مقدمة:

(المرأة والفلسفة) مفردتان إشكاليتان، تجتمع فيهما الندرة ونُذُر الإشكال، يحدث ذلك حال كونهما في سياقين منفصلين فكيف بهما إن تضامتا في سياق واحد، فالفلسفة إشكال يولد إشكالاً في طرحها، إذ يصف الأمريكي شيلي بيرمان طالب الفلسفة بجامعة شيكاغو بقوله: "إذا لم تقابل طالبًا من جامعة شيكاغو، سأصفه لك. إن سألك حين تعطيه كأس ماء، أهذه كأسُ ماء؟ وإن كانت كأسَ ماء لماذا هي كأسُ ماء؟ ويظل يسأل إلى أن يموت من العطش"، ينبغي على طالب الفلسفة أن يبدأ فعلياً في تعلم ما يعتقد أنه يعرفه أصلاً، فالسؤال هو أساس كل فلسفة ومن ثم تحقيق التقدم فالنهاية المجهولة كما يراها بعض الفلاسفة، ما يشير إلى تعريف ممكن للفلسفة فهي أسئلة تترى ونهاية مجهولة .

أما المرأة فموضوع يولد إشكالات ثقافية شتى تتردد في كل زمان ومكان: في عملها ولباسها وعلاقتها بالرجل، حتى في أكثر المجتمعات المفتوحة التي أتاحت نصيبا من الحريات للمرأة نتيجة دور الحركات النسوية، ولذلك فلا عجب أن تشكل كتابتها في النثر أو الشعر شظية من شظايا الإشكالات التي تخضع لها .لذلك ستتناول هذه الورقة موضوعين: الأول منهما سيكون محاولة تسليط الضوء على تاريخ الحركة النسوية لنتبنى فحص الأسباب الكامنة ثقافياً وراء تدني نسب اشتغال المرأة بالفلسفة وندرة حظوظهن وحضورهن في الكتابة الفلسفية، أما الثاني فسيتطرق إلى النساء المشتغلات بالفلسفة عبر التاريخ مع كونهن قليلات العدد ولم يحظين بالشهرة التي حظي بها شقائقهن الفلاسفة ،ستكون "حنة أرنت" هي النموذج الذي سنتناوله بحيث نتناول حياتها وجوانب من فكرها لتكون مثالا عن المرأة الفيلسوفة والمبدعة.

1-نافذة على تاريخ الحركة النسوية فى الغرب :

مصطلح (الحركة النسوية) غربي من حيث التكوين والأصل التاريخي و يكون من غير اللائق أن نتناوله ونستزرعه في بيئة غير بيئته الأصلية ، كما انه وان كان قد عرف في الفكر العربي الحديث ، فهو قد عرف من باب انه من أحد أفكار الاستغراب أي العلم المنقول عن الغرب ، وان كانت هناك محاولات لتمثل المفهوم ثقافيا في بيئة غير بيئته ، إلا أن هذا التمثل ظل مغتربا عن السياق لا ينبع من أصالة تاريخية أو منطلقات واحدة نتشابه فيها مع الغرب، لذلك نجده بين الرفض و التأييد كفكرة لا بين العمل والواقع كحركة .

نعود للحركة النسوية في بداية القرن التاسع عشر و في عام 1895 على وجه التحديد ظهر مصطلح النسوية في الفكر الغربي ، أي بعد كتاب ماركس راس المال 1844 ، وبعد الثورة الصناعية عام 1850 ، من المفهوم أن هذه الفترة كانت تشهد أواخر الصراع بين قيم الأرستقراطية المسيحية العريقة و البرجوازية التجارية القديمة ، وبداية صراع آخر مع ظهور (الرأسمالية) البرجوازية الصناعية الراغبة في تأكيد ذاتها ثقافيا ، بل تعد هذه الفترة ككل بداية القرن العشرين والفكر المعاصر و انتصار الرومانسية ، وبداية العمل في النظرية النسبية .

" نشأت الحركة النسوية كحركة سياسية اجتماعية تطمح لتحقيق المساواة الجندرية (الطرح الجندرى) و ركيزته الفكرية ونقطة إنطلاقه هي التشابه المطلق بين الرجال والنساء، وعلى أساس هذا التشابه المطلق يتوجب إعطاء النساء الحق في الملكية والتصويت وغيرها من الحقوق التي ثبتتها مفاهيم الفكر الليبرالي كالعقلانية والإستقلالية الفردية،حيث كان الفصل في سوق العمل بين المهن الرجولية وتلك النسائية واضحًا من حيث الأجور والمكانة الإجتماعية وظروف العمل، وإقتصر هذا التيار جهوده في محاولة إدخال المزيد من النساء الى المهن

"الرجولية" من منطلق التشابه، وهكذا ظلت النساء تعانين من تمييز مضاعف ولم تنجح التغييرات الشكلية المذكورة في إحراز تقدم يذكر على حياة الغالبية الساحقة من النساء – النساء العاملات. ونقلت موديل الصراع الطبقي الى الصراع الجندري،فصاحب مكان العمل يتحكم برزق عمّاله عامّة، وبجنسوية الإناث منهم أيضًا، وبطبيعة الحال فالبنية الهرمية لموازين القوى الطبقية لا تخلو من الهرمية الجندرية، الأمر الذي يكرس الدونية البنيوية للنساء ويسهل السيطرة عليهن وعلى جنسويتهن." هذا كلام رجازعاترة كاتب فلسطيني من مدينة حيفا.2003 .

هكذا كانت الحركة النسوية في مرحلتها الأولى (سواء ذو الاتجاهات الليبرالية او الماركسية)مساواة + حقوق ، الرجال شقائق النساء ، المرأة كرجل لها نفس الحقوق .

في عام 1949 كتبت سيمون دى بوفوار في مطلع كتابها الجنس الثاني " كم ذا من الحبر أريق على الورق في موضوع المرأة حتى ليبدو أن ليس هناك مجال لمزيد " وعندما يحدثنا محمود رجب أستاذ الميتافيزيقا أو نقرأ في كتاب للفلسفة وتاريخها كعالم صوفى يقال لنا انه هكذا تسألت سيمون هل حقا النساء جنس ثاني؟ أم أن الإنسان جنس واحد يتحدد نوعه اجتماعيا فالإنسان إذا أراد أن يكون رجلا يصبح رجلا وإذا أراد أن يكون امرأة يصبح امرأة فالإنسان حرا في اختيار جنسه لأننا نكون جنسنا ولا نولد به"

بمعنى اكثر عمومية بدأ التركيز على **خصوصية خبرة المرأة وقيمتها وسيكولوجيتها واختلاف توجهاتها الأخلاقية عن الرجل** ، بدأ الحديث عن امرأة ورجل متمايزين مختلفين نحتاج منهم أن يتكاملا ، وخرج علينا الأدب النسوية الوجودي محملا بالتركيز على خصوصية المرأة ، بمعنى آخر أنا خلقناكم من ذكر وأنثي ، بالفعل كانت المرأة قد حصلت على جزء كبير من حقوقها (1).

عمل التحليل النفسي على دراسة تلك الفوارق بين الرجل والمرأة ، ولا شك أن يونج بالذات قد ركز على ذلك كذلك عمل علماء اللغة والمعنى أصحاب التوجه الميتافيزيقى بنيوي كان ام تفكيكي ، على تدعيم رؤية التمايز هذه إلى أن ظهرت ما بعد الحداثة إلى النور فكان المصطلح الصادم ،" ما بعد النسوية " كوقفة تاملية مع الحركة النسوية ونقلها **من منظور المساواة لمنظور التمييز والاختلاف** يسمى البعض هذه المرحلة بالمرحلة الثالثة من النسوية ولكن للبعض الاخر راى يعود بها الى انها امتداد للمرحلة الثانية من سيمون دى بفوار اكتسب عمقا كبيرا .

أن النسوية تقدم لنا الان الطرح الأنثوى كفلسفة بالمعنى الأكاديمي لكلمة فلسفة حيث تقدم نظرية في الوجود تعرف باسم نظرية الجوهر الجديد ولكي نفهم نظرية الجوهر الجديد نعود إلى اليان واليانج الذكر و الأنثى لكل منهم نصف الدائرة والدائرة مقسومة بخط منحنى أي أن هناك تداخلات و احتواء وفى قلب كل نصف يوجد دائرة من النصف الآخر ببساطة كل شيء فى الوجود أما ذكر موجب و أما أنثى وكل ذكر يحمل جزء من خصائص الانثى وكل أنثى تحمل جزء من خصائص الذكر وتختلف نسبة هذا الجزء من حالة إلى حالة وهم أي الذكر والأنثى يميلا للتعاشق او التداخل ذلك هو جوهر الوجود .

ربما لا يوجد اهتمام معاصر في الفلسفي **بفلسفة الوجود** ويتم دائما نعتها بانها ميتافيزيقا غير علمية لذا فان التركيز على نظرية الجوهر الجديد ليس اكثر من الحديث بطابع أسطوري عن ذكر وأنثى .

فمثلا فى التصوف فى (فَص حكمة فردية في كلمة محمدية)من فصوص الحكم لابن عربى يفسير حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: (حُبِّبَ إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة). وهنا علاقة المرأة الوجودية

بالكمال الانسانى المتجسد بالحقيقة المحمدية فسوف نرى عند ابن عربي صورة جمالية، معرفية، إلهية، للمرأة في علاقتها الوجودية بالرجل.

لكن أهم ما تقدمه لنا الفلسفة النسوية ما يتعلق بالقيم فالتفكير العقلاني فى مرحلة الحداثة يتمركز حول الذكوريه phallogocentric ، ولكي نفهم ذلك فعلينا أن نصنف هذه الكلمات هل هي ذكورية أم أنثوية أي تستدعى التفكير في الذكر أم الأنثى

العقل / العواطف ، السيطرة / الطبيعة ،الروح / الجسد ، القوى / الضعيف الخ

كيف نرتب أولوياتنا كل ما هو ذكورى قمه وكل ما هو أنثوي قاع هكذا كنا نفكر فى مرحلة الحداثة بناء تدريجي هرمي هيراركى يحتل الذكر قمته والانثى قاعه . وعلى هذا الأساس يتم التضامن مع القاع مع الأنثوي مع الضعيف هذا هو الطرح المعاصر فى ما بعد الحداثة او ما بعد النسوية او الانثوية.

من هنا ماذا يعنى قيميا أي أخلاقيا أن تكون أنثوي ان تتضامن مع الطبيعة تحبها لا تسيطر عليها ، تتضامن مع القوميات الضعيفة والاقليات السياسية ، تتضامن مع فلسطين ، لا تنظر للعواطف على انها اقل من العقل ، لذلك تخلق لنا الانثوية اتجاها فى اخلاقيات البيئة وتعرف من خلاله ، كما تخلق اتجاها فى السياسة وفلسفة الحكم واحب دائما ان اطرح هنا تلك الامثلة :

عندما اخذ المواطن الفليبنى رهينه فى العراق كان على رئيسة الفلبين ان تختار بين امرين الامر الاول وهو صوت العقل لو اخرجنا جيوشنا من العراق ستغضب امريكا ولا يكون هذا من مصلحة بلادنا او استراتيجيتها صوت العاطفة الرجل له عائلة واطفال والمرأة تعلم جيدا ما معنى العائلة والاطفال اذن فلنسمع لصوت العاطفة ولننقذ حياة انسان ومواطن اهم بكثير من مصلحة اقتصادية زائلة قد تجنيها البلاد من وراء ذلك (2).

هكذا أثبتت رئيسة الفلبين ما معنى أن تكون المرأة ممكنة سياسيا بعكس الأخت كونليزا رايس التي تحمل خصائص ذكورية خلابة ولا ترى اكثر مما يراه بوش بل تبدوا اعنف منه أحيانا بمعنى انه لم يحدث تمكين سياسي للمرأة بما هي مرأة وانما كل ما حدث هو تمكين سياسي لمرأة ذو خصائص ذكورية (أي رجل بالمعنى السيكولوجى) متخفيه تحت اسم امرأة اى لا جدوى إطلاقا لتمكين سياسي لنساء من هذا النوع الغير أنثوي .

حماية الحياة البرية والدماء الإنسانية تلك هي الخصائص الأنثوية في الأخلاق القدرة على العطاء والحب و الرعاية والتربية بكل ما فيها من أخلاق تشكل جوهر المذهب الاخلاقى للانثوية

ننتقل لاحد أهم المجالات الفلسفية التي تكون الانثوية مفيدة فيها وهو فلسفة المعرفة فلسفة العلم انثوية العلم وبالطبع نشير هنا لكتاب الدكتورة يمنى طريف الخولى الذى ترجمته عن كتاب ليندا شيفر انثوية العلم لنرى كيف تهتم المرأة بالتفاصيل وهو امر هام فى العلم كيف تجمع المرأة الاشلاء المعرفية وهى عادة فيها من ايام ايزوريس كيف تحب المرأة وتتمثل موضوع بحثها كيف تتلقى المرأة وتستمع لمادتها المدروسة وكيف يكون حس الرعاية والاهتمام فى المرأة منصب على البحث العلمى .أن المشكلة كل المشكلة مع هذه الفلسفة النسوية التي تمثل أفاق الفلسفة المستقبلية بل هي الفلسفة بالالف واللام هي ما يتعلق بالتحديد ثمة اشكاليتان : الاولى هل كل رجل ذكر وكل امرأة أنثى ؟ إذا قيل لرجل أنت تفكر كأنثى اعتبرها سبة ولو عرف كيف تفكر الأنثى لاعتبرها مديح لا نهائي لعقله هو يخشى أن يقال عليه شاذ جنسيا و بالطبع لا علاقة لهذا الموضوع وهو التفكير أو الأخلاق بالممارسة الجنسية الشخصية ..

كذلك تحاول الأنثى أن تطمس بداخلها كل ما هو أنثوي وان تبدو رجلا وأحيانا تنجح فلا يكون هناك أي معنى للتنوع .

و المشكلة الثانية تتعلق بالترتيب القيمى هل الضعيف اقل من القوى ؟ هل الموت اقل من الحياة ؟ هل العواطف اقل من العقل ؟ هل الجسد اقل من العقل ؟ هل الظاهر اقل من الباطن ؟ هل الحكمة اقل من العلم ؟

ينبغي أن نتخلص من كل هذه التفضيلات ليكون كل شيء أمامنا سواء بسواء ولندرك أهمية التنوع في ديناميكا التطور الإنساني. (3)

-2- :حـنه أرنـت (1906-1975)

Hannah Arendt

كاتبة أمريكية وفيلسوفة سياسية، وُلدت عام 1906في مدينة ليندن وهي الآن جزء من هانوفر, تعلمت في ألمانيا ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة بعد وصول هتلر إلى السلطة. كانت في مطلع حياتها متحمسة بعض الشيء للفكرة الصهيونية، وانضمت إلى بعض المنظمات الشبابية الصهيونية في ألمانيا، وكانت السكرتيرة العامة لفرع منظمة هجرة الشباب في فرنسا (1935 . 1939)، كما كانت صديقة شخصية لكورت بلومنفلد وهو من أهم الزعماء الصهاينة الألمان. ولم تفقد أرنت قط اهتمامها بأعضاء الجماعات اليهودية في الغرب حتى بعد رفضها للصهيونية. وفي الفترة 1936 . 1967، عملت أستاذة في جامعة شيكاغو، ثم عملت في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك بعد ذلك التاريخ.

ويتسم فكر أرنت بالشمول والاتساع، كما يتضح من عناوين بعض كتبها التي نجد من بينها أصول الشمولية (1951)، و العنف (1970)، و أزمة الجمهورية (1973)، و حياة العقل (1978)، و محاضرات عن فلسفة كانط السياسية (1982)، كما كتبت عن الثورة وأزمة المجتمع الحديث. وتدور معظم اهتماماتها حول تآكل المجال العام في المجتمع الحديث، وهو تآكل يواكبه تآكل الحرية والفكر، فتذهب أرنت إلى أن الحرية (الفعل التلقائي) والفكر (الحوار الداخلي بين الضمير وإدراك المعنى) يتوقف على الفصل بين الحياة السياسية (المجال العام) والحياة الاجتماعية والاقتصادية (المجال الخاص). فالمجال الخاص يعطي الفرد الحيز الذي يحتاج إليه للتفكير ويحميه من هيمنة المجال العام. وهي ترى أن المدينة اليونانية، بديموقرّاطية المشاركة التي سادت فيها، كانت وضعاً مثالياً، إذ كان بوسع الفرد أن ينسحب من الحياة العامة (السياسية) إلى مجاله الخاص ليفكر

ويتأمل ويختار (ويُحكِّم ضميره ويفهم معنى الأمور). وترى أرنت أن المجتمع الحديث يتسم بأن المجالين العام والخاص قد اندمجا تماماً، وبذا حُرم الإنسان من المجال الخاص وتم رد الفكر والعقل إلى مستوى النفعية التي لا تهتم إلا بالبقاء البيولوجي (الإنتاج والاستهلاك)، أي أن المجتمع الحديث يلغي ثنائية المادة والروح، ويسقط في حلولية دون إله (إذا أردنا استخدام مصطلحنا). وساهم كل هذا في ظهور المجتمع الجماهيري، كما ظهرت النزعة الذرية والاغتراب واللا معيارية التي تؤدي بدورها إلى الشمولية. وهي ظاهرة جديدة تماماً في تاريخ الإنسانية ومختلفة عن الدكتاتورية التقليدية، إذ أن كل مجالات الحياة الخاصة والعامة في العصر الحديث تخضع لهيمنة الدولة، على عكس الماضي حين كانت الحياة العامة وحدها هي التي تخضع لسلطان الحاكم. والشمولية الحديثة ليست ظاهرة واضحة، وإنما هي ظاهرة هلامية تتغلغل في كل أشكال الحياة، إذ لا يوجد مركز واضح للسلطة، وإنما توجد أجهزة منتشرة مثل أجهزة المخابرات والإعلام التي تقوم بنشر الشمولية من خلال إعلام متقدم مصقول يبدو كما لو كان حراً. ويؤدي هذا إلى أن حياة الإنسان تصبح لا أهمية لها على الإطلاق ولا قيمة.

وشبَّهت أرنت أزمة المجتمع الحديث بأزمة الإمبراطورية الرومانية في تدهور الدين والتقاليد والسلطة. وهي ترى أن عملية علمنة المجتمع، التي تؤدي إلى تحويل المجال العام إلى ملحق للمجال الاقتصادي، تؤدي في الوقت نفسه إلى ظهور مجتمع استهلاكي لا يكترث بالسياسة، حيث تصبح الثقافة شيئاً منحطاً يخدم حاجات صناعة السلعة، ويتخلى الإنسان عن البحث عن المعنى مقابل الأمن الزائف البرجماتي الذي تقدمه له الحقيقة العلمية. وترى أرنت أن العلم هو واجهة من الحياد تخبئ إرادة القوة، وإمكانية شمولية تبدأ بالسيطرة على الطبيعة وتنتهي بالسيطرة على الإنسان باسم الهندسة الاجتماعية. لكل هذا، نادت أرنت بالحرية

التي تستند إلى المشاركة العامة في السياسة مقابل الحرية التي تستند إلى المصالح الشخصية.

ومن أهم دراساتها الأخرى، كتاب أيخمان في القدس . تقرير عن تفاهة الشر (1963) الذي أثار ضجة كبيرة، فقد بيَّنت أن القيادات اليهودية الأوربية أثناء المواجهة مع النازيين لم تكن قط على مستوى المسئولية، وأن الضحايا كانوا مسئولين إلى حدٍّ ما عن المذبحة التي وقعت لهم لأن عددهم يصل إلى الملايين. فقد كان بوسعهم، عن طريق المقاومة السلمية وحدها، أن يعطلوا آلة الحرب النازية. كما أن أيخمان لم يكن سوى بيروقرّاطي تافه عادي يؤدي ما يوكل إليه من مهام مثل أي موظف في بيروقرّاطية حديثة، ومعنى ذلك أنه نتيجة طبيعية لعملية الترشيد التي تؤدي إلى الشمولية. واتسم نقلها لما حدث في قاعة المحكمة بالأمانة الشديدة، فأشارت على سبيل المثال إلى خطبة المدعي العام الإسرائيلي الذي بيَّن كيف لاقى الشعب اليهودي صنوف العذاب في كل زمان ومكان على يد الأمم، فقام محامي أيخمان وتساءل عن سرّ ذلك، وعما إذا كان هناك خلل ما في هذا الشعب؟ وأصيبت المحكمة بالذهول بسبب هذا السؤال. كما يبين كتاب أرنت أن القيادة الصهيونية في المجر وغيرها من الدول تعاونت مع النازيين وعقدت معهم اتفاقية تقوم بمقتضاها القيادة الصهيونية (رودلف كاستنر) بضمان سكوت أعضاء الجماعة اليهودية وامتناعهم عن مقاومة عمليات الترحيل (عن طريق خداعهم وإقناعهم بأنهم متوجهون إلى معسكرات عمل وليس إلى معسكرات الإبادة) مقابل أن يسمح النازيون لعدد من اليهود، وصفهم أيخمان بأنهم من أفضل المواد البيولوجية بالهجرة إلى فلسطين. وقد وصف جرشوم شوليم هذا الموقف بأنه قاس وخبيث ولا ينم عن أي حب للشعب اليهودي. وردت أرنت على هذا الاتهام

بالإيجاب، فهي حسب قولها لا تحب شعباً بشكل جماعي «فأنا لا أحب سوى أصدقائي، والحب الوحيد الذي أعرفه هو حب الأفراد ». (4)

ومن الواضح أن موقف أرنت من الصهيونية، ابتداءً من الأربعينيات، كان قد تغير وأخذ شكلاً معادياً للصهيونية. وتُعَدُّ مقالاتها عن الصهيونية، التي كتبت قبل عام 1948، من أكثر الدراسات تفسيرية، إذ حدَّدت فيها المعالم الرئيسية لفكرة الصهيونية ولفكرة الدولة الصهيونية فيما بعد. ففي مقالها «إعادة النظر في الصهيونية» بيَّنت أن انعزالية الصهيونية المهووسة تعود إلى تقبُّل أعمى للقومية بالمعنى الألماني، والتي تستند إلى الإيمان بأن الأمة جسم عضوي أزلي، ونتاج عملية نمو حتمية لسمات كامنة. وهكذا، فإن هذا المفهوم للقومية يحدد الشعب لا باعتباره مسألة تنظيم سياسي، وإنما باعتباره مسألة شخصيات بيولوجية ذات طابع فوق إنساني، أي يتجاوز الإنسان. وبيَّنت أن الحركة الصهيونية، كحركة قومية، باعت نفسها من البداية لإحدى القوى العظمى لأن شعار الدولة اليهودية كان يعني في واقع الأمر أن اليهود سيؤسسون أنفسهم من البداية باعتبارهم منطقة نفوذ تحت وهم القومية. وحذرت أرنت من الأوهام الصهيونية، مثل وهم (شعار): أرض بلا شعب لشعب بلا أرض. وأشارت إلى شيء واضح تمام الوضوح لكل الناس ما عدا الصهانية، وهو أن إرتس يسرائيل (أي فلسطين) ليست مكاناً في القمر، وإنما هي مكان مأهول بالسكان، وأن تأسيس الدولة يعني تهجير سكانها الأصليين. وقد بيَّنت أن فكرة نقل العرب الفلسطينيين (الترانسفير) ظلت منذ عام 1945 تُناقَش بشكل جدي في صفوف الصهاينة. وقد استمر موقف أرنت معادياً للصهيونية حتى وفاتها.

3-أهم أفكار حنة أرنت:

*الشر في السياسة:

احتل سؤال الشر مكانا مهما في تأمل أرنت، منذ صعود الفاشية.ماذا بوسع الفكر صنعه،أمام الشر والمعاناة، اللذين يفرضان على البشر؟ كيف،نؤسس حب هذا العالم الذي يشكل كل فكر،إذا استبسل البشر في الإبانة عن كراهيتهم؟يتساءل أوغسطين. خلال فترة العدمية،سيبدو كأن السؤال قد تم عكسه.كيف نجعل من الشر شيئا ثانيا، غير ماهية العالم الإنساني؟من أين يمكن للخير النفاذ نحو العالم؟ما جدوى الإنسان؟. أرنت،التي ابتدأت حياتها الفكرية بأطروحة حول مفهوم الحب عند أوغسطين، تبنت إشكالية كهاته وتأملتها طيلة حياتها.لذا،ستدعو إلى راهنية القضية.

بغية الإجابة عنها،لم تمتهن أرنت عمل الصحافي أو السيكولوجي أو السوسيولوجي أو عالم السياسة أو التيولوجي أو المؤرخ أو الفيلسوف، بل حاولت التصدي لقضية الشر الإنساني(شر يمكننا نعته بالسياسي وفق دلالة الشيء العمومي)في إطار كل مداه.من هنا،الراديكالية التي تلامسها إشكالياتها. لقد لاحظت أرنت، إخفاق الفكر في ظل كل التقليد الفلسفي،على مستوى تحديد ماهية السياسة أو الشر،للسبب نفسه :هذان الشيئان، ليس لهما جوهرا.تأخذ السياسة حيز ولادتها وسط المساحة التي تقوم بين البشر،إنها خارجية عن البشر،لاتبنى على ماهية إنسانية،بل مجرد علاقة بين البشر.كذلك،يظهر الشر بأنه غير قابل للإدراك، فهو خارجي عن كل شيء: ينبغي، أن نكد كي لا نجعل منه جوهرا، والوفاء إلى درس أوغسطين بالتخلص من المانوية.

التوتاليتارية السياسية،وقد حددت لنفسها مهمة إدارة البشر وتشكيل طبيعتهم،وتطهير ما سيشكل جانبهم السيئ،هي تعبير عن هذا الاتجاه الثنائي

المعكوس، بخصوص السياسة والشر.لذلك، تدافع أرنت عن فكرة، أنه إذا مأسست التوتاليتارية، قضية إبادة أجزاء واسعة من الإنسانية، مجسدتا بهذا شرا مطلقا ، فلأنها تعتقد في منطق مطلق وإمكانية وحدة متماسكة بين كل البشر،الذين أضحوا واحدا. صار البشر،قدر كونهم مجموعة أفراد،جميعهم على حد السواء بلا جدوى،يرتكبون جرائم لا تغتفر ثم تظل بلا عقاب.هكذا، تحدثت أرنت في عملها "أصولية التوتاليتارية" عن "الشر الجذري"،وقد استعارت المفهوم من كانط.تأمل القضية، دفعها نحو تصحيح هذا المنظور،بعد كتابها "إيخمان في القدس" : ((فالشر ليس أبدا راديكاليا)) ،كما كتبت في رسالتها إلى "سكولم)): "بل، فقط متطرف)) لا يلامس أبدا جذر الأشياء،لكنه يصدر نحو السطح جراء اتجاه معكوس، من هنا انتشاره السهل بشكل مثير. لذلك،ينبغي فهم أطروحة "ابتذالية الشر"،بناء على هذا المنظور.

لا تأبه أرنت،بفكرة أننا جميعا مجرمون نازيون،لكن جماعة مهمة من النازيين لم يكونوا وحوشا بشكل ينزعون معه نحو الشر.حينئذ، يبدو أن بعض المفاهيم السياسية،قد تمحو قدرتنا على الحكم،حد العجزعن موضعة تجربة الواقع في فظاعتها.يتحتم ، إذن وفق نفس المنظور، فهم مجهود أرنت، من أجل وصف شروط حكم حر.أيضا،حللت أرنت،حسب هذا المنطق الدعاية والعنف السياسيين،وشحذت انتقاداتها غير المفهومة أحيانا، ضد توجهات نظم سياسية،بما فيها التي تقدم نفسها باعتبارها حرة : الصهيونية، المكارثية، ثم مختلف المذاهب و"عقيدتها التبسيطية" في إطار رأي أيديولوجي، سيؤخذ كفكر(5)

***التعدد الإنساني:**

يستند بداية مفهوم أرنت للسياسة، على استحضار للواقعة التالية : التعدد الإنساني .يستحيل،تعريف الشخص على منوال مادة كيميائية،أوالإنسانية على طريقة سلسلة نماذج من النسخة عينها.مع ذلك، ليس للفرد الإنسانية وحدها،بحيث

توجد حقا مفارقة"الطبيعة الإنسانية"،التي ليست محض تصنع ،ولا تختزل إلى "كل شيء ممكن" للقدرة التقنية أو التوتاليتارية.ثم إنها ،غير معلومة قط بالعلم.هكذا،تتضح ماهية الإنسانية،كلغز في تعدديتها التي تعني:((أن التنوع المطلق لكل شخص،الواحد قياسا إلى الثاني،أكثر أهمية من التعددية النسبية للشعوب والأوطان أو الأجناس)).لا يتعلق الأمر،باختزالها إلى تعددية نسبية،لكن باحترامها،على اعتبار أنها مؤَسِّسة للإنسانية. يتجلى التعدد الإنساني،من خلال قدرته على التفاعل والتكلم بكيفيات، متفردة ومتعددة في الوقت ذاته.هاته الطريقة،التي يثري بها كل فرد عالما مشتركا،تسميها أرنت ب"توالد الأفراد".يشير الأمر، إلى خصوبة ثقافية وليس بيولوجية.لقد،جعلت أرنت من تبيّن هذا التعدد الإنساني،هدفا للسياسة ثم شرطا للحرية :((قد تكون،المهمة القوية جدا للسياسة،بناء عالم)) أي فضاء مشترك، حيث التعدد المعترف به لكل واحد نسبة للآخر،يكشف الحجاب عن حياتنا المشتركة.

يتشكل هذا التعدد ،على جميع مستويات الحياة الإنسانية،مما يجبر على الفضاء السياسي الارتقاء به.ثم يلزم السياسة، كي تميز بين أنشطة مختلفة تمثل طريقة العيش،اصطلحت عليها الفيلسوفة ب"الحياة الفعالة": العمل المتصور،مثل نشاط مرتبط بالواقعة البيولوجية أن تعيش،فالعمل يدرك كإبداع لموضوعات مستمرة،فالفعل والكلام، سياسيين بشكل محض.أيضا، ينبغي الإقراربالفصل، بين الخاص والعام (بغاية دحض الأنظمة التوتاليتارية) ،الفصل بين زمن الترفيه والعمل.لذا،فعلى المؤسسات السياسية،تصحيح نزوع كل سلطة، نحو أن تتمركز وتفسد.السلطة،وقد تميزت عن الالتجاء إلى القوة والعنف،هي أيضا ممارسة سياسية للحرية من خلال التعدد.كذلك، تسوغ أرنت ضرورة خلق مراكز للسلط محددة.مع هذا، لايعني السياق، استخلاص أن السياسة بمثابة الفضاء الكلي للإنسانية.إنها،ليست إلا فضاء يختلف عن فضاء العلم أو التأمل.فضاء،يخول

اكتشاف فكرة العالم الإنساني.أن نصنع منها، منبعا لكل قيمة إنسانية،سيكون سقوطا ثانيا بين براثين نشدان توتاليتاري، يقر بأن كل شيء في الإنسان سياسة.تشيد، السياسة عالما،لكن فقط عالما(6).

***الحداثة:**

لقد لاحظنا في الغالب،نفاذ نظر أرنت المدهش،وثقابة فكرها صوب الظاهرة وكذا الراهن.مع ذلك، أقل ما يمكننا قوله، أنه نقد حيال المعاصر أو الحداثة(بل يمكننا أحيانا وسمه باللا– حداثة)،فقد اجتهدت إذن وفق معنى نتشوي تماما، في تأمل الراهن باعتباره غير مرتبط بالوقت الحاضر. بصيرة أرنت الأكيدة، المتجلية عبر مقالات عديدة موافقة للسياق،يعود إلى العمق الكبير لحقل نظرتها. المفهوم التاريخي لأرنت، ليس بالمفهوم الاحترافي للتاريخ،من هنا كثرة سوء الفهم مع بعض المختصين. أمكنها الظهور أحيانا،غير دقيقة حول وصف ما،أو فظة بخصوص إعادة بناء تلك الظاهرة.والحال،ينبغي فهم تحليلها ليس كوصف وقائعي،بل كمفهمة للوقائع. لا يتعلق الأمر،بإعادة رسم تفرد واقعة تاريخية،لكن تحليلها بهدف أن نتناول فيها "العناصر" القابلة لأن يعاد ربطها بوقائع أخرى حاضرة ومستقبلية، بقدر بداهة، أن واقعتان لاتحدثان أبدا بطريقة متماثلة على نحو دقيق في التاريخ.بذلك،تتوخى أرنت الانفلات من عقبات التاريخانية.

ينبغي إذن، فهم الإحالات على القديم، كأداة لاستيعاب الحاضر، ثم وسيلة كي ندرك ماعودتنا الحداثة ،على أخذه باعتباره طبيعيا، والذي لن يكون غير ثقافي مترسب.يكشف القديم،عن الأجزاء التي تطويها حداثتنا.باستعادة أرنت منهجية الأنسية، وكذا الرومانسية الألمانية،اللتين جعلتا من الإغريق،المخاطب المتعهد بمستقبلهم،فقد توخت الارتباط ثانية بتقليد ضائع،ستخفيه حداثتنا.نعثر في هذا،على مفهوم قريب من مفهوم "توكفيل"،فأرنت تفهم معنى كل ثورة سياسية بقدرتها على احتضان كنوز التراث وفق صيغة أكثر حياة.(7)

خاتمة:

لم يتم في الغرب الاعتراف بغياب النساء عن المجال العام إلا مع الاتجاه نحو التصنيع والتوسع الحضري والديمقراطية. فقد اجتمعت هذه الأشياء لتطمس جذور الأبوية ولتحرر النساء تدريجيا، كما سمحت أيضا بالاعتراف بإنسانية النساء الكاملة أو على الأقل بمسؤوليتهن المدنية .ولم يظهر مصطلح" النسوية "إلا في أواخر القرن التاسع عشر، مشيرا إلى دعم مساواة النساء بالرجال في الحقوق القانونية والسياسية .ومع هذا، فإن المشاركة في مجال العلم تحتاج إلى التعليم، والفارق بين تعليم الرجال والنساء كان بحاجة إلى عقود ليتم علاجه .كذلك لم توجد جهود منظمة لتحليل وتقييم غياب النساء عن الفلسفة الغربية إلا في الربع الأخير من القرن العشرين .وقد زعم البعض أن النساء قد شاركن بالفعل في الفكر الفلسفي ولكنهن تعرضن للتهميش .فعلى سبيل المثال، (Susan Moller Okin, *Women* توصلت سوزان مولر أوكين إلى مجموعة من النساء ممن قدمن إسهامات في الفكر السياسي كما ذهبت أخريات إلى أنه قد تم تحريف الفلسفة لإضعاف قيمة إسهامات النساء *in*).

Western Political Thought 1981Michèle Le Doeuff, *Hipparchia's*

: *Choice: An Essay Concerning Women,* الفريدة) أنظر/أنظري مثلا

وهي" الدورية الوحيدة (*Hypatia*) وقد كانت هذه القضايا وقضايا أخرى محورا لمجلة هيباتيا (*Philosophy, etc.*, 1991).للأبحاث المتخصصة التي تتناول تقاطع الفلسفة مع الدراسات النسائية "والتي" تستعيد أعمال الفيلسوفات ."وعزيزة الحبري هي من العضوات المؤسسات لهذه الدورية .ولا يزال هناك نقاش حي في الفلسفة الغربية عما إذا كان غياب الأصوات النسائية في الفلسفة ناجما عن التقليل من قيمة عقلية النساء أم عن المبالغة في تقدير عقلية الرجال، أم عن الحدود الضيقة لمجال الفلسفة نفسه.

وكما هو الحال في الغرب، أدت الظروف المتغيرة إلى إعادة التفكير في وضع النساء في العالم الإسلامي .ولكن على العكس من الغرب، كان العالم الإسلامي واقعا في ذات الوقت في صراعات هائلة من أجل الاستقلال عن السيطرة الأجنبية ومن

أجل تحقيق التطور في فترة ما بعد الاستعمار .وفي ظل تلك الظروف، لا تزال الإصلاحات الاجتماعية الكبرى في مهدها .إن مكانة النساء وتقييم طبيعتهن مقارنة بالرجال وتداعيات

هذا التقييم على مشاركة النساء في الحياة العامة هي أمور تنتمي إلى المناقشات النقدية حول الديمقراطية والتنمية ودور الدين في المجتمع .ومع هذا، تتطور الفلسفة في العالم الإسلامي في اتجاه تعدد الأفرع المعرفية كما هو الحال في التراث الأوروبي الغربي .وفي كلا الحالتين، يأتى التحول نتيجة للنقد الاجتماعي والثقافي، ومن ضمنه نقد تهميش النساء.

-الهوامش:

-1-عالم الفكر،الحرب،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت،المجلد36 أكتوبر-ديسمبر 2007،ص84.

-2-المرجع نفسه ص90.

-3-م.ع الجابري ،نحن والتراث :قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،بيروت 1980،ص 69.

-4-Hannah Arendt ,les condition de lhomme moderne,pocket, 2008,pp68 ,70.

-5-Hannah Arendt,crise de la culture,pocket,2007,p139.

-6-Hannah Arendt, du mensonge a la violence, traduit par Guy Durand, Pocket 2007, p105.

-7-ibid,p108.

بطاقة المعلومات

الإسم :...جميلة.....

اللقب :.....أوشن.....الجنسية :.جزائرية

تاريخ الميلاد :..04-12-1984.....المكان :.حيزر- البويرة

العنوان :...ص-ب10024.....حيزر -البويرة

رقم الهاتف :..75-94-86-0667..... .....

E-Mail :jijiegypt@hotmail.fr

الحالة المهنية

الرتبة :.....طالبة دكتوراه (أستاذة...مؤقتة..).....

مكان النشاط :....جامعة آكلي محند أولحاج البويرة

E-Mail :..... www.univ-bouira.dz: