العبور الثقافي في الفكر الغربي: الإمكانات والإشكالات

حنة آرنت أنموذجاً

د. ملاك بنت إبراهيم بن محمد الجهني

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الفكرية، بكلية أصول الدين، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

maljuhani@imamu.edu.sa

ملخص البحث:

يُعنى هذ البحث بمسألة العبور الثقافي في الفكر الغربي ممثلاً في أعمال الفيلسوفة حنة آرنت، وذلك من خلال البحث عن العناصر الممكِّنة للعبور الثقافي في أعمالها، وفحص مدى إمكان تحقيقها للعبور الثقافي من الناحية النظرية، ومنه إلى التحقق من خلوها من عناصر أو رؤى معيقة لذلك العبور من خلال النظر في أعمال آرنت ومواقفها السياسية، ومدى الاتساق النظري والواقعي بين الناحيتين.

الكلمات المفتاحية:

العبور الثقافي، الظاهراتية، المركزية الأوروبية، الإمبريالية، العنصرية.

Cultural Crossing in Western Thought: Possibilities and Problems

Hannah Arendt as a Model

D. Malak Ibrahim Muhammad Al-Juhani
Assistant Professor, Department of Intellectual Studies, College of Fundamentals of Religion, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University
maljuhani@imamu.edu.sa

Abstract:

This research deals with the issue of cultural crossing in Western thought, represented in the works of the philosopher Hannah Arendt. This is done by searching for the enabling elements of cultural crossing in her works, examining the extent to which they can achieve cultural crossing from a theoretical perspective, and then verifying that they are free of elements or visions that hinder such crossing by examining Arendt's works and political positions, and the extent of theoretical and practical consistency between the two aspects.

Keywords:

Cultural crossing, phenomenology, Eurocentrism, imperialism, racism.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا الهادي الأمين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: ففي عالم يسوده الخلاف والتطاحن تشتد الحاجة إلى العبور نحو الآخر، وقد حَفَلت الحضارة الإسلامية على المستويين النظري والتطبيقي بمنطلقات وتطبيقات وافرة للعبور نحو الآخر، الأمر الذي أسفرت عنه دراسات عديدة.

وانطلاقًا مما لدى الفكر الغربي(١) الحديث من نتاج فكري يمُكِّن لهذا العبور، فقد ارتأت الباحثة تتبع هذه الإمكانات ورصدها في أعمال الفيلسوفة الألمانية حنة آرنت(٢) لأسباب منها: دعوتها إلى تشارك العالم بين البشر، ونقدها للفلسفات العدمية والمغرقة في الفردانية في الفكر الغربي، والفلسفة الوجودية منها بوجه خاص، ما يشكل قاعدة للعبور الثقافي، ويتلو هذا نظر الباحثة في إمكان توظيف آراء هذه الفيلسوفة في التأسيس للتواصل الثقافي المنتج، بوصفها نموذجًا للفكر الغربي في سعيه لتعزيز مفاهيم التعددية والتعايش السِلْمي بين البشر. وتعتمد هذه المساءلة من الناحية الفلسفية بالأساس على أعمال حنة آرنت وعمل الفيلسوفة النمساوية صوفي لويدولت(٣)، حول ظاهراتية –فينومينولوجيا–التعددية عند آرنت (٤)، كما تعتمد المساءلة في الجانب التطبيقي على أعمال آرنت نفسها. ويعود اختيار الباحثة لدراسة لويدولت؛ كونها اهتمت

(١) وصف الفكر هنا بالغربي هو وصف (إجرائي) لشيوع استخدام المصطلح وإلا فإن الباحثة تراه مصطلحًا إشكاليًا.

(٢) Hannah Arendt، يهودية من أصل ألماني، ولدت عام ١٩٠٦ في هانوفر بألمانيا، وتوفيت في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٥.

(٣) **Sophie Loidolt فيلسوفة** وأستاذة في قسم الفلسفة بجامعة دارمشتات التقنية، بألمانيا، وعضو في الأكاديمية التابعة للأكاديمية النمساوية للعلوم. من مؤلفاتها: الادعاء والتبرير: نظرية في الفكر القانوني تتبع فيها ظاهراتية إدموند هوسرل، ومقدمة في ظاهراتية القانون.

(٤) Phenomenology of Plurality: Hannah Ardent on Political Intersubjectivity, Routledge, ٢٠١٨.

باستنباط أخلاقيات التعددية عند آرنت، فوصلت عمل آرنت الفلسفي بفكرها السياسي؛ الأمر الذي يفترض أن يخفف من الطبيعة التجريدية للنظرية ويربطها بالواقع بصورة وثيقة.

أهمية البحث:

١) الحاجة إلى إبراز إمكانات العبور الثقافي نحو الآخر، باعتباره شريكًا في الوجود والإنسانية.

٢) الحاجة إلى كشف معوقات العبور الثقافي؛ لما لها من أثر كبير في تعميق الخلاف وهدم جسور التواصل بين البشر.

مشكلة البحث وأسئلته:

تتمثل مشكلة البحث في إمكانات العبور الثقافي في الفكر الغربي، ولا شك أن بين الإمكان والتمكين علاقة عضوية، فلا تمكين بلا إمكان سابق؛ وبما أن الفكر الغربي متعدد الأطياف والمواقف حيال العبور الثقافي نحو الآخر، فقد اختارت الباحثة من أعلام هذا الفكر نموذجًا لدراسته، كما سبقت الإشارة إليه، وأما أسئلة البحث فهي:

١) هل تتوافر في كتابات الفيلسوفة حنة آرنت عناصر نظرية يسعها التمكين للعبور الثقافي نحو الآخر؟ وفي حال وُجِدت هذه العناصر، فيترتب عليها سؤال آخر، هو:

٢) هل مكَّنت هذا العناصر للعبور الثقافي للفيلسوفة نحو الآخر في أعمالها؟ وإن لم يسع هذه العناصر التمكين للعبور، فيتبعها سؤال ثالث هو:

٣) ما هي الإشكالات المعيقة للعبور الثقافي عند حنة آرنت؟ ولماذا؟

أهداف البحث:

١-رصد إمكانات العبور الثقافي في أعمال حنة آرنت، وتحليلها.

٢-كشف إشكالات العبور الثقافي في أعمال حنة آرنت، ونقدها.

منهج البحث:

يتأسس هذا البحث على المنهج التحليلي النقدي، وذلك برصد وتحليل مضامين ومقتضيات المقولات الممكِّنة للعبور الثقافي في أعمال حنة آرنت، ومن ثم نقدها، ببيان ما يميز تلك المقولات ويخوِّلها لأن تكون منطلقًا للعبور الثقافي، وكشف ما يعتريها من قصور وخلل في الاتساق يعوق ذلك العبور.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن هذا البحث لا يتجه بالدرجة الأولى إلى نقد الأصول الفلسفية للأفكار المبحوثة؛ أو فرضيات الشخصية المدروسة ورؤيتها للوجود؛ فهذا النقد –على أهميته– قد بُسِط في بحوث أخرى، بل يتناول هذا البحث أفكار الشخصية المدروسة على ما هي عليه، ليستخرج إمكانات العبور الثقافي عندها ومن منظورها وبتحليلها ومعالجتها هي ذاتها للأفكار، وينتقل البحث بعدئذ إلى تلمس الإشكالات التي قد تتبدى من جهة اتساق فكر تلك الشخصية وموقفها من العبور نحو الآخر عند خروجه عن السياق الأوروبي وينقده من هذه الحيثية؛ لذا فالمحور الرئيس للنقد هنا هو عنصر (الاتساق) الذي إذا فُقد أو انخرم، انهارت معه جسور العبور نحو الآخر.

الدراسات السابقة:

انتظمت الدراسات المتصلة بموضوع البحث في أربعة أقسام، وستُمثل الباحثة لكل قسم من هذه الأقسام بدراسة واحدة طلبًا للاختصار(٥)، وذلك على النحو الآتي:

القسم الأول: الدراسات الموظفة لآراء حنة آرنت في الطرح ما بعد الاستعماري:

تمحورت هذه الدراسة حول إعادة تأويل أفكار آرنت، واستثمارها في حوارات مع مفكرين من الجنوب العالمي، ومن ذلك كتاب صدر باللغة الإنجليزية(٦) بعنوان كرولة (٧)حنة آرنت، تناول المساهمون فيه

(٥) رتبت الباحثة الدراسات السابقة ترتيبا تنازليًا أي من الأحدث إلى الأقدم.

(٦) Creolizing Arendt: Dialogue with the Global South, Marilyn Nissim-Sabat & Neil Roberts ،Rowman & Littlefield Publishers (٢٠٢٤).

(٧) نسبة إلى كريول (Creole) وهو مصطلح مشتق من الكلمة البرتغالية (Criolulu) وتعني مواطنًا محليًا، وتشير

موضوعات من مثل الهوية، والهجرة، والشتات، وسياسات ما بعد الاستعمار، والكتاب من تحرير مارلين نسيم سابات، ونيل روبرتس، وقد صدر عن دار رومان آند ليتلفيلد للنشر، في الحادي عشر من يونيو عام ٢٠٢٤م.

القسم الثاني: الدراسات المتصلة بتجارب حنة آرنت في اللجوء وانعدام الجنسية والتعدد اللغوي:

تناولت هذه الدراسة تأثير تجارب آرنت في انعدام الجنسية والمنفى وتعدد اللغات على رؤيتها العالمية وتعاطيها مع الاختلاف الثقافي، مثل: قراءة (مع) حنة آرنت: التمثيل الجمالي لأخلاقيات الاختلاف، لأندريا ديسيو ريتيفوي، مقالة نشرت باللغة الإنجليزية(٨) في مجلة العلوم الإنسانية، المجلد الثامن، العدد (١٥٥) الصادر في الرابع والعشرين من سبتمبر عام ٢٠١٩.

القسم الثالث: الدراسات الناقدة لموقف حنة آرنت من الآخر:

وتتناول موقف آرنت من الآخر، والانتقادات الموجهة إلى قصور موقفها تجاهه، وقصوره عن استيعاب الآخر، ومن ذلك ما جاء في كتاب نشر باللغة الإنجليزية(٩)، وضم عدة دراسات عن آرنت تحت عنوان (السياسة في الأوقات المظلمة: لقاءات مع حنة آرنت)، ومنه فصل بعنوان (حول العرق والثقافة: حنة آرنت

الكلمة في الأصل إلى الرجل الأبيض المنحدر من أصل أوروبي، والذي وُلِد ونشأ في مستعمرَة استوائية، واتسعت دلالة الكلمة لاحقًا لتشمل السكان الأصليين، وغيرهم ممن ينحدر من أصول غير أوروبية، ثم استعمل المصطلح للدلالة على اللغات التي يتحدث بها الكريوليون في الكاريبي وغرب إفريقيا، واتسع فيما بعد ليشمل لغات أخرى نشأت في ظروف شبيهة. انظر: دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسة، ص١٢١-١٢٢.

والمراد هنا محاولة الجمع بين رؤى آرنت ورؤى كتاب الجنوب والاستعارة هنا تهدف إلى توليد طرح جديد ناتج عن رؤى الجانبين.

(٨) Reading (with) Hannah Arendt: Aesthetic Representation for an Ethics of Alterity, Andreea Deciu Ritivoi, Humanities, V٨, I ٤, ١٥٥, (٢٠١٩).

(٩) Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt , Edited by Seyla Benhabib, Cambridge University Press (٢٠١٠).

ومعاصروها[١٠]) ناقش فيه ريتشارد هوبكنز موقف آرنت من شعوب جنوب الصحراء الكبرى الإفريقية، والانتقادات التي وجهت لها بسبب هذا الموقف، والقراءات التأويلية المقدمة لتبرير موقف آرنت، وقد نشر الكتاب عن جامعة كامبريدج، في الثالث والعشرين من ديسمبر عام ٢٠١٠م.

القسم الرابع: الدراسات المتصلة بالبعد العالمي في كتابات حنة آرنت:

وضعت هذه الأبحاث تجارب آرنت في المنفى ضمن نطاق واسع من المثقفين الأوروبيين النازحين من بلادهم والداعين إلى التبادل الفكري العالمي، مثل كارل ياسبرز، إذ عُدَّت آرنت مثالاً للمواطن العالمي الذي لم تتشكل هويته في إطار القومية، بل في إطار الالتزام المشترك بحقوق الإنسان والتعددية. مثل: حساسية المهاجر في الأدب العالمي: تاريخ حنة أرندت وكارل ياسبرز وهدفهما العالمي، لنيد كورتويس، مقالة نشرت باللغة الإنجليزية[١١] في مجلة النظرية والحدث، المجلد الثامن، العدد الثالث، الصادر في الرابع من أكتوبر عام ٢٠٠٥م، عن جامعة جون هوبكنز.

والملاحظ على الدراسات السابقة عدم انصبابها بصورة مباشرة على موضوع الباحثة، وإن اتصلت به في بعض الجوانب، ولذا فهي لا تقدم الإضافة المعرفية التي تسعى الباحثة إلى تقديمها في مقترحها البحثي.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة، وتشمل: أهمية البحث، ومشكلته، وأسئلته، وأهدافه، ومنهجه، وخطته.

التمهيد، وهو في العبور الثقافي في الإسلام.

---

(١٠) Ibid, On Race and Culture: Hannah Arendt and Her Contemporaries, pp١١٣-١٣٤.

(١١) The Emigre Sensibility of 'World-Literature' Historicizing Hannah Arendt and Karl Jaspers' Cosmopolitan Intent, Ned Curthoys, Theory&Event, Johns Hopkins University Press, V٨, I ٣, (٢٠٠٥).

المباحث، وتنتظم في مبحثين:

المبحث الأول: إمكانات العبور الثقافي في أعمال حنة آرنت، وتنتظم في مطلبين:

المطلب الأول: التعددية وشبكة المفاهيم المركزية لدى حنة آرنت.

المطلب الثاني: أخلاقيات التعددية لدى حنة آرنت.

المبحث الثاني: إشكالات العبور الثقافي في أعمال حنة آرنت، وتنتظم في مطلبين:

المطلب الأول: المركزية الأوروبية.

المطلب الثاني: الاستعمار والإمبريالية والعنصرية.

الخاتمة: وفيها أبرز نتائج البحث وتوصياته.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

العبور الثقافي في الإسلام

ارتأت الباحثة أن تمهد لموضوعها بتتبع موجز لدلالات مفهوم العبور الثقافي، ومدى تحققها في الإسلام، والواقع التاريخي للحضارة الإسلامية، خاصة أن هذا المفهوم بات من المفاهيم المتداولة في الدراسات الحديثة.

ويتوزع التمهيد في ثلاثة محاور، أولها في مفهوم العبور الثقافي، وثانيها في منطلقات العبور الثقافي في الإسلام، وثالثها في مظاهر العبور الثقافي في الحضارة الإسلامية.

المحور الأول: مفهوم العبور الثقافي:

العبور الثقافي Cultural Crossing مصطلح حديث يشير في الأدبيات المعاصرة إلى علاقة تفاعلية بين ثقافتين أو أكثر، وقد يعبر عنه بمصطلحات مقاربة كالتعددية الثقافية، والتثاقف، والتبادل الثقافي، والتواصل بين الثقافات، ورغم الفروق الدقيقة بين هذه المصطلحات؛ فهي تشترك جميعًا في كونها تعبر عن علاقات ثقافية تفاعلية. ويهدف النهج العبر ثقافي cross-cultural إلى "التفاهم المتبادل والتسامح الأخلاقي بين الثقافات ضمن حدود معينة"(١٢).

ثم إن القدرة على العبور الثقافي طبيعة بشرية عالمية، لكن العبور نفسه عملية دقيقة، فالعبور يفتح أنواعًا مما يسعه العبور، ويُشَكِّل ما يعبر، ويَتَشكَّل بواسطة ما يعبر معه(١٣).

وإذا كانت القدرة على العبور مستودعة في الطبيعة البشرية، والعبور يتحدد بأهدافه، فقد بقي تتبع مُكنِّات العبور وتحققاته التاريخية في التراث الإسلامي المستهدي بالوحي، وقد وُجِدت في التراث مُكنِّات هذا

(١٢) https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/cross-cultural.

(١٣) See: On Cultural Crossing, Euegene Gendlin Paper presented at the Conference on After Postmodernism, University of Chicago, Chicago, ١٩٩٧, November).

العبور، وتحققت أهدافه في الحضارة الإسلامية التي اتسمت بانفتاحها على ثقافات الشعوب التي دخلت تحت حكمها، وتلك التي تواصلت معها ثقافيًا وإن لم تدخل تحت حكمها.

ويقارب مفهوم العبور الثقافي الحديث، مفهوم التعارف القرآني، لكن الأخير يفوق العبور الثقافي- كما سيجيء تفصيله لاحقًا- من حيث اتساع مفهومه ومجالاته، وشمول دلالاته لما يتجاوز مجرد التفاهم، والتسامح.

المحور الثاني: منطلقات العبور الثقافي في الإسلام:

ينطلق العبور الثقافي في الإسلام من هدايات الآية الكريمة التي قال فيها رب العزة والجلال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣]، ومن ذلك:

(١-٣) وحدة الأصل الإنساني:

ترجع أصول البشرية جمعاء -كما أوضحت الآية أعلاه- إلى أصل واحد، وفيها توجيه إلى تبعات هذه الحقيقة الربانية؛ ذلك أن رجوع الناس كافة إلى أصل واحد، يترتب عليه عدم تفاضل الأعراق والجماعات؛ إذ كان إعجاب كل قبيلة بحسبها ونسبها وفضلها على غيرها فاشيًا زمن الجاهلية، فجاء الإسلام لتصحيح هذه المعايير المجحفة.

وهذه الآية وإن كانت نزلت على مجتمع مخصوص لكن دلالاتها تعُم ولا تخُص، والمراد: أن الناس حرَّفوا الفطرة وقلبوا الوضع وجعلوا من اختلاف الشعوب والقبائل مدعاة تناكر وعدوان وتطاحن(١٤).

وتؤيد السنة النبوية الشريفة هذه الحقيقة الربانية، مؤكدةً معيار التفاضل الحق الذي حلَّ محل المعايير الجاهلية الباطلة، ألا وهو التقوى، ففي الحديث يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يا أيها الناس: إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا عجمي على عربي، ولا لأحمر على

(١٤) انظر: تفسير التحرير والتنوير، ج١٠/ ص٢٥٨-٢٦٠.

أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، ألا هل بلَّغت؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: فليبلِّغ الشاهد الغائب)[١٥]، والقول بوحدة الأصل الإنساني إقرارٌ للمساواة والعدل بين البشر، ونفيٌ للتفرقة بينهم بناء على اللون أو العِرْق؛ ما يسهم في التأسيس النظري للعبور الثقافي.

(٢-٣) سنة الاختلاف بين البشر:

خلق الله البشر شعوبًا وقبائل، وردَّ هذا التعدد إلى علة صريحة وحكمة عظيمة وهي التعارف؛ على أن الله قادر سبحانه على جعل البشر سواء في مللهم وتوجهاتهم وانتماءاتهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هُود : ١١٨ - ١١٩] فالاختلاف من سنن الله عز وجل في الاجتماع الإنساني، فقد "اقتضت حكمته، أنه خلقهم، ليكون منهم السعداء والأشقياء، والمتفقون والمختلفون، والفريق الذين هدى الله، والفريق الذين حقت عليهم الضلالة، ليتبين للعباد، عدله وحكمته، وليظهر ما كمن في الطباع البشرية من الخير والشر، ولتقوم سوق الجهاد والعبادات التي لا تتم ولا تستقيم إلا بالامتحان والابتلاء"[١٦].

(٣-٣) القيم الناظمة للاختلاف الثقافي:

اقتضت حكمة الله عز وجل جعل البشر مختلفين، لكن الاختلاف والتعدد لم يتركا بلا ناظم قِيَمي، تنتظم به معاملات البشر وعيشهم المشترك، ومن تلك القيم الناظمة:

- **التعارف:** مصدر يرجع إلى مادة (ع ر ف) ومنه العرفان والمعرفة والمعروف، ويدل الأصل الأول لهذه المادة على السكون والطمأنينة، ومنه قولهم: عرف فلانٌ فلانًا، ومن عرف شيئًا سكن إليه، ومن أنكره توحَّش منه وأعرض عنه[١٧]. والتعارف من القيم الإسلامية الكبرى، وفيه تتجلى حكمة

(١٥) رواه البيهقي في شعب الإيمان، ج٤/ ص٢٨٩، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، ج٦/ ص٤٥٠.
(١٦) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن السعدي، ص٢٥٤.
(١٧) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ج٤/ ص٢٨١.

الله في خلقه، فالعمران البشري لا يتأتى بغير تعارف، وهو يبدأ بمعرفة الذات ويمتد إلى معرفة الآخر، وفي الآية الوارد فيها فعل التعارف نداءٌ من الله لعباده باسم (الناس) لا باسم الإيمان؛ إذ هو نداء منه سبحانه لكل آدمي باعتبار الأصل، وإن كان ينتمي إلى شعب أو قبيلة أو أية جماعة أخرى(١٨)، فكل تلك الانتماءات المختلفة إنما جُعِلت "لحكمة التعارف المقتضي للتعاون؛ إذ التعاون بين الأفراد ضروري لقيام مجتمع صالح سعيد. فتعارفوا وتعاونوا ولا تفرقوا"(١٩).

ومجيء فعل التعارف في القرآن الكريم بصيغة المفاعلة ينطوي على معنى زائد وهو الإقبال الدائم؛ ذلك أن لغة القرآن قاصدة، وليس فيها زيادة في المبنى دون زيادة في المعنى، وعليه فتحقيق معنى التعارف القرآني يتطلب استثمار كامل الطاقة الدلالية للتعارف، أي استثمار معاني الاتصال والسكون والطمأنينة والإقبال الدائم(٢٠).

- **العدل**: ضد الجور، ومادة (ع د ل) ترجع إلى أصلين، أحدهما يدل على الاستواء، وهو خلاف الاعوجاج، ويقال: فلانٌ عدل، أي مرضي الطريقة(٢١)، والعدل حُكم بالاستواء، وقد دعا الله عز وجل لإقامة العدل وجعله قانونًا عامًا للاجتماع الإنساني؛ إذ أمر بالعدل مع القريب والبعيد، والصديق والعدو، والمحِب والمبغض، كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النِّسَاء : ١٣٥]، وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ

(١٨) انظر: موسوعة نضرة النعيم في أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، صالح بن حميد وآخرون، ج٣/ ص١٠٠٤.
(١٩) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٢٠) انظر: لغة القرآن ورؤيته للعالم أساس منهجي لبناء المفاهيم: مفهوم التعارف نموذجًا)، لشيماء فوخري، بحث نشر بمجلة تجسير، المجلد الأول، العدد الأول الصادر عام (٢٠١٩).
(٢١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ج٤/ ص٢٤٦-٢٤٧.

ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المَائِدَة: ٨] وقد تمَّم الوحي قيمة العدل، والتي كانت تطبَّق قبل مجيء الإسلام باجتزاء وتحيّز، كما في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إنما أهلك الناس من قبلكم: أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)(٢٢).

- **الإحسان**: ضد الإساءة، ومحاسن الأعمال ضد مساوئها(٢٣)، ويختلف معناه باختلاف السياق، فإذا جاء الإحسان مطلقًا فالمراد به فعل ما هو حسن(٢٤)، و"الإحسان: فعلُ ما ينفع غيره بحيث يصير غيره حسنًا به... أو يصير الفاعل به حسنًا"(٢٥)، وفي الكتاب العزيز قَالَ تَعَالَى : ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِۛ وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٩٥] وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النَّحل: ٩٠] والإحسان من كُليات الأخلاق الإسلامية مثله مثل العدل، ومن تتبع النصوص الواردة بشأنه في الكتاب والسنة أدرك شموليته واتساعه، وأنه يشكل مع العدل لُب العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان(٢٦).

ويُلحظ في النصوص الآمرة بالإحسان ونصوص المفسرين لها زيادة معنى يفضل بها الإحسانُ العدلَ، ألا وهي عدم الوقوف عند حد العدل مع الآخر، بل تجاوزه إلى السعي فيما ينفعه، وتتظافر هذه القيم الثلاث في التواصل؛ إذ التعارف قيمةٌ مطلقة ومؤطرة للتواصل بوجه عام، أما قيمة العدل فشرطٌ فيه وفي كل شيء، وأما قيمة الإحسان فمؤثرة في تحديد طبيعة التواصل وتوسيعه ونقل معانيه من الإطلاق إلى الإيجابية.

---

(٢٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مقام النبي بمكة زمن الفتح، حديث رقم: (٤٣٠٤)، ص٧٢٨.
(٢٣) انظر: معجم مقاييس اللغة، ج٢/ ص٥٧، مادة (ح س ن).
(٢٤) انظر: نضرة النعيم، ج١/ ص٦٧.
(٢٥) الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب الكفوي، ص٥٣.
(٢٦) انظر: نضرة النعيم، ج١/ ص٧٣.

المحور الثالث: مظاهر العبور الثقافي في الحضارة الإسلامية:

تعددت مظاهر العبور الثقافي في الحضارة الإسلامية، وتجلَّت فيها التوجيهات الإسلامية التي حررت الإنسان فكريًا وثقافيًا من قيود الانتماءات الضيقة، والتفاخر بمآثر الذات الثقافية والاغتناء بها والاكتفاء بها عما لدى غيرها. فقد وسَّعت هذه التوجيهات انتماء الإنسان من ضيق الحدود الخاصة، إلى سعة الآدمية الكبرى التي تمثلت في انفتاح المسلمين على الحضارات والثقافات الأخرى، وجسَّدت عبرها الحضارة الإسلامية العبور الثقافي في أكثر من ميدان(٢٧).

فقد استمد المسلمون من علوم السابقين، ولم يغضوا البصر عن طبيعة التراكم العلمي فأخذوا من علوم السابقين ما أفادهم، وقدموا إليها مما أفاد البشرية قدرًا كبيرًا، كما في علوم الفلك والجبر وغيرها. كما استمد المسلمون من التنظيمات الإدارية في المجتمعات الأخرى وأسهموا في تطورها ومن ذلك تدوين الدواوين والتدابير العسكرية المستمدة من الفُرس.

وتجسد ذلك العبور حتى على مستوى اللغة، فعند اختلاط العرب بالأجناس الأخرى إبان الفتوح الإسلامية ظهرت بعض المظاهر الهجينة ومنها، ظهور اللحن وتفشيه بين العرب، ما أدى إلى الانحراف عن العربية الأولى، وتجلى هذا في إسقاط حركات الإعراب، والتصريف، ونشوء ما عُرِفَ بلغة التفاهم عند الشعوب الأصلية؛ إذ لم يجبرهم الفاتحون على التحدث بالعربية، وكان العرب وغيرهم يهدفون إلى الأداء الذي يراد منه مجرد الإفهام، فنشأت لغة التفاهم نتيجة للعلاقات القائمة بينهم، ونتج عن هاتين الظاهرتين المترابطتين حماية اللغة بوضع قواعد النحو العربي(٢٨).

ولم تكن العالمية التي اكتسبتها اللغة العربية مع انتشار الإسلام ناتجة عن إكراه، ولا أي صورة من صور الجبر الثقافي، بل كان ذلك لارتباطها بالقرآن الكريم، فقد تغير شأن العربية بعد نزول القرآن بها، وبعد أن كانت لغة قومية قبل نزول الوحي، أي للعرب وحدهم، ، غدت لغة القرآن الذي أمر الله عباده بحفظه

(٢٧) انظر: قيم حضارية في القرآن الكريم: عالم ما قبل القرآن، توفيق محمد سبع، ص١١٢- ١١٦.

(٢٨) انظر: المجتمعات الإسلامية في القرن الأول: نشأتها، ومقوماتها، وتطورها اللغوي والأدبي، شكري فيصل، ص٢٥٦-٢٥٩، ٢٦٦-٢٦٧، ٢٨٢.

والتعبد بألفاظه ومعانيه، والرجوع إلى شريعته احتكامًا وتقاضيًا؛ فأصبحت لغة المسلمين كافة، ولغة كل من يدخل في الإسلام، أي أن الإسلام جردها من التعصب العِرْقي، والنعرات القبلية، والمفاهيم الوثنية المادية، وكساها عوضًا عن ذلك بمضامين ودلالات واستعمالات جديدة، غيَّرتها تغييرًا عميقًا.

وكونها لغة القرآن لم يمنح المسلمين ذريعةً لفرضها وإزاحة غيرها لصالح القرآن، فقد ارتبط انتشارها بالقرآن نفسه– كما سبقت الإشارة إليه– فكان انتشارها طوعًا لا فرضًا. وقد وعى المسلمون أن الله تبارك وتعالى ما أوجد لغات وألسنة عديدة إلا لحكمة جعلتهم يُنزلون العربية منزلتها بين اللغات دون حيف ولا ظلم؛ فكان أن نهضت العربية بدورها الحضاري العالمي؛ إذ أسهمت في نقل ثقافات الأمم وخبراتهم، وكانت بمثابة الجسر الذي عبَرت عليه العلوم والثقافات الإنسانية إلى أوروبا وآسيا وإفريقيا، وعلى هذه القاعدة شيَّد الغرب حضارته الجديدة التي غزا بها بلدان العالم وأحكم هيمنته عليها.

ولم تقف مظاهر العبور الثقافي في الحضارة الإسلامية عند حدود العلوم واللغة والتدابير المدنية والعسكرية، بل تجلت على مستوى الفنون كذلك، كما في الفنون التي امتزجت فيها التقاليد القومية بالقيم الإسلامية، مثل فن المنمنمات الذي استُمد من حضارات سابقة مثل الحضارات الهندية، والفارسية، والصينية، وطبعته الحضارة الإسلامية بطابعها التوحيدي، من خلال مبادئ التجريد، والبعد عن التجسيم والبروز، وتجلى هذا الفن في العمارة الإسلامية، ومنها القصور، والمساجد(٢٩).

كما انعكست المبادئ القرآنية على التعامل مع الآخر إن داخل حدود الدولة الإسلامية، أو خارجها، ففي داخل الدولة الإسلامية حظيت الطوائف الدينية المختلفة بحرية الاعتقاد، وعدم الإكراه على الدخول في الإسلام، وتمكينهم من أداء عباداتهم وشعائرهم، وحكمهم بالعدل، وفي هذا يقول أحد المؤرخين

(٢٩) انظر: فن المنمنمات: الأدب والتاريخ والأسطورة، أشرف أبو زيد، مقالة نشرت في مجلة العربي الكويتية، العدد (١٧٠)، الصادر في سبتمبر (٢٠١٤م)، ص٦٣-٦٩، وفاعلية التأثر والتأثير في فن التصوير الإسلامي: المدرسة الهندية المغولية الإسلامية نموذجًا، منى خضر عباس وعادل عبد المنعم شعابث، بحث نشر في مجلة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٦، العدد (٧) الصادر عام (٢٠١٨م)، ص٤٣٢-٤٣٤.

الغربيين: "وكان العدل بين الرعية دستور العرب السياسي، وتركَ العرب الناس أحرارًا في أمور دينهم، وأظلَّ العرب أساقفة الروم ومطرانه اللاتينيين بحمايتهم، فنال هؤلاء مالم يعرفوه سابقًا من الدعة والطمأنينة"(٣٠).

وأتاح المسلمون للمتميزين من شتى الطوائف يهودًا، ونصارى، ومجوسًا، وصابئة، شغل مواقع اجتماعية ووظيفية ضمن مبدأ تكافؤ الفرص الذي لم تشهده أمة من الأمم قبلهم، إذ كان لهم تولي وظائف الدولة مثلهم مثل المسلمين، واستُثني من ذلك ما له صفة دينية مثل الخلافة، والإمامة، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات ونحوها.

وعلى المستوى العِرْقي لم يفرق المسلمون بين الملونين وغيرهم، ويشهد لهذا موقع السُود في الحضارة الإسلامية، فقد أدى السُود أدوارًا إنسانية شأنهم شأن غيرهم من العِرْقيات بوصفهم أعضاء فاعلين في الحضارة الإسلامية، وشمل ذلك كل مناحي الحياة، وتجلت إسهاماتهم في العلم، والأدب، والشِّعر، والسُلطة، وإدارة الدولة، والفنون، وغيرها. ما دفع عددًا من مؤرخي وكتَّاب المسلمين إلى التذكير بفضلهم والتأليف فيه.

وأما خارج حدود الدولة الإسلامية فقد تميز المسلمون بتعاملهم مع الآخر بوصفه جماعةً، ووصفه دولةً وكيانًا منفصلاً عن الدولة الإسلامية، فتعاملوا معه بتعاهد وتسالم وترابط على مختلف المستويات، ضمن ما يُعرف في عصرنا بمفهوم العلاقات الدولية.

وقد تجلى هذا النوع من العلاقات في وقت مبكر من تأسيس الدولة الإسلامية واستمر طيلة عصورها، فقد استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الوفود، مثل وفد نصارى نجران، وعقَدَ المعاهدات، واتفاقيات الصُلح، وأجرى المفاوضات مع الجماعات غير الإسلامية، كما في صلح الحديبية. وفي العصور اللاحقة لعصر النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين استمر المسلمون في عقد العهود وحفظها، ومن ذلك –مثلاً– حفظ المسلمين في العصر الأموي عهدهم مع أهل قبرص رغم ثورتهم على الخليفة وقتذاك، وما عقده المسلمون في العصر العباسي من معاهدات سلمية مع الدول المسيحية آنذاك، مثل بيزنطة، وفرنسا، وروما. وكما استقبلت عواصم الإمبراطوريات غير الإسلامية حضورًا لسفراء ومبعوثي حكام المسلمين، فقد استقبلت حواضر الإسلام مثل قرطبة والقاهرة وبغداد سفارات مسيحية شبيهة، ووصلت تلك السفارات في عصور

(٣٠) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، ص١٥٢.

مختلفة إلى بلاط ملوك الصين والهند في الشرق، وأباطرة الدولة البيزنطية في الشمال، وملوك الفرنجة في الغرب، مسجلة بذلك نموذجًا لانفتاح الإسلام على الآخر انفتاحًا ينبثق من الرؤية الإسلامية التوحيدية ومبادئها الحضارية الشاملة السامية(٣١).

وانطلاقًا من هذه المقدمة النظرية المقتضبة للعبور الثقافي في الفكر الإسلامي، وتحققاته في الحضارة الإسلامية، تنتقل الباحثة للبحث عن إمكانات العبور في الفكر الغربي ممثلاً في فكر الفيلسوفة حنة آرنت لما تميز به طرحها النظري من مزايا جعلته أهلاً لبحث هذا الموضوع ودراسته والاستفادة منه.

(٣١) انظر: التعامل مع الآخر: شواهد تاريخية من الحضارة الإسلامية، إبراهيم بن محمد المزيني، ص١١٥، ١٣٩، ١٩٠-١٩١، وأثر السود في الحضارة الإسلامية، رشيد الخيون، ص٢٣-٣٢.

المبحث الأول

إمكانات العبور الثقافي لدى حنة آرنت

يتردد تصنيف حنة آرنت بين الفلسفة والفكر السياسي؛ فرغم أنها من أبرز فلاسفة القرن العشرين، فهي لا تَصِف نفسها بالفيلسوفة، بل المنظِّرة السياسية، ولكن أطروحتها حول (الحب والقديس أوغسطين) تكشف عن عمل الفيلسوفة السياسية وإن لم تُقر هي نفسها بذلك، وقد بقيت آرنت متمسكة بهذا الموقف حتى أواخر حياتها، كما أثبتته في الجزء الأول من ثلاثيتها غير المكتملة، حول حياة العقل، بقولها: "لا أدعي ولا أطمح إلى أن أكون فيلسوفة، ولا أن أكون ضمن من يطلق عليهم كانط بتهكم (المفكرين الحرفيين)"(٣٢).

ويعود سبب نأيها عن وصف نفسها بالفيلسوفة إلى أسباب فكرية بالدرجة الأولى، أهمها: انشغال الفلسفة بالميتافيزيقيا والتجريد عن العالم الواقعي والحياة العملية اللتين كرَّست آرنت حياتها لهما، بحثًا وتنظيرًا ونشاطًا في الشأن السياسي؛ ما جعل آرنت مستعصية على التصنيف(٣٣).

وفي مقاربة صوفي لويدولت الظاهراتية(٣٤) قراءة جديدة لموقف آرنت من الفلسفة، فما قدمته آرنت- بحسب لويدولت- هو فلسفة سياسية جديدة وليس هروبًا فلسفيًا من الفلسفة، وتمثل ذلك باتجاه آرنت إلى السياسة انطلاقًا من قناعتها بأن العالم السياسي وظواهره الأساسية لم تُدرس بعد، أي لم يجرِ استخراج مبادئ العالم السياسي من ظواهر العالم السياسي نفسه. وتتسق هذه القراءة مع تفسير آرنت لعزوف الفلسفة منذ

(٣٢) حياة العقل: التفكير، ترجمة نادرة السنوسي، ص١٣.

(٣٣) انظر: حنة آرنت، موسوعة ستانفورد، ترجمة: سارة اللحيدان، مجلة حكمة الفلسفية ٢٠١٩، والوضع البشري، لحنة آرنت، ترجمة: هادية العرقي، ص٣٨-٤٢.

(٣٤) الظاهراتية Phenomenology بحسب تعريف مؤسسها "تدل في الأصل على منهج وعلى موقف للفكر: موقف الفكر الفلسفي بخاصة، والمنهج الفلسفي بخاصة" فكرة الفينومينولوجي، إدموند هوسرل، ترجمة: فتحي إنقزو، ص٥٦.

عصر أفلاطون عن شؤون البشر بوصفها مجالاً للإلهام الفلسفي، ويرجع ازدراء هذا العالم (عالم الخمول) عند أفلاطون إلى عدم ثقته في الجمهور بعد إعدام أستاذه سقراط بتهمة إفساد الشباب.

كما يتسق نأيها عن الفلسفة مع مواقفها الناقدة للاغتراب والعدمية، وتحديدًا نقدها لمواقف الوجوديين الفرنسيين الذين وصفت آرنت مواقفهم الفلسفية بلعبة معقدة للغاية لأطفال يائسين، وأنها لا تعدو كونها قفزة فلسفية من الفلسفة لأسباب فلسفية. كما رفضت آرنت خلفيتهم النظرية لأنها تحمل نزرًا يسيرًا من الأمل في الفلسفة السياسية؛ إذ تجلَّت الذاتية المتطرفة في صورتها الأخيرة والأشد جذرية (راديكالية) في الوجودية الفرنسية التي حاول فلاسفتها إنقاذ الطبيعة البشرية على حساب الحالة الإنسانية، باعتبارها قيودًا على الطبيعة البشرية ينبغي مواجهتها، الأمر الذي رأت فيه آرنت عنفًا متأصلاً ومتولدًا من خيال السيادة الذاتية، وقدرة الإنسان على التصرف بمفرده [٣٥].

ويمكن تتبع إمكانات العبور الثقافي لدى حنة آرنت في جانبين مترابطين، أحدهما: التعددية وشبكة المفاهيم المركزية، وثانيهما: أخلاقيات التعددية.

المطلب الأول: التعددية وشبكة المفاهيم المركزية عند حنة آرنت:

تأسيسًا على الموقف السابق لحنة لآرنت من الفلسفة، فقد حاولت آرنت أن تخط منهجًا جديدًا يجمع بين نقد المواقف الظاهراتية السائدة، وتقديم رؤية جديدة لعالم الشؤون البشرية.

والفكرة المركزية في هذه المنهجية هي: التعددية، وتتجلى في " أن البشر، لا الإنسان، يعيشون على الأرض ويسكنون العالم"[٣٦]، و"لأننا متشابهون جميعًا: أي أننا جميعنا بشر، دون أن يكون أحد منا مماثلاً لإنسان آخر، تجعل كلاً منا لا يشبه شخصًا آخر عاش قبله، أو يعيش حاليًا، أو سيعيش مستقبلاً"[٣٧]، وهي بهذا تؤكد حقيقتين: الحقيقة الأولى تَساوي البشر في الانتماء إلى النوع نفسه، وتشابههم بما ييسر فهمهم

---

(٣٥) See: Phenomenology of Plurality, pp٤٣-٤٦.

(٣٦) الوضع البشري، حنة آرنت، ترجمة: هادية العرقي، ص٢٧.

(٣٧) المرجع نفسه، ص٢٨، بتصرف يسير.

لبعضهم البعض، والحقيقة الثانية تمايزهم عن بعضهم البعض باعتبار كل منهم ذاتًا فريدة تتمتع بسيرة ذاتية ومنظورًا شخصيًا تجاه العالم. وهي تفترق بهذه الرؤية عن كل من الرؤيتين الشائعتين حول الفردية والجماعية، التي تنحاز للفرد على حساب المجموع أو تذوب فيها ذاتية الفرد لصالح المجموع.

ولا بد من ملاحظة أمر مهم هنا يدركه كل من درس فلسفة آرنت وهي أن التعددية عندها لا يُراد بها تعددية كمّية، كما لا يُراد بها التنوع الثقافي ولا الخصائص المميّزة لجماعة من البشر، فالتعددية الآرنتية ليست بالمعنى المتداول سياسيًا، ولا المعنى المتداول أنثروبولوجيًا، بل هي تعددية أنطولوجية.

وهذا ما حرصت لويدولت على استنباطه من أعمال آرنت، عبر تقديم منظور يستخرج الظاهرة الأساسية للتعددية وبُنيتها النموذجية، أي: "تحقيق التعددية في مساحة من المظاهر، بوصفها تجربة"(٣٨). وتُنبِّه لويدولت مرة أخرى أن التعددية هنا لا تصف مفهومًا قائمًا من التعددية، أو مفهومًا اكتشفته آرنت؛ فالتعددية هنا بمثابة نشاط، كإجراء محادثة على سبيل المثال(٣٩).

وتوضح لويدولت هذا المعنى بوصف التعددية أمرًا نقوم به. فهي مبنية على تعددية أنطولوجية للذاتيات، لكنها تفتقر إلى تحقيق، ولا يتم هذا التحقيق إلا بالانخراط في أنشطة سياسية معينة: كالتمثيل السياسي، والتحدث، والحُكم. وتكشف هذه الأنشطة عن (مَن)، ويراد به: وجهة نظر الشخص المنفرد، والذي لا يصبح مرئيًا إلا في عملية التضامن المتحقق بالتساوي بين أفراد (نحن). بحيث يُبنى الفضاء السياسي من خلال التمثيل والتحدث في الأماكن العامة، الأمر الذي يشكل المجال الأنطولوجي الأساسي المتشابك بشكل وثيق للتعددية، في حين أن الحكم يوسع أفقه إلى بُعد آخر، هو بُعد المتفرجين الذين يحكمون على الممثلين، ويشكلون مجتمعًا تعدديًا، يتسم بالخلاف والتوافق. وظهور (من) في هذه الأنشطة يُعَد أحد السمات المميزة للتعددية الفعلية، ولا يمكن اختزال ظهور (من) في هذه الأنشطة إلى (ماذا)، ما يعني أن جوهر الشخص يتعدى كونه ثابتًا ومتحجرًا في اللغة الافتراضية، كما أن هذه التعددية لا تستنفدها السرديات. وبهذا التناول الظاهراتي للقضية يتضح أن ظهور (من) ليس له طابع ظهور كائن في العالم، يظهر لشخص ما؛

(٣٨) See: Phenomenology of Plurality, p٥١.

(٣٩) See: Ibid.

بل هو الوصول الذاتي نفسه الذي يظهر في شكل دنيوي، ويظهر بصفة أساسية للآخرين. ومن ثم فإن التعددية تحول وجهة النظر من منظور الشخص الأول المفرد إلى منظور وسطي-أو بيْني- ينشأ في العالم من خلال وجهات نظر الشخص الأول التي تتحقق التعددية بواسطتها(٤٠).

وتؤكد لويدولت أن ظهور (من) يعتمد على هذا الوسط، فلا يمكن ظهور (من) إلا من وجهة نظر ذاتية ودنيوية تتشكل ضمن شبكة فعَّالة من العلاقات، وبهذا تؤسس آرنت المنظور الذاتي المتبادل عبر رفض التثبيت التقليدي للغاية النهائية لتصوّر الأنشطة السياسية المتجسدة في التمثيل، والتحدث، والحكم. وعوضًا عن ذلك، تطوِّر طابع التطبيق العملي لهذه الأنشطة، بالاعتماد على المفاهيم الظاهراتية للتفعيل التي تراعي خصوصية هذه الأنشطة في ظهورها للكثيرين، أي ظهورها للآخرين، في عالم وضمن سياق؛ ذلك أن الظهور يُنير السياق ويغيّره غالبًا؛ فيكشف عن الفاعل باعتباره شريكًا في السياق؛ إذ لا يمكن الكشف عن الفاعل (خارج) السياق، الأمر الذي يعني ضمنًا أن قصدية هذه الأنشطة موجهة بشكل مباشر إلى الآخرين، وهو ما يميزها عن الأنشطة الموجهة نحو الأشياء مثل العمل(٤١).

وكما تقول لويدولت: "إن منح الفضاء العام كرامته الكاملة هو الحافز الذي وَجَّه عمل آرنت بأكمله ...يمكننا أن نستشعر بشكل مباشر الموضع الذي تركز عليه آرنت حين تذكر أن الإنسان لا يحقق الواقع إلا عند الحد الذي يمارس فيه حريته المتجذرة في العفوية، ويتصل بالآخرين عبر حرية الآخرين"(٤٢).

وهكذا تصبح الفلسفة والتفكير وسائط تحضيرية لمواجهة الواقع، وحقيقة العالم، ومفهوم الإنسان الذي ترى آرنت أنه يتجاوز أفكاره، فهو موجود في التواصل والوعي بوجود الآخرين، الذين هم عند هايدغر عنصرًا ضروريًا وبنيويًا في الوجود، ولكنهم في الوقت ذاته عائق أمام وجود الذات. أما عند حنة وعلى النقيض من التصور الهايدغري، لا يمكن للوجود أن يتطور إلا في الحياة المشتركة للبشر الذين يعيشون في عالم معين مشترك يضمهم جميعًا، وفي مفهوم التواصل الإنساني يكمن مفهوم جديد للإنسانية بوصفها مقدمة لوجود

(٤٠) See: Ibid, p ٢٦٣.

(٤١) See: ibid, p٢٦٤.
(٤٢) Ibid, p٣٦.

الانسان، أي تطوير مفهوم جديد للإنسانية يتشكل من خلال الاعتماد المتبادل في التواصل ومشاركة العالم. ويعكس عمل آرنت على هذه المفاهيم الخطوط الرئيسة للفلسفة الغربية التي تفترض (واحدًا) وليس (كثيرًا) في قلب الوجود(٤٣).

وفي هذا الإطار يظهر الترابط الوثيق بين مفاهيم آرنت الآخرى، مثل: العالم، والدنيوية، والمظهر، والتجربة، والفعل والعمل، والحرية، فملاحظة الآثار المنهجية لهذه المفاهيم المتواشجة تكشف عن مفهوم التعددية عند آرنت.

(١-٤) العالم:

إن العالم والدنيوية مفهومان مركزيان في شبكة مفاهيم آرنت التي تجسد تراثها الظاهري، وكيف حولته، وطورته بدرجة كبيرة. ومالم تتوافر خلفية ظاهراتية لمقولة العالم الرئيسة في فكرها فستظل غير واضحة، لأن (العالم) بالنسبة إلى آرنت ليس مفهومًا سياسيًا أو اجتماعيًا أو نفسيًا، بل للعالم عندها ثلاثة مفاهيم مترابطة: العالم الظاهر وهو الفضاء الأساسي للظهور ويتساوى فيه الوجود بالظهور، وعالم الأشياء والموضوعية وهو (الوسط الأول)، و(العالم مع) أو العالم الثاني الناشئ عن علاقاتنا الذاتية (الوسط الثاني)، حيث يجمع كل أبعاد هذه المعاني في عالم واحد يجمعنا بوصفنا بشرًا، وتظهر فيه الذاتية المتبادلة، وتتحقق فيه التعددية الفعلية.

ويمكن استجلاء صلة مفهوم العالم بالفلسفة الظاهراتية، وظاهراتية التعددية عند آرنت من خلال العودة إلى النظرة الفلسفية التقليدية للعالم، فقد كان يُنظر إلى (العالم) على أنه مجموع الأشياء، كما قيل منذ

---

(٤٣) See: ibid, p, pp٣٦-٣٨.
تذكر صوفي أن آرنت كانت تحاول التمرد على الفلسفة من داخل الفلسفة، لكنها لاحقا ذكرت أن الفلسفة السياسية لا يمكن أن تنشأ عن تمرد ضد الفلسفة نفسها، كما ذكرت بأن إعادة تنشيط التفكير الفلسفي يجب أن يكون بطريقة جديدة تمامًا، وأن الفلاسفة هم المهيؤون لأداء هذه المهمة.

كانط، ومن قِبل الفينومينولوجيين تحديدًا، فالعالم في حدّ ذاته ليس شيئًا، ولا مجموع الأشياء، لأن كل الأشياء هي أشياء في العالم.

وتتفق آرنت مع هوسرل في أسبقية العالم وأنه مُعطى، وهذا ما يذكره هايدغر الذي يرى أنه لا يمكن تصور العالم دون وجود (الدازاين)(٤٤) ولا العكس، فالوجود في العالم أو السكن في عالم هو السمة الأساسية (للدازاين)، وما حاولته آرنت هو الدعوة إلى إعادة فهم وتحليل العالم باعتباره عالمًا سياسيًا وعالمًا للتعددية، بحيث تسد النقص السابق الرافض للمجال العام والاهتمام بالآخرين في الفلسفة الوجودية، فالعالم هو عالم مشترك وليس عالم (الدازاين) وحده، وبهذا تصبح دنيوية العالم بمعنى الوسط، والعالم هو المساحة التي تظهر فيها المظاهر للجميع، ويظل العالم بأبعاده المختلفة حيًّا من خلال تيار الأنشطة البشرية، وينبثق عنه فضاء المعنى الذي ينتج بشكل أدائي من خلال التعددية الفعلية، فالعالم المشترك هو البعد الأساسي الذي يمنح المجتمع التعددية، وليس ثقافةً مشتركةً، أو تاريخًا مشتركًا، أو حتى هدفًا أو غايةً مشتركة.

ونحن في العالم بصفة أساسية، فلسنا مجرد متفرجين في هذا العالم، ولا مجرد زوّار يأتون من مجال آخر ويمكنهم الانسحاب إليه مرة أخرى، ورغم أننا نستطيع مغادرة المجال الدنيوي للمظاهر (لأنفسنا) عن طريق التفكير(٤٥)، فإن كون الإنسان في العالم هو الحالة الواقعية الممكنة للتفكير.

وهكذا فإن ظهور المرء في العالم فيما يتعلق بعلاقته بالآخرين، يتحدد بواسطة اللغة، والزمن، والتاريخ، والعلاقة السياسية. مع ملاحظة أن آرنت ترى أن العالم مكان هش ومهدد بالانقراض، وهذا يعني أن العالم والدنيوية ليسا مجرد قضايا نظرية، بل مشكلات سياسية ملحَّة، واغتراب العالم وخسارته في العصر الحديث يمثلان جانبًا من المشكلات التي واجهتها آرنت، وانبثقت عنهما نظرات أخلاقية ستتبين لاحقًا(٤٦).

---

(٤٤) الدازاين كلمة ألمانية (Dasein) يطلقها هايدغر على كينونة الإنسان، وقد عرَّفه بأنه "الكائن الذي هو أنا نفسي في كل مرة، الذي كينونته هي لي في كل مرة". الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ص٢٣٢.

(٤٥) بالنسبة لآرنت فالأنشطة العقلية تشترك جميعها في الانسحاب من العالم والانكفاء على الذات.

(٤٦) See: Phenomenology of Plurality, p٧٢, ٩٣-١٠١.

وحياة العقل: التفكير، ص٣١-٣٢.

(٢-٤) المظهر:

أن يكون الإنسان من العالم يعني بصورة أساسية الانتماء إلى عالم المظهر؛ فالإنسان ليس ذاتًا أولى تتشكل في البداية ثم تُلقي نفسها في عالم، أو تُشكّل عالما توجد فيه مع آخرين، فكون الإنسان ذاتًا يعني دائمًا وجوده في العالم بالفعل مع الآخرين، ما يعني الظهور أمامهم؛ وعليه فإن عالم المظاهر يسبق أي منطقة يختارها الفيلسوف كمأوى حقيقي له، ولكنه لم يولد فيه؛ فبالنسبة لآرنت فإن استرداد العالم لا يتأتى إلا من خلال المظهر، والخروج من كل الغائيات الميتافيزيقية سواء أكانت الطبيعة، أو الإله، أو الإنسان.

ولما كان المظهر عند هوسرل هو مظهر لشخص يختبره بوعي، والوعي هنا يتميز بقصده، أي وعيٌ بشيء ما[٤٧]، ويميز فيه هوسرل بين المظاهر بوصفها كائنات تُظهِر (النغمة) والظواهر كتجارب حيَّة (سماع نغمة). والتجربة يمكن أن تكون شيئًا مكانيًا، أو زمانيًا، أو عرضًا، أو اقتراحًا منطقيًا، أو قانونًا فيزيائيًا، أو أمنية، أو خيالاً، أو أيًا مما تختلف فيه أشكال الظهور، وبين ما يُشعَر فيه، كظهور شيء جسدي، أو عاطفة، أو عمل فني، أو علاقة اجتماعية، فما يمكن الشعور فيه جسديًا كاختبار طقس معين، لا يمكن اختباره من خلال تفكير منطقي والعكس صحيح؛ وبين ما هو الشيء يرتبط بصورة أساسية بكيفية إعطائه. ومن خلال دراسة الظواهر يرى هوسرل أنه يمكن إدراك الطبيعة الحقيقية للأشياء[٤٨].

وبالنسبة لآرنت فإن الأنشطة تتعلق بالعالم وتربطنا به بطريقة مختلفة، وهذا هو شرط إمكانية التعرف على الأشياء/ الكيانات بإطلاق، وعند التعبير عن المظهر تستخدم آرنت منظور الشخص الأول بالإفراد والجمع، وتهتم فقط بما يظهر، ولا تصرف اهتمامها لأية أسباب طبيعية أو ما وراء المظاهر.

والظهور في العالم عندها تفاعلي، أي كما يظهر للكثيرين، وبالتالي فإن المتفرجين عن بُعد يظهرون في العالم بصورة تفاعلية بعد أن كانوا يسكنون في منطقة أخرى، وهي تخالف بهذا ديكارت، فما يضيع في الصورة الفلسفية للكوجيتو الديكارتي -برأيها- هو عالم حقيقي ومشترك؛ ذلك أن الظهور في العالم لا يعني

(٤٧) انظر: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، ص٢٤٣.

(٤٨) انظر: فكرة الفينومينولوجيا، إدموند هوسرل، ترجمة: فتحي إنقزو، ص٤٢، ٧٩-٨٣، ٩٩-١٠٠.

ببساطة ظهورًا جسديًا بشكل موضوعي، بل يعني ظهور الأنا الحيَّة الفريدة في تفاعل ذاتي مشترك، وهو ما تصفه آرنت بالذاتية المتبادلة، بدلاً من الحياة الداخلية للذات وحدها(٤٩).

(٣-٤) الدنيوية:

تعني دنيوية الكائنات الحية عند آرنت أنه لا يوجد موضوع ليس كائنًا، ولا يظهر على هذا النحو لشخص آخر بحيث يضمن الواقع الموضوعي، وأما ما نسميه الوعي والذي يعني حقيقة أنني على دراية بنفسي، ما يعني إمكان أن تظهر نفسي لي، إلى حَدٍّ ما، لا يكفي لضمان الواقع أبدًا.

وبالنسبة لآرنت فحالات وأحاسيس الحياة الداخلية تفتقر إلى الواقع الدنيوي الموضوعي، فهي غير دنيوية لغياب الشكل، وبالتالي إمكانية الحدس، وهو ما يميز تجربتنا الداخلية؛ فعند آرنت أن تكون ذاتًا يعني أن تظهر، وهذه الذات لا تكتسب الواقعية إلا عن طريق التألق في العالم، والأحاسيس رغم كونها تجارب حقيقية تفسر الحياة الداخلية أي واقع الذات، فإن افتقارها للمظهر الدنيوي يُخرج صاحبها من عالم المظاهر المشترك ليستشعر أنه وحده، وأنه بعد كل شيء ليس سوى ألمه. وهذا الواقع الشخصي الذي خَبِرهُ هنا لا يمكن مشاركته مع أحد آخر، لا شيء يضيء في العراء ويمكن رؤيته؛ ولذا يحدث أن يميل الشخص إلى التعبير عن هذه المشاعر وإيصالها وكتابتها وما إلى ذلك، فتتحول إلى مظاهر دنيوية وتكتسب وضعًا أنطولوجيًا مختلفًا، أي أن أقوى المشاعر يجري تحويلها وخصخصتها وتجريدها من الفردية إلى شكل يلائم المظهر العام(٥٠).

(٤-٤) التجربة:

تنوعت استراتيجيات آرنت المنهجية للتعامل مع التجربة مثل: سرد القصص، والقوة الخلاصية للسرد، واستخدام ملكات الخيال. والسرد هو أهم هذه الاستراتيجيات، وهو ذو علاقة وثيقة بالتجربة- الخبرة، وقد

(٤٩) See: Phenomenology of Plurality, p٥٣,٥٧-٥٨,٦٣-٦٦.

(٥٠) See: Ibid, p٧٤.

وانظر: حياة العقل: التفكير، ص٥٩.

عبرت آرنت عن هذه العقيدة الظاهراتية المركزية عند ردها في مقابلة على سؤال ما هو موضوع فكرنا؟ فأجابت: هو التجربة لا شيء آخر، وفقدان أرضية التجربة يسوقنا إلى ألوان من النظريات(٥١).

وتؤسس آرنت للتعددية من خلال الأخذ بالتفسيرات المتعددة للتجربة من داخل التجربة نفسها، وليس من خارجها، إن بضمير الغائب، أو اليد الخفية، أو الروح العالمية. وبحسب آرنت فلا بد من إعادة النظر في الحالة الإنسانية من وجهة نظر تجاربنا وانشغالاتنا الأخيرة. وهذا الارتباط بين الخبرة والفكر مهم لفهم الكيفية التي يُعبِّر فيها البُعد السياسي والأخلاقي عن نفسه في تأويلات آرنت بصورة منهجية؛ خاصة أنها تقول: "كل فكرة تنضح من التجربة، ولكن ما من عمل تجريبي لا يوفر رمزًا أو حتى ترابطًا، إلا إذا ما تحملنا مسارات التخييل والتفكير"(٥٢)، وينتج عن هذه التجربة الواقعية والحاجة إلى فهمها وتفسيرها، تفكير متعدد الأوجه حول الاستجابات المحتملة للحدث الملموس، وهذا الانفتاح التجريبي أو ارتباطنا الملموس بالعالم يعني أن وجود كل الأشياء الممكنة يحدث من خلال مشاركتي أو تحقيقي لذاتي(٥٣)، وتنكشف فلسفة آرنت للأنشطة بمعنى (الهوية في التحقق)، وهنا تظهر الحركة النظرية من خلال القصدية إلى التنفيذ، والتحقق، والأداء. فوجود الإنسان على قيد الحياة هو بحد ذاته نشاط، ويمكن أن يكون له أوضاع مختلفة(٥٤).

(٥١) بحسب صوفي فحنة هنا لا ترفض النظرية مطلقًا، بل ترفض تلك التي لا تستمد مصطلحاتها وأساليبها من التجربة فتبني الخبرة بمفاهيم مجردة.

See: Ibid, p٧٨.

(٥٢) حياة العقل: التفكير، ١٢٠.

(٥٣) يتفق ميرلوبونتي مع آرنت في أن الوضع الأساسي للذاتية هو الوجود تجاه العالم والوجود في العالم، ذلك أن ما يظهر لا يظهر أبدا عن طريق الذات المعزولة، بل على أساس شيء مشترك يُتقاسم مع الشخص الذي يظهر له من خلال نظرة الرسام.

See: Phenomenology of Plurality, p٩٢.

(٥٤) See: Ibid, p٨١,٨٧.

المطلب الثاني: أخلاقيات التعددية عند حنة آرنت:

لا يراد بتحقيق التعددية عند آرنت التصرف بطريقة أخلاقية، فتحفظات آرنت الصريحة ضد الفلسفة الأخلاقية تشير إلى وجود تعارض بين منطق التعددية وطبيعة المبادئ الأخلاقية، الأمر الذي أدى إلى توجيه عدد من الانتقادات إلى نظريتها السياسية، باعتبارها تفتقر إلى الأسس الأخلاقية، وإضفاء الجمالية على السياسة. وعلى النقيض من المواقف الناقدة لآرنت ذهبت صوفي لويدولت إلى تفسير مختلف عن الآراء السائدة؛ فليس بالضرورة أن تُفرض مبادئ أخلاقية على المجال السياسي من الخارج بغية (ترويضه)، وبدلاً من ذلك ترى لويدولت أن العناصر الأخلاقية ذاتها متأصلة في مفهوم آرنت للتعددية السياسية في صيغتها الفعلية.

وتجابه لويدولت الانتقادات السابقة –لافتقار نظرية آرنت للأسس الأخلاقية– بتفسيرها الظاهراتي؛ فرغم أن آرنت تبدو وكأنها تميل في هذا الاتجاه، فإن رفضها يتجه إلى تفسير محدد للتفكير العمَلي، ولا ينطبق على المطالب الأخلاقية الجوهرية المضمنة في مفهومها الخاص للتعددية الفعلية، وقد عملت لويدولت على رسم الخطوط الرئيسة لمثل هذه الأخلاقيات المتأصلة في التعددية المتحققة عند آرنت، استنادًا إلى منطقها الخاص ومعالجاتها المتمثلة في: الوعد، والعفو (أو التسامح)، ولحظات الغيرية المتصلة أخلاقيًا داخل التعددية(٥٥).

وهي عند لويدولت أخلاقيات ضمنية، وسبب تسميتها لهذه المطالب والتبعات بالأخلاقية، يعود لاندراجها تحت فئة المبادئ المعيارية أو الأخلاقية الكلاسيكية التي اكتسبتها الممارسات التبريرية للعقل الخطابي، ووصفتها بمعيارية أولية لتشكيلها مجال المعنى، ما يؤكد أهميتها؛ فالحرية، والثقة، والتواصل الاجتماعي، بوصفها غايات في حد ذاتها، يجب عيشها، ووصفها من خلال التجربة أولاً، قبل أن تصبح ذات صلة بالحجج الأخلاقية.

(٥٥) See: Ibid, p٢٣٣.

ورغم إشارة لويدولت إلى أن هذه الأخلاقيات تتعدى مجال السياسي، فقد انكبت في تحليلها في الكتاب على أخلاقيات السياسي التي تنبثق من تحقيق التعددية، وإلا فإن مناقشة الأخلاقيات التي تغطي اهتمامات آرنت الشاملة ينبغي بالضرورة أن تتضمن تأملاتها حول مسألة الشَّر، والمسؤولية في قضية الشمولية، والحوار الصامت بين الروح ونفسها المسمى بالضمير، والذي جعلته آرنت في معارضة مع التفاعل والخطاب مع الآخرين. وتؤكد لويدولت نقطة مهمة وهي: أن الفصل بين المجال الداخلي الخاص للذات، المعني بالمسائل الأخلاقية، والمجال الخارجي العام للذات- هذا الفصل- يكون فيه التفاعل السياسي مجرد ظاهرة مشتقة، ولكنه ليس منطلقًا وحيدًا لأخلاقيات تنبثق من الحقيقة الأساسية المركزية عند آرنت والممثلة في الوجود التعددي والظهور في عالم مشترك(٥٦).

وفيما يتعلق بالأخلاق الجوهرية للتعددية الفعلية، تهدف مقاربة لويدولت إلى إظهار المنطق الخاص للتعددية، والذي يتطلب أيضًا أخلاقياتها الخاصة وينطوي عليها. والمراد بكلمة (منطق) هنا أن للتعددية نسيج معين وطريقة عمل تشكل فضاءها، وتشترط من ثمّ إمكانيات معينة للظهور فيها، والتحركات المحتملة داخلها، وكذلك الحقائق المحتملة حولها.

وقد أرادت آرنت التوسع في هذا المنطق من خلال (المبادئ) التي لا تُستمد من تجارب الوحدة أو الانفراد (أي بين الشخص ونفسه)، بل تُستمد من التجارب التي تعتمد بصورة كاملة على وجود الآخرين، على النحو الذي أوضحته في كتابها الوضع البشري(٥٧)، وتصف لويدولت هذا المطلب المنهجي بأنه ظاهري نموذجي، لأنه يسمح للظاهرة المعنية بتحديد الطريقة، وتُفعِّل آرنت هذه الطريقة ضد الميول المشوهة للعصر الحديث، والتي تستبدل الفعل بالصنعة وتفرض من ثمّ منطقًا واحدًا على الفضاء الذي يعمل فعليًا وفقًا لمنطق آخر. وعلى النقيض من هذه الاتجاهات، تهدف آرنت إلى جعل العالم الذي تنتجه التعددية الفعلية نفسه مرئيًا، بالإضافة إلى توضيح الطريقة التي تتطلب التعددية الفعلية بها التقييد الذاتي والحماية من أجل الحفاظ على سلامتها، وفي هذا السياق، تشير لويدولت إلى أن تحقيق التعددية ينطوي على شروط متأصلة للنجاح

---

(٥٦) See: Ibid, p١٢٢.

(٥٧) انظر الوضع البشري، ص٧٠-٧٥.

ذات طبيعة أخلاقية، ودون أن يكون فعلاً أخلاقيًا في حدِّ ذاته، فإن تحقيق التعددية ظاهرة إيجابية تتعرض للانهيار والتدمير بمجرد أن تُقمع عناصرها المشروطة، ولا تعزز بعضها بعضًا.

وعليه فإن الإدراك المطلوب بشكل متبادل لـ (من) و(نحن) في التعددية الفعلية يفرض مطالب أخلاقية متبادلة، بحيث لا تبتلع كلمة (نحن) كلمة (من)، وينبغي أن تظل حساسة تجاه الغيرية؛ ومن ناحية أخرى، يجب على (من) ألا يجعل العلاقات مع (من) الآخرين مستحيلة، ويجب أن يكون مستعدًا للوعد، والعفو (التسامح)، والثقة – الأمر الذي يترتب عليه تعزيز (نحن)؛ ذلك أن التصرف بصورة غير مسؤولة يُفشِل إقامة العلاقات اللازمة لتحقيق التعددية، وكما تشير كتابات آرنت بوضوح، فإن (الاهتمام بالعالم) يجب دائمًا أن يكون متضمنًا لكي تكون الأفعال (عظيمة) – والعالم الذي يهتم به المرء ليس سوى مكان (نحن) –، سواء كان بالفعل القائم أو المقصود(٥٨).

وترى لويدولت أن هذه التأملات، تظهر أن منطق – وبالتالي أخلاقيات– التعددية الفعلية يشبه تأليف الموسيقى معًا، وهي تفضل هذا المثال على المثال الرياضي الشائع الاستخدام لنموذج المعاناة الممثل في المنافسات أو المسابقات الرياضية. فتحقيق التعددية يحدث أيضًا في الأحداث الرياضية حيث يواجه المشاركون تحديًا لإبراز أفضل ما لديهم، فيميزون أنفسهم، وفي بعض الأحيان، يلعبون معًا في فريق، ولديهم القواعد التي ينبغي الالتزام بها عند ممارسة اللعبة والهدف النهائي للفوز. أما في نموذج صنع الموسيقى معًا – والمراد هنا عروض موسيقى الجاز بدلاً من عزف مقطوعات موسيقية جاهزة – والتي يمكن لها أن تجمع بين طلب البراعة الفنية وكسر أو إعادة اختراع (القواعد) مع الاهتمام المتبادل بنجاح الأداء ككل، دون أن ينتج بالضرورة (فائزين) أو (خاسرين)؛ فالأداء الموسيقي الجيد يتشكل من أداء كل منهم، ولكنه في الأساس، مشروط بكيفية أدائهم معًا، حتى لو كانت خطوطهم تتعارض مع بعضها البعض.

وتتنبه هنا لويدولت إلى أن الفضاء الاجتماعي ليس منظَّمًا كأداء موسيقي، بل منظم في صراعات خطيرة؛ لذا فإن الحفاظ على عالم مشترك معًا (تمامًا مثل الأداء المشترك) هو الطريقة الوحيدة لتفادي الأطراف

(٥٨) انظر: الوضع البشري، ص١١٦-١١٨، ١٩٤-١٩٥

المتعارضة، والتي يريد أصحابها ببساطة إبادة بعضهم البعض؛ وعليه فإن الأخلاق الأساسية التي تنبع من هذا الالتزام هي ما يمكن أن يُسمى الأخلاق الجوهرية لتحقيق التعددية.

ولا يعني هذا أن فضاء التعددية صلب وآمن، بل يبقى الفضاء الذي يوجد فيه الفعل والتعددية فضاءً مضطربًا وهشًّا، الأمر الذي يعرض التعددية للخطر في كثير من الأحيان بسبب الجهود المبذولة لإخضاعها لمبادئ و(منطق) مختلف عن مبادئها و(منطقها)، وقد أدت طبيعة التعددية غير المستقرة إلى الرغبة في ترويضها أو استبدالها بشيء آخر أكثر أمنًا وموثوقية(٥٩).

وترجع المآزق التي يواجهها فضاء معنى التعددية الفعلية إلى عوامل رئيسة، ذكرتها آرنت في الوضع البشري وهي: عامل عدم الرجوع أو (اللا عودة)، وعدم القدرة على التنبؤ أو التوقع للمسار الذي ينشأ نتيجة الفعل، بالإضافة إلى انعدام حدوده، والتدفق المستمر للوافدين الجدد، وعدم السيطرة على عواقب الأفعال(٦٠)، ويعني هذا أن الفعل في حد ذاته لا يمكن التنبؤ به ولا رجعة فيه (تمامًا مثل الكلام، الذي يمكن أن يكون له أيضًا طابع الفعل)، ولأن هذه العوامل تتكشف في التعددية، فإنها تطور منطق اللامحدودية. ولأنه يحدث في مساحة مظهر غير مستقرة في البداية، فمن الممكن نسيانه؛ ولذلك فإن عدم جدوى هذه الفكرة متجذر في التعددية وفي مظهرها، وفي الوقت نفسه، فإن انعدام حدود الفعل ليس سوى الوجه الآخر لقدرته الهائلة على إقامة العلاقات، أي إنتاجيته، ومن خلال هذه الإنتاجية، تُنسج شبكة العلاقات، ويتكون نسيج هذه الشبكة من سرديات وتحققات لعلاقات مثل ارتباطات السلطة، والمجتمعات المقيدة بالوعود، ومجتمعات الحكم، والصداقات، والمعارضين، وما إلى ذلك. وهذا النسيج باعتباره (عالما) هو الذي يجعل الـ(من) مرئيًا ويمكن التعرف عليه في الخيط الخاص به في النسيج، وكما سبقت الإشارة إليه في مثال الموسيقى، فإن من معايير تمييز الذات واكتساب الظهور هي: البراعة، والعظمة، وهي معايير الفعل الذي يمكن من الدخول إلى العالم، وهي معايير مقبولة بشكل عام(٦١).

---

(٥٩) See: Phenomenology of Plurality, p٢٣,٢٣٦.

(٦٠) انظر: الوضع البشري، ص٢٢٣، ٢٥٩.

(٦١) انظر: المرجع نفسه.

وقد تعرضت آرنت لانتقادات بسبب هذه المعايير التي تبدو غير أخلاقية، أو نيتشوية، أو مكيافيلية، والتي تأخذ في الاعتبار السمات (الجمالية) فقط ولا تضع أي حدود أو قواعد أخلاقية لتقديرها. ومع ذلك، فإن هذا التفسير يُخفق في إدراك أنه من الناحية الظاهرية لا تقلل آرنت من أهمية هذه السمات: فهي تمثل مقياسًا داخليًا في مساحة المظهر، فضلاً عن أنها لا تستبعد الاعتبارات الأخلاقية. فعلى سبيل المثال تربط آرنت معيار (العظمة) بالحكم على وجهات النظر التعددية، فلا يمكن للانتهاك والإبادة الخالصة أن تكون (عظيمة) أبدًا لأنها تدمر الإمكانيات الدنيوية لمزيد من العمل بدلاً من إيجادها، وتظهر هنا مرة أخرى علاقة تعزيز متبادلة بين (الأعمال العظيمة) و(العالم)، والتي تتضمن أيضًا حدودًا أخلاقية متبادلة.

كما أن الإعداد الكامل لفضاء الظهور أكثر تعقيدًا من أن يُبَسَّط في منافسة شرسة على (العظمة) وحدها: فمن ناحية، فإن لهذا الفضاء طابع الشبكة التي لا يمكن التعرف على نمطها إلا بعد ظهورها في هيئة نسيج، ما يجعل المؤرخين والأشخاص الذين يحكمون على الأحداث الماضية في غاية الأهمية لهذا الفضاء، ومن ناحية أخرى، يُقاطَع هذا الفضاء بلحظات من الغيرية التي تشكل الجانب السلبي وغير القابل للموضوعية من النموذج؛ ومن ثمّ فإن الرؤية لا تكون كاملة ولا تروي القصة بأكملها مطلقًا.

ويولّد العنصران البنيويان – الرؤية والمقاطعة – نسيجًا يمكن تضمينه في تشبيه مع ما يسميه ميرلو بونتي (المعنى الجامح) في المرئي وغير المرئي: فوفقًا لميرلو بونتي، لا يوجد أبدًا موقف مستقر وواضح يمكن أن تصوره اللغة وحدها؛ فلا يمكن أبدًا تثبيت التجربة في تعبير واحد فقط، كما لو كان هناك نص أصلي تعكسه اللغة ببساطة، بل إن معانيها المتنوعة تُستغل بطريقة إبداعية من خلال التعبير الحي، وبهذا المعنى، وفي هذا التشبيه، تتصور آرنت منطق التعددية الفعلية من حيث تعدد إمكانيات التفسير من خلال تعدد المفسرين في نسجها، ليس من حيث كونها تراكمًا واضحًا للحقائق، ولكن شبكة ذات بُعد عميق للوحشية (الجموح)؛ وبالنظر إلى أن هذا يولد ظهور (من) وكذلك العلاقات بينهما، فيمكن للمرء أن يتحدث عن الفضاء المتوحش (الفضاء الجامح)، حيث تنعدم إمكانيات التثبيت والسيطرة، ذلك أنه ينتمي إلى الخصائص الأساسية للفعل ومنطقه الجوهري الذي يمكن مقاطعته و/أو إعادة تفسيره و/أو إعادة تعريفه. ثم إن الأفعال تمتلك "قدرة هائلة على الدوام، وهي أرفع من كل منتج آخر من صنع الإنسان، ويمكن أن تكون موضوع افتخار

إذا كان البشر قادرين على تحمل وزرها، وهو وزر لا يمكن أن الرجوع عنه، ولا يمكن توقعه، وهو ما يستمد مسار الفعل منه كل قوته"(٦٢).

ولهذا، تقدم آرنت علاجين لمشكلات الفعل التي هي ذاتها أفعال تضرب بجذورها في صفة الولادة وحالة التعدد، وهما: العفو والوعد؛ فالعفو يُشرع الأبواب لبداية جديدة يسعها تغيير معنى الماضي، في حين أن الوعد يخلق "جُزرًا صغيرة محمية في هذا المحيط من اللا اليقين الذي يمثل المستقبل"(٦٣)، من قبل أشخاص يربطون أنفسهم بالمستقبل. وهكذا ترى آرنت أهمية تناول هذه الأنشطة (من) الشخص (خاصة في حالة العفو)؛ بحيث يبقى النشاط في حالة مفعلة (خاصة في الحالة الواعدة)؛ وأن (القانون الأخلاقي) الذي يُستنتج من العفو وبذل الوعود، يعتمد على تجارب لا يمكن لأحد أن يعيشها مع نفسه، نظرًا لكونها تعتمد بالكامل على وجود الآخرين، أي على التعددية، وحضور الآخرين وتصرفاتهم، وبالتالي توفر، وفقًا لآرنت، الوسيلة الوحيدة الملائمة للتعامل مع كوارث التعددية.

وتؤكد لويدولت على الأهمية الأخلاقية لهذه البنية؛ فالعفو، يتجه بوضوح إلى الشخص والعلاقة التي ينشئها العفو هي دائمًا مسألة شخصية بارزة (وإن لم تكن بالضرورة فردية أو خاصة) حيث يُغفر ما حدث من أجل من صدر عنه الفعل، والعفو يشير أيضًا إلى قوى الولادة المتأتية من طرفي العفو حيث يشهد الشخص الذي عفا لقدرات الآخر على البدء من جديد، وعليه فيمكن أن يوصف العفو بكونه (فعلاً اجتماعيًا) يوقظ إمكانيات البشر على الانطلاق في بدايات جديدة؛ إذ هو تحقيق وتأكيد الولادة في التعدد، ويحدث هذا الوضع الأخلاقي من أجل الآخر؛ فالعفو يمنح الوجود بنية زمنية جديدة ومختلفة، وبدونه ستؤدي جميع الأفعال إلى سلسلة من ردود الفعل اللامتناهية وغير القابلة للتفسير مثل أي حدث من أحداث الطبيعة.

ولمواجهة هذا المنطق السببي للطبيعة، يقدم العفو بُعدًا لا يمكن أن يُشرَع إلا بين الأشخاص؛ لذلك تعلّق آرنت: "يبدو حذف ما وقع شاهدًا على نفس خاصية الكشف مثلما يفعل الفعل نفسه"(٦٤)، إنه

(٦٢) المرجع نفسه، ص٢٥٥.
(٦٣) المرجع نفسه، ص٢٥٩.
(٦٤) المرجع نفسه، ص٢٦٣.

يجعل الأشخاص مرئيين بوصفهم أشخاصًا وموجودات حيَّة، وليست مجرد أجزاء من الطبيعة ترتبط ببعضها سببيًا، بل منخرطة في علاقات مقصودة ودنيوية، وفي هيئة (نحن) يمتلك أفرادها القدرة على هيكلة المساحات والأزمنة التي يتحركون فيها معًا من خلال أنشطتهم الخاصة.

إن كون الشخص (من) بدلاً من (ماذا) ينطوي، على حالة من التحقق، ويظهر هذا بادئ ذي بدء في توجيه (من) للعفو، وهو أكثر أهمية بالنسبة للوعد والوفاء بالوعود، فكما تلاحظ آرنت، إن ملكة الوعد هي علاج عجز الإنسان عن الاعتماد على نفسه وعلى المستقبل، ووظيفة القدرة على الوعد هي السيطرة على هذا الظلام المزدوج للشؤون الإنسانية، وهي البديل الوحيد للسيطرة(٦٥).

فالسيادة الممثلة في السيطرة على الآخرين مريبة إذا ما طالب بها كيان معزول؛ بخلاف الوعد الذي يتوافق مع وجود الحرية الممنوحة في حالة عدم السيادة أو السيطرة، وعلى النقيض من العفو، فإن القوة الكامنة في القدرة على تقديم الوعود عُرِفَت في الماضي، ووجد الوعد تعبيره في العقد الروماني في شريعة المتعاقدين، وفي العديد من نظريات العقد في المجال السياسي، كما أن مؤسسة القانون المعاصرة مبنية على الوعود وطرق الإرغام على الوفاء بها، رغم ما يتسم نموذجها الأخير من حيث الهيمنة.

إن انعدام الأمن والسيادة في تقديم الوعود أمر لا يقل أهمية عن حرية القدرة على تقديم الوعود؛ فالوعد الناجح يتمحور حول الوفاء به، مما يسمح للآخر بالثقة فيه ويسمح لنا بالمضي قدمًا، وهذه الحرية غير السيادية هي أمر لا يمكن منحه لبعضنا البعض إلا بالتحقيق المستمر لوعودنا والثقة المستمرة في وعود الآخرين. وبهذا يجري تنظيم الوجود وزمنه المعاش من خلال هذه القدرة؛ ذلك أن تقديم الوعود فعلٌ يبدد ضباب انعدام القدرة على التنبؤ أو التوقع ويضيء المستقبل، وهو عنصر كبير الأهمية تجاهله هايدغر في تخطيطه لبنية (الدازاين) ذات التوجه المستقبلي؛ فمن خلال الآخرين بصفة أساسية، يصبح هذا التوجه المستقبلي ممكنًا بطريقة جوهرية وملموسة، مع التأكيد على أن الوعد لا يسعه أن يضع المستقبل بين أيدينا، ما يترك المجال مفتوحًا لمجموعة من الاحتمالات؛ فالوعد هو وعد بالتحقيق ولا يمكن أبدًا تحويله أو استبداله

---

(٦٥)See: Phenomenology of Plurality, pp٢٣٦-٢٣٨.

والوضع البشري، ص٢٥٩-٢٦٤، ٢٦٦-٢٦٧.

بأمر يمكن لأحدنا أن يكون متأكدًا تمامًا من وجوده واستمراريته، وعليه فيمكن القول إن الوعد ليس التنبؤ أو توقع السببية المستقبلية، بل هو علاقة بين الأشخاص الذين يتعين عليهم الحفاظ على هذه العلاقة حتى تصبح حقيقية. ثم إن الوعد يتسم بوجود عنصر التمكين من خلال الآخرين، في ضوء ما ذكرته آرنت عن انعدام القدرة على الاعتماد على الذات، والإيمان بالنفس، وظلمة الإنسان، ما يجعل من المستحيل على الناس التيقن مما سيكونون عليه في المستقبل، وبالتالي فإن اعتماد الناس على بعضهم، وثقتهم ببعضهم، يجعل من الوعود التي يمنحونها لبعضهم البعض أكثر واقعية؛ إذ لا يمكن لهذه الثقة أن تجبرهم على الوفاء بوعودهم، بل تشجعهم على الوفاء بها، وكون الوعد بين طرفين هو ما يمنحه المعنى.

وعلى غرار الوعد، فمن خلال العفو يمكن للناس أن يحرروا بعضهم البعض من كونهم ضحايا عواقب أفعالهم، ومن ثم، ووفقًا لآرنت، فإن هذا التشابك المتبادل بين (من) و(نحن) لا يمثل بنية أكثر موثوقية من قراراتنا الخاصة فحسب، بل إنه يشكلنا أيضًا كأشخاص متسقين. إضافة إلى ذلك فإن هذه العلاقة المتبادلة بين (من) و(نحن) تؤكد فكرة مفادها أنه إذا كانت هناك أي سيادة في العالم، فلا يمكن تحقيقها إلا من خلال الكثيرين المرتبطين معًا، وليس من خلال شخص واحد فقط.

وتضيف لويدولت لأن هناك دائمًا خطرًا كامنًا في الاعتماد على الوعود والاستعداد للعفو؛ فإن تحمل هذه المخاطرة والحفاظ على ديناميكيات التعددية الفعلية بدلاً من محاولة تحجيرها أو تحويلها إلى شيء آخر، هو مطلوب أخلاقيًا من الأشخاص المعنيين، والمقابل، يسمح هذا بوجود يرتكز على الوجود مع الآخرين، ففي هذا الفضاء، ليس كل شيء آمنًا، ولكن الأمن في هذا الفضاء ليس وهمًا مثلما يكون الأمان في كثير من الأحيان، وخلاصة فكرة آرنت، إن عدم السيادة فيما يتعلق بأنفسنا والآخرين هو الثمن الذي ندفعه مقابل الحرية، ولكن ما نظفر به هو واقع مشترك.

ويمكن الخلوص مما سبق حول أخلاق التعددية، وفي ضوء ما تبين من أن تحقيق التعددية أمر خطير وغير آمن، إلى أن المواقف والفضائل الأخلاقية التي ترتبط بتحقيق التعددية، هي مواقف عاطفية تعزز التعددية الفعلية وتجعلها تجربة تعزيز وليس خوفًا مما هو غير متوقع؛ ولهذا تبرز الحاجة إلى الشجاعة من أجل الخروج إلى العلن والمخاطرة بالظهور أمام الآخرين، والكشف عن النفس بالفعل أو القول.

إضافة إلى الثقة في الآخرين، من حيث وعودهم وقدرتهم على التصرف مع غيرهم، وفي العالم باعتباره مساحة ثابتة للظهور، وكلما تحققت هذه الثقة والشجاعة، تنامت، لأن تحققها يقوي شبكة العلاقات ومساحة الظهور، مما يؤكد الثقة. وبالمقابل، فيمكن لهذه الثقة العميقة إذا ما تحطمت أن تصبح مصدرا لخيبة الأمل، الأمر الذي لا يؤدي فقط إلى الاغتراب في الوجود؛ بل إلى الفتك بكافة العلاقات الإنسانية وإمكانية الفرد في العيش في العالم، وفي مكافحة هذا الاغتراب والعزلة، تهدف أعمال آرنت إلى استعادة متعة العيش مع الآخرين في عالم يقدم ضماناته لكل فرد من خلال حضور الجميع، وهذا ليس من قبيل التجميل المثالي، وإنما تأكيد إيجابي حول كافة المآزق التي تنتج عن التعددية؛ بهدف إدراك أن التعددية تشكل المجال الذي يمكننا أن نكون فيه أحرارًا بالمعنى الملموس والدنيوي، من خلال صنع بدايات جديدة بواسطة العمل المشترك، ومن خلال التعبير عن رؤيتنا للعالم وأنفسنا من ثم، ومن خلال اختيار شراكتنا في الحكم، وما إلى ذلك.

وهذا الموقف الإيجابي والشجاع والواثق مشروط بالعمل معًا؛ وإلا، فسوف يكون محكومًا علينا بالسعي إلى حريتنا في الأنشطة اللا عالمية والانفرادية، كما هو الحال في التفكير الذي هو نشاط انفرادي، الأمر الذي سيؤدي إلى تحول العالم إلى صحراء. إن المشاعر والمواقف تجاه الآخرين، تعتبر ذات أهمية حيوية لاستدامة العالم المشترك والحرية بالتنسيق مع الآخرين، فهي ترحب بالجديد، وتفي بوعودها، وتكون مستعدة للعفو، ومن خلال هذا التحرر المتبادل المستمر يمكن للناس أن يظلوا فاعلين أحرارًا، ويتأتى هذا فقط من خلال الاستعداد المستمر لتغيير رأيهم، والبدء من جديد بقوة عظيمة مثل تلك التي تبدأ شيئًا جديدًا؛ ذلك أن الإرادة الطيبة لمواجهة مخاطر الفعل من خلال الاستعداد للعفو وتقديم الوعود والوفاء بها هي المطالب الأخلاقية التي يمكن استمدادها من الناس بصورة مباشرة، وهذه المطالب تسمح بوجود الإيمان والأمل في العالم(٦٦).

(٦٦) See: Phenomenology of Plurality, pp٢٣٩-٢٤١.

المبحث الثاني

إشكالات العبور الثقافي لدى حنة آرنت

تتناول الباحثة موقفين يثيران استشكالات حول إمكانات العبور الثقافي لدى آرنت، أحدهما: المركزية الأوروبية، والثاني: الاستعمار والإمبريالية والعنصرية.

المطلب الأول: المركزية الأوربية(٦٧):

ارتبطت نشأة العصر الحديث بالممارسة الغربية في مجالات المعرفة والاكتشافات الجغرافية والدولة الحديثة بمؤسساتها المختلفة.

وتقترن صفة (الحديث) بالمضامين الإيديولوجية الناشئة عن المنظورات الثقافية الغربية، وتندرج تحت رؤيتها العامة فيما يتصل بالعالم والإنسان والحياة.

والتحول الأكبر تأثيرًا في تلك الرؤية هو إزاحة الإله عن مركز الكون، ليحل الإنسان الفرد محله، فأمسى الوجود الفردي الذي هو جوهر النزعة الإنسانية مبدأً وجوديًا، وأصبح الفرد صورةً للواقع، وقيمةً عليا لا يعلوها شيء؛ إذ لا مستوى يفوق مستوى الوجود الفردي، وأصبحت الذاتية حاضرة في مختلف ميادين الفعل الإنساني، وتبدَّت في كافة صور الثقافة الحديثة، كما باتت الذاتية أساسًا للمعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة، وتحرر الذات العارفة بالقدر نفسه، كما باتت الطبيعة مجرد حزمة من القوانين الشفافة المكتشفة والمعروفة من قِبَل الذات (٦٨).

---

(٦٧) يعبر عن المصطلح بالمركزية الغربية، وتارة بالمركزية الأوروبية Eurocentricity or Western-centrism إذ يتعذر فصل مفهوم أوروبا والغرب عن بعضهما، لولادتهما بصورة متلازمة، وقد تمخض المفهومان من الحقبة الزمنية المعروفة بالعصر الوسيط، والتي طورت مجموعة من العناصر الدينية ولاجتماعية والسياسية والثقافية، التي شكلت هوية أوروبا الغربية، رغم الدلالات المتموجة لهذه التسمية. انظر: المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم، ص١١.

(٦٨) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، دونالد ستروميرج، ترجمة: أحمد الشيباني، ص٣٠-٣٤، والإنسانية والوجودية

وأفضت الممارسة الغربية في كافة المجالات المذكورة إلى التمركز حول الذات باعتبارها المرجعية الأساسية لتقييم الأشياء وتحديد مرتبتها في الأهمية، والنظر إلى الآخر باعتباره هامشيًا، لا يستمد قيمته من ذاته، بل يستمدها من اندراجه في سياق الرؤية الغربية المتمركزة حول ذاتها(٦٩).

ورغم أن أوروبا تفترض لنفسها في هذا التصور مسلكًا تطوريًا خاصًا كما هو الأمر لمختلف الشعوب، فإنها تشد الجميع لمحاكاة النمط الغربي باعتباره الطريقة المثلى لمواجهة تحديات العصر الحديث.

وقد تكونت الرؤية المتمركزة حول الذات الأوروبية بفعل أمرين متظافرين، هما:

١) التحولات الكيفية في أنظمة أوروبا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وبخاصة تكوُّن النظام الرأسمالي.

٢) التوسع في غزو العالم، ما نتج عنه تصور الأوربيين أنهم قادرون عن غزو العالم كله، وإدراك تفوقهم المطلق على الشعوب الأخرى.

وقد أُسست الثقافة الأوربية الحديثة على أسطورة فحواها ادعاء استمرارية تاريخية للقارة الأوروبية، وابتداع جذور ضاربة في القدم لتضاد مدَّعى بين أوروبا والمناطق الجنوبية الواقعة على حوض البحر الأبيض المتوسط، وهذا الزعم هو ما أسس بدوره للحدود الفاصلة بين المركز (أوروبا) والأطراف (بقية العالم) وهذا هو فحوى التمركز الأوروبي في الثقافة الغربية (٧٠).

ورغم نقد حنة آرنت العميق للثقافة الغربية، فإن مفاهيم آرنت للزمن والبداية، تُبدِي مركزية أوروبية، وتكشف عن رؤية واحدة للعالم تتبنى فيها آرنت سردية التقدم الحداثية، وحديثها عن الزمن الدوري والزمن الخطي المستقيم ما بين عهد ما قبل الحداثة وبعدها، يوضح بجلاء هذه الرؤية الأحادية؛ فالاختلاف الزمني مسألة لم تؤرقها إلا في هذا الإطار، ويتضح هذا في حديثها عن أولئك الذين لم يصلوا في التقدم إلى النقطة التي وصل إليها الغرب، وأولئك الذين يهددون الغرب بالاتجاه نحو فوائضه المعرفية والاقتصادية.

في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، ص١٥-١٦، والحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، ص١٨، ١٩.

(٦٩) انظر: المركزية الغربية، ص١٢.

(٧٠) انظر: نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، سمير أمين، ص٧٥-٧٦.

كما في قولها: إن "البون العظيم الذي يفصل البلدان الغربية عن بقية العالم، ليس فحسب من أجل الثورات، بل وأيضًا في مادة التعليم، والمهارة التقنية والكفاءة العامة، وهو الذي يُسمم العلاقات الدولية منذ أن وجِدت سياسة عالمية جديرة بهذا الاسم. وبعيدًا عن التقليل من أهميتها خلال العشريات الأخيرة تحت طائلة التطور السريع لمنظومات الاتصال والانكماش الناتج عن المسافات الأرضية، لم تتوان هذه الهوة تتسع واتخذت مستقبلاً مخيفًا بالفعل. (إن نسبة النمو الديموغرافي في البلدان النامية مرتفع مرّتين عن نسبة نمو البلدان المتقدمة). ومن المفترض أن يرغمهم هذا العامل لوحده على التوجه نحو من يمتلك فائضًا غذائيًا وفائضًا معرفيًا وسياسيًا"(٧١).

فالزمن هنا هو الزمن الخطي الذي تمكن فيه الغرب من الوصول إلى الحداثة قبل الآخرين، والزمن مرتبط ثقافيًا بالجغرافيا، أي بالمكان؛ إذ يتمتع جزء من العالم بالتقدم، ويُمنى جزء آخر من العالم بالتخلف عن زمن الغرب؛ ما يعني أن كل شيء حدث في الغرب أولاً، ثم في بقية العالم، وبهذا يحتل سكان المستعمرات السابقة مكانًا آخر في التاريخ، والحقيقة أن نفس اللغة التصويرية الداعمة للتعبيرات الإيجابية والنقدية للحداثة تُظهر مدى استدامة هذا المفهوم للزمن.

إن الإسقاط المستمر للاختلاف الزمني والتسلسل الهرمي للزمن الذي كاد أن يكون شرطًا عالميًا للوجود البشري؛ جعل بعض التواريخ الزمنية الماضية تتسنَّم مكانة أعلى من غيرها، وتؤكد هذه الأمثلة أن مشكلة التنظير الزمني تنبع من تاريخ الاستعمار الغربي والمناورات المعرفية للخطاب الاستعماري، وتراكب الاختلاف الزمني على الاختلاف الثقافي، أو الخلط بين الاختلاف الزماني والثقافي والمكاني الذي يتجلى في ثنائية (الغرب/غير الغرب) والمقسَّمة على أساس المنطق المكاني الذي يكشف عن تناقض ينبثق عن شَكٍّ عميق في عالمية الغرب باعتباره موضوع معرفة متعاليًا، وشَكٍّ في الشريك المتناقض غير المنخرط في هذه المناورة الشاملة، أو العلاقة الثقافية(٧٢).

---

(٧١) الإمبريالية ومعالم الإبادة والعنصرية والشمولية، ترجمة نادرة السنوسي، ص١٩.

(٧٢) See: Radicalizing Temporal Difference, p٥٥١-٥٥٦, and Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference- Dipesh Chakrabarty, p٤-٨.

وإذا كانت حنة آرنت تتحدث عن تعددية عالمية فيفترض ألا يحملها هذا على إقصاء الآخرين عن الزمن الغربي، في الوقت الذي تلعب فيه القوة الأثر الأكبر في هذا التقسيم والفصل والتفاوت.

واستبطان آرنت لسردية التقدم الأوروبية يظهر بصورة أخرى في حديثها عن المحرقة أو (الهولوكوست)، ورغم تمييز آرنت بين مفهومها عن أصول الشمولية وسردية التقدم، فإن استبعاد مجموعات بشرية غير أوروبية من الاعتراف بهم بوصفهم (بشرًا) يعد نقطة محورية في تحليلها للشمولية، ورغم انتقادها للإمبريالية فقد تبنت السردية الأوروبية للقاء بغير الأوروبي، وتقسيم البشر إلى إنسان طبيعي، ومتحضر، أو إنسان ما قبل التاريخ، وما بعده؛ ففي تحليلها للشمولية التي تسببت في المحرقة النازية لليهود، أسندت آرنت إلى الشمولية مهمة الإرجاع إلى حالة الإنسان الطبيعي داخل الفضاء الأوروبي(٧٣).

كما أن تبني آرنت للسردية الحداثية وفقًا للصياغة الأوروبية جعلها تنظر للقاء بالآخر غير الأوروبي من جانب واحد، وتتبنى من ثم النماذج المركزية الأوروبية، ففي تصوير آرنت للإفريقي –على سبيل المثال– تستعين برؤية جوزيف كونراد في روايته قلب الظلام. ولهذه الرؤية السلبية فوائدها التحليلية بالنسبة لنقد آرنت للنازية؛ ذلك أن الكائن الإفريقي المتوحش والمتخيَّل بلا ثقافة، يُقدِّم لآرنت الأساس المجازي الذي تنهض عليه مقارنتها النقدية بين شخصيتين مركزيتين في تحليلها، هما: الإنسان العاري المحروم من الثقافة، وحبيس معسكر الاعتقال عديم الجنسية المجرد من حقوقه، وحقه في المطالبة بها(٧٤).

أي أن آرنت حاولت فهم كارثة المحرقة على ضوء نماذج الإبادة الجماعية في التواريخ الاستعمارية، وهذا ما جعلها تربط بين ظواهر مختلفة هي النازية، والاستعمار.

كما تستحضر آرنت في تحليلها للمحرقة معيار المنفعة؛ باعتبار المحرقة غير مبررة عقلانيًا، وغير ذات جدوى، واستحضار المنفعة هنا باعتبارها إطارًا للتقييم هو أحد تجليات المركزية الأوروبية، ووفقًا لتفسير آرنت للفهم البشري فهو متوافق مع الوقائع التي يمكن تفسيرها على أساس المنطق النفعي، الأمر الذي جعلها تضع

(٧٣) انظر: الإمبريالية ومعالم الإبادة والعنصرية والشمولية، ص١٢٩–١٣٠.

(٧٤) See: Multidirectional Memory, Michael Rothberg, p٤٠.

المحرقة خارج نطاق هذا الفهم لكونها غير ذات فائدة لمرتكبيها، وتميّزها من ثم عن كافة أشكال العنف والإبادات الجماعية المرتكبة تاريخيًا.

والمشكلة الأخلاقية التي تنزلق فيها آرنت في تحليلها هنا، هي التمييز بين ضحايا المحرقة وضحايا الاستعمار، ففي حين تنزع الطابع النفعي عن ضحايا المحرقة، فإنها تسبغ الطابع النفعي على ضحايا الاستعمار(٧٥).

المطلب الثاني: الاستعمار والإمبريالية والعنصرية:

الاستعمار colonialism والإمبريالية Imperialism مصطلحات متداخلة في وضعها الأصلي في اللغات الأوروبية، إضافة إلى كونها مصطلحات إشكالية في تواريخها وتقاطعاتها وتحولاتها الدلالية.

ولذا فقد حاول بعض الباحثين تلافي الإشكالات في تعريفاتها بعدة طرق فرأى بعضهم تعريف الاستعمار بواسطة تحديد ثلاث سمات دلالية منتظمة في وصف الاستعمار، وهي: الهيمنة، والفرض الثقافي، والاستغلال(٧٦).

وأما الإمبريالية فقد تعددت دلالاتها وغلبت عليها التحديدات الماركسية التي جعلت الهيمنة الاقتصادية السمة البارزة للإمبريالية، وقد حُددت سمتان تميزان الإمبريالية الحديثة عن الكلاسيكية، وهما:

١) أن الإمبراطوريات المتنافسة حلَّت محل الإمبراطورية المتفردة.

٢) هيمنة كل من رأس المال والاستثمار على المصالح التجارية.

ذلك أن أساس فكرة الإمبراطورية في العالم القديم وعالم القرون الوسطى يتمثل في اتحاد عدة دول تحت هيمنة إمبراطورية واحدة تمارس السُلطة السياسية على العالم المتحضر، وليس هيمنة تتنازعها إمبراطوريات عديدة(٧٧)، ورغم سيطرة التحديدات الماركسية للإمبريالية، والتي ضُيِّقت لتطلق على الهيمنة الاقتصادية

(٧٥) See: Ibid, pp٥٠-٥٣.

(٧٦) See: Colonialism and Postcolonialism, Daniel Butt, p٢.

(٧٧) See: Imperialism: A study, John Hobson, p٨.

الأمريكية بوجه خاص؛ فقد حدد بعض الباحثين الإمبريالية بتحديدات أخرى تختلف عن التحديدات الماركسية، ومنها أن الإمبريالية:" مفهوم واسع يشير إلى الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية، التي تتحقق دون إقامة مستعمرات أوروبية دائمة ذات أهمية تذكر"(٧٨) .

وحقيقة الأمر أن مفهوم الإمبريالية كمفهوم الاستعمار من حيث كونه مفهومًا هجينًا ومتعدد الوجوه، ويتناول نطاقًا واسعًا ومتشابِكًا من علاقات الهيمنة والتبعية المتأثرة بالظروف التاريخية.

وأما العنصرية racism فتعني الاعتقاد بتقسيم البشر إلى كيانات بيولوجية ومتراتبة بناء على أعراقهم، والتي تحدد السمات الأساسية للشخصية والفكر والأخلاق وغيرها من السمات والمواهب والسلوكيات البشرية، ذلك أن الفروق العرقية – وفقًا لهذا التصور– تمنح امتيازًا لعرق على عرق، وينبثق عنها تحامل جماعة عرقية ضد أخرى.

والعلاقة بين العرق race والعنصرية، تتجلى فيما تولده الأحكام المنبثقة عن فكرة العرق من تمييزات وتحيُّزات، وما ينتج عنها من ممارسات مجحفة ومؤذية تتمثل في الإيذاء الكلامي أو الجسدي، وقد تصل إلى الإبادة العرقية، كما حدث في الأمريكتين ضد السكان الأصليين، وكما حدث داخل أوروبا نفسها على يد النازية(٧٩).

ورغم أن دراسات آرنت الثلاث المقدمة حول الشمولية وهي: (معاداة السامية، وأصول الشمولية، والنظام الشمولي) تتقاطع مع النقد ما بعد الاستعماري للفكر الغربي، ورغم تقاربها مع أحد أهم أسلاف النظرية ما بعد الاستعمارية، ألا وهو فرانز فانون، فيما يتصل برؤاهما حول النشاط السياسي العملي، وتوظيف

(٧٨) الاستعمار، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة نشرت في موقع مجلة حكمة على الشبكة، بتاريخ ٢٠١٨/٤/٨، على الرابط: http://hekmah.org/.

(٧٩) انظر: معجم الأفكار والأعلام، هتشنستون، ص٣٢٨.

فانون للتيارات الفلسفية السائدة وقتذاك في نقده للعنصرية البيضاء، مع ذلك فلم يجرِ استثمار أعمال آرنت من قبل رواد النظرية أو دارسيها بصورة وافية(٨٠).

وقد زودت آرنت قراءها بتحليل كاشف لظاهرة الإمبريالية باعتبارها أحد الأصول التي أسهمت في نشأة الأنظمة الشمولية التي سيطرت على أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر، من خلال أمرين هما: إشاعة "الإيديولوجية التي تؤول التاريخ كصراع اقتصادي بين الطبقات، والإيديولوجية التي تؤوله كصراع طبيعي بين الأعراق"(٨١)، فقد كان للفكر الطبقي والعنصري أثرهما في الصراعات الداخلية والخارجية، وانعكسا في الحروب القومية والحروب الإمبريالية، التي كانت العنصرية سلاحها الرئيس(٨٢).

ومع ذلك فقد لوحظ في تحليل آرنت للعنصرية والإمبريالية نوعٌ من تبرير موقف المستعمِر، كما في تَخيُّل آرنت لموقف الإمبرياليين ولقائهم بسكان إفريقيا، والذي يجسد التصنيف الأوربي للمتحضر والبدائي، فقد جرى منح العذر لوحشية المستعمر وإلباسها صنوفًا من التحليلات العقلانية من منظور الشخص الأول، ومن ذلك قولها عن القبائل الإفريقية:

"تُمثِّل (رجل ما قبل التاريخ)، عيِّنة مما تبقى عرضيًا من الأشكال الأولى للحياة على الأرض، أو أنها بقايا (ما بعد التاريخ) لأي كارثة مجهولة وضعت حدًّا لحضارة لا نعرف عنها شيئًا...ومهما يكن من أمر، فقد وقع فقط اكتشاف الأجناس في هذا الإطار، لا سيما في المناطق التي كانت فيها الطبيعة معادية، وما يجعلها مختلفة عن الكائنات الأخرى لا يخص أبدًا لون البشرة، ولكنها في الواقع تتصرف كجزء متمم للطبيعة، وأنها تعامل الطبيعة بمثابة سيِّدها المسلم به، وأنها لم تخلق عالما إنسانيًا، وواقعًا بشريًا، وأن الطبيعة ظلت بالنسبة إليها في عظمتها الوحيدة والقادرة على كل شيء ...كانت، إن صح القول، كائنات بشرية (طبيعية) ينقصها

(٨٠) انظر: حنة آرنت، سايمون سويفت، ترجمة: علي الغفاري، ص١٦٥-١٦٧.

(٨١) الإمبريالية ومعالم الإبادة والعنصرية والشمولية، ص٨١.

(٨٢) انظر: المرجع نفسه، ص٨٢-٨٤.

تحديدًا الطبع البشري، والواقع البشري حصريًا، إلى درجة أنه عندما أبادها الأوروبيون، لم يكن لديهم أساسًا، وعيٌ بأنهم اقترفوا عملية قتل"(٨٣).

كما جعلت آرنت من الإيديولوجيا العنصرية وسيلة ملائمة لما وصفته بجنون تلك البلاد المتوحشة المكتظة بالسكان، ما جعلها تقود إلى فكرة الإبادة العرقية، باعتبارها سياسة عملية للتعامل مع الكثرة الكاثرة من سكان إفريقيا.

ولموضعة هذه الآراء ضمن فينومينولوجيا التعددية عند آرنت فلابد من ملاحظة ما توليه من أهمية للتجربة، فقد أنتجت لنا التجربة الإمبريالية في إفريقيا أمرًا جديدًا، وهو شكل جديد من الحكم السياسي ممثلاً في الأنظمة الشمولية.

وأما التجربة الاستعمارية للأمريكتين فقد استعملت فيها آرنت نفس الأسلوب الاعتذاري؛ إذ أحالت فيها آرنت العنف والوحشية إلى غياب حكم القانون في العالم الجديد، وإلى عدم تعمد الغزاة الأوروبيين الوقوع في تلك الجرائم ابتداء، وأخيرًا فهي لا تعدو كونها أخطاء فردية، كما في تحليلها المقارن بين الثورتين الفرنسية والأمريكية في كتابها المؤلف حول الثورة، فأمريكا كانت قد تعودت على نطاق أوسع من العنف وزوال حكم القانون باعتبارها قطرًا استعماريًا: "كانت الدروب الأولى في أرجاء (البرية القفراء التي لم يجرِ الحديث عنها) قد فتحت آنئذ، كما أنها قد ظلَّت مفتوحة لمئات من السنين القادمة، وكان ذلك (على العموم من قبل عناصر شريرة جدًا)، وكأن (الخطوات الأولى لا تخطئ..والأشجار الأولى لا تقطع من دون انتهاكات رهيبة وتخريب مفاجئ).

ولكن مع أولئك الذين أسرعوا بالخروج من المجتمع، لأسباب مختلفة، واتجهوا نحو البرية القفراء كانوا قد تصرفوا وكأن كل شيء مباح لهم بعد تركهم الوسط الذي يسود فيه القانون، وما خطر ببالهم هم أنفسهم، أو ببال الذين شاهدوهم، أو حتى ببال الذين أعجبوا بهم، أن شريعة جديدة وعالما جديدًا سينبثق عن مثل تصرفهم وسلوكهم هذا. ومهما كانت الأفعال إجرامية وحتى وحشية تلك التي ساعدت على استيطان القارة الأمريكية، فإنها ظلَّت أعمالاً قام بها أشخاص منفردون، فإذا كانت قد أعطت سببًا للتعليم والتأمل، وإذا

(٨٣) المرجع نفسه، ص١٣٢-١٣٣.

كان ذلك التأمل ينصب على بعض الإمكانات الوحشية الكامنة في الطبيعة البشرية، ولا ينصب على السلوك السياسي لمجموعات منظمة، فهو لا ينصب بالتأكيد على ضرورة تاريخية يمكن لها أن تتقدم عن طريق الجرائم والمجرمين"(٨٤).

إن تجريد ما قبل السياسي من المسؤولية الأخلاقية عند آرنت لا يمكن تبريره بأي شكل من الأشكال.

وتحليل آرنت لا يشذ عن منهجها الفينومينولوجي ولا يُعتذر عنه، فما سبق ذكره هنا لا يختلف عما ذكرته حول سياسات العنف الإمبريالية تجاه سكان المستعمرات؛ ففي حديثها عن الانتقادات التي يوجهها الناخبون القوميون في البلد الإمبريالي (البلد الأم) ضد موظفي الإدارات الاستعمارية في المستعمرات، كتلك الموجهة ضد المجازر الجماعية ضد السكان الأصليين والتوسع والإفراط في استخدام العنف ضد المستعمَرين سلكت آرنت المسلك التبريري ذاته كما في قولها:

"يسير الصراع بين ممثلي العامل الإمبريالي والموظفين الاستعماريين بصفة شفافة من خلال كل تاريخ الإمبريالية البريطانية. ذكرنا العديد من المرات (الاسترحام) الذي وجهه كرومر والي مصر عندئذ إلى اللورد سنة ١٨٩٦ قائلاً: (احمني من الوزراء الإنجليز)، ...كان الأمر كذلك بالنسبة للهيمنة الفرنسية، فقد كان المقيمون العامون المعيَّنون من الحكومة المحلية بباريس إما محل ضغط شديد من قبل المستوطنين الفرنسيين، مثلما كان الأمر في الجزائر، وإما يرفضون صراحة تطبيق الإصلاحات لفائدة الأهالي بدعوى (أنها مستلهمة من ضعف المبادئ الديمقراطية لحكوماتهم). ففي كل موقع كان الموظفون الاستعماريون يرون في المراقبة التي تمارسها الأمة ثقلاً لا يحتمل وخطرًا ضد هيمنتهم"(٨٥).

وتعقب مباشرة:

"كان الإمبرياليون على حق تمامًا. فهم يعرفون كثيرًا الظروف الحديثة لإدارة الشعوب المستعبدة على الشعوب التي، من جهة، تحتج ضد حكومة المراسيم وضد بيروقراطية استبدادية، والذين من ناحية أخرى يتمون الحفاظ إلى الأبد على مستعمراتهم لأجل هيبة الأمة. وأفضل من القوميين، يعرف الإمبرياليون بأن

(٨٤) عن الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، ص١٢٨-١٢٩.

(٨٥) الإمبريالية ومعالم الإبادة والعنصرية والشمولية، ص٣٩.

الكيان السياسي للأمة غير قادر على إقامة إمبراطورية. كانوا واعين بدقة بأن مسيرة أمة واحتلالها لشعوب أخرى تنتهي، ما إن تركناها خاضعة لقوانينها الخاصة، بأن تعي الشعوب المحتلة بهويتها القومية وبهزيمة الغازي، لذلك فإن السبل الفرنسية، التي اجتهدت دائمًا على التوافق بين الطموحات القومية وإقامة إمبراطورية، كانت مثمرة بدرجة أقل بكثير من الطرق البريطانية التي أصبحت بعد سنوات ١٨٨٠ إمبريالية بوضوح"(٨٦).

أما على مستوى اللغة، فقد أعادت آرنت إنتاج مصطلحات المستعمِر حول التوحش والمتوحشين، كما أدرجت الأوروبيين ضمن فئة متجانسة بمقابل الآخر غير الأوروبي.

وفيما يخص الآخر الفلسطيني تحديدًا فقد وجِّه النقد إلى تعامل آرنت معه كذات غير مكتملة، وبالتالي لم تدمجه في فلسفتها الظاهراتية، إذ لم يحظ الفلسطيني المستبعد من فضاءات الظهور والعوالم المشتركة في ظل السيادة اليهودية بمكان بارز في فكرها السياسي، كما انعكس هذا التعامل مع الآخر الفلسطيني وموقعه من فلسفة آرنت في قضايا اللجوء والمنفى وانعدام الجنسية إذ لم تقف من التجربة الفلسطينية موقفها من التجربة اليهودية ولم تنظر إليها كتجربة موازية للتجربة اليهودية، الأمر الذي تمثل في غياب الفاعلية التاريخية للآخر الفلسطيني في كتاباتها، وأثار التساؤلات حول نهجها العالمي الذي لم يستوعب الآخر غير الأوروبي بالقدر الكافي(٨٧).

وبالعودة إلى أخلاقيات التعددية لدى آرنت، فإن مفاهيم العفو والوعد والثقة يمكنها التحقق من خلال سلوك الاعتذار السياسي والعدالة التعويضية المرتبطة به عند منظريه؛ فرغم أن الاعتذار لا يعدو كونه أمرًا رمزيًا وليس له أي قيمة أو أثر عملي عند أصحاب الحقوق المنتهكة من السكان الأصليين الذين تعرضوا للغزو والاحتلال من قبل المستعمِرين الأوربيين، كسكان أستراليا الأصليين؛ لأنه لا يسهم بصورة مباشرة في

(٨٦) المرجع نفسه، ص٤١.

(٨٧) See: Hannah Arendt and Natives as Extras: Towards an Ontology of Palestinian Presence, Francesco Melfi, Cultural Encounters, Conflicts, and Resolutions: Vol. ٣: Iss. ١, Article ٣. (٢٠١٦).

حل مشكلاتهم، أو يعيد إليهم حقوقهم، وكل ما يمكن أن يقدمه هو إشعار المطرف المتقدِّم به -أي المعتذر- بالرضا.

رغم ذلك يرى بعض المنظرين أن الاعتذار فعل خطابي يقدمه شخص ملائم في مناسبة ملائمة، وهو ليس ذا أهمية أخلاقية فحسب، بل يؤدي مهمة أساسية في تحقيق العدالة التعويضية، تجاه أفعال الإساءة المتعمدة أو الإهمال؛ إذ تتطلب العدالة التعويضية إصلاح ضرر الظلم اللاحق بكرامة الضحايا.

ويتجلى مفهوم الفعل الخطابي في الرسالة التي ينقلها المتحدث (المعتذر) للجمهور المستهدف (المستحِق للاعتذار)، فالمتحدث في الفعل الخطابي يهدف إلى تهيئة المتلقين للاقتناع أو إقناعهم أو حملهم على فعل شيء ما، وفي حال الاعتذار فإن ما يسعى المعتذر إلى إيصاله إلى الضحية أو المستحق لاعتذاره ينطوي على ثلاثة رسائل، هي:

- إقراره بارتكاب عمل غير مشروع تجاه الضحية، وتحمل مسؤولية هذا العمل.
- أن الأسى يغشاه بسبب ما ارتكبه حيال الضحية.
- أن يعِد أو يتعهد بعدم ارتكاب أية أعمال غير مشروعة تجاه الضحية مستقبلاً.

وبهذا يؤهل الطرفُ المعتذر، الطرفَ المستحِق لاعتذاره للثقة به، ومتى كان الاعتذار صادقًا تحققت الثقة بين الطرفين، (٨٨).

ورغم أن مجال الاعتذار السياسي يعد مجالاً خصبًا لتفعيل أخلاقيات التعددية عند آرنت؛ فلم تأتِ على ذكره ولم تلقِ له بالاً.

ويعود ذلك في تحليل الباحثة إلى أمر سبقت الإشارة إليه وهو تجريد ما قبل السياسي من المسؤولية الأخلاقية عند آرنت، والذي انعكس على مشروعية الاعتذار السياسي بعد انخراط السكان الأصليين في كيانات سياسية تعددية، وإذا لم تك ثمة خطيئة، فليس ثمة اعتذار.

(٨٨) انظر: زمن الاعتذار: مواجهة الماضي الاستعماري بشجاعة، تحرير: مارك جيني وآخرين، ترجمة: عاطف معتمد آخرين، ص٤٦-٤٩.

كما يعود ذلك إلى الرؤية الحداثية المادية لآرنت ومنطلقاتها العلمانية، فغياب الدين عن التأسيس الفلسفي لأخلاقيات التعددية جعلها تخفق في تطبيقها خارج النطاق الأوروبي، والعقلانية المجردة التي غلبت على تعريف الفلسفة باعتبارها معرفة عقلانية مجردة، هي ما فرَّت منه حنة آرنت، باتجاهها إلى فلسفة تعكس عقلانية عملية تتصل بالعالم الذي يحيا فيه البشر، ومع ذلك فقد استصحبت آفات العقلانية المجردة المنبثقة عن الرؤية الحداثية، والموروثة عن فلاسفة التنوير، والمؤسِّسة لفصل الأخلاق عن الدين؛ ذلك أن من أهم الآليات التي وظفتها الحداثة في بناء مشروعها الدنيوي (آلية فصل المتصل) ومن ذلك فصل الدين المتصل بكافة مجالات الحياة، عنها، ومن أخطر آثار هذا الفصل هو نزع اللباس الروحي عن الأخلاق وكسوتها بلباس زمني، وهذا ما تجلى بوضوح في تنحية ما قبل السياسي وتجريده من المسؤولية الأخلاقية، وإخراج الآخر الفلسطيني من مجال تطبيق تلك الأخلاقيات(٨٩).

ورغم تصريح آرنت بأن الدين في صِيَغِه التقليدية يهودية كانت أم مسيحية لم يفدها بشيء؛ فقد ثبت اقتباسها منه في بعض مراسلاتها الخاصة، ما يشير لأثره في تنظيرها، ومن ذلك ما جاء في رسالتها إلى أستاذها الفيلسوف كارل ياسبرس، وخلص منه طه عبد الرحمن إلى وجود تأثير للدين في صياغتها وتحليلها للمفاهيم الفلسفية الخالصة، ونسب هذا التحليل المزدوج(٩٠)، الذي هو"تحليلٌ علماني تطلعًا، وإيمانيٌ تأثرًا"(٩١)، إلى اضطراب في المنهج، وإن لم يجزم بذلك(٩٢).

وعليه فإن الجهد الفلسفي الذي بذلته حنة آرنت من أجل تفعيل رؤيتها السياسية لعالم مشترك أخفق عمليًا في عبوره الثقافي نحو الآخر، وسقط في التبرير بأكثر من صورة، لا لخلل في الاتساق بين النظرية والتطبيق فحسب، ولا لاضطراب محتمل في المنهج فقط، بل لخلل بنيوي في أسس النظر نفسه، ما جعله محدودًا وقاصرًا.

(٨٩) انظر: بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، ص١١-١٣.
(٩٠) انظر: الفيلسوف ابن ساعته، ص٣٩.
(٩١) المرجع نفسه، ص٤٠.
(٩٢) انظر: المرجع نفسه.

الخاتمة

وفي نهاية هذا البحث فقد توصلت إلى طائفة من النتائج والتوصيات، أما أبرز النتائج فهي:

١) العبور الثقافي مصطلح حديث يقارب مفهوم التعارف القرآني ويشترك معه في مضامينه، ويتفوق الأخير على الأول من حيث شموليته واتساعه واغتنائه بمعاني المعرفة والعرفان والسكون والطمأنينة والاتصال والإقبال الدائم.

٢) تحقق مفهوم العبور الثقافي في الحضارة الإسلامية على مستوى اللغة والفكر والاجتماع والسياسة، ومختلف وجوه التفاعل الإنساني مع الآخر.

٣) اشتباك حنة آرنت بالواقع السياسي جعلها تنفر عن الإغراق في التجريد الفلسفي، وتتجه نحو فلسفة تتصل بالمجال العام للعيش المتبادل مع الآخرين اجتماعيًا وسياسيًا.

٤) حاولت آرنت أن تخط منهجًا فلسفيًا جديدًا يجمع بين نقد المواقف الظاهراتية السائدة، وتقديم رؤية جديدة لعالم الشؤون البشرية.

٥) تمكنت صوفي لويدولت من تقديم منظور يستخرج الظاهرة الأساسية للتعددية وبُنيتها النموذجية عند آرنت، والممثل في تحقيق التعددية في مساحة من المظاهر، بوصفها تجربة.

٦) الترابط الوثيق بين مفاهيم آرنت، مثل: (العالم، والدنيوية، والمظهر، والتجربة، والفعل والعمل، والحرية) والآثار المنهجية لهذه المفاهيم المتواشجة يكشفان عن مفهوم التعددية عند آرنت.

٧) العالم المشترك عند آرنت هو البعد الأساسي الذي يمنح المجتمع التعددية، وليس ثقافةً مشتركةً، أو تاريخًا مشتركًا، أو غايةً مشتركة.

٨) ترى آرنت أن العالم مكان هش ومهدد بالانقراض، واغتراب العالم، وخسارته في العصر الحديث يعدان مشكلات سياسية مُلحَّة وليسا مجرد قضايا نظرية، الأمر الذي واجهته آرنت في كتاباتها وانبثقت عنه رؤية أخلاقية.

٩) أوهم موقف آرنت المتحفظ من الفلسفة الأخلاقية بوجود تعارض بين منطق التعددية وطبيعة المبادئ الأخلاقية، لكن صوفي لويدولت في دراستها عن أخلاقيات التعددية عند آرنت أثبتت خلاف هذا التوهم.

١٠) أخلاقيات التعددية عند آرنت ضمنية، ووصفت لويدولت هذه المطالب والتبعات بالأخلاقية؛ لاندراجها تحت فئة المبادئ المعيارية أو الأخلاقية الكلاسيكية التي اكتسبتها الممارسات التبريرية للعقل الخطابي.

١١) تُستمد المبادئ الأخلاقية لمنطق التعددية عند آرنت من التجارب التي تعتمد بصورة كاملة على وجود الآخرين.

١٢) التعددية عند آرنت ظاهرة إيجابية تتعرض للانهيار والتدمير بمجرد أن تُقمع عناصرها المشروطة بالتبادل، ولا تعزز بعضها بعضًا؛ فالتعددية الفعلية تفرض مطالبًا أخلاقية متبادلة على أطرافها.

١٣) تتلخص أخلاقيات التعددية عند آرنت بالوعد، والعفو، إضافة إلى الثقة بعدم تصرف أطراف العلاقة بصورة غير مسؤولة، الأمر الذي يُفشِل إقامة العلاقات اللازمة لتحقيق التعددية.

١٤) فضاء التعددية والفعل عند آرنت ليس آمنًا؛ بل فضاء مضطرب وهش، الأمر الذي يُعرِّض التعددية للخطر؛ بسبب محاولات إخضاعها لمبادئ ومنطق مختلف عن مبادئها ومنطقها.

١٥) تعالج آرنت مشاكل الفعل التي تضرب بجذورها في حالة التعدد، بأمرين، وهما: العفو والوعد؛ فالعفو يفتح الأبواب لبداية جديدة يسعها تغيير معنى الماضي، أما الوعد فينشئ اليقين بالمستقبل في فضاء يفتقد اليقين.

١٦) رغم أخلاقيات التعددية عند آرنت؛ فإن مفاهيمها للزمن والبداية كشفت عن مركزية أوروبية، ورؤية واحدة للعالم، تتبنى فيها آرنت سردية التقدم الحداثية.

١٧) سعي آرنت لتحقيق تعددية عالمية يتناقض مع إقصائها الآخرين عن الزمن الغربي.

١٨) تبني آرنت للسردية الحداثية وفقًا للصياغة الأوروبية جعلها تنظر للقاء بالآخر غير الأوروبي من جانب واحد، وتتبنى من ثم نماذج المركزية الأوروبية.

١٩) حاولت آرنت فهم كارثة المحرقة على ضوء نماذج الإبادة الجماعية في التواريخ الاستعمارية، وهذا ما جعلها تربط بين ظواهر مختلفة هي النازية، والاستعمار.

٢٠) المشكلة الأخلاقية التي انزلقت فيها آرنت عند تحليلها للمحرقة، هي التمييز بين ضحايا المحرقة والاستعمار، إذ نزعت الطابع النفعي عن ضحايا المحرقة، في حين أسبغت الطابع النفعي على ضحايا الاستعمار.

٢١) رغم تحليل آرنت الكاشف لظاهرة الإمبريالية باعتبارها أحد الأصول التي أسهمت في نشأة الأنظمة الشمولية التي سيطرت على أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر، بواسطة إيديولوجيتين: إحداهما تؤول التاريخ بوصفه صراعًا بين الطبقات، والأخرى تؤوله بوصفه صراعًا بين الأعراق؛ رغم ذلك فقد لوحظ في تحليل آرنت للعنصرية والإمبريالية تبريرٌ لموقف المستعمِر.

٢٢) جعلت آرنت من الإيديولوجيا العنصرية وسيلة ملائمة لما وصفته بجنون البلدان الإفريقية المتوحشة المكتظة بالسكان، ما أدى إلى فكرة الإبادة العرقية، باعتبارها سياسة عملية للتعامل مع الكثرة الكاثرة من سكان إفريقيا.

٢٣) استعملت آرنت في تحليلها للتجربة الاستعمارية للأمريكتين الأسلوب الاعتذاري نفسه لاستعمار إفريقيا؛ إذ أحالت آرنت عنف ووحشية المستعمِرين الأوروبيين إلى غياب حكم القانون في العالم الجديد، وعدم تعمد المستعمِرين الوقوع في تلك الجرائم التي لا تعدو كونها أخطاء فردية.

٢٤) لم تفسح آرنت في كتاباتها مكانًا ذا بال للآخر الفلسطيني المستبعد من فضاءات الظهور والعوالم المشتركة في ظل السيادة اليهودية، ولم تنظر إلى التجربة الفلسطينية كتجربة موازية للتجربة اليهودية، الأمر الذي تمثل في غياب الفاعلية التاريخية للآخر الفلسطيني في كتاباتها.

٢٥) رغم أن مجال الاعتذار السياسي للمستعمَرين يعد مجالاً خصبًا لتفعيل أخلاقيات التعددية عند آرنت؛ فلم يكن له صدى في أعمالها.

٢٦) تجريد ما قبل السياسي من المسؤولية الأخلاقية عند آرنت، انعكس على مشروعية الاعتذار السياسي بعد انخراط السكان الأصليين في كيانات سياسية تعددية، وإذا لم تك ثمة خطيئة، فليس ثمة اعتذار.

٢٧) تأثير الرؤية الحداثية المادية لآرنت ومنطلقاتها العلمانية في موقفها من الآخر؛ فغياب الدين عن التأسيس الفلسفي لأخلاقيات التعددية عندها، جعلها تخفق في تطبيقها خارج النطاق الأوروبي.

٢٨) إخفاق آرنت في العبور الثقافي، لا يرجع لخلل في الاتساق بين النظرية والتطبيق فحسب، ولا لاضطراب محتمل في المنهج لا غير، بل لخلل بنيوي في أسس النظر نفسه، ما جعله محدودًا وقاصرًا.

وأما التوصيات، فهي:

١) استثمار أفكار أعلام الفكر الإنساني لبناء الجسور لصالح العبور الثقافي نحو الآخر من وجهات نظر الآخر ذاته؛ فالنظريات لا تستنفد إمكاناتها بمجرد إخفاق صاحبها في تنزيلها على الواقع أو على مجالات قابلة لتطبيقها.

٢) إجراء المزيد من البحوث الكاشفة للآثار المنهجية لمقولات المركزية الغربية في أعمال مفكرين أثَّروا في الفكر الإنساني تأثيرًا بارزًا.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

أ. الكتب:

١) القرآن الكريم.
٢) أثر السود في الحضارة الإسلامية، رشيد الخيون، مكتبة الملك عبد العزيز، ط بدون، الرياض، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
٣) إضاءات في فهم الواقع، حنة آرنت، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، ط الأولى، بيروت، ٢٠٢١م.
٤) أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، دار جداول، ط الأولى، بيروت، ٢٠١١م.
٥) الإمبريالية ومعالم الإبادة والعنصرية والشمولية، حنة آرنت، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط الأولى، الجزائر، ٢٠٢٠م.
٦) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ط بدون، بيروت، ١٩٨٢م.
٧) بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط الأولى، بيروت، ٢٠١٤م.
٨) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، دونالد سترومبرج، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارىء العربي، ط الثالثة، القاهرة، ١٩٩٤م.
٩) التعامل مع الآخر: شواهد تاريخية من الحضارة الإسلامية، إبراهيم بن محمد المزيني، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، ط الأولى، الرياض، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١٠) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون، ط بدون، تونس، ١٩٩٧م.

١١) تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان- لعبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار السلام للنشر والتوزيع، ط الثانية، الرياض، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

١٢) الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، دار توبيقال، ط الأولى، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م.

١٣) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى الباب الحلبي وشركاه، ط الثالثة، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٤) حنة آرنت، سايمون سويفت، ترجمة: علي الغفاري، المركز القومي للترجمة، ط الأولى، القاهرة، ٢٠٢٠م.

١٥) حياة العقل: التفكير، حنة آرنت، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط الأولى، الجزائر، ٢٠١٨م.

١٦) زمن الاعتذار: مواجهة الماضي الاستعماري بشجاعة، تحرير: مارك جيني وآخرين، ترجمة: عاطف معتمد آخرين، المركز القومي للترجمة، ط الأولى، القاهرة، ٢٠١٩م.

١٧) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط الأولى، الرياض، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

١٨) شعب الإيمان، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، ط الأولى، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٩) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، ط الثانية، الرياض، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٠) -عن الثورة، حنة آرنت، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، ط الأولى، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢١) فكرة الفينومينولوجي، إدموند هوسرل، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط الأولى، ٢٠٠٧، بيروت.

٢٢) الفيلسوف ابن ساعته، طه عبد الرحمن، منشورات مركز مغارب، ط الأولى، فاس، ٢٠٢٥م.

٢٣) قيم حضارية في القرآن الكريم: عالم ما قبل القرآن، توفيق محمد سبع، دار المنار، ط الثانية، القاهرة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٢٤) الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الكفوي، موسسة الرسالة، ط الثانية، بيروت، ١٤١٩هـ -١٩٩٨م.

٢٥) الكينونة والزمان، مارتن هايدغر، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، ط الأولى، ٢٠١٢، بيروت.

٢٦) دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت، وجاريث جريفيث، وهيلين تيفين، ترجمة: أحمد الروبي وآخرين، المركز القومي للترجمة، ط الأولى، القاهرة، ٢٠١٠م.

٢٧) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول: نشأتها، ومقوماتها، وتطورها اللغوي والأدبي، شكري فيصل، دار العلم للملايين، ط الرابعة، بيروت، ١٩٧٨م.

٢٨) المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، ط الأولى، بيروت، ٢٠١٠م.

٢٩) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط بدون، بيروت، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م.

٣٠) نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، سمير أمين، معهد الإنماء العربي، ط الأولى، بيروت، ١٩٨٩م.

٣١) نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، مجموعة من المؤلفين، دار الوسيلة، ط الثالثة، جدة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣٢) الوضع البشري، حنة آرنت، ترجمة: هادية العرقي، دار جداول، ط بدون، بيروت.

٣٣) معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، دار الفارابي، ط الأولى، بيروت، ٢٠٠٧م.

ب. المقالات والأبحاث:

١) حنة آرنت، موسوعة ستانفورد، ترجمة: سارة اللحيدان، مجلة حكمة الفلسفية (٢٠١٩م).

٢) الاستعمار، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة نشرت في موقع مجلة حكمة على الشبكة، بتاريخ ٢٠١٨/٤/٨، على الرابط:http://hekmah.org

٣) فاعلية التأثر والتأثير في فن التصوير الإسلامي: المدرسة الهندية المغولية الإسلامية نموذجًا، منى خضر عباس وعادل عبد المنعم شعابث، بحث نشر في مجلة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد (٢٦) العدد (٧) الصادر عام (٢٠١٨م).

٤) فن المنمنمات: الأدب والتاريخ والأسطورة- لأشرف أبو زيد، مقالة نشرت في مجلة العربي الكويتية، العدد (١٧٠)، الصادر في سبتمبر (٢٠١٤م).

٥) لغة القرآن ورؤيته للعالم أساس منهجي لبناء المفاهيم: مفهوم التعارف نموذجًا، لشيماء فوخري، بحث نشر بمجلة تجسير، المجلد الأول، العدد (١) الصادر عام (٢٠١٩).

ثانيًا: المصادر والمراجع الإنجليزية:

١) https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/cross-cultural.

٢) Hannah Arendt and Natives as Extras: Towards an Ontology of Palestinian Presence, Francesco Melfi, Cultural Encounters, Conflicts, and Resolutions: Vol. ٣: Iss. ١, Article ٣. (٢٠١٦).

٣) Imperialism: A study- J. A. Hobson, S.l.: Routledge, (٢٠١٣).

٤) Multidirectional Memory, Michael Rothberg, stanford university press, stanford, California, (٢٠٠٩).

٥) On Cultural Crossing, Euegene Gendlin Paper presented at the Conference on After Postmodernism, University of Chicago, Chicago, (١٩٩٧).

٦) Phenomenology of Plurality: Hannah Ardent on Political Intersubjectivity, Sophie Loidolt, Routledge, (٢٠١٨).

٧) Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference-Dipesh Chakrabarty, Princeton, NJ: Princeton University Press, (٢٠٠٠).

٨) Radicalizing Temporal Difference: Postcolonial Theory, Cultural Relativism and Literary Time,Stefan Helgesson, History and Theory, (٢٠١٤).

٩) Colonialism and postcolonialism, Daniel Butt, International Encyclopedia of Ethics. (Wiley-Blackwell), (٢٠١٣).