

\*Bahaa Eldeen Mohammed Osman | بهاء الدين محمد عثمان

## النظرية النقدية بين غزة وأوشفيتز: النقد من تخوم الإمبراطورية

### Critical Theory between Gaza and Auschwitz: Critique from the Frontiers of Empire

**ملخص:** تنطلق هذه الدراسة من بيان يورغن هابرماس الداعم لإسرائيل إبان حرب غزة، محاجةً بأن موقفه ليس زلةً عابرةً، بل يكشف قصورًا بنيويًا في تأطير النظرية النقدية للحدث والذاكرة. ولتفكيك ذلك، تقدّم مفهوم "النقد من تخوم الإمبراطورية"، بوصفه نهج قراءة للمساهمة في التلقّي العربي، موظفةً إياه لمساءلة النظرية من مواقع، كغزة وناميبيا، كاشفةً حدود كونيتها وتاريخها الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد. وتبيّن أثر تغييب العنف الاستعماري في فهم الهولوكوست عند ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، وتحول "أوشفيتز" إلى مركز أخلاقي حصري، لتنتهي كونه هابرماس التواصلية إلى تضامنٍ إثني إقصائي. وتختتم بدعوة إلى تجاوز التبعية المعرفية عبر تأسيس تلقّ عربي نقدي منفتح على إبستمولوجيات الجنوب المعاصرة.

**كلمات مفتاحية:** يورغن هابرماس، النظرية النقدية، الهولوكوست، الآخر، إبستمولوجيات الجنوب.

**Abstract:** This research takes as its point of departure Jürgen Habermas's statement of support for Israel during the war on Gaza, arguing that his position is not a mere aberration, but rather exposes a structural deficit in Critical Theory's framing of modernity and memory. To deconstruct this, the study introduces the concept of "critique from the peripheries of empire" as a hermeneutic approach contributing to the Arab reception of Critical Theory. It employs this concept to interrogate the theory from standpoints such as Gaza and Namibia, revealing the limits of its universalism and its excluded imperial-colonial history. Furthermore, the paper demonstrates the impact of erasing colonial violence from Adorno and Horkheimer's understanding of the Holocaust, showing how Auschwitz was transformed into an exclusive moral center. Consequently, Habermas's communicative universalism is ultimately reduced to an exclusionary ethnic solidarity. The study concludes with a call to overcome epistemic dependency by establishing a critical Arab reception open to contemporary Epistemologies of the South.

**Keywords:** Jürgen Habermas, Critical Theory, The Holocaust, The Other, Epistemologies of the South.

\* باحث، حاصل على الماجستير في الفلسفة من معهد الدوحة للدراسات العليا.

A Researcher who Holds an MA in Philosophy from the Doha Institute for Graduate Studies.

Email: Bahaa.eldeen.tokar@gmail.com

## مقدمة

أثار بيان يورغن هابرماس الصادر في 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2023 بعنوان "مبادئ التضامن"<sup>(1)</sup>، والموقع مع عدد من الفلاسفة، اهتماماً واسعاً نظراً إلى شهرة هابرماس وتأثيره الواسع في الأكاديمية العربية والغربية، فضلاً عن موقعه المركزي في النظرية النقدية والفلسفة النظرية الاجتماعية الحديثة. ولم يكن هذا الاهتمام منفصلاً عن تاريخ العلاقة بين الفكرين العربي والغربي، وهي علاقة ظلت مثار حوار وجدال في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بين من يتلقى الفكر الغربي بوصفه أفقاً كونياً للتحرر والعقلانية والنقد، ومن يسعى إلى مساءلته ونقده.

أعلن هابرماس، في بيانه، تضامنه مع دولة إسرائيل وحقها في الدفاع عن نفسها عقب أحداث 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. وقد قوبل البيان بانتقادات متعددة في السياق العربي، رأت فيه تراجعاً عن كونه مشروعاً فلسفياً، أو تناقضاً مع أخلاقياته التواصلية، أو سقوطاً أخلاقياً للفلسفة الغربية أمام محنة الفلسطينيين في غزة. وقد توزعت هذه الانتقادات على اتجاهات مختلفة؛ فقرأ بعضها البيان بوصفه موقفاً سياسياً إزاء الراهن، لا تأسيساً فلسفياً نظرياً<sup>(2)</sup>، وربطه البعض الآخر بالمركزية الأوروبية، وقارنه اتجاه ثالث بمواقف فلاسفة غربيين منحازين إلى فلسطين<sup>(3)</sup>، بينما قرأته مقاربات أخرى بوصفه تحريضاً للنقاش حول الإبادة، أو امتداداً للنزعات العرقية في الفلسفة الألمانية<sup>(4)</sup>.

وعلى الرغم من أهمية هذه القراءات ومواقفها من البيان، فقد ظلت محكومةً بلحظة البيان ومفاعيله الأخلاقية والسياسية المباشرة، من دون أن تمضي بعيداً في مساءلة بنية النظرية النقدية، أو تفحص الشروط المفهومية والمعارية التي جعلت هذا الموقف ممكناً داخل النسق الهابرماسي نفسه. لذلك، لا يعود موقف هابرماس موضوعاً للنقد الأخلاقي والسياسي فحسب، بل يغدو كاشفاً لتوتر أعمق في تلقي الفكر العربي للفكر الغربي؛ توتر بين التعامل معه بوصفه معرفةً كونيةً محايدة، ومساءلته بوصفه معرفةً مشروطةً بتاريخها الأوروبي، وبالعلاقات القوة والاستعمار التي أسهمت في تشكيل مفاهيمه وحدوده.

(1) ينظر:

"Principles of Solidarity – A Statement," *Normative Orders*, Goethe University Frankfurt, accessed on 13/9/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sh5>

(2) ينظر: فتحي المسكيني، هذه الذات ليست لك: صدوع ديكلونالية (تونس: الأمانة للنشر والتوزيع، 2025)، ص 228-245.

(3) تمثل مقالات محمد الأشهب، وإدريس هاني، وأصف بيات، وصالح بوسريف، وسهيل القش اتجاهاتاً أخلاقياً ونقدية في قراءة البيان. ويركز عبد الله السيد ولد أباه ومحمد المعزوز على المركزية الأوروبية والغربية، بينما يقارن عبد السلام بنعبد العالي موقف هابرماس بموقف دولوز من فلسطين. ينظر على نحو خاص القسم الثالث "حول بيان هابرماس: قراءات وردود"، في: المثقفون الغربيون وأحداث غزة: قراءات في موقف الإنجليز من القضية الفلسطينية، تقديم بثينة شعبان، إشراف وتنسيق إدريس هاني (بغداد: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2024)، ص 443-496.

(4) للاطلاع على آراء وردود فعل أخرى على البيان، وعلى قراءة نقدية له تربطه مباشرة بفكره ومدوناته. ينظر: بهاء الدين محمد، "التناقضات الفكرية في بيان هابرماس عن حرب غزة: بين كونه القِيم وخصوصيتها"، مجلة الفراتس، 2024/7/2، شوهدي في

2026/9/13، في: <https://acr.ps/hBy2sxG>

تنطلق الدراسة من هذا التوتر تحديداً؛ إذ تتعامل مع بيان هابرماس بوصفه مناسبةً لاختبار العلاقة بين الفكر العربي والفكر الغربي على مستوى النقد والمساءلة وإعادة التوضع. ومن هنا تفتح سؤالاً أعمق: كيف يمكن أن يتلقّى الفكر العربي النظرية النقدية بوصفه موقعاً معرفياً آخر، قادراً على كشف ما تستعبده في مفاهيمها وتأسيساتها من خبراتٍ وتواريخٍ وضحايا؟

وتجعل الدراسة سؤال التلقّي هذا مدخلاً إلى مساءلة الشروط النظرية التي جعلت موقف هابرماس ممكناً؛ إذ لا تتعامل مع البيان بوصفه موقعاً سياسياً منفصلاً عن نسقه الفلسفي، أو زلّة أخلاقية عارضة، أو تحولاً متأخراً في فكر هابرماس، بل بوصفه نتيجةً بنيوية داخل هذا النسق<sup>(5)</sup>، ومتسقة مع بعض تقاليد النظرية النقدية منذ ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. وتبعاً لذلك، تنطلق الدراسة من أنّ هذه الانتقادات، على أهميتها، أغفلت محورية معاداة السامية وفراة الهولوكوست في فكره، وصلتهما بمفهومَي الوطنية الدستورية والتضامن الاستذكاري. لذلك تسعى إلى بيان كيف أفضى إقصاء التجارب الاستعمارية الأوروبية خارج أوروبا إلى بناء ذاكرة أخلاقية متمركزة حول "أوشفيتز"، أي معسكر الاعتقال النازي الأشهر، وعاجزة عن استيعاب الإبادات التي ارتكبت ضد الشعوب غير الأوروبية، كما تتجسّد في وقتنا الحاضر في غزّة، التي تتناولها الدراسة بوصفها موقعاً معرفياً كاشفاً لحدود الكونية الهابرماسية والنظرية النقدية بعامة.

بناءً على هذا الزعم، أعيد بناء النظرية النقدية، وأنطلق من يوم 7 تشرين الأول/ أكتوبر بوصفه حدثاً يعيد، في أفقنا، ترتيب شروط الفهم والخطاب بعامة. فهو لا يفتأ يعاود كلّ مرّة تشكيل الخطابات الفكرية والمواقف السياسية، مسائلًا، على نحو لا ريب فيه، الفكر النقدي الغربي، وبالقدر ذاته نظيره العربي. ويفرض أسئلته الخاصة، ويشكّل بها شروط النقاش المعرفي والنقدي حول الاحتلال والتحرّر في سياقنا العربي. وبإيعاز من الحدث، ولأغراض التدارس والتداول النقدي عريباً، أتناول النظرية النقدية بالنقد، وعلى نحو خاص هوركهايمر وأدورنو وهابرماس، عبر مفهوم تشجده الدراسة وهو "النقد من تخوم الإمبراطورية"، محاولةً به توفير أداة في الفكر العربي تعينه على تلقّي تقاليد الفكر الغربي ومفاهيمه نقدياً من دون استتباع معرفي، وتقترح إنهاء عزلته وحصر تلقّي الفكر وترجمته في الفكر الغربي وحده<sup>(6)</sup>، وذلك عبر الانفتاح والحوار مع إستيمولوجيات الجنوب المختلفة.

(5) تتبّع هذه الدراسة النسق النظري لبعض فلاسفة النظرية النقدية، متجنّبةً، قصداً، البيوغرافيا الشخصية لفلاسفة المدرسة وأهمّ أعلامها لتبرز تشابك الفكر والنظرية مع أدوات السيطرة نسقياً. ولو دُقّق في هذه البيوغرافيات، لبانت بعض مواقف أعلام النظرية النقدية الداعمة لتأسيس دولة الاحتلال 1948، باستثناء إريك فروم، بوصفها ملجأً للناجين من الهولوكوست، أو منحاظةً إليها في حرب 1967 ضدّ تهديد الإبادة العربية بحسب وصف بعضهم. وبعيداً عن اللحظات الحرجة والاستثنائية التي تعرّضت لها دولة الاحتلال، تبدّى مواقف ناقدة، أحياناً، تتضمن دعوات لإقامة دولتين أو لمنح الفلسطينيين حقّ تقرير المصير. لمعرفة أكثر حول مواقف فلاسفة النظرية النقدية من دولة الاحتلال عبر دراسة لأرشفاتهم الشخصية من مراسلات ومقالات أو مقابلات، ينظر الفصل الثالث في:

Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism* (New York: Cambridge University Press, 2014), pp. 111–148.

(6) قليلة هي الكتابات العربية التي تنبّهت لعزلة الفكر العربي عن محيطه الجنوبي وحصر تلقّي الفكر الغربي، وأهمها، كتاب إليزابيث كساب. إذ تناولت فيه مشكلة انغلاق الفكر العربي على الغرب بوصفه مخاطباً ومحاوراً وحيداً وعزلته عن بقية النقاشات ما بعد الاستعمارية، ومن ثمّ، حاولت معالجة هذه الإشكاليات عبر المنظور المقارن. ينظر المقدّمة والفصل السادس: إليزابيث سوزان كساب، *الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد العربي المعاصر* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 29–33، 369–459.

تنوّع الدراسة في أربعة أقسام وخاتمة. وتبدأ بتأطير نظري لنهجنا "النقد من تخوم الإمبراطورية"، بوصفه مسألةً لقصور النظرية النقدية عن استيعاب الشروط الإمبراطورية-الكولونيالية التي أسهمت في تشكيل أحداثها ومفاهيمها، وذلك من خلال محاورة نقدية مع ديبش شاكرابارتي وجرمندر بامبرا ووالتر مينيولو، وتجاوز حدود مقارباتهم بما يخدم سؤال الدراسة. ويتقدّم القسم الثاني في اختبار هذا النهج من داخل النظرية النقدية نفسها، عبر قراءة جدل التنوير لأدورنو وهوركهايمر، حيث يظهر نقد الحداثة والتنوير من داخل تجربة أوروبية يغيب عنها الاستعمار بوصفه بنيةً تأسيسيةً للعالم الحديث. أمّا القسم الثالث، فينتقل إلى أدورنو بوصفه المنظر الذي حوّل أوشفيتز إلى مركزٍ إيتيقي للمعاناة وشرطٍ للمعرفة النقدية. ويناقش القسم الرابع (الأخير) هابرماس بوصفه من أعاد بناء هذا الامتياز الأخلاقي للهولوكوست مؤسسًا وسياسيًا، عبر مفاهيم الذاكرة والتضامن الاستذكاري والوطنية الدستورية. وتعود الخاتمة إلى سؤال النظرية النقدية ذاتها، مقترحةً تصورًا إيتيقيًا يدعو إلى تعلّم النظرية النقدية، وسواها من التقاليد النظرية، من الآخر وبمعيته، وإلى إقامة حوار عربي مع فكر الجنوب بما يتيح تجاوز التبعية المعرفية.

### أولاً: تأطير نظري: النقد من تخوم الإمبراطورية

ارتبطت الحداثة الأوروبية عضوياً بخارجها، وتشكّلت بنيتها الداخلية تزامنياً مع تجارب العنف والاستعمار والسيطرة في مجتمعات الجنوب<sup>(7)</sup>. ومع ذلك، تواصل النظرية النقدية إنتاج مفاهيمها انطلاقاً من تجربة داخلية معزولة، مقارنةً بالحداثة بوصفها مكتفية ذاتياً ومؤسسة لمعياريتها داخلياً، من دون الاعتراف بالعلاقات الإمبراطورية-الكولونيالية التي أسهمت في تشكيلها، ما يعيد إنتاج منظور محلي يدّعي الكونية. ويعبر هابرماس عن هذا التصوّر للحداثة حين يؤكّد ما يلي: "لم تعد الحداثة تريد استعارة المعايير التي توجّه نفسها بها من نماذج أزمنة سابقة، بل عليها أن تُنتج معياريتها من ذاتها"<sup>(8)</sup>. أمّا هذه المعايير والمفاهيم المقصودة فهي الناشئة فيما يسمّى العصر الحديث وتشمل مفاهيم الثورة والتقدّم والتطور والتحرّر والأمة.

يغفل هذا التصوّر الهابرماسي الشروط التاريخية والاستعمارية لهذه المفاهيم، ويُبقي معيارية الحداثة حبيسة أفق أوروبي مغلق. لذلك، اقترح شاكرابارتي، المؤرخ والمنظر ما بعد الاستعماري في جامعة شيكاغو، "أقلمة" Provincializing الفكر الأوروبي<sup>(9)</sup>؛ أي رده إلى طابعه المحلي بوصفه نتاجاً

(7) يؤرّخ مفكرو الجنوب وينظرون في الحداثة والاستعمار من منظوراتهم التاريخية وخبرات مجتمعاتهم كلّ من منظوره. ومع تباين مناهجهم وحقول اشتغالهم، فإنّ قاسماً مشتركاً يجمع معظم هذه الكتابات، يتمثّل في الربط، وإن بصيغ وخلاصات مختلفة، بين تشكّل الحداثة الأوروبية واتساع المشروع الاستعماري. للاطلاع نقدياً على تيارات الجنوب المختلفة وأبرز أعلامها، ينظر: محمد عبد الرحمن حسن، نقد فكر الجنوب (العالمي): مقدّمة للانتقال من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة، ط 2 (الخرطوم: مركز مناظير جديدة للبحوث والنشر، 2022).

(8) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Frederick Lawrence (trans.) (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), pp. 10–11.

(9) اعتمدت بعض الكتابات على "تريف" ترجمة لـ Provincializing. ينظر: المسكني، ص 56-67؛ أستعمل "أقلمة" ترجمة لـ Provincializing، لا "تريف"، لأنّ المقصود عند شاكرابارتي ردّ أوروبا إلى إقليم معرفي وتاريخي مخصوص، لا تحويلها إلى "ريف" في مقابل مدينة أو مركز. للمزيد عن استعمالات الجذر (ق ل م) وصلته بالقطع والكتابة والتحديد. ينظر: "قلم" و"إقليم"، معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، شوهد في 2025/12/12، في: <https://acr.ps/hBy2sOh>

لجماعة وسياق تاريخي مخصوصين، بما يعني أنّ مفاهيمه ليست كونية، بل متجذّرة أوروبياً. ومع ذلك، يرى شاكرابارتي أنّ هذا الفكر، على الرغم من انغلاقه ومحدوديته، يظلّ ضرورياً للسياقات الأخرى وإن كان غير كافٍ لها<sup>(10)</sup>. ويستهدف نهجه في الأقلمة المفاهيم والنظريات، خاصّة السياسية منها، المنغلقة على الجغرافيا الأوروبية، والعاجزة عن الاستيعاب والترحال إلى سياقات أخرى. غير أنّ هذا الطرح، على الرغم من كشفه عن محلية الفكر الأوروبي، يُقيي له أولوية معرفية بوصفه ضرورياً، بما يكرّس هيمنته من دون مساءلة كافية لحدوده وإقصائه لتجاربه العالمية.

وعلى خلاف الأولوية التي يمنحها شاكرابارتي للفكر الأوروبي، تسعى هذه الدراسة إلى إعادة تقييم النظريات والمفاهيم المرتبطة بالحدّات الأوروبية، عبر مساءلتها ضمن إطارها الإمبراطوري-الكولونيالي، وفحص قدرتها على استحضار هذه التجربة داخل أنساق تفكيرها ومفاهيمها، ومدى استيعابها لها. كما تتبّع كيف تُقصي التجربة نفسها من داخل المفاهيم نفسها، ومن طرائق تأطير الحدّات مفهوماً وتاريخياً، وما ينتج هذا الإقصاء من تحيزات واستبعادات منهجية داخل النظرية النقدية.

على هذا الأساس، لا ينصبّ اهتمام الدراسة على ردّ الفكر الأوروبي إلى محليته فحسب، بل على مساءلته عند النقطة التي تلتقي فيها ادّعاءاته الكونية مع التاريخ الإمبراطوري-الكولونيالي الذي يستبعده من بنيته. وهذه النقطة هي التي أسّماها "تخوم الإمبراطورية"<sup>(11)</sup>؛ ومن ثمّ أفتّرح "النقد من تخوم الإمبراطورية" اسماً لهذا النهج؛ وأستعمل صيغة "النقد التخومي" اختصاراً له، لأنّه يعبر على نحو أدقّ عن موقع هذه الدراسة بين الأقلمة واللا أقلمة. فالمقصود فحص المفهوم عند تخوم تاريخه الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد؛ أي عند الموضع الذي يظهر فيه المفهوم، في آن واحد، بوصفه حاملاً لمطلب كوني، ومشدوداً إلى تجربة تاريخية عالمية يستبعدها أو يعجز عن استيعابها داخل بنيته، وليس ردّ النظرية النقدية إلى محليتها الأوروبية فحسب، كما يفعل نهج شاكرابارتي. بهذا المعنى، يتعامل النقد التخومي مع كونية المفهوم بوصفها توتراً داخلياً ينبغي تشخيصه.

ويستفيد هذا النهج من مفهوم التفكير الحدودي Border Thinking عند والتر منيولو، المفكّر الديكولونيالي والأستاذ الفخري في جامعة ديوك، ولا سيّما في ربطه بين إنتاج المعرفة وموقعها داخل ما يسمّيه الاختلاف الاستعماري. فالتفكير الحدودي عند منيولو يتجاوز معنى الحدود الجغرافية إلى التفكير من المواقع التي وضعتها الحدّات الأوروبية خارج مركز إنتاج المعرفة أو في هامشه، أي

(10) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2008), p. 6.

(11) اصطلفت الدراسة لفظ "التخوم" Frontier بدلاً من "الحدود" Border. فالحدود تحيل غالباً إلى خطّ فاصل أو قاطع يميّز بين داخلي وخارج، أو بين مجالين متقابلين. أمّا التخوم فتحيل إلى منطقة تماسّ وتداخل وتوتّر كما طرّح مع لانغر وفرنانديز-غوتز. إذ بيّنا، بالاستناد إلى منيولو، أنّ التخوم Frontier تحمل بُعداً إستيمولوجياً غير ملازم لمفهوم الحدود، لأنّها ترتبط بتصوّرات المعرفة والفضاء والتوسّع الإمبراطوري. لذلك تبدو "التخوم" أنسب لهذه الدراسة من "الحدود". ينظر:

Christian Langer & Manuel Fernández-Götz, "Boundaries, Borders and Frontiers: Contemporary and Past Perspectives," *Journal for Ancient Studies*, Special vol. 7 (2020), pp. 33-47.

في موضع الخارجية Exteriority<sup>(12)</sup>. ومن ثمّ، فهو ينقل موقع النطق من المركز إلى التخوم، ومن التاريخ الأوروبي المهيمن إلى التواريخ المحلية والمعارف التابعة التي تكشف الوجه الاستعماري للحدثة<sup>(13)</sup>. وبدلاً من إضافة معرفة الجنوب إلى رصيد المعرفة الغربية، يسعى التفكير الحدودي إلى زعزعة الامتياز الإبتيمولوجي الذي جعل الغرب مركزاً لإنتاج المفاهيم والمعايير<sup>(14)</sup>. ويطوّره بوصفه إمكاناً لتجاوز الكونية الغربية المجردة نحو أفقٍ كوني نقدي صادر من مواقع تاريخية متعدّدة لا من مركز واحد<sup>(15)</sup>.

غير أنّ النقد التخومي كما تستعمله الدراسة يختلف عن التفكير الحدودي عند منيولو في موضوعه ووظيفته. فبينما يركّز منيولو على إنتاج معرفة ديكونيالية من موقع الاختلاف الاستعماري، تركّز الدراسة على فحص المفهوم الأوروبي نفسه عند تخوم تجربته التاريخية المُستبعدة. لذلك تصبح التخوم موضعاً داخلياً في المفهوم، أي النقطة التي يتوتّر فيها ادّعاؤه المجرد بالكونية مع تاريخه الإمبراطوري-الكولونيالي الذي يستبعده أو يعجز عن استيعابه، ولا تكون التخوم هنا موقعاً خارجياً فحسب، ولا موضع نطق بديل فحسب أيضاً. ومن ثمّ، فالنقد التخومي لا يسأل، مثل منيولو، من أين نتلقّظ؟<sup>(16)</sup> بل يسأل أيضاً: ماذا يكتب المفهوم حين يُتلقّظ به؟

يظهر الفرق كذلك في علاقة كليهما بالفكر الأوروبي. فالتفكير الحدودي عند منيولو يهدف إلى فتح أفق ديكونيالي ينفكّ عن مركزية المعرفة الغربية، ويعيد الاعتبار إلى التواريخ المحلية والمعارف التابعة<sup>(17)</sup>. أمّا النقد التخومي فينطلق من افتراض مختلف مفاده أنّ إنتاج معرفة من مواقع غير أوروبية يقتضي أولاً الحدّ من هيمنتها ومن امتيازها الكوني المزعوم، عبر اختبار مفاهيمها من المواقع التي استبعدتها أو عجزت عن استيعابها داخل تجربتها، بما يمثّل قصوراً ذاتياً في مفاهيمها من داخل تجربتها التاريخية، وليس عبر العصيان الإبتيمي بوصفه خياراً ديكونيالياً وحيداً يستجيب للجرح الكولونيالي كما يسعى منيولو<sup>(18)</sup>.

ولغرض اختبار مفاهيمها، تستعين الدراسة بمفهوم منيولو الاختلاف الاستعماري Colonial Difference، والذي ينبني على مغايرة جذرية في الموقع والخبرة التاريخية والاجتماعية

(12) Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), p. 18.

(13) Ibid., p. 13.

(14) Ibid., p. x.

(15) Walter D. Mignolo, "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism," *Public Culture*, vol. 12, no. 3 (2000), pp. 721-748.

(16) والتر د. منيولو، "العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الدي-كولونيالية"، ترجمة فتحي المسكيني، ألباب، العدد 8 (شتاء 2016)، ص 3، 8.

(17) Mignolo, *Local Histories/ Global Designs*, p. x.

(18) منيولو، ص 5.

للمجتمعات المستعمرة<sup>(19)</sup>. وعبر تركيبه بالنقد التخومي، أقرأ لحظات تاريخية أغفلتها النظرية النقدية مثل الإبادة الألمانية في ناميبيا، وأفحص تفاعلها مع أحداث في السياق العربي<sup>(20)</sup>، مثل احتلال العراق والإبادة في غزّة، لفهمها في ضوء تأسيساتها النظرية وغاياتها. وتُستعمل هذه المواقع بوصفها مواقع اختبار، لا أمثلة خارجية تُضاف إلى النظرية فحسب؛ إذ تكشف ما تعجز مفاهيمها عن رؤيته في مسائل الحداثة والذاكرة والتضامن الاستذكاري ومعاداة السامية. بهذا المعنى، يتخذ النقد التخومي مساراً مزدوجاً بحيث يستفيد من التفكير الحدودي، لكنّه يوجّه هذا التفكير إلى داخل المفهوم الأوروبي ذاته، حيث تتكشف الفجوة بين المفهوم وتاريخه المُستبعد.

يتألف هذا الهدف مع مساعٍ فكريةٍ راهنة لفلاسفة ومفكرين أعادوا مساءلة النظرية النقدية، مستقصدين مركزيتها الأوروبية بالمزج والنقد، ومحاولين ربطها بسياقات عالمية متشابكة. من بين هذه المساعي، تبرز أعمال إيمي ألين، أستاذة الفلسفة في جامعة ولاية بنسلفانيا، والمنتمة إلى تيار النظرية النقدية، وتعمل على إنهاء استعمارها من الداخل. تقترح ألين استيعاب ومحاورة النظرية النقدية للفكر ما بعد الاستعماري والديكولونيالي إن كانت تسعى لأن تكون نقدية بحق. وتكمن مساهمتها الجوهرية في نقد مفهوم التقدّم عند هابرماس وأكسل هونيث وراينر فورست. إذ ترى أنّهم، في إطار بحثهم عن أسس معيارية للحداثة يمكن الدفاع عنها والبناء عليها، استعملوا مفهوماً معيارياً للتقدّم، متجاوزين إشكالاته واستخدامه لتبرير المشاريع الاستعمارية، سواء على المستوى السياسي أو المعرفي<sup>(21)</sup>. وفي نهاية المطاف، وبلاستناد إلى أدورنو وميشيل فوكو، تفرّق ألين بين التقدّم بوصفه حقيقة وبوصفه ضرورة، مدافعةً عن إمكانية توفير مفهوم عن التقدّم لا يستند إلى قراءته باعتباره حقيقة تاريخية، بل بوصفه مشروعاً أخلاقياً مستقبلياً ضرورياً<sup>(22)</sup>.

وفي مسعى آخر يتقاطع غائياً مع اشتغال ألين، ساءلت بامبرا، عالمة الاجتماع والمنظرة ما بعد الاستعمارية في جامعة ساسكس، قصور البنية المعرفية السوسولوجية الأوروبية، معتبرةً إياها متورّطة في تاريخ غير مكتمل للتوير والحداثة، يُقصي التجارب الاستعمارية من بنيته التفسيرية<sup>(23)</sup>. لذلك

(19) Walter D. Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *The South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002), pp. 57–96.

(20) يربط هابرماس بين النظرية والممارسة، في امتدادٍ لتقليدٍ يستمد جذوره من كارل ماركس، وبنّت عليه النظرية النقدية مع ما أدخلته عليه من نقدٍ وتطوير. وتنطوي النظرية النقدية للمجتمع، ذات التوجه العملي، عند هابرماس، على علاقةٍ مزدوجةٍ بين النظرية والممارسة؛ فهي تتأمل شروط نشوئها التاريخي، وتستشرف، في الوقت نفسه، إمكانات تطبيقها العملي. ومن ثمّ، يمكن فهم تدخلاته السياسية بوصفها امتداداً لتوجيهٍ نظري للممارسة السياسية، غايته تغيير نظام المؤسسات القائم. للمزيد حول تصوّر هابرماس لهذه العلاقة، انظر المقدمة والفصل الأخير:

Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, John Viertel (trans.) (Boston: Beacon Press, 1973).

(21) Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New Directions in Critical Theory (New York: Columbia University Press, 2017), pp. 4–5.

(22) Ibid., p. 16.

(23) ينظر:

Gurminder K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, 2<sup>nd</sup> (ed.) (Cham: Springer International Publishing, 2023).

تدعو إلى ضرورة مساءلة هذه المقاربات عبر دمج المنهجيات الديكولوجية والتواريخ المتصلة Connected Histories، بما يتيح إعادة التفكير فيها وتجاوز طابعها الإقصائي المغلق<sup>(24)</sup>. ويهدف نهجها هذا إلى رؤية العمليات الاجتماعية بوصفها وحدات مترابطة وذات جذور مختلفة يتشارك فيها العالم الاستعماري والمركز الأوروبي ويتبادلان التأثير على حدّ سواء، بينما تنكر الحداثة هذا الدّين تجاه الآخرين المستعمرين<sup>(25)</sup>.

ترى بامبرا أنّ الإشكال في النظرية النقدية ليس في طابعها المعياري فحسب، كما هو الحال مع ألين، بل في تأطيرها للحداثة<sup>(26)</sup>. وهو ما أتفق معه وتنظر عبره الدراسة نقدياً. غير أنّ بامبرا صاغت أطروحتها النقدية في النظرية النقدية بكيفية مجردة من دون أن تُجري تطبيقاً فعلياً على أيّ من مفاهيمها وأعمالها. إلى جانب ذلك، أُوْخذ نهجها في التواريخ المتصلة بانطلاقة تحليلياً من التاريخ الأوروبي ومن موقع غير معيّن خارجها، وإن استعانت بخبرة المجتمعات المستعمرة في نقد سرديّة الحداثة الأوروبية، إذ يروم نهجها معارضة الأطروحة القائلة بخصوصية أوروبا وتطورها المستقل، ونقد تصوّرها بوصفها كياناً مستقلاً ومتماسكاً<sup>(27)</sup>.

وتظهر حدود هذا النهج، على الرغم من أهميته، في أنه يوسّع السردية الأوروبية أكثر ممّا يخلخل بنيته المعرفية؛ فهو يعيد وصل التاريخ الأوروبي بتواريخه الإمبراطورية-الكولونiale، لكنّه لا يمنح الخبرات الأخرى موقعاً كاملاً في إنتاج معرفة مغايرة خارج مركزية هذه السردية. لذلك، لا تنطلق دراستنا من تاريخ أوروبي موسّع يُدمج تواريخ المستعمرات، كما يفعل نهج بامبرا في التواريخ المتصلة، بل تعتمد مواقع نظريّة خارجية لاختبار حدود النظرية ذاتها من خارج مركزها الأوروبي، لا بهدف المماثلة بينها، ولا لإضافة أمثلة خارجية إلى النظرية. وبهذا المعنى، يتجاوز نهجنا "إعادة التفكير" عند بامبرا عبر تعيين نقاط ارتكاز معرفية خارج المركز الأوروبي تكشف قصوره الذاتي بغية التحرر من هيمنته الإبيستيمولوجية، وليس لأجل فهم المركز وإعادة بنائه كما تفعل بامبرا<sup>(28)</sup>.

ويتعامل نهجنا مع إعادة بناء المفاهيم بوصفها إمكاناً مشروطاً بتغيير موقع النظر، بحيث تفتح المفاهيم على التجارب من خارج المركز الأوروبي. ويتحدّد هنا اختلاف آخر مع بامبرا في مستوى التحليل وموضوعه وحقل إسهامه؛ فبامبرا تقدّم إسهامها أساساً داخل حقل السوسيولوجيا التاريخية، عبر نقد الخيال السوسيولوجي الأوروبي وإعادة بناء سرديّة الحداثة من خلال التواريخ المتصلة<sup>(29)</sup>، بما يكشف تشكّل سرديّة أوروبا في علاقتها بالمستعمرات. أمّا هذه الدراسة فتنتقل النقد إلى مستوى

(24) Ibid., p. 33.

(25) Ibid., pp. 31, 76.

(26) Gurinder K. Bhabra, "Decolonizing Critical Theory?" *Critical Times*, vol. 4, no. 1 (2021), pp. 73–89.

(27) Bhabra, *Rethinking Modernity*, p. 5.

(28) Ibid.

(29) تعرض بامبرا، في مقدمة كتاب "السوسيولوجيات المتصلة"، إسهامها العام، بنظر:

Gurinder K. Bhabra, *Connected Sociologies* (London: Bloomsbury Academic, 2014), pp. 16–17.

المفاهيم داخل النظرية النقدية، فتفحص كيف تتشكل مفاهيم الحداثة والعنف والذاكرة والتضامن والآخر ومعاداة السامية ضمن أفقٍ أوروبيٍ مخصوص، وكيف تحدّد، على الرغم من ادّعاءها الكونية، ما يمكن رؤيته والاعتراف به، وما يبقى خارج مجالها التاريخي والأخلاقي. وبناءً عليه، تحضر التجربة الكولونيالية هنا بوصفها أثرًا معرفيًا مُستبعدًا داخل بنية المفهوم، يكشف قصوره الذاتي في استيعاب تواريخ الاستعمار وضحاياه، وفي الاعتراف بالمعارف والتجارب غير الأوروبية بوصفها مواقع منتجة للنقد والمعرفة.

تأسيسًا على هذا التمييز، يشتغل النقد التخومي في المسافة المتوتّرة بين الأقلمة واللا أقلمة. فهو يزحزح الفكر الأوروبي عن كونيته، من دون أن يردّه إلى محلية مغلقة، ويفحص مفاهيمه عند الموضع الذي تتقاطع فيه مطالبه الكونية مع تاريخه الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد. وبذلك تختلف هذه المقاربة عن شاكرابارتي، الذي يردّ أوروبا إلى إقليمها، وعن بامبرا، التي تعيد وصل الحداثة الأوروبية بتواريخ المستعمرات، لأنّ النقد التخومي يسأل عن الكيفية التي يعمل بها استبعاد هذه التواريخ داخل المفهوم ذاته.

وعلى نحوٍ يترجم هذا التمييز في قراءتنا للنظرية النقدية، يبدأ النقد التخومي من تغيير موقع النظر في مفاهيمها، عبر قراءتها من المواقع التي استبعدتها أو عجزت عن استيعابها داخل أفقها التاريخي والمعياري، ولا يتعامل مع مفاهيمها بوصفها أدوات كونية جاهزة للتطبيق على خبراتٍ تاريخية مغايرة. ومن هذا الموقع، تتحقّق القراءة التخومية عبر أربع حركات مترابطة: أولاً، نقل النظر إلى المفهوم من مركزه الأوروبي إلى تخومه الإمبراطورية-الكولونيالية؛ ثانياً، إعادة بناء المفهوم من داخل النصّ النظري وشروطه المعيارية، بما يكشف منطقته الداخلي وادّعاءاته الكونية؛ ثالثاً، استحضار التاريخ الإمبراطوري-الكولونيالي المُستبعد بوصفه تاريخاً متصلاً بتشكّل الظاهرة التي يدّعي المفهوم تفسيرها، وليس إسقاطاً خارجياً منفصلاً عنها؛ رابعاً، اختبار المفهوم من مواقع تاريخية ومعرفية خارج المركز الأوروبي. وتُسندعى هذه المواقع بوصفها مواقع اختبار تكشف حدود رؤية المفهوم، وما يكتبه داخل بنيته، وما ينتجه هذا الكبت من تراتيباتٍ في الذاكرة والتضامن وترتيب الضحايا. وبهذا المعنى، يتيح النقد التخومي اختبار ما إذا كان هذا الاستبعاد ينتج قصوراً ذاتياً في النظرية النقدية، ويفتح، في الوقت نفسه، إمكان تحويل التلقّي العربي لها من شرحٍ واستنباعٍ معرفي إلى ممارسةٍ نقديةٍ منفتحةٍ على إستيمولوجيات الجنوب.

وبعد تحديد موقع النقد التخومي وتمييزه من مقاربات شاكرابارتي ومنيولو وبامبرا، تنتقل الدراسة من مستوى التأطير النظري إلى اختبار هذا النهج داخل النظرية النقدية نفسها. وفي استجابة للفراغ التطبيقي الذي يظل قائماً في نقد بامبرا، تبدأ الدراسة بقراءة معالجة أدورنو وهوركهايمر لمعاداة السامية في جدل التنوير، من مواقع تقع خارج المركز الأوروبي. ومن خلال وصل هذه المعالجة بتاريخ الحداثة الإمبراطوري-الكولونيالي، تختبر الدراسة ما تستبعده مفاهيم النظرية النقدية من تجارب وتواريخ، وكيف ينعكس هذا الاستبعاد لاحقاً على تصوّراتها للمعاناة والذاكرة والتضامن.

## ثانيًا: الهولوكوست والاستعمار: في العلاقة المستبعدة تاريخيًا ومفهومياً

انطلاقاً من نهجنا في النقد التخومي، الذي يقرأ النظرية النقدية ضمن إطار تحليلي إمبراطوري ومن مواقع تقع خارج مركزها الأوروبي، أتتبع جينالوجياً موقف هابرماس المعكّن بشأن غزة، ولا سيما الكيفية التي يُقصي بها الاستعمار من تاريخ الحداثة الأوروبية، فلا يعامله بوصفه لحظة تأسيسية في تشكيلها التاريخي والمفهمي. ولهذا الغرض، أعود تحليلياً إلى كتاب جدل التنوير، بوصفه أحد النصوص التأسيسية في مسار النظرية النقدية، لا لاستعادة أصول هذا التقليد فحسب، بل لتتبع الكيفية التي تشكّلت داخلها العلاقة بين نقد الحداثة الأوروبية ومسألة الآخر. ففي فصل "عناصر معاداة السامية: حدود التنوير"، قدّم هوركهايمر وأدورنو نقدًا جذرياً للتنوير الأوروبي وللجدلية التي انتهت عبرها مشروع التحرر إلى إنتاج أشكال جديدة من الهيمنة والعنف. وقد امتدّ هذا النقد في أعمال أدورنو اللاحقة إلى مسألة أوسع للفلسفة الأوروبية ومقولاتها، وصولاً إلى بلورة فلسفة إيتيقية تجعل الاستجابة لمعاناة الآخر ومقاومة اختزاله أو محوه شرطاً من شروط التفكير النقدي نفسه<sup>(30)</sup>.

وفقاً لجدل التنوير، لا يمكن فهم معاداة السامية باعتبارها نتيجة مباشرة لسلوك اليهود أنفسهم، بل انعكاساً مشوّهاً لعلاقات إنتاج غيّبت عن تحليل الجماهير، وأسقطت على ذلك الوسيط اليهودي الذي اضطرّ، بحكم تهميشه التاريخي، إلى التفاوض مع السلطة والسوق حفاظاً على بقائه كأقلية. غير أنّ هذا التفاوض جعله عرضة للشيطنة والإبادة من تيارين هما الفاشيون والليبراليون<sup>(31)</sup>. أمّا العامل العرقي في معاداة السامية، عند أدورنو وهوركهايمر، فيظهر بوصفه شكلاً زائفاً من الهوية، ما دام العرق بناءً اجتماعياً وتاريخياً لا سمةً طبيعية<sup>(32)</sup>. وبناءً على ذلك، أصبح العرق لدهما ظاهرة ثقافية عرضية قياساً إلى الصراع الطبقي، وتعبيراً مشتقاً من البنى والعلاقات الرأسمالية. وتبعاً لهذا التأطير، همّشت، في تحليلهما، أشكال العمل العبودي والقنّانة والإنتاج السلعي الصغير، وغيرها من أنماط الهيمنة الاقتصادية الاستعمارية القائمة على العرق والعبودية، والمتحقّقة في المستعمرات، والتي أسهمت في بناء العالم الحديث. ومن ثمّ، تلتقي خلاصتهما هذه مع بعض التقاليد الفلسفية الحديثة المتأثرة بالماركسية، والتي اختزلت العرق في البنية الطبقية، بدلاً من النظر إليه بوصفه مبدأً تأسيسياً ناظماً في الحداثة الكولونيالية<sup>(33)</sup>.

(30) Drucilla Cornell, "The Ethical Message of Negative Dialectics," in: Simon Jarvis (ed.), *Theodor W. Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. 2 (New York: Routledge, 2007), pp. 371–401.

(31) ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، جدل التنوير: جذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، ط 2 (بنغازي: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2021)، ص 189–191.

(32) المرجع نفسه، ص 190.

(33) Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, George J. Becker (trans.) (New York: Schocken Books, 1965), pp. 8–9; Jean-Paul Sartre, "Black Orpheus," *The Massachusetts Review*, vol. 6, no. 1 (Autumn 1964 – Winter 1965), pp. 13–52; Alain Badiou, *Black: The Brilliance of a Non-Color*, Susan Spitzer (trans.) (Cambridge: Polity Press, 2017).

خلافًا لهذا الفهم، أُعيد إلى العرق أهميته في التحليل؛ إذ يشكّل غيابه عن جدل التنوير إشكالاً جوهرياً، ما دام فهم معاداة السامية مرتين بتفكيك العناصر التكوينية التي انبنت عليها، وفي مقدّمتها العرق. إذ شكّل العرق خطاباً معرفياً وإدارياً، وأداةً أساسيةً في تنظيم علاقات السيطرة الحديثة، سواء في أوروبا أو في مستعمراتها. وعبره، صاغ الخطاب الكولونيالي عرقياً المستعمر، وجرى إنتاج اليهودي كأخر عرقي داخل الجسد القومي الأوروبي، يُدار ويُستغل أو يُباد، بحسب مقتضيات منطق الدولة القومية الحديثة. لذلك، فإنّ الاستعمار ومعاداة السامية يشتركان في بنيتهما التدميرية، وسعى كلاهما إلى تحويل جماعات بشرية إلى كيانات قابلة للإبادة أو التهجير أو الاستغلال عبر عنصرية مُمأسسة. فالشعوب المستعمرة، مثل اليهود في أوروبا، وُضعت في موقع العدو الداخلي أو الخارجي الذي يجب إدارته أو تصفيته لضمان نقاء الجسد القومي أو تفوّق المشروع الحدائني الغربي.

من هذا المنظور، يصبح الربط بين الهولوكوست والإبادة الكولونيالية ضرورة نظرية، وليس تشابهاً عرضياً، لا سيّما أنّ كلاّ منهما يعبر عن وجه الدولة القومية الحدائية في تجلياتها العنيفة. ومع ذلك، يغيب هذا الربط كلياً عن تحليل جدل التنوير، إذ حصر قراءته في السياق الأوروبي البرجوازي، من دون النظر إلى ترابط ظاهرة معاداة السامية، ونتيجتها الهولوكوست، مع أنماط السيطرة والإبادة في المستعمرات. ويُفضي غياب الربط إلى نتائج سياسية ونظرية خطيرة؛ إذ يكرّس الفصل بين معاناة اليهود ومعاناة الشعوب المستعمرة، ويقصي الثانية من سردية الحدائنة النقدية، كما لو أنّها لم تكن جزءاً من مشروع التنوير. ويفصل بين ضحايا الحدائنة، ويعاود إنتاج المركزية الأوروبية، متجاوزاً الاتصال بين الأشكال المختلفة للسيطرة والإبادة سواء أكانت فاشية أم استعمارية. ولا يعني هذا الوصل وقوعنا أسرى في فخّ المماثلة بين الظواهر أو نفي خصوصياتها، بل يكشف عن ترابط أنظمة السيطرة وتطور آليات اشتغالها خارجياً وداخلياً.

لقد استخدم أدورنو وهوركهايمر لفظ العبودية وتحرّر الإنسان منها بوصفهما إطاراً عاماً لمبتغى النظرية النقدية، غير أنّ العبودية عندهما وُظّفت، كما تشير بامبرا<sup>(34)</sup>، بوصفها استعارةً للخنوع أو الخضوع للسلطة والتحرّر منها، لا بوصفها ظاهرةً تاريخيةً متحققةً في المستعمرات. لذلك انصرف نقدهما إلى هياكل الدولة الأوروبية الفاشية وأجهزتها المختلفة، لا إلى بُعدها الإمبراطوري والعرقي المنتشر في العالم. ويمثّل إغفال هذا البعد سمة غالبية في الأعمال الأوروبية الكبرى عن الدولة والمجتمع وأنظمة القيم والحكم<sup>(35)</sup>، مع أنّ التجربة الكولونيالية تجربة تأسيسية لأوروبا وللغرب بعامة. ولكن بدلاً من ذلك يؤرّخ وينظر للمفاهيم والظواهر

(34) Bhabra, "Decolonizing Critical Theory?" p. 75.

(35) ينظر على سبيل المثال نقد بامبرا لسردية مفهوم الدولة الحديثة وربطه بالإمبراطورية:

Gurminder K. Bhabra, "Empires and Colonialism: An Essay in Historiographic Reconstruction," *Tidsskrift for Samfunnsforskning*, vol. 65, no. 3 (2024), pp. 192–205.

الأوروبية عبر سردية ثورات تاريخية داخلية تتسم بطابع إيجابي في معظمها، مع تغييب الاستعمار أو اعتباره حدثاً إيجابياً<sup>(36)</sup>.

وبالمثل، لا يستوعب تحليل أدورنو وهوركهايمر الجهاز الإمبراطوري-الكولونيالي والعرفي الذي تشكل عبره العنف الألماني الحديث خارج أوروبا، ومارست من خلاله الدولة الألمانية أشكالاً متعددة من الهيمنة والسيطرة. وتبرز الإبادة الألمانية في جنوب غرب أفريقيا الألمانية، فيما يُعرف اليوم بناميبيا، بوصفها إحدى اللحظات المبكرة لهذا الجهاز؛ إذ مثّلت، في مطلع القرن العشرين، محاولة استعمارية لبناء نظام عرقي شمولي، انتهى إلى إبادة الهيريرو والناما بطرق مختلفة<sup>(37)</sup>. وقد نُظّمت العلاقات الاجتماعية في هذه البلاد عرقياً، وسعت الدولة حينها إلى منع الاتصال الجنسي خوفاً من التدنيس العرقي، ومارست كذلك التعقيم القسري على السكان الأصليين، واتّخذت تدابير إدارية لتنفيذه<sup>(38)</sup>.

كان من شأن الالتفات إلى هذه التجربة، تحليلاً ونقداً، أن يكشف مبكراً دور العرقية والاستعمار في تشكل العنف الألماني الحديث في ظل الاشتراكية الوطنية (النازية)<sup>(39)</sup>، وهو أمر سائع، ولم يكن شاذاً أو متعذراً نظرياً أو عملياً حينها<sup>(40)</sup>. غير أنه، لعدم الشروع في التفكير جدياً في العلاقة بين الحداثة والإمبراطورية-الكولونيالية، لم يتناول أدورنو وهوركهايمر العرقية بوصفها لحظة تأسيسية في بناء أيديولوجيا حديثة تنظم السيطرة على الموارد والعمل، وإنتاج السلع وتوزيعها منذ القرن

(36) للاطلاع على نقد مكثف ومفصل للسرديات التاريخية عن الثورات الأوروبية، كالنهضة والثورة الفرنسية والصناعية وغيرها، من منظورات مناطقية ومنظور التواريخ المتصلة، ينظر: محمد عبد الرحمن حسن، ثورات: فض الخطاب التاريخي الأوروبي (الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020)، pp. 93-177. Bhabra, *Rethinking Modernity*.

(37) أُبْدِ ما يقارب 80 في المئة من أفراد قبيلة الهيريرو، بينما قُتل نصف أفراد قبيلة الناما. وثُقت الإبادة بأشكال متعددة من القتل والاضطهاد. ينظر:

Jürgen Zimmerer, *From Windhoek to Auschwitz? Reflections on the Relationship between Colonialism and National Socialism*, vol. 1 (Berlin: De Gruyter, 2024), p. 33.

(38) Ibid., pp. 12, 16.

(39) إضافة إلى عمل يورغن زيممر، مؤرخ الاستعمار والإبادة وأستاذ التاريخ الأفريقي في جامعة هامبورغ، الذي تعتمد عليه الدراسة في مقاربتها التاريخية، قاربت أعمال مختلفة الهولوكوست بإبادات أخرى. إذ حلّلت أعمال ديرك موسى، مؤرخ الإبادة وأستاذ العلاقات الدولية في سيتي كولج بجامعة مدينة نيويورك، وإنزو ترافيرزو، مؤرخ الفكر السياسي وأوروبا الحديثة والمعاصرة وأستاذ العلوم الإنسانية في جامعة كورنيل، تأثير التقنيات الإدارية والقمعية والعنصرية أثناء الفترة الاستعمارية في الإبادات داخل أوروبا لاحقاً، فأعمال الميز العنصري والمعسكرات وتقنيات التجويع والإعدامات السريعة تطوّرت أثناء الممارسة الأوروبية الاستعمارية، وانتهت إلى ما يمكن وصفه بالإبادة الأوروبية، وتكمن أهمية منظورهم في الكشف عن تجذّر الهولوكوست ألمانياً وأوروبياً. ينظر:

Enzo Traverso, *The Origins of Nazi Violence* (New York: 2003); A. Dirk Moses, "Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History," in: A. Dirk Moses (ed.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* (New York: Berghahn Books, 2010), pp. 3-54.

(40) عارضت بعض الأحزاب الألمانية في البرلمان، آنذاك، ممارسات الدولة الألمانية في ناميبيا. للمزيد، ينظر:

Reinhart Kössler, "Entangled History and Politics: Negotiating the Past between Namibia and Germany," *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 26, no. 3 (2008), pp. 313-339.

السادس عشر. ومن ثم، ظلّ نقدهما للعنف الحديث محكوماً بأفقٍ أوروبي داخلي، يحجب البنية الاستعمارية والعرقية التي شاركت في إنتاج الحداثة التي ينقدانها.

ووفقاً لأنيبال كيخانو، عالم الاجتماع والمفكر الديكولونيالي البيروفي، في القرن السادس عشر، ارتبطت، أول مرة، عمليات الإنتاج وتقسيم العمل على الصعيد العالمي بالبنية العرقية، وتشكّلت عبرها علاقة وثيقة بين حركة رأس المال والتراتيبات العرقية، وأعيد عبرها تنظيم هياكل السلطة والأدوار الاجتماعية في العالم الاستعماري<sup>(41)</sup>. وبناءً عليه، تبرز العرقية هنا بوصفها نمطاً من السيطرة يركز على العمل والهيمنة الاقتصادية، واستندت إلى إنتاج معرفة تدّعي العلمية حول الأعراق، وليست تشوّهاً أيديولوجياً فحسب. إذ أصبحت هذه المعرفة مكوّناً خطابياً وأيديولوجياً أساسياً لتشكيل العالم الحديث، بحيث أُعيد، عبرها، توزيع مراكز القوى العالمية لضمان استمرار التراتبية الكولونيالية في الاقتصاد والسياسة والمعرفة<sup>(42)</sup>.

وفي حالة معاداة السامية، أدّت العرقية دوراً بنوياً في تصنيف المجموعات إلى متفوّقين ومهمّنين من جهة، ومتدنيّين ومُهمّنين عليهم من جهة أخرى. غير أنّ التوظيف العرقي في حالة الإبادة النازية لليهود اتخذ بُعداً خاصاً، كما يشير يورغن زيمرر. إذ لم يُنظر إلى اليهودي باعتباره ضحية، بل صُوّر بوصفه مستعمرًا داخلياً، فاعلاً ومهمّناً على المجتمع الألماني، بينما صُوّر الألماني الآري في الخطاب النازي على أنه مستعمر ومقهور داخل وطنه<sup>(43)</sup>. ويمثّل هذا الانقلاب في مواضع السيطرة والضحية سمة خاصة للتجربة النازية في توظيف العرقية، وبرّر بها إبادة اليهود، وقُدّمت إبادتهم، زيفاً، بوصفها تحريراً للأمة الألمانية. وعلى الرغم من تصوّر اليهود باعتبارهم مستعمرين، فإنّهم يمثّلون، في المخيال العنصري النازي، حالةً بدائيةً مثل الأفارقة والعرب والسكان الأصليين في الأمريكتين وأستراليا الذين تجاوزهم نقد أدورنو وهوركهايمر للتنوير، وتشابه كذلك هذه الحالة مع تصوّر النازيين لشعوب شرق أوروبا في غزوهم لها<sup>(44)</sup>.

إنّ ما يجعل هذا التمييز بين الضحايا قادحاً في أطروحة كتاب جدل التنوير هو ما يمثّله الكتاب من موقف نقدي للتنوير والحداثة بوصفها تحوّلًا حضاريًا. غير أنّه يتجاهل دراستها خارج الإطار الأوروبي، على عالمية تجربتها، ويكتفي بتناولها ضمن الجغرافيا السياسية الأوروبية. فلم تقتصر

(41) Walter D. Mignolo, Rita Laura Segato & Catherine E. Walsh (eds.), *Anibal Quijano: Foundational Essays on the Coloniality of Power* (Durham, NC: Duke University Press, 2024); Walter D. Mignolo & Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis* (Durham, NC/ London: Duke University Press, 2018), pp. 257–259.

(42) يطرح ميمبي، الفيلسوف والمؤرّخ السياسي، وأستاذ التاريخ والسياسة بجامعة ويتواترساند بجنوب أفريقيا، صيرورة للعرقية يسميها "الصورة الزنجية للعالم"، وعبر هذه الصيرورة، يُبرز دور العرقية في تشكيل العالم الحديث. ويطوّر مفهوم "تميز عنصري بلا أعراق"، والذي يُشكّل فيه العرقية بوصفها حالةً تمييزيةً عنصريةً مستمرةً حتى اليوم، تظهر في التمييز القائم على اللغة والثقافة والدين بدلاً من البيولوجيا، وأبرز هذه العنصريات المعاصرة "الإسلاموفوبيا". ينظر: أشيل ميمبي، نقد العقل الزنجي، ترجمة طواهري ميلود (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2018)، ص 17–18.

(43) Zimmerer, p. 15.

(44) Ibid., p. 8.

تأثيرات الحداثة السلبية على الداخل الأوروبي، بل شملت الخارج أيضاً. ومع أهمية تحليلات أدورنو وهوركهايمر لمعاداة السامية والهولوكوست، فإنّها تقتصر إلى فهم الظاهرة في أبعاد أشمل من سياقها الأوروبي. ويتقاطع هذا القصور جزئياً مع نقد ديموسيس للكتاب، ولا سيّما ملاحظته غياب التحديد التاريخي للتنوير وضعف تحليل الاشتراكية الوطنية بوصفها نموذجاً تاريخياً للإبادة، وإن كان نقدنا يتجاوز ذلك إلى مساءلة غياب التاريخ الاستعماري نفسه عن أفق التحليل<sup>(45)</sup>.

لم تكن التجربة الأوروبية وليدة تاريخها الخاص فقط، ولا يمكن فهم ظاهرة معاداة السامية والمحرقّة خارج التاريخ الطويل للحداثة/ الكولونيالية الذي ساهم في صعود هتلر وحدثت المحرقة النازية<sup>(46)</sup>، ولا يمكن حصر إدانة النازية وممارساتها دون الأخذ في الاعتبار بروز هذه الممارسات وتطوّرها خارج السياق الألماني والأوروبي. لذلك، يجد الربط بين مأساة أوشفيتز وما حدث خارج أوروبا أساسه المعرفي. إذ إنّ عدداً من تقنيات التصنيف والحصر والإدارة العرقية والعنف الجماعي تطوّر أو جرّب أو أُعيد تشكيله في السياقات الاستعمارية قبل استخدامه أو إعادة تشكيله داخل أوروبا. وهذا يتطلّب ربطاً ووصلاً بين الظواهر خارج أوروبا وانعكاساتها الداخلية، أو على الأقل أن يقود تحليلها في الداخل إلى تعقّب جذورها وامتداداتها في الخارج، خاصّة في تقليد يدّعي النقدية ويهتمّ بنقد السيطرة في علاقتها بالمعرفة، مثل النظرية النقدية. وهذا النوع من التفكير والنقد تطوّر في عدد من أعمال مفكرّي الجنوب لنقد ما بعد الحداثة<sup>(47)</sup>.

يتحوّل غياب الاستعمار في قراءة أدورنو وهوركهايمر لمعاداة السامية إلى إشكالٍ أعمق في فكر أدورنو اللاحق، حين تُرفع أوشفيتز إلى مركزٍ إيتيقي للمعاناة ومصدرٍ للنداء الأخلاقي الحديث. فالحصر الذي مارسه جدل التنوير للعنف الحديث داخل الجغرافيا الأوروبية لا يبقى حصراً تحليلياً فحسب، بل يُعاد إنتاجه في الإيتيقا السلبية على مستوى أخلاقي ومعرفي أكثر كثافة؛ إذ تغدو أوشفيتز الحدث المؤسس للتفكير الأخلاقي بعد الكارثة، من دون وصلها بما سبقها أو تزامن معها من عنفٍ استعماري وإباداتٍ خارج أوروبا. ومن هنا، ينتقل القسم التالي إلى فحص الإيتيقا السلبية عند أدورنو بوصفها لحظة تكثّف هذا الحصر، وتنقله من مستوى تحليل الحداثة إلى مستوى تأسيس المعنى الأخلاقي للمعاناة.

(45) يقدّم موسيس عدداً من الانتقادات لكتاب جدل التنوير، منها عدم تحديد فترة التنوير تاريخياً، فضلاً عن غياب تحليل الوطنية الاشتراكية بوصفها نموذجاً تاريخياً انتهى إلى إبادة. ومع ذلك، يشيد بمساهمتهما في تطوير أنثروبولوجيا فلسفية تكشف نزعة الإبادة في سياق الحداثة والفاشية، غير أنّه، مثل غيره، يخلص إلى أن أطروحتهما لا تدافع عن خصوصية الهولوكوست أو فرادته على الرغم من عدم استيعابهما للتجارب الاستعمارية. ينظر:

A. Dirk Moses, "Genocide and Modernity," in: Dan Stone (ed.), *The Historiography of Genocide* (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 93–156.

(46) يربط إيمي سيزار العنف الداخلي الأوروبي بخارجه حين يحلّل النازية ويدينها قائلاً: "إنّها الهمجية، الهمجية الأعظم، الهمجية المتوجّهة التي تلخّص كلّ الهمجيات اليومية: إنّها النازية. نعم، ولكن قبل أن يكونوا ضحاياها، كانوا شركاء لها. وقد تسامحوا مع تلك النازية قبل أن تُقرض عليهم، وبرؤوسها، وأغعضوا أعينهم عنها، وأضافوا الشرعية عليها، لأنّها، حتى ذلك الحين، كانت تطبّق فقط على الشعوب غير الأوروبية". ينظر:

Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, Joan Pinkham (trans.) (New York: Monthly Review Press, 2001), p. 36.

(47) ينظر على نحو خاص الفصل الأخير: محمد عبد الرحمن حسن، ذاتيات: فض نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع (الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020)، ص 335–379.

### ثالثاً: الإيتيقا السلبية عند أدورنو: النقد المحايث مقلوباً

يفضّ كتاب جدل التنوير التصورات المتوهّمة للعقل وصيرورته، ويحاكمه من خلال أهدافه المعلنة، ويمارس هذه العملية النقدية بما يسمى النقد المحايث Immanent Critique. وهو نهج أصبح لاحقاً أساسياً في تقاليد النظرية النقدية، تُفهم وتُحلّل عبره الظواهر الاجتماعية والسياسية. ويهدف إلى مواجهة المفهوم أو الظاهرة بالمبادئ التي يدّعيها، وقياسها على فكرتها عن نفسها، للكشف عن تناقضاتها الداخلية<sup>(48)</sup>. ولتجنّب تهمة الفرض الأخلاقي أو الإسقاط، يتحفّظ النقد المحايث عن نقد الظواهر خارج منطقتها الداخلي إذا كان بمعايير غريبة تماماً عنها.

يقدم أدورنو، في كتابه "جدلية سلبية"، تصوّره للنقد المحايث، حيث يقول "فلا ريب أنّه ما من نقدٍ محايثٍ بقادرٍ على تحقيق غايته من دون أيّ معرفةٍ خارجية، من دون لحظةٍ مباشرةٍ إن شئنا، بوصفه إضافة الفكر الذاتي الذي يتطلّع إلى ما وراء البنية الجدلية"<sup>(49)</sup>. يبين هذا الاقتباس اعتماد أدورنو على النقد المحايث نهجاً لتفكيك المفاهيم والظواهر الاجتماعية والسياسية. غير أنّه لا يكتفي به، بل يضيف إليه لحظة نقدية خارجية تتصلّ بالمباشر والتجريبي، أي بما يتجاوز ما يمكن البنية المفهومية احتواؤه، أو بلغته ما يتجاوز تفكير الهوية<sup>(50)</sup>. ومن هنا، يجد النقد التخومي مدخله إلى أدورنو نفسه؛ إذ يأخذ هذا الشرط الأدورني على محمل الجدّ، ويوسّع مجال "الخارج" من التجربة التي تفلت من المفهوم إلى تجارب تاريخية استعمارية ومعاناة غير أوروبيةٍ ظلّت خارج أفق فلسفته. وبهذا المعنى، يُعمل النقد التخومي النقد المحايث على أدورنو من خلال لحظته الخارجية ذاتها، فيختبر فلسفته بما تدعوه هي نفسها إلى الانفتاح عليه، ولكن من مواقع لم تدخل في مجال محايثته.

يستعمل أدورنو، في نقده للتنوير، النقد المحايث وينتهي إلى أنّ وعود الحداثة الأساسية والمُعلنة، وفي مقدمتها الحرية، انقلبت على ذاتها. إذ تحوّل مشروع التنوير إلى مشروع سيطرة وهيمنة على خلاف غايته الحرية والتخلّص من الخوف من الطبيعة. غير أنّ هذه الخلاصة لا تقف عند حدود النسق النظري للتنوير، بل تجد مرجعيتها في وقائع تاريخية كارثية ومؤلمة تُرغم الفكر على الانفتاح على ما هو خارج، أي بما لا يمكن إدراجه أو استيعابه ضمن المفهوم. والألم، عند أدورنو، يزعزع حدود المفهوم، ويفتح إمكاناً لتجاوزه؛ إذ يُرغم الفكر على محاكاة التجربة، والانفتاح على ما لا يمكن

(48) للتعرف على تفاصيل أكثر حول النقد المحايث، أصوله وتطوّره اللاحق في الأفكار المعاصرة. ينظر:

Robert J. Antonio, "Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought," *The British Journal of Sociology*, vol. 32, no. 3 (September 1981), pp. 330–345;

وللاطلاع على مقارنة نقدية حول نهج النقد المحايث من وجهة نظر ديكلونالية. ينظر:

S. Radhakrishnan, "Critique as Coloniality: The Decolonial Challenge to Immanent Critique," *Constellations*, vol. 32, no. 3 (2025), pp. 476–483.

(49) Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, E B Ashton (trans.) (London/ New York: Routledge, 2004), p. 182.

(50) Ibid., p. 5.

اختزاله وتجريده. وينتهي تحليل أدورنو إلى جعل الألم الإنساني شرطاً للحقيقة والمعرفة، ويصير نفي الألم أو المعاناة مع أدورنو مقولة معرفية تتحقق من خلالها المعرفة<sup>(51)</sup>.

تجسد لحظة أوشفيتز عند أدورنو هذا "الخارج" بوصفه ألماً يتعدّى على الفكر استيعابه، بما يستدعي مسألة ذاتية مستمرة للفكر النقدي<sup>(52)</sup>. غير أنّ تمرّك هذا "الخارج" حول أوشفيتز يكشف حدوداً مكانية للنظام الذي يدّعي نقده، ويظهر جغرافيته السياسية الأوروبية، على خلاف طموح جدل التنوير في تحقيق نقد شامل لبُنى السيطرة والعنف، ما يؤدّي إلى بناء معرفي أوروبي مغلق. كما أنّ تحليل الحداثة في جدل التنوير بوصفه امتداداً زمنياً من الأسطورة إلى التنوير، عبر سردية أنثروبولوجية للعقل، ينطوي على إشكال جوهري. إذ يُرجع العنف إلى بنية العقل ذاته لا إلى سياقات تاريخية وسياسية قابلة للتفكيك. ويفضي ذلك ضمناً إلى استبعاد تجاوز هذا المسار كلياً، ما دام العنف ومعاداة السامية كامنين في العقل، لا في علاقات سيطرة تاريخية. ويتعارض ذلك مع دعوة أدورنو نفسه إلى إسناد التحليل الفلسفي إلى المعطيات السوسولوجية والتاريخية<sup>(53)</sup>.

انطلاقاً من كارثة أوشفيتز، يؤسّس أدورنو لمعرفة نقدية تجعل المعرفة نفسها موضع مسألة؛ فالكارثة لا تستدعي تذكراً أخلاقياً فحسب، بل تفرض أيضاً تفكيراً في الشروط التي جعلتها ممكنة، حتى لا تتكرّر، وبما يعيد الاعتبار إلى الأجساد المنفية والمقتولة. غير أنّ جدليته السلبية تقف في موقع السلب والنفي المحدّد Determined Negation لموضوعات الألم والسيطرة<sup>(54)</sup>، وتعجز عن بناء إطار نظري يعالج هذه المعطيات. ويصير النفي والجدل السلبي عنده دوماً نفيّاً لأشياء موجودة في الواقع أو في الوعي، ولكن يجب ألا تكون<sup>(55)</sup>. وعبر هذا النفي، يسعى أدورنو إلى التغيير الاجتماعي<sup>(56)</sup>. وتكتسب أوشفيتز، في هذا السياق، موقعها المعياري الحاسم بوصفها التجربة التاريخية التي تكثّف، عنده، انكشاف فشل العقل والحداثة أمام المعاناة، وتمنح النفي الأخلاقي مضمونه التاريخي الأشدّ كثافةً.

غير أنّ هذا الموقع المعياري المهيمن لأوشفيتز يظلّ محصوراً في جغرافيا أوروبية خالصة، وعبر تأطير ضيقٍ للحداثة، بما يهّمّش البنى العنصرية للحداثة الأوروبية التي وجّهت عداها المعرفي نحو غير الأوروبي، وكرّست ذاتها عبر نفي الآخر. وبهذا تنقلب غاية أدورنو من تنوير أوشفيتز بوصفها لحظة أخلاقية نقدية على نفسها؛ إذ تُعاد قراءتها باعتبارها مأساة كونية منفصلة، بدلاً من فهمها في ارتباطها بمآسي الآخرين. ويفضي ذلك إلى إغفال الروابط البنيوية بينها وبين تاريخ

(51) Ibid., p. 17.

(52) Ibid., p. 362.

(53) ثيودور أدورنو، "راهنية الفلسفة"، ترجمة خيرة عماري، في: ثيودور أدورنو: من النقد إلى الاستطيقا، كمال بومير [وآخرون] (محررون) (الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف، 2011)، ص 161.

(54) Adorno, p. 203.

(55) Ibid.

(56) Ibid., p. 241.

الاستعمار والإبادة في المستعمرات، وهي روابط كان استحضارها يتيح توسيع أفقها الأخلاقي واستيعاب ضحايا آخرين<sup>(57)</sup>.

لقد تأسس على تحليل معاداة السامية في جدل التنوير نقد حادّ للحدثة، تبلور في نداء أدورنو الأخلاقي: "لقد فرض هتلر على البشر في وضع انعدام حريتهم، أمرًا قطعياً جديداً: أن يفكروا ويفعلوا على نحو ألا يتكرّر أوشفيتز، وألا يحدث شيء يشبهه"<sup>(58)</sup>. وتُظهر هذه الصياغة الكيفية التي رُفِع بها أوشفيتز إلى مرتبة معيار أخلاقي كوني يُسند إلى البشرية جمعاء بوصفها جماعة إنسانية واحدة، ولحظة تأسيسية للوعي الأخلاقي الحديث. غير أنّ هذا التعميم، من دون وصله بتاريخ العنف الاستعماري الذي تشكّلت الحدثة الأوروبية في سياقه، يحوّل كارثة تشكّلت داخل الدولة والمجتمع الأوروبيين، وارتبطت بسياقات الحدثة والدولة القومية ومعاداة السامية إلى مرجعية أخلاقية كونية ملزمة للجميع. وبذلك يضع هذا التعميم ضحايا النازية من اليهود الأوروبيين وقاتلها هتلر في مركز الضمير الإنساني، مقابل غياب مآسي أخرى نتجت من الحدثة في سياقات استعمارية خارج أوروبا. وعلى هذا النحو، تتحوّل الكونية إلى كونية متمركزة أوروبياً، تعيد ترتيب الضحايا ضمن تراتبية غير مرئية، وتؤسّس أوشفيتز، ولو على نحو غير مباشر، باعتباره استثناءً أخلاقياً وكونياً.

تفضي هذه الكونية المجردة إلى حجب الخصوصيات التاريخية والجغرافية، وإعادة إنتاج أوروبا بوصفها مركزاً، كما تُنتج سردية ذاكراتية أحادية تُلزم العالم بالتضامن مع ضحايا النازية من اليهود الأوروبيين، في مقابل غياب ضحايا العنف الاستعماري أو تهميشهم<sup>(59)</sup>. وتغوق هذه الاستثنائية الأخلاقية مقاربة الحدثة في الفكر الغربي بشمولية، بما في ذلك نقد ما بعد الحدثة، وترسخ موقع غير الأوروبيين بوصفهم متلقين لنقد الحدثة بدلاً من إنتاج نقدهم انطلاقاً من تجاربهم الخاصة.

وتتضح مفارقة أخرى؛ إذ يتعارض هذا الانغلاق مع نقد أدورنو للأخلاق الكانطية والهيغلية. فإذا كانت الذات عند هيغل تسعى للقضاء على آخرها بالمطابقة والوحدة معه<sup>(60)</sup>، فإنّ الذات الكانطية عند

(57) في مقابل هذه المركزية الإيتيقية عند أدورنو، عجل دوسيل على تطوير منظورٍ للنقد من موقع الضحايا، يشمل ضحايا الحدثة الآخرين ولا يحصره في الضحية اليهودية فقط. ينظر:

Enrique Dussel, *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion* (Durham: Duke University Press, 2013).

(58) Adorno, p. 365.

(59) أدّت الكيفية التي قرئ بها الهولوكوست، بمعزل عن ربطه بالجرائم الأخرى، ولا سيّما الاستعمارية، إلى إعاقة التضامن المتعدّد الاتجاهات، وخلق تنافس على مستوى الذاكرة. وطوّر مايكل روثبيرغ مفهوم "الذاكرة المتعدّدة الاتجاهات" لمواجهة هذا الإشكال، مستنداً إلى أعمال إيمي سيزار ودو بوا اللذين ربطا الهولوكوست بجرائم أخرى. كما يستند مفهومه إلى حثّة أرندت. غير أنّه يوجّه لها نقداً حاداً في نظرتها إلى الاستعمار، حيث تزيع مسؤولية الأوروبيين عنه، وتعالجه ضمن معيارٍ "المنفعة" و"المعقولة"، في حين تُخرج الهولوكوست من هذين المعيارين وتصفه بجريمة غير نفعية تتجاوز الفهم البشري، كونها تستهدف تدمير الطبيعة البشرية ذاتها. ينظر:

Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), pp. 48–51, 64–65.

(60) Adorno, pp. 191, 145.

أدورنو منغلقة غير آبهة بآخرها، لأنها مكتفية بنفسها بمعزل عن أيّ علاقة بينذاتية<sup>(61)</sup>. فعلى الرغم من تأسيسه أخلاقاً تقوم على أولوية الآخر ومعاناته، تظلّ القوة المعيارية للآخر عند أدورنو متمركزة حول أوشفيتز وسياقها الألماني، بما يقزم أفق الجدل السلبي ويجعله منحصرًا في الآخر الأوروبي. لذلك، لا تتجاوز معالجته حدود أوروبا، ولا تستوعب تجارب الحداثة في المستعمرات، حيث يغيب أيّ تحليل لبُنى العنف الموجهة نحو غير الأوروبيين أو لأدوات مفاهيمية تعين على فهم الحداثة خارج المركز الأوروبي.

ويؤدّي هذا الغياب إلى تمركز إيتيقي وتواطئ معرفي مع أنماط السيطرة الإمبراطورية المستمرة، بما ينتج أشكالاً من التمييز المعرفي والسياسي ويغيّب سؤال العدالة المعرفية<sup>(62)</sup>، في تناقض مع ادّعاءات النظرية النقدية بوصفها مشروعاً تحرّرياً إنسانياً طموحاً. وفي حين تجنّب أدورنو بناء إطار معياري أو التفكير في المؤسسات، انبرى هابرماس لهذه المهمة. فقد شهد المشروع النقدي معه تحوّلًا من نقد العقل الأداتي والجدل السلبي إلى إعادة بناء الأسس المعيارية للحداثة من خلال العقل التواصل، ومن الحذر تجاه المؤسسات والمعايير الإيجابية إلى الاشتغال على المجال العام والديمقراطية والقانون والوطنية الدستورية.

غير أنّ هذا التحوّل لم يقطع مع مركزية أوشفيتز؛ فما يستمرّ من أدورنو إلى هابرماس ليس الجهاز النظري عينه، بل مركزية أوشفيتز في بناء السؤال الأخلاقي والمعياري، مع استمرار استبعاد التاريخ الاستعماري بوصفه عنصراً تأسيسياً في الحداثة الأوروبية. ومن هنا، يصبح الانتقال في مبحثنا التالي إلى هابرماس انتقالاً إلى الصيغة المؤسسية والمعيارية لهذا القصور، حيث يتحوّل التضامن المؤسّس على ذاكرة انتقائية للهولوكوست، إلى تضامنٍ إثني يعجز عن رؤية الضحية الفلسطينية. ومن ثمّ، يُسائل النقد التخومي إعادة إنتاج هذا الاستبعاد التاريخي داخل أبنية فلسفية مختلفة في النظرية النقدية، على الرغم من اختلاف مفاهيمها وطرائقها في النظر.

## رابعاً: تضامن إثني: أوروبا وذاكرة الهولوكوست ونفي الآخرين عند هابرماس

ينظر هابرماس إلى فكره بوصفه متجذراً في النقاشات الأوروبية، ولا سيّما الألمانية، في مرحلة ما بعد الحربين العالميتين<sup>(63)</sup>. إذ انشغل ببناء مجال عام وتأسيس بنى مؤسسية وتقاليد سياسية تحوّل دون تكرار مأساة أوشفيتز، وبلغ في دعوته إلى "الّا يتكرّر أوشفيتز" أقصى درجات الالتزام الأخلاقي

(61) Ibid., pp. 262, 222.

(62) للمزيد عن العدالة المعرفية، ينظر:

Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (Boulder: Paradigm Publishers, 2014).

(63) Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Peter Dews (ed. & rev.) (London: Verso, 1992), p. 77.

فضلاً عن سعيه إلى إنقاذ المشروع الحدائي بوصفه مشروعاً غير مكتمل<sup>(64)</sup>. وقد دافع عنه في مواجهة الانتقادات المتعددة، وأعاد بعث مقولاته الأخلاقية، خاصّة الكانطية والهيغلية، في سياق ما بعد الكارثة النازية. وتمثّل معظم مفاهيمه وأطروحاته استجابة فلسفية مناهضة لإعادة إنتاج الدولة القومية الفاشية، ولنقد تحوّل التنوير إلى أداة للسيطرة. ومن هذا المنظور، يمكن فهم مشروعه بوصفه امتداداً نقدياً لأعمال أدورنو، يجمع بين نقد الحداثة والدفاع عنها، والبناء على قيمها التأسيسية.

امتداداً لأدورنو وتفكيره في أوشفيتز، نافح هابرماس في نصّين عن فريدة الهولوكوست وهاجم فيهما الهوية القومية أثناء انخراطه في نقاش ألماني شهير عُرف بـ "سجلات المؤرّخين" في منتصف الثمانينيات. وتمحورت هذه السجلات حول طرق قراءة فترة النازية. وبدأت في حزيران/ يونيو 1986 بمقالة للفيلسوف الألماني إرنست نولت، تلميذ الفيلسوف مارتن هايدغر، عنوانها "الماضي الذي لا يغيب". حاجّ نولت بضرورة نزع خصوصية الفترة النازية ومعاملتها على أنّها مرحلة عادية من مراحل التاريخ الألماني. ولعلّ أهم ما فيها أنّه نازع في فريدة الهولوكوست وعدّها واحدة من العديد من المحاولات الإبادة في المجتمعات الحديثة، وتطويراً لمعسكرات العمل الإجبارية في الاتحاد السوفياتي أثناء فترة جوزيف ستالين مع إضافة تقنية متعلّقة بالإعدام الجماعي باستخدام الغاز<sup>(65)</sup>.

جاءت هذه السجلات في سياق سياسي وثقافي ألماني خاص. فقبلها بسنوات قليلة وصل الحزب المسيحي الديمقراطي المحافظ إلى السلطة في ألمانيا الغربية أول مرّة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وصادفت سنة 1983 مرور خمسين سنة على وصول هتلر إلى الحكم. وبعد بضع سنوات، سقط جدار برلين وتوحّدت ألمانيا الشرقية والغربية. فهذه الظروف كلّها شرّعت الباب على مصراعيه في ألمانيا أمام أسئلة تتعلّق بالهوية، والذاكرة، والتاريخ والأمة.

رأى هابرماس في هذه التحوّلات محاولة خطيرة لإحياء هوية ألمانية مطهّرة من جرائم الماضي ومدعاة للفخر، ووجد نفسه مسؤولاً عن الدفاع عن هوية وطنية مرتبطة بالدستور وعن فريدة لحظة الهولوكوست. وعبر نصوصه في "سجلات المؤرّخين"، دافع هابرماس عن ثقافة سياسية تعمل على تجاوز أشكال الهوية التقليدية كالهوية القومية عبر عملية التعلّم من الماضي والتذكّر المشترك، واعتبار التاريخ مسؤولية مشتركة عابرة للأجيال. وتستند هذه الهوية ما بعد التقليدية إلى الوطنية الدستورية التي ينتمي فيها الجميع إلى الدستور.

غير أنّ هذه الهوية الدستورية تحتاج إلى قوّة تحفيزية يجدها هابرماس في الماضي وتذكّره، حيث لا يمكن أن تُنتج السياسة اليومية ثقافة وطنية دستورية غير دموية. إذ إن كل تصوّر، بالنسبة إلى

(64) يورغن هابرماس، "الحداثة - مشروع لم يكتمل"، ترجمة فححي المسكيني، تبين، مج 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 183-196.

(65) Ernst Nolte, "The Past That Will Not Pass: A Speech That Could Be Written but Not Delivered," in: James Knowlton & Truett Cates (eds.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993), pp. 18-23.

هابرماس، للهوية القومية اقترن بعمليات تطهير دموية. لذلك تتجه أعماله السياسية نحو هذا الاتجاه، أي التخلص من الآثار القومية، وتحمسه للدور الذي يمكن أن تؤديه التشكيلات فوق القومية لأجل مواطنة كوزموبوليتانية<sup>(66)</sup>.

طور هابرماس، استناداً إلى تصوّره للوطنية الدستورية واعتباره التاريخ مسؤولية أخلاقية، مفهوم التضامن الاستذكاري Anamnestic Solidarity، مستلهماً إياه من والتر بنيامين. يضع هذا المفهوم العلاقة النقدية مع الماضي أولوية ضمن السياق الألماني، ويربط تضامناً مجتمعياً ملموساً بضحايا الماضي، بحيث يصبح تذّكرهم مسؤولية الجميع، ومصدراً أمام التناول غير النقدي للتاريخ المأساوي. وقد طور هابرماس هذا المفهوم واضعاً نصب عينيه ضحايا النازية، وفي مقدمتهم اليهود، ليغدو التضامن الاستذكاري والوطنية الدستورية لديه مقولتين أخلاقيتين وسياسيتين تقاومان نسيان الماضي وتؤسسان لعلاقة نقدية معه. وضمن إطار نظرية التواصل وأخلاق الخطاب، يعمل هذا التذكّر بوصفه مفهوماً حديثاً Limit Concept؛ إذ يستجيب للتوتر الذي تواجهه النظرية بين مطلب العدالة الشاملة وحدود العقل التواصلية، كما يمثل، في الوقت نفسه، علمنةً لبقايا لاهوتية وتعويضاً رمزياً عن الشعور بالذنب<sup>(67)</sup>.

شهد مفهوم التضامن عند هابرماس تحولات مرتبطة بمساره النظري؛ إذ انتقل من التصوّر الكانطي المعياري المجرد إلى منظور هيغلي، أي من تضامن أخلاقي صوري (ميثا أخلاقي) إلى تضامن أخلاقي وسياسي محسوس، قائم على التاريخ والذاكرة المشتركة<sup>(68)</sup>. ويهدف هذا التحول إلى تجاوز التصوّر التقليدي للتضامن أو ما يسميه هابرماس بالزمالة Fellowship، التي محت الفردانية في الحقبة النازية. لذلك يدعو إلى تضامن ما بعد تقليدي يستوعب فيه الأفراد معايير الأخلاق الكونية، مع الحفاظ على مسافة نقدية تجاه مجتمعاتهم<sup>(69)</sup>. ويرتبط هذا التصوّر بمفهومه للوطنية الدستورية بوصفه شكلاً ما بعد تقليدي للتضامن الوطني، يتأسس على تجاوز الماضي المرتبط بقومية اللغة والدين والعرق. غير أنه، امتداداً لنداء أدورنو، يربط هذا الماضي بأوشفيتز على نحو انتقائي، على الرغم من تأكيده على عدم تعامل الذات انتقائياً مع الذاكرة<sup>(70)</sup>.

(66) ينقد هابرماس الهيمنة الأحادية للولايات المتحدة ويعارضها، ويرى الحلّ للتحديات الحالية في دسترة القانون الدولي، ووفقاً له، فإنّ الاتحاد الأوروبي خطوة أولى في مواصلة الطموح الكانطي في مواطنة كوزموبوليتانية. ينظر:

Jürgen Habermas, *The Divided West*, Ciaran Cronin (ed. & trans.) (Cambridge: Polity Press, 2006).

(67) Max Pensky, "On the Use and Abuse of Memory: Habermas, Anamnestic Solidarity, and the Historians' Debate," *Philosophy & Social Criticism*, vol. 15, no. 4 (1989), p. 375.

(68) Gëzim Carrabregu, "Habermas on Solidarity: An Immanent Critique," *Constellations*, vol. 23, no. 4 (2016), pp. 509–510.

(69) Ibid., p. 510.

(70) Jürgen Habermas, "On the Public Use of History: The Official Self-Understanding of the Federal Republic Is Breaking Up," in: James Knowlton & Truett Cates (eds.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993), p. 166.

لا يمكن فهم ربط هابرماس التعلّم من الماضي بأوشفيتز إلا في ضوء الامتياز الذي منحه أدورنو لهذا الحدث ضمن تأطير ضيقّ للحادثة. ومن هذا المنظور، يتّضح نسق فلسفة هابرماس في التضامن وموقفه في بيانه الداعم لدولة الاحتلال في حربها الإبادية على غزة. إذ إنّ ما يجري فيها لا يندرج ضمن تصوّره، وسلفه أدورنو، المحدود لأوشفيتز، بوصفه قتلاً لأوروبيين على يد دولة قومية أوروبية، كما أنّ هذا التصوّر يعجز عن استيعاب جرائم الاستعمار معرفياً وأخلاقياً، فلا يندرج، تبعاً لذلك، ضمن النداء الأخلاقي "ألاً يتكرّر". ومن ثمّ، لا يستدعي هذا الأمر، في نظر هابرماس، الموقف الأخلاقي عينه، ما دام الضحايا خارج الإطار الأوروبي، والفاعل ضحية أوروبية سابقة. وتتفاقم الإشكالية حين نلاحظ أنّ دولة الاحتلال قومية عرقية ودينية. غير أنّها لا تخضع لنقدٍ مماثلٍ للنقد الذي وجّهه إلى الدولة القومية الفاشية الأوروبية. وهكذا تنكشف مفارقة خطابه، إذ يفقد طابعه الكوني كلّما خرجت الوقائع عن شروط الذاكرة الأوروبية.

ولفهم هذه المفارقة، ينبغي النظر إلى الكيفية التي رفع بها هابرماس الهوية الألمانية وسائر الهويات الأوروبية إلى مستوى هوية أوروبية موحّدة، مؤطّراً بذلك حادثة أوروبا وقيمها وهويتها وتاريخها. ويتجلّى ذلك في البيان الذي أصدره هابرماس ووقعه جاك دريدا وريتشارد رورتي وأميرتو إيكو وآخرون<sup>(71)</sup>، في عقب الغزو الأميركي للعراق في 31 أيار/ مايو 2003، بعنوان "ما الذي يجمع الأوروبيين معاً؟" - والمعروف أيضاً بـ "بيان يدعو إلى نهضة أوروبا"<sup>(72)</sup> - حيث قرأ الاحتجاجات الأوروبية على الغزو بوصفها ميلاداً لهوية أوروبية جديدة، مع الدعوة إلى بناء هوية وطنية ذات بُعدٍ أوروبي<sup>(73)</sup>. غير أنّ العراق، بوصفه بلداً وشعباً، يكاد يغيب عن البيان، إذ يُختزل في إشارات عابرة عن الألم والموت، من دون مساءلة الغزو بوصفه فعل احتلال أو ربطه بالإرث الكولونيالي للحادثة الغربية. في المقابل، يتمحور البيان حول أوروبا وقيمها في مواجهة الأحادية الأميركية، داعياً إلى مناهضتها ضمن إطار الأمم المتحدة<sup>(74)</sup>.

يؤدّي تغيب العراق في البيان وظيفتهً بنيويةً في انتظام سرديته؛ إذ يُعاد تأطير الاحتلال من علاقةٍ إمبراطورية بين قوّة غازية ومجتمع خاضع للغزو إلى أزمةٍ داخلية في المركز الغربي حول شرعية القوّة وحدود الأحادية الأميركية وموقع أوروبا في إدارة النظام الدولي. وبهذا الانتقال يُنتزع الحدث من تاريخ العنف الإمبراطوري الذي أنتجه، ويُعاد إدراجه في سردية أوروبية عن الذات وقيمها وموقعها

(71) إنّ توقيع فلاسفة كبار كهؤلاء ليس أمراً هيئياً؛ إذ يعني هذا أنّ البيان يعبر عن تصوّره لأوروبا وقيمها وتقاليدها وتاريخها، وعن تصوّره لآخرها، وأنهم متورّطون، مثل هابرماس، في تأطير إقصائي وضيقّ لأوروبا وللحادثة كما قدّمهما البيان - وهو ما سنحلّله نقدياً في الصفحات اللاحقة - ما قادهم إلى تأكيد مضامينه.

(72) يجدر التنبيه إلى الدلالة المهمّة التي يتّخذها هذا البيان حتى يُسمّى بالنهضة، معيذاً بذلك سردية النهضة الأوروبية. للمزيد عن مكانة هذا البيان ضمن نقاشات النظرية السياسية، ينظر:

P. J. Verovšek, "Integration after Totalitarianism: Arendt and Habermas on the Postwar Imperatives of Memory," *Journal of International Political Theory*, vol. 16, no. 1 (2020), pp. 2-24.

(73) Jürgen Habermas, "February 15, or: What Binds Europeans," in: Daniel Levy (ed.), *Old Europe, New Europe, Core Europe: Transatlantic Relations after the Iraq War* (London: Verso Books, 2005), p. 7.

(74) Ibid., p. 6.

العالمي، في حين يُقضى العراق من موقعه بوصفه منتجاً لمعنى الحدث نفسه. ومن هنا يقرأ النقد التخومي العراق بوصفه تخمًا إمبراطوريًا لاختبار شروط انتظامها من موقع ما تستبعده؛ فما يبدو من داخل المركز خلافًا بين أوروبا والولايات المتحدة حول الشرعية، ينكشف من التخوم بوصفه خلافًا حول الهيمنة داخل المجال الإمبراطوري نفسه، يُحجّب فيه سؤال الاحتلال وعلاقة الغرب التاريخية بإنتاج العنف خارج حدوده.

يكشف هذا الحجب عن بنيةٍ أوسع في تأطير هابرماس لأوروبا، تتصل بالطريقة التي يبنى بها أوروبا بوصفها ذاتًا تاريخيةً وأخلاقيةً تتعلّم من ماضيها. فتغيب الاستعمار من معنى الغزو يتسق مع تغيبه من السردية التي يحدّد عبرها شروط تشكّل الهوية الأوروبية وذاكرتها. إذ لا يُدرج هابرماس الاستعمار ضمن هذه الشروط، بل يحصر السردية الأخلاقية في الهولوكوست، على الرغم من أنّه لم يكن حدثًا عمّ كل أرجاء أوروبا، والحربين العالميتين، والصراعات بين الدين والعلم، وبين الدول الأوروبية نفسها، ليخلص إلى أنّ خصوصية أوروبا تكمن في قدرتها على التعلّم من ماضيها<sup>(75)</sup>. غير أنّ هذا الادّعاء يفترض نقدًا وتعلّمًا شاملين لكلّ تجاربها التأسيسية، وهو ما لم يحدث في مدوناته تجاه الاستعمار. وبناءً عليه، يمثل تغيب الاستعمار تعبيرًا عن استمرار مركزية أوروبية تعيد ترتيب الذاكرة الأخلاقية، وتعيد إنتاج تفوّق معياري أوروبي، يحدّد من إمكان مقارنة شاملة للحدثات وتاريخ عنفها العالمي.

ولا يمكن كذلك فهم رفضه للقومية داخل أوروبا، في مقابل تسامحه معها ودعمه لها في حالة دولة الاحتلال الإسرائيلي، إلا ضمن استمرارية التقليد الفلسفي الأوروبي المستبطن عنصرية بنوية تجاه الآخر غير الأوروبي، ويواصل إقصاءه حتى في امتداداته المعاصرة، بما فيها النظرية النقدية<sup>(76)</sup>. وتستثمر فلسفة هابرماس في العناصر المعيارية لهذا التقليد الفلسفي، لكنّها تتجنّب تصفية جذوره الاستعمارية والعنصرية، وما يترتّب على الاعتراف بهذه الجذور من مطالب إدانة أخلاقية وعدالة وتعويض على نطاقٍ عالمي.

ويبرز هابرماس، في بيانه عن غزو العراق، انتشار قيم الديمقراطية والعلمنة وحقوق الإنسان بوصفها مساهمة أوروبية من دون مساءلة شروط انتشارها أو علاقتها بالتوسّع الإمبراطوري-الكولونيالي. وحتى حين يعترف بأنّ ازدهار أوروبا ارتبط بتوسّعها الإمبراطوري بقوله "لقد شهدت كل دولة من الدول الأوروبية الكبرى ازدهار قوّتها الإمبراطورية، وما هو أكثر أهمية في سياقنا، هو أنّه كان على كل منها أن تعمل عبر تجربة فقدان إمبراطوريتها. في كثير من الحالات، ارتبطت تجربة التدهور هذه بخسارة الأراضي الاستعمارية"<sup>(77)</sup>، فإنّه لا يدمج هذا العامل ضمن تحليله الواسع للحدثات في أعماله المختلفة، بل يُبقي التاريخ الأوروبي مكتفيًا بذاته، مفصولًا عن عنفه الخارجي.

(75) Ibid., pp. 7-11.

(76) للاطلاع على تحليل مفصّل يتناول مسألة العرق والعنصرية في المدونات الفلسفية المختلفة، ينظر: حسن، ذاتيات: فض نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع.

(77) Ibid., p. 12.

ويؤكد في بيانه هذا على الجذر اليهودي - المسيحي للحضارة الغربية، وعلى منظومة العقلانية والفردانية، باعتبارها سمات تشترك فيها أوروبا مع كيانات غربية أخرى كأميركا وكندا وأستراليا<sup>(78)</sup>. ولا يكتفي البيان بذلك، بل يذهب إلى أنّ أوروبا بات يُعترف بها من قبل الآخرين، ويذكر في هذا السياق هونغ كونغ وتل أبيب حين يقول "إن الاعتراف بالاختلافات - الاعتراف المتبادل بالآخر في غيبيته - يمكن أن يصبح أيضاً سمة من سمات الهوية المشتركة. [...]، إذ إنّ الآخرين كثيراً ما يعترفون بنا بوصفنا أوروبيين وليس ألماناً أو فرنسيين، وهذا لا يحدث في هونغ كونغ فحسب، بل حتى في تل أبيب أيضاً"<sup>(79)</sup>. وفي نصّ البيان كان هذا هو الموضوع الوحيد الذي حضر فيه مفهوم الآخر مع ذكر أوروبا وقيمها وتاريخها وجوانبها السلبية.

ويلاحظ أنّ هابرماس يذكر في خطابه هاتين المنطقتين فقط، من دون الإشارة إلى سياقاتٍ أخرى لا تقل أهمية من حيث التفاعل مع أوروبا أو آثارها. ويبدو أنّ هذا التركيز يرتبط بتصوره للمنطقتين باعتبارهما امتدادين للهوية الأوروبية، من حيث استقرار النظام الديمقراطي. ويظهر هذا المنحى بوضوح في بيانه حول حرب الإبادة في غزة، حين يربط بين معاداة السامية وإسرائيل، ويُدّرج اليهود واليهوديات بعامة ضمن هذا الإطار، من دون أن يحصر حديثه في اليهود واليهوديات الألمان، حتى مع افتراض تعرّضهم لتهديد فعلي بسبب تصاعد معاداة السامية خلال الحرب كما يدّعي<sup>(80)</sup>.

لا يرتبط، إذًا، مفهوم الآخر عند هابرماس بجغرافيا أوروبية فحسب، بل بقيم محدّدة وتاريخ مشترك وتقاليد سياسية أيضاً، ولكنها أوروبية وغربية في آخر المطاف. ويؤكد ذلك في نصّ البيان قائلاً: "تشترك دول أوروبا في هذا الهابيتوس الذهني Mental Habitus، الذي يتّسم بالفردانية والعقلانية والنشاطية Activism، مع كلّ من الولايات المتحدة وكندا وأستراليا. إنّ مفهوم 'الغرب' في شكله الروحي يتجاوز حدود أوروبا"<sup>(81)</sup>، إذًا، لا يمثل ذكر إسرائيل وهونغ كونغ هنا سوى استعارة عن وضعية ثقافية، فهما جزآن من منطقة جغرافية مثالية تدعى "الغرب الروحي"؛ منطقة روحية خارج الجغرافيا وتنتمي ثقافياً وروحياً إلى أوروبا، عبر القيم والتقاليد الأوروبية التنويرية، أمّا العرب والمسلمون والأفارقة المقيمون في ألمانيا، فيشير إليهم في بيانه حول غزة بصيغة "أولئك الذين يقيمون في بلادنا"<sup>(82)</sup>، في تعبير يعيد إنتاج التمييز بين نحن الألمان والأوروبيين، والآخر الغريب الذي يقيم بينهم من دون أن ينتمي إليهم.

يفضح هذا التمييز حدود تصور هابرماس للانتماء والتضامن، ويكشف عن تصور إثني يرتبط بقيم وتقاليد يقضي الآخرين على الرغم من دعوته إلى هوية وطنية ما بعد تقليدية. وبخلاف إصرار هابرماس على ربط هونغ كونغ وإسرائيل بتاريخ من التقاليد والقيم الحداثيّة، ينبغي لنا النظر إلى

(78) Habermas, "February 15, or: What Binds Europeans," p. 8.

(79) Ibid., p. 9.

(80) "Principles of Solidarity – A Statement."

(81) Habermas, "February 15, or: What Binds Europeans," p. 8.

(82) "Principles of Solidarity – A Statement."

هذا الربط في ضوء الوجه المظلم للحدثة الأوروبية، متمثلاً في الاستعمار والعنصرية في حالة دولة الاحتلال، وفي أنماط التبعية ما بعد الاستعمارية باستحضار حالة هونغ كونغ<sup>(83)</sup>.

يتضح من خلال هذا التحليل أنّ مفهوم الآخر عند هابرماس محدود جداً ويندرج ضمن فلسفة إيتيقية تنبني على اختلاف في الشبيه عينه. لذلك أميّز بين آخرين أولهما "قريب"، وثانيهما أسميه "الأقصى"، قاصداً به غير الأوروبي لكشف الطبقات التمييزية داخل مفهوم الآخر المجرد، والذي يتحدث عنه الفلاسفة الغربيون ومن ضمنهم هابرماس. من هذا المنظور، تتكشف الإيتيقا التواصلية عند هابرماس باعتبارها مونولوجاً داخلياً بين أشباه، أي تواصل بين أنا وأنا داخلي يتكلمان باللغة المفاهيمية نفسها، ويشتركان في الوضعية التاريخية والحضارية وفي القيم ذاتها. وذلك يعني، بالنسبة إلى الآخرين غير الأوروبيين، أنّه لكي يتمّ التواصل معهم ينبغي أن ينتموا إلى ذات اللغة المفاهيمية أو يُدمجوا فيها بحسب معجمه<sup>(84)</sup>. وعلى الرغم من تجاهله إدماج الثقافات الأخرى أو خوض الحوار معها، ينافح هابرماس عن ضرورة دمج التراث اليهودي في الحياة الألمانية قائلاً: "لو لم يكن هنالك تقليد ألماني يهودي قائم، لكان علينا اكتشافه بأنفسنا"<sup>(85)</sup>.

يقصر هابرماس عمليتي الدمج والتعلم من الماضي على التراث اليهودي دون غيره من التراثات. وتستند هاتان العمليتان إلى مفهوم تقدّمي للتاريخ، ينبني على تصوّر معياري للحياة الاجتماعية الحديثة بوصفها عملية تراكم إدراكي ومعرفي تتفوّق على أشكال الحياة ما قبل الحديثة أو التقليدية<sup>(86)</sup>. ويفترض هذا التصوّر للتعلّم من الماضي مساراً ذاتي المرجع، تستمدّ فيه الحدثة الأوروبية معايير مراجعتها ونقدتها من تاريخها الخاص<sup>(87)</sup>، بدلاً من أن تجعل خبرات الآخرين وتواريخهم جزءاً من عملية التعلّم نفسها. لذلك، يصبح تصوّر الحدثة عن التعلّم الأخلاقي التقدّمي أوروبياً وداخلياً حصراً. وتشير ألين في نقدها لهابرماس إلى هذا الطابع الإشكالي في تصوّره للتقدّم التاريخي، إذا ما أسقطناه على نظريته التواصلية على مستوى عالمي. من وجهة نظر ألين، فإنّ التقدّم التاريخي لمجتمعات أوروبا يجعلها متفوقة أخلاقياً على نظيراتها التي تُصنّف، ضمن هذا التصوّر في التقدّم الاجتماعي، بوصفها مجتمعات تقليدية، ومن ثمّ يصير التواصل غير متكافئ بين ثقافات متعلّمة ومتقدّمة وأخرى تقليدية<sup>(88)</sup>.

يفهم هابرماس مشروعه في التواصل، كما توضح ألين، بوصفه تحليلاً لاتاريخياً قائماً على إعادة البناء؛ إذ يصف بنى الفعل والتفاهم كما تتجلّى في المعرفة الحدية لدى أعضاء أكفاء في

(83) للاطلاع على وضع هونغ كونغ وتاريخها إلى منتصف السبعينيات وعلاقتها بالارث الكولونيالي والتبعية، ينظر:

Jon Halliday, "Hong Kong: Britain's Chinese Colony," *New Left Review*, no. 1/87-88 (October 1974), pp. 91-112;

(84) للتعرف بصورة أوسع إلى مفهوم الإدماج عند هابرماس، ينظر:

Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

(85) Jürgen Habermas, "The German Idealism of the Jewish Philosophers," in: Eduardo Mendieta (ed.), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), p. 58.

(86) Allen, p. 3.

(87) Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 10-11.

(88) Allen, pp. 74-75.

المجتمعات الحديثة<sup>(89)</sup>. ويقصد هابرماس بالأعضاء الأكفاء أولئك القادرين على التمييز بين مطالبات الحقيقة والصواب المعياري والصدق، وهي قدرات تتشكّل عبر مسارٍ تاريخي لترشيد المجتمع في الحداثة<sup>(90)</sup>. ثمّ تخلص ألين إلى أنّ معيارية هابرماس، وكذلك هونيث وفورست، تظلّ أسيرة فكرة التقدّم، وتقسّم البشر إلى محدثين وتقليديين، وأنّ تجاوز مفهوم التقدّم شرط ضروري لإنهاء الطابع الاستعماري في النظرية النقدية<sup>(91)</sup>.

بينما تسعى ألين إلى إعادة بناء النظرية النقدية عبر موارد داخلية تجدها عند أدورنو وفوكو<sup>(92)</sup>، تتساءل بامبرا عن ضرورة هذا المسار من الأساس، داعيةً هذه النظرية إلى الانفتاح على النقد الجنوبي للحداثة وإدماجه ضمن مقارباتها بدلاً من الاكتفاء بمواردها الداخلية<sup>(93)</sup>. فاستمرار النظرية النقدية في تأطير الحداثة من داخلها يؤدي إلى إقصاء المقاربات النقدية الخارجية. وعلى الرغم من أهمية نقد مفهوم التقدّم عند ألين، فإنّه يظلّ، عند بامبرا ولدينا أيضاً، غير كافٍ لمعالجة الإشكالات الأعمق التي تعانيها النظرية النقدية. إذ يتمثّل الإشكال الجوهرى في انغلاقها على تجربتها الأوروبية، واقتصار تعلّمها عليها، وهو ما سيعيد إنتاج مواقف مماثلة لموقف هابرماس من حرب الإبادة في غزّة. لذلك أرى، انطلاقاً من نقد بامبرا، أنّ صياغة تصوّرٍ إيتيقي قوامه تعلّم النظرية النقدية، وسواها من تقاليد نظرية، من الآخر وبمعنيته، شرط ضروري لتحرير هذه النظرية، وإعادة بناء نفسها عبر دمج فكر الجنوب وسردياته لتصبح نقدية بحق.

خلاصةً لما سبق، يوظّف هابرماس أوشفيتز لتأسيس ثقافة سياسية وتاريخية تتجاوز القومية، عبر ربط الأجيال الألمانية والأوروبية اللاحقة بهذه اللحظة، على الرغم من عدم تحمّلها ذنباً مباشراً. إذ يرى أنّ حياتهم متّصلة بالسياق الذي جعل أوشفيتز ممكنة، من خلال شبكة الروابط العائلية والمحلية والسياسية<sup>(94)</sup>، وبذلك يغدو هذا الحدث إطاراً ناظماً للحياة السياسية الألمانية والأوروبية بوصفه لحظةً مؤسّسةً للشعور بالذنب والمسؤولية التاريخية.

ولو كان هابرماس يسعى فعلاً إلى مراجعة نقدية شاملة للمشروع القومي، لكان الأجدر به اتّخاذ موقف نقدي واضح من جميع أشكال القومية، بما في ذلك القومية الإسرائيلية العرقية - الدينية. وكان في إمكانه، على غرار أدورنو، صياغة مبدأ أخلاقي قطعي يتجاوز السياق الأوروبي، منسجماً مع ادّعاءات الكونية في فلسفته. غير أنّ فلسفته، القائمة على أرضية أوروبية خالصة، تظلّ منغلقة على ذاتها، متجاهلةً السياقات غير الأوروبية. ولو كانت حقاً نتاج تعلّم من التجربة الكارثية الأوروبية، لامتدّ نقدها وتعلّمها ليشمل جرائم استعمارية مثل مجازر ناميبيا، بدلاً من الإبقاء على مركزية ذاكرة الهولوكوست وإقصاء غيرها من الذاكرة الأخلاقية المؤسسية لألمانيا وأوروبا.

(89) Ibid., p. 51.

(90) Ibid.

(91) Ibid., p. 4.

(92) Ibid., p. 5.

(93) Bhambra, "Decolonizing Critical Theory?" p. 81.

(94) Habermas, "On the Public Use of History," p. 164.

يتّضح من ذلك أنّ بيانه حول حرب الإبادة في غزّة مدفوع، إلى حدّ بعيد، بهاجس الخوف من عودة النزعات القومية في ألمانيا، كما يظهر في تأكيده أنّ أفعال إسرائيل لا تبرّر ردود الفعل المعادية للسامية خاصة في ألمانيا<sup>(95)</sup>. وبذلك يرتبط موقفه الداعم لإسرائيل بموقفه المناهض للقومية الأوروبية. غير أنّ هذا الطرح يفضي إلى تحميل غير الأوروبيين، من عرب ومسلمين وأفارقة، مسؤولية انتشار معاداة السامية، على الرغم من أنّهم خارج السياق التاريخي الأوروبي الكارثي ولم يكونوا فاعلين فيه، بل ضحاياه أيضاً، وهم يتضامنون الآن مع الفلسطينيين في مواجهة عنفٍ ذي امتداداتٍ أوروبية، مع الأخذ في الاعتبار ربط هابرماس الوثيق بين وجود إسرائيل ومكانة الحياة اليهودية ضمن الثقافة السياسية لألمانيا وأوروبا.

## خاتمة

على الرغم من الطابع المجرّد الذي يتّسم به التفكير الفلسفي الأوروبي، فإنّ مفاهيمه وسردياته تتشكّل داخل سياقات تاريخية وجغرافية ترتبط بانشغالات المفكّر وواقعه. ومع ذلك، تدّعي النظرية النقدية، وعلى نحو خاصّ عند هابرماس، كونه نقدها للعالم من منظورٍ تعدّدي، من دون أن توسّع نطاقه ليشمل قضايا وتواريخ غير أوروبية مرتبطة بها، وبإشكالات اللاعدالة العالمية في المعرفة والاقتصاد والتبعية الممتدّة من الحقبة الكولونiale إلى العولمة، وهو ما يقصيه هابرماس في تأطيره للحدث.

وفي ضوء نهجنا في النقد التخومي، أعادت هذه الدراسة قراءة النظرية النقدية من مواقع جغرافية وتاريخية مغايرة، مثل غزّة وناميبيا والعراق، بوصفها مواقع لإنتاج النقد واختبار المفاهيم، كاشفة عن آليات الوصل والفصل بين المركز الأوروبي وهوامشه، وما نتج منها من إقصاء لتجارب الآخرين من داخل مفاهيم الحدث وسرديتها، وإعادة إنتاج خطابٍ نقدي متمرّكٍ ذاتياً<sup>(96)</sup>. وأفضى هذا الإقصاء، كما تبين الدراسة، إلى انقلاب النقد على ذاته؛ إذ يقلب النقد التخومي النقد الأدورني على نفسه، كاشفاً أنّ انفتاحه على ما يتجاوز المفهوم ظلّ معيارياً متمرّكاً حول أوشفيتز والتجربة الأوروبية، ومُسيّغاً عليهما طابعاً كونياً لا يشمل المعاناة الاستعمارية وغير الأوروبية. بينما انقلب المشروع الإيتيقي التواصلي عند هابرماس إلى مونولوج داخلي، وفقد طابعه الكوني ليغدو تضامناً إثنيّاً إقصائياً يميّز بين آخر قريبٍ وآخر مُقصى.

وانطلاقاً من نقد بامبرا، تقترح الدراسة تصوّراً إيتيقياً قوامه تعلّم النظرية النقدية، وسواها، من الآخر وبمعيته لتحرير ذاتها من الداخل. وفي تصوّرنّا، يحتاج الفكر العربي إلى تصوّرٍ إيتيقي مماثل، أي

(95) "Principles of Solidarity – A Statement."

(96) تناول الفيلسوف البورتوريكي مالدونادو-توريس بيان هابرماس حول احتلال العراق المُناقش آنفاً، وانتهى إلى نقد تمرّك هابرماس والنظرية النقدية حول العقل الأداتي وتواطئهما في المشروع العنصري للفكر الأوروبي في البحث عن الجذور كما يدّعي. وبين توريس تعامي هذا التمرّك عن أشكال أخرى من السيطرة مثل الكولونiale Coloniality. غير أنّ نقده لم يؤدّ إلى النتائج ذاتها في هذه الدراسة، إذ أتاح التفكير انطلاقاً من مواقع غزّة وناميبيا والعراق إمكانيات متعددة للنقد. ينظر:

Nelson Maldonado-Torres, "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality," *CITY*, vol. 8, no. 1 (April 2004), pp. 29–56.

محاورة الفكر الجنوبي بدلاً من الانغلاق على المركز الأوروبي، بما يتيح تجاوز تبعيته المعرفية، وربط المفاهيم بالسياقات التاريخية والجغرافية<sup>(97)</sup>، وإنتاج معرفة تنبع من تجارب ومشاكل محلية متعددة. بهذا المعنى، يتحوّل التلقّي العربي للنظرية النقدية من شرح لمقولاتها أو استعادة لأزماتها الأوروبية إلى ممارسة نقدية من تخوم الإمبراطورية؛ ممارسة تختبر كونية المفاهيم من المواقع التي استبعدتها، وتفتح الفكر العربي على إستيمولوجيات الجنوب.

## References

## المراجع

### العربية

- ثيودور أدورنو: من النقد إلى الاستطيقا. كمال بومير [وآخرون] (محررون). الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.
- حسن، محمد عبد الرحمن. ثورات: فضّ الخطاب التاريخي الأوروبي. الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020.
- \_\_\_\_\_. ذاتيات: فضّ نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع. الخرطوم: وقف للنشر والتوزيع، 2020.
- \_\_\_\_\_. نقد فكر الجنوب (العالمي): مقدّمة للانتقال من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة. ط 2. الخرطوم: مركز مناظير جديدة للبحوث والنشر، 2022.
- كساب، إليزابيث سوزان. الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.
- ميميبي، أشيل. نقد العقل الزنجي. ترجمة طواهري ميلود. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2018.
- المثقفون الغربيون وأحداث غزة: قراءات في موقف الإنتلجنسيا الغربية من القضية الفلسطينية. تقديم بثينة شعبان. إشراف وتنسيق إدريس هاني. بغداد: دار الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2024.
- المسكيني، فتحي. هذه الذات ليست لك: صدوع ديكونيالية. تونس: الأمانة للنشر والتوزيع، 2025.
- منبولو، والتر د. "العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الدي-كولونيالية". ترجمة فتحي المسكيني. الباب 8 (شتاء 2016).

(97) يفضي غياب هذا الربط إلى تبعية معرفية عاجزة عن فضّ ارتباط الفكر ببني السيطرة. من الأمثلة الدالة على ذلك أنّ محمد الأشهب، أستاذ الفلسفة بجامعة ابن زهر - وهو كذلك مترجم بيان هابرماس عن غزة إلى العربية - استشهد ببيان هابرماس حول احتلال العراق الذي ناقشناه آنفاً، وعلّق عليه قائلاً: "والكلّ يتذكّر موقفه المشرق والنقدي للتدخل الأمريكي من الحرب على العراق التي خاضتها لوحدها في تحدّ سافر لقواعد ومبادئ القانون الدولي". ينظر: المثقفون الغربيون وأحداث غزة: قراءات في موقف الإنتلجنسيا الغربية من القضية الفلسطينية، ص 448.

هابرماس، يورغن. "الحداثة - مشروع لم يكتمل". ترجمة فتحي المسكيني. تبين. مج 1، العدد 1 (صيف 2012).

هوركهايمر، ماكس وثيرودور أدورنو. جدل التنوير: شذرات فلسفية. ط 2. ترجمة جورج كتورة. بنغازي: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2021.

#### الأجنبية

Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. E. B. Ashton (trans.). London/ New York: Routledge, 2004.

Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New Directions in Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2017.

Antonio, Robert J. "Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought." *The British Journal of Sociology*. vol. 32, no. 3 (1981).

Badiou, Alain. *Black: The Brilliance of a Non-Color*. Susan Spitzer (trans.). Cambridge: Polity Press, 2017.

Bhambra, Gurinder K. *Connected Sociologies*. London: Bloomsbury Academic, 2014.

\_\_\_\_\_. "Decolonizing Critical Theory?" *Critical Times*. vol. 4, no. 1 (2021).

\_\_\_\_\_. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. 2<sup>nd</sup> ed. Cham: Springer International Publishing, 2023.

\_\_\_\_\_. "Empires and Colonialism: An Essay in Historiographic Reconstruction." *Tidsskrift for Samfunnsforskning*. vol. 65, no. 3 (2024).

Carrabregu, Gëzim. "Habermas on Solidarity: An Immanent Critique." *Constellations*. vol. 23, no. 4 (2016).

Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Joan Pinkham (trans.). New York: Monthly Review Press, 2001.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

De Sousa Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

Dussel, Enrique. *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham: Duke University Press, 2013.

Habermas, Jürgen. *Theory and Practice*. John Viertel (trans.). Boston: Beacon Press, 1973.

\_\_\_\_\_. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Frederick Lawrence (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Peter Dews (ed. & rev.). London: Verso, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Divided West*. Ciaran Cronin (ed. & trans.). Cambridge: Polity Press, 2006.

Halliday, Jon. "Hong Kong: Britain's Chinese Colony." *New Left Review*. no. 1/87–88 (1974).

Jacobs, Jack. *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. New York: Cambridge University Press, 2014.

Jarvis, Simon (ed.). *Theodor W. Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory*. vol. 2. New York: Routledge, 2007.

Knowlton, James & Truett Cates (eds.). *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993.

Kössler, Reinhart. "Entangled History and Politics: Negotiating the Past between Namibia and Germany." *Journal of Contemporary African Studies*. vol. 26, no. 3 (2008).

Langer, Christian & Manuel Fernández-Götz. "Boundaries, Borders and Frontiers: Contemporary and Past Perspectives." *Journal for Ancient Studies*. Special vol. 7 (2020).

Levy, Daniel (ed.). *Old Europe, New Europe, Core Europe: Transatlantic Relations after the Iraq War*. London: Verso Books, 2005.

Maldonado-Torres, Nelson. "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality." *City*. vol. 8, no. 1 (2004).

Mendieta, Eduardo (ed.). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

Mignolo, Walter D. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism." *Public Culture*. vol. 12, no. 3 (2000).

\_\_\_\_\_. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference." *The South Atlantic Quarterly*. vol. 101, no. 1 (2002).

\_\_\_\_\_. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

Mignolo, Walter D., Rita Laura Segato & Catherine E. Walsh (eds.). *Quijano, Aníbal: Foundational Essays on the Coloniality of Power*. Durham, NC: Duke University Press, 2024.

Moses, A. Dirk (ed.). *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 2010.

Pensky, Max. "On the Use and Abuse of Memory: Habermas, Anamnestic Solidarity, and the Historians' Debate." *Philosophy & Social Criticism*. vol. 15, no. 4 (1989).

Radhakrishnan, S. "Critique as Coloniality: The Decolonial Challenge to Immanent Critique." *Constellations*. vol. 32, no. 3 (2025).

Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Sartre, Jean-Paul. "Black Orpheus." *The Massachusetts Review*. vol. 6, no. 1 (1964–1965).

\_\_\_\_\_. *Anti-Semite and Jew*. George J. Becker (trans.). New York: Schocken Books, 1965.

Traverso, Enzo. *The Origins of Nazi Violence*. New York: 2003.

Stone, Dan (ed.). *The Historiography of Genocide*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2008.

Verovšek, P. J. "Integration after Totalitarianism: Arendt and Habermas on the Postwar Imperatives of Memory." *Journal of International Political Theory*. vol. 16, no. 1 (2020).

Zimmerer, Jürgen. *From Windhoek to Auschwitz? Reflections on the Relationship between Colonialism and National Socialism*. vol. 1. Berlin: De Gruyter, 2024.