوية (Hospitalité Langagière) لا يقدم حلاً حقيقياً لمشكل الترجمة؛ بل

وإذا نحن تأملنا المشهد جيداً في صيغته الحالية، وجدنا أنّ الكونية إنما تتجلى، ولكن بشكل غير مكتمل، حول قيم أساسية؛ مثل تلك الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن (la déclaration universelle des droits de l'Homme). وعلى الرغم من هذا الكلام المستفيض في هذا الشأن، ليس من سبيل لامتحانه بغير التلفت إلى التشريعات في دقتها، التي همّها ممارسة هذه الحقوق. ومن المسلمات، التي صارت منازعتها لا تخطر على البال، أنّ هذه التشريعات إنّما هي بالفعل نتاج تاريخ فريد هو، في عمومها، تاريخ الديمقراطيات الغربية، فلا عجب، عندئذ، من أنه بقدر أنّ القيم المنتجة في هذا التاريخ لا تشارك فيها ثقافات أخرى، تظهر تهمة المركزية العرقية (ethnocentrisme) مرتدة على النصوص الإعلانية ذاتها<sup>27</sup>.

وهكذا، يتّضح بشكل قاطع أنّه لن يتحقق المرجو ما لم يسلم كلّ مشارك بأنّ كليات أخرى مطمورة، وليس يمكن أن يكون السبيل إليها ثقافة الغرب، ولكنّها ممكنة. هو ذا المسرب إلى الاعتراف المتبادل والقبول بالآخر (L'Autre) والحقائق في تعددها. ففي ظلّ هذا الفهم، ما عاد يمكن حجب المطموس والمؤجل، وهو ما في مستواه نقر أنّ النقاش الحقيقي يمكن أن يقول لتاريخ آتٍ لم يكتب بعد إن أيّ كليات كونية تدّعي أنّها كذلك ستصبح فعلاً كليات.

ولإيضاح ذلك، نذهب إلى أنّها قيم صالحة للأرضيين كافة يعترف بها، وفق عبارة لامعة لـ هابرماس: «كل الأشخاص المعنيين بالأمر»؛ أي من سماهم رولز، ذات مرة، «الأشخاص الممثلين حقاً» لكلّ الثقافات.

فمن المسلمات، التي صارت منازعتها لا تخطر على بال، إذًا، أنّ الأهلية التي تخوّل للواحد تعيين نفسه باعتباره صاحب أعماله الخاصة إنّما تتحدّد عملياً في سياق من التفاعل يمثّل فيه الآخر.

---

يحاول فحسب أن يبقي على الصعوبات «العفوية» و«الأصلية» في مهمّة المترجم، ويحميها من أيّ طمس لساني، أو تقني. لقد أعاد فعل الترجمة إلى المترجم، وأعرض تماماً عن حجج علماء الترجمة. را:

P.Ricoeur; *sur la traduction* Paris; Bayard, 2004, pp 19 42-43

أورده فتحى المسكيني في ترجمته (الكينونة والزمان)، دار الكتاب الجديد المتحدة، طبعة أيلول/ سبتمبر 2012م، ص 33

إنّ الترجمة ترتبط بشكل قاطع بظاهرة التعدّد الإنساني، التي تعبّر عنها «أسطورة بابل»، حين كانت الأرض كلّها لغة واحدة، وكلاماً واحداً، ولكنه، في الحقيقة، المكان الذي نعاني فيه من اختلاط اللسان، ووقوعه في البلبلة والاضطراب، عقوبة تحملها أبناء «نوح» بسبب كبريائهم وتطلّعهم إلى إقامة مدينة يزيّنها برج عالٍ أرادوا أن يبلغ عنان السماء حتى يطلعوا منه على أسبابها، فوقعوا بأن ليس عليهم الإله لسانهم. نحن، الآن، «ما بعد بابل» (Après Babel) وفق عنوان مهيب لـ (George Steiner)، فالترجمة تشكّل نموذجاً لكلّ أنواع التبادلات، ليس فحسب من لغة إلى لغة، وإنما من ثقافة إلى ثقافة.

George Steiner, *Après Babel*, trad., Lozinger, P.E, Dauzat, Paris, Albin Michel 1998.

انظر: ريكور، بول، المشروع الكوني وتعدّد التراثات، كتاب القيم إلى أين؟ (Ou Vont les Valeurs)، ص ص 84-88

<sup>27</sup> فكيف يمكن الجمع بين الشمولية في المساواة في الحرية، التي نادى بها الليبرالية الكلاسيكية، والخصوصية التي تطالب بها الجماعات الثقافية، التي تقضي باستثنائها من مبدأ المساواة والحرية معاً، حفاظاً على تراثها الخاص في الاعتقاد والسلوك في الحياة؟ ولما كانت رؤية الليبرالية تستند إلى إعطاء الفرد منزلة أساسية، نتساءل: كيف يمكن ضمان خصوصية ثقافات الجماعات الدينية في إطار شمولية قوانين المساواة دون المسّ بالحقوق الأساسية للأفراد؟

انظر: مجموعة مؤلفين، بورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظلّ الرهان الإيتيقي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2013م، ص 146

فالمسرب الأول إنّما يمنح الحقّ لضرب من ضروب التقليد الليبرالي، الذي يسبق في مستواه الفرد (L'individu) الدولة، وما الحقوق الموصولة بالأهليّات والإمكانات إلا حقوق مرتبطة بالإنسان باعتباره إنساناً، وليس عضواً من أعضاء إحدى الجماعات السياسيّة المحمولة على أنّها مصدر الحقوق الوضعية<sup>28</sup>.

هاهنا، ينتصب فيصلاً للتفرقة تنماز في مستواه القدرة والتحقيق، وهو فيصل قائم بين مفهومين لليبراليّة، يُعدّ أحدهما ذلك الذي يجد في التقليد المأثور عن العقد الاجتماعي «تعبيره الأمثل». الفرد صاحب حقّ كامل قبل دخوله في العلاقة التعاقدية، وهو يتنازل عن حقوق له فعليّة ندعوها، حينئذ، حقوقاً فطريّة، في مقابل إمّا سلامته، كما الشأن عند هوبز، وإمّا المواطنة كما الأمر عند روسو، ويكون ضمّه، مع ذلك، إلى أفراد آخرين داخل هيئة سياسيّة غير محقّق، وقابل للنقد.

في حين لا يرى التّأويل الثاني لليبراليّة السياسيّة؛ ذلك الذي هو موقع اختياريّ، ودون التوسط المؤسّساتي، أنّ بوسع الفرد (L'individu) أن يكون غير مشروع إنسان، ومن ثمّة إنّ انتسابه إلى هيئة سياسيّة ضروريّ له حتى يفتح باعتباره إنساناً<sup>29</sup>؛ أن يطور آداب معرفة جديدة من أجل إرساء موقف إيكولوجي، أو بيئيّ مناضل وشامل إزاء جملة النتائج التّقنيّة<sup>30</sup>.

ونحن إذا أجدنا النظر وجدنا أنّه فرض التخلّي عن ادّعاء النظريّة بأنّها جامعة، حيث نشير إلى أنّها، تبعاً لذلك، لم تعد صالحة لسائر المجتمعات والمؤسّسات والتعاملات.

<sup>28</sup> انطلقت الليبرالية من مبدأ احترام التعدّد والاختلاف، ومع ذلك كانت الليبرالية حريصة على فرض الوحدة والانسجام داخل الدولة، في رغبة منها في تحرير الأفراد، هكذا ظهرت ما بعد الليبرالية، وأعلنت تخليها عن أساطير الليبرالية الحداثيّة، التي استمدتها من فلسفة الأنوار كالقول بمركزيّة الإنسان في الكون، وبشمولية قيمه وحقوقه وسعيه وراء تحقيق حلم السعادة، والمساواة المطلقة، والسلم الدائم، وتعويض ذلك بمقاربات أميل إلى أخلاقيات الاعتراف بالأخر، والإقرار بحدود الإنسان. انظر: جراي، جون، ما بعد الليبرالية: دراسة في الفكر السياسي، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص ص 414- 415

<sup>29</sup> ريكور، بول، العادل، مرجع سابق، ص 49

<sup>30</sup> يعتقد تيار ما يعرف تحت اسم (الإيكولوجيا العميقة) أنّ سبب الخراب البيئيّ اليوم «هو المركزيّة البشريّة؛ تلك النظرة التي ترى البشر وحدهم أصل ومقياس كلّ قيمة، فمثل هذه النظرة تولّد غطرسة تدفع الناس إلى التعامل مع الكائنات غير البشريّة على أنّها مجرد مواد خام مركونة لإشباع الحاجات والرغبات البشريّة». ومنذ ستينيات القرن العشرين، هناك من كتب أنّ «المسيحيّة»، التي نزعنت القداسة عن العالم هي التي طوّرت نظرة متمركزة على البشر، هي سبب الأزمة البيئيّة، لكن علينا التذكير بأنه يوجد، أيضاً، تيار مقابل، هو «الإصلاحية المتمركزة بشرياً»، التي لا ترى المشكل متعلقاً بالمركزيّة البشريّة؛ بل بغياب سياسة أو «تدبير» حكيم للموارد ولطريقة تسخير الطبيعة. الخطأ في تدبير العالم، وليس في منزلة البشر الأخلاقية فيه. انظر: زيمرمان، مايكل، الفلسفة البيئيّة من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذريّة، ص ص 19-21 وص 234

Michael E.Zimmerman; Enviromental Philosophy. From Animal Rightto Radical Ecology (prentice Hall, New Jersey 2001)

أورده فتحي المسكيني في الهوية والحريّة، ص 63. (المرجع السابق هو هو).

إنّ الجديد، هنا، هو بيان كيف أنّ البديل إنما يتجلّى في خطورته من حيث هو فرض رؤية موحدة لما هو خير وسبيل يفتح المجال لرهانات الحكم الاستبدادي.

## خاتمة:

يمكن الإشارة إلى أنّ «التعقل»، بمعنى (phronesis)، مفهوم قد أنتجه اعتناق شكل من التفلسف، الذي يؤسس علاقة «الإتيقا» بالسياسة على إمكانية استنباط سعيد لصورة الإنسان، الذي هو فاضل ومواطن في الوقت نفسه، غير أنّ هذه الإمكانية قد دمّرت مع ماكيافلي بفكرة «الأمير»<sup>31</sup>. فلفظة (virtu) تشير، عنده، إلى القوة (force)، ولاسيما إلى «المهارة»، التي تسخر من ربط صار ساذجاً بين نوايا الأخلاق ومنطق الدولة. وهو المنعطف ذاته الذي سيؤسسه هوبز بشكل نسقي ونهائي في (اللفياتان)<sup>32</sup>. بيد أنّ هذه الإمكانية السعيدة لبناء علاقة متبصرة بين «الإتيقا» والسياسة، والتي تمتدّ من أرسطو في (أخلاق نيقوماخوس)، مروراً برسائل الفارابي في (السعادة). هذه الإمكانية قد انتابتها اليوم صحوة فعلية مع ريكور، حيث نظف بتطوير خصب لـ (phronesis) من جهة ما هو مفهوم أساس لبناء معرفة عملية مخصوصة لتفسير الإنسان وفهمه<sup>33</sup>.

ضمن هذا التوجه، أصبح الصراع هنا بين الادعاء الكلي والتحديدات السياقية الظرفية للاختلاف، ولأننا نؤمّ وجوهنا صوب فكرة التعددية أو الهجنة، نوّكد أنها هي التي تشكّل الأساس الحقيقي للهوية اليوم، لا تؤدي، بالضرورة دائماً، إلى السيطرة والعداوة. بل تؤدي، على نحو موجب وصارم، إلى استدماج أبديّ ودائم لجملة لا تزول من المكونات والغيريات. ولقد نعلم أنّ الاستعاضة عن «أمة»، أو «ملة» ما باحتمال الانتماء إلى العالم، إنّما يستلزم ضرباً من تفاؤل الإرادة لا يقوى عليه إلا «الكبار».

<sup>31</sup> انظر: المسكيني، فتحي، فلسفة النوايت، دار الطليعة، بيروت، 1997م، ص 78.

الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1971م، الفقرتان 14/15، ص 34 - 35.

Machiavel. Le Prince; ch vi, p 56.

Aristote, Ethique a Nicomaque, tr, Tricod Paris, Vrin, 6<sup>e</sup> éd 1987. liv vi; ch 12 p 168.

<sup>32</sup> T, Hobbes, Léviathan, tr; fr, Tricod, Paris, 1983.

<sup>33</sup> P. Ricœur; Soi même comme un autre, Ed du Seuil 1990 Le Juste, éd, Esprit, Paris. 2001.

## مسرد المراجع والإحالات:

- الخطيبي، عبد الكبير، النقد المزدوج، منشورات الجمل، بيروت، 2009م.
- المسكيني، فتحي:
- الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة الـ«نحن»، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة، جداول للنشر، بيروت، 2011م.
- الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت، 2013م.
- فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت، 1997م.
- العربي الجديد، محمد محجوب، استعارة هيدجير، تونس، 03 نيسان/ أبريل 2015م.
- بلقريز، عبد الإله، العرب والحداثة (3) نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني/ نوفمبر 2014م، ص 10.
- هيرست (بول) طومبسون (جراهام)، ما العولمة، الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة فالح عبد الجبار، عالم المعرفة 273، الكويت، 2001م.
- بودريار (جان)، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عروديكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، 2006م، العدد 134-135.
- إمبراطورية العولمة الجديدة، ترجمة فاضل جنكر، مراجعة رضوان السيد، دار العبيكان، الرياض.
- ريكور، بول، العادل، تعريب مجموعة من الباحثين، المجمع التونسي للعلوم والآداب.
- المسكيني، فتحي، في ترجمته الكينونة والزمان، دار الكتاب الجديد المتحدة طبعة أيلول/ سبتمبر 2012م.
- مجموعة مؤلفين، يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2013م.
- جراي، جون، ما بعد الليبرالية: دراسة في الفكر السياسي، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.
- الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1971م، الفقرتان 14 / 15.
- مصباح، صالح، مباحث في التنوير، جداول للنشر، بيروت، 2011م.
- Slavoj Zizek, Lacrimae rerum, Cinq essais sur Kieslowski, Hitchcock, Tarkovski et Lynch. Paris, 2005 Ed Amsterdam.
- Jean Luc Nancy, La communauté désœuvrée, Paris, 1999 Christian Bourgeois éditeur la communauté affrontée, Paris 2001, Galilée.
- Maurice Blanchot, La communauté inavouable, Paris, 1983, Minuit.
- Giorgio Agamben, La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque, Paris 1990 Seuil.
- Paul Ricœur, Soi même comme un autre.
- Enrique Dussel; L'occultation de l'autre.
- Jurgen Habermas, Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie, Paris, Gallimard 2009.
- Edgar Morin, Introduction a la pensée complexe, éd, Seuil 2005.
- George Steiner, Apres Babel, trad., Lozinger, P.E, Dauzat, Paris, Albin Michel, 1998.
- Michael E.Zimmerman; Enviromental Philosophy. From Animal Righttto Radical Ecology (prentice Hall, New Jersey 2001).

- Aristote, Ethique a Nicomaque, tr, Tricod Paris, Vrin, 6e éd 1987. liv vi; ch 12.
- T, Hobbes, Léviathan, tr; fr, Tricod, Paris, 1983.
- P. Ricœur; Soi même comme un autre, ed du Seuil, 1990.
- Le Juste, éd, Esprit, Paris, 2001.
- Ricœur, L identité narrative, in, Esprit, 7 /8, 1988.
- P.Ricoeur; sur la traduction Paris; Bayard, 2004.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com