مسارات

مجلّة نصف سنوية محكّمة تعنى بالدراسات الفلسفية والإنسانيات

تصدر عن مركز مسارات للدّراسات الفلسفية والإنسانيات

السنة الثانية عشرة- العدد 33 شتاء - ربيع 2025

الهيئة الاستشارية

محسن الخوني — رمضان البرهومي

هشام قريسة — عبد العزيز لبيب

إلياس قويسم — أدونيس العكرة

نجف لاكزائي — إحسان الأمين

عبد الحليم فضل الله — طه عبد الرحمن

أحمد رهدار — عبد الإله بلقزيز

محمد الطاهر الشريف — محمد علي ميرزائي

محمد أبو عاصي — عبد الجليل سالم

المدير المسؤول

فوزي العلوي

◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇

رئيس التحرير

سليمان مانغاني

◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇

المدير التنفيذي

جابر القفصي

◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇

المراجعة والتدقيق اللّغويين

جمال بوعجاجة

سعر النسخة: تونس: 12 دنانير **الدول العربية:** 10 أورو **الاتحاد الأوروبي:** 15 أورو **أوروبا وأمريكا وسائر الدول:** 20 أورو

الاشتراك السنوي: الأفراد: تونس: 60 دينارا **الدول العربية:** 40 أورو **الاتحاد الأوروبي وأوروبا وأمريكا وسائر الدول:** 60 أورو

المؤسسات: تونس: 100 دينارا **الدول العربية:** 80 أورو **الاتحاد الأوروبي وأوروبا وأمريكا وسائر الدول:** 100 أورو

ترسل الاشتراكات والمراسلات على **العنوان التالي:** 63، شارع المحطّة تونس 1000، الجمهورية التونسية

الهاتف: (00216) 71 .247 .904

رقم الحساب: البنك التونسي IBAN :TN 5905103000031310397843

البريد الإلكتروني: cmassarat@gmail.com

focus GRAPHICS

Email.contact.focusgraphics@gmail.com

45, Rue 8601-Z.I. La Charguia 1-Tél. : +216 71 808 628.

أهداف المجلة

ترمي مجلة مسارات إلى تحقيق جملة من الأهداف:

- تشجيع الخطاب العقلاني في تونس وترغيب الناشئة في الإقبال عليه.

- تجاوز مرحلة التصحّر الفكري التي استمرت طيلة ثلاثة عقود، وما نجم عنها من إعراض الشباب عن القضايا الجوهرية، والانغماس في مشاغل جزئية وسطحية وعابرة.

- تكريس التفكير والتّعقّل والاستدلال والنقد قيما عقلانية تنأى بالفرد عن الحيوانية والغرائزية والتعصّب، وتنفتح به على الأفق الرحب لإنسانية عاقلة ومفكّرة.

- نشر قيم الاختلاف والقبول بغيرية الآخر والتحاور معه، سواء أكان ذلك في نطاق الثقافة الواحدة أم في نطاق التواصل بين الثقافات المختلفة.

- التّشجيع على مطلب التّعقّل وربطه بمسار التخلّق.

- الانتصار لثقافة إنسانية كونية تكرّس تكافؤ الفرص، ورفض القطبية والرأي الآحادي، ضمن مرجعية حضارية عربية إسلامية.

- العمل على ربط النظري بالعملي والخصوصي بالكوني، في سياق سيرورة تستجيب لمطالب الإنسان العقلية والحسية والذوقية والروحية.

- تقريب المطلب الأكاديمي من المشاغل اليومية للإنسانية، ومن مقتضيات المواطن التونسي الحيوية.

- احتضان الكفاءات الشابة والطاقات المهمّشة والواعدة، وإعدادها لتتبوّأ مكانتها الطبيعية في صناعة الذكاء والإبداع.

- تكريس روح التّواصل والتّكامل مع الجمعيات والمراكز البحثية والعلمية في تونس والخارج.

Livre 1.indb Arabe.indb 2 17/11/2025 15:18:55

قواعد النشر في المجلة

ـ تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية، والدّراسات التي تتوفّر على المنهجية والموضوعية، والعمق الفكري في معالجة القضايا، بأسلوب علمي موثق (أن يكون النص مرقونا على الحاسوب، ومرفقا بالقرص المدمج أوإرسال النص على البريد الإلكتروني، مع مراعاة صف الحركات والتنوين والتنقيط).

ـ أن لا يزيد حجم الدّراسة أوالبحث أوالمقالة على ثمانية آلاف (8000) كلمة . وأن لا يقل عن خمسة آلاف(5000) كلمة، مع اعتبار البيبليوغرافيا. وأن يرفق كذلك بخلاصة لا تتجاوز مائة كلمة.

ـ تعمل المجلّة على تشجيع ترجمة نصوص من الأعمال الإبداعية التأسيسية.

ـ يُشترط أن لا تكون المواد المرسلة للنّشر في المجلّة قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في مجلات أخرى.

ـ يتمّ إعلام الباحث بقرار اللجنة الاستشارية للمجلة خلال شهرين من تاريخ تسليم البحث.

ـ يحقّ للمجلة القيام بتعديلات على البحث منفردة أوبالاتّفاق مع الباحث. ولا تُعاد المواد التي يتعذّر نشرها الى أصحابها.

ـ يخضع ترتيب المواد لاعتبارات فنّية.

ـ يحقّ للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها مفصّلة أوضمن كتاب، بلغتها الأصلية أومترجمة إلى لغات أخرى.

الفهرس

الافتتاحية 8-1

الملف

■ الأصول النظرية لفكرة المقاومة في الفلسفة الغربيّة 84-9

• فوزي العلوي

■ الفنّ والعمل اللاّمادّي «عصر البيوسياسي» أنطونيو نغري مستأنفا كارل ماركس 116-85

• فتحي بن أحمد عمري

■ التربية على المقاومة 146-117

• فتحي تلّص

■ المقاومة المفهومية في فلسفة فتحي المسكيني 192-147

• سيرين الخضراوي

الافتتاحيّة

يشير التّحليل العميق لتاريخية الحداثة الغربية عن مسارات متعرجة، بل ومتداخلة تكشف عن متاهات تخرق المتانة المفترضة لنسق فكري، يزعم الحصانة من كلّ أعراض المثالية واللاعقلانية، بل ومن سائر مظاهر الذاتوية المتّصلة بشكل من الغنوص في دلالات غربية وغريبة. وهو ما قد يوحي بأنّ مرجعية الحداثة لا تستقيم إلا برفض استحضار مطلب الهويّة ، نظرا لارتباطه برهانات غير وضعية، كانت قد خطّت السبيل للحداثة كرؤية متزمّنة ميتا-تاريخيّة تأبى أن ترتدّ إلى سرديات لما قد يعد مطالب غرائزية، لا تنسجم مع واقعية الروح العلمي للشخصية المعرفية الغربية.

غير أنّ سجل الحداثة الغربية يشير إلى ارتباطه الوثيق بتصوّرات كان قد زعم مقارعته لها. حيث تكشف المدوّنة الفكرية الغربية عن انسجام منقطع النظير مع المسلمات الحضارية التي شكّلت روافد أساسية لتيار التحديث عبر التاريخ. إذ أنّنا نسجّل تماهي التراث المكتوب والشفوي -على قلته- مع ما تمّ اعتباره الجينات الوراثية الثابتة في بنية الثقافة في الغرب تاريخيا. فلم تفلح شعارات معاداة الدين إلا بخلق تمثّل لتدين بديل وضعاني الهوى لاهوتي التمشّي. ورغم ما اتّسم به من مسحة عقلانية في الظاهر، إلا أنّ ذلك لا يخفي ذرائعية هذا المنهج بل يغذّيه بمزيد من التأصيل الإبستيمي في لحظة الكوجيتو الديكارتي، وما أفرزه من مخاتلات تخفي تناقضات هيكلية حكمت، ومازالت توجّه الفكر والممارسة غربا.

ومن أبرز تداعيات محنة الكوجيتو هو انشدادها لذاتية هلامية، استدعت مقولات عرجاء في فهم الوجود ككسموس لم يرتق بعد إلى أن يكون إلا رجع الصدى لفيزياء الكون والفساد . كما أنّ دلالات الوجود لم تتخلّص

Livre 1.indb Arabe.indb 5 17/11/2025 15:18:55

بعد من مخلّفات عدم القدرة على استخلاص روح الحكمة حتى لدى رواد الإغريق الأول ، حين جعلوا من مطلب الحكمة أرسطيا بحثا في المبادئ والعلل الأولى، عبر تقصّي آفاق «**العلم**» كمعرفة، تكون غايتها في ذاتها، مجرّدة عن الذاتوية والإنانة، في شكل فهم لموضوع الكون المادي لتفهم حركيته الغائية، التي تجلّت في مراتب جدلية، تبدأ من رصد الحركة الحسيّة التي تنتهي إليها حدود البشر، انطلاقا مما هو حسي يكون من اختصاص العلم الطبيعي، أو عبر الارتقاء به نحو مستوى آخر من وجود رمزي، من حيث هو مقادير وعلامات وعدد، حيث يكون العلم الرياضي. وإما أن يستوقفنا النظر العقلي لتقصّي الوجود بإطلاق بحسب مطالب الميتافيزيقا، فننتهي إلى فكرة المابعديات التي كانت ولا تزال تنخر البنى المتهالكة لقول مربك في حكمة ظلّت عاجزة عن تمثّل المطلق، وحتى إن أمكنها ذلك فإنّها لا تخرج من رحم التشبيه والقياس المغالطي.

إنّ تاريخ التفلسف الغربي لم يبرح دائرة الإميات المستحكمة في مصادره وبنائه النظرية. وهو في مسيرته للتعقّل قد خيّر مسارا خال من بعد مرجعي وأساسي، يتمثّل في مطلب الأخلاق بل والتخلّق. وهو عنوان آخر مغيّب لحكمته الأولى، كما عبّرت عن ذلك نصوص أفلاطون التأسيسية.

إنّنا لم نعد نعثر في التفلسف الغربي إلا سرديات في التميّز والتفرّد، انتهت به إلى الوقوع في العنصرية والعرقية. حتى أنّ كلّ الأنساق الفكرية الكبرى لم تخل من محنة الوعي في ذاته، كشكل من التفرّد والتميّز الذي كشف عن وجوه كالحة تاريخيا، عبّر عنها حركة الاستعمار والغزو، ورفض الآخر والاختلاف والتنوّع . ولعلّ العودة إلى فينومينولوجيا الروح الغربي تحليلا وتفكيكا لبناها الغائرة، من شأنها أن تكشف عن وحدة حالٍ حكّمت نظريات تشكيل المعرفة وبناء الأنساق والمنظومات -يمينا ويسارا-بما يعنيه ذلك من تجلّيات لمرجعية الذات والذاتية في حكمة الغرب ورؤاه وتمثّلاته.

Livre 1.indb Arabe.indb 6 17/11/2025 15:18:55

أما ما تمّ الترويج له من كونية الأفكار وعالمية الحقائق، بل ومن حتميات لم تكن سوى رهانات الغرب ذاته على مزيد توليد أشكال من الذاتية والهوية والغيرية، لا تنطبق إلا على كياناته الوضعية المتكلّسة. وهي لا تستنسب إلا ما يشبع نهمها وتخمتها في مزيد من المركزية والانغلاق على الذات، تحت شعارات لاإنسانية ولا كونية، بل هي خلاصات معولمة تكرّس مزيدا من التبعية والإلحاق والسبي. لقد آن الأوان حتى يكون للغرب الجرأة على مراجعة تاريخه المعرفي على الأقل، وأن تكون لديه الشجاعة على النقد الجذري لبراديغماته. أما على مستوى حركة التاريخ والتدافع الإنساني، فإنّ راهن ما تحياه الإنسانية من اغتراب وظلم وإفساد وتفقير للحرث والنسل والبيئة، خير مؤشّر على ما يحكم الخطاب الرسمي الغربي من جدلية مستحكمة بين مرجعية الحداثة ومطلب الهوية الأوروبيتين.

فوزي العلوي

الرّئيس المسؤول

Livre 1.indb Arabe.indb 7 17/11/2025 15:18:55

مسارات 32

مجلّة نصف سنوية محكّمة تعنى بالدراسات الفلسفية والإنسانيات

السنة الحادية عشرة ـ العدد 32 صيف ـ خريف 2024 تصدر من تونس

ملف العدد

الفكر الدّيكولونياليّ

مقاربات وتجارب

المشاركون

- فتحي المسكيني
- عمر بدري
- عُمَر بن بوجليدة
- مها البشيري
- عزّ الدين الرتيمي
- حاتم التليلي محمودي
- سيرين الخضراوي
- هبة المسعودي
- مالك الزغدودي

مجمع إفريقية للدراسات والتوثيق والنشر

Livre 1.indb Arabe.indb 8 17/11/2025 15:18:56

الأصول النظرية لفكرة المقاومة
في الفلسفة الغربيّة

فوزي العلوي

أستاذ الفلسفة-جامعة الزيتونة

ملخّص

في قراءة تجاوزية للخطاب الفلسفي الغربي السائد حول الوضع الإنساني، وما يفترضه القول بالاكتمال من استحضار البحث في «الجوهر»، نظرا لما يشير إليه من دلالات هي محل عودتنا إلى طبيعة حركة الوعي الغربي، في بعديها النظري والعملي معا، والتي لا تنفك عن المنظومات المرجعية الثقافية والفلسفية، والمشكّلة للرؤية الحضارية والثقافية والاجتماعية للآخر الغربي، بحيث إنّ العودة عن بدء لهذه الأصول النظرية هي يفسّر لدينا الأسس والمعايير الخفية السارية بقوة وديمومة في تنزيل قضايا المقاومة في هذا السياق الفلسفي بالذات. وهنا، يكمن الدور الأساسي للفيلسوف، والمتمثل في جملة مقتضيات، منها رد كل موقف لشروط إمكانه، وإخضاعه لمقاربات جديدة تعتمد المساءلة الدائمة، لأن كلّ قضية تحمل داخلها شيئاً من اللاعقلانية. فالفعل في تمامه يعني التوقف عن التفكير، ووضع حد للمداولات المتعلقة بالعمل المطلوب إنجازه. وهذا هو شأن التناهي في حديه المتفاوتين بين الإحساس بالروعة ودفع ثمن ذلك.

كلمات مفاتيح

مقاومة-فلسفة غربيّة-الحداثة- مابعد حداثة-كولونيالية-الوعي الذاتي-الوعي الغربـــي.

Livre 1.indb Arabe.indb 9 17/11/2025 15:18:56

مدخل:

غالبا ما ينكر على الفلسفة العملية قصورها. فالفلاسفة الذين يتعاملون مع السياسة منشغلون بالغايات والمُثُل العليا، على حساب الوسائل. ولأنّ فلسفة العمل لا تزال في طيّ النسيان، فإنّه يُحدّد برنامجها في الدوافع، وتكييف الوسائل مع الغايات، ومشكلة العواقب، وتطوّر العمل، والخبرة، والصدفة، والمخاطرة. غير أنّ فكرة المقاومة تستدعي وسعا مغاير، تتحدّد ملامحه في الانتقال غير الملاحظ من التافه إلى المأساوي، حين يتمّ وضع المشاعر والأفكار في نصابها الصحيح، ويُهذّب المبادئ، ويُدرك قيمة التفاهم والترتيبات والاتّفاقيات. فبين الخير والشر، مناطق غير محدّدة من التردّد والتفاوض والتأمّل، التي تستجيب للحاجة إلى الابتعاد عن الحالات الطارئة.

فنحن لا نعرف إلا أنفسنا، وفي نهاية المطاف، لا ندرك قدراتنا إلا بعد الفعل الفعلي، مما يستبعد الانفعال الفكري والحماس العقيم؛ ليكشف عن إرادة التّجسيد الضروري للسيادة والقرار الذي لا يخضع للمساءلة من أحد، وتكريس الحقّ في ظاهرة إنسانية لا تُختزل في السياسة السياسوية؛ باعتماد أشكال مبتكرة من التجاوز المتعمد والذي يُمكنه، من خلال السيطرة، أن تُحوّل نفسها بدورها إلى تأكيدٍ للسيادة، حتى تغدو الحرية نفسها مسألة إرادة. الإرادة هي أيضًا ما يسمح، في وضعٍ مُعقّد، بالخروج من المأزق باتّباع مسارٍ غير مسار الشرعية.

ولا يبدو أنّ الفلاسفة بعيدون عن هذا الرّهان- نظريا على الأقلّ- حين يُفكّرون في التزام المقاومة، كتعبير عن إرادة حقيقية وفعّالة هي بالضرورة فردية، تمامًا مثل كلّ ضمير وكلّ فكر. وحتى تكون مقاوما، لا يكفي أن تكون لديك قناعات والرغبة في مهاجمة العدو، والتحلّي بالشجاعة اللازمة لمتابعة الفعالية حتى النهاية؛ بل يجب أن يكون الموقف المقاوم مسنودا بقراءة فلسفيّة وتنظير لما يجب أن يكون عليه الوجود والموجود معا.

Livre 1.indb Arabe.indb 10 17/11/2025 15:18:56

القرار نفسه يتطلّب شجاعة، بعيدًا عن كونه، كما يظن البعض، خيارًا بين خيارات متعدّدة. إذ علينا تبنّي تحليل أرسطو (384 ق.م – 322 ق.م)، الذي يرى أنّ الشجاعة تتجاوز حدود الخوف والتهوّر من خلال الإرادة الموجّهة نحو فعل ما، حيث يمتزج العزم بالأمل. وحيث يؤكّد، بعد أن اختبرها في معسكرات الاعتقال السياسي، أنّ شجاعة الرجل تُقدّر في الشدائد، وأنّ الانتكاسات غير المتوقّعة قد تكون مذهلة.

حين يتمّ تمثّل الفعل السياسي – قبل كلّ شيء – كمسألة إرادة، وليس مجرّد تكهنات نظريّة، حين يدرك الحكيم بأنّ اتّخاذ القرار هو إظهار للسلطة والكلمة والمبدأ وليس تأكيدًا لحقيقة، باعتباره فعلا يتّخذه المرء لنفسه، يقطع فيه مع سلسلة العلل والأسباب، لأنّه لا ينبع من قاعدة؛ بل هو –في حدّ ذاته– خلاصة تستمدّ قوّتها من إرادة مضاعفة لقوة تُحركها. فينتصر أولا على ذاته بقهر ضعفه، ثم الانتصار على خصمه بقوّة بطل جهد.

يشير المشروع الحضاري الغربي إلى ارتهانه جدليّا إلى مدونّة فكرية وثقافية، مثّلت المرجعية النظرية التي أقام عليها الغرب سرديته في تمثّل العالم، ومقدّمة عملية في التّأسيس الموضوعي للسياسي. وقد عبّر التفلسف الكانطي عن هذه الروحية بوضوح، حين خضع للتقليد الفلسفي الحاكم في حركة الحكمة العملية الغربية تاريخيًا، عبر النظر إلى العلم في مجموعه؛ فوضع مبادئ تصنيف تامّ للفلسفة بما هي خلاصة العلم بالمعنى الأرسطي. فجاء رسمه لخريطة الفلسفة، عبر ردّ مجالها الحيوي إلى مرجعية السؤال، ضمن ثلاثية: «**ماذا يمكنني أن أعرف؟**»، و «**ماذا يجب علي أن أفعل؟**»، ثم «**ما الذي يجوز لي أن أأمل؟**»؛ وما انتهت إليه هذه الثلاثية جدليا إلى سؤال الأسئلة المركزي: «**ما الإنسان؟**»؛ لتكون المسألة الأنثروبولوجية أوكّد التحديدات، وهي كذلك أصعبها[1].

(1) KANT (Emmanuel) : *Logique*, trad. L. GUILLERMIT, Édition Vrin, Paris, 1970.

Livre 1.indb Arabe.indb 11 17/11/2025 15:18:56

أولا ـ الوعي الغربي وغنوص الكولونيالية:

لا ينفصل هذا المسعى الكانطي عن المقاصد العملية السياسية والثقافية العامة لمشروعه الفلسفي، والتي أقلّها استكمال الصرح الحضاري لرسالة الغرب الكولونيالي. وحيث أمكن لهيغل (Georg W. F. HEGEL 1770 – 1831) أنْ التقط هذا الخيط الناظم ـ لا لنسقه الفلسفي فحسب ـ بل لمسألة الغرب في مجملها، انطلاقا من رسم جديد خرائطية لمهام الفلسفة المعولمة، في حدود: «**تصوّر ما هو كان، لأن ما هو كان ليس سوى العقل نفسه**». وذلك ضمن جدلية كلّ ما هو واقعي عقلاني، وكلّ ما هو عقلاني واقعي؛ تستجيب تماما للتوجّهات المستحكمة في النسق الفلسفي الغربي عموما والهيغلي على وجه الخصوص، بغرض فرض سطوة الفكر الإمبراطوري باسم التعالّي والضرورة وادّعاء الحقّ والأحقية معا: «**بتعليم ما ينبغي أن يكون عليه العالم**»[1]. فجاء البناء النسقي للحكمة الغربية برمّتها في تتبّع حركة انبثاق الروح الهيغلي كظاهرة قهرية، وقدر لا مناص من الانفلات منه.

ولما كان التاريخ يكتبه المنتصرون دوما، فإنّ فلسفة التاريخ الهيغلية قد أبانت عن مراحل ثلاث لا راد لأمرها، هي التي ستشكّل في أَناتها الثلاثة ركائز الحكمة في مستوييها النظري والعملي معا. وحيث نجد صداها هذه القسمة الضيزى باحتكامها للقول الديني بعهديه القديم والجديد، والتفلسف الإغريقي المتمركز حول ذاتيته النرجسية المتعالية، في تمثّله لـ«**علم ظهور الروح**» ، في مراحل ثلاث: «**الوعي الذاتي**» بما هو قدرة على التأمل التي تميّز الذاتية بخصوصيتها الغربية، ثم «**الوعي الموضوعي**» في إشارته إلى قدرة الذات على تمثيل الأشياء الخارجية؛ وأخيرًا، «**الوعي المطلق**»، بما هو وعي أخلاقي يشير إلى قدرة لم تعد نظرية بل معيارية، وهي قدرة الحكم على الخير والشر. وهي ممثّلة في ملكة الحكم ومملكة التحكّم في مصائر الأفراد والجماعات. وبالنظر إلى الحمولات الحضارية والتاريخية والثقافية في كلّ استخدام من هذه الاستخدامات، فإنّ الأمر يستلزم تحليلًا ويثير إشكالياته الفريدة.

(1) هيغل (جورج ف. في.): **أصول فلسفة الحقّ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للنشر، بيروت، ط2، 1983، ص ص 88 و91.

Livre 1.indb Arabe.indb 12 17/11/2025 15:18:56

1 - الوعي الذاتي: الفكر الغربي والعود على بدء

تدين منظومة التفلسف الغربي بكاملها في فهمها لمسألة الوعي إلى الاستخدام الحديث لمصطلح «**الوعي**» لتحليلات ديكارت (René DESCARTES 1596-1650). ففي التأمّل الميتافيزيقي الأوّل، بحثًا عن مبدأ يقيني مطلق، شكّك ديكارت في الخبرة الحسية، وحتى في وجود جسده؛ ليفسح العنان لريبية محكمة الأركان وقصدية التوجّه، تطرح إمكانية ما إذا كان بالإمكان وجود ما يمكن للفكر أن يكون متأكّدًا منه؟ ، أما في التأمّل الثاني، فيتأسّس موقف استيطانية يكتشف فيه الفكر نفسه كمبدأ أول. وحيث يكون لفعل الشكّ ولو لمجرّد الشكّ أو الوقوع في الخطأ دائمًا، فلا بدّ أن يكون كذلك على الأقل. وهكذا، فإنّ ممارسة الشكر المنهجي المتصنّع، **بل والمخاتل تقود ديكارت إلى موقف الوجود المطلق، موقف فكره الخاص: «ولكن من أنا إذن؟ شيء يفكر. ما هو الشيء الذي يفكر؟ أي شيء يشك، ويتصور، ويؤكّد، وينكر، ويريد، ولا يريد، ويتخيل ويشعر أيضًا»** [1]. تشمل فئة «**الفكر**» تعدّدًا من الظواهر النفسية، التي يحدّد ديكارت وحدتها في مبادئ الفلسفة بـ: «**كلمة «فكر»، أعني كلّ ما يحدث فينا بطريقة ندركها بأنفسنا فورًا؛ ولهذا السبب ليس فقط السمع والإرادة والتخيّل، بل أيضًا الشعور، هي الشيء نفسه هنا كالتفكير**»[2].

يشير المشروع الحضاري الغربي إلى ارتهانه جدليًا إلى مدونّة فكرية وثقافية، مثّلت المرجعية النظرية التي أقام عليها الغرب سرديته في تمثّل العالم.

في النسخة اللاتينية من العمل، يُقابل مصطلح «**الفكر**» مصطلح «**التفكير**»، ويُعبَّر عن عبارة: «**بطريقة تجعلنا نُدركه مباشرة بأنفسنا**» بـ: «**طريقة تجعلنا نعي ذلك**». لذا، لا يُشير الوعي إلى مجموعة الأفكار التي تمر بنا، بقدر ما يُشير إلى قدرة إدراك تأثرنا بها. مهما كانت أفكاري، فإنها لا تشهد على محتواها الموضوعي فحسب، بل تشهد أيضًا على وجودي كفاعل مُفكِّر. من

(1) DESCARTES (René): *Œuvres et lettres*, Gallimard, Paris, 1953, p.278.
(2) Ibid., p.574.

Livre 1.indb Arabe.indb 13 17/11/2025 15:18:57

بين الجوانب الثلاثة التي يُمكن أن يتخذها مفهوم الوعي، فإنّ الوعي الذاتي هو الذي يفرض نفسه في المقام الأول. وبهذا المعنى، فهو قوّة انعكاسية تُعرف بها الذات نفسها على هذا النحو، أي، قبل كلّ شيء، كموضوع، أي الركيزة الأساسية الفريدة لتجاربها النفسية المختلفة.

تُطرح هنا إشكالية هوية الذات التي يُحيل إليها الوعي. أولًا، إلى أي مدى تُدرك الذات الظواهر التي تُعتبر ذاتًا لها، أي إلى أي مدى يُغطي مفهوم الوعي الذاتي مفهوم الذاتية؟ إن كون الوعي أوليًا، كما أوضح ديكارت في «**النظام المعرفي**»، لا يعني بالضرورة أنه كذلك في «**النظام الجوهري**». أليست الذات نتاجًا لتحديدات ينبثق منها الوعي، ولكنه لا يُدرك كليتها؟ تُفضي هذه الاعتبارات إلى طرح إمكانية وجود لاوعي يتّخذ جوانب متعدّدة: تحليلية نفسية، واجتماعية، وحتى بيولوجية. ثم، تنشأ صعوبة ثانية من اختصار موجود في نصّ ديكارت نفسه، ينتقل من تأكيد وجود الأفكار إلى صيغة: «**ولكن من أنا إذن؟ شيء يُفكّر**» . يستنتج ديكارت من وجود الأفكار وجود كيان ميتافيزيقي يدعمها، أي وجود شيء مفكّر[1].

ومع ذلك، لا شيء يُبرّر مسبقًا هذا النقل للهويّة الجوهرية للأشياء إلى هوية الوعي. تقود هذه الفرضية ديكارت إلى تأكيد ثنائية وجودية، مفادها أنّ الواقع يتألّف من نوعين من الكائنات: الفكر والامتداد، كلاهما متمايز لكنّهما موجودان في صيغة الجوهر. وكثيرًا ما استنكر خلفاؤه هذا التّجسيد للفكر باعتباره خطأً من أخطاء ديكارت.

وهو ما يطرحه لوك (John LOCKE 1632-1704)، في كتابه: «**مقالات في الفهم الإنساني**»، من خلال فكرة الهوية الذاتية كخلاصة بكر للوعي الذاتي، لا يفترض نشاطه أي دعم مسبق. يُشكّل الوعي إدراكًا مباشرًا لوحدة الحياة العقلية، حيث ترتبط تعدّد التجارب النفسية بتدفّق واحد يُرسّخ استمراره هوية الذات، أو الذات: «**عندما نرى شيئًا ما، أو نسمعه، أو نشمّه،**

(1) DESCARTES (René): *Œuvres et lettres*, op. cit., p.277.

Livre 1.indb Arabe.indb 14 17/11/2025 15:18:57

أو نتذوقه، أو نشعر به، أو نتأمله، أو نرغب فيه، فإنّنا نعرفه كما نفعله. يُرافق هذا الوعي دائمًا أحاسيسنا وإدراكاتنا الحالية؛ ومن خلاله يكون كل فرد لنفسه ما يُسمّيه نفسه. في هذه الحالة، لا نفكر فيما إذا كانت الذات نفسها مستمرة في الجوهر نفسه، أو في جواهر مختلفة. فبما أن الوعي يُرافق الفكر دائمًا، وهذا ما يجعل كل شخص ما يُسمّيه نفسه، والذي يُميّزه عن كل كائن مُفكّر آخر: ففي هذا وحده تكمن الهوية الشخصية، أو ما يجعل الكائن العقلاني دائمًا هو نفسه»[1]. تمتدّ هذه الهوية إلى مجموعة الأفكار والأفعال التي يُحيط بها الوعي، والتي تُدركها الذات على أنها خاّصة بها. وهكذا، يتناول لوك حالة الفرد الذي يُعاني من فقدان الذاكرة. حتى لو لم يتأثّر جوهره الجسدي، فإنّ استمرارية حياته النفسية تنقطع، ولم يعد وعيه الحاضر يحتوي على ماضيه. ووفقًا للوك، من الضروري عندئذٍ القول إنّ شخصين، ذاتين، قد تعاقبا في الفرد نفسه[2].

تدين منظومة التفلسف الغربي بكاملها في فهمها لمسألة الوعي إلى الاستخدام الحديث لمصطلح «الوعي» لتحليلات ديكارت.

سيوسّع كانط (Emmanuel KANT 1725-1804) هذا التّجريد انطلاقا من عملية استبطانية ضمن جوهر الذات عينها، متجاوزًا بذلك فكرة أنّ الهوية الذاتية مسألة إدراك مباشر بالوعي. ذلك أنّ الذات ليست موضوعًا لأي حدس، بل تُطرح هويتها نظريا في سياق فعالية التفكير الماهوي كوحدة مشكّلة للذات المتعالية. إذ ينطلق التّحليل الكانطي من استنتاجات خلاصات وفق مرجعية شروط إمكانية المعرفة بالذات. وهنا يبرز الدور التأصيلي لحركية فعل التركيب، فبدون هذا المبدأ، سوف تتحوّل معطيات الحدس إلى أحاسيس متناثرة متعدّدة، عاجزة على التأليف والجمع، إلى حدّ أنّها تكون عاجزة عن تشكيل موضوعات. لذا، فإنّ القدرة التركيبية للفهم شرط ضروري للتمثيل.

(1) LOCKE (John) : *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, Vrin, Paris, 2001, p. 522.
(2) Ibid., p. 533.

Livre 1.indb Arabe.indb 15 17/11/2025 15:18:57

ولم يغب عن إواليات التفكير الترنسندنتالي أن يؤسّس لوحدة ضرورية، من شأنها أن تجعل من لوحة التّمثيلات المختلفة قابلة للربط بذات واحدة تُنظّمها، وإلا فلا يُمكن التّفكير فيها. ثم يطرح كانط وجود وعي متسامٍ كمبدأ أسمى للمعرفة: «**يجب أن يكون الأنا الذي أفكر قادرًا على مصاحبةً جميع تصوراتي؛ وإلا لكان هناك شيءٌ ما متمثلٌ فيّ لا يمكن التفكير فيه إطلاقًا، وهو ما يعني إما أن التمثيل سيكون مستحيلًا، أو أنّه، على الأقل، لن يكون شيئًا بالنسبة لي**»[1].

الوعي الذاتي هو إدراكٌ بسيط وأولي لضرورة توليفةٍ مسبقةٍ من التمثيلات التركيبية، حيث إنّ الذات المعنية لا تمتلك هويةً سوى هوية وظيفةٍ ترنسندنتالية متسامية، لا تخرج حدودها الماهوية عن سياقات: «**أنا أفكر**» **خالصة، مختلفةٌ جذريًا عن الذات التجريبية: «إنّ وعيي بنفسي، في التمثيل: الأنا، ليس حدسًا على الإطلاق، بل هو مجرد تمثيلٍ فكريٍّ لعفوية الذات المفكرة»**[2].

ولفهم المعنى الكامل لعملية إعادة التعريف المتسامية للذات، لا بدّ من وضعها ضمن الإشكالية التي يطرحها أي تعريف أصلي للوعي كوعي ذاتي، في حدود إشكالية علاقته بعالم خارج النطاق الذاتي. لكن، وبمعزل عن قاعدة المصادرة عن المطلوب، كيف يمكننا التّفكير في إمكانية وجود وعي موضوعي؟

2 - من نكوصية الوعي الذاتي إلى مخاتلة الوعي الموضوعي

إذا كان الوعي يُعرّف بحركة فكرية انعكاسية، فكيف يُمكنه الدخول في علاقة مع أي شيء آخر غير الوعي الموضوعي بصفته وعيًا ذاتيًا، يُشير إلى حقيقة أن الفكر يُختبر ذاته أولًا ويعكس تمثّلاته الخاصة؟. إنّه صورة فكرية، لدرجة أن هذه العودة إلى الذات تبدو وكأنها تُحدد شكل الانغلاق. يُلخص لايبنتز (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ 1646-1716) نتائج هذا الأمر

(1) KANT (Emmanuel): *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2001, p. 110.
(2) Ibid., p. 207.

Livre 1.indb Arabe.indb 16 17/11/2025 15:18:57

من خلال تصور الوعي كوحدة: «**لا نوافذ لها يمكن لأي شيء الدخول والخروج منها**» [1] ولا تصل إلا إلى باطنيتها. كيف يُمكننا استبعاد إمكانية الأنانية هذه لإثبات إمكانية الوعي الموضوعي؟

يُمثل الإزاحة الكانطية إجابةً محتملة. الوعي شرطٌ شكليٌّ للمعرفة، لكن المعرفة ستبقى بلا مضمون إذا لم تُزوّدها الحساسية بالمادّة التي تتلقّاها من الخارج. وهكذا، يكون الفكر ذاتيًا، من حيث اعتماده على العفوية التركيبية للفهم، وموضوعيًا أيضًا، لأن تمثيلاته تُنظّم مادةً لا تنبع منه.

بالنسبة إلى ديكارت لا يُشير الوعي إلى مجموعة الأفكار التي تمر بنا، بقدر ما يُشير إلى قدرة إدراك تأثرنا بها.

يقترح هوسرل (Edmund HUSSERL 1859-1938)، ومن بعده الموقف الفينومينولوجي، تجاوز هذه الصعوبة بالتّخلي عن الأنطولوجيا التي تقوم على افتراض وعي منغلق على ذاته من جهة، وعالم خارجي من جهة أخرى، بحيث يصبح التّفكير في علاقة مستحيلة بينهما أمراً حتميًا. في «**التأملات الديكارتية**»، يسير هو على خطى ديكارت. ساعيًا إلى أساس للمعرفة، يكون دليله قطعيًا، يتمسّك بالاستنتاج الديكارتي: وجود العالم دون هذه الصفة الدليلية، هو الوعي الذي يُشكل «**أساسًا وجوديا قطعيا**»[2]. وهكذا يُطلق على مجال التّجارب النفسية الملموسة اسم «**أنا التأملات الخالصة**»[3]، والذي يشمل الأحكام والتقييمات والتمثيلات وجميع الظواهر التي أدرجها ديكارت نفسه ضمن مصطلح الفكر. كيف يُمكننا فهم نطاق هذا المبدأ الأول؟

هنا تتباعد المنهجيات الديكارتية والظاهراتية. فوفقًا لهوسرل : «**لا ينبغي لنا بأي حال من الأحوال التسليم بأننا، في أنانيتنا القطعية الصرفة، قد أنقذنا أصغر جسيم في العالم** [...]. **وهذا للأسف ما يحدث لدى ديكارت، مع**

(1) LEIBNIZ (Gottfried W.) : *La Monadologie*, Le Livre de Poche, Paris, 1991, p. 126.
(2) HUSSERL (Edmund): *Méditations cartésiennes*, PUF, Paris, 2004, p. 65.
(3) Ibid., p. 45.

Livre 1.indb Arabe.indb 17 17/11/2025 15:18:57

التحوّل الخفي ولكنه المميت، الذي يجعل من الأنا جوهرًا فكريًا [...] ونقطة انطلاق للاستنتاج وفقًا لمبدأ السببية، باختصار، التحول الذي أصبح بفضله ديكارت أبًا لسوء التفسير المتمثل في الواقعية المتعالية»[1].

ففي حين يكشف هوسرل عن تحيز كامن وراء الاستنتاج الديكارتي، الذي يفترض القيمة الكونية للمنهج الاستنتاجي المستعار من الهندسة؛ فإنه وعلى العكس من ذلك، يجب أن تلتزم الفينومينولوجيا بالتحليل الوصفي لتجارب الوعي. ومع ذلك، لا تتجلّى الأنا كجزء من العالم ولا يتمظهر داخل حدود عوالمه، حينها لا يتجلّى العالم كجزء من الأنا. وعليه، يتكشف مجال الوعي على شكل حقول شاسعة تضمن تدفّق سيل من التجارب الملازمة له، لكنها –ويا للمفارقة– تكون موجهة نحو أشياء تُقدِّم نفسها، ضمن حركية هذا التلازم، متجاوزةً إيّاه؛ بالنظر إلى أن جميع التجارب لها بنية واعية وبالتالي قصدية، يلخصها هوسرل في الصيغة التالية: «**كلّ تجربة وعي، عمومًا، هي في حد ذاتها وعيٌ بهذا أو ذاك**»[2].

هذا التوتّر الأساسي والجوهري للوعي تجاه الموضوع الترنسندنتالي يدفع هوسرل إلى إعادة تعريفه للقصدية: لم يعد الوعي الظاهراتي يُشير إلى عودة الفكر إلى ذاته؛ بل على العكس، يعكس خاصيته في السعي الدائم نحو التخارج، ينشد امتدادا ممكنا وحتميا أيضا في هذا الأنا الآخر. إلى حدّ أن إعادة تعريف الوعي هذه من شأنها أن تُدخله في سياق وجودي خاصّ. وبافتراض الوجود المطلق للوعي الفينومينولوجي المنهم بملاحقة ظلّ الأنا في الآخر، يرفع هوسرل القصدية إلى البنية الأساسية للوجود نفسه. فلا يوجد عالم مستقلّ عن تجلّياته، ولا ذات تُمثِّل هذا العالم من باطنه. يكمن الواقع الأساسي في علاقتهما في شكل «**وعي**» محايث ومتبادل في آن، مما يسمح منهجيا على الأقل بطرح مشكلة الوعي الموضوعي بشبكة مفهومي مبتكرة.

(1) HUSSERL(Edmund): *Méditations cartésiennes*, op.cite., p. 68.
(2) Ibid., p. 77.

Livre 1.indb Arabe.indb 18 17/11/2025 15:18:58

هنا تحضر مسألة التذاوت على نحو باهت، إذ لم يعد الأمر يتعلق بفهم كيفية دخول الوعي الأحادي في علاقة مع خارجيته، لأنّ العالم مُعطى دائمًا للوعي. فيصبح السؤال حينها هو تشريح مكان ومكانة العالم المشترك. لكن الواقع غير ذلك تماما، فإذا كان العالم موجودًا محايثا ومرتبطًا فحسب بالوعي، فلماذا لا يوجد عدد من العوالم بقدر عدد الذاتيات؟ وعليه، فكيف يمكن أن يكتسب مكانة عالم للجميع، أو عالم موضوعي؟

يطرحه لوك ، في كتابه : «مقالات في الفهم الإنساني»، فكرة الهوية الذاتية كخلاصة بكر للوعي الذاتي، لا يفترض نشاطه أي دعم مسبق.

يتكفّل التأمل الديكارتي الخامس بحلّ هذه المعضلة عبر سعيه نحو استكشاف هذه الظاهرة. ووفقًا للمنهج الوصفي لهوسرل، من وجهة نظره الذاتية، فإنّ الذات تغدو قاعدة عابرة للحدود الماهوية الضيّقة وحقلا من التجارب الصالحة للجميع وجوديا: هذه الشبكة المشتركة الضامنة لتحايث العوالم، تجعل ما يوجد بالنسبة إلى موجودا أيضًا للآخرين، ضمن شكل من مجتمع التجارب يشرعن التعريف الفينومينولوجي بفضله التأسيس للموضوعية. إنّ وجود العالم المشترك مضمون بموافقة الآخر، وبالتالي فإنّ الوعي الفينومينولوجي ينشد دوما إلى حركية تناص، تجعل منه بنية حوارية وليست أحادية: فهو يرتبط بالموضوعية فقط من خلال وساطة علاقة أكثر جوهرية مع الآخرين.

ومع ذلك، تظلّ هذه المطارحات عقيمة، نظرا لوقوعها في دائرة العجز عن فعل التمثّل بمعزل عن إسقاطات مفهوم الكوسموس، واستتباعاته في مصادرات ثنائية الوجود والموجود، لتظلّ بذلك المشكلة دون حلّ. فإذا كانت حركة الشكّ الديكارتي لا تعكس موقفا مسؤولا تجاه الذات والآخر؛ فإنّ مقتضيات الوعي الموضوعي تظلّ موقفا متصنّعا، يجعل بالأصالة الذاتية كلّ إمكانية لوجود الآخرين لهذا الوعي موقفا بالوكالة، هي ما يجب التشكيك فيه والمصادرة معا.

Livre 1.indb Arabe.indb 19 17/11/2025 15:18:58

3 - من الوعي القصدي إلى الوعي الأخلاقي

كيف يُمكن للوعي أن يُدرك الذات، ليس كجزء من عالمها، بل كمركز لتجاربها الخاصّة، بما أنّ كلّ ما يُعرض عليها يُعرض كرابط لغايتها الخاصة؟ في التأمّل الخامس، يُجيب هوسرل بتطوير نظرية التعاطف. يُظهر الآخر نفسه، من خلال جسده، كجزء من العالم. ومع ذلك، فإنّ التشابه الذي يظهر بين جسده (كوربر) وجسدي (ليب) يُرسي إسقاطًا عليه لجوهرٍ مُشابه لجوهر جسدي. وهكذا، يكون الآخر: «**موضوع إدراكٍ تناظري والذي يستهدفه كأناه الأخرى**»[1].

مع ذلك، يُمكن الشك في قدرة مبدأ «**الدخول**» على حلّ إشكالية التكوين الظاهراتي للآخر. يُلخص ريكور (Paul RICŒUR 1913–2005) مسائل هذه الإشكالية بإيجاز في سعي هوسرل إلى التّفكير في الانتقال من إدراك الآخر كجسد بسيط إلى إدراكه كذات أخرى. عليه إذن التوفيق بين متطلّبين متعارضين. وللوفاء بالمنهج الظاهراتي، عليه أن يُظهر أنّ وجود الآخر يتجلّى في التدفّق الجوهري للوعي. ومع ذلك، عليه أيضًا الحفاظ على الوضع المطلق للآخر ككائن متعالٍ. ألا يعني عدم أخذ هذا التناقض على محمل الجد إعلانه مُستحيلاً؟ أحد أمرين: إما أنّ كلّ ما هو موجود هو مُرتبط بهدف قصدي، وأنّ الوعي لا يُصادف أبدًا غيرية مطلقة؛ أو أنّ المرء يُدرك في الآخر وضعًا متعاليًا، ولكن عليه حينئذٍ العودة إلى هذا الافتراض الأساسي للظاهراتية الذي لا يوجد بموجبه إلا الارتباط. هذا هو المسار الثاني الذي يسلكه ريكور: «**الآخر يتجاوز نطاق تجربتي، ويُخرج، عند حدود تجربتي، فائضًا من الحضور، يتعارض مع شمول كل معنى في تجربتي**»[2].

هذا الفائض لا يتصوّر في سياق القصدية، حتى وإن كان مُوَسَطًا بالقياس. بل على العكس، يتجلّى في صورة مقاومة للعفوية القصدية للوعي. يفرض

(1) HUSSERL (Edmund): *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 157.
(2) RICŒUR (Paul): *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 337.

Livre 1.indb Arabe.indb 20 17/11/2025 15:18:58

وجود الآخر نفسه باستقلاليته عن غايات الأنا. فيُختبر من قِبَل الأخير مباشرةً في صورة شعور أخلاقي بالاحترام. وإذا ظل تكوين الآخر غير مُتصور في سياق المعرفة، فذلك لأن كشفه يبقى في جوهره ظاهرة أخلاقية: «**إنّ وضع الآخر كآخر -الاعتراف بالتعدّدية والاختلاف المتبادل - لا يمكن أن يكون أخلاقيًا**»[1]، قبل أن يكون الوعي قصديًا، فإنّه ينشأ من سلبية معينة: القدرة الأخلاقية الصحيحة على التأثر بحضور الآخر.

سيوسّع كانط هذا التّجريد انطلاقا من عملية استبطانية ضمن جوهر الذات عينها، متجاوزًا بذلك فكرة أن الهوية الذاتية مسألة إدراك مباشر بالوعي.

بهذا، يُوسّع ريكور من فَهْم ليفيناس (E. LEVINAS 1905-1995)، الذي يُرسّخ الأخلاق كفلسفة أولى، لا يكمن المبدأ الأول في العالم ولا في الفكر، بل في الآخر، الذي يُضفي لقاؤه به معنىً أخلاقيًا مُباشرةً: «**إنّ الاقتراب من الآخر هو التشكيك في حريتي، في عفويتي ككائن حي، في قبضتي على الأشياء، في حرية «القوة التي تسير»، وفي اندفاع التيار الذي يُباح له كل شيء، حتى القتل. إنّ عبارة «لا تقتل» التي تُرسم الوجه حيث يظهر الآخر، تُخضع حريتي للحكم**»[2] .

ثمّ يتّخذ اللّقاء بالوجه شكل «**صدمة**»[3] تُشكّك في القدرة العمياء المطلقة للفرد المُتجسّد بسذاجة في لذّته، داعيةً إياه للإجابة عن وجوده. إنّ ولادة الذات في المسؤولية، التي يرتقي منها وحده إلى مجال التّمثيل عن نفسه وعن العالم، تُشكّل الحدث الأصلي للحياة الواعية. وهكذا، انطلاقًا من الأسبقية الظاهراتية لوعي الموضوع على وعي الذات، يُدفع ليفيناس إلى ترسيخ أسبقية الوعي الأخلاقي على نمطيه الآخرين.

ومع ذلك، تعتبر مقاربة ليفيناس فريدة، في تبنيه لفينومينولوجيا هوسرل ومواصلته لها، إلا أنّها تخرج عن دائرة النظم الفلسفية الأخرى لتميزها

(1) RICŒUR (Paul): *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 346.
(2) LÉVINAS (Emmanuel): *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, Paris, 2003, pp.72 & 339.
(3) LÉVINAS (Emmanuel): *Totalité et infini*, op. cit., p. 72.

Livre 1.indb Arabe.indb 21 17/11/2025 15:18:58

بالبساطة والقوة، عبر الحفاظ على المصطلحات القديمة المستخدمة في اللغة اليومية. فليفيناس تجدّد مفهوم الذاتية من جهة اعتبار أنّ الأخلاق تُستنبط من الأنطولوجيا، حين يكون تعريف طبيعة الذات والعالم، مقدمة لاستنتاج قواعد السلوك. فلا ينبغي النظر إلى الأخلاق على أنّها سيطرة يمارسها العقل على الإحساس، بل كحدث من أحداث الإحساس.

فالأخلاق ليست ما يُؤدّب ذاتًا مُعرّفة مسبقًا؛ بل هي الفلسفة الأولى، التي تُعرّف الذاتية في إطار منزلة الضيافة، بأنها ترحب بالآخر كـ«**ذات مُضيفة**». ولا شيء يسبق الأخلاق، لأنّ الأخلاق هي أصل الفلسفة، ومنطلق الدهشة الفلسفية. وعبر تركيزها على العلاقة بين الذات والآخرين، تسعى فلسفة ليفيناس إلى تجديد فكرة التداخل الذاتي جذريًا، باعتبار أنّ الأخلاق هي الفلسفة الأولى. أي ذلك المطلق الذي يحكم الوجود بصرامة لا هوادة فيها، ويحدد العلاقة مع الآخرين، ضمن ما يسميه المسؤولية تجاه الآخرين. ولأنّ العلاقة مع الآخرين غير متكافئة، يمكننا القول إنّ الذات لا يمكن أن تتوقّع تبادل الأفعال؛ عليها أن تتصرف دون أن تعرف ما سيفعله الآخرون، حتى لو كلّفها ذلك حياتها. عكسًا لأخلاقيات الاستقلال التي طوّرها كانط (الذي كان استقلاله هو المركز العصبي)، فلسفة ليفيناس تجعل الأخلاق المقنعة ممكنة بفضل تعدّد الذات. هكذا تكون العلاقة مع الآخرين علاقة أخلاقية بامتياز. إنّ عدم التناسب بين الآخر والذات هو ما يُشكّل الضمير الأخلاقي.

بهذا المعنى، تُعدّ الأخلاق فلسفة أولى، فإذا كانت الفلسفة تتمثّل في المعرفة النقدية، أي في البحث عن أساس لحرية المرء وتبريرها، فإنّها تبدأ بالضمير الأخلاقي حيث يُقدّم الآخر نفسه على أنّه الآخر، وحيث تنعكس حركة التنميط. إنّها ليست واجبًا؛ إنّها حقيقة، صدمة، كتلك التي تنتج عن مواجهة وجه الآخر، لجهة أنّ الوصول إلى الوجه أخلاقي منذ البداية، في علاقة اجتماعية معه، حيث تتخذ هذه التجربة مع الآخر شكل الوجه (*Visage*)، الذي يمنحني المسؤولية من خلال ضعفه دون أن تلتفت إلى ما لا يمكن أن تختزله فيه. على قاعدة

Livre 1.indb Arabe.indb 22 17/11/2025 15:18:58

علاقة مع الوجه يمكن بالتأكيد أن تُسيطر عليها الإدراكات[1].

ومع ذلك، لا ينبغي فهم الوجه، بالنسبة إلى ليفيناس، حرفيًا؛ فالوجه البشري يتجاوز كلّ وصف ممكن (لون العين، شكل الأنف، إلخ)، ومن خلال وجه الآخر:« **أدعو إلى مسؤوليتي، في إطار فعل واجب المسؤولية الذي يبدو وكأنّه خضوع للآخر، كما أن قبول الآخر هو ما يُحدّد ذاتيتي. حينها فقط ظلّ يُضفي عليّ وجه الآخر المسؤولية من خلال هشاشته. في هذا التعدّد في المسؤولية، تجرّدني هذه العلاقة مع الآخر من حريتي. وعندما أختبر هذه المسؤولية، أكون رهينة في مواجهة الآخر في علاقة غير متكافئة. عندها، يُوضع الآخر فوقي مباشرةً، كما لو كان عليّ الحفاظ عليه بطريقة ما، وما لا وجود لي بدونه. وضمن هذه الحركة أحادية الاتّجاه، والتي يجب أن تبقى كذلك، ولا أن تُستثمر في التبادلية، فإن هذه العودة إلى الأصل/ العودة إليّ، ستكون عودة إلى الذات، وستمتص في الوقت نفسه الاختلاف المنشود في تكرار الذات**»[2].

ينطلق التّحليل الكانطي من استنتاجات خلاصات وفق مرجعية شروط إمكانية المعرفة بالذات. وهنا يبرز الدور التأصيلي لحركية فعل التركيب.

إلا أنّ الحاصل في جدلية الذات والآخر هو أنّنا ـ كعرب ومسلمين تحديدا ـ لسنا معنيين بهذه المعادلة والتقسيمات والمعدلات، لأنّنا خارج التصنيف المعرفي والوجودي أصلا. ذلك أنّ مراجعة موجزة لأنطولوجيا ليفيناس في توظيفها للنص التوراتي، تمكنّنا من فهم كيف تُواجه أخلاقه الإنسان بـ«**إليا**»، أي بالكائن غير الشخصي، كنوع من اللامكان بين الوجود والعدم. وهكذا، وللهروب من «**إليا**»، لا خيار أمام الآخر سوى بناء علاقة «**نزيهة**»، تُتيح للإنسان الوجود من أجل الآخرين[3]. وفوق كلّ شيء تتبع هذه الأسباب من أن الأوروبيين كانوا في قلب العالم، ولقرون، اعتادوا على

(1) LEVINAS (Emmanuel): *Éthique et Infini* (entretiens de février-mars 1981), VII, Le livre de poche, Biblio essais, Paris,1982, pp. 92 -95.
(2) Ibid., ppp. 92 -95.
(3) Ibid., pp. 92 -95.

Livre 1.indb Arabe.indb 23 17/11/2025 15:18:58

التّفكير والعيش من هذا المنظور: فوجئوا بآفاق جديدة، وقوى شكّكت، منذ ظهورها الأول، ليس فقط في تفوّق أوروبا، بل أيضًا في الشرعية الأخلاقية والسياسية لمطالبها[1]، حتى قبل الحرب الكولونيالية الثانية، كتغيّر للوضع النسبي لأوروبا في العالم، بسبب صعود قوتين غير أوروبيتين: الولايات المتّحدّة والاتّحاد السوفيتي.

وفي الوقت الذي سرّعت فيه الحروب الكولونيالية هذه العملية، فقد أصبحت كلّ من القوّتين غير الأوروبيتين مركزًا ورمزًا لمركب سياسي ثقافي، بل وأخلاقي؛ ومن ناحية أخرى، اقتحمت إفريقيا وآسيا مسرح التاريخ الحي. إلا أنّه تمّ تصنيفها غربيا ككتلة متخلّفة؛ في صيغة غامضة للغاية، تؤدّي إلى البحث عن مفهوم نسبي ومؤقت في الوقت نفسه، ذي دلالات نفسية وسياسية تستحقّ الاهتمام بقدر ما تستحقّه من اهتمام بمضمونها الجغرافي والسياسي. وحيث يغلب الاستخدام السياسي للتخلف على التحليل الموضوعي لأسبابه، مما يسمح باتّهام الأوروبيين الذين فرضوا هيمنة سياسية كولونيالية على هذه البلدان، في سياق سعي البعض لإيجاد كلمات تُفسر هذا «**الانزلاق**» النفسي [2]، «**العالم الثالث**»، و«**الأمم البروليتارية**»، إلخ.

الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن الدور الذي تلعبه، في أهواء اليوم وإراداتها السياسية، العواقب النفسية لـ«**الميثاق الكولونيالي**» كنظام اقتصادي، إذ لا يمكن إنكار مسؤوليات الغربيين، بغض النظر عن أسلوب الكولونيالية. وذلك في ظل خيانة الغرب لمبادئه الثقافية، التي تختزل في ثلاثية: الكرامة الإنسانية، التي تفترض، لكي تُحترم، الحرية السياسية، بالإضافة إلى الترقي الأخلاقي والاجتماعي للعمل (المساواة بين البشر) والتي ظلت مجرّد صيغة منقوشة على واجهات المباني العامة، تنطوي على مفاهيم اجتماعية وسياسية لا تتجاوز جميع التكييفات البيولوجية، بل غارقة إلى حدّ الفضيحة في المسألة

(1) JOLY (Vinciane): « La colonisation : un enfer pavé de bonnes intentions ? », in *Les Cahiers de l'Orient*, 20174/, N 128, pp. 103 -110.
(2) Ibi., pp. 103- 110.

Livre 1.indb Arabe.indb 24 17/11/2025 15:18:59

العرقية، وسليلة خيارات فلسفية (وخاصة دينية)؛ هي خلاصة القيمة الأخلاقية والسياسية لفكرة الأمة في الغرب، والتي يتطلب تجسيدها نضجًا طويلًا لعناصرها المكونة، أي بلوغ الذروة لا نقطة البداية[1]، حينها، تتشكّل عقدة الكولونيالية في الظهور المفاجئ لفكرة الإحباط والظلم، في عملية الاقتناع بأن القوى الغربية قد منعت الأفراد من إدراك الإمكانيات التي كان يحملها كل في داخله كإنسان، تمامًا كما منعت المجتمع الذي ينتمي إليه من إدراك إمكانياته الخاصة، فضلا عن الشعور بالظلم والحرمان من الحق في تحقيق الذات، والتقدم، والثقافة. لفترة طويلة، استسلم -كلّ ما عدى الغربي- لما بدا له واقعًا، مظهرًا من مظاهر الحتمية التاريخية، ثم رفض هذا الاستسلام والإعراب عن الرغبة في التغيير ومصادرة الصور النمطية عن الآخر غير الغربي.

يقترح هوسرل، ومن بعده الموقف الفينومينولوجي، تجاوز هذه الصعوبة بالتخلي عن الأنطولوجيا التي تقوم على افتراض وعي منغلق على ذاته من جهة، وعالم خارجي من جهة أخرى.

4 - ألبير كامي ومعضلة التمثّلات الكولونيالية

يلعب ألبار كامي (ALBERT CAMUS 1913-1960) دورًا بالغ الأهمية في الاضطرابات المروعة للمستعمرين الذين رافقوا الولادة المؤلمة لإنهاء الاحتلال الفرنسي في القرن العشرين. فهو روائي تجاهلت أعماله الحقائق الإمبريالية التي بدت جليةً أمامه. إنه شخصية «**إمبريالية متأخرة جدًا**»، جذوره ككاتب عالمي-ضاربة في «**كولونيالية منسية اليوم**»، لم تنجو من «**ذروة الإمبراطورية**» فحسب[2]، ولا يوجد كاتب آخر، يمثّل الاهتمام الغربي والوعي بالعالم غير الغربي أكثر منه. لقد كان أوروبيا بشدّة، لأنّه ينتمي إلى حدود أوروبا، وكان على دراية بما يمثّله التّهديد الكولونيالي الغربي كاختراق يتجاوز الحدود الأوروبية، ويمتدّ إلى كيان جغرافي آخر. كما لا يُشير بأي حال من الأحوال إلى: «**وعي غربي غير تاريخي فيما يتعلق**

(1) JOLY (Vinciane): « La colonisation : un enfer pavé de bonnes intentions ? »,op. cit., pp. 103- 110.

(2) AUSTEN (Jane): *Œuvres romanesques complètes*, Gallimard, Paris, 2000, 1111 pages.

Livre 1.indb Arabe.indb 25 17/11/2025 15:18:59

بالعالم غير الغربي». ومثّلت الدراما الداخلية في عمله تطوّر هذه العلاقة، تحت ضغط وقلق متزايدين [1]. وربّما لم يؤثّر أي كاتب أوروبي في عصره بعمق على خيال جيله والجيل التالي، وكذلك على وعيهم الأخلاقي والسياسي. علاوة على **ذلك**، فإن كامو ليس ممثلا لواقع غامض مثل «**الوعي الغربي**»، بل يمثّل -بالأحرى- الهيمنة الغربية على عالم غير أوروبي [2]. يُظهر إدوارد سعيد كيف أنّ أهم أعمال الكُتّاب الغربيين العظماء لا تُفلت من العقلية الاستعمارية السائدة في عصرهم. مثال ذلك كامي المعبر عن «**أخلاق كولونيالية**»، لـ«**رجل أخلاقي في سياق غير أخلاقي**». وقد صدر كتاب له في هذا الغرض [3].

ورغم أنّ كامي، وفقًا لجميع كُتّاب سيرته، نشأ في الجزائر شابًا فرنسيًا، وعاش جزءاً مهمّـًا من حياته في أحيائها الشعبية الفقيرة مثل حي «**بلكور**»، قبل الشهرة والذّهاب إلى فرنسا في فترة الحرب الإمبريالية الثانية والاستقرار بها. وفي ذروة حرب الجزائر في الخمسينيات، ظل ألبير كامي بلا صوت فاعل، إلا أنه كان دائما محاطا بعلامات الصراع الفرنسي-الجزائري، وكل ما قام به لم يتخطّ العتبات التي وضعتها الكولونيالية، سواء في «**الغريب**» أو حتى في «**الطاعون**». ويبدو أنه تجنّبها عمومًا، أو أنّه، في سنواته الأخيرة، ترجم صراحةً إلى اللغة والصور والرؤية الجغرافية رغبة فرنسية فريدة في منازعة الجزائر مع سكّانها المسلمين الأصليين [4].

لقد كانت كتابات كامي مدفوعة بحساسية استعمارية متأخرة للغاية، بل ضعيفة في الواقع، تعيد صياغة الإيماءة الإمبراطورية، كجزء من الجغرافيا السياسية التي بنتها فرنسا منهجيا على امتداد عدة أجيال، وارتباطها بالسردية

(1) O'BRIEN (Conor Cruise): *Albert Camus*, Viking, New York, 1971.
(2) Ibid.,
(3) وقد نشر إدوارد سعيد سيرته الذاتية، بعنوان :
SAID (Edward): *A contre-voie*, Serpent à plumes, Paris, 2002.
(4) EDWARD W.)Said): «Albert Camus, ou l'inconscient colonial», in *Le Monde diplomatique*, novembre, 2000, pp. 8- 9.

Livre 1.indb Arabe.indb 26 17/11/2025 15:18:59

الفرنسية عن فرنسا؛ باستخدام نوع أدبي، رواية واقعية، في مختلف نصوص: «**السجلات الجزائرية**». ولكن أيضا، لأن سياقها الجزائري يبدو موفقا، بعيدا عن القضايا الأخلاقية الجسيمة التي تطرحها، حين تقرأ كأوضاع إنسانية(1).

وعندما يستحضر عمله الجزائر المعاصرة صراحةً، يهتم كامي عمومًا بالعلاقات الفرنسية الجزائرية كما هي، وليس بالتقلبات التاريخية المذهلة التي تُشكل مصيرها على المدى الطويل، مع استثناءات قليلة، يتجاهل التاريخ أو يُهمله، حيث يبرز تفسير روايات كامي : «**عناصر من تاريخ الجهد الفرنسي لجعل الجزائر فرنسية والحفاظ عليها**». وهو ما يشكّل: «**تبريرًا خفيًا أو لا واعيًا للهيمنة الفرنسية، أو محاولة إيديولوجيةً لتجميلها**»، لكن السعي إلى إقامة استمرارية بين كامي، كشخص، والاستعمار الفرنسي في الجزائر يعني، أولًا وقبل كل شيء، التساؤل عما إذا كانت نصوصه مرتبطةً بالسرديات الفرنسية السابقة التي كانت إمبرياليةً بشكلٍ علني(2).

يُوسّع ريكور من فَهْم ليفيناس، الذي يُرسّخ الأخلاق كفلسفة أولى، لا يكمن المبدأ الأول في العالم ولا في الفكر، بل في الآخر، الذي يُضفي لقاؤه به معنىً أخلاقيًا مُباشرةً.

وينصب تركيز كامي على الفرد داخل إطار اجتماعي: وهذا ينطبق على «**الطاعون**» و«**السقوط**»، كما ينطبق على «**الغريب**» . فوق هذا، تظلّ رواية «**الغريب**» نصّا غير مغلق على نفسه كما هي عادة نصوص الأدب الفلسفي. مشكلته المبطنة -كما يراها واسيني الأعرج-هي أنّه : «**نصّ لا يمنح نفسه لقارئه بسهولة**»(3). زيادة على ذلك كله، هي أن من ترجموا ألبير كامي انشغلوا بعبثية القتل والموت بالنسبة إلى شخصية «**ميرسو**» و«**العربي**»، ونسوا أنّ وراءها: «**تتخفى فلسفة بكاملها حول الفعل الكولونيالي الذي كان صعب الإدراك والقبول بالنسبة إلى كامي. تلك اللغة التي تبدو باردة مثل قطع ثلجية**

(1) FLAUBERT (Gustave): *Trois contes*, Seuil, Paris, 1993..

(2) EDWARD W. (Said): «Albert Camus, ou l'inconscient colonial», in *Le Monde diplomatique*, op. cit., pp. 8- 9.

(3) الأعرج (واسيني): «ترجمة ألبير كامو وحساسية التاريخ الجزائري؟»، ضمن القدس العربي 27 /05 /2025، (https://www.alquds.co.uk/) /.

Livre 1.indb Arabe.indb 27 17/11/2025 15:18:59

ليست بكل تلك البرودة، بل هي مشحونة بالنفس الكولونيالي الذي لم يتمكن ألبير كامي من التخلص منه لأنه يعيش دائرته فقيراً، ولكنه يظل أوروبياً وليس من الأهالي (*indigène*)»[1].

وسيظلّ الهاجس الإيديولوجي الكولونيالي حاضراً، فقد كتب عن الفقر في منطقة القبائل، وصوّره بشكل واضح، طبعاً دون أن يتحدّث عن الآلة الكولونيالية التي تتخفّى من وراء ذلك. وهو ما يطرح مشكلة الكتابة عن شخصية إشكالية في كيانها. فقد عاش ممّزقاً بين هويتين أو حتى ثلاث هويّات: جزائري، وليس جزائرياً بالكامل، وفرنسي وليس فرنسياً بالكامل، وإسباني من امتداداته العائلية وليس إسبانياً بالكامل. كان هذا الكلّ المتشابك في شخص واحد؛ هويات متداخلة ومتعدّدة تتصارع في ظل هيمنة كولونيالية لها جاذبياتها الثقافية واللغوية وإلغاء كلّ ما يخالفها، لفهم قصة «**العربي**» عديم القلب و«**ميرسو**». فأن يقتل «**العربي**»، بلا اسم لأن اسمه يعني هوية محدّدة لا تريدها المؤسّسة الاستعمارية، يضع العدالة على الحافة ويضع المكان –تيبازة– كجزء من الذاكرة الكولونيالية[2].

هكذا، كشفت رواية «**الغريب**» لألبير كامي عن تضمينات عنصرية واستعمارية وحتى «**استشراقية**»، سبق لإدوارد سعيد أن أشار إليها، وكشف عن إحدى أهم الخطوات الثلاث للأساسية على مستوى المنهج؛ وهي مساءلة وتفكيك الإطار الجغرافي الذي استخدمه كامي في روايتيه «**الغريب**» (*L'étranger* 1942)، و«**الطاعون**» (*La peste* 1947) **ومجموعته** القصصية المثيرة للاهتمام «**المنفى والمملكة**» (*L'exil et le Royaume* 1957). حيث يجد في روايات كامي: «**ما كان يُعتقد سابقًا أنه قد تمّ إلغاؤه**». والمقصود هو وجود إشارات إلى هذا الغزو الإمبراطوري الفرنسي تحديدًا، والذي انعكس في نصوصه إلى ما: « **يُمثل عجز الضمير الفرنسي المأساوي في مواجهة أزمة**

(1) الأعرج (واسيني): «ترجمة ألبير كامو وحساسية التاريخ الجزائري»، مرجع سابق.
(2) المرجع نفسه.

Livre 1.indb Arabe.indb 28 17/11/2025 15:19:00

أوروبا، وهي تقترب من أحد أكبر ثغراتها»[1].

تُلخص روايات كامي وقصصه القصيرة بدقة متناهية تقاليد ولغات واستراتيجيات خطاب الاستيلاء الفرنسي على الجزائر. إنها تُعطي تعبيرها الأسمى والأرقى لهذه «**البنية العاطفية**» الهائلة. ولكن لإدراك ذلك، يجب أن ننظر إلى أعمال كامي باعتبارها تحوّلاً حضريـًا للمعضلة الكولونيالية: «**إنّها كتابة المستعمر لجمهور فرنسي، يرتبط تاريخه الشخصي ارتباطًا وثيقًا بهذا الجزء الجنوبي الفرنسي؛ في أي سياق آخر، ما يحدث غير مفهوم**»[2].

تقود هذه الفرضية ديكارت إلى تأكيد ثنائية وجودية، مفادها أنّ الواقع يتألّف من نوعين من الكائنات: الفكر والامتداد، كلاهما متمايز لكنّهما موجودان في صيغة الجوهر.

كما أن روايات كامي تُدمج وتُلخص بلا هوادة، وتفترض، من نواحٍ عديدة، خطابًا فرنسيًا ضخمًا عن الجزائر، ينتمي إلى: «لغة المواقف الإمبريالية الفرنسية والإشارات الجغرافية، فإن هذا يجعل عمله أكثر إثارة للاهتمام، وليس العكس»[3]. فالاحتلال الفرنسي لم يفعل شيئًا، لكنه استعاد أرضًا رومانية ضائعة. وأي تواجد على تلك الأرض من غير الأوروبي هو اختراق لعالم في أصله غربي. وعلى العربي «**الغريب**» أن يطرد أو يقتل، وهو ما حدث بالفعل. وهذه الحساسية لا يمكن لمسها إلا من كاتب خزّن ذاكرة الظلم والمأساة الكولونيالية، في مشهد يومي قد لا يراه الكاتب، لكنّه يمارس في شكل مجازر مروعة سبقتها محارق وإبادات جماعية، لم تهز كيانات الكتاب الكبار ومنهم كامي، على الرغم من أنّ مذكّرات الجنرالات الذين ارتكبوا تلك الجرائم تعجّ بهذه الأخبار الموثقة. عند الإشارة إلى استخدام العنف في الجزائر، على سبيل المثال، تُشير الصياغة إلى أنّ القوات الفرنسية اضطرت إلى اتّخاذ إجراءاتٍ غير مرغوب فيها، ردًا على عدوان السكان الأصليين

(1) EDWARD (W. Said): «Albert Camus, ou l'inconscient colonial», in *Le Monde diplomatique*, op. cit., pp. 8- 9.
(2) Ibid., pp. 8- 9.
(3) Ibid., pp. 8- 9.

Livre 1.indb Arabe.indb 29 17/11/2025 15:19:00

«**مدفوعين بحماستهم الدينية وإغراء النهب**»[1].

إنّ أسلوب كامي البسيط ووصفه الرصين للأوضاع الاجتماعية يخفيان تناقضات بالغة التعقيد، تصبح مستعصية على الحل إذا ما اعتُبر ولاؤه للجزائر الفرنسية، كما فعل كثير من منتقديه، مثالاً يُحتذى به للحالة الإنسانية. ويظلّ هذا أساس شهرته الاجتماعية والأدبية، التي تُشعِرنا : «**بشعورٍ من الضياع والحزن لم نفهمه تمامًا بعد، ولم نتعافى منه تمامًا بعد**» . كما أنّ رصانة أسلوبه، والمعضلات الأخلاقية المؤلمة التي يكشفها، والمصائر الشخصية المؤلمة لشخصياته، التي يعالجها ببراعة وسخرية مُحكمة – كلّ هذا يستقي من: «**تاريخ الهيمنة الفرنسية في الجزائر ويُعيد إحيائه، بدقة متناهية وغياب ملحوظ للندم أو التعاطف**»[2].

وعندما عارض كامي، في السنوات الأخيرة من حياته، علنًا، بل وبعنف، المطلب الوطني باستقلال الجزائر، فقد فعل ذلك تماشيًا مع الصورة التي رسمها للجزائر منذ بداية مسيرته الأدبية، حتى وإن كانت كلماته تعكس، للأسف، الخطاب الأنغلو–فرنسي. المفارقة هي أنّه: « **أينما تحدّث كامي عنها في رواياته ووصفه، يُقدَّم الوجود الفرنسي في الجزائر إما كموضوع سردي خارجي، جوهرٌ يفلت من الزمن والتأويل، أو القصة الوحيدة التي تستحق أن تُروى كتاريخ**»[3].

في مقابل ذلك، يعتبر بيار بورديو (Pierre BOURDIEU 1930–2020) أنّ تحليلات كامي تدحض صيغ كامي الشمولية، وتقدّم الحرب الاستعمارية بصراحة على أنّها نتيجة صراع بين مجتمعين. إنّ عناد كامي هذا هو ما يفسر

(1) SAMEDIS (Manuela): «De l'empire à la décolonisation à travers les manuels Scolaires», *Revue Française de sciences politiques*, vol.16, N°1, février 1966.
(2) EDWARD (W. Said): «Albert Camus, ou l'inconscient colonial», in *Le Monde diplomatique*, op. cit., pp. 89-.
(3) Ibid., pp. 8- 9.

Livre 1.indb Arabe.indb 30 17/11/2025 15:19:00

الغياب التام للكثافة والعائلة لدى العرب الذين قتلهم «**مورسو**»؛ ولهذا السبب، فـ: «**إنّ دمار وهران يُقصد به ضمنيًا التعبير ليس عن القتلى العرب (الذين، في نهاية المطاف، هم من يُحسبون ديموغرافيًا)، بل عن الضمير الفرنسي**»[1].

إذا كان إدوار سعيد علما مؤسّسا لعام الاستشراق، وأحد أكبر منظريه؛ فإنّ نجاحه في تشريح البنى الأساسية العميقة المؤسسة للذهنية الكولونيالية في الغرب، قد سمحت له بتجاوز ما نسجله في بعض الكتابات، من تقصير مخل في رد الموقف الكولونيالي إلى مجرد: «**ممارسات استعمارية مُحددة للغاية مثل العبودية، ومصادرة الممتلكات، والعنف المُسلّح**». ورغم اعترافه بـ «**العلاقة المعقدة البناء**» ، في تمثّلات الجموع العظمى من الأفارقة وسكان أميركا الأصليين، فضلا عن طابور النخب الوظيفية، بالقوى الكولونيالية المعولمة، يجب ردها إلى تلك المواجهة بين هذا «**الغرب**» المتوحّش، والشعوب المستضعفة في «**اللاغرب**»، الذي كان «**خاملا ومتخلفا في جوهره**». وهو يعتبر أنّ الإشكالية تكمن بالأساس في بنية « **الوعي الغربي**»[2] بالذات.

يجدّد ليفيناس مفهوم الذاتية من جهة اعتبار أن الأخلاق تُستنبط من الأنطولوجيا، حين يكون تعريف طبيعة الذات والعالم، مقدمة لاستنتاج قواعد السلوك.

والحال أن الدوافع المحركة للحركة الكولونيالية ورهاناتها الخفية والمعلنة هي تعبير، بالنهاية، عن تمثلات فلسفية ذات خلفية ميتافيزيقية، تختزل رؤيتهم للوجود والمعرفة والإنسان. وأن حركة الوعي هي الدافع الرئيسي والموجه الحقيقي المفسر للموقف الكولونيالي برمته.

بتتبعها للجذور الفكرية للضمير الكولونيالي، تُقدم جينيفر بيتس (Jennifer PITTS) مساهمة جوهرية في فهم «**ولادة الضمير الكولونيالي**»، المنبثقة عن أول عولمة حلّلها سي. إيه. بايلي (C. A. BAYLY 1945–2015) ببراعة في

(1) BOURDIEU (Pierre): *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paris, 1985, rééd.
(2) EDWARD (W. Said): «Albert Camus, ou l'inconscient colonial», in *Le Monde diplomatique*, op. cit., pp. 8- 9.

Livre 1.indb Arabe.indb 31 17/11/2025 15:19:01

كتابه «**ولادة العالم الحديث**» (*La naissance du monde moderne*)[1]

وتتساءل جينيفر بيتي، في مقال محكم، عن تلك الحجج التي كانت تُبرر الهيمنة الاستعمارية للدول الأوروبية على العالم؟، والآلية التي تمّ بها تقويض مُثُل عصر التنوير، التي دعت إلى المساواة الأساسية لجميع البشر، لتأييد استعباد شعوب بأكملها في القرن التاسع عشر؟، وكيف استطاع بعض المفكّرين الليبراليين، المُعادين بشدّة للاستبداد في أوروبا، أن يُدافعوا، دون أدنى ندم، عن غزو الدول الغربية للأمريكيتين والهند والصين، ثم إفريقيا؟

في مقالٍ مُحكم، تكشف جينيفر بيتس أولاً الانتقادات اللاذعة التي وجّهها مفكّرون بريطانيون مثل آدم سميث (Adam SMITH 1723-1790)، وجيريمي بنثام (Jeremy BENTHAM 1748-1832) وإدموند بيرك (Edmund BURKE 1729-1797)، للهيمنة الإمبريالية البريطانية على الهند في أواخر القرن الثامن عشر. ثم تُحلل التحول التدريجي في الفكر الليبرالي الذي، بتأثير فلاسفة مثل جون ستيوارت ميل (John Stuart MILL 1806-1873)، يُصنّف حضارات العالم الأخرى في مصاف الشعوب «**المتخلفة**» و«**البربرية**». وسرعان ما يُصبح توكفيل (Alexis DE TOCQUEVILLE 1805-1859) المفكّر الديمقراطي، هو من روّج لاحتلال الجزائر من قِبل فرنسا.

لقد سبق لتوكفيل أن انتقد بشدة السياسة الأمريكية تجاه السود والهنود، واعتقد أن تقدم الحضارة الأوروبية يتطلب قسوةً على المسلمين. في فكر توكفيل، يُصبح «**الغزو الشامل**» مرادفًا لـ«**العظمة الفرنسيّة**»: « **الإسلام هو «تعدد الزوجات»، وعزل النساء، وغياب الحياة العامة، وحكومةٌ استبداديةٌ حساسة تُجبر المرء على إخفاء حياته، وترفض كلّ مشاعر القلب داخل الأسرة**». ولأنه يعتبر أنّ السكان الأصليين بدو، فإنّه يعتقد أنّه: «**يجب استخدام جميع وسائل إبادة القبائل. لا أقبل إلا ما لا توافق عليه الإنسانية وحقوق الأمم [..]**»[2].

(1) BAYLY (C. A.): *La naissance du monde moderne,* Traduit de l'anglais par Michel CORDILLOT, édition Le Monde Diplomatique/Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2006.
(2) TOCQUEVILLE (Alexis De): *Œuvres complètes*, t. V, Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, Gallimard, Paris, 1958.

Livre 1.indb Arabe.indb 32 17/11/2025 15:19:01

كان التراجع جليًا، لدرجة أنه بحلول منتصف القرن التاسع عشر، وعلى جانبي القناة الإنغليزية، لم يكن أي مثقف تقريبًا مستعدًا للتحدث ضد نظام نهب وذبح الشعوب الأصلية في الهند والأمريكيتين والجزائر وغيرها[1].

ثانيا-الفلسفة ككلمة مقاومة:

1 - الفلسفة وقول الـ «لا»:

إنّ الأخلاق – بالنسبة إلى ليفيناس - ليست ما يُؤدب ذاتًا مُعرّفة مسبقًا؛ بل هي الفلسفة الأولى، التي تُعرّف الذاتية في إطار منزلة الضيافة، بأنها ترحب بالآخر كـ «ذات مُضيفة».

لما كانت الفلسفة، في التأسيس الأرسطي لها لا تعدو عن كونها بحثا في المبادئ والعلل الأولى عن الوجود بما هو وجود، وليس كما هو موجود، فإنّها تظل محاولة لطرح الأسئلة العميقة والبدء بالتساؤل عن المسلّمات. فلا تكف عن قول «**لا**»، بصفته مفهوما مركزيا، يتجسّد في التشكيك فيما هو بديهي وواضح، والتساؤل الجذري عن طبيعة الأشياء والوجود، مما يميزها عن مجرد امتلاك المعرفة. فتكون الفلسفة عندها حين يكف ما هو واضح عن أن يكون كذلك، وتبدأ بالمقاربة السقراطية في التساؤل عن علة العلل وعن اليومي والهامشي والعارض أيضا بجدية وعمق.

فـ «**التفكير**» هو قول «**لا**»، في حين أن قول «**نعم**» هي علامة نوم الإنسان؛ وهو تعبير عن قول «**لا**». لا لماذا؟ للعالم، للطاغية، للواعظ؟ إنّه مجرّد مظهر. في كلّ هذه الحالات، يقول الفكر لا لنفسه. إنّه يكسر الاستسلام السعيد، وينفصل عن نفسه ويحاربها؛ فلا يوجد صراع آخر في العالم. وما يجعل العالم يخدعني بمنظوراته، وضبابه، وصدماته الماكرة، هو أنّني أوافق، وأنّني لا أسعى إلى شيء آخر. وغاية ذلك، هو بيان خصوم الفكر، فيطرح الفيلسوف الفرنسي إيميل (Émile-Auguste CHARTIER dit ALAIN 1868-1951) الملقب بآلان السؤال ضمن ثلاث فرضيات: «**لا**

(1) PITTS (Jennifer) : *Naissance de la bonne conscience coloniale*, Traduit de l'anglais par Michel Cordillot, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2008, 383 pages.

Livre 1.indb Arabe.indb 33 17/11/2025 15:19:01

لأي شيء؟ للعالم[1]، للطاغية[2]، للواعظ» [3]. مع ذلك، يرفض آلان هذه الفرضيات الثلاث: «**إنّه مجرد مظهر. في جميع هذه الحالات، يقول الفكر لا لنفسه**». قد يعتقد المرء ساذجًا أنّ التفكير هو «**رفض**» لما هو خارج عن الفكر (العالم الحسي، العالم السياسي، العالم الديني)، وأنّ المفكّر نوع من التمرّد. في الواقع، يقول المفكّر لا لنفسه: إنّه خصم نفسه. ووفقًا لآلان، فإنّ التّفكير هو في المقام الأوّل قول لا للذات. فبدلًا من الصورة الساذجة أو الرومانسية للمفكّر كمتمرّد (الذي يعارض العالم والطاغية والواعظ)، يستبدل صورة المفكر الممزق: المنعزل عن ذاته، ليقول لا لأفكاره. وما يجعل الطاغية سيدًا عليّ هو أنني أحترم بدلًا من أن أفحص. حتى العقيدة الصحيحة تسقط في الباطل من خلال هذا النعاس. إنّه بالاعتقاد بأنّ البشر عبيد.

فالتأمل هو إنكار ما يؤمن به المرء. «**من يؤمن لم يعد يعرف حتى ما يؤمن به. من يكتفي بأفكاره لم يعد يفكر في شيء**». وبالمعنى الواسع، يُعادل التّفكير امتلاك تصور ذهني، أي امتلاك فكرة. ونتيجةً لذلك، فهو «**يفكّر**»، أي يمتلك تصوّرات ذهنية متفاوتة التعقيد. يمكنه تخيل أشياء غير موجودة، أو تصور

(1) **العالم:** هناك تفسيران محتملان هنا. نفهم بـ «**العالم**» الواقع المحسوس، وكذلك المجتمع. في الحالة الأولى، المفكّر هو من يرفض المظاهر المحسوسة: إذ يشكّك في إدراكاته، يسعى إلى الوجود الحقيقي، أي ما هو «**حقيقي**». هذا هو المفكّر الأفلاطوني (انظر قصة الكهف، في بداية الكتاب السابع من الجمهورية). في الحالة الثانية، المفكر هو من يرفض الآراء التي ينقلها الآخرون، والمجتمع عمومًا؛ فهو بالتالي من يعارض الرأي السائد، أو ما يُعرف بـ «**الدوكسا**». هذان التفسيران محتملان، لكن ما تبقى من النص يسمح لنا بالاختيار لصالح الأول: «**ما الذي يخدعني به العالم بمنظوراته، وضبابه، وصدماته المشتتة...**». يقصد آلان هنا بالعالم عالم المظاهر، العالم كما تُدركه حواسنا.

(2) **الطاغية:** هنا، الأمر أسهل، فالإشارة إلى الطاغية، بطبيعة الحال، إشارة سياسية. يمكننا أن نفكر في شخصية المثقف الملتزم، الذي «**يقول لا**» للظلم. لنأخذ زولا (في قضية دريفوس (*Dreyfus*))، أو ألبير كامو (الذي ناضل ضد عقوبة الإعدام). يمكننا أيضًا أن نأخذ مثال أنتيغون (*Antigone*) : فهي، إذ رفضت ترك شقيقها بولينيس (*Polynice*) دون دفن، «**قالت لا**» لعمها كريون (قارن أنتيغون لجان أنويه: «**أنا هنا لأقول لك لا وأموت**»).

(3) **الواعظ:** المفكر هو أيضًا من «**يقول لا**» لما يقوله الواعظ، أي من يدّعي التحدّث باسم الله، ونشر كلمته وقيمه. الصراع هنا ليس سياسيًا، بل ديني. يمكن أن يكون له بُعد أخلاقي. يمكننا أن نفكر في شخصية الفيلسوف الملحد واللاأخلاقي. الأمثلة كثيرة: سبينوزا (Baruch SPINOZA 1632 -1677)، ديدرو (Denis DIDEROT 1713- 1784)، وغيرهما.

Livre 1.indb Arabe.indb 34 17/11/2025 15:19:02

أفكار مجردة، أو الحكم، أو حتى التّفكير. ومع ذلك، فإن فعل «**التفكير**» قد يحمل معنىً آخر يُعادل فيه التفكير التأمل. فبأي معنى يكون التفكير تأملا؟

للإجابة على هذا السؤال؛ يصوغ آلان أطروحته، باختصار: «**أن تفكّر هو أن تقول لا**»[1]. هذا القول مُفاجئ للوهلة الأولى، حيث يبدو تشبيه نشاط التفكير بفعل «**الرفض**»، أي فعل الإنكار، ليس اختزاليًا فحسب، بل تعسفيًا أيضًا؛ لأن الإنكار ليس سوى عملية واحدة من بين عمليات عديدة: عندما نتأمل، يُمكننا الإنكار، ولكن يُمكننا أيضًا التأكيد.

يلعب ألبار كامي دورًا بالغ الأهمية في الاضطرابات المروعة للمستعمرين الذين رافقوا الولادة المؤلمة لإنهاء الاحتلال الفرنسي في القرن العشرين.

لكن، لماذا يجعل آلان النفي جوهر الفكر؟ هل كل فكر سلبي؟ علاوة على ذلك، فإنّ الرفض هو دائمًا قول لا لشيء أو لشخص ما: إذا كان التفكير هو قول لا، فإلى ماذا أو لمن يجب أن نقول لا؟

يُبرر آلان طوال النص أطروحته ثم يُوضحها: «**التأمّل هو إنكار ما نؤمن به**»[2]. هذه العبارة، على الرغم من بساطتها الظاهرة، ليست بديهية، وتثير اعتراضين على الأقل:

الأول: قد تبدو هذه العبارة مُختزلة: التفكير ليس مجرد قول «**لا**»؛ بل التفكير هو أيضًا قول «**نعم**» أصلًا، كلمة «**يُفكّر**» مشتقة من الكلمة اللاتينية «*pensare*»، والتي تُترجم إلى «**يُزن**» أو «**يُقيّم**». إذا اتّبعنا هذا المنطق، فإنّ الشخص الذي يُفكّر هو من يُقيّم الآراء: يمكنه بالطبع أن «**يرفض**» الآراء الخاطئة؛ ولكن يجب عليه أيضًا أن «**يُوافق**» الآراء الصحيحة. لذلك، للوهلة الأولى، لا يوجد سبب لاختزال نشاط التفكير في مجرد فعل الإنكار، كما يفعل آلان.

الثاني : إذا لم يكن التّفكير بالضرورة قول لا، فإنّ قول لا ليس بالضرورة تفكيرًا. فهل يكفي إنكار التّفكير؟ يُمكن الشك في ذلك. يُمكن قد يكون

(1) ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur la religion LXIV* (L'homme devant l'apparence - 19 janvier 1924, # 139), P.U.F. 1951, p. 183.
(2) Ibid., p. 201.

Livre 1.indb Arabe.indb 35 17/11/2025 15:19:02

القول لا برفض أي اقتراح دون تفكير أو دراسة مسبّقة، وبشكل منهجي، فهو بلا شك جاهل. إنّ رفض كلّ شيء، دائمًا، أمرٌ سخيف، بل غباءٌ محض.

لذا، فإنّ صيغة آلان عامّة، قد تبدو اعتباطية. ومع ذلك، لا يكتفي آلان بتأكيد فرضيته، بل يُبررها مباشرةً بحجة أولية تفسيرية لما يمكن أن يعنيه «**الرفض**» في حدود «**قول نعم**» و«**قول لا**». قول «نعم» هو رضوخ، وموافقة على شيء ما، وموافقة؛ وبالتالي فهو سلبي. أما قول «**لا**»، فهو إنكار، ورفض، وتعبير عن عدم الموافقة؛ وبالتالي فهو فاعل[1]. وعليه، هناك صلة بين قول «**لا**» والفاعلية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّنا نفهم علاقة آلان بين التفكير والرفض ضمنيًا، في قياس منطقي باطل؛ لا تنبع النتيجة المنطقيّة فيه من المقدمات. فإذا كان التفكير هو الرفض، فلمن ولماذا يكون الرفض؟ وبأي معنى يكون الفكر ضد نفسه؟

إذا كان كلّ فكر، بالمعنى الأعمق للكلمة، هو تأمّل، أي عودة إلى الذات، فليس التّفكير مجرّد امتلاك فكرة؛ بل هو، قبل كلّ شيء، «**التّفكير في أفكار المرء الخاصّة**». كما يمكن القول إنّ الفكر «**ينفصل عن نفسه**» في مستويين مختلفين لكنهما متكاملين:

• **أنّ المفكّر هو من يفصل نفسه**: يبتعد عن أفكاره ليتأمّلها بشكل أفضل. هنا نقترب كثيرًا من مفهوم أفلاطون (427 ق.م – 347 ق.م): الفكر ليس سوى حوار بين الروح ونفسها. (قارن، على سبيل المثال، محاورة ثياتيتوس): «**هذا ما يبدو لي أن الروح تفعله عندما تفكر: ليس سوى حوار، ومساءلة، وإجابة، وتأكيد، ونفي**»[2]. المفكر، بعيدًا عن التمسك بآرائه مباشرةً، بل على العكس، يشكّك فيها.

(1) ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur la religion LXIV*, op.cit., p. 183.

(2) PLATON : *Théétètel Parménide,* Trad., not. et notes par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1967, 189e -190 a, p. 136.

Livre 1.indb Arabe.indb 36 17/11/2025 15:19:02

• **أنّه لا يفكّر لنفسه فحسب، بل ضد نفسه أيضًا**: فإذا كان عليه أن يحذر من الآخرين (الذين قد يُضللونه)، فعليه أيضًا أن يحذر من نفسه. هل هذا الصراع مع الذات ممتّع؟ قد يشك المرء في ذلك. يقول آلان: «**إنّ التّفكير يكسر الاستسلام السعيد**»[1]. وذلك لأنّه من الأسهل، وبالتالي الأكثر متعة، أن «**أقول نعم**»: أما «**أقول لا**» فتتطلب جهدًا. يجب أن يكون المفكّر مستعدًا لمحاسبة نفسه. قد يكون تعيسًا، إذ يكتشف أن آراءه خاطئة.

لئن اقتحمت إفريقيا وآسيا مسرح التاريخ الحي، إلا أنّه تمّ تصنيفهما غربيا ككتلة متخلفة؛ في صيغة غامضة للغاية، تؤدّي إلى البحث عن مفهوم نسبي ومؤقت في الوقت نفسه.

وينتبه آلان، في خاتمة نصه، إلى أن صيغة: «**أن تفكّر هو أن تقول «لا» صيغة صحيحة**»، إذا حدّدنا أنّها مسألة قول لا للذات[2]. ومن المفارقات أنّ الخصم الرئيسي للفكر هو الفكر نفسه. وهذا ما يسعى آلان إلى توضيحه، في بقية النص، من خلال إعادة النظر في الحالات الثلاث من ساحات القتال الثلاث المختلفة، في ميادين مكافحة لثلاثية الأوهام الحسية

(1) ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur le bonheur*, Éditions Gallimard, 1928, 218 pp.

(2) ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur la religion LXIV*, op.cit., p. 195.

Livre 1.indb Arabe.indb 37 17/11/2025 15:19:02

(أ) [1]، والاستبداد (ب)[2]، والمعتقدات (ج)[3].

(1) **مكافحة الأوهام الحسية:** قد يظن المرء أنّ العالم الحسي هو الذي يخدعنا وهو أصل أخطائنا. في الواقع، وفقًا لألان، إذا أخطأنا، فذلك لأنّنا «**نوافق**» و«**نوافق**»: «**نحن المسؤولون وحدنا عن أخطائنا**»؛ بمعنى آخر، نحن نخدع أنفسنا. في أصل الخطأ، هناك دائمًا فعل الموافقة. لكن هذا يعتمد علينا: فبدلًا من الموافقة، قد نشكّ ونستمرّ في البحث: «**ما يجعل العالم يخدعني بمنظوراته، وضبابه، وصدماته المتشتّتة، هو أنّني أوافق، هو أنّني لا أبحث عن أي شيء آخر. لأنّني أرى شجرة، على سبيل المثال، أعتقد بوجود شجرة: «أوافق» على التمثيل الذي يأتي من حواسي (هنا، من عيني). قد يكون، على عكس الظاهر، لا وجود لشجرة: إذا كان الأمر كذلك، فأنا مخطئ. لكن الأمر متروك لي ألا ألتزم فورًا بما تُشير إليه حواسي (وهنا بصري). يخدعني العالم الحسي، لأنّني سمحت له بذلك: «أقول نعم». ويدعونا آلان هنا إلى الشك لا إلى التسرّع في التصديق: إذا لم أُرِد أن أُخطئ، فعليّ أن «أُجيب بنعم» فقط على التمثيلات التي أتأكد من صحتها**» (Voir: ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur la religion LXIV*, op.cit., p.193).

(2) **مكافحة الاستبداد:** «**إذا كنتُ مسؤولًا عن أخطائي، فأنا مسؤول أيضاً عن طاعتي. عليّ أن أبحث عن الحقيقة لا أن أُؤمن، وأن أكون حراً، فلا أن أُطيع الطاغية وأكون عبداً له: «وما يجعل الطاغية سيداً عليّ هو أنّني أحترمه لا أن أُدقق فيه**». ومرّة أخرى، يكمن الشرّ في «**الموافقة**». ومرادها أنّه إذا نجحت سلطة طاغية في الحفاظ على وجودها، فليس ذلك لأنّ الطاغية ذكي وماكر بشكل خاص؛ بل لأنّ الشعب، الجامد والسلبي، يرضى بعبوديته، ليفضل طاعة الطاغية على الثورة. وإذا كان على الناس أن «**يقولوا لا**»، فذلك لأنفسهم، وأن عليهم أولا، أن «**يقولوا لا**» لميلهم إلى «**الموافقة**». إنهم مسؤولون عن عبوديتهم. «**بمجرد أن يستأنف العقل البشري حركته القديمة صعودًا وهبوطًا ليقول نعم، يعود الملوك على الفور**» (ملاحظات على القوى، الفقرة 140، انظر التعليق: الشك ملح العقل). ما يؤدّي إلى الخطأ (في المجال النظري) والعبودية (في المجال العملي، وخاصة السياسي) هو دائمًا الموافقة، فعل «**الموافقة**». انظر:

- ALAIN (Émile Auguste- Chartier) : « Penser se dire non », in *philosophe-alain.fr* · https://philosophe-alain.fr/propos/penser-cest-dire-non/ , visité : 15-Août 2025.

(3) **مكافحة المعتقدات:** يعود آلان إلى استعارته الأولى: أن تقول نعم هو نوم. «**حتى العقيدة الصحيحة تسقط في الباطل بسبب هذا النعاس**». هذه الجملة مدهشة: إذ كيف يمكن لشيء صحيح أن يصبح باطلًا؟ للوهلة الأولى، ما كان صحيحًا بالأمس صحيح اليوم، وسيبقى صحيحًا غدًا.

- ALAIN (Émile Auguste- Chartier) : « Penser se dire non », in *philosophe-alain.fr* · https://philosophe-alain.fr/propos/penser-cest-dire-non/ , visité : 15-Août 2025.

ويقترح آلان أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا إذا فكر الفرد، وتأمل، أي تساءل. لذلك، يجب أن يظل يقظًا وفق الدلالة التي منحها أرسطو للدهشة كاتبين لصعوبة ما والاعتراف

Livre 1.indb Arabe.indb 38 17/11/2025 15:19:02

وبذلك، استطاع آلان بعد ذلك إعادة صياغة أطروحته: «**التّفكير هو إنكار ما يؤمن به المرء**»، لنكون أمام كوجيتو جديد، يجعل من «**التّفكير إنكارا لما يؤمن به المرء**»، لأنّ تفكير آلان أصبح أكثر دقّة، مع مراعاة نقطتين مهمّتين:

• **الأولى**: التفكير ليس مجرد امتلاك أفكار؛ بل هو، بالمعنى الأقوى للكلمة، التأمّل، أي العودة إلى أفكار المرء لفحصها.

• **الثانية**: إذا «**قال المفكر لا**»، فهو في الواقع يقولها لنفسه، وبشكل أدقّ لمعتقداته. الفكر الحقيقي (التأمل) ليس إلا صراعًا ضدّ المعتقدات. إنّ التعارض الذي يسود النص بين «**الموافقة**» و«**الرفض**» يتلخّص في التعارض بين «**الإيمان**» و«**التفكير**». فمن جهة، «**نوافق**»، ونمتلك أفكارًا، أفكارًا مُشكّلة ومُستقرّة، لم نعد نُكلف أنفسنا عناء التشكيك فيها؛ لدينا أفكار، أي آراء، ولكنّنا تحديدًا لم نعد نُفكّر: نحن نُؤمن. ومن جهة أخرى، «**نرفض**»، ونُفكّر، وبذلك نُحرّك أنفسنا، مُعيدين طرح التساؤلات حول معتقدات وآراء الآخرين، بل وآراءنا أيضًا. لذا يُقارن آلان بين «**التّفكير**» و«**الإيمان**»: الإيمان هو الخصم الحقيقي الوحيد للفكر. نجد هذا التعارض في جملة أخرى من «**عبارات**» آلان: «**التّفكير ليس تصديقًا. قليلون هم من يفهمون هذا. يكاد الجميع، حتى أولئك الذين يبدون مُتحرّرين من أي دين، يبحثون في العلوم عن شيء يُؤمنون به إنّهم يتمسّكون بالأفكار بشراسة؛ وإذا أراد أحدهم انتزاعها منهم، فهم مُستعدون للعض. [...] عندما يؤمن الإنسان، تتوتر المعدة ويتصلّب الجسد**

بعدم امتلاك إجابة مناسبة. وهو في هذه الحالة إنما يعترف بـ «**جهله الخاص**». وهكذا، فلما «**كان هدف الفلاسفة الأول من تعاطي الفلسفة هو التخلص من الجهل، فبديهي أن سعيهم إلى العلم كان لغاية المعرفة وليس لغاية نفعية**». انظر:
ARISTOTE : *Métaphysique*, traduit en français par Alexis PIERRON et Charles ZÉVORT, Édit. Ebrard et Joubert, Paris, 1840, II, 982 b, pp. 10- 25.
وعليه أن يستمر في الشك، أي أن «**يرفض**» آراءه. ومن المفارقات أن المعرفة تضر نفسها: فبمجرد أن نعتقد أنّنا نعرف، فإنّنا نتوقّف عن التّفكير. وبهذه الحقيقة ذاتها، قد نقع «**بسبب هذا النعاس**» في الخطأ، أي «**بالإيمان، يصبح البشر عبيدًا**». وبما أنّهم لا يفكّرون، فهم خاضعون لأفكار الآخرين؛ ويتمسّكون بأفكار قد تكون خاطئة. لذا، فإنّ التّفكير هو تحرير الذات.

Livre 1.indb Arabe.indb 39 17/11/2025 15:19:03

كلّه. المؤمن كاللبلاب على الشجرة»[1].

التّفكير شيء مختلف تمامًا، إنّه ابتكارٌ بلا إيمان. وهو لدى آلان الفكر الحقيقي (أو التأمل)، بمعنى أنّه لا ينكر فكرة الحقيقة، بل يُقدّر البحث والفحص. على النقيض من ذلك، يكون الإيمان «**دوغمائيًا**»: من يؤمن لا يُقرّ فحسب، بل يرفض أيضًا كلّ تساؤل وإعادة تقييم.

بعبارة أخرى، يكون الفكر (الحقيقي) فكرًا «**حيًا**»، ذلك الذي في حركة شك دائم (في نفسه). ومن أجل هذا، على الذات أن تضع كلّ شيء في مكانه، برفض الإشارات؛ فلا سبيل آخر لفهمها غير التدقيق فيها، ومراجعة لوحة الأحكام، ومنظومات الضبط والتحكّم والمراقبة والمعاقبة... وهذا هو جوهر التّفكير ومهمة الإدراك. فيصبح من الضروري التأمّل في الوعي نفسه: «**أنا أفكر**»، كما فعل ديكارت «**عندما ترفض على هذا النحو كلّ ما يمكن أن يناله أقلّ شك**»[2]، ليظهر الشك، ملتصقًا كالظل بجميع أفكارنا. لم يضعف الإيمان البسيط؛ بل على العكس تمامًا؛ فمن خلال الشك توجد خلفية للظهور وإلا فهو وهم. وعلى النقيض أيضًا، يكون الإيمان فكرًا «**ميتًا**»، ذلك الذي «**يتوقّف**» عند فكرة/ رأي، ويعتبره صحيحًا. بهذا المعنى، فإن فحص الوعي يكون حينها موقف ضمير في قول لا لنفسه. فما أؤمن به لا يكفي أبدًا، وعدم التصديق إيمان صارم أحيانا.

(1) - ALAIN (Émile Auguste- Chartier) : Les propos d'Alain, in *Nouvelle Revue Française,* 1920, pp. 19 -20.

(2) انظر: ديكارت (رونيه): **مبادئ الفلسفة**، (الجزء الأول ظل فقرات :1-5 و7)، ترجمة نجيب بلدي، وردت في كتابه: «ديكارت»، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص ص 196-200.

Livre 1.indb Arabe.indb 40 17/11/2025 15:19:03

2 - دريدا وتفكيك القول في لاءات الفكر:

«**أن تفكّر، هو أن تقول لا**»، عنوان كتاب جاك دريدا (J. DERRIDA 1930–2004)[1]؛ وهو عبارة عن درس كان المفكّر الفرنسي قد ألقاه في جامعة السوربون خلال السنة الدراسية (1960–1961)، خصّص فيه دريدا أربع حصص للتّعليق على عبارة الفيلسوف الفرنسي آلان.

تُلخص روايات كامي وقصصه القصيرة بدقة متناهية تقاليد ولغات واستراتيجيات خطاب الاستيلاء الفرنسي على الجزائر. إنها تُعطي تعبيرها الأسمى والأرقى لهذه «البنية العاطفية» الهائلة.

يمكن أن نعتبر أنّنا إزاء عينة تجريبية أولى لتطبيق منهجية التفكيك في حدود فصل المقال في مقولة آلان، قبل بلورة استراتيجية التّفكيك ذاتها؛ لم يكتف دريدا بمجرّد تفهم هذا الموقف، بل يمكن أن نؤكّد بأنّنا أمام قراءة متجاوزة لإبراز التوتّر الداخلي الذي يعتمل في هذه العبارة، بهدف استجلاء مقاصد آلان وحدوده لغاية تجاوزها.

يتبع دريدا في هذا الدّرس تمشّيا منهجيا، يتابع في مرحلته الأولى اعتبار آلان أنّ كلّ فكر هو ضمير وواجب أخلاقي إزاء الحقيقة، وهو رفض للخداعات والمظاهر. أما في الثّانية، فيعمد دريدا إلى تخطّي عبارة آلان، في سبيل إثبات عدم التجاوز، والمعبر عنها بانتقاء الحاجة إلى الـ«**لاّ**» ، شرط أن تتخطّى ذاتها وكلّ إحالة إلى التّذوات، نحو موضوع خارجي، في شكل من التذاوت؛ لتغدو هي ما يشكّل صورة ذلك الضّمير وبنيته. فليست الذات موضوعا أصلا، وعليه فلا يوجد هناك موضوع تنصبّ عليه إلى الـ«**لاّ**». فعندما يتساءل دريدا: لمن تُوجّه هذه الـ«**لاّ**»؟ لأيّ موضوع تُوجَّه؟ يجيب: إلى الـ«**لاّ**» موجَّهة قبل شيء إلى الذّات.

إنّ الفكر لا يُوجِّه الـ«**لاّ**» إلى موضوع، وإنّما يوجِّهها إلى ذاته على نحو من المساءلة، لإدراكه حجم الخديعة التي طالته في البداية بتسليمه بغواية المباشر،

(1) DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, Éditions du Seuil, Bibliothèque Derrida, sous la direction de Katie Chenoweth, Édition établie par Brieuc Gérard, Paris, juin 2022.

Livre 1.indb Arabe.indb 41 17/11/2025 15:19:03

حين قال نعم للمظاهر. من ثمّة، فإنّ موقف إنانة متوثبة لممارسة فعالية «**النّفي**» من حيث هو **نفي للذّات**. وضمن هذه الحركة الاستبطانية لمفاعيل وواجهة النفي، فإنّه –وقبل أن يتوجّه الفكر نحو آخر–ينبغي عليه أن يواجه أولا الخصم الذي يسكنه؛ فيدفعه إلى الخديعة بأن يؤمن بالمظاهر من غير فحص ولا تدقيق أو تمحيص. وتبرز هنا القيمة المضافة لهذا القول الضامن لوحدة الثنائي: «**نعم/ لا**» المكون لقطبي هذا الزوج، عبر تقديمه من حيث علاقته التأسيسية المحدّدة أصلا لمركزية فعل التفكير. وهو تأوّل بكر للصيغة المبتكرة هيدغيريا «**ما التفلسف؟**»، الوريث الشرعي لعقم الصيغة التقليدية في سؤال: «**ما الفلسفة؟**»، من حيث أن ما يطرحه من ضمانات: «**تحتم على الطريق الذي تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتّجاه فحسب، بل لابدّ لهذا الاتّجاه أن يعطينا، في ذات الوقت، الضمان بأنّنا نتحرّك داخل الفلسفة، لا أن نلف من الخارج حولها**»[1].

تظهر كلمتان صغيرتان «**نعم**» و «**لا**» أساسيتان في فكر دريدا في طليعة كتاباته في الستينيات، حيث يعود باستمرار إلى الاختلافات بين هاتين الكلمتين، وإلى الأسئلة التي يثيرها. فالتوتّر بين هاتين الكلمتين، إذا تمكّنا من تصنيفهما على هذا النحو، لأنّه، كما يشير دريدا في مكان آخر، قد لا نعرف بعد ما تعنيه هذه الكلمات الصغيرة أو كيف تنتظم في اللغة، ومن ثم، هذا التوتّر، إذن، فضلاً عن كونه الآليّة الأساسية للتفكيك، يوفر أيضـًا نقطة ارتكاز تربويّة وبلاغيّة مهمة لدريدا في سنواته الأولى في التعليم.

ويعتبر مارتن غراسيفا (Martin GRACEFFA) أنّ الأسطر الأولى تشير إلى موضوع التمرين الذي يُعطي الكتاب عنوانه. حيث تُذكّر المرحلة الأولى من التوجيه بالطابع التعليمي لهذا النص: تبدأ مقدمته بتذكير مرتجل بـ«**المخطط الكلاسيكي**»، الذي يُفترض أنّه مخطّط الأطروحة. ويُظهر هذا

(1) HEIDEGGER (Martin): « Qu'est-ce que la philosophie ? », Dans *Question II*, Traduit de l'Allemand par Kostas Axelos et autres, Gallimard, Paris, 1957, p. 25.

Livre 1.indb Arabe.indb 42 17/11/2025 15:19:04

التذكير أنّ طريقتي طرح السؤال، «**الكلاسيكية**» أو «**الحديثة**» و«**الظاهراتية**»، تلتقيان: «**ففي ارتباطه بالحقيقة، يسعى الفكر إلى التأكيد، ليقول «نعم، هذا هو ذاك**». إنّه في بحث دائم عن «**نعم**» مُنحت لشيء ما. لكن إذا وجدت هذه «**النعم**»، فإنّها تُعجّل بنهايتها: بقولها «**نعم**»، فإنّها «**تستسلم**» للحقيقة، ليس فقط بمعنى وصولها إليها، بل أيضًا بمعنى «**إلقاء سلاحها**»، فهي تضع حدًا لصراعها مع المظاهر، بدلًا من أن تُديم سعيها نحو الحقيقة، مُواصلةً «**الاستسلام للحقيقة**» كغاية لها. بهذا التلاعب بقواعد «**الاستسلام**»: «**يُمارس دريدا بالفعل الأسلوب والمنهج الذين سيُعمّمهما لاحقًا انطلاقًا من التعبيرات الاصطلاحية، وتعدد المعاني، والغموض الدلالي، ليُحرك فكره بدقّة**»[1].

الحال أنّ الدوافع المحركة للحركة الكولونيالية ورهاناتها الخفية والمعلنة هي تعبير، بالنهاية، عن تمثلات فلسفية ذات خلفية ميتافيزيقية.

يبقى الفكر على حاله ما دام يقول «**لا**» للظواهر. لا يقول «**نعم**» إلا قبل أو أنّه، مما يُعجّل بسقوطه من ذاته. مقتبسًا مقاطع أخرى عديدة من آلان، يُوسّع دريدا هذا التأكيد الكلاسيكي لأستاذ الفلسفة، جاعلاً الفكر وعيًا يقظًا دائمًا. يربط بينه وبين أطروحات أساسية أخرى للفيلسوف، مثل الهوية بين الوعي النفسي والوعي الأخلاقي: الفكر، كنفي أو رفض، هو بالتالي دائمًا مقاومة لما هو كائن بحكم ما يجب أن يكون. إن الرفض بالتأكيد ليس متماثلًا مع «**نعم**». ربما تكون هاتان الكلمتان الصغيرتان أقرب إلى مزدوج آخر وجه دريدا انتباهه إليه بعد عشر سنوات، وهما الحياة / الموت حيث يسعى دريدا أيضاً إلى التأكيد على التمييز بين هاتين الكلمتين من خلال منطق من دون معارضة الاختلاف. أن تفكر يعني أن تقول لا، فضلاً عن حقيقة أن هذا النص يكشف عن علامات الكتابة التفكيكيّة التي سبقت نشر النصوص التأسيسيّة، يظهر أيضاً أن فكرة «**نعم–لا**» يبدو أنّها كانت دائماً أساسيّة في فكر دريدا. ربما تأخذ اهتمامها

(1) GRACEFFA (Martin):« Jacques Derrida, Penser, c'est dire non », Lectures [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 17 octobre 2022, consulté le 22 août 2025. URL : http://journals.openedition.org/lectures/58449 ; DOI : https://doi.org/10.4000/lectures.58449.)

Livre 1.indb Arabe.indb 43 17/11/2025 15:19:04

كل نطاقها الكامل اليوم، في وقت يصعب فيه في كثير من الأحيان صنع أو قول الفرق بين الفكر والمعتقد.

تساؤل دريدا ليس عن قول لا، بل عن قول أي شيء، مع مسألة رفض «**سلبيّة الصمت**»، حين «**يعلن الموت نهاية العالم في كلّ مرة**». هكذا كتب جاك دريدا في مقدّمة الكتاب الذي جمعه باسكال-آن برول(Pascale-Anne BRAULT) وميكائيل ناس (Michael NAAS)، جامعا نصّا من نصوصه، كتبها بين عامي 1981 و2003، تكريماً لأصدقائه الراحلين[1] في مبادرة، ليست من دريدا، تستند إلى فرضية «**سياسة الحداد**» في أعماله، حين يصبح فيها الكلام في كلّ مرة: «**مستحيلا، وكذلك الصم، أو الغياب، أو رفض مشاركة الحزن**»[2]، حين: «**لن يكون هناك حزن**» أيضاً ، في سياق فكرة فرانسوا ليوتار (Jean- François LYOTARD 1924-1998) حول عدم وجود جملة أخيرة: «**علينا أن نمضي قدماً الآن، فلا بدّ من جملة أخرى، إنّها ضرورة، أي وقت، لا وجود لـ «لا جملة»، الصمت جملة، لا وجود لجملة أخيرة**»[3]. وهذا ينسجم مع ما اعتقده دريدا في أنّ «**الحياة هي لقاء**»[4].

ودعا دريدا من خلال سؤال رئيس آخر «**ما المظهر؟**»، وناشد الفلاسفة أنفسهم الذين لجأ إليهم بـ «**أن تفكر، يعني أن تقول لا**»، وتساءل على نحو خاص عن شكل آخر من أشكال السلبيّة، وهو «المظهر». ثم عاد مرة أخرى إلى الـ«**لا**» في محاضرة عن برغسون وفكرة العدم، وأخرى بعنوان «**أصل النفي**» وأصل العدم لدى سارتر (Jean-Paul SARTRE 1905-1980)

(1) DERRIDA (Jacques): *Béliers. Le dialogue interrompu* : *entre deux infinis, le poème*, sous la direction de Pascale-Anne BRAULT et Michael NAAS, Galilée, Paris, 2003, p. 101.

(2) DERRIDA (Jacques): *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris, 2003, p. 101.

(3) LYOTARD (François): «Notes du traducteur», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, avril/juin 1990, pp. 10, 27, 157, 203.

(4) DERRIDA (Jacques): *Interview accordée au journal Le Monde*, daté du 18 août 2004.

Livre 1.indb Arabe.indb 44 17/11/2025 15:19:04

لكنّه أعاد طرح الـ«**لا**» في علاقة بتصحيح طرح مسألة «**التناهي**»(*La finitude*)، لمنع إخفاء ترسيخه في مسألة « نعم»، وإمكانية «**قول نعم**» أو «**لا**» للتناهي... في أفق: «**إرساء واجب الكلام في حق الكلام من خلال احترام المعنى**»[1]. **دون أن يعني ذلك استبعاد نقد «القول»، بصفته فعلا لغويًا [...] ، في اندراجه في « كل ما كان يمكن للوعي أن يقول له بلا**»[2].

إنّ فكرة المقاومة تستدعي وسعا مغايرا، تتحدّد ملامحه في الانتقال غير الملاحظ من التافه إلى المأساوي، حين يتمّ وضع المشاعر والأفكار في نصابها الصحيح

تُقوفّر مقدمة بريوك جيرار (Brieuc GÉRARD) معلوماتٍ غزيرة عن النص نفسه، وظروف كتابته وسياقها، وأخيرًا، عن نشره بعد وفاته. والتي تُشير عناوينها وحدها إلى محورية موضوع السلبية، بما يحرّك الفكر في تماسكه وانسجامه مع العالم، ذلك الانسجام الذي لا يتحقّق إلا عندما يأخذ الفكر طريقه نحو الحقيقة. إلا أنّ بلوغ هذه الحقيقة لا يتمّ إلا عبر طريق ينفي فيها الفكر ذاته من خلال لاءاته. الفكر إذن نفي وقدرة على قول لا، مكرّسا بشكل أساسي لتفكيك هذه الصيغة الاستفزازيّة، وإن لم تكن قويّة، فإنّ ما يثير اهتمام دريدا هو أيضًا الاتزان الراديكالي في فكر آلان، المقنع في مناهضته للفاشية والرافض للعنف.

وبالفعل، يبدأ دريدا درسه بالإشارة إلى أنّ هناك طريقتين لطرح السؤال: «**ما هو الفكر؟**» الطّريقة الأولى هي الطريقة التّقليدية، الماهوية، أي التي تتساءل عمّا هو الشيء، والتي بمقتضاها يغدو السّؤال في هذا الصدد: ما هو الوجود الحقّ للفكر الذي يتخفّى خلف مختلف أفعاله؟ هل هناك أفعال بعينها لا تتمتّع بعلاقة ممتازة مع الفكر، وهل من بينها أفعال تكشف حقيقة الفكر أكثر مما تكشفها الأخرى، أعني الأفعال الأصلية للفكر؟ المنحى الآخر هو منحى لا يتقصّى الماهيات والأصول، وإنّما يقف عند الظّواهر بحيث يغدو الفكر هو مجموع تلك الظّواهر، مجموع تجلّيها وظهورها، وما دام الفكر في هذه الحال هو ما يعمل، فإنّه سيغدو مجموع أفعاله.

(1) GÉRARD (Brieuc): Préface du livre de DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, op.cit., p. 7.
(2) Ibid., p. 7.

Livre 1.indb Arabe.indb 45 17/11/2025 15:19:05

لذا، فإن الأمر يتعلق بمحاولة تنظيم تجارب لدحض أو انتقاد النظريات المقبولة حتى الآن. هذا هو النهج الذي يعجل بالتقدم العلمي. الفلسفة التي تقول لا هي، خلافا لما قد يوحي به اسمها، ليست فلسفة منغلقة: إن كلمة «**لا**» هذه ليست نهائية أبدا بالنسبة إلى عقل يعرف كيف يجدلن مبادئه. إنّها ليست «**لا**» الدالة على العدمية، بل إنّها، على خلاف ذلك، نشاط بنّاء يهدف إلى التّفكير وترسيخ الطابع الخصب لتجربة، ليس بالمعنى المعتمد لدى غاستون باشلار (Gaston Louis Pierre BACHELARD 1884–1962) وذلك حين: «**يتوجب على العقل أن يخضع للعلم. فالهندسة والفيزياء وعلم الحساب علوم كلّها؛ والعقيدة السلفية القائلة بعقل مطلق وثابت ما هي إلا فلسفة. إنّها فلسفة بالية وبائدة**»[1].

إنّ فلسفة آلان تتميّز بجنس أدبي فريد، في «**الكلام**»، وهو شذرات من الفكر عبارة عن تأملات اجتماعيّة وافتراضات فلسفيّة حادة. فضلا عن ذلك، على الرغم من أن هذا النص يسبق النصوص التأسيسيّة لما سيطلق عليه اسم «**التفكيك**»، إلا أنّها في الواقع قراءة دريدية لصيغة آلان التي يقدمها لنا هنا. وهو يسعى لكشف كل جهد يحرك هذه العبارة، ويلعب مع تناقضات ما يقال (ولا يُقال): «**عندما نقول «لا»، و«نعم»، عندما نقول إنّ التفكير يعني أن نقول «لا»**»[2]. أما الغاية فهي : «**واجب التحدث لإعطاء المعنى والامتثال له، وإيجاد واجب التحدث من خلال احترام المعنى في حق التحدّث**»[3].

وهذا ما يتوجّب، إذن، نقد الاعتقاد بصفة عامة. وسيبدأ دريدا بنقد اعتقاد آلان نفسه وإيمانه بفلسفة إرادية للحريّة والحكم. إذ أنّنا بمجرّد أن نقول «**نعم**» نكفّ عن التّفكير كي نلج مجال الاعتقاد، حيث تغدو للشكّ قيمة في ذاته، ويصبح هو قدَر الفكر وخلاصَه، بل وسيلته وأداته. بهذا الصّدد ينعت دريدا

(1) باشلار (غاستون): **فلسفة الرفض**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 164.

(2) DERRIDA (Jacques): *Ulysse gramophone*، Galilée، Paris, 1987, p. 86.

(3) DERRIDA (Jacques): «L'intuition», in *archives IM*EC, Paris, 1961- 1962, p. 2.

Livre 1.indb Arabe.indb 46 17/11/2025 15:19:05

آلان بأنّه ديكارتي النّزعة، بل بأنّه أكثر ديكارتية من ديكارت. غير أنّه سرعان ما يردّ عليه بالتّنبيه إلى أنّ الفكر، لكي يقول «**لا**»، ينبغي عليه أن يرغب في ذلك، وهذه الإرادة تتولّد عن إثبات وليس عن نفي؛ إثبات يقول «**نعم**» للقيمة ولإرادة الحقيقة. ينبغي إذا الانطلاق من اعتقاد، من إيمان بإرادة الحقيقة. بعبارة أخرى، فإنّ الفكر، لكي يتأكّد من كونه فكرا، لكي يتأكّد من نفسه، عليه أن يقول لها «**نعم**» قبل أن يقول «**لا**».

يرى جيرار بريوك أنّ إدراك العالم، يجب على المرء دائمًا التشكيك في جزء مما يظهر: وهكذا، «من يخطئ لا يكون بريئًا أبدًا. كان بإمكانه أن يقول لا».

يرى دريدا في قولة آلان مناسبة لإبراز زوج يتخطّى اختلافُه اختلافَ مجرّد ثنائي، وأنّ الزّوج «**نعم/ لا**» ليس مجرّد ثنائي يصف خطاب الحقيقة، وإنّما هو زوج يتعدّى ذلك. فالـ «**لا**» ليست هي المقابل لـ«نعم» هذان اللّفظان أقرب إلى زوج آخر سيوليه دريدا اهتماما كبيرا عشرة أعوام فيما بعد، هو الزّوج حياة/ موت، حيث سيسعى إلى أن يبيّن المنطق الذي يخضع له وفق آلية الاختلاف والمباينة، تلك الكلمة التي سيكتبها صاحب التّفكيك بصورة تختلف عن القاعدة وعن المعهود (*Différance*)، والتي سيحملها «**لا**» معنى التباعد والبون والاختلاف والمسافة فحسب، وإنّما معنى الجرّ والمصالحة وتفكيك الثنائيات، بما فيها ثنائية الإثبات والنفي، والـ «**نعم**» والـ «**لا**».

يرى بريوك جيرار أيضًا في هذه الفترة بدايات تفكير «**نعم-لا**»حقيقي[1]. بالنسبة إلى دريدا، يتعلق الأمر دائمًا بمناقشة التماثل السريع والمجرد بين مصطلحات التعارض، دون التسرّع في قول «**نعم**» لأحد المصطلحين، كما لو أنّ الأضداد ليست مترابطة حتمًا. أيٌّ من «**نعم**» أو «**لا**» يرسّخ الآخر؟ أمام طلابه، يُكثّف دريدا الحدود بدلًا من تكرار خطوطها العريضة. يذهب بريوك جيرار إلى حدّ التأكيد على أنّه يمكن قراءة هذه الصفحات ليس فقط، في بعض المواضع: «**لحظات من الكتابة الديريدية التي سيصبح شكلها**

(1) GÉRARD (Brieuc): Préface du livre de DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, op. cit., p. 15.

Livre 1.indb Arabe.indb 47 17/11/2025 15:19:05

نموذجيًا» [1]، بل «**قراءة دريدية حقيقية لصيغة ألان**»[2].

يبقى الفكر على حاله ما دام يقول «**لا**» للظواهر. لا يقول «**نعم**» إلا قبل أوانه، مما يُعجّل بسقوطه من ذاته. مقتبسًا مقاطع أخرى عديدة من آلان، يُوسّع دريدا هذا التّأكيد الكلاسيكي لأستاذ الفلسفة، جاعلاً الفكر وعيًا يقظًا دائمًا. يربط بينه وبين أطروحات أساسية أخرى للفيلسوف، مثل الهوية بين الوعي النفسي والوعي الأخلاقي: الفكر، كنفي أو رفض، هو بالتالي دائمًا مقاومة لما هو كائن بحكم ما يجب أن يكون.

لكن لماذا يقول الفكر «**لا**»؟ تظهر ثلاثة أشكال إذن: العالم، والطاغية، والواعظ. إذا كان لا بد أن يقول «**لا**» لهذه الأشكال الثلاثة، فإنّ هذه «**اللا**» هي دائمًا «**لا**» يوجهها الفكر إلى نفسه: «**الإنكار فعل انعكاسي، أي، قبل كل شيء، إنكار الذات**»[3].

لإدراك العالم، يجب على المرء دائمًا التشكيك في جزء مما يظهر: وهكذا: «**من يخطئ لا يكون بريئًا أبدًا. كان بإمكانه أن يقول لا**»[4] وبالمثل، فإنّ الطاغية – في السياسة، داخل المدينة، كما في الأخلاق، داخل الروح – لا يدين بسيادته إلا لـ«**نعم**» متنازلة للفكر. في مواجهة الواعظ وعقيدته، يعود الأمر دائمًا إلى ذات الفكر ألا تُبدي رأيها. في مواجهة الواعظ وحججه السلطة التي تطالب الفكر بالإيمان بالعلامة، يعارض آلان الإيمان الذي يجب أن: «**يقول لا للعلامة، من أجل فهم المعنى**» [5].

في الجلسة الثانية، يواصل دريدا إعادة بناء أطروحة آلان. ويصل إلى الجانب الثالث من الفكر كسلبية، والذي بدأه بالفعل مقطع «**لا للواعظ**»:

(1) GÉRARD (Brieuc): Préface du livre de DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, op. cit., p. 13.
(2) Ibid., p. 11.
(3) Ibid., p. 28.
(4) Ibid., p. 30.
(5) Ibid., p. 32.

Livre 1.indb Arabe.indb 48 17/11/2025 15:19:06

الفكر كـ«**نقد جذري للإيمان**»[1] لا يكفي الإيمان بالحقيقة لممارسة الفكر: فهو على خطأ ما لم يكن حركة حرة نحو الحقيقة. وهكذا، يعارض الفيلسوف آلان، على نحو كلاسيكي، شخصية الدوغمائي بقدر ما يعارض شخصية الريبي.

في الواقع، إذا كان الإيمان هو التوقّف عن التّفكير، فإنّ ما يريد أن يُظهره دريدا هو كيفية تبنّي آلان فكرة ديكارت، وإضفاء طابعًا جذريّا عليها؛ حتى لا يتوقّف الفكر والشكّ أبدًا، لكن على المفكّر أن يؤمن بالحقيقة، بالنظر إلى أنّ الفكر نفيًا، وهو أيضًا إثبات: «**إذ كانت نعم الإيمان بالحق جوهرية للفكر والوعي والحقيقة، تمامًا مثل الرفض، فبإمكاننا أن نتساءل الآن: هل التفكير هو قول لا بدلًا من نعم، أو ما معنى الرفض الذي لا يتغذى بنعم؟**» [2].

إنّ الفلسفة مرلوبونتيّا ليست وهما أو زيفا، ولا يمكنها أن تكون كذلك ترفا لا لا طائل منه، لأنّها تحمل ما بداخلنا من وجودنا المتجسد.

هذه «**النعم**» التي تُؤسّس الرفض هي ما يُسميه آلان «**الإيمان**»، في تحليل لأسبقية «**نعم**» إيمان الفيلسوف بالحق على الرفض الذي يُعارضه باستمرار بالمعتقدات، باعتباره مفكّرا وحارسا مُراقبا[3].

بعيداً عن كون «**نعم –لا**» مصطلحًا ثنائيًا، فإنّه يُقدم على أنّه السؤال الأساسي والأصلي الناشئ عن فعل التّفكير، ولأنّ هذا هو بالفعل السؤال الأول في درس دريدا: ما هو الفكر؟. بالنسبة إلى آلان، الذي يحرك هذا الفكر، ويوقظه، هو البحث عن الطمأنينة، والتوافق معه، وعن مصالحة معينة مع العالم من خلال السعي إلى التأكيد النهائي، أي تأكيد الحقيقة. بالسعي إلى قول «**نعم**»، و«**نعم**»، هذا هو أنّ الفكر سيذهب إلى غايته النهائيَّة، ومن

(1) GÉRARD (Brieuc): Préface du livre de DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, op. cit., p. 36.
(2) Ibid., p. 43.
(3) DERRIDA (Jacques): *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 51- 98.

Livre 1.indb Arabe.indb 49 17/11/2025 15:19:06

ثمّ إلى نفسه. وعندها سيتخلّى عن سعيه، ويتخلّى عن نفسه إلى السبات، سبات الإيمان. لذلك، فإنَّ الفكر ليس سوى التّفكير في الطريق إلى الحقيقة. لقد ولد في الحركة التي أتت به هناك ومن ثمّ في قوة السلبيَّة. هذا هو السبب في أن آلان يقول: أن «**تفكّر يعني أن تقول لا**»[1]. منذ ذلك الحين، أثيرت المعارضة الواضحة لـ «**نعم-لا**» بالتحديد من خلال مسألة أصل وأولوية، «نعم» أم «**لا**»، أيهما يأتي أوّلا؟

يتميّز تحليل دريدا **بثلاث مراحل** رئيسة :

في **الأولى**، اتّبع آلان في تأكيده على أنّ كلّ الفكر هو وعي. وعلى هذا النحو، فمن الواجب الأخلاقي أوّلاً، وقبل كل شيء، البحث عن الحقيقة ورفض المظاهر. أن تقول لا ماذا؟ سؤال ثانوي ومشتقّ حسب دريدا.

تميل **المرحلة الثانية** إلى تجاوز جملة آلان وتؤسّس للزوميَّة الرفض الأساسيَّة. الـ «**لا**» هو المشروع التأسيسي للوعي والرفض، وصيغته. وهدف النفي ليس سوى المظهر. في الواقع، الفكر يقول «**لا**» لشيء سوى لنفسه لأنّه آمن بالمظهر، لأنّه قال «نعم» أولاً. ومن ثم فإنّ «**الإنكار**» هو أولاً، وقبل كل شيء، «**إنكار الذات**» لا «**توجد معركة أخرى في العالم**»، كما يقول آلان، غير معركة الفكر التي تتنكّر لنفسها.

يشرح دريدا أنّه قبل ومن أجل مواجهة الآخر، من الضروري: «**أن أواجه العدو بداخلي، والذي يدفعني للإيمان بالمظهر من دون تمحيص. إذا كانت الإجابة بنعم، «تشير إلى وجود خطاب موجّه لآخر**»[2]. كما يشير دريدا في «**يوليس غراموفون**» (*Ulysse gramophone*) ، فإنّ كلمة: «**لا تكون موجهة إلى الذات أولاً ودائمًا**»[3]. سواء كانت لا للعالم، للطاغية، للواعظ؛ لثلاثة متلقين، ولثلاث شخصيات من خلالها يتحاور العقل مع نفسه؛ ثلاث لاءات، جميعها أولا وقبل كلّ شيء ليس مع الذات.

(1) ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur la religion LXIV* op.cit., p. 183.
(2) DERRIDA (Jacques): *Ulysse gramophone*، op.cit. , p. 86.
(3) Ibid., p. 86.

Livre 1.indb Arabe.indb 50 17/11/2025 15:19:06

أما **المرحلة الأخيرة** والأطول، فهي تلك التي تؤدّي إلى «**نقد جذري للإيمان بشكل عام**» . وهي نفسها مقسّمة إلى ثلاثة أقسام، يحصر دريدا فيها النقد الراديكالي للمعتقد الألّيني بفلسفة استباقيّة للحرية والحكم، تعدّ المعتقد موقفاً ساذجاً، ولا يجري التّفكير في الفكر إلا في حركة حرّة نحو الحقيقة، في مهمّة محدّدة هي نقل الحقيقة فقط. يلاحظ دريدا بأنّنا بالفعل ضحية لهذين التزييفين في الفكر، ويبدو أنّهما بعيدان وحتى متناقضان، لكن ارتباطهما عميق بلا شك: السفسطة والدوغمائية.

تؤكّد أطروحة نص آلان أنّ «فضيلتي المواطن» أي الفضيلتين الوحيدة أو الأولى أو الرئيسية، واللتين تشملان جميع الفضائل الأخرى، هما المقاومة والطاعة

تنكشف راديكالية فلسفة آلان كاملة وفقاً لحقيقة أن فكرة الإثبات كأداة تقنية للحقيقة يجب رفضها، لأنه بمجرد أن نقول نعم، نتوقّف عن التّفكير ونبدأ في الإيمان. وعليه، يتعيّن تدمير الدليل باستمرار بصفته محلّ إقامة الحقيقة المطمئن والوقائي. فلا ينبغي أن تكون الحقيقة كنزاً، أو سرّاً يجب حمايته. لا ينبغي أن تكون الحقيقة كنزا أو سرا يجب حمايته وإصلاحه، بل يجب أن تبدأ مراراً وتكراراً، في حركة شك لا تنتهي، من خلال إدراك أنَّ الشكَّ له قيمة في حد ذاته وأنه خلاص الفكر ذاته، أكثر من كونه أداة له، قد تضع نهاية لشكل ديكارت المنهجي. وعندها، سيكون آلان ديكارتيا أكثر من ديكارت نفسه، إذ يبدو الإخلاص للروح الديكارتيّة خيانة لروح ديكارت، في حدود راديكاليّة متطرّفة يثيرها شك آلان، في إدانة ربما كان سيدينها معلمه ديكارت. إنَّ ريبية آلان بلا مقياس ومدمرة، ولا توجد حقيقة إلا بقدر ريبية هذا البحث اللامتناهي. لذلك، من الضروري أن نؤمن قبل أي شيء. بعبارة أخرى، أنَّ الفكر، وللتأكد من كونه فكراً، والتأكد من كونه على طبيعته، أن يكون قادراً على قول «**نعم**» قبل أن يكون قادراً على قول «**لا**».

ثم يقود دريدا، من خلال هذه «**النعم**» القيمية لـ«**إيمان**»، نحو «**الجزء الثاني العظيم**»، الذي يُظهر كيف يُنقذ هذا الإيمان المفكر من السلبية

Livre 1.indb Arabe.indb 51 17/11/2025 15:19:07

المطلقة، سواءً النظرية (الشك) أو العملية (العدمية). وهكذا، فإنّ «**نعم**» الحق ستكون أيضًا «**نعمًا**» للخير. لهذا، لا يُعلّق دريدا على آلان فحسب، بل يُجيب على المتطلبات التقليدية للأطروحة، مُستشهدًا بكلٍّ من المرجع الكلاسيكي. ويتناول السؤالين التاليين: (1) إذا كانت النعم أولى ولا تقبل الاختزال، فما معنى الرفض وأصله؟ و(2) أليست هذه «**النعم**» القيمية ثانوية بالنسبة إلى «**نعم**» وجودية أكثر جوهرية تُدرس مشكلة عدم التماثل بين الإثبات والنفي من خلال برغسن (Henri BERGSON 1859–1941) ونقده من قِبل لاشيلييه (Jules E. Nicolas LACHELIER 1832–1918) وهوسرل (Edmund HUSSERL 1859–1938)؟.

يُظهر برغسن أهمية الخوض في حقيقة أنّ النفي يأتي، مع الخطاب، قبل المطلق، إلى الله وإلى الوجود، بينما يُؤكّد لاشيلييه على أنّه من خلال النفي والعدم فقط يأتي الوعي إلى الوجود. ولكن يبدو أنّ دريدا يتّجه نحو هوسرل – الذي ترجم كتابه «**أصل الهندسة**»[1]، وعلق عليه في الوقت نفسه. وعلى رغم ذلك، وإن كانت «**النّعم**» تتقدّم «**اللاّ**»، فإنّ هناك على الأقلّ نفيا ممكنا قبل الحكم وقبل اللّغة. وهو يوافق هنا على الاعتراض الذي كان سارتر واجه به هوسرل في منتصف الثّلاثينيات من القرن الماضي في كتيّب «**تعالي الأنا**». بل إنّ المفكّر الفرنسي سيدفع بهذا الاعتراض حتى الإشارة إلى هيدغير، وإلى حديثه عن الاختلاف بين الموجود والوجود الذي يمكّننا من أن نفهم ما يعنيه آلان عندما يقول إنّ «**الفكر هو قول لا**». وينتهي العمل بانفتاح على الطابع الإيجابي للعدم، والذي يمكن اعتباره شيئًا آخر غير الوجود وليس مجرّد نفي له. تُظهر هذه الصفحات الأخيرة ترسيخ دريدا الهيدغيري في هذا الوقت بقدر ما تُظهر بذرة أعماله المستقبلية: ومن هنا جاء استخدام مصطلح «**المطاردة، الحضور–الغياب**»[2] لوصف نمط الوجود الخاص بالعدم. ستكتسب هذه

(1) HUSSERL (Edmond): *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, P.U.F., Paris, 1962.

(2) GÉRARD (Brieuc): Préface du livre de DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, op. cit., p. 82.

Livre 1.indb Arabe.indb 52 17/11/2025 15:19:07

المفردات المتعلقة بالمطاردة، والتي ظهرت بالفعل في أوّل نصّ نشره دريدا عام1963 [1] أهمية كبيرة مع كتاب «الحقيقة في الرسم» [2]، وخاصةً «**شبح ماركس**»[3]، حيث يحلم بـ«**علم مطاردة**» (*Une Hantologie*) أكثر «**شمولاً**» من الأنطولوجيا، يعود إلى الحدود الكلاسيكية بين الواقعي وغير الواقعي، والحياة والموت، والحضور والغياب، والنعم واللا، أو يتجاوزها.

في قراءة تجاوزية للخطاب الفلسفي الغربي السائد حول الوضع الإنساني، يقرّ مرلوبونتي بأن أي غياب لاعتبار «الجوهر» وتغييبه عن كل احتمال حقيقي يشير إلى «عين الوجود».

من وجهة نظر منهجية، ربما تُنبئ ملاحظة في نهاية الجلسة الثالثة بممارسة دريدا للتعليق على النصوص: «**نقد الفيلسوف**»، كما يقول لنا: «**عمل مؤسف لا معنى له، ويتحرك بالضرورة في فضاء ما هو غير مفهوم. ما يمكننا فعله هنا هو تكرار البرغسنية بطرح ثلاثة أسئلة مبنية عليها**»[4] تكرار النّصوص العظيمة للمؤلفات الفلسفية والأدبية والدّينية، بطرح أسئلة جديدة مبنية عليها، هو ما سيفعله دريدا طوال عمله. مع ذلك، لا تُشكل هذه الدورة، في رأينا، «**قراءة دريدية لصيغة آلان**»، كما يؤكّد بريوك جيرار [5] أنّ دريدا، بصفته أستاذًا مساعدًا جيدًا، يحترم قواعد الأطروحة هنا. ولا يزال بُعدها التربوي -كنموذج للتمرين -صالحًا للاستخدام حتى اليوم. لكن الاهتمام الحقيقي في هذا المنشور يكمن في ما يعلّمنا إيّاه عن ديريدا الشاب، الذي تأثّر-ليس فقط بهوسرل وهيدغر - بل يصف دريدا لقاءه بالفلسفة على النحو التالي: «**في السنة الأولى وفي درس الفلسفة، بدأت في قراءة برغسون وساتر، اللذين كانا مهمين للغاية**

(1) DERRIDA (Jacques): « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, p. 13.
(2) DERRIDA (Jacques): *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris, 1978.
(3) DERRIDA (Jacques): *Spectre de Marx*, Galilée, Paris, 1992.
(4) GÉRARD (Brieuc): Préface du livre de DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, op. cit., p. 66.
(5) GÉRARD (Brieuc): Préface du livre de DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, op. cit., p.11.

Livre 1.indb Arabe.indb 53 17/11/2025 15:19:07

في ما نسميه «التكوين» الفلسفي، على الأقل في البداية»[1]. وأيضا ببرغسون وسارتر، اللذين ابتعد عنهما فيما بعد، بعد مراجعة موجزة لتاريخ النفي، من أفلاطون إلى هيغل عبر كانط، حيث يطيل دريدا التوقّف عند مسألة العدم من خلال برغسن لإعادة التّأكيد، على وجه الخصوص، على التناظر المستحيل بين «**نعم**» و «**لا**». ومن خلال مواجهة هوسرل بالبرغسنيّة، سيثبت دريدا أنه، حتى لو جاءت الإجابة بنعم قبل الرفض، فهناك دائماً إمكانية النفي قبل الحكم (تكوين الرأي) وقبل اللغة. وبعد أن يتّفق مع سارتر على أفضل تحليل لأصل النفي، كان دريدا مهتمّاً بالتحفّظ الذي وجّهه الأخير إلى هوسرل بشأن هذه المسألة. ينتهي هذا النطاق العام أخيراً بالإشارة إلى هيدغر وإلى اختلاف في علم الوجود الوجودي الذي من شأنه أن يسمح لنا بسماع آلان حقاً عندما يقول: «**أن تفكر يعني أن تقول لا**». من السهل أن يفهم القارئ عند قراءة هذا النص، أن دريدا يرى أولاً في صيغة آلان الفرصة لعرض مزدوج يفوق اختلافه الفرق بين الثنائي البسيط «**نعم ولا**»، كنقطة انطلاق محتملة للتأمل في «**التفكيك**» كأسلوب للتفلسف حول «**الأمور غير البسيطة**»[2]، على حدّ تعبير هيلين سيكسو (Hélène CIXOUS).

(1) DERRIDA (Jacques): « Une «folie» doit veiller sur la pensée », in *Points de suspension*, Galilée, Paris ,1992, pp. 352353-.

(2) CIXOUS (Hélène) :« Contes de la différence sexuelle », in *Lectures de la différence sexuelle* (Actes du colloque Paris-VIII, CIPH Paris, octobre 1990), Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 53.

Livre 1.indb Arabe.indb 54 17/11/2025 15:19:08

ثالثا- فلسفة الرفض والتمرد: مرلوبونتي وباشلار وكامي أنموذجا

1 - الفلسفة ومقاومة عرجها:

في قراءة تجاوزية للخطاب الفلسفي الغربي السائد حول الوضع الإنساني، وما يفترضه القول بالاكتمال من استحضار البحث في «**الجوهر**»، نظرا لما يشير إليه من دلالات هي محل رفض مرلوبونتي (M. MERLEAU-PONTY 1908-1961)، كفكرة «**الرجوع المباشر**»، و«**التطابق**»، و«**الانصهار الفعّال**»، والسعي نحو طلب «**كمال أصيل**»، أو «**سر مفقود**»، يلخّص سردية تساؤلاتنا ويضع منظومتنا اللسانية في دائرة الاتّهام[1]؛ فإنّه يقرّ بأن أي غياب لاعتبار «**الجوهر**» وتغييبه عن كل احتمال حقيقي يشير إلى «**عين الوجود**»، ليس إلا اعترافا بانسداد كل سبيل لبلوغه. غير أن الادعاء بالتعبير عن الخبرة بالأشياء تكون حيث هي، ولا نملك إلا مجرد الانصهار فيها فحسب؛ من شأنه أن يحيل تلك التجربة إلى وتعذر إلى حد الاستحالة، نظرا لما آل إليه وضع الإدراك إلى حالة من التمثّل المحض وتشييء للوجود :«**فإنّه سوف ينطفئ، ونفس الشيء فيما ينطق بوجود الماضي**»[2].

جاء كتاب «فلسفة الرفض»، الذي نُشر عام 1940، لغاستون باشلار بمثابة إحياء كبيرا للابستيمولوجيا الفرنسية، للتعبير عن حاجة ملحة إلى فلسفة جديدة للعلم.

حيث تأتي دوما متأخرة، بل و«**متأخرة جدّا**»، بعد الطبيعة، وبعد الحياة، وبعد الوجود، على نحو ما افترضه هيغل من مهمة للفلسفة كـ «**فكرة العالم، لا تظهر إلا حين يستوفي الواقع مسار تكونه، ويأتي على نهايته**» [3]، في صورة «**بومة المينيرفا**» في تواجدها في الأقاصي المهجورة، وميلها إلى العزلة والتفكير. ونظرا لاستحالة وجود الشيء والوعي بالشيء في الوقت ذاته، فإنّ ما تمنحه الذات للوجود يكون خاليا من الخبرة، وكلّ ما تقدمه للخبرة يصبح

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p.160.

(2) Ibid., p. 160.

(3) هيغل (جورج فيلهايم فريديريك): **أصول فلسفة الحق**، مرجع سابق، مجلد 1، ص 91.

Livre 1.indb Arabe.indb 55 17/11/2025 15:19:08

منزوعا من الوجود. وهذا ما يفسر وضعية الفلسفة في التاريخ، كممارسة ذاتية لفعل التفكير، وإذ تجد الواقع قائما قبلها، إلا أنّها تعود تماما إلى مساءلة ذلك الوجود المسبق، بل وتساءل ذاتها عن طبيعة العلاقة به، باعتبارها عودة على ذاتها وعلى كل الأشياء، ولكنها ليست عودة إلى المباشر المنفلة: «**الذي يبتعد كلما أرادت الاقتراب منه أو الانصهار فيه**»[1].

وهي في محلّ موقف مقاومة تكون «**كوجود متحدّث في داخلنا**»، وتعبيرا عن التجربة الصامتة للذات. إنّها خلق مزدوج: خلق في ذات الوقت حركة بنائية لتكامل الوجود، وهي أيضا ليست خلقا من بين تلك الولادات الكثيرة التي يصنعها التاريخ. بل خلق فريد يجمع محنة الإدراك وعسف الإرادة لتجاوز ذاتها كولادة محض، واستعادة أصلها، في فهم عميق ومناقبي لدلالات الجوهر وتعيناته في خلق هو معنى أساس خلق هو «**مطابقة**» في آن واحد[2].

وهو ما شدّد عليه مرلوبونتي، بصيغ مختلفة وفي أكثر من مناسبة، بأنّ الفلسفة ليست وهما أو زيفا، ولا يمكنها أن تكون كذلك ترفا لا لا طائل منه، لأنّها تحمل ما بداخلنا من وجودنا المتجسد «**أبجدية الحياة ونحوها**»، دون أن تزعم كونها تحمل معنى مكتملا داخلنا وداخلها[3]. حتى أنّها تترك للفرد، في حركته داخل المجتمعي، إمكانية تأويل يتيح للوعي بعدم التعيّن ذاته.

يشدّد مرلوبونتي على أنّ مثل هذه القراءة التأويلية هي الوحيدة الممكنة التي ترتقي إلى مستوى كرامتنا البشرية، ويمكن تطبيقها في فهم فكرة عدم الاكتمال. فمن ناحية، فإنّ الفلسفة –بما هي موقف مقاومة–غير مكتملة في ذاتها وبذاتها. وهو يعلّمنا –من جهة أخرى– أن لا وجود البتّة لأمر مكتمل داخل وجودنا والوجود بالذات. ويسحب هذا التقييم على حدّ خبرة عدم الاكتمال أيضا. ويتيح هذا الموقف الملتزم بمرجعية الوجود الإنساني

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 161.
(2) Ibid., pp. 247- 248.
(3) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, Gallimard, coll. Folio/essai, Paris, 1991, p.31.

Livre 1.indb Arabe.indb 56 17/11/2025 15:19:08

التأسيس لحركية هنا النظام وعدم اكتماله. وأن ما يبدو من نقيصة في دلالات عرضيته الأساسية التي تشكّل تهديدا له بعدم الانسجام، ينقلب إلى فرصة استراتيجية تخرجه من حتمية الفوضى أيضاً، وتسدّ بذلك كلّ فلول اليأس والإحباط، بشرط وحيد يقوم في اضطلاع الذات المقاومة بالإبقاء على علاقة الإنسان بالإنساني والعمل على مضاعفتها[1]. ويكون ذاك هو المقصود بما يسميه مرلوبونتي بالمدلول الإيجابي للـ«**سالبية الفلسفية**»، المجسدة لـ «**عين حضور الفكر**»، ضمن اشتراطات التمسك بـ «**رفض الأوثان**»، الذي يرتقي بالموقف العملي للفاعلية الفلسفية إلى مقتضيات «**النفي الفاعل**»[2]؛ بأن تمضي الفلسفة إلى نهايتها حيث «**الحدّ الأقصى**» متوثب دائمًا، فلا يتوقّف عند «**نقد الأوثان**»، كما يقتضيه «**المقام الحقيقي**» للفلسفة[3].

إنّ الحاصل في جدلية الذات والآخر – في الفلسفة الغربيّة- هو أن أنّنا كعرب ومسلمين تحديدا لسنا معنيين بهذه المعادلة والتقسيمات والمعدلات، لأنّنا خارج التصنيف المعرفي والوجودي أصلا.

وهنا، وحيث يكمن الوجه العملي للموقف المقاوم حين «**يخدم المشكل الفيلسوف**»، الذي يخرج «**مشهد التاريخ**» من مشهدين محنطة نحو وضع «**يتعقّل تماهي الفلسفة والتاريخ ويقرّره**»، وما يعنيه من عدم وجود تماه أصلا[4]. فلا يبدو حينئذ وضع الفيلسوف مختلفا، في سباقات محددة، عن الفضاء المشترك والوضع العام إلا فيما اتصل بجهد تقصي الحقيقة وإقامة الحق؛ ما يؤهله أن يكون، وجها لوجه، في مواجهة القضايا الراهنة، بصفته مواطنا لا يمكنه التغاضي عما يجري من حوله. وإذا لم يكن ثمة من بد لتنزيل تلك الأحداث في سياق المساءلة الفلسفية، فلأنها قد تخطت في تقديره تخوم الواقعي، في فهم لحركة انقلاب الحدث نحو سؤال واع بالأبعاد الإشكالية للمسألة، والتي يلتزم من خلالها بـ «**إعادة النظر**

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1947, p. 309.
(2) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op.cit., pp. 4950-.
(3) Ibid., pp. 49 -50.
(4) Ibid., pp. 309.

Livre 1.indb Arabe.indb 57 17/11/2025 15:19:09

فيها»[1]. ومن خلالها يتم التعاطي مع الحدث بما يثيره للفكر من انطباع بكونه ليس مجرد مسار في زمن خطي داخل المجال، أو أنه نقطة عبور وفي صيرورة الامتداد الزمني؛ بل هو يتضمن في ذاته الزمانية، ويلحق عمومية مباغتة بمجمل أحداث المستقبل، فيشع في سائر اتّجاهات الماضي والحاضر معا، كاشفا عن مرادف الحدث – الفكرة، يقوض كلّ معرفة بالحدث وملزمة له بضرورة الانتظام ثانية على محك الحقيقة[2].

ورغم ضبابية كل مهمة لرسم الأدوار المحتملة والضرورية للفلسفة راهنا، فإن ما نعيشه في زمن تفكير سياسي ممزق بين وضعية علمية أداتية فظة، وريبية منفلتة، حين لا يوجد ملاذ إلا في حدود ما تتيحه سلسلة الحقائق الراسخة داخل التقليد. وهي حين تغامر بالإفلات من موجبات النقد، تظهر في قطيعة نهائية مع أوهام المثالية والشحنة الزائدة عن اللزوم للتجريبية، وحيث يكون من المأمول أن «**تفكر الفلسفة في العضوية**»، بأن تمنح الفلسفة المقاومة لنفسها وضع خرائطية الهندسة البديلة، في: «**في استعادة كاملة للجذور الإنسانية داخل مستقبل جديد**»[3].

وبذلك فقط، تستعيد الفلسفة إيجابية التفكير الملغاة، لتقع عملية إعادة هيكلتها وصياغتها حين يتم التحقق من إيجابية مساهمتها في العالم الاجتماعي، في اللحظة التي تكفل فيها عن استعادة دور تشريعي لموقف بائد يكون بالإمكان اتخاذه في حين، وتمضي في رسم غاياتها في معرفة فعلية متملكة لمعنى كامن في وقائعية الأشياء، لا ترتبط بتاريخ بمجرد «**واقعي**» هو «**تعبير**» عن معنى قد يتجسّد في الممارسة الاجتماعية، في شكل حقيقة تخلع عليه من الخارج. فلا يقيم علاقة الذات إلا في حدود ما يسمح به ارتباط الفكر بذاته، ليجد في صميم نشاطه الذاتي وعملياته الفعلية منطقا

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Signes*, Gallimard, N.R.F., Paris, 1960, p.10.
(2) LEFORT (Claude): *Sur une colonne absente*, Gallimard, coll. N.R.F., Paris, 1978, p. 61.
(3) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Signes*, op.ci., p.11.

Livre 1.indb Arabe.indb 58 17/11/2025 15:19:09

يشهد بنجاعة رمزيته، وينأى به عن الحاجة إلى تعين يمنعه من المضي بعيدا في إدراك غاياته[1]. فتكون الفلسفة بذلك، ممارسة حركية تكشف وتستلهم دلالاتها الخاصة من فعل الاستعادة الدورية واللازمة للعمل، والاستفادة من الظروف المواتية والمتأتية من الموروث. ولا يجوز أن تستبعد الممارسة الفلسفية الجوهرية هذه أن تلغي فرضية القطيعة، متى عزمت على إلغاء التأثير الخطابي وبهرج الصور النمطية والمنمقة، وهي لا تتطور في القيام بالجهد الرسالي الموكول إليها إلا عبر استحضار ما هو أساسي أولا[2].

حتى تكون مقاوما، لا يكفي أن تكون لديك قناعات والرغبة في مهاجمة العدو.. يجب أن يكون الموقف المقاوم مسنودا بقراءة فلسفيّة وتنظير لما يجب أن يكون عليه الوجود والموجود معا.

هنا فقط، يجوز الحديث عن مستقبل فلسفة حاضنة لوعود تؤمن نقطة تلاق لمختلف تجاربنا، دون المساس من دورها وخصائصها، وكحاضنة لكل الوعود الوافدة عليها من خارجها وضامنة لها. كما أن رجل التفكير، وهو منهمك في أداء هذا الأدوار، لا يسعه أن يتخلى ليستريح، ولو للحظة، عن الخضوع إلى السياق الذي يدفعه نحو الأسئلة الأخير، شأنه في ذلك شأن السياسي في علاقته بضرورة الفعل، في إطار هذه الفلسفة الجذرية المقاومة، التي عبر عنها مرلوبونتي، في جهدها المتمثّل في إيقاظ الذات على ما في وجود العالم الخارجي، وفي وجودنا الداخلي من صعوبات وعوائق مشكلة في حد ذاتها: «**حتى أننا نكون قد شفينا نهائيا من داء البحث عن كل «في كراس المعلم»**»[3] -على حد قول برغسن- ، ولن يتحقّق ذلك عبر تفويض سلبي لانتظارات مستقبلية لحدث مخلص قد يؤمن شكل من الانتقال النهائي من الراهن السلبي نحو مستقبل إيجابي. ويبقى الأهم مرلوبونتيا هو الرفض الدائم والواقعي بمقاصده وحدوده ومآلاته.

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Signes*, op.ci., p.16.
(2) Ibid., p.20.
(3) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op.cit., p. 48.

Livre 1.indb Arabe.indb 59 17/11/2025 15:19:09

وبذلك، يظلّ الفيلسوف وحده «**الحكم**»، بمعزل عن إمّية مساواتية مخادعة، قد تقطع مع أي انتكاسات الذاتية تحرمها من لحظة «**لقاء الانفراد بين الذات والحقّ**»، دون الزعم بوجود «**حقيقة متوحدة**» لما في ذلك الأمر من دور. أن توطين الذات في ثلاثية: الذات، الآخر والحقّ، من شأنه أن ينهض بـ «**حياة الفلسفة**»، ويرفع الألغاز عنها، حين تكون الحياة أحيانا أما الذات وأمام الآخر وأمام الحقّ[1]. هذه هي فقط الاشتراطات التي تبرر الفلسفة، ويتخذها الفيلسوف مرجعية حكم وترجيح واعتماد دون سواها. ولن يقبل أبدا لنفسه أن يكون مشروعا ضد البشر، ولا البشر ضده وضد الحق، ولا الحق ضدهم. إنه يريد أن يكون في الآن نفسه فحسب: «**في كل مكان، ولو كلفه ذلك أن لا يكون بحق في أي مكان**»[2].

إنّ ما به تتحقّق هوية الفيلسوف كفيلسوف، وتتحقّق معه الفلسفة كفلسفة إنما هو «**العرج**»، بما أنّ «**عرج الفيلسوف فضيلته**»، تماما كما أنّ عرج الفلسفة فضيلتها. فتسقط كلّ مبرّرات الاعتراض على «**أنّ الفلسفة تعرج**»[3]؛ ليشهد فعل التفلسف بذاته على هذه الفضيلة، منظورا إليه بما هو رغبة الإنسانية في التحرّر من جميع أشكال حال التوثين وعبادة الذات. ويقترح مرلوبونتي، في سبيل ذلك، شكلا من «**الإلحاد**» يختزل في ذاته النزوع نحو الإيمان أكثر بمهمة أصيلة ودور حقيقي للفلسفة في ارتباطها بدلالات الالتباس، عبر «**انكشاف شيطان سقراط في نداء صامت وتذكير للإنسان بجهله**»[4].

وحين تكون هذه رغبة الفيلسوف، ولما كان «**الفيلسوف يعيش بالرغبة ويذكر معناها**»؛ الذي لا يتحقّق إلا بإشباع حقيقي دون التوصّل أولا إلى إنسانية متحرّرة من شبق الحاجة، فلا تغدو الرغبة مستعجلة أمرها في حلّ معضلة التباعد الحاصل بين موضوع الرغبة والذات الراغبة فيه؛ لأنّ تباعد

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op.cit., pp. 37- 38.
(2) Ibid., pp. 37- 38.
(3) Ibid., p 59.
(4) Ibid., pp. 40.

Livre 1.indb Arabe.indb 60 17/11/2025 15:19:10

الأول لا يعكس عدم إمكانه، بل إنّ تباعد مقدمة شرطية لتبصّر الفلسفة لمعناه، حين: «**يصدرها ما هو قائم. وهي بصفتها تعبيرا، فإنها لا تتحقّق إلا بواسطة تخليها عن مطابقة المعبر عنه، وبإبعاده عنها لترى معناه**»[1].

هكذا، كان العرج سمة فارقة للفيلسوف، وخاصية إنسانية كامنة في ذات في كلّ واحد من الأفراد، حتى وإن حافظ على صمته؛ فـ«**وسع الإنسان ـ صمتا – مفارقات الفلسفة**» [2].ويكون العرج شهادة لها بما يحكمها من «**مأسوية، باعتبارها تحمل نقيضها في ذاتها**»[3]، وهو مجمل الدرس المستفاد لفلسفة «**أضاعت، بمأساويتها، ابتسامتها!**»، في تعبير عن «**السخرية**» كأصدق تعبير عن عرج الفلسفة، بشرط أن لا نردّ المأساة إلى خاصية الفيلسوف دون سواه، بل هي ميزة الفيلسوف أيضا. وهي فوق ذلك كلّه ميزة إنسانية وامتياز معا تشق الإنسان كما الفيلسوف تماما؛ بالنظر إلى أن حدود الاختلاف وأبعاده لا ترد إلى ما بين الإنسان والفيلسوف. وذلك أن أنه هو: «**في الإنسان ذاته، اختلاف الذي يفهم عن الذي يختار، وكل امرئ، ها هنا، منقسم انقسام الفيلسوف**»[4]، في شراكة بينية تعكس تصميمهما على الاحتفاظ بها في صلب الفعل بالذات؛ فـ: «**كلاهما يفكّر في الحقيقة ضمن الحدث**»[5]ولا يكون لتفرّد الفيلسوف من امتياز أوحد سوى كونه ذاك «**الإنسان الذي يستيقظ ويتكلّم**» ، فيوقظ، بفطنته وكلامه المتحفّظ، غربته عن السائد والممارسات السلطوية السادة. غير أنّ الاحساس بالغربة لم يمنع ـ الفيلسوف كما الفلسفة – من توكيد حقّه وأحقيته في المواطنة، ومن الإقامة في «**المدينة**»، واختلاط الناس، والاهتمام باليومية بل والانهمام بها، نابعة من صميم تمثّل لفكرة المقاومة، ضمن تجذير

لما كان التاريخ يكتبه المنتصرون دوما، فإنّ فلسفة التاريخ الهيغلية قد أبانت عن مراحل ثلاث لا راد لأمرها، هي التي ستشكّل في أناتها الثلاثة ركائز الحكمة في مستوييها النظري والعملي معا.

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, p. 59.
(2) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op. cit., p. 63.
(3) Ibid., p.59.
(4) Ibid., p. 60 et pp. 62- 63.
(5) Ibid., p. 63.

Livre 1.indb Arabe.indb 61 17/11/2025 15:19:10

الفيلسوف القول الفلسفي داخل: «**الخبرة المليئة بالمفارقات، (ومن) التثبت المتجدد على الدوام من الفعل التنازعي للتذاوت الإنسانيّة**»[1].

ولا يُعد الإحساس بمنزلة غربة جامحة نحو ضروب من القنوط أو حيل الهروب والتخفّي والمواربة، أو انسداد إلى نكوصية من الفكري والوجودي [...]، بل هي ترحل مقصود يحتفظ خلاله الفيلسوف والفلسفة على هذه المسافة الخفية، والإبقاء عليها قائمة مع متطلبات العصرنة والتحديث. وهو ما يسمح بمنح الفلسفة القدرة على المواجهة، ويعيد لتعبيراتها طاقتها الإبداعية، ولسؤالها فضيلة الصمود والمواجهة. هذا، دون أي مزاعم بامتلاك القدرة على تخطي التناقضات، أو اقتراح حلول وأجوبة، بل ودون أن تقدر حتى على تحويل سؤالها إلى إثبات يتجاوزه الفكر[2]؛ وحيث كان لزاما أن يضطلع لاسفة، كسقراط بالذات، حتى يستصلح على الأرض ميدان الفلسفة.

وعليه، لم تكن مرافعته شكلا من أ شكال حال الدّفاع عن النفس، بل يرتفع عن «**مدينة تقبّل الفلسفة**»[3]، دون التنكّر لـ«ت**عالي الفلسفة وغرابتها الأصليين**»، لكن أيضـًا، دون التورّط في المسار التاريخي، باعتبار أنّ الفلسفة تمنح موضوعها معنى خارج سياقه التاريخي، إلا أنّه لن يكون له معنى سوى «**خارج ذلك السياق**»[4]. وحين يحدّد مرلوبونتي مواصفات التاريخ الحقيقي للفلسفة يجده قائما داخل «**نظام المضمر**»، حيث لا وجود لأي مظهر من تعارض بين البحث عن الجوهر وتتبّع الوجود: «**إنّهما الشيء ذاته**»[5] وحينها، يكون لزاما على الفلسفة «**الحقيقة الشاملة**» أن تعيّن ما بوسعها ضمن منها إلى كيانها[6] ومن شأن هذه الوضعية الجديدة المقترحة لدور طلائعي لفلسفة

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Sens et non-sens*, Gallimard, N.R.F, Paris, 1996, p. 171.
(2) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op. cit., p 41.
(3) Ibid., p.42.
(4) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 250.
(5) Ibid., p. 249.
(6) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op. cit., p. 62.

Livre 1.indb Arabe.indb 62 17/11/2025 15:19:10

بعيد عن التقليد المدرسي، وتأبى التصنيف والتبويب والأجناس، بل وعن كلّ ما اتّصل بها من دنس الصيرورة. وهي صيغة فريدة ومبتكرة أن تجذر الفلسفة «**في بيتها حيثما كانت**»، بعيدا عن استلاب المكان وأسر الجغرافيا[1] وليس بيت الفلسفة هذا حدودها اللافلسفة، لأنّ الفلسفة الحقيقية هي تلك المقاومة في شكل «**فلسفة تهزأ من الفلسفة، إنّها لا فلسفة**»[2] دون أي يعني ذلك سقوط الفلسفة في الريبية أو ضروب التخييل الترنسندنتالي، بل في انسجام كامل مع رسالتها التاريخية، لأن تكون بحقّ: «**لا فلسفة عبر وفاتها لما نحياه**»[3].

لقد كانت كتابات كامي مدفوعة بحساسية استعمارية متأخرة للغاية، بل ضعيفة في الواقع، تعيد صياغة الإيماءة الإمبراطورية، كجزء من الجغرافيا السياسية التي بنتها فرنسا منهجيا على امتداد عدة أجيال.

لكن من فضائل هذا، أن يتعيّن وجه آخر للموقف الإنساني للفلسفي، في اللحظة التي انكفأت فيها الفلسفة عن أداء وظيفتها في الانشغالات المبتورة في أدوارها التقليدية، المقتصرة على مباحث مدرسية في حدود القضايا الميتافيزيقية كالمقولات والكليات والحدوس والبراهين والجواهر والأعراض والذات والصفات ..، لتقوم بأدوارها الحقيقية في مطالب متجذرة في حياة الإنسان اليومية، ومبثوثة في الهوامش وفضاءات الإقصاء والعزل، وخاصة في المطارحات الحضارية رفضا للهمجية، وفي شؤون الأدب والذوق والقيم، إضافة إلى تعهدها بسائر ملامح الحياة الإنسانية المعقدة[4].ومن شأن هذا التموضع الجديد والمتجدّد أن يمنح الفلسفة تجربة متجدّدة ومحدّدة لبداياتها بالذات، انطلاقا من وصفها، ليكون التأمّل الجذري في النهاية «**وعيا بتبعيته الخاصة حيال حياة عفوية هي وضعه البدري والدائم والنهائي**»[5]، ولن يكون هذا التفلسف في مهمته لـ«**اكتشاف**

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Signes*, op. cit., p. 199.
(2) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Notes des cours au collège de France 1959- 1961*, Gallimard, Paris, 1996, p. 275.
(3) Ibid., p. 278.
(4) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Signes*, op. cit., p. 199.
(5) Ibid., p. IX.

Livre 1.indb Arabe.indb 63 17/11/2025 15:19:11

المعنى الأول للوجود» إلا بملازمة الواقع الإنساني والالتزام به[1]؛ في الإصرار على اكتشاف حل موسوم بمعالم فضولنا، لا يلتزم «**يخترع حلولا فقط، بل كذلك أن يخترع مشكلاتها**»[2].

لقد رسمت الديباجة غير المعاينة لفظا، على الأقل في المتن المرلوبونتي، لسياقات الموقف المقاوم خاصة فيما أبانته الفينومينولوجيا الوجودية على تأسيس المسألة الأنطولوجية ودلالاتها عن «**مركز جديد**» لفلسفة تند عن كل إحالة إلى ذاتية متعالية ومستقلة ، بل رسمها في كلّ مكان ولا مكان، إنه وجود في البدء الدائم للتفكير، في هذه النقطة حيث تعود حياة فردية بالتفكير في ذاتها[3]، في شكل من استعادة الذات ومعاودة التفكير في ذاتها وبذاتها، عبر تجذره في «**بؤرة التيقّظ النابتة**» في العالم ، في تعبير أرقى عن إنسانية كريمة رافضة لكل أشكال تقويض مقومات إنسانيتها، وكاشفة عن عرج إنساني مستحكم وأصيل، وعن فعل متوثب، يجد فيه الفيلسوف: «**لاهاوية الذات ولاهاوية العلم المطلق، بل صورة العالم المتجدّد، وهو نابت فيها ضمن غيره من النابتين**»[4].

2 - الفلسفة رفضا وتمرّدا:

جاء كتاب «**فلسفة الرفض**»، الذي نُشر عام 1940، بمثابة إحياء كبير للابستيمولوجيا الفرنسية، للتعبير عن حاجة ملحة إلى فلسفة جديدة للعلم. فيها سعى غاستون باشلار إلى التوفيق بين التجريبية في اقتصارها على الما بعدي، تأخذ الدروس التي يوفّرها الواقع لترجمتها إلى برنامج للإنجاز، والعقلانية في ارتباطها بالمبادئ العامة للماقبلي، وذلك ضمن عقلانية علمية «**مفتوحة**» تولد أنساقا واسعة تنغلق على نفسها: «**وهكذا، تظلّ فلسفة**

(1) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op. cit., p.23.
(2) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, N.R.F., Paris, 1962, p. 22.
(3) المسكيني (فتحي): **فلسفة النوابت**، دار الطليعة، بيروت، ط. 1، 1997، ص 93.
(4) MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, op. cit., p. 63.

Livre 1.indb Arabe.indb 64 17/11/2025 15:19:11

العلوم محصور، أغلب الأحيان، في نطاق طرفي المعرفة والعلم: عين نطاق دراسة الفلاسفة للأصول البالغة العمومية، وفي نطاق دراسة العلماء للنتائج البالغة الخصوصية»[1].

فنحن لسنا إزاء ثنائية، بمعنى أن التجريبية والعقلانية ليستا متعارضتين بل تكمل كل واحدة منهما الأخرى. وهذا ما قصده باشلار بـ «**العقلانية العلمية**»، باعتبارها الفلسفة الوحيدة التي تطبق وهي تحدّد تخطيها لمبادئها. باختصار، إنّها «**الفلسفة الوحيدة المفتوحة**» التي تبحث في الواقعي عما يتعارض مع المعارف السابقة. لذلك، يحمل باشلار بشدة على الفلاسفة الذين يميلون إلى فهم الواقع من وجهة نظر واحدة تتغاضى عن كل شيء وتشمله. ويطالب بأن تكون هناك فلسفة لكل مشكلة، وأفق لكل معادلة: فنحن في حاجة إلى فلسفة ملمة بالتفاصيل الإبستيمولوجية تنجح مهام الافتكار: «**فالافتكار علميا معناه التموضع في الحقل المعلومي الوسيط بين النظرية والممارس، بين الرياضيات والاختبار. ومعرفة قانون طبيعي علميًا معناه معرفته في وقت واحد كظاهرة/ كشيء بذاته**»[2].

يعتبر إدوار سعيد أنّ الإشكالية تكمن بالأساس في بنية «الوعي الغربي» بالذات، المواجهة بين هذا «الغرب» المتوحّش، والشعوب المستضعفة في «اللاغرب»، الذي كان «خاملا ومتخلفا في جوهره».

ثم يوضح باشلار المعنى الذي يعطيه لعبارة «**فلسفة الرفض**» التي اتّخذها عنوانا لكتابه: «**ليست فلسفة الرفض مذهبا سلبيا من الوجهة النفسانية، وهي لا تؤدي في مواجهة الطبيعة إلى مذهب عدمي**»[3].

إنّها «**العقيدة الابستمولوجية**» المميزة التي تجعل من الممكن التّفكير في التقدّم العلمي ومرافقته، لتحقيق قفزة نوعية إلى الأمام. ويحدث تقدم عندما ينظم العالم تجارب تهدف إلى نفي أو إبطال التجارب السابقة، وبالتالي التشكيك في النظريات المقبولة بشكل مسبق: «**فلسفة الرفض ليست إرادة**

(1) باشلار (غاستون): **فلسفة الرفض**، مرجع سابق، ص 7.
(2) المرجع نفسه، ص 9.
(3) المرجع نفسه، ص 5.

Livre 1.indb Arabe.indb 65 17/11/2025 15:19:11

سالبة. فهي لا تنطلق من تناقض يعارض دون أدلة، ويثير جدالات فارغة وغامض. وهي لا تتهرب منهجيا من كل قاعدة... بل هي وفية للقواعد داخل منظومة القواعد»[1].

يقدّم باشلار طلبا مزدوجا: يطلب من الفلاسفة التمتّع بحقّهم في استخدام المفاهيم الفلسفية المنفصلة عن الأنساق التي نشأت فيها (مثلا: استخدم المقولة الكانطية دون أن تكون كانطيا)، لأنّ الفلسفة التي تقول «**لا**» هي، خلافا لما قد يوحي به اسمها، ليست فلسفة منغلقة. أما العلماء، فهم مطالبون بالاعتراف بأن عملهم يهتدي بالافتراضات الميتافيزيقية (على سبيل المثال حول طبيعة المادة، إلخ..)[2] **كلّ فيلسوف سيجدّد صراخه أمام خيار كهذا، سيقول إنّ الفكر العلمي ليس سوى جانب صغير جدا من حياة العقل، وإن القوانين العلمية لا يمكنها أن تتعدل من جراء استعمال محدود)** [3].

وأمام «**تكاثر العقلانية**» وتفرعها وتنوّعها بحسب درجات المقاربة، فإنّ العنصر الناظم لحركة العقل سيكون عنصرا مركّبا نسبيا. هذا الانقلاب على إواليات العقلانية التقليدية الذي يعود الفضل فيه إلى «**الاستخدام التعدّدي**» العابر بمنظومة «**المفاهيم الأولوية**»؛ وما تولّدت عنها من «**أجسام مقاربة**»، في بعديها التّفسيري والتّوضيح الإرشادي، الضامنة للشراكة النوعية. ويفسّر باشلار السياق المتحكّم في انتظام عمل هذه المصطلحات الثلاثة ضمن الوظيفة الأدائية المتضمّنة لمعنى «**الدونية**»، التي تتعامل على تثبيت حق خاص. أما حدود المسألة فهي واضحة إلى حدّ البداهة لدى باشلار، ومردّ ذلك أن «**العقلانية**» في اللحظة التي تتكاثر فيها تصبح «**شرطية**»، وعليه تكون معنية بـ «**النسبيّة**». ذلك أنّ فعالية التّنظيم تغدو عقلانية قياسا بـ «**مدوّنة المفاهيم**».

(1) باشلار (غاستون): **فلسفة الرفض**، مرجع سابق، ص 153.
(2) المرجع نفسه، ص ص 12 - 13.
(3) المرجع نفسه، ص 161.

Livre 1.indb Arabe.indb 66 17/11/2025 15:19:12

وبناء عليه، فإنّ «**العقلانية وظيفية**» بامتياز، وهو ما يفسّر طبيعتها «**المتنوّعة والحية**»[1]. هذه المراوحة بين العقلانية والنسبية شكّلت منطلق معاينة جذري لأصول العقلانية وبنيتها الغائرة المتمثّلة في الواقع وتفريعاته في الواقعية، شكلت دافعا متجددا لفعل الاستئناف الأبدي الموجه لموقف «**السجال**» الابستمولوجي مع «**الواقعي**»، والتساؤل عن مدى قدرته على الاعتراف بهزيمته. فيبدو باشلار، وهو مدفوع بقوة هذا الزخم النقدي الجذري، متحمسا لطرح إشكالية وجود «**واقعية قوانين فوق واقعية الأشياء والوقائع**»، ربطا بسلسلة واقعية القوانين. فيستنتج خلاصة عملية التمييز الكامنة في التفريق بين مستويات متباينة ومتواصلة لـ «**واقع القانون العام والبسيط**»، في مقابل «**واقعية القانون الأشدّ تركيبا**» هذه. وتمنح الثقة بواقعية «**درجات المقاربة**» ثقة موازية بـ «**واقعية القانون الأشد تركيبا**»، بالنظر إلى اتّساع هذه التراتبية، الحكم بعدم مخالفتها الوظيفة الفلسفية الجوهرية للواقعية، في إقرارها الحازم بأن المعطى يجب أن يكون كذلك لكن دون «**امتياز**». الأمر الذي يقضي إلى الكشف عن الوظيفة الأوضح والأدق والأجل للمعطى والمتمثّلة في رفض كلّ امتياز[2].

أمام «تكاثر العقلانية» وتفرعها وتنوّعها بحسب درجات المقاربة، فإنّ العنصر الناظم لحركة العقل سيكون عنصرا مركّبا نسبيا

إنّ الحكم النهائي بأحقية الواقعي على ترتيب الواقع العلمي، لن تخرج عن دائرة عدم أهليته وانعدام هذا الاستحقاق. وهو بحكم ارتكاسه، فإنّه يتعين عليه فقط أن «**يحقّق هزائمه الذاتية**»، باعتبار أن العلم لم يستخلص البنية الداخلية الموجهة لمنظومته المفاهيمية الأساسية بوحي من الواقعية. وليس هناك من بد سوى أن يقر العلم بعدم وجود مخرج لمأزقه في حل مشكلة التقدم العلمي إلا بإدانة العلم بالذات في نتاجاته ونجاحاته المؤقتة، و«**تبديل تشكل العلم**». ويعزو باشلار ذلك الأداء المتساوي وظيفيا إلى خلل هيكلي يعود بالأساس إلى «**موقع الواقعي**»، واستحقاق ذلك في التحول الأكيد لكل

(1) باشلار (غاستون): **فلسفة الرفض**، مرجع سابق، ص 33.
(2) المرجع نفسه،ص 33.

Livre 1.indb Arabe.indb 67 17/11/2025 15:19:12

واقعية بأن تكون فلسفة حيثما تكون «**محقّة على الدوام**». وعلى أساس هذا التمشّي الوضعي في توجيه الحركة الواقعية، فإنّ الواقعية بذلك جديرة بأن تكون بمنزلة فلسفة تستوعب الكلي وتتمثّله. ولا يجوز الحديث عن خلاف ذلك وفق أحكام الظنّ التي لن يكون بمقدورها أن تمنح فلسفة ما نفسها بنفسها حقّ الكينونة، ولا يمكنها الالتزام بذلك، وهي بالتالي «**لا تبدّل تكونها أبدا**». وهو ما يرتقي بالواقعية إلى أن تكون حركية دؤوبة لا تعرف الانكفاء على ذاتها، فهي «**لا تلتزم مطلقا**»[1]. في مقابل خمول العقلانية وانكفائها على ذاتها في ادّعاء بلزوم عين ذاتها، بل المخاطرة بكلّ مكاسبها في كلّ اختبار.

وعليه، يكون تثمين الفكر العلمي في أدائه الجريء ومخطرته الكبرى، حيث يكمن سرّ نجاحه وتفوّقه. وأنّ هذا الزخم غير مؤقت حين يرافق المجهودات المبذولة لتحقيق المفاهيم فعالياتها في سبيل إعادة التنظيم النظري الذي يقوم عليه وبه التفكير العلمي. وتكشف سلسلة «**التراتب المفاهيمي**» عن توسع تدريجي لمجال العقلانية واكتشافها على مدارات وآفاق متجددة في التكوين المنتظم لمجالات عقلانية متباينة.

إنّ الرسم البياني لحركة التراتب المفاهيمي يشير إلى وجود علاقة تنظيم وتنظم بـ «**المجالات العقلانية**»، ضمن تميز دقيق ومتمّم. ولا يجوز رد الموقف إلى دراسات «**واقعانية للظاهرة**» فهي «**كلّها ترتدي الطابع الجوهري، وتبدو كلها للوهلة الأولى كأنها جواهر تبحث عن مظهرها**». وهو يحسم الحكم بأن «**العقل هو حقا فاعلية مستقلّة تنزع إلى كمال ذاتها**»، الأمر الذي يستوجب «**توهّج**» الذات العاقلة في حركة تدافع مع الآخر، ضمن «**جدلية خارجية**»، تؤسس لمواجهة تفاعلية مع المختلف تكشف عن عجز «**الواقعية عن وصفها**»، في وبالتالي عن «**ابتكارها**»[2].

(1) باشلار (غاستون): **فلسفة الرفض**، مرجع سابق، ص 34.
(2) المرجع نفسه، ص 34.

Livre 1.indb Arabe.indb 68 17/11/2025 15:19:12

وربّما يكون هذا الوجه الجديد لفلسفة حيوية ومقاومة للتشييء، و«**متضامنة مع مصادراتها الغيبية**»، أن يمكن العقل من «**تبديل الغيبية، لكنه لا يستطيع الاستغناء عن الغيبية**»[1]، في سياق «**فلسفة موزّعة**» شديدة الانتظام ، سالكة طريقة تحليلية بالغة الدقة بالمقارنة مع ما يعتبره باشلار بـ«**الوحدات الفلسفية المجمعة**»، في تكديس شديد داخل المنظومات المغلقة[2]؛ هي بالنهاية إفساح مجال لضرب من المقاومة الابستمولوجية الرافضة لسطوة الواقعي وحكم الأمر الواقع، حيث يتسنى لكلّ: «**لكل فرضية، لكل مسألة، لكل تجربة، لكلّ معادلة أن تطالب بفلسفتها**». وعليه، يكون من الواجب «**تأسيس فلسفة تأصيل**» مبتكرة، تكون في حدود فلسفة مختلفة ومقاومة «**يمكن تكليفها بسبر صيرورة فكر ما**»[3] على شاكلة كيان متمرد، محقق بشرط الإنساني، وهو عنوان مقال كتبه ألبير كامي ونشره في كتاب يحمل عنوان :«**الإنسان المتمرّد**» عام 1951. وهو لاحق لاكتشافه لمفهوم «**النفي**» (*La négation*)، لاسيما في «**أسطورة سيزيف**»، التي طرحت فيها مسألة عبثية الوجود، من خلال موضوع الانتحار. أما في «**الإنسان المتمرّد**»، فيركز كامي على الإيجابية وتجاوز العبثية[4].

إنّ الإنسان المتمرد هو الكائن الواعي الذي يقول لا، ليكشف بذلك عن حقّ وقيمة وراء فعل التمرّد.

إنّ الإنسان المتمرد هو الكائن الواعي الذي يقول لا، ليكشف بذلك عن حقّ وقيمة وراء فعل التمرّد، ويعبر عن فردانيته وكينونته، أو يجاوز نفسه في الآخرين. تؤكّد فكرة التمرّد على وجود حد لا ينبغي تخطيه، وبالتالي فالإنسان المتمرّد يقول «**نعم**» و«**لا**» في ذات الوقت، إذ إنّ شعور المتمرّد يرتبط بأنّه على حقّ، وأن هنالك شيئًا ما يستحقّ، وينبغي عليه أن يحمي هذا

(1) باشلار (غاستون): **فلسفة الرفض**، ص 15.
(2) المرجع نفسه، ص 14.
(3) المرجع نفسه، ص ص 15-16.
(4) CAMUS (ALBERT): *L'homme révolté*, Édition Gallimard, Coll. Folio essais (n 15), Paris, 1952, 384 pages.]

Livre 1.indb Arabe.indb 69 17/11/2025 15:19:13

الشيء الكامن ما وراء الحدّ، وكلّ حركة تمرّد تستدعي ضمنيًا وجود قيمة. وبالتالي يحدث في التمرّد أن يجاوز الإنسان ذاته في الآخرين. ويبرز الإنسان المتمرّد كمناضل من أجل سلامة جزء من كينونته، ولا يسعى إلى التوسّع بل إلى توكيد الذات، وإذكاء روح التمرّد ضمن الجماعات التي تطغى فيها المساواة النظرية على الفوارق الكبرى الموجودة بينها، أو تلك التي تسودها المساواة المطلقة[1].

ويستحضر كامي أشكالا من التمرّد من أبرزها التمرّد الماورائي، باعتباره احتجاجا الإنسان ضدّ الوضع المخصص له كإنسان. وهو الحركة التي بواسطتها يرفض فيه هذا المتمرّد وضعه الفاني، لمجابهة مبدأ الظلم بمبدأ العدالة الكامن في ذاته. وفي الوقت ذاته، يرفض الاعتراف بالقوة التي تفرض عليه العيش في هذا الوضع[2].

وإذا كانت الثورة هي التتمة المنطقية للتمرّد الماورائي الذي يريد وحدة العالم، فإنّ هذا يعني أنّ الثورة تبدأ اعتبارًا من الفكرة، من حيث أنها توطين الفكرة في التجربة التاريخية، أما التمرد هو فقط الحركة التي تقود من التجربة الفردية إلى الفكرة. ويوضح كامي أنّ تاريخ حركة التمرد، حتى لو كان جماعيًا، هو تاريخ دخول في الوقائع، واحتجاج مبهم من دون أسباب. أما الثورة فهي محاولة لتكييف الفعل على الفكرة، وصياغة العالم في إطار نظري..[3].

(1) كامي (ألبير): **الإنسان المتمرّد**، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط. 3، 1983، ص ص17-31.

(2) كامي (ألبير): **الإنسان المتمرّد**، مرجع سابق، ص ص 31-134 . ويُشير إلى أنّ التمرد الماورائي لم يظهر في التاريخ بشكل متماسك إلا نهاية القرن الثامن عشر، أما نماذجه فقد ظهرت مع بداية البشرية، ففي اليونان جسدت أسطورة بروميثيوس الصورة المؤلمة والنبيلة عن المتمرد، ثم كان الفيلسوف أبيقور أوّل إنسان متمرّد ماورائيًا. أما التمرد المتماسك الأول فقد ظهر عند المركيز ساد، لتتوالى فيما بعد أشكال التمرد الماورائي، ومن الأمثلة عليها: فلسفة نيتشه (Friedrich NIETZSCHE 1844-1900) التي قامت أساساتها على التمرد، ومن ثم انطلقت نحو العدمية وانتهت بإعادة بناء الإنسان والعالم، أما المثال الآخر فهو الشعر المتمرد الذي تمثل بظاهرة السريالية التي ثارت على المنطق وسعت إلى معرفة الذات. (انظر: كامي (ألبير): **الإنسان المتمرّد**، مرجع سابق، ص ص 31-134).

(3) كامي (ألبير): **الإنسان المتمرّد**، مرجع سابق، ص ص 314-134.

Livre 1.indb Arabe.indb 70 17/11/2025 15:19:13

كما أنّ الفن والتمرد يعبران عن نفس الحاجة، أي التلاحم والوحدة، فالفنّان يعيد صنع العالم، ولكي يخلق الجمال عليه أن يرفض الواقع وأن يمجد بعض جوانبه؛ في ذات الوقت فإن التمرّد والإبداع الفني هو السعي إلى وحدة ورفض العالم. إن الفن يرفض العالم بسبب ما ينقصه، ورغم أن الفن يمنحنا هذه النظرة على التمرد التي تمجد وتنكر في ذات الوقت، إلا أنّ كلّ المصلحين الثوريين أظهروا عداءهم للفن[1].

إذا كانت الثورة هي التتمة المنطقية للتمرّد الماورائي... فإنّ هذا يعني أنّ الثورة تبدأ اعتبارًا من الفكرة

وحين يسائل كامي مفهوم التمرّد في العصر الراهن، يرجع أخيرا إلى «**ضحى الفكر**» الذي يعني به عصر ولادة الإنسان، والذي يرتكز على الحرية والإعلاء من قيمة الحب والجمال[2].

3 - المقاومة والطاعة: آلان وقراءته في أصول العلاقة ليبيراليا

انطلاقا من الرّسالة التي كانت حاضرة في النصّ الذي كتبه آلان عن :«**المقاومة والطاعة**»[3]، يؤسّس إيميل شارتييه للخلفية الأخلاقية والعملية في علاقة المقاومة بالطاعة. فهما فضيلتان سياسيتان، لا تستقيم فكرة المواطنة إلا بالتزام المواطن بالطاعة لضمان النظام، وبالمقاومة لضمان الحرية. إنّ النظام والحرية لا ينفصلان، لأنّ تفاعل القوى، في شكل صراعات شخصية، لا ينطوي على حرية؛ بل على حالة غرائزية بدئية معرضة لكل المخاطر. لذلك، فإنّ المصطلحين: «**النظام**» و«**الحرية**»، بعيدان كل البعد عن التعارض؛ بل هما متلازمان على نحو جدلي يؤسّس كلّ منهما للآخر ويستدعيه: لا يمكن للحرية أن توجد بدون نظام؛ والنظام لا قيمة له بدون حرية. لذلك، يشدد على آلان على ثنائية الطاعة والمقاومة، فما يُدمّر الطاعة هو الفوضى؛ وما يُدمّر المقاومة هو الطغيان. وبعد بيان الأطروحة في المرحلة الأولى؛ يشدّد آلان على ترابك الخيرين: النظام والحرية، في مقابل

(1) كامي (ألبير): **الإنسان المتمرّد**، مرجع سابق، ص ص -314 145.
(2) المرجع نفسه، ص ص 345-374.
(3) ALAIN (Émile- Chartier) : *Propos d'un Normand* (1912), Gallimard, 1960.

Livre 1.indb Arabe.indb 71 17/11/2025 15:19:13

ترابط الشرين المتقابلين: الفوضى والاستبداد. كما تتكرّر الفقرتان: «**النظام والحرية متلازمان لا متعارضان**»[1]، لكن الفقرة الثانية تؤكّد على الطبيعة المترابطة للشر المرتبط بغياب النظام والحرية، بغياب المقاومة والطاعة من جانب المواطن، وبالتالي تُظهر مجدّدًا الصلة بين النظام والحرية، والمقاومة والطاعة، حتى وإن كان هناك دائمًا توتّر بينهما. فالحياة السياسية حياة غير مستقرّة، وقابلة دائمًا لإعادة الاختراع. ولعلّ هذا هو الدرس الحقيقي لهذا النص، وهو أنّ السياسة توتّر بين مطالب مختلفة، بل ومتعارضة، ولا يمكننا تجاوز هذا التوتر. لذا، لا توجد مدينة مثالية، ولا حلّ نهائي للمشكلة السياسية.

إنّه حيث يستدعي هذان الشرّان بعضهما البعض، فإنّ الطغيان يستخدم القوة ضد الآراء، والآراء بدورها تستخدم القوّة ضد الطغيان. وعلى العكس، عندما تُصبح المقاومة عصيانًا، تُطلق يد القوى لسحق المقاومة، وبالتالي تُصبح طاغية، وبمجرّد أن تستخدم سلطةٌ أو قوة ما لقمع النقد، فإنّها تُصبح طاغية. وبافتراض أنّ حقّ النقد متأصّل في مؤسّساتنا وأخلاقنا، فإنّ العصيان هو السبيل الأكيد لتقوية ظاهرة الاستبداد، الذي لا تخلو منه أي سلطة تمامًا. وهذا هو بالضبط الخطأ المركّب، وهو الاعتقاد بأن حرية الرأي تتعارض مع الطاعة، والحال أنّ العكس هو الصحيح؛ لأنّ التعسف والتسيّب متلازمان بطبيعتيهما، إلا أنّ القانون يتناقض مع كليهما: فالقانون كفكرة؛ يُحدّد، وبالتالي يقبل ويرفض، بنفس قوة العقل التي تُسمى الإرادة. وفي الأوضاع، فإنّ من أبرز فضائل الحرية هي قدرتها على أن تحدّد بوضوح واجب المقاومة وواجب الطاعة، لمصادرة كل فرضية لقيام الاستبداد، وجعله عاجزا.

يصطدم التأمّل في المجال السياسي دائمًا بمشكلة القانون والعدالة، ومشكلة النظام والحرية. ولعلّ أوضح صياغة لهذه المشكلة هي «**كيف نوفّق بين نظام لا ظلم فيه وحرية لا إباحية؟**»[2]. وحين يتناول نصّ آلان مشكلة

(1) ALAIN (Émile- Chartier) : *Propos sur les pouvoirs* : *Éléments d'éthique politique*, (F. Kaplan), Gallimard, 1985, p. 162.

(2) ALAIN (Émile- Chartier) : *Propos sur les pouvoir,* op.cit.n p. 162.

Livre 1.indb Arabe.indb 72 17/11/2025 15:19:14

النظام والحرية، فإنّه يتناولها من خلال تأمّل في المواطن. لا شكّ أنّ الفضيلة الأساسية للمواطن هي الاهتمام بالصالح العام؛ فالمواطن الصالح هو من يحترم القوانين ويسعى جاهدًا لتعزيز المفهوم التقليدي للصالح العام للمدينة غالبًا ما يصعب تحديده دون إثارة اعتراضات. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ فضيلة هذا البعد من الحياة السياسية تظلّ بعيدة من حياة المواطن، وتبقى مع ذلك حاضرة في أفق الحياة السياسية بأكملها.

إنّ من أبرز فضائل الحرية هي قدرتها على أن تحدّد بوضوح واجب المقاومة وواجب الطاعة

مع ذلك، تؤكّد أطروحة النص أن «**فضيلتي المواطن**»[1]، أي الفضيلتين الوحيدة أو الأولى أو الرئيسية، واللتين تشملان جميع الفضائل الأخرى، هما المقاومة والطاعة. وهذا ما تؤكده الفقرة الثانية على أنّ الفكرة السائدة في المجتمع السياسي حول وجوب الطاعة. وهذا يعني أن سيادة الفوضى هو «**غياب الحكومة**» والوحدة، ولا فعالية في العمل. إنّ الاعتقاد، كما اعتقد الفوضويون، بأن نظامًا عادلًا وصالحًا سيُقام تلقائيًا، هو حلمٌ بالشؤون الإنسانية، ورفضٌ لمواجهة تعقيد الطبيعة البشرية، وميلها إلى «**الشر**» بقدر ما هو عظيم، إن لم يكن أعظم، من ميلها، الحقيقي أيضًا، إلى «**الخير**» . فمن دون طاعة، لا حياة اجتماعية وسياسية ممكنة، في أي مجتمع. والسؤال الذي يطرح نفسه إذًا هو التالي: في أي شروط يمكن أن تكون الطاعة مشروعة؟

يشدّد آلان على نضج المواطن، وهو ما يعني قبول عدم وجود حلّ جاهز أو نهائي، وأنّه علينا دائمًا أن نبدأ من جديد. وهو ما تؤكّده الفقرة الثانية، في دعوتها لإعادة صياغة العلاقة بين النظام والحرية، حيث تُبرز بشكل أفضل من الأولى أن الطاعة والمقاومة متلازمتان: بالطاعة أقاوم، وبالمقاومة أطيع القانون الديمقراطي حقًا[2].

(1) Ibid., p. 162.
(2) Ibid., p. 162.

Livre 1.indb Arabe.indb 73 17/11/2025 15:19:14

يواصل آلان شرحه قائلاً: إذا كان هناك «**لعبة قوى**»، أي غياب القانون، أو كما يُقال، «**قانون الأقوى**»، فإنّ العنف يسود، وبالتالي، على الرغم من هذا الكلام المعسول، لا حرية إلا حرية من هو الأقوى مؤقتًا، والذي لا يبقى كذلك طويلًا. حياة العنف حياة معرضة لكلّ الانتكاسات والمخاطر، ولكلّ الشكوك؛ فلا استقرار، ولا نظام، ولا حرية[1]. لكن الحياة البشرية تحتاج إلى استقرار وسلام ومشاركة، في مقابل حياة الطاغية، أيًا كان، فإنّها غير مرغوبة. وتختتم الفقرة: لا حرية بدون نظام، في بيان للحرية السياسية، أي حرية التصرف خارجيًا من حيث أنها حرية عقلانية، مرتبطة بالتفكير المستقل؛ لأن العقلانية ليست سياسية، وهي، في الواقع، نادرة الوجود، حتى في ظلّ أسوأ أنواع الاستبداد. حتى أنّه إذا كان النظام، والطاعة للقانون الذي يُولّد النظام، هو شرط الحرية، فإنّه لا يوجد تناسق، بل ما يشبه النظام في غياب الحرية، الذي لا قيمة له؛ بالنظر إلى أنّ القيمة هي ما يُكوّن الإنسانية. ولا قيمة للمجتمع الإنساني إن لم يكن البشر أحرارًا فيه[2].

إنّ مواجهة الأمور وجهًا لوجه هي إذن الثقة في العقل للسيطرة على المشاعر في داخلنا، والثقة في القانون خارجنا؛ للسيطرة على المشاعر السياسية في داخلنا وفي الدولة. لكن آلان يُشدّد على وجود «**سر**». إذًا، هناك شيءٌ خفي وغير واضح للوهلة الأولى، فلا نرى أنّ الطاعة والمقاومة متلازمان، أو أنّه يجب علينا القيام بهما معًا: «**أطعْ وأنتَ تُقاوم**»[3]؛ ففي اللحظة التي أطيع فيها أقاوم. هذا يعني أنّ طاعتي دائمًا مشروطة، حتى لو كانت كاملة وحاسمة حتى أظل يقظًا. ولا يوجد مجتمع حرّ بدون هذه اليقظة من جانب المواطن، وهذا يعني بالطبع المشاركة في الشؤون السياسية[4].

(1) ALAIN (Émile- Chartier) : *Élément d'une doctrine radicale*, Gallimard 1933, p. 308.
(2) Ibid., p.308.
(3) Ibid., p.308.
(4) Ibid., p. 308.

Livre 1.indb Arabe.indb 74 17/11/2025 15:19:14

ثم يُشدّد آلان على الترابط، والتأثير المتبادل لشرور الفوضى والاستبداد، ولخيرَي النظام والحرية. وهذا العنف ضدّ الآراء يُولّد الفتنة والرغبة في الثورة، وإسقاط الاستبداد. إذ يتوجب بيان أنّ عنف الطاغية قائم على الحق في القوة؛ أما العنف الثوري فهو قائم على قوة الحق. والقوة لا تصنع الحق، حتى لو احتاج الحق إلى القوة ليحكم. ففي حين يخطئ الطاغية، يزل الثوري، لكن الثاني أقل خطأً من الأول. وأنه على المقاومة ألا تصل إلى حدّ العصيان، وإلا فإنّها تُعرّض نفسها للقمع بشكل مشروع، ويتوجب عليها احترام القانون. وفي نهاية المطاف، فإن المقاومة نقد وحرية التعبير، وأن أساس النظام الاجتماعي العادل هو حرية التفكير والتعبير. ويعطينا آلان المعيار: يكمن الاستبداد أولًا وقبل كل شيء في الحد من النقد بالقوة، لا باستخدام القوة. وفي الواقع، يجب أن تكون كل دولة قوية[1].

يشير إنّ مواجهة الأمور وجهاً لوجه هي إذن الثقة في العقل للسيطرة على المشاعر في داخلنا، والثقة في القانون خارجنا

إنّ ما انتهى إليه تحليل آلان لفكرة المقاومة ظلّ حبيس أطروحة كلاسيكية أساسا، ولم تخرج عن أدبيات فلاسفة العقد الاجتماعي، واختزالها في مرجعية تردّدها بين الحق الطبيعي الأساسي والحق المدني السياسي الناشئ، وارتهانها إلى مسلمات ثلاثيات الحق والعنف والقوة؛ حتى محاولة استحضار بعدا إشكاليا لمفهوم المقاومة لم يخرج بدوره من التعاطي المدرسي العقيم، في رد المعادلة مجدّدا إلى ثنائية الحق وعدم قدرته على اختزال الواقع، إلا في الحدود الماهوية التي تسمح لها مدونة الفكر والثقافة والتفلسف الغربي، داخل سردية مخاتلة في الديمقراطية، والتماثيل والحقوق والحريات :«**تطلق كلمة «الحق» على نسق [...] متّصل في الوقت نفسه بسداد الرأي، وبمقتضاه يجب التصريح بالحق، وإعلانه، إذا أردنا أن تكون له قيمة حقا. ويمكن أن يكون الواقع بمنأى عن فعل السلطات، من ذلك أن يكون كنز في أعماق البحر. ولكن هذا لا يمنع من أنه بالإمكان – اعتمادا على أشكال الحق – تحديد من الذي ترجع إليه شرعا ملكية الكنز**»[2].

(1) ALAIN (Émile- Chartier) : *Élément d'une doctrine radicale*, op.cit., p. 308.
(2) ALAIN (Émile- Chartier) : *Minerva ou de la sagesse*, Paul Hartmann, Paris, 1939, p. 226.

Livre 1.indb Arabe.indb 75 17/11/2025 15:19:15

خاتمة

لعلّه من الجائز القول إنّ في حركة الوعي الغربي، في بعديها النظري والعملي معا، لا تنفكّ عن المنظومات المرجعية الثقافية والفلسفية، والمشكّلة للرؤية الحضارية والثقافية والاجتماعية للآخر الغربي، وتعكس تصوّراته عن الإنسان والوجود، واستحضار رؤاه حول الأخلاقية والروحية. بحيث إنّ العودة عن بدء لهذه الأصول النظرية هي ما تفسّر لدينا الأسس والمعايير الخفية السارية بقوّة وديمومة في تنزيل قضايا المقاومة في هذا السياق الفلسفي بالذات. وهنا، يكمن الدور الأساسي للفيلسوف، والمتمثّل في جملة مقتضيات، منها ردّ كلّ موقف لشروط إمكانه، وإخضاعه لمقاربات جديدة تعتمد المساءلة الدائمة، لأنّ كلّ قضية تحمل داخلها شيئًا من اللاعقلانية. فالفعل في تمامه يعني التوقّف عن التّفكير، ووضع حدّ للمداولات المتعلقة بالعمل المطلوب إنجازه. وهذا هو شأن التّناهي في حدّيه المتفاوتين بين الإحساس بالروعة ودفع ثمن ذلك.

هذا الربط المشروع بين مشروطية المقاومة، ومشروعية تأسيسها النظري، إنما يندرج في سياق فعل السؤال تحديدا. بيد أنّ التساؤل الدائم قد يكون محلّ اعتراض البعض، نظرا لما قد يفرزه من خطر يهدّد الأنساق الثقافية والحضارية المهيمنة، وينسف كلّ ادّعاء بالتميّز والتفرّد. ومع ذلك، إذا لم يكن تصوّر «**الفعل المعقول**» عديم المعنى تماما، فلابدّ له من تقبّل النقد، وما يستلزمه من ربط علاقات قصدية ومحايثة بالآخر والمختلف. وبذلك، يمكنه أن يكونا منصهرين في علاقة بالعالم. لكن، ألا يكون تفضيل الشيء عبر التفكير فيه؟ ثم، أليست المقاومة خلاصة الفكر في شقيه النظري والعملي معا؟

نحن لا نفكّر إلا فيما له قيمة ممكنة أو على الأقل محتملة. فلا نستطيع التحرّر من العبودية إلا بالمخاطرة بالحياة، فيكون رفض غربال العقل هو امتناع عن كشف القناع عن المخفي والسكوت عنه، وهو ما يعني تكريس

Livre 1.indb Arabe.indb 76 17/11/2025 15:19:15

الخطأ ودعم التفاهة، دون الحديث عن الجهل في مستوييه البسيط والمركّب. إذ ليس من السهل إجراء المساءلة الدائمة، فمثل هذا التحدي يتطلّب من الفكر الغربي كثيرا من التواضع والشجاعة. وبذلك، نفهم لماذا بقي سقراط المرجع الدائم للتفكير المحرض على المقاومة؛ فهو إلى جانب كونه يمثل فكرا نسقيا متماسكا ونافذا، يقرّ مع ذلك بأنّ كلّ: «**ما يعرفه هو أنّنا لا نعرف شيئا**»، على قاعدة حكمة تنبثق من الأرض الصلبة للتفكير الصارم، الذي يعلمنا أنّه لا يوجد مكان للحقيقة قد يفلت من مساءلة لاحقة.

نحن لا نفكّر إلا فيما له قيمة ممكنة أو على الأقل محتملة. فلا نستطيع التحرّر من العبودية إلا بالمخاطرة بالحياة.

وحيث ينبثق الفكر المقاوم في المدونة الفلسفية الغربية من داخل المسار السقراطي بالذات، فلا يحيد عن جدلية فعل التّفكير الباحثة عن الفهم لا التبرير، مع الإقرار بأن نتائج بحثه تظلّ هشة. وليس غريبا بأن تفضح قراءتنا في أصول فكرة المقاومة في المرجعية الفلسفية الغربية تنقض تفكيرا قائما على العنف في منطلقاته النظريّة ومساراته التاريخية وميادين الجغرا-سياسة. والمسكون بالشعارات الملتهبة أضغاث أحلام وأوهاما وإيديولوجيات...أوليس من مهام الفلسفة أن تتحدّد بهذه الكيفية؟ ألا يكون هؤلاء، الذين يتشبثون بأفكار وبرامج مجرّدة، جوقة ترفع الصوت عاليا في الدّفاع عن قناعتها المتعالية إلى حدّ استعمال العنف، إذا اقتضى الأمر ذلك؛ لمنع قيام رؤية واضحة من شأنها تقديم عرض كافّ للمعضلات القائمة؟ غير أنّ قرار الإبقاء على طرفي السلسلة: المشكل الاجتماعي والحرية، لا يمثّل حلاّ، وهو ما يجب أن يكون في صميم اهتمامات الموقف المقاوم.

ومهما يكن من أمر الفلسفات الغربية في مستواها النظري، فقد ظلّت مرتبطة بالممارسة. فليس للفيلسوف صنما يعبده، فهو لا يملك إلا عقله الذي يحرص على عدم توريطه في تصوّر يمكن اعتباره نهائيا. هذا الوثن قد يسمّي نفسه حرية لا تقرّ بوجود حدود نهائية لقدرتها على السؤال وإعادة طرحه. وباختصار، تلك هي حرية التّفكير منظورا إليه من مطلب مقاوم،

Livre 1.indb Arabe.indb 77 17/11/2025 15:19:15

وهو ما يدفع –وهو الأهم– نحو اعتبار نفسه عديم الأهلية. فهو يفلت من النفي المؤلم الذي يفرضه على نفسه، عبر النظرة الحاجة لعقله الذي ينهكه باستمرار. فالأمر لا يتعلق بتقريض فكرة المقاومة في السياق الفلسفي الغربي الذي يتولّى – من خلال العقل والحرية ـ رهان البحث عن عالم أفضل. ولن يكون الفيلسوف الغربي بريئا بالقدر الكافي، بسبب فقدان العفوية واصطناع خطاب منمّق على شاكلة أمر قطعي جديد.

إنّ التساؤل الفلسفي هو الفلسفة ذاتها، إنّه انهمام جسور لا يسكن إلى ذاكرة، ولا يتحصّن وراء حلول نهائية، بل هو يربك عبر ترحاله كلّ إغراءات التأبّد، ومكر الرضا، وغواية اليقين. وليس التساؤل إلا ضربا من النفي، أو احتمالا، أو وجها من وجوه إمكان به نستعيض عن الشيء والعالم، الذين يتميز كيانهما وحقيقتهما الغليظتان بتفاصيل مملّة لا حصر لها.

من هنا، كان التساؤل في الخبرة المقاومة فحصا دقيقا لهذين اللغزين، دون ادّعاء القدرة على رفع التباسهما أو تبديد ألغازهما، ومن غير أن يعني ذلك أنّ التساؤل في الأفق النظري المقاوم ارتياب أو تعديم للعالم والأشياء. إنّه العالم بالذات وهو يتطلّع بتفاصيله تساؤليا لتضطلع له الفلسفة وتقوله. كما أنّ فعل التفلسف في صميم مقاومة لكلّ موقف لعرض ما استشكل من وجودنا الإنساني وسط التباس الكينونة لا يمكن اعتباره قضية للحل، كما أنّ الردود ليست حلا لسؤال كقضية.

هذا الاستعداد المزدوج للتصوّرين الممكنين: الانفجار في الكينونة أو الانفصال عنها، هو إقصاء المثالية والواقعية، والتعالي والمحايثة، منطق الهوية والتطابق؛ لتظل هذه المواقف المتقابلة أقلّ من السؤال، أو فيما ورائه، لأنّها منحبسة وليست مسحوبة من داخل الوجود. وهي لا تقبل أي دور لممارسة الحول الفلسفي ـ في فهم مرلوبونتي له ـ الذي يمضي في دلالات الوجود ووجود الدلالات وموقعها في صلب الوجود عينه. وهو بالنتيجة مساءلة معرفية في إطار حكمة معرفة سؤال كيف بإمكاننا أن نقاوم ولا نفقد بريق المبادرة وألق المثابرة ؟!

Livre 1.indb Arabe.indb 78 17/11/2025 15:19:16

قائمة المصادر والمراجع

أوّلا: المصادر

1 - العربيّة

- ديكارت (رونيه): **مبادئ الفلسفة**، ترجمة نجيب بلدي، وردت في كتابه: «ديكارت»، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968.

- هيغل (جورج ف. في.): **أصول فلسفة الحقّ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للنشر، بيروت، ط2، 1983.

2 -الأجنبيّة

-ARISTOTE : *Métaphysique*, traduit en français par Alexis PIER-RON et Charles ZÉVORT, Édit. Ebrard et Joubert, Paris, 1840.

- DESCARTES (René): *Œuvres et lettres*, Gallimard, Paris, 1953.

- FLAUBERT (Gustave): *Trois contes*, Seuil, Paris, 1993.

- KANT (Emmanuel) : *Logique*, trad. L. GUILLERMIT, Édition Vrin, Paris, 1970.

- KANT (Emmanuel): *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2001.

- LEIBNIZ (Gottfried W.) : *La Monadologie*, Le Livre de Poche, Paris, 1991.

- LOCKE (John) : *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, Vrin, Paris, 2001.

- PLATON : Théétète/ Parménide, Trad., et notes par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1967.

Livre 1.indb Arabe.indb 79 17/11/2025 15:19:16

ثانيًا: المراجع

1- العربيّة

- باشلار (غاستون): **فلسفة الرفض**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.

- كامي (ألبير): **الإنسان المتمرّد**، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1983.

- المسكيني (فتحي): **فلسفة النوابت**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997.

2 - الأجنبيّة

أ-الكتب

- ALAIN (Émile- Chartier) : *Élément d›une doctrine radicale*, Gallimard 1933.

- ALAIN (Émile- Chartier) : *Minerva ou de la sagesse*, Paul Hartmann, Paris, 1939.

- ALAIN (Émile- Chartier) : *Propos d'un Normand* (1912), Gallimard, 1960.

- ALAIN (Émile- Chartier) : *Propos sur les pouvoirs* : Éléments d'éthique politique, (F. Kaplan), Gallimard, 1985.

- ALAIN (Émile Auguste- Chartier) : «Les propos d'Alain», in *Nouvelle Revue Française*, 1920.

- ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur le bonheur*, Éditions Gallimard, Paris, 1928.

Livre 1.indb Arabe.indb 80 17/11/2025 15:19:16

- ALAIN (Émile Auguste- Chartier): *Propos sur la religion LXIV,* P.U.F. 1951.

- AUSTEN (Jane): *Œuvres romanesques complètes*, Gallimard, Paris, 2000.

-BAYLY (C. A.): *La naissance du monde moderne*, Traduit de l'anglais par Michel CORDILLOT, édition Le Monde Diplomatique/Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2006.

-BOURDIEU (Pierre): *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paris, 1985.

-CAMUS (Albert): *L'homme révolté*, Édition Gallimard, Coll. Folio essais (N°15), Paris, 1952.

- DERRIDA (Jacques): *Penser, c'est dire non*, Éditions du Seuil, Bibliothèque Derrida, sous la direction de Katie Chenoweth, Édition établie par Brieuc Gérard, Paris, juin 2022.

- DERRIDA (Jacques): *Béliers*. *Le dialogue interrompu* : *entre deux infinis*, *le poème*, sous la direction de Pascale-Anne BRAULT et Michael NAAS, Galilée, Paris, 2003.

- DERRIDA (Jacques): *Chaque fois unique*, *la fin du monde*, Galilée, Paris, 2003.

- DERRIDA (Jacques): *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

- HUSSERL (Edmond): *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, P.U.F., Paris, 1962.

- HUSSERL(Edmund): *Méditations cartésiennes*, PUF, Paris, 2004.

Livre 1.indb Arabe.indb 81 17/11/2025 15:19:16

- DERRIDA (Jacques): *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris, 1978.

- DERRIDA (Jacques): *Spectre de Marx*, Galilée, Paris, 1992.

-DERRIDA (Jacques): *Ulysse gramophone*، Galilée، Paris, 1987.

- LEVINAS (Emmanuel): *Éthique et Infini (entretiens de février-mars 1981)*, VII, Le livre de poche, Biblio essais, Paris,1982.

- LEFORT (Claude): *Sur une colonne absente*, Gallimard, coll. N.R.F., Paris, 1978.

- LÉVINAS (Emmanuel): *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, Paris, 2003.

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *Éloge de la philosophie*, Gallimard, coll. Folio/essai, Paris, 1991.

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1947.

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964.

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *Notes des cours au collège de France* 1959-1961, Gallimard, Paris, 1996.

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, N.R.F., Paris, 1962.

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *Sens et non-sens*, Gallimard, N.R.F, Paris, 1996.

Livre 1.indb Arabe.indb 82 17/11/2025 15:19:16

- MERLEAU-PONTY (Maurice): *Signes*, Gallimard, N.R.F., Paris, 1960.

- O'BRIEN (Conor Cruise): *Albert Camus*, Viking, New York, 1971.

- PITTS (Jennifer) : *Naissance de la bonne conscience coloniale*, Traduit de l'anglais par Michel Cordillot, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2008.

- RICŒUR (Paul): *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004.

-SAID (Edward): *A contre-voie*, Serpent à plumes, Paris, 2002.

- TOCQUEVILLE (Alexis De): *Œuvres complètes*, t. V, Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, Gallimard, Paris, 1958.

ب-المقالات

*** العربيّة**

- ALAIN (Émile Auguste- Chartier) : « Penser se dire non », in *philosophe-alain.fr* · https://philosophe-alain.fr/propos/penser-cest-dire-non/ , visité : 15-Août 2025.

- CIXOUS (Hélène) :« Contes de la différence sexuelle », in *Lectures de la différence sexuelle* (Actes du colloque Paris-VIII, CIPH Paris, octobre 1990), Éditions des femmes, Paris, 1994.

- DERRIDA (Jacques): « Force et signification », in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

-DERRIDA (Jacques): «L'intuition » , in *archives IM*EC, Paris, 1961-1962.

- DERRIDA (Jacques): « Une folie doit veiller sur la pensée »,

Livre 1.indb Arabe.indb 83 17/11/2025 15:19:16

in *Points de suspension*, Galilée, Paris ,1992.

- DERRIDA (Jacques): *Interview accordée au journal Le Monde*, daté du 18 août 2004.

- EDWARD W.(Said): «Albert Camus, ou l'inconscient colonial», in *Le Monde diplomatique*, novembre, 2000.

- GRACEFFA (Martin): «Jacques Derrida, Penser, c'est dire non», Lectures [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 17 octobre 2022, consulté le 22 août 2025. URL : http://journals.openedition.org/lectures/58449 ; DOI : https://doi.org/10.4000/lectures.58449.)

- HEIDEGGER (Martin): « Qu'est-ce que la philosophie ? », Dans *Question II*, Traduit de l'Allemand par Kostas Axelos et autres, Gallimard, Paris, 1957.

- JOLY (Vinciane): « La colonisation : un enfer pavé de bonnes intentions ? », in *Les Cahiers de l'Orient*, 2017/4, N°128.

- LYOTARD (François): «Notes du traducteur» , *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, avril/juin 1990.

- SAMEDIS (Manuela): «De l'empire à la décolonisation à travers les manuels Scolaires», *Revue Française de sciences politiques*, vol.16, N°1, février 1966.

*** الأجنبيّة**

– الأعرج (واسيني): «رجمة ألبير كامو وحساسية التاريخ الجزائري»، جريدة **القدس العربي**، 27 ماي 2025.

Livre 1.indb Arabe.indb 84 17/11/2025 15:19:16

الفنّ والعمل اللّامادّي «عصر البيوسياسي»
أنطونيو نغري مستأنفا كارل ماركس

فتحي بن أحمد عمري
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
صفاقس/ تونس

ملخّص

ارتبط مفهوم البيوساسي بظهور العمل اللّامادّي باعتباره عملا بيوسياسيّا بامتياز مادام أنّه لا يكتفي بإنتاج خيرات مادية، بل بإنتاج كذلك علاقات في الإعلام والتواصل والتعاون، تعمل في إطار وحدات صغيرة لا مركزية في سياق شبكة تعاونية موازية التي تتمدّد في كلّ أشكال الإنتاج الأخرى وفي الحياة الاجتماعية على وجه التّحديد. هذه الظاهرة تبدو مهمّة جدّا لدى نغزي باعتبارها تحوّلا حقيقيّا أنثروبولوجيا.

ويسعى هذا المقال إلى طرح إشكالية مفهوم البيوساسي عند الفيلسوف السياسي وعالم الاجتماع الإيطالي أنطونيو نغري الذي لم يكن فهمه للفنّ بمنآى عن التّحوّلات السّياسيّة والاقتصاديّة الّتي شهدها عالم «**البيوسياسي**»؛ تحوّلات فرضت عليه أن يفكّر في كيفية «**الملاءمة**» بين مجموعة من التناقضات من خلال ما تبقّى من ماركس دون سقوط في دغمائيّة ودون الاستسلام لهذا البيوسياسي، لا نبذا له وإنّما تفكيرا فيه بعيون ماركسيّة احتفاظا بالإنسانيّ فيه من خلال مسألة الفنّ الّتي تبدو للوهلة الأولى لا علاقة لها بمفاهيم كـ«**اللّامادّيّة**» و«**البيوسياسي**» و«**المرونة**».

كلمات مفاتيح

بيوسياسي- عمل لامادّيّ- ملاءمة- مرونة- إنتاج- فورديّة- مابعد فورديّة- حداثة- مابعد الحداثة.

Livre 1.indb Arabe.indb 85 17/11/2025 15:19:16

مقدّمة

في حديثه عن المصادر الّتي استلهم منها فلسفته -الّتي أرجعها إلى **تكوينيين** حصّلهما: **تكوين كلاسيكي** (هيغل، كانط، دلتاي وفيبر) لا يكاد يناقشه لأنّه القواعد الأولى الّذي ينشأ عليها كلّ فيلسوف تقليدي وتكوين **غير كلاسيكي**- بدا فيه نغري (Antonio NEGRI 1933-2023) [1] متفاعلا مع متن تقليدي (كارل ماركس) (Karl MARX 1818-1883) كاد يوجّه تاريخ الفلسفة الحديثة وما بعد الحديثة لثرائه وتعدّد مسالك حقوله (سياسة، اقتصاد، جماليّات) تفاعلا لا على قاعدة ما جدواه في زمن لم يعد زماننا؟ **«إنّني أنحدر من تكوين فلسفيّ كلاسيكي حيث أعددت أطروحتي حول هيغل الشّابّ ثمّ اِشتغلت على كانط وتطوّر الصّوريّة الكانطيّة في فلسفة القانون. كما اِشتغلت على التّاريخيّة الألمانيّة (دلتاي فيبر)، ولكن اِنطلاقا من السّتّينات بدأت أمارس السّياسة في الوقت الذي بدأت فيه «بقراءة ماركس**

(1) **أنطونيو نغري** فيلسوف إيطالي معاصر، ولد سنة 1933 بمدينة بادو (Padoue) الإيطاليّة، بعد أعماله المخصّصة لـديلتاي (Wilhelm DILTHEY 1833- 1911) وفيبر (Max WEBER 1864- 1920). نشر أعماله الأولى المهتمّة بالتّفكير السّياسي عند هيغل (*Stato et deritto nel glovane*, Hegel 1988) وفلسفة الحقّ الكانطيّة (*All origini del* formalismo,1962). ومنذ السّتّينات بلور صحبة مجموعة من أصدقائه (Alquati, Tronti, Panzeri) أعمالا نشرت في مجلّة (*Quanderni Rossi*)، المهتمّة بالصّراعات العمّاليّة في المجتمع الإيطالي المعاصر. وكان نقده للمؤسّسات الرّأسماليّة المعاصرة بداية تأسيس للحركة العمّاليّة (*operaiste*)، الّذي تطوّر لاحقا مع مجموعة (*Potere operalo*) (القوّة العاملة). وفي عام 1969 كان عضوا بارزا في (*Autonomia opera*)، ذات المرجعيّة الماركسيّة اللّينينيّة مؤيّدا الرّأي القائل إنّها إيديولوجيا للثّورة العنيفة. نشر كتبا تحثّ على الوعي الثّوريّ، وقد اتّهم في أواخر سبعينيات القرن الماضي باغتيال رئيس الوزراء الإيطالي ألدو مورو (Aldo MORO 1916- 1978) والانتماء إلى جماعة الألويّة الحمراء اليساريّة (*Brigarre Rosse*). هرب نغري إلى فرنسا حيث أقام هناك تحت حماية زوجة الرّئيس الفرنسي ميتران، ليدرّس الفلسفة في جامعة باريس 8 والكوليج الدّوليّة للفلسفة إلى جانب جاك دريدا وميشال فوكو في عام 1997 بعد تخفيض مدّة سجنه من 30 إلى 19 سنة، عاد إلى إيطاليا لقضاء نهاية مدّة العقوبة، ثمّ نشر العديد من الكتب وهو داخل السّجن، يعيش الآن في البندقيّة وباريس مع زوجته -مترجمة أغلب كتبه-جوديث ريفل (Judith REVEL)-.

Livre 1.indb Arabe.indb 86 17/11/2025 15:19:16

وإعادة قراءته قرأت ماركس من قبل لكن لم أقرأه جيّدا»[1] شأنه شأن النّخب المثقّفة الحالمة بيسار جديد أكثر ملاءمة للتّحوّلات الاقتصاديّة والسّياسيّة الجديدة (العولمة) لا كنسا لليسار الدّغمائي الذي ما عاد قادرا على فهم عمق هذه التّحوّلات وإنّما أيضا –وأساسا– تطلّعا لرؤية ملائمة لعالم آخذ في التّحوّل، ولأنّ ماركس الأمس ليس ماركس اليوم :«**على المرء أن يتعدّى ماركس ويقيم على أساس منهجه جهازا نظريّا يكون وافيا لوضعنا الرّاهن**»[2].

(1) Entretien avec Antonio NEGRI، dans *philosophoire* (Mars-Avril n°3), http:// Le philosophoire, Free . Fr.

كشف نغري في الندوات التي عقدها في الكلية الدولية للفلسفة في 2005 من دعوات لمناقشة مفردات اليسار في عصر الإمبراطورية وللذهاب إلى ما بعد ماركس لأنّه الحالم بتغيير الواقع يحتاج بالضرورة -حسب رأيه- إلى مفاهيم جديدة. انظر:

NICOLAS (Pascal) : « Note de lecture Antonio: Negri Fabrique de porcelaine : pour une nouvelle grammaire du politique», in *le Start* 1 12. 2007

وفي موضع آخر يعترف تغري بأنه« **كان دائماً ماركسيا**»، ينظر:

HARDT (Michael) & NEGRI (Antonio) : *Multitude guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, la Découverte, Paris, 2004, p. 123.

ليحسم نغرى هذا المنطق التجاوزي الذي يحكم علاقته بماركس والذي لم يخفيه من خلال عنونته لأحد كتبه:

NEGRI (Antonio) : *Marx au de là Marx*, Éd, l'Harmattan, Paris, 1996.

هذا النفس المتعدي أو التجاوزي أقره رانسيير (Jaques RANCIERE) بقوله بأنّنا إزاء «**ماركس ضدّ ماركس مغاير**». ينظر:

RANCIERE (Jaques) : « Politique et esthétique réaliser par jean Marc LACHAUD, Le 30 novembre, 2005», in *Actuel Marx*, 2006, N°39.

من هنا كانت دعوة جون لوك ناسي إلى العودة إلى ماركس: « **يجب العودة إلى ماركس و تحليلاته لمختلف الأشكال المشتركة للعالم المعاصر حيث حلّ الاجتماعي محل المشترك (المجتمع) كتجميع للأفراد والمصالح والقوى.**» انظر:

NANCY (Jean Luc) : « Le commun le moins commun » in *Actuel Marx* n°48, 2010, p.56.

وذلك مع تطوّر الرّأسماليّة من رأسماليّة صناعيّة إلى رأسماليّة منذ التّسعينات و ظهور الاقتصاد ما بعد الفوردي وظهور مفهوم الطّبقة الجديدة كنتيجة للتّحوّل الحاصل داخل الوضع البروليتاري الجديد تشهد على عمق التّحوّلات الاقتصاديّة (ماريو ترونتي (1931 TRONTI Mario-2023) .

(2) TRONTI (Mario) : *Ouvriers et capitale,* Éd. Christian BOURGEOIS, Paris, 1977.

مع نهاية الطّبقة العاملة «*La fin de la classe ouvrière*». نهاية فرضتها «**اليوم عملية إدماج واسعة للصراعات العمالية داخل جهاز انتاج واسع، مرن غير متمركز مستفيد من**

Livre 1.indb Arabe.indb 87 17/11/2025 15:19:17

فلقد جرّدت المرونة والحركيّة المتزايدة على العمل، العمل مع الاقتصاد الجديد ما بعد الفوردي حيث حلّ «**العمل اللاّماديّ**» (المعرفي، العاطفيّ) مع نغري محلّ «**العمل المجرّد**» مع ماركس. كما حلّت الطّبقة الموسّعة (الجمهور) مع نغري محلّ «**الطّبقة العاملة**» عند ماركس لنشهد نهايتها[1] ونشهد بذلك مع نهايتها حلول الإنتاج اللاّمادّي محلّ الإنتاج المادّيّ ليتشكّل داخل عناصر معرفيّة ولسانيّة وفنّيّة، وذلك كلّه ضمن رؤية «**ما بعد ماركسيّة**». يقول نغري «**حالما نصوّغ مفهوم ماركس للعمل المجرّد ندرك الفرق المهمّ بين زمان ماركس وزماننا**»[2]، وندرك في نفس الوقت جدوى **اللاّماديّة** الكامنة في العمل وما يمكن أن تنتجه من إبداعيّة خلّاقة استثمرها العمل الفنّيّ:«**لقد سعيت لفهم جدوى اللاّماديّة في علاقتها بالفنّ، لقد تعرّضت لهذا الانتقال من خلال المنعرج ما بعد الحديث**»[3]. بصفته منعرجا «**بيوسياسيّا**» يفتح الفنّ على الحياة وعلاقات التّواصل والتّعاون بين الفرادات. فما الّذي يغاير فيه نغري كارل ماركس في إثبات

التّغييرات التّكنولوجية المعلوماتية». ينظر:

BEAUDET (Pierre) : «La fin de la classe ouvrière», in *Nouveaux cahiers du Socialisme*, N°7, hiver 2012 , p.78.

ليحلّ محل مفهوم الطبقة الكادحة طبقة أوسع من طبيعة هذا العصر تشمل كلّ المستغلين والمقهورين دون استثناء، لأنّهم ضحايا الإمبراطورية ومعاندتها في نفس الوقت. يقول نغري:

« *Le concept de « classe de multitude » doit être considéré autrement que le concept de classe ouvrière est en effet un concept limité, tant du point de vue de la production (il inclut essentiellement les travailleurs de l'industrie que du point de la coopération sociale (il n'enveloppe qu'une quantité des travailleurs opérant dans l'ensemble de la production sociales)* ». (Voir : NEGRI (Antonio) : «Pour une définition la multitude» in *Multitude* , 9 Mai-Juin 2002).

(1) NEGRI (Antonio) : «Pour une définition la multitude» in *Multitude* , 9 Mai-Juin 2002.

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude neuf lettres sur l'art suivies de Métamorphoses*, traduit de l'italien par Judith Revel, Nicolas Guilhot, Xavier Leconte et Nicole Sels, éd Mille et une Nuit, Paris, 2009, p. 135.

(3) Ibid., 20.

Livre 1.indb Arabe.indb 88 17/11/2025 15:19:17

الماهية المتجرّدة للعمل، لتكون «**هذه الماهية المجرّدة أساسا للفنّ**»[1].

أوّلا: البيوسياسي: مفهوما ودالة

لم تكن رؤية **نغري** للفنّ بمنآى عن التّحوّلات السّياسيّة والاقتصاديّة الّتي شهدها العالم، عصر «**البيوسياسي**»[2]، تحوّلات فرضت عليه أن يفكّر وفي ذهنه روحا إيجابيّة تبحث عن «**ملاءمة**» بين ما لا يمكن أن نلائم بينه، لا فقط لأنّ «**الزّمن**» غير «**الزّمن**» و«**التّجريد**» ليس «**التّجريد**» وإنّما أيضا لأنّ «**العمل**» ليس «**العمل**» و«**الطّبقة**» ليست «**الطّبقة**» و«**السّرديّة**» ليست «**السّرديّة**» لا إحياء بالضّرورة لعصر السّرديّات وإنّما تفكيرا في هذا العصر البيوسياسي الّذي عليه أن ينصت لها تفكيرا فيه بما تبقّى من ماركس دون سقوط في دغمائيّة ودون الاستسلام لهذا البيوسياسي لا نبذا

يقول نغري «حالما نصوّغ مفهوم ماركس للعمل المجرّد ندرك الفرق المهمّ بين زمان ماركس وزماننا».

(1) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude neuf lettres sur l'art suivies de Métamorphoses*, op.cit., 119.

(2) **البيوساسي:** مفهوم ارتبط بظهور العمل اللاّمادّي وله وجهان **وجه إيجابي** يتجسّد في قوّته المحايثة للاجتماعي المولدة للعلاقات وإشكال الحياة، من خلال الإنتاج التعاوني. **ووجه سلبي** لما يمثّله من سلطة منمطة للحياة فارضة لنظام أشدّ عنفا من السلطة السّياسيّة: «**لفهم جديد للطابع البيوسياسي لما بعد الحداثة لا بدّ من الاتّجاه نحو تحولات عالم العمل الذي حدث منذ 20 سنة الفارطة في حين أنّ العمل الصناعي احتل موقفا رئيسيا بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين. لكن اليوم نجد القطاع الثالث أو العلم اللامادي هو من يسيطر الآن في عالم العمل حيث ينتج المعرفة والإعلام والتواصل. هذا لا يعني بأنّ جميع الناس يعملون في هذا القطاع فقط، لكن هذا الشكل من العمل بدأ يفرض نفسه داخل المجتمع ما بعد فوردي فما هذا الاتّجاه؟. فالعمل اللامادي هو عمل بيو سياسي بامتياز مادام أنّه لا يكتف بإنتاج خيرات مادية بل بإنتاج كذلك علاقات. والحياة الاجتماعية نفسها فطرفه الرئيسي في العمل هو الإعلام والتواصل والتعاون فتنظيمه هو بحقّ ما بعد فوردي بتركيزه على المرونة والحركية. يعمل في إطار وحدات صغيرة لا مركزية في سياق شبكة تعاونية موازية. فهذه المميّزات هي التي تؤدّي أن تتمدّد في كلّ أشكال الإنتاج الأخرى والحياة الاجتماعية. وهذه ظاهرة مهمّة لدى هاردت ونغزي باعتبارها تحوّلا حقيقيّا أنثروبولوجيّا**». ينظر:
HERLA (A.) : Empire et multitude : la démocratie selon Antonio Negri. 2007 [cité 1 févr 2017]; Disponible sur: http://www.philosophie.ulg.ac.be/documents/PhiloCite2007/PhiloCite_Herla.pdf

Livre 1.indb Arabe.indb 89 17/11/2025 15:19:17

له وإنّما تفكيرا فيه بعيون ماركسيّة احتفاظا بالإنسانيّ فيه من خلال مسألة الفنّ الّتي تبدو للوهلة الأولى لا علاقة لها بمفاهيم كـ«**اللّامادّيّة**» و«**البيوسياسي**» و«**المرونة**» ولكنّها تقتضيها، لأنّ الفنّ ليس معزولا عن الحياة والعمل والسّياسة؛ لأنّه الحياة وروح التّعاون والفرادات الحرّة المقارعة لهذا البيوسياسي إنتاجا وعنادا في أشكال الاستغلال الجديدة الّتي ينتجها. لأنّ قدرنا «**الانتماء البيوسياسي**»[1] مظلما أو مضيئا وجب علينا التّوقّف عند نشأة هذا المفهوم[2] الّذي أعاد إنتاج العمل والحياة والعلاقات الاجتماعيّة في سياق شبكات تعاونيّة لم يكن الفنّ معزولا عنها.

(1) مع اختفاء العمل الصناعي وظهور العمل الاجتماعي الما بعد فوردي الذى خلق علاقات تعاونية جديدة بيوسياسيّة مولدة للعلاقات ظهر باراديغم سياسي جديد (بيوسياسي) منتج للحياة على نحو جماعي متعدد المراكز وموزع في كل مكان ومختلف الأوجه له وجه إبداعي مشرق ووجه مظلم لتكون ازاء بيوسياسيين، بيوسياسي الفنّ المقاوم وبيوسياسي العولمة الحداثيّة الذي يستنهض السّيادة المتعالية المظلم ضمن تعالى المحايثة المرفوع كشعار حيث يتغلغل البيوسياسي لأحياء السلطة ضمن معيش يومي، ديناميكي، لا نكاد نراه ممرّراً في ايديولوجيا العولمة على نحو شبكي.

(2) ذهبت مترجمة أعمال أنطونيو نغري جوديث ريفيل (Judith REVEL) إلى أنّ نشأة مفهوم «**البيوسياسي**» تعود إلى أعمال فوكو التي ميّزت بين السلطة (*Pouvoir*) كمفردة سياسية حداثية متعلقة بمفهوم السّيادة المتعالية والبيوسلطة (*Bio-pouvoir*) كمفردة سياسة حداثيّة متعلقة **بالسيادة المحايثة** التي عرفها **مجتمع المراقبة** إلا أنّها لم تجازف بنسب الدلالة السياسية لهذا المفهوم كولادة سياسية **بيوسياسيّة** كما هو الشّأن عند نغري ضمن تصور مغاير **للسيادة الراهنة** (سيادة بيوسياسيّة) التي يعرفها العالم (امبراطورية العولمة) واكتفت **بالولادة الأدبية** لهذا المفهوم ضمن استحضار لما يعينه هذا المفهوم من إنتاج للعواطف مع من ما يسمى اليوم «**اقتصاد العاطفة والمعرفة**»، وذلك في مقال لها «**المولد الأدبي للبيوسياسي**» « *la naissance littéraire de la biopolitique* ». حيث تقول: « **المولد البيوسياسي تأصيل لغوى وأسلوبي لايزال حتى اليوم واحدا من أكثر مفاهيم فوكو تعقيدًا لأن البيوسياسي يلعب دورا محوريا من تحليلات القوة وعدد معين من الموضوعات التي تميز السنوات الأخيرة من عمل فوكو، تلك الخاصة بإنتاج الذات واختراع الذاتية، أخلاقيّات وعلم جمال تلك المتعلقة بالجسم وبشكل أعمّ كلّ ماله علاقة بالحياة**». ينظر:

REVEL (Judith) : « La naissance littéraire de la biopolitique », in *Michel Foucault, la littérature et les arts* (actes du colloque de Cerisy-la-Salle de juin 2002), Paris, Kimé, 2004.

Livre 1.indb Arabe.indb 90 17/11/2025 15:19:17

مفهوم **البيوسياسي**، هذا المفهوم الّذي هيّأت له أعمال ميشال فوكو (Michel FOUCAULT 1926–1984) والّتي كشفت عن هذا الانتقال الحاصل من مجتمع «**الانضباط**» إلى مجتمع «**المراقبة**»، من «**السّلطة المتعالية**» إلى «**البيوسلطة المحايثة**» للحياة الاجتماعيّة، من«**الحداثة**» إلى «**ما بعد الحداثة**»، من «**الفورديّة**» إلى **ما بعد الفورديّة**»، حيث فقد العمل الصّناعيّ موقعه الّذي كان يحتلّه في القرن التّاسع عشر ليظهر ما يسمّى «**العمل اللّامادّي**»[1] كفائض ثوريّ[2] فرض نفسه داخل المجتمع بصفته عملا منتجا للمعرفة والإعلام والتّواصل: « **فالسّؤال الأوّل الّذي يطرح حول معرفة خاصيّة اللّامادّي لهذا العمل هو كونه يتعلّق بعمل ذهنيّ خالص،**

(1) **العمل اللا مادي :** مثل العمل اللا مادي ثورة في مستوى الإنتاج متدفقا على نحو حيوي، لا يكتفي بإنتاج خيرات مادية بل كذلك بإنتاج فائض من العلاقات طرفه في ذلك الإعلام والتواصل و التعاون حيث يرتكز على المرونة و السرعة ضمن ما يسمى باقتصاد السرعة والحركية الذي تتحكم فيه وحدات صغيرة لا مركزية. ويستمد العمل اللامادي (المعرفي) إبداعيته من قدرته على التحرر من ثوابت العمل الصناعي بما يمكنه من خلق فضاءات جديدة للخلق يعيد فيها العامل بناء العامل من جديد بعيدا عن اكراهات وحتمية العمل الفوردي لتصبح حياة الناس و المجتمع بأكملها حياة منتجة نتيجة هذا التحول النوعي من الرأسمالية **الصناعية** الى **الرأسمالية المعرفية** إذ يقول نغري: «**سوف نكون في فترة انتقالية بين الرأسمالية الصناعية والرأسمالية المعرفية (رأسمالية المعرفة)**». ينظر:

HARDT (Michael) & NEGRI (Antonio) : *Multitude guerre et démocratie à l'âge de l'empire,*, op.cit., p. 123.

لمزيد من التّفصيل يمكن العودة إلى كتاب:

ANDRÉ (Groz) : *L'immatériel* : *connaissance, valeur et capital*, éd Galilée, Paris, 2003, 152 pages.

(2) « *Dans le travail immatériel le sur travail extrait de la force travail se transformerait donc difficilement en plus value et tendrait contraire a se présenter comme «excédence révolutionnaire» Décentralisé et créateur de valeur partagée, le travail immatériel en fin, se développerait au moyen de connexions horizontales qui tendraient a échapper au contrôle vertical de l'Empire, c'est tout ce la que résiderait son potentiel de libération*». (Voir : BENOIT (Alain) : « Multitude ou chaos ? Sur les thèses de Michael Hardt et Antonio Negri », in *Krisis* Mai, 2011, pp. 26-67).

Livre 1.indb Arabe.indb 91 17/11/2025 15:19:17

حيث تتوجّه كفاءة العامل نحو سيرورة معرفيّة أساسا»[1]. لذلك يعدّ عملا بيوسياسيّا باعتباره لا يكتفي بإنتاج خيرات ماديّة فقط بل ينهض بإنتاج العلاقات والحياة الاجتماعيّة نفسها إنّه عمل ما بعد فوردي يرتكز على المرونة والحركيّة يعمل في إطار وحدات صغيرة لا مركزيّة في سياق شبكة تعاونيّة تنتشر وتمتدّ لتخترق كلّ أشكال الإنتاج والحياة الاجتماعيّة: «**إنّ هذا المجرّد الّذي يشدّنا (والّذي تشهد عليه رسائل الثّمانينات بشكل قويّ) أصبح المادّة الحيّة (يعني المضمون والمحرّك) لكلّ عبارة من عباراتنا محدّدة وعينيّة فحيث كان المجرّد يخضع الحياة، أصبحت الحياة تخضع المجرّد**»[2] لتفتح عوالم جديدة نبنيها بأجسادنا وأيدينا تطلّعا للحرّيّة[3].

ولأنّ رأس المال لم يعد قادرا على مراقبة تدفّق قوّة العمل واحتوائه في حدود الدّولة القوميّة كان لابدّ من ظهور العمل اللّامادّي الّذي يستجيب لمقتضيات الاقتصاد الجديد وبذلك فإنّنا نشهد نوعا من: «**الانتقال من الرّأسماليّة الصّناعيّة إلى الرّأسماليّة المعرفيّة بما هي الصّورة الجديدة المهيمنة على العمل بطابعها الذّهنيّ واللّامادّي المتزايدة**»[4].

هذا الانتقال يفقد فيه العمل الصّناعيّ للإنتاج المقاس بالزّمن موقعه ليحلّ محلّه نموذج مغاير للإنتاج والوجود تغيّرت معه المفاهيم وأدوات الإنتاج لتتغيّر معه أيضا علاقات الاستغلال من المصنع إلى الحقل الاجتماعي حيث تختفي الدّلالة التّقليديّة للطّبقة وأشكالها النّضاليّة لتأخذ مغايرا للمعنى الّذي اِقترن بها والّذي يتمحور حول الطّبقة العاملة الصّناعيّة؛ فنتيجة التّطوّر التّقنيّ

(1) لقد تأثر نغري بمنظّري العمالية (*Opéraïsme*) الإيطالية الأوائل مثل ماريو ترونتي ورانيرو بانزيري (Raniero PANZIERI) التي نقّذت التيارات الماركسية الرئيسية لجهة عدم إدراكها لعمق التحولات التي حدثت في تكوين العمل المأجور وعلاقاته عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية وتداعيات ذلك سياسيا. شهدت هذه المرحلة نموّا صناعيّا متصاعدا وغير مسبوق في إيطاليا اتّسم بميله إلى الاعتماد على العمل المعرفي.

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p. 108.

(3) Ibid., p. 71.

(4) VERCELLONE (Carlo) et autres : *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel*, Éd, La Dispute, Paris, 2003.

Livre 1.indb Arabe.indb 92 17/11/2025 15:19:17

والتّحوّلات البنيويّة في الاقتصاد، وبِاتّساع نطاق العمل اللاّمادّي اِختفت هذه الطّبقة: «**نعني بالبروليتاريا مقولة واسعة تشمل كلّ الّذين يكون عملهم مستقلّا بصورة مباشرة وذلك حسب معايير رأسماليّة للإنتاج وإعادة الإنتاج**»[1]. هذا الإنتاج الّذي لم يعد في صيغة اقتصاديّة محضة بصفته إنتاج خيرات ماديّة وإنّما بصفته إنتاج خيرات لاماديّة[2]. فمع ظهور هذا الاقتصاد المعولم شهدنا ولادة «**أمبراطوريّة مترحّلة**»: «**هذه الامبراطوريّة الّتي تعدّ الإجابة السّياسيّة والقانونيّة على ظاهرة التّرحّل العالمي الّذي نشهده اليوم المتأتّية من الحركة الدّائريّة ذات الشّرعيّة العالية للشّبكات، شبكات رأس مال وشبكات الصّور والمعلومات والأشخاص أنّنا نشهد ولادة رأسماليّة جديدة، شبكة تفيض شبكات**»[3].

لم تكن رؤية نغري للفنّ بمنآى عن التّحوّلات السّياسيّة والاقتصاديّة الّتي شهدها العالم، عصر «البيوسياسي».

نحن إذن مع «**اللاّمادّي**» نشهد تغيّرا في نوعيّة العمل وطبيعيّة باتّجاه نماذج اقتصاديّة باتت المعلومات والاتّصالات تلعب فيه أدوارا تأسيسيّة في العمليّة الإنتاجيّة: اقتصاد لا مادّي ينتج على نحو معلوماتي صورا وخدمات لا يمكن له أن يقوم على قوّة فيزيائيّة أو عمل ميكانيكي مثلما يقول أنطونيو نغري: « **الآن روح العامل هي الّتي تعمل وليس جسده لذلك فاته حين تعمل روحنا تتعب مثلما**

(1) هاردت (ما يكل) ونغري (أنطونيو): **الأمبراطورية**، تعريب فاضل جتكر العبيكان، الرّياض، 2000، ص 83.

(2) العمل اللاّمادّي حسب نغري يمكن أن يفهم «**من خلال شكلين اساسيّين يتطابقان عموما مع الممارسات الفعليّة للعمل**»: الأوّل يتمثّل في العمل الثقافي واللساني وهذا النمط اللامادّي ينتج الأفكار والرموز والأشكال اللسانية والصور. والثاني: يتمثل في العمل العاطفي والوجداني وهو شكل ينتج ويوجه الانفعالات.

« *La première forme concerne essentiellement le travail défini comme intellectuel ou linguistique Par exemple des problèmes analytique ou Symbolique. L'autre forme principale de travail immatériel le « travail affectif », à la différence des émotions qui sont des phénomènes manteaux* ». (Voir : NEGRI (Antonio) : *Traversées de l'empire*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éd. L'Herne, Paris, 2011. p. 54).

(3) PAL PELBART (Petere) : « Pouvoir sur la vie, puissance de la vie » in *Multitude*, N°29, 2002, p. 25.

Livre 1.indb Arabe.indb 93 17/11/2025 15:19:18

يتعب جسدنا»[1]؛ لنشارك اليوم في مشاعية أعمق وأكثر جذريّة بالمقارنة مع أيّ مشاعية سبق لتاريخ الرّأسماليّة أن يشهدها؛ فنحن مشاركون في عالم إنتاجيّ مؤلّف من شبكات اتّصاليّة ضمن «**رأسماليّة شبكيّة**» تعمل وفق قاعدة «**مشروع الشّبكة**» حسب عبارة بيتير بيلبيرت (Peter PELBART) حيث لا يتحدّد فيها وجودنا بالحاجات المادّيّة المصنوعة بقدر ما يتحدّد كفيض من العلاقات المنتجة بصورة مشتركة، فيض يبني أرضيّات تواصليّة تعاونيّة.

لذلك فإنّنا حالما نصوغ مفهوم ماركس للعمل المجرّد ندرك حالا الفرق المهمّ بين زمن ماركس وزماننا إذ أنّه ومع الانتقال من الفورديّة إلى ما بعد الفورديّة فإنّ المرونة والحركة المفروضة على العمّال وأصول الاستخدام الثّابت الطّويل المدّة الخاصّ يعمل المعمل باتّجاه شكل حديث من الرّأسماليّة رأسماليّة مغايرة تصنّفها اليوم تحت المسمّى «**الاقتصاد الجديد**»[2] أو الرّأسماليّة المعرفيّة الّتي «**تميل**»[3] لتصير المعيار الجديد مقصية النّموذج القديم مقترحة نموذجا جديدا يقتضي «**التّساوق**» بين زمن العمل و«**زمن الحياة**» ضمن ما يسمّى بالبيوسياسي: «**هذه العلاقة الحميميّة بين العمل والحياة فالإنتاج اللّامادّي بيوسياسي، هذه النّظرة تسمح أن ننظر إلى الوراء وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعيّة والسّيطرة عليها**»[4]، فأحد الشّروط الأوّليّة للعمل وجميع القياسات الاقتصاديّة والسّياسيّة الأخرى الّتي تمّ فرضها عليه تتمزّق أشلاء؛ ليصير زمن العمل زمنا خارج القياس، يستمدّ تدفّقه وفيضه اليوم

(1) PAL PELBART (Petere) : « Pouvoir sur la vie, puissance de la vie, p. 30.
(2) FRANCK (Georg) et DEGOUTIN (Christophe): « Capitalisme mental », in *Multitudes*, N°54, 2013, p. 54.
(3) RULLARNI (Enzo) : « Le capitalisme cognitif : du déjà vu ?» traduit de l'italien par Antonella CORSANI, in *Multitudes*, Mai , 2000, pp. 87- 4. و**الميل:** مفردة اقتصاديّة آخذها نغري عن ماركس للإشارة إلى الانتقال من اقتصاد يتميّز بتوظيف طويل الأمد وثابت خاصّ بعمال المعامل إلى اقتصاد يتميّز بعلاقات عمل مرنة ومتحرّكة وغير ثابتة.**يميل** إلى الاعتماد على العمل المعرفي. ينظر:
HARDT (Michael) & NEGRI (Antonio) : *Multitude,* op.cit., pp. 130- 131.
(4) Ibid., pp. 179.

Livre 1.indb Arabe.indb 94 17/11/2025 15:19:18

من قوى المعرفة: «**الزّمن الإنتاجيّ اللاّمادّيّ المعرفيّ هو زمن الفيض**»[1]. لأنّ العمل ليس إلّا النّشاط الإنتاجيّ بذكاء عامّ وجسد عامّ خارج القياس: «**في مقابل هذا الفيض الخارج من القياس الّذي تنتجه الصّورة الجديدة لقوّة العمل اللاّمادّي الرّأسماليّة المعرفيّة تجيب عن كلّ ذلك من خلال وسائلها الاستثنائيّة قدرتها اللاّمتحرّكة والماليّة اللاّمتمركزة**»[2].

نحن إذن مع اللاّمادّي نشهد تغيّرا في نوعيّة العمل وطبيعيّا باتّجاه نماذج اقتصاديّة باتت المعلومات والاتّصالات تلعب فيه أدوارا تأسيسيّة في العمليّة الإنتاجيّة.

المرونة والحركيّة والتّجريد المتزايد الّذي ميّز العمل اللاّمادّي جعل من رأس المال المعرفيّ متحرّكا خلّاقا يقطع مع رأس المال المقترن بالآلة والمواد الخامّ ووظائف التّحكّم[3]. هذه التّحوّلات في العمل وفي **رأس المال** جعلت منه عملا بيوسياسيّا يفيض من خلاله الوجود وعلاقات التّواصل الاجتماعيّة والقيميّة. لم يكن الفنّ بمنآى عنها. ذلك أنّ الفنّ استثمر هذا الطّابع التّجريدي للعمل إن لم يكن هو التّجريد أو المعرفة المجرّدة بامتياز لأنّه: «**من أجل أن يكون الفنّ تجربة أنطولوجيّة لا يحتاج الفنّ إلى أن يكون ملموسا**»[4].

(1) NEGRI (Antonio) : *Fabrique de porcelaine*, traduit de l'italien par Judith REVEL, Éd. l'Harmattan, Paris, 2006, p. 81

(2) NEGRI (Antonio) : « La souveraineté aujourd'hui entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences », in *Tracés, Revue de Sciences humaines* (Hors Série), 2008, pp. 101. 119.

(3) يقول نغري في هذا الإطار مميّزا بين «**رأس المال المتحوّل**» و «**رأس المال الثابت**» «*En effet alors que qu'on appelle le* « *capital variable* » (*la force de travail définie aujourd'hui comme* « *immatérielle* » *c'est-à-dire comme participer toujours moins du* « *capital constant* » (les machines les matières premières les fonctions de commandement). (Voir : NEGRI (Antonio) : « La souveraineté aujourd'hui entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences », op, cit., pp. 101. 119).

(4) يقول نغري: «**كيف يمكن تحديد الجميل داخل هذه النّقلة من الحديث إلى ما بعد الحديث؟ كيف يمكن أن تسمح لنا إرادة الفن باختيار تجريده؟ سنحتاج إلى التأكيد على حدوث طفرة بالفعل وربّما حتى تحوّل في وجودنا هذا من المحتمل أن يكون الإبداع قد فقد جميع الرّوابط بأيّ نوع من الطّبيعة وترك كلّ المفاهيم المسبقة جانبا لم يعد مجرّد تسليم بل هو شيء غير قابل للقيس، فائض يكشف أشكالا جديدة من الإنتاجية عندما**

Livre 1.indb Arabe.indb 95 17/11/2025 15:19:18

لذلك حاول نغري أن يدرك جدوى اللاّمادّيّة الكامنة في العمل وما يمكن أن تنتجه من إبداعيّة خلاّقة ساعيا إلى استثمارها في فهم العمل الفنّي: «**لقد سعيت لفهم جدوى اللاّمادّيّة (العمل المعرفي) في علاقتها بالفنّ. لقد تعرّضت لهذا الانتقال من خلال المنعرج ما بعد الحديث**»[1]. بما هو منعرج بيوسياسي يتجلّى بصفته: « **كيفيّة كينونة غير قابلة للعزل عن الفنّ لأنّه قطعة من الحياة المنتجة الّتي تفيض حياة على نحو جماعيّ**»[2]. حين يفكّر في ماهية الجميل كفيض الكينونة ومسار تراكمي لأحداث تجريديّة معزّزة لأشكال جديدة من الذّاتيّات البيوسياسيّة[3].

لكن **المفارق** في العمل الفنّي هو كونه يحوّل **المجرّد واللاّمادّي** المتمثّل في العلاقات التّعاونيّة الّتي تنسجها المعرفة واللّغة إلى **أشكال ملموسة** لأنّ الفنّ عمل فنّي يشارك في بناء العالم على نحو بيوسياسي يعطي الأهميّة دائما للحياة: «**من وجهة نظر الفنّ نصل إلى مفارقة التّاريخ: تطوّر الفنّ حول العلاقات الاجتماعيّة المجرّدة إلى شكل ملموس ليمنح الأهمّيّة لحيويّة اللّحم**»[4]. وهكذا تغيّرت العلاقة بين الإنسان والحياة داخل ما يعرف بالعمل اللاّمادّي بما أفضى إلى انقلاب رأسا على عقب فيما يخصّ الأسلوب الّذي فهمها به نظام انضباط الاقتصاد **السّياسي التّقليدي** (الفوردي).

تكون القوى العاملة معرفية. تكون الرغبة في التعبير الفني موجودة في كل مكان. عندها تتحوّل كتلة العمال إلى عدد كبير من المنتحين المفردين يؤثر النشاط الفني على أشكال الحياة وتصبح هذه الأشكال جسد العالم». ينظر:

NEGRI (Antonio) : « Métamorphoses», translated by Alberto Toscan, First published, in *Radical philosophy*, N°149, May/Jun 2008, pp. 21- 25.

(1) « *Nous n'allons plus vers le postmoderne mieux : nous avons désormais dépassé tous les post- nous sommes dans la contemporalité et cette dernière a ultérieurement approfondi la transformation du travail, le travail qui était comme on l'a vu immatériel a affectif est en train de se transformer en bio, en travail biopolitique, en activité reproductrice de forme de vie* ». (Voir : NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., pp 147.148).

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p. 122.

(3) Ibid., p. 139.

(4) Ibid., p. 139.

Livre 1.indb Arabe.indb 96 17/11/2025 15:19:18

فالحياة ما عادت تنتج في دورات الإنتاج الّتي جرى إخضاعها اليوم، صارت الحياة على النّقيض من ذلك شاحنة لعمليّة إعادة الإنتاج كلّها والسّيطرة عليها. لقد أصبحت قيمة العمل والإنتاج محسوسة في الحقيقة داخل أحشاء الحياة. فالصّناعة لا تنتج فائضا سوى ما يتولّد على الفعاليّة الاجتماعيّة خارج نطاق القيس. فلولا قيم «**الذّكاء الاجتماعي**» المصحوب بالتّعابير الفنّيّة والعاطفيّة المحدّدة للعلاقات الاجتماعيّة لما كان أيّ فائض.

إنّ أحد الشّروط الأوّليّة للعمل وجميع القياسات الاقتصاديّة والسّياسيّة الأخرى الّتي تمّ فرضها عليه تتمزّق أشلاء ليصير زمن العمل زمنا خارج القياس.

لقد صار التّجريد والخيال قدرة مؤسّسة لمواجهة الفراغ الّذي يهدّد العالم بالسّقوط فيه.

فالفنّ التّجريدي هو ماهيتنا، وطبيعتنا، ووجودنا، وعملنا. وهو الجماعة الوحيدة الّتي نوجد من خلالها ومن أجلها، إنّه: «**قوّة خلق، قوّة حياة لا سلطة على الحياة**»[1]، قدرة على خلق الكينونة: «**أن نفهم ما هو الفنّ هو أن نفهم كيف أنّ الألم الضّائع بوسعه أن يخاطر بنفسه في صلب المحيط العاري والمجهول من أجل كينونته جديدة**»[2]؛ إذ بالفنّ وقدرته التّجريديّة نستطيع أن نتخيّل ونترجّل في عوالم إبداعيّة بديلة عن هذا العالم الميّت يجعله يتدفّق حياة ومعنى لأنّه ليس أعسر علينا من أن نعيش العواطف الحزينة الّتي تقلّص من قدرتنا على الفعل وهو ما يريد نظام السّوق أن تعيشه حتّى يجعل منّا عبيدا محاولا إقناعنا بأنّ الحياة صعبة وثقيلة وأنّ إرادتنا «**إرادة عمياء للتّجاوز**»[3].

(1) قوّة حياة «*Puissance de la vie*» وليست «**سلطة على الحياة**» «*Pouvoir sur la vie* » بعبارة بيتير بال يبلبير (Peter PAL PELBART).

« *Créer c'est plutôt une démesure une excédence quelque chose qui découvre un sur plus de productivité or précisément quand la force de travail est cognitive le désir d'expression artistique se présente en tous lieu : quand la masse des travailleurs se transforme en multitude investit les formes de vie et les formes de vie deviennent le chair du monde* ».(Voir : NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.146).

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.29.

(3) Ibid., p.30.

Livre 1.indb Arabe.indb 97 17/11/2025 15:19:18

لقد أشار ماركس في هذا الاتّجاه من خلال مفهومه للـ «**عمل الحيّ** »وبالتّحديد في «**المخطوطات**»، حيث بحث في العلاقة بين العمل والحياة معتبرا العمل القدرة الإنسانيّة الخلاّقة، وهو القدرة على الانخراط في العالم بنشاط وخلق الحياة الاجتماعيّة. يقول ماركس: «**لأنّ العمل نشاط الحياة، الحياة الاجتماعيّة ذاته- يبدو للإنسان مجرّد وسيلة لإشباع حاجة- الحاجة إلى المحافظة على الوجود الجسدي. غير أنّ الحياة الإنتاجيّة هي حياة النّوع، إنّها حياة تولد حياة وطابع أيّ نوع طابعه كنوع- يحويه طابع نشاط حياته والنّشاط الحرّ الواعي هو طابع نوع الإنسان. والحياة نفسها لا تظهر إلّا كوسيلة للحياة**»[1]. إلاّ أنّ رأس المال بإمكانه ان يقبض على العمل الحيّ ويجمّعه كما يمكن آن ننزّله على مستوى قوّة العمل الّتي تشترى وتباع والّتي تنتج السّلع ورأس المال ليتحوّل العمل إلى أداة تفقد فيها الحياة أداة، اغتراب وتموضع يقول ماركس: «**وهكذا خلال العمل المغترب، المنسلب ينتج العامل علاقة إنسان غريب عن العمل ويقف خارجه بهذا العمل. فعلاقة العامل بالعمل تولد علاقة الرّأسمالي-أو أي اسم يختاره المرء لسير العمل- بالعمل وهكذا فإنّ الملكيّة الخاصّة هي نتاج العمل المغترب- العلاقة الخارجيّة للعمل بالطّبيعة وبذاته نتيجته وعلاقته الضّروريّة**»[2].

في مقابل القراءة الفلسفيّة الّتي انطلق منها **ماركس** لدراسة «**العمل الحيّ**» في كتاب «**المخطوطات**» يضعنا ماركس في كتابه **رأس المال**» أمام زاوية نظر مغايرة للعمل من زاوية «**الاقتصاد السّياسي التّقليدي**» يركّز فيها على التّمييز بين «**رأس المال الثّابت**» (*Le capital constant*)[3] و«**رأس المال المتحوّل**»

(1) ماركس (كارل): **المخطوطات**، ترجمة محمد مستجير مصطفى دار الثّقافة الجديدة، القاهرة، 1974 ص 54.

ويقول أيضا: « **وهكذا فإنّ الإنسان في صياغته للعالم الموضوعي يؤكّد نفسه حقّاً للمرة الأولى باعتباره كائنا نوعيا، فهذا الإنتاج هو حياته النشطة كنوع، وخلال هذا الإنتاج وبسببه، تبدو الطّبيعة باعتبارها عمله وواقعه**». (انظر: المرجع نفسه، ص 57).

(2) المرجع نفسه، ص 55.

(3) في كتاب «**رأس المال**» عبارة «**العمل الحيّ**» (*Travail vivant*)، تختفي من الزّوج **العمل الثّابت/ العمل المتحوّل** ليحلّ محلّه زوج مغاير «**العمل الميّت**» (*Travail mort*)/ «**عمل حي**» (Travail vivant) حيث يتمظهر كقوّة عمل متحرّكة «**تنتج قيمة جديدة باعتبارها القوّة الإنسانيّة الحيويّة**». ينظر:

(*Le capital variable*)، حيث يجعل من **العمل الحيّ** (*Le travail vivant*) عملا منتجا أمّا العمل غير المنتج فهو عمل ميّت (*Le travail mort*) وإذ كان ماركس يرى في العمل الحيّ عملا منتجا في سياق الإنتاجيّة الرّأسماليّة (*La production capitaliste*)، فإنّ نغري في رسائله المجمّعة **الفنّ والجمهور** يذهب إلى أبعد من ماركس رغم ما يعترف به نغري من فضل لماركس في الكشف عن أهمّيّة العمل الحيّ كقوّة منتجة وخلّاقة[1].

لذلك حاول نغري أن يدرك جدوى اللّامادّيّة الكامنة في العمل وما يمكن أن تنتجه من إبداعيّة خلّاقة ساعيا إلى استثمارها في فهم العمل الفنّي.

فما يختلف فيه نغري عن ماركس ضمن الاقتصاد السّياسي المعاصر هو أنّ العمل الحيّ يتخطّى ما ذهب إليه ماركس في كونه نتيجة العمل المنتج لرأس المال؛ فقدرتنا المبدعة والخلّاقة هي دائما –حسب نغري– أعظم من العمل المنتج (رأس المال)، لأنّ رأس المال لا يمكن أن يقبض تماما على الحياة في كليتها لذلك لابدّ –حسب نغري– من أنّ نراجع فكرة ماركس عن العلاقة بين العمل والقيمة في الإنتاج الرّأسمالي: «**فالعمل الحيّ هو القدرة الأساسيّة وهو القدرة على الانخراط في العالم بنشاط وخلق الحياة الاجتماعيّة ويمكن أن يقبض رأس المال على العمل الحيّ ويجمّعه. يمكن أن ننزّله إلى مستوى القوّة الّتي تشترى وتباع الّتي تنتج السّلع ورأس المال. لكن العمل الحيّ يتخطّى ذلك دائما. فقدراتنا المبدعة والخلّاقة هي بشكل دائم أعظم من العمل المنتج أي المنتج لرأس المال**»[2].

يمكننا عند هذه النّقطة أن ندرك أنّ هذا الإنتاج البيوسياسي هو من ناحية لا يقاس لأنّه لا مادّي إذ لا يمكن تحويله إلى مقادير لوحدات زمنيّة، ومن ناحية

MARX (Karl) : *le capital*, Éd. Sociales, Paris, 1969, Tome 1, 1978. pp. 205-207 et 20.

(1) « *Chez Marx le travail est la matrice créatrice de l'être historique et avec ce dernier de toute les figures des mondes*». (Voir : NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.123).

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.180.

Livre 1.indb Arabe.indb 99 17/11/2025 15:19:19

أخرى هو فائض بالنّسبة إلى القيمة الّتي يمكن لرأس المال أن يستخلصها، لأنّ رأس المال لا يستطيع أن يمسك على الحياة كلّها لذلك يذهب جاك بيدات (Jacques BIDET 1935) إلى أنّه: «**مع نغري نفهم المسائل بشكل مغاير، يجب مساءلة هذه الإضافة الّتي يحجزها نغري لنفسه**»[1]. فلا يوجد عمل فنّي دون تعاون. هذه القدرة على «**التّأليف**»[2] استمدّها الفنّ من الإنتاج اللّامادّي الّتي علينا أن ندركها حتّى نتمثّل العلاقة الحميميّة مع التّعاون والمشاركة والتّواصل: «**وقد أكّد ماركس على أنّ أحد العناصر التّقدّميّة الكبرى لرأس المال تاريخيّا كان في تنظيم جيوش من العمّال في علاقات إنتاج تعاونيّة. فالرّأسمالي يدعو العمّال إلى المعمل طالبا منهم مثلا المشاركة والتّواصل في الإنتاج ومقدّما لهم وسائل للقيام بذلك على العكس من ذلك يحصل في نموذج الإنتاج اللّامادّي. فإنّ العمل نفسه هو الّذي ينتج وسائل التّفاعل والتّواصل للإنتاج**»[3].

لذلك يقرّ نغري بأنّه «**كان دائما ماركسيّا**»[4] مستلهما منه مفاهيم الماهية المجرّدة للعمل ومفهوم العمل الاجتماعي والإدراج والتّعاون... دون السّقوط في دغمائيّة ماركسيّة، حيث لم يعد «**التّجريد**» هو التّجريد و«**العمل الاجتماعي**» هو «**العمل الاجتماعي**» تأثّرا بأعمال الفيلسوف الإيطالي ماريو ترونتي (Mario TRONTI 1931–2023) كما لم يعد «**الاستغلال**» هو «**الاستغلال**» (لأنّ دوائره وفضاءاته تغيّرت) و«**العمل**» ليس «**العمل**» (في ظلّ ظهور «**اللّامادّي**») و«**الطّبقة**» ليست «**الطّبقة**» (في ظلّ ظهور العمل المعرفي) حيث الانتقال من الطّبقة الكادحة إلى الجمهور، كذاتيّة سياسة جماليّة مغايرة من طبيعة هذا العصر الجديد، حيث التّعاون والفعل الجماعي

(1) BIDET (Jaques) : la « méthode de Marx » selon Michael Hardet et Toni Negri, 2005.

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.61.

(3) Ibid., p. 180.

(4) Ibid., p. 123. Et Negri ajoute : « *Nous voici aujourd'hui dans une nouvelle social de la force de travail cognitive* ». (Voir : NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.129).

Livre 1.indb Arabe.indb 100 17/11/2025 15:19:19

المشترك: «**نحن قلنا ومازلنا نقول إنّ الفنّ لا يعيش إلّا كإبداع فعل جماعيّ يتكوّن ضمن التّجريد، وهو تجريد جماعيّ وإنتاج يبحث اليوم عن ذات من أجل مشتركيّة**[1] **الفنّ؛ مشتركيّة خارج مشتركيّة الطّبقة الكادحة ومن أجل مشتركيّة أوسع (الجمهور)، تبنيها الفرادات بالفنّ انطلاقا من روح التّعاون الّتي يضفيها العمل اللّاماديّ**»[2].

المرونة والحركيّة والتّجريد المتزايد الّذي ميّز العمل اللّاماديّ جعل من رأس المال المعرفيّ متحرّكا خلّاقا يقطع مع رأس المال المقترن بالآلة والمواد الخامّ.

لماذا اللّاماديّة في الفنّ؟ هل لأنّ العصر اللّاماديّ الّذي يجب أن تدرج تحته كلّ النّشاطات الإنسانيّة بما فيها الفنّ لم يكن بمنآى عنها كقوّة تواصليّة إبداعيّة تعاونيّة مكثّفة لروح المشترك خارج فئويّة الطّبقة الكادحة بروح التّضامن العمّالي وخارج مشترك دولة البروليتاريا ودولة رأس المال من أجل مشترك لا متمركز، مشترك أوسع متعدّد؟ أم أنّ الأمر يتعلّق أساسا بدور اللّاماديّ في التّمييز بين بشر ما بعد الحداثة (ثوريّين ورجعيّين) وبالتّالي تصنيف فنّ ما بعد الحديث إلى «**فنّ ثوريّ**» و«**فنّ رجعي**»[3]؟.

(1) اعتمدنا ترجمة لفظ «**مشتركيّة**» (*Communisme*) بالعودة إلى الباحث صلاح الدّين الدّاودي (طوني ناغري: الفنّ والجمهور، منشورات إيبال، باريس، 2005، (الرسالة التاسعة: رسالة إلى نانّي حول البناء، 18 ديسمبر 1988)، تعريب صلاح الدّاودي، ضمن الحوار المتمدّن، العدد 4300، 9-12-2013، الرّابط: https://www.ahewar.net/debat/show.art.asp?aid=390436)، حيث يختلف عن السّياق الّذي أورده كارل ماركس (الاشتراكيّة)؛ إذ يعني هنا عند نغري حسب ترجمة صلاح الدّين الداودي بـ «**المشتركيّة**» باعتبارها «**جماعة**» (*Communauté*).

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.180.

(3) انظر الكاتبة أم الزين بن شيخة في كتابها: «**الفن يخرج عن طوره، جماليات الرائع من كانط إلى دريدا**» ، دار جداول، بيروت، 2011، ص 286، إذ أفردت في آخر صفحات هذا الكتاب اهتماما بالفنّ في علاقته بمفهوم المشترك، حيث تطرّقت إلى التصنيف الذي أقامه نغرى لبشر ما بعد الحداثة: «**رجعيون**» و «**ثوريّون**». تصنيف كان للفن فيه شرف توقيعه : «**رجعيون**» أمسكوا العالم في بهرج استطيقى مكتفين بالصمت و«**ثوريون**» قادرون على الخروج من الصمت لنقد العالم لأنهم على حقة مع الوجود **الصنف الأول** من بشر ما بعد الحداثة وجدوا ضالتهم في الحداثة بإحيائهم لمفاهيم التوق والمتعة والتواصل واقعين بذلك تحت وطأة اغراء السوق ومنتجاته. **الصنف الثاني** من بشر ما بعد الحداثة هم الثوريون المواجهون لعنف العالم محاولين كسر طوق التشاؤم والفراغ الذي

فكيف للّامادّيّة أن تكون طرفا حاسما من التّمييز بين نزعتين ما بعد حداثيّين (رجعيّة وثوريّة) كان لهما الأثر الكبير في تصنيف الفنّ في الوضع إلى ما بعد حديث إلى صنفين (رجعي وثوري)؟.

ثانيًا: البيوسياسة: الفنّ «الثوري» و«الرّجعي»:

يقودنا السؤال السابق أوّلا إلى تحديد:

- من هم الرّجعيّون الما بعد حداثيّون بشرا وفنّانون؟
- ثمّ من هم الرّجعيّون الما بعد حداثيّون بشرا وفنّانون؟
- وأخيرا **ما دور اللّامادّي** في إقامة الفاصل والتّمييز بين كلّ ذلك؟

ففي المواجهة النّظريّة الّتي حدثت في منتصف الثّمانينات ارتبط مفهوم «**ما بعد الحداثة**» بنزعتين (تيّار رجعي وتيّار ثوريّ) اتّفقا حولهما كلّ من ماكسانس ألكادي (Maxence ALCADE) وجيلبار دافيد (Gilbert DA-VID) إلّا أنّهما اختلفا حول الدّلالة الاشتقاقيّة لكلّ منهما. فالتّيّار الرّجعي لمفهوم ما بعد الحداثة يشار إليه عند جيلبار دافيدا بـ (*Postmodernité*)[1] في حين يشار إليه عند ماكسانس ألكادي بـ (*Post–modernité*)[2] وكلاهما

يعشه انسان ما بعد الحديث لا على شاكلة يوتوبيا التحرّر الماركسي ولا حتى على صيغة نظريات التحرر التي وضعتها حركة الطليعة السياسية والفنية ولا على شاكلة التواصل التي تحنّ إلى الحداثة الاستطيقية. وإنّما على شاكلة يوتوبيا مغايرة ينعتها نغري بالمادية أو المحايثة، (ماكيافلي، سينوزا، ماركس) من أجل كينونة جديدة تقطع مع قيم «**السوق**»، تحكى هذا العالم الجديد الذي يظهر في الأفق. ينظر أيضا:
.NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.153

(1) -« *Deuxième tendance une postmodernité qui entend réactiver les principes majeurs de la modernité cette postmodernité te qui tient a préserver une sorte de continuité avec la modernité* » (Voir : DAVID (Gilbert): «Table ronde, théâtre et postmodernité», in *L'annuaire Théâtral* revue québécoise d'études théâtre, 1989, p 226).

(2) « ***Post- modernité*** (*notamment utilisé par Jürgen HABERMAS*) *indique une période qui ne serait qu'un épisode ou une crise anecdotique au sein de la modernité* ». (Voir : ALCADE (Maxence) : « L'art comme idiologie

Livre 1.indb Arabe.indb 102 17/11/2025 15:19:19

يشير -رغم الاختلاف في الكتابة- إلى دلالة العودة والحنين للحداثة كمواصلة لها (« *Une sorte de continuité avec la modernité* »). ولكلّ منهما موقفه ومنطلقاته الإيديولوجية والفلسفيّة الّتي جعلت من «**الفنّ إيديولوجيا**» كما هو الحال عند جيلبار دافيد[1] مثلا. أمّا «**التّيّار الثّوري**» لمفهوم ما بعد الحداثة فيشار إليه عند جيلبار دايفيد بـ (*Post modernité*)[2] بخلاف ماكسانس ألكاد الّذي يشير إلى هذا المفهوم بـ (*Postmodernité*)[3] وكلاهما يشير -رغم الاختلاف في الكتابة- إلى دلالة القطع مع ادّعاءات الحداثة قطعا راديكاليّا.

إنّ المفارق في العمل الفنّي هو كونه يحوّل المجرّد واللّامادّي المتمثّل في العلاقات التّعاونيّة الّتي تنسجها المعرفة واللّغة إلى أشكال ملموسة.

تصنيف -وإن كان يؤخذ مآخذ الجدّيّة لكونه -على شكليته- يستوفي كلّ الموضوعات والمضامين الّتي ألفناها حول الجدال الحاصل داخل فلسفات ما بعد الحداثة ونقّادها باعتبارها تيّارا وحركة حضاريّة وفنّيّة معبّرة عن أزمة الحداثة ومساراتها السّلبيّة حيث هيمن منطق السّوق، إلا أنّنا معه نجد أنفسنا إمّا إزاء مواصلة للحداثة أو إزاء قطع صلة مع الحداثة مع ملاءمة لها، كأنّنا نعيد ماركس من جديد لاختراع ذاتيّات جديدة تسكن هذا العالم البيوسياسي، (سياسيّا واقتصاديّا وجماليّا)، اختراعا للحياة بمفردات الاقتصاد السّياسي الجديد، حيث حلّ اللّامادّي محلّ المادّي وفي البال

réactionnaire », in *Marge revue d'art contemporain*, Mai, 2004, pp. 97- 107).

(1) DAVID (Gilbert): «Table ronde, théâtre et postmodernité», op.cit., p. 226.

(2) « *Première tendance, une* ***Post modernité*** *qui Veut rompre avec la modernité et ses multiples avatars no modern modernistes les avant – gardes sont pointées du doigt* ». (Voir : DAVID (Gilbert): «Table ronde, théâtre et postmodernité», op.cit., p. 226).

(3) « *Postmodernité-notamment utilisé par Jean François Lyotard ou Jean Baudrillard- indique une vision de cette période* » *se Situant après la Fin de l'histoire* » *et sans réel lien avec le concept de modernité* ». (Voir : ALCADE (Maxence) : « L'art comme idiologie réactionnaire », in *Marge revue d'art contemporain*, op.cit., p. 105).

Livre 1.indb Arabe.indb 103 17/11/2025 15:19:20

مراقبة لهذا النّظام حتّى لا يكون سلطة على الحياة بل اختراعا[1].

يصنّف نغري بشر ما بعد الحداثة إلى صنفين كان اللاّمادّي الإسهام في وضع أسسه **رجعيّون** وظّفوا اللاّمادّي في دائرة الاستغلال لما يمثّله من قوّة سيطرة على الحياة لأنّنا نعيش عصر اللاّمادّي واكتساحاته لتعود السّلطة السّياديّة الحداثيّة كسلطة متعالية جديدة موظّفة لنظم الشّبكات وتكنولوجيا المعلومات الّتي تستند إلى الاقتصاد اللاّمادّي الجديد، لنكون بالتّالي إزاء **فنّ** «**رجعيّ**» أقرب إلى الصّناعة الثّقافيّة تسيّره شركات الدّعاية اللاّمادّيّة (أنظمة التّواصل الاجتماعي، الصّورة، الميديا المضاعفة...) كما لو كنّا إزاء فنّ يحنّ إلى حداثة الاستهلاك والصّنميّة السّلعيّة الّتي ميّزت «**عصر الحداثة**».

فما نشهده اليوم من تشويه للفنّ وإدراجه في لعبة **ال**استغلال البيوسياسي هو عودة بالأشكال التّقليديّة للاستغلال والانتقال من صنميّة العلاقات البشريّة إلى صنميّة الصّورة الّتي تدمج الأفراد تحت مشاريعها وبرامجها التّحكّميّة الّتي تروّج لها أنظمتها الدّعائيّة بما يخلط بين الثّقافي (الفنّي) والسّياسي (الإيديولوجي)، لذلك ينبّهنا نغري إلى خطورة هذه الإيديولوجيا بقوله: «**احذروا الإيديولوجيّات**»[2] الّتي تتخفّى وراء نظام السّوق الّذي يدفع بالفنّ نحو: «**التّطبيع مع حياة غير طبيعيّة (مصطنعة) ممكنة ومستلبة**»[3] وأسقطت الفنّ في حقل البضاعة الاستهلاكيّة الإيهاميّة المسوّقة لثقافة

(1) لذلك يرى نغري من الضروري ابتكار قواعد جديدة للعمل السياسي. من هذا المنطلق عرف ما بعد الحداثة **بـ «طريقة سلبية»** بأنها مرحلة «**ما بعد و من دون ما بعد قومية**» تحول السلطة من الدولة إلى الأمة إلى الكيانات ما فوق الوطنية)، **ما يعد فوردية** (تحولات شروط العمل التي تفضل المرونة والحركية والعمال في شبكات و**ما بعد نقابية** ((بنيات كلاسيكية للصراعات الاجتماعية) .. و «**طريقة إيجابية**» يمكن تعريفها بكونها التداخل بين السّياسي والاقتصادي والجمالي.

« *De cette l'histoire «période» se situant après la Fin de et sans réel lien avec le concept de modernité* ». (Voir : ALCADE (Maxence) : « L'art comme idiologie réactionnaire », in *Marge revue d'art contemporain*, op.cit., p. 105).

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.53.

(3) Ibid., p.53.

Livre 1.indb Arabe.indb 104 17/11/2025 15:19:20

الصّورة استجابة لمتطلّبات الاستهلاك السّريع الانتشار مع ظهور عصر اللّامادّي وهيمنة عصر الصّورة واكتساح الافتراضي للنّشاطات الإنسانيّة الّذي طال الفنّ ضمن ما يسمّى اليوم «**الفنّ الرّقمي**» أو «**الفنّ التّكنولوجي**» الّذي اخترق القيم الفنّيّة والإنسانيّة من خلال اقتحامه لميدان **البيوتكنولوجيا** حيث اشتغل بعض «**الفنّانين**» على الكائن الحيّ[1] مستفيدين من الشّبكات الرّقميّة؛ ليتحوّل العمل الفنّي إلى مجرّد «**تأليفات جينيّة**» ضمن ما يعرف بـ «**فنّ التّحويل الجيني**» (*L'art transgénitique*) أو **البيو- فن** (*Bio-art*)، تحكم ما بعده.

ما يختلف فيه نغري عن ماركس ضمن الاقتصاد السّياسي المعاصر هو أنّ العمل الحيّ يتخطّى كونه نتيجة العمل المنتج لرأس المال.

إنّ هذا التّحكم ينذر بعالم ميّت، «**عالم إحمائي**» لا انفعالات فيه ولا مشاعر ليتّجه الفنّ إلى تبنّي رؤى جديدة مضادّة للتّقاليد الجماليّة الفنّيّة التّقليديّة أي خارج دائرة الجميل والقبيح والإبداع بعيدا عن هذا التّصوّر الرّجعي للفنّ يضعنا نغري أمام تصوّر ثوريّ للفنّ، تصوّر: «**يمكننا من التّواجد لا كعبيد رأس المال وإنّما على العكس كمتحرّرين من ضرورة خدمته**»[2]. «**ثوريّون لا مادّيّون**» اتّخذوا من العمل اللّامادّي والعمل الاجتماعي سبيلا للقطع مع «**اقتصاد المادّة**» والوجه السّلبيّ للّامادّي (البيوسياسي) والتّوجّه نحو «**اقتصاد المعرفة**» لإذكاء روح التّعاون ونسج علاقات جديدة على نحو «**بيوسياسي مشرق**» لإنتاج العلاقات والحياة الاجتماعيّة ضمن باراديغم

(1) انظر مقال محمّد محسن الزّارعي: «الإبداع الرّقمي بين التّكنولوجي والإيديولوجي»، ضمن سلسلة فنون تحت عنوان: الإبداع الرّقمي، الخلفيّات الفكريّة والرّهانات الجماليّة، منشورات وحدة بحث ثقافات فنية ومعارف وتكنولوجيا جمعية فنون الواحة وثقافاتها، 2012، حيث يقول «إنّ تدخل التّكنولوجي في الإبداع لا يخلو من وجوه إيديولوجيّة» ص 10. والفنّ التّكنولوجي هو قبل كلّ شيء إيديولوجيا. ينظر:

ARDENNE (Paul) : *Art, l'âge contemporain*, éd, du Regard, 1997, p.242.

ABERGAL (Elisabeth) : « La connaissance scientifique » aux Frontières du bio-art le vivant du post- naturel, in *cahiers de recherche sociologique* N° 50- (2011), p.102.

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.53.

Livre 1.indb Arabe.indb 105 17/11/2025 15:19:20

مغاير يعطي للحياة والعمل اللاّمادّي والحيّ؛ الأهمّيّة الّتي تجعل منه إنتاجا بيوسياسيّا إيجابيّا لنشهد بذلك ولادة «**ذات سياسيّة جماليّة**» (الجمهور) من طبيعة هذا العصر اللاّمادّي البيوسياسي تقطع فيه مع بقيّة التّذويبات السّياسيّة الجماليّة الحداثيّة (الطّبقة، الشّعب)، فباتّساع نطاق العمل اللاّمادّي اختفى مفهوم الطّبقة ليتوسّع ويشمل -لا فقط الطّبقة العاملة- وإنّما كلّ العمّال المستغلّين بفروقاتهم واختلافاتهم: «**علينا أن نميّز الجمهور عن الطّبقة العاملة، لقد صار مفهوم الطّبقة العاملة يستعمل كمفهوم حصري لا يقتصر على تمييز العمّال عن المالكين الّذين لا يحتاجون إلى العمل. أمّا الجمهور فهو على العكس من ذلك شامل ومفتوح**»[1].

هذا الجمهور المتنامي تحت وقع التّحوّلات الاقتصاديّة والتّقنيّة والاجتماعيّة العميقة الّتي تترافق مع الانتقال من العصر الصّناعي إلى العصر ما بعد الصّناعي ليضع الفنّ في قلب حياته[2] في سياق هذا الاقتصاد اللاّمادّي: « **يبدع الجمهور مشتركه بواسطة نشاطه البيوسياسي المعبّر عنه سواء من خلال إنتاج الأفكار أو اللّغات أو العواطف أو الأعمال الفنّيّة والأشكال الجديدة للحياة**»[3] تنظيرا لمفهوم الجمهور عند نغري كذات سياسيّة جماليّة مغايرة من طبيعة هذا الاقتصاد الجديد ينهض مفهوم « *Poétariat* »[4] كذات سياسيّة مغايرة مترافقة مع عصر جديد ندخله وباراديغم يترجم عن تحوّل في علاقة الشّاعر (الفنّ) بالجمهور[5]. لذلك طوّر نغري مفهوم « *Coginitariat* » باعتباره الشّكل الجديد من العمّال المتلائم مع عصر ما بعد الصّناعي وليشدّد على الأهمّيّة الأنطولوجيّة للعمل الفنّي في ظلّ الأشكال الجديدة للعمل[6].

(1) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.8.
(2) PINSON (Jean-Claude) : « Poésie : un regain ? », in *Carnets* [En ligne], Deuxième série - 9 | 2017, mis en ligne le 31 janvier 2017, consulté le 09 octobre 2025 (https://doi.org/10.4000/carnets.2015).
(3) Ibid., p.4.
(4) Ibid., p.4.
(5) PINSON (Jean-Claude) : « Du poétariat », in *poétique une auto Théorie Seyssel* : *champ vallon*, 2013, p. 4. [29].
(6) Ibid., pp.19- 34.

Livre 1.indb Arabe.indb 106 17/11/2025 15:19:20

هذا المفهوم الجديد « *Coginitariat* » للعمل هو الّذي يخلق منتوجات لا ماديّة مثل المعرفة والمعلومات والاتّصال واللّغات والفنون بما يجعله متماهيا مع مفهوم « *Poétariat* ». من هذا المنطلق يقترح جون كلود بينسون (Jean Claude PINSON 1947) مفهوم « *Poétariat* »[1] مرادفا لمفهوم « *Coginitariat* » ومفهوم « *Précariat* » ذاهبا إلى أبعد من ماركس مقترحا **طبقة عاملة جديدة** أكثر **ملاءمة** للتّحوّلات الاقتصاديّة الّتي فرضتها العولمة[2]

يقرّ نغري بأنّه «كان دائما ماركسيّا»مستلهما منه مفاهيم الماهية المجرّدة للعمل ومفهوم العمل الاجتماعي والإدراج والتّعاون... دون السّقوط في دغمائيّة ماركسيّة.

ويتعرّض رانسيير (Jacques RANCIERE 1940) في هذا الإطار إلى الإنجاز النغري المتعلّق بخلق ذاتيّة سياسيّة ما بعد حديثة، ما بعد ماركسيّة مواكبة للمرحلة الجديدة الّتي تعيشها الإنسانيّة[3]، فلكلّ حقبة تاريخيّة ذاتها السّياسيّة او طبقتها الخاصّة بها: الحداثة عرفت ما يسمّى « *Protétariat* » (ماركس) أمّا بعد الحداثة فقد عرفت ما يسمّيه نغري « *Cogi-nitariat* »، نظرا لتغيّر أشكال العمل والإنتاج من عمل صناعيّ إلى عمل معرفيّ لا مادّي، واستبدال الرّأسماليّة الصّناعيّة برأسماليّة معرفيّة.

(1) « Le Coginitariat est donc aussi, pour une large part un « poétariat ». (Voir : PINSON (Jean-Claude) : « Poésie : un regain ? », op. cit., p 5. [21].

(2) انظر العدد السّابع من مجلّة «*Nouveaux cahiers du socialisme*» ، الصادرة سنة 2012، تحت عنوان:

«*Du prolétariat au précariat, le travail dans l'ombre de capitalisme contemporain* »

(3) « *Negri consiste à trouver une nouvelle une nouvelle figure de producteur, une nouvelle figure de l'intelligence collective produite de la production*»

وفي حوار أجراه جان مارك لاشو (Jean Marc LACHAUD) مع رانسيير إجابة عن سؤال: «**ما الاستعمال الّذي يمكن أن نفعله اليوم حسب رأيك بخصوص التّفكير الماركسي؟**» ويوضّح **رانسيير**» **إنّ العلاقة بماركس اليوم متعلّقة بماركس آخر. هو ليس ماركس الّذي يضع مسبقا جذريّة الاستغلال وضرورة التّحرّر وإنّما مقابل ماركس يفترض الضّرورة التّاريخيّة والاقتصاديّة الّتي تفرضها العولمة**». ينظر:

Entretien réalisé par Jean Marc LACHAUD, in *Actuel Marx*, 30 novembre, , 2005, N° 39, op.cit., p. 193.

Livre 1.indb Arabe.indb 107 17/11/2025 15:19:20

من هنا كانت إشادة نغري بأعمال باولو فيرنو [1] (Paolo VIRNO 1952) في إدراكه لطبيعة النّموذج الاقتصادي الجديد بما هو اقتصاد لا مادّي استثمر الفنّ لا مادّيّته ليكون عملا حيّا ينتج من خلاله أجسادا جديدة تتواصل فيما بينها. ذلك أنّ باولو فيرنو باستعماله الأداء اللّغويّ –من حيث هو استعارة وكناية للمظاهر الجديدة للإنتاج المعاصر في مقابل عمل المعامل الأخرس– قد كشف عن القدرة الإبداعيّة للأداء اللّغوي في علاقات وتوليد أفكار ومهارات لغويّة وتواصليّة وعاطفيّة ومهمّة في بناء خصائص مشتركة تكون أساسا لبناء المشترك، لأنّ كلّ فعل لغويّ يخلق المشترك؛ فاللّغة ليست مكوّنا مهمّا من مكوّنات العمل اللاّمادّي فحسب، وإنّما أيضا المبدأ الرّئيسي لفهم جميع أشكال العمل اللاّمادّي.

فالعمل ذاته اليوم بكلمات أخرى **يميل** عبر تحوّلات الاقتصاد إلى خلق شبكات من التّعاون تجعل من: «**العالم مستودعا لشبكة علاقات تواصل وأفق نشاطات ووظائف تعاونيّة**»[2]تخلق نوعا من الوجود المشترك أو الجماعيّة المشتركة. « **إنّنا لا يمكن أن ننجح في أن نكون في المستوى إلّا ونحن ننتج أي عندما يتحقّق ها هنا الإنتاج عبر الجماعيّة (فيما عدا ذلك لا يتحقّق شيء)، إذ لا يوجد إنتاج دون جماعة تماما كما لا لغة من غير كلمات ولا فنّ من غير إنتاج زمن غير لغة، ولذلك فإنّ الفنّ تأليف قبل كلّ شيء، إنّه خلق جديدة تمكّننا من رؤية وجود جديد ثمّ أبعاد جديدة من الحياة ومن المعرفة لمّا يتفجّر الفنّ ويتحقّق التّوليف بين اللّغة والجدّة وهكذا يتحقّق البعد الجديد للإيتيقا**»[3].

(1) **باولو فيرنو**: فيلسوف وسيميولوجي إيطالي ولد سنة 1952 في مدينة نابولي، يعتبر رمزا من رموز الحركة الماركسيّة الإيطاليّة، اعتقل سنة 1979 بتهمة «**الألوية الحمراء**» وأمضى سنوات في السّجن، يدرّس حاليّا في جامعة روما. يعود مايكل هاردت إلى باولو فيرنو الّذي يستخدم مقاربة ألسنيّة لفكرة حيث: «**يشخّص باولو فيرتو وضع العمّال ما بعد الفوردي** (Post Fordiste) **كوضع ثرثار فهو يقول أنّ البروليتاريا الصّناعيّة كانت بالأساس صامتة. أي أنّها عملت في صمت بينما يتميّز الشّكل الصّناعي للعمل اليوم بالأداء اللّغويّ والإبداع**». (انظر: حوار مع ميكل هاردت: «الإمبراطورية والسيادة والصراعات الجديدة»، ترجمة حبيب الحاج سالم، معهد العالم للدراسات، /http://alaalam.org/ar (.646290317-interviews-ar/item/504

(2) NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude*, op.cit., p.61.

(3) Ibid., p. 61.

Livre 1.indb Arabe.indb 108 17/11/2025 15:19:20

خاتمة

بأيّ معنى إذن استأنف نغري كارل ماركس في فهم العمل الفنّي؟ هل هو استئناف على أساس القطع بالنّظر إلى التّحوّلات السّياسيّة والاقتصاديّة الّتي يشهدها العالم -وتحديدا مفردات الاقتصاد السّياسي التّقليدي (ماركس، ريكاردو، أدام سميث)- من عمل مجرّد وتعاون وطبقة ونظام أجرة ورأس مال مادّي وإدراج... الّتي بدأت في التّراجع زمن العولمة بالنّظر إلى الانتقال من العمل المادّي إلى العمل اللاّمادّي، أم هو استئناف على **قاعدة حواريّة** تجسيدا لموقف نغري من خلال قوله : «**إنّني كنت دائما ماركسيّا**» ليس فقط انتماء سياسيّا بل **علميّا**؟. ذلك أنّنا لا نكاد نقرّ وندرك الإسهام العلميّ لأنطونيو نغري في وضع ملامح الاقتصاد السّياسيّ الجديد كعلم شأنه شأن ماركس كما لو كنّا إزاء عمليّة **تحديث** لعلم الاقتصاد السّياسي التّقليدي صحبة باولو فيرنو وماريو ترونتي، لأنّ زمن القطائع انتهى مع العلم الحديث وفي كلّ المجالات وما يترتّب عن ذلك من تصنيفات (باراديغم الاقتصاد السّياسي التّقليدي/ باراديغم الاقتصادي السّياسي الجديد، حداثة استطبقيّة/ ما بعد حداثة استطبقيّة). فالأمر يتعلّق أساسا بمغايرة في التّفكير وملاءمة تأخذ بعين الاعتبار تحوّلات العالم وظهور اللاّمادّي.

> بعيدا عن هذا التّصوّر الرّجعي للفنّ يضعنا نغري أمام تصوّر ثوريّ له، تصوّر: «يمكننا من التّواجد لا كعبيد رأس المال وإنّما على العكس كمتحرّرين من ضرورة خدمته.

أليست المشاركة في العمل الفنّي عند نغري وما تحمله من روح تعاونيّة وتضامنيّة وألفة وحبّ تآزر مع جماليّات الاقتصاد الجديد (نغري، رانسيير) هي نفسها الّتي حدّثنا عنها أدام سميث ضمن «**الاقتصاد السّياسي الرّومنسي**»؟ حيث التّعاطف والانسجام والعمل في إطار الشّبكات، حيث الحبّ وحبّ النّظام. ألم يتحدّث ماركس ضمن جماليّات الاقتصاد السّياسي التّقليدي عن العمل الحيّ وعن التّجريد في العمل وعن «**فنّ الطّبقة الكادحة**»

Livre 1.indb Arabe.indb 109 17/11/2025 15:19:20

وما يضطلع به من دور سياسيّ في بناء مشترك الطّبقة الكادحة المقاومة لكلّ أشكال الاستغلال؟ مشتركا لم يعد اليوم بالنّخبوي ولا الطّبقي وإنّما «**مشترك بيوسياسي**»[1]، مشترك البوريتاريا[2]، الطّبقة الموسّعة الّتي تشمل كلّ العمال والمستفيدة من التّحوّلات الاقتصاديّة الجديدة (ظهور اللّامادّي)، حيث تتعاون فيه الفرادات الما بعد حديثة، متعاطفة، متآزرة من أجل فنّ مقاوم لكلّ أشكال الاستغلال الجديدة الّتي تنتجها الرّأسماليّة اللّامادّيّة الجديدة (المعرفيّة). الأكيد أنّ الأمر يتعلّق أساسا ببناء جهاز نظريّ من طبيعة هذا العصر يكون أكثر ملاءمة.

(1) **مشترك البيوإيتيقا** (*Bioéthique*).

(2) « *Je m'appelle* « *Poétariat, cette multitude croissante qui sur fond des profondes mutations économiques, Techniques et sociales qui accompagnent le passage de l'âge industriel à l'âge post-industriel, entend mettre l'art au centre de sa vie. Dans le contexte d'une économie immatérielle et de ces* «*externalité* «. *Cette transversalement du commun à la faveur d'une activité biopolitique* (*et biopoétique*) *consistant en la production d'idées, des langages, d'affects*… ». (Voir : PINSON (Jean-Claude) : « Poésie : un regain ? », op. cit., p 5. [21].

Livre 1.indb Arabe.indb 110 17/11/2025 15:19:20

قائمة المصادر والمراجع

أوّلا: المصادر

1 -الكتب

أ- المعرّبة

- هاردت (ما يكل) ونغري (أنطونيو): **الأمبراطورية**، تعريب فاضل جتكر العبيكان، الرّياض، 2000.

– ماركس (كارل): **المخطوطات**، ترجمة محمد مستجير مصطفى دار الثّقافة الجديدة، القاهرة، 1974.

ب-الأجنبيّة

- NEGRI (Antonio) : *Art et Multitude neuf lettres sur l'art suivies de Métamorphoses,* traduit de l'italien par Judith Revel, Nicolas Guilhot, Xavier Leconte et Nicole Sels, éd Mille et une Nuit, Paris, 2009.

- NEGRI (Antonio) : *Fabrique de porcelaine*, traduit de l'italien par Judith REVEL, Éd. l'Harmattan, Paris, 2006.

-NEGRI (Antonio) : *Marx au de là Marx*, Éd, l'Harmattan, Paris, 1996.

- NEGRI (Antonio) & HARDT (Michael): *Multitude guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, la Découverte, Paris, 2004.

- NEGRI (Antonio) : *Traversées de l'empire*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éd. L'Herne, Paris, 2011.

-MARX (Karl) : *Le capital*, Éd. Sociales, Paris, 1969, Tome 1, 1978.

Livre 1.indb Arabe.indb 111 17/11/2025 15:19:20

2 - المقالات والدّوريات

أ-الورقيّة

- NEGRI (Antonio) : « La souveraineté aujourd'hui entre vieilles fragmentations et nouvelles excédences », in *Tracés*, Revue de Sciences humaines (Hors Série), 2008.

-NEGRI (Antonio) : « Métamorphoses», translated by Alberto Toscan, First published, in *Radical philosophy*, N°149, May/Jun 2008.

-NEGRI (Antonio) : «Pour une définition la multitude», in *Multitude*, 9 Mai-Juin 2002.

ب-الإلكترونيّة

- NEGRI (Antonio) : «Entretien », dans *Philosophoire* (Mars-Avril n°3), http:// Le philosophoire, Free . Fr.

ثانيًا: المراجع

1 -الكتب

أ- العربيّة والمعرّبة

– بن شيخة (أم الزين): **الفن يخرج عن طوره ، جماليات الرائع من كانط الى دريدا**» ، دار جداول، بيروت، 2011،.

ب- الأجنبية

-ANDRÉ (Groz) : *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, éd. Galilée, Paris, 2003.

-ARDENNE (Paul) : *Art, l'âge contemporain*, éd. du Regard, 1997.

Livre 1.indb Arabe.indb 112 17/11/2025 15:19:21

- BIDET (Jaques) : *La « méthode de Marx » selon Michael Hardet et Toni Negri*, 2005.

- TRONTI (Mario) : *Ouvriers et capitale*, Éd. Christian BOURGEOIS, Paris, 1977.

- PINSON (Jean-Claude) : *Poétique une autothéorie*, Champ Vallon, 2013.

- VERCELLONE (Carlo) et autres : *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel*, Éd, La Dispute 2003.

2 –المقالات والدّوريات

أ-الورقيّة

- ABERGAL (Elisabeth) : « La connaissance scientifique » aux Frontières du bio-art le vivant du post- naturel, in *cahiers de recherche sociologique?* N° 50, 2011.

- ALCADE (Maxence) : « L'art comme idiologie réactionnaire », in *Marge* revue d'art contemporain, Mai, 2004.

-BEAUDET (Pierre) : «La fin de la classe ouvrière», in *Nouveaux cahiers du Socialisme*, N°7, hiver 2012.

- BENOIT (Alain) : « Multitude ou chaos ? Sur les thèses de Michael Hardt et Antonio Negri », in *Krisis,* Mai, 2011.

-DAVID (Gilbert): «Table ronde, théâtre et postmodernité», in *L'annuaire Théâtral,* revue québécoise d'études théâtre, 1989.

Livre 1.indb Arabe.indb 113 17/11/2025 15:19:21

- FRANCK (Georg) et DEGOUTIN (Christophe): « Capitalisme mental », in *Multitudes*, N°54, 2013.

-NANCY (Jean Luc) : « Le commun le moins commun » in *Actuel Marx,* n°48, 2010.

-NICOLAS (Pascal) : « Note de lecture Antonio: Negri Fabrique de porcelaine pour une nouvelle grammaire du politique», in *le Start* 1 12. 2007.

-RANCIERE (Jaques) : « Politique et esthétique réaliser par jean Marc LACHAUD, Le 30 novembre, 2005, in *Actuel Marx*, 2006 N°39.

-REVEL (Judith) : « La naissance littéraire de la biopolitique », in *Michel Foucault*, la littérature et les arts (actes du colloque de Cerisy-la-Salle de juin 2002), Paris, Kimé, 2004.

- RULLARNI (Enzo) : « Le capitalisme cognitif : du déjà vu ?» traduit de l'italien par Antonella CORSANI, in *Multitudes*, Mai 2000.

- PAL PELBART (Petere) : « Pouvoir sur la vie, puissance de la vie » in *Multitudes*, N°29, 2002.

ب-الإلكترونيّة

*** العربيّة**

– الدّاودي (صلاح الدّين) (مترجم): «طوني ناغري: الفنّ والجمهور، منشورات إيبال، باريس، 2005، (الرسالة التاسعة: رسالة إلى نانّي حول البناء، 18 ديسمبر 1988)، «، ضمن الحوار المتمدّن، العدد 4300، 9-12-2013، الرّابط: https: / /www.ahewar.net /debat /show.art.asp?aid=390436 .(

Livre 1.indb Arabe.indb 114 17/11/2025 15:19:21

- الزّارعي (محمّد محسن): «الإبداع الرّقمي بين التّكنولوجي والإيديولوجي»، ضمن سلسلة فنون تحت عنوان: **الإبداع الرّقمي، الخلفيّات الفكريّة والرّهانات الجماليّة**، منشورات وحدة بحث ثقافات فنية ومعارف وتكنولوجيا جمعية فنون الواحة وثقافاتها، 2012.

- هارد (ميكل) (حوار) : «الإمبراطورية والسيادة والصراعات الجديدة»، ترجمة حبيب الحاج سالم، معهد العالم للدراسات، http: / /alaalam. org /ar /interviews-ar /item /504-646290317).

*** الأجنبيّة**

-HERLA (A.) : « Empire et multitude : la démocratie selon Antonio Negri », 2007 [cité 1 févr 2017]; Disponible sur: http://www.philosophie.ulg.ac.be/documents/PhiloCite2007/PhiloCite_Herla.pdf

- PINSON (Jean-Claude) : « Poésie : un regain ? », in Carnets [En ligne], Deuxième série - 9 | 2017, mis en ligne le 31 janvier 2017, consulté le 09 octobre 2025 (https://doi.org/10.4000/carnets.2015).

Livre 1.indb Arabe.indb 115 17/11/2025 15:19:21

29
30

مسارات

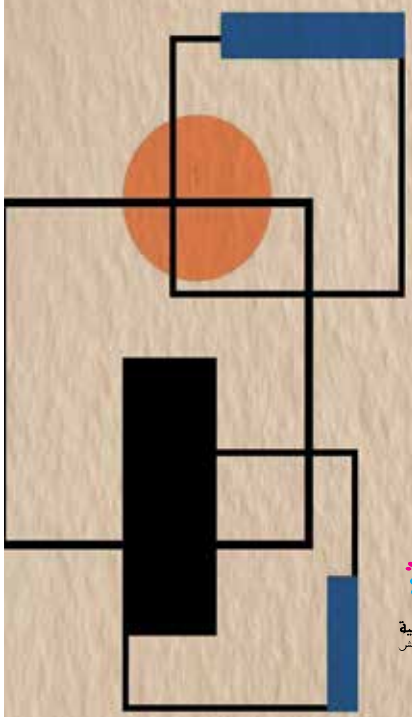
مجلّة نصف سنوية محكّمة تعنى بالدراسات الفلسفية والإنسانيات

السنة العاشرة- العدد 29 / 30 صيف - خريف 2023 تصدر من تونس

ملف العدد

التربية والتّعليم

تأمّلات في العقدين الابستيمي والاجتماعي



المشاركون

- فتحي قلّص
- محمد الرّشيد محمودي
- ماهر الجويني
- سليمان منغاني
- بوبكر سيلا
- أسماء البعزاوي
- محمود آبدانان مهديزاده
- قدرت قاسمي بور
- سعيدة جلالي فرد
- إيّاد زيعور

مجمع إفريقية للدراسات والنشر

Livre 1.indb Arabe.indb 116 17/11/2025 15:19:22

التربية على المقاومة

فتحـــي قلّص
باحث في علوم التّربيّة

ملخّص:

تجاه الواقع المتردّي الذي تعيشه أكثر المنظومات التّربوية العربيّة، وأمام موجات الاستغراب والانسحاق التّربوي والثقافي الذي يسعى إلى اجتثاث المتعلّمين، والمربّين من ثقافاتهم وبيئاتهم وتاريخهم وأرضهم، تبدو مجالات التّربية واجهة واسعة ومفتوحة أمام جميع الاختراقات. ومن ثم كان على أهلها أن يستعدوا بكلّ ما أوتوا من الفعل التربوي، المنهجي والبرامجي أن يقدموا مشاريع للـ «**تربية على المقاومة**» تغذية للقيم الإنسانيّة الحاثّة على الصّمود والثّبات والتّأصيل، لفعل المواجهة ضدّ أشكال الوهن، والعنف، والانجرار نحو بؤر الاستضعاف الحضاري.

في هذا السياق يحاول هذا المقال البحث في مفهوم المقاومة في علاقته بمجال التربيّة، وأهدافها العامّة والمميّزة والشروط التي تقتضيها التربية على المقاومة من خلال نقد التربية السلطوية كفعل مضاد لتذويب ثقافة المقاومة لدى الناشئة، وصولا إلى مقوّمات التربية على المقاومة من القرآن الكريم، وبيداغوجيا التربية.

كلمات مفاتيح:

التربية - المقاومة-البرامج التعليمية-القدرة- استراتيجيات التّعليم-البيداغوجيا- التنشئة الاجتماعية.

Livre 1.indb Arabe.indb 117 17/11/2025 15:19:22

تقديم:

إنّ الظروف القاسية التي يعيشها الإنسان خاصّة ذلك المستضعف، تحتم عليه أن يفعل شيئا يتجاوز به تلك الحال، معنى ذلك أن يقاوم كلّ أشكال العسف والهيمنة والجور والتسلّط والاستلاب والفقر والاحتياج والتمييز والأوبئة والامراض، والحروب والتجويع والإبادة والتطهير العرقي والتهجير القسري.

وإذا كانت قائمة هذه القساوة طويلة ومهينة لكرامة الإنسان أينما كان ومتى كان، فإنّ ذلك لا يمنع البته من الاستخبار في استمرار تلك الشوائب أو في نبذها واقتلاعها، لأجل الظفر بحرية الإنسان وكرامته وحقّه في الحياة الهنيئة والعيش الكريم.

في هذا السياق-سياق الوهن الذي أصاب عزم الإنسان وأردى فاعليته ومسؤوليته، وأجهض إرادته-يتحتم علينا أن نطرح السؤال التالي فلسفيا إن شئنا القول: هل يمكن الحديث عن تربية على المقاومة (تربية المقاومة)؟ ولم هذا السؤال راهنا؟ وهل هو سؤال تنوير في الثقافة والسياسة والمجتمع والتاريخ؟ أم هو سؤال في تحرير الإنسان ثورة وتمرّدا على أصناف القهر والضيم والإذعان للعسف ومصادرة الحرية والرضوخ أمام صور الاتّكال والسلب، وبالتالي إقداره على المواجهة والتحدّي والإصرار والإيمان بالفعل المؤدّي إلى تثبيت وجوده وكينونته وتضمين حقّه في الحياة ماهية وهوية.

سنوزّع هذا البحث إلى محاور خمسة، في **الأول** نحدّد مصدر المقاومة لغة من الجذر (ق، و، م) ودلالة المزيد من فاعل، ثم يضمن تعريفا للتربية على المعلومة. ونلمح في **الثاني** على التربية السلطوية كفعل مضاد لتذويب تربية المقاومة، ونأتي في **الثالث** على تربية المقاومة لدى بعض الفلاسفة وندرج في **الرابع** أمثلة من التربية على المقاومة لدى بعض المناضلين المعاصرين، ونختم في **الخامس** بالحديث عن مقوّمات التربية على المقاومة من القرآن الكريم، وبيداغوجيا التربية.

Livre 1.indb Arabe.indb 118 17/11/2025 15:19:22

أوّلا: المقاومة لغة ودلالة

1. المقاومة لغة:

إذا عدنا الى ابن منظور (تـ 711هـ) في «**اللسان**»[1] نلاحظ غياب المصدر وتقتضي الضرورة بالتالي الرجوع إلى الجذر (ق، و، م) وضمنه تتعدّد المعاني وتختصر في التالي:

تتمثّل المقاومة في معارضة شخص أو جماعة أو شعب سلطة مثبتة، أو حكم مسيطر أو إيديولوجيا متسلّطة، وتأخذ عدّة أشكال

معنى «**القيام**» هو العزم ومنه قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ**﴾[2] اي لما عزم ويجيء القيام بمعنى المحافظة والإصلاح ومنه قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا**﴾[4] أي ملازما محافظا وكل ما ثبت على شيء وتمسك به فهو قائم عليه. وقوله تعالى: ﴿**لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ**﴾[5]، و «**أمة قائمة**» أي متمسّكة بدينها. والناظر ينتبه إلى أنّ «**القيام**» ومنه تشتقّ «**المقاومة**» والتي تدلّ على معاني هامة:

– العزم والمحافظة والملازمة والإصلاح والتمسك، وجميعها يهدف إلى إقواء الإنسان وتثبيت إرادته والتزامه بما يمثّل مبادئ في حياته ودعائم لوجوده.

في ذات الشأن نشير إلى أن مفردة «**مقاومة**» هي مصدر مشتقّ من «**قاوم**» على وزن فاعل، وهذا الوزن من جملة ما يفيد نقل المفعول به من حالة إلى أخرى ومن صفة إلى أخرى، كما يفيد معنى **المشاركة** من جهة : **المبادرة** بالفعل طلبا للمشاركة، وتشارك طرفين أو أكثر في القيام بالفعل و**إشراك** أطراف متعدّدة في الفعل، كما يفيد معنى **المبالغة** أي كثرة القيام بالفعل أو شدة القيام به .

(1) ابن منظور (محمّد بن مكرّم): **اللسان**، دار صادر ، بيروت، ط2، 1414هـ / 1994، ج12، ص ص -497 500.
(2) الجنّ: الآية 19.
(3) النساء: الآية 34.
(4) آل عمران: الآية 75.
(5) آل عمران: الآية 114.

Livre 1.indb Arabe.indb 119 17/11/2025 15:19:22

2 - المقاومة دلالة

1.2. من منظور علم الاجتماع

المقاومة بناء اجتماعي (آلية تعريف من المجتمع)؛ تعريف جماعة من الأشخاص، التي، من طريق أو أخرى، تريك السلطة المعترف بها سواء أكانت سلطة شرعية أو قوة احتلال، وذلك لغاية إرباك الاستقرار. والمقاومة لها إيقاع مخصوص مع النضالات الاجتماعية والكفاحية والتعبئة. وتتمثل حسب ديسمونس (Éric DESMONS 1965) بكونها فعل قوّة يعارض آخر (المعنى الفيزيائي)، ويضيف بأنّها: «**كلّ شكل من دفاع جماعة أو أشخاص معزولين تجاه ما هو محسوس منهم كتهديد فيزيقي (بدني)، إيديولوجي أو سياسي**»[1].

2--2 من منظور علم الاجتماع السياسي:

تتمثّل المقاومة في معارضة شخص أو جماعة أو شعب سلطة مثبتة، أو حكم مسيطر أو إيديولوجيا متسلّطة، وتأخذ عدّة أشكال تذهب من الأفعال المفتوحة والمنظّمة مثل التخريب واللاخضوع الثقافي إلى التمرّد واستعمال العنف. وهي تظاهرة النضال ضدّ الاحتلال ومكوّن ديناميكي للعلاقات الاجتماعية المتأثرة بالسياق الاجتماعي ومميزات الجماعات المنخرطة. وأهم خصائص المقاومة هو أنّها:

- **مبدأ نشط**: يهمّ فعلا إراديا وإبداعيا وليس فعلا بسيطا فحسب، ولكنّه تطبيق لشكل من المعارضة.

- **أشكال متعدّدة**: يمكن للمقاومة أن تتجلّى في طرق فردية أو جماعية، عمومية أو خفية، مسلّحة أو لا شكلية.

(1) DUNEZAT (Xavier) & et GALERAND (Elsa): « La résistance an prisme de la sociologie : des rapports sociaux », in José-Angel Calderón et Valérie Cohen(Dirs) : *Qu'est-ce que résister* ?, Presses universitaires du Septentrion, pp. p. 125142-. (ttps://books.openedition.org/septentrion/3391).

Livre 1.indb Arabe.indb 120 17/11/2025 15:19:22

- **سياق الاحتلال**: ترتبط المقاومة أصليا بالهيمنة، أي حالة الآخر تجاه تلك العلاقة مع السلطة.

- **البناء الاجتماعي**: المقاومة هي بذاتها آلية اجتماعية معرّفة من المجتمع الذي يلاحظها ويقدّمها[1].

المقاومة هي خروج الوعي من حال الصمت إلى حال الصرخة والإعلان، تصبغها الشعوب التي ترغب فيها لأجل التحرّر من قيود الظلم والعسف والاستبداد والاحتلال، وضمن ما يعرف بين مقرّرات حقوق الانسان بـ« **الحق في تقرير المصير**». ولنا أن نعي بأنّها فعل لا يتّصل البتة بأشكال التطرّف والتحامل واللاتسامح، وإنّما هو من صميم وعي الفاعلين الاجتماعيين المهروسين بقضاياهم المصيرية التي تستوجب منهم اتّخاذ مواقف مجابهة ومقاومة، ولعلّ أهمها مصير الوطن إن سلب.

المقاومة هي خروج الوعي من حال الصمت إلى حال الصرخة والإعلان، تصبغها الشعوب التي ترغب فيها لأجل التحرّر من قيود الظلم

2--3 المقاومة من منظور علم النفس والتحليل النفسي

تعرّف المقاومة، اختزالا، في علم النفس بكونها: «**عدم رغبة الشخص في تذكر الخبرات السيئة**»، وذلك أنّ: «**الشعور يكشف عن القواعد الاجتماعية والأوامر الخلقية التي يجب اتّباعها ويكبت الرغبات الاجتماعية والنزعات المخالفة للمألوف من العادات**»[2]. ويطلق فرويد (Sigmund FREUD 1856-1939) اسم المقاومة، خلال العلاج التحليلي النفسي، على كلّ ما يحول من أفعال المحلل وأقواله دون نفاذ إلى وعيه ... وتشكّل في نهاية المطاف عنصر الاعاقة للعمل العلاجي «**ويرى أنّه يتوجب أن تؤخذ مقاومة اللاوعي أو الهو في الحسبان**»[3].

(1) صليبا (جميل): **علم النفس**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1972، ص 148.
(2) لابلاش (جون) وبونتاليس (ج.ب): **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2./ 1407هـ/1987، ص ص 486-489.
(3) المرجع نفسه، ص ص 486-489.

Livre 1.indb Arabe.indb 121 17/11/2025 15:19:22

لقد اهتمّ صنّاع السياسة الغربية أن يُفشلوا ضمن مشاريعهم التوهينية، خاصّة منها الموجّهة إلى عالمنا العربي الإسلامي، كلّ المحاولات الجادّة التي صيغت من لدن بعض الفاعلين الوطنيين، لتوليد التغيير في مجتمعاتهم عبر مناهج تربوية صادقة ومن طريق الاستنهاض المتبادل للهويتين الجمعية والفردية، وكذا للفعلين الجمعي والفردي الخاص بهم، من خلال تعرية الصور المشوّهة للثقافات والتربيات الوطنية التي زعم عنها أولئك الساسة الغربيون ومن جاراهم من السياسيين المتواطئين والمساندين بالتحيّز، للتماهي المارق والمخادع، بكونها مقولات تعصب وإرهاب؛ الأمر الذي يحوي لديهم جرأة انتهاك القيم التربوية المتّصلة بشعوبنا، ويعملوا ما في وسعهم إلى إجهاض كلّ محاولات المقاومة والاحتجاج.

نرى أنّ إنشاء هويات تربوية ثائرة ومقاومة، إنّما هو إنشاء هويات اجتماعية وجمعية قادرة على التصدّي لجميع ما ينسف وجودنا ويمزّق كينونتنا، ويثبتنا في سياقاتنا وجذورنا رغم إرباكاتها وارتداداتها، لأنّ بها نتجاوز الأعذار السياسية، ونتحدّى لحظة الوهن إلى لحظة العبور. هكذا نقاوم، هكذا نبدع، هكذا نخلق تموضعنا السياسي والاجتماعي والتربوي والفضائي كتحدّ: «**صراع حول الذاكرة الوطنية والتفاوض – من جديد –بشأنها للمساعدة على تأمين ماض وحاضر ومستقبل قابل للاستعمال في خدمة مشروع الهوية**»[1].

4.2. نحو تعريف للتربية على المقاومة

أ– التعريف : يمكن اعتبار التربية على المقاومة مشروعا تربويا مستحدثا، في ظلّ السياقات المتوتّرة التي يشهدها عالمنا العربي الإسلامي عامّة، وما تعيشه فلسطين وغزة خاصّة، يروم من خلال المواد والأنشطة التعليمية – التعلمية الموجهة لطلاب المؤسّسات التّربوية العربية إلى تحسيس المتعلمين بقضاياهم المصيرية المتّصلة بأشكال التّمييز والهيمنة والاستعمار والجور، بقصد صهر اتّجاهات نضالية وإنسانية لدى المتعلمين من الجنسين، صغارا

(1) تيلغا (كريستيان): **علم النفس السياسي**، عالم المعرفة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، العدد 436 ماي 2016. ص 149.

Livre 1.indb Arabe.indb 122 17/11/2025 15:19:22

كانوا ومراهقين، تفضي بهم إلى تبنّي مواقف مقاومة صامدة لتحقيق كرامة الإنسان وتقرير مصيره وحريته واستقلاله وتنشئته في كنف السؤدد، من خلال إنماء عديد القدرات المحفزة على الصمود والثبات ومواجهة المشكلات والاقتدار على حلها بطرق سلمية من شأنها إشعارهم بالحقوق والواجبات إن مع ذواتهم أو مع الآخرين.

نرى أنّ إنشاء هويات تربوية ثائرة ومقاومة، إنّما هو إنشاء هويات اجتماعية وجمعية قادرة على التصدّي لجميع ما ينسف وجودنا ويمزّق كينونتنا

ب – **الهدف العام** : يروم الهدف العام إيجاد سندات تعليمية – تعلمية أصيلة ومعيشة حتى يقتدر المتعلم (ون) على تمثّل الأسباب والأحداث والتّبعات التي تتسلّط عليه وتشلّ فعله، وتحرمه من حقوقه، وتصادر بإرادته وحركته بالقوة وتحت أدوات الغصب والتهديد والإذلال، وعلى الوثوق بنفسه في تحمل مسؤولياته الانسانية والاجتماعية والتربوية في الدّفاع عن كرامته وصونها والاجتهاد في المطالبة بحقوقه.

ج – **في الأهداف المميزة:** يمكن القول بأن التربية على المقاومة تهدف لمساعدة المتعلم على:

- إنماء ثقافة الاعتزاز بالانتماء للوطن وبالذات.

- إدراك الواقع المعيش والسياق الاجتماعي وما يموج فيهما وحولهما من مظاهر العسف الاستعماري والمادي والوجداني والثقافي.

- الفهم الجيد للأسباب التي تقود إلى إشعال فتيل النزاعات بين الأفراد والمجتمعات خاصة تلك التي تمس بالهوية الوطنية حضارة وثقافة.

- إنماء القدرات المتعددة، بغية التعرف على المشاكل وتحديدها واقتراح الحلول لها والمشاركة في الانشطة والفعاليات المؤدية إلى تخطيها والانتصار على عوائقها.

Livre 1.indb Arabe.indb 123 17/11/2025 15:19:22

- إنماء ثقافة المقاومة الإيجابية في بعديها الشخصي والمدني بالتدريب على تحمّل المسؤوليات وتنشيط الارادة وتربية الجرأة والثقة بالنفس واكساب دافعية نشيطة وصادّة لأسباب الوهن والضعف والتقوقع والاتكال وكل أنواع الاعتداءات والمطامع الخارجية تحديدا.

- تعزيز ثقافة مقاومة تدافع عن إنسانية الانسان، في كل الربوع، وحقه في الحياة والصحة والرفاه والأمن والتعلم، وما يمكّن للسلم الاجتماعي أن يتحقّق.

د- **المقاربة البيداغوجيّة المنهجية**، لا يمكن للتربية على المقاومة، تعليميا، أن تستقلّ مادة قائمة بذاتها ضمن البرامج التعليمية، تستوجب موقعا وتوقيتا محدّدين، وإنّما يجب النظر إليها كنشاط تربوي إدماجي يتناغم -إن تصريحا أو تضمينا- مع الأحداث المعيشة أساسا، ومع مواضيع يتم اقتراحها ضمن مشاريع تعليمية. تعلمية مثل : العنف والحروب، ومنظمات الاغاثة الانسانية.... وتجد هذه التربية حضورا بارزا في أنشطة القراءة والتواصل وأنشطة التنشئة الاجتماعية (تاريخ، جغرافيا، تربية اسلامية، تربية مدنية) وانشطة التنشئة الفنية (التشكيل والمسرح والموسيقى).

إنّ تنوّع الوضعيات والسندات والمنطلقات وجملة الأساليب المحفزة والمحامل التربوية البيداغوجية (نصوص نثرية وشعرية، لافتات، صور، أفلام وثائقية، تسجيلات صوتية، تغريدات إرساليات...) جميعها يمكن أن يدفع بالمتعلمين وفق قواعد الملاحظة والسبر والتحليل والاستدلال ما ينمي لديهم استقلاليتهم ويوقظ رغباتهم ويحفز أفعالهم ويبني اتجاهاتهم ويصقل مواقفهم ويساعد على تشكيل وعيهم بمصيرهم ومصير الإنسانية قاطبة.

Livre 1.indb Arabe.indb 124 17/11/2025 15:19:22

ثانيًا: في التربية السلطوية

بات من الواقع أنّ التّربية في البلدان العربية تشكو ترديا رهيبا في جميع وجوهها، وقد أسهمت أشكال التربية السلطوية التي مورست ولا تزال على أجيالنا، في إضعاف -ليس التحصيل المعرفي لدى المتعلمين- وإنّما في صورة كلّ من المعلّم والمتعلم خاصّة والمجتمع عامّة، ذلك أنّ أفعال التسلّط والعنف والجبر والقهر والنهي والأمر، جميعها يؤدّي -لا محالة- إلى إيناس الفرد متعلما كان أو مواطنا بالإجبار والخضوع وشلل القدرات وتوهين الفعل المفضي إلى الحماسة والتغيير والإبداع.

لا يمكن للتربية على المقاومة، تعليميا، أن تستقلّ مادة قائمة بذاتها ضمن البرامج التعليمية، وإنّما يجب النظر إليها كنشاط تربوي إدماجي

لقد بيّن ابن خلدون (تـ 1406هـ) في «**المقدمة**» النتائج السلبية لتربية العسف التي ترصد الذات المتعلمة وتلقي بها في غياهب الجهل والعنف والإخفاق والاتّكال ومظاهر التقليد والانطواء. يقول من هذا الشأن: «**فمن كان مرباه بالعسف والقدر من المتعلمين [...] سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه الى الكسل وحمل على الكذب والحنث وعلمه المكر والخديعة، لذلك صارت له هذه عادة وخلفا وفسدت معاني الانسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك...**»[1].

مما لا شكّ فيه أنّ مثل تلك القرية السلطوية لم تنشأ من فراغ وإنّما هي من حاصل ما ترعرعت عليه أغلب الأسر العربية التي استأنست في تنشئتها لأطفالها بالضرب والتوبيخ والإهانة والشتم وحتى التدليل المفرط. أساليب تربية، كان في ظنّها أنّها ستحقّق لدى أطفالها وجوه البرّ والطاعة والمعروف للوالدين والأقربين، وإذا بها تحيل على عوائق جمّة ونتائج مخيبة لآمال تربية سمحاء لا فظاظة فيها ولا غلظة. ذلك أنّ العديد من مظاهر العزوف والانحلال

(1) ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدمة**، مكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص 335.

Livre 1.indb Arabe.indb 125 17/11/2025 15:19:22

والشعور بالذنب والخجل والقلق، وتدنّي فعل التعلم والانطواء على الذات، والعزوف على الاجتماع والجنوح والعدول عن تمثل القيم الحميدة، والدفاع عن صورة الذات الفاعلة –والقائمة تطول – شاءت أن تسهم في خلق جيل لا يعير اهتماما لأبسط قواعد الحياة والكرامة والعيش الرشيد.

والتنشئة الاجتماعية التي تنخرط في الإذلال، والتي تبنى على دعائم لبنيات فوقية تكرّس ثقافة التبعية، تلقي بظلالها على جميع وجوه الحياة، وتحرم النشء من وعي مواطني وسياسي ومعرفي واجتماعي، وتشلّ العقل التحليلي والنقدي والعملي على أن يضطلع بدوره في إيقاظ الهمم والمساهمة في اتّخاذ القرارات الصائبة والتحرير من جميع ما يعيق مسيرته نحو التحرر والاستقلالية.

يبدو بديهيا أن تجاوز التربية السلطوية يمكن أن يتحقّق إن آمنا بالدور الموضوعي لمكافحتها عبر تغيير نظرتنا إلى تربية يحسن أن نسميها نضالية، بالمعنى التجديدي والتطويري والتثويري، أو قل: «**تربية على المقاومة**» جميع أشكال إنتاج السلبية وإعادة إنتاجها، وما يترتّب من تذويب للحقوق والتقدّم والإبداع، وكلّ الأسباب ما ظهر منها وما خفي الطامسة لتكريس العظيم والنكوص سواء أكان نفسيا أو اجتماعيا، سياسيا أو ثقافيا، تربويا أو قيميا...[1].

ثالثا: تمانع من تربية المقاومة لدى بعض المناضلين المعاصرين

1. المقاومة من منظور سبينوزا

لا يمثل سبينوزا (Baruch SPINOZA 1632–1677) في الفكر الفلسفي فقط مرجعا لنقد الكتاب المقدّس –التوراة تحديدا – بالتّشكيك في العديد من تجلّياته، ولا مقاومة الفكر الدّيني المتطرّف الذي تزعمه أحبار

(1) للمزيد، يمكن الاطّلاع على كتاب **السلطوية في التربية العربية**، ليزيد عيسى السورطي. عالم المعرفة، عدد (362) أفريل، المجلس الوطنـي للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 2009.

Livre 1.indb Arabe.indb 126 17/11/2025 15:19:22

امستردام، وإنّما يمثّل كذلك فيلسوفا عمليا دعا- من جملة ما دعا- إلى تغيير الأهواء الحزينة التي تسيطر على طاقة الفعل وتشلّ إنتاجه، إلى أهواء فرقة نشطة وبهيجه، وهذا ما يمكن أن يؤول كاستراتيجية المقاومة تجاه الآلام والاحباطات وأشكال التسلط، بما فيه الديني طبعا. ولا يتمّ إنتاج مثل تلك الطاقة المبهجة والنشطة إلا من خلال إثبات القوة وترسيخها في الجماعة وعلى ضرورة تكوين الدولة التي تحترم الحرية وحقوق كل فرد.

والتنشئة الاجتماعية التي تنخرط في الإذلال، والتي تبنى على دعائم لبنيات فوقية تكرّس ثقافة التبعية، تلقي بظلالها على جميع وجوه الحياة

من هناء ندرك أن فلسفه سبينوزا تمنح «**لفلسفة المقاومة**» حضورا متميّزا، ويمكن أن يؤول، تبعا لهذا، مفهومه للـ «**كوناتيس**»[1] لإثبات الذات والمقاومة تجاه كلّ ما يهدّد الشخص أو المجموعة.

إنّ «**الكوناتيس السبينوزي**» هو ذلك الجهد الإنساني للحفاظ على وجوده، معنى هذا أنّه قوّة دينامية يمكن لها أن تعارض كل ما يحدّ أو يعطّل أو يعدم الوجود ويهزم الإرادة ويشل فعل المواجهة. وتبعا لهذا، لا يرى سبينوزا الحرية كغياب للضغط، ولكن القدرة على الفعل حسب طبيعته الخاصة، وفي توافق مع الضرورة الطبيعية.

إجمالا، يمكن القول بأنّ سبينوزا، بنقده للأهواء الزينة وتنميته للفرح أو قل للدافعية الإيجابية، يقترح نهجا لتغيير الوضعيات والوجدانات الاستبدادية والسلبية وإفشال حضورها وسلطتها.

1-2. المقاومة من منظور - سارتر :

يعتبر سارتر (Jean-Paul SARTRE 1905-1980) فيلسوف المقاومة بامتياز في الفكر الفلسفي المعاصر. لقد أبدى اهتماما كبيرا لقضايا النضال والعدالة الاجتماعية، ونقد بشدة وجرأة سياسات بلاده – فرنسا – الاستعمارية. وتمثّل سارتر ضمن فلسفته الوجودية جملة من المبادئ

(1) BOVE (Laurent): *La stratégie du conatus, affirmation et résistance*, Vrin, Paris, 1996.

Livre 1.indb Arabe.indb 127 17/11/2025 15:19:22

النظرية التي يمكن أن تتعدى التجريد الفكري إلى التقرير العملي. فما هي يا ترى أهم العناصر النظرية الفلسفة المقاومة السارترية؟

أ- الحرية والمسؤولية الفردية: يرى سارتر أن الإنسان محكوم عليه أن يكون حرّا هو يواجه، لضرورة أن يختار، وأن يتّخذ قرارات دون أعذار أو تسويغ ذرائع أو تقديم تبريرات، قد تكون في مجملها زائفة ...

يدرك سارتر أنّ الحركة -لئن كانت مصدر قلق- فإنّها تبقى الشرط اللازم للوجود الإنساني وإمكانية الفعل في الزمان والمكان وصناعة المصير المتحقّق لتلك الإنسانية. فالمقاومة، في ظلّ هذا السياق، ليست وحدها فعلا ولكن موقف وجوديّ ورفض للخضوع وللعبث والاستلاب، وبالتالي هي التزام لإنجاز خيارات أصيلة وتحمل نتائج استتباعات تلك الخيارات.

ب- الحرية كأساس للمقاومة: يرى سارتر أنّ الحرية جوهر الإنسان؛ فالإنسان يقنع باختياراته وأفعاله، وهذا ما يتّفق ومبدأه القائل بـ «**سبق الوجود على الماهية**». إنّ هذه الحرية المطلقة للتعريف، هي دون شك أساس إمكانية المقاومة، كما يرى لذلك أن الالتزام خيار بمعنى أن المقاومة ليست ردّ فعل بسيط لوضعية ما لكنها اختيار مفكّر فيه لمناهضة التسلّط والجور وكلّ ما ينفي الحرية عن الإنسان[1].

في هذا السياق، يرشد سارتر إلى كون الإيمان السيء عدولا عن الحرية. إنّه يتمثّل الثنائية بين الإيمان الصادق (الصالح، الحسن) مقابل الإيمان الكاذب (السّيء - الطالح). هذا الأخير يبرز في الكذب على الذات ونفيه الحرية من خلال الرضوخ المحتمات خارجية. ومن خلال الاحتماء بزخم التبريرات. ان المقاومة على العكس، هي إيمان صادق واثبات حرية الإنسان ومسؤوليته تحت ضمانة إرادته.

(1) SARTRE (Jean Paul) : *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1951, pp. 538 -539.

Livre 1.indb Arabe.indb 128 17/11/2025 15:19:23

ح- **المقاومة كنضال ضد العبث**: يرى سارتر أمام «**عبثية**» الوجود أنّ المقاومة ليست محاولة لإيجاد معنى نهائي لذلك العبث، وإنّما طريقة للحياة معه من خلال معارضته بفعل دال يقوم على الإمكان والإقبال. ويضيف سارتر بأن تكون مقاوما هو بالضرورة أن تقاوم هذا السأم (الإضجار). ويستعمل مصطلح «**السأم**» ليعبّر عن الواقع الجائر والمحدود للوجود الإنساني وتغييره كإمكانية للتجاوز والإبداع. ومعنى الإبداع أنّه اختبار للمقاومة، به يضع الشخص معنى في عالم عبثي، وبالتالي يصبح فاعلا في وجوده وفنانا يبدع حياته الخاصة[1].

يبدو بديهيا أن تجاوز التربية السلطوية يمكن أن يتحقّق إن آمنا بالدور الموضوعي لمكافحتها عبر تغيير نظرتنا إلى تربية يحسن أن نسميها نضالي

د-المقاومة كالتزام في العالم :

- **الالتزام كواجب اخلاقي**: يرى سارتر أنّ الحرية تترافق مع المسؤولية العامة فالشخص مسؤول عن جميع أفعاله، وكل إهمال، ومن ثم تصبح المقاومة فعلا أخلاقيا وطريقة لأخذ مكانه في العالم والفعل فيه.

- **المقاومة العلاقة مع الغير**: بما لن للمقاومة فعل، فإنها لا تنجز في عزلة، لكن في علاقة بالآخرين ومعهم. إنها تتضمن وعيا بالظرف الإنساني المشترك، وفعلا جماعيا لأجل الحرية والانعتاق.

- **المقاومة لمشروع** : الإنسان السارتري هو كائن مشروع يعرّف بما يجب أن يكون عليه، وبالتالي تصبح المقاومة جزءا من ذلك المشروع، واختبار للالتزام في العالم وتغييره. إن المقاومة عند سارتر هي دعوة للاضطلاع بحريته لإبداع معنى وإنسانية أصيلة. هي فلسفة فعل ومسؤولية وإصرار وتحقيق، وهي دون شك نداء للحرية ولأجل عالم أكثر عدالة.

إنّ الالتزام عند سارتر هو موقف من الشخص الذي يستشعر وعيا بمسؤوليته التامّة تجاه وضعيته، ويصوّر فعلا لأجل تغييرها أو فضحها وإن لزم رفضها...

(1) SARTRE (Jean Paul) : *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951.

Livre 1.indb Arabe.indb 129 17/11/2025 15:19:23

3-1. المقاومة من منصور غاندي

يبقى غاندي (1869-1948) -على مرّ الزمان- رمزا أثيرا لفعل المقاومة السّلمية والدائمة، وحتى تفهم مقاومته علينا أن نعود باليسر إلى جذورها الفلسفية التي استمدّها من البوذية وعلى رأسها مبادئ «**الساتياغراها**» (*Satyagraha*)، وهي فلسفة لا عنيفة تقوم على الحقيقة والحب، وتستلزم العصيان المدني مع القبول الطوعي لنتائج ذلك العصيان، كما الألم والسجن وذلك بهدف تنمية الضمائر وتغيير علاقات السلطة.

والعصيان المدني، حسب رولز (John RAWLS 1921-2002)، في كتابه «**نظرية في العدالة**»: هو فعل شعبي ضد القانون مقرّر بالضمير، لاعنف فيه، ومتعهد داخل مجتمع، تقريبا عادل، من طرف أفراد الذين يظهرون تعلقهم (ولائهم) بشرعية النظام من خلال قبولهم العقاب الذي ينتج عن أفعالهم، والذين يبحثون في على حمل الأغلبية على تغيير قانون أو سياسة من طريق الدعوة إلى مبادئ لقيم سياسية مقبولة بكثرة[1].

دعنا ننظر في أهم مبادئ الساتياغراها:

- الساتاي (Satay) : وهو الإلحاح على الحقيقة أو هي قوة الحقيقة. وتتمثل في شكل من المقاومة اللاعنيفة التي تبحث في تغيير القلوب والعقول من خلال القدرة على الإقناع بدلا من الإجبار والارغام والإكراه.

- أهيمسا (Ahimsa): أو اللاعنف، يتوقف على غياب العنف المادي لكنه يستتبع كذلك غيابا للكره والغل والضغينة والعنف اللفظي.

- الساتيا (Satya) : الحقيقة، وهي تشجع على عصيان القوانين الجائرة إنما دون عنف. فالمهم أن يتم رفض المشاركة مع أشكال الشر والآلام، لكن مع البقاء وفيا لعقد أخلاقي أسمى.

(1) رولز (جون): **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ص 18.

Livre 1.indb Arabe.indb 130 17/11/2025 15:19:23

عموما، تتمثل مقاومة غاندي، كعمل على الذات، من خلال التطهير الداخلي وإثارة الإرادة والاستقلالية والتنمية البشرية المحققة للتضحية لأجل بلوغ الحقيقة والعدالة. يجب أن يكون «الساتياغراهي» مستعدا للإحساس بالألم لأجل القضية التي يدافع عنها[1].

لقد دعت «**ساتياغراها**» غاندي إلى نبذ جميع أشكال التسلط والغطرسة والاستبداد، ودافعت عن الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية، وتحرير الشعوب والمرأة، والأخوة بين مختلف المجتمعات والإثنيات والديانات لأجل إنهاء الميز الاجتماعي في الهند تحديدا – والاكتفاء الثقافي الذاتية للأمة والاستغلال «**السواراج**» (*Swaraj*). عاش غاندي حياة التقشف أشرام (*Ashram*)، وكان نباتيا، وكان يغسل ثيابه بنفسه، ويقوم مددا طويلة لا ليتطهر فحسب بل ليثبّت ذلك وسيلة للرفض والتأثير والتغيير في غيره، مبادئ ألهمت العديد من المناضلين من أمثال مارتن لوثر كينغ (Martin LUTHER KING 1929–1968) ومانديلا (Nelson Rolihlahla MANDELA 1918–2013). كما ألهمت فلسفته العديد من حركات التحرّر في العالم والدّفاع عن الحقوق المدنية، ولم ينس عن نقده لسلبيات الفكر الغربي. يقول غاندي في «**الرسائل إلى الأشرم**»: «**لا يمكن لك أن تُعلِّم شخصا يخشى الموت ولا يقوى على المقاومة فكرةَ اللاعنف [...] وقبل أن يتمكّن من فهم اللاعنف يجب تعليمه كيف يدافع عن حيّزه ويعاني حتى الموت في محاولة للدّفاع عن نفسه ضدّ المعتدي الذي يراهن على خوفه ليطغى عليه**»[2].

يرى سارتر أمام «عبثية» الوجود أنّ المقاومة ليست محاولة لإيجاد معنى نهائي لذلك العبث، وإنّما طريقة للحياة معه

(1) صديق (رامـي عطا): **غاندي: رسالة اللاعنف والتسامح**، جداول، بيروت، ط1، 2014، ص 97.

(2) فينكلستاين (نورمان ج.): **ماذا يقول غاندي؟ عن اللاعنف والمقاومة والشجاعة**، ترجمة: أحمد زراقي، وزارة الثقافة والرّياضة، دولة قطر، ط1، 2018، ص 51.

Livre 1.indb Arabe.indb 131 17/11/2025 15:19:23

4.1. المقاومة من منظور مانديلا

لقد تأثّر مانديلا بفلسفة غاندي وأدبياته النضالية وسلاح مقاومته وصورة شخصه، كيف لا، وقد عاش غاندي في جنوب إفريقيا، وعاين ما عاين من أشكال الميز العنصري، ودافع عن المحرومين والمضطهدين؛ بما أنّه مارس المحاماة مهنة. وليس بالغريب أن يقتنع مانديلا في مقاومته بجعلها سلمية إلى حدّ كبير، لا يرتدّ إليها أي شكل من أشكال العنف بل ابتغاها مقاومة لأجل كرامة الإنسان وتحقيق العدالة والمساواة وصرف الميز وأدواته. وقد تمثّلت مقاومته في مزج الأعمال المباشرة كما المفاوضات والمشاركة في أنشطة التحرّر، بالالتزام العميق عبر ترشيد التربية بما هي سلاح قوي لأجل التغيير الاجتماعي والتحرّر، وقد مثلت لديه أولوية قصوى حتى سنوات سجنه. ويمكن تلخيص مقاومة مانديلا بكونها خليطا من مثالية براغماتية تستند إلى مبدإ الالتزام العميق بالقيم الإنسانية الأساسية والكونية.

5.1. المقاومة من منظور فرانز فانون

يمثّل كتاب فرانز فانو ن (Frantz FANON 1925-1961) «**معذبو الأرض**»[1] مشروعا رشيدا للمقاومة والتحرر والاستقلال. وحتى نكون أوفياء لأفكاره لا يسعنا إلا أن نعرض أسفله جملة من أفكاره رأيناها شافية لغرض بحثنا دون الوقوع في الإسهاب والتحليل المفرط.

إشارتنا الأولى تتمثل في أنّ سارتر أعجب بفانون وقدّم له كتابه بقوله : «**إنّ الثقافة الحقّة هي الثورة، ومعنى هذا أنّ هذه الثقافة تنشأ والنار حامية**»[2] . يبشر فرانز فانون مشروعه بصرخة قوية «**أيها السكان الأصليون في جميع البلاد المختلفة، اتّحدوا**»[3] إذن هو لا يكتفي بالنداء لأبناء وطنه فحسب، بل يرسل ذلك لجميع المستضعفين في أنحاء العالم مهما تنوّعت ألسنتهم

(1) فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدويري وجمال أتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015.
(2) المرجع نفسه، ص 23.
(3) المرجع نفسه، ص 23.

Livre 1.indb Arabe.indb 132 17/11/2025 15:19:23

وثقافاتهم وإثنياتهم وعقائدهم، ويدعو الجميع إلى الانتصار على الاستعمار ومحوه بتشكيل محور: «**الذي يستهدف تغيير نظام العالم إنّما هو كما ترون برنامج لقلب النظم قلبا مطلقا ولكنّه لا يمكن أن يكون ثمرة عمليّة سحريّة أو زلزال طبيعيّ أو تفاهم وقتيّ** [...] **أي أنه لا يمكن أن يفهم ولا يمكن أن يعقل ولا يمكن أن يصبح واضحا لنفسه إلّا بمقدار إدراك الحركة للتاريخ التي تهب له شكله ومضمونه**»[1] [...] هذا المحو: «**لا يمكن أن يعبر عبورا دون أن يلاحظه أحد لأنّه يتناول الوجود لأنه يغير الوجود تغييرا أساسيا**»[2].

لقد دعت «ساتياغراها» غاندي إلى نبذ جميع أشكال التسلط والغطرسة والاستبداد، ودافعت عن الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية

إنّ الوعي باللّحظة التّاريخيّة والسّياق الحافّ بالحدث السياسي وتمثّل تغيير الوجود السلبي، إلى وجود إيجابي خلّاق من طريق إيقاع جديد ثائر، يستحدثه رجال جدد، هذه دون شكّ شروط أساسيّة لتحقيق النّقلة النّوعيّة للشّعوب المقهورة عبر إيقاعات المقاومة التي تحرّر الإنسان المستعمر من أوزار الوهن بدفعه نحو تحرير ذاته ونسف إحداثيّات المنع في العالم الضيّق، على أن كلّ ذلك لا «**يمكن تبديله إلّا بالعنف المطلق**»[3].

لماذا يتبنّى فانون استراتيجيّة العنف المطلق؟ يرى أنّ المنطقتين اللتين يسكنهما كلّ من المستعمِر والمستعمَر تتعارضان: «**إنّهما تخضعان لمنطق أرسطيّ صرف، إنّهما تخضعان لمبدإ التّنافي المتبادل، فلا سبيل إلى مصالحة. إنّ أحد الطّرفين يجب زائد أن يزول**»[4]، ويضيف «**إنّ تحطيم العالم الاستعماري لا يعني إلّا شيئا واحدا هو إزالة إحدى هاتين المنطقتين، فإمّا**

(1) فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 39.
(2) المرجع نفسه، ص 40.
(3) المرجع نفسه، ص 40، يتأكّد أنّ فرانز فانون كان متشبّعا بمبادئ الفلسفة الماركسيّة اللّينينيّة مناصرا لها محاولا إجراءها في مقاومته لأشكال الاستعمار.
(4) المرجع نفسه، ص 41، كأنّنا بفرانز فانون قد تنبّأ بما هو صائر في فلسطين وغزّة آنيًا، لذا هو يتبنّى في فلسفة مقاومته منطق المعركة الوجوديّة التي تحتّم أن يزول أحد الطّرفين.

Livre 1.indb Arabe.indb 133 17/11/2025 15:19:23

دفنها في أعمق أعماق الأرض، وإمّا طردها من البلاد»[1].

يكشف فانون أنّ المستعمِر ينزع عن المستعمَر كلّ القيم ويجعله إلى الحيوان أقرب، ويظهر ذلك في أساليبه وتعابيره المشينة: «**أرواث المدينة، قطعان الأهالي، تفريخ السكان، تنمّل الجماهير...**»[2]. هنا –تحديد– يعرف المستعمَر: «**أنّه ليس بحيوان، وهو في الوقت الذي يدرك فيه أنّه إنسان يأخذ يشحذ أسلحته ليحقّق إنسانيّته**»[3]. كما يعرّف أنّ الأرض: «**هي القيمة المحسوسة الملموسة**» التي تكفل له الخير كما الكرامة[4].. وعي المستعمَر بقيمه وإنسانيّته وأرضه هي مبادئ في التّحرير والكفاح من أجله: «**فإنّ الشّعب الذي كان قبل ذلك مقسّما إلى طوائف وهميّة [...] يتبدّل أثناء كفاح التّحرير وينظّم نفسه تنظيما جديدا ويخلق في وسط الدّم والدّموع مهمّات واقعية جدّا، مباشرة جدّا. فتقديم الطّعام للمجاهدين والقيام بأعمال الحراسة والمراقبة ومساعدة الأسر المحرومة ممّا يقيم الواد والنّهوض بأعباء زوج قتل أو سجن. تلك مهمّات محسوسة، يُدعى إليها الشّعب أثناء كفاح التّحرير**»[5].

هذه الكلمات –في حدّ ذاتها–مقاومة. أمّا الأعمال المرصودة فإنّها «**براكسيمقاومة**» في بعدها العمليّ والتّضامنيّ الاجتماعيّ (انخراط فانون في حركة التّحرير بالجزائر، عمق نظره في المقاومة فعلا نضاليّا وتحرّريّا واجتماعيّا).

يحتاج فعل المقاومة حسب فانون والانخراط فيه إلى تحديد الوسائل والتّكتيك: «**أي أن يعيّن السّلوك والتّنظيم.. وإلّا لم يكن الأمر إلّا أمر اندفاع أعمى مع ما يستتبعه هذا الاندفاع الأعمى من مخاطر الرّجعة والانتكاس**»[6].

(1) فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 43.
(2) المرجع نفسه، ص 44.
(3) المرجع نفسه، ص 45.
(4) المرجع نفسه، ص 46.
(5) المرجع نفسه، ص 55.
(6) المرجع نفسه، ص 57.

Livre 1.indb Arabe.indb 134 17/11/2025 15:19:23

كما يحتاج الفعل ذاته إلى عقيدة دينيّة سليمة ورشيدة تحثّ وتدفع وتكرّ وتصدّع وتعزّ ولا تهين، لا إلى تلك التي دعا إليها: «**جميع القدّيسين الذين مدّوا الخدّ الأيسر لمن ضربهم على الخد الأيمن، الذين غفروا لمن أساء إليهم، الذين تلقّوا البصاق والإهانة دون أن يختلجوا** [...]»[1] فمثل «**هؤلاء جميعا يُستشهد بهم**»[2] المستعمِرون لإضفاء الشّرعيّة على الذّهب والسّلب وإيجاد تاريخ أمّة بـ «**صفة الاستعمار**».

ويمكن تلخيص مقاومة ماندیلا بكونها خليطا من مثالية براغماتية تستند إلى مبدإ الالتزام العميق بالقيم الإنسانية الأساسية والكونية

ويتمثّل فانون العديد من رموز النّضال والمقاومة الذين من خلال قدرتهم لا على التوصل فحسب بل على الاقتدار العملي والتنظيمي، رموز استطاعوا أن يعدلوا الشعوب لخوض معارك التحرير، يقول في هذا السّياق: «**إن وجوه بنهانزين وسونداياتا وساموري وعبد القادر تعود إلى الحياة بقوة كبيرة في الفترة التي تسبق بدء الكفاح، وعودتها هذه بشير بأنّ الشعب يتهيّأ لاستئناف السّير لأن يوقف الزمن الميت الذي حمله إليه الاستعمار لأن يصنع التاريخ**»[3].

إنّ هؤلاء الرّموز النماذج، وهم قلة، هم الوحيدون القادرون من خلال كفاءاتهم النّفسية والوجدانية والتّسييريّة على تعبئة الجماهير فـ: «**تبثّ في ضمير كلّ فرد فكرة القضية المشتركة والمصير المشترك والتّاريخ القومي**»[4]، بل إنّ قناعتهم باستمرار الكفاح يتجاوز مرحلة التّحرير من الاستعمار إلى: «**الكفاح ضد الفقر وضد الأميّة ضد التّخلّف الاقتصادي، فالكفاح يظلّ مستمرّا ويتحقّق الشعب من أن الحياة معركة دائمة لا تنتهي**»[5].

(1) فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 63.
(2) المرجع نفسه، ص 63.
(3) المرجع نفسه، ص 65.
(4) المرجع نفسه، ص 83.
(5) المرجع نفسه، ص 83.

Livre 1.indb Arabe.indb 135 17/11/2025 15:19:23

هكذا يرسم فانون صورة المناضل الوطني الحقيقي وعنده أنّ الذي: «**يقرّر أن يهجر لعبة التّخفّي التي كان يلعبها مع الشّرطة، وأن يربط مصيره بمصير جماهير الفلّاحين لا يخسر أبدا**»[1]. هذا المناضل لا يرهب ولا يهن ولا يتحفّى، لا تنكفي عزيمته ولا تكسر إرادته.. هو قادر على مخاطبة النّاس بلغة مفهومة من دون حواجز ولا مساحيق ولا قناعات لأنه، دون ريب، عاش ويعيش ألم شعبه في كلّ لحظ.، في هذا السياق تصف ليلى نيقولا حسن نصر الله، بأنّه كان يمتلك الكثير من أدوات التّواصل التي استلهم منها وصاله مع شعب المقاومة وبثّ فيه بأنّ الفكرة أقوى من الاستشهاد من خلال تحوّل الفكرة إلى روح الشّعب، إلى فكرة أبديّة مطلقيّة، فكرة تجاوزت الطّابع المذهبي، فكرة أبت إلا أن تصنع مقاومة آنيّة بيئتها دون أيّ شكل من أشكال الاستيراد، فكرة تجاوزات حدث الموت كما التاريخ، ونبذت سرديّة التوحش وهمجيّة الاستعمار إلى سردية جماهيرية توقظ كلّ أشكال الوعي وتقرير المصير[2].

لعلّ ما نختم به هذا الجزء من تفكير فانون تمثّله لدور الثّقافة والأدب في إنارة درب المقاومة. يقول في هذا الشّأن الأدب القومي هو :»**أدب كفاح بالمعنى الأصلي للكلمة لأنّه أدب يحدو شعبا بأسره إلى النّضال في سبيل الوجود القوميّ، هو أدب كفاح لأنّه ينير الوعي القوميّ ويسبغ عليه شكلا وحواشي، ويفتح له آفاقا جديدة غير محدودة. هو أدب كفاح لأنّه يحمل تبعة، لأنّه إرادة، إرادة تحقيق في الزّمان [...] إنّ الرّواة الذين كانوا يقصّون على جمهورهم حكايات ميّتة يبثّون الآن في هذه الحكايات حياة ويبدّلونها تبديلا**

(1) فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 107.

(2) هذا بعض ما عبّرت عنه ليلى نقولا، عبر قناة الميادين في برنامج مع آلبيدا غيفارا»، بعنوان: « ببساطة... مع آلبيدا غيفارا السيد نصرالله : ينسج روح الوطن»، بتاريخ 2020/09/25، الرابط (**https://mdn.tv/8gah**). ويمكن القول إنّ فانون يتّقف في هذا السياق مع مناضلين ومقاومين أمميين آخرين على غرار أرنوست شي غيفار، وفيدال كاسترو ، والذين طالما أكّدوا على الدّور المحوري للشعوب في المقاومة وعلى بعدها الأممي الإنساني. (انظر: تشي غيفارا (أرنستو): **أحلامي لا تعرف حدودا**، جمع وترتيب، هـ أ. روس، وكـ.ب. غولغ، د.ت، ص 33 وما بعدها).

Livre 1.indb Arabe.indb 136 17/11/2025 15:19:23

أساسيا [...] وعادت الملحمة إلى الظهور وأخذت تطوّر أبطالا نموذجيّين.. هذا انبثاق ثقافي [...] إنّ الكفاح الذي تخوضه الأمّة هو الذي يطلق الثّقافة من عقالها، ويفتح لها أبواب الإبداع [...] وإنّ الكفاح المنظّم الواعي الذي يخوضه شعب من الشعوب لاسترداد سيادة الأمة هو أكمل مظهر ثقافي ممكن»[1].

ما من شكّ في أنّ أشكال الثقافة الملتزمة، هي تلك التي تعبّر عن الوجع والألم، وتنحاز إلى قضايا المجتمع والإنسانيّة، وتدافع عن القناعات المصيريّة دون مساومة، فلا تأخذ ذلك مأخذ البيع ولا الشّراء وتقف بالمرصاد أمام تسرّب ثقافة الظّلم والاستبداد؛ لهي الثقافة الأصيلة، ثقافة المقاومة التي تخرج بالوعي الفردي والجمعي من حال الصّمت والخنوع وقيود الجور إلى حال الصرخة والإعلان والحرية.

يحتاج فعل المقاومة حسب فانون والانخراط فيه إلى تحديد الوسائل والتّكتيك: «أي أن يعيّن السّلوك والتّنظيم.. وإلّا لن يكون الأمر إلّا أمر اندفاع أعمى

رابعا: التربية على المقاومة في القرآن الكريم.

تضمّن القرآن الكريم عددا وفيرا من الآيات المحكمات الدالّة على تمثّل المقاومة بجميع أشكالها وأثقالها ونتائجها (سيرة الأنبياء عليهم السّلام أنموذجا). بقي أنّ النّصر المقدّس أشار في العديد من السّور إلى مبادئ تتّصل اتّصالا وثيرا وثابتنا مع مفهوم (المقاومة) وأعمق هذه المبادئ نختزلها في التّالي:

1 - القدوة حسنة الصالحة:

يمثّل «**القدوة**» النّموذج الصّالح لنفسه ولأتباعه إن أفرادا أو جماعات أو شعوبا، لأنّه يقدّم لهم جميعا صورة تتكامل فيها عناصر التكوين العقلي والجسدي والعاطفي الوجداني والأخلاقي القيمي والتربوي السلوكي، ومن ثمّ فإنّ حضور الوهج الوضّاء والحكمة النافذة والبديهة القادحة، والنبات الطبيب والفطرة السّمحاء. كلّ هذه المواصفات تحثّ الغير على اتّباعها والتّساوق معها والأخذ منها والنّسيج على منوالها، لأن «**القدوة**» لا

(1) فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص ص 193-198.

Livre 1.indb Arabe.indb 137 17/11/2025 15:19:23

يقف تأثيره إن مباشرا أو غير مباشر على الأقربين، وإنّما يتعدى ذلك إلى الجماعات بكلّ أصنافها وأفكارها وإيديولوجيتها. هذا الاختراق من القدوة لا يتأتّى نظريّا بقدر ما يلحظ من سلوكه وثقافته ومرجعيّاته ومغناطسيّته، وما يحمله من همّ التّغيير للجماعة القريبة والأخرى البعيدة، بما أنّه نموذج رمز قادر على إحداث المعنى الموضوعي للوجود. وصوّغ الدّلالة والانتصار للخير والتّحرّر من أشكال القهر واليأس.

والنّاظر في القرآن الكريم يجد للفظة «**القدرة**» مرادفا هو «**الأسوة**» حيث ذكرها الله تعالى في آيات ثلاث:

- ﴿**لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[1].
- ﴿**قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ**﴾[2].
- ﴿ **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ**﴾[3].

لم يكن اعتباطا من الله تعالى – حاشى ذلك – أن يقرن المركّب النعتي «**أسوة حسنة**» بالرسول محمد –ﷺ– وإبراهيم وبقيّة الأنبياء والرّسل الأصفياء – عليهم السلام – لأنّهم مثّلوا كلّهم، المرجع المثالي والنّموذج الرّبّاني خلقا وعقلا، وما به يستفيد المقتدي من سيرهم صفة والتزاما وعلما وعملا وإصلاحا...

2 - الأمّة:

تتناغم المفردة «**الأمّة**» مع الأسوة تناغما حكيما. وما دام المقام لا يسمح لسرد كلّ الآيات القرآنيّة التي وردت فيها المفردة «**أمّة**» إنّما نجتبي منها ما يحقّق معنى «**المثال**»، ويسترسل مع ما يدلّ على المقاومة. يقول تعالى في صفة إبراهيم –عليه السلام–: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ**

(1) الأحزاب: الآية 21.
(2) الممتحنة: الآية 4.
(3) - الممتحنة :الآية 6.

Livre 1.indb Arabe.indb 138 17/11/2025 15:19:23

﴿الْمُشْرِكِينَ * شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾[1]. فالقنوت (الطّاعة والقيام بأمر الله) وصفاء العقيدة وشكر النّعمة والتّأوّه (شدّة التّضرع لله تعالى) هي صفات ربّانيّة، إن تحققت في النّفس البشريّة من أيّ زمان ومكان يمكن أن تحدث التّغيير والفارق وتحفّز المقتدي على التّمثّل والتّطبّع والاحتذاء. وهذه الصّفات التي تجلّت في إبراهيم -عليه السلام- كانت قادحًا للرّسول -ﷺ- بأنّ يستلهمها ويتّبعها ويدعو لحبّه لاقتفاء أثرها والنّهل منها. يقول تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2].

تعتبر التربية على المقاومة تمشّ يرمي إلى تكون مواطنين نقّاد، ملتزمين، ومسؤولين، قادرين على تجاوز كلّ أشكال الوهن

ويستتبع أسوة الفرد أسوة الجماعة. يقول تعالى: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾[3]، ويصبح «النّموذج» الرسول، ﷺ، شهيدا على أمّته إن بالصّلاح أو بالطّلاح قدر ما يلحظ فيهم من حسن الاتباع أو النّبذ. يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾[4] ولا يعني أنّ الرّسول «النّموذج» معفيّ من الصّراعات، وإنّ في الصّراع المتأتّي من تكذيبه وتسفيهه: ﴿كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ۚ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا﴾[5]، وفي مجاهدة التقاليد والبدع: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[6]، شكل من أشكال المقاومة يمحَص بها الله تعالى رسوله المبعوث ونذيره وشهيده، بل إنّه يبتليه ليعلم مدى عزمه وصبره وثباته على المبدأ والعقيدة والعضّ على الرّسالة: ﴿إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[7]. لنعلم أنّ الله تعالى عرض من القرآن الكريم

(1) النحل: الآيات 120-122.
(2) النحل: الآية 123.
(3) الأعراف: الآية 159.
(4) النحل: الآية 89.
(5) المؤمنون: الآية 44.
(6) الزخرف: الآية 22.
(7) البقرة: الآية 124.

Livre 1.indb Arabe.indb 139 17/11/2025 15:19:24

صورا أمثلة لأنبيائه ممّن عزموا وصبروا وثبتوا وقاوموا بكلّ الأشكال: جدالا وترغيبا وترهيبا وتبليغا للرسالة ونصحا ومشورة، علّنا منهم نقتبس ونتعلّم ونتربّى ونقاوم.

خامسا: التّربية على المقاومة، مقاربة بيداغوجيّة.

تجاه الواقع المتردّي الذي تعيشه أكثر المنظومات التّربوية العربيّة، وأمام موجات الاستغراب والانسحاق التربوي والثقافي الذي يسعى إلى اجتثاث المتعلّمين، والمربّين من ثقافاتهم وبيئاتهم وتاريخهم وأرضهم، تبدو مجالات التّربية واجهة واسعة ومفتوحة أمام جميع الاختراقات، ومن ثم كان على أهلها أن يستعدوا بكلّ ما أوتوا من الفعل التربوي، المنهجي والبرامجي أن يقدموا مشاريع «**للتربية على المقاومة**» تغذية للقيم الإنسانيّة الحاثّة على الصّمود والثّبات والتّأصيل، لفعل المواجهة ضدّ أشكال الوهن، والعنف، والانجرار نحو بؤر الاستضعاف الحضاري.

1 - من المقاومة الذّهنيّة إلى الاستقلالية الذّهنيّة:

نكتفي بالتّنصيص على رؤوس أقلام، لتجلية الأهداف:

– المقصود بالتدريب على المقاومة الذهنيّة، تلك التي تروم الصدّ المباشر وغير المباشر لمختلف التّضييقات والضغوطات الخارجية، وبالتالي تدريب الطلبة على:

* تغيير التمثلات حول الوضعيات.

* التعرّف على ما يمكن تغييره كما يمكن الإبقاء عليه

وفقا لـ«**استراتيجيات الإطار**»، و تبعا لنظرية غوفمان (Erving GOFFMAN 1922–1982)، وتمثل هذه الاستراتيجيات في:

* **تدريب الأستاذ (المربّي) الطالب** على تغيير الإطار الذي يمنحه لوضعية ما بأن يقترح عليه أطرا مغايرة لتأويل التجربة التي يعيشها، تجاه

Livre 1.indb Arabe.indb 140 17/11/2025 15:19:24

الاستلاب المرتبط بالصلة بالمعرفة، والحادثة والموافقة، مثال ذلك: أنا في حيّ أنا مجبر أن أكون هناك فماذا يتوجّب عليّ أن أجده هامّا بالنّسبة إليّ أي بالنسبة لما يمكن أتبعه كمقاومة أو كفعل ذي معنى.

* **تدريب الطلبة وإعدادهم**، على التّفكير في وضعيّات ذات معنى ومعقدة قريبة من الواقع، لغاية النظر في كونهم يقتدون على نقل معارفهم وحسن استثمارها عمليا.

تعرف المقاومة، اختزالا، في علم النفس بكونها: «عدم رغبة الشخص في تذكر الخبرات السيئة»

2 - استراتيجيات التعليم:

تمثل مواد التنشئة الاجتماعية الأرضية البيداغوجيّة المناسبة لتحقيق جملة من الأهداف (المميّزة، والإجرائيّة)، وهي موادّ تفيد الطّلبة في تنمية القدرات على التّفكير النّقدي وتحليل الوضعيّات والمعايير وإنشاء الوعي المتّصل برهانات المجتمع والشّعب.

كيف يتمّ هذا؟

2-1 - تدريس تاريخ المقاومة

* دراسة حركات المقاومة والتّحرير ممّا يسمح بفهم الدّوافع والإشكالات والرّهانات.

* استثمار شهادات ووثائق وتحاليل لأجل تصوير أفعال المقاومة (الإيجابيّة منها والسّلبيّة) ونتائجها القريبة والمتوسّطة والبعيدة المدى.

* التّحاور في أنواع وأشكال المقاومة (النّفسيّة والثّقافيّة والسّياسيّة والأخلاقيّة...) من قبيل دافعيّات المقاومين والرّهانات القيميّة المتّصلة.

2-2 - إنماء التفكير النّقدي:

تشجيع الطّلبة على تحليل الأشكال الاجتماعيّة والمؤسساتيّة والتّعرف على مصادر السّلطة وإعادة النّظر في الخطابات المهيمنة والاستفزازيّة.

Livre 1.indb Arabe.indb 141 17/11/2025 15:19:24

* تكوين الطّلبة في تحليل وسائل الاتّصال وتعرّف انحرافاتها ومناوراتها وبناء الحجج.

* اقتراح تمارين إنصات وتذكّر (إيجاد صلة بالمعارف القبليّة للمساعدة على فهم المستجدّات الخاصة بالأحداث، تنظيم المعلومات وترتيبها، إيجاد صلات مع معلومات مخزّنه في الذّاكرة طويلة المدى، استخراج رهانات خطاب).

* اقتراح تمارين حوار منظّم لإنماء كفايات التّواصل التفاعلي، من خلال الطّرح الوجيه للأسئلة، وتقدير الحجج، وتقييم الاعترافات)

3-2 - التّشجيع على إيقاظ الوعي المواطني

* تحسيس الطّلبة برهانات المجتمع: تصدّعات، اختراقات، تهديدات، اختلال توازنات، جور، ميز، وحثّهم على الفعل لأجل عالم أكثر عدالة وتساو وانصاف.

* حثّ الطلبة على تعرّف نماذج / أمثلة (قدوة) الأشخاص صرخوا وقاوموا ضدّ العسف والظّلم وتشجيعهم على الالتزام بأفعال مواطنة.

* وضع مشاريع بيداغوجيّة متنوّعة (إن في داخل الفضاء التعليمي أو خارجه تسمح للطّلبة بالتّعبير الحرّ عن هواجسهم واعتراضاتهم والانخراط داخل تجمعاتهم في فعل التّعبئة والتّغيير.

3-4: تبنّي مواقف بيداغوجيّة للمقاومة.

* خلق فضاء للتّعلّم أين يشعر التّلاميذ بكونهم أحرارا للتعبير والاستخبار وطرح الإشكالات وعرض المقترحات –الحلول.

* تثمين المبادرات وحبّ الاطّلاع والإبداع.

* تنمية القراءة المقاومة، فعلا يحقّق امتلاء الذّهن برأسمال ثقافي أساس لتكون الخبرة، سواء من جهة الأستاذ (قدوة) أو من الطالب.

* تنمية الكتابة المقاومة فعلا فاضحا للغة الجائر والمستعمر، وتشجيع الطلبة على ان يكتبوا لذواتهم ويقرؤوا إنتاجاتهم.

Livre 1.indb Arabe.indb 142 17/11/2025 15:19:24

خاتمة

تعتبر التربية على المقاومة تمشّ يرمي إلى تكون مواطنين نقّاد، ملتزمين، ومسؤولين، قادرين على تجاوز كلّ أشكال الوهن، والجور والعسف والظلم والاحتلال، والعمل من أجل عالم أكثر عدالة وأكثر توازنا، وأمنا، وحرّيّة.

يمكن اعتبار التربية على المقاومة مشروعا تربويا مستحدثا، في ظلّ السياقات المتوتّرة التي يشهدها عالمنا العربي الإسلامي عامّة، وما تعيشه فلسطين وغزة خاصّة

وانطلاقا من أصالة روح المقاومة في النفس البشرية واستعدادها فطريّا لمواجهة العدوان ورد الظلم وحماية الذات، ينظر إلى التربية على المقاومة بأنّها جهد فكري اجتماعي ثقافي موجّه، هدفه تربية المجتمع أفرادا وجماعات على التخلص من الظلم، عبر التّعليم وأنشطة أخرى تشمل الكفاح المسلح والحراك المدني والشعبي المتمثل بالإضرابات والمقاطعة والممانعة والتخريب الإستراتيجي والعصيان المدني وسلسلة من ممارسات رفض الامتثال لنظم الاحتلال

أما الأسس التي تحتاجها المقاومة من منظور تربوي نفسي فتشمل: الوعي وقوة الإرادة وبذل الجهد والصبر والأمل بالنصر، والاقتداء بالرّموز والاستلهام منهم، وعبر تأهيل المقاومين وتحصينهم وتدريبهم بما يتلاءم مع صعوبة المقاومة، ومن ثمّ صقل الشخصية المقاومة وتعريفها بتعقيد دورها وفعلها التحرّري المستمرّ.

ولا شك في أنّ البعد الاجتماعي للمقاومة هو بعد تربوي يعتمد على عوامل التنشئة وتبادل الخبرات، واهتمام الأسرة بتناقل سردياتها الشفاهية والكتابية حول الهوية الوطنيّة وعوامل التجذّر فيها، مما يسهم في تبني الأجيال الجديدة للمقاومة الثقافية، واستمرار حضور ثوابتها على امتداد التجارب والأجيال.

Livre 1.indb Arabe.indb 143 17/11/2025 15:19:24

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: رواية حفص عن عاصم.

أوّلا: المصادر

- ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدمة**، مكتبة الهلال، بيروت، 1996.

- ابن منظور (محمّد بن مكرّم): **اللسان**، دار صادر ، بيروت، ط2، 1414هـ / 1994.

ثانيًا: المراجع

1 -العربيّة والمعرّبة

- تشي غيفارا (أرنستو): **أحلامي لا تعرف حدودا**، جمع وترتيب، هـ. أ. روس، وكـ.ب. غولغ، د.ت.

- تيلغا (كريستيان): **علم النفس السياسي**، عالم المعرفة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، العدد 436 ماي 2016.

- رولز (جون): **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.

- السورطي (زيد عيسى): **السلطوية في التربية العربية**، عالم المعرفة، عدد 362 (أفريل)، المجلس الوطنـي للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 2009.

- صليبا، (جميل): **علم النفس**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1972.

- صديق (رامي عطا): **غاندي: رسالة اللاعنف والتسامح**، جداول، بيروت، ط1، 2014.

Livre 1.indb Arabe.indb 144 17/11/2025 15:19:24

- فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدويري وجمال أتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015.

- فينكلستاين (نورمان ج.): **ماذا يقول غاندي ؟ عن اللاعنف والمقاومة والشجاعة**، ترجمة: أحمد زراقي، وزارة الثقافة والرّياضة، دولة قطر، ط1، 2018.

- لابلاش (جون) وبونتاليس (ج.ب): **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط.2/ 1407هـ/ 1987.

- نقولا (ليلى): قناة الميادين في برنامج مع آلييدا غيفارا»، بعنوان: «ببساطة... مع آلييدا غيفارا السيد نصرالله : ينسج روح الوطن»، بتاريخ 25/ 09/ 2020، الرابط (https://mdn.tv/8gah).

2 - الأجنبيّة

- BOVE (Laurent): *La stratégie du conatus, affirmation et résistance*, Vrin, Paris, 1996.

- DUNEZAT (Xavier) & et GALERAND (Elsa): « La résistance an prisme de la sociologie : des rapports sociaux », in José-Angel Calderón et Valérie Cohen (Dirs) : Qu'est-ce que résister ?, Presses universitaires du Septentrion, (ttps://books.openedition.org/septentrion/3391).

- SARTRE (Jean Paul) : *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951.

- SARTRE (Jean Paul) : *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1951.

Livre 1.indb Arabe.indb 145 17/11/2025 15:19:24

Livre 1.indb Arabe.indb 146 17/11/2025 15:19:24

المقاومة المفهومية
في فلسفة فتحي المسكيني

سيرين الخضراوي
باحثة في الفكر الديكولونيالي

ملخص

يحاول هذا النص طرح تجربة عربية انخرطت في المقاومة المفهومية للغرب. فالتفكير الديكولونيالي لا ينبغي أن يختزل في مجرّد استيراد مقولات جاهزة من فلاسفة أمريكا اللاتينية أو إعادة ترجمتها إلى لغة الضاد. لذلك نحاول تقديم حروب مفاهيمية في سياق عربي يخوضها فتحي المسكيني من أجل الخروج من الجهاز المفاهيمي الغربي، إذ يسعى إلى تحرير المعاني من الرؤية الاستعمارية الغربية التي تمتدّ من ميتافيزيقا الذات إلى المنعرج اللغوي، والتي تحوّلت -على رأيه- من آلة استعمارية إلى واقعة العولمة، إذ فكّر المسكيني في العقل العربي بصفته خارطة لمشكلات وأدوات تفكير تنبثق من منطلق «**جنوب الحداثة**». وقد تطلّبت هذه المهمّة المعرفية التّفكير في أحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي اعتبرها علامة على خلل جذري في ماهية الحداثة. فمن منظوره لا يمكن الخروج من المنطق الإمبراطوري دون الانفلات من الطاعة الإبستمية للغرب في رؤيتنا لأنفسنا، حيث نختزل في صورة «**المتطرّف**» و «**الإرهابي**». ونحن نفترض أنّ هذه المهمّة التي تحملها فتحي المسكيني هي بمثابة انقلاب ابستيمي من وضعيّة التابع المعرفي إلى وضعية تفكّ الارتباط المعرفي عن الغرب، عبر «**نزع الجوهر**» عن مفهوم «**التطرّف**» وفتح ورشة تأويلية يتّخذ فيها من «**نزع المركزيّة**» و «**الترييف**» مهمّةً تسمح لنا بالتخلّص من مقولة «**الإرهاب**» بصفتها تطبيقًا معرفيًا كولونياليًا يُمارس ضدّنا.

كلمات مفاتيح

جنوب الحداثة، المقاومة المفهومية، التطرّف، الإرهاب، المسلم الأخير، نزع المركزية، الترييف.

Livre 1.indb Arabe.indb 147 17/11/2025 15:19:24

تقديم

إنّ التّفكير الفلسفي في مسألة الإرهاب انطلق بالأساس من لغة الضادّ. إنّ أوّل من زجّ «**الإرهاب**» في المجال الفلسفي هو فتحي المسكيني ليسبق فلاسفة الغرب[1] عبر مقال بعنوان «**ما هو الإرهاب**» الصادر سنة 1997 ليعتبر الإرهاب واقعة عدمية حديثة ناتجة عن دهشة لاهوتية للحداثة. في البداية استمدّ شرعية التّفكير في الإرهاب من خلال أنّه يهدّد وجود بيئة روحية، ولأنّ الفلسفة –على رأيه– لطالما استمدّت شرعيتها من الخوف من الانقراض، فإنّ مكمن الخطورة من وجهة نظره لا يقتصر في تهديد الوجود فحسب، بل أنّ الدولة الحديثة باتت تستمدّ شرعيتها منه، وتمنع التفكير من خارج الأطر التي ترسمها مسبقا، وتلك المعضلة جعلته يضع شروط التّفكير الجذري في مشكل الإرهاب، بأن يكون ضرورة من خارج الحدود التي تسطرها الدولة الحديثة. وبعد حادثة الحادي عشر من سبتمبر 2001، وجد المسكيني ضرورة في مواصلة الانخراط في خوض هذه المعارك الفلسفية، ليخوض حروب المعنى، محاولا إخراج هذه المسائل من التأويل الكولونيالي. وعلى رأيه لا يمكن للعقل التحليلي المعاصر، ولا التواصلية فهم هذه الحادثة، لأنّها لا تنتمي إلى عنف بالمعنى الحقوقي ولا هي أصولية بالمعنى الثقافي وتلك من بين أهم مهام كتابه: «**الدين والإمبراطورية**» الصادر سنة 2005.

وواصل المسكيني هذه المهام الفلسفية في كتابته الأخرى ومع ظهور «**داعش**»؛ ليطرح التّفكير في سكوت الآخر العربي/ المسلم النسقي عن الوجه الآخر من ماضيه وعدم الحسم في تأويل تاريخه الروحي، وهو ما يصفه بالتواطئ الأخلاقي مع الذات، القديمة حيث يقول: « **خطأ ميتافيزيقي**

(1) DERRIDA (Jacques) : Le « concept » du 11 septembre, avec Jürgen Habermas, entretiens (octobre-décembre 2001), présentés et commentés par Giovanna Borradori, 2004.

Livre 1.indb Arabe.indb 148 17/11/2025 15:19:24

اقترفته الشعوب كما استثمره الحكام كأفظع ما يكون»[1] إلى آخر مقال نشر تحت عنوان «**التطرّف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**».

إنّ حروب المعنى التي يخوضها المسكيني بدأت من محاولة تحريرنا من الرؤية الغربية التي رسختها ميتافيزيقا الذات من ديكارت إلى هيغل (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL 1770-1831) والتي انقلبت من وجهة نظره إلى الاستعمار، وصولا إلى المنعرج اللغوي الذي أنتج -على رأيه- العولمة. والمشكل كما نحاول تتبعه في كتاباته بدأ مع الكوجيطو الديكارتي، بداية بوصفنا الآخر الذي يقبع خارج الحداثة، وصولا إلى اعتبار أنّ الحضارة الإسلامية هي الحضارة الوحيدة التي تهدّد مستقبل الحضارة الإنسانية بصيغتها الإمبراطورية بتوقيع من هانتنغتون (S. HUNTINGTON 1927-2008)، وعلى وقع هذا القرار تمّ تصنيف المسلم بتهمة «**الإرهابي**» دون رجعة.

فنصوصه تحاول التفكير من خارج ما تسطره: «**ابستمولوجيا الشمال**»، معتبرا أنّ الحادي عشر من سبتمبر لم يكن: «**حدثا عابرا في الزمان العمومي للدولة الحديثة بل هو علامة على خلل جذري في ماهية الحداثة نفسها وقد بدأ في التشكّل قبل ذلك بكثير**»،[2] حيث اعتبر أنّ تهمة الإرهاب للمسلم لم تكن ممكنة لولا مكنة ابستيمولوجية تأويلية غربية تعود إلى القرون الوسطى، وتمتدّ إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر والتي نجحت من وجهة نظره في: «**بناء هوية جاهزة لـ[الآخر المسلم] بصفته حيوانا ثقافيا مضادا للحداثة الغربية**»[3].

(1) المسكيني (فتحي): **الهجرة إلى الإنسانية**، كلمة، دار الأمان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، تونس، دار البيضاء، الجزائر، بيروت، ط1، 2016، ص 235.
(2) المسكيني (فتحي): **الدين والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير**، مؤسسة مؤمنون للنشر والتوزيع، الرباط، بيروت، ط2، 2016، ص 188.
(3) انظر: المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، الفكر الديكولونيالي من مضادّة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة، كتاب جماعي، مجمع إفريقية للدّراسات والتوثيق والنشر، تونس، ط1، 2024، ص 33.

Livre 1.indb Arabe.indb 149 17/11/2025 15:19:24

يفترض فتحي المسكيني أنّ الزنجي للخروج من تصنيفه -«**كائنا أنطولوجيا بلا معرفة**»- انتقل من الاشتغال على مشكلة اللون إلى استرجاع قدرته المعرفية للخروج من العقل الإمبراطوري[1]. يقصد بذلك المهمّة التي أنجزها فرانز فانون (Frantz FANON 1925-1961). إنّ المهمّة الأساسية هنا تدور حول «**التطرف**» من أجل التحرّر من المنطق الإمبراطوري. فالإرهاب كما يقاربه هو واقعة حديثة خلقتها ابستمولوجيا الشمال كتهمة جاهزة ضدّ العربي/ المسلم.

نحن في حاجة -حسب المسكيني- إلى تفريق بين «**التطرف**» و«**الإرهاب**». التطرف الدّيني هي مسألة قديمة وتختلف عن الإرهاب، كما أنّ اتّخاذ قرار الإرهاب كموضوع معرفي: «**كان بقرار ابستيمولوجي كولونيالي**»[2] انخرط فيه الدراسون «**المعولمون**» سواء داخل الغرب أو خارجه، لتأويل «**المسلمين**». إنّ هذا القرار -على رأيه- أدى إلى « **بؤس منهجي**»،[3] وهو ما حال عديد المسلمين باعتبارهم المسلم المعتدل للعمل كشريك ضدّ «**الإرهاب الإسلاموي**»، وذلك ما يعني: «**أن على الباحث المسلم المعاصر أن يتقمص دور الذات المعتدلة**»[4] وأنّ يعامل جزء من انتمائه أو من مصادر نفسه بصفته «**متطرّفا**»، أي بصفته موضوعا مشبوها ابستمولوجيا[5].

لذلك اتّخذ المسكيني من المكنة التأويلية الكولونيالية للتطرّف والإرهاب موضوع معرفة، وليست مصدرا كما هو الشأن مع الباحث التابع الذي ينخرط في هذه المكنة الابستمولوجية الغربية من أجل الاعتراف به «**كذات معتدلة**».

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 31.
(2) المصدر نفسه ص 30.
(3) المصدر نفسه، ص 30.
(4) المصدر نفسه، ص 30.
(5) المصدر نفسه، ص 30.

Livre 1.indb Arabe.indb 150 17/11/2025 15:19:24

نحن نفترض في هذه الورقة أنّ نصوص فتحي المسكيني حول التطرف والإرهاب، تنتقل بالفكر العربي من وضعيته كتابع معرفي، أو موضوع معرفي، يقع تحت طائلة إشراف السلطة المعرفية الغربية، لينتقل بهذه المواضيع إلى فكّ الارتباط المعرفي، وليخرج المسلم من هالة المتطرّف الإسلاموي والإرهابي التي جاءت بقرار كولونيالي، لينحت لنا مفهوم «**المسلم الأخير**» الذي يحوّل موته إلى طريقة لتحرير العالم من الهيمنة الإمبراطورية أو بعبارة المسكيني «**تغيير قبلة العالم**».

يعتبر فتحي المسكيني الإرهاب واقعة عدمية حديثة ناتجة عن دهشة لاهوتية للحداثة. وقد استمدّ شرعية التفكير في الإرهاب من خلال أنّه يهدّد وجود بيئة روحية.

إنّ الشخصية المفهومية التي نحتها فتحي المسكيني «**المسلم الأخير**» يعتبر أنّها لم تعد بإمكانها استعارة أفكارها من عصر آخر، بل هي في حاجة الآن إلى التفكير في معياريتها الخاصة بها والتي ينبغي أن تستمدّها من ذاتها. إنّ المشكل الذي ينجر عن هذه الفرضية كيف يمكن اعتبار الإرهاب واقعة عدمية حديثة هي نتيجة دهشة لاهوتية بالحداثـة في حين أن التاريخ الإسلامي ماقبل الحداثة مشحون بصراعات حول سياسات الحقيقة، التي تسبّبت في حروب وإراقة الدماء منذ الفتنة الكبرى؟. كيف يمكن الاشتغال على موضوع الإرهاب دون السقوط في تطبيع معرفي مع الإرهاب، وتحرير المسلم من تهمة الإرهاب في الآن ذاته؟

هذا المشكل ينجر عنه جملة من الأسئلة التالية: كيف فرّق المسكيني بين الفتنة والإرهاب؟ ما الذي يقصده بالإرهاب كواقعة عدمية حديثة؟ ما هو الفرق بين العنف والإرهاب؟ كيف يمكن للأصولية ان تنقلب إلى عدمية حديثة على الرغم من أنها تنتمي إلى جهاز الملة ماقبل حديثة، وهي متشبثة بمعادتها للحداثة؟

أين يكمن الفرق بين الفعل الإرهابي، و «**المسلم الأخير**» الذي يتّخذ من القيامة والشهادة كضرب من المقاومة؟ بأي معنى يمكن اعتبار أن نصوص المسكيني في مسألة «**التطرف**» و «**الإرهاب**» تقع تحت راية فكّ الارتباط

Livre 1.indb Arabe.indb 151 17/11/2025 15:19:24

معرفي عن ابستيمية الغرب، وأنّ خوضه في موضوع « **التطرف**» و «**الإرهاب**» يُخرج هذه المسائل من الكينونة التأويلية الكولونيالية التي يديرها الغرب؟

لا ندّعي أنّنا سنقدم مسحا لكلّ ما أنجزه في هذه المسائل، لذلك سنحاول تقديم جزء من رؤيته لـ «**إرهاب**» ومن ثمة لـ«**تطرّف**»، ولكن قبل ذلك أردنا تتبع الأسس الفكرية التي يستمدّ منها المسكيني، طرحه لموضوع «**الإرهاب**» و «**التطرف**».

أوّلا- ديكولونيالية الكينونة:

إنّ الفكرة التي أنطلق منها فرانز فانون في كتابه: «**بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**» تتمثّل في كون النفس السوداء هي من خلق الأبيض الكولونيالي[1] ومن ثمة تواصلت هذه الفكرة في كتاب: «**معذبو الأرض**»، والدور الذي اضطلع به المستعمِر في خلق المستعمَر يقول فانون: « **والمستعمِر حين يقول إنّه « يعرفهم**»، هو على حق فيما يقول. **فالمستعمِر هو الذي صنع المستعمَر وما يزال يصنعه**»[2] وعرّف نفسه من خلال أنّه صورة الآخر، وحسب فانون هذه الصورة التي صوّرها المستعمَر، لا وجود لها في الواقع إنّما هي توجد في مخيلة المستعمِر، فحاول فانون القضاء على التصور المانوية للعالم الذي يقسّم العالم إلى قطبين، قطب أبيض وآخر ملوّن؛ فأراد -ليس فقط في نزع أسطورة علاقة الأبيض بالجمال والفضيلة- بل كذلك في مجابهة نرجسية الاعتقاد أنّ الأسود هو الذي كانت له القدرة على التقاط التدفقات الكونية. فالمشكلة ليست متعلقة بالأبيض فحسب، بالقدر ذاته تتمظهر في ثقافة عرقية توجد في الأسود، وعلى الرغم من أنّ هذه العرقية هي نتاج شعور بدونية سببته الحضارة البيضاء، إلاّ أنّ هذا الانغلاق على الخصوصية لا يقل خطورة عن عنصرية تفوق الرجل الأبيض عن بقية الأجناس البشرية.

(1) فانون (فرانز): **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005، ص 17.

(2) فانون (فرنز): **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015، ص ص 39-40.

Livre 1.indb Arabe.indb 152 17/11/2025 15:19:24

ستنتقل هذه الفكرة إلى إدوارد سعيد (1935-2003) في كتابه «**الاستشراق**» حيث طرح دور المستشرق في خلق الشرق أو كما يقول «**شرقنة الشرق**» من أجل إخضاعه. وهي فكرة تكشف عن دور الخيال الغربي في تبرير الاستعمار، وتلك الأساطير انتقلت إلى الشرقي وصار يتبنّها. ناقش إدوارد سعيد مسألة «**النحن**» و «**الهم**»من خلال السرديات الغربية، أي كيف رسمت المخيلة الغربية «**النحن**» داخل النصوص؛ فالشرق كان اختراعا غربيا

إنّ اتّخاذ قرار الإرهاب كموضوع معرفي: «كان بقرار ابستيمولوجي كولونيالي»انخرط فيه الدراسون «المعولمون» سواء داخل الغرب أو خارجه لتأويل «المسلمين».

إنّ المهمة الأساسية لكتاب «**الاستشراق**» ومن ثمة كتاب: «**الثقافة والإمبريالية**» هو محاولة سعيد تحرير الشرقي من تمثيله داخل السرد الغربي.

إنّ استئناف مشروع فانون وإدوارد سعيد تواصل في اتّجاهين مختلفين باختلاف الجغرافيات المستعمَرة، الأولى في لغة الضادّ من طرف فتحي المسكيني والثانية في أمريكا اللاتينية مع نيلسون مالدونادو-توراس (N.M.-TORRES) وانريكي دوسيل (Enrique Domingo DUSSEL 1924-2008) في مجموعة «**الحداثة/ الكولونيالية**»[1].

في لغة الضادّ طرح المسكيني فكرة مفادها أنّ ميتافيزيقا الذات من ديكارت إلى هيغل انقلبت إلى واقعة هي الاستعمار الذي هيمن على بقية العالم منذ أول مداخلة فلسفية ألقاها تحت عنوان: «**التّفكير مع هيغل ضدّ هيغل سنة 1991**». باعتبار أن هيغل جعل فلسفته مختبرا للحداثة. فالتّفكير ضده يعني: « **إعادة النظر- ليس فقط في فهمنا للحداثة- بل ولقُدرتنا على تحديد عناصر هذه الحداثة، والحقل المفهومي الذي تُحاصرُ به تفكيرنا كعرب**»[2].

(1) العلوي (عمر): «في بيوغرافية النظرية، أو من «الاستشراق» إلى «العصيان المعرفي»»، **الفكر الديكولونيالي من مضادّة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة**، كتاب جماعي، مجمع إفريقية للدّراسات والتوثيق والنشر، تونس، 2024، ط1، 2024، ص 110.

(2) المسكيني (فتحي): **فلسفة النّوابت**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997، ص 28.

Livre 1.indb Arabe.indb 153 17/11/2025 15:19:25

فتفكير المسكيني يكمن في: «**المقاومة المفهومية للفلسفة التي تأسّس العالم الحالي على أنطولوجيتها**»[1].

وفي «**الهوية والزمان**» الصادر 2001، حاول المسكيني إخراج «**النحن**» من الهوية الجاهزة التي جاءت بقرار من «**الهم**» الغربي؛ فحمّل مسؤولية الاستعمار على ميتافيزيقا الذات الديكارتية والتي -من وجهة نظره- تمّت ترجمتها إلى الذات المسيطرة على الطبيعة بواسطة التقنية، حيث يقول هو: «**تكريس عنيف لأحدى نتائج ميتافيزيقا الذات الديكارتية القاضية بالسيادة على الطبيعة وتملّكها بواسطة التقنية. فنحن في خطة الغرب «طبيعة» لا جزء من الإنسانوية الأساسية للحداثة**»[2].

فالعلاقة الديكارتية بالحداثة هي كما يقول: « **أن نصبح-بواسطة التقنية-بمثابة أسياد ومالكين للطبيعة**»[3]. إنّ ميتافيزيقا الذات -حسب المسكيني- هي ضرب من العدمية، والتي تسعى لبسط سيطرتها المطلقة على مصير بقية الإنسانية، وتحويل بقية العالم إلى ضرب من الموجود المتحكّم به بواسطة جهاز تتملكه الذات أو تخلقه بذاتها على نحو من الاقتدار التاريخاني، على هذا النحو سقطت الحداثة في مأزق العدمية وتحوّلت إلى سياسة بدون مضمون روحي.

من هذا المنطلق يعتبر المسكيني، أنّ الأصولية ليست استعمالا حديثا للملة، ولا هي ضرب من الحداثة. فالحداثة -كما يقاربها المسكيني-طرحت استشكالات الدين الكتابي، وبالتحديد ميتافيزيقا الذات، حيث اعتبرها ترجمة الدين الكتابي في شكل فلسفة التاريخ. فالتأويل الميتافيزيقي الذي تطرحه الذات الحديثة لفهم التقنية هو إعادة التجربة نفسها للتأويل الكتابي لمسألة الخلق.

(1) المسكيني (فتحي): **فلسفة النّوابت**، مصدر سابق، ص 28.
(2) المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، دار الطليعة للطبعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص ص -24 48.
(3) المسكيني (فتحي): «في الدين والإيمان والحداثة»، حوراه مع سليمان الهتلان في برنامج حديث العرب، على قناة عربية نيوز (https://www.youtube.com/watch?v=Lwzi0jH0V3g).

Livre 1.indb Arabe.indb 154 17/11/2025 15:19:25

يوضّح المسكيني خطورة الطرح الديكارتي في تحوّله إلى أداة للسيطرة على الآخر قائلا: «**منذ شوبنهاور ثمّ مع نيتشه إلى دريدا وأغمبن، أي إلى اليوم، انتقل الفلاسفة الأوروبيون من «إعلانات الحداثة» التي امتدّت من ديكارت إلى هيغل، أي علمنة القيم المسيحية تحت إلهام الأطروحة الديكارتية: «أن نصبح بمثابة مالكين وأسياد على الطبيعة بواسطة التقنية»، وهو ما أعطى «فلسفة الذات» التي لا ترى الآخر إلاّ «موضوعا» للمعرفة والسيطرة والاستمتاع...**»[1].

إنّ الفكرة التي أنطلق منها فرانز فانون في كتابه: «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء» تتمثّل في كون النفس السوداء هي من خلق الأبيض الكولونيالي.

إنّ ما فعله المحدثون –حسب المسكيني– هو فجوة حادة ولكنها لم تكن بالحجم المأمول بين الإله الخالق/ الانسان، بين الأديان/ التنوير، بين ثقافات الكوجيطو / وثقافات بلا كوجيطو: « **وإنّ عصر التنوير الذي بلغ اليوم خطّة العولمة حدّه الأقصى**» لم ينجح لا في العلمنة الجذرية ولا حقّق الكونية التي راهن عليها[2].

هكذا سيخوض المسكيني غمار استرجاع قدرتنا المعرفية من أجل إمكانية امتلاك منطق مضاد للعقل الإمبراطوري عبر وضع مواضيع من قبيل «**الإرهاب**» و «**التطرّف**» داخل ورشة داخلية حتى لا نكون في حاجة إلى استراد رؤيتنا إلى أنفسنا من خلال المرآة الكولونيالية التي قرّرت تمثيل بقية العالم نيابة عنه والتي وجّهت تهمة لكلّ مسلم في هذا العالم بكونه الخطر الأول على مستقبل الإنسانية. وإنّ إعادة التأريخ لهذه المصطلحات تعود إلى فكرة مفادها أنّ عدّم الاهتمام بالتأريخ الجيد للمصطلحات التي نحاول التّفكير من خلالها قد تجعلنا غير قادرين على الخروج من «**الطاعة المعرفية**»

(1) حوار مع فتحي المسكيني لمرايانا: «الإرهاب "عدمية تاريخية" والأوروبيّون لم يحرّروا الفكر من الدّين» 4\4. مرايانا، 29 جانفي 2024. (https://marayana.com/2024/laune/06/20/66351/).

(2) المسكيني (فتحي): **الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 214.

Livre 1.indb Arabe.indb 155 17/11/2025 15:19:25

التي تجعل التفكير عاجزا عن الخروج من «**ابستمولوجيا الشمال**»[1]، وذلك لن يتحقّق دون عزل العقل الغربي عن إنتاج معرفة عنّا، وألا ننتج معرفة عن أنفسنا بواسطته، وذلك من خلال تطوير إمكانيات التفكير انطلاقا من لغتنا ومن مدونتنا المتعدّدة[2]: «**إنّ فكرة التمثيل هنا هي تمثيل الآخر، بصفته كينونة لا تستطيع تمثيل نفسها**»[3]، والتي نعتبر أنّها تمتد من فانون إلى سعيد، ومن المسكيني إلى أمريكا اللاتينية؛ إلى مجموعة الحداثة/ الكولونيالية في أمريكا اللاتينية ستظهر بين 2007-2008 بين نيلسون مالدونادو-توراس، وانريكي دوسيل.

سينحت نيلسون مالدونادو-توراس مفهوم «**ديكولونيالية الكينونة**» في كتابه «**ضدّ الحرب**» الصادر في 2007. في رؤية أنّ: «**الأنا المفكّرة الديكارتية هي التي أنتجت تصنيفهم البشر، تقسيمهم ومن ثمة استعمارهم**»، إن إزالة الاستعمار عن الكينونة لنيلسون، هي مستمدة من فانون، إلى سعيد : «**ومهما يكن الاختلاف بين ما بعد كولونيالية سعيد وديكولونيالية الكينونة لنيلسون مالدونادو-توراس، إلا أنّهما يتماهيان في تفكيك خطورة هذا الكوجيطو الذي كان يقف وراء تقسيم البشر، وأحقية الكلام، واختراع الصور النمطية التي كانت وراء تصنيع هذا الكائن المستعمر سواء في أمريكا الجنوبية أو في الشرق**»[4].

وستتواصل الفكرة مع انريكي دوسيل الكولونيالية في كتاب «**التأمّلات المناهضة للقروسطية**» الصادر في 2008 بشأن الخطاب الفلسفي المناهض للحداثة، فنجد انريكي دوسيل يفترض أنّ الفلسفة الديكارتية هي نتاج تأثير

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 50.

(2) مداخلة فتحي المسكيني» **الجامعة والخيار الديكولونيالي: تنوير تابع أم عصيان معرفي؟**»، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، 27-11-2024.

(3) العلوي (عمر): «في بيوغرافية النظرية، أو من «الاستشراق» إلى «العصيان المعرفي»، مرجع سابق، ص 107.

(4) المرجع نفسه، ص 112.

Livre 1.indb Arabe.indb 156 17/11/2025 15:19:25

ديكارت بفلاسفة مسيحيين أثناء الاحتلال الإسباني للأمريكيتين؛ ليضع شروط أنّ مناقشة الفلسفة الديكارتية ضرورية لبدء أي نقاش عن البنى المعرفية داخل الجامعات التي تمّ تغريبها أو كما يقول «**المُغّربة**»[1].

سيطرح سنتياغو كاسترو غوميز (Santiago C. GOMEZ 1958) في كتابه: «**غطرسة نقطة الصفر**» معتبرا أنّ الأوروبيين –منذ إعلان ديكارت «**أنا أفكّر إذن أنا موجود**»– نصبو أنفسهم أوصياء المعرفة، والحقيقة وهذا الإعلان اعتبره غوميز «**نقطة الصفر**» وخطا فاصلا بين الغرب والأبيض العارف أي بين من هو منتج للمعرفة، وبقية العالم[2].

- يعتبر المسكيني، أنّ الاصولية ليست استعمالا حديثا للملة، ولا هي ضرب من الحداثة.

وإنّ هذه الخطوط الذهنية الفاصلة الغرب العارف وبقية العالم يعيدنا إلى إدوارد سعيد الذي تفطّن إلى التقسيم الجغرافي للشرق والغرب بما هو جغرافيا تخيلية، أي أن لا وجود له في الواقع، أي ليس هناك خطّ يقسم الجغرافيا إلى الشرق والغرب إنّما الانقسام واقعة تاريخية، والجغرافيا التخيلية هذه سُطرت على مراحل طويلة بداية من اليونان الذين أطلق على غيرهم البرابرة، وصولا إلى الإسلام الذي جعل منه الاستشراق إسلاما هجوميّا ، حيث تمّ تصوير الشرق كأرض العجائب ، ومن ثمة القرون الوسطى ليصبح الشرق مكانا للهرطقة مضادّا للمسيحية. ولأنّ استعمار الشرق بدأ داخل السردية الغربية، فإنّ التحرير ينبغي أنّ يكون داخلها.

(1) غروسفوكيل (رامون): «بنية المعرفة في الجامعات المُغرّبة: العنصرية المعرفية، والتمييز الجيني المعرفي، والإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربعة في القرن السادس عشر الطويل»، تعريب بدر الحاكيمي، إسلامية المعرفة، مجلة **الفكر الإسلامي المعاصر**، العدد 91، شتاء 2018، ص 76.

(2) عمري (محمد الهادي): «الجغرافيا الخيالية والتاريخ المتخيل في كتابات إدوارد سعيد، الفكر الديكولونيالي من مضادّة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة»، مرجع سابق، ص 127.

Livre 1.indb Arabe.indb 157 17/11/2025 15:19:25

أما والتر ميغنولو (Walter MIGNOLO 1941) سيحدّثنا عن الذات العارفة المنفصلة عن المعروف، وهي التي توجد على نحو منفصل ومفارق عن الجغرافيا السياسية التي تقوم بتقسيمه بشكل عنصري ومتحيّز، يقول: «**ترسم الذات العارفة خريطة العالم ومشاكله وتصنف الشعوب وتستشرف نحو ما هو خير بالنسبة إليها. أمّا اليوم فإن هذا الافتراض لم يعد مقبولا، على الرغم من أنّه لا يزال يوجد كثير من المؤمنين به، ما هو على المحكّ إنّما هو في الحقيقة مسألة عنصرية وابستيمولوجية**» [1].

أمّا مع فتحي المسكيني سيحدّثنا عن العقل العربي الذي ينبغي التفكير فيه باعتباره خارطة مشاكل وأدوات تفكير، من خلال موقعنا الجغرافي باعتبارنا نقطن «**جنوب الحداثة**» وأنّ مقصده من ذلك يبينه في كتابه فلسفة النوابت الصادر 1997 حيث يقول عن جنوب الحداثة : «**وهو موقع من الفظاعة الفلسفية ما يكفي ليمكّننا من بناء سؤال فلسفي يحترم جغرافية العقل اليومي التي تثوي على حدوده، ولا ننسى أن العقل الغربي هو أيضا تسمية جغرافية فحسب.**» .[2] كما نبّه أنّ ما يقصده من «**الجنوب**» كصفة ابستيمولوجية، بما أنّ «**الغرب**» ليس سوى « **استعارة جغرافية آن الأوان لتنسيبها**»[3].

ثانيًا- الإرهاب واقعة عدمية حديثة:

يرفض المسكيني فكرة الإرهاب كظاهرة تاريخية تجد جذورها فيما أطلق عليه قديما «**الفتنة**» معتبرا أنّ الإرهاب ظاهرة حديثة لا علاقة لها بالفتنة، فالفتنة –حسب المسكيني– مرتبطة بالدوّلة التي جعلت من «**السنة**» الممثل الشرعي للدولة وكلّ من خرج عن الحدود التي ترسمها الدول أطلق عليه

(1) منيولو (والتر): **لعصيان المعرفيّ، التفكير المستقلّ والحرية الدي-كولونيالية**، ترجمة فتحي المسكيني، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 06 أكتوبر 2020.

(2) المسكيني (فتحي): «جغرافية العقل اليومي، أو: من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»، مجلة **دراسات عربية** العدد 5/6 السنة 36 مارس/ أفريل 1996. انظر أيضا المسكيني (فتحي): **فلسفة النوابت**، مصدر سابق، ص 65.

(3) حوار مع فتحي المسكيني، **في هوية العرب المحدثين**، حاوره إبراهيم الكلثم، موقع معنى، 13 يناير 2022. ((https://mana.net/20054).

Livre 1.indb Arabe.indb 158 17/11/2025 15:19:25

«الفتنة»: «لا معنى للفتنة إلاّ في مقابل «سنّة» مستقرّة لدى أهلها نجحت في ترتيب الشأن السياسي وصارت خطّته الخاصة. من يدعو إلى «الفتنة» هو يشكّك في تلك «السنّة» باسم «سنّة» أخرى سوف ينظر إليها الناس على أنّها إمّا «بدعة» مبتدعة، وينبغي محاربتها، أو «دعوة» مباركة يجب الاستجابة لها»[1].

يحاول المسكيني الخروج بتحليل الإرهاب من منطلق الأديان من تحليل ينتمي إلى أجهزة قيم ما قبل حديثة، معتبرا أنّ الإرهاب ينتمي إلى ظاهرة حديثة باعتباره الضرب الأقصى من العنف. يعود المسكيني إلى هيغل في «**فينومينولوجيا الروح**» للظاهرة الثورة. فالثورة –حسب هيغل– لا تسقط العالم القديم بل يسقط من تلقاء نفسه، فهي تدفنه، ليخلق وضعا رهيبا تجعل من كلّ فردّ إمكانية ترديد أنّه الدّولة. هكذا تغيب الدّولة والحرية المطلقة ويصبح مرادف السيادة الموت للجميع. هكذا يربط المسكيني من منطلق هيغيلي العلاقة بين الحرية المطلقة والإرهاب يقول:

يرفض المسكيني أن تكون فكرة الإرهاب ظاهرة تاريخية تجد جذورها فيما أطلق عليه قديما الفتنة معتبرا أنّ الإرهاب ظاهرة حديثة لا علاقة لها بالفتنة.

«إنّ الدولة الثورة في شكلها المباشر هذا، إنما من فرط حرصها على تحصين الحرية المطلقة، هي تدمّر إمكانية الحرية وتقترن بالإرهاب» [2].

فالعنف لا يصيب الدّولة من الخارج إنّما هو جزء من ماهية الدّولة الحديثة. ومن ثمة يعود إلى تدقيق اصطلاحي بين «**الإرهاب**» و«**العنف**» حيث يقرنه بين الحرام والممنوع. يقول: «**إنّ الإرهاب إنما مطلوبه تدمير الدولة الحديثة بما هي كذلك، أي بخاصة تغيير طبيعة الحق الذي يعيين وجود الأفراد، وتدمير مفهوم القانون نفسه. أمّا العنف فإنما مقصوده هو معارضة الدّولة الحديثة على أرضيتها الخاصة [...] لذلك فالعنف لا قانوني**

(1) حوار مع فتحي المسكيني لمرايانا: الإرهاب «عدمية تاريخية» والأوروبيّون لم يحرّروا الفكر من الدّين 4\4. مرايانا، 29 جانفي 2024. (https://marayana.com/2024/laune/06/20/66351/)

(2) المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، دار الطليعة للطبعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص 85.

Livre 1.indb Arabe.indb 159 17/11/2025 15:19:25

فقط، أمّا الإرهاب فهو معادي للدّولة الحديثة بما هي كذلك l'anti Etat»[1]

من هذا المنطلق، يذهب المسكيني إلى أنّ الاستعمال المكثّف للعنف باسم الدين لا يمكن أنّ يحقق ثورة،: « **فالدّين هو رؤية للعالم لا علاقة له من حيث الجوهر بالدولة الحديثة**»[2]. فالأصولي حينما يمارس الدمار يمارسه كضرب من العنف خارج منطق الحداثة. إنّ التباس العلاقة بين الحقّ والعنف حسب المسكيني يعود إلى الاختلاط بين العنف والإرهاب بين المعارضة والجهاد بين الرعية والمواطن، وكذلك شأنّ الحقّ ينقلب إلى معنيين الذات والشخص أم المستخلف، وهذا ما يؤدّي لزوما -حسب المسكيني- إلى القانون نفسه هل هو شرع أم تشريع؟ وهل الدين عقيدة أمّ رأي؟

ولأنّ حقوق الإنسان اليوم هي استمداد للفلسفة الحق كما تطرحها الحداثة من هوبز (Thomas HOBBES 1588-1679)، روسو (J.-Jacques ROUSSEAU 1712-1778)، كانط (Emmanuel KANT 1724-1804) ، لذلك يعتبر المسكيني أنّنا سنبقى عاجرين على السيطرة على ظاهرة الإرهاب إذا لم نخرج من حدود فلسفة الحق تلك[3]. كما ينبّه أنّ مقصده ليس كون الأصولية تملك فلسفة حق ولكن لأنّه يؤدّي إلى انسداد الحوار التاريخي. فالدولة لا يمكن أنّ تقوم على استمداد شرعيتها من العنف فقط : « **فالدولة تستمدّ معناها أيضا من جهاز القيم السائد والمسار التاريخي لأمة وطبيعة المشروع الحضاري الذي تشير إليه**»[4].

ولأنّ الدولة تسحب من المواطنين كلّ حقوقهم الطبيعية من أجل تحقيق السيادة بموجب الطرح الهوبزي، فإنّ الطرح السبينوزي -كما يتأوّله المسكيني- يدعو إلى ضرورة إيجاد تبرير تاريخي وشامل؛ بمعنى إيجاد

(1) المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، مصدر سابق، ص 86.
(2) المصدر نفسه، ص 86.
(3) المصدر نفسه، ص 87.
(4) المصدر نفسه، ص 88.

Livre 1.indb Arabe.indb 160 17/11/2025 15:19:25

رؤية للعالم يتأسّس على القانون للحق والعنف والسلطة وبذلك: « **انفتح عصر الإيديولوجيات الذي يتخبط منذ ستينات في أزمة بعد هيمنة طويلة، دامت عمر الحداثة نفسها**»[1].

إنّ إمكانية التفلسف-حسب المسكيني- تبدأ بالتفكير في فلسفة الحق التي نبتت في أرضية أخرى، بمعنى أنها تنتمي إلى فلسفة الحداثة التي انبنت على فلسفة الذات، والحديث عن فلسفة حقوق الإنسان هو استئناف لمشكل الحق الطبيعي (هوبز، روسو، كانط)، وأنّ ما يهمّ المسكيني هو كيفية التفكير في العنف الأصولي. ولأنّ الدّولة عندنا ورثت مشاكل الدولة الحديثة بالإضافة إلى مشكل «**العنف الأصولي**»، يشخص المسكيني الصعوبة التي تصاحب الدولة الحديثة إلى صعوبتين، الأولى أنّها تعاني من: «**عدم النضج التاريخي اللازم لتمثّل الدولة الحقوقية إلى الآخر**»[2] والصعوبة الثانية: «**عدم التأسيس الكافي لإمكانها الخاص المحلّي لإلغاء ظاهرة «العنف» الأصولي من أصوله**»[3].

إنّ الإرهاب -كما يقاربه المسكيني- هو واقعة حديثة خلقتها ابستمولوجيا الشمال كتهمة جاهزة ضدّنا

وعليه، يفرق المسكيني بين السلطة والدولة على نحو أنّ السلطة في حاجة دائمة إلى جهازي «**الرأي العام**» و «**الفضاء العمومي**». والسؤال الذي يطرحه ما الذي يجعل «**العنف**» الأصولي» إرهابا؟

إنّ خطر العنف الأصولي يكمن على رأيه في كونه ينازع الدولة القانونية خارج أرضيتها بمعنى أنها: « **تنافسها على إمكانية الأمة وقيمها وتاريخها، أعني على جهاز التبرير الجذري لوجودها التاريخي. هل هو صراع من أجل الحقيقة أنه صراع على امتلاك الحقيقة واستعمالها العمومي، وليس صراعا من أجل الحقيقة**»[4].

(1) لمسكيني (فتحي): **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، مصدر سابق، ص 89.
(2) المصدر نفسه، ص 89.
(3) المصدر نفسه، ص 89.
(4) المصدر نفسه، ص 90.

Livre 1.indb Arabe.indb 161 17/11/2025 15:19:25

إنّ خطورة الإرهاب -من وجهة نظره- تكمن في علاقته العدمية مع خصمه ولا يحمل إمكانية بناء علاقة موجبة معه. ولحلّ هذا لإشكال يحاول فتح أفق التّفكير في مسألة الحقّ الطبيعي الذي ينتمي إلى الدّول الاعتراضية كإمكانية لتقليص العنف من أجل فتح فرص «**للاستفادة الجذرية من قيم الأمة وتراثها المدني، وبذلك فتح إمكانية ظهور إرهاب جذري على مشروع الدولة الحديثة**»[1]. ولتصبح إمكانية الاشتغال بالقانون من عقد مجرّد إلى «**ضرب من الحياة الإيتيقية**»[2] التي تمكّن كلّ دولة من قدرتها الموجبة على ضخ تراثها المدني لحضارة شعبها.

ثالثا - الإرهاب والعدمية: نحو هرمينوطيقا الواقعة:

إنّ تفكير فتحي المسكيني في ماهية الإرهاب كان على نحو فلسفي معاصر، فالمعاصرة -كما يقاربها- لا تكمن فقط في القدرة على معاصرة المشاكل لا من زاوية الهوية التي يحتاجها كلّ عصر، بل من خلال خلق قدرة ثقافة ما على التّفكير في الخطر الذي يهدّدها.

فحسب المسكيني إنّ الخطر الذي يهدّد الإنسانية في عصر التّقنية هو النووي، إضافة إلى ما يعانيه المسلمين من تهديد يخصنا دون غيرنا من الإنسانية هو الخطر الأصولي. ولذلك فالتفكير في الديمقراطية لا يمكن عزله عن الخطر الأصولي المحدق بنا.

ومن هنا ينزل المسكيني مسائلة التسامح للتفكير في الخطر الذي يخصنا «**الخطر الأصولي**»، ويوضح طرحه للتسامح كإمكانية للخروج من دائرة الأسئلة التقليدية الخاصة بالديمقراطية ومفهوم التمثيل، ويحاول من خلال التسامح رسم أفق جديدة للدمقراطية ولمفهوم التمثيلية. ويعبر المسكيني عن صعوبة هذا الطرح باعتبار من يرغب في خوض هذا الغمار عليه أنّ يتحرّر

(1) المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، مصدر سابق، ص ص 92-93.
(2) المصدر نفسه، ص ص 93.

Livre 1.indb Arabe.indb 162 17/11/2025 15:19:25

أوّلا من أفق الدولة الحديثة. فتأويل الإرهاب -باعتباره ضربا من العنف غير شرعي- هو تأويل لم يخرج من نطاق الدولة الحديثة. أمّا التفكير في الإرهاب في أفق التسامح كما يطرحه المسكيني يصفه على النحو التالي: «**التسامح هو قدر داخلي لإمكانية التفلسف التي تخصّنا، وربما كان ذلك من الكندي إلى ابن رشد**»[1]، مشيرا إلى أنّ هذه المسائلة ليست خاصة بنا بل هي مسائلة عالمية. ولأنّ تطوير مسألة التمثيل على رأيه قدّ تنعش اللعبة السياسية لبعض الوقت ولكنّها لا يمكن أنّ تلغي الخطر الأصولي. ومن هنا يقترح الزجّ بالتسامح في الفضاءات، العمومية. فمشكلة التسامح لا تقدر الدولة وحدها على طرحه، فالحل الحقوقي دائما ما يحتاج إلى العنف الشرعي إلى جانبه.

يذهب المسكيني إلى أنّ الاستعمال المكثف للعنف باسم الدين لا يمكن أنّ يحقق ثورة،: «فالدّين هو رؤية للعالم لا علاقة له من حيث الجوهر بالدولة الحديثة».

هكذا يحاول الخروج من تناول الإرهاب تناولا حقوقيا، ليعتبر أنّ الإرهاب هو واقعة خطيرة: «**تهدّد بالتشويه الأفق التاريخي للشعوب بأكملها**»[2]. وهو واقعة عالمية لا يقتصر تهديدها ببعض الدول بل تهدّد الدولة الحديثة بعامة. فواقعة الإرهاب هي واقعة تنافس العنف بمفهومه الحديث ولا تنتمي إلى ما يسمى «**الفتنة**» التي تنتمي إلى الدولة السلطانية السنية الوسيطة، لذلك فالإرهاب -كما يفترضه المسكيني- هو واقعة عدمية: « **ليس فقط بالمعنى الحرفي لإحداث العدم بل موقف روحي حديث ينتج غالبا عن انزياح عميق يصيب الأسس الروحية لثقافة ما**»[3]. فهي واقعة لا تنتمي لا إلى الدولة الحديثة ولا إلى الدولة الوسيطة في شيء.

(1) المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، مصدر سابق، ص 94.
(2) المصدر نفسه، ص 95.
(3) المصدر نفسه، ص 96.

Livre 1.indb Arabe.indb 163 17/11/2025 15:19:25

يوضّح المسكيني مقصده من الإرهاب باعتباره ضربا من العدمية[1] التي توقع: «**انزياحا عميقا للجهاز الروحي للملّة التي تأسّس عليها تاريخ العرب إلى حدّ الآن**»[2]. فالعنف -على رأيه-ينتمي إلى البراديغم السياسي ذاته للدولة الحديثة، أمّا الإرهاب فليس فقط يسعى إلى الإطاحة بالحكم، ولا هو مجرّد عنف، ولا ينبغي دراسته على نحو حقوقي بل بصفته موقفا عدميا إزاء وجود الدولة الحديثة.

يطرح المسكيني سؤال «**ما معنى الاستقلال؟**» وسؤال «**ما معنى تقرير المصير؟**» باعتبار أنّ هذه العبارات باتت تمثل عناوين جوهرية لدى شعوب بأكملها. ويعيد هذه العبارات فلسفيا إلى ميتافيزيقا الذات كما طرحها كانط في كتاب « **نقد العقل العملي**»، ليحاول إخراج مسألة الاستقلال من فلك الذاتية إلى أفق السؤال التاريخي.[3] ويقصد بذلك أنّ انتهاء مسألة الاستقلال أعلن عن بداية مسألة المصير، إلاّ أنّ الإرهاب كواقعة: «**هي ضرب من السكوت عمّا هو عالمي فينا والانخراط في تاريخ الأمم المنقرضة**»[4].

فلا يمكن للإرهاب -بما هو رهان فاسد-، يفسد التاريخ، ويخرج التفكير في المصير من صفة الإنسانية، أن يكون إلا عدميّا، ولأنّ مصير اليوم ارتبط بماهية التقنية: «**يبدو الإرهاب واقعة عدمية لا تصيب دولة إلاّ على نحو خارجي. أمّا من الداخل فهو تدمير لأفق الإبداع الأصلي لعصر ما، وكلّ ذلك باسم ضرب عدمي من الاستبداد بالمصير**»[5]. الإرهاب إذن- كما يفترضه الرّجل- لا هو عنف من خارج الدولة الحديثة ولا هو مرض نفسي، بما أنّ

(1) العدميّة ليست إرادة العدّم، وليست هي من اختراع نيتشه، بل: «**العدميّة تعني بالتّحديد شكلا من المرض أو الانحطاط الخاصّ بالحضارة الاوروبيّة في طور تاريخها هو طور موت الإله وتقهقر القيم**». (انظر: المسكيني (فتحي)**: فلسفة النّوابت**، مصدر سابق، ص 35).

(2) المسكيني (فتحي)**: الهوية والزمان**، مصدر سابق، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ص 98.

(4) المصدر نفسه، ص 99.

(5) المصدر نفسه، ص 100.

Livre 1.indb Arabe.indb 164 17/11/2025 15:19:26

الشعوب -على رأيه-: «**لا تخضع لشروط نفسية قابلة للعزل طبيا**»[1]، ولا هو كذلك جهاد لأنّه صادر في عصر ما بعد ديني.

إذا ما هو الإرهاب؟ يجيب المسكيني: « **إنّ الإرهاب واقعة عدمية حديثة. وذلك يعني أن العلاقة مع خطة الحداثة، أي مع عصر التقنية من حيث هو فنّ أرضي خاص بإنسانية بعينها، إنّما هي علاقة أصلية في «الأصولية» لا نملك بعدُ شروطا هرمينوطيقية كافية لفهمها ومن ثمة لمعالجتها [...] إنّه لا يشبه أيّة واقعة سياسية حديثة أخرى**»[2].

يفرق المسكيني بين السلطة والدولة على نحو أنّ السلطة في حاجة دائمة إلى جهازي «الرأي العام» و«الفضاء العمومي».

وعلى الرغم من أنّ العدمية واقعة حديثة إلاّ أنها لا تستمدّ شرعيتها من أي تشريع حقوقي حديث، ولا تشبه أي تنظيم سياسي حديث، ومن ثمّ فـ«**الأصولية**» -بدورها- ضرب من «**العدمية**» والإرهاب تعبير تاريخي عنها. هي عدمية لأنّها تقوم على الإقرار بأنّ انزياحا روحيا حاسما قد أصاب بنية الملّة والموضوع التاريخي الذي تعبّر عنه.

لئن كانت الأصولية تعادي الحداثة في شكل مقاومة روحية لعصر التقنية ولماهية الدولة العمومية، إلاّ أنّها عدمية شأنها شأن عدمية الحداثة. ومن هنا يطرح المسكيني سؤال: بأي معنى تكون الأصولية ضربا ما من «**الحداثة**»؟

بهذا المعنى يعتبر المسكيني الحداثة ضربا من العدمية النشيطة المتمثّلة في الذات الخالقة، التي تخلق مصيرها وتاريخها عن طريق سيطرة الإنسان على الطبيعة.

(1) المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان**، مصدر سابق، ص 100.
(2) المصدر نفسه، ص ص 100-101.

Livre 1.indb Arabe.indb 165 17/11/2025 15:19:26

1 - دعوة «للحديث مابعد الميتافيزيقي عن 11 سبتمبر بديلا عن « الخطاب» و «الحوار»:

من وجهة نظر المسكيني فإنّ إيتيقا النقاش، التي يبذلها آبال (Karl-Otto APPEL 1922– 2017) وهابرماس (Jürgen HABERMAS 1912) ليست ممكنة، باعتبار أنّ الغرب مازال يشتقّ نفسه من علمنة عنيفة تخرج بقية الإنسانية من الوجود. فالتنوير الغربي –على رأيه– هو استعمال تاريخاني للعلوم الحديث من أجل إعادة ترتيب العالم وفق خطة إخراج التّفكير من الأفق اللاهوتي للانتقال به إلى الأفق مابعد اللاهوتي، ولكن ما حصل هو أنّ التنوير بات «**لاهوت تقدّم**». في هذا السياق تمّ بناء فكرة «**الغرب**» وتحويلها إلى مكيال عنيف للسيطرة على بنية العالم الحديثة[1]. فالغرب لم ينجح في التحرّر من ميتافيزيقا الملة.

هكذا يعرف المسكيني «**العلمنة**» بأنّها مواصلة الملّة بطرق «**أخرى**»... بحيث تكون العولمة: «**في سرّها علمنة مقلوبة لكلّ العالم لأنّها تأخذ خطة تمسيح العالم بوصفها شكلا سعيدا من التبشير بالحداثة**»[2]، وعلى الرغم من هذا ينبّهنا إلى أنّ ما يقصده من فكّ الارتباط مع الغرب لا ينبغي أن يتّخذ شكل معارك دينية؛ أي أنّها ليست مهمّة كلامية، وإن كان الغرب يستعمل المسيحية كتاريخ سار، فإنّ ذلك لا يبرّر التفكير ضدّه في شكل مناظرة كلامية؛ فالتفكير العالمي اليوم الذي يتّجه على نحو مضادّ لفكرة الكونية، ليس مناسبا لبناء علم كلام معاصر، فالمهمة التي ينبغي خوضها على حدّ قوله هي: «**خوض تأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة...أما الدفاع الكلامي عن أطروحة انعدام «الكونية» الفلسفية أصلا، فهو موقف لئن كان ينطوي على اجتهاد منهجي طريف وإرادة تأصيل عالية، فهو لا يؤدي في سره الرومانسي للموقف اللاهوتي إلاّ إلى هيئة المسلم الأخير الذي قرّر تغيير قبلة العالم بموته الخاص**»[3].

(1) المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان**، مصدر سابق، ص 188.
(2) المصدر نفسه، ص 189.
(3) المسكيني (فتحي): **الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 189.

Livre 1.indb Arabe.indb 166 17/11/2025 15:19:26

أمّا فيما يخص واقعة 11/ 09/ 2001 يقدّم تأويلا طريفا باعتبار أنّ هذه الحادثة بمثابة صدام بين الجليل ما قبل الحديث والهائل الحديث. وعلى رأيه لا يمكن للعقل التحليلي المعاصر، ولا التواصلية فهم هذه الحادثة، لأنّها لا تنتمي إلى عنف بالمعنى الحقوقي ولا هي أصولية بالمعنى الثقافي، ينبغي إعادة الصياغة لتجنب التكرار؛ إذ يفترض أنّها شكل طريف من مقاومة العولمة كما يطلق عليها «**مقاومة القيامة**»، ويطرح السؤال عن كيفية أن تكون القيامة شكلا تاريخيا للمقاومة؟

إنّ خطر العنف الأصولي يكمن – حسب المسكيني- في كونه ينازع الدولة القانونية خارج أرضيتها بمعنى أنها: « تنافسها على إمكانية الأمة وقيمها وتاريخها.

ينطلق المسكيني من فكرة أنّ العولمة هي علمنة متنكّرة لبقية العالم، كما يقترح فكرة القيامة الإسلامية التي قدّ تمنح الفكر المعاصر نموذجا تاريخيا من المقاومة.

ما الذي يقصده المسكيني من «**المسلم الأخير**» الذي يقاوم العولمة؟، من هو هذا«**المسلم الأخير**» وأي فرق بين هذه المقاومة ومقولة الجهاد؟.

يوضح المسكيني أنّ «**المسلم الأخير**» : «**الذي هو افتراضيا، كلّ واحد منا، مع تأجيل التنفيذ-قدّ خصّ بها نفسه دون بقية الإنسانية**»[1]. «**المسلم الأخير**» اختار أن يكون موته طريقة لتغيير وجهة العالم، فهو لا ينتمي لمقولة الجهاد بمعنى الفتنة أو الحرب المقدّسة، كما أن مقاومته لا تنتمي إلى المعنى العنف الحقوقي ولا إلى العصيان في معناه المدني.

«**المسلم الأخير**» [2] هو ما يقابل الإنسان الأخير الغربي، فالمسلم الأخير

(1)المسكيني (فتحي)**: الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 196.

(2) **المسلم الأخير**: وهو الذي يستعيد « **آلة الحرب**» التي اخترعها أجداده حتى من قبل أن يصبح الإسلام جهاز دولة، ويحرّر آلة الحرب من أمريكا التي حوّلتها إلى مؤسسة عسكرية: «**إنّه خارطة نومادولوجية لرهط من الرّحل الجدد في فضاء ثقافتنا التي ولدت هي نفسها في علاقة ماهوية مع نمط «المسطّحات» الخاص بالشرق، أي مسطح الصحراء**». فهو: «**ليس فردا ولا دولة ولا أمة، بل هو نوع إنساني جديد لم يعرفه العرب والمسلمون أنفسهم. إن المسلم الأخير هو نمط من المعيش الذي يتخذ من خارجيته المحضة إزاء جهاز الدولة الحديث فضاءه الخاص**» . إنّ «**المسلم الأخير**» هو

Livre 1.indb Arabe.indb 167 17/11/2025 15:19:26

لا يعاني من أمراض العدمية، وهو يتحلّى بمعنويات ميتافيزيقيا عالية: «**ولا ينتمي إلى الحداثة بما يكفي لمقاومتها من الداخل...يطور تقنية الاستشهاد كشكل حياة قيامية وأخروية من ثم غير حديثة وغير تاريخية تماما**»[1].

اختار المسكيني القيامة كمعجم للاهوتي ليزج بفكرة القيامة بوصفها مولدا ما بعد حديث، كمقابل لظاهرة العولمة التي تستمد فكرتها من معجم روماني كضرب من الإمبراطورية ما بعد الحديثة. إن العالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر على رأيه صار في منعرج: « **امبراطوري الدولة/ الأمة وهي بالقدر ذاتها واقعة قيامية «هي النقطة القصوى من عودة الإلهي في أفق العلمانية العنيفة التي انخرطت فيها الإنسانية الحالية.. إن حدث 11/ 09/ هو امبراطوري قيامي بشكل لا يقبل الانفصال**»[2].ويضع المسكيني العلامات التي اعتبرها من سمات العصر الإمبراطوري القيامي.

العلامة الأولى: تخص مفهوم الحداثة لم يعد شعارا للعقل المعاصر، وكذلك الشأن من مضادة الحداثة سواء في ما يخص نقد العقل الأداتي من ماركس إلى أدورنو، أو النقد الجذري للعقل من نيتشه إلى فوكو والجديد هو

الشكل «**الريزوماطيقي**» الدولوزي، فإقامة «**المسلم الأخير**» داخل فضاء الإسلام لا يعني انتماءه الديني ولا القومي لذلك الإقليم بل إلى :» **خارطة نومادولوجية لرهط من الرحّل الجدد**». المسلم الأخير حررّ آلة الحرب من خطة الدوّلة وأعادها إلى فضاء الأسيل. يقول المسكيني « **فبين أمريكا والمسلم الأخير صلة سابقة: إنه يشترك معها في مقامات الهجرة والتعدد والجمهور والفضاء المفتوح وغياب الحدود والسلطة/ الشبكة. ولكن هذا المسلم الأخير لم يخترع النموذج الريزوماطيقي الذي يخضع بل لا يزال يفكر من خلال نموذج الشجرة، لذلك لا يزال يفكر على نحو هووي. إنّ المسلم الأخير مضادا للحداثة من خلال الوضعية الروحية التي يتنمي إليها ومعترضا على انقلاب الحداثة إلى واقعة امبراطورية**». (انظر: المسكيني (فتحي): **الدين والامبراطورية**، ص 120)، والخضراوي (سيرين): **فلسفة النوابت قراءة ديكولونيالية**، الفكر الديكولونيالي، من مضادة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة كتاب جماعي، مجمع افريقيا للدّراسات والتوثيق والنشر، تونس، ط1، 2024، ص ص 212-213).

(1) المسكيني (فتحي): **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 220.

(2) المسكيني (فتحي): **الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 197.

Livre 1.indb Arabe.indb 168 17/11/2025 15:19:26

سؤال ما بعد الحداثة لدى ليوتار (Jean François LYOTARD 1924- 1998) وروورتي (Richard RORTY 1931- 2007)، ودريدا الأخير.

العلامة الثانية: استنفاد الدولة/ الأمة المنطق الذي تأسّست عليه، حيث صار مفهوم السيادة هشا وإجرائيا وذلك ما يبينه 11/ 09/ 2001.

العلامة الثالثة: عودة الدّيني هي من عوارض أزمة الحداثة، إذ لم تعد تملك «**معياريتها الذاتية**» بعبارة هابرماس.، وذلك يزيد من المشكل حيث تصبح مضادّة الحداثة تهدّد المكاسب المدنية للحداثة الحقوقية.

يحاول الخروج من تناول الإرهاب تناولا حقوقيا، ليعتبر أنّ الإرهاب هو واقعة خطيرة: «تهدّد بتشويه الأفق التاريخي للشعوب بأكملها.

العلامة الرابعة: أنّ العقل الحقوقي والذي هيمن على العصر الحديث، أُصيب: «**بهزة بنيوية حين عاد العنصر «غير الحقوقي» أو «الجماعوي»** (*Communautarien*) **إلى الاشتغال بصفته مصدرا حاسما للمشروعية التاريخية لشعوب بأكملها**»[1]

العلامة الخامسة: فشل محاولات فلسفات التاريخ مليء الفراغ التاريخاني الذي خلفته عدمية موت الإله، وبل صار أغلب الفلسفات المعاصرة تحاول الخروج من الهالة التاريخوية.

العلامة السادسة: أمريكا وصلت إلى أقصى إمكانيات الدولة/ الأمة، وانقلبت فجاءة إلى العولمة الاقتصادية، وهي الدولة العالمية للدجيتال، وأن ما يقصده فتحي المسكيني من الدجيتال هو «**الرقمي**» وما يعبر عنه هيدغر بـ «**القشتال**»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 199.

(2) أمريكا بالنسبة لهيدغر هي القشتال الأوروبي الذي جنّ وأخذ يخرب نفسه كحيوان تقني مابعد لاهوتي. فأمريكا -حسب هيدغ-ر الحيوان التقني « **الدجيتال**»، الذي انفلت وأخذ يخرب نفسه وهو الهائل مابعد اللاهوتي الذي انخرط في تدمير كلّ بدء. إنّ الأمركة -كما يراها هيدغر- ليست صفة جغرافية بل قرار ميتافيزيقي يتّخذ من التقني «**القشتال**» أي بما هي تدمير حسابي يستفز الموجود ويوظّفه قصد تسخيره واستعماله بلا حدود. إنّ أمريكا هي تخريب لكل عنصر بدئي في تاريخ أوروبا وهي « **تصحير**»

Livre 1.indb Arabe.indb 169 17/11/2025 15:19:26

إنّ واقعة 11/ 09/ 2001، حسب المسكيني، واقعة ماقبل حديثة أي أنّ محرّكها لاهوتي، وهي حديثة من جهة سطوها العدمي على آلة الديجيتال وتوجيهه ضدّ «**الهائل**» التقني الإمبراطوري: «**وهي كابوس تاريخاني الذي أيقظ أمريكا من حلم إمبراطورية الديجيتال التي أخذت أمريكا تتأهب لفرضه على بقية الإنسانية**»[1].

إنّ الطائرات التي نفذت عملية 11/ 09 2001، كما يؤوّلها المسكيني، هي كائنات رقمية لم يعد ممكن فهمها بناء على تصوّر أنثروبولوجي-أداتي للتقنية، حيث يعتبر أنّ هذه الطائرات وجّهت ضدّ الهائل الذي خلقه عصر التقنية ضدّ الجليل (*Le subilme*)، الذي خلقته الأديان.

فطريقة الموت التي اختارها «**المسلم الأخير**» يصفها المسكيني بكونها الموت القيامي، فهو موت ضدّ الهائل الحديث وفي الآن ذاته موت شخصي، فهو موت رقمي، ذكي لم يكن ممكن لولا العصر التقني.

يعتبر المسكيني أنّ الجسد الذي وقع حادثة 11 سبتمبر هو جسد لا ينتمي إلى الاستعمال الحديث للجسد؛ بمعنى أنّه جسد لا ينتمي لا إلى الآخر أو الهامشي، أو البدائي...وغيرها من الاستعمالات الحديثة، بل هو جسد كمين تتدرّب على نحو عدمي من أجل تدمير الأجساد الأخرى. هكذا يعتبر المسكيني أنّ الحداثة هي ثوب المسلم الأخير الذي اختفى من خلالها مسخرا حيوانات الديجيتال لإكراهها على إخراج القيامة التي تختبئ في الهائل التقني يقول: «**إنّ القيامة هي الخروج من الجسد/ الموضوع إلى**

للوطن. إنّ كان هيدغر يقف عند حدّ أمريكا بماهي تسخير للحيوان الديجتال، باعتباره ضرب من «**الهائل**» في إنّ المسكيني يفكّر في 11 سبتمبر باعتبارها السطو على الديجتال التقني على نحو عدمي بدافع لاهوتي ماقبل حديث كضرب من الجليل ضدّ الهائل. (انظر: الخضراوي (سيرين): **فلسفة النوابت-قراءة ديكولونيالية**، الفكر الديكولونيالي، من مضادة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة، ص 211-212. (انظر: المسكيني (فتحي): المسكيني (فتحي)**: الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص ص 89-102.

(1) المسكيني (فتحي)**: الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 202.

Livre 1.indb Arabe.indb 170 17/11/2025 15:19:26

الجسد / الآية خروجا عدميا وطقوسيا، عدميا واستطيقيا في آن»[1].

إنّ تنكر «**المسلم الأخير**» بثوب الحداثة يعتبره المسكيني استعمال كلبي لما سماه هابرماس « القرابة بين «**الحداثة**» (*modernité*)، و«**الموضة**» (*mode*). إنّ الحداثة موضة في معنى أنّها لا تنفصل عن بعدها الاستيطيقي، أي في المصطلح الكلامي للـ «**مسلم الأخير**»، هي «**بدعة**»، وإنّ هذا «**التبديع**» للحداثة هو بوجه ما اشتغال كلبي على طابعها الاستيطيقي»[2].

إنّ خطورة الإرهاب من وجهة نظره تكمن في علاقته العدمية مع خصمه ولا يحمل إمكانية بناء علاقة موجبة معه.

يعرّف المسكيني الاستشهاد: « **كلحظة قيامة تنتمي إلى زمان «إكستاطيقي»** (*Extatique*)، **أي قائم على « خروج-عن-نفس» من الزمان العادي، الذي هو غياب عمومي داخل الوقت الكمي والاقتصادي للفرد الحديث، إلى زمان استشهادي هو زمان «كيانوي»** *Existential*» **يأخذ مهمّة العناية بالعالم مأخذا أصليا أي بيو إيتيقيا القيامة هي نمط كيانوي من العناية بالعالم بوصفه شهودا جذريا**»[3].

إنّ مفهوم الشهادة الغربي لا يمكن أن يجيب عن معنى الشهادة لدى «**المسلم الأخير**». فـ «**الغربي**» يفهم الشهادة في سعي لاهوتي أو رومنسي هو الموت في سبيل تحقيق عدالة دينية أو وطنية. أمّا «**المسلم الأخير**» هو يحمل معنى الشهادة مابعد لاهوتي؛ إنّه شهيد تاريخاني حيث يحوّل من موته أداة للتغيير العالم. هكذا ينتقل «**المسلم الأخير**»، من المعنى اللاهوتي للشهادة إلى المعنى التاريخاني لها [4].

فالقيامة اللاهوتية تأتي حينما ينتهي العالم، أمّا القيامة التاريخية، ضرب من المستقبل توقعه اللحظة الاستشهادية في تدمير عدمي استيطيقي لمشهد

(1) المسكيني (فتحي): **الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 206.
(2) المصدر نفسه ، هامش ص 205.
(3) المصدر نفسه ، ص 207.
(4) المصدر نفسه، ص 207.

Livre 1.indb Arabe.indb 171 17/11/2025 15:19:26

الهائل الرقمي، كتحطيم لصياغة إمبراطورية للعولمة لا تنفكّ أمريكا عن إرادة فرضها على العالم.

هكذا يؤوّل المسكيني مشهد 11/09/2001، يوما قياميّا دمّر أقنوم التقدّم، ولكن ليس بواسطة: «**الكارثة» بل بتغيير القبلة «التقدّم» المسيحي «الكارثة» اليهودية و «تغيير» القبلة الإسلامية هي آيات على أزمنة تاريخانية متباينة**»[1]. وهكذا يوضّح لنا كون التقدّم والانتصار والرجاء مقامات روحية و«**الكارثة**» كمفهوم يهودي غير مناسب لنا كبديل عن التقدّم، فـ «**المسلم الأخير**» غير معني بـ «**التقدّم**» و «**الكارثة**»، بل مهمّته -كما يصفها المسكيني- تغيير القبلة، لطرح سؤال من يستطيع تغيير القبلة؟ وفي أي اتّجاه يجدر بنا أن نسائل عن سياسة المستقبل؟

2 - صدام الجليل (le sublime) **بالهائل** (le gigantesque):

يؤرّخ المسكيني للتصادم بين الجليل والهائل، حيث يعيده إلى العلمنة التدريجية التي وضعتها الدولة/ الأمة الأوروبية؛ فالصدام وقع نظريا، بتوقيع الشعراء والفلاسفة في انتقال علماني من الجليل إلى الهائل (يقصد شلينغ (Friedrich. W.J.Schelling 1775- 1854) هيغل). أمّا فلاسفة الحقّ فقد اتّخذوا من العلمنة طريقة لطمس اللاهوت من أجل مشروع الحداثة (كانط، هابرماس).

أمّا الإنسانية العربية المعاصرة وإن كانت -الحارس الأخير لميدان الجليل- إلاّ أنّها حسب المسكيني لم تتمكن لا من تحقيق عنصر صدامي بين الجليل والهائل، ولا الانتقال من الجليل إلى الهائل على نحو نظري، كما أنّ معاصرة الهائل التقني واستعماله غير كافية لمعاصرته.

فمهمّة الغرب كانت -حسب المسكيني- استعمال العلمنة من أجل تجنب أي عودة للصدام بين الجليل اللاهوتي والهائل التقني: « **فالإنسانية**

(1) المسكيني (فتحي): **الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 209.

Livre 1.indb Arabe.indb 172 17/11/2025 15:19:26

الغربية بلغت حدّا من العدمية الأخلاقية التي لا تؤهلها بتاتا لاحتمال أصلي للتصادم بين الجليل والهائل»[1].إلّا أنّ الأمر مختلف في الإسلام حيث إنّ انعدام الرقمي الهائل جعله يواصل ثقافة الجليل بدون مشاكل: « **فالإنسانية الإسلامية قدّ قامت على بانثيوسية لا تهيّء لأي تصادم بين الجليل والهائل. البانثيوسية هي أفق الجليل الذي لا يزال يعمل في ثقافة لم يطؤها الهائل بعد إلاّ على نحو أداتي**»[2].

من وجهة نظر المسكيني فإنّ إيتيقا النقاش، التي يبذلها آبال ليست ممكنة، باعتبار أن الغرب ما زال يشتق نفسه من علمنة عنيفة تخرج بقية الإنسانية من الوجود.

إنّ هذا الصدام بين الجليل والهائل الذي وقع يوم 11/ 09 يصفه المسكيني بكونه صداما بين الجليل الذي مازال تحتفظ به حضارة الإسلام، وبين الهائل الغربي بصفته الحضارة الوحيدة التي تقف في ميدان الهائل والتي تزعم أنّها خرجت من أفق الجليل[3].

وفي هذا المعنى يفهم المسكيني أسباب النظرة الغربية التي تصر على اعتبار أنّ الإسلام هو الحضارة الوحيدة المعاصرة التي تهدّدها. فالمسكيني يعتبر أنّ الصدام بين الجليل والهائل هو موضوع جذري للتفكير. حيث يعتبر أنّ تهمة «**مابعد حديثة**» وُجهت إلى «**المسلم الأخير**» باعتباره أنّه الخطر الأقصى الذي يهدّد الإنسانية.

انطلاقا من هذه التهمة يتساءل المسكيني مدى صحتها ويطرح سؤال عن ماهية الإنسانية الحالية، وإن كان هذا الخطر متأصّل في الإنسانية الحالية؟

يعيد المسكيني تشكيل الإنسانية إلى اكتشاف اللغة بصفتها بنية انجازية لمعنى العالم[4]، معتبرا أنّ تعلم آدم للأسماء كقرار فهم العالم، من ثمة السيطرة عليه بواسطة التقنية هو القرار أشدّ خطورة من «**الثورة الكوبرنيكية**»،

(1) المسكيني (فتحي): **الدين والامبراطورية**، مصدر سابق، ص 212.
(2) المصدر نفسه، ص 212.
(3) المصدر نفسه، ص 212.
(4) المصدر نفسه، ص 213.

Livre 1.indb Arabe.indb 173 17/11/2025 15:19:26

وهو قرار يواصل امتداده إلى: « **شبكة الأنترانت وظاهرة «العولمة» المترتّبة عنها، الشوط الأخير من تاريخ الحقيقة الذي اخترعه**»[1]. فالأديان الشرقية -حسب المسكيني- ظاهرة سانطقسيقة جذرية. صادرة من رؤية روحية، تعتبر اللغة هي بنية المعنى الوحيد للعالم.

هكذا يعتبر أنّ الانتقال الذي عرفه العالم هو الخروج من الإنسان المتكلم عن الأساطير الأولين إلى عهد كتاب الوحي: «**أما عن هذا العصر فيتعتبره يعيش انتقالا سريّا من عصر الكتاب الوحي مع الكتاب الأحرف الرياضية الغاليالي إلى عصر بلا كتاب. إنّ 11/ 09 تنتمي إلى بداية عصر جديد حيث الانتقال من عصر أديان الكتاب إلى/ عصر كتابات، عنيفة بلا كتب**»[2].

إنّ العقلانية التي تمتدّ من القرن 17 إلى 18، على رأيه، ليست سوي صيغتين تاريخانيتين لماهية الحداثة؛ بمعنى أنّها علمنة للسردية اللاهوتية. «**إنّ المحدّثين لم يفعلوا غير الاستلاء على الأسماء الحسنى للإله الكتابي وحوّلوها تحوّيلا كلبيا إلى صفات الإنسان/ الذات مشرعة المعنى تحت سقف الإنسانية السيدة على تاريخ العالم لأوّل مرة**»[3]، فإنّ ما بلغته أمريكا من الهائل يصفه بكون: «**أمريكا هي عصر التقنية محمولا فوق كومة من العنف الميتافيزيقي إزاء عالمية العالم**»[4].

كما يوضح أنّ 11 سبتمبر مدعاة « **للحديث**» المابعد ميتافيزيقي الذي يسمح للغة بأن تأتي للإنسان دون أي وصاية منهجية أو ميتافيزيقيا وذلك ما يخرجها من «**الخطاب**» كسيادة معنى من ديكارت إلى كانط، وكذلك الخروج من «**الحوار**». فالحوار ليس سوى ادّعاء ميتافيزيقي يتساوى فيه المحاورون بوجود حقيقة مشتركة كقاسم مشترك بين العقول، ويقصد بذلك (آبل، هابرماس، غادمير). كما ينبّه أنّ الحديث مابعد الميتافيزيقي لا يقصد

(1) المسكيني (فتحي): **الدين والإمبراطورية**، مصدر سابق، ص 213.
(2) المصدر نفسه، ص 214.
(3) المصدر نفسه، ص 214.
(4) المصدر نفسه، ص 215.

Livre 1.indb Arabe.indb 174 17/11/2025 15:19:26

منه: «**الفسحة في حديث العولمة التي بشرت بها الليبرالية الجديدة**»[1] بل هو مساهمة بشكل من أشكال المقاومة للعولمة المتوحشة وهي التي تتّخذ من المسلم الأخير شكلا تاريخانيا يمثّل في الشهادة الاستشهاد كمقاومة حيث يتّخذ من اللحظة القيامية معنًى جديدًا في عصر الديجيتال، حيث يفترض المسكيني جديدًا للقيامة مابعد للاهوتي. هكذا يتّخذ المسلم الأخير الشهيد التاريخاني كانتماء إلى الأفق الروحي للإسلام داخل أفق مابعد حديثة. كما ينبه أنّ المقاومة لا ينبغي لها أنّ تكون عدمية ولا أنّ تنحبس في حدود ميدان الجليل، بل هي شكل من التدرب: «**على الاستعمال التاريخاني للهائل، من أجل إنسانية ليس فقط مابعد غربية، بل أيضا مابعد إسلامية أيضا**»[2].

يوضّح المسكيني مقصده من عدمية الإرهاب باعتبارها ضربا من العدمية التي توقع: «انزياحا عميقا للجهاز الروحي للملّة التي تأسس عليها تاريخ العرب إلى حدّ الآن.

فالتحضير للدخول في إنسانية مابعد الملة يقصد منها المسكيني عالم بيئي، حيث تصبح البيئة هي المعنى الجديد للعالم. وذلك لن يتحقق على رأيه إلاّ بالخروج من سياسات الهائل، وسياسات الجليل: «**التي لا تهبنا إلاّ تدميرا عدميا واستطيقيا لجدار المستقبل**»[3].

رابعا - التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال: مدخل ديكولونيالي:

إنّ التحدّي المعرفي الذي يخرط فيه المسكيني هو كيف يمكن لهذه الذات المعتدلة أن تمتلك حرية معرفية، التي تمكّنها من التفكير والتأريخ لنفسها كما فعل الزنجي في اشتغاله من مشكلة اللون إلى مشكلة المعرفة. إنّ تحويلنا إلى موضوع معرفة حسب المسكيني: «**كان بقرار ابستمولوجي كولونيالي انخرط فيه الدارسون المعولمون لتصنيف المسلم إرهابيا، هو قرار أدى إلى « بؤس منهجي لدينا**»[4].

(1) المسكيني (فتحي): **الدين والإمبراطورية**، مصدر سابق، ص 217.
(2) المصدر نفسه، ص 218.
(3) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 219.
(4) المصدر نفسه، ص 30.

Livre 1.indb Arabe.indb 175 17/11/2025 15:19:26

وهو ما أحال عديد المسلمين باعتبارهم المسلم المعتدل للعمل كشريك ضدّ «**التطرف الإسلاموي**»، وذلك ما أدى بالباحث المسلم أن يتقمص دور الذات المعتدلة وأن يُعامل جزء من انتماءه أو من مصادر نفسه بصفته «**متطرّفا**»، أي بصفته موضوعا مشبوها ابستمولوجيا[1].

سيخوض المسكيني غمار تحرير موضوع التطرّف من الابستمولوجيا الكولونيالية، معتبرا أنّ السردية الغربية عملت منذ تسعينات القرن العشرين على ادّعاء أنّ التطرّف بلا ماهية، وأنّ كلّ محاولة ابستيمولوجية لجوهرته هو لا يزيد عن خدعة منهجية كولونيالية، يقول: «**ما أكثر الدارسون غير الغربين الذين انطلت عليهم ولا سيما عندما يطبق ذلك على الإسلام بصفته قربانا ابستيميا يمكن استدعاؤه في أيّ وقت**»[2]. وذلك ينسحب على رأي المسكيني على كلّ الدّراسات التابعة التي لم تقدر على الخروج من ابستيمولوجيا الشمال. هكذا يتم تحديد « **ماهية التطرف الإسلاموي**» كاستثناء، فالتطرف الكولونيالي يبني رؤية ماهوية « **للمسلم**» باعتباره وحشًا وليس بشرًا.

وإنّ هذا التصنيف كتأكيد على أنّ بقية العالم غير الغربي لا يزال يقبع خارج الحداثة وكتواصل لتبرير الهيمنة الابستمولوجية، وأنّ تحرير المعرفة من الغرب التي تضع الإسلام كمادة معرفية للاختبار مقاولات غربية»[3] يتطلب حسب المسكيني، أولا نزع التعامل الماهوي والهووي من «**مفهوم التطرّف**» وذلك بالنسبة إلينا بمثابة حرب حول المعاني من أجل التفكير في التطرف كظاهرة وذلك لن يكون دون نزع الماهية عنه.

فالغرب هو مكنة ابستمولوجيا تأويلية لجوهرة «**الآخر**» و«**الذات**» ولتحرير الموضوع من هذه الرؤية التي تنصب محاكمة جماعية لغير الغربي. وهذا ما يجعل من المسكيني يقترح «**نزع الجوهرة عن التطرف**». ومن

(1)المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، **ص** 29.
(2) المصدر نفسه، ص 32.
(3) المصدر نفسه، ص 33.

Livre 1.indb Arabe.indb 176 17/11/2025 15:19:27

أجل فتح ورشة تأويلية حول التطرف والإرهاب من خارج المكنة التأويلية الكولونيالية، يتّخذ المسكيني منهجي « **نزع المركزية**» و «الطابع الريفي»[1].

هكذا يحرّر موضوع الإرهاب من تطبيقة معرفية كولونيالية -يمارسها الغربي ضدّ المسلمين- إلى الانتقال بالباحث غير الغربي باعتباره جزء من الفهم وليس باعتباره موضوعا تابعا، بل مشاركا في إنتاج معرفة مختلفة: « **لا تعادي المعايير الابستمولوجية الغربية، بل تعيدها إلى الجامعة المحلية، أي إلى الريف الميتافيزيقي الذي نبعت منه**»[2]، ومن ثمّ يحاول إخراج مشكل «**التطرّف**» من التأويل الغربي الذي لطالما كان بمثابة هيمنة تأويلية، لكن ذلك لا يتمّ: «**مادام المسلمون الحاليون أنفسهم قد فقدوا علاقتهم بقدرتهم الخاصة على تشخيص المشاكل من وجهة نظرهم**»[3]، ويقصد بذلك إمكانية التفكير من عمق مصادر ذاتيّة لتقديم رؤية غير غربية قادرة على أن تجد لنفسها موطأ قدم في التفكير الفلسفي المعاصر.

ينطلق المسكيني من فكرة أن العولمة هي علمنة متنكرة لبقية العالم، كما يقترح فكرة القيامة الإسلامية التي قدّ تمنح الفكر المعاصر أنموذجا تاريخيا من المقاومة.

وقبل خوض غمار تحرير معنى التطّرف في العدسة الغربية يطرح المسكيني بيانا ديكولونياليا «**نحن**» الممضون أسفل أنفسنا «**الحالية**» أو « **الحديثة**» قد دخلنا أو أقحمنا في أفق «**التغريب**» أكان مباشرا -فترة الاستعمار- أو غير مباشرة -دول الاستقلال التابعة- على نحو فقدنا معه

(1) يقول المسكيني: «**إنّ "ترييف أوروبا" ممكن، وكان غادمير قد أشار إلى أنّ أوروبا قد أصبحت "ريف" نفسها منذ الحرب العالمية الأولى، أي أنّها فقدت المركزية الأخلاقية للإنسانية التي ادّعتها بقوة منذ القرن الثامن عشر. لكن ذلك يتطلّب أكثر من خطابات الضغينة، أكانت منهجية في شكل كتب مصنّفة بشكل أنيق أو عاميّة في شكل أعمال عنيفة.**» (انظر: حوار مع فتحي المسكيني: «الإرهاب "عدمية تاريخية" والأوروبيّون لم يحرّروا الفكر من الدّين»، ضمن **مرايانا** 4\4، 29 جانفي 2024.(https://marayana.com/launes/2024/06/20/66351/)، تاريخ الزيارة (8/9/ 2025).

(2) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 35.

(3) المصدر نفسه، ص 35.

Livre 1.indb Arabe.indb 177 17/11/2025 15:19:27

كلّ قدرة حقيقية على المبادرة الميتافيزيقية. لم يكن تغريبا «**سياحيا**» أو مناوشة حدودية بين عالمين ثقافيين، بل عملية استيطان لغوي وعلمي وأخلاقي، وبالتالي تمّ ممارسة سرقة هوويّة منظّمة ومستمّرة كانت في أوّل الأمر نوعا من «**الاغتصاب**»، لكنّها تحوّلت بعد إعلانات «**الاستقلال السياسي**» إلى «**متلازمة ستوكهولم**» إنّ: «**الرهينة قد وجدت نفسها « تثق» في المعتدي وتطوّر « شعورا إيجابيا» تجاهه بل وتظهر استعداد مثيرا «للدّفاع» عنه ضدّ من يقاومه**»[1].

هكذا يضع المسكيني مسألة التطرّف داخل ورشة تأويلية ديكولونيالية، حيث يعتبر أنّ المسألة لم تعد متعلقة بالإضافة والاجتهاد التراكمي كما ساد في الفلسفة والعلوم الغربية، بل ينخرط في عصيان معرفي من أجل التفكير في سياسات اعتدال، والخروج-مطلقا- من «**الذات**» المفكّرة، التي كرسها الكوجيطو الديكارتي ورؤيته كآخر كطبيعة وغير غربي. التفكير الديكولونيالي يتخذ من «**معذبو الأرض**» لفرانز فانون، أي كلّ من تمّ استعمارهم، كذات ديكولونيالية ينبغي عليها الانخراط في العصيان المعرفي من أجل نزع الاستعمار عن المعرفة التي لا زالت تسيطر على عقولنا إلى اليوم؛ فالتأسيس لابستمولوجيا الجنوب هو بمثابة فكّ الارتباط عن ابستمولوجيا الشمال التي فرضت قواعد وأطر معرفية.

يعود بنا المسكيني عبر تتبع ايتيمولوجي لمصطلح «**التطرف**» من خلال قراءة طريفة لدراسة الباحث الألماني أوي باكس (Uwe BACKES 1960) [2] لشهرته بالاشتغال في ظاهرة الإرهاب ليطرح لنا أهم المراحل التاريخية التي مرّ بها هذا المفهوم. بداية من كتاب أرسطو «**أخلاق نيقوماخوس**» وبالتحديد نظرية الاعتدال الذهبي، التي توسط الفضيلة بين تطرف رذيلتين. هكذا يعيد هذا المفهوم لسياقه الأصلي كمشكل أخلاقي وثني في تقدير الفضيلة بصفتها

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 35.
(2) المصدر نفسه، ص 35.

«**وسطا**» بين طرفين مفرطين»[1] ليبقى هذا المعنى مهيمنا إلى القرن الثامن عشر. ليعود هذا المفهوم في الظهور لدى المحدثين جان بوذان (Jean BODIN 1530-1596)، وباسكال (Blaise PASCAL 1623-1662)، ومونتسكيو (Montesquieu 1689-1755). ومن ثمة تحوّل «**التطرّف**» إلى استعارة سياسية يطلقها تسميات سياسية كاليمين المتطرّف أو اليسار المتطرّف.

إنّ مفهوم الشهادة الغربي لا يمكن أن يجيب عن معنى الشهادة لدى المسلم الأخير، فالغربي يفهم الشهادة في سعي لاهوتي أو رومنسي هو الموت في سبيل تحقيق عدالة دينية أو وطنية.

منذ أواسط القرن التاسع عشر انتشر مصطلح «**التطرّف**» في المنشورات الأمريكية والإنكليزية ومن ثمة الفرنسية منذ الحرب العالمية الثانية، ولكنّه شاع مع الثورة الروسيّة حيث وُصف البلاشفة بالتطرف. ولم يرتقِ إلى المفهوم العلمي إلاّ ما بين 1920 إلى 1930. أمّا فيما يخص الجماعة العلمية التي تقود نقاشات في الغرب فقررت: «أنّ مفهوم التطّرف قد تمّ تنصيبه بطريقة حاسمة في العلوم الاجتماعية أثناء الثمانينات من قبل إيكارد ياس (Eckhard JESSE 1948) وأوي باكس، بداية مع بحث حول الديمقراطية والتطرّف في كتابهما البرلماني، المنشور سنة 1983، ثم مراجعة نسقية للدراسات حوله سنة 1984. وكذلك مع الكتاب الحولي «**الديمقراطية والتطرّف**» المنشور سنة 1989 وكذلك مع تأسيس معهد حنا أرندت (Hannah ARENDT 1906-1975) للبحث في الكليانية سنة 1993، والذي معه عرف المفهوم عمليّة مأسسة وتثبيت جلبت معها تعزيزا لمنزلته وإشعاعه وللدارسين الذين يمثّلونه»[2].

ويعيد المسكيني مأسّسة هذا الموضوع إلى هوس الخوف على مستقبل الديمقراطية. وهكذا يعيده مفهوم « **التطرف**» إلى محليته الأوروبية والتي تدرس ظاهرة التطرف باعتبارها خطرًا داخليًّا يهدد نموذج العيش الحرّ أو الليبرالي. كما اعتبر المسكيني أنّ رأي المؤرخ البريطاني إريك هوبسباوم

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 38.
(2) المصدر نفسه، ص ، ص 39.

Livre 1.indb Arabe.indb 179 17/11/2025 15:19:27

(Eric HOBSBAWM 1917-2012) القائل بصعوبة أن تكون دارسا للعصر، لأسباب أن تكون جزءا من الأحداث التي تقع، وذلك ما يعتبره المسكيني جزء من المكر الابستمولوجي الكولونيالي، وممّا يحتم إخضاع العملية المعرفية بعبارة كارل باسبرس (Karl JASPERS 1883-1969) لـ «**قسمة الذات والموضوع**» أي أنّ كلّ ما هو آخر سيعامل كموضوع، وباسبرس صورة من شوبنهاور، وكانط وديكارت: «**هو يعامل الحداثة بصفتها بنية أنطولوجية لسلوك الإنسان بما هو إنسان مختزلا في «علاقة الذات والموضوع») هكذا ينظر الإنسان الغربي إلى «نفسه»(أي بصفتها واقعة «طبيعية» وليس مجرّد معرفية للسيطرة على «الآخر» بصفته «موضوعا»، ظهرت في وقت ما يمكن أن نؤرخ لها من «خارج» منطقها**»[1].

هكذا، يعيد أوي باكس التطرّف إلى الإغريق، فحسب هذا المؤرخ فإنّ التطرف ظاهرة غربية تعود إلى ما قبل الزمن الأرسطي، وتمتد إلى القرن 20، واصفا إيّاه بعصر التطرّفات، حيث يواجه القدماء التطرّف بطريقة مختلفة عن المحدثين. فالقدماء واجهوه عبر التفكير في الحكم المختلط لمواجهة التطرف وهو طرح أرسطو. لم يفعل أرسطو ذلك عبر تكريس وترسيخ هذا التطوّر اليوناني للاعتدال بصفته وسطا بين طرفين «**متطرفين**»، وذلك عبر بناء فضيلة في بعدها الأخلاقي - «**تهذيب النفس**»- وفي بعدها السياسي؛ حكم مدينة المواطنين لتحقيق العيش الكريم.

وعلى الرغم من استدعاء التطرف لوصف الخطر الداهم إبّان الحروب الدينية الأوروبية، إلاّ أنه لم يدخل اللغة السياسية إلاّ مع الثورة الروسية 1917، ومن ثمة انتقلت إلى فرنسا وانغلتر كشعار من الطابع الراديكالي إلى البلاشفة. هكذا بات وصف «**اليمين المتطرف**»، وصولا إلى استلاء الفاشين على روما (موسلوليني Benito MUSSOLINI 1883-1945). وبعد هذا

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 40.

Livre 1.indb Arabe.indb 180 17/11/2025 15:19:27

التأريخ لمفهوم التطرّف -كما يطرحه أوي باكس- ينتقل بنا المسكيني إلى روبرت نوزيك (Robert NOZICK 1938- 2002) الذي يضع ثماني صفات تميز التطرف:

أ- ادّعاء المتطرّفين أنّ أهدافهم وعقائدهم التي يقاتلون من أجلها تتميز بالموضوعية والصلاحية غير الشخصية.

ب- اعتبار الخصم «**شرا**» مطلقا وأي صلة بالعدو يتم تصنفها بـ «**الخيانة والتآمر**».

يفترض فتحي المسكيني أنّ الزنجي للخروج من تصنفه -»كائنا أنطولوجيا بلا معرفة»- انتقل من الاشتغال على مشكلة اللون إلى استرجاع قدرته المعرفية للخروج من العقل الامبراطوري.

ج- عدّم استعداد المتطرف للتفاوض حول موافقة مع الخصوم.

د- صفة الأصولية بما تحمله من عجز عن تجديد في ماهيته

هـ- التشبث بتحقيق الأهداف.

و- التنظّم.

ز- نزعة حادّة بالدفع والاستمرار على المواقف.

ح- بناء شخصية على هذه السمات المتطرّفة.

يتتبّع المسكيني آثار التحوّل الذي عرفه مفهوم «**التطرف السياسي**» الذي انتقل عن أوي باكس ليخرج من تاريخ العنف الذي تمارسه الأمة، حيث انحصرت أعمال حنة أرندت في نطاق «**الدولة الكليانية**» ليدخل أفق ما أطلق عليه «**الأصولية الإسلامية**» والنزعات الراديكالية ومن ثمة «**الإرهاب**». وهذا المسار الذي عرفه تاريخ التطرف يعود إلى العشرية الأخيرة من القرن العشرين. ويعيد المسكيني، أسبابها إلى «ادّعاء **كولونيالي مثل الحديث عن نهاية التاريخ**». هكذا يشخّص المسكيني الانتقال من: «**موضوع التطرف**» **في** «**ابستمولوجيا العنف السياسي**» **الذي عرف أفق تحقيقاته الفلسفية مع حنا**

Livre 1.indb Arabe.indb 181 17/11/2025 15:19:27

أرندت في ابستمولوجيا الشمال إلى أفق سياسات الهوية باعتبارها -حسب هانتنغتون- النموذج الجديد للصراع»[1].

إنّ مكمن الخطورة -عند المسكيني- في طرح هانتغتون كونه يتنبّأ بوقوع «**صدام حضارات**» على أساس هووي؛ بمعنى أنّ كلّ حضارة تحتوي في ماهيتها على قاعدة الصدام، وذلك ما يحتم على كلّ حضارة التي تقرّر مراجعة مصادر نفسها سوف تؤكد خلافها الهووي. وما يزيد المشكل تعقيدا -حسب المسكيني- هو أنّ العالم أصبح أصغر بوسائل الاتّصال الحديثة حيث يقول: «**حوّلت الكرة الأرضية إلى قرية كولونيالية واحدة يحكمها النموذج الغربي**»[2]. هكذا يعتبر أن ما يطلق عليه «**الوعي الحضاري**» يرتحل بين الشعوب إلى الفضاء الغربي: «**الذي قضى أشواطا في فصل غير الغربي أو اللاجئين الحضاريين عن «هوياتهم المحلية» عن طريق فرض هوية امبراطورية مهيمنة تدعي العالمية» باسم إرادة كولونيالية لم يعد لها من منافس حقيقي**»[3].

إنّ المطامع الهووية التي تحرّك الغرب والتي كشف عنها مؤخرا مع هانتنغتون تهدف إلى تجريد كلّ الحضارات من صلاحياتها الأخلاقية والوجودية عبر احتلالها ميتافيزيقيا[4]، ولتحقيق ذلك تمّ إضعاف الدولة القومية من حيث هي مصدر للهوية، وتمّ تركيز سياسة الهوية، يصفها المسكيني بكونها «**سياسة تغريب**» محروسة بمفردات ومفاهيم ابستمولوجيا الشمال التي تدعي احتكار سلطة العلم الوضعي: «**بصفته اختراعا أوروبيّا خالصا لم تشارك فيه شعوب الغربية إلاّ عرضا**»[5].

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 44.
(2) المصدر نفسه، ص 44.
(3) المصدر نفسه، ص 44.
(4) المصدر نفسه، ص 44.
(5) المصدر نفسه، ص 45.

Livre 1.indb Arabe.indb 182 17/11/2025 15:19:27

هكذا صار «**العلم الوضعي**» أداة تشريع حضاري تهدف إلى الهيئة الروحية على الأرض باعتبارها: «**تدور حول المركزية الأوروبية وليس خارطة «حدود» للتعارف بين الشعوب**»[1]. وهكذا دخل «**الدين**» على الخطّ باعتباره بديلا هوويا عن هوية الدولة القومية الحديثة.

إنّ من أسباب استعادة الدين لقوته التي تمّ سلبها بسبب عملية العلمنة يعيدها المسكيني إلى ضعف الدولة الحديثة؛ أي دولة الاستقلال ما بعد الكولونيالية، تلك الدولة والعلمنة التي يصفها المسكيني بكونها «**مجردّ تعبيرة لاهوتية-سياسية عن عملية التغريب الكولونيالية**»[2]والتي تحت راية التنوير انتجب نخبًا تابعة كانت مهمتها الأساسية بناء نماذج محلية عن المجتمع الغربي. هكذا يصف المسكيني الدولة القومية بكونها مورطة مع الغرب من حيث براديغم الحداثة السياسية والتي لم تفعل شيئا سوى ترجمة الغرب في ثقافة محلية وكانت أهم نتائجها: «**تنظيم عملية استيطان ثقافي واسع النطاق للغة القومية**» عبر تحقيق قطيعة بين البلاغة المحلية الخاصة للتحوّل إلى لغة كولونيالية.

فالمسكيني يعتبر أن الصدام بين الجليل والهائل هو موضوع جذري للتفكير. حيث يعتبر أن تهمة «مابعد حديثة» وُجهت إلى المسلم الأخير باعتباره أنه الخطر الأقصى الذي يهدد الإنسانية.

إنّ عودة الديني -كما يراها المسكيني- سببه ضعف الدولة القومية المكلّفة بالحداثة، حيث وقع الانتقال من مدلول الهوية والوثائق القانونية التي وضعتها دولة الاستقلال إلى مدلول حضاري، وذلك عبر نخب ديكولونيالية. هكذا ظهر مشروع جديد فإنّ كانت مهمة النخب الكولونيالية تحديث وتغريب الشعوب فإنّ «**النخب الديكولونيالية**» مهمّتها الأساسية في «**نزع التغريب**». يذكر المسكيني منها الأسئلة التالية من قبيل «**الأسيوة**» في اليابان و «**الهندنة**» في الهند، و «**الروسنة**» في روسيا...فتحت مسمى «**ابستمولوجيا الشمال**» تم تنصيب صدام هووي بين الإسلام والغرب بتوقيع من هانتغتون.

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مصدر سابق، ص 45.
(2) المصدر نفسه، ص 45.

Livre 1.indb Arabe.indb 183 17/11/2025 15:19:27

من أسباب تنصيب الإسلام كعدو جديد للغرب، على رأي المسكيني، هو أنّ انهيار المعسكر الشيوعي جعل من الغرب يبحث عن عدو أيديولوجي جديد، وتمّ بذلك الإعلان عن العدو الحضاري وهو «**الإسلام**». إنّ مهمة هانتنغتون -حسب المسكيني- لا تخرج عن دائرة وصف هذا التصنيف الجديد لسياسات العداوة. أمّا عن نتائج هذا الصراع فيحصرها هانتغتون في ثلاث نتائج :

- الانعزال عن الغرب المهين وذلك ما فعلته كوريا الشمالية.
- محاولة الالتحاق بالغرب وتبني قيمه ومؤسساته.
- خلق توازن مع الغرب عبر قوة اقتصادية وعسكرية يتمّ فيها تحالف المجتمعات غير الغربية ضدّ الغرب، ومن ثمة تحقيقه التحديث بدون تغريب.

إنّ هانتنغتون لا يشرح أسباب تنصيب الغرب للإسلام بالعدو الأوّل للغرب، ولا يرغب في بناء هذا الموضوع خارج دائرة النقاش، ومن وجهة نظر المسكيني يعود ذلك إلى دخول الفلسطيني في ضرب جديد من المقاومة هو «**أطفال الحجارة**» والذي لم يتمكّن من تصنيفهم إرهابيين من أجل شرعية إرهاب الدولة ضدّه.

إنّ ذلك القرار يصفه المسكيني بالقرار الابستمولوجي بالحكم على المسلم في أي مكان في العالم سواء داخل الغرب أو خارجه بكونه الآخر ليطرح سؤال كيف صار المسلم آخر- بمعنى كيف يُقال عنه أنّه متطرّف: «**إنّ اللغات حسب المسكيني هي أوّل ضحايا الاستعمار [...] هكذا تحوّلت اللّغة العربية إلى لغة مستعمَرة؛ بمعنى أنّها لغة شبه مترجمة. هكذا بقيت اللغة العربية تجاهد في قول ما فرضته اللّغات الكولونيالية. فالاستعمار حسب المسكيني كان بمثابة استيطان لغوي حوّل جميع الشعوب غير غربية إلى مترجمين**»[1]، وذلك ما ينسحب -على رأيه- على مصطلح «**التطرّف**» هو

(1) الخضراوي (سيرين): **فلسفة النوابت قراءة ديكولونيالية**، مرجع سابق، ص ص 200-201.

Livre 1.indb Arabe.indb 184 17/11/2025 15:19:27

ترجمة للفظ غربي (*extremism*) « **كما تقوله أو ترسمه سائر اللغات الأوروبية، وهو مصطلح يجهد إلى بناء نفس الاستعارة اللاتينية:** (*extremus*)، **صيغة التفضيل من** (*exterus*)، **أي الخارجي أو من الخارج أو الأجنبي**»[1].

هكذا ينتهي المسكيني إلى أنّ المتطرف هي صياغة مكانية، تعبر عن سياسات المكان، فمن يضع الآخر القابع خارج المكان هو يماهي بين الكينونة والمكان.والخطير في هذا التماهي -حسب المسكيني- هو أنّ يمتد إلى «**الهوية**». فالتطّرف هو استعارة مكانية، وإنّ عدم التأريخ للمصطلحات التي يتمّ التفكير من خلالها لا تؤدي إلاّ إلى طاعة معرفية لإبستيمولوجيا الشمال[2].

يرى المسكيني أنّ تعلم آدم للأسماء كقرار فهم العالم، ومن ثمة السيطرة عليه بواسطة التقنية هو القرار أشد خطورة من «الثورة الكوبرنيكية».

وما ينبغي تريفه -حسب المسكيني- هو «**التطرّف**» وليس «**كونته**»؛ فيسياسات التطّرف تقليد أوروبي، كان الرجل «**الأبيض**» قد بنى تاريخ هويته على «**سياسات العداوة**» تجاه الأخويين الإبراهيميين الآخرين ثم اتجاه «**الزنجي**» ثم اتجاه «**المستعمَر**»، ثمّ ضدّ «**الشيوعي**»، وأخيرا اكتشف أنّ «**الإسلامي**» مابعد الحداثي ومابعد الكولونيالي يمكن أن يؤدّي دور «**الآخر**» بكلّ كفاءة[3].

يواصل المسكيني التفكير من حيث انتهى غادامير حيث وصف هذا الأخير أوروبا بكونها صارت بعد الحرب العالمية الأولى ريفا روحيّا، وهو ممّا أفقدها قدرتها على التّفكير الكوني، ومن ثمة المؤرخ الهندي شاكراباتي (Dipesh CHAKRABARTY 1948) في كتابه «**ترييف أوروبا**» الذي سحب فكرة غادمير (Hans-Georg GADAMER 1900-2002) في سياق غير غربي. وإنّ المهمة التي ينبغي علينا خوضها حسب المسكيني هي إزاحة مقولات المركزية الأوروبية من أجل تفكير دون وساطة من كونية

(1) المسكيني (فتحي): **التطرف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، مرجع سابق، ص 48.
(2) المصدر نفسه، ص 50.
(3) المصدر نفسه، ص 50.

Livre 1.indb Arabe.indb 185 17/11/2025 15:19:27

ابستمولوجيا الشمال، ولكن السؤال -كما يطرحه المسكيني- «**كيف يمكن التفكير في الغائب ابستيمولوجيا؟**» كيف نواجه: «**العمى الابستمولوجي**» **الكولونيالي الذي يدّعي أنّه «يتحدث عنّا بـ «شكل» « علمي»؟**»[1]

كما يرى أنّ أوروبا فقدت أهليتها لقيادة العالم منذ الحرب العالمية الأولى، وهو ما أكّده غادمير أيضا، حين وصف القارة بأنّها تحوّلت إلى «**ريف روحي**»، مما أدى إلى تراجع قدرتها على التفكير الكوني.

هكذا يناقش ضرورة التخلّص من مركزية الفكر الأوروبي، من خلال الدّعوة إلى تحرير الفكر من هيمنة إبستمولوجيا الشمال التي تدّعي احتكار الفهم العلمي للآخرين.

(1) المصدر نفسه، ص 51.

Livre 1.indb Arabe.indb 186 17/11/2025 15:19:27

خاتمة:

الإرهاب حسب المسكيني ليس امتدادًا للفتنة إنّما هو ظاهرة عدمية حديثة نتاج أزمة الدولة الحديثة والتقنية، ولا تنتمي للعنف السياسي ولا الحراك الثوري، بل هو نتاج انزياح روحي للأسس الثقافية للمجتمعات، وإنّ معالجة الإرهاب لا ينبغي ان يقتصر في الحلول القانونية، بل في إعادة التّفكير في فلسفة الحقّ، من خلال العودة إلى التسامح كأفق فكري بإمكانه المساعدة على الخروج من العنف الأصولي.

إنّ العقلانية التي تمتد من القرن 17 إلى 18 على رأيه، ليست سوى صيغتين تاريخانيتين لماهية الحداثة بمعنى أنها علمنة للسردية اللاهوتية.

لأنّ الغرب لا يزال يستمدّ مشروعيته من علمنة عنيفة استبعدت بقية الإنسانية من الوجود. فالتنوير الغربي لم يكن مجرّد تحرّر من اللاهوت، بل كان مشروعًا تاريخانيًا لإعادة تشكيل العالم وفق رؤية مابعد لاهوتية، لكنّه انتهى إلى نوع جديد من «**لاهوت التقدّم**»، مما جعل «**الغرب**» معيارًا عنيفًا لقياس الحداثة. ولذلك، يرى المسكيني أنّ العلمنة ليست قطيعة مع اللاهوت، بل استمرار للملة بطرق أخرى، حيث تمثّل العولمة «**علمنة مقلوبة**» تهدف إلى مسيحية العالم في شكل تبشيري جديد.

غير أنّه يحذر من أن فكّ الارتباط مع الغرب لا يجب أن يتحوّل إلى معركة كلامية أو صدام ديني؛ فالغرب يستخدم المسيحية كإطار تاريخي، لكن الرد عليه لا يكون بمنطق جدلي أو لاهوتي مضاد. بل المطلوب، وفقًا له، هو خوض تأصيل فلسفي عالمي باللغة العربية لصياغة كونية جديدة، بعيدًا عن الدفاع الكلامي وعن «**انعدام الكونية**»، الذي قد يتحوّل إلى موقف رومانسي يعيد إنتاج «**المسلم الأخير**» الذي يريد تغيير قبلة العالم عبر موته الخاص.

في هذا السياق، يقدّم المسكيني قراءة تأويلية لأحداث 11 سبتمبر باعتبارها لحظة تصادم بين «**الجليل**» الديني و «**الهائل**» التقني الحديث. ويرى أنّ هذا الحدث ليس مجرّد عنف حقوقي أو أصولية ثقافية، بل هو شكل جديد من المقاومة، يطلق عليه «**مقاومة القيامة**». فالمسلم الأخير،

Livre 1.indb Arabe.indb 187 17/11/2025 15:19:27

بحسب المسكيني، لا ينتمي إلى الحداثة بما يكفي لمقاومتها من الداخل، لكنه طوّر تقنية الاستشهاد كحياة قيامية تتجاوز الزمن التاريخي للحداثة. وهكذا، فإنّ «**الموت القيامي**» ليس مجرد استشهاد ديني، بل هو حدث تاريخاني يعيد توجيه العالم من خلال لحظة استطيقية عدمية.

إنّ المسكيني يعيد التّفكير في مفهوم الحداثة بصفتها «**موضة**»، ويعتبر أنّ الاستعمال الكلبي للحداثة من قبل «**المسلم الأخير**» يعكس اشتغالًا على بعدها الاستيطيقي بصفته «**بدعة**». كما يرى أن الحداثة ليست سوى تحوير علماني للأسماء الحسنى للإله الكتابي، حيث أصبحت صفات الإنسان السيدة على تاريخ العالم. وفي هذا السياق، يعتبر أن أمريكا تمثل أقصى أشكال الهائل التقني، لكنها محمولة على «**كومة من العنف الميتافيزيقي**».

في النهاية، يدعو المسكيني إلى مقاومة العولمة بشكل يتجاوز حدود العدمية أو الانغلاق في ميدان الجليل. فالمهمّة المطروحة ليست فقط تجاوز الغرب، بل تجاوز الإسلام التقليدي أيضًا، والدخول في إنسانية ما بعد الملّة، حيث تصبح البيئة هي المعنى الجديد للعالم. وهذه الإنسانية الجديدة، في نظره، لن تتحقّق إلا بالخروج من سياسات الهائل التقني وسياسات الجليل الديني، التي لا تقدم سوى دمار عدمي لجدار المستقبل.

يتّضح من تحليل المسكيني أنّ مفهوم التطرف لم يكن يومًا محايداً أو موضوعيًا، بل هو جزء من بناء إبستيمولوجي كولونيالي يخدم سرديات الهيمنة الغربية. فالتحليل التاريخي والتأويلي للمفهوم يكشف عن مسار طويل من التوظيف السياسي والمعرفي، حيث تمّ تحويل التطرّف إلى معيار إيديولوجي يُستخدم لإقصاء الآخر وتجريده من إنسانيته. لذا، فإنّ التحرّر من هذه الرؤية لا يكون بمجرد تبنّي مصطلحاتها أو الدخول في لعبة الاعتدال وفق معاييرها، بل عبر إعادة التفكير جذريًا في مفاهيمنا، ونحت دلالاتنا الخاصة التي تعكس تجربتنا ومعاييرنا الأخلاقية والوجودية. بذلك، يدعو المسكيني إلى مقاربة ديكولونيالية تفكّك سلطتها الإبستيمولوجية، وتعيد امتلاك أدوات التفكير من الداخل، بعيداً عن المركزية الغربية التي تصوغ العالم وفق صورتها.

Livre 1.indb Arabe.indb 188 17/11/2025 15:19:27

قائمة المصادر والمراجع

أوّلا: المصادر:

1 -الكتب

- فانون (فرانز): **جلود سوداء أقنعة بيضاء**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005.

- فانون (فرانز): **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015.

- المسكيني (فتحي): **فلسفة النّوابت**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997.

- المسكيني (فتحي): **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، دار الطليعة للطبعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

- المسكيني (فتحي): **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 220.

المسكيني (فتحي): **الهجرة إلى الإنسانية**، كلمة، دار الأمان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف،2016، تونس، دار البيضاء، الجزائر، بيروت، ط1، 2016.

- المسكيني (فتحي): **الدين والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير**، مؤسسة مؤمنون للنشر والتوزيع، الرباط، بيروت، ط2، 2016.

- المسكيني (فتحي): **التطرّف الأبيض في ابستمولوجيا الشمال مدخل ديكولونيالي**، الفكر الديكولونيالي من مضادّة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة، كتاب جماعي، مجمع افريقيا للدّراسات والتوثيق والنشر، تونس،ط1، 2024.

Livre 1.indb Arabe.indb 189 17/11/2025 15:19:28

- منيولو (والتر): **العصيان المعرفيّ، التفكير المستقلّ والحرية الديـ-كولونيالية**، ترجمة فتحي المسكيني، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 06 أكتوبر 2020.

2 - المقالات وحوارات والمداخلات:

- المسكيني (فتحي): «جغرافية العقل اليومي، أو: من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»، مجلة **دراسات عربية**، العدد 6/ 5 السنة 36 مارس/ أفريل 1996.

- المسكيني (فتحي): «ما هو الإرهاب؟»، مجلة **الدراسات العربية**، 1997.

- حوار مع فتحي المسكيني: **في هوية العرب المحدثين**، حاوره إبراهيم الكلثم، موقع **معنى**، 13 يناير 2022 (https: / /mana.net /20054).

- حوار مع فتحي المسكيني لـ**مرايانا: الإرهاب «عدمية تاريخية» والأوروبيّون لم يحرّروا الفكر من الدّين** 4\4. مرايانا، 29 جانفي 2024 (https: / /marayana.com /laune /2024 /06 /20 /66351/).

- حوار مع فتحي المسكيني: «**في الدّين والإيمان والحداثة**»، حاوره مع سليمان الهتلان في برنامج **حديث العرب**، على قناة عربية نيوز (https: / / www.youtube.com /watch?v=Lwzi0jH0V3g).

- المسكيني (فتحي): **مداخلة « الجامعة والخيار الديكولونيالي: تنوير تابع أم عصيان معرفي؟»**، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، 27-11-2024.

Livre 1.indb Arabe.indb 190 17/11/2025 15:19:28

ثانيًا: المراجع:

1 - العربيّة والمعرّبة

- الخضراوي (سيرين): **فلسفة النوابت-قراءة ديكولونيالية** ، الفكر الديكولونيالي، من مضادة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة كتاب جماعي، مجمع افريقيا للدّراسات والتوثيق والنشر، تونس، ط1، 2024.

- العلوي (عمر): **في بيوغرافية النظرية، أو من «الاستشراق» إلى «العصيان المعرفي»**، الفكر الديكولونيالي من مضادّة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة، كتاب جماعي، مجمع افريقيا للدّراسات والتوثيق والنشر، تونس، ط1، 2024.

-عمري (محمد الهادي): **الجغرافيا الخيالية والتاريخ المتخيل في كتابات إدوارد سعيد**، الفكر الديكولونيالي من مضادّة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة، كتاب جماعي، مجمع افريقيا للدّراسات والتوثيق والنشر، تونس، ط1، 2024.

غروسفوكيل (رامون): **بنية المعرفة في الجامعات المُغرّبة: العنصرية المعرفية، والتمييز الجيني المعرفي، والإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربعة في القرن السادس عشر الطويل**، تعريب بدر الحاكيمي، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 91، شتاء 2018.

2 - الأجنبية:

- DERRIDA (Jacques) : *Le «concept» du* 11 *septembre*, *avec Jürgen Habermas*, *entretiens* (*octobre-décembre* 2001), présentés et commentés par Giovanna Borradori, 2004.

Livre 1.indb Arabe.indb 191 17/11/2025 15:19:28

28

مسارات

مجلّة نصف سنوية محكّمة تعنى بالدراسات الفلسفية والإنسانيات

السنة العاشرة- العدد 28- شتاء/ ربيع 2023 تصدر من تونس

ملف العدد

في الدّيني والفلسفي: مقاربات ومطارحات

المشاركون

محمد الرشيد محمودي - محمد الربودي - ربيع كيد- يحي عبد الطيف

سيرين الخضراوي - محمد علي المرساوي - جهاد عبد الحسن - مريم كياني

Livre 1.indb Arabe.indb 192 17/11/2025 15:19:28