مفاهيم الحرية والتعايش والعقل الهووي عند فتحي المسكيني

الأستاذ المساعد الدكتور
حسنين جابر حيدر الحلو
Hasanein.alhilo@uokufa.edu.iq
جامعة الكوفة ـ كلية الآداب
الباحث
ثـمار جواد كاظم
thammarjawad@yahoo.com
المديرية العامة للتربية في محافظة البصرة

Concepts of Freedom, Coexistence, and the Mind of Multiple Identities

Assistant Professor Dr.
Hasanien gaber alhlo
University of kufa - Faculty of Arts
Researcher
Themar Jawad Kazem
General Directorate of Education in Basra Governorate

الملخص:-

للحرية وقع خاص في نفوس البشر؛ إذ تعد أكثر الكلمات تداولا لاسيما في العصر الحديث، نظراً لتطور الفكر البشري المتزايد حول زيادة المواضيع، التي تدخل ضمن نطاقها، فالحرية في مفهومها الكلاسيكي تعني قدرة الإنسان على اختيار سلوكه بنفسه، ويشير الفقه إلى أن الحرية هي مجموعة الحقوق المعترف، بها والتي اعتبرت أساس في مستوى حضاري معين، ووجب بالتالي أن تتمتع بوصفها هذا بحماية قانونية خاصة، تكفلها الدولة لها، وتضمنها، بعدم التعرض لها وبيان وسائل حمايتها.

ويعتري مفهوم الحرية صعوبة تزداد نتيجة، لما أصاب المفهوم في حد ذاته من تطورات عميقة، بدءاً من إنكارها كلياً، إلى الاعتراف ببعض صورها دون البعض الآخر، وصولا إلى مرحلة تجاوز إقرار الحريات، والبحث عن ضمانات ممارستها.

فكثيراً ما يقال إن المجتمع من دون حرية، يعني مجتمع الاستبداد، والحرية من دون ضوابط تساوي مجتمع الفوضى.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الحرية، التعايش، العقل الهووي.

Abstract:-

Freedom has a special impact on human beings. It is considered the most frequently used words, especially in the modern era, due to the increasing development of human thought around the increase in topics that fall within its scope. Freedom in its classical concept means the ability of man to choose his own behavior, and jurisprudence indicates that freedom is the set of recognized rights, which are considered the basis At a certain level of civilization, and as such, it should enjoy special legal protection, which the state guarantees and guarantees, by not violating it and indicating the means of protecting it.

The concept of freedom suffers from an increasing difficulty as a result of the profound developments that occurred to the concept in itself, starting from its complete denial, to the recognition of some of its forms but not others, to the stage of overcoming freedoms, and the search for guarantees of their exercise.

It is often said that a society without freedom means a society of despotism, and freedom without controls equal to a society of chaos.

Keywords: identity, freedom, coexistence, the identity mind.

المقدمة:ـ

يعد البحث في موضوع الهوية من الموضوعات المهمة، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، وتفكك وانحسار النظم القومية والسياسات الاستبدادية والحكومات الكليانية (الشمولية)، أحتل مفهوم الهوية اهتمامات كثير من الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع، ذلك إن الانغلاق على الهوية الخاصة بشعب ما أو قومية ما أو دين، ورفض الانفتاح على هوية الآخر وقبولها، قد يكون سبباً لنشوء المركزية، ورفض قبول الهويات الأخرى وانغلاق كل هوية على موروثها الخاص ونتاجها الخاص.

إن الحديث عن أي مشروع فكري، لا بد له من مقدمات، نتعامل مع منظومة جزئية لنوضحها، قبالة منظومة كلية عميقة كانت أم بسيطة، وبما إن الفلسفة تبحث عن العمق، كان لا بد أن نسبر أغوارها، واحدة من هذه المشروعات، مشروع " فتحي المسكيني* "، الذي يقترب من المنظومة الفلسفية الألمانية، ويحاول توظيفها في الفكر العربي المعاصر، بأطر معرفية، وقرابة فريدة.

ولما كانت الهوية موضوعاً مهماً في الدراسات الحديثة، الغربية والشرقية منها، فقد اخترنا أن نبحثها عند فتحي المسكيني وعرض ابرز ما أورده في كتاباته من أفكار وطروحات عنها، ويعد البحث في الهوية من الإشكاليات البارزة التي طرحت في فكرنا العربي المعاصر، مما أنتجت تيارات فكرية متعددة أخذت فهم الهوية كل حسب مراجعه الفكرية والثقافية والدينية، فضلا عن بروزها في الفكر الغربي، أما المنهج الذي اتبعناه في هذا البحث هو المنهج التحليلي الوصفي، أما الصعوبات التي واجهتنا في البحث، فهي قلة الدراسات عن فتحي المسكيني، وصعوبة ارتياد المكتبات العلمية بسبب الظرف الطارئ الذي مر على العالم أجمع، فضلاً عن تعذر السفر إلى تونس للالتقاء بالدكتور فتحي المسكيني ومقابلته ومحاورته.

توطئة:ـ

للحرية وقع خاص في نفوس البشر؛ إذ تعد أكثر الكلمات تداولا لاسيما في العصر الحديث، نظراً لتطور الفكر البشري المتزايد حول زيادة المواضيع، التي تدخل ضمن نطاقها، فالحرية في مفهومها الكلاسيكي تعني قدرة الإنسان على اختيار سلوكه بنفسه، ويشير الفقه إلى أن الحرية هي مجموعة الحقوق المعترف، بها والتي اعتبرت أساس في مستوى

حضاري معين، ووجب بالتالي أن تتمتع بوصفها هذا بحماية قانونية خاصة، تكفلها الدولة لها، وتضمنها، بعدم التعرض لها وبيان وسائل حمايتها[١].

ويعتري مفهوم الحرية صعوبة تزداد نتيجة، لما أصاب المفهوم في حد ذاته من تطورات عميقة، بدءاً من إنكارها كلياً، إلى الاعتراف ببعض صورها دون البعض الآخر، وصولا إلى مرحلة تجاوز إقرار الحريات، والبحث عن ضمانات ممارستها[٢].

فكثيراً ما يقال إن المجتمع من دون حرية، يعني مجتمع الاستبداد، والحرية من دون ضوابط تساوي مجتمع الفوضى ((يبدو أن الحداثة المغايرة لا تعني أكثر من تشكل أفق جديد للحرية أمام رهط بشري أخذ يطور انتماءات ما بعد هووية لنفسه))[٣].

وقد ارتبطت الحرية بحياة الإنسان ارتباطا وثيقا منذ بدء الخليقة، فقد عاش بين أحضان الطبيعة حرا طليقا، ودفعه اهتمامه بنفسه إلى البحث عن غيره ليتبادل معهم الآراء والأفكار، أو يباشر معهم نشاطا مشتركا، ولما كان التلاقي ضرورة ملحة لاستمرار حياة الأفراد، وذلك بالنظر لعدم قدرة استغناء أي فرد عن بقية الأفراد في المجتمع، الأمر الذي وصل إلى حد اعتبار هذه الحرية هي أم الحريات العامة.

مفاهيم الحرية والتعايش والعقل الهووي عند فتحي المسكيني:ـ

لم يكن مفهوم الحرية في الديمقراطيات اليونانية القديمة، يعني وضع قيود على سلطة الحكام لضمان احترام حقوق مواطني الدولة؛ فقد كان الفرد خاضعا لسلطان الدولة في جوانب الحياة دونما شروط أو قيود، كما كانت سلطة الدولة إزاء حقوق الأفراد سلطة استبدادية مطلقة، لا يحدها حد أو قيد، ومع ذلك، فقد كان اليوناني يعد نفسه حر تطبيق قاعدة عامة وضعت لجميع الأفراد على حد سواء، وهو مفهوم مشتق من فكرة المساواة التي كانت غائبة في الحضارة الفرعونية وحضارة بلاد الرافدين، حيث شهدت تقسيم المجتمع إلى طبقة للعبيد وطبقة للأحرار[٤].

أما في الفقه الإسلامي فأن ثبوت حرية الإنسان ناشئة عما وهبه الله وأعطاه من علم وإرادة وقدرة، ذلك أن تكليف الله عباده ومجازاتهم على أعمالهم مترتب على ذلك أيضا، فسقوط الاختيار يسقط العقوبة، والاليات التي تقرر حرية الإنسان كثيرة جدا، منها قول الله عزّ وجل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٥].

فأسند العمل الصالح والعمل السيئ إلى الإنسان، ولو لم يكن الإنسان حرا ما اسنده إليه الفعل. وفي موضع آخر من القرآن الكريم يقول الله سبحانه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾[٦]، أي أن الشرور التي تعرض الإنسان إنما هي أثر من آثار عمله ونتاج اختياره وتصرفه، والقرآن الكريم عندما يتحدث عن المفاسد والجرائم التي تحيط بالناس، يبين أنها ليست من صنع الله، فالإنسان يمارس أعماله الإرادية بمحض إرادته واختياره، فهو يفعل منها ما يشاء، ((بمعنى أنه "انفعال كريم" يبحث عن فهم محايث للحاجة إلى الشعور بالتعالي دون أي تبخيس للكرامة الإنسانية، بكل ما يحتمله ذلك من إقرار لحرمة الحياة والاحتفاء بالكون والمشاركة في الإنسانية)) [٧].

ولما كان الدين هو أساس الحياة في الدولة الإسلامية ولارتباطه الوثيق بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية، فالنص القرآني أعطى أهمية بالغة لحرية العقيدة، ووضع أسس ممارسة هذا الحق والضوابط التي يجب الوقوف عندها، قال الله تعالى في سورة البقرة: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)[٨]؛ وعليه فالحرية الدينية سند الإنسان في التحرر الداخلي، وتسهم في تحطيم كل الأصنام والوثنيات التي تسلب حريته، حيث إن العبودية بوجه عام نشأت عن أحد سببين: أحدهما العبودية للشهوة التي تجعل الإنسان يتنازل عن حريته إلى الصنم الإنساني الذي يقدر على إشباع تلك الشهوة وضمانها له، والآخر جهله بنقاط الضعف والعجز في من يسلبه حريته؛ ولما يتحرر الإنسان من عبودية الشهوة وزيف تلك القيود المفروضة عليه، يكون من الطبيعي أن ينتصر على العبودية. وعليه فإن الإنسان لا يمكنه أن يمارس حريته كما أراد له خالقه إلا بعد نزول الوحي المبين لحدود هذه الحرية، حتى لا تتحول إلى فوضى وعبودية للشهوات، التي لا حدود لها، وما يصحب ذلك من فساد للفرد والمجتمع على السواء؛ فبنزول الوحي يدرك الإنسان التكاليف الشرعية الجالبة لمصالحه المانعة لمفاسده. ومن ثم يتضح أن الحرية الحقيقية المسؤولة إنما تبدأ مع نزول الوحي الذي يرشد الإنسان لضوابط هذه الحرية حتى تكون نفعا لا ضرر، هذا على المستوى الإنساني العام، أما على المستوى الفردي الخاص فإن الحرية لا يمكن ممارستها فعليا إلا بعد التكليف الشرعي لكل فرد وهو سن البلوغ، حيث يصبح الإنسان مسؤولا عن أفعاله ويحاسب عليها[٩]، من جهة أخرى ارتبط مفهوم حرية الإنسان في التراث العربي الإسلامي

أيضا بنظام الرق، بحيث إن ما دام ليس عبدا لغيره، كما أنها ترتبط بنبل الأخلاق والابتعاد عن السلوكيات الذميمة، فالإنسان يكون حراً والملاحظ أن حرية الإنسان في الإسلام لا يمكن أن يطلق عليها وصف الحرية المدنية بمنظور الواقع الحالي، إنما هي الحرية الإنسانية، التي تتجاوز قيمة الفرد المادية في نطاق المجتمع لتشمل قيما معنوية تلعب الدور الحاسم في تحرير الإنسان الحرية التامة؛ وعليه فإن الخاصية المميزة لتجربة الإسلام مع الحق في الحرية، تكمن في كونه ذا طابع فردي وجماعي في آن واحد، فالحق حسب هذا المفهوم هو حق فرد في مجتمع، وليس حق فرد في مواجهة المجتمع، وهذه إحدى نقاط الاختلاف بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي المستند على الليبرالية الفردية [١٠].

إن حرية الإنسان في المفهوم الإسلامي تعتبر أصل من أصول العقيدة [١١]، فلا يكون الإنسان حرا، إلا إذا التزم بالقواعد الشرعية التي تحرره من مختلف أشكال العبودية، ((فأقصى ما تبلغه دعاوي المتدينين الأحرار هو المطالبة الحقوقية بضمان "حرية الضمير" أو "الحرية الدينية"، وليس ذلك اعترافاً بأن دين الآخرين حق، بل إقراراً بأن الناس جميعاً، لهم حق طبيعي في الخطأ، ويمكن عندئذ تسويغ "التسامح" باسم "الحق في أن يكون المرء على خطأ". مثلاً: أن المؤمن الحر أو الفيلسوف قد يقبل في حالات الرعب أن يؤمن "لغيره" مع أنه لا يؤمن "لنفسه". هو مستعد دوماً أن يدافع عن مصادر ذاته دون أن يؤمن بها، أن يقبل الوقوع في خطأ هووي من أجل اللذين ينتمي إليهم، ولكن دون أن يصدقهم.))[١٢].

نحن اليوم أمام صعوبة غير مسبوقة في التساؤل حول أنفسنا لم يعد السؤال يقبل أن يرد إلى الصيغة الهووية القلقة، ولكن المريحة للجيل السابق (من نحن)، بل صار متعلقاً لأول مرة بضرب غير هووي، أو ما بعد هووي، من السؤال قد يجدر بنا أن نصوغهُ على النحو المؤقت)أي مستقبل مدني لذاكرتنا)، بذلك فأن صيغة السؤال عن ابن خلدون أنما تميل إلى التحول من مطالبة إلى تأسيسية بدوره في توفير (مصادر الحداثة)، في نحو السلفية المحتشمة – إلى تساؤل مدني وبيو- سياسي عن الحاجة إليه في البحث عن مستقبل موجب وحيوي لـ (مصادر أنفسنا) الحالية، ((فربما لا يمكن استكشاف طرافة دعوة الأيمان الحر حقاً إلا متى نظرنا إليها من زاوية سكان المستقبل؛ إنه نوع من العناية بالنفس في عصور ما بعد الملة، وليس إلحاداً أخلاقياً أو تنويرياً أو وجودياً أو أبستمولوجياً))[١٣].

إن الحداثة لا تصبح رهاناً أصيلاً إلا متى صارت أصلياً لأنفسنا ولنقل بعبارة جافة، أن الحداثة هي منذ الآن الماضي الروحي الوحيد للإنسانية الحالية، ونحن مطالبون بقبول هذه المفارقة بوصفها انزياحاً طريقاً في وعينا مجرد ظاهرة سوسيولوجية وهذا التغير في أفق أنفسنا هو المقام الجديد لكل تفكير في مصادر أنفسنا في القرون القادمة، أن الحداثة أخطر من مجرد حقبة جديدة أو بدعة روحية أو تقدم تقني غير مسبوق ; أنها لغة جديده لنمط جديد من الجماعة البشرية، صارت مشاكلها مشاكل حيوية ومدنية معاً بلا رجعه[١٤]، فالحداثة بخطابها ومنهجيتها وما تتطلع إليه في التراث هو الأخذ بخطابها إلى المجال الأوسع من المهتمين والمتعلمين فضلا عن عموم الشعب لتتمكن من إداء رسالتها[١٥]، وهو ما سماه فوكو الاكتشاف الحديث للسكان (la population) كقوة حيوية تفرض على الدولة أن تتحول إلى سياسة حيوية، وليس فقط أدارة حقوقية للإرادات أو العقول، ((لا يحتاج الأيمان الحر إلى إجماع جاهز؛ لأنه لا يمكن أن يصمد "مفهوم الإجماع" التقليدي دون مفهوم "الجماعة"، أي دون منطق الملة))[١٦]

إن الكثير من الشعوب تتواجد فيها بنية العصبية ولها الكثير من التأثير في ميل الحرية، والعيش بسلام، أي لم تتمكن بعض الشعوب من حل مشاكلهم لذلك "ابن خلدون" قد أراد أن يشير إلى نوع الارتباط الحيوي الغامض الذي يشد جموعاً غفيرة تتحرك كقوة طبيعية وتفتك أداة الملك من جموع أخرى، سوف يعمل المحدثون على إشارة إليه بعبارات لا تقل غموضاً وقلقاً، من قبيل قوانين الطبيعة، لذلك تتأثر الحريات بهذه المجموعات البشرية وعدم أنتشارها بشكل مفهوم، وقد تكون الهوية هي العامل الأساس للشعوب وليس الذات، كما هو الحال الآن، ولذلك حقيق علينا عند كل استئناف للسؤال الكبير عن أنفسنا أو عن مصادر أنفسنا أن نضع هذه الأنفس المتوترة، في موضوعها الصعب، في معادلة العقل الإنساني الحالي، ونرى ماذا يمكن أن ينتج عن ذلك وما ينتج هو (نحن) كجزء من النوع البشري بكل ما تستطيع وما لا تستطيع من دون تزيين أخلاقي ولا أقنعة سردية أو تطمينات هووية ومن أجل ذلك نقترح أن نستعين بابن خلدون في نطاق بحث عن الظروف الغامضة التي أختفى فيها أفق (الملة) في تاريخ انفسنا القديمة، كما صار يمكن أن تقرأه راهناً أي في صيغة الانتقال الذي يجري اليوم من الحداثة الأنوارية، التي اتخذت الذاتية مبدءاً لها إلى ما بعد الحداثة بصيغها ((ما بعد الذاتية)) المتعددة والقلقة[١٧]، ذلك أن الكراهية تتسع كلما

اتسعت مساحة الرفض، ومن اجل البحث عن مدخل للتعايش علينا ان ننتقل من السؤال (ماذا) الخاص بالأشياء إلى السؤال (من) الخاص بالكائن الذي من جنسنا، فمهمة الفلسفة هي أن نجعل (الدزاين – معا) مكشوفا لنا لنتبين إلى أي مدى هو مدعوا في أفق الكينونة، فالتعايش سيصبح بمثابة أفقاً لسؤال (من نكون؟)، ففي وجودية هيدغر وحدهم البشر يمكنهم التعايش (الوجود)، بعكس الأشياء من حولنا، فأنها تكون لكنها لا توجد، وكل دزاين هو بالضرورة دزاين – معا (صحبة الآخرين)، فالكيان اليومي لأنفسنا وحياتنا اليومية لا يمكن تصورها من دون آخرين، فثمة صحبة سابقة على اكتشافنا لأنفسنا وهي صحبة الآخرين، فهم شركاء في معرفة من نكون وجزء من إجابتنا على سؤال (من نحن)، ويسمي هيدغر وجود الآخرين بأنه (اللقاء) داخل العالم، فما نتقاسمه مع الآخرين ليس شيئا عاديا بل هو العالم[١٨].

إن من سمات الفكر الفلسفي الحداثوي، انه نظر إلى الآخر كموضوع قابل للمعرفة ويجعل من الاعتراف بالآخر إرادة حرة لها حق الاختلاف، وبإمكان الفلسفة تمثل كل ما كان مستبعدا[١٩]، ففلسفة الهوية المتعددة لا تعود إلى أيديولوجيا ظرفية مدارها الهوية وإنما تأسيس لفكر يطمح إلى الاستمرارية والمشروعية الفلسفية[٢٠].

وأن نقد العقل الهووي الذي ما زال يحكم السجالات الأساس حول أنفسنا منذ قرن ; بالنسبة إلى عقولنا نحن اليوم في أفق ما بعد الحداثة كأفق جديد، أخذ يقترح علينا شيئاً سماه هابرماس (تغير الحداثة من أفقها)، وأكبر أمارة على هذا التغيير في الأفق هو العمل، على الانتقال من نزعة الذات الحديثة الحريصة على التأسيس إلى ثقافة ((العيش معاً))، بين الهويات المختلفة، وهو قرار رأس الأمر فيه هو القبول بتعدد الشخصية الإنسانية كواقعة أخلاقية ووجودية لا مرد لها [٢١].

فليست شخصية أياً كان غير (هويته السردية) التي يرفعها كشكل مخصوص من الانتماء الحر إلى ذاته وأفقه الروحي الذي يخصه؛ أنه في هذا السياق بالتحديد كفت الأديان والثقافات غير الغربية عن الظهور في مظهر (الآخر، والأجنبي، والغريب)، وتحولت إلى صيغة لينة من الانتماء المبني التعدد والاختلاف والتنوع بين الهويات والثقافات التي لا تملك أي واحدة منها أي سيادة وجودية على الأخرى، وإنما هي مطالبة فقط بتوفير سياسة

اعتراف مناسبة للانتماء إلى نادي الإنسانية، أن حضور الآخر في عالمي يجعل ما أكونه جملة، أوسع مما أكونه بالنسبة إلي أنا ذاتي، فمن دون الآخر يسقط الأنا في ظلمة الهوية، بمعنى انه يصبح شيئا[٢٢]، ويستشهد فتحي المسكيني (بالمرئي واللامرئي لموريس ميرلوبونتي)، بأن التفرد لا ينفي كوننا والآخر في صلب كينونة واحدة، فعليه أن يكون مرآة لي وأن أكون مرآة له في نفس العالم[٢٣]، ورغم ما يتمتع به الفرد من ذاتية وما يمتلكه من أشياءه الخاصة وحياته الخاصة، فأنه موجود (بنفس القدر الذي له في المجال الخاص)، لا يكتمل وجوده إلا في المجال العمومي، هذا ما عولت عليه "حنة ارندت" في مؤلفها (الوضع البشري)، ولاسيما في الفصل الثاني، عن الخاص والعمومي، إذ ترى أن كلمة العمومي تعني ان العالم بما هو مشترك معنا، يتميز عن المكانية التي نمتلكها فيه بصفة فردية، فهو مرتبط بإنتاجات البشر وما يصنعه، بقدر ما يرتبط بالعلاقات بين سكان هذا العالم وما صنعه الإنسان، فإن نعيش معا في العالم يعني أن عالما من الأشياء يوجد بين من يشتركون فيه، مثلما توجد طاولة بين من يجلسون حولها، وهو كأي شيء مشترك بين اثنين، يربط البشر ويفرقهم في الوقت نفسه، فالمجال العمومي بما هو العالم المشترك، يجمعنا، إلا إنه في الوقت نفسه يمنعنا من السقوط احدنا على الآخر[٢٤]، وإذا ما ميزنا بين وجودنا مع الآخر كشركاء في الكائن (الشيء أو المادة كما عبر عنها هيدغر)، ووجودنا مع الآخر كشركاء في الموجود (مع الآخر بالمصير أو الهم الوجودي)، نجد "ميرلوبونتي" ومن خلال ما عبر عنه (بالتقاطع البصري)، الذي يظهر لي كوجود ويظهر في عيون الآخرين كحالات وعي، ويصفه كتقاطع العيون الذي يجعل منا ننتمي إلى نفس العالم، عالم ليس إسقاطا، إذ يصنع وحدته من خلال الإمكانيات الناقصة العائدة إلى عالمي وعالم الآخرين ويسمي "ميرلوبونتي" ذلك ب(الوساطة بالانقلاب)، فهذه الوساطة وذلك التقاطع هما ما ينتجان تضاد (الذات من اجل الآخر)، وأن الوجود يوجد وهو حاوي كل ذلك كما في التشارك الأول الذي هو وجود محسوس ومن ثم وجود من دون قيود[٢٥] .

إن الدعوى التي قامت عليها الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى كانط وما بعد، نعني قرار تنصيب الإنسان بوصفه ذاتاً متعالية، أي كوجيطو أو أنا افكر هو السيد على الطبيعة والمالك لها بمقولات عقله هو الأمر الذي أتى فكر ما بعد الحداثة لتحريرنا من سطوته لبعض الوقت ففي مواقف عديدة تمتد من "نيتشه" إلى "فرويد" إلى "هيدغر" إلى "فوكو"، تبين

للعقل المعاصر أن محاولة معرفة الإنسان من خلال سؤال النظر التقليدي (ما هو) هو طريق مسدود، لأنه لا يفعل سوى تشيئه ماهيتنا، وفي هذا السياق تصبح إثارة مسألة أدميتنا مدعاة خصبة إلى التفكير فأن الاستعاضة عن السؤال الحديث (ما هو الإنسان)[٢٦] ؟ بسؤال أكثر خصوصية هو (من المستخلف على الأرض)؟ ليس إجراءاً فارغاً من الدلالة فسؤال (ما هو الإنسان)؟ طرحه "كانط" في باب استجماع كل عناصر الذات المتعالية التي فرغت من السيطرة الوجودية والمعرفية على الظواهر الطبيعية لكنها فشلت في إقامة سؤال مناسب حول معرفتها بذاتها، ((فما يتعالى هو نمط معرفتنا من حيث إنه قدرة تمتلك شروط إمكان المعرفة البشرية على نحو قبلي))[٢٧].

ليست الثورة هذه المرة غير استعادة للحرية المدنية، التي إعتاش الحاكم الهووي علي تغييبها، باسم حرية سالبة، كان يربطها شديدا ببرنامج الدولة - الأمة الهووية، لكن الحرية المدنية، ليست عنوانا خاصاً بأحد، لا هي عنوان ليبرالي ولا علماني ولا ديني، فالليبرالية، لا ترى غير الأفراد المالكين يدافعون عن حقوقهم، وحيث لا تكون الدولة بالنسبة اليهم غير الحكم الذي يحمي تلك الحقوق بأكثر ما يمكن من القوانين ولكن شعوب الجوع لا تصلح لليبرالية إلا بعد تطويع جذري لهما، العلمانية فهي بلا شك وصفة هووية مناسبة للفصل بين الدولة والدين كي يسمح بالتعايش السلمي بين نماذج عيش متعددة ومختلفة، لكن العلمانية ليس وصفة سحرية بل هي ظاهرة تاريخية ذات توقيع أخلاقي وديني شديد أنها لا تخلق حياة مدنية لدى شعب ما إلا بقدر ما يكون هذا الشعب قابلاً لعلمنة القيم المسيحية وتحويلها إلى دستور خلقي لأشكال الضمير الشخصي والجماعي، العلمانية غير ممكنة في الواقع إلا في أفق شعوب ذات قيم مسيحية عميقة أما في نطاق الشعوب الغير مسيحية من إسلامية ويهودية وغيرها من الأديان فهذه الوصفة ستعترضها عراقيل نوع أخر من (الدنيوة) لم يقع التفكير فيها تفكيراً نظرياً جذرياً بعد، ولذلك لا يمكن الانتصار على الطرح الإسلاموي مثلا باسم العلمانية بل فقط مساعدته بشكل غير مباشر على رسم خارطته وضبط قواه وتنظيم معجمه الأخلاقي بشكل أفضل، ((ليس ثمة علاقة ضرورية بين صلاحية الدين والثورة التي تفرضه على الناس. يمكن للثورة السياسية أن تغير دستور شعب ما، لكنها لا تغير نمط أيمانه أو نوع تصوره لنفسه. وبحسب كانط علينا أن لا نغفل أبداً عن أن مبدأ الدين هو "الأيمان الحر"، الذي هو نحو عجيب من "الوحي الرباني.. يحدث باستمرار في البشر كافة"))[٢٨].

ومن يريد لهذه الثورات ان تذهب قدما في إمكاناتها المعيارية الموجبة عليه أن يكف عن أشعال النقاشات حول الهوية العقدية للشخص الحر فالحرية ليست معتقداً، لا علمانية ولا لاهوتية، أنها تطرح مشكلاً مدنياً يقع ما وراء الجدالات اللاهوتية[٢٩]، وحتى في الليبرالية فأن دلالة الحرية تعبر عن نقد مستمر للسلطات القائمة والتبشير بالسلطة الجديدة[٣٠]، وهذا النقد المستمر يبعد فكرة القطيعة بين نشوء الحداثة والماضي وهو ما دفع نيتشه لنقد آراء كانط وهيجل عن سؤال الحداثة فالحاضر آنذاك كان وهما وحاضرا ثقيلا، يلقي بظلاله الكثيفة على نفسه؛ لأنه يحجب ويخفي حضور الماضي[٣١]

كيف نحرر عقلاً ما من شكل الما وراء الذي يهدده علينا أن نذكر بأن التعالي هو المشكل الفلسفي بامتياز، أن عبارات من قبيل حدود العالم، أو وجود الله، أو خلود النفس هي إجراءات "طوبيقية" للإشارة إلى أشكال التعالي على عقولنا، وحواسنا، أي على الطبيعة البشرية، بما هي كذلك، ولو أخذنا بعض الاستشكالات التي طورها "هيدغر" حول التعالي انطلاقاً من "كانط" غير كانطي مأخذ الجد أن كل سلوكيات الكائن البشري أثناء الكينونة هي سلوكيات متعالية، أي أنماط قبلية من تخطي الكائن إلى الكينونة نفسها ثاوية في طبيعة العقل البشري[٣٢].

أن النظرة الحداثية للإنسان، تلتقي من حيث إضفاء صيغة طبيعية على الإنسان بإضفاء صيغة تاريخية على الطبيعة وإضفاء صبغة طبيعية على التاريخ، وحتى على الفلسفة، وهذا المنعطف المهم عبر عن الفكر الجديد وليد مرحلة الأنسنة التي تقوم على إصالة الإنسان وحريته واختياره فالإنسان ودع العالم القديم واصبح متحررا في أفكاره وفي إرادته ويعتمد على نفسه[٣٣]، وحتى في إرهاصات النهضة العربية نجد تطلعا للانتقال بالواقع العربي الإسلامي إلى فضاء من الحرية على صعيد المجتمع والفكر والأفراد، فالأسئلة التي بقية متداولة عن النهضة العربية والتي تحتاج إلى كثير من الإجابات بحيث أن هناك مجمل لإشكاليات وثنائيات تداخلت مع النهضة مما ولد صراع وقتي واني حسب هذا الفكر أو ذاك، حيث نجده في اطار سؤال النهضة بحيث اتجه التفكير في السياق نفسه إلى محاولة البحث في إشكالية الخصوصية والعالمية، المحلي والكوني، في مواثيق وإعلانات حقوق الإنسان[٣٤].

((كيف نفهم حركات الاحتجاج الجذري، والعنف، التي يقودها اليوم شباب متعلّم

وبالتالي حديثٌ تماماً (فالعطالة المحترفة مفهوم حديث !)، شباب عملت الدولة/الأمة، على تهميشه بشكل منظّم وذلك بتحويله إلى جمهور مهمل خارج عن الاستعمال وكثرة جمالية يائسة، وإلى معمل لاستهلاك الجسد الرغائبي، بلا أيّ مشروع أخلاقي، أو وجودي، علينا أن نعترف بأنّ هذا الجيل هو ما بعد هووي بامتياز. إنّه لا يدافع عن أيّة مدوّنة إيديولوجية أو رابطة قومية أو منظومة عقدية بعينها. وبعبارة حادة: إنّ هذه الكثرة ما بعد الهووية، هي أوّل جيل حيويّ. ونعني بذلك أوّل كثرة بشرية لم تعد ترى أيّ سبب للدفاع عن نفسها أو للتعبير عن حريتها غير شروط بقائها الحيوية. لأوّل مرة يتماهى الدفاع عن النفس مع معنى الحرية. لا يتعلق الأمر بأيّ ضرب من مقاومة الآخر، المحتل، الأجنبي... الخ. لقد شفي هذا الجيل فجأة من المرض الإيديولوجي الذي زرعته الدولة/الأمة في جسده الحديث: مرض الغيرية بأيّ ثمن. انسحب مفهوم الآخر فجأة وظهر نوع مثير وحيوي وغير مسبوق من "الأنا" الحر. إلاّ أنّه أنا يختلف تماما عن كل تصوّرات "الفرد" الأوروبية: إنّ انتفاضات الشباب العاطل في هذا العام لا علاقة لها بأيّ هوس ليبرالي فرداني بحماية الحقوق الفردية من الاعتداءات الخارجية. فهذا الشباب لا يملك شيئا يمكنه أن يحميه. ولذلك من السخرية بمكان أن نحكم على ثورته بأنّها فردانية أو نابعة من حسّ ليبرالي، إنّ ثورات الشباب التي تمّت في تونس مثلا هي بلا قيادة ولا صنم وهي مدنية صرفة. ورغم وجاهة هذا التوصيف السريع، فهو من دون أن يشعر كالشجرة التي تخفي الغابة: تلك ثورة لم تكن بلا قيادة بل أنّ مفهوم القيادة قد تغيّر. إنّ الجمهور قد حوّل معنى القيادة من قيادة النخبة إلى قيادة ميكروسياسية آنية ومؤقتة ومفتوحة ومتحوّلة ومتكثرة ومتدفقة ومتفجرة كنهر من الحرية المندفعة دون أن تمتلك هدفاً منهجيا محدد سلفا. ومن نزل إلى شوارع الانتفاضات يعرف بيسر شديد أنّ الكثرة موج من المتحررين الساخطين الذين يقودون أنفسهم بشكل لا نستطيع أن نقول عنه حتى أنّه "جماعي": فههنا ليس ثمة "جماعة" بالمعنى الدقيق. هناك كثرة حرة ومشتركة ولكن ليس هناك جماعة قومية أو أخلاقية أو عقدية تدير الصراع. لا يمكن لأحد أن يقول إنّه قاد انتفاضة. بل فقط أنّه "شارك" فيها، أي ساهم في اختراع المشترك الحر الذي تولّد عنها بالنسبة إلى كثرة بشرية بلا توقيع شخصي، لأوّل مرة تنجح الشعوب في استعمال طابعها الهووي الرقمي الفارغ من الانتماء الذي صنعته الدولة الأمة الحديثة لأغراضها الأمنية، ضد إرادة تلك الدولة نفسها إنّ كثرة الشباب العاطل هي مجموعة هووية

بالنسبة إلى الدولة، لكنها كفّت عن أن تكون هووية وانقلبت إلى كثرة "فلانية"))[٣٥]، حرة ومتمردة وساخطة وعنيفة. هنا أيضا لا نستطيع أن نقول عنها إنّها انتفاضة بلا صنم، أي بلا تشخيص كبير أو بلا شخص رمزي. بل إنّ الصنم هو أيضا قد غيّر من ملامحه: فبدلا من شخصية "الزعيم" التي ظلّت تطلّ برأسها فوق كل "ثورة" بالمعنى التقليدي، فرضت انتفاضات الشباب نوعا جديدا- قديما من الصنم: إنّه صنم "الشهداء" ونحن نضع اللفظ في الجمع قصدا. لا يتعلق الأمر بفكرة "الشهيد" التقليدية، شهيد الجهاد لنشر كلمة هذا الإله أو ذاك. بل الصنم هو ظاهرة الشهداء، كمعطى أخلاقي، وإنساني بالدرجة الأولى. إنّ دلالة الشهادة هنا ليست دينية، ولا حتى قومية، ونعني بذلك الشهداء الهوويين للدولة/الأمة. هؤلاء الشهداء الجدد لم يضحّوا بأنفسهم من أجل هوية بعينها (في معنى الحروب القومية)، ولا من أجل أمة بعينها (في معنى الحروب المقدسة). بل هم قُتلوا بدم بارد من قبل الدولة/الأمة لحلّ أمني لمشكل حيوي لا تملك وسائل مدنية مناسبة لمعالجته، لذا نجد في خطاب الإصلاح (التنوير الإنساني) ان مجموعة من المصلحين الإنسانويين أنشأوا خطابا جديدا تصدى للعنف المفرط وتجاوزات السلطة وتعظيمات الجمهور وأدانوا مشهد الفظاعة الذي تصوره الدولة أو السلطة[٣٦].

لا يرى "هيدغر" في "الدولة التقنية" غير "شرطي " هو أكثر الشرطيين خضوعا وعلى أثار التقنية. وذلك أنّ الدولة التقنية لا وطن لها، إذ هي لا تفعل غير اقتلاع الإنسان من تراثه الخاص والزج به في عالم آلي فيه كلّ شيء يعمل دون أيّ تقدير خاص لعلاقة الإنسان بالأرض. الدولة التقنية تصنع إنسانا بلا أرض، ولكن حذار ان نأخذ المقاومة بوصفها موقفا عدميا من عصر الرقمي الذي اخذ يتقدم نحونا، أن الرقمي هو الصيغة القصوى من نمط وجود الحيوان التقني الذي أفلحت الحداثة في استنساخه من الحيوان العاقل انه وجود الموجود بوصفه قشتال أي استفزازا رقميا لقوى الطبيعة حتى تتحول من نفسها إلى هائل إنساني يعطي منطلقا ما بعد ديكارتي لعصر التقنية [٣٧].

كيف نفهم الآن اعتراض هيدغر على الديمقراطية كحلّ مناسب للسياسة في العصر التقني ؟ يمكن أن نستفيد هنا من بعض إيضاحات "دريدا" في الفصل الرابع من كتابه (سياسات الصداقة) حول "التردد" الذي سكن الكلام اليوناني "باسم الديمقراطية". إذ أنّ

الديمقراطية تفترض "الديموغرافيا" و"العدد"، فهي ما تنفكّ تترجم نفسها في ضرب من "تجربة العدد" حسب عبارة المسعدي، وليس "الشعب" غير العدد الذي يريد أن يبني نمطا أقصى من "الأخوّة" أو "الجماعة" أو "الصداقة" كمستحيل عددي، وبعبارة دريدا: " يتعلق الأمر بالشعب من جهة ما يتماهى مع نفسه(en tant qu'il s'identifie) ، من جهة ما هو هو أو ما يريد أن يكون" (٣٨).

قالت حنّا أرندت ذات مرة بشكل بيوغرافي: أرجو أن يكون هيدغر آخر الرومانسيين ونحن سندفع بهذا الرجاء إلى فرضية سؤال أكثر جذرية ونصوغه كما يلي: إنّ هيدغر هو "آخر الشرقيين" أو "آخر التوحيديين" بالمعنى الجوهري لهذا الانتماء في أفق الغرب والإنسانية الحالية، الشرقيون التوحيديون – ونحن سنعتمد هنا، على دراسة طريفة "لميشال فوكو" تحت عنوان (في الجمع وفي المفرد: نحو نقد للعقل السياسي) (تعود إلى ١٩٧٨م)" – هم الذين اخترعوا نموذج الملك – الراعي(le roi-pasteur) . هم الذين فهموا السياسة بوصفها "رعياً(pastorat) " وليس "دولة (Etat) ". وهذا نموذج عرفته الأمم الشرقية القديمة مثل مصر وسوريا وبابل ويهودا. بدءً من الإله /الراعي إلى الملك /"راعي البشر". وهذا كما ينبّه على ذلك فوكو في تقابل حاد مع الفكر السياسي اليوناني(٣٩).

وليس من الصدفة في شيء، أنّ أوّل تعريف فلسفي غربي واسع النطاق للسياسي قد انطلق في محاورة "أفلاطون" السياسي من نقد النموذج الشرقي القائم على فكرة "الملك-الراعي(le roi-pasteur) "، أي السياسي الذي يفهم السياسة بوصفها أحد "الفنون الرعوية(arts pastoraux) "، ومن ثمّ الذي يحكم باعتباره "راعي ومربّي القطيع البشري". وأطروحة أفلاطون – وهو ينفرد هنا عن أرسطو الذي يسكت تماما عن النموذج الرعوي – هي أنّ السياسي ليس منافسا في فن رعاية القطعان، إذ أنّ الفرق بين الملك والمستبدّ هو كالفرق بين السياسة والرَّعْي: بين ما يسميه "فنّ العناية بالبشر" وبين الرَّعْي بوصفه يقف عند "تربية القطيع" و"تغذيته" في نحو من المحاكاة السيّئة. فن العناية بالبشر من حيث هم "مدنيون" أي مواطنو مدن، هو السياسة ومهنة السياسي التوحيديون هو "الرعويّون" بامتياز، ولذلك يمكن تعريف الإغريق، كما تحدّدت ملامحهم الحاسمة، لدى "أفلاطون" في محاورة السياسي بخاصة، بأنّهم "مدنيّون" بامتياز. وهنا يصبح التقابل

بين الرعوي التوحيدي والمدني الإغريقي قطب الرحى في أيّ استشكال غربي لماهية السياسي بعامة، ولمعنى "الزعامة" بخاصة(٤٠).

إنّ نكتة الإشكال في السياسي، في أفق الإنسانية الغربية، منذ "أفلاطون" هي: تحرير "السياسي(le politique)" من " الرعوي (le pastoral) "، وبعبارة حرفية واصطلاحية أدقّ إعادة "البوليطيقي" إلى "البوليس(Polis) "، ومن ثمّة تحرير "المدني" من "الرعوي". هذا هو الرهان الأكبر للفلسفة السياسية الغربية من "أفلاطون" إلى "سلوتردايك" (ونعني هنا نصّه قواعد لحضيرة النوع البشري)، لذلك فمسألة الزعامة، سوف تُطرح على صعيد يؤدي فيه الرهان على تحرير السياسي من نموذج الراعي دورا حاسما. ولكنّنا قد نحتاج هنا إلى فرضية ثانية: الزعامة هي في سرّها طمع رومانسي توحيدي شرقي في تنشيط النموذج الرعوي باستعادة شخصية الملك-الراعي. وتعريف الزعيم بامتياز هو السياسي الراعي: الراعي الذي يستجمع فوكو عناصره في كونه يتسلط على القطيع، ويجمّعه، ويقوده، ويؤمّن خلاصه، ويعتبر السلطة عليه "واجبا" وتعهّدا روحيا(٤١).

ويبدو لنا أنّ "هيدغر" قد انتهى في الكتابات ما بعد ١٩٣٣م إلى استعادة صريحة للمعجم الرعويّ، وليس ذلك فقط في العبارة الشهيرة: " ليس الإنسان سيّد الكائن. بل الإنسان هو راعي الكينونة " (ضمن رسالة في الإنسانوية). بل إنّ عبارات "القيادة" و"الطاعة" و"الجماعة" و"الشعب" و"الأمة" و"القدر" و"الحراسة" و"الحماية" و"المحافظة" و"اليقظة" و"الشجاعة" و"الوحدة" و"الخطر" و"المنزل" و"الأرض" و"الطريق" و"العودة إلى الديار"، ... إلخ، وهي أدوات تفكير هيدغر الثاني في تاريخ الكينونة، كلّها من أصل رعوي، وليست مدنيّة في أيّ شيء. وحسب تقديرنا هذا هو بيت الداء في الصدمة التي أحدثها انخراط هيدغر في أفق "الثورة المحافظة" بعامة وفي صيغتها النازية(٤٢).

كيف أتى "هيدغر" إلى اعتبار اللقاء بين الذات الحديثة والتقنية المنصَّبة على مستوى كوكبي حدثا ميتافيزيقيا، من الحجم الذي أدّى بفيلسوف من وزنه إلى الخطأ في تقدير الحركة النازية، وفهمها، في أوّل الأمر على أنّها أهل لقيادة الإنسان الأوروبي لإصلاح عصر العدمية بواسطة زعامة روحية عالمية قادرة على رعاية الكينونة في أفق الإنسانية الحالية؟ من الناحية البيوغرافية يرجع خطأ سنة ١٩٣٣م ومن ثمّ طريقة هيدغر في تفسيره

لاحقا كما يصرّح بذلك بنفسه في الخمسينات إلى طبيعة قراءته لكتاب إيرنست يونغار (Jünger)العامل(1932) Der Arbeiter ، الذي تمّ فيه طرح شخصية العامل-المحارب الحديثة بوصفها تجسيدا لإرادة القوة النيتشوية واكتمال ميتافيزيقا الذاتية الهيغلية على أساس التقنية الكوكبية، وقد سبق ليونغار أن طرح صيغة أوّلية لنفس الكتاب سنة ١٩٣١م تحت عنوان لافت هو "التعبئة العامة Die Totale Mobilmachung) "، La Mobilisation totale) وهو عنوان أعاده سلوترديك إلى الخدمة سنة ١٩٨٩م في الترجمة الفرنسية لكتابه "أوروطاوية(Eurotaoismus) " تحت عنوان "التعبئة اللامتناهية la mobilisation infinie)"، وذلك كاحتفاظ صريح وحريص بأنّ العصور الحديثة ينبغي أن تؤوّل بوصفه ضربا من "التعبية" العامة واللامتناهية أي التعبئة الكوكبية[٤٣].

إنّ الحركة النازية - وهيدغر لا يستثني هنا الحركة الشيوعية ولا حركة الأمركة أيضا كما جاء في مقابلة ١٩٦٦م - هي نتيجة تاريخانية للقاء مع التقنية الكوكبية. إلاّ أنّ وعي الحركة النازية بنفسها إنّما هو تطبيق سيّء لنموذج العامل- المحارب وفق إرادة القوة باعتبارها الحل الوحيد لممارسة عدمية نشيطة بالمعنى الذي اشترطه نيتشه أي من أجل قلب جميع القيم وخلق لوحة جديدة للحياة على الأرض تمكن من المرور من الإنسان الأخير إلى ما فوق الإنسان. هذا ما لم يتفطّن إليه هيدغر إلاّ بعد الأوان. وهذا ما اعترف به في تلك الجملة التي أثارت غبارا عاليا سنة ١٩٥٣م عند نشر درس صيف ١٩٣٥م. لكنّ ما يهمّنا حقا هنا هو أنّ هذا التشخيص ليس بيوغرافيا فقط بل هو قد أدّى بهيدغر إلى إصدار حكم جدّ مخيّب للآمال حول الديمقراطية كأفق مناسب للعيش معاً على الأرض. إنّ فشل "العصر الحديث" لا يكمن فقط في الحطّ من ماهية العلم الغربي من رعاية الكينونة إلى تحسيب وتعليب تقني استفزازي لقوة الكائن في "الجهزوت" أو القشتال، بل في الانزياح بشكل أو بآخر في حضن "الدولة الكليانية" التي تحوّل جوهر التقنية في كل لحظة إلى بنية خطر وهيمنة ومن ثمّ إلى بنية تسليم عميق بعدم القدرة على الاهتداء إلى إعادة التقنية نفسها إلى طبيعة الكينونة كإمكان عفوي ومعافى وسليم ومن ثمّ مقدّس فيها.

عن الفشل إزاء إمكانية كبح جماح التقنية الكوكبية، يقول هيدغر ": لا أحد، ولا أيّ رهط من الناس، ولا أيّ هيئة، ولو كانت مكوّنة من أعظم رجالات الدولة والعلماء

والتقنيين، ولا أيّ مؤتمر لأرباب الصناعة والاقتصاد يمكن أن يكبح أو يوجّه المسار التاريخي للعصر النووي. لا توجد منظمة إنسانية بحتة بإمكانها أن تأخذ في يدها مقاليد الحكم على عصرنا" (٤٤).

وعن الفشل في الخروج من أفق الدولة الكليانية بواسطة الديمقراطية، يقول هيدغر سنة ١٩٦٦م، في المقابلة مع مجلة دير شبيغل أو المرآة " إنّها لمسألة حاسمة بالنسبة إليّ اليومَ أن نعرف كيف يمكن أن نجد نظاما سياسيا مناسبا للعصر التقني وأيّ نظام سوف يكون هو. لا أعرف جوابا عن هذا السؤال. ولست مقتنعا بأنّ ذلك سيكون الديمقراطية. أنا أسمّي [حلولا من هذا النوع] "حلولا وسطى (des demi-mesures) "، لأنّني لا أرى في كل ذلك أيّة مساءلة حقيقية للعالم التقني، ولأنّ وراء كل ذلك، حسب رأيي، توجد الفكرة القائلة بأنّ التقنية هي من حيث كينونتها شيء يملكه الإنسان في اليد. في تقديري هذا غير ممكن. إنّ التقنية في كينونتها شيء ليس للإنسان من نفسه أن يسيطر عليه"(٤٥) .

لكنّ مفهوم "الشعب" هو الذي قاد هيدغر إلى القومية، سنة ١٩٣٣م. ومنذئذ اكتشف هيدغر أنّ "الوطن" في ماهيته ليس مشكلا قوميّا. بل هو يتعلق بشيء أعمق وأكثر خطورة هو ترتيب علاقتنا السياسية بجوهر علاقتنا التقنية الكوكبية بالكائن.

يقول: " بالنظر إلى اللاّوطن الجوهري الذي من شأن الإنسان إنّما يتبيّن للتفكير من جهة تاريخ الكينونة أنّ القدر المقبل للإنسان يكمن في أن يكشف عن حقيقة الكينونة، وأن يضع نفسه على طريق هذا الكشف، إنّ كلّ قومية إنّما هي من زاوية ميتافيزيقية نزعة انثروبولوجية و بما هي كذلك هي نزعة ذاتية. والقومية لا تُتجاوَز بواسطة الأممية، بل توسَّع و تُرفع إلى رتبة النسق فحسب. إنّ القومية لا يُبلَغ بها و لا تُرفع إلى الإنسانية إلاّ قدر ما يحدث ذلك لنزعة جماعية بلا تاريخ، فليس الإنسان سيّد الكائن، إنّما الإنسان هو راعي الكينونة." وعلينا أن نختم هذا السفر القليل ولكن المتوعّر مع هيدغر بإعادة المشكل إلى منبته ونسأل: أيّ موقع عندئذ للزعماء في عصر التقنية الكوكبية ؟ أليسوا هم أيضا "رعاة" كينونة ؟ يبدو أنّ هيدغر فقد الأمل على مستوى بشري عندما صرّح سنة ١٩٦٦م: "وحده إله يمكن أن ينقذنا". وبالحريّ هو قد يئس من أيّ نوع من الزعامة أو القيادة "الإنسانوية". فهو يعلّق على كل من يواصل لوم القادة على فشل العصر بأنّهم بذلك هو يقدّمون لهم أقصى إطراء

ممكن. ذلك أنّهم في الواقع "ليسوا هم الذين يفعلون"، وليس ذلك خطأ في أنانيتهم بل هو ضلال كامن في ظاهرة عالمية هي لقاء الإنسان بجوهر التقنية دون أيّ وجهة حقيقية لقيادتها نحو رعاية الكينونة كـ"ملكوت(Ereignis) " لا نملكه بل يملكنا، ككائنات في طريقها إلى المدى الخاص بها دون قدرة على امتلاك قدرها، وإذا ما كانت الفلسفة تفكيرا وتساؤلا حول الحاضر وحاضر ثقافة معينة هو إنها تصبح خطابا حول الحداثة وهنا تظهر علاقة التنوير بالحداثة ليس وفقا لمميزات معينة اتصف بها التنوير وأخذت بها الحداثة كما هو معروف في تاريخ الفكر، أي ليس من خلال قيم العقل والعلم والحرية والتقدم وإنما من خلال الوظيفة والمهمة الجديدة للفلسفة التي أصبحت تفكيرا في الحاضر(٤٦).

الخاتمة:ـ

بعد التجول في رحاب مشروع "فتحي المسكيني"، بمعطاه الخاص بالهوية، والعام بالبحث عن الإنسان الحديث وهويته، وبعدما حولت الحياة السياسية، والنظم والقوانين، حياة الإنسان من حالة الإنسان ضمن أوراقه الثبوتية، لا بد أن يثبت نفسه إنساناً في نطاق المواطنة، بعد التركيب والتهجين، وهذا ما وجدناه من خلال تحليل مضامين مشروع "المسكيني" عن الهوية والحرية، بعد المرور بفلسفات غربية وعربية، إسلامية وقومية، وصلنا إلى عدة نقاط وهي كالآتي:-

١- أن الهوية مفهوم جدلي يوجد اختلاف بين الباحثين في تحديد دلالتها.

٢- برز البحث في موضوع الهوية مع الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ووجد اهتمامه في الفكر العربي المعاصر لاسيما، مع إشكالية العلاقة بين الفكر العربي الإسلامي، والفكر الغربي ونتاجاته الفلسفية.

٣-اسهم الفكر التنويري الغربي، وانعكاساته الإيجابية في الفكر العربي الإسلامي، بتوسيع أفق الهوية وإمكانية انفتاحها على الآخر وقبوله كشريكاً في الوجود والهم الإنساني بغض النظر عن هويته الثقافية والدينية الخاصة به.

٤- صارت الهوية اكثر انفتاحا مع العولمة وحوار الحضارات لتنتقل من أفق الموروث والخصوصية إلى التشارك الإنساني والعالمي.

٥- يعرف المسكيني الهوية بأنها: جملة من الخصائص التي من خلالها يتم التعرف إلى شيء أو شخص ما بوصفه هو وليس غيره ومن ثم فالهوية ليست شخصية بالضرورة.

٦- يفرق المسكيني بين الهوية والذات، إذ يرى أن ذواتنا لا تتشكل عن طريق الهوية، ولا يمكن أن تكون مصدر أنفسنا، فهي جزء من تراثنا الثقافي والاجتماعي والديني، وليست مصدراً لما نكون، والجواب عن سؤال (من نحن) يجب أن تتشكل أجابته عن طريق وعينا بذاتنا وفهمنا لما نعيشه، وما يحيط بنا وموقعنا من العالم، بوصفنا شركاء مع الآخر، في أفق الإنسانية الرحب.

٧- يعتقد المسكيني، أنه لا يمكن أن تكون هناك هوية بلا حرية، ذلك أن مفهوم الحرية بعد عصر التنوير لا يقتصر على الموروث أو القومية، وإنما ينبني على وعينا ونتاجنا وفهمنا للماضي والحاضر والمستقبل.

٨- أن نقد العقل الهووي الذي ما زال يحكم السجالات الأساس حول أنفسنا منذ قرن؛ بالنسبة إلى عقولنا نحن اليوم في أفق ما بعد الحداثة كأفق جديد، أخذ يقترح علينا شيئاً سماه هابرماس (تغير الحداثة من أفقها)، وأكبر أمارة على هذا التغيير في الأفق هو العمل، على الانتقال من نزعة الذات الحديثة الحريصة على التأسيس إلى ثقافة (العيش معاً)، بين الهويات المختلفة، وهو قرار رأس الأمر فيه هو القبول بتعدد الشخصية الإنسانية كواقعة أخلاقية ووجودية لا مرد لها.

هوامش البحث

* من مواليد سنة (١٩٦١م)، في مدينة جميلة تقع في الشمال الغربي من تونس، اسمها "بوسالم". كما يقول: أنا من مكان مسالم، والسؤال "من؟" يتطلب أكثر من ذلك. يقول نيتشه: إنه نادراً ما يكون المرء شخصاً. فما بالك بالذي يحمل تهمة أو وزر "الفيلسوف". وهذه تهمة ثقيلة. أنا ناصفت القرن منذ سنة وصرت إذن من قدماء البشر. يحمل دكتوراه الدولة في الفلسفة، ويخجل من تصنيف الناس حسب شهاداتهم. لأن من تمدرس في قلبه، وهذا شيء عرفناه بفضل الثورة، ربما كان أقرب من جميع الاساتيذ إلى محبة الحقيقة وحمايتها بجسمه الكريم. هو حضري مؤقت أو مزيّف، بوجه ما، لأن طباع جبال الشمال وآداب مجاورة

الوادي الكبير (مجردة) لا تزال تحت أنفاسه كأول مرة. وإن كنا نعود إلى القرية، كما قال سلوترديك، بشكل "ما بعد تاريخي". لم نعد جزء منها، لكنها لا تزال جزء منّا. في واقع الأمر هو لا يملك سيرة فلسفية خاصة كما يقول. هو جزء من الجامعة التونسية. وهي التي مرّت بسلسلة من الاهتمامات الحاسمة، وكان هيدغر واحداً منها. لكن مقاعد الدراسة لا تكفي لتبرير طبيعة الحياة الفكرية التي تختارنا ذات مرة. وبصراحة، ظلت الجامعة التونسية تابعة للتقليد الفرنسي، وهو جزء من هذا التقليد، حتى اللذين يرفضون ذلك. لكن بعض الشرف الذي حصل في الأثناء هو ظهور نوع من المقاومة الرمزية لهيمنة التقليد الفرنسي، مثل التجرؤ على كتابة الأطروحات الجامعية بالعربية، ولاسيما حول الفلسفة الغربية، لأن الكتابة بالعربية عن الفلسفة العربية هو أمر طبيعي. هو جزء من جيل حاول - ربما تحت وحي حدث تاريخاني كبير هو حرب الخليج الأولى سنة ١٩٩٠م - أن يغيّر قبله الفلسفة في تونس، وذلك بالانخراط في خطة متكاملة للإنتاج النظري الجامعي بالعربية، ونعني خاصة أطروحات الدكتوراه والتأليف ما بعد الدكتوراه والتدريس المختص. كان ذلك الحدث حافزاً حاسماً، رغم أن هناك من سبقهم بشكل شخصي نحو هذا الاتجاه منذ الثمانينات. لذلك ما قاموا به هو مأسسة هذا الاختيار وفرضه بطرق رسمية وعامة. للمسكيني العديد من المؤلفات من أهمها هي: (فلسفة النوابت (١٩٩٧م)، والهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن" (٢٠٠١م)، ونقد العقل التأويلي: أو فلسفة الإله الأخير (٢٠٠٥م)، والفيلسوف والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير (٢٠٠٥م)، والتفكير بعد هيدغر: أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟ (٢٠١١م)، والهوية والحرية نحو أنوار جديدة (٢٠١١م)، والكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة (٢٠١٣م)، والثورات العربية: سيرة غير ذاتية (٢٠١٣م)، والهجرة إلى الإنسانية (٢٠١٦م)، والأيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين (٢٠١٨م))، كما ترجم عدد من الكتب أهما: فريدريتش نيتشه: في جنيالوجيا الأخلاق (٢٠١٠م)، والكينونة والزمان: هيدغر (٢٠١٢م)، والدين في حدود مجرد العقل: كانط (٢٠١٢م)، والمثالية الألمانية: ثلاث مجلدات (بالاشتراك مع آخرين) (٢٠١٢م)، وله العديد من المقالات والأبحاث المنشورة في مجلات وصحف عالمية مشهورة. ينظر: موقع ديوان العرب، مقالة بعنوان: الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني، نور الدين علوش، الأثنين/١٤/أيار/٢٠١٢م.

(١) رسلان، أنور أحمد، الحقوق والحريات العامة في عالم متغير، دار النهضة العربية،القاهرة، ١٩٩٣م،ص١.

(٢) السيد، ناصر أحمد بخيت، الحماية الدولية لحرية اعتناق الديانة وممارسة شعائرها، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2012م، ص ٥ .

(٣) المسكيني، فتحي، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص ٢١٩.

(٤) خضر، خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، ٢٠١١م، ط٤، ص ٣ .

(٥) سورة فصلت، الآية ٤٦ .
(٦) سورة الشورى، الآية ٣.
(٧) المسكيني، الأيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط١، ٢٠١٨م، ص ٣٥.
(٨) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
(٩) عبد الرحمن، خير الدين، حقوق الإنسان في الإسلام ، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٣م، ص ١٦٨.
(١٠) مجذوب، محمد سعيد، النظرية العامة لحقوق الإنسان: ((تطور الحقوق والحريات العامة والآليات القانونية لحمايتها))، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، ط٤، ٢٠١٤م، ص ٦٠.
(١١) الحامد، أبو بلال عبد الله، حقوق الإنسان بين الإسلام وغبش الفقهاء والحكام، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ص٩٧.
(١٢) المسكيني، الأيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٧.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١٤) المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، مصدر سابق، ص ٢٩ - ٣٤.
(١٥) الحلو، حسنين جابر، خطاب الحداثة عند الجابري، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٦، ص١١٤.
(١٦) المسكيني، الأيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٩.
(١٧) المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، مصدر سابق، ص ٤١.
(١٨) المسكيني، الهجرة إلى الإنسانية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٦م، ص ٣٣ - ٣٧.
(١٩) بو جليدة، عمر، الحداثة واستبعاد الآخر، ابن النديم، الجزائر، ط١، ٢٠١٣م، ص ٢١ - ٢٢.
(٢٠) بن تمسك، مصطفى، أصول الهوية الحديثة وعللها، جداول للنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢م، ص ٩٣.
(٢١) المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص ٥٧.
(٢٢) المسكيني، الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠١٣م، ص ١١٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢٤) آرندت، حنة، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، منشورات جداول، الجزائر، من دون ت، ص٧٣.
(٢٥) ميرلوبونتي، موريس، المرئي واللامرئي، ترجمة: سعاد محمد خضر، مراجعة: الأب نيقولا داغر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧، ص١٩٤-١٩٥.

(٢٦) المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١١ - ٤٦.
(٢٧) المسكيني، الأيمان الحر أو ما بعد الملة، مصدر سابق، ص ٩٥.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٣.
(٢٩) المسكيني، الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص ٢٣١.
(٣٠) الوائلي، عامر عبد زيد، الحداثة ومأزقها في خطاب مدرسة فرانكفورت، تموز للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٣م، ص ٢٣.
(٣١) أندلسي، محمد، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٥م، ص ٩٦.
(٣٢) المسكيني، الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص ٣٢.
(٣٣) الوائلي، تجليات العقلانية، ابن النديم، الجزائر، ط١، ٢٠١٦م، ص٢٢٣.
(٣٤) الحلو، الفكر العربي، دار القارئ، لبنان، ط٢، ٢٠١٩م، ص ١١٤.
(٣٥) المسكيني، محور العلمانية: الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١١م.
(٣٦) الوائلي، مهيمنات السلطة، دار نيبور، العراق، ط١، ٢٠١٤م، ص ١٢٠.
(٣٧) المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، مصدر سابق، ص ١٩٤.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٧.
(٣٩) المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، مصدر سابق، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.
(٤١) المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، مصدر سابق، ص ٤٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٨.
(٤٥) المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، مصدر سابق، ص ١٩٨.
(٤٦) بغورة، الزواوي، التنوير والثورة، ابن النديم، الجزائر، ط١، ٢٠١٥م، ص ٤٥.

قائمة المصادر

١. آرندت، حنة، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، منشورات جداول، الجزائر، من دون ت.

٢. أندلسي، محمد، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.

٣. بن تمسك، مصطفى، أصول الهوية الحديثة وعللها، جداول للنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.

٤. بو جليدة، عمر، الحداثة واستبعاد الآخر، ابن النديم، الجزائر، ط١، ٢٠١٣م.

٥. الحامد، أبو بلال عبد الله، حقوق الإنسان بين الإسلام وغبش الفقهاء والحكام، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

٦. الحلو، حسنين جابر، الفكر العربي، دار القارئ، لبنان، ط٢، ٢٠١٩م.

٧. الحلو، حسنين جابر، خطاب الحداثة عند الجابري، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٦.

٨. خضر، خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، ٢٠١١م، ط٤.

٩. رسلان، أنور أحمد، الحقوق والحريات العامة في عالم متغير، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م.

١٠. السيد، ناصر أحمد بخيت، الحماية الدولية لحرية اعتناق الديانة وممارسة شعائرها، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠١٢م.

١١. عبد الرحمن، خير الدين، حقوق الإنسان في الإسلام، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.ز

١٢. مجذوب، محمد سعيد، النظرية العامة لحقوق الإنسان: ((تطور الحقوق والحريات العامة والآليات القانونية لحمايتها))، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، ط٤، ٢٠١٤م..

١٣. المسكيني، فتحي، الأيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط١، ٢٠١٨م.

١٤. المسكيني، فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م.

١٥. المسكيني، فتحي، الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠١٣م.

١٦. المسكيني، فتحي، الهجرة إلى الإنسانية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٦م.

١٧. المسكيني، فتحي، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

١٨. المسكيني فتحي، المسكيني، فتحي، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١١م.

١٩. موقع ديوان العرب، مقالة بعنوان: الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني، نور الدين علوش، الأثنين/١٤/أيار/٢٠١٢م.

٢٠. ميرلوبونتي، موريس، المرئي واللامرئي، ترجمة: سعاد محمد خضر، مراجعة: الأب نيقولا داغر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧.

٢١. الوائلي، عامر عبد زيد، الحداثة ومأزقها في خطاب مدرسة فرانكفورت، تموز للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٣م.

٢٢. الوائلي، عامر عبد زيد، تجليات العقلانية، ابن النديم، الجزائر، ط١، ٢٠١٦م.

٢٣. المسكيني، فتحي، محور العلمانية: الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١١م.

٢٤. الوائلي، عامر عبد زيد، مهيمنات السلطة، دار نيبور، العراق، ط١، ٢٠١٤م.

٢٥. بغورة، الزواوي، التنوير والثورة، ابن النديم، الجزائر، ط١، ٢٠١٥م.