حوارات وتطلّعات

الكتابة وتجربة الاختلاف(*)

حوار مع الأستاذ عبد القادر بودومة

بداية حوارنا ستكون من آخر نشاطاتك التي عرفت مؤخرا تكثيفا رائعا على مستوى الترجمة، هي مغامرة مع الكتابة. أعتقد أن الترجمة والكتابة من عملة واحدة. إن الكتابة هي المثول طوعا أمام الناموس موقنين من نيل الغفران كما يقول دومزيل. بودي أن توضح لنا قناعتك حول العلاقة بين الكتابة والترجمة من خلال تجربتك.

قُمت بترجمة كتاب غادامير **فلسفة التأويل** إلى اللسان العربي (منشورات الإختلاف والدار العربية للعلوم، 2006) وكتاب علي حرب **حديث النهايات** إلى الفرنسية (منشورات الإختلاف والدار العربية للعلوم، 2010)، بالإضافة إلى ترجمات متفرّقة احتوتها المنابر العربية من جرائد ومجلات. حديثك عن الكتابة كمثول طوعاً أمام الناموس لنيل الغفران لها مسوّغاتها على الصعيد الفكري والعملي، لأن غالبا ما اعتبرت الترجمة كخيانة للأصل وتمرّد على العقود والعقائد، فلا تفي بحق النص وإن كانت ترعى دلالته عبر اللغات. ينبغي أن نعترف أنّ الترجمة إلى حدّ الآن لم تكن سوى على صعيد العبارة البرانية أو جسد الكلمة بإيجاد التوافقات والتشابهات تعبّر عن الأصل (وهو ما يسمّيها طه عبد الرحمن بالترجمة التحصيلية مقابل الترجمة التأصيلية التي يرتضيها بديلا عن الأولى في مشروعه الفكري **فقه الفلسفة**)، لكن الترجمة هي أكثر عمقا من ذلك، لأنه علينا مراعاة الاشتقاق والتركيب النحوي وتاريخ اللفظ المراد ترجمته، فليس غريبا أن يصف ميشال دوسارتو الترجمة بنَفَس صوفي أو مكابدة عنيفة هي ذروة الاحتكاك بين صفيحتين (أستعمل هنا استعارة جيولوجية) وأعني بهما النص الأصلي وترجمته أو اللغتين للإنتقال من الواحدة إلى الأخرى. والترجمة بما هي ممارسة ومكابدة في حلبة اللغة ومسرح المفاهيم، فإنها

(*) هذا الحوار أجراه معي الأستاذ عبد القادر بودومة ونشرته جريدة «اليوم» الجزائرية، في الملحق «اليوم الأدبي»، العدد التاسع، الخميس 02 آب 2001 والعدد العاشر، الخميس 09 آب 2001.

تُكسِب الكاتب عدّة معرفية وفرادة مفهومية تستقيم بموجبها الكتابة وتصبح كينونة المترجم. وبحكم إقدامي على ترجمة هذين الفيلسوفين (أعني غادامير وعلي حرب) أكسبتني هذه التجربة رؤية واسعة بقدر ما وفّرت لديّ إمكانات للمقاربة والمقارنة، أو مجالات للعمل والتنقيب. وفي نظري ليست الترجمة فقط الانتقال من لغة إلى أخرى وهي ما أصطلح عليها اسم «الترجمة الحقيقية»، بل هناك ترجمة أخرى، ضمنية وملازمة لكل كاتب، أسمّيها «الترجمة المجازية» وهي التي تقع في صلب اللغة نفسها ولم تعنى باهتمام بارز. فهذه الترجمة الجوانية تعمل على إثراء اللغة نفسها بتجديد أنسجتها الخطابية وتحويل مضامينها الفكرية والنظرية. فعندما أترجم، فأنا أكتب لا محالة لأنني أنتقل من صفيحة لغوية إلى صفيحة أخرى تختلف في الشكل والمحتوى والتاريخ والقيمة والتراث، لكن عندما أكتب فأنا أترجم أيضا لأنني لا أترجم فقط فكرة ذهنية لتصبح قالباً لغوياً وإنما أترجم في اللغة عينها بتبديد الدوال وتشتيت العبارات والإشارات. فقد أعبّر عن شيء لأعبر عن نقيضه في اللغة ذاتها التي أكتب بها وقد أصيغ مفهوما يتخذ أكثر من دلالة ويعبّر عن أفكار مختلفة بقدر ما هي متعارضة الأوجه ومتباعدة الآفاق. حضور نصوص متنافرة ومتعددة المشارب والمذاهب في النص الواحد هو بوجه ما «ترجمة مجازية» لهذه النصوص التي تحتويها جغرافيا النص الواحد، بقدر ما تزيح واحديته المطلقة وتفتح مداخله المتشعبة وتوسّع من فجواته المتراكمة. هكذا أرى بأن الكتابة هي في الأصل «ترجمة» ونقل أو انتقال عبر صفائح النص عبر فاعلية الإضافة والإزاحة أو النقد والتعرية.

هل تعتقد أنك مدين لأولئك الذين ترجمت نصوصهم: غادامير، دو سارتو، فوكو، دولوز، علي حرب؟ لماذا السؤال؟ أعتقد أن الكثير من المترجمين يرون أنه من واجبهم الترجمة من باب أنهم الوحيدون الذين بإمكانهم استضافة الكاتب. فما الذي يجعل الترجمة تشعرنا بمثل هذا النوع من الإحساس تجاه الكاتب الأصلي للنص؟

طبعا لا أنفي ديني لهؤلاء المفكّرين الذين ذكرتهم ومعاملتي لمنتجاتهم جعلتني أخاطب وأحاور أشخاصاً مفهومية في ما وراء الكائنات الواقعية. وإقدامي على ترجمة نصوصهم يشكّل في ذاته دَيْن أو ائتمان أو عرفان بقدر ما يؤسّس فسحة للتلاقي

والتلاقح أو ملتقى للإضافة والضيافة. وحسنا أنّك أشرت إلى مفهوم الضيافة في بعده الفكري. لأن الترجمة، من منظوري، هي هذه «الخُلُقية» في استضافة الكاتب، لأنها تنشر اسمه وتعرّف بفكره وتضعه في المواقع التي كان يجهلها أو بالأحرى تضعه في مواضع يجهل أهلها هذا الكاتب. وهنا أشير إلى أن ترجمتي لكتاب **حديث النهايات** إلى الفرنسية، تجعل من المفكّر علي حرب ضيفا على الفكر الفرنسي يقرؤه أهله بلغتهم، تماما مثل الكاتب الإندونيسي سيناروتو ديما الذي أعلمني مؤخّرا بأنه ترجم إلى لغة أهله (أندونيسيا) كتاب علي حرب **التأويل والحقيقة**. هكذا يحلّ الكاتب ضيفا على الثقافات والهويات عبر هذا الوسيط اللغوي. هذا على مستوى الكاتب الذي يتمتّع بشيوع ألقابه وانتشار فكره. أمّا على مستوى النص إذا اتّفقنا مع رولان بارت بأنه يستقلّ عن كاتبه، تتّخذ الترجمة هنا دلالة الضيافة على مستوى المفهوم باستقبال ألفاظ يتمّ نحتها أو صياغتها أو تعريبها لهضم المعنى باستقبال ألفاظ في لغته الأصلية. فلا شك هناك العديد من الكلمات المعرّبة مثل ميتافيزيقا وسريالية وديمقراطية، والتعامل مع هذه المصطلحات هو استقبال شاعري لها وإرادة في أقلمتها لتضحى جزءً من رصيدنا الفكري وتعمل على تبديل إدراكاتنا لوجودنا ومفهومنا لرؤوس أموالنا النظرية والعملية. وهذا يفسّر إلى أيّ حد أصبحت ثنائية الأنا والآخر مجرّد وهم وزيف لأنه لا انفكاك للذات عن غيريتها كما أنّ الآخر يستبطن وجوها من الأنا. واستقبال اللغات الأخرى هو احتكاك بين صفائح اللغات التي تغيّر ما عداها بقدر ما تتغيّر في ذاتها وتحتوي الواحدة منها على وجوه ونظائر مخزونة في الأخرى.

إننا اليوم نتداول مقولات وأفكار ومناهج وصلت إلينا عبر الترجمة مثل الحفريات والتفكيك والتأويل وغيرها من المقولات والتحمت بأنسجتنا المفهومية وشبكاتنا الفكرية ووقائعنا المجتمعية والسياسية. وإنه لتعسّف فاضح أن نتّهم هذه المقولات بأنها لا تعبّر عن خصوصيتنا، أو ليست وليدة واقعنا ولم تنصهر في أتّون تجربتنا بينما هي تغمر خطاباتنا وتكتسح مفرداتنا ونصوصنا. وعقلية النفي هذه تفضح ذاتها وتكشف عن عقمها النظري وخوائها الفكري. ترى الواحد منّا يشنّ حربا شعواء على هذه المقولات بحجّة أنها هوية الآخر جاءت لتشوّه معارفنا الأصيلة وهويتنا الفكرية، فإذا بالجميع ينساق لاستعمالها وتوظيفها. فإذا كان الواحد منا تسوؤه هذه

المقـولات والأفـكار فمـاذا ينتظـر ليطلع علينا بفكـرة خارقة أو منهـج جديد يفتح به الآفاق ويجدّد به الأعماق ويوقظ الضمائر من سباتها الدوغمائي ونرجسيتها الثقافية؟ وعليـه لا أرى فـي هـذه المقـولات والأفـكار مجرّد غـزوات فكرية جاءت لتشـوّش ذهنـي أو تشـوّه هويتي بقـدر ما أتعامل معها كثروات مفهوميـة أصبو بها إلى إحداث ثورات على مستوى الفكر والثقافة. فهي إستراتيجيات في متناول كل من يسكنه هوى المعرفة إرادة القراءة والفحص.

الكتابة أكثر من واجب. العبارة هي لينتشـه. هي فخ ومأزق السـقوط في القراءة البروكيستية التي تمزق النص حسب أهوائها. لماذا نكتب إذن؟

في الواقع لا أحبّ هذه العبارة «القراءة البروكيستية»، لأنه لا أرى فعلا أن يكون هنالك نص يُقرَأ على حسـب الأهواء والنزوات أو يمزق حسـب ما تمليه الضرورات الذرائعية والاسـتعمالات الفاحشة. صحيح يمكن أن نتخذ من النص مرآة نرى عبرها ذواتنا ونتأمّل فيها ملامح كتاباتنا وجمالية مطارحتنا. ففي هذه الحالة نقيم علاقة نوعا ما «نرجسية» مع النص؛ لكن أرى النص بأنه حقل للدرس والتنقيب ومساحة التجوّل والترحـال، يجـد القارئ فـي رحابه المعالم التي يريد السـير وفقها أو المشـاهد التي يتأمل فيها ويتمعّن في أحداثها.

النـص يتمتّـع بطاقة «هيبنوزية»، يلفّ القارئ في حبائكه المتشـابكة ويسـتدرجه من حيث لا يعلم. فهو يشبه اللعبة التي تحدّث عنها غادامير عندما تدرج في سياقها الذوات التي تنقطع عن واقعها وهمومها وتجد نفسـها في فضاء مجتث عن واقعيته. في الحقيقة، لا يخضع النص إلى أفخاخ القراءة البروكيستية كما سمّيتها ولكن النص يعمل هو الآخر على استدراج الذات في حبائكه ولفّها في أنسجته. إنه أشبه ما يكون بالعنكبـوت، يفصـح عـن المكتـوب في ثنايـاه بقدر ما يخفـي المتـواري والمكبوت. فالقـارئ الـذي يبحث عـن مقاربة خصبـة للنص هو من يحسـن التحـرّر من خيوطه وأليافه دون أن تدفعه هذه الممارسة إلى هدره واغتياله.

أعود إلى مقولة نيتشـه حول وجوبية الكتابة. صحيح أنّ نيتشه يطرح هنا الكتابة كضـرورة وليـس كإمكان، بمعنى كـوازع «وجوبي» وليس كدافع «وجـودي». لماذا يا تـرى؟ ربمـا لأنها ضـرورة كامنة في ذاتية نيتشـه بالذات، دفعتـه الهواجس والأطياف أو الرغبـات والمحـن إلى الكتابـة، فلم يجد في ضرورته الحياتية سـوى مهنة الكتابة

كمحنة، يقوم على إثرها برسم وجوهه ومكامن ذاته على بياض الصفحات. وعليه، قد نكتب لضرورة تجد مسوّغاتها في نواقص (أوكوجيتو النقص) قابعة في غياهب الذات. وهو ما يمكن تسميته «بالبدائل» أو «الإيرزاتس»، بمعنى أن فعل الكتابة جاء كتعويض لذات جريحة أو بناء لموهبة أو قريحة، ولم يكن همّه تقويض الأنساق أو هدم الأعراف، ربّما يكون نيتشه قد جمع بين الامتهان والإمتحان أو الضرورة والإمكان، لأنّه فضلاً عن خواطره وأطيافه أو أشخاصه المفهومية وأقانيمه النظرية قام بتفكيك ملفت للإنتباه للأعراف السائدة والدوغمائيات الراسخة. لكن الكتابة لم تتجلّ عنده إلا كإقرار بالبدائل والضرورات. أن نتعلم أن نكتب هو أن نجسّد فكرة أو رغبة في قوالب اللغة والكتابة. ومجاوزة هذه البيداغوجيا النيتشوية لا تتجلّى فقط في تجسيد الرغبات أو تثبيت الأفكار بقدر ما تتراءى في خلق الإمكانات أو تبديل المواقع والإستراتيجيات أو فتح المنافذ وتحديد الأولويات. لماذا نكتب؟ لا نكتب فقط لضرورة بيداغوجية أو غائية تعليمية أو مبتغى تلقيني بقدر ما نكتب لإثارة الإشكالات وفتح الإمكانات والبحث عن الذات في مكامنها أو في أغيارها ودفعها لأن تتغيّر عمّا هي عليه وتطرق الأبواب المجهولة لتجوب الأمكنة المبهمة.

إنك أقرب إلى التأويل منه إلى التفكيكية. في نصوصك نجد ميل نحو التفكيكية وفي الوقت ذاته تعلي من شأن التأويل. هل تتجه الكتابة عندك نحو فخ نسقية التأويل الممزوج بالعلوم الدقيقة والإنسانية والابستمولوجية، أم أنك ترى التفكيكات هي منطقة من مناطق التأويل؟

في الحقيقة لا يمكن الفصل بين التفكيك والتأويل إلا على سبيل التمييز النظري والانتماء المذهبي. قد يعترض علينا بأن التفكيك لا يعترف بوجود المعنى أو الحقيقة أو الذات، بينما التأويل هو فلسفة في المعنى وخطاب في الحقيقة وتفكير منهجي في الذات كما فعل غادامير وبول ريكور. صحيح، على المستوى المنهجي لا يوجد قاعدة مشتركة تجمع على صعيد واحد تفكيكية دريدا بتأويلية غادامير، وهنا أشير على وجه الخصوص إلى اللقاء الذي جمع دريدا بغادامير في معهد غوته في باريس سنة 1981. مناقشات فكرية بين الفيلسوفين بيّنت بالقدر الكافي الهوّة الواسعة التي تفصل بينهما دفعت البروفيسور جون غروندين (أشهر متخصّص في الهيرمينوطيقا المعاصرة) إلى نعتها «بحوار الطرشان». لكن في ما وراء هذه الاختلافات المنهجية

وتباين المنطلقات النظرية والأرضيات الفكرية، يقع التفكيك في جغرافيا التأويل بالمعنى الذي يستهدف فيه الأصل والأسّ. وأشير هنا إلى أنّ التأويل ليس مجرّد إبستمولولجيا وإنما هو أيضا أنطولوجيا وفينومينولوجيا، فهو لا يبحث فقط عن شروط الإمكان وإنما يسعى إلى إبداع الإمكان وفتق نواة التجربة الإنسانية. من هنا لا يذهب التأويل صوب النسقية إلا عند منظّريه، لكنه فسحة مفتوحة على التجربة والكتابة. التأويل هو فلسفة في الفهم وبحث في شروط إمكانه وآليات اشتغاله وتمفصله مع المعنى والكتابة. الفهم ليس رهين المناهج والبرامج كما لاحظ غادامير بقدر ما هو وليد الخيال الخلاّق والبصيرة النافذة. خلافا لهايدغر الذي كان همّه «فهم الوجود»، راح غادامير يبحث في أسس وقواعد «كينونة الفهم». فعندما نفهم، فإننا نفهم دوما بدهشة مؤسسة أو ذهول خلاّق حتىّ وإن وظّفنا المناهج والطرائق، على غرار أرخميدس «وجدتها! وجدتها!». فالفهم عبارة عن فتوحات ومكاشفات، أشبه ما يكون بانغلاق نواراني أو إنارة وهّاجة. بناءً على آراء هيلمهولتز (فيزيائي من القرن التاسع عشر)، يعتبر غادامير أنّ العلوم الإنسانية تتأسّس على الاستقراء والحدس كحساسية أو رقّة أو مهارة.

فالفهم يؤسّس تجربة العلوم الإنسانية بامتياز مثلما يؤسّس التفسير طابعها الإبستمولوجي والعلمي. إذا كان الفهم يؤسّس فلسفة التأويل بامتياز فما هي خاصية التفكيك إذا سلّمنا بوجود تقارب بينه وبين التأويل؟ لا شكّ أنّ للتفكيك إرادة في الفهم يصبح دونها مجرّد لعبة هيكلية أو هندسة فجّة. إذا كان التفكيك استراتيجية في البحث ومهارة في الفحص، فهو رهين «إرادة» في الفهم، بمعنى أنّه إستراتيجية وُضعَت للفهم والتكنّه. لا ينفك التفكيك إذاً عن فتوحات الفهم كإنارة وإيضاح، لأنه يلتمس في العمق إرادة في فهم مقولاته وميكانيزماته. والأرضية المشتركة بين التأويل والتفكيك تتبيّن بوضوح في هذه الإرادة، لأن الفهم كما عالجه غادامير يخلو من محتوى سيكولوجي، فهو آفاق منصهرة أو عوالم مفتوحة وفتوحات منكشفة أو مكاشفات منبثقة. فهو فهم أنطولوجي في تخلّف دائم عن ذاته فلا يتطابق مع موضوعه ولا يتماهى مع مفهوماته. هناك قانون في الإحالة يجعل الفهم هو «عدم الفهم الجذري» لإعادة إدراك الموضوعات من جديد حسب تجربة تأويلية مفتوحة ينعدم فيها القرار الحاسم والمعنى المطلق، وهو القانون نفسه الذي يميّز التفكيك

عندما يصبح المدلول أثرا لا ينفك عن السفر والترحال عبر سطوح الدال دون بلوغ جوهره أو إدراك حقيقته، لأنّ حقيقته هي تبدّل الدوال واستبدالها بتعويضها.

أن نحفر في اللغة، الفكر - الغريب - المألوف، فكر الآخر وأن نخترع أمكنة للكتابة و«كتابة مكانية»، يفترض لدى العديد الخروج إلى الصحراء. فمسافر نيتشه يرغب في ذلك وغريب بودلير يفضّل ذلك وفصامي دولوز مهتمّ بهذا المكان.. لماذا مثل هذا الاختيار على فضاء الشائع على أنه المكان المضادّ لمكان المدينة لما يحمل من سمات دلالية سيّئة بالمقارنة مع مكان المدينة؟ في الوقت الذي نجد فيه محبّي التأمّل يميلون إلى هذا الغريب، المسافر وهو في حالة انفصام، فهل الإبداع يتموضع حيث اللاتموضع؟ أين هو موقع الإبداع؟

لا تنفك الكتابة عن أسلوبها وقالبها كما أنها تستحضر فضاءاتها ومشاهدها الكونية والطبيعية سواء على مستوى المعنى الحقيقي والإشارة الموضوعية والواقعية أو على صعيد الإحالة المجازية والاستعارة المنمّقة. فلكلّ كاتب مكانه المجازي في زوايا نصوصه، فقد يجوب عبر شخصه المفهومي لا نهائيات الصحراء ولا مكانيات السفر وقد يسافر بخيالاته عبر أسوار المدينة وأغوار الحاضرة فيتمعّن في الحركة الدؤوبة وهذه الكتل البشرية المشتتة والمنصرفة إلى مآربها والمتعددة في أغراضها ومشاربها، فيستهويه هذا المشهد البشري ليشتق من طيّاته تعبيرا مجازيا أو شعرا متميّزا.

مكان الصحراء هو مكان العزلة أو الخلوة بامتياز حيث يعود الكاتب إلى طفولته العقلية فيخاطب الرمل والحجر والشجر والقمر بقدر ما يستبطن هذه المشاهد في ذاته، فهو لا ينتقل إلى هذا المكان المنفتح والمفتوح على النهائي سوى لرؤية الذات وهي تذوب وتنحلّ فيه لتصبح كل شيء وليصبح كل شيء جزءً من الذات أو عضوا من الجسد. وهنا يتراءى الوجه «الفصامي» للذات عندما تكتسب هويات صامتة أو تلتمس ذاتها في هذه المشاهد الكونية والطبيعية. صحيح أنّ مكان المدينة ليس في أذواق الجميع، لأنه فضاء الفوضى والضوضاء فضلا عن كونه محلاّ للحركة والعياء. لكن هل ثمة حقيقة تعارض بين مكان الصحراء ومكان الحاضرة؟ تحيلنا هذه المعادلة إلى العلاقة بين الوحدة والتشتت أو الواحد والمتعدّد أو الفرد والمجتمع. في مكان الصحراء هناك الوحدة والخلوة والعزلة، أمّا في مكان المدينة هناك التعدّد

والكثرة والاندماج. لكن آلية التحسّس والإدراك هي عينها وإن اختلفت الأذواق والمشارب. ليست الكثرة سوى الوجه الآخر للوحدة، لأن الباحث عن العزلة يجد في التعدد مجرّد مرايا تعكس واحديته الموجودة في كل مكان. وهذه الأفواج البشرية والأمواج الفردية المتعاقبة على الحاضرة ليست سوى رغبة الذات في رؤية ذاتها عبر هذه الكتل البشرية.

بتعبير آخر، في المدينة تسعى الذات لاختزال الكثرة في الوحدة المتجمّعة في ذاتها فالكلّ مرايا تُعدِّد الذات وتضاعفها بقدر ما تحتفظ على فرديتها وعينيتها. أمّا في الصحراء فالذات تعمل على توليد وإبداع ذوات متخيّلة أو تجعل من الظواهر الكونية والأشياء الطبيعية كائنات لها منطقها ومتحركّة. فالذات المبدعة، فيما هي تبحث عن العزلة إنما تهوى الكثرة التي تختزنها في ثناياها وفيما هي تبحث عن التعدّد إنما لتجعل منها شظايا مرآوية ترى عبرها ذاتها المتعدّدة. فهذا يفسّر إلى أيّ حدّ تصبح ثنائية الكثرة والوحدة عقيمة إذا عولجت من منظور مطلق أو بمنظار أحادي الدلالة. لنعود إلى الكتابة. السفر عبر المدينة هو في نظر أحد المعجبين بالحاضرة وهو ميشال دو سارتو عبارة عن فن الخط بالأرجل. فما نكتبه باليد على بياض الصفحات في بقعتنا الساكنة هو الوجه الآخر لترحالنا وكتاباتنا لآثارنا عبر فن السير والتنقيب برؤية المشاهد والبحث عن الشواهد. لقد كان دو سارتو مفتتنا بحركة المدينة الدؤوبة وهي أشبه ما يكون بسيلان هيرقليطي حيث تتجدّد كل لحظة فيستحيل الاستحمام في نهر الحاضرة مرتين! فالمدينة هي على غرار «الكوكبة» تضيئها الأضواء وتغمرها الضوضاء ولا تنفك بهذا المعنى عن الكوسموبوليتية والتنوّع أو الاختلاف الذي هو جزء منها ومحرّك أسوارها وأغوارها.

المجازر المرتكبة في حق الأبرياء في الجزائر هي «جروح» في جسد المجتمع. كيف يمكن الحديث عن زمن الكارثة؟ وهل كانت الإيديولوجيات والهويات القاتلة وراء هذه الجروح؟

هذا المشهد السريالي لواقع محايث هو ما عبّر عنه ميشال دو سارتو بالقذارة التي يبديها الجسد طواعية أو كرها أمام جلال الإسم. بمعنى أن الرفض (le non) لا يقال أمام هيبة الإسم (le nom)، فلا يتسنّى للعبد أو الحقير أن يتمرّد على السلطة العليا والقاهرة، سواء أكانت رمزية، لاهوتية أو سياسية. وهو ما حصل في الجزائر.

هـو أنّ جسـد المجتمع بدأ يتمـرّد على العقود والعقائد التي أملتهـا ميتافيزيقا التاريخ وهيمنـة الإسـم الأوحد فـي الثقافة والفكر والسياسـة. فليس غريبـا أن تكون الإجابة عـن أنطولوجيـا الرفض التي يعبّر بها الجسـد الفردي أو المجتمعي هي سـيكولوجيا التصفية، يبتغي من ورائها تخليد الإسم بسرمدية الأيقونة المقدّسة في أشكالها التراثية أو السياسـية أو الثقافية. هذه الانهيارات هي ثمرة حالة الاسـتنفار التي أصابت وعينا الآن فلـم يجد لهويته رسـما ولا لحاضره إسـما، فراح يتخبّط فـي دياجير الانفصامية واللاتسـمية. أليس هو ما نحتاج إليه اليوم، إسـتراتيجية في التسـمية و«إستراتيجيمية» (حذاقة وفراسـة) في التوعية؟ عندما لا نسـمّي أشـياءنا ووقائعنا، فإننا أشـبه ما نكون بإنسـان بـلا وجه ووجه الشـيء حقيقته كما قـال ابن عربي، فننعـدم بالتالي عن صنع حقائقنا.

فهـل صنعنـا حقيقتنـا؟ وإذا قلـت لـي مـا هذه الأشـياء التـي تحتاج اليـوم إلى إعادة تسـمية؟ أقول باختصار أننا نتداول مفاهيم وعملات فكرية ومصيرية لا نحسـن تصريفهـا ولا نفقـه معناها. هل حقيقة قمنا بغلق ملفاتنـا مع التراث والهوية أو العقل والدولـة أو الحقيقـة والتاريـخ أو الأمة والفرد؟ ثمـة مفاهيم ومقاربـات تعاملنا معها بعقلية دوغمائية وصياغة لا معقولة بقدر ما نحن الآن رهائن سطوتنا وسجناء قسوتها وعبثيتها. فالهوية مثلا كعلاقة ذات بذاتها، مفتوحة ومثمرة، قد تحولت إلى آلة للختم والتطويـع، وكل مقاربـة نقديـة وقـراءة تقويمية لهـذه الهوية قد أصبحـت الآن بمثابة هـدر الأصول أو غدر المطلقات واليقينيـات. وبما أنني افتتنت بأنطولوجيا الكلمة أو فينومينولوجيا العبارة كما تعرضها إحدى التفكيكيات في تراثنا وهي ابن عربي،إالتفتُّ إلى هذا الإسم «الهوية» فوجدته ينطوي على غيريته بقدر ما يستبطن نقيضه. لأن في «الهوية» نقرأ «الهو» وهذا الأخير هو الشـيء عينه (الهوية) بقدر ما يكون شـيئا آخرا غيـر محـدد المعالم (الغيرية). هذه المسـألة تفتـح مصراعاً على الاحتمـال والغيرية. فالهويـة، كمـا أرى، تختزن على عنصـر مجهول هو جزء منها ومسـاوق لها، يجعلها دوما في اختلاف مع ذاتها، لأنه لا وجود لهوية مطلقة ويسـتحيل أن يتماهى الشـيء مع ذاته أو يكون مرآة لنفسه. ما أدرجتُ هذه الفكرة سوى لتبيان أن ما يحدد رسمنا وإسمنا لم يتم تسميته بعد ويحتاج إلى إعادة فحص وتقييم أو تمحيص وتطعيم.

من هنا أصبح ضياع الجسد وتشتت الذاكرة رهين كل هذه الخطابات من قومية

ووطنية وعلمانية وإسلامية التي أقامت علاقة طوباوية مع الواقع وقراءة دوغمائية للنصوص والأصول ونسجت رؤية كهنوتية للأحداث ومعاملة قاسية مع أندادها من القراءات والتأويلات. فليس غريبا أن يتحوّل الجسد إلى بؤرة لاستقطاب النزاعات والإقصاءات ومحل لإفراغ الشحنات والويلات. فهنا ربالة وبدانة في الخطابات التي أقدمت على قراءة الوقائع فقامت بنفيها ولم تنتج سوى أشكالها الأكثر عقماً والأقل عمقاً، كما أنّها استنسخت ذواتها لتضحى الأكثر هيمنة وحضوراً والأقل فعلاً وتأثيراً. عملت هذه الخطابات على إرساء وتخليد ما أسمّيه «باللحظة التلقينية» بمعنى أن تراثنا الفكري والثقافي والسياسي تأسّس على هذه اللحظة الضرورة والكافية في ترسيخ اليقينيات وتثبيت المطلقات. إننا نوعا ما «كائنات ملقَّنة» تعمل على إعادة إنتاج هذه الأصول والأقانيم. وكأنه ينبغي أن تقول «أنا قومي» أو «أنا علماني» أو«أنا إسلامي» أو«أنا ديمقراطي» لكي تلف حولك هذه الصيغ وتصبح ترجمة أمينة لمضامينها ورموزها. لكن هذا مجرد «عقل تلقيني» اعتدنا على تكراره وإعادة إنتاجه ولم يتجاوز عتبة هذه اللحظة. وكأن القيم والرموز والتعاليم تستنفد محتوياتها في هذه اللحظة دون أن تبلغ «العقل التقني» (من «التقن» و«الاتقان») بمعنى المهارة والبراعة في تجسيدها وترجمتها إلى موجبات عملية وممارسات إبداعية. وهو ما يفسر إذن هذا الضياع الأبوكاليبتي للجسد، ليصبح الرمز أو القيمة أولى من الإنسان نفسه ويُضَحَّى بهذا الأخير على عتبة الأفكار الثابتة والأقانيم الجامدة!

هل بالإمكان تأسيس فكر التفكيكيات في الجزائر؟ هل يجد هذا الهاجس في مشروعك الفكري وهل ثمة استراتيجية للتفكيك في جامعاتنا ومنظومتنا الفكرية؟

إنها فكرة جيّدة أن نؤسس فكر التفكيكيات بالجزائر وكل فاعل أو فكر مثمر عندنا بإمكانه الإقدام على مثل هذه المغامرة بوعيها وعقلها أولاً ثم بتوزيعها وترسيخها ثانياً. أعترف بأنني لست حامل مشروع بقدر ما أنا حامل هموم وإشكالات أقوم بترجمتها وتجسيدها في قوالب لغوية. وأرى أنه من فرط الحديث عن المشاريع ولا مشروع تمكّن من الانبثاق أو التشكّل على مسرح الأحداث، لأننا أحيانا نهوى الفخامات وشهوة العظمات فنحمل على عاتقنا ما لا طاقة لنا به، فإذا بالأحلام والطوبويات تهوى بثقلها على وعينا فنصطدم بحقائق هي أشد وقعاً على صعيد الحدث والأكثر إيقاعاً على مستوى النبرة والعبرة. فلسفة التفكيك ليست فكرة هيّنة

أو مشروعاً سهلاً ولا أريد أن أهوّل الأمور أو أعقد المسائل، لكن ما أسعى لترسيخه حقيقةً هو الإفلات من هيمنة الإسم وحضور الرسم. «التفكيك» كما أفهمه أو أعقله هو شبكة مفهومية أكثر منه فلسفة ثابتة أو فكرة أقنومية، لهذا أتواصل معه بقدر ما أنفصل عنه وأزواج بينه وبين التأويل (غادامير) أو التحويل (علي حرب).

كنت في دراساتي الأكاديمية قد وجدت في التفكيك عناصر لم يشر إليها أحد على صعيد المفهوم ذاته والتركيبية اللغوية نفسها وأودّ في هذه العجالة أن ألخّص بشكل فلسفي وفنّي محتوى ما قرأته في التفكيك لإمكانية استثماره وترسيخه. إذا أخذنا كلمة التفكيك في اللسان الأجنبي (déconstruction)، نجد أنّ البادئة (dé) تلعب دورا جوهرياً في تحديد هذه الدلالة، لأنها تحيل إلى مدلولات الفعل العكسي للبناء (ثم التركيب التدريجي) والنسيج (قِمْع الخياطة) واللعبة (زهر النرد). يصبح التفكيك من هذا المنظور ممارسة تقوم على الإزاحة والاقتلاع ثم التركيب والتطعيم ولا تنفك عن موضوعها وهو النص باعتباره نسيج من العبارات والدلالات والإشارات، وعن كينونتها كلعبة معرّضة للإحتمال والرجحان. باختصار، التفكيك هو فسحة إمكانية أو إستراتيجية (stratégie) تنصبّ على فحص النصّ كطبقة أو تنضيدة (strate) وُفق ممارسة استراتيجيمية (stratagème) أو حذاقة حدسية وفراسة ذوقية. التفكيك هو سياسة وممارسة وفراسة. إذا أخذنا التفكيك بهذا المعنى فإننا نقيم علاقة حيوية وخصبة مع دلالته ومفهومه بقدر ما يسهل ترسيخه وتعميمه.

فما معنى أن نؤسّس فكرا تفكيكيا أو تفكيكيات في الجزائر؟ إذا أصبحت الجزائر نصا للمقارنة أو حقلا للدرس والتنقيب، فإنّ التفكيك هو هذه القدرة على إبداع الإمكانات أو تغيير الوضعيات أو توسيع المقاربات أو ترتيب أبجديات العمل الفكري. فهذه الإستراتيجية أو الحنكة في المقاربة والمقارنة والصياغة تعمل على فحص حبائك النص وتخليص شبائكه لاكتناه بنيته ومراقبة وظيفته (لاحظ أن النص يتخذ هنا معنيان: معنى «النسيج» ومعنى «الطبقة الجيولوجية» على سبيل المجاز أو الاستعارة). لكن هذه الإستراتيجية ليست وليدة التطبيق الصارم لمناهج أو الإنصات السلبي والمنفعل لما يمليه العقل التصنيفي أو التقنين الموسوعي، وإنما هي محصّلة فراسة جوّانية أو مهارة ذكيّة أو لعبة وجودية أو غوص خارق في تفاصيل الحدث وتعاريج النص. طبعا لا انفكاك عن المناهيج والأساليب، لكن انطلاقا من أرضية

هـذه المعالـم والطرائق يمكـن إبداع الإمكانـات ومجاوزة المـآزق بصياغة الخوارق. بتعبير آخر، ليس المنهج سـوى المبدأ أو الأس يختفي في طيّات المقاربات ويصبح لعبة فكرية قوامها الرؤية النافذة والمعالجة المتبحّرة والدقيقة. هذا باختصار ما أفهمه من التفكيك وترسيخه يسهل بفهمه وهضمه ولعلّ الجامعة الجزائرية بحاجة إلى هذه التفكيكيات كجملة اسـتراتيجيات واسـتراتيجيميات تنفذ في رواسب النص الجزائري سواء أكان رسماً مكتوباً أو نطقاً شفوياً أو واقعاً مركّباً.

لكن التفكيك ليس مجرّد هذه المهارة في تقليب الآليات والغوص في الرواسب وكأنه عصا سـحرية وإنمـا ينحدر أيضا عن جـذوره الفينومينولوجية والهيرومينوطيقية ليضحـى مقاربة في النصـوص والوقائع باحثاً عن جذورهـا ومتمعّنا في معضلاتها لا ينفـك عن العود شـبه الأبدي على ذاته بنقدها وإزاحتها. وهـذا ما يدفعني إلى القول بـأن الجامعـة الجزائريـة تعمل على كشـف المعضـلات القابعة في النـص الجزائري بقـدر مـا تزيح قوالبهـا والقواعد التي تتأسّـس عليها. فهي مؤسسـة فكرية تحتاج إلى إعادة تقويم وتطعيم لتؤدّي دورها النقدي على مسرح الأحداث. بمعنى هناك تفكيك برّاني يطال النصوص والوقائع يتواقت مع تفكيك جواني داخل هذه المؤسسة نفسها بمسـاءلة أسسها ومراجعة قوالبها وتجديد معارفها. فكما ترى، إنها ممارسة مزدوجة: «سـانكرونية» (في الجامعة ذاتها) و«دياكرونية» (تسـتهدف خارج الجامعة). فالجامعة تعمل هنا على فحص المناهج والبرامج والأسـس القانونية والقواعد المجتمعية التي بنيـت عليهـا. فلا يمكنها أن تقدم على ممارسـة تفكيكياتها خارج أسـوارها إذا بقيت مؤسستها والوحدات العلمية والفكرية التي تؤسّسها دون قراءة واعية وتفكيك معقول لمراقبة أدوارها وتمحيص وظائفها. فإرادة تحريك المجتمع تكمن في تحريك الإرادة الذاتية بنقدها وإزاحتها. ولا يخفى عليك أنّ هذه الممارسة لا تزال غريبة عن أوضاعنا وشبه معدومة، فكيف يتسنّى تأسيس فكر التفكيكيات إذا لم تقم الجامعة نفسها على تأسيسه وترسيخه في مكانها وبين أعضائها وأفرادها أي في مجتمعها العلمي بالذات؟ إنها إحدى مفارقات وهفوات وعينا البائس الذي يحلم بمشـاريع لا يطيق حملها ولا يمارسها على ذاته قبل أغياره.

لا يقاس الفكر بجذوره اللاهوتية(*)

حوار مع الكاتب أحمد سليمان

مفترقات تاريخية

في الحقيقة لا ينتظر المثقف المناسبات أو النهايات الزمنية لكي يرتّب علاقته بذاته وبواقعه، بل مهنته الفكرية تتطلب منه عملاً دؤوباً ومستمراً لا يلتفت إلى البدايات والنهايات في محتواها الكرونولوجي. نهاية القرن العشرين هي بداية الألفية الثالثة بكلّ آمالها البشرية وقفزاتها النوعية. والمثقف مدعوّ في هذه المعطيات الجديدة التعامل مع واقعه وذاته على سبيل النقد والمراجعة والتسلّح برؤية نقدية ومستقلة تحرّره من المعوّقات الذاتية والإيديولوجية بقدر ما تحرّر موضوعاته من سلطته الثقافية وهذا ما سنعود إلى الحديث عنه في الموضوعات الموالية. الحديث عن مفترقات تاريخية أمر هامّ وواقعي لأنّ التاريخ في الحقبة الأخيرة مرّ فعلاً بمفترقات وأيضاً بطفرات نشهدها بدون شك في السياسة مع اِنهيار الإيديولوجيات التحررية من ماركسية وليبرالية وفي الإقتصاد مع العولمة وتحرير السوق والرأسمال وفي الفكر مع نهاية الأنساق المغلقة في الأدب والفلسفة والفنّ والانفتاح على البلاغة والمجاز أي الإنتقال من منغلق الهوية والتطابق إلى منفتح العالمية والتواصل. فلا شك أنّ العشريات الأخيرة شهدت تحوّلات وإنتقالات لا مثيل لها حيث يمثّل التسارع في الصيغة المفهومية للعصر مثلما تُعتبر السرعة الصيغة المادية والواقعية لننتقل من الحداثة في حقولها العقلانية والتاريخية إلى ما بعد الحداثة في أشكالها البلاغية والمكانية أي من الثقافة إلى الحضارة أو من الهوية إلى العالمية.

(*) حوار أجراه معي الكاتب أحمد سليمان ونشره في جدل الآن: إلى الألفية الثالثة في الانتقاد الفكري والسياسي، منشورات مركز الآن/ دار البراق، 2003.

إحالات للألفية الثالثة

على المثقف تفادي اليقينيات المطلقة والأنساق المغلقة إذا هو أراد عدم الاندهاش من شهود الإنهيارات في الأنساق والسياسات والأفكار. مفاد هذا الكلام أنّ المثقف لا يتعامل مع رؤاه وأفكاره بوصفها بيانات سحرية للإحتذاء أو مُثُل جاهزة للتطبيق والمماهاة وإنّما كإجتهادات فردية أو إبداعات ذاتية لها قيمتها العملية في المقاربة والتحليل. لهذا السبب أوافق ما ذهب إليه ريجيس دوبريه في فرنسا أو ريتشارد رورتي في أميركا أو علي حرب في الوطن العربي من كون الفكر أو الثقافة مهنة يتعاطاها صاحبها على سبيل المتعة والإتقان. التعامل مع الأفكار والمنتجات الثقافية من هذا المنظور من شأنه أن يخفّف من حدّة الصدمة أو الإنهيار أو الهلع الذي يمكن أن يستولي على المثقف من جرّاء نضالاته الفاشلة أو أحلامه البائسة.

في القمع والقمع الثقافي

حسناً أن نتحدث عن القمع الثقافي الذي هو الوجه الآخر للقمع السياسي ما دام الفكر والسياسة لم ينفصلا مفهومياً وتاريخياً، فكما للسياسة أفكارها وأدلوجياتها، للفكر سياساته ومؤسّساته. القمع الثقافي هو نتاج التعامل مع الأفكار والابداعات بوصفها مُثُلا مفارقة وسرمدية لا يعتريها الشك أو التبدّل. فلا شكّ أنّ التعامل مع أرصدة الفكر بهذه الصيغة المغلقة والثابتة مآله الاستبداد في الرؤية والاستهجان في المعاملة، والمتأمّل في الساحة الفكرية يندهش من عنف العلاقات بين المثقفين وقسوتها إلى درجة التراشق بالبيانات والحديث بلُغة التشهير والقدح، مع أنّ الفكر مثله مثل أيّ وظيفة له نطاقه وحدوده كما له عمّاله وموظّفيه. ثمّ إنّ علاقات القوّة والإكراه التي تتشكّل في قطاع الثقافة تبرهن بما فيه الكفاية أنّ هذا القطاع لا يختلف عن القطاعات الأخرى المؤسّسة للمجتمع، فلا يمكن اِعتباره رمز القداسة والرسولية أو مهماز النضالية والنخبوية. عندما نمارس هذه الإزاحة النقدية في قطاع الثقافة من النزوع النخبوي إلى الهّم التربوي، يمكننا حينئذ التخفيف من أعباء القمع السياسي. فهذا الأخير هو نتاج اِنعدام ثقافة الحوار والفهم ليستبدّ السياسي بأحلامه الطوبوية في التغيير فيناضل من أجل خلوده وسرمديته في السياسة ويستبدّ المثقف بنخبويته ونجوميته فيناضل من أجل هيمنته وسلطته الفكرية، فتنشأ علاقة تدافع وتناكر بين السياسي والمثقف إلى حدّ المطاردة وعدم الاعتراف المتبادل. فلنتأمّل في هذه المشاهد العنيفة.

الزمن العربي ومصطلح أجيال

الزمن العربي هو مصطلح خادع لأنّ الزمن لا جنسية له ولا هوية تحصره. يمكن الحديث بالأحرى عن الزمن في تقسيماته الكرونولوجية وسلسلاته التاريخية لنعبّر عن مصطلحات التاريخ والثقافة والهوية والحضارة. على عاتق الأجيال المنصهرة في فتراتها الزمنية أو تحوّلاتها التاريخية أن تقرأ بوعي وحسّ نقدي مخلّفاتها الحضارية وإرثها الثقافي لتشكّل بذلك علاقة حوار وإرادة فهم تجاه تراثها أو مخزونها الرمزي وتجاه حاضرها وعصرها. «كسالى المعرفة» كما جاء في السؤال ليس لهم مكان أو مكانة في مسكن الفكر لأنّ المعرفة تتطلّب إرادة في السؤال وجهد في المساءلة، فهي معاناة ومكابدة وليست ركوناً إلى الأجوبة الجاهزة أو المشاريع المستنسخة.

مرجعيات المثقف

ليس من الأجدى الفصل بين ما هو «داخل الذات» وما هو «خارج الذات» حسب الحُكم القيمي أو التقسيم الجغرافي والتاريخي أو العزل الايديولوجي كما هو الحال مع الثنائيات العقيمة بين الأنا والآخر أو بين الشرق والغرب. مرجعيات المثقف متنوّعة ومتعدّدة بمعزل عن كل تجنيس أو قومية، لأنّ الفكر لا يقاس بجذوره اللاهوتية أو هويته القومية والجغرافية سوى على سبيل التأريخ والتحديد، وإنّما يُقاس بقدرته على تشكيل التصّورات وابتكار المفاهيم ونحت المصطلحات. فلا معنى للحديث عن مرجعيات المثقف سواء أكانت عربية أو غربية، من اليمين أو من اليسار، إذا لم تكن هنالك إرادة في الابداع والتوليد تنبع من ذاته يحسن بموجبها ابتكار آلياته في القراءة والتنظير أو مصطلحاته في النقد والمقاربة. ليس من شأن المثقف أن يمنح للأفكار والمقولات البُعد القومي والجغرافي أو أن يستحوذ على المفاهيم والمصطلحات ويمتلكها لتصبح جزءً من هويته المسيّجة أو قوميته الضيّقة، وإنّما من وظيفته تحرير الفكر من شجونه الوطنية وسجونه في الهوية، ليصبح هكذا صاحب رحلة ومغامرة وصديق مقاربة ومقارنة يرى في المفاهيم والأفكار أدوات في القراءة والاشتغال أو ألغاز في اللعبة والبناء يمارسها على سبيل المتعة والإتقان ويتحرّر من أسرها اللغوي أو القومي أو الجغرافي.

نقد الأنظمة والقوانين والفلسفات

لا يمارَس النقد إلا إذا كان صاحب النقد ذا ملكة في الكتابة والتعبير وقدرة في الرؤيـة والتفكير. فلا مجال لنقد الأنظمة والقوانين بعدّة معرفية بائسـة أو رؤية فكرية مؤدلجـة. يؤتـي الفكر ثمـاره ونتائجه عندمـا يتوقف المثقف عن تأليه ذاته والتسـامي بنخبويتـه، أي عندمـا يمـارس حقه فـي التفكير والاختـلاف من منظور الكشـف عن السـاعدين والنـزول من علياء النخبوية والإصطفاء إلى حقـول القراءة والتفتيش بصبر وكبـد، يلامـس الواقـع في نزيفـه وعنفوانـه فيتأثّر بمفارقاتـه ومعضلاته بقـدر ما يؤثّر فيـه بحيويتـه وإراداته. بهـذا المعنى يجد النقد مشـروعيته وضرورته، أي عندما تكون الأنظمة والقوانين والفلسفات حقولاً للإشتغال أو مقولات للقراءة والتفكيك، وليست ثوابت أو مكينات حرب تستدعي المجابهة والمناهضة.

راهنية العلاقة بين المثقف والغرب

هذا السؤال محيّر للغاية! نعم لماذا يبدو المثقف العربي في موقع التابع للآخر وليس في موقع المحاور له؟ أعتبر أنّ المشكلة مركبة وأكثر تشابكاً ممّا نتوقّع. هناك معضلات تاريخية وسياسية لم تساهم في تشكيل مناخ الحوار والتفاهم بين المثقفين في كلتا الضفتين. نضيف إليها مشكلات لغوية وتربوية لأنّ المثقف العربي يجيد على الأقـل لغـة أجنبية (إنجليزية أو فرنسـية أو ألمانية) يخاطب بهـا المثقف الغربي ويقرأ إسـهاماته فـي الفكر والمعرفة والعكس ليس صحيحـاً، لأنّ المثقف الغربي يفتقر إلى معرفة صحيحة ودقيقة حول الإنسان العربي ومعرفته له لا تتجاوز غالباً الحدود التي فرضتهـا الإثنوغرافيات وليدة الحقبة الاسـتعمارية أو العقل الأنثروبولوجي. هناك من دعا إلى «عصر تدوين جديد» لملأ الفراغ الفكري الذي يحياه الفكر العربي المعاصر، لكـن من جهتي ومن أجل مسـتقبل الحـوار بين المثقف العربي ونظيـره الغربي أركزّ على ترجمة الأعمال الفكرية العربية إلى اللغات الأجنبية. عامل الترجمة له دور هامّ فـي تشـكيل فنون الحـوار والتلاقي بيـن الثقافات، وهـذا ما أثابر من أجلـه بترجمتي لبعـض الأعمـال مـن العربيـة إلى الفرنسـية ومسـاهمتي في مجـلاّت أوروبيـة بكتابة دراسات حول واقع الفكر والفلسفة في الوطن العربي.

المثقف والسلطة

العلاقة بالسلطة هي قبل كل شيء علاقة بالذات. آخذ هنا بالتصوّر الفوكوي (ميشال فوكو) للسلطة، لأتحدّث ليس فقط عن ثنائية المثقف والسلطة وهي المقولة الغالبة في الكتابات العربية المعاصرة وإنّما أيضاً سلطة المثقف التي تتأرجح بين البؤس والانحسار إذا هو آثر العمل النضالي والدور النخبوي في معاملته تجاه المجتمع والسلطة، وبين الابتكار والازدهار إذا هو انكب على قراءة واقعه بحسّ نقدي وعقل تأويلي وتفكيكي. إصطلحت على هذا الدور التربوي للمبدع العربي إسم «المثقف المتناهي» وهي صيغة أنطولوجية أردتُ بها مقولة «التناهي» التي تعبّر عن الحدّ والإقليم. فالمثقف له نطاقه وإقليمه يجوبه على سبيل القراءة والتفكير، فيشكل سلطة ذاتية لأنه راعي مفاهيمه ومصطلحاته في إقليمه المعرفي. فلا يتعلق الأمر بحدود جغرافية أو قومية وإنّما بأقاليم مفهومية وجغرافيات عقلية يحصد فيها ثمار تأمّلاته وقراءاته، ويعيد زرع المفاهيم الممكنة لمشاريع واعدة. وهذه الصيغة تستحضر مفهوم «الثقافة» في بعدها الاشتقاقي كعملية زرع وحصاد مع مراعاة انقلابات المواسم وتقلبات الأحداث. ومفهوم «التناهي» ينبّه إلى الحدود الممكنة التي يتصف بها المثقف، أي استحالة القبض على المعنى أو الحقيقة، واستحالة معرفة كل شيء معرفة معمّقة ووافرة. فهناك دوما فترات النسيان والخمول وعدم الفهم تميّز المثقف ليظلّ وفياً لما يهواه كتخصص أو إقليم معرفي يشكّل بواسطته سلطته وقوّته.

المصالحة بين المثقف والسلطة

سلطة المثقف هي الوجه الآخر لسلطة السياسي كما أوردنا ذلك سابقاً. ثنائية المثقف والسلطة لا تفي بالمطلوب لأنها تفترض ثنائية مانوية بين الخير والشرّ أو بين الالتزام والعدوان. فهذه الثنائية تفترض دوماً أنّ المثقف نزيه وملتزم فيما تُعتبَر السلطة عدوانية ومغلقة. هذه الاعتبارات المطلقة والمثالية لا سبيل لها في عالم اليوم الذي تشابكت فيه المصالح والمصائر. مفاد هذا الكلام أنّ المثقف عبارة عن سلطة فكرية ويمكن أن يتجبّر بنخبويته ويتكبّر ممارساً نفس الأساليب العدوانية والاقصائية التي تمارسها السلطة، والواقع يغنينا عن إيجاد أمثلة حول الاقصاء

المتبادل بين المثقفين. السلطة هي الأخرى ليست وحدة منسجمة أو بنية محكمة بل نتاج وظائف وتراتبات على المستوى العملي ونتاج تقابلات وعلاقات قوّة على المستوى الإيديولوجي. فعندما نتحدث عن «المثقف والسلطة» ينبغي أن نحدّد عن أية سلطة نتحدث؟ هناك سلطة سياسية كما تمثلها الحكومات والأحزاب وهناك سلطة ثقافية كما تمثلها الجمعيات والأندية والاتحادات، مما يجعل العلاقة مركبة وعويصة لأنها ليس بين مفرد منعزل هو «المثقف» ومفهوم مبهم هو «السلطة»، وإنّما بين سلطة ثقافية بجمعياتها ونواديها وسلطة سياسية بأحزابها وممثّليها. إذا كان البعض يتحدث عن «المصالحة التاريخية» بين المثقف والسلطة، علينا قبل كل شيء إزاحة هذه المقولة من طابعها الثنائي والمانوي إلى بعدها المفهومي والتأويلي. على عاتقنا أن نعيد صياغة مفهوم المثقف والسلطة بمصطلحات مرنة تفيد التعدّد والتشابك، وتقرأ فيهما ما لم تستطع القراءات النضالية وليدة الماركسية والليبرالية أن تحيط به. من الأجدى إذاً التخلّي عن المفهوم النضالي حول المثقف والسلطة لنتحدث عن المفهوم المعرفي حول السلطة الثقافية والسلطة السياسية. المصالحة بينهما ممكنة عندما يعترف كل طرف بحدوده وتناهيه، ويتوقف عن اِعتبار الآخر الجحيم المسعور. على كل طرف الوعي بوظائفه وأقاليمه وأنّ المهنة الواجب أداؤها ليست هي من يحسن التمثيل والحديث باسم الرعية أو اكتساب الألقاب والنجومية، وإنّما هي من يحسن ابتكار شبكات فاعلة في القراءة والممارسة، أو أرصدة نفعية في التواصل والتداول تخدم المجتمع ولا تستخدمه.

التمويل الابداعي

تمويل الإبداعات الفكرية أو الأدبية أو الفنية أمر مهمّ لأنه يتيح مواصلة النشاط الابداعي والارتقاء بالعمل الفكري أو الفنّي إلى درجة العالمية والجودة الراقية. يمكن أن تستعمل الجهات المعنية بالتمويل هذه العطايا كورقة ضغط على المبدعين، لأنها ترى في التمويل سبيل الهيمنة وإملاء العقود القسرية في السلوك والتعبير والتفكير، لكن على عاتق المبدع عدم تشكيل علاقات توتّر وإقصاء مع الجهات التي تموّله. من الأجدى أن يلتفت المثقف إلى مدلوله الاشتقاقي الذي يحمله في ثناياه، بوصفه حاذقاً أوعارفاً بالشأن الثقافي، فلا يستبدل مهنته الفكرية بنضال نخبوي يبعده عن

حقولـه وعـن مجتمعـه بقدر مـا يغرقه في أوهـام الاسـتبداد بالرأي وعـدم الاعتراف بالآخر. حريته رهينة سـلوكه ووعيه بوظيفته. فلا شـك أنّ النضال النخبوي أو الدور الرسـولي يؤجّـج العلاقات بقـدر ما يؤزّم الأوضـاع لأنه دليل التنافس على السـيطرة والامتلاك، أمّا الدور التربوي فإنه يتيح فهم السـلوكات وقراءة الظواهر قصد اِشـتقاق أساليب في التعبير وأنماط في الرؤية.

الفلسفة الناجحة هي التي تحسن ترجمة التفكير إلى تدبير(*)

حوار مع الكاتب بشير مفتي

لقد كان اهتمامك الأول في دراساتك الجامعية بمحمد إقبال. لماذا؟ وماذا كان يهمك في هذا المفكر؟

كان اهتمامي الأول بمحمد إقبال كشاعر وفيلسوف، وهو اليوم فخر الأمة الباكستانية مثلما الأمير عبد القادر هو فخرنا. فبفضل محمد إقبال استقلت باكستان عن الهند سنة 1947 وكان اللواء محمد علي جِناح هو الذي نفّذ فكرة إقبال. أتذكّر أنه كان لدي في دراساتي الجامعية اهتمام خاص بمتصوِفي الإسلام والمسيحية، ووجدت أن إقبال كان في الغالب يستند إلى آرائهم خصوصا جلال الدين الرومي والحلاج ومحيي الدين بن عربي في كتابه **تأسيس الفكر الديني في الاسلام** وهو سلسلة من المحاضرات ألقاها إقبال في عدة جامعات في بريطانيا وباكستان، وكانت رسالته الجامعية حول الفكر الميتافيزيقي الفارسي تحت إشراف المستشرق الإنجليزي نيكلسون. بفضل محمد إقبال برز عندي نوع من الشغف بقراءة النصوص العرفانية لغايات نظرية وفلسفية: مثلا العلاقة بين العرفان القديم (أفلوطين، فيلون الإسكندري) والإسلامي (الجنيد، الترمذي، يحيي السهروردي، ابن عربي، داوود القيصري) والمسيحي (المعلم إكهرت، القديس يوحنا الصليبي، إينياس دو لويولا). كانت لمحمد إقبال منهجية جيدة في المقارنة بين المدارس والعصور، وهي منهجية مبنية على قبول كل العناصر المتناقضة (بما فيها الإلحادية كما هو الحال مع المانوية والزرادشتية) دون إقصاء أو اختزال (العدالة في الفكر أمر مهم جداً). مكنتني طريقته من قراءة النصوص ومعالجة الكيفية التي بموجبها تنتقل الفكرة وتتطور من عصر إلى

(*) هذا الحوار مع الكاتب بشير مفتي، نُشر في جريدة «الجزائر نيوز»، في الملحق الثقافي «الأثر»، في 19 ديسمبر 2006.

آخر وراء عدة أسماء ودلالات: فلا فرق بين واحدية أفلوطين ووحدة الوجود عند صدر الدين القونوي واتحادية سبينوزا سوى في الكيفية التي عولجت بها الفكرة مع مراعاة النسق الفلسفي أو العرفاني، بمعنى الأخذ بعين الإعتبار الإختلافات الجوهرية (أفلوطين، القونوي، سبينوزا) لاعتبارات مذهبية وتاريخية وثقافية. كان إقبال مشغوفا بما يمكن تسميته الوحدة في الإختلاف.

ثم أنجزت دكتوراه عن ابن عربي، هل يمكن أن تحدثنا عن هذا الموضوع بالذات؟

لهذا السبب انصب اهتمامي على محيي الدين بن عربي. عالجت في رسالة الدكتوراه في 450 صفحة مسألة المعرفة والكشف في مذهبه. بعد محمد إقبال كان للمؤرخ ميشال دو سارتو (متخصص في التصوف المسيحي) الشخصية الثانية التي ساعدتني بفضل مناهجها وتحليلاتها المتبحرة على قراءة ابن عربي وفهمه في مرجعيته اللغوية والفكرية. كان إعجاب لجنة المناقشة بقراءة فريدة تحاول قراءة ابن عربي بابن عربي نفسه دون إسقاطات أو اختزالات (رغم المجازفة التي قمت بها عندما قاربته بجاك دريدا في عدة مقالات نُشرت في لبنان والبحرين). لنقل بأن العمل الأكاديمي كان يتطلب هذا النوع من الحيطة والحذر مع مراعاة الأسس المنهجية التي تُبنى عليها كل رسالة جامعية. عالجت في مذهب ابن عربي ما يسمي اليوم الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، لكن في نطاق يفلت من العلمية بالمعنى الحصري والموضوعي للكلمة. فمن الصعب أمام نص يدعي المكاشفات والمشاهدات الباطنية أن نوظف دون حذر مصطلح الإبستمولوجيا. لهذا السبب كنتُ مجبراً على توظيف قراءات أخرى مستمدة من التأويلية (الهيرمينوطيقا) والظواهرية (الفينومينولوجيا) مع مراعاة الهم الأصلي قراءة ابن عربي بابن عربي نفسه. عندما انتهيت من تدوين الرسالة وتيقنت بأنني لم أغفل أي شيء بما في ذلك القراءات المعاصرة حول ابن عربي، توصلت إلى نتيجة مفادها أن القراءات حول ابن عربي (في فرنسا خصوصا) تميزها صراعات بين مدرستين: أتباع هنري كوربان (المتخصص الفرنسي في الإسلام الإيراني والذي حاول ربط ابن عربي بالتشيّع) وأتباع ميشال شودكييفيتش (أشهر متخصص في ابن عربي في فرنسا وكان ضمن لجنة المناقشة)، هذا الأخير الذي يحبذ التصوف الطُرُقي كما اتّبع معالمه ابن عربي عندما كان مريدا لشيوخ عدة في

الأندلس والمغرب والجزائر (أبو مدين في بجاية) وتونس، عندما تيقنت من حدة هذا الصراع بين اتجاهين يحاولان احتكار قراءة ابن عربي، ابتعدت بالقدر الكافي عن هذا الصراع، مركّزا اهتمامي على قراءة غير إيديولوجية وغير مسبقة لكتابات الشيخ الأكبر. عزلتي المعرفية واستقلاليتي الفكرية هما أفضل من نُصرة هذه المدرسة أو تلك.

لقد انصب اهتمامك في كتابك الأول تفكيكات وتأويلات على الفلسفة الغربية الحديثة؟

في كتابي الأول كانت لدي الرغبة في جمع دراسات هي نتاج سنوات عدة من القراءة والتحليل. كان العنوان الأصلي هو فصول في الفكر الغربي المعاصر لكن الناشر (المركز الثقافي العربي) لم يكن مقتنعا بالعنوان ولا بقلة الدراسات، فعمدتُ إلى إضافة بول ريكور وريتشارد رورتي، وكان شعوري وقتئذ هو الاهتمام الذي كنت أوليه للتأويلية والتفكيكية معاً، فراودني عنوان **تأويلات وتفكيكات** الذي وجدته جذابا وكان للمفكر علي حرب دور في ذلك، بمعنى أنه نصحني باختيار هذا العنوان. هيو سيلفرمان ألف كتابا بنفس العنوان **بين التأويلية والتفكيكية** والذي ترجم إلى العربية، فالغالب اليوم، في أمريكا خصوصا، الدراسات التي تحاول إيجاد أرضية مشتركة بين التأويل والتفكيك (بين المعنى ونفيه)، وهو ما أحاول التمعن فيه والكتابة حوله.

ثم في هويات وغيريات على القضايا الذاتية إن صح التعبير؟

هويات وغيريات جاء نتيجة هم معرفي ظهر بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة: كيف وبأي معنى وصلنا إلى درجة الصراع بين الهوية والغيرية (الذات والآخر)؟ سنة قبل ذلك كنت قد نشرت في جريدة «الوطن» الجزائرية مقالا بالفرنسية بعنوان «الإسلام والغرب بين المعنى والهيمنة»، ونشرته بالعربية في جريدة المستقبل اللبنانية، ترجمه سردان رايليتش إلى اللغة الصربية - الكرواتية ونشره في مجلة «زاريز» الصادرة في زغرب (كرواتيا) في عدد شارك فيه السوسيولوجي جون بودريار. على غرار تأويلات وتفكيكات، فضلت أن أعنون دراساتي بالفرنسية بعنوان يفيد الجمع، ليس فقط لاعتبارات الأناقة والسجع ولكن لأهداف معرفية لأن الهوية هي دوما بالجمع (هويات)، فلا توجد وحدة مطلقة هي بمثابة الأساس الوجودي والثقافي للهوية. والغيرية هي أيضا بالجمع: عندما ننعت الآخر (الغرب مثلا) فلا

نشير إلى غيرية ذات وحدة مطلقة نفسياً وثقافياً وتاريخياً. فهناك دوما في الهوية روابط غيرية، وفي الغيرية حضور الهوية. يمكننا الحديث عن أمشاج تتجاوز ما أصبح يسمّى عبثاً أو عن جدية «صراع الحضارات». مضمون الكتاب هو قراءة هذه الروابط الضمنية بالإستعانة برمزية المرآة: لعبة التقابل بين الشخص وشبحه المتجلي في المرآة، أي بين الهوية وغيريتها.

وفي إزاحات فكرية على قضايا فكرية محلية، كيف قاربت هذه المسألة؟

في **إزاحات فكرية** كان اهتمامي منصبّاً على مشكلة المثقف وأنت - صديقي بشير مفتي - شاهد على هذه الإنارة الفكرية التي دامت بعض الوقت في جريدة «اليوم» الجزائرية وكنا نناقش معا مفهوم المثقف ودوره في المجتمع ونتبادل الانتقادات بسعة صدر. كنت وقتها أشايع علي حرب في ما كتبه حول المسألة، وعوض حديث النهايات حبذت أخلاقية التناهي معتمدا في ذلك على قراءتي لكانط وغادامير وفوكو. كان الهم المعرفي موجهاً نحو تحديد أولويات المثقف بين الالتزام المعرفي والنضال السياسي وكذا علاقته بالحداثة. غالبا ما كنت أقرأ بعض المثقفين المتشائمين حول استحالة وجود حداثة في ديارنا رغم مسارات التحديث على المستوى الإقتصادي والإجتماعي. فعمدت إلى تغيير السؤال لأطرح الحداثة كفلسفة في الحدث لنخرج من مآزق التمثلات حول أي حداثة نختار أو ننتهج. كانت قناعتي هي كالتالي: لا نختار ولا ننتهج باتباع نمط معين آتٍ من الغرب (أوروبا وأمريكا) أو من الشرق (الصين واليابان)، ولكن بابتكار حداثة ذاتية مرتبطة بالحدث الذي ننتجه كل يوم في شتى الميادين. هذا لا يعني أننا لسنا محتاجين إلى ابتكارات الآخرين، وحياتنا برمتها تتوقف علي مبتكرات الآخر (سيارات، طائرات، حواسيب، أنظمة المعاملات النقدية في البنوك، الهاتف النقال..) لكن مفهومي للحداثة يتجاوز النطاق الضيق للتحديث لينصب على صناعة الحدث حيث للوعي الفردي والجماعي حضور ومشاركة وليس فقط حداثة منفعلة أو مفروضة تحت وطأة السوق ومنطق التجارة. الإزاحة التي كنت أعنيها هي هذه: الإنتقال من التحديث المادي والتكنولوجي إلى الوعي بالحدث الفردي والجماعي الذي نبتكره في نطاقنا الخاص، الكل في تخصصه، بموارده وطاقاته. وضعت المثقف في هذه الضفة بين الضرورة المادية

والوعي الرمزي، دون التخلي طبعا عن الطموحات والآفاق أو الآمال والأحلام، بمعنى اليقظة المستمرة تجاه كل أنواع الإستعباد أو الإستبداد في مختلف أشكاله وألوانه.

ترجمت كتاب فلسفة التأويل لغادامير، الذي يعتبر واحدا من فلاسفتك المفضلين؟

كما كتبت في تصديري لـ **فلسفة التأويل** لغادامير بأننا نكتشف باحتشام وتأخر هائل هذا الفيلسوف، حيث تُرجمت أعماله إلى معظم اللغات العالمية. كانت محاولتي بمثابة رغبة في التعريف بهذا الفيلسوف وإغناء المكتبة العربية بموضوع التأويل أو الهيرمينوطيقا، وهو موضوع يلقى اليوم اهتماماً متنامياً لعلاقته بالنصوص الفلسفية والأدبية والدينية والقانونية. لهذا السبب يتحدث غادامير عن عالمية أو كونية التأويل، لأنه سواء في الفلسفة أو الأدب أو الفقه أو التفسير أو القانون أو السياسة أو العلاقات البشرية (الحب، المعاملات التجارية، التواصل، الصراع، الغيرة والأنفة، الصداقة..) فنحن محتاجون إلى التأويل كإنارة في المعنى الذي نتقاسمه أو نحتكره أو نتخاصم حوله. فهو بمثابة المفتاح في حل أقفال النصوص والتجارب الإنسانية. أود في هذا المقام تقديم شكري إلى منشورات الاختلاف على الجهد الذي بذلته لنشره في طبعته الأولى في شكل أنيق، وفي طبعته الثانية بالتعاون مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي.

وكتاب لعلي حرب من العربية للفرنسية، الذي تتقاطع معه في قضايا كثيرة؟

نعم أتقاطع مع علي حرب في قضايا كثيرة عبرت عنها في مختلف كتاباتي سواء تعلق الأمر بالحداثة أو الهوية أو المثقف أو ما بعد الحداثة. لكن لكتاباتي نوع من الاستقلالية واهتمام بقضايا أخرى مثل التأويل وفلسفة الفعل والعرفان أو التصوف، ولم يكن لدي اهتمام بالعولمة إلا نادرا. علي حرب هو ناقد بارع، برهن في عدة مناسبات تحكمه الرصين في مفاتيح العلوم الإنسانية، وخصوصا نقده للمفكرين العرب من أمثال محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن ومحمد أركون. فهو ذو مزاج نقدي يتفق مع براعة تحليلية ورؤية نافذة. فهو في هذا الميدان سيّد موقفه، يحسن الملاكمة الفكرية بأخلاقية نادرة لا تسقط في صبيانيات القدح والتشهير. لهذا السبب أساليب علي حرب وتقنياته النقدية تلهم معظم كتاباتي.

وجودك بفرنسا ربما يجعلك تفهم عن قرب الغرب في نظرته لنا. كيف هي نظرته لنا؟

نظرة الغرب لنا هي مزيج من المسؤوليات المدنية والمخاوف السياسية. فالغرب ليس وحدة مطلقة. فإذا كانت السياسات مبنية على النظرة الإستعلائية والإحتقارية تجاه العالم الثالث (لهذا السبب لا يوجد سياسات في التنمية لاخراج البلدان الافريقية مثلا من الفقر والأمراض والتخلف)، فإن المجتمع المدني (فنانون، مثقفون، جمعيات، منظمات غير حكومية.. الخ) يسعى إلى التحلي بقيم استقاها من تاريخه الطويل والدامي: العدل، حقوق الانسان، الأمن، السلام. نجد مثلا نعوم تشومسكي ينتقد بلده الولايات المتحدة أفضل مما يفعل المثقف في الوطن العربي والاسلامي الذي يكتفي بتنديدات هيستيرية ونضالات غير مجدية. نجد أيضا الراحل جاك دريدا كان يدافع عن الأقليات الإثنية والجنسية والدينية، وفلسفته كلها مبنية على نقد التمركز والاستعلاء النرجسي الذي تبديه الأنظمة السياسية في الغرب. لهذا السبب لا يمكننا الحديث عن الغرب كما لو كان شخصاً واحداً همه سحق الآخرين. ينبغي إذاً أن نعوّل على المجتمع المدني الذي، بشكل ديمقراطي، يمكنه تصحيح بعض السياسات الجائرة تجاه الأمم الأخرى؛ وهذا ما ألفيته باحتكاكي بالمثقفين والمفكرين والفنانين الذين هم وارثوا الإغريق والرومان، بمعنى أخلاقيات وجماليات تتعالى على رغبات الهيمنة .طبعا هناك المخاوف تجاه الآخر تروّجها وسائل الإعلام، وهناك أيضا صعود اليمين المتطرف المعادي للأجانب (خصوصا القادمين من العالم الثالث)، وهناك أيضا التطرف الديني الذي يغذّي هذا التطرف العنصري وهذه المخاوف منذ أحداث11 أيلول والاعتداءات الإرهابية على عدة عواصم أوروبية، ولكن إرادة التعارف والتبادل هي أقوى من كل هذه الترهيبات التي لا تبرير لها.

كيف تنظر للفلسفة؟ تعرفها؟ وتشتغل عليها؟ وما ضرورتها في حياتنا اليومية مثلا؟ أم تتصورها حكرا على فئة خاصة فقط؟

للفلسفة مكان ومكانة في كل العصور والأمصار؛ فهي معجزة الإغريق ولكن لها انتقالات وارتحالات جغرافية كما قال جيل دولوز. كانت بالأمس وليدة العصر اليوناني والروماني ثم انتقلت في العصر الوسيط ثمّ إلى العالم الإسلامي وكانت للارادة السياسية (المأمون وتأسيس بيت الحكمة في بغداد في العصر العباسي)

دور في تروجيها، ثم إلى العالم المسيحي اللاتيني (القديس توما الأكويني) ثم إلى العالم الغربي (العصر الكلاسيكي والأنوار والرومانسية) ولا زالت اليوم حيّة وخلاقة في الديار الغربية لاعتبارات تاريخية ورمزية. رغم التطور العلمي والتكنولوجي لا تزال الفلسفة تقاوم بشجاعة نادرة لأنها سليلة الروح الخلاقة ووليدة الفكر الأزلي في تجلياته الآنية عبر العصور، ولها مستقبل زاهر لأنها رؤية نقدية وعميقة تربط الإنسان بحدوده المعرفية وتناهيه الوجودي. الفلسفة كما أفهمها وأشتغل عليها تقوم على المحاور التالية: رؤية نقدية، حرية في التفكير، سلوك عملي. لا نشتغل على الفلسفة اذا لم يكن لدينا حس نقدي: لا تعترف الفلسفة بالمطلقات واليقينيات لأنها مُساءلة مستمرة للأسس والبداهات، سلاحها في ذلك النقد والتمحيص. ولا يمكن التسلح بالنقد إذا كانت حريتنا مشروطة ومقيدة: الحرية هي عَصَب الحياة الفكرية والسياسية والثقافية والإجتماعية بدونها يمكننا القول بأننا نحيا في مقبرة ولا نحيا في الحضارة. كما أنه لا فلسفة بدون سلوك عملي وأخلاقي، بمعنى دون أن نترجم الفلسفة التي نشتغل عليها إلى مسيرة في الحياة وسيرة ذاتية في التعامل مع الآخر. لا أدعي بأنني فيلسوف إذا كان سلوكي مبنياً على الإقصاء والكبرياء والتعالي والفاشية في التعامل مع الآخرين، مهما بلغت منتجاتي الفكرية إلى درجة من النفوذ والتكوثر. لهذا السبب نرى أن الفلسفة كما نشأت في العصر اليوناني كانت بالأولى سلوكات وفضائل وحريات في المبادرة ولها ارتباط وثيق بالحياة اليومية. طريقة سقراط في توليد الأفكار هي الشاهد على أن كل فرد هو فيلسوف بالقوة، لأن العقل يتبدى في أدنى السلوكات، في طريقة العيش، في جمالية الفعل، في شاعرية الرؤية. ربما الفلسفة النظرية (بمعنى التأمّلات المجردة) هي حكر على فئة خاصة، ولكن عندما يتعلق الأمر بالفلسفة العملية فالكل سواسية في التفكير، لا فرق في ذلك بين الفيلسوف الداهية والإنسان العادي: فهل تُجدي الفلسفة نفعاً إذا لم يكن لها ارتباط بالحياة اليومية والمخاوف المعاصرة تجاه التلوث والتصحر ومشكلات التنمية والعدالة وحقوق الإنسان والفوارق الإجتماعية والأمن والعنصرية والإرهاب والفقر والأمراض؟ لا يمكننا إذاً عزل التأمل النظري عن تطبيقاته العملية، والفلسفة الناجحة هي التي تُحسن ترجمة التفكير إلى تدبير، والفكر إلى سياسة.

كيف السبيل لدفع حركة الفلسفة بالجزائر والعالم العربي؟ وما هي الأسماء التي تعتقد أنها فاعلة اليوم؟

لدفع حركة الفلسفة بالجزائر هناك عوامل موضوعية وذاتية سهلة التحقيق إذا كانت النية صادقة والإرادة رائقة:

1- إحياء عملية الترجمة، لأنه لا فلسفة ولا أدب ولا فن دون ترجمة الأعمال الشهيرة التي لمعت في هذه الميادين. ونحن نعلم أن ضلوع فلاسفتنا أمثال الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد كان بفضل ترجمة التراث الإغريقي إلى العربية. اليوم أصبح لبنان والمغرب من السبّاقين في هذه العملية قصد تمكين الطلبة والباحثين والأساتذة من الإطّلاع على المنتجات الفكرية في اللغات الأخرى.

2- لا ترجمة بدون إرادة سياسية. مثال الخليفة المأمون في العصر العباسي يوحي بضرورة هذه الإرادة السياسية لأن لها الإمكانيات المادية والرمزية لإعطاء الفكر مكانة في المجتمع. المجتمع الذي ينجح هو المجتمع الذي يفكّر، هو المجتمع الذي يعطي للروح حقها من الغذاء المعنوي والفضول المعرفي.

3- حرية الفكر: الحرية عند الإنسان هي بمثابة التنفّس عند الكائن الحيّ، فلا نبدع ولا ننتج ولا نبتكر إذا كان فكرنا مقيداً أو موجهاً بشكل قسري نحو تبنيّ مواقف هو غير مقتنع بها. فالعائق الأكبر في دفع حركة الفكر هو الحرية، حرية أن نفكّر في كل ظاهرة تستدعي الوقوف عندها والتأمل في تركيبتها سواء كانت هذه الظاهرة سياسية أو علمية أو دينية أو قانونية. عصر التدوين (تأسيس بيت الحكمة في العهد العباسي) كما يسميه محمد عابد الجابري تواقت مع الاقتناع بضرورة الحرية ليس كشعار كما هو شائع اليوم وإنما كسلوك: لننظر ما كتبه في هذا الميدان المستشرق دميتري غوتاس (جامعة نيويورك) في كتابه **التراث الإغريقي والثقافة العربية**.

4- لا إبداع أيضاً بدون الحب والاعتقاد. أقصد بالاعتقاد أن نؤمن في ما نكتبه ونفكّر فيه، ولا تكون كتابتنا مرتبطة بالمناسبات أو بالاعتبارات الشخصية أو الإعلامية. أقصد بالحب أن نهوى ما نفكر فيه، أن يكون لنا ذوق في ما نكتبه ونتأمل فيه. ما نكتبه ليس مجرد تخمينات نظرية، بل هو أيضا سلوكات عملية.

كانت الفلسفة في الأصل حكمة عملية، سلوك فردي، ذوق فني، غاية أخلاقية، رؤية جمالية، تواضع ذاتي (لنتأمل في ما كتبه مثلا أفلاطون أو أرسطو أو أبيقور أو فلاسفة الرواق مثل زينون السطيومي وكريسيبوس وسينيكا).

على ماذا تشتغل راهنا؟

إنني في صدد كتابة دراسات أكاديمية حول ابن عربي لمجلات متخصصة في فرنسا. وجدت أن معظم الدراسات تربطه بالأفلاطونية المحدثة أو بالإسماعيلية (اخوان الصفا)، لكن برز لديّ فضول فلسفي للبحث عن جذور الرواقية (فلاسفة الرواق الإغريق والرومان) في مذهبه. لقد وجدت بعض التشابهات المذهلة في ما يتعلق بالكوسمولوجيا ونظرية النَفَس الإلهي. فضلا عن ذلك، لديّ اهتمام خاص بكتابات ميشال دو سارتو (هو الآخر متخصص في العرفان وإنني في قيد إعداد دراسات حوله سواء تعلق الأمر بمفهوم التاريخ أو العرفان وعلاقته بالتحليل النفسي وبالأنثروبولوجيا.

هل الكتابة باللغتين العربية والفرنسية تساعدك على تجاوز التمزق الهوياتي أم تكرسه؟

لا أرى المسألة من وجهة نظر ماهوية (العربية والفرنسية) بقدر ما تهمني العلاقة الحيوية والعبور من لغة إلى أخرى دون قيود نفسية أو عُصابات الهوية أو دكتاتوريات الإيديولوجية. كان للراحل بختي بن عودة اهتمام خاص بازدواجية اللغة (bilinguisme) وكان أول من حاول مجاوزة الصراع الإيديولوجي بين دعاة التعريب وحراس الفرنسية. لا أتعامل مع اللغتين من منطلق إيديولوجي كما يروَج له الآن، ولا تهمني العلاقة الغرامية أو العاطفية المليئة في الغالب بإرادات الأنفة والتمركز النرجسي، بقدر ما أستعين باللغة كوسيلة تعبير وكآلية في الإنتاج الفلسفي والأدبي. لديّ رغبة أيضا في الكتابة بالإنجليزية ولا يعني ذلك أنني أناصر الرؤية الكونية التي تقوم عليها السياسة الأمريكية. إذا أمكنني أيضا الكتابة بالإغريقية أو التركية أو الإسبانية لفعلت ذلك دون تردد. كان غادامير يقول بأننا عندما نكتب بلغة أخرى غير اللغة - الأم فإن آفاق جوهرية تنفتح أمام وعينا ونكتشف أموراً ثرية لا نألفها في لساننا القومي، وهي أمور تتيح لنا توسيع دائرة الإهتمام المعرفي والإطلاع على عوالم أخرى. أحرص دائما على مجاوزة الهم الإيديولوجي للغة. صحيح

أن اللغة هي تركيبة ضرورية للهوية ولكنها ليست كافية. لنتأمل مثلا في الفلاسفة الألمان (غادامير أو هابرماس) أو الفرنسيين (دريدا أو فوكو) أو اليابانيين الذين كتبوا بعض دراساتهم بالإنجليزية، هل يعني ذلك أنهم يتنكرون لهويتهم؟ يبدو أن الهم الإيديولوجي هو الغالب في معاملتنا مع اللغات الأخرى مع أن اللغة العربية هي على ما يرام ولا تواجه أزمة حادة أو هوس الانقراض. على العكس تماما فأنا شاهد على تنامي الإهتمام بالعربية في أوروبا وقدمتُ دروسا في العربية لعدة فرنسيين لهم فضول معرفي لاكتشاف العالم العربي. وحتى على الصعيد السياحي ثمة كتب عديدة (العشرات) برزت لمساعدة السواح والزوار لتعلّم العربية قبل السفر مثلا إلى مصر أو الأردن أو المغرب. ليست الكتابة باللغات الأخرى عائقا سوى عند من تغلب عليه إرادة الإنغلاق الهوياتي مع أن الحياة برمتها قائمة على التواصل والتعدد والتنوع.

ما هي مشاريعك المستقبلية؟

المشروع هو عتبة الشروع في عمل ما. وأعترف أن الشروع في عمل فكري ليس بالأمر الهين لأنه يتطلب العزيمة والوقت والألفة مع مادة الفكر الذي نعتني بقراءته وتحليله. لدي مشاريع كثيرة هي قيد الانجاز:

1- الجزء الثاني من تأويلات وتفكيكات والذي عنونته كما يلي: تأويلات وتفكيكات (2): صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، وأستعمل مصطلح الصفيحة كدلالة جيولوجية في التعبير عن الاحتكاك بين صفيحة التأويل وصفيحة التفكيك في الفكر الغربي.

2- كتاب آخر حول فلسفة الفعل، الفعل في أوجهه اللغوية والفلسفية والسوسيولوجية (الفاعلية، التفاعل، الانفعال، الافتعال): بعد هاجس نقد العقل الذي غلب على مفكّرينا مثل الجابري وأركون ونصر حامد أبوزيد، وجدت أن نقد الفعل هو أحسن ما يمكنني التفكير فيه بحكم مزاجي البراغماتي والعملي، ولدينا الشيء الكثير نقوله حول هذه المسألة: في الغرب هناك مدارس مثل التفاعلية الرمزية (غوفمان من مدرسة شيكاغو) والإثنوميتودولوجيا (هارولد غارفينكل) وفلسفات الفعل من أرسطو إلى آنسكومب مرورا بتوما الأكويني وإمانويل كانط وفتغنشتاين ودونالد دافدسون وبيير بورديو. كل هذه الفلسفات والمدارس حاولت التفكير في مشكل الفعل والتجليات السياسية والأخلاقية

التي يتخذها، المادة جاهزة وما عليّ سوى مباشرة التأمل النظري والكتابة.

3- هناك مشروع آخر هو جمع دراسات بالفرنسية حول العلاقة بين الفلسفة والعرفان (التصوّف) في الفكر الإسلامي: ابن سينا، الغزالي، ابن طفيل، ابن عربي، حيدر آملي وهي دراسات كتبتها في إطار وحدة علمية في معهد البحوث والدراسات العربية والاسلامية (آكس أن بروفونس) كباحث في هذا المعهد.

4- أخيرا هناك رغبة دفينة في ترجمة أحد كتب ميشال دوسارتو حول علاقة العرفان بالتاريخ والتحليل النفسي.

ما الجدوى من الحفاظ على ماضي عريق والحاضر في غاية التخلّف؟(*)

حوار مع الكاتب بشير مفتي

كيف يفكر المفكر في الشأن اليومي وما هي أدوات هذا التفكير؟

نفكّر أحياناً في أشياء غائبة: نفكّر مثلاً في الإنسان ونجد أنفسنا نتحدّث عن إنسان ميتافيزيقي في علاقة جوهرية بالكون أو ما وراء الطبيعة كما كان شائعاً في الفلسفات القديمة في نظامها الكوسمولوجي، عندما كانت تربط النفس البشرية بالعقول المفارقة. كنّا نفكّر في الإنسان لكنّه كان غائباً وكان خطابنا حوله يتكلّم في مكانه وينوب عنه. التفكير اليوم هو في أساسه قراءة في الشأن اليومي لما ينطوي عليه من ذخائر وبصائر، لأنّه يمسّ الإنسان في حقيقته وواقعيته، أي ما يفعله من إجراءات أو ما يتّخذه من تدابير أو قرارات. فلا نتعامل بما هو عليه الإنسان من أحوال أو أطوار ولكن بما يؤدّيه من وظائف أو ما يبتكره من وقائع. والشأن اليومي يدلّ على الإبتكار الخلاّق الذي لا ينضب، الكلّ في نطاقه وحسب قُدُراته، لا اختلاف في ذلك بين العمل اليدوي والتأمّل النظري. وأدوات هذا التفكير تكمن في استقراء الخطابات العادية كما فعلت الفلسفة اللغوية مع سيرل وأوستن (روّاد الأفعال الخطابية: *speech acts*) أو الفلسفة الإجتماعية مع إثنوميتودولوجيا غارفينكل أو تفاعلية غوفمان الرمزية. فالتراث اللغوي وأقصد به اللغة العادية (بما فيه العامية) تنطوي على مجازات أو أمثال أو إضمارات أو أساليب. لهذا السبب لم يفكّر أرسطو سوى بلغته العادية «الهلّينية» التي أتاحت له التفكير في الجنس والنوع والماهية وغيرها من المقولات الفلسفية، ولم يفكّر هايدغر سوى بلغته العادية «الجرمانية» وربطها بأصولها الإغريقية واللاتينية، ويمكننا التفكير بلغتنا العادية باستثمار أمّهات

(*) هذا الحوار مع الكاتب بشير مفتي، نُشر في جريدة «الجزائر نيوز»، في الملحق الثقافي «الأثر»، في 14 ديسمبر 2009.

معاجمنا اللغوية مثل لسان العرب وأيضاً التأمّل في الإبتكارات المعجمية. مثلاً مفردة «الحُقرة» في اللسان الجزائري هي أشدّ وطئاً من الظُلم أو اللا عدل رغم انحدارها من مفردة الإحتقار، لكن الواقع أو السياق يمنحها قوّة بلاغية، لأنّها ترتبط بالظروف المعيشية العسيرة وليست مفردة منمّقة منقطعة عن تربتها الواقعية.

هل يعني ذلك إنزال الفكر للواقع أم محاولة فهم الواقع من منظور مغاير يزيح حجب هذا اليومي؟

لقد كانت الحياة اليومية مغيَّبة عن الدراسات الفلسفية نظراً لانغماس هذه الدراسات في المثاليات الأفلاطونية: كان الحديث عن الواقع حديثاً مثالياً أو لنقل مثال الواقع حَجَب الواقع، مثلما كان يهوى قيس مثال ليلى في خياله وكان يخشى مواجهة ليلى الواقعية. كان ولا يزال تعاملنا مع المقولات من هذا النمط، لهذا نُعلي من شأن «المرأة» رمزاً وديناً وشعراً ولكنها في القوانين والأعراف، أي في الواقع هي دون ذلك، تواجه السطوة الذكورية والإكراهات الدينية والقانونية في الخضوع إلى زوجها مع مخاطر الضرب أو العقاب الذي تعانيه أو أعباء تربية الأولاد التي تتحمّلها. وأيضاً نُعلي من شأن «الإنسان» سياسةً وديناً وأدباً، بينما هو في الواقع سواء الجلاّد أو الطاغية المتألّه الذي يتناسى بشريته وجبلّته، أو الضحيّة والمنبوذ كما تدلّ على ذلك الإختراقات الفاضحة لحقوق الإنسان في أكثر من بلد. إنزال الفكر إلى الواقع يتيح سبر الوقائع كما تتبدّى في عرائها أو تتجلّى في خصوصيتها دون خطاب التبجيل الذي يحجب قسوتها أو سطوتها، أو خطاب التهويل الذي يُخفي بهاءها أو جلالها. خاصية التعامل مع الواقع اليومي أنّنا إزاء الحياة في أبهى تجليّاتها وتكمن الحصافة في التعبير عنها أو الكتابة حولها كما تتبدّى للعيان، أي التفكير فيها من وجهة نظر معرفية أو أدبية (قصص أو روايات) وليس من خلفية إيديولوجية أو إنتهازية.

كيف تقرأ ما حدث بيننا وبين مصر على لعبة كرة أنتجت حالة حرب وفي نفس الوقت عودة لوطنية كانت لوقت قريب عاجزة عن بعث نفسها بأي شكل؟

أظنّ أنّها المرّة الأولى في دنيا الرياضة تُحدِث كرة القدم أزمة دبلوماسية بين بلدين. بينما عجزت المؤسّسات السياسية أو الدينية في ديارنا عن تعبئة الجماهير لأنّها فقدت المصداقية في «سياسة» الأفراد بعدل وتوازن، قامت كرة القدم بشحذ الإرادات

الجماهيرية لأنّها ليست مجرّد لُعبة للظفر بالفوز، وإنّما أضحت مؤسّسة بشرية تعبّر فيها الجماهير عن تعاستها أو اعتزازها. بينما انعدمت الحرية على الصعيد السياسي (انعدام السلوك الديمقراطي أو المعارضة البنّاءة) وجدتها الجماهير في المؤسّسة الرياضية. ولا شكّ أنّ المسئولين في مصر والجزائر قاموا باستغلال هذا الهيجان الجماهيري لخدمة أغراض سياسية ضيّقة بتوجيه العداء والحقد نحو البلد الآخر. لكن ردّ الفعل المصري كان غير متوازن واندهشتُ من وجود جماعات على الشبكة، في الفيس بوك مثلاً، أنشأت صفحات عنوانها «أكره الجزائر» وهو تعميم فاحش ولا مبرّر له انخرطت فيه النُخبة المثقفة في مصر ممن تهوى السهرات والكاميرات للنَيل من كرامة بلد بأكمله بالإعتداء على رموزه والقدح في تاريخه دون تمييز أو تعقّل أو رويّة. والعجيب أنّ البلد الذي يختصر مصيره في كرة القدم يحيا بلا شكّ أزمة في الثقة بالنفس، لأنّ تاريخه أو تراثه أو ثقافته تغنيه عن السقوط في الإنفعالات الصبيانية أو التنديدات الهستيرية. لا شكّ أنّ لمصر حضارة راقية ولكن هذا لا يبرّر النجاح في جميع الميادين. فلا بدّ القبول بالفشل أو الإخفاق الذي هو جزء لا يتجزّأ من الحياة. أن تكون لمصر حضارة راقية، لا يعني أن تكون لها الأولوية على الجميع أو الأسبقية على الآخرين. مثلاً الولايات المتحدة الأمريكية هي في ريادة الأمم وتتحمّل اليوم مسؤولية فشلها في السياسة الخارجية كما فعل باراك أوباما بتصحيح الأخطاء الناتجة عن النزعة الوثوقية والإستعلائية للرئيس الأسبق جورج بوش. على مصر والجزائر أن تتعلّما التواضع من مدرسة التاريخ لأنّ هناك حضارات أو إمبراطوريات سبقتنا (الصينية، الفرعونية، الحمورابية، الإغريقية، الرومانية، الإسلامية، العُثمانية) وهي اليوم مجرّد أحلام جماعية أو آثار معمارية أو نصوص أدبية وسياسية ودينية أوأفلام وثائقية أو سينمائية لا غير.

هل يمكن القول أن كرة القدم هي أفيون الشعوب كما قال ماركس عن الدين أم نحن أمام شيء آخر ينتج معه رؤية أخرى؟

كرة القدم هي أفيون الشعوب إذا كان استعمال رموزها موجّها نحو مطامع إيديولوجية أو أغراض سياسية. كرة القدم لا هي الداء ولا هي الدواء، إنّها لُعبة مفتوحة على الرهانات وتتمفصل بالإرادات، فلا يمكن نعتها بالخير أو الشرّ ولكن «إستعمالها» يتأرجح بين هذا وذاك. مثلاً السكّين لا يحتمل في ذاته الخير أو الشرّ

ولكن استعماله يحتمل أحدهما أو الآخر، إذا كان استعماله من أجل قطع الخبز أو إصلاح الآلة أو من أجل تهديد الآخر أو اغتيال الشخص. كرة القدم هي كذلك: يمكن اعتبارها كموعد جماهيري للتعارف والتعايش وتقاسم الأفراح والأنغام، وكفرصة اِقتصادية في تسويق المنتجات لها علاقة بالرموز الرياضية، ويمكن استغلالها لمرمى سياسي أو لغاية دينية، أي وسيلة في نفي الحريات أو قمع الأصوات. تدخّل مثلا يوسف القرضاوي في أوجّ الأزمة بين مصر والجزائر للتنديد بهذه الفتنة وليقول بأنّ كرة القدم هي مجرّد لُعبة. هذا غير صحيح، لأنّ كرة القدم لا تنعزل عن الرهانات السياسية أو المواقف الهويّاتية أو الدوافع الإقتصادية أو البواعث الإجتماعية. بوصفها مؤسّسة رياضية، لكرة القدم رموزها ومفاعيلها وأيضاً روّادها وأعلامها: بالأمس كان الملك أو رجل الدين هو حارس الهوية أو الوصيّ على مصير الأمّة. أصبحت اليوم نجوم الرياضة والفنّ هي الأكثر شعبية والراعية لذخائر الأمّة والحاملة لآلامها وآمالها.

ما دور الفلسفة في إنارة المواطنين بهويتهم الجزائرية اليوم حيث كان الإتهام المباشر موجه لهذه الهوية وتاريخها وغير ذلك؟

أتعجّب أحياناً من الذين يُشهرون هويتهم الفرعونية في مصر كما يُشهر المحارب سلاحه ويستعملون هذا الإشهار في تنمية الحسّ الوطني ذي النزوع النرجسي بالنَيْل من كرامة الآخرين ونَفي تاريخهم وتراثهم بشطحة صبيانية. أتساءل بحقّ: ما الجدوى من الحفاظ في المكتبات أو المتاحف أو الذاكرات على ماضي عريق بينما الحاضر هو في غاية التخلّف أو الطغيان أو الإنهيار؟ للإغريق أيضاً تاريخ عريق ولكن اليونان هي اليوم في مؤخّرة الدول الأوروبية. للولايات المتّحدة تاريخ حديث إبتدأ مع اكتشاف العالم الجديد وتعميره بالهجرة وهي اليوم في طليعة الأمم والحضارات. إذا كان الماضي فخر الأمّة وحاضرها مصيبة عليها من جرّاء الطغيان السياسي أو التخلّف الإجتماعي أو التدهور الإقتصادي، فلا كرامة لهذه الأمّة. لهذا من الأولى التعامل مع الهوية ليس فقط من خلفية تاريخية قائمة على تبجيل الماضي والعيش في مخيالاته وأحلامه، ولكن أيضاً إنطلاقاً من الحاضر في تشكيل حياة معاصرة وراقية أو بناء واقع راهني لأبناء البلد. الهوية التي لا تُحسن التعامل مع حاضرها وبناء مستقبلها هي مجرّد نزوات صبيانية أو أوهام عابرة. الفلسفة بما هي ممارسة فكرية في التأمّل في رهانات الحاضر تتيح للمواطن في الجزائر التعامل مع

هويته بكثير من التعقّل والتفاعل وبقليل من الإحتدام والإنفعال، وألاّ يأخذ الهوية في معناها الضيّق كاكتفاء ذاتي أو انفعال نرجسي أو انغلاق فردي أو جماعي، ولكن كاختبار في مجاوزة عوائق الزمن ومصادفات الحياة وكخبرة في ابتكار الحاضر وصناعة الذات. هل يتعلّق الأمر هنا بطوبويات مستحيلة؟ لا، إذا أحسن الجزائري استعمال هويته لأهداف براغماتية وجماعية وأن يذكّر مسؤوليه السياسيين بأنّ الهوية تُصرَّف بصيغة الجمع وبصيغ الحاضر والمستقبل وليس فقط الماضي، فهي ليست حكراً على أحد لأنّها ملكية الجميع.

ما هي الطريقة المثلى لتفعيل ديناميكية الجزائر الثقافية في الداخل والخارج؟

الأزمة اليوم هي في نبذ الثقافة أو استعمالها لغايات إشهارية أو إيديولوجية. لا أقصد بالثقافة المهرجانات أو الأداءات التقنية أو الفنية، فهذا فقط الشكل «البرّاني» وليس المحتوى «الجوّاني»، وأقصد بالمحتوى الحصافة والحذاقة، لأنّ الإنسان المثقّف هو الحاذق والمتبصّر بالشأن المعرفي واليومي، له باع في فحص الأمور بميزان الرويّة والتعقّل والتبحّر في المعارف والفنون، والأكثر من ذلك هو «التحلّي» بما يتثقّفه، التحلّي بالمعنى المزدوج: الجمالي (مثل ارتداء الحِلى) والخُلُقي (الإلتزام بما يفقهه من الشأن المعرفي). تفعيل الحركة الثقافية مرهون بهذا التحلّي الجمالي والخُلُقي، لأنّ الثقافة هي أعمق من أن تنحصر في مناسبات مهرجانية أو بيانات مؤسساتية: إنّها نتاج إبتكار ذاتي أو صناعة فردية قابلة للتفاعل والتداول. للجزائر قوى فاعلة في الثقافة والأدب والفلسفة والفن. من الأجدر بناء «الرصيد» في شكل مخزون فكري يعبّر عن تجارب في الحياة أو خبرات في التفكير، وأداء «الصفقات» بإزاحة هذا الرصيد الجزائري عن تربته وجذوره لينتقل من الصنف الجزائري إلى النوع البشري فيتعمّم أو يتعولم: والسبيل إلى ذلك هو التفكير بأدوات معرفية لغايات معرفية تخلو من أغراض إيديولوجية، والترجمة كمفتاح لأبواب العالمية، وإقامة الندوات والمؤتمرات والورشات كمحطّات للتلقّي والتلاقي، واستغلال الشبكة (الأنترنت) للإتّصال والتواصل. أتعجّب كيف نفتخر بأسماء لامعة وُلدت في أرض الجزائر مثل القدّيس أوغسطين أو الأمير عبد القادر أو جاك دريدا، تظهر بين الحين والآخر خلال مناسبات هي نتاج قرارات سياسية (فردية أو جماعية) لتختفي على التوّ، دون أن تكون لهذه الأسماء من آثار فاعلة

فـي ترقية هويتنا من منغلقهـا التاريخي والديني إلى منفتحها العلماني والكوني. فهل تحتاج هويتنا للقدّيس أوغسطين لتتدعّم من الداخل وتنقطع عن الخارج؟ هل تخدم هذه الشـخصية الفذّة باقتفاء أثرها أم تسـتخدمها لأغراض ضيّقة وقاتلة؟ إنّها إحدى مفارقات التعثّر الثقافي الذي نحياه ما دمنا نختزل الثقافة في مناسـبات عابرة تشـتهر فيهـا الأسـماء أو تُوزَّع فيها الألقاب أو الجوائز دون التحلّـي بها على صعيد الفكرة والسلوك أو المنهج والرؤية.

ماذا تقرأ هذه الأيّام؟

أقـرأ المقالـة التي كتبها إمانويل كانط «ما هي الأنوار؟» والتي قام ميشـال فوكو بالتعليق عليها في إحدى محاضراته في الكوليج دو فرانس. إنّنا نحيا اليوم في الوطن العربـي ظروفـاً مشـابهة لعصر كانـط، لكن بدرجة أقـلّ. الأنوار هي دعوة لاسـتعمال العقـل بتدبّـر وروية فـي التواصل بيـن الأفراد، وجـاءت في أوجّ السـطوة السياسـية والدينيـة مـع فقدان مصداقيتها علـى أرض الواقع. جـاءت مقالة كانط لتنـدّد بالرقابة الممارسـة على الصحافة، واسـتفحال القمع السياسـي والخرافات العقائدية بوجود ما كان يسـمّى بالطاغيـة المتنوّر (le despote éclairé) والعجيـب أنّ هذا اللقب ينطوي على أوكسيمور (تلازم الضدّين): من جهة الإستبداد السياسي ومن جهة أخرى الإنارة الفكرية. فهل تتعايش في الفرد نفسـه الإسـتبداد والإنارة؟ لأنّ أحدهما مخالف بطبعه للآخر: الإنارة الفكرية تستبعد العتمة الإستبدادية. لكن تيقّن كانط أنّ المستبدّ يستعمل الفكـر أو الثقافـة ليعوّض فقدان المصداقية أمام من يسـوس حياتهـم ومصيرهم. إنّها حيلة دفينة في الحفاظ على مكاسـب الحُكم السياسـي أو الديني بالبراعة في البلاغة أو الأفـكار. وهـذا أمـر نألفه عنـد العديد من الحُكّام فـي أكثر من بلـد عندما يُصبح التألّـق الفكـري والبلاغي آلة في المحافظة على النفوذ السـلطوي. الأنوار كما فهمها كانـط وكمـا تسـاعدنا اليوم على فهم واقعنا هـي اليقظة تجاه هذا الإسـتعمال الدنيء للفكـر أو الثقافـة من أجل تدعيم السـلطة. لهذا جاءت الأنوار كدعـوة لتعميم الثقافة واسـتعمال العقل، لأنّ تواطؤ الثقافة والسـلطة يخدم بالأحرى الإنفعالات الجماهيرية التي تقف أمام الحنكة السياسـية والمهارة الفكرية واللسـانية للمسـتبدّ موقف الدهشة والتمجيد، فيغيب العقل أو التمييز تاركاً المجال للإفتتان وسحر اللسان.

وماذا تكتب؟

لا أنقطع عن الكتابة لحظة واحدة أينما توجّهت، فالقلم دائماً في محفظتي أو الحاسوب النقّال في شنطتي، لأنّ الكتابة مثل الصيد، تترقّب إنبثاق الأفكار أو الخواطر لتقيّدها بالعبارات أو الأساليب مثلما يقيّد الصيّاد غنيمته. والكتابة التي أباشرها هي خواطر أو تأمّلات حول ما أحدسه من حولي وأنشره في بعض الصُحُف مثل ملحق الأثر، أو تفكيرات عميقة تتطلّب أدوات نظرية أكثر ثراءً وبلورة. وأخصّ بالذكر ترجمة ميشال دو سارتو التي أباشرها، خصوصاً كتابه «إبتكار الحياة اليومية» (L'invention du quotidien)، والقسم الثالث من **تأويلات وتفكيكات**، على العلم بأنّ القسم الثاني صدر تحت عنوان «الإزاحة والإحتمال». بالإضافة إلى المشاركة في بعض الملتقيات بدراسات كما كان الحال مع مهرجان تاء الشباب في البحرين حول جاك دريدا في شهر أوت الماضي، وفي شهر مارس المقبل في الملتقى الدولي حول فلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا) في جامعة الرشيدية بالمغرب، والمشاركة في مجلّة «أوراق فلسفية» في عدد حول ميشال فوكو طلبها منّي الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية من كلية الآداب بجامعة القاهرة. فالكتابة كما نرى هي صيد لا ينضب، تتحيّن الفُرَص المتاحة لإصابة الهدف. وهنا أستعيد الثلاثية التي أشار إليها محي الدين ابن عربي «النظرة - الرمية - الضربة» وهي مهارات أو فراسات نبوية تساعدنا على مقاربة الكتابة بوصفها «نظرة» في الإلمام بالفكرة، و«رمية» بقذف العبارة، و«ضربة» بإصابة المعنى. فهي لا تنفكّ عن خصوصيتها «البوليموسية» (الصراعية) كما أرادها القدماء من الإغريق. في الكتابة نحن في حرب ضدّ التمويه أو التشويه، ومن أجل التنوير وابتكار الحقيقة. إنّها درعنا الواقي وسلاحنا الراقي، من أجل المعرفة.

من دريدا إلى ابن عربي ودو سارتو:
الحدث والواقعة

حوار مع الكاتب أيّوب المزيّن(*)

تنطوي أعمالك، منذ الإصدار الأوّل «تأويلات وتفكيكات»، وحتى آخر كتاب نشرته تحت عنوان «الإزاحة والاحتمال»، على وجود مشروع فكريّ مطّرد، ينضج بصدف بحثية قد تكون عجائبية إلى حدّ ما، خاصة وأنّ إحداثيات غوصك المُزلزِل (تأويليّ وتفكيكيّ في آنٍ) تجترحُ تقاطعات متناثرة بين الفكر العربي والفكر الغربيّ، باستحضار ابن عربي ودريدا مثلا. كيف تفسّر هذا الاهتمام المزدوج فوق صفيحة مرتعشة بالغموض ومسكونة بالتدافعات؟

في الحقيقة، لا أدّعي أنني حامل لمشروع فكريّ، وما أقوم به إنّما هو قراءات أو تأويلات للفكر العالمي الكلاسيكي منه والمعاصر، والعربي منه والغربي. لا أبدأ في قراءاتي من منطلق مذهبيّ، وإنما أعتبر الأفكار أو الفلسفات آليات فكرية ووسائل لغوية في فهم ما أنا بصدد قراءته، فلهذا السبب لا يختلف عندي الاهتمام بين الفكر الكلاسيكي والمعاصر أو الفكر العربي والغربي. إذا استعملت عبارات لفتغنشتاين وميشال دو سارتو، تصبح «الأفكار» أدوات في صناعة الواقعة الفلسفية، مثل ما تستعمل الأدوات اليدوية في صناعة الوقائع المادّية. إذا أخذت مثال ابن عربي، الذي اشتغلت عليه، فإنّ منطلقي كان هو نقل أدواته الفكرية من سياقها المذهبي والروحي إلى سياق نظريّ وفلسفيّ تصبح بمُوجبه هذه الأدوات «مفاهيم» وأطر نظرية لقراءات معاصرة. لقد مكّنني هذا النقل، الذي سمّيته «الإزاحة» (طالع كتاب: الإزاحة والاحتمال؛ إزاحات فكرية)، من قراءة دريدا والفكر المعاصر بخلفية ما فهمته عبر نص ابن عربي. والعكس عندما قمت بقراءة ابن عربي بمفاهيم مستقاة

(*) حوار نُشر في موقع الأوان: من أجل ثقافة عقلانية علمانية تنويرية، الأحد 11 أبريل 2010.

مـن الفكر المعاصر، على وجه التخصيص ميشـال دو سـارتو الـذي كان، هو الآخر، متخصصا في التصوّف المسيحيّ.

يبـدو حديثـك عن اسـتعارة توصيـف «الأدوات» للتدّليل على «الأفـكار»، بغاية انتشـال الفلسـفة من التّجريد إلـى الواقعية، مغريا جدا. لكنّ الأمـر يبتغي التحقّق من فعاليّة السّفر بالأدوات التأويلية من حيّز نصّي إلى حيّز نصّي آخر. أين تكمن تجلّيات الإزاحة، بما يبرز «لاإعتباطية» الأحكام، من خلال ما اشتغلت عليه لحدّ الآن؟

تكمن العلاقة، بين نصّ ابن عربي وأدوات دو سـارتو في قراءة النّص العرفاني مثلا، في الأولويّة المُعطاة لمسألة الأصل من حيث كونه مرافقا لكل كينونة أو هوية، لا يسـبقها ولا يتعالى عليها. ويتبدّى هذا الأصل في التجليات عند ابن عربي، والتي تصطحـب الوجـود مثلما يظهـر هذا الأصل عند دو سـارتو في «عـودة الماضي» في صلب الحاضر أو «الذاكرة في التاريخ» أو «الهواجس الفردية والجماعية» في الأفعال البشـرية بنـاءً على قراءته لفرويد. الأهميـة الثانية مُعطاة مثلا لتواطـئ الأضداد، الذي يتجلّـى فـي نصّ ابن عربي عبر الجمع بين الشـيء ونقيضه (تأويله المسترسـل لعبارة أبـي سـعيد الخرّاز «كيف عرفت الله؟ عرفتـه بالجمع بين النقيضين، ثمّ تلا الآية: هو الأوّل والآخـر والظاهـر والباطن»)، ولدى دو سـارتو عبر التركيز على ما يسـمّى في أوجـه البيـان التناقـض الظاهـري (oxymore) في قراءته للعرفان المسـيحي. تتجسّـد الأهميـة الثالثـة في سـؤال الهويـة حيث تسـتبعد الوحدة، وتسـتلزم في الوقت نفسـه الكثرة، كما نجد ذلك عند ابن عربي مع الإله والأسـماء الحسـنى عبر مقولة «هو لا هو»، ولدى دو سـارتو مع وجود الغيرية في الهوية من خلال طغيان أطياف الماضي علـى وقائـع الحاضر في الزمان والمكان أو مـن خلال همينة الهواجس والهموم عند الفرد في الذاكرة والأحلام.

لا تكُـفّ عدد من القراءات المعاصرة عن المباغتة، كعنصر أساسـي في صناعة الحدث بلغة دو سارتو، كأنْ نقرأ في عملكَ «الإزاحة والاحتمال» بابًا جديرا بالتفحّص فيما سمّيتَهُ بقراءة مفكّر معاصر، هو دريدا، بمفاهيم وسيطية، استأثرتها من ابن عربي. فما هي بعض أوجه المُضاهاة بين النّصين الرّبيبين؟

الأولويـات التـي ذكرتها (الأصل، الضّديـة، الهوية) هي ما يميّـز قراءتي لدريدا لأنهـا حاضـرة بكثافـة فـي نصوصـه وقراءتـه للتفكيـر الغربـي؛ لا ينفـكّ الأصل عن

العودة في شكل أشباح تنتاب الوعي أو الحاضر أو الحضور، كما تميّز الضدّية كلّ حقيقة نصية أو وجودية، كما أنّ الهوية مطبوعة بالغيرية، لا تنقطع عنها ولا تقوم بدونها. ثم إنّ نمط الكتابة عند دريدا يضاهي نظيره عند ابن عربي من حيث الأهمية القصوى التي يوليهما أحدهما والآخر لما أسمّيه »مادّية أو هيولى» الواقعة النصية (أهمية الحرف عند ابن عربي، مقولة «الحروف أمة من الأمم»؛ أهمية الكتابة عند دريدا). هناك اهتمام، وحتى همّ فلسفيّ وفينومينولوجيّ بظاهرة الكتابة، أي بظهورها وظاهريّتها. فليس غريبا أن نجد اهتماما مشتركا بالأصول اللغوية، اللغة ليس كنسق ألسنيّ وإنّما كاحتمال تأويليّ وانهمام رمزيّ، بمعنى الرؤية الخارقة والحادّة في التأمل في طبائع المفردات وجبلّة المقولات. لهذا السّبب نجد عند دريدا مفردات مركّبة بطريقة شبه جرمانية (subjectile-catasropique-exappropriation-fantômachie) للتعبير عن رؤيته المتبحّرة للوقائع التي يقرؤها على غرار مقولة الاختلاف بالحرف aفي la différance الدّالة على المباينة والإرجاء. في المقابل، نجد عند ابن عربي نفس الاهتمام خصوصا مع فعل الأمر «كُنْ» (دليل التّكوين) الذي يعطيه أبعادًا أنطولوجية وتأويلية هائلة، ومع فكرة «الو - جود» من خلال مقولته «عن الجود صدر الوجود». بمعنى أنّ الوجود يشتمل على الجود (عطايا ونفحات (ويتوقّف عليه، ليس فقط على الصعيد النظري البحت ولكن في المقولة ذاتها.

ما موقع التأويل، بالنّسبة إليك، في قراءة نصوص ابن عربي، دريدا، دو سارتو؟

للتأويل موقع محوري، ليس فقط كأداة في الكشف والتقصّي، ولكن أيضا كاستفسار واستفهام حول مبادئ الأمور (أوّل الشيء) ومقاصدها (مآل الشيء .(وبين المبدأ والمعاد، أو الأوّل والمآل، يشتغل التأويل كانعطاف لغويّ وفلسفيّ ورمزيّ. تبدو أهميّة التأويل من حيث أنّه يتيح قراءة النّص كمسار أو سيرورة انطلاقا من جذوره الاشتقاقية وبذوره الرّمزية وانتهاءً بأهدافه العمليّة أو أغراضه الفكروية (= الإيديولوجية)، مرورًا بملابساته الآنية وتمظهراته المؤسساتية. بهذا المعنى يكون التأويل عبارة عن مواكبة حدث النّص من لحظة بروزه حتى سياقات تأثيره، أي الوقوف على مراحله وأطواره ومتابعة طريقة تشكّله واشتغاله. بحديثي عن التأويل، أمارسه بالمعنى الذي تطرّقت به إليه. وذلك بالبحث، في النّصوص التي تردّدتُ عليها، عن الأمر الذي جعلها ممكنة وأتاح تركيبها وتوسيعها. أبحث في نصوص

دريدا وابن عربي ودو سارتو عن الأمر الذّي منحها القوّة النظرية والكثافة اللغوية وجعل منها مرايا بعضها لبعض. هكذا إذن أقرأ دريدا بابن عربي من خلال دو سارتو، مع الحفاظ على التّماسك في الإحالة بينها ومراعاة التّباين الذي يميّزها؛ فأقرأ بأدوات لأستخلص مفاهيم ولا أقرأ بانتسابات لأصبو إلى تطابقات.

لازمتَ نصوص دو سارتو منذ السّنوات الأولى في الجامعة، وأعدتَ اكتشافه، برؤية ناضجة، بعد اشتغالكَ على ابن عربي. ما الذّي يحفزّكَ على الاعتناء، بالترجمة والتحليل، بما أنتجه هذا الرّجل، مع أنه لم يلق اهتماما علميا واسعا في الغرب وفي فرنسا خاصة؟

ما أثار انتباهي عند ميشال دو سارتو هو تلك البراعة في التحكّم في مفاتيح المعارف الإنسانية وقراءة العرفان بالتحليل النفسي من خلال التجارب اليومية. غالبا ما كنّا، في الفكر الفرنسي المعاصر، ننعتُ ميشال دو سارتو ككاتب مُبعثَر وتائه في حقول المعرفة ودهاليز النظرية. وجاء هذا الحكم نتيجة اهتمام دو سارتو بموضوعات أثارت انتباهه كالعرفان والتاريخ والتحليلي النفسي وسوسيولوجيا الممارسات اليومية، وقام بقراءتها وبالتمعّن في ملابساتها وتشكيلاتها بإتباع بعضها لبعض؛ فقرأ العرفان من منطلق تاريخيّ تدعّمه النفسانيات وقرأ التاريخ بمعطى عرفانيّ تشهد عليه الممارسات العادية. وكأنّ هذه المعارف أضحت مرايا متقابلة تنعكس موضوعات بعضها في البعض الآخر. منطلق ميشال دو سارتو هو الأصل الذي تنبثق منه الوقائع أو الأفعال، لكن هذا الأصل ليس شيئا خفيّا أو مفارقا وإنّما محايثا ويتبدّى في «الحدث» ذي المفاعيل المُمتدّة. فالحدث يظهر كقطيعة مع نظام زمني سابق ليهيِّئ لإدراكات وتأويلات يشترطها بقدر ما تمنحه الدّيمومة والخلود. يبدو الحدث كبؤرة انطلاق وامتداد ذات تأثيرات واسعة ولاحقة، وما ينطلق من الحدث هو «الواقعة» كمحاولة تأويلية في فهم هذا الحدث. وعليه، تلعب ثنائية الحدث والواقعة ذات الدّور الذي تؤدّيه ثنائية الفهم والتفسير أو المشهد والتعبير أو الأمر والتّدبير، بمعنى كلّ ما يحدث قطيعة في نظام العالم ويقتضي وسائل فهمها أو قبولها أو نقدها أو مقاومتها.

في كتابه ابتكار الحياة اليومية، يتطرّق دو سارتو لطرحٍ بالغ الأهمية مُتعلقٍ بمفهوم «الإنسان العادي». أيتسنّى لنا فهم هذه الفكرة من منطلق الوقوف على

الواقعة كامتداد للحدث؟

من هذا المنطلق، لا يصبح الحدث مجرّد موضوع لتأويل منهجي أو علمي تمارسه النخبة، وإنّما كلّ ما ينتاب الوعي ويؤثر فيه ليسلك دروبا أو مسارات أخرى. في هذا الصّدد، يكون الحدث موضوع فهم وتفاهم من قبل الرؤية النظرية التي يمثلها العالم أو الملاحِظ أو المثقف، وفي الوقت نفسه من قبل الرؤية العادية أو البسيطة التي تتجلّى في إدراكات الإنسان العادي، ففي كلا الجانبين يتعلّق الأمر بحدث يحتاج إلى فهم أو إيضاح ويختلف الجانبان فقط في الدّرجة أو العُدّة.

تتعامل الرؤية النظرية مع الحدث من خلفية معرفية تقنية ومعقّدة مثل استعمال الإجراءات المنطقية أو اللغوية أو الإبستمولوجية في مقاربة الحدث .بينما تتعامل الرؤية العادية مع الحدث من خلفية معرفية ولكنّها معرفة حسّيّة وحدسيّة تتوافق والطابع البسيط والاعتيادي للإنسان كما يُكتشف في الحياة اليومية. فهناك مقاربتان مختلفتان ولكنهما تتناسبان في طريقة إدراك الحدث والسّلوك وفق نتائجه وآثاره. ما يجمع إزاء الحدث بين الرؤية النظرية والرؤية العادية هو «الممارسة»، لأنّ الفاعل المعرفيّ يستعمل أدوات خاصة بحقله العلميّ في مقاربة هذا الحدث، والفاعل العاديّ يستعمل أدوات أخرى تخصّ مجاله اليومي. في هذا المضمار، تصبح الرؤيتان كلتاهما عبارة عن واقعة تشتغل على الحدث؛ نفهم من هذا القول أنّ الواقعة هي تفسير، أيّا كانت طبيعته (تفسير نظريّ أو تفسير عاديّ)، لحدث يشترطها ويكون سببا في إمكانها.

بالعودة من التأويل عند دو سارتو، بمعيّة جدلية الحدث والواقعة لديه، إلى قراءة دريدا بابن عربي – وقد كان دريدا نفسه، في رسالة وجّهها إليكَ سنة 1998م، قد طلب منكَ أن تلخّص له مذهب ابن عربي لما أثاره من إعجاب، عبرّ عنه بابتسامة، بقراءتك المستجدّة لنصّه (وقد فعلتَ)- أيصبح التأويل نفسه حدثا؟ وإلى أيّ مدى تأثّرت هذه القراءة بالوقائع القبلية التي سبقتها؟

نعم، فحدث التأويل حاصل وهو يسمح بواقعة التفسير. لكنّ هذه الواقعة تشترط بدورها الحدث في علاقة اصطلحت عليها اسم «اللاّدونية» لأنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر، فهو شرط إمكانه وعلّة وجوده. بناءً على هذه الفكرة تصبح القراءة التي قمت بها لحدث دريدا قراءة «لادونية» إذا لم أدرج واقعة ابن عربي ودو سارتو.

فهنـاك تكامـل بل وتعاضدٌ هيكليٌّ بين هذه الوقائع في ملامسـة أحداثها مثلما يكتمل الفهـم بالتفسـير أو المشـهد بالعـرض والتعبير. كانـت بعض المقـولات التي أدرجها ابن عربي في مقاربة عالم الخيال أمرًا أساسـيا في قراءة «الطّيفية» التي تشـكّلت منها نصوص دريدا عندما جعل من الأشباح أو الأطياف صلب تصوّره للحقيقة والوجود. مـا كتبه ابن عربي بشـأن الوهـم والخيال كان بمثابـة إيماءة تأويلية في مقاربة سـؤال الأطياف عند دريدا. وقد كان ما بلوره ميشـال دو سـارتو بشـأن ما يسـمّيه «الاشتغال على الحافة» كمؤشـر في الوقوف على الجانب الخيالي عند ابن عربي والطّيفي عند دريدا، لأنّ فكرة «الاشتغال على الحافة» تستلزم التموضع بين مجالين: مجال الواقع ومجـال الافتـراض (أو الاعتبار) مثلما يصبح الخيال فـي تصوّر ابن عربي جامعًا بين برزخ الوجود وبرزخ العدم، ويصبح الطّيف في فلسفة دريدا جامعا/ فاصلا بين الشيء وأثره لأنّ الأثر هو الشيء و«لا هو» ويضحى الطّيف حقيقة تتوسّطهما.

هذه المرايا العاكسـة بين الفلسـفات أو أنظمة التفكير، كما ذُكرت معالمها عند دريـدا وابـن عربي ودو سـارتو، لا تُبدي تناسـبات هي مجرّد إسـقاطات أو تلفيقات وإنّمـا تجعـل من كلّ مفهوم اسـتجابة أو إثـارة لمفاهيم أو إشـكالات أخرى لا يقوم بدونها ولا توجد بدونه، فكلّ مفهوم أو مقولة جاءت لتدُلّ على شبكة من المقولات المغايرة تثيرها بقدر ما تثريها، وتشترطها بقدر ما تشترط بها.

«سؤال الفلسفة في الثقافة المعاصرة»

حوار مع الروائي سمير قسيمي

أولا نعزينا في المفكر محمد أركون الذي شكل رحيله خسارة للفكر العربي والعالمي.

إنّها خسارة للفكر النقدي الذي فقد هذه السنة ثلاثة من أقطابه: محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، محمد أركون. طرح صديق لي، أمين رحّال، عن سيمياء هذا الحدث، بأن يرحل في السنة نفسها هؤلاء المفكّرين. أقول أنّها ليست لعنة الفكر، بل محض الصدفة. سنة 1984 مثلاً، شهدت ثورة كانطية في التفكير النقدي العربي ببروز «نقد العقل العربي» للجابري و«نقد العقل الإسلامي» لأركون. إذا شهدت سنة 2010 رحيلهم الواحد بعد الآخر، فإنّه منعرج جديد في طريق النقد والبحث والمعالجة، لأنّ هناك مفكّرين يشتغلون بحزم وعزيمة وأجيال صاعدة حاملة لأحلام وآمال. إنّها خسارة برحيلهم، ولكنها تجارة رابحة بتداول أمّهات كتبهم ومعارفهم وفنونهم في القراءة والسبر والتمحيص. الأمر المحزن أن يرحل أركون بعيدا عن موطنه الأصلي، فيُغيَّب مرّتين: مرّة في حياته بهجر أعماله والقدح في نواياه واجتهاداته، ومرّة في مماته بغيابه على المستوى الرسمي وغيابه في مثواه الأخير عن بلدته تاوريرت ميمون. لكن رحل الرجل مرفوع الرأس كما عاش مرفوع الرأس يقرأ التراث قراءة هادئة ومتأنية ورصينة وعالمة بعيداً عن أشجان السلطة السياسية أو الدينية، بعيداً عن حصاد النجومية والألقاب، بعيداً عن التسلّط والوصاية والاحتكار. لقد كان «الإنساني» الذي كان همّه تحرير تاريخه وليس سجنه، إنصاف مجتمعه وليس خذله، عقلنة دينه وليس استعماله لأغراض أو حسابات. لقد كان الرجل صادقاً وفي ذلك فخره وعالميته.

يقال أن محمد شوقي الزين معجب بالمفكر والفيلسوف علي حرب، هل يعني

ذلك تأثره به؟

هناك ميول فكري قادني إلى علي حرب منذ أن كنت طالباً في الفلسفة في جامعة وهران. عندما قرأت كتبه الأولى وخصوصاً «نقد النص» و«نقد الحقيقة»، اصطدمت بمهارة الفيلسوف اللبناني في الأداء التقني والفلسفي في عرض أفكاره. كانت كتاباته ولا تزال تتميّز بالبراعة اللغوية والجودة التقنية والمهارة الفلسفية. جاء مشروعه نقد النص كخاتمة المشاريع النقدية، أي «مشروع نقد المشاريع» ليعلن أنّ الفكر أوسع من أي يُسجَن في مقولات صلبة وفارغة أويُجنّس في تقسيمات جغرافية أو تاريخية (فكر غربي، عربي، إسلامي..). فتح علي حرب الباب بمصراعيه على الفكر التداولي أو البراغماتي، وهذا المذهب استهواني منذ البداية، حتى وإن كنت أميل إلى القول بأنّ عصر المشاريع لم ينتهي، لأنّ المشاريع هي مجرّد خرائط في البحث أو برامج في ما يمكن أن يكون عليه الفكر في تجلياته السياسية والثقافية والمعرفية والمجتمعية. في البداية، كانت هناك محاكاة لعلي حرب على صعيد الأسلوب والفكرة، لكن لم تكن تبعية مطلقة. عندما طرح علي حرب فكرة «النهاية» (نهاية المثقف)، ملت بالأحرى نحو «التناهي» بقراءاتي لغادامير وفتغنشتاين. لأنّ فكرة التناهي هي أقرب إلى مهنة التفكير ومحنته. على العموم، يبدو لي فكر علي حرب في غاية الإتقان والانسجام. لقد عاب عليه البعض تكرار أفكاره من كتاب إلى آخر. ولكن دعني أقول بأنّ التكرار له قيمة تربوية ومعرفية هائلة. فلا يتعلّق الأمر بتكرار الأفكار ذاتها، ولكن تكرارها تبعاً لسياقات جديدة ومباحث مغايرة، ممّا يمنحها الحصانة الابستمولوجية والقوّة النظرية. لا ننسى أنّ التفكير الفقهي واللاهوتي تشيّد أيضاً على تكرار المقولات والبداهات ليستوعبها الضمير ولكن وراء دافع سلطوي وتوجيه إيديولوجي. يُعاب على الفلاسفة هجرانهم لمجتمعاتهم وحديثهم بالعسير من الكلام وبالمقفل من الأفكار. وأرى بالعكس أن ما يتكرّر في فكر علي حرب هو بالأحرى معركة ضدّ التوجهات المتطرّفة في الإسلام التي لها أداء تقني وتربوي في تعليم الشباب وجرّه نحو التطرّف بالإمكانيات الذكيّة وبالحيلة البيداغوجية. فهاهو علي حرب ينزل الفلسفة من عليائها الأنطولوجي ويقحمها في المجتمع ليستوعبها العموم، وذلك عبر إستراتيجية ذكية تعطي الأولية لتكرار المفاهيم والأفكار ولكن بأداء مختلف وتبعاً لأطروحة جديدة، وتعطي الصدارة للغة عربية مفهومة يستوعبها

الإنسان العادي. ليست الفلسفة مسألة طوبويات مفارقة أو صالونات نخبوية يتردّد عليها الفلاسفة، بل هي أداء يومي وممارسة عادية بلُغة بسيطة في متناول الجميع كمفاتيح في فهم الذات والعالم وإنارة المناطق المعتمة من وجودنا. وهنا أشير إلى ما يقوم به الصديق شايع بن هذال الوقيان بكتابة مقالات مُحكمة في جريدة «عكاظ» السعودية في متناول القارئ تربطه بهمومه وتساؤلاته المشروعة، وهي بلا شكّ كتابات تحرّره ولا تسجنه كما تقوم به الكتابات ذات المحتوى الدوغمائي حتى ولو كانت مفهومة وبيداغوجية.

أكثر الأسئلة تداولا حول الفلسفة، تلك المتعلقة بجدواها وتطبيقاتها في واقع ظاهره اللامبالاة بها. هل يمكن للفلسفة أن تحتل مواقع شبيهة بتلك التي كانت تحتلها إلى وقت قريب؟

يدفعنا هذا الأمر إلى طرح الإشكال الذي يخصّ موقع الفلسفة في خارطة المعارف والفنون. صحيح أنّ الفلسفة لم تعد لها الهيمنة المعرفية التي كانت لها في السابق. إذ استقلّت عنها الفروع المعرفية مثل الطبّ والهندسة والفيزياء والكيمياء والرياضيات والمنطق والتقنية وغيرها من المعارف والعلوم الإنسانية والدقيقة التي اكتسبت الاستقلالية والتخصّص. فلا عجب في ذلك بحُكم التطوّر البديهي للعقل البشري ولأنظمة المعرفة. لكن هل معنى ذلك موتها ونهايتها؟ لا أعترف بالنهاية ولكن بالتناهي. أقول أنّ تناهيها جعل منها فرعاً معرفياً كغيره من الفروع يُدرَّس أكاديمياً في مدارس أو معاهد أو جامعات ويتحصّل بموجبه الدارس على شهادة في التعليم ويتحصّل المدرّس على أجر أو مرتّب. مأسسة الفلسفة هو أمر بديهي بحُكم التعقيد الإداري والبيروقراطي والسياسات التنموية والاقتصادية والبرامج التعليمية والثقافية التي تحدّد لكل فرع معرفي مبادئه وقيمه ونتائجه. إذا انحسر نطاق الفلسفة، فالحاجة إليها لم تنحسر، لأنّ الدافع في تعاطي الفلسفة هو دهشة السؤال: ما هو الأمر الذي يشدّني إلى هذه الظاهرة أو تلك؟ ما هو الأمر الذي يجعلني أفعل أو أنفعل إزاء هذا الحدث أو ذاك؟ تربط الفلسفة الإنسان بذاته، لأنّه يتواجد في صلب أحداث مثيرة ينتبه إليها، تعتمل فيه، تحفّزه على التساؤل، تفتزّه وتجرّه إلى التجربة، تدفع به إلى التمفصل بواقعه، أي بذاته في مرآة وجوده. وبداهة السؤال والبحث المتواصل لا ترعاهما فقط المؤسّسات الأكاديمية ضمن برامج مسطّرة، ولكن يتعدّى نحو الصحافة

عبر الدراسات والمقالات (الجريدة)، نحو الإعلام عبر اللقاءات والمناظرات (التلفزة، الإذاعة)، نحو النشر عبر المجلاّت والكتب، نحو الفضاء العمومي عبر الملتقيات والندوات، نحو التخاصص عبر الأدب والعلوم الإنسانية التي تستقي من الفلسفة مقولاتها ونظرياتها وتستقي الفلسفة منها السبر الوقائعي والصبر المفهومي، إلخ. حتى على الصعيد الإقتصادي والتنظيمي، نجد مؤسّسات تعبّر عن نظامها الداخلي مرّة «سياسة المؤسّسة هي...»، ومرّة أخرى «فلسفة المؤسّسة هي...». وعندما نقول فلسفة المؤسّسة الاقتصادية نقصد جملة الأطروحات والتساؤلات التي تقوم ببلورتها إزاء واقع مُعَوْلَم تغمره المصالح والمنافسة والمتاجرة. فلا بدّ لكل مؤسّسة أن تتسلّح بفلسفة خاصة، أي برؤية نقدية وعقلية وبتساؤل لا ينضب حول الظفر بالفوز في معارك التبادل والبورصة وتفادي الخسائر والعثرات.

لقد قاومت الفلسفة في تاريخها العريق العديد من العقبات التي راهنت على أفولها، سواء تعلّق الأمر بأنظمة سياسية رأتها بعين الضغينة بحُكم الطابع المحافظ للسياسة والجانب النقدي والتثويري للفلسفة؛ أو بمؤسّسات دينية هي الأخرى رأتها بعين المقت بحُكم الهالة الدوغمائية التي تتزيّن بها، والإحساس بعظمة الرسالة التي تؤدّيها كراعية على القطيع وحامية لضميره وسلوكه. لكن رغم هذه العوائق التاريخية لم ينحسر نطاق الفلسفة سوى في الحدود التي فرضها التطوّر البشري والتخصّص التقني. لا ننسى أنّ العداء التاريخي تجاه الفلسفة جاء نتيجة الحذر من التيّارات الأجنبية، وتحمل الفلسفة في مفردتها بالذات مادّة منفاها أو اغترابها، لأنّها مفردة إغريقية تمّ تعريبها. حاول البعض اللجوء إلى مفردة الحكمة (الفارابي، ابن رشد) أو التحقيق (ابن عربي، ابن سبعين)، لكن بقيت مفردة الفلسفة بقوّتها النسقية وخصوصيتها المفهومية. العجيب أنّ العداء تجاه الفلسفة لم يكبح مطامع المذاهب المكفّرة لها من استعمال مقولاتها. فكيف كان بالإمكان صناعة الفقه والكلام دون خلفية نظرية تستقيها المذاهب من المنطق والبلاغة والحجاج، أي من صُلب التفكير الفلسفي؟ إنّه انقلاب السحر على الساحر وادّعاء الخصوصية الخالصة والهوية النقيّة بينما تخترقها الغيرية الفاعلة والعالمية الناضجة.

اليوم أيضاً لا نجد أيّ خطاب (سياسي، إعلامي، ديني، اقتصادي، ثقافي، أخلاقي، تربوي) يخلو من أسئلة مصيرية يتكفّل بها التفكير الفلسفي، لأنّ هوية

الإنسان لا تختزل في حضارة يصنعها بالتقنية والعلوم الدقيقة، أو في ثقافة يفبركها بالرمز والبلاغة، ولكن هو أيضاً مصير يجتاز العقبات، وعي يخترق العتبات، لا ينفكّ عن البحث عمّا يجعل مساعيه وتنقيباته ممكنة، وفي ذلك تكمن حقيقته. ولا أقصد بذلك الهاجس الوجودي في البحث عن المعنى، ولكن التأمّل الواعي والهادئ في اللغة واستعمالاتها التقنية واليومية، بحكم أنّ اللغة هي المبحث الرئيسي الذي ينبغي للفلسفة أن تتكفّل به اليوم، ليس فقط على صعيد المصطلح والمفهوم، ولكن أيضاً على مستوى الاستعمال التقني والعادي للغة. بعد انهيار الإيديولوجيات والمذاهب الفلسفية، بقي للفلسفة اليوم ذخائر اللغة للاشتغال على مادّتها وربطها بسياقها واستعمالاتها. ولنا الكثير نتعلّمه من كنوز اللغة العربية، لأنّ لغة الضادّ هي لغة الأضداد، لغة ثرية وخصبة تحتاج اليوم إلى إعادة الاستثمار بطرق ذكية بعيداً عن الإنفعلات التي تحبسها في القداسة، وعن الاستعمالات الإيديولوجية التي تحتكرها لغاية بلاغية وزخرفية تنمّق بها الخطابات. الفلسفة اليوم هي اشتغال نقدي وحفري على قوالب اللغة والخطاب، وسيكون كذلك حاضرها ومستقبلها. بدأ هذا النشاط مع الوضعية المنطقية ثم البنيوية ثم السيميائية ثم التفكيكية والتأويلية والتداولية، وهي كلّها أوجه مختلفة للمشكلة ذاتها: علاقة الفلسفة بواقعها هي علاقتها باللغة التي تشتغل عليها، لأنّ من أراد تغيير الواقع، فعليه تغيير اللغة التي تؤثّر في الواقع.

يعرف عنكم اهتمامكم بـ«التصوف» وفلسفته، ولعل كتابكم الأخير عن ابن العربي يظهر هذا الاهتمام. ما هو دور المفكر والفيلسوف في إخراج «التصوف» من جبة «الدروشة» التي ارتدتها لسبب أو لآخر.

يعود اهتمامي بالتصوّف عندما كنت في الخامسة عشر من عمري مشدوداً إلى تعاليم أحد مشايخ الطريقة التجانية بوهران. لقد كانت علاقتي بها تأمّلات في هذه التعاليم ولكن كانت هناك أيضاً مسافة نقدية بالمعنى التقني والجمالي للنقد، أي الحصافة والتعقّل. لأنّني لم أعتبر يوماً التصوّف كأحوال أو مقامات مضادّة للعقل، ولم أعتبره فقط مشاهدات أو مكاشفات، ودأبي وديدني في ذلك الأب اليسوعي ميشال دو سارتو الذي كان متخصصاً في التصوّف المسيحي وقدّم أروع لوحة تاريخية وتقنية عن الخطاب العرفاني باستثمار ذخائر العلوم الإنسانية (البحث التاريخي، التحليل النفسي، التحليل السيميائي والتداولي، إلخ). التصوّف هو قبل كلّ

شيء نصوص وخطابات قابلة للتحليل بأدوات معرفية ونقدية. فالتجربة الصوفية هي من اختصاص من يمارسها أو يتذوّقها، لكن ما يمكن أن تعنيه هذه التجربة وعلاقتها بالمحيط الإجتماعي والسياسي، وبالانتماء الوجودي هو شأن آخر تختصّ به المعارف النقدية.

والملاحَظ أنّ أقطاب العرفان في التاريخ الإسلامي لم يكونوا فقط أصحاب الطريقة، ولكن كانت لهم مباحث نظرية ونقدية فاعلة لتوجّههم العرفاني. وأقصد بذلك الأجيال اللاحقة على التصوّف في بعده الأخلاقي (الجنيد، القشيري، الكلاباذي..)، وفي بعده الوجداني (الحلاّج، البسطامي، ابن الفارض، رابعة العدوية)، وهي أجيال التنظير الفلسفي والتأمّل الوجودي (الغزالي، الحكيم الترمذي، ابن عربي، ابن سبعين، صدر الدين القونوي، عفيف الدين التلمساني..). وجدت نفسي مشدوداً إلى ما يمكن تسميته بالتصوّف الفلسفي والذي يمكن قراءته بأدوات نقدية وإبستمولوجية صارمة. فهذا يمكّننا من معرفة كيف تطوّر التصوّف تاريخياً من الأخلاق إلى النظرية مروراً بانفعالات التجربة، وكيف كانت له تقاطعات وتفاعلات مع المعارف الأخرى مثل الأدب والفلسفة والشعر والمعرفة العلمية. فالتجارب هي خاصّة بأصحابها، لكن موقع الأشخاص في خارطة التوزيع البشري بالمقارنة مع السياسة (نُظم الحكم، السلطان) والدين (المؤسّسات الفقهية واللاهوتية) والمجتمع (المذاهب العلمانية أو الإلحادية أو التقنوقراطية) هو من اختصاص العلوم التاريخية والإنسانية.

إذا كان هناك دور يؤدّيه الفيلسوف في إخراج التصوّف من التصوّر العالق به الذي يرى فيه شطحات ونزوات لا تمت إلى العقل بصلة، يكمن هذا الدور في التذكير بتاريخية التصوّف وأنّه اجتاز عتبات تخصّ بنيته الذاتية (من التصوّف الأخلاقي القريب من عهد الرسول كما قام بتلقينه الجنيد وحتى التصوّف الفلسفي بمقولاته المعقّدة وتوصيفاته الأنطولوجية والجمالية مع ابن عربي مروراً بالتصوّف الوجداني كما تجسّد في شخص الحلاّج) واجتاز عقبات تخصّ علاقته بالبنيات الأخرى المحاذية له (طرق صوفية) أو المعادية له (المذاهب الفقهية واللاهوتية) أو الحاضنة له لأغراض سياسية (السلطان). لا يزال التصوّف أسير التصوّرات العامّة حول الدراويش وأولياء الله الصالحين وزيارة المقابر والكرامات وغيرها من المخيالات التي تغذّيها الإرادة في السلطة. نحن أبعد ما نكون عن التصوّف كما نظّر

لـه الأوائـل مثـل الجنيد والحكيم الترمـذي وابن عربي. وكنت قـد أدرجت في مقال لـي حـول نصـر حامد أبو زيد كيـف أنّ التصوّف لا يتناقض مـع العقل، بل هو عقل مضـادّ، له أحكامه وممارسـاته. والأمر الذي شـدّني إلى ذلك هـو الحوار بين الجنيد وسـريّ السـقطي كما أورده ابن عربي في «كتاب المسائل»: «قال الجنيد قال السريّ: سـمعت غليم الأسـود يقول من أقبل على الأشـياء وهو يراها هربت عنه، ومن تركها أتته، قلت له: كيف ذلك يا سـريّ؟ قال: كان يذكر أنّه كان يكسـب ويجتهد فلا يقوم بكفايـة معيشـته، قـال: فقرأت هذه الآية (قـل أرأيتم إن أخذ الله سـمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم) فتركت الكسب متوكّلاً على الله بالكفاية، فلو ضربت بيدي إلى هذه الأسطوانة صارت ذهباً وضرب بيده على الأسطوانة فإذا هي تلوح ذهباً. ثمّ قال: يـا سـريّ، هذه الأعيان لا تنقلب، ولكنّك هكذا تـراه لحقيقتك بربّك، فانظر في قوله هكذا تراه يعني الحقّ وهكذا تراه يعني المرئي، أي الرؤية عائدة على الرائي».

إذا كان الجنيـد يؤمـن فـي النواميس الموضوعة في الكـون وأنّها لا تتبدّل مهما كانـت هويـة الإنسـان (مؤمـن أو ملحد، مسـلم أو مسـيحي، غنـي أو فقيـر، عالم أو جاهـل، رئيـس أو مرؤوس..)، فلمـاذا نتمادى نحن في «لا-عقلانيتنا» الفاحشـة التي تضـرّ بنـا اليـوم رغم مـا حقّقته الحضارة مـن فتوحـات معرفية وعلميـة هائلة؟ كيف ابتعدنـا عـن المعرفة والإنصات إلى قوانين الوجود والسـير وُفقها ونحتكم إلى عقلية المخلّـص والمعجـزة والفتـح القادم مـن الإله؟ واقعنـا يفنّد ذلك ولكـن نتمادى في عمائنـا ونعتقـد مثل القابـض على الجمرة بأنّ خلاصنا هو مسـألة القفز فوق الحقائق (كما يقول علي حرب) ونفي الوقائع بانتظار المعجزات. لكن هاهو الجنيد، رجل من تراثنـا وبنـي جلدتنا، يبيّن لنا خطأ ما نعتقد فيه، أنّ الأعيان لا تنقلب وأنّ الإيمان في النواميـس الموضوعة والاحتكام إلى العقل والتنظيم العلماني لمجتمعاتنا لا يتعارض مـع الرسـالة الكونية. هزيمتنا التاريخية والحضاريـة والفكرية تجعلنا نفرّ نحو الحلول السهلة وهي إيجاد تبريرات غير عقلانية لوجودنا، نجدها في الخرافة وفي الانتقام من الآخرين الذين نجحوا وصنعوا وفكّروا باللجوء إلى الصلوات والأدعية. إنّها باختصار ميـولات صبيانيـة للقاصر عقليـاً الذي لا يريد أن يكبر ويسـتعمل الإلـه كورقة انتقام مثلما يستعمل الطفل أباه كورقة ثأر على أنداده من الأطفال. فكيف نأمل في التفكير والبنـاء في ظلّ هذه النـزوات الصبيانية وغير المعقولة؟ لابدّ إذن من تصحيح علاقتنا

بتراثنا وإدراكنا لوجودنا وأن نتوقّف عن اعتبار الإله كمناصر نستعمله في الأوقات الحرجة من حياتنا.

هل تعتقد أن محاولة إيجاد «دور سياسي» للتصوف، والدفع به ليكون في مواجهة السلفية الوهابية، ممكنة حقا؟

احتضان السياسي للصوفي هو ممارسة عريقة في الزمن (تحضرني شخصية ابن سبعين في هذا الصدد)، واليوم هي لغاية ذرائعية تخصّ المكافحة العالمية للإرهاب، والانقضاض على جذوره وعوامله. فلا بدّ أن يستعين السياسي بالصوفي لأنّه يرى فيه عامل السلم والعالمية، السلم الباطني الذي هو الوجه الروحي للسلم المدني على الصعيد السياسي؛ والعالمية بحُكم أنّ التصوّف هو حامل قيم كونية تشترك فيها الملل الأخرى. لكن هل لهذا الخيار من مبنى أو من مغزى إذا علمنا الضغينة العريقة التي تحملها المؤسسات الفقهية تجاه التصوّف في سياستها للحقيقة؟ أليس من الأجدى أن يكون السياسي بالأحرى محايداً ويتخلّى عن إغراءات الاستعمال اللا-مشروع للذخائر الدينية، أيّا كان مشربها (تصوّف، فقه، كلام)؟ أراهن بالأحرى على «الحياد الديني» الذي هو تسمية أخرى للعلمانية، أي أن يتعالى السياسي على الاستعمال الذرائعي للرموز والذخائر الجماعية، لأنّ هذا لا يحلّ مشكلة التطرّف الديني. مشكلة التطرّف الديني وما ينجرّ عنه من الإرهاب هو مشكل البنيات العقلية والمؤسّسية التي ينتمي إليها. كيف نأمل في محاربة الإرهاب إذا لم نقم بمساءلة عميقة وجادّة لجذوره ومحفّزاته؟ وأقصد بذلك عاملين أساسيين وهما الفقر المادي والغرور الرمزي.

يدفع الفقر المادي، خصوصاً الشباب، إلى تصرّفات مدمّرة (الهجرة غير الشرعية، الانتحار، الإرهاب)، فلا أظنّ أنّ اللجوء إلى التصوّف سيعوّض العوز المادي بالغنى الروحي. لنكن واقعيين، الفقر المادي هو أشدّ وقعاً على شخصية الإنسان، وكم من بلدان تزخر بالثروات الروحية ولكن شبابها ينغمس في المخدّرات أو العنف بسبب البطالة والهجران الذي يتعرّض له. أمّا الغرور الرمزي فهو الإعتقاد بأنّنا أسمى أمّة ونستعمل نفس الطرق العنصرية والفاشية في التعالي على بني البشر. مثلا، بعض الشباب الذين شاركوا في الاعتداءات الإرهابية على الولايات المتحدة في 11 سبتمبر 2001، لم يكونوا في درجة رهيبة من الفقر والحاجة، ولكنهم كانوا من النخبة بوصفهم طلاّباً في جامعات أوروبية أو أمريكية. لكن انغماسهم في الإيمان السطحي

القائـم على الغرور والاعتقاد في التفـوّق الديني على الآخرين، لأنّ مصير الذات هو الجنّـة ومصيـر الغير هو النار، أدّى بـهم إلى هـذا الجنون الإرهابي. لكن هذا الغرور الرمـزي هو أيضاً نتيجة إحسـاس خطير يخـصّ صورة الذات بالمقارنـة مع الغير. إذ منذ انـهيار الحضارة الإسـلامية في العصر الوسـيط، سقطت الأحلام وأغلقت أبواب الاجتهاد وانغمسـت الأمّـة في انتظار الفتوحات والمعجـزات والانغلاق على الذات، ولا زلنا ضحايا هذا «الجرح النرجسـي» الـذي يمنعنا من النهوض. وكأنّ إخفاقنا في الماضي لا بدّ أن ينال من أهل الحاضر بتنغيص العيش عليهم وإفساد حضارتهم. إنه باختصـار جرح انتحاري لم نشـفى منـه. ولا أعتقد مرّة أخرى أنّ التصوّف من شـأنه أن يضمّد الجراح، خصوصاً وإذا كان بعض المنتسبين إليه لهم نفس الشعور بالغرور والعظمة، عكس ما كان عليه الصوفية الأوائل من انفتاح وتسامح وعالمية.

السـبيل الوحيد لعلاج أزماتنا النفسية والحضارية والاهتمام بشبابنا لأنّه حاضرنا ومسـتقبلنا، هو الحياد الديني كما نادى به مثلاً محمد أركون، هو الاسـتعمال الوجيه والسـديد للعقل، هو نزع الأسـطرة والوصاية على الذخائر الرمزيـة والتاريخية للأمّة، هو الكفاية عن اعتبار مجتمعاتنا قاصرة عقلياً لم ترتقي بعد إلى الرُشـد الديمقراطي، وبالتالي تكون الإجابة عن أفعالها أو انفعالاتـها بالعنف والقوّة العمومية. بكل صراحة لا أرى مخرجاً آخر من أزماتنا سوى أن نكبر في أنفسنا وعقولنا ونتوقّف عن التصرف بطريقة صبيانية وعبثية في السياسـة والدين والثقافة والمجتمع، أن نتوقّف عن الغرور الـذي يـؤدّي بنـا إلى الهاوية، أن نسـمع نداء الجنيـد بالعمل وفق النواميـس الكونية. فعندمـا أنصـت رجال ونسـاء حضارتنا إلـى القوانيـن الطبيعية والوجوديـة الموضوعة وعملوا وفقها واجتهدوا وابتكروا خلّفوا لنا العظماء من العلماء والفلاسفة والصوفية، وكتل هائلة من الكتابات والمؤلّفات، وأنظمة في الحكم والإدارة والاقتصاد والتجارة والصناعـة. لقـد صنعوا المعجـزة الحقيقية داخل التاريخ بينما نحـن نصنع العجز من خارج الزمن.

ماذا تقرأ هذه الأيام؟

أعكف حالياً على قراءة فتغنشتاين، الفيلسوف النمساوي، الذي ثوّر المنطق في القرن العشـرين وذخائر اللغة العادية واسـتعمالاتها اليوميـة. ينخرط هذا الاهتمام في ما أشـرت إليه سـابقاً وهو دور الفلسـفة في اسـتقراء اللغة والتأمّل النقدي في بنيتها

ووظيفتها. لم يحظ فتغنشتاين بعناية كبيرة في الوطن العربي ما عدا الترجمات الجليلة والكتابات الرائعة للمرحوم الدكتور عزمي إسلام. لكن منذ ترجماته وكتاباته في الخمسينات من القرن العشرين (جيل عبد الغفار مكاوي وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي)، لم يلتفت الدارسون العرب إلى شخصية فتغنشتاين، مع أنّ هذا الفيلسوف أحدث ثورة عارمة في علاقتنا باللغة، وكان المحفّز للدراسات الإجتماعية والتداولية المعاصرة.

وماذا تكتب؟

لديّ مشاريع عديدة بشأن الكتابة، في معظمها مقالات لمجلاّت أو جرائد. لكن هناك كتابات أكاديمية أباشرها وستأخذ مني الكثير من الوقت. أخصّ بالذكر دراسات حول ما اصطلحت عليه اسم «اللادونية»، بمعنى استحالة وجود حقيقة (الذات مثلاً) بدون حقائق أخرى (الغيرية)، وينخرط هذا المصطلح في قراءة معمّقة للتراث اللغوي والفلسفي بدءاً من التفكير الإغريقي وحتى التفكير المعاصر. كما أنني في صدد إعداد دراسات حول ميشال دو سارتو، المؤرّخ والأنثروبولوجي الفرنسي، المنسيّ في بلده كما في كتابات المفكّرين العرب، نظراً لطغيان شخصية ميشال فوكو على نمط كتاباتنا جميعاً. جاء اهتمامي بهذا المفكّر لدى دراساتي لابن عربي، لأنّه كان متخصّصاً في التصوّف المسيحي وأفدت من طريقة قراءته للنص العرفاني. لكن فجأة اكتشفت أنّه كتب في مباحث متعدّدة مثل السياسة والقانون والدراسات الاجتماعية والثقافية وإبستمولوجيا التاريخ والتحليل النفسي، واندهشت لهذا الاهتمام المتعدّد بأسلوب رصين وتحكّم صارم في الأدوات التقنية والمفاهيم الموظّفة. لقد كتبت عنه مثلاً في كتابي «الإزاحة والاحتمال»، وهناك ترجمة لكتابه «إبتكار الحياة اليومية» صدرت سنة 2011 عن منشورات الاختلاف ودار الأمان والدار العربية للعلوم ناشرون، إلى جانب دراسة جامعة حول فكره هي قيد الإعداد.

«الحداثة والإختلاف
في الفكر العربي المعاصر»

حوار مع الكاتب نور الدين علوش

سيدي العزيز من هو الدكتور محمد شوقي الزين؟

شكرا سيدي الكريم على دعوتك لي بإجراء هذا الحوار. من الصعب أن يتحدث الكاتب عن نفسه. فقد يتأرجح هذا الحديث بين هجران الذات ليضع نفسه في وضعية لا يستحقها، ربما تواضعاً منه، وبين مدح الذات ليضع نفسه في وضعية عالية، ربما لم يرتقي إليها بعد. أن يتحدث الآخر عن الكاتب هو دليل الحصافة لأنها رؤية موضوعية نابعة من خارج الكاتب. مع ذلك سأحاول أن أتحدث عن نفسي كمن يكتب سيرة ذاتية. فأنا من مواليد وهران وزاولت دراستي في جامعتها وتحصلت على الليسانس في الفلسفة من هذه الجامعة. ثم زاولت الدراسات العليا في جامعة بروفونس بفرنسا حيث تحصلت على دبلوم الدراسات المعمقة، الواحد في الدراسات العربية والآخر في الفلسفة. بعدها توجهت نحو دراسة التصوف الإسلامي بالحصول على الدكتوراه حول ابن عربي، حيث صدرت الدراسة بالفرنسية في 480 صفحة عن منشورات الإختلاف والدار العربية للعلوم (الجزائر-بيروت، 2010). وبحكم تخصصي المزدوج (الدراسات العربية والفلسفة) أقوم حالياً بتدوين رسالة دكتوراه ثانية في الفلسفة حول ميشال دو سارتو الذي كانت قراءته في العرفان المسيحي دوراً حاسماً في قراءتي للتصوف الإسلامي بأدوات نقدية تستقي من شتى المعارف والعلوم والفنون. أشتغل الآن كباحث في معهد البحوث والدراسات العربية بجامعة بروفونس، ويقع عملي في ملتقى طرق بين الفكر الكلاسيكي والمعاصر من حيث الأزمنة، وبين الفكر العربي والغربي من حيث الهويات والأمكنة، وبين المناهج المتقاطعة (تأويلات، تفكيكات، تداوليات) من حيث الأساليب والقراءات. كانت لديّ في فرنسا علاقات مثمرة مع فلاسفة من كل حدب وصوب، حيث التقيت

بالمفكر اللبناني علي حرب في باريس، ثم الفيلسوف جاك دريدا مرات عدة في آكس حيث أقيم، ثم في باريس لأحضر محاضراته، ثم في نيس خلال ملتقى دولي حول مستقبل العقل وصيرورة العقلانيات. ومؤخراً كان لقائي بالفيلسوف الأمريكي جيفري باراش أحد طلبة بول ريكور. كانت لهذه اللقاءات دفعاً جميلاً نحو المغامرة المعرفية والاستفادة من هؤلاء الأعلام في الفكر والفلسفة، وأتاحوا لي تشكيل تصوّر فلسفي أشتغل عليه الآن بأدواتي الخاصة ورؤيتي الذاتية.

باعتبارك من الباحثين الشباب في الفكر الفلسفي ما هو رأيك في المشاريع الفلسفية المطروحة (الجابري وأركون وطه عبد الرحمن..)؟

تتمتع مشاريع الجابري وأركون وطه عبد الرحمن وغيرهم بجدية في الطرح وبالعمق في الرؤية، وترتبط بمباحث مختلفة لها علاقة بالسياسي والديني والاجتماعي والمعرفي. هذه المشاريع هي «ضرورة» تاريخية وفكرية لأنها كانت ترتبط بإرادة التغيير على مستوى النظرية رغم الصعوبة والعائق في إجراء هذا التغيير على المستوى العملي، السياسي منه والاجتماعي. لا شكّ أنه كانت لهذه المشاريع منطلقات مختلفة ترتبط بخيارات نقدية: الجابري والعقل العربي، أركون والعقل الإسلامي، طه عبد الرحمن وفقه الفلسفة، حسن حنفي وفلسفة الثورة والتجديد، علي حرب ونقد النص، إلخ. لكن إذا كانت المنطلقات والحساسيات تختلف، فإنّ الأدوات والأهداف تتماثل، لأنّ المبتغى كان هو ممارسة القيمة النقدية (الأداة) في تجديد أو تغيير الفكر (الغاية). ولا شكّ أنّ هذه الإرادة في التغيير التي اصطدمت بواقعها المتصلّب، لم تذهب سدى بل أصبحت تؤتي أكلها من خلال مواصلة هذه المشاريع بمشاريع أخرى تشرحها أو تؤوّلها أو تنتقدها أو تبني عليها، ومن جرّاء الهزات التي يتعرّض إليها الواقع العربي على مستوى الوعي والإدراك والبنية والرؤية. لا شكّ أنّ التغيير العملي جاء من الإنسان العادي وليس من النخبة أو المثقف، وهذا شأن الثورة الفرنسية التي ساهم فيها فولتير وديدرو وروسو بالأفكار (إدراج الأفكار السياسية والاجتماعية للأنوار في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن) وساهم فيها الفرنسي العادي بالتمرّد والعصيان. كذلك عمل الجابري وأركون وطه عبد الرحمن بالكتابة الفلسفية والتاريخية والتقنية قصد تشكيل نظام في المعرفة يكون بمثابة دليل نظري في الأداء والتغيير، وبمثابة منهج فكري

يسلكه فكرنا المعاصر. نعيب في الغالب أن الفكر العربي لا يتمتع بفلاسفة، بل أرى العكس، يشكل هؤلاء المفكرون نوعاً من الفلاسفة الذين قدموا منهجاً ورؤية وصيغة في التفكير، لكن ظل ما كتبوه قوالب نظرية لا تنطبق على الواقع العملي من جرّاء انحسار البُعد السياسي. فإذا كانت السياسة ضحية جماعات أو مصالح أو نظرة ضيّقة، فإن ما يكتبه المفكر أو الفيلسوف هو مجرّد تمنيات أو توصيات لا تُترجم إلى أساليب أو عمليات. لهذا السبب توقفت مشاريع هؤلاء الفلاسفة العرب بانحسار الواقع السياسي وحصره في جماعات أو عائلات أو عصبيات.

المطلع على أعمالك يلاحظ تأثرك بالمفكر الفرنسي دريدا، لماذا؟

جاك دريدا هو حتماً «واحد» ممن أثروا في توجهي الفكري وليس حتماً «الوحيد». لأن بجانب دريدا، كان لدي اهتمام بالفيلسوف الألماني هانس غادامير، فكانت ترجمتي «فلسفة التأويل» ثم كتاب «تأويلات وتفكيكات» كتأكيد على هذا الاهتمام المزدوج. وهناك أيضا ميشال فوكو الذي كتبت حوله محاولة بالفرنسية «في القبلي التاريخي الممكن إدراكه في الخطاب والتاريخ والراهن»، بالإضافة إلى دراسات أخرى حول مفكّرين عدّة. لكن ربما تأثير دريدا كان بدرجة كبيرة بحكم الصداقة التي جمعتني به من خلال التقائي به وتبادل الرسائل بيننا لعدة سنوات. عندما نتحدث عن دريدا، نستحضر على التوّ الأسلوب النقدي الذي يرتبط بفلسفته والمسمّى «التفكيك». لكن هذا مجرّد عنوان أو شعار. يتعدّى التفكيك مجرّد المنهج أو الرؤية، ليصبح أسلوباً. فهو لا يتحدّث بمنطق «المفاهيم»، ولكن بما يمكن تسميته «الأطياف». فما هو هذا الطيف الذي ليس مفهوماً ولا كلمة؟ فلا هو المفهوم الفلسفي ولا هو التعبير الأدبي، لكن حيّز بينهما، يتعدّى لطافة المفهوم وكثافة التعبير. التفكيك هو أسلوب طيفي يضفي الكثافة على المفاهيم التي تحوّلت تحت الوطأة الميتافيزيقية إلى مثاليات أو تجريدات، ويضفي اللطافة على الكلمات التي تحوّلت تحت الوطأة الواقعية إلى ماديات أو تصلّبات. نحكم في الغالب على التفكيك بقسوة لأننا ننطلق أساسا من أرضية مفهومية، برهانية، جدلية بينما الأسلوب الطيفي الذي يستند إليه التفكيك له بالأحرى أرضية مجازية، خيالية، سردية، والتي هي ليست بالضرورية أدبية كما يحلو للتصنيفات النمطية إجراؤه، لكن تقع على التخوم من المفهوم الفلسفي والقول الأدبي. هذا الأسلوب الطيفي لم يكن بطبيعة

الحال حكراً على دريدا، لكن كان يشايعه في ذلك معظم فلاسفة ما بعد الحداثة مثل فوكو وليوتار وريتشارد رورتي. فهو أسلوب ليّن يحاول مجاوزة الصلابة المفهومية التي تتحوّل إلى سلطة عاتية أكثر منها معرفة مركبة، والكثافة الصورية التي يتمتع بها النص الأدبي. التفكيك هو بالأحرى كتابة «برزخية»، بينية، بيانية، لا تتصلّب في قوالب إستراتيجية ولكن تلين في عمليات تكتيكية.

أنت تكتب بالعربية والفرنسية لكن كتاباتك بالعربية قليلة، ما هو السبب؟

ليس من السهل التوفيق في الكتابة. إذ أكتب باللغتين العربية والفرنسية حسب طبيعة الموضوع. أحاول قدر الإمكان التوفيق بين اللغتين، ليس فقط على سبيل الكتابة، ولكن أيضا على صعيد الترجمة. إذ أترجم من الفرنسية إلى العربية وعكسه. لكن في السنوات الأخيرة، هناك بالأحرى كتابة مكثفة بالعربية كما تشهد على ذلك كتبي مثل «تأويلات وتفكيكات» و«الإزاحة والاحتمال» و«سياسات العقل»، وقريباً دراسة واسعة حول ميشال دو سارتو في ميدان الطرح التداولي في الممارسات اليومية والثقافية والنظرية. واهتمامي بالكتابة باللغة العربية الآن هو محاولة منّي، في نطاقي وحسب أدواتي، بإعطاء هذه اللغة نَفَساً مفهومياً، وليست المسألة بالسهلة. لأنّ الصناعة المفهومية تتطلب أدوات لا نستقيها فقط من المعقوليات المختلفة (الغربية مثلاً) ولكن أن نقوم بتشكيلها انطلاقاً من المادة الخام للغتنا، وهنا تكمن الصعوبة، لأنها مسألة ممارسة ومثابرة وخبرة وعناد في المضي قدماً نحو القراءة الفاعلة، التشكيلية، الصناعية، التأويلية، وليس القراءة المنفعلة، التفسيرية، التوضيحية، التبريرية. من جانب آخر، تتواجد اللغة في ما أسميه «الإحاطة الاجتماعية»، إذ وجود اللغة في هذه الإحاطة هو الذي يمنحها نظام اشتغالها. فإذا كانت هذه الإحاطة مرنة، مفتوحة، متغيّرة فإنّ اللغة تتجدّد وتبتكر، وإذا كانت هذه الإحاطة متحجّرة، مغلقة، قسرية لاعتبارات تاريخية أو سياسية، فإنّ اللغة تتصلّب وتتوقف عن الإنتاج والصناعة، وهو ما ينطبق على واقعنا، ولكن بدأ هذا الواقع في التغيّر والانتقال إلى مستويات جديدة، بفضل الثورات العربية لنقل الإحاطة من منغلقها السياسي والتاريخي إلى منفتحها العملي والراهني، وهو منعطف جدير بالاهتمام، لأنّه سيدفع لغتنا إلى التجدّد من جرّاء الاهتزاز في الإحاطة التي تنعكس فعلياً على الوجود الاجتماعي والسياسي والثقافي.

لماذا نجدك تهتم في ترجماتك فقط بالمفكر اللبناني علي حرب؟

كانت لديّ في فترة معيّنة من تكويني الجامعي والفكري علاقة بكتابات علي حرب التي وجدتها بحق «كتابة طيفية» بالمعنى الذي أشرت إليه سابقاً. فهي مفهومية وسردية أو بصيغة تتعدّى المفهوم والسرد معاً نحو أسلوب فريد، مرن، مجازي. كما تتمتع هذه الكتابات بالقوّة النظرية والبراعة التحليلية والتركيبية. لماذا علي حرب بالذات؟ خلافاً للمفكرين العرب الذين كانت لهم بالأحرى كتابة مفهومية وبرهانية، فإنّ لعلي حرب كتابة سردية وبيانية لا تخلو من رؤية فلسفية واجتماعية، وتتحاشى الوقوع في الصرامة النسقية (ابستمولوجية، منهجية، نمطية) التي تتصلّب وتضحى هياكل فجّة أو قوالب جافّة. يتمتع الأسلوب لدى علي حرب بالسيولة في الرؤية والعبارة، فهو بذلك يواكب الوقائع ويحيا الأحداث. فالملاحظ أنّه لا تمر سنة دون صدور كتاب أو أكثر لعلي حرب في شكل مقالات أو تأمّلات أو محاضرات. لأنّ هذا الأسلوب يسير في المدينة ويتمفصل بالحداثة وبما بعد الحداثة ويتقمّص الحدث الذي يكتب عنه وفيه. وهذا يفسّر اهتمامي بكتابات المفكّر اللبناني التي هي بمثابة بيان فلسفي في الخروج من القصور النظري والعجز الفكري والثقافي. ولا يتأتّى ذلك بالانغلاق في الصروح الأكاديمية أو الاستراتيجيات التقنية والمفهومية، ولكن النزول إلى الواقع كما تعبّر عنه المدينة والممارسات العادية والاستعمالات اليومية للكتابة والثقافة والحاضرة والتكنولوجيات الحديثة، أي بممارسة تكتيكات سردية وطيفية ومجازية قادرة على المواكبة والتجدّد والمراجعة والتفكيك ونقد النقد. هذا لا يعني أنّ اهتمامي هو حصري، لوجود اهتمام موازٍ لما كتبه محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد أحمد البنكي. يتعلّق الأمر باهتمام نقدي بالبناء على ما تركه هؤلاء المفكرون من تقاليد فكرية وأعمال نظرية.

الكثير من المفكرين العرب يهتمون بفلاسفة الاختلاف. أين موقع فلاسفة الحداثة في المشهد الفلسفي العربي أمثال هابرماس؟

أورد في هذا المقام ما كتبه مثلا الدكتور عمر مهيبل من جامعة الجزائر عن هابرماس وآبل ومدرسة فرانكفورت. وهناك العديد من الباحثين الذين آثروا الاهتمام بفلاسفة الحداثة وليس فقط بفلاسفة الاختلاف. ربما الفرق بين فلاسفة الاختلاف وفلاسفة الحداثة يعكس نمطين من التفكير يتمتّعان بإدراكين مختلفين: يتعلّق الأمر

بالفكر الفرنسي ذي التوجّه النسبوي والإبستمولوجي والتشكيكي، والفكر الألماني ذي النزوع الجمالي والنقدي والتاريخي. هذا يفسّر لماذا الكتابة عن فلاسفة الاختلاف تراعي هذه البنيات الفكرية القائمة على الشك والمعرفة والحقيقة، وكيف أنّ الكتابة عن فلاسفة الحداثة تنتبه إلى الهياكل النظرية القائمة على النقد والتاريخ والفنّ. لكن لا يمكن البقاء في هذين الإدراكين بشكل متصلّب أو متشدّد، ولكن الأخذ من حقولهما قضايا مثمرة وأرضيات خصبة للبناء عليها. فلا يتعلّق الأمر بانتماءات أو هويات ولكن بتركيبات واستعمالات. أي ينبغي إعادة امتلاك المفاهيم ونقلها من أرضيتها التي نشأت فيها إلى الأقاليم التي ترحل إليها، دون أن يعني ذلك إسقاط قيم برّانية أو تطبيق بنيات عقلية أو نظرية أجنبية. لا يحمل المفهوم في جسده جنسيته أو هويته أو انتماءه، ولكن فقط قدرته أو عدم قدرته على إثارة الفكر أو الدفع نحو الصناعة الفكرية والابتكار النظري والعملي. لهذا السبب ليس الاهتمام بفلاسفة الاختلاف أو فلاسفة الحداثة هو الاهتمام بجغرافيا أو انتماء أو هوية، ولكن بما يمكن أن تثيره النصوص (الحداثية أو الاختلافية) في ذواتنا وفي سياقنا من تساؤلات أو سجالات أو تأمّلات، لأنّه لا يمكن التحرّك فكرياً ونظرياً سوى بوجود دافع أو محفّز، وهو ما أنعته بمصطلح «اللادونية» أي لا يمكن الكتابة أو التفكير دون «غيرية» (هنا فلسفات الاختلاف أو الحداثة) تحفّزنا وندخل معها في حوار أو سجال، وهي لنا بمثابة المقابل أو الضرورة الوجودية والنظرية.

هناك من ينظر بعين الريبة إلى فلاسفة ما بعد الحداثة في الوطن العربي على اعتبار أننا لم نصل بعد إلى الحداثة لذا وجب التركيز على قيم العقل والتقدم والتنوير؟

لا يوجد في الحقيقة مسار خطّي ننتقل بموجبه من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. التمييز بين الحداثة وما بعد الحداثة هو تمييز نظري بحت، وهو تصنيف لغاية إبستمولوجية. لكن على صعيد الواقع يمكن العيش في نظامين مختلفين في الحيّز نفسه وسأعطي بعض الأمثلة. لكن ينبغي قبل ذلك معرفة ما نقصده بالحداثة وما بعد الحداثة، ولماذا هذه الريبة التي هي في نظري مجرّد فوبيا الخوف من الجديد، والعالم لا ينفك عن التجدّد في كل لحظة بنا أو بغيرنا، بمصادقتنا أو على الرغم منّا. صحيح قيم الحداثة هي العقل والتقدّم والتنوير التي ميّزت بشكل بارز الأنوار كعصر تاريخي وكعصارة فكرية، وتعدّت الفضاء الأوروبي نحو مجتمعات أخرى أحدثت فيها بعض

الانقلابات أو التغييرات الجذرية أو السطحية كما هو الحال مع المجتمعات التقليدية. لكـن ينبغـي التركيز الآن على أنّ الحداثة مبنية على نظـام «الزمان» (التاريخ، التطوّر، التقدّم) بينما ما بعد الحداثة مبنية على نظام «المكان» (المدينة، السـرعة، التجاور). وبمـا أنّه لا يمكـن فصل الزمان عن المكان، فلا يمكن الفصـل، واقعياً، بين الحداثة ومـا بعـد الحداثـة. يمكن مثـلاً الوقوف علـى الزمان الحضـاري في المـكان المابعد الحداثي كما تعبّر عنه هندسـة المتحف العصرية الجامعة لأشـياء قديمة. ولا شكّ أنّ القيـم المابعـد الحداثيـة التي تميّز المـدن العالمية الكبرى، لا تنفـك عنها أيضاً مدننا في ما يخصّ الإعلان والإشهار والسرعة والأمكنة العمومية واستعمال التكنولوجيات الحديثة والافتراضية. المشـكل الممكن علاجه في هذا الشـأن وفي ما يخص العلاقة بالحداثة أو ما بعد الحداثة، هو مشكل البنيات العقلية المناهضة للجديد أو القابلة له. وبنياتنا العقلية في نطاقنا العربي الإسـلامي هي قائمة على الانتقاء وليس المشـاركة، أي أننا نختار ما يناسب وعينا بالأشياء وحسب تركيبتنا التاريخية والرمزية مثل الإقدام على استعمال التكنولوجيات الحديثة من حواسيب وهواتف جوّالة والأنترنيت، وعدم الأخذ بالأسـاليب الديمقراطية وأشكال الحكم السياسي الأكثر مرونة والأقلّ قمعاً أو تشـدّداً. تلك هي إذن المشـكلة: هي قدرتنا أو عدم قدرتنا على صناعة الحداثة، لأنّ الحداثة ليست جاهزة وتختلف حسب الأمزجة والقوابل، بل يمكن استيعابها وأقلمتها إذا أردنا فعلاً المشـاركة وليس البقاء على الهامش في وضعية المتفرّج أو المسـتهلك أو المنفعـل. ولعـل مـن أبـرز أوجه ما بعـد الحداثة هـو التكنولوجيـات الجديدة في الإتصال واسـتعمالنا للعالم السبراني (الشبكة). فلا يمكن هجران هذه التكنولوجيات بحجـة أننـا لم نصنـع حداثتنـا، وترانا كل يـوم نسـتعمل الأنترنيت والهاتـف الجوال ووسـائل معاصـرة فـي الإتصال والتواصـل. إن العصر الذي نحياه قد نقض المسـافة بين الأمكنة والأزمنة، وبالتالي لا يمكن تشـكيل الحداثة بدون صنوها المصاحب لها وهو ما بعد الحداثة. بل، بالعكس، تتقاطع الحداثة وما بعد الحداثة من خلال مقاربة التقدم والحرية والعقل والتنوير بأسـاليب ما بعد حداثية. وهل كان بالإمكان للشعبين التونسـي والمصـري، مثلاً، أن يصنعـا حريتهما وعقلهما السياسـي وتنويرهما الفردي والجماعي دون اللجوء إلى الشبكات الإجتماعية على الأنترنيت مثل فيسبوك وتويتر؟

سيدي المحترم باعتبارك من الباحثين المغاربيين ما هو رأيك في العلاقة الثقافية

بين المشرق والمغرب؟

هناك إنتاج فكري مشهود في الفضاء المغاربي بدأ فعلياً في المغرب مع جهود الراحل محمد عابد الجابري وعبد الله العروي وطه عبد الرحمن وطلبتهم الذين هم من المفكّرين البارعين أمثال سالم يفوت وعبد السلام بنبعد العالي وكمال عبد اللطيف وفريد الزاهي وغيرهم، ثمّ توسّع الاهتمام الفكري والفلسفي والاجتماعي والنقدي في تونس مع أبي يعرب المرزوقي وفتحي المسكيني وفتحي التريكي، وفي الجزائر مع عمر مهيبل والزواوي بغورة وعمارة الناصر وأحمد دلباني وعبد الرزاق بلعقروز ومحمد جديدي وعبد الغني بارة وعبد القادر بودومة من الباحثين الشباب الناشطين تدريساً وتدويناً. لقد تعوّدنا على التشاؤم والحديث عن الفكر العربي المعاصر بمنطق الأزمة والتعثّر، بينما ما ينتجه هذا الفكر هو في غاية الكثافة التقنية والمضامين النظرية، يشبه إلى حدّ كبير الأنوار الفرنسية السابقة على الثورة الفرنسية. إذ في نطاق مئة سنة قامت الأنوار الفرنسية بالتغيير على مستوى النظرية مع مشروع الأنسيكلوبيديا عند ديدرو ودالمبير، ومع فولتير وجان جاك روسو ومونتيسكيو، والتغيير في الواقع لم يأت سوى بالثورة الفرنسية التي أسّست لسياسة فكرية وعملية مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن. ما نحياه على الصعيد العربي يشبه إلى حد بعيد وتبعاً لسياق مختلف إلى مع وقع في الأنوار الفرنسية. إذ قامت الأنوار العربية لمدة أكثر من مئة سنة بالتغيير على مستوى النظرية من محمد عبده إلى علي حرب مروراً بالكواكبي ومحمد إقبال وأنطوان سعادة وشبلي شميّل وطه حسين والجابري وحسن حنفي وأركون ونصر حامد أبو زيد وبرهان غليون. لكن التغيير على المستوى العملي ظل متعثّراً من جراء التصلّب على المستوى السياسي والتنظيمي، والذي بدأ في التصدّع من جرّاء الثورات العربية.

ولقد أظهر التغيير على مستوى النظرية العلاقة المركّبة والمثمرة بين المشرق والمغرب، لكن بحساسيات مختلفة. إذ نجد في نمط الكتابة المغاربية نزوع نحو التمييز المعرفي الابستمولوجي لعاملين أحدهما داخلي وتاريخي وهو الإرث الرشدي، والآخر خارجي وجغرافي وهو الوزن الفكري الفرنسي من خلال نماذج باشلار وفوكو ودولوز ودريدا التي اغترف منها فكرنا المغاربي. بينما نجد في نمط الكتابة المشرقية نزوع نحو السؤال السياسي والجمالي ويرتبط لظروف تاريخية

بالحضـور البريطاني في المشـرق، والعلاقـة المكثفة باللغة الإنجليزيـة ونمط التفكير البراغماتـي والواقعي. لا شـكّ أن هذا التقسـيم هو مجرّد تصنيـف نمطي لأنّ في ما وراء الإرث التاريخـي والعلاقـة بالآخر، للفكر العربي في المشـرق والمغرب اهتمام مشـترك ينصـبّ على الوضـع السياسـي والثقافـي، وعلى قـراءة التـراث النظري عبر النصـوص والآثـار. فهنـاك إرادة فـي قراءة الماضـي لمحاولة إيجاد حلـول للحاضر، حتى وإن لم ترتق هذه القراءة بعد إلى التنظير الفلسـفي، أي بتأسـيس نظرية فلسـفية تخـص فكرنا التاريخـي والثقافي، ربما لنقـص أدوات الصناعة النظريـة، ولعدم قدرة اللغـة العربيـة الخروج من مأزقهـا التاريخي الـذي نقل بها من الإنتاج الفلسـفي إلى الاجتـرار الفقهـي. هناك بلا شـك محـاولات تنظيرية مع الجابـري وأركون وطه عبد الرحمن في ما أسميه «معقولية اللغة في صناعة الواقعة الفلسفية»، لكن لم ترتق هذه المحاولات إلى نظرية إذا عنينا بالنظرية نظام من الفكر يتمتع بأدوات مفهومية تسـاير رؤية فلسـفية أو اجتماعية أو سياسـية. لكن هذه الصناعة هي آيلة إلى التشكّل يفرضه علينا منطق الحدث العربي بمفاجآته وتفكيكاته وتركيباته. لا بدّ أن يؤول هذا الحدث إلى صناعة نظرية وترتبط هذه «اللابدية» بالتغيّر في المشـهد العربي بأساليب جديدة، وتعـرّض الصفائـح الفكرية والسياسـية إلى اهتزازات «تكتونية» بالمعنى الذي أشـرت إليه في «الإزاحة والاحتمال».