

الفصل الثاني

المقاومة بين الذاتية والموضوعية

محمد المجتبى عبد العزيز عثمان (*)

كانت فكرة الأخذ بموضوع الذات والموضوع في فلسفة المقاومة نابعة من شكلية الواقع اليوم في عالم يتحرك بين الانهزامية والانتصارات وانطلاق «السلطات» على مساحات واسعة من عالم اليوم؛ وربما لم يكن فقط عالم اليوم الذي نعيش فيه أيام هذا القرن، وإنما هي استمرارية عبرت عنها العديد من المؤلفات والاجتهادات الفكرية، فقد صدرت من المؤلفات ما أظهرت السعي نحو إزالة آثار العدوان^(١)، وأعني هنا إزالة آثار العدوان الإسرائيلي، ولا أجد مندوحة من القول إن الشعار شعار بعدي يستبق القبلي، أي أنه يستبق شعار إزالة الأسباب التي أدت إلى العدوان وهي الأجدر بأن تزال، أو لنقل في غياب المسبب تنتفي الأسباب.

ولكن نجد أن العدوان هو الأقوى صدى، وأبعد تردداً، فتخلل خلايا الوجود الآني، ولا يكون هنالك وجود للأنا إلا إذا كانت الأنا تضع نفسها حين تقاوم، فتوقف المقاومة يقود إلى انتفاء ما ذهب إليه فخته من أن الأنا تضع نفسها حيث تقاوم، ذلك أن المقاومة لا تقف عند حدّ العدوان، أي منع العدوان، وفي حالة حدوثه يكون صدّ العدوان، ولكي يتم ذلك، لا بدّ من إحداث تحرر للذات الفردية القادرة على تحرير الذات الجمعية «تحرر الذات العربية من أسر القديم والتخلف من

(*) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، ونائب مدير مركز حوار الحضارات، جامعة النيلين، الخرطوم - السودان.

(١) حسن حنفي، فشته - فيلسوف المقاومة (كتاب إلكتروني صادر عن دار النشر الإلكتروني ومتوافر على: < <http://www.kotobarabia.com/BookDetails.aspx?ID=405> > .

ثقل القيود^(٢)، تلك التي جعلت كُـلَّ عمل فكري يوصي بالتقريب مع الوثوق بأن الاغتراب داخل الذات التي لم يكن إلا نتاج فرصة التقابل، فالأحكام مسبقة.

علاقة الذات بالموضوع، وعيها بهذا الموضوع، تجعل فرضية المقاومة تأخذ أشكالاً في ظاهرها مختلفة، في جوهرها متطابقة، فالشكل الذي يحمل ظاهر السلبية في رفض القائم من حالة حجر الحرية، وذلك الشكل الديناميكي الحركي الذي تعبّر عنه أشكال من التكوينات المسلّحة أو المشيرات التظاهرية، كلها في جوهرها إعلان الرفض لما هو قائم، أو التمرد على المتغير الذي يستصحب معه تحجيم حريات أو كبتها وقمعها في شتى الصور وفي مختلف الطرائق.

وهذه العلاقات التي تربط أو تتشكل من خلال المقاوم والمقاوم، تحكمها علاقة كُـلَّ ذات ووعيها بذاتها وصلتها بما يشكل هذا أو ذاك من المتغيرات. وهذه العلاقة تظهر خطوطاً تتحول من المعلوم إلى غير المعلوم، ومن الفعل إلى الفعل الموازي والمساوي، والفعل ورد الفعل، فتكون تلك الاتساقات بين الطالب والمطلوب، وكذلك المفارقات والتناقضات التي تظهر عدم اتساق في فكرة التمرد أو العصيان أو المقاومة، وهذه اللحظات سوف نتعرف عليها لاحقاً.

لم يكن يتم تحول الاغتراب داخل الذات، إلى الوعي بالذات ويكون تحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم، ويتم من خلال الوعي بالذات إتيان فعل العقل الذي يشكل نتيجة الوعي بالذات فيكون فعل الحرية، وفعل الحرية لا يتأتى إلا بفعل المقاومة والرفض، فالرفض اغتراب داخلي، اغتراب الأنا داخل الأنا، اغتراب الأنا الفردي، داخل الأنا الجمعي، ويتولد عن هذا الاغتراب من خلال تفاعل الأنا والذات، فعل المقاومة.

تفاعل الأنا والذات يتأتى بالمعرفة وهي التي تهز وعي الأنا بالذات، ثم يكون تفاعل الأنا والأخذ، الآخر موجود. وهذا التفاعل لا يتم على الإطلاق أن يكون تفاعل الأنا مع (الآخر) المطابق للأنا، ذلك أن الآخر ما هو تشابهية وخلافية.

الآخر أصبح يشكل بعداً واحداً، وإن اختلفت محتوياته، فالآخر هو الوافد، الوافد من ثقافة وفكر واقتصاد وسياسة، الوافد ليس في تقاربية وندية، الآخر تظهره المجالات المتعددة على أنه المسيطر، الذي لا تقابل سيطرته أي سيطرة، وإنما تقابلها شكلية أخرى، شكلية الانهزامية.

(٢) يذهب إلى ذلك أصحاب المشاريع النهضوية من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وكذلك طيب تيزيني وغيرهم، وإن بانث إشكالية القديم، فإننا لم نجد بعد الحل الشافي، ذلك أن الأخذ في تناولها يجعل دور المفكر أو الباحث محصوراً في ما يخص مناهج البحث التي يتبعها.

أملت هذه «الواحدية» شروط ظهورها ما أصبح يعرف في عالم اليوم - ويتدرد بصورة متكررة - بنظرية المؤامرة فكي يعيش المؤامرة، وكأنما هوبز هو الأحق في فهم البشر والبشرية. إذ نظر إليها على أنها قطعان من الذئاب كُلٌ يتربص بالآخر، وكُلٌ يتحول إلى حمل ثم ذئب، أو يكون ذئباً فيتحول إلى حمل، وفي كلا الحالتين هو يعيش صراعات المؤامرة فيكون الكُلُ بتنوعه واحد جمعي، والكُلُ على الرغم من عدم اتساقه هو آخر جمعي، فتصدر أحكام مسبقة، والأحكام المسبقة تنشئ الحواجز التي تؤدي إلى التوقف عن طرح الأسئلة، فلم يكن لنا أن نطرح السؤال حول علاقة الموروث بالوفاة؟ لم يكن لنا أن نسأل لماذا كانت هزيمة الأنا الجمعية، وتحولها إلى انهزامية تتأصل داخل الوعي الفردي الذاتي وتحولها إلى انهزامية الأنا الجمعية، لم يكن لنا أن نعلن عن نسبية الهزيمة مقابل النصر الجمعي، فالنصر لا يعتمد انتهاء الحق، «ما ضاع حق وراءه مطالب»، نطرح السؤال: لماذا انهزمت الأنا «الجمعية» وانتصر الآخر «الجمعي» - وكثيراً ما كان انتصار الآخر الفردي لا الجمعي، ولكن هذا الانتصار على الأنا «الجمعي» - وكثيراً ما كان انتصار الآخر الفردي لا الجمعي، ولكن هذا الانتصار على الأنا «الجمعي»، فقد توقفت حركة التحدي والمقابلة، لتحل محلها حركة الاجترار للماضي «شوقي»، لم يعد السعي نحو الحقيقة، فليس المهم استلال الحقيقة، التي لا يستطيع أحد الوصول إليها أو الاعتقاد بذلك، بل المهم الجهد الخالص للوصول إليها^(٣)، ليس على المرء الإدراك، ولكن عليه السعي، فالسعي يولد الإحساس بالوجود، الشكُّ الباحث عن الحقيقة في زمن المظموسات والعمميات فرضاً، فرض تعارض بين العقل والإيمان؛ بين الظاهر والباطن؛ وجعل الانهزامية محرك لما هو غير متحرك، نعم لم يكن السؤال هو لماذا لم تُزل آثار العدوان طالما ظلَّ المسكوت عنه لماذا كان العدوان؟

نعود لنحاول الوقوف أولاً عند مفهوم المقاومة، ولن نقوم بالإحالات، فإنها لتكثر وتفيض بها أوراق القواميس والمعاجم، ولكن جميعها تصب في أن المقاومة هي دفع بين قوتين، دفع بين الأنا والآخر، وإن كنا ننظر إلى أن الآخر ليس بوحدة واحدة أو آخر عيني، ذلك أن الآخر، كما ذكرنا في ورقة سابقة، هو على طرائق متعددة (الآخر المختلف، والآخر الغريب...).

البحث عن الحرية والسعي نحو الانعتاق من القيود التي تفرض على الفرد أو على مجموعة من الأفراد، تشكل صورة اجتماعية سياسية، ما هي إلا محاولة لاستعادة ما كان موجوداً في الأصل. وهذه الاستعادة، أو الاسترداد، ليست هي عملية انتكاسية - باعتبار أن الاستعادة هي الارتداد في الماضي - وإنما هي حركة تتوافق وما

(٣) المصدر نفسه.

تقوم به الفلسفة من خلال العلاقات الناجمة عن ثلاثية الماضي، الحاضر، المستقبل، أي هي نظرة تأملية تحليلية لما هو كائن في خلفية ما كان لأجل ما يجب أن يكون. ويعيش ويخاف أن هذه العملية التحليلية تسير في توافقية مع الوجود والمعرفة والقيم.

يقول نيكولاي أ. برديايف: «الحرية والإبداع ليستا بخاصيتين مرتبطتين بأفراد مختارين، فهما - الحرية والإبداع - يمتلكها أي إنسان»^(٤). هذا وإن الحرية فطرية في الإنسان، وهذه الفطرية تجعل من العبودية حالة لاحقة، تُرد إلى أسباب ارتبطت مع حركة التطور في التاريخ الإنساني (وهذا الظهور لطبقة العبيد، ارتبط في الهند القديمة بقانون مانو وما دفع به سدنة المعابد بعد موت براهما، أما في حركة التاريخ الهغلية ومن بعدها الماركسية، فإن لظهور هذه الطبقة أسباباً وظروفاً أخرى). هذه الحرية تحملها إرادة حرة تقف رافضة لكل ما هو غير قادر على التعايش مع هذه الحرية، تقوم حركاته على اعتبار أن الحرية لها طبقتها وتشكيلتها الاجتماعية في كل من بُعديها السياسي والاعتقادي. وفي هذه الورقة سوف نحاول أن نتوقف عند فلسفة المقاومة من خلال محاولة إيجاد العلاقات المربطة بين كل من الذات والموضوع، معتمدين في ذلك على تراث إنساني كانت له ظروفه التاريخية وحقبته التي حدثت فيها علاقات ترابطية بين الذات المتفلسفة وموضوعها، الذي عليه تجري أقلامها نحو تحقيق ثلاثية الأنثولوجية والاستفمولوجية والانسكلوجية.

الذات تعتمد على الإرادة الحرة التي تجد نفسها خارج وعائها الطبيعي ألا وهو اللامحدود إلا بحدود الأنا التي تظهر وفقاً للمعطيات الحياتية أو «الأنثولوجية»، وهذه الحدود تجعل الأنا تقابل اللا أنا التي تشكل لها بعداً يعرف بالآخر، وليس بالضرورة أن يكون هذا الآخر مطابقاً للأنا، من هنا جرت مجموعة من المحاولات بغرض تحديد «الآخر»^(٥) حتى تظهر إمكانيات التعامل معه في مختلف الأطر ومتعدد المستويات.

البحث في محيط الأنا تغلف في غلافات عديدة، وحاول أن يتدثر في أثواب متنوعة وبخاصة بعد أن أصاب الفلسفة - في العالم غير الأوروبي - نزع الخمول والكسل المسبوقتان بحرب شعواء على الفلاسفة والمفكرين، ثم تحولت هذه الحرب لتكون ناراً أخرى يصطلي بها المشتغلون في الفلسفة والتفكير، وفي خضم هذا التضارب والأخذ والرد، تمحورت في هذا العالم شبكة من الجواذب القواعس، وأخذت روح التمرد تتجلى في أبيات من الشعر إبان حركات المقاومة للمستعمر

(٤) نيكولاي أ. برديايف، جوهر التاريخ (موسكو: [د.ن.].، ١٩٢٠)، ص ١٤٧ (بالروسية).

(٥) انظر: محمد المجتبى عبد العزيز عثمان، «قراءات في نص روسي»، ورقة قدمت إلى: أعمال الندوة الفلسفية الرابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، ٢٠٠٣.

الأوروبي، فكانت قصائد الشابي، وتمرّد التجاني يوسف بشير، وقبلهما كانت حركة الإصلاح والمهدية والسنوسية وغيرها من حركات التمرد ومقاومة الآخر في كلّ صوره وعلى الرغم من معاطفه التي بها تدثر.

هذه الحركات في عمقها الفكري ورؤاها الفلسفية، هي فلسفة مقاومة، والتمرد هو مسلك الإنسان المضطلع، الشاعر بحقوقه^(٦). هكذا يجعل كامو من التمرد سلوكاً حتمياً وضرورياً في حالة توافر الإطلاع والشعور بالحقوق، فالحق هو المطلوب، ونحن سوف نحاول أن نتبع هذا الخط الذي أظهره كامو، فنجده يقودنا إلى أن مشكلة التمرد لا تكتسب معنى دقيقاً إلا داخل التفكير الغربي، ويزداد الأمر أكثر وضوحاً إذا أخذنا في الاعتبار ملاحظة شلر القائلة إن روح التمرد صعبة الظهور في المجتمعات التي يسودها التفاوت الواسع «كنظام الطبقات الهندوسية»، أو على عكسها المجتمعات التي تسودها المساواة المطلقة (المجتمعات البدائية)، ثمّ يحدد كامو المتمرد بالمواطن، المواطن هو المقاوم.

إن التفريق بين المواطن والعبد والرعية، لم يكن تفريقاً أظهرته فقط فلسفة التنوير أو ما بعد التنوير، كما سنلاحظ لدى كلّ من فخته وشلينغ وتولستوي، فقد كانت هذه التقسيمات تدور في فلك الوجود الإنساني عندما كان السيد والعبد الاثنان وملاكهم الراعي والرعية، المواطن والجمهورية، ففي اليونان القديمة^(٧) انتفت الحقوق، فالعبد بلا حق، إلا أن هذه الحركة الإقصائية لم تكن لتقضي على وعي الفرد بذاته وبوعى الفرد بفرديته، بإرادته التي لا تحكمها الإرادة العليا، وإنّما تحكمها ذاتها، فكانت ثورة العبيد التي قادها سبرتاكوس، فالإرادة تكون داخل الروح «الروح دائماً عنت أن الإنسان ليس بعبد، وإنّما سيد، سيد ولكنه صديق ومحرم»^(٨).

عمد فخته إلى بعث الوطنية الأوروبية الكوسموبوليتانية بقيادة الوطنية الألمانية التي تعتمد على اللغة والأدب والأساطير الألمانية، وهذه الدعامات التي أظهرها فخته، كانت نداءاته بريادة روسيا باعتبارها روما الثالثة وهي ذات رسالة خاصة، وهي القدرة على جمع ثالث الكنسية والدولة والمجتمع^(٩)، وفخته في اتجاهاته نحو

(٦) ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، ط ٣ (بيروت: مطبوعات عويدات، ١٩٨٣)،

ص ٥ - ٧.

(٧) كان هيرودوت قد ميّز بين المدنية والإمبراطورية، وهو بذلك قد ميّز بين المواطن والرعية، وإذا تنصهر الهوية الفردية في الفردية العمومية فيكون بالماهية مواطناً.

(٨) نيكولاي أ. برديايف، الروح والواقع (باريس: [د. ن.، ١٩٣٧])، ص ٣٦ (بالروسية).

(٩) انظر: فلاديمير سلافوف، في: معجم الفلاسفة الروسي للقرنين التاسع عشر والعشرين (موسكو:

[د. ن.، ٢٠٠٢])، ص ٩١٤.

إيقاظ الأمة الألمانية، يرجع سبب الاحتلال وتحرك الجيوش للنيل من ألمانيا، يرجعه بصورة أساسية إلى ما ارتكبه ألمانيا من فجور، وهذا عقاب نزل عليها، وهذا ليس بأول مرة يتم فيها الاستنجد بالإيمانيات، فقد نظرت من قبل الصين إبان حكم أسرة «شولينغ» إلى أن تحرك الأقاليم للإطاحة بها ما هي إلا عفوية ساقتها أرواح الأسلاف عليهم لما أحدثوه من انتهاكات.

غير أن مقارناته ما بين الوطنية واللاوطنية، الوطنية ونقيضها، تجعله يقول إن المواطن الحقيقي، هو ذلك الذي يحقق في وطنه أهدافاً إنسانية، أي أن يظل عطاؤه داخل إطار الوطن الذي حدده في ثلاثية اللغة الألمانية والأدب والأساطير الألمانية، ولنا أن نضيف إليها العمود الرابع: المسيحية البروتستانتية أو اللوثرية دون غيرها، فقد تكون هذه بداية الدعوة نحو الآدية، أم أنها مجرد تركيز على المركزية الأوروبية.

يظل المواطن الحقيقي لدى فخته هو إنسان شامل، ولكن في إطار دولته الذي تحدده المحددات سابقة الذكر، وهذه هي المرتكزات التي يعتمد عليها فخته لتكوين المقاومة ضد نابليون، وهي في الوقت ذاته تعتمد على المركزية الأوروبية في علاقتها بين المركز والأطراف، وإن كان فخته ينظر إلى حرب نابليون كعقاب، فإننا نجد ليف تولستوي يقول «ما كان لهذه الحرب إلا أن تندلع لأجل إرادة نابليون وإرادة الإسكندر»^(١٠).

ليس هذا هو التعليل الأول والأخير الذي ذهب إليه تولستوي، ذلك أنه بعد أن حاول إيجاد مبررات ومسوقات لحرب نابليون «لم تكن هنالك أسباب بعينها لتكون السبب الأساسي في اندلاع هذه الحرب، وكان لا بُدَّ من حدوث هذا لأنه كان لا بُدَّ لها أن تحدث، الملايين تخلو عن إنسانيتهم وعن عقلانيتهم ليتجهوا شرقاً من الغرب لقتل أشباههم»^(١١). هنا يذهب تولستوي إلى أن جعل التخلي عن خاصيتي الإنسانية والعقلانية هما المسؤولتان عن هذه الحرب، فهل لنا أن نجعل هاتين الصفتين هما ما اختفى في نص فخته وجعله المواطنة الإنسانية بلا معنى؟ وهدف إلى جعل حركة نابليون (الناشرة للحرية) حركة بلا معنى، إذ إنها تحولت من عملية نشر إلى عملية انتشار وإعادة انتشار للجيوش الفرنسية على الأراضي الأوروبية، وجعل ألمانيا جزءاً من الإمبراطورية؟

ثمَّ يذهب تولستوي إلى القول إن حبَّ الشعب للقيصر هو الذي قادهم إلى

(١٠) ليف تولستوي، الحرب والسلام (موسكو: [د.ن.], ١٩٧٣)، الكتاب الثاني، ج ٣-٤، ص ٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧.

خوض تلك الحرب الشرسة ضد الغاصب، فالقيصر الروسي هو السلطة السياسية وهو السلطة الدينية الأبوية، نعم فتعبير «القيصر الأب» يحمل هذه الدلالة، ولكن هل تعني كلمة «الحب» دلالتها الفعلية في ظل الإقطاع والإقنان؟ في ظل كل قن لا يشكل سوى رقم في مجمل الكم الذي يستطيع أن يتحدث حوله الإقطاعي؟ إن تولستوي يذهب إلى الدعوة بترك الخلافات الداخلية لمقابلة العدو الخارجي، فهل حقاً يمكن الحفاظ على القيد الداخلي والرزوح تحت ثقله لمواجهة القيد الخارجي.

ذهب كل من فخته وتولستوي إلى جعل الحرب التي يقودها نابليون، حرباً حكم بها القدر، أي أنها قدر حتمي لا مناص منه ولا مهرب من وقوعه بهذا التصور، ألا يكون من العبث مواجهة القدر بأي صورة من صور الرفض أو التمرد أو حتى المقاومة؟ ألا تكون المقاومة راجعة إلى مخالفة القدر، أي أنها نقيض التسليم وقبول الأمر الواقع على أساس أنه قدر محتم ولا مناص منه؟

لم يكن فخته يرى غضاضة أو إجحافاً في حق الآخر، من حيث إمكانية أن تقوم دولة كبرى بضم واحتلال دول أخرى، وهنا نلاحظ أن ذاتية فخته ورؤياه «الآنية»، أو لنقل ذاتية آنيته، لا تتسق وآنية أستاذة، كانط، إذ ذهب كانط إلى صياغة المادة الخامسة من مشروعه للسلام الدائم، وعبر فيها عن رفضه لفكرة الأضواء أو الإخضاع، أي بكلمات أخرى، عبّر كانط عن رفضه لفكرة الاستعمار من قبل الدول الكبيرة للدول الصغيرة، أي أن فخته يقف على الطرف النقيض من موقف أستاذة، ولنا أن نقرأ المادة الخامسة من المشروع الكانطي التي تقول: «لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها»^(١٢). كما رفض فكرة الاستعمار الفيلسوف الروسي برديايف^(١٣). وذلك في قوله إن «الحرية والإبداع ليستا بخاصيتين مرتبطتين بأفراد مختارين، وهما مملوكتان لكل إنسان» فالحرية والإبداع لا تحددهما حدود من طرائق حياة أو ثقافات وجنس دون الآخر، وهذا المنطق الذي يتحدث به برديايف، جعله يقف ضد نظرية التطور التي جعلت من بعض الشعوب «أدوات تعمل لأجل فئة منها لتحقيق لها السعادة والهناء، أما تلك الشعوب الأدوات، فكل ما ينتظرها هو الموت»^(١٤).

نقول إن قبول فخته لفكرة الاستعمار الذي يجعل الدول المستعمرة جزءاً من

(١٢) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمه إلى العربية وقدم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٠)، ص ٢٧.

(١٣) براديف، جوهر التاريخ، ص ١٤٧.

(١٤) المصدر نفسه.

أوروبا، ولكن في الوقت ذاته ينظر فيه إلى نابليون باعتباره غاصباً مغتصباً، وعلى ألمانيا مقاومته، على ألمانيا مقاومة فرنسا بجيوشها وثقافتها وفكر التنوير، يعرّف كانط التنوير (Enlightenment) بأنه خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر^(١٥). أي تحول الإنسان من كلاً حالتي العبودية والتبعية نحو حالة المواطنة، بكلمات أخرى، هذا القصور الذي يخرج منه الإنسان ما هو إلا تعبير عن الانهزامية أمام استخدام العقل، على أن تكون تلك المقاومة مقاومة سلبية، أو هي مقاومة إصلاح الشيخ محمد عبده للإصلاح والمقاومة، أو المقاومة والإصلاح من خلال التربية، لا من خلال المواجهة، وهذا ما يؤكد تسلمه للتلميذ الذي أراد مقاومة الفرنسيين، أي مقاتلتهم.

وذلك الرفض للمقاومة الديناميكية والسعي نحو طريق التربية التي تهدف إلى خلق المواطن، أو ربما كان هذا الاتجاه مرتبطاً لديه بكتاب كانط فروض عن بداية تاريخ الإنسانية الذي كتبه في عام ١٧٨٦م، والذي أطلق فيه فكرة «إن أكبر شر يصيب الشعوب المتمدنة، ناشئ عن الحرب، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية؛ بل دوام الاستعداد للحرب القادمة»، أي أن فكرة الحرب هي فكرة تسلسلية لا موقف لها، لذلك كانت فكرة التربية، أو بصورة أخرى فكرة مقاومة العصر قبل مقاومة نابليون، أو ربما كانت هي فكرة الانتقال من الداخلي إلى الخارجي؛ من الذاتية إلى الموضوعية. وهذا التحدي في كيفية الخروج من الذاتي إلى الموضوعي، يمكن أن يتأتى بالمعرفة، ذلك أن غاية المعرفة هو الخروج من الذات إلى الموضوع، ومن ثم الوجود، وتأتي المعرفة نتاج تفاعل الأنا مع اللاأنا تفاعل الأنا مع الآخر، ذلك أن وجود الأنا - ضرورة - يؤدي إلى وجود الآخر، فلآخر وجود.

لقد سعى فخته نحو تحقيق الحد الأدنى وليس الحد الأعلى، وهذا ناجم في اعتقادنا عن اقتناعه ودفاعه عن الثورة الفرنسية، وبالتالي الأخذ بما ذهب إليه ميرابو، خطيب الثورة، في تعريفه للشعب «بأنه كل شيء»، والذي ينبغي أن يكون له كل شيء، والذي يسعى إليه بعض الشيء»، وهذه البعضية هي التي جعلته ينظر إلى الله باعتباره مشروعاً من خلال القانون الخلقي، تقوم على شيء قبلي، اغتراب وتحول من الذاتي إلى الموضوعي ومن الداخل إلى الخارج، وكثيراً ما تكون طاعتنا لله بدافع الأنانية (الأنانية بغرض الحصول على الجائزة الربانية في إطار الفردي). إن فكرة العقاب الإلهي على الذنوب فكرة ارتبطت في كثير من الأحيان بمحاولة عدم البحث

(١٥) إيمانويل كانط، ما التنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٩٧)، ص ٢٧٩.

في موضوعية وشرعية المقاومة، وهذا الارتباط يكاد أن يكون سمة عامة في الشعوب التي تقع تحت القهر، وقد ذهب كانط إلى رفض حق التمرد في إطار الذاتي، وهذا يقف أمام انتقال الذاتي إلى الموضوعي.

العصر الذي كانت فيه دعوة فخته للمقاومة، هو عصر تجاذبه حركة من الخارج إلى الداخل ظهرت في شكل نشر الحرية، نقل الثورة الفرنسية وعلى وجه الدقة نقل نتيجة من نتائجها، ألا وهي الجمهورية النابليونية، ليس كنموذج يُحتذى، وإنما كراع يجمع إلى فلكه رعيته ليستكمل هيئته أمام غيره ممن اعتلى العروش في أوروبا بقسميها الغربي منها والشرقي، وكذلك النظر في سبل بلوغ الإمبراطورية، هذا مسار، أما المسار الآخر فهو ما يصفه فخته بالانحطاط والأناية والنفعية الساذجة، وهي سمات تحملها حالة الحروب بين الإمارات الألمانية بينها البين، والدسائس والمكائد داخل كل منها، تدعمها روح الظلام والرجعية، فيتلاشى فعل الحرية. ذلك أن فعل الحرية يجد نفسه يقف أمام عقبة سماها فخته بالصراع بين الميول الفردية التي تمنع نمو الإرادات، فإذا توقف نمو الإرادات، تراجعت حالة التمرد، وانحسبت المقاومة فتراجع الفلسفة الترتستالية وتهيمن الفلسفة الطبيعية.

ذهب كانط إلى التساؤل حول مشروعية التمرد؟ هل التمرد من جانب الشعب وسيلة مشروعة للتخلص من بعض الحكام الطغاة^(١٦)؟ يكون التمرد في الداخل لحل نزاعاته مسألة مشروعية، لا تأجيل المقاومة الداخلية في سبيل ما يمكن أن تكون مواجهة خارجية؟ فيرى أنه، بفضل المبدأ الترنسندتالي، مبدأ العدائية سؤال حول حقوق الشعب التي قد انتهكت، فليس في الانتفاض على الطاغية وخلعه عن عرشه افتراء عليه، هذا أمر لا شك فيه، غير أن من الجور الشديد أن تلجأ الرعية في إثبات حقها إلى هذا الأسلوب - يعتمد الانتفاض والتمرد، ولا يجوز لها، أي الرعية، أن تلجأ بالشكوى من الظلم، ولو غلبت على أمرها في ذلك الصراع، فرأت نفسها بعد ذلك وقد حاق بها أشد عقاب^(١٧).

يظل حق التمرد وحق المقاومة مشروعين من وجهة نظر كانط، وهي وجهة نظر لم يكن لفخته أن يرفضها أو يقف ضدها، ولكن إذا أعدنا قراءة النص مرة أخرى، نجد أن كانط استخدم كلمتين عبر بهما عن فوارق سبق أن أشرنا إليها في موضع سابق من هذه الورقة، أعني كلمتي «الشعب» و«الرعية»؛ فللشعب أن يتمرد وأن يثور ويقاوم ويطيح بالنظام الحاكم، ولكن هذه الحقوق لا تتمتع بها الرعية، فهي

(١٦) كانط، مشروع للسلام الدائم، ص ٩٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

رعية تكاد تكون محتلة لموقع العبيد إن لم تكن مطابقة لهم. فلا يحق لها التمرد والمقاومة، لا يمكننا أن نقول إن فخته قد صرح بما صرح به كانط من طبقية أو لنقل مراتبية، ولكن في الوقت ذاته تظهر هذه الميول لديه عندما يعبر عن موقفه من الاستعمار، وهذا ما سنتوقف عنده لاحقاً عندما نتناول تناقضات فيلسوف المقاومة كما أسماه حسن حنفي^(١٨). أو أن يكون تطابق مفهوم الشعب والرعية نابع من قول فوليز، يحسن بالشعب أن يقاد لا أن يكون متعلماً، فهو غير جدير بذلك، وكل ما يحتاج إليه هو أربعون ألفاً من الحكماء، ويكون تبرير هذا الحكم على النحو التالي: «إني أعني بكلمة الشعب رعاع الناس الذين ليست لهم سوى سواعدهم وسيلة للعيش، وإني أشك في أن يكون لهذه الطبقة من المواطنين في يوم من الأيام الوقت للتعلم والقدرة عليه، وقد يموتون جوعاً قبل أن يصبحوا فلاسفة»^(١٩)، فتتحول كلمة الشعب إلى ما دون المواطن، أي إلى كلمة الرعية التي لا تصلح إلا لأن تقاد.

إن كنا قد تناولنا فكرة المقاومة لفلسفة اعتمدها فخته، أو لنقل فلسفة المقاومة لدى فخته، فإننا نجد حالة اتساقية بين الذات والموضوع لديه، فلا نجد خلافات بين الهوية والأنا في المسيرة الفردية لديه، ولكن هذا فقط عندما كانت ألمانيا تمثل الذات الكلي ويقف نابليون وسعيه نحو الإمبراطورية يشكل الموضوع، فالعلاقة التي تبلورت كانت المقاومة، فهل تظل هذه العلاقة هي ذاتها لدى فخته تجاه الآخر؟ وهل فعل المقاومة ينتقل لديه من الداخل إلى الخارج في كل حال؟ وهناك تساؤلات وتساؤلات تظهرها المواقف التقيضة التي يقفها فخته، وهذه المواقف هي التي ستكون المعين لنا في محاولة الإجابة عن الأسئلة السابقة.

لما كان موضوع ورقتنا هذه المقاومة بين الذات والموضوع، فإننا لا ننظر إلى ذات مطلقة، وإنما نتناول ذات محددة هي فخته، وموضوع محدد هو الحركة الاستعمارية، فليكن فخته رمز للمقاوم، ولتكن الحركة الاستعمارية النابليونية رمزاً للمقاوم، أي الموضوع الذي تعمل عليه الذات، أننا نجد العديد من التناقضات بدءاً من نظرية العلم، والتي صاغ فيها مفهوم الأنا فوصل بنا إلى الأنا المطلق، وهنا تظهر نظرية الخيرية والجبرية، فالأنا المطلق يعتمد الوصول إلى الإله، إلى الاعتقاد الديني، فيكون الغزو الفرنسي عقاباً على الفجور الألماني، العقاب لا راد له. وهذا يعني بالضرورة اللاجدوى من المقاومة، عام ١٨٠٦ هزمت بروسيا، على الرغم من تحذير فخته من

(١٨) حنفي، فخته - فيلسوف المقاومة.

(١٩) محمد بن حمودة، «المواطنة الحقيقة والوهم»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ٧ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨)، ص ١٢.

إمكانية حدوث هذه الهزيمة وذلك بنقده للفساد وتحذيره من نتائج الوخيمة، هذا التحذير لم يجد آذاناً صاغية، فلم يكن من الممكن الأخذ بها في ظلّ العلاقات الداخلية، وهذا ما يجعلنا نؤكد على أن الآجل لا يمكن أن يكون الداخل، ويكون العاجل هو الخارج. بكلمات أخرى نقول إن التأجيل ما هو إلا مقدمة للعاجل، ففي غياب مواجهة الحقيقة الداخلية ورفض النقد الموضوعي المبني على أسس السعي نحو تحقيق مصلحة الوطن أولاً، هذا الرفض يؤدي بالضرورة إلى الهزيمة، كما إن هنالك عاملاً آخر يتضمنه موقف الداخل والخارج، تعتمد تأجيل حلّ الإشكالات الداخلية والسعي نحو مواجهة الخارجي، يقود إلى تناسي عملية تعريف المقاتل بسبب دخوله في هذه أو تلك من المعارك، وهذا ما كان قد نبه إليه الحكيم الصيني كونفوشيوس، ذلك أنه قد أثبت الواقع الحياتي أن من يقاتل في المعارك العاجلة، من دون إنهاء القتال لأجل، لا تكون مواجهته للعاجل مواجهة كاملة.

هنا تظهر أولى تناقضات فخته، ففي النداءات يعمد فخته إلى المناداة بمواجهة الخطر العاجل، فالخطر العاجل له الأولوية على الخطر الآجل، وهنا تتحول الدولة لتصبح مثلاً للشعب وتجد منه كلّ التأييد، ويتحول المواطن إلى وطني غيور قادر على تأجيل معاركه ضدّ الدولة، وكتناقض ثانوي الظلم الداخلي والقمع الداخلي تناقضاً ثانوياً، بينما الدخول في معركة الدولة ضدّ المحتل الغاصب تناقضاً رئيسياً، كأنما هو تناقض لم تكن له مقومات منطقية حياتية نالت ما نالت من فترة الوجود الواقعي، يتحول المواطن - الذي أوقف مطالبه - إلى أول من يضحي بجسده وماله من أجل دفع الخطر على الوطن، وتغلب التناقض الثانوي على التناقض الرئيسي، وهو أكبر الأخطار، كما ذهب إلى ذلك حسن حنفي في كتابه **فشته - فيلسوف المقاومة**. وهنا نجد من الضرورة إطلاق تساؤل نراه مشروعا، ألا يشكل التناقض الثانوي المقدمة المنطقية للتناقض الرئيسي الذي هو النتيجة لتلك المقدمة؟

التناقض الثانوي هو التناقض الداخلي، والمقاومة هي الانتقال من الداخل إلى الخارج، يعني مقاومة الداخل قبلية ومقاومة الخارج بعدية، ولا يصلح أن يكون البعدي سابقاً للقبلي، وهذا الاتجاه نجده في مؤلف فخته الذي أسماه **الدولة التجارية المغلقة**، إذ يذهب إلى القول «المعركة ضدّ الرأسمالية تأتي بعد المعركة ضدّ الرجعية، فالرجعية، أي التفسير الدينيّ للعالم، هي أساس الرأسمالية»^(٢٠). في الوقت ذاته الذي ينظر فيه فخته إلى أن تفسير العالم تفسيراً دينياً هو أساس الرأسمالية بما أورد ذلك حسن حنفي، فإننا نجده يفسر الغزو الفرنسي تفسيراً دينياً أيضاً، وهذا أيضاً ضرب

(٢٠) حنفي، المصدر نفسه، ص ٣٧١.

من ضروب التناقضات، التي يقهرها فخته، وإذا نظرنا إلى تولستوي فإنه يتناول «الأنا» في صورتين، الأنا باعتبارها حاملة للروح الذاتي من ناحية، ومن الناحية الأخرى باعتبارها حاملة للعقل أو «اللوعي العقلي». وبالنسبة إليه، فإن السؤال المركزي لكل أنواع الدين هو جوهر كل دين تظهره الإجابة عن سؤال «لماذا أعيش وما هي علاقتي بالعالم اللامنتهي الذي يحيط بي»^(٢١)، نعم العلاقة بين الوجود والإنسان الموجود فيه نجد إجاباتها في الدين، أي في فهم الدين لا دغمائية الكنيسة ورجالات الدين، ذلك أن هذه الدغمائية تتعارض مع قوانين المنطق والعقل وهي نافية للحرية. هكذا فسر موقفه، ولكن هل هذا التفسير يجد قبولاً لدى فخته الذي جعل التفسير الديني للعلاقات مع الوجود في هذا العالم مساراً وطريقاً لخلق النظام الرأسمالي؟

نعود مرة أخرى إلى تناقض فخته في صياغته لفكرة الدولة التجارية المغلقة، ذلك أن سيطرة الدولة على الاقتصاد وأنشطته، أي احتكارية الدولة للنشاط الاقتصادي وجعله تحت تصرفها كوسيلة للمقاومة، لهو تصور يجعل الدولة صورة السيد ويكون المواطن تابعاً أو عبداً، أي انتفاء حرية الإرادة التي لها أن تقاوم أو تتمرد ولن يقاوم العبد من أجل السيد.

نقول إن سيطرة الدولة على النشاط الاقتصادي هو صورة من سيطرة الدولة على حرية المواطن وهذا يعتمد أن يتم تحويل المواطن من مواطن إلى تابع أو عبد، تكون دولة الرعية والعبيد، وكلاهما لا يقاوم الخارج، إذ إنه عاجز عن مقاومة الداخل، إذاً هو عن مقاومة الخارج أعجز.

ليس الشعب ملكاً للحاكم، بل ملكاً لنفسه، وهو ليس في حاجة إلى أن يكون عليه رئيساً أو إمبراطوراً، ولكن الحاكم لا يكون حاكماً في غياب الشعب، هذا ما نادى به الأفغاني، غير أن استحسان تأجيل المعركة (فالخطر مع القاهرة الداخلي ما دام يقاوم المحتل) يتناقض مع ما ذهب إليه سابقاً من ضرورة مواجهة المعركة الداخلية أولاً لإحقاق الحرية وتحرير الإرادة التي هي الفاعلة لفعل التمرد على الآخر، فالحرية في حربها لا تملك أن تحدث انتقالات وتجزئة، بل هي معركة لا تنفصل، والحرب ضد العدو الخارجي لم يكن لها أن تنشأ لولا حالات اللاحرية التي هيمنت على الداخل. وأليس الداخل في طغيانه يشكل مخلباً يمزق وينحر في الإرادة المقاومة الإرادة المتمردة؟ إن الظلم والقهر الداخلي ما هما إلا مقدمات تقود إلى نتائج هي ما يفترض أن يقاوم، أي الدفاع عن الذات الوطنية في مواجهة الآخر الغاصب.

(٢١) ليف تولستوي، الأعمال الكاملة (موسكو: [د.ن.]، ١٩٥٨)، مج ٩، ص ٧ (بالروسية).

لم يهرب فخته من برلين، لكنه رفض مواجهة الفرنسيين معللاً هذا الرفض باسم الإطلاق والدين، ذلك أن المقاومة روحية مقاومة تزهق فيها الأرواح ولكن في صمت، إنها بوذية تكون فيها المقاومة إحداث لفعل الألم.

نداء إلى شعبي، هو في واقع الحال نداء إلى (عبيدي)، والعبد لا يحارب لصالح السيد، والشعوب لا تحارب لصالح الأمراء والملوك، فالشعب هو ما يحتاجه الملك، لنز من هو السيد والملك يقوم على خدمته. كل حرب هي حرب وطنية من أجل استعادة حرية الشعب وتحريره من العبودية، ولكن ألا تشير في اللاحق وبعد فقدان السابق، أوليس الحرب ضد العدو الخارجي تظل نتيجة لحرب لم يتم خوض غمارها ضد القاهر الداخلي؟ أوليس العمل على توحيد ألمانيا - خلال وعي الأمة الألمانية برسالتها رسالة الحرية والعدل والمساواة؟ أو ليس هذه الرسالة هي رسالة نابليون؟ أوليس هي رسالة أمريكا؟ أو ليس هي رسالة العديد ممن يحمل لنا الحرية؟ أوليس نابليون كان مدافعاً عن مثل الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والعدالة، إن فخته يضع معكوس الأدوار، لتكون ألمانيا هي مولدة للحرية الذاتية، وهي ذات رسالة تحقيق الحرية على الأرض، أن تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، أليست ألمانيا هي جيش الخلاص؟ أليس هذا التبشير «بإنجيل الحرية» هو حرية لألمانيا، تسبغ منها على من تشاء إسباغاً وتفرضها على من تشاء فرضاً؟

يقول حسن حنفي: «كانت حرب نابليون من نوع خاص، فلا هي حروب مثالية لتحقيق المثال على الأرض ولا هي حروب غنائم مادية وغزو. كان يريد تحقيق المطلق ولكن أضله». تكون حرب نابليون ذات مقاصد طيبة وأهداف نبيلة بوسائل تحمل الدمار وتحمل اضطهاد، وإن أحداث المطلق على أرض الواقع بقوة الجيوش ومضاد السلاح. هل لنا أن نظل إلى هذا على أنه محاولة لإيجاد العذر وإحلال التبرير، هل لنا أن نطبق هذا على احتلال الجيوش العراقية لدولة الكويت؟ أم على احتلال الجيوش الأمريكية لدولة العراق؟ أم على أي نموذج في عالم اليوم؟

أراد فخته إحداث «نظرية العالم»، الأنا يتباهى مع الأنا طبقاً لقانون الهوية ويتعارض مع الآخر طبقاً لقانون الاختلاف. الأنا تتعارض مع الأنا أم أنها تحالف الأنا لإثبات الهوية في مقابل الآخر في ثلاثية (الآخر الغريب، الآخر القريب، الآخر الغريب) الأنا الفخية تتحول إلى ذات، يشكل الآخر منها موقف الموضوع، الذي فيه تعمل الذات. تظهر الذات الألمانية في مواجهة موضوع الحملة الفرنسية، لتكون بعداً تكون فيه ألمانيا عالم المثل، والآخر هو عالم الصور.

إن ضرورة المقاومة تحتمها توافر علاقة حرة بين الذات والموضوع، نعم ذلك أن

الذات الواعية بذاتها، هي القادرة على إحداث فعل الحرية، وفعل الحرية يتحرك في صورة ديناميكية يجعل من الإدارة الحرة إرادة قادرة على التمرد ومن ثمَّ إحداث فعل المقاومة. ولكن هذا لا يمكن له أن يتحقق في تلك الحالة التي ذهب إليها فخته في رفضه لتلميذه بمواجهة الفرنسيين، كما لا يمكن لهذه المقاومة أن تحدث في حالة تأجيل المواجهة الداخلية بغرض تحقيق المواجهة الخارجية، وأحسب أن كتب التاريخ تحمل في طياتها نتائج ذلك التأجيل، أو نتائج تلقي الأشكال من التأجيلات والتي لا تزال حتى عصرنا هذا تحسسها في كثير من المظاهر الحياتية.

هل الدين يشكل حاجزاً مانعاً يحول دون فعل المقاومة؟ قد يذهب البعض إلى تأكيد مثل هذه الفرضية، ولهم في ذلك أسبابهم، ولكننا نرى أن الدين لم يكن هو حامل هذه الاتجاهات، كما إنَّ الدين في جوهره ليس بداعية للعدوان، كما إنَّه لا يدعو إلى الخنوع وقبول الذل والهوان، ولكن الفهم هو الإشكالية، تعقل الحدث يجعل الأمر يظهر في الصورة اللازمة.