

محمد الهادي العمري | Mohamed Elhedi Omri \*

## كبرياء المدينة وجراءة الفيلسوف

### The Pride of the City and the Audacity of the Philosopher

**ملخص:** تستهدف هذه الدراسة النظر في العلاقة النزاعية بين "الفيلسوف" و"مدينته" من زاوية نظر مخصصة، تتعلق بتصادم هويتين: هوية يحركها العقل وهاجسها البحث عن الحقيقة وسياساتها؛ وهوية سلطة سياسية. يتعلق الأمر ههنا بوضع الفلسفة ذاتها في مدينة تنتكر أهواؤها ومصالحها في صورة معايير اجتماعية ورموز دينية. ولمعالجة هذه الإشكالية، سنتوقف في لحظة أولى عند تصادم "الفكر الفلسفي" و"الفعل السلطوي" في الفضاء العمومي، من خلال قراءة كتاب في السياسة وعدلاً لحنة أرندت. وسنبين أن الخصومة بين "الفلسفة" و"السياسة"، كانت بين من "يسوس الفكرة" و"يتدبر الفعل" في المدينة. أما اللحظة الثانية، فستتحدث فيها عن الالتزام الفلسفي ومقتضياته عند الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر، ونتابع علاقته بالحرية. وفي خاتمة الدراسة، نزلنا المشكل في حاضر مدينتنا اليوم التي تنهار أمام أعيننا، لننتهي إلى نتيجة مفادها أن التزام الفيلسوف في أزمنتنا أكثر عُسرًا من التزام أسلافه؛ لأنه يواجه أشكالاً جديدة وما بعد حداثة من التحكم والضبط والعنف، ويبقى معرضاً للخطر حتى وهو في أبعد عزلة ممكنة. وفي الدراسة رهانٌ مفاده أن قدر الفيلسوف أن يبدأ مجدداً، رغم ما يرافق استئناف قوله من الآم ومحن.

**كلمات مفتاحية:** فلسفة، مدينة، سلطة، التزام، عنف، إقصاء، حرية.

**Abstract:** This research paper aims to examine the conflictual relationship between the philosopher and the city (state) from a specific point of view related to the collision of two identities: an identity driven by the mind and obsessed with the search for truth and its politics, and the identity of a political authority. It is about placing the same philosophy in a city whose whims and interests are disguised as social norms and religious symbols. In order to address this problem, we will stop at the first moment, at the collision of philosophical thought and authoritarian action in the public space, by reading Hannah Arendt's book *On Politics and Promise*. And we will show that the rivalry between philosophy and politics is a dispute over who governs the idea and manages the action in the city. As for the second moment, we will talk about Sartre's philosophical commitment and its requirements, and we will follow up on his free relationship. In conclusion, we analyze the problem in

\* باحث مختص بقضايا السوسيولوجيا والأنطولوجيا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Researcher Specializing in Issues of Sociology and Ontology at the Faculty of Arts and Human Sciences, University of Sfax, Tunisia.

omrimohamedelhedi@gmail.com

the present of our cities today, which are collapsing before our eyes, to conclude that the commitment of the philosopher in our times is more difficult than the commitment of his predecessors, because he faces new and postmodern forms of control, regulation, and violence, and remains exposed to danger even when he is in the furthest possible isolation. In the present discussion, there is a bet that the philosopher is destined to begin again, despite the pains, and tribulations that accompany the resumption of his discourse.

**Keywords:** Philosophy, City, Power, Commitment, Violence, Exclusion, Freedom.

## مقدمة

"المدن تصنعها أقدام من يمشون فيها وخطواتهم، ويُحركون طاقتها الإيجابية"<sup>(1)</sup>

بت في الجمهورية الهيلينية، في أقصى مدينة أثينا، سلك سقراط Socrates (470-399 ق. م.) سبيله تجاه البحر، تاركًا المدينة خلفه. وبعد تهكمه من آرائها في العدالة، بدأ حوار الحالم مع مدينة أخرى، يحكمها الفلاسفة ويتفلسف حكامها. هكذا كان "سقراط يتجول خارج المدينة الظالمة ليحلم بمدينة أخرى في الكلام"<sup>(2)</sup>. هو لا يذهب إلى تُخوم أثينا إلا ليعود منها حاملاً وزر أحلامه، فهي أجمل مدن العالم رغم صلفها وغطرسة حكامها وسوء طباع سكانها. لكن أي شجاعة تشد الفيلسوف إلى أرض لا مناخات فلسفية فيها غير بعض الأصوات في وهداها؟ أي فكر هذا الذي يجعل صاحبه يمشي على نصل حاد؟ ما مصير فلسفة لن يقرأها أحد سوى أهل الصنعة في المدينة<sup>(3)</sup>؟ ما سيلنا إلى تلك المواقف التي تُوجع أصحابها قبل أن تُوجع الآخرين؟ لماذا تعلن الفلسفة دائماً ولادتها من جديد كلما حاكمتها المدينة؟ هل يبحث الفيلسوف فعلاً عن "مدينة فاضلة، تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن كشفه في الواقع"<sup>(4)</sup>؟ ألا تكون محنة الفلسفة مرتبطة بأولئك الذين يكافحون من أجل الحق في أعمال واستعمال العقل بحرية، وحسب؟ ربما لم تُقرأ علاقة الفيلسوف بالمدينة كما ينبغي، أو لعلها مهمة لم تُنجز بعد، ونحن ههنا لا نزعم إنجازها، وإنما سنعمل جينالوجياً على تقصي هذه العلاقة النزاعية في أوضاعها التاريخية

(1) Michel De Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire* (Paris: Union générale d'éditions, 1980), p. 38.

(2) Critchley Simon, *The Faith of the Faithless* (London/ New York: Verso, 2012), p. 49.

وردت هذه العبارة في الملحق الأول من كتاب: آلان باديو وسلافوي جيچك، *الفلسفة في الحاضر*، بيتر إنغللمان (محرر)، ترجمة وتقديم زين الحاج (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013)، ص 110.

(3) تضعنا العودة إلى لسان العرب إزاء معنيين للمدينة: الأول، يعني الإقامة في مكان معين، والثاني، يعني الحصن ونحوه. ولا تسمح هذه الدلالات بتقصّ دقيق لسؤالنا، فتحدد مفهوم المدينة يأخذنا مباشرة إلى سياج التجربة اليونانية باعتبارها مؤسسةً لعلاقتها بالمدينة؛ إذ الفضاء العمومي الإغريقي كان مجالاً لتدبير شؤون المدينة، فالفرد اليوناني كان يتصور الكون على شكل تراتبي، ومن ثمة تمثل المدينة تجمّعاً طبيعياً لمجموعة من الناس المتراتبين. والتراتب الذي يحكم المدينة مطابق لصورة الكون، وخلفية هذا التصور تكمن في الأساس في محاولة تبرير الوضع التراتبي داخل المجتمع اليوناني والسمو به إلى مستوى الوضع الطبيعي الموافق لنواميس الطبيعة. ومع الفلسفة الغربية الحديثة ستتغير الرؤية للمدينة ارتباطاً بجملة التحولات الفكرية والعلمية والاقتصادية التي انعكست على الاجتماع الإنساني، ولنا أن نستحضر في القرن الخامس عشر ظهور ما يُسمى المدينة/ الدولة.

(4) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 6 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 67.

من زاوية نظر مخصوصة تتعلق بتصادم هويتين: هوية يحركها العقل وهاجس البحث عن الحقيقة، وهوية سلطة مدفوعة بالأهواء والمصالح المتككرة بلباس السياسي والمقدس الديني.

إن الفلسفة، منذ أوجاعها الأولى المرافقة لمحاكمة سقراط، لم تتغير من نبرة احتجاجها ومقاومتها، وإن غيرت أساليب مناوراتها وطرائق حجاجها. أما المدينة، فمن أثينا وصولاً إلى مدن هذا العصر، لم تفعل شيئاً سوى تغيير ملابس كهنتها الذين تورطوا طوال قرون في المآسي التي لحقت ببعض العقول العظيمة. وما تقنيات التعذيب والحصار والنفي والعزل والتشريد إلا دليل على "ذاكرة صامتة"، تعبر عن تصادم السياسات المختلفة حول ماهية الحقيقة، لكنها على أي حال من الأحوال، تبقى ذاكرة تحتفظ بفضاعة ما ترتب على الوضع النزاعي بين "الفلسفة" و"سلطة المدينة".

## أولاً: الفلسفة والسياسة، تصادم الفكر والفعل

تعدّ الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت Hannah Arendt (1906-1975)<sup>(5)</sup> من الذين فككوا علاقة الفيلسوف بالمدينة، وقضايا الحداثة السياسية، ووضع الإنسان المعاصر، ومشكلات الفضاء العمومي. وتميز فكرها بطابع مركّب، تُشكله طبقات متداخلة من الأفلاطونية والأرسطية والسبينوزية والكانطية والهيغلية والماركسية. وفي كتابها في السياسة وعدّها<sup>(6)</sup> تتناول العلاقة الإشكالية بين "الفلسفة" و"السياسة" منذ اليونان إلى ما بعد ماركس، انطلاقاً من سؤال مركزي وموجه: هل يمكن أن نفكر فلسفياً بعيداً عن الشأن السياسي؟

تذهب أرندت في الفصل الأول من هذا الكتاب الذي جاء بعنوان: "سقراط" إلى اعتبار محاكمة هذا الفيلسوف بمنزلة اللحظة الحاسمة التي فتحت شرخاً بين الفلسفة والسياسة. كما تعتبر أيضاً أن تقليد الفلسفة السياسية بدأت إرهاصاته الأولى مع "يأس أفلاطون" من العيش داخل المدينة التي أعدمّت أستاذة وأسكتت صوت اللوغوس Logos الذي كان يحمله، بل لم يشفع له الحجاج، في تلك اللحظة الفارقة، لإقناع الآخرين ببراءته. تقول أرندت مُشيرَةً إلى كبرياء المدينة التي لا تحتمل حتى ظل الفيلسوف: "كان سقراط، حينما أخفق في إقناع المدينة، قد بين لنا أن المدينة ليست مكاناً آمناً للفيلسوف، لا بمعنى أن حياته غير آمنة وحسب، جراء الحقيقة التي يمتلكها، ولكن بالمعنى الأكثر أهمية، المتمثل في أن المدينة لا يمكن أن تكون محل ثقةٍ للاحتفاظ بذاكرة الفيلسوف"<sup>(7)</sup>.

(5) هي واحدة من العلامات الفارقة في الفكر السياسي الحديث، وإن كانت تعتبر نفسها دائماً مفكرة حرة لا تنتمي إلى عالم الفلسفة. انشغلت في جل أعمالها بالتوتر الحاصل بين الفلسفة والسياسة. وأسهمت في خلق مفاهيم نقدية جديدة في هذا الحقل. تلمذت في عشرينيات القرن الماضي على يد فلاسفة من طلائع الفكر الفلسفي المعاصر، مثل الفيلسوف الفينومينولوجي الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938)، والفيلسوف الوجودي والطبيب النفسي الألماني كارل ياسبرز Karl Jaspers (1883-1969). وكانت تربطها علاقة فكرية وعاطفية بالأنطولوجي الألماني مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976)، إذ جمعتهما الفلسفة وفرقتهما السياسة لحظة صعود أدولف هتلر Adolf Hitler (1889-1945) إلى الحكم في ألمانيا، واختيار هيدغر الانضمام في الحزب النازي، مما اضطرها إلى الهروب إلى فرنسا ومنها إلى أميركا.

(6) ينظر:

Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2007).

(7) حنة أرندت، في السياسة وعدّها، تقديم جيروم كوهن، ترجمة معز مديوني (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2018)، ص 55.

هكذا هي المدينة في صورتها الإغريقية، لم تكتف بسحق حرية الفكر فحسب، وإنما سعت أيضًا للقضاء على إمكانات انبثاقه في الفضاء العمومي. لكن هذه المدينة التي نكلت بسقراط - وفقًا لأرندت - ليست نموذجًا للسياسة، وإنما هي بمنزلة المرجع المحبذ لها فقط؛ إذ فيها تنبثق السياسة، وهي لا ترى فيها سوى فضاء مشترك للكلام والأفعال. تتقدم أرندت أبعد من ذلك، لتعتبر أن الصراع بين سقراط وأثينا يعود إلى رفض الفيلسوف تأدية أي دور سياسي في مدينة لا تتلاءم مع الفلسفة، وأن القطيعة بين "السياسي" و"الفلسفي"، ستكون عنوانًا لفلسفة أرسطو (Aristotle 322-384 ق. م). فيما بعد، والتي لم يعد يشعر فيها الفيلسوف أنه مسؤول عن المدينة. لكن أرسطو كتب في السياسة وعرف الإنسان بـ "الحيوان السياسي"، وكأن المدينة هي نفسها التي أهدمت سقراط وأججت يأس أفلاطون منها، وهي نفسها الأرض التي يطؤها والسماء التي يشخص إليها بصره، فهل فشل أرسطو في تحقيق هدف أسلافه؟ مثلما "فشل أفلاطون في تحقيقه حتى عندما توجه خارج أثينا بحثًا عن مدينة جديدة من شأنها أن تقبل سلطان ملك-فيلسوف"<sup>(8)</sup>. أيكمن قدر الفيلسوف في النجاة في الابتعاد عن المدينة، أم أن الأمر يتعلق بالفلسفة ذاتها وسياستها المضادة A-politia؟ ثم "هل في مقدور الإنسان، إذا كان عليه أن يعيش خارج المدينة، أن يحيا خارج أفق السياسة؟"<sup>(9)</sup>، وهل "على الفيلسوف أن يصير لا فيلسوفًا حتى يصير اللافلسفة أرض الفلسفة وشعبها"<sup>(10)</sup>؟ مثلما يقول جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995)، وهل يعود حقًا تصادم الفكر والفعل في مدينة طاغية أو ديمقراطية إلى "عجز الفيلسوف عن أفلمة أسلوب عيشه واهتماماته الخاصة مع الفضاء السياسي العمومي"<sup>(11)</sup> وهل يتحدد شرط الفيلسوف في المدينة بـ "العقل اللافلسفي الذي يَهَبُّ الفلسفة فضاء هو لها إمكانًا أساسيًّا للخطاب وخرطة للتخييل لما تستطيعه وما لا تستطيعه الحقيقة"<sup>(12)</sup>؟

إن البعد المقلق لهذه الأسئلة، الكامن وسط النقاشات التي تدور حول المدينة، هو أن الفلسفة لا توجد إلا وهي متهمه بزعزعة النظام (نظام الأفكار والآراء والمعتقدات). كما لا تظهر إلا بصفتها سياسة مضادة تهدد الإجماع والتوافق، وتمزق نسيج الاطمئنان في المدينة؛ فهي سياسة فكر، والمدينة سياسة فعل. سياسة الفكر ترنو ولا ريب إلى الفعل - لكن ليس أي فعل - وإنما الذي يُسهم في بناء الإنسان، وسياسة المدينة تسعى إلى تطويع الفكر. كما أن الفلسفة تطلب الحقيقة التي تتعين في الحاضر صيغةً للمقبل à-venir ذلك أن "مشكلة الفلسفة ليس الحاضر، وإنما الإمكانات التي تُكسر منطلق الحاضر وتربكه، لأنها مفتوحة على المستقبل على الدوام"<sup>(13)</sup>. إن الخصومة بين الفلسفة والسياسة ليست إلا نزاعًا حول من يسوس الفكرة ويتدبر الفعل وفق منطقته الخاص. وعلى ذلك النحو، ترسم الخطوط

(8) المرجع نفسه، ص 12.

(9) المرجع نفسه، ص 52.

(10) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة وتقديم مطاع صفدي (بيروت/الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 122.

(11) أرنت، ص 104.

(12) فتحي المسكيني، فلسفة النوبات (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997)، ص 49.

(13) المرجع نفسه، ص 32.

الخلافة لسياسة الحقيقة عبر استعمالين للعقل، وقد فصل في آثارهما بدقة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) في معرض حديثه عن "الاستعمال الخصوصي" و"الاستعمال العمومي" للعقل<sup>(14)</sup>. وربما، ذلك ما يؤكد أن المقام في هذه العلاقة يضعها في أزمة دائمة بين نمطين من السلطة: الفلسفة تتحول إلى سلطة مؤسسة تُخرب السلطة المؤسسة وتلك حصون المدينة التي تراها فاسدة، "أما السياسة فما إن تتعلق بالسلطة حتى تصبح أخلاقاً متنكرة، تلتبس برغبات البشر وتخيلاتهم وأوهامهم"<sup>(15)</sup>.

تستشعر أرندت مجموعة مخاطر لعل أهمها اختفاء المعاني الأصيلة للسياسة من العالم، وترصد مظاهر ما يضادها من رعب ووحشية. وفي هذا السياق، تطرح سؤالها الذي تصفه بالنعيف والمتشائم: "هل ما زال للسياسة في النهاية معنى؟"<sup>(16)</sup>. وهذا السؤال مرتبط، في حقيقة الأمر، بالتعريف الذي انطلقت منه حين اعتبرت أن معنى السياسة هو الحرية، وهو ما يعني أن غياب الحرية - وهذا أمر واقع - يؤدي بالضرورة إلى تعطل السياسة أو غيابها، ولعل هذا ما يفسر كثرة الشكوك في ما تدعيه السياسة من سعي إلى تحرير البشر والحفاظ على حياتهم. ونجد أرندت، في إطار متابعتها لهذا السؤال، تقترح التخلص من مثل هذه سياسة قبل أن تُهلك البشر، لكن ما العمل إذا كنا لا نستطيع التخلص من السياسة؟ وكيف يمكن الفيلسوف أن يواجه عنف اللامعنى الذي بلغته السياسة اليوم؟ فسؤال: "ما معنى السياسة؟" بالنسبة إلى أرندت تغير اليوم، بينما يكون السؤال الذي يتوافق مع عصرنا الحالي، وبالنظر إلى مخاطر التقدم العلمي المحدقة بالإنسان هو "هل ما زال للسياسة معنى في نهاية المطاف؟". وفي صلب هذا الرعب الذي يخترق مدننا اليوم، يبرز الأمل في عودة الإنسانية إلى العقل؛ لأن "من يتخلى عن مدينته، أو هو منفي منها، يفقد ليس فقط موطنه أو أرض أجداده، لكن يفقد أيضاً الفضاء الوحيد حيث يمكنه أن يكون حراً، يفقد مجتمع أُناده"<sup>(17)</sup>. يتعلق الأمر، في ظل فقدان الفعل السياسي للمبادئ، بحماية الفعل نفسه ضد الخطر المتزايد والملازم له دائماً، حين لا نفرق فيه بين الغايات والأهداف لحظة تناقضها داخل الفعل ذاته. فالأهداف قد تأخذنا إلى عالم الوسائل التي يتسلل منها العنف تحت أسماء مختلفة، تتحول فيها السياسة إلى سلطة آتمة تمزق الوجود المشترك للبشر في المدينة.

ينبثق تصادم الفكر والفعل من هذه الزاوية التي تتشكل فيها هذه العلاقة؛ وهو ما يسمح للفيلسوف بالنظر إلى حاضر الناس المحكوم بـ"انضباطات مظلمة وصامتة وبكماء تعمل في الأعماق، في

(14) يصف كانط الاستعمال الخصوصي والعمومي للعقل بالقول: "أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص، ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر، أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله. أما الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصباً مدنياً أو وظيفة مدنية ما". ينظر: إيمانويل كانط، "إجابة عن السؤال: ما التنوير؟"، ترجمة إسماعيل مصدق، فكر ونقد، العدد 4 (1997)، ص 145-146.

(15) المرجع نفسه، ص 74.

(16) حنة أرندت، ما السياسة؟ ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف، 2014)، ص 25.

(17) المرجع نفسه، ص 38.

الظلام، وتُشكل الأرضية التحتية الصامتة للآلة الكبيرة للسلطة<sup>(18)</sup>. ففي المدينة، يعتبر مفهوم السلطة، كما يقول عالم الدراسات المستقبلية الأميركي ألفين توفلر Alvin Toffler (1928-2016)، أقل جوانب حياتنا حظاً من الفهم<sup>(19)</sup>. ويصير الأمر أكثر تعقيداً لما يتعلق بالمنحى الفلسفي والسياسي؛ لذلك سنتوقف عند بعض ما يشير إليه هذا المفهوم، عسى أن يتيسر لنا تقليب هذه العلاقة. تقترن السلطة في المعاجم العربية بمعاني الحكم والنفوذ والملك والقدرة والسلطان ف"السلطة هي القدرة والملك"<sup>(20)</sup> و"قدرة من جعل ذلك له وإن لم يكن ملكاً"<sup>(21)</sup>. والسلطة مرادفة لمفاهيم الاستطاعة والقدرة والقوة والسلطان عند أندريه لالاند André Lalande (1876-1963)<sup>(22)</sup> و"غالباً في الاستعمال الشائع للمصطلحات لا نميز السلطة عن الحكم، الذي ليس إلا شكلاً محدوداً ومعقلاً من السلطة. لكن السلطة حين تكون منظمة فإنها تخرق وتُشكل الجماعة الإنسانية برمتها: هي تُكون تحت كينيات مختلفة آلة الفعل الاجتماعي ذاتها"<sup>(23)</sup>. وهي كذلك "ليست خيراً ولا شراً. إنها بعد من أبعاد العلاقات الإنسانية كلها تقريباً"<sup>(24)</sup>. ويذهب ناصيف نصار إلى القول إن "السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي، إذًا، علاقة بين طرفين"<sup>(25)</sup>.

بناءً على هذه التحديدات المعجمية، وانطلاقاً منها، نلاحظ رغم اختلاف السجلات اقتران مفهوم السلطة بمفاهيم الحكم والسيادة والقوة والنفوذ والسيطرة والإخضاع والتأثير والتوجيه؛ وهي دلالات تدفعنا إلى فهم السلطة بصفقتها علاقة اجتماعية وتجاوزاً عند اختزالها في الشكل السياسي الذي يتمظهر في التناظر بين سيطرة الحاكم وهيمته، وطاعة المحكوم وخضوعه. وبهذا، ستكون علاقة السلطة بالمنحى الفلسفي أكثر عنفاً؛ لأن الفيلسوف يستهدف إبطال مفعولها وكشف ألاعيبها. إن كبرياء المدينة ومؤسساتها تُواجهها دائماً جسارة الفكر وشجاعته حتى وإن كانت الحياة أحياناً موضوع هذا الصراع، وربما تكون مأساوية هذه العلاقة التاريخية بين الفلسفة والمدينة هي التي دفعت عبد الله بن المقفع (106-142هـ / 724-759م) إلى القول: "إن الفيلسوف لتحقيق أن تكون همته مصروفة إلى ما يُحصن به نفسه من نوازل المكروه ولواحق المحذور"<sup>(26)</sup>. ولعل ذلك ما يفسر التجاء بعض الفلاسفة في عصور

(18) ميشيل فوكو، *يجب الدفاع عن المجتمع: دروس أُلقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976*، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003)، ص 61.

(19) ألفين توفلر، *تحول السلطة، المعرفة والثورة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين*، ترجمة لبنى الريدي، ج 1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)، ص 17.

(20) المعلم بطرس البستاني، *محيط المحيط*، قاموس مطول للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1988)، ص 461.

(21) الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تحقيق عبد الحميد هندواوي، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 264.

(22) ينظر: أندريه لالاند، *موسوعة لالاند الفلسفية*، ترجمة خليل أحمد خليل، مج 2 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 1011.

(23) "Pouvoir," *Encyclopaedia Universalis, Corpus 18*, accessed on 26/4/2023, at: <https://bit.ly/3Lv4zQO>

(24) توفلر، ص 28.

(25) ناصيف نصار، *منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر*، ط 2 (بيروت: أمواج للنشر والتوزيع؛ الفرات للنشر والتوزيع، 2001)، ص 7.

(26) بيدبا، *كلىة ودمنة*، ترجمة عبد الله بن المقفع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، ص 8.

مختلفة إلى التخفي وراء أسماء مستعارة ولم تُلحق بهم أسماءهم الحقيقية إلا بعد وفاتهم، وقصة مدينة أمستردام مع الفيلسوف الهولندي، باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677)، تروي تاريخيًا صامتًا للمعاناة والآلام التي لحقت واحدًا من الذين سيؤثرون لاحقًا في مجرى الفكر الإنساني.

## ثانيًا: الالتزام الفلسفي وجرأة الفيلسوف

يسكن الفيلسوف المدينة على نحو ما يسكنها الغريب، ولم تزل تلك قناعة قائمة بحيث لا يكون فيلسوفًا بالمعنى الحقيقي إلا إذا كان مستعدًا للمخاطرة. فالشجاعة، التي هي أولى الفضائل في الفلسفة والسياسة، تتعين في تلك اللحظة التي يُواجه فيها الفكرُ الفعلَ السياسي في المدينة الفاسدة، وأيضًا حين يسعى إلى تطويع المواطنين وترويضهم وترويعهم أولًا، عبر الإقصاء والقسر والقهر والتهجير، وثانيًا، عن طريق إيقاظ الآمال المكذوبة وتضليل الوعي بُغية صناعة إنسان هجين<sup>(27)</sup>، يدافع طوعًا عن الأكاذيب السياسية كما لو كانت بمنزلة الأقانيم الثلاثة المقدسة في المسيحية لا يجوز مساءلتها أو التشكيك في مدى صلاحيتها. ونجد سقراط نفسه لم يفعل شيئًا غير دفعه أهل المدينة إلى مغادرة كهف أوهامهم، فلقد "أراد سقراط أن يجعل المدينة أكثر حقيقية وذلك بتحرير كل مواطن من حقيقته"<sup>(28)</sup>، وفضح شراسة المدينة في تخريب عقول مواطنيها وتحنيطها. إن الفيلسوف وحده من يدرك أن المدينة عبر فساد سلطتها تحوّل الأفراد إلى حيوانات وآلات صماء، بل ويستشعر أنها تكسر مرايا الفلسفة حين لا ترى فيها انعكاسًا لصورة سلطتها. الفيلسوف أعلم من غيره بأن "للفلسفة إمكانًا مدنيًا لا ينبغي أن تُفوت فيه إلى الرأي العامي"<sup>(29)</sup>، وهو أمر أشار إليه دولوز وفليكس غتاري Félix Guattari (1930-1992). فحين تواجه الفلسفة خيبات الأمل التي يعانيتها العقل "تغدو دعوةً إلى أرضٍ جديدة أو شعبٍ جديد"<sup>(30)</sup>، فالفيلسوف يستدعي "في حد ذاته شكلاً مستقبليًا وأرضًا جديدة وشعبًا لم يوجد بعد"<sup>(31)</sup>.

تتجه السياسة، وفق تعبير الفيلسوف والناقد الثقافي السلوفيني، سلافوي جيبيك Slavoj Žižek<sup>(32)</sup>، إلى الاهتمام بقضايا الشأن العام بُغية إيجاد حلول لمشكلات الناس، بينما تتجه الفلسفة إلى إثارة المشكلات التي تعترضهم، وهذه الدلالة تنطبق على طبيعة الفكر الفلسفي الذي يظهر دائمًا في وضع إشكالي. وضمن هذا السياق، يكون الالتزام مضادًا لتعالى الفكر، فالفيلسوف الملتزم بقضايا مدينته يشعر أنه معنيٌّ بها، ومواقفه تعكس انخراطًا في مجريات الأحداث التي تدور فيها، وأفعاله تُترجم بأعلى اقتصاد لغوي ممكن، هو "مفهوم الالتزام" Commitment، وسياقات هذا المفهوم معجميًا

(27) ينظر:

Lazzarato Maurizio, *La fabrique de l'homme endetté: Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Éditions Amsterdam, 2011).

(28) أرنت، في السياسة وعدًا، ص 62.

(29) المسكيني، ص 64.

(30) دولوز وغتاري، ص 113.

(31) المرجع نفسه، ص 120.

(32) باديو وجيبيك، ص 19.

وفلسفيًا تُؤكد ذلك. يرتبط إذًا مفهوم الالتزام بمجال الممارسة، ويشير في دلالته الأكثر شيوعًا إلى الانخراط الواعي الحر والمسؤول في فعل معين، انتصارًا لقضية محددة.

وفي الأزمنة نفسها التي تحدثت فيها أرندت عن علاقة الفيلسوف بالمدينة، استأنف الفيلسوف الوجودي الفرنسي، جان بول سارتر (1905-1980) Jean-Paul Sartre، التفكير في مسألة الالتزام. فبلور في كتابه: ما الأدب؟ *Qu'est-ce que la littérature* (1947) مفهومه عن الالتزام في سياق إجابته عن سؤال: ما الأدب؟ في طرح فلسفي أصبح فيما بعد إحدى أهم الأطروحات التي تناولت هذه القضية. ورغم أن مفهوم الالتزام ليس مفهومًا أدبيًا محضًا، فإنه وجد تفسيره الدقيق عند سارتر في حقل الأدب، حيث سيُفصل القول في مقتضياته، معتبرًا أن كل المشاريع التي يمكن أن نتحدث عنها تعود في الأساس إلى مشروع واحد، هو صناعة التاريخ وبناء الإنسان. إذ تفرض علينا هذه المهمة "ترك أدب القول لنتج أدب العمل"<sup>(33)</sup>. وأدب العمل يقتضي أن يواجه المرء عصره ويتدبره حتى إن كان مغبورًا فيه. على الفيلسوف أو المبدع عمومًا أن يكتب ويفعل ليتجاوز عطالة أزمنته وعنفها وتسلطها، أو بعبارة أخرى، عليه أن يتوجه نحو بناء المستقبل. "وحين يفهم ذلك كله يكتب للجميع ومع الجميع، لأن المسألة التي يبحث عن حلها بوسائله الخاصة هي مسألة الجميع"<sup>(34)</sup>. إن المشكل عند سارتر لا يتعلق بقضية اختيار العصر أو المدينة التي يعيش فيها الفيلسوف، بل اختيار: كيف يكون حاله في هذا العصر؟ فالهروب منه ومن الواقع الاجتماعي يُمثل خيانة الإنسان لقضيته؛ هذا هو الدرس المهم الذي أراد توضيحه. فإذا كانت الحرية هي جوهر السياسة في المعنى الذي وضعته أرندت، فإن الحرية عند سارتر ليست ماهية سياسي فحسب، بل وقدرٌ هذا الكائن الذي لا سند له غير حريته. لا ينشأ الالتزام من الضغط الذي قد يُوقعه المجتمع على الإنسان، ولا يصدر أيضًا عن خوف من سلطة أئمة تعاقب من لا يمثل لمعاييرها، وإنما ينشأ من أعماق الفكر المتيقظ والإرادة المتبصرة.

إن الالتزام مثلما يحدده سارتر هو انخراط في الممارسة، وتحرير للإنسان من سطوة الحتميات الخارجية، ومن قوى الإكراه التي تصادر وجوده في المدينة، والفيلسوف لا يكون ملتزمًا إلا حينما ينقل لنفسه وللآخرين ذلك الالتزام، لأنه حينئذ يُكونُ ضميرًا حيًّا قادرًا على مواجهة ما يحدث. الالتزام بالحرية يجعل الإنسان "مسؤولًا عن كل شيء، عن الحروب الخاسرة أو الراححة، عن التمرد والقمع"<sup>(35)</sup>. فالحرية التزام الحاضر ببناء المستقبل، وهذا الالتزام يتمظهر في وجهين: الأول معياري متعلق بالمستقبل، والثاني واقعي مشدود إلى الحاضر. وهو ليس مجرد ترف فكري/ نظري، وإنما سعي دؤوب لتحقيق الآمال. مع سارتر، تتجلى جسارة الفيلسوف الذي يدير وجه الفلسفة نحو الإنسان، بل أكثر من ذلك، نحو الحياة العادية للناس. وعلى هذا النحو، يتجسد الالتزام وتتعين المسؤولية قيمةً إتيقيةً تفتح أبواب الأمل، حتى وإن كان الثمن الذي يُدفع هو الحياة، وما أقسى أن يُدفع بالحياة ثمنًا

(33) جان بول سارتر، ما الأدب؟ ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 197.

(34) المرجع نفسه، ص 190.

(35) جان بول سارتر، الأدب الملتزم، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2 (بيروت: منشورات دار الآداب، 1967)، ص 45.



من أجل الحرية. لذلك، فمهمة الفيلسوف عويصة، بلا ريب، وصعوبتها تشتد حينما يتوجه بأفكاره إلى الآخرين الذين يشاركونه الوجود السياسي ولا يفلح في تغيير أوهامهم، يقول سارتر: "عندما يستحيل علينا أن نجعل غيرنا يقتسم معنا أنواع اليقين التي نتمتع بها، فلن يبقى لنا سوى الضرب والإحراق والشنق"<sup>(36)</sup>، في إشارة واضحة إلى ذلك القدر الذي لازم الفيلسوف في كل عصر.

إن الفلسفة، أيًا كان أسلوبها أو شكلها أو سجلها، لا تستمد قيمتها إلا من خلال "رابطة الالتزام" التي تجعل الفيلسوف يقف دائمًا أمام "مسؤولية لا يمكن التنازل عنها أو الهروب منها في إقبالها الإتيقي"<sup>(37)</sup>. وتلك صيغة جعلت من الفيلسوف كائنًا يسعى، من خلال لغته الدقيقة وفكره الثاقب وسداد بصيرته، إلى فضح مظاهر التضليل في المدينة. يحدثنا الفيلسوف الفينومينولوجي الفرنسي موريس مرلو-بونتي Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) عن سقراط والتزامه الأخلاقي تجاه ذاته والآخرين، بما في ذلك فضائته، ويُفصل القول في تلك العلاقة المتوترة ونهايتها التراجيدية، "فنفس الفلسفة هي التي تجبره على المثل أمام القضاة، وهي التي تجعله مختلًا عنهم، نفس الحرية التي تحمله على أن يكون بينهم تُحصنه ضد أحكامهم المسبقة"<sup>(38)</sup>، "وإذا كانت المدينة هي حقًا ما يدافع عنه سقراط، فإن الأمر لا يمكن أن يتعلق فقط بمدينة يحملها في نفسه، وإنما بتلك المدينة الموجودة من حوله"<sup>(39)</sup>، بحيث يحمل همومها وآمالها إلى تخوم الممكن من الحلول. فالالتزام الفلسفي ليس مهمة يختارها الفيلسوف، وإنما هو شرط توليدي للفلسفة ذاتها وأمر جسده الممارسة السقراطية التي تحولت إلى ما يشبه التقليد الذي سيرافق تاريخ الفلسفة برمته، باستثناء فلاسفة البهرج والزور والباطل الذين حدثنا عنهم أبو نصر الفارابي (260-339هـ / 874-950م) في كتابه *تحصيل السعادة*<sup>(40)</sup>. وبناء عليه، حتى لو طاردت المدن فلاسفتها وشردتهم وأحرقت كتبهم وألبت الدهماء عليهم، فسيقى صوت الفيلسوف و"يمكن سماعه من خلال الأسلوب، ومن خلال إيقاع الكتابة، في نفسها، وفي فواصلها وفي كبواتها"<sup>(41)</sup>.

## خاتمة: الحرية ومسالكها الوعرة

يعاصر الفكر اليوم حالة من التردّي والفراغ، تتشابه كثيرًا مع الأزمنة التي عاينها الفلاسفة القدماء. هذا الفراغ الذي يُتلع فيه الاجتماعي والسياسي، يجعل الحديث عن وضع الفيلسوف والدور الذي يمكن أن يؤديه بليغ المعنى والدلالة. فالوجه الثوري للفلسفة لا يحتاج إلى أعمال عقل فحسب، بل يتطلب نزوعًا ثوريًا يطالب بالتححرر. والطريق إلى الفلسفة يبدأ بالشجاعة وينتهي بالتضحية. جسارة الفيلسوف

(36) سارتر، ما الأدب؟ ص 299.

(37) Emmanuel Levinas, *Ethique et infini* (Paris: Fayard, 1982), p. 86.

(38) Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1953), p. 41.

(39) Ibid., p. 44.

(40) ينظر: أبو نصر الفارابي، كتاب *تحصيل السعادة*، تقديم وشرح علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1995)، ص 95.

(41) Max Dorra, *Heidegger, Primo Levi et le séquoia* (Paris: Gallimard, 2001), p. 177.

وجرائته في التفكير على نحو مغاير لمنطق الملة، هما ما يفسران صلف المدينة وغطرسة سياستها وتواطؤ أهلها وصمتهم على جرائمها، فمحاكمة ابن رشد الحفيد (520-595هـ/ 1126-1198م) مثلاً، لم تكن بسبب ما نعته العرب في العصر الوسيط بـ "العلوم الدخيلة"، ولم تكن محاكمةً للفلسفة اليونانية، بل للعقل المتحرر من قبضة العقل الفقهي المغلق<sup>(42)</sup>. هذه المحاكمة، وغيرها، وضعت خطأً فاصلاً بين الالتزام الديني والالتزام الفلسفي. فالأول يأخذ طابع الإكراه، والثاني يتخذ من الحرية منطلقاً وغايةً؛ إذ الحرية والمساواة هي المبادئ الملهمة التي هيأت العقول لأولئك الذين فعلوا آثماً ما لم يكونوا قد توقعوا فعله قط، والذين كانوا في الغالب مضطرين للقيام بأفعالٍ لم يكن لديهم ميل سابق للقيام بها<sup>(43)</sup>. ذلك أن أصل السياسة هو الحرية، والحرية هي المساواة في حق الكلام، بل الحقل السياسي هو الميدان الوحيد الذي يمكن فيه للناس أن يكونوا أحراراً حقاً<sup>(44)</sup>.

إن الفكرة المركزية للفلسفة هي تأسيس بداية جديدة تقود بدورها إلى "تأسيس كيان سياسي يضمن المجال الذي يُمكن للحرية أن تظهر فيه"<sup>(45)</sup>. لقد اخترع الفيلسوف فكرة البداية بما هي فكرة إبداع تجربة حياة جديدة قوامها الحكمة، غير أن هذا الطريق لم يكن موحشاً فقط، بل كان دائماً لصيقاً بالمواقع والمغامرة وتحدي الذات؛ إذ ليس ثمة من حكمة تتراكم دونما نقد للذات وإعادة نظر في العلاقات التي تقيمها في عالم الآخرين. الحكمة تعبر عن قدرة الفيلسوف في البدء مجدداً، عبر الكلمة والفعل، وفي خلق فضاءات عامة وحية، حتى وإن تعطلت إمكانات قيام سياسة أصيلة في المدينة فستمنحه الحكمة، رغم ما يرافقها من آلام ومحن، منافذ أخرى للفعل الإنساني.

لكن سؤال الحاضر الذي يُطرح ههنا هو: "ما هي الصيغ الرئيسية للالتزام الفلسفي؟"<sup>(46)</sup>. لا ريب أنه لا محيد عن الانطلاق من عالم المدينة اليوم. لقد أصبحت جميع فضاءاتها ملحقة بأنظمة لم تعد تنتظم من خلال القوة والعنف، وإنما عبر "ديمقراطية ليبرالية متوحشة"، تذكرنا بعبارة مهمة للفيلسوف البراغماتي الأميركي ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007) يقول فيها: "الديمقراطية، في النهاية، أكثر أهمية من الفلسفة"<sup>(47)</sup>. فهي تُعبر عن موقف يتضمن محتوى قمعيًا "إذ تهدف إلى منع الفلسفة من السؤال عن الجوهر الحقيقي للأمر الذي يندرج اليوم تحت اسم 'الديمقراطية'<sup>(48)</sup>. فعلاً، الفيلسوف في المدينة ما بعد الحداثية Postmodern يواجه شكلاً جديداً من أشكال التحكم الاجتماعي المتحرر من الأساليب القديمة في التنكيل والاضطهاد، ففي مدن اليوم اختفى المخيال الصارم حول الحرية وحلت محله ديمقراطية هجينة/ غير جذرية. لقد كان العصر الحداثي مسكوناً بالإنتاج والثورة،

(42) يُنظر تفصيلاً ذلك في المبحث الأخير من: المسكين، ص 109-124.

(43) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2018)، ص 171.

(44) المرجع نفسه، ص 158.

(45) المرجع نفسه، ص 147.

(46) باديو وجيجك، ص 92.

(47) المرجع نفسه، ص 84.

(48) المرجع نفسه.

بينما العصر ما بعد الحداثي مسكون بالإعلام والديمقراطية. إننا نشهد اليوم حرية محمولة على ظهر ديمقراطية غير مسبوقة للكلام والتعبير والاحتجاج، "ففي عمق الصحراء الاجتماعية يقف الفرد السيادي بعلم وحرية يُنظم حياته بحذر"<sup>(49)</sup> في مدينة عملت على تطهير الواقع من الفلسفة، وجرده من وسائل مقاومته الأخيرة عن طريق جعله فضاءً مفتوحاً، يبقى فيه الفيلسوف معرضاً للخطر حتى وهو في أبعد عزلة ممكنة، وتلك صيغة عبرت عنها أرندت بجمالية استثنائية.

في خاتمة كتابها في السياسة وعدًا استعملت أرندت لفظ "الصحراء" استعارةً تعبر عن خسارتنا المستمرة للعالم والمدن لمبدعيها، فحينما يتوغل عالم الصحراء يدمر الذوات والمدن/ الواحات، وحتى أولئك الفارون من الصحراء إلى الواحات، يخربون واحات الفلسفة والفن والحب والصدقة في قفار هذا العالم. يتعلق الأمر عند أرندت بجعل السياسة مطلباً يتحقق بتحقيق الحرية، تلك الكلمة التي حركت الأفراد والجماعات. الفيلسوف حر ويتوجه إلى أناس أحرار، وهو مسؤول، ومسؤوليته هي التي تجعله يتخذ موقفاً محدداً. ولما كان محكوماً عليه بالحرية - وفق توصيف سارتر - فإنه يحمل على عاتقه عبء العالم كله.

## References

## المراجع

### العربية

- أرنت، حنة. في الثورة. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2018.
- \_\_\_\_\_ . في السياسة وعدًا. تقديم جيروم كوهن. ترجمة معز مديوني. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2018.
- \_\_\_\_\_ . ما السياسة؟ ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك. الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف، 2014.
- باديو، آلان وسلافوي جيجك. الفلاسفة في الحاضر. بيتر إنغلمان (محرر). ترجمة وتقديم يزن الحاج. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013.
- بيدبا. كلية ودمنة. ترجمة عبد الله بن المقفع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.
- توفلر، ألفين. تحول السلطة، المعرفة والثورة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين. ترجمة لبنى الريدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.
- الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط 6. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

(49) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص 26.

- دولوز، جيل وفليكس غتاري. ما هي الفلسفة. ترجمة وتقديم مطاع صفدي. بيروت/ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997.
- سارتر، جان بول. الأدب الملتزم. ترجمة جورج طرابيشي. ط 2. بيروت: منشورات دار الآداب، 1967.
- \_\_\_\_\_ . ما الأدب؟ ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.
- الفارابي، أبو نصر. كتاب تحصيل السعادة. تقديم وشرح علي بو ملحوم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995.
- فوكو، ميشيل. يَجِبُ الدفاع عَنِ المجتمع: دُرُوسٌ أَلْقِيَتْ فِي الكوليج دي فرانس لِسَنَةِ 1976. ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.
- كانط، إيمانويل. "إجابة عن السؤال: ما التنوير؟". ترجمة إسماعيل مصدق. فكر ونقد. العدد 4 (1997).
- لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001.
- المسكيني، فتحي. فلسفة النوبات. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997.
- نصار، ناصيف. منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر. ط 2. بيروت: أمواج للنشر والتوزيع؛ الفرات للنشر والتوزيع، 2001.

#### الأجنبية

- De Certeau, Michel. *L'invention du quotidien*. vol. 1: *Arts de faire*. Paris: Union générale d'éditions, 1980.
- Dorra, Max. *Heidegger, Primo Levi et le sequoia*. Paris: Gallimard, 2001.
- Encyclopaedia universalis*. Corpus 18. at: <https://bit.ly/3Lv4zQO>
- Levinas, Emmanuel. *Ethique et infini*. Paris: Fayard, 1982.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.
- Simon, Critchley. *The Faith of the Faithless*. London/ New York: Verso, 2012.