سياسات القراءة والتأويل
نماذج في الفكر العربي

بركانية النّص وأتّون المعنى
بختي بن عودة قارئا لجاك دريدا

في أمسية الخميس 19 مارس 1998، ألقى الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في جامعة بروفونس محاضرة تحت عنوان «بين الهاوية والبركان: اللغة. رسالة من شوليم إلى روزنسفايغ». أشار المحاضر إلى النص «البركاني» الذي لا يخمد ولا يسكن، دائم الهيجان والثوران، نص يتكلم بالجرح والنزيف («التروما» trauma).النص عند رولان بارت عبارة عن نسيج (tissu)، لأن حقيقة النص لا تنكشف في «التطابق ووحدة المعنى وحتمية الحضور وإنما في تداخل الطبقات وتشابك المجازات»[1] أو النص هو «كينونة لغوية قائمة على التوتّر الداخلي والصراع الباطني، هدفها تدمير التخوم الممكنة، حدود الواقع وجدران الحياة لتفجيرها في ما بعد»[2]؛ ويغدو (أي النص) عند دريدا عبارة عن «بركان» يجمع بين الهيجان والثوران (éruption) ومباغتة وانفجار غير متوقع (irruption)، نص يجمع بين المصادفة والضرورة ويتردد بين الهوية والاختلاف، كاوس وعماء، يسحق الواقع ويمحقه، يوزع الدال ويشتته، يرجيء المدلول ويؤجله.

يشتمل النص على اللغة واللغة «تتكلم عبر النّار والانفجار» كما جاء في محاضرة دريدا، حيث تحترق الذات وتكتوي المدلولات. ولغة بختي بن عودة لغة مضطرمة/ منشطرة تبحث عن «المكنون» المتواري في ظهوره وبداهته والمتجلي في خفائه وتواريه، «فاللغة هي آلة الحفر وهي مادة الحفر، نحفر بها وبداخلها كذلك تفعل اللغة البختية، إذ تغامر صوب الشعر فتفككه من الداخل»[3]. لكن اللغة، إذ تعبر عنها ذات ناطقة، تنسحب هذه الذات بمجرد النطق والتعبير؛ الكلام بطبعه تكليم

(1) محمد شوقي الزين، «الترجمة والاختلاف:آثار بختي بن عودة»، مجلة كتابات معاصرة (بيروت)، عدد 34، تموز - آب، ص 8.

(2) بشير مفتي، «آلية الحفر وطرق إنتاج المعنى عند بختي بن عودة»، جريدة الخبر (الجزائر)، الثلاثاء 21 ماي 1996، ص 21.

(3) بشير مفتي، المرجع نفسه.

أي جرح ونزيف، بدءا بالناطق الذي يتكلم مع (ويجرح) الآخر («الأنا» و«الأنت» و«النحن» الذين يتحدثون في النص الشعري أو السردي عبارة عن ظلال الشخصيات الحقيقية لا تحيل إليها وإنما تغرقها في فضاء استغرابي يسحب الهوية عن الفرديات المتعينة في الزمان والمكان كما يذهب الفيلسوف الألماني هانس غادامير في شرحه لشعر الشاعر النمساوي ذي الأصل الروماني بول سيلان Paul Celan «بلّورات النفس»[1]، إنها «قضاء على كل صوت وعلى كل أصل. الكتابة هي هذا الحياد، هذا التأليف واللف الذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة، إنها السواد البياض الذي تضيع فيه كل هوية ابتداء من هوية الجسد الذي يكتب»[2].

الصوت والكتابة هما هذا الأثر في حقول اللغة بفاعلية الحفر، وهذا الجرح غير الملتئم في جسد العبارة.

«كتابة تكتبك

بحروف مسنونة

تنفيك

بعلامات من جمر

كساء يعريك

كتابة تكسوك ألغازا

كتابة فيها أندفن»[3]

في هذا الشعر، يلمح أيضا الشاعر والمفكر المكسيكي أوكتافيو باث Octavio Paz (جائزة نوبل 1990) إلى الحرارة اللافحة للكتابة المتضمنة على «علامات من جمر»، بل ويجعل منها «قبرا» تندفن فيه ذاتيته التي تتكلم وراء حجاب الحروف. ولا يمكن تصوّر هذه الحروف سوى كشظايا تنعكس فيها الذات كجملة ذوات مشتتة ومتشظية على غرار شظايا المرآة التي تعكس المنابع المنيرة، «ومنذ البدء أيضا، تختار

(1) طالع هانس غادامير، من أنا ومن أنت؟ شرح بلّورات النَفَس لبول سيلان، فرانكفورت 1973.

(2) رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء1988.

(3) أكتافيوبات، «كنت شجرة وتكلمت بستان حروف»، إعداد وترجمة محمد علي اليوسفي، مجلة الشعراء، عدد 1، صيف 1988، بيت الشعر، رام اللّه (فلسطين).

الكتابة أن تطلق العنان للرغبات والأهواء والنزوات تمضي بالعقل إلى نهاياته. تتحرّر من المرجع والنسق. فتمعن في تشظية الكلام وبعثرته»[1] وتدمج الرغائبي في الغرائبي مشكّلة ما نسميه «النص الباروكي» (texte baroque) الجامع لكل أصناف التوهم وألوان التخيّل، والرابط بين الغرابة والقرابة أو المختلف والمؤتلف. نعرّف النص كالتالي: «عنكبوت المكبوت: نسيجه من صلبه»، يلفّ في أنسجته فريسته والمتمثلة في الذات التي لا يمكنها مغادرة تربة اللغة التي تحفر في أعماقها وتكشف عن مكنونها، والوجود كله عبارة عن لغة أو حروف أو رموز للقراءة لأن «الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللغة» كما يقول فيلسوف التأويل هانس غادامير، أي «وجود الذات» في تفكيك رموز وفتح مغالق «لغة الوجود». تؤدي الذات أدوارها في مسرح اللغة وتتحوّل في سياق النص. تنبني وتتأسس إذاً على أرضية «النص - العنكبوت» ولكنها تتموّج في حقول «النص - الحرباء». لدينا ها هنا إشارة إلى نماذج الغرابة وحفريات المكر والدهاء. فأيّ وعي جليّ يمكنه مسايرة هذا الفضاء الخفيّ وهذه الحيوانية النصية في بهائها ودهائها؟ يحصد الآن النص (نيتشه، هايدغر، بارت، دريدا...) ما زرعه «تيرموس» (*thermos*) هيرقليطس في حقول الهيجان والدغل المتوهّج (buisson ardent).

نودّ هنا الحديث عن «مضاهاة» اللغة البختية (بختي بن عودة) للنص الدريدي (جاك دريدا) من خلال قراءة متميّزة[2] تغرق اللغة وتمتحنها في البحث المستميت عن المعنى في هندسات المبنى. اللغة المضطرمة التي تتجلّى في كتابات بختي وقعت على كتاب دريدا **احتراق الرفات** (أو **نار الرماد**) رغم وجود كتب أخرى لا تقل أهمية والمعروفة في الأوساط الأدبية والفلسفية والأدبيات التفكيكية مثل **الكتابة والاختلاف** و**علم الكتابة أو الغراماتولوجيا والتشتت**. كان منطلق بختي هو الاحتراق والاكتواء قصد صناعة النص في «حدادة» اللغة بقولبة الحروف والكلمات في أشكال هيجان الرغبة وهذيان الغرابة: «اللعبة حيثما كان هو جاك في حوار (رفقة كارول

(1) محمد لطفي اليوسفي، «الشعر وتحرير الكائن: قراءة في اللغة والمتخيل»، البحرين الثقافية، السنة الخامسة، أكتوبر 1998، عدد 18، ص 120.

(2) بختي بن عودة، «كيف نقرأ دريدا؟ إحتراق الرفاث نموذجا»، مجلة مدارات (تونس)، عدد 5-6، خريف - شتاء، 1995-1996، ص 38-53.

بوكيه الممثلة الفرنسية) مع استعارة الرماد (le cendre). بدئيا هي مقترنة بالنار على مستوى العنوان الذي نحتفظ به كنص Feu la cendre ويمكن ترجمتها إلى أكثر من جهة دلالية. لدينا نار الرماد ونار بقايا الأموات ونار الرفات وإشارة الرماد وما يدلّ على الإشارة وربما انبعاث الرفات»[1]. وهذه الإشارة إلى الرفات وبقايا الأموات تؤكد عبارة أوكتافيو باث السابقة عندما يجعل من الكتابة «مقبرة» الذات ومدفن اللذات، والنار ليس مجرّد حرق ومحق وإنما هي أيضا بعث ونشور، انبعاث وصدور، النار الخالصة أو «كيرنوس» على حدّ تعبير هيرقليطس: «هذا العالم عبارة عن نار حيّة وسيظلّ كذلك، يشتعل بقدر ويخبو بقدر»[2].

تفنى الذات لا محالة في حبائك النص لكن بقاؤها يتجلّى في فنائها وانبعاثها يتراءى في امّحائها، وهذا يعبّر عن دهاء النص الذي يجعل تجلّي الذات وظهورها في فنائها وموتها ويجعل تواريها وضمورها في ظهورها وتألّقها: «تحضر اللغة في غيابها وتغيب في حضورها.. لقد غابت (الذات) اليوم من شدّة حضورها وحضرت عبر وجوهها التي كانت مغيّبة. نعم ماتت الذات بمفهومها الكلاسيكي ولكنها ماتت لتبعث من جديد. وغابت ولكن لتحضر من خلال الغياب»[3] والاختلاف المرجأ (différance) الذي استبدل فيه دريدا الحرف (e) بالحرف (a) يحيل إلى هذه الطاقة الأصلية الوهّاجة التي يختزنها في ثناياه. والحرف (a) يدلّ أساسا على النار والحرارة والطاقة كما يورد ذلك مارك آلان واكنين في كتابه **أسرار الأبجدية**. وقراءة الحرف، كما يقول دريدا، هي عشقه[4]؛ والبحث عن خباياه وتفكيك هيروغليفيته وألغازه وسبر أغواره وأعماقه إنما محركه «الكبريت الأحمر» وقود اللهيب والاشتعال كما يرى أيضا متصوّف مرسية (الأندلس) ابن عربي: «يشير الأستاذ غي بوتيتدومانج إلى الرماد بالجمع، انطلاقا من كون الفكر مثلما يفهمه هيدغر هو لهيب «يشتعل ويشعل»، الرماد

(1) المرجع نفسه، ص 40.

(2) هيرقليطس، شذرات نصية، ترجمة وإعداد ميشال كونش، باريس 1998، شذرة رقم 80، ص 279.

(3) محسن التومي، «اللغة ومفارقتها: لا معنى العالم. تناوبية الكلام والأشياء»، كتابات معاصرة (بيروت)، عدد 32، كانون الأول 97 - كانون الثاني 1998، ص 30 وص 34.

(4) حوار أجري معه في إذاعة فرنسا الثقافية يوم 19 مارس 1996 بعد صدور كتابه مفارقات «Apories».

المقترن بالاحتراق، بما هما «لفظان مرعبان»»[1]. والرماد هو كل ما تبقّى بعد اللهيب والاحتراق، يتوزّع ويتشتت وينتشر ويحمل أثره وسرّه معه وشعلته لا تزال كامنة في ذرّه وذرّيته، لا ينقضي أجله بإتلاف جسده وضمور هيكله بل هو «هنا» يجوب فضاء «الهناك» أو (il y a) بتعبير إمانويل لفيناس، مجهول وغريب لا تسعه العبارة ولا تنعته الإشارة، في تخوم «العود الأبدي» المنبعث من «تيرموس» أو «كيرنوس» هيرقليطس: «تختزن النار تحت الرماد. فالنار، بما هي ليست بقايا، تبقى مع ذلك مختفية ومحتفظة تحت الرماد حتى لحظة انبعاثه»[2]. الفكر، كما فهمه هايدغر، شعلة وبريق ووميض قرب شجرة الوجود كما يذهب أيضا الشاعر بول سيلان:

«شموس الصحراء الرمادية السوداء

فكر عالي

مثل الشجرة

يدرك من نبرة النور: ثمة

أيضا الأنغام والأغاني في ما وراء

الناس».

تحيل هذه المعادلة شعلة الفكر/ شجرة الوجود إلى أصول وجذور عريقة ترتبط بلحظة الأكل من الشجرة كأول خطوة نحو الشعور واكتساب المعرفة: نوع من «غاسترونوميا» المعرفة. فضلا عن ذلك، تحيل الشجرة إلى «تشاجر» المعارف وتداخل الأفكار والتصورات والبقايا (الخشب) هي بلا شك وقود اللهيب، تلتهمها النيران: «حينما نقرأ Feu la cendre لن نحفظ غير الرماد الرفات والنار أو الحريق – الحرق، ولن نتمكن من إنقاذ سوى ما يبقى من اختلاف موضوعي ودلالي واشتقاقي. هنا فقط يمكن النَفَس (souffle) والنفيس، تنفجر النفس بنسف المجال

(1) بختي بن عودة، «كيف نقرأ دريدا؟» المرجع نفسه، ص 43.

(2) كريستينا دو بيريتي وباكو فيدارتي، «الرماد وبقايا أخرى»، في ميشال ليس (إشراف)، هوى الأدب: بصحبة جاك دريدا، باريس، غاليلي، 1996، ص 309.

المطمئـن نفسـه»[1]؛ إذ تتقولب الحروف وتتقمّـص ليجمع المصدر **ن ف س** النَفْس والنَفَـس ومقلوبهما النَسْـف، حـرارة النَفَس وروحانية النَفْس ولهيب النسـف؛ وهذا كلّـه عبر تحوّلات الاشـتقاق وتصدّعات الانشـقاق وتشـتيت الكتابـة باختراق الدال واحتراق المدلول: «ففكّك معناه جعل الدليل في وضعية ارتجاج واضطراب مقارنة مع هدوء ماضيه الفلسفي أو الأدبي»[2].

يمنحنا هنا بختي فكرة عن دلالة التفكيك الذي طالما سـعينا لفهمه واسـتقصاء بنيته ووظيفته واكتشـاف ميكانيزماته. فالماضي الفلسـفي أو الأدبي يوهم الفكر بثبات السـطح وهدوئه، لكن عندما يضطرب العمق ويتعكّر صفاؤه يظهر الأثر على السـطح والأفق ويجعل المفاهيم والدلالات المترسـبة في قاع تاريخ الكتابة تتشـظّى وتتقوّض وتكشف عن هويتها بنزع قناع التطابق ومغادرة حقل «الكينونة على نحو واحد» نحو مغامـرة «الكينونـة عبـر كل أمره» داخـل تنوّعات المشـهد وتحـوّلات المقصد. رماد الوجـود الهيدغـري (les cendres de l'être) يضاهي رمـاد الموقد (les cendres de l'âtre) عند فلوبير. الوجود (être) والموقد (âtre) لا ينفكّان عن بعضهما. والحرف (a) مـن âtre يقـال كما أشـرنا سـابقا، للطاقة والحـرارة. والموقد هو بلا شـك أتون البيـت، واللغة مسـكن (أو بيـت) الوجود كما يقـول هايدغر. فالوجود فـي البيت أو «الدازايـن» (Dasein) فـي المسـكن يحيل إلى الإنسـان الذي يتحـرّك ويتنفّس ويحيا داخـل اللغة؛ واللغة «انفجار وانشـطار» لا تنفك عـن التقلّب والتحوّل والتلوّن تجعل الإنسان لا يحيا في جمالية المشاهدة (مسكن وسكون وسكينة) وإنما يواجه تراجيديا المكابدة (صراع ومعاناة)، يتحلّى بصورة اللغة المتشظية ويتجلّى في مستويات وجوده وحضوره ككائن مختلف لا يزال يتخلّف ويتراجع دون بلوغ مقصوده وإدراك مفقوده. الخطـاب (الـذي يتكلمـه ويحيا به وفيـه) عبارة عن خراب وسـراب وتكتنفـه الحيرة وكوجيتو النقص والغياب: «سيشـغل التفكيك بوصفه آلة مدمّرة، وحشا هيرومينوطيقا الذي يختبئ في جسـد الاسـتعارة ونفحات اللعب ليظل التحديد هو نفسه اللاتحديد أي تسمية ربما غير عقلانية للنص»[3].

(1) بختي بن عودة، «كيف نقرأ دريدا؟»، م.ن.، ص 45.

(2) م.ن.، ص 51.

(3) م.ن.، ص 51.

التفكيك، بهذا المعنى، عبارة عن لعبة واستعارة وإستراتيجية، لا يشير إلى معلوم ثابت وإنما يستقصي مواقع الغائب وآثار الراحل ومسارات الراجل. هويته هي استحالته وانشطاره وتوزيعه في خريطة الكتابة مؤسسا بذلك أكسيوم «السائر الحائر»[1] الذي لا يستقر على حال وإنما يباشر التّرحال ويخترق حجب المحال. يتوجّه التفكيك إلى زئبقية الأمر الذي يتوخّى استقصاءه وفك عقده وقراءة رموزه وإشاراته: «وعليه فإن ما يجعل التفكيك إستراتيجيا هو أنه يؤسس للاختلاف وللاحتواء معا. ذلك أن التفكيك - وهو أحد أوجه أهميته الكبرى - ليس بتهديم وليس ببناء، ليس بخطاب الخاص في مقابل الكوني وليس بخطاب الهامش في مقابل المركز، أو العدم في مقابل الوجود أو العكس؛ إنه أغرب ثنائية كما ترى سارة كوفمان فهو «تواصل مع النار واللعب الهيراقليطيين مع الامتلاء وإشباع الرغبة في اللعب الذي لا يتحقق، لتجعل كل بناء استدعاء لبناء آخر وكل كتابة إضافة، وكل بناء تفكيك وكل كتابة سيرورة.. إنه (أي التفكيك) لعب ونار واحتراق في الكتابة»»[2]. ماذا لو فككنا التفكيك نفسه؟ «dé-construction»

dé: قمع الخياطة = نسيج = نص.

dé: زهر النرد = لعبة = احتمال (الضرورة والمصادفة).

dé: فعل الانشقاق والانفصال (فعل يفيد العكس).

construction: الأصل والبناء والتأسيس.

dé من déconstruction هي «نصّ كنسيج» و«لعبة كاحتمال» و«خلخلة وإزاحة»؛ تشابك المعنى والعبارة والإشارة. بالمعنى الجيولوجي، هو وجود طبقات (strates) مترسبة ينبغي نحتها وإزاحتها وبالمعنى الإستراتيجي إنّ هذه الطبقات هي طبقات منسوجة بحيث يتعذّر الكشف عن لحمة النسيج (trame) والسلسلة (chaîne). فالنص هو نسيج مركب من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة ومتشابكة تستدعي

(1) محمد شوقي الزين، «ميشال دوسارتو. النص العرفاني: هيجان التجربة وسيلان الكتابة»، كتابات معاصرة، عدد 35، المجلد التاسع، تشرين الأول - تشرين الثاني1998، ص 6-13.

(2) عمر مهيبل، «حول الهوية والاختلاف في الخطاب الجزائري المعاصر: بختي بن عودة أنموذجا»، دراسات عربية، السنة 34، عدد 5/6، مارس/أبريل1998، ص 135.

التفكيك والعزل لفحص بنيتها وجذورها المتضاربة وفق دقة وحذاقة.

Strate	Stratégie	Stratagème
بصيرة الدهاء	استراتيجية	طبقة

«النص – النسيج» و«اللعبة – الاحتمال» و«الخلخلة – الإزاحة» تستهدف كلها «الأصل – البناء – التأسيس» قصد تفكيك (démontage) وحدته الثابتة إلى عناصرها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها: «يلجأ دريدا إلى إجراء التفكيك الموجّه لضرب فكرة الأصل»[1]، والنص هو أساسا تفجير نواة اللغة وتحرير طاقتها التي تتوزّع وتتشتت في كل الاتجاهات وتخترق كل الأبعاد الأنطولوجية والأنثروبولوجية للكائن و«تختار هذا المهوى ما بين النار والرماد لتعلق دهشتها في البلاد المباغت للصوت ككتابة فهو هنا يقرأ، يمارس الرنين ليسمعه الآخر ليكون في ماهية الشهقة والألم»[2]، وإذ تختار اللغة (النص، الكتابة، ...)، الهاوية بين لفحات الحريق ونفحات الرماد، فإنها تلتقط أصداء الصوت الذي ينعكس في أعماق هذا المهوى كذبذبات متوالية تحكي الأصل (الصوت) وتحاكي آثاره وبصماته وتوقيعاته (الرنين) كجروح وانشطارات يتركها على جسد الكلمة وطوبوغرافيا العبارة. الجرح يقتضي الألم والمعاناة والنزيف ولكنه يستلزم أيضا الميلاد والصدور والانبعاث حسب تعبير إدموند جابيس. الجرح هو احتراق وانبثاق، اكتواء وابتداء، هيجان وسيلان، خلخلة للبدايات المطمئنة وارتجاج لبحار الكتابة. «وضرب فكرة الأصل» كما يقول بختي هو الإقرار بالاختلاف الأصلي الذي يفصل بين الهويات والتشابهات، وحتّى في عين الهوية الواحدة.

ما معنى الاختلاف إذاً؟ إنه المغايرة خارج الهوية الواحدة وخارج التطابق مع الآخر[3] على حدّ تعبير هيرقليطس. فكل شيء يحكمه التحوّل والتبدّل، ولا تقع الإشارة أو النعت سوى على هوية منشطرة تتوالى عليها الأعراض والأحوال وتلبسها حلّة التحوّل والتغيّر الطارئ. تبقى منه الكثرة الدؤوبة (أو هذا السيلان الدائم) منعدمة

(1) بختي بن عودة، «موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا»، كتابات معاصرة، عدد 15، المجلد الرابع، آب – أيلول 1992، ص 37.

(2) بختي بن عودة، «كيف نقرأ دريدا؟»، م.ن.، ص 51.

(3) هيرقليطس، شذرات، م. ن.، شذرة رقم 136، ص 467.

الهوية لما يكتنفها من تغيّر وتنوّع، فلا تقع العين سوى على سراب هذه الكثرة، لأن «المتعـدّد» (le divers) هـو «المتـردّد» (l'indécidable) يستهويه التقلّـب ويستميله التألّـب. الاختـلاف التشـتيتي (La différence diasporique) الـذي يرفع لواءه دريدا ويقحمـه فـي صلب معركـة (لا هوادة فيها) ضدّ أشـكال الانغـلاق (clôture) الأدبي والفلسـفي والتراثـي والأكاديمـي، يؤمـن بهـذه الإرادة التي تدفـع إلى الأمـام طاقتها الكتابية، تزرع وتشـتّت الوحدات الأولية المعرفية، وحدة فلسـفية (philosophème)، وحـدة عرفانيـة (mystème وgnosème)، وحـدة تأويليـة (herméneutème)، إلـخ، لتتشـابك جذورهـا وتتداخـل وظائفها. فـلا يتعلق الأمر بنسـق أو مذهـب وإنما ببذر وتطعيـم، بحـث منهوم فـي حفريات التفصيـل عما يشـبع الرغبة الجامحـة «للوحش الهيرومينوطيقـي المختبئ في جسـد الاسـتعارة»، يقـول بختي بن عـودة، ويدعو إلى تقويـض دعائـم التمركز والتطابق: «فـي طريقكم إلى الخلخلة، فتّشـوا كل مقروء»[1]. البحـث المنهوم عن أمر مفهـوم، أي المعنى، يتم لا محالة بهذا الحريق اللافح الذي ينبعـث عـن أتّـون المبنى. فـي الكتابة (الحـرف أو الكلمـة) تحترق الـذات وتكتوي المدلـولات، ويعـاد بـذر وتشـتيت الوحـدات الأولية لتنمـو فـي حقول هـذه الكتابة علامـات ورمـوز كالدغل المتوهّج: تطأ القدم على حروف من جمر: «يعتبر دريدا أن كل كلمة عبارة عن نطفة (أصل أو منشأ)، مقدار معنوي (sémantique)، نطفة تتكاثر بانقسامها، كل نطفة عبارة عن كلمة»[2].

لدينا هنا:

نطفـة الكلمـة = الكلمـة فـي تكاثرهـا وانقسـامها وانشـطارها مشـكلة النص أو الخطاب.

كلمة النطفة = أو منطق الخلق والتكوين الذي يصدر عنه الجنين.

المعنوي والمنوي = المعنى والمنيّ.

المـ(عْ)ـنَوي

المنـوي متضمّن فـي المعنـوي، لأن الأوّل حقيقة الثاني، سـبب الإيجاد ودليل

(1) بختي بن عودة، «المسألة الثقافية في الجزائر»، «المسار المغربي»، عدد 28، أبريل 1992، ص 22.

(2) ساره كوفمان، قراءات في دريدا، باريس، غاليلي، 1984، ص 44.

الانقسام والتكاثر. وعن الحرف «عين» يقول ابن عربي:

«عين العيون حقيقة الإيجاد

فانظر إليه بمنزل الإشهاد»[1]

العين = حقيقة الإيجاد والتكوين

العين = الماهية أو الجوهر

العين = مصدر الرؤية والمشاهدة.

العين = المنبع (السيلان والتدفق)

يتعدّد «العين» ويتشتّت ليدلّ على مدلولات مختلفة ومتنوعة (الإيجاد، الماهية، الرؤية، السيلان) ويمتحن «المعنى» في حقول «المبنى» اللافحة. تتقولب الحروف والكلمات في أشكال باروكية، مبهمة المعالم ومتقمصة الطبائع، وأحيانا شبيهة بالإنسان المتشظّي في لوحات الرسام البريطاني فرنسيس بيكون.الاختلاف التشتيتي عبارة عن تكاثر عضوي - حيوي - فوضوي للشارات (codes) السيمولاكرية (الازدواجية والانثنائية) في البرنامج الإختلافي للخطاب الدريدي. فلسنا هنا أمام دواعي الوحدة والفكرة و«الإنارجيا» *energeia* (الوضوح واللمعان) وإنما في سياق خطاب التشتت والخلخلة والاهتزازات المفاجئة والمباغتة لتعاريج الكتابة وتضاريسها، وخطاب «الحياكة» (couture) و«الحكاية» (fabulation) بترقيع حياكة أنسجة النص المتشابكة وحكاية مضامينه التخييلية وعوالمه الغرائبية.

ثم ماذا؟

«كتابة الأثر للاختلاف وبه، هكذا نركب هذه المنظومة، نقارب بين ضغوطاتها ونحتفظ للبداية بلعابها (salive) خارج الألفة والتكرار، لعلّ دريدا، الذي لم يرسم اطمئنان المؤسسة للأعمال الممتلئة، يمنحنا كقراء عرب أدوات حداثية بقدر ما لا تشير إلى الحداثة بشكل ملفت، أدوات تتحاشى الإرتهان، أن تكون رهينة لحظة أو غزو أو إلغاء، لعلّ دريدا يعلمنا نحن أبناء المحيط كيف نفاجيء الهالات الموضوعة على جباه الآخر، على شواطئه، كيف نتسلل إلى الثغرات من خلال أمتعة معرفية نقدية وتفكيكية، أن ننسى ذواتنا إلى حين، أن نؤجّل الحديث عن وحدة ترعاها

(1) ابن عربي، الفتوحات الملكية، الجزء الأوّل، ص 70 (دار صادر، بيروت، د.ت).

السماء، أن نستحق طرفا في هذا الفكر القابل للسّكنى (habitable pensée)، إنه فكر كذلك، متى نحمل المصابيح؟»[1]. يتساءل بختي في الأخير عن اليوم الذي نحمل فيه المصابيح داخل الفكر القابل للسّكنى بحثا عن أوجه إبداعنا الفكري وأشكال مشاركتنا النظرية في الفكر العالمي. لماذا المصباح؟ منبع نوري متوهج داخل عتمة اللغة، ينفّر ظلمة الخطاب ويحتفظ بالحرارة والدفء داخل «الفكر القابل للسّكنى». «متى نحمل المصابيح؟» يستجيب لإيقاع «ذات يوم، قد يصبح القرن إبستمولوجياً»[2].

سؤال الإنارة (*aufklärung*) يمتحن الافتراض الإبستمولوجي بحثا عن ملتقى طرق الحداثة التي تتقاطع فيها جذور المعارف إفلاتا من هيمنة وقهرية المعرفة المطلقة والمغلقة (غادامير يتحدث عن *herrschaftswissen*، في الألمانية تعني هيمنة المعرفة أو تضايف المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو)، «حين يحضر العالم في وعينا،حين تتلطخ الذهنية بالمعرفي وتتعدد اللغة بوصفها علامات للغد، ننشبك بالحداثة ونتحكم في مهمازها، ننصت إلى الآخر ونستشرف ما هو الحديث»[3]. لا تكفي فقط أدوات وآليات قادرة على «أبستملجة» (épistémologisation) القرن أو العصر وإنما أيضا تشكيل وعي (نقدي، إبستمولوجي، تأويلي، تاريخي، إلخ) يفاجيء الهالة المعرفية ويباغت الجبروت العلمي بمرح نيتشوي ورقصة ديونيزوسية.

بين الوعي والآلية تتحدد معالم العنوان الذي نحتفظ به كلوعة على الجباه العنيدة، كما يدلّ عليه عنوان **الحقيقة والمنهج** الغادامري، عندما تتجاوز «الحقيقة» صرامة «الميتودولوجيا» وقهرية المنهج «بأنطلجة» (ontologisation) هيرمينوطيقية: محنة السؤال ومهنة المساءلة. «الحقيقة» في اللسان الإغريقي تعني «إنارة وكشف» (*aletheia*). إنها «المصباح» الذي تحلم به الكتابة البختية قصد تنفير عتمة اللغة – المسكن ليسكنها «الدازاين» العربي الذي يحتاج «إلى تلك الألفة النادرة لنكون في قلب الإشكاليات نتدرّب على الاختلاف ونختبر دهشة المعرفة ومقدار صمودها

(1) بختي بن عودة، «موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا»، م.ن.، ص 39.

(2) بختي بن عودة، «مقاربة العلوم الإنسانية في الجزائر: في فوضى الدال ونكوص المعنى»، مجلة التبيين (الجزائر)، عدد 10، 1995، ص 100.

(3) بختي بن عودة، «مجهول الحداثة أو السؤال الناقص للكينونة»، جريدة الشروق الثقافي، عدد37، 7 أفريل 1994، ص 11.

لنستنطق معيارية كلّ بلاغة مستخدمة الآن (اليوم) لتسمية مجهول الحداثة»[1]. ليسمح لنا نيتشه أن نستعير عبارته ونقول: «هكذا تكلم بختي»... ليس بالكلام، ولكن بالكلم كجرح وتصدّع واختلاف، أي بلغة نووية تركت وراءها هاوية سحيقة تجمع في قعرها كتابة لا تزال متوهجة ومنبعثة من غياهب النسيان وأرمدة الحطام، كتابة لا تزال عنوان العنفوان في رمزية الزمان وهو القائل «أنا زمان رمزي». فهو ينام في رمسه ويتكلم في همسه، يرانا ونراه كلما قرأناه وعرضنا أنفسنا على لفحات نصوصه واتبعنا خطوات نصيصه (آثار سيره) ومسارات عبوره وتعبيره.لم يكتمل بيته ومسكنه، أقصد أثره وكتابته، لكن المصباح (أو الشعلة والحقيقة) الذي حمله في عتمة الكتابة بحثا عن الغائب والمكنون لا يزال يضيء ليالي وجودنا ومتاهات حضورنا.

(1) المرجع نفسه.

بختي بن عودة ومحنة البحث عن الذات

هـذا المقـال بمثابة عرض موجـز لفكر الكاتـب الجزائري الراحـل بختي بن عودة الذي صدر له أول كتاب بعد وفاته **رنين الحداثة** وهو، أي المقال، قراءة في فكر الكاتب تتجاوز الرثائية والمناسـباتية. عمل أسـتاذا في قسـم اللغات والترجمة بجامعة وهران واشتغل كصحافي وأديب وباحث يستقي من المنابع الفكرية للعلوم الإنسـانية ما يمكن بواسـطته خلخلة البنيـات الجامدة للفكر في الثقافـة الجزائرية، لكـن النهايـة المأسـاوية والمتمثلـة فـي اغتياله فـي أيـار 1995 اصطدمـت بالواقع المـرّ الـذي كان يحاول جاهدا سـبر أغواره وفك معضلاته. إنه لاشـك نهاية وهم الاقتراب من عمق الداء وعلة العلل ولكنه وهم لا يمكنه أن يذهب سدى دون أن يجـد مـن يرفع الراية من جديـد في زحمة المهاوي العميقة والطرق الشـائكة. إنها إحدى السـبل الممكنة في تفادي اسـتقالة المثقف بعد تعرضـه للإقصاء والتهميش وأخيرا.. الاغتيال.

الترجمة والاختلاف

كان بختـي مولعـاً بفكـرة نسـف المعنـى وتقويض التطابـق وتماهـي الذات مع ذاتهـا ومـع غيرهـا. لكن تدميـر المعنى يعقبـه بناء دلالـي وقيمي من نمـط مختلف، وإلا سـقطنا حتمـا في النزعـات العدمية. تدميـر المعنى هو تفكيـك عقلاني ومعقول لأنماط الخطاب وأنظمة الرؤية قصد مراقبة بنيتها وفحص وظيفتها والتفكير جدياً في بدائـل لا تقصيهـا بالضـرورة وإنما تحتويها وترتقي بها إلى نوع مـن المراجعة والنقد الذاتي. هذا ما حاول بختي صياغته بمعية أدوات حداثية وتحديثية لا تتنكّر للموروث وإنما تهز أركانه وأسسـه ليسـتفيق عن غفوته وسـباته العريق والمعيق لحركته النقدية وتجديده الداخلي. وإذا جاز لنا استعمال ثلاثية نقدية للمفكر الجزائري محمد أركون (إختراق، إزاحة، تجاوز)، يمكننا أن نقول بأن بختي كان يسـير وفق منطق يسـتجيب لإيقـاع **إختـراق** المبنـى وتدميـر المعنى و**إزاحـة** البنيـات الثابتة والجامدة والسـكونية

المؤسسة لكل خطاب (لاهوتي أو سياسي أو فكري) وتصوّر وممارسة، وأيضاً **مجاوزة** خطاب التبجيل والتدجيل المتحكم في هذه البنيات ليعوضه بخطاب التأجيل والتأويل والتحويل. ثم إن نسف التطابق الذي يتحدث عنه بختي ليعرض خطوطه العريضة في سياق فكر لا يبتغي الإطلاقية في الحكم والتصور والرؤية وإنما في سياق فكر إمكاني ينفتح على الغيرية والاختلاف. ونلاحظ بأن نسف التطابق يقترن عنده بنشاط الترجمة وحركتها.

الترجمة التي أشار إليها بختي تتجاوز المفهوم المعياري والمتداول حول الترجمة: ترجمة النصوص والآثار والأعمال الأدبية والفلسفية والعلمية. تتخذ الترجمة عنده بعداً كونياً عندما تصبح ترجمة في الهوية ذاتها والنص عينه والتراث نفسه. كل حقيقة وجودية لا تنفك بهذا المعنى عن الترجمة. يتعلق الأمر بتوسيع القيم الدلالية والرمزية للترجمة لتصبح ترجمة فكر وهوية وقيمة وسلوك وتصوّر. ما الذي نصبو إليه من هذه الترجمة الأنطولوجية التي تمس الشرط الإنساني في رمته؟ وما معنى أن نترجم فكرة أو قيمة أو فكرا؟ في هذا السياق يتضح معنى نسف التطابق بإقحام الاختلاف عبر فاعلية الترجمة ونشاطها. تصبح ترجمة فكر أو تصور أو حدث تحريك القشرة الدلالية والرمزية والتصورية التي تنطوي عليها هذه المفاهيم لتلتمس مواقع أخرى تدفعها نحو التساؤل والمساءلة والمجاوزة، أي تدفعها إلى نسف تطابقها لانفتاحها على الاختلاف والمغايرة وبهدم الدلالة الوحيدة والمطلقة والمغلقة. بهذا الانفتاح يتمرن الفكر على استحداث نماذج ودلالات ومعاني متعددة تدفعه خارج دائرته المغلقة ونرجسيته المقفلة. نسف المعنى، في هذا الصدد، هو البحث عن «أمر - آخر - غير - المعنى» (autrement-que-le-sens)، واعتبار الترجمة (traduction) كخيانة (trahison) للأصل. يتعلق الأمر بفتق المعنى لتبيان ما ينطوي عليه من دلالات وإشارات ورموز واستعارات وتأويلات مطمورة وفي الغالب مقموعة بهيبة أوجلالة هذا المعنى. وهذا ينطبق على كل المفاهيم في حقولنا المعرفية التي تخفي في أرضيتها أروقة ومواقع لم تستكشف بعد لاعتبارات إيديولوجية وسياسية وتاريخية ولاشعورية، أي لم تتم «ترجمتها» بتأويلها وتحويلها وإزاحتها.

هندسة النص

النص هو بالضرورة «نصوص» متشابكة وملتحمة. في قاع كل نص ثمة نصوص مترسبة ومتراصة فوق بعضها تتطلب حفريات واعية أو تفكيك مسؤول ومعقول يكشف في النص الواحد والمتوحد عن نصوص متداخلة ومتعددة. هوية النص هي حبائك متشابكة ودلالات متعاقدة وتصورات ملتحمة. كأن النص الواحد ينوب النصوص المتعددة ويفرض ذاته كحقيقة مغلقة. فهو بهذا المعنى، يقمع ما هو متعدد ومختلف في الهوية الواحدة. النص حجاب لكنه أيضا عقاب، بمعنى سلطة معرفية أو دلالية تراقب إنتاج المعنى وتوزيع الدلالة في الحقل الرمزي والاجتماعي والسياسي والعلمي والعملي المنخرطة فيه، وبالموازاة تعاقب الوعي المتحرر من قوانين الانضباط والالتزام برتابة مسطرة قبليا. نشير على وجه الخصوص إلى ميشال فوكو، شارح الخطاب ومشرّحه، الذي يعتبر أنه لا يمكننا صياغة خطاب بمعزل عن نمط السلطة الممارسة أي الخضوع إلى نوع من «الإجراء الخطابي» (police discursive) تعمل على تكريسه وترسيخه مجتمعات الخطاب في الحقل السياسي والاجتماعي الذي تنتمي إليه.

الإفلات من هذه السلطة الخطابية أو النصية مكنت الكاتب بختي من التماس مواقع فكرية أخرى يمتحن فيها ذاته وقدرته على الصمود أمام بداهات العقاب في الخطاب. دفعته لأن يقحم في كثافة النص إشارات رمزية ومجازية وأسطورية يفلت بها من نصه الخاضع لسلطة الخطاب وبداهة الخطاب الرمزي واللاشعوري إلى عوالم وفضاءات نصية أخرى. النص الأصلي المكتوب تحت سلطة الشعور كان يتّخذه بختي كمطية نحو نصوص دفينة يحرر بها مكبوتاته المقموعة. يتجلى هنا النص كإحالة على نصوص يحتويها في أنسجته ورسوبياته. نستحضر هنا الفكرة التي أقرّ بها دريدا ومفادها أن فعل الكتابة هو فعل مزدوج: كتابة تحت سلطة الحضور والشعور والهوية الواحدة وكتابة نوعا ما «هيبنوزية» (hypnotique) أي تنويمية، تخديرية، لا شعورية. في الوقت نفسه كتابة أبولونية قوامها التوازن والإيقاع والنظام وكتابة ديونيزوسية دافعها التبعثر (*hybris*) والتشظّي الكاوسي. نمط الكتابة عند بختي كان يزاوج بين هذه الازدواجية النصية: نص كتبه بدافع الشعور ومنطق الضمير ونص آخر مكتوب بدافع أقرب إلى الوجس والهوس (تجاه ما يراه حوله

مـن دلالات العبثية والخـراب) والبحث المنهوم عن الذات المنفصمة، ولكنه مقروء في ثنايا نصه الأول وملتحم مع عباراته ككنايات أو مجازات أو لمحات أو إشارات أو همسات.

عندمـا نقرأ «اللحظـة الجزائرية بين قدر المعنى وواجـب المفهوم» أو «مجهول الحداثـة أو السـؤال الناقص للكينونة» نجد شـخصيات مفهوميـة (بتعبير جيل دولوز) حاضـرة كرمـوز ومعالم وكنوع من الأبوية الفلسـفية.لم يكن نص بختـي مادة معرفية تعليمية أو عقلاً تصنيفياً بقدر ما كان «ملتقى» معارف ومذاهب ومشـارب. كان هناك نـوع من السـفر الحثيث عبر قـارات معرفية وأدبية وفلسـفية أين نعتدّ فقـط بالمفهوم فـي تجريبيتـه وتجريديتـه بمعـزل عـن انتمائـه وانتسـابه وجينالوجيته. هنـاك نوع من المواقعيـة «الطوبولوجيـة» حيـث يتحرك المفهوم على سـطوح معرفيـة وفكرية دائمة الاهتـزاز والارتجـاج والنقد والمراجعة والمجاوزة.كان بختي اسـتجابة ابسـتمولوجية لمعـارف عصره، هذا العصر الذي ينتقل من «الزمانية» (temporalité) إلى «المكانية» (spatialité) عبـر مفهمـة (conceptualisation) تنتقـل مـن «الطابـع الزمنـي» فـي معالجة القضايا والمسـائل والمشـكلات إلى «البعد المكاني» في حصر الموضوعات والإشـكالات. من هـذا المنظور نتحدث اليوم ونوظـف مصطلحات مثل «حفريات»، «تفكيـك»، «هندسـة الفكر»، «خريطة الفكـر»، «جغرافيا العقـل»، «مواقعية»، «رحلة»، «مجـال»، «فضـاء»، «حقل»، إلخ. فهي إشـارة وجيهـة إلى إمكانية معالجة مشـكلاتنا الحياتيـة من منظور «طوبولوجي» أي «أمكنة» (spatialisation) مجازية وفكرية للقيم والأفـكار والتصـورات والإيديولوجيـات. لا يـزال عامـل الزمـن متجذراً فـي إدراكنا للأشـياء والقيـم ولكن عامـل المكان لم يفكر فيـه بالقدر الكافي والوافي واسـتعمال البعد المكاني كقيمة مجازية وفكرية في رصد المشـكلات والموضوعات أصبح أمرا لا يمكن الاسـتغناء عنه. والشـعور بالزمـن الذاتي والحس التاريخي مرهون بتشـكيل الوعي بالمكان والمحيط أي «إيكولوجيا الفكر والذاكرة».

ميتافيزيقيا الذات

يتخـذ مفهـوم «الميتافيزيقيـا» في سـياقه الغربي دلالـة «تاريخ الفكـر الغربي» فـي تجلياتـه المعرفية والفلسـفية والفنيـة والاجتماعيـة والسياسـية والقانونية.عندما

نتحدث عن الميتافيزيقيا فإننا نستحضر دوما النمط الثابت والمنتظم المؤسس لهوية الفكر الغربي كما هي متجلية وكما تشتغل وتستثمر في حقول وميادين أدبية وفكرية ونفسية وجمالية وسياسية. الحديث عن ميتافيزيقيا في نصوصنا وتصوراتنا وممارساتنا الفردية والجماعية هو استحضار القوالب الصورية الثابتة والسكونية التي نعمل وفقها ونسير على أثرها، بمعنى الأطر النظرية والمعيارية التي نتّخذها كمعالم وآفاق قصد تبرير ممارسة أو إضفاء المشروعية على أي مسار أو تعبير أو خطاب. والإفلات من الميتافيزيقا هو إمكانية وجود أنماط مختلفة من التفكير والتعبير والتدبير ومجاوزة الإطار الوحيد المفروض تحت قمع سلطات متعددة: وزن التاريخ، الخطاب القيمي والسياسي، الإنزواء الذاتي، النظام الاجتماعي القسري، الشرط الإنساني، الخ. إنه نوع من الانتظام الرتيب (rythme) الذي يتطلب نبرة جديدة ومتجددة لتغيير الإيقاع.

كتابات بختي كانت نوعا من البحث المتواصل عن نبرات جديدة تلتئم وتتوافق مع الإيقاعات المعرفية والنظرية والعلمية التي كان يهدف إلى صياغتها وتأسيس قواعدها في مشروعه النقدي الحداثي. والسفر المعرفي الذي تحلى به بختي في مراياه المصقولة، أي نصوصه المحلية، عبر فضاءات فكرية رحبة لا ينفك عن هدفه الاستكشافي والاستطلاعي كإسفار وجلاء. بممارسة هذا الترحال يكون بختي قد جعل من تعبيره عبوراً لا يسكن. والعبور في ثنايا النص والتعبير هو نوع من الإزاحة والتجاوز أي البحث الحثيث والمستميت عن قفزة أو نبرة تتخلص من أغلال الموروث لتدمجه في حركة دينامية وحيوية يستطيع بفعلها وبفضلها التخلص من عقده التاريخية والإنسانية وسكونيته المزمنة. يقول بختي في مقدمة **ظاهرة الكتابة في النقد الجديد**: «جاءت مقاربتي ترجمة لنشيد الكتابة وجرحها عبر الانتقال من مكان ثقافي إلى آخر ومن نظام معرفي إلى آخر.. إنّ أطروحة الكتابة هي بمثابة سفر معرفي لا يعترف بالحدود الميتافيزيقية بين الأجناس الأدبية والممارسات النصية ذات المقاصد التجريبية والنظرية القائمة على عنصر اللذة أو الرغبة، لإنتاج ضمن هاجس النقد نفسه نصا موازيا له فاعليته هو الآخر». بناءً على ما سبق ذكره، الكتابة كسفر معرفي تسعى إلى كسر وهم التطابق مع الذات عندما تقفز إلى نبرة معرفية جديدة وإيقاع فكري مختلف يقوض الدعائم الميتافيزيقية للتفكير المحتجز والمتصلب.

الأمـل المنشـود يجده بختي في كتابـة أو إنتاج نص ثانوي، ديونيزوسـي، «هيبنوزي» في سياق النص الميتافيزيقي الثابت والمغلق.

الفكر الرحّال

يتخـذ الفكـر عند بختي بن عودة دلالـة الرحلة «الأوديسـية» (odyssée) بمعنى المغامرة وفتح مغالق لم يسبق لمفاتيح التراث أن كشفت عن مكنونها وهو ما يصطلح عليـه محمد أركون «ما لـم يفكَّر فيه» (l'impensable) وأقصِيَ من حقول الاشـتغال النظري والابستمولوجي. قراءة متأنية في نصوص بختي تحيلنا إلى الاستعمال الصريح أو التلميحي لدلالات الرحلة مثل نصه «الشـعر والسـفر». وعندما يصرح قائلا: «في طريقكـم إلـى الخلخلة، فتشـوا كل مقروء»، فهي دعوة إلى اسـتخدام آليات الخلخلة والنقد تدفع بالنص إلى نهايته القصوى، إلى تخوم الرحلة والمغامرة وخصوصا عندما يردف قائلا: «قد نقول ما معنى أن تكون مثقفا وسـط الجحيم التالي: الشـفوية، قوى الماضـي، الغمـوض، الأقنعة، الصراخ، الإسـتحالة، القتل، الإنكسـار، النكوص.. وما معنى أن يظل المعنى هو نفسـه غائبا ما دام المثقف هو الباحث عن المعنى والمنتج له: ألسنا أمام إشكال آخر لا نتوفر على لغة جديدة لتسميته؟ كيف نسمّي وكيف يكون الفكر حاضرا في صميم التسـمية؟». ها هنا تسـاؤل حول ماهية «التسمية المستحيلة» والتي تظل مسـتحيلة بـدون لغة جديدة تقحمها في إيجابيـة الإمكان. يعترف المثقف بالوضعيـة الشـائكة المنصوبـة أمامـه والمحفوفة بالمخاطـر والمهاوي، مـا دامت لغة التسمية لم يتم صياغتها بعد أو كان هو صاحب هذه المبادرة التي اغتيلت في مهدها.

تستجيب هذه المبادرة التي افتتحها بختي إلى فكر الحداثة وما بعدها، هذا الفكر الـذي توّج فلسـفته الهرمية بإشـكال هام: ما هـذا الذي ندعوه سـفرا؟ وما هذا الذي ندعوه رحلة تائهة (errance)؟. بهذا المعنى يتحول العكس والنقيض إلى انعكاس أي حضـور الآخر في الذات وصيرورته مرآة بفضلـه يتأمل الأنا طاقاته المعرفية وحدوده النظريـة. تصبـح نصوص بختي لعبة مرايـا حيث ينعكس الآخـر أو «الفكر - الآخر» كهويات متعددة لأنه فقط بهذه «اللعبة» كرهان وتواصل وتمفصل يلتقي الآخر والأنا في مأدبة واحدة تغنيهما عن حساسيات الصراع والتناكر المتبادل. يقول بختي: «جاك دريدا هو الاسم الذي اخترناه لنتمرن على المطالبة بالحق في الاختلاف وفي تفكيره.

اختلاف لا يطلب صوابية ذاتية تترجم معرفة ذات نزوة كما هو ملاحظ في كتابات أفقية تخترق المجالات الأكثر رخاءً أو الأكثر خواءً، هي معضلة الفكر حين ينحبس هاتفا بالذي فيه ممارسا الإلغاء والتقنفذ». هنا تنبيه إلى مخاطر الانزواء على الذات في نرجسية فكرية ولغوية وثقافية تقصي الآخر أو ترى فيه الجحيم المسعور على حدّ تعبير جون بول سارتر. إنّه الاستسلام إلى أوهام أسطورية أو مؤسطرة يكبّل بها فكر الأنا ذاته وينعزل عن حركة الفكر والواقع والتاريخ.

كان بختي يستعين باللغة الموزّعة في خريطة الفكر الفلسفي في سبيل تحديد موقعه الذاتي وتموقعه الفكري ضمن هذه الخرائطية الفكرية. فهو كان يبحث عن ذاته ويحدد موقعه ومسكنه وجغرافيته ضمن هذه الخريطة. لكن هذا المعلم أو هذه العلامة لم تكن بين يديه وفي وعيه سوى دليل نحو تأسيس هوية مختلفة ومباشرة كتابة مميزة واستعمال لغة مغايرة. المقصود من وراء هذه الخرائطية، الضرورية في بناء مواقعية خاصة تعبر عن خصوصية الذات وتميزها واختلافها، هو دافع الرحلة كنزوع معرفي وأنطولوجي لا يحط رحاله عند هوية مغلقة أو كتابة جامدة أو لغة معيارية.

الغرابة والضيافة

كان بختي متحمسا لفكرة «الفكر القابل للسكنى» وهي فكرة لامعة في نصوصه وحجر الزاوية في فكره.لم تكن كتابات بختي سوى هذه الدعوة الضمنية إلى فكر قوامه المشاركة في الفكر العالمي وإمكانية العثور على مكان ومكانة والتعبير عن هوية وقيمة في رحاب هذا الفكر. تلتقي دعوة بختي مع شهادة وجيهة كتبتها لوس جيار بشأن ميشال دو سارتو: «تعالوا، أدخلوا في الحلقة، سنتقدّم قليلا لحصولكم على مكان من بيننا. كنا ننتظركم بشغف. إذا كان ثمّة كلمة أو بداهة احتفظنا بها عنه فهي هذه العبارات التي كانت مألوفة لديه وضرورية في حديثه وتعبر عن اعتقاده الراسخ عندما كان يقول: ينبغي دوما أن نجعل مكانا للآخر». يتعلق الأمر بالبحث عن الآخر وتذليل المصاعب والعوائق التي تحول دون التواصل معه والانفتاح على فضائه الفكري والمعرفي. لكن البحث عن الآخر والتفاعل معه والاحتكاك به لا علاقة له بميولات إيديولوجية مفروضة ونزوات قهرية ووصايا قسرية هدفها الهيمنة

والسيطرة. الانفتاح على الآخر وانفتاح الآخر على الذات ينبغي أن يكون في شكل «سماع شاعري» لشرطه الوجودي و«اعتراف» بحقه في الاختلاف والتعايش. إذا لم يستجب لهذا المقصد الخُلُقي، فإنّه سيتحوّل حتما إلى هيمنة وإقصاء ونبذ. يقول بختي: «من يشك يا ترى في النية الطيبة للمسافر بحثا عن مخزون جديد للفكر، ومن يشك إضافة إلى ذلك في المعارك الممكنة والمصاحبة عادة للمسافر؟ وها نحن إذاً نرى فيه الفجوة الأخرى بين النية والفكر، بين طيبوبة المكان المضيف ومكر الضيف، وها هي إذاً قواعد الضيافة تتحوّل في منظور الإرهاب المضاد إلى عيار رقم 22».

تقتضي الضيافة حلول الفكر – الآخر في الذات في شكل تعايش يقصي التعسفية وإرادة الهيمنة. الضيافة عبارة عن «إضافة» وهي غريبة تماما من نوازع التلف ودوافع الصلف. يستطرد بختي قائلا: «الغرب في وعينا غربان. غرب هيغو وفاليري وبيتس وهولدرلين وبيتمان وغرب الأسماء التي تطبخ السياسة على قدر الخلايا السرطانية بما هي خلايا كل التجلطات الممكنة (يا للقيامة؟!)». الضيافة لا تعني الخيانة والطعنة بخنجر الحقد والغدر خلف ظهر الثقة والتسامح. رغبة الآخر في انصياع الذات أي التلوّن بميولاته الإيديولوجية واقتفاء آثار هويته وتراثه ونرجسيته هو تقويض خطير لدعائم الضيافة. الآخر في تصورنا ومخيلتنا هو «الغرب» ومن الأولى التمييز بين غربين كما يذهب بختي: غرب الأنوار والتقدم والإبداع، وغرب التوسع والسيطرة والهيمنة. الغرب الأول هو غرب المعرفة والغرب الثاني هو غرب السلطة. وتلاحم المعرفة والسلطة جعل من غرب الصلف والهيمنة يستغلّ بطريقة براغماتية وذرائعية غرب القيمة والمعنى قصد توجيهه نحو أهدافه ومصالحه. نرى بدون لبس تفوق غرب الهيمنة على غرب القيمة لأن القيمة المستحبة في ذاتها (العدالة وحقوق الإنسان والديمقراطية) استغلت لأغراض أخرى تختفي وراءها نوازع التحكم في مهمز القيادة والعولمة بتذويب الثقافات وإخضاع الهويات. فكيف يمكننا في دوامة هذه القوى المهيمنة والمتصاعدة الحديث عن مشاركة فكرية ونظرية تعبر عن ذاتنا وهويتنا ورؤيتنا للعالم؟

ينتقد البعض مثل صامويل هانتنغتن العولمة المتنامية ليركز على خصوصية كل ثقافة وكذلك القبليات التراثية والعرقية والتاريخية واللغوية المؤسسة للنواة الصلبة

لـكل حضـارة. لكن انتقاد هذه العولمة الأحاديـة القطب، والتي تنحو قدما نحو عالم متعدد الأقطاب، يبرر ويضفي الشـرعية على المتفوق حضارياً بمعنى مركزية المتفوق ودوران الثقافات الهامشية والمهمّشة حوله والمرتبطة عضوياً وحيوياً بمركزيته. بيد أنّه يكسّر أوهام الثنائيات العقيمة المسيطرة على نمط سلوكنا وتصورنا للعالم. من الأولى مجاوزة هذه الصورة المزدوجة للواحدي (hénologique) والتشـتيتي (diasporique) بمعنى قطب مهيمن ومنتج وهوامش منصاعة ومسـتهلكة. من الأجدر فهم أنّ الإنتاج الفكـري والرؤية النقدية الصارمة تجاه مظاهر التثقيف السـطحي يمكنها الصمود أمام ظواهر التسـويق والتعليب لإنتاج وعي خلاّق وفكر أصيل. مشاركتنا في الفكر القابل للسـكنى كما تحمس له بختي هو اعتبار أنّ الفكر رحّال بطبعه وله مسـكن ضروري تلتقـي فيـه وتتفاعـل بموجبه ثقافات ولغـات وأفـكار. النظام الداخلي لهذا المسـكن الجماعي يقتضي مراعاة حقوق الفكر وحريته في النقد والتسـاؤل والمسـاءلة ويحجر ويمنـع كلّ مقيـم إدعـاء امتلاك المسـكن على حسـاب الآخرين. المسـكن هو مجرّد محطّة للتلقّي والتلاقي في سياق رحلة فكرية مستمرة.

يقـول بختي: «ويتدخل الغريب بمـا هو اختراق لقوانين الضيافة وبما هو انتهاك لتسـامح المسـتضيف،يتدخل ليقر في حقّه فـي الدفاع عن اللامسـاوات،حاملا جميع الشـبهات وبـكل ما يفتضح الحقيقـة أمام نقصانها». هنا إشـارة إلى ضيف يصبح بين الحيـن والآخر صاحب المقر وصاحب القرار يملي على المسـتضيف ما يراه صالحا وناجعا. إننا اليوم نحيا الوضعية نفسها مع عولمة كاسحة عابرة للجغرافيات والحدود القطرية يسـتعمل فيها المتفوق (أو «السـوبرمان» التكنولوجـي والاقتصادي والعلمي) ثروات غيره في سبيل فرض سياسات تقشفية واقتصادية صارمة كما هو حال «الذهب الأسـود» (النفط) و«الذهب الأزرق» (الشـبكة المائية) ثم يعلّب المياه ويصنع الآلات والأجهـزة ويصدّرها إلى الغير بأثمان باهظة. يصبح المسـتضيف، في مخيلة الضيف، مجـرّد وعاء مسـتهلك، طفولـي، طفيلي، معتوه بحاجـة إلى عناية آنيـة وأبوية عولمية تلقنـه دروسـاً في الاسـتهلاك، تبخـس ثمنه وتسـتحوذ علـى ثرواتـه. لا تنحصر هذه الدرامـا العولمية فـي إطارها المادي والاقتصادي وإنّما تتجـاوزه إلى الفضاء الفكري والثقافـي عندمـا يصبح المسـتضيف، فـي مخيلة الضيـف دائما، تلميـذ عاصي، أمّي، متخلّـف، ضبابـي، منتهـك حقوق الإنسـان ينبغي تلقينه دروسـاً في التقـدّم والحقوق

والمسؤولية والصوابية.

يصبح كلّ دخول في التاريخ والتكتل رهين الانصياع إلى الأستذة بما تمليه دروس الوعظية وحرصه في الحفاظ على رؤوس أمواله المادية والرمزية خارج مسكنه، أي في مسكن المستضيف الذي يتحمّل عناء السهر على مصالح ضيفه وترقية لغته وثقافته. في خضم هذه الفوضى المعنوية التي تنصهر فيها ماهية ووجود المستضيف في كلية وجود الضيف وكلية قوته. يمكن الحديث مجازيا وفعليا عن «ضيف فاحش وفكر عدمي» كما عنون بختي به نصّه: «ها هو الغرب المتعب من فوضاه القصوى، ما بين اللاهوت المسيحي والتطرف الارتزاقي أو ما بين التشطط البهيمي والكبرياء العدمي، يعترف لنا ومن الباب المؤدية إلى «أولمبياد الله» بكلّ ما يختزنه لنا كمستضيفين ذوي فضاضة ربّما، من محبّة وتقدير، ثمّ يفتح لنا صدره كطرف مختلف ليشهر في بياضنا الودود حقدا من عيار 22».

هناك من استطاع فرض قواعد لاستقبال الأجنبي تحاشيا لذوبان ثقافته وانفكاك أواصر فكره وتقوض دعائم اقتصاده كما نجد ذلك في بلد مثل فرنسا التي فرضت حصة نسبية أو كوتا تعطي من خلالها الأولوية والصدارة لثقافتها الفرونكوفونية في الأفلام والأغاني المعروضة في وسائل الإعلام السمعية - البصرية، وأيضاً منع أو تحديد الأغذية الهرمونية المستوردة من وراء الأطلسي (أمريكا) حفاظا على منتجاتها المحلية ودفاعا عن سياستها الصحية. تمثل هذه الأمثلة درجة الهيجان المسعور أو الهستيري الجماعية التي بدأت تتنامى تحت وطأة عولمة كاسحة تصبح فيها ثقافة الضيف وسياسته واقتصاده سيّدة الموقف في عقر دار المستضيف كدلالة على التبعية التامة لمركزيته الحضارية والفكرية. استقبال الأجنبي دون قواعد الضيافة هي في منظور بختي قبول كتوم لهزال ومهزلة المستضيف وضعفه أمام التحديات التي تواجهه وتهدد صيرورته ومصيره، يصبح فيها طرفا منفعلا ومستقبلا لكل أنواع الهزائم والنكسات. إذا جدر بنا الحديث عن استقبال الأجنبي فهو استقبال وانفتاح يوفر للمستضيف القناعة الكاملة بفاعليته ومسؤوليته وثقته الكاملة التي يمنحها لذاته وثقافته وفكره يصبح فيها الضيف «الند» وليس «الضد» ويغدو فيها «المتعايش» وليس «المهين» الذي يملي دروسه وشروطه في ديار غيره.

الكتابة: من المهنة إلى المحنة

رسم بختي تصميمات أوّلية في ظاهرة «الكتابة» ولم يرتقِ بها إلى البعد النظري. فقد كان السباق إلى طرح المشكلات النظرية والمعضلات العملية والتطبيقية قصد تأسيس «الكتابة» كظاهرة وليس كمظهر وكنمط معرفي وهاجس وجودي. لقد كان في صلب الإشكاليات الأنطولوجية والإبستمولوجية لهذا التأسيس ولولا النهاية المأساوية لكان قد باشر مغامرته الموعودة والواعدة في كتابة «تجربة الكتابة» كمحنة تسائل الذات وتنتقد الآليات في مقاربة الواقع والمجتمع وليس مجرّد مهنة روتينية. عندما تتحوّل الكتابة إلى محنة، تبدو في الأفق علامات الشعور بالوزن الثقيل لواقع مفارق وعسير الإدراك وخصوصا عندما تتحوّل هذه المحنة إلى حكاية الوعي الجريح يستسيغ بمرارة تراجيديا الواقع المنفصم. إعجاب بختي بن عودة برائد التفكيكية جاك دريدا جعله يلتمس المواقع المسعورة التي تجوبها كتابته، كتابة تنمو في أدغال الرماد والحريق. ونصّه «كيف نقرأ دريدا؟» هو دليل واضح على «محنة الكتابة» في كتابه «تجربة البحث عن الذات» كما سبق أن بيّناه في النص السابق.

يمكننا مبدئيا الحديث عن «بركانية النص» في خطاب دريدا، وهو نص يجمع بين الضرورة والمصادفة ويتأرجح بين الهوية والاختلاف أو، بتعبير فرانسو لارويل، آلة مسعورة لا تتكلم عن الواقع إلا بسحقه ومحقه ولا تعبر بدال إلاّ بتوزيعه وتشتيته ولا تعبر عن مدلول إلاّ بتأجيله وإرجائه. انطلقت قراءة دريدا وكتابة «محنة الكتابة» عند بختي من قاعدة الاحتراق وأساس الاكتواء قصد صناعة النص في «حدادة» اللغة. هذه القراءة الإختراقية في تفكيكية دريدا تعلمنا كيف نجني من لفحات الحريق والمحنة نفحات الصيرورة والنقلة النوعية.لم تكن قراءة بختي لأقطاب الحداثة وما بعدها ولأشباح الماضي والتراث سوى مرآة في رؤية الذات لمن يحسن استعمال رمزية المرآة بعيداً عن النرجسية المغلقة والمركزية المقفلة.

لم يؤسس بختي نظرية في الكتابة بقدر ما قدّم «مفاتيح» في قراءة الواقع وحلّ أقفال التراث أو الموروث المكبّل بالوثوقية والإطلاقية في التفكير والتعبير والتدبير، أو التصور والخطاب والممارسة. ولمن يحسن القراءة خلف السطور، الحديث عن لفحات الخطاب وحدادة اللغة ليس هو التبشير «بحداد» الكتابة أو الكتابة «كحداد» (deuil) في حكاية الوعي السالب والمستلب أو الانغمار في النكوص أو التركيز

المرضي (fixation) على الهزائم والنكسات، وإنما فن تحويل الجرح في جسد الهوية والكتابة إلى ابتكار وخلق وإبداع يتجاوز حالة اليأس والانتحار الفكري. يمكن تسمية الكتابة البختية بالتوليد أو التحويل أو فن التأرجح بين ثنائيات فارغة في «متردد لا يقيني» (indécidable) يعلق دهشته في «ميلاد مباغت» للكتابة كفن يحاكي «البركانية» الجامعة بين هيجان النص وثورانه (éruption) وبين مباغتته وانفجاره غير المتوقع (irruption). ها هنا دلالات تفجير النواة اللغوية والنوايا الفكرية بتحرير المكبوتات المقفلة والإرادات المضمرة. بعد كلّ تحرير وإفراغ الشحنات الفكرية، هناك السكون المعرفي في البحث العقلاني والمعقول عن «الفكر القابل للسكنى» والمعرفة المشتملة على مرح البحث والمغامرة ولعبة المشاركة والإنتاج والصناعة.

محمّد أركون
والتحدّي النقدي للعقل الإسلامي

«كلافيس كراتيكا»
أو مفتاح النقد في مساءلة العقل

الحديث عن فكر محمّد أركون هو في الوقت نفسه مسألة هامّة وضرورية. ضرورة فهم كتابات أركون تستجيب لمطلب أساسي هو نشاط ومسؤولية الفكر العربي المعاصر في تبنّي رؤى ومقاربات جديدة لم يسبق للفكر أن وضع متاعه النقدي فيها لأسباب تاريخية وسياسية ونفسية ألجمت اللسان وأحجمت البيان وحجبت ما لم يفكر فيه هذا الفكر وأقصاه من حقل مباحثه ومشاغله.

تسير كتابات محمّد أركون وفق هندسة فكرية ثلاثية البعد: «إختراق»، «إزاحة»، «تجاوز»[1]. فالقراءة النقدية لنصوص التراث الديني تعمل على إعادة تقييم المفاهيم والتصورات والمتخيّلات التي اتّخذت في تاريخ الفكر العربي والإسلامي صبغة مطلقة وجامدة وسكونية. التفكير في هاته البنيات اللاهوتية والأنثروبولوجية المؤسسة لتاريخ هذا الفكر تستدعي «اختراق» المصطلحات والمفاهيم والعادات الفكرية وليدة الرؤى اللاهوتية والتي «أسطرت» النصوص المؤسّسة بقولبتها ضمن أطر دوغمائية لا تناقش. فاختراق الطبقة الدلالية (أو المعنى الضمني كما يقال في اللاتينية «*mens octoris*») للنص المؤسس (أو النص «المقدّس» بالأحرى) لا تعني إهدار هذا النص كما يوهمه لفظ «إختراق» وإنّما تقييمه بواسطة أدوات وآليات معرفية مستقاة من خزائن العلوم الإنسانية والاجتماعية (الألسنية، التاريخ، الأنثروبولوجيا، الهيرمينوطيقيا، علم النفس والاجتماع، الخ).

(1) إنّها ثلاثية مفهومية استعملها في قراءته لأعمال المؤرّخ كلود كاهين. أنظر محمد أركون، «الإختراق، الإزاحة، التجاوز»، مجلة أرابيكا (ليدن، بريل)، عدد 43، ملف «كلود كاهين: قراءات نقدية»، 1996، ص 28-70.

تتخذ هذه الآليات شكل مفتاح نقدي (أو «كلافيس» (*clavis*) باللاتينية) يفتح بفضله العقل الإسلامي أقفال التراث الفكري والديني الذي لا يزال مكبّلا ومغلقا بمعرفة وثوقية مشرّعة تحول دون الكشف عن مضامينه الابستمولوجية والانثروبولوجية معرفياً ودوافعه التمويهية سلطويا. فلا يمكن مواجهة سلطة التراث بآليات الإسلامولوجيا (علم الإسلاميات)كما يصطلح عليها أركون حيث أبدت حدودها النظرية والعملية في استنفاذ هذا التراث برمته: «إذا لم تفلح الإسلامولوجيا الكلاسيكية في أية إعادة توزيع للمعرفة الغربية، فهو أنّ معظم المشتغلين عليها ظلّوا ملتحمين بالنظرة التاريخية والإتنومركزية»[1]. الإختراق يستلزم «الإزاحة» كبعد إجرائي ومفهومي لا يمكن الاستغناء عنه، بمعنى إزاحة البنيات الصورية الجامدة والراسخة لهذا التراث والمتمفصلة مع الخطاب اللاهوتي نحو فضاءات معرفية ومقاربات فكرية أكثر تطورا وانفتاحا. تمكننا هذه الإزاحة من الكشف عن الأمر الذي ظل مغيبا ومطموسا عبر لعبة الوهم والإقصاء والتي بفضلها تتجمّد وتتصلّب هذه البنيات النظرية للعقل. والإزاحة تقتضي «المجاوزة» أي تجاوز خطاب «الأسطرة» الذي يتكلم عبر هذه البنيات والقوالب النظرية والفكرية بالكشف عن الطابع الدينامي والتطوري الضمني الذي يفرض نمطا لا ينضب من المساءلة والمراجعة. فقط العقل المسائل والمتحسس والمتلمّس والمتحمّس للمغامرة المعرفية والنقدية يمكنه إدامة الحركة النقدية الدؤوبة في شكل حيرة فكرية لا تنقضي باليقينيات والإطلاقيات، وتعطش معرفي يدفع بالعقل إلى البحث عن فضاءات معرفية واسعة والتنقيب في الأرضيات الدلالية عن خزائن دفينة من المعنى والحقيقة والوجود الصيرورة.

هذا العقل «السائر الحائر» والمتعطّش للمعرفة بمعزل عن نمط السلطة والهيمنة قد تكبله النزاعات الإيديولوجية وصراعات القوى وتعرقل نشاطه النقدي. فهذا الجو الملوّث بعبثية التسلّط والتمويه من شأنه أن يسمّم العقول المتحررة بشعارات تزرع في الحقل الاجتماعي بذور التقوقع والوثوقية والإقصاء المتبادل: «إنّ أحد أهداف الإسلامولوجيا التطبيقية هو استبدال جو التناكر والنبذ المتبادل بضرورة بحث علمي

(1) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، باريس، ميزونوف ولاروز، 1984، ص 47.

وحدودي.ينبغي عزل الإفراطات الخطيرة لما تصطلح عليه المذاهب المعارضة إسم «الغزو الفكري» للغرب»[1]. باختصار، يبدو النقد غريبا تماما عن دوافع الهدم والتخريب والتشكيك. إنّه بالأحرى بناء وإعادة تقييم وفق معايير علمية وموضوعية صرفة. أخذ النقد بهذا المعنى الإيجابي والخلاق والمثمر معناه الحد من المخاوف اللامشروعة إزاء فقدان المعنى وانهيار الهوية وضمور القيمة.

إسلامولوجيا - : من التصور إلى الحدث.

لا يتحدث المفكر الجزائري محمّد أركون عن «الإسلام» كمفهوم مجرّد ومفارق، متعالي عن شروطه التاريخية والموضوعية وإنّما عن «الحدث الإسلامي» كظاهرة اجتماعية وتاريخية ونفسية تحتويها آليات الفكر العلمي بحذافيرها. فالمفهوم الإجرائي الذي تبناه أركون هو تبيان انخراط الحدث الإسلامي في تاريخية الممارسات الخطابية والاجتماعية والسياسية ومحايثته للحقل الاجتماعي الذي انبثق فيه وتطور في طيات أحداثه وتقلباته. وهذا يسمح لنا بنعت هذه الظاهرة التاريخية أو هذا الحدث الإسلامي كنشاط فعلي للتاريخ أو الوظيفة الفاعلة للتاريخ في توجيه مجرى هذا الحدث وكذا التلوينات الإيديولوجية والسياسية التي أصبغت عليه. فهذا التحديد الإجرائي يسمح بالتمييز بين التصور التاريخي والأنثروبولوجي لهذا الحدث والاستعمال الذرائعي والبراغماتي الذي تستند إليه إيديولوجيا الكفاح والتبجيل. فالإسلامولوجيا التطبيقية تبدو ضرورية وكافية قصد تفكيك جملة الطبقات الفكرية والمخيالية والمفهومية المتراصة والمتجذرة في الممارسة السياسية والتربوية والاقتصادية والثقافية. بينما كانت الإسلامولوجيا الكلاسيكية تحوم حول تاريخية ساذجة وإثنوغرافيا مدعمة من قبل الحضور الكولونيالي/ الاستعماري في البلاد العربية، فإنّ «الحذاقة العلمية» للإسلامولوجيا الأركونية تذهب إلى ما وراء التصنيفات التاريخية والإتنوغرافية الضيقة لتحفر في طبقات النصوص والخطابات بمساءلة الأسس والتأسيسات والبداهات التي تقوم عليها وتنطلق منها قصد بناء تصورها للعالم والإنسان والوجود.

الإسلامولوجيا التطبيقية التي يدعو إليها أركون عبارة عن «أركيولوجيا» فاعلة

(1) المرجع نفسه، ص 48.

في سبيل زحزحة الخطابات المترسبة وتقويض البداهات الوثوقية المتجذرة. فهي لا تسائل النص «الأصلي» فقط وإنما تعتني أيضا بنقد التأويلات والمتخيلات التي نُسجت وصُنعت حول حقيقته المتوارية. تسائل وتنتقد الإسلامولوجيا التطبيقية النص الذي يؤسس «خطابا» حول نص آخر ويزعم أنّه «الخطاب-الحقيقة» حول أفكاره وتصوراته ومقاصده وحقائقه المضمرة. بتعبير آخر، ليس فقط النص المحوري والمركزي الذي تعتني الإسلامولوجيا التطبيقية بتعرية طبقاته وحقائقه وفق عقل منهجي وتطبيقي صارم، وإنما النصوص المجاورة التي تفسره وتشرحه وتؤوله تخضع بدورها إلى معاول التفكيك والبناء ومقتضيات التحليل والتشخيص. هذه العملية المعقدة في تشريح النص وتشخيصه ومراياه المتقابلة أي تأويلاته المتضاربة تهدف إلى التمييز بين حقيقتين متشابكتين: حقيقة النص «الأصلي» (أي النص «المقدّس») وحقيقة كلّ نص «تأويلي وشارح».

تبدو ممارسة العزل والحل ضرورية وأساسية لأنّ الحقيقة الدينية ليست أبداً أثيراً خالصاً أو شفّافاً كما بدت في لحظة انبثاقها وبروزها للوعي العربي، وإنما تتحوّل في سياق النشاط التاريخي الفاعل، وبتدخّل المخيال أو المتخيّل الفردي والاجتماعي، إلى أطر جامدة وثابتة وخطابات فجّة. والنص لا يتخذ دلالاته وقيمته إلا بحضور وعي القارئ الذي يمارس ذهنه وخياله ووجدانه في فهمه واستخراج معانيه. فليس النص، من هذا المنظور، مجرّد كينونة ساكنة ومستقلة وإنما يشتغل كفضاء رمزي وشاعري يجوبه الوعي الفردي والجماعي. فهو يستقي شرعيته وقيمته من الفاعلين الإجتماعيين الذين ينتجون حقائقه بفهمه وقراءاته وتأويله. هذه القراءة الفردية والجماعية في إنتاج المعنى وبناء الحقيقة تصبح مخيالاً منتجاً ومبدعاً وموزّعاً في الحقل الإجتماعي. المخيال أو المتخيّل الديني «يترجم» حقيقة النص «المقدّس»، لكنه «يخون» أيضا دلالته بقولبتها وأسطرتها، وهي دلالة لا تنفك عن التعدّد والاختلاف. وعليه، فرض دلالة أحادية للنص هو فتح مصراع الإرهاب الفكري أو العنف الرمزي الذي لا يزال الوعي العربي يعاني منه: «القرآن هو نص مفتوح يتعذر على أيّ تأويل غلقه بصورة قطعية و«أرثوذكسية». على العكس تماما، المذاهب المسمّاة «إسلامية» هي حركات إيديولوجية تدعّم وتضفي مصداقية وشرعية

على إرادات القوّة للجماعات البشرية من أجل الاستحواذ على السلطة والهيمنة»[1].

تعمد الإسلامولوجيا التطبيقية الأركونية إلى محو هذا الخضوع إلى السلطة المطلقة وغير المشروطة للمعنى، قصد مساءلة الواقع المعاش بالاعتماد على آليات معرفية حديثة قادرة على مجاوزة جنون الهيمنة أو الإرهاب الفكري كما هو متجلّي اليوم في دنيا الخطابات المتطرفة: «يبدو أنه ضروري جدّا أن نتحمّل تعقد الوضعية التاريخية التي عاينها المسلمون وكذا القلق المعرفي للعقل الراهن في سبيله نحو إدراك الحقيقة»[2]. يلاحظ أركون أن الفكر الإسلامي لا تزال تسيطر عليه النظرة الرجعية التي تستنفد رموزها وقيمها في «إبستمي» (المنظومة المعرفية) العصر الكلاسيكي. فثمة إذاً حركة دؤوبة من التصوّرات والإدراكات والتمثلات الفردية والجماعية تتشكّل اليوم على قاعدة الإبستمي «المونادي» (الذرّي المغلق) والمكتمل كمعرفة مغلقة لا تناقش، ويولد بذلك روحاً دوغمائية ساذجة ومغتربة ومنفصمة عن واقعها وتاريخيتها.

إذا كانت الإسلامولوجيا الكلاسيكية تسعى لإعلام الرأي العام الغربي حول بنية ووظيفة العقليات والعقائد والأديان الأخرى (وهو إعلام تعمل على تكريسه وترويجه وسائل الإعلام بعقل تصنيفي ضيّق)، فإن الإسلامولوجيا التطبيقية كما يفهمها أركون تتجاوز إطار المناقشات العقيمة والإقصاءات المتبادلة والنزعات الدفاعية المبالغ فيها من أجل تأسيس نشاط فكري وفعلي يرتكز على دعائم المقارنة المثمرة والمقاربة النقدية للخطاب المؤسس للفكر الإسلامي. هكذا تفتح الإسلامولوجيا التطبيقية، في الخطاب المعرفي المعاصر، منظورات وتنظيرات فكرية في ميدان الانثروبولوجيا الدينية.

حقوق الفكر ومسؤولية المثقف النقدي

ليس من السهل هضم فكر محمد أركون الذي يتّسم بالجرأة النقدية والتي لم يسبق لفكر مستنير أن مهّد لها السبيل إلا نادرا. مردّ ذلك هو سيطرة النبذ والإقصاء والوعي السلبي المنغلق على وثوقيته ودوغمائيته عبّر عنها الدكتور نصر حامد أبو

(1) المرجع نفسه، ص 132.

(2) المرجع نفسه، ص 50.

زيد أحسن تعبير «التكفير في زمان التفكير». يتعرّض أركون بدوره إلى الاتهامات الجارحة التي تستهدف شخصه وفكره. لا يزال الفكر الإسلامي المعاصر يغضّ الطرف عن التحوّلات والتطوّرات الباهرة التي تشهدها العلوم الإنسانية والاجتماعية مفضّلا الانغلاق في نطاقه واجترار ماضيه. ما سبب هذا اللاإحساس تجاه التيارات الفكرية النقدية والمتطورة والتي لا تنفك عن مراجعة بديهياتها وتحديث آلياتها ونقد ذاتها؟ هل ثمة أسباب تاريخية وسياسية أم سبب ضمني يمسّ عقلية الخمول الفكري؟ لا ينفك هذا الفكر عن ذرائعية وبراغماتية هجينة تقوم على استغلال الابتكارات والاكتشافات العلمية المعاصرة في الوراثة والبيولوجيا والفلك لتدعيم سلطته التراثية بمعنى عبقرية العلم في خدمة سلطة النص.

من جملة ما تعرّض له فكر أركون هو اختلاق فكرة «أسطورية النص المقدّس» كرنين يقع أثره وقعا على المسامع والأذهان دون تحمل عناء ومشقة تحديد المصطلحات والمفاهيم وكذا إخفاء الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها الخطاب الإسلامي المعاصر وهي إرادات القوّة في سبيل السيطرة التامة والهيمنة المطلقة. ومثال «أسطورية» النص المقدّس هو أن هذا الخطاب يحجب الإطار المعرفي لهذا المفهوم ليستبدله بواقع التهويل والتدجيل. لأنه إذا كان هذا الخطاب يمتنع عن الإلتفات إلى خزائن الفكر النقدي والعقل العلمي فكيف يتسنى له معرفة أن مفهوم «الأسطورة» بالمعنى الأنثروبولوجي والفينومينولوجي لا علاقة له بالترّهات والخرافات والأباطيل؟ لا تزال هذه الأخيرة تستحوذ على الفكر الذي يكتفي بميزان الصحة والخطأ والمنطقي واللامنطقي والصدق والبطلان وكل ما له صلة بالثنائيات الجامدة والمتصلبة. فالأسطورة كما يعلمنا الفكر الحديث في المخيال والرمز والأساطير تحيل إلى معنى مثالي ذو حمولة رمزية وافرة، فوق تاريخي وعابر للأحداث. لكنها تتحول إلى أساطير سلبية وإيديولوجيات عندما تسيطر التمثلات الفردية والجماعية ويجد العقل نفسه أسير تصوّرات وتهويمات لا تنفك عن نمط السلطة الممارَسة. لهذا السبب لم يعزل الفكر الأنثروبولوجي المعاصر «إنتاج المعنى» عن «سلطة الهيمنة» (جورج بالانديه) أو تواطؤ «العنف الرمزي» مع «المقدّس المفارق» (رونيه جيرار). من هذا المنظور، الطاقة الفاعلة أو المحركة للأسطورة تسيّر وتدير كل عقل تخطيطي كتابي سواء أكان رمزيا، استعاريا،

شعريا أو مقدّسا. وهو ما تسميه الهيرمينوطيقا الكلاسيكية «الهيبونويا» (*hyponoïa*) أي المعنى الجواني أو الانبثاق الخلاق للوغوس الباطني (*verbum interius*) كما ذهب أوغسطين.

فلا يكفي إذاً معالجة نص رمزي واستعاري وشاعري (مثل النص «المقدّس») بنزعات تلفيقية أو دفاعية تختفي وراءها مقاصد الهيمنة والقوّة. مثال الأسطورة، كغيره من الأمثلة، يبين إلى أيّ حدّ لا يزال العقل الإسلامي في وضعيته البائسة على هامش إرادات المعرفة النقدية ويكرّر نفس الشعارات المطالبة بفتح مصراع الاجتهاد مع أنّ النشاط الضروري والعاجل اليوم الذي يفرضه الواقع العربي هو «نقد» العقل المؤسس لمنظومات المعرفة الإسلامية، ونقد الواقع بكلّ تناقضاته وتشعّباته وقواه الفاعلة. فلا يتعلّق الأمر باجتهاد لا يؤسس قطيعة معرفية مع وجوهه الماضية وأصوله العريقة، وإنّما بنقد كتأزيم أو «أشكلة» وتفكيك حثيث ومتواصل لطبقات الخطاب ورسوبيات الفكر قصد تأسيس نمط فكري مجدّد ومتجدد لا ينفك عن المساءلة والمغامرة.

هذا النشاط الفكري الدؤوب من شأنه أن يضمن «حقوق الفكر» (كما نتحدّث عن حقوق الإنسان والحيوان) أي حقّه في الاختلاف والمساءلة والأشكلة والمقاربة والمناظرة بعيدا عن الوصاية والأستذة. حق الفكر في تعاطي المعرفة النقدية يقتضي عقلاً ذا مسؤولية نقدية وليس مثقفا «عضويا» يكبّل فكره وذهنه بنزاعات إيديولوجية تخدم مصالح فئات وطبقات ولا تراعي «حقوق الفكر». سجن الفكر في مؤسسات الفكر الإيديولوجي والمعنى السلطوي من شأنه أن يخلق طفرات ومهاوي عميقة لا تزال بارزة اليوم في هزال الفكر والثقافة والسياسة الخالقة لكلّ أنواع «التيراتولوجيا»[1] في الثقافة والأخلاق والهوية. يدعو محمّد أركون إلى ممارسة فكرية أو نشاط نقدي حر ومتحرّر ومحرّر يعطي لحقوق الفكر أبعادها العالمية ويستبدل الواقع الفكري المليء بصور التصنع والكليشيهات والكوكتيل المعرفي المجزأ والسطحي واقعاً نقدياً أكثر جرأة ومسايرة للأحداث والوقائع الراهنة.

(1) تعني الأشكال الوحشية للكائنات الحية.

المراجع الإضافية:

- محمّد أركون، **الفكر العربي**، باريس، المطبوعات الجامعية، 1975.
- محمّد أركون، **الإسلام والدين والمجتمع** (بالاشتراك مع م. أروزيو وم. بورمانس)، منشورات سيرف، 1982.
- محمّد أركون، **الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت -لندن 1995.
- محمّد أركون، **أين الفكر الإسلامي المعاصر؟** دار الساقي، بيروت - لندن 1995.
- محمّد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 1991.
- هاشم صالح، «جولة في فكر محمّد أركون. نحو أركيولوجيا جذرية للفكر الإسلامي»، مجلّة المعرفة (دمشق)، السنة 18، عدد 216، شباط 1980.
- علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء 1993.

سياسة الفكر
نحو مقاربة جديدة للعمل الفكري

«سياسة الفكر»[1] للمفكّر اللبناني علي حرب هي مقاربة جديدة للممارسة الفكرية والثقافية وامتداد لكتبه الأخرى (**الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، حديث النهايات**)، إذ تغدو مهمّة العامل في الحقل المعرفي هي الاهتمام بوقائع العصر والانخراط في صوغ المشكلات بمعزل عن الهويات والانتماءات كما يقول في مقدّمة الكتاب. فكما للسياسة أفكارها وأدلوجاتها، للفكر سياسته ومؤسساته وفي مساحة هذا الكتاب تتجلّى دوافع النقد الصارم لمؤسسات الفكر ومشاريع الثقافة التي تعاقبت على المشهد الفكري العربي دون أن تنتج مفهوما خارقا أو تثمر لغة فكرية خلاّقة.

والعلّة يرجعها علي حرب في معوّقات مشلّة أبرزها محاولات «تجنيس الفكر» قاصدا بذلك أولئك الذين ينادون بنقد العقل العربي أو العقل الإسلامي أو العقل الغربي فضلا عن الدعوة إلى تأسيس فلسفة عربية جديدة. فهذه الدعوات لم تنتج سوى الادّعاءات حسب نظره، بمعنى أنها لم تبرح مكانها ولم تتطلّع إلى آفاق واسعة وإن كانت قد أغنت الساحة العربية بكتابات ونصوص جادّة في هذا المضمار. لكن الفكر لا يتباهى بنسبه أو جنسيته، والمفكّر الخلاّق والمبدع هو من يحسن تصريف المفاهيم إلى أفكار خارقة وتحويل الخصوصية إلى عالمية فاعلة. الكتاب هو «نقد سياسات الهوية» كما يقول بحق فخري صالح، قصد اجتراح سياسة فكرية تخترق البداهات والمسبقات بقدر ما تتجاوز التأصيلات والتجنيسات التي عملت على ختم الفكر بأختام الهوية والخصوصية الثقافية وتشهد بذلك على عجزه وهشاشته إن لم نقل انفكاكه وانهياره. يتحدّث علي حرب عن معوقات فكرية تخص الفكر في ذاته وتمنعه من تجديد العُدّة وتوسيع النظرة ويلخّصها في: الختم العقائدي، النرجسية

(1) صدر عن المركز الثقافي العربي (2001)، الجزء الأوّل: الأختام الأصولية والشعائر النقدية (مصائر المشروع الثقافي العربي) والجزء الثاني: أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي).

الثقافية، التأصيل والتجنيس، فضلا عن الهواجس النضالية والتهويمات الحداثية.

إمكان الفكر: من الائتلاف إلى الاختلاف

التماهي مع الأصل هو المستحيل عينه ولا يمكن وقوعه سوى على سبيل الاستبعاد أو القوقعة أو الإرهاب. وهو ما يسفر عنه الختم العقائدي من تقديس وتبجيل للرمزيات الماضية واتخاذها كمرجعية في تدعيم الشرعية وتعزيز السلطة. لكن الختم الأصولي لا يعني عند علي حرب فقط المعتقدات الدينية المُمأسَسة في مذاهب أو أحزاب وإنّما أيضا الأدلوجات التحررية من ماركسية وليبرالية وكلّ من تغلب عليه «إرادة العقيدة» على «إرادة المعرفة»: «على هذا المعنى يعرّف الأصولي بوصفه من يثبت بفكره عند زمن معيّن أو حدث معين أو من يتعلّق بنص معيّن أو شخص معيّن لكي يتّخذ من ذلك المرجع والنموذج أو الأساس والمعيار في النظر والتفسير أو في العمل والتدبير» (ص 111).

هكذا تغلّب على الأصولي إرادة المحافظة والدفاع ونوازع الاستبعاد والنفي لكلّ ما عداه. فضلا عن ذلك، فهو يلغي الوقائع والأحداث لتصحّ مقولاته أو بالأحرى تهويماته حول الحرية والعدالة والتراث والتقدّم. ونتيجة ذلك هو إعادة إنتاج للمآزق وحصاد مستمر للأفخاخ والمفارقات كما يرى علي حرب. وبما أنّ التماهي مع النماذج والأصول مستحيل إلا على سبيل النفي والتدمير فإنّ الرهان هو «ابتكار علاقات مفتوحة، متغيّرة ومتجدّدة، مع الأصول والثوابت أو مع المثل والمطلقات أو مع المبادئ والقواعد» (ص 114). فالمفاهيم التي جرى تداولها في السياق العربي مثل الأصل والحقيقة والوحدة والهوية تمّ ختمها بمطلقات هدّامة للفكر ويقينيات مكبّلة للذهن، بقدر ما تمّ «أقنمتها» في متعاليات مفارقة، مع أنّ الواقع يشهد على صراع تأويلاته واختلاف دلالاته، والهوية تبرهن على تباين المنتسبين إليها وتناكر المدافعين عنها. وهذا يبيّن بالقدر الكافي أنّ التماهي مع الأصل هو «مقتله» و«هدمه» لأنّ الغالب في التعامل مع هذا الأصل هو ممارسات الإقصاء والتحجّر أو الترهيب والتطرّف، سواء على صعيد المعتقد أو في ساحة التمثيل السياسي والحديث باسم الكل: «هذا ما تشهد عليه الحكومات العنصرية والأنظمة الفاشية والدول الكلانية، حيث تحت شعار تغيير الإنسان وتحريره يضحّى بالناس، أفراد وجماعات، لصالح

مبدأ مستحيل أو معتقد قاتل أو حزب إرهابي أو نخبة متسلّطة أو زعيم أوحد وقائد مستبد» (ص 115).

شجرة الفكر: من التناكر إلى التفاعل

الختم الأصولي يولّد النرجسية الثقافية كآلية الدفاع عن الذات وممارسة التقنفذ بتبجيل الأنا وتدجيل الآخر. وهي تتخذ شكلين حسب الكاتب: الاعتزاز بالاحتماء بالنصوص وتعظيم منجزات الماضي، والالتفاف على الحقيقة عندما يُنسَب ما حققه الآخر (الغرب) إلى الذات، وذلك بإرجاع مفاهيم العقلانية والتقدّم والديمقراطية والحرية إلى منجزات عملية جرى اعتمادها في الماضي، وكأنّ الحقائق لا توجد إلاّ لتنسج ذواتها من عصر لآخر ومن مكان إلى آخر. فكلّ ما يبدعه الآخر من كشوفات واختراعات يختزل، بشطحة نرجسية، إلى الذات في عزّ تقدّمها وعنفوانها أو التفتيش عن مبادئ وقيم أصلية في التاريخ الإسلامي لتدعيم مقولات حرّية المرأة أو الديمقراطية أو حقوق الإنسان كما هي متجلية اليوم في الفضاء الغربي: «وهكذا نحن إزاء ممارسة فكرية هي من أبرز عوائق التفكير في العالم، إذ هي تجعلنا نعتمد بسبب أصوليتنا الدوغمائية أنّ حلّ مشكلاتنا الراهنة موجودة لدى الماضين أو تجعلنا نتوهم بسبب نرجسيتنا الثقافية، بأنّ ما اكتشفه الغربيون من النظريات والصيغ أو المناهج قد سبقناهم إلى اكتشافه» (ص 119).

وهذه النرجسية الثقافية في تعظيم الذات وممارسة الوصاية والأستذة على الغير تدفع إلى التعامل مع الواقع بعقلية طوباوية حيث يتم الحكم على الواقع المتقلّب انطلاقا من مُثُل مفارقة وقيم مجرّدة ومتعالية. وهذه الممارسة الفكرية تعمل على نفي الوقائع بالمصادقة على التهويمات الطوباوية والتنكّر للحدث بتدعيم الأفكار الثابتة، بقدر ما تعمل على «أقنمة» الوقائع وتقديس الشعارات والهوامات. وهو ما تبينه الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان باسم المبادئ السامية والقيم العُليا حيث يتمّ محو الإنسان أو الواقع لصالح القيم المفارقة أو المثالات المتعالية. ونتيجة ذلك مزيد من الاختراقات الفاضحة «أي هو ثمرة إنسانيتنا المفرطة وطوباويتنا المفرغة» (ص 123). لأنّ «أكثر النّاس فشلا في تجسيد المبادئ هم دعاتها وحماتها. فكيف يسع من يمارس الوصاية على النّاس أو يعتقد بأنّه أفضل منهم أو أولى بهم من

أنفسهم، أن ينجح في تحريرهم أو في الدفاع عن الحرية» (ص 125). هذه التهويمات الإنسانوية لم تنتج سوى أضدادها، أي عندما يدّعي محتكر هذه القيم أنّه أكثر إنسانية ودفاعا عن إنسانية الآخرين. فعقلية الدفاع أو المحافظة تدفعه إلى المزيد من الانتهاكات بقدر ما يتعامل مع من يتولّى الدفاع عن إنسانيتهم بسلوك إرهابي ومعاملة فاشية أي مزيد من تقييد الحريات ومقتل القيم الإنسانية ذاتها.

يواصل الكاتب تفكيك لا هوادة فيه لمقولات جرى تداولها في المشهد الثقافي العربي مثل شعائر الحداثة حيث تمّ التعامل مع الواقع الراهن المنغمس في القيم السبرانية والوقائع الكوكبية من خلفية حداثية تجلّت في الإنسانية أو العالمية أو المجتمع الصناعي، إذ يراهن الحداثيون على المرور بقيم الحداثة وفلسفات الأنوار لتحقيق حداثتنا الخاصة، ولكنّ هذا الأمر ينطوي على خداع وزيف لأنّ المجتمعات والثقافات لا تعيش في «أرخبيلات» متناثرة ومنفصلة عن بعضها البعض، ولكنّها تتواصل وتتفاعل ولا مندوحة للمجتمع العربي عن الانخراط في المشهد العالمي الراهن ولا ينفصل عنه سوى على سبيل الانزواء لأنّه لا يصنع حداثته كما يتوهمها في تعامله الطوبوي مع الواقع. لأنّ هذا الأخير يشهد تسارعاً لا نظير له على صعيد المعلومة والفكرة والبضاعة والتجارة ولا يلحق بالمشهد الكوكبي ما دام يتحدّث بمنطق الخصوصية الجامدة وكأنّه مجتث عن الكوكبية الراهنة والمشاهد العالمية المتداخلة والمتشاجرة.

جغرافيا الفكر: من التوطين إلى الرحلة

لعلّ العائق المشلّ لتجديد العدّة الفكرية وممارسة سياسة معرفية منفتحة هو عقلية التجنيس للعلوم والمعارف كما يلاحظ علي حرب من خلال التقسيمات الإيديولوجية والقومية كما نجد ذلك في علوم الأنا والغير (حسن حنفي) أو تصنيف العقول بين عربي (الجابري) وإسلامي (أركون) وغربي (صفدي). ذلك أنّ قوة الفكر وفرادته تتبيّن في قدرته على الإبداع والتوليد، وكون العلوم والمعارف حقولا للدرس والتحليل وأدوات للفهم والتنقيب تخلو من هواجس الهوية والانتساب. فلا أولى لقوم أو لغة أو ثقافة على أخرى في التعاطي معها واستثمارها وتوظيفها. وهذا يتيح للعامل في حقول المعرفة إلى تصريف خصوصيته إلى عالمية فاعلة تمنحه القدرة

على تجديد عدّته وفكره أو تحديث مناهجه وآلياته. وهذا شأن المفاهيم المناهج التي اتخذت بعداً عالمياً ولم تنحصر في خصوصيات ضيقة وإن كانت قد انطلقت من أرضيتها مثل «السلطة الرمزية» أو «الرأسمال الرمزي» (بورديو)، «أثريات المعرفة» (فوكو)، «التفكيك» (دريدا)، الخ. فمحاولات تجنيس الأفكار أو الحديث بهاجس الخصوصية لا يولّد سوى عقم فكري وهشاشة نظرية. قد يكون العامل في حقول المعرفة منخرطا في ثقافة أو جنسية أو هوية، لكن الحقل الذي يشتغل فيه والمناهج التي يوظفها هي «إستراتيجيات» أو «مواقع محايدة» يشغلها كل من يسكنه هوى المعرفة، أو يتموقع فيها كل عقل مثمر أو فكر أصيل يعمل على تجديد مساحتها أو الاستفادة من نشاطها. فالرهان ليس هو توطين المعارف أو تجنيس الأفكار وإنّما الاشتغال على المواد المعرفية والتعامل مع الأفكار ككائنات مفهومية لا تنفك عن الترحال عبر جغرافيات العقل، تتغذى من الحقول التي تعبرها بقدر ما تمنحها رؤى وآليات جديدة لتحديث والتجديد.

كما يتناول علي حرب بالتحليل والنقد عوائق أخرى تحول دون ممارسة فكر منفتح ويلخّصها في: 1- المهام النضالية، أي عندما يتحوّل المفكر أو المثقّف إلى صاحب دعوى أو حامل مشروع. فهذه المهام هي أصلا للمدافعة والمنازعة أو التبشير والتبخيس أو الوعظ والنقض، ويجعل من الأفكار الحيّة والمفاهيم الخارقة مجرّد شعارات خاوية ورموز ثابتة، ويحوّل مهمّة التحليل والتشخيص أو الفهم والقراءة إلى مهنة الحراسة والدفاع أو المحافظة والنزاع: «تلك هي مهمّة المفكّر أو الفيلسوف:ليس التحري أو التغيير بل اختراع أفكار تفتح إمكانا للتغيير أو خلق عالم فكري وشبكات مفهومية يتغيّر معها الواقع بقدر ما يتغير الوعي والفكر» (ص 139)؛ 2- المزاعم النخبوية وهي: (أ) اعتقاد عمّال القطاع الثقافي بأنّهم ترجمة أمينة للقيم العليا أو يجسدون صفوة الأمّة وضمير الإنسانية؛ (ب) ممارسة الوصاية والحراسة على القيم والحقيقة والعدالة والحرية؛ (ج) مزاعم الخلاص والإنقاذ من خلال مشاريع التقدّم أو التحرير أو الإصلاح أو النهضة: «هذا الدور النخبوي فقد مصداقيته وبات من عوائق الفهم لمجريات العالم،بل هو أمسى مصدرا لعقم التفكير الخلاّق وللإخفاق من مجالات العمل وعلى ساحات النضال» (ص 140). هذه العوائق الفكرية والمعوّقات العملية التي تناولها علي حرب بالنقد والمراجعة

جعلت المثقف يقف من الأحداث الراهنة والتحولات الجارية موقف النفي وجعل من الإمكان الوجودي عجزاً فكرياً وهواناً عملياً (ص 144).

سياسة الفكر: من التأصيل إلى التحويل

هذا الكتاب لعلي حرب هو محاولة فذّة وجريئة وجادة لأنها على غرار المحاولات السابقة سلّطت الأضواء على مناطق معتمة من الفكر الراهن وطرحت على بساط المناقشة مفاهيم وأفكار تمّ التعامل معها بعقلية طوباوية أو خلفية دوغمائية أو قراءة لا معقولة. قد يخطر على البال السؤال التالي: هل يكتفي علي حرب بالنقد والتفكيك أو الإزاحة والمجاوزة دون نسج رؤية جديدة أو اجتراح سياسة فكرية مغايرة؟ لا يخلو النقد من إعادة البناء، كما لا يخلو التفكيك من إعادة التركيب، وهذه الممارسات تشكّل في حدّ ذاتها رؤية مغايرة ومقاربة مختلفة. جواب علي حرب على السؤال هو سؤال آخر في صيغة مقاربة جديدة «**كيف نفكّر**»؟ أو بصيغة ميشال فوكو «كيف وإلى أيّ حدّ يمكننا التفكير بنمط مختلف؟». يتّخذ هنا الفكر شكل تجربة (فوكو) أو سياسة (علي حرب) في إعادة رسم خريطة التفكير تأخذ في الحسبان قوّة المفهوم وفرادة التحليل، فضلا عن مجازية المطارحة وخصوبة الأسلوب. يراهن علي حرب على: 1- إعادة تطعيم المفاهيم والقيم بمقاربات وأبعاد جديدة تكسب العدّة الفكرية ثراءً وجدّة وتعمل على تغيير قوالب الفكر ومتحجّرات الفهم؛ 2- كسر لغة الفصل والإطلاق، أو عقلية المركزية والإغلاق، أو منطق الثنائية والانفلاق (الشرق والغرب، الأنا والغير، الهوية والغيرية،إلخ) للحديث بلغة التوسط والتداول أو منطق التفاعل والتواصل؛ 3- التدليل بمنطق مغاير يصطلح عليه علي حرب اسم «المنطق التحويلي» وهو التعامل مع الأفكار والمفاهيم والتصورات لا بوصفها ماهيات ثابتة أو أقانيم مفارقة أو مبادئ جاهزة تقتضي التماهي أو الإسقاط أو التطبيق، وإنّما بوصفها «شبكات تحويلية» أو «استراتيجيات فكرية» لا تنفك عن الحركة والتداول وتمكّن من اجتراح وسائل ومقاربات جديدة للمعرفة والممارسة أو العلم والعمل، وتتيح لنا بأن نتغيّر عمّا نحن عليه كما يقول علي حرب. وهنا تكمن فرادة التحليل في «تحويلية» علي حرب، بمعنى أنّ الكلّ يمارس الحركة والترحال: الفكر والواقع والذات. فليست الذات عقلاً فعالاً تنتج الأفكار القابلة للتطبيق على

الواقع. هذه الهندسة الذاتوية، السكونية والمركزية، تتجاوزها «تحويلية» علي حرب، لتصبح الذات شبكة فكرية متغيّرة، تغيّر الوقائع بقدر ما تساهم الأحداث في تغيير تصوّراتها وتبديل إستراتيجيتها.

خلافا لهاجس التأصيل الذي يعمل على أقلمة المفاهيم والمقولات المستوردة لتتلاءم مع السياق الثقافي والتاريخي العربي، يراهن علي حرب على منطق التحويل لكسر وهم المماهاة مع الأصول والإدّعاء بوجود خصوصية تخصّ الذات العربية ولا تعني سواها، لأنّ الرهان ليس هو أن يتموقع الأنا في علاقة ضدّية مع الآخر، وإنّما أن يتغيّر عمّا هو عليه بتصريف هويته وتحويل رأسماله الرمزي وعدّته الفكرية إلى مفاهيم خارقة ولغات معرفية خلاّقة، تمنحه إستراتيجيات متعدّدة في التعامل مع ذاته وواقعه. إنّها باختصار سياسة الفكر التي تمكّنه من ابتكار تجربة فكرية فذّة وفريدة تخصّه وتخصّ سواه كعملة قابلة للتداول ومفاهيم لا تنفك عن التحوّل والتجوّل.

العولمة والهوية
في فلسفة علي حرب النقدية

الاطلاع على النتاج الغزير للفيلسوف اللبناني علي حرب والمقدّم بأسلوب شاعري ومنطقي وبلغة تميزها الروح النقدية ومساءلة الذات إفلاتا من الطوبويات المبشّرة والدوغمائيات المقفلة تزيد القارئ ابتهاجا وانفتاحا على الامكان. وقراءتنا لكتاباته تجاوزت الواقع الفعلي والمحدود لتصبح مشاركة في الفضاء السبراني قصد التعريف به إلى الجمهور الناطق بالفرنسية إلى جانب الكتّاب والمفكرين العرب أمثال محمّد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد ومحمّد أركون في موقعنا بالأنترنيت الموسوم «فضاء الفلسفة».

نودّ الاطّلاع على كتاب علي حرب **حديث النهايات. فتوحات العولمة ومآزق الهوية** (المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000) من زاوية نقدية لأنّ هناك حقائق لم يشر إليها الكتاب ومن زاوية إيتيكية بوضع أطروحات الكتاب في سياقها العربي الراهن المليء بصور الأسى والأزمة في أكثر من بلد عربي. عندما انتهينا من ترجمة كتاب **حديث النهايات** إلى الفرنسية (صدرت الترجمة عن منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، 2010) وأقدمنا على كتابة التصدير تغيّرت رؤيتنا تماما لأطروحات الكتاب التي تبدو للوهلة الأولى دفاعا عن العولمة أو تصفيقاً جريئاً لصورها ونماذجها، ورأينا أنّ الكتاب بقدر ما يحمل أوجه الإعتداد بحضارة الحاسوب والقيم السبرانية والوقائع الافتراضية ودلالات التواصل ورموز التبادل، فهو يحمل في الوقت ذاته أساليب الفاجعة وعلامات البؤس الفكري الذي يحياه الفكر العربي في دياره.

فقلنا: بأيّة لغة سوف نقدّم هذا الكتاب إلى القارئ الغربي عموما والفرنسي خصوصا؟ هل بلغة الطمأنة لأنّه يوجد في العالم العربي كتّاب منصفون يعتدّون بالحضارة الغربية في أشكالها العالمية والتكنولوجية ووجوهها التواصلية والإبداعية في مواجهة أساليب القدح والتنديد؟ أم أنّ تقديمنا سيكون بالحديث عن فكر يسعى للتنصّل من جلدته القديمة والبالية، تنصّل مرير ومحزن وعلى وقع أحداث عنيفة

وكوابيس الإرهاب الفكري (كما حصل للعديد من الكُتّاب أمثال حيدر حيدر، نصر حامد أبوزيد، حسن حنفي، إلخ)؟ لكنّه انسلاخ لا يتنكّر للموروث أو للذاكرة بقدر ما يعيد إنتاجها وامتحانها أمام تحدّيات العصر ورهانات الواقع. وهذا ما لا يريد فهمه دعاة القدامة وحماة الهوية الذين لا يرون سوى العدمية والمؤامرة ولا يتكلّمون سوى بمنطق التهديد والوعيد. وليس غريباً أن تكون تجلّيات هذا العنف الرمزي أشدّ وقعاً على الراهن العربي الذي يزيده بأساً ويأساً. فصعب جدّا أن يجد المترجم كلمات أو بالأحرى جمرات لافحة يحاول بها التعبير عن واقع فكره ومنطق نسقه وأحكام رؤيته ليعرضها على الآخر الذي يبحث عن الأنا أو الذات ويريد فهمها والتواصل معها. بهذا المعنى، فهمنا أنّ **حديث النهايات** لم يكن «بيانا من أجل العولمة» كما يرى البعض بمن فيهم كاتب هذه السطور، بعد قراءة أولية وغير معمّقة، بقدر ما كان «بيانا من أجل إيقاظ الذات» وقراءة متفحّصة لعواقب التقوقع والانفصامية الفكرية والوثوقية الثقافية أو مصادرة الحريات بأساليب المحنة والارتداد.

نقرأ مثلا في ص 75: «أمّا البقاء على قاعدة الارتداد فمآله إظهار وجهة النظر الإسلامية مظهر الضيق والاستبداد العاجز ودفع النّاس الذين تصادر حرّيتهم إلى الخروج من سجن عقيدة لا تحسن التعامل معهم إلاّ كمرتدّين. بكلام أصرح: ما نحتاج إليه إنسانياً هو قيام علماء فقهاء ذوي جرأة يعلنون على الملأ إلغاء قاعدة الارتداد فيكون ذلك أوّل إعلان حديث حول حقوق الإنسان في الإسلام». هذه الفقرة هي في معرض الحديث عن الهوية بين الأسلمة والأنسنة والعولمة ولكنها تحمل في طيّاتها هذه المعاناة التي يحملها الفكر العربي المعاصر في محاولة التخلّص من الرؤية المؤدلجة والمنغلقة في صروح الوثوقية وهوامات الدوغمائية. هناك لا محالة علماء فقهاء ذووا جرأة تمحيصية مثل صهيب بن الشيخ مفتي مرسيليا (فرنسا وصاحب كتاب **ماريان والرسول** والذي لا يزال يتحدّى العقل الفقهي واللاهوتي الرسمي بقراءاته النوعية ومفاهيمه التثويرية، والذي دعا التخلّص من أغلال الماضي وتحرير العقل من الرؤية الضيقة ذات الطموح الإيديولوجي والتمذهبي.

وفي حوار خصّ به الصحافة الجزائرية، أعلن مفتي مرسيليا أنّ الإسلام ينطوي على علمانية حجبها طيلة تاريخه السياسي والثقافي وتنكّر لها باسم المتعاليات المجرّدة والشعارات الزائفة والعناوين المقدّسة، وحان الأوان لاستنطاق هذا اللاّمفكّر

فيه في الثقافة الإسلامية ووضع حدّ للتابوهات والممنوعات التي كبّلت الفكر بعُقَد ذهنية ونفسية خانقة وأحكام مسبقة وكليشيهات عائمة. هذه الجرأة غير كافية ما دام العالم العربي ينغمس أكثر في الصرامة والتشدّد، وسيكون المستقبل أجمل والواقع أمثل إذا كمّل مفتي مرسيليا (وغيره من الفقهاء والعلماء) نشاطه النقدي بتفكيك عقلية الارتداد والاحتساب بحيث يجد كلّ قلم متحرّر أو عقل مفكّر أو عطاء مدبّر مساحته في الحرية، فلا يحاكَم حيدر حيدر بسبب روايته أو يطارد مارسيل خليفة من جرّاء ألحانه أو يعاقب نصر حامد أبو زيد بسبب أفكاره. هذا هو الرهان الخطير أمام كلّ فكر متنوّر أو قلم متحرّر. لأنّه بدون جرأة نقدية أو رؤية تقويمية أو قراءة تشخيصية يظل الإرهاب الفكري أو الاستئصال المعرفي يطارد كلّ ذات جريحة وكلّ ضمير أو قريحة، ومثلنا في ذلك ما قاله فتغنشتاين قبل رحيله: «التحكّم في الرعب هو الشجاعة المثلى التي ينبغي التحلّي بها.فليس الذكاء وليست الفطنة هي البذرة الممكنة لشجرة مثمرة وإنّما شجاعة ضبط النفس. بقدر ما لدينا الشجاعة بقدر ما لدينا علاقة متميّزة بأسرار الحياة والموت».

إذا كان **حديث النهايات** يسعى لتبيان منافع المعلومة ودوافع التداول والتبادل ونوازع التواصل في عصر العولمة، فما هي انعكاسات هذه الوقائع على الهوية الجماعية والذاكرة الكيانية؟ فهل يتعلّق الأمر فقط بتبيان الإيجابيات في ما صبّت أقلام عديدة جامّ غضبها على العولمة والأمركة والغزو الثقافي وراحت تهوّل وتنذر بإشهار السلبيات ونقض الآليات وشيطنة المقاصد والممارسات. ما ينطوي عليه **حديث النهايات** من نقد الذات واعتداد بإبداعات الآخر هو كون العولمة كواقعة أو ظاهرة أو حدث تحتمل النفحات والإيجابيات كما تنطوي على اللفحات والسلبيات، والظاهرة الأشد وقعا على حياة البشر اليوم والأكثر استحضاراً في الندوات والكتب والقراءات، وبفضل آلياتها وتقنياتها وتحويلها للوقائع وفتحها للآفاق وخلخلتها للهويات والعقليات تمكّن الذات من رؤية ذاتها في مرآة هذه العولمة قصد تصحيح صورها ونماذجها ونقد أسسها وبنياتها بصرفها وتحويلها.

بفضل تقنية الحاسوب والحوسبة وتكنولوجيات التواصل الاضطراري عبر الفضاء السبراني يُهرب الكتاب أعمالهم من «شبكية» الواقع البانوبتيكي الخاضع للمراقبة والتربيع نحو «شبكة» الواقع الأثيري كفضاء للإبداع ومساحة للتلاقي والتلقي

والمشـاركة، وحقل للحرية والتعبير والتفكير. فيجد الكاتب حقلاً للانتعاش والحركة والانتقـال والتبادل والتـداول والتواصل، ويتمكن هكذا مـن تطوير أوتحرير فكره من العوائق القسرية والوصايا القهرية.

وما دمنا نتحدث عن **حديث النهايات**، فهذه المشاهد المروعة هي ثمرة النهايات ومنتهـى المـآزق: نهايـة الإيديولوجيـا المغلقـة، نهاية المثقـف النخبوي، نهايـة الدولة القطريـة، أفـول قداسـة العصور التي يحتذى بها، انتهاء المشـاريع التـي يُمتثل لصيغها وتنظيراتهـا، تنافـر الهويات التـي يحافظ عليها في صروح منيعة، إلـخ: «ومعنى النهاية تشـكل إمـكان جديد يفسـح المجال أمـام كائن فاعـل لا يتعامل مع نفسـه بوصفه آية الحـق ورسـول الحقيقـة أو محامي الحريـة والعدالـة أو صفوة الأمة والبشـرية» (ص 193). باختصـار، إن نهايـة كل وجـوه القداسـة والتبجيل لأن التغييـر الذي يرومه كل كائن ويتوخاه كل مشروع هو عمل يومي أو ممارسة تداولية تنبع من القاعدة ومساحة التشـتت والتعـدد، ولا تفـرض ذاتهـا اِنطلاقـاً من قيمـة محصنة تزعم امتـلاك الحقيقة كأقانيـم ثابتـة أو قيـم محتكرة أو التحكـم في مهمز العالم حسـب تصوراتها ورموزها وتمثلاتها واستيهاماتها.

لا زال أمـام الـذات العربيـة طريقـاً مريـراً ومحفوفـاً بالـزلات والمخاطر، لكن لنلتفت إلى هذه الشجاعة الفكرية أو الجرأة النقدية التي تجعل من المحن والمصائب الراهنـة مجرد أحـلام مزعجة ليعقبها بزوغ فكر جديد ورؤيـة حصيفة؛ فالصراع اليوم هـو صـراع فكري وثقافي ليس فقط بين الذات والآخر، وإنما أيضا بين الذات وذاتها فـي سـبيل اختراق بنياتهـا وإزاحة نماذجها ومجـاوزة صورها وتصوراتهـا. ولعل هذا الصراع أو «الجهاد الأكبر» بين الذات وذاتها هو الأشـد ضراوة والأكثر قسـاوة. وما يحـدث فـي الوطن العربي علـى الصعيد الثقافي والسياسـي والفكري هـو خير دليل على محنة الذات في سياقها العربي في تحديث أدواتها ومجاوزة قوالبها والتطلّع إلى آفاقها وأحداثها وتغيير معادلاتها وأحكامها. فلا يتعلق الأمر بفرد ينوب أفراداً ويدعي تمثيلهـم والتفكيـر فـي راهنيتهم ومصيرهـم لأنّ مثل هـذا التصرف والادعـاء يعترف ضمنيا بقصور الآخرين والتماسهم لمنقذ أو مخلّص يحوّل المعادن إلى ذهب بمعنى المشـاكل إلـى حلول والأزمـات الخانقة إلى طوبويات خارقة. فالتغيير ممكن بشـرط أن يسـاهم كل فـرد في قطاعه بتحديث أدواته وإعـادة إنتاج فكره. فالعالم تصنعه كل

القـوى الفاعلـة فيه والداخلة في تشـكيله وبنائه، لا يختلف فـي ذلك عقل متخصّص أو عامّة متعلّمة، ممارسـة فكرية معقّدة أو صناعة يدوية بسـيطة. وهو ما يفسّر إعتداد ميشال دوسارتو وفرانسوا لارويلّ وفرويد وميشال مافيزولي بما يصطلحون عليه اسم «الإنسان العادي»، ملتقى طرق الفكر العملي والصناعة والعقل والأداة.

ويـرى علـي حرب بـأن نقد الـذات والحديـث بلغة المفهـوم والفهـم والتفاهم بعيداً عن منطق الاسـتلاب والانتقاء من شأنه أن يحدث القفزة النوعية ويخرج الفكر الحديـث مـن المـآزق والصدمـات: «فالأجدى هـو أن نقـرأ الحدث لا بلغـة الرجم واللعـن ولا بلغـة التعظيم والتسـبيح، بـل بلغة الفهم والتشـخيص ومن أجـل التعقّل والتدبيـر بحيث لا نردّ على الحدث بنفيه ولا بالمصادقة عليه، بل بفهمه والمسـاهمة فـي صوغـه أي بتحويله إلى فكر خصب أو إلى حقل معرفـي أو إلى مجال تواصلي أو إلى سوق تبادلي» (ص 24).

فالرهـان أن يسـوس الفـرد ذاتـه بعدما آلـت المشـاريع النضاليـة والتحررية إلى الاسـتبداد ومصادرة الحريات ومحاكمة المقاصد والأفعال، وأن يفكّر في ذاته وبذاته بعدما تحوّلت الثقافة أو الفكر إلى وصاية النخبة وهيمنة النظرة الأحادية. الرهان حسب علي حرب هو تحقيق «الإنسـان التواصلي» قوامه الوسـاطة والتبادل والتداول، وهي قيـم تتجلّى اليوم في الوسـائل المعلوماتية والوسـائط الإعلاميـة والمبادلات التجارية الحـرّة العابـرة للأوطان والقارات تختفـي معها الحدود القطريـة والهيمنات المحلية. إسـم بيل غيتس (زعيم مؤسّسـة مايكروسـوفت) يتردّد مرارا في **حديث النهايات** في معـرض التكلّم عن صناعة العالم بالوسـائط والاقتصاد الناعـم. لكن هذه الصناعة لا تخلو من تمويه وتضليل واختراق فاضح وفاحش لقوانين التبادل والمنافسة كما يشهد على ذلك تدخّل القاضي الأميركي توماس جاكسـون لفصل مؤسسـة مايكروسـوفت إلى مؤسسـتين قصد كسر الهيمنة لهذه المؤسسـة المعلوماتية. تفتح العولمة إمكانات هائلة وطرائق متعدّدة في الرؤية والتفكير وفي الصياغة والتعبير وفي الصناعة والتدبير وتتحوّل بالمقابل أو في الخفاء إلى إيديولوجيا مهيمنة، كما يشـهد على ذلك تسـنين تسـعيرات باهضـة ضـد أوروبـا أو عقوبات اقتصاديـة ضدّ بعض دول آسـيا قصد بيع المنتجات وتصدير الثروات.

فهـل قوانيـن المنافسـة تقتضي لغة الوعيـد وإقامة الحصـارات والعقوبات قصد

بيع المنتوجات والسيطرة على الأسواق العالمية؟ هذا التصرّف يدفع حماة الهوية الجماعية والاقتصاد الوطني والنرجسية الذاتية إلى الحديث عن العولمة والأمركة على سبيل الترادف والتماثل، وكل مشاركة في العولمة الراهنة تصبح، من منظورهم، تواطؤ مع الرأسمالية المتوحّشة والإمبريالية البربرية كما هو حال جوزي بوفي José Bové زعيم الكونفدراليات الفلاحية في فرنسا الذي تظاهر ضدّ مطاعم الماكدونالد في فرنسا بعد أن فرضت الولايات المتحدة تسعيرة بنسبة 100٪ على الواردات الفرنسية غداة رفض فرنسا لاستيراد اللحوم الهرمونية الأميركية. هذه الاحتجاجات المناوئة لعولمة مؤدلجة كما تجسّدها أيضا منظمة التجارة العالمية لا ترفض أساسا مبدأ التواصل وقانون المنافسة ونفحات الإمكان والخلق والابتكار ولكن تناهض لفحات الهيمنة والنزوع الذرائعي في التعامل مع السوق والتجارة. على الصعيد المعلوماتي والإعلامي، ليست المعلومة مجرّد فضاء أثيري يحمل في ثناياه الأحداث في خلوصها والوقائع في بداهتها، لكنها عبارة عن «ثقب أسود» كما يسمّيها جون بودريار تقوم عل البثّ والإعلان وامتصاص الحدث. فهي تنتقل وتتحوّل، لكنها تتلقّى مصيرها في مقبرة المعلومات كنفايات غير قابلة للتداول وإعادة الاستعمال.

وهذه النفايات التواصلية والمعلوماتية والإعلامية تزن بشكل مدهش على مجرى الأحداث والوقائع كما هو حال الصورة الإعلامية أو الأيقونة الإشهارية. يمكننا أن نرى في انتقاد بيير بورديو للتلفزة والعولمة بعد «مشاركة في حلقة تلفزيونية فاشلة، خرج غاضبا محبطا، لكي يعلن بأن التلفزيون ليس وسيلة للإتصال بقدر ما هو أداة رهيبة للهيمنة والرقابة والحجب» (ص 44). لكن يدعّم جون بورديار في كتبه **إيهامات وتصنّعات** و**شفافية الشرّ** ما ذهب إليه بورديو من كون أنّ سيناريوهات الصورة الإعلامية ذات طبيعة تصنّعية، تصنع الواقع ولا تصفه وتقولبه ولا تعكسه، تقوم بانتقاء الصور والمشاهد بتركيبها ونمذجتها واختيار الفرص والمناسبات وأيضاً الوضعيات والأبعاد والمنظورات وكل الشروط المكانية والزمانية التي لا يتدخّل المشاهد في انتقائها واختيارها. باعتباره مستهلك هذه الصور والأيقونات، فإن المشاهد يقبل بما يُعرض عليه دونما اعتراض، ويمكنه التسلّح بالمهارة والحذاقة أمام هذا السَيْل من الصور والأخبار كما ذهب ميشال دو سارتو. لكن فيما ينتقد بورديو الصورة الإعلامية من موقع نضالي ونزاعي، فإن بورديار يستقل عن كل تمذهب

وتقوقع ليقرأ الحدث في خصوصيته والعولمة في وقائعيتها.

الإنسان التواصلي العابر للقارّات والثقافات والمجتمعات وكأمل في إعادة رسم خريطة العلاقات الإنسانية وتطوير مشاريع التنمية وتداول أرشيفات الذاكرة البشرية عبر الشبكات الأثيرية وتقريب الجغرافيات المتباعدة وتوحيد القوى المتنافرة يجد اهتماماً واسعاً في مساحة هذا الكتاب. لكن نعلم أنّ الإنساني التواصلي (عامل المعرفة ووسيط الحضارة) في الفضاء السبراني ليس شيئا آخر سوى الإنسان الواقعي في التناهي الزمكاني أمام شاشة الحاسوب يراقب حركة العالم وتداول الأسهم وتواصل الأفراد من بقعته المتناهية في الزمان والمكان رغم وجود نصوصه الفائقة وذاكرته الأثيرية في الفضاء السبراني والمكان الإعتباري. فالإنسان التواصلي ليس أكثر طوبوية ومثالية وملائكية من الإنساني العادي إذا علمنا الخسائر الفادحة التي تتلقّاها الشركات والمؤسسات وحتّى الحكومات والوزارات من جرّاء ظاهرة القرصنة الأثيرية بتهديد البنوك والمراكز المالية أو بنشر الفيروسات المعلوماتية الفتّاكة عبر شبكة الأنترنيت مثلما حصل مع فيروسات «ميليسّا» و«تشرنوبيل» و«حصان طروادة» التي عطّلت وحطّمت الملايين من الحواسيب عبر العالم، وضياع وثائق ونصوص هامة فضلا عن الخسائر المقدّرة بملايير الدولارات.

الإنسان التواصلي يباعد بقدر ما يقارب ويتنصّل بقدر ما يتواصل وينفصل بقدر ما يتّصل من خلال المواقع الإلكترونية في الشبكة الأثيرية الداعية إلى الدعارة أو المتاجرة بالأطفال أو العنصرية أو الإرهاب. هذا لا يدفعنا بطبيعة الحال إلى إنكار حضارة الاتّصال والمعلومة التي فتحت وسائط هامة وفائقة تقرّب المسافات والأفراد والأفكار، لكن هذا الانفجار الهائل في الثورات المعلوماتية والثروات الإلكترونية والتقنيات السبرانية لا يسلم بدوره من الاستعمال الذرائعي والأداتي في بسط الهيمنة وإعلان الحروب الفائقة وممارسة القرصنة. هذه القراءة لا تنفي الحدث العالمي أو واقعة العولمة وإنّما تبحث عمّا تسكت عنه وتحجبه من منازع الهيمنة ودوافع إرادات القوّة والإقصاء.كما أنّ هذه القراءة لا تقف عند التهويل والتهليل كتعبير عن العجز والنكوص والبؤس المعرفي أو المفهومي والعوز القيمي أو النظري بقدر ما تتحدّى الوقائع بالوقائع نفسها بقراءتها وفحصها أو تشخيصها أو إعادة إنتاجها. إنها دعوة إلى «أن تكون على غير ما أنت عليه» (ص 192) بالإجهاز على المطلقات والمفارقات، أو مغادرة التمثلات والتمثيلات، أو مجاوزة التماثلات والتطابقات.

يحكي الكتاب «حديث النهايات» ولا يحاكي «حنين البدايات» والمتمثلة في تقديس النماذج وقولبة الأصول ومتاهات الأقانيم والأصنام الثابتة. كما أنه يتطلع إلى «ما بعد الإنسان» الذي يتغيّر عما هو عليه، ويذهب قُدُما صوب الهوية المولّدة والوساطة التواصلية والكوننة العولمية. لكن يبقى شبح الحنين إلى البدايات قائماً في كل حديث عن النهايات، وهو ما يفسّر محاولة الوعي البشري في الرجوع إلى الوراء بحثا عن البدايات وحنينا إلى الأصول. فهاجس البدايات يطال اليوم علوم الحياة والوراثة في سبر أغوار الجينوم البشري عبر الخرائط الوراثية والشيفرات الجينية وأيضا في العلوم الفلكية في تحديد عمر الكون والبحث عن لحظة البداية أو الانفجار العظيم، دون أن ننسى الواقع الأنثروبولوجي في الممارسات السياسية والأفعال المجتمعية والمفاعيل التعقّلية بالبحث عن شرعيات قبلية ومعايير في الرؤية والعبارة تضرب جذورها في تربة النصوص المؤسِّسة والقيم التأسيسية. هذا الهاجس المتنامي يبرهن بما فيه الكفاية حالة الأَمَهْ أو فقدان الذاكرة التي أصابت الوعي الجمعي الذي يستنجد بالوسائط والذاكرات الاصطناعية والحواسب في عدم فقدان الأصول أو الانفصال عن البدايات. تعمل هذه الوسائط والشبكات والأجهزة كذاكرات في تقصّي حضور الأصل ومعالجة المنحى الانفصامي للوعي الجمعي. بهذا المعنى، يمكن قراءة العولمة كمجاوزة للقدامة والحداثة أو التقليد والتجديد، لكن تنبع من صلبها قوى تحنّ إلى الأصول في المعرفة والفكر والثقافة والسياسة والهوية، بعدما جاوزت «النهاية» حسب بودريار حيث لا يمكنها الرجوع إلى الوراء أو المضيّ قدما في ما وراء النهايات القصوى.

ربما يكون حديث النهايات هو الوجه الآخر لحنين البدايات أو تكون العولمة الوجه الخفيّ أو اللاشعور الضمني لهوية لا تنفك عن تبديل أقنعتها وتغيير إستراتيجيتها وهو ما يفسّر ربما درجة التقدم التكنولوجي المذهل للقوة الوحيدة والعظمى (*Lonely Power*) كما يسميها صامويل هانتنغتن وهي الولايات المتحدة، وفي الوقت ذاته تشبّث أخلاقي صارم بالقيم الدينية وتوظيف ذرائعي لحمولتها الرمزية والمعنوية في السياسة والاجتماع والتربية؛ لكن لا يعدّ هذا تواطؤا سريّا بين عولمة خارقة للهويات وفاتحة للآفاق والتطلعات وبين هوية متمسكة بخصوصيتها الضيقة وصروحها المنيعة، بقدر ما يعني أن الإنسان يتعامل مع رأسماله الرمزي وقيمه الدينية

والتربويـة ودلالاتـه الثقافيـة والدينية بنفـس التعامـل البراغماتي والتحويلـي مع مواده الأوليـة وتقنياتـه الصناعيـة وآلياتـه الإلكترونية. ويبقـى نجاحه أو إخفاقـه رهين درجة حصافتـه ورؤيته الواعيـة وجدّيته النقدية والتأويلية في إيجاد مسـاحة للإنتاج والتلاقح بين وسائله المادية والتقنية والحضارية وميراثه الثقافي والرمزي والقيمي.

هـذا هـو الرهان الـذي يحاول علي حـرب معالجته في تطرقه لجـدل الحضارة والثقافـة. علـى الصعيد العربي، يبقى التحدي فـي كيفية إيجاد فضاء للتفاعل والتبادل بيـن الحضـارة التقنية والإلكترونيـة والذاكرة الثقافيـة والجمعية، حتـى لا يهتزّ الواقع بارتجاجات عنيفة قوامها الاستعمال اللامسؤول واللامعقول في تدعيم الطابع السكوني والقداسـي للهوية، ويتحوّل هكذا العقل إلى أداة للحجب والتشـويه والمصادرة. وهو مـا يشـهد به الواقع العربي الذي يسـتخدم المعجـزة الحضارية في التقنيـة والمعلومة والتواصل لتدعيم أوجه القدامة والسـكونية والعطالة في الهوية على المستوى الثقافي والقيمي.

ولا عجـب فـي ذلك، فمـا دمنا لا نمتلك حضـارة تكنولوجية وتقنيـة إلكترونية وعصرية ووسـيلة اقتصادية وتنموية، فإننا لا نستورد هذه الوسائل إلا من أجل تمزيق الذات وغمسها أكثر في الاستلاب والتراجع على الصعيد الثقافي والسياسي والعملي. أمـام هذا المعطـى الواقعي تصبح المعادلـة بين الحضارة والثقافة مجرد بسـط هيمنة الهوية بتقنيات التصنيف والحوسـبة وإخضاع الحاضر الحي إلى أشباح الماضي وراء أقنعـة التقدم التكنولوجي وتحديث المجتمعات. فما الجدوى من ترسـانة تكنولوجية أو لوحـات إلكترونيـة أو أقمار الصناعيـة تتباهى بها بعض الدول بينما يزداد النسـيج الاجتماعي تمزّقا والواقع السياسـي انحصاراً وانهياراً والحقل الثقافي والفكري بؤسـاً وفراغـاً؟ الرهـان هو أن تتحرر الهوية مـن أغلالها وتتفاعل مـع المعطيات الحضارية والتقنية على سبيل التجديد والنقد والمجاوزة، وتتعامل مع الوقائع الراهنة والأحداث المتواتـرة علـى سـبيل التواصـل والتبـادل والتحوّل. بـدون هـذه الدينامية التحويلية وبدون هذا التطلّع نحو الأفق الواسـع أو التغيير الفعلي في ما وراء الشـعارات الهشّة والنضالات الفجّة سـتظلّ الهويّة أسـيرة سجونها الإستيهامية وعاجزة عن رفع تحدّ أو قراءة واقع أو ابتكار صيغة أو تصريف أو إبداع مفهوم.

قضية صوكال
والثقافة العربية المعاصرة

قادتني محادثات بنّاءة مع رياضيين وفيزيائيين عرب في الولايات المتحدة عبر منتديات في الانترنيت إلى التفكير في قضية ألان صوكال (Alan Sokal) والتي لو أضيفت إليها نبرة سياسية لكانت ستتحوّل إلى أزمة ديبلوماسية بين أمريكا وفرنسا. فما هي قضية صوكال؟ ما هي حدود العلاقات والرهانات بين المعارف الطبيعية والعلوم الإنسانية؟ وما موقع الثقافة العربية المعاصرة في هذه القضية؟ نشير ابتداءً إلى أنّ هذه القضية لا زالت تثير إلى حدّ اليوم هزّات ثانوية في فرنسا خصوصا بعد الهزّة العنيفة في سنتي 1996 و1997.

ألان صوكال هو فيزيائي أمريكي وأستاذ في جامعة نيويورك طلع على المجتمع الثقافي والأكاديمي بمقال بسيط أربك العقول وخربط خريطة العلاقات الفكرية بين المعارف الدقيقة والعلوم الإنسانية، ليتوّج بكتاب ألّفه بالاشتراك مع الفيزيائي البلجيكي جون بريكمون عنوانه**خدائع فكرية**(*) حيث فتح النّار على فكر ما بعد الحداثة وقام بنقد الأسس التي بني عليها هذا الفكر وهي أسس علمية ودقيقة مشوّهة كما لاحظ وكما تجلّت عند معظم المفكّرين الفرنسيين أمثال جاك لاكان، جيل دولوز، جون بودريار، بول فيريليو، جوليا كرستيفا، إلخ.

لنبدأ إذن من الشرارة الأولى. في سنة 1996 تقدّم هذا الفيزيائي بمقال عنوانه «اختراق الحدود: نحو هيرمينوطيقا تحوّلية لجاذبية الكوانطا»(*) لينشر في أهم المجلاّت التي تعنى بشؤون الأبعاد الثقافية والاجتماعية للمعرفة العلمية، وقام بتلفيق المعادلات وعرضها في أسلوب أدبي معتمداً على مراجع لمفكّرين فرنسيين لهم وزن كبير في الأوساط الثقافية الأميركية. وهدفه هو تبيان الخدائع والحيل الفكرية

(*) Alan Sokal et Jea Bricmont, Impostures intellectulles, Paris, Odile Jacob, 1997.

(*) Alan Sokal, «Transgressing the Boundarise Toward a Transformative Hermeneuties of Quantum Gravity», Social Text, n. 46/47, (Spring/Summer, 1996), pp. 217-252.

في استخدام النظريات العلمية البحتة في تدعيم أفكار فلسفية أو صياغة قضايا أدبية أو قراءة ظواهر اجتماعية أو نفسية أو سياسية. طبعا لم تنتبه المجلّة إلى هذا المقصد الخفيّ واندهش صوكال نفسه من ظهور مقاله في صفحات المجلّة، لأنّه كما قال لم يكن من المؤكّد أن تُنشَر دراسته. توافدت على التوّ الانتقادات من كلّ حدب وصوب وخصوصا من فرنسا، ثمّ قام صوكال بالتعبير صراحة عن قصده في مجلّة أخرى متّهما مفكري ما بعد الحداثة بالخديعة والاحتيال واستعمال صيغ رياضية وفيزيائية لا يفهمهما القارئ في بناء أنساقهم الفلسفية والأدبية، وكأنّها أنساق أو أفكار جديدة وخارقة وهي أشبه ما تكون بتوظيفات «سحرية» أو «كهنوتية» لإبهار المريدين وممارسة سلطة الألقاب والنجومية على المعجبين.

وفي كتابه **خدائع فكرية** الصادر سنة 1997، يحلّل صوكال بإسهاب المزاعم العلمية والقبليات النظرية للأفكار الفلسفية والمطارحات الأدبية عند مفكرين فرنسيين مثل جاك لاكان واعتماده على الطوبولوجيا (فرع من الرياضيات) في تفسير السلوك العصابي والإنفصامي أو جوليا كريستيفا في إعادة تأسيسها للغة الشعرية والتحليل السيميائي باعتمادها على نظريات رياضية مثل نظرية هلبرت، الهندسة الجبرية، الحساب الاختلافي، فضلا عن جون بودريار الذي يتحدث عن الفضاء اللاإقليدي الذي يجوبه الوعي الحديث والذي تختبر فيه الوقائع وتدور في مساحته الحروب الفائقة (مثل حرب الخليج الثانية). دافِع صوكال وزميله بريكمون هو نزع الهالة المقدسة من خطاب ما بعد الحداثة للعثور، حسب نظرهما، على خطاب هزيل وغير متماسك فضلا عن خوائه من المعنى وإفراطه في الخطابة والمجاز. فهو خطاب يغذّي قوته المعرفية وسطوته النظرية من خلال معادلات رياضية وفيزيائية (كما فعل بودريار أو فيريليو أو أيضا دريدا مع نظرية المتردد اللايقيني indécidable وهي نظرية رياضية من ابتكار غودل Gödel) لا يفقه معناها ويضلّل بها نفسه ويخدع من خلالها مريديه والمعجبين به، فضلا عن اقتطاع هذه النظريات العلمية من سياقها العلمي البحت وإسقاطها على حقول نفسية واجتماعية غير موضوعية.

هذا باختصار الغرض من تأليف كتاب **خدائع فكرية**، هو نقض فكر ما بعد الحداثة الذي غمر الساحة الثقافية الأميركية مثل النسبوية الثقافية والنظريات التفكيكية. هل أصاب صوكال هدفه؟ لا شك أنه نجح في تأليب المجتمع الثقافي على آرائه

وخصوصا المثقفين الفرنسيين الذي توافدوا على صفحات الجرائد الفرنسية (مثل «لوموند» و«ليبيراسيون») للتنديد بما أسموه «شرطة الفكر» و«المعاداة للفرنسية» كما أنه أفلح في هدم أحد التابوهات الحصينة والمتمثل في النزعة التراتبية في الفكر القارّي (وهو الفكر الفرنسي والألماني) الذي يغلب عليه القداسة والنجومية. فليس غريبا أن تكون رسائل مساندة لصوكال من طلبة جامعيين ومثقفين غير معروفين. لكن هل تكمن هذه المسألة فقط في الاستعمال الذرائعي لمعادلات رياضية من طرف الفيلسوف الذي يجهل معناها مضلّلا نفسه وغيره؟ المقاصد الخفية لصوكال تراءت لاحقا في معرض الرّد على منتقديه. فهذا الفيزيائي هو من اليسار الأميركي (المنتشر في الأوساط الثقافية) وحاول، كما يقول هو نفسه، تطهير الفكر الأميركي من الشوائب اللاعقلانية المتوافدة من أوروبا والمتمثلة في النظريات التفكيكية والعدمية والتشكيكية والنسبوية.

فلا يتصوّر أن يرزح الفكر الأميركي، البراغماتي والوضعي والمنطقي، تحت سلطة الفكر القارّي (الفرنسي خصوصا) الذي يكاد يضلّل الطلبة الأميركيين سواء أكانوا في الحقل الأدبي أو في القطاع العلمي الصرف. فهل المسألة في لاشعور صوكال هي مسألة وطنية؟ فضلا عن السجال الأوروبي-الأميركي على المستوى الفكري، أصبحت هذه القضية أميركية، لأنّ نقّاد صوكال رأوا بأنّها تخدم اليمين الأميركي أكثر ممّا تخدم توجهه اليساري. لا شك أن صوكال أفلح في هجومه العنيف على فكر ما بعد الحداثة عموما (والفكر الفرنسي خصوصا)، لكنه أهمل وزميله مسائل أجاب عنها أندادهما من العلميين. لا مراء أن لكل مفكّر الحق في الاختلاف وفي المجاز ولو كان للمسألة خطورة فادحة لما أقدم الفيزيائي آينشتاين على الثناء على الفيلسوف هنري برغسون أو اعتداد هايزنبيرغ بجهود غدامير في الهيرمينوطيقا. لو كان للمسألة خطورة لكان هؤلاء الفيزيائيين الأول من يتطرق إلى خدائع فكرية أو سرقات علمية وتوظيفات غير سليمة للنظريات العلمية البحتة. كان بإمكان صوكال الإفصاح عن نفوره من الخطاب ما بعد الحداثي بنقد أسسه والكشف عن لامعقوليته عوض اتهامه بالسحر والخرافة وانعدام المعنى.

أمّا مسألة أن الفلاسفة يستخدمون معادلات لا يفقهوا دلالتها، فهل يفهم الفيزيائي نفسه مطلقاً المعادلات التي يوظّفها؟ ما معنى الفهم؟ وكيف يحدث الفهم؟

هل الفهم رهين المناهج والموضوعية والألفاظ التقنية والمصطلحات والرموز أم أنّه أشبه ما يكون بشرارة نورانية وفتوحات حدسية كما سلّم بذلك غادامير على شاكلة إقليدس «وَجَدْتُها! وَجَدْتُها» (eurika! eurika)؟ صحيح أنّ المعادلات الرياضية فطرية وكونية ومجرّدة لا تخضع إلى ثقافة أو حضارة أو هوية، لكن الفيزيائي رهين محيطه ولغته وإطاره التاريخي والاجتماعي كما بيّن بحذاقة الفيزيائي توماس كوهن في معرض حديثه عن تاريخية «النموذج» أو البارادايغم. وهذه المسألة تفتح لنا المصراع أمام علاقة الفكر باللغة والعالمي بالخصوصي والعلمي بالفلسفي لإعادة التفكير فيها بصورة خلاّقة ومثمرة.

فضلا عن ذلك، يتجاهل صوكال البعد الأنطولوجي في خطاب ما بعد الحداثة وأنّ استخدامه للفكر العلمي يعدّ من النزر اليسير مقارنة مع الهواجس الأنطولوجية والقضايا الخلقية (أو الإتيكية) والملابسات السياسية للإنسان المعاصر. فلا يمكن إرجاع هذا الخطاب إلى مجرّد بناء علمي فوق أسس رياضية ورمزية يجهل معناها. في ما وراء هذه الشذرات العلمية والتقنية هناك أنطولوجيا قائمة بذاتها في سبيل مساءلة الذات وتقويم الأنثروبولوجيا. فإذا كان صوكال يتهم الفلاسفة بخدائع فكرية واحتيالات نظرية، فهل يجد مأمنه في بحر الخطاب الفلسفي إذا قام بتوظيف الأنطولوجيا أو الهيرمينوطيقا في تفسير نظريات الكاوس أو الكوانطا أو النسبية؟ بأيّة لغة يكتب صوكال لتفسير نظرياته العلمية؟ وهل تخلو كتاباته من إشارات إبستمولوجية وفلسفية؟ الطلاق بين العلم والفلسفة ممكن، لكن تاريخها الرومانسي يحول دون انفصالهما الجذري.

هل لقضية صوكال أثر في الفكر العربي المعاصر؟ قد نتحدّث في هذا المضمار عن نُسخ «صوكالية» في الثقافة العربية والتي بدأت تروّج لهذيان هذه الثقافة المبنية على الإنتحال بعد أفول البنيوية والتفكيكية كما فعل الدكتور عبد العزيز حمّودة في **المرايا المحدّبة** أو موت الفلسفة كما يبشّر أو يستبشر الدكتور عزّة سيّد أحمد صاحب **نهاية الفلسفة**. لا شكّ أنّ لهذه الكتابات جدّيتها وصرامتها ولا يمكن أن نبدع الخوارق ونجدّد الطرائق ونتجاوز العوائق إلاّ بنقد الذات وتمحيص الرؤية، لكن أسلوب التهويل هو الغالب في هذا النوع من الكتابات. فعندما يكتب صاحب **نهاية الفلسفة**: «تأتي الضربة القاسية القاصمة أخيرا على يدي أومبرتوإيكو» أو أيضا «إذن

دعونا نعترف أنّ الفلسفة تقف الآن شفى شفير الهاوية»، ليست هذه العبارات إرادة في المعرفة أو قراءة نقدية وجيهة بقدر ما هي نزوع كارثي وحديث بمنطق الويل والثبور والإحتكام بعقلية الصراع والنزاع. إنّنا بلا شك محتاجون إلى إعادة رسم خريطة التفكير النقدي ومراجعة الأسس والبداهات التي يقوم عليها فكرنا المعاصر ويحجبها في الوقت نفسه، لكن كما يقال للفكر سياسته وأسلوبه وللتفكير آدابه واستراتيجياته؛ فالكتابات التي تفضح اللامعقول في العقل نفسه وتكشف عن المكنون المقموع في رواسب الممكن هي التي يمكنها أن تفتح إمكانات للقراءة والفهم ومنافذ للبحث والتنقيب، أمّا الكتابات التي تحتكم إلى الثنائي والمزدوج وتسير وفق سياسة التهويل ونفي الآخر لا تولّد سوى عقم فكري وبؤس نظري.

إذا كان صوكال قد هاجم الفكر الأوربي ونظرياته التفكيكية والحفرية والنسبوية قصد تطهير الفكر الأنجلوسكسوني الواقعي والوضعي والبراغماتي، فلأجل ماذا سينتصر المثقف العربي في مواجهة موجات مابعد الحداثة والتفكيكية؟ فصاحب **المرايا المحدّبة** يعترف بأنّنا أبعد ما نكون عن نظرية للنقد العربي، نظرا للذهول أو الانبهار أمام هذه الأصناف الثقافية والأصنام الفكرية الغربية. فأصبح البديل الآن شبيها بالمستحيل. هل سيسمح «حصان طروادة» الذي أعدّه صوكال في نقد الفكر الأوربي للمثقفين العرب في التخلّص من انبهارهم «الهيبنوزي» والمغري أمام الثقافة الغربية؟ هل ستفتح لهم هذه القضية سبيلا نحو تجديد العدّة والاستقلال برؤية واعدة؟ نجيب على غرار صاحب **سياسة الفكر** علي حرب أنّ التعامل مع هذه الموجات الفكرية كقوالب فجّة أو أقانيم ثابتة أو مُثل مفارقة مآله الحيرة الفكرية والبؤس المعرفي.

علاقتنا بهذه المفاهيم والنظريات ينبغي أن تكون تجاوزية ومجازية وتحويلية والتي لا تؤول هي الأخرى إلى تجنيس الفكر أو تأصيل المعارف. هناك فقط إرادة في اجتراح تجربة فكرية فذّة وفريدة وجريئة كعُملة قابلة للتداول، ومفاهيم لا تنفك عن التحوّل تتغيّر معها الذات وتغيّر بها عدّتها وقوالبها. هذا رهان «تحويلية» علي حرب لمجاوزة التشبث الإنبهاري بقيم الحداثة وما بعدها، ومحاولات التطهير أو التصفية أو التجنيس والتأصيل على غرار صوكال وبعض المثقفين العرب الذين،في مواجهة الإنبهار،يشهرون سلاح العداء والقدح والنفي.لم يُستدَل الستار على مسرح هذه القضية،لكنها تدعو فعلا إلى التفكير في مقاربة جديدة للعمل الفكري.