الهوية والغيرية:
سياسات الحوار النقدي

obeikandl.com

obeikandl.com

الأيقونة، الرؤية، السيمولاكر

نشر مارينو برنيولا في مجلّة «ترافيرس» دراسة بعنوان «أيقونات، رؤى، إيهامات» ضمن ملف يدرس مسألة «السيمولاكر» إلى جانب بحوث جون بودريار وميشال ماكاريوس ورنيه ماجور وبول فيريليو. دراسة برنيولا تدور حول الصراع الذي شهده التاريخ (تاريخ الفن والمعتقدات والمذاهب اللاهوتية والفلسفية) بين عشّاق الأيقونة (iconophiles) ومعارضي الأيقونة والتصوير (iconoclastes). وتنطلق هذه الدراسة من واقع الصورة اليوم وانتشارها وتوزيعها عبر وسائل الإعلام والمعلوماتية والتلفزة لتربطها بخلفياتها الإيديولوجية وأصولها اللاهوتية وجذورها الميتافيزيقية. يعتبر برنيولا أنّ «السيمولاكر لم يعرف سوى انتصارات تاريخية» قاصدا بذلك سلطة الأيقونة في تاريخ الفن والمعتقدات وكيف تأرجحت بين الرفض والتدمير (حركة الإصلاح مع كالفن) والدفاع والتعظيم (حركة اليسوعيين).

الانتصار التاريخي الآخر للسيكولاكر يتجلّى في منطق الحرب والاحتيالات الإستراتيجية والتكتيكية المبنية على تصنّع الأحداث والصراعات، وحاليا استراتيجيا تهييج الضمير الجمعي البشري بسيمولاكر النووي والدمار الشامل والتعديلات الجينية المغيّرة لهندسة الحمض النووي (ADN) أو ما يسمّى الاستنساخ (Clonage). ونحاول في بحثنا هذا متابعة نص برنيولا الزاخر بحقائق تاريخية ومعرفية وفنية حول فكرة السيمولاكر وسلطة الصورة في مشارف القرن الواحد والعشرين وجذورها الميتافيزيقية في الفن والفلسفة والدين.

يميز برنيولا بين اتجاهين لهما مواقف متباينة تجاه الصورة أو الأيقونة لكن تجمعهما أرضية واحدة هي محاولة مجاوزة الصورة أو النسخة (copie) بنموذجها الأصلي (prototype). إذ يربط عشّاق الأيقونة فلسفيا وميتافيزيقيا بين الصورة ونموذجها بالقياس إلى ارتباط الصورة والهيولا (أرسطو) أو ارتباط الشيء الحسي والمثال (أفلاطون) أو التحام الأيقونة والألوهية (الأرثوذكسية). فالنسخة وفية للأصل، بل هي الأصل نفسه، تحافظ على المحتوى الروحي والباطني من كل ضياع

أو نسيان. إنها الجسد الوحيد الذي يحمل الروح في صفائه ولطافته. فهي استحضار (évocation) وليست تمثلاً (représentation) والاستحضار يقتضي حلول لطافة الروح في كثافة الجسد، وحضور الإله في العالم عبر تجلياته المختلفة (théophanie) وتدمير الأيقونة ينجر عنه سقوط العالم في الخراب والدمار وانتصار الشرّ والفساد. الصورة في هيبتها وقداستها هي الضمان الوحيد لانتشار الخير والمحبة، لأن وجودها يستلزم حضور الروح وتجلي الإله، أي حلول اللامرئي في المرئي واعتناق اللطيف بالكثيف. عكس ذلك، يعتبر الإيكونوكلاستيون أن الروح أو الإله شيء آخر غير الصورة ولا يمكن بأي حال إيجاد «وحدة مطلقة» بين الروح والجسد أو بين الإله والعالم. فينبغي إذاً الحفاظ على التصور السليم لفكرة إله مفارق ومتعال غير مشوبة بأوهام الوثنية والصنمية (idolâtrie).

وعلى أنقاض هذه الأخيرة، ينبغي تعظيم الرؤية النبوية (prophétique) والوحي الإلهي في عبادة خالصة ومقدسة بمعزل عن عالم الوثنية والتصوير أو التشويه. يستلزم المذهب الإيكونوكلاستي رفض مادية العالم أو شيئية الكائن لأنها مجرد مظهر للخداع والتضليل والشيطانية (diabolisme) ويحتضن الرؤية النبوية ذات الصبغة الأخلاقية والأخروية (eschatologique). لا الأيقونة ولا الرؤية، السيمولاكر هو صورة شيء غير موجود. فالسيمولاكر ليس له نموذج أصلي، إنه مجرد «عدم» يتفق على ذلك الأصدقاء – الأعداء الإيكونوفيليون والإيكونوكلاستيون. والحلّ الذي اقترحه روبرتو بيلاّرمينو في القرن السادس عشر يتجاوز الصراع الكلاسيكي بين عشّاق الأيقونة ودعاة الرؤية النبوية. فهو يتجاوز الحقيقة التي أقرّ بها القدّيس أغسطين مفادها أنّ إجلال الصورة واحترامها يتساويان مع التقدير الذي نوليه للنموذج الأصلي، محطما بذلك العلاقة الميتافيزيقية الكائنة بين الصورة ونموذجها، دون تدمير الصورة بمعزل عن نموذجها أو إعدام وجود النموذج وإنكاره بعيدا عن نسخته. ما يريد بيلامينو تبيانه هو أن الصورة ترتبط بقيمها الملموسة وكيفياتها الضمنية والتاريخية دون أن تتحيز إلى الواقع والمثال أو تتميز عنهما. بدوره يعبّر القديس إينياس دولويولا عن تجربة روحية متميّزة تعطي الأولوية والصدارة للرؤية بعين الخيال لا بعين الحس، بعيدا عن الحس في محايثته المطلقة وعن المثال في تعاليه المفارق. عالم الخيال (*mundus imaginalis*) هو الفضاء البرزخي أو العالم الوسيط الذي يروحن ما هو

مادي ويجسد ما هو روحاني. هنا تلتقي التجربة الروحية أو الشعور الأقيانوسي مع الأشياء الحسية التي تتحول إلى حساسية باطنية واستبطان جواني.

حركة اليسوعيين تسلم بتعايش (symbiose) المتناقضات دون اللجوء إلى حل ميتافيزيقي يقوم على تذويب التناقض المؤتلف، ممّا يجعل هذه الحركة في علاقة مباشرة مع بروز الفنّ الباروكي بين 1580 و1760 القائم على رغائبية الذوق الفني المتموج وغرائبية الأشكال الحلزونية والمتدوّمة. لكن كما يذهب أليخو كاربونتييه، لا يمكن الحديث عن الباروكي كحقبة تاريخية أو صيغة فنية، فهو فضلا عن ذلك، نمط في الوجود لا ينفك عن خصوصية الكائن ويعبّر عن عَوَده الأبدي في الفن والمعمار والفكر والسياسة والأسلوب والخطاب. يعبر الباروكي بالأحرى عن سيمولاكريتيه وازدواجيته، فالتناقض يقطنه والثنائي يسكنه كما أن المتعدد يحركه والمتردد يحيّره. كل سيمولاكر هو بالضرورة ازدواجي البنية والوظيفة. ازدواجية الصورة (وجه إلى الواقع ووجه إلى المثال) هي بالضرورة ذات طبيعة إيهامية، أي أنها صورة عديمة النموذج ولا تشكل في جوهرها نموذجا لنسخ ممكنة. صورة السيمولاكر وسيمولاكر الصورة يجدان اليوم تجلياتهما الأكثر واقعية مع تطور الإشهار وسلطة الإعلام.

في ضوء هذه النتائج الفلسفية والميتافيزيقية لعلاقة الصورة بالنموذج أو الأيقونة بالمطلق، يميز برنيولا بين «الهبريالية» (hyperréalisme) أو الفوق – واقعية (وهي امتداد تاريخي ومعرفي للإيكونوفيلية: تعظيم الصورة) وبين الفوق – المستقبلية (hyperfuturisme) التي تتبنى أساليب الرؤية والتنبؤ والاستشراف. فالهبريالية أو الفوق – واقعية هي، من منظور جون بودريار، قولبة للحقائق ونمذجة للوقائع، لا هي الواقع ولا هي المثال، تعمل على تسويق الصور وتوزيع الأيقونات الإشهارية والإعلامية عبر أساليب الردع والإقناع: موت التمثل وسقوط المتضايف واقع/ مثال وتفكّك الروابط الميتافيزيقية بين الواقع والمفهوم الدال عليه والمعبّر عنه. لكن «الهبريالية» هي صورة مهلوسة أكثر منها واقعية وحقيقية، تماما مثلما أنّ الرؤية الفوقية هي واقع مرئي يترسّخ في الممارسات اليومية أكثر منها استشرافية أو تنبؤا مستقبليا. فالهبرياليّ يحوم فوق الواقع كلّما تجذر في هذا الواقع الذي يتوخّى معالجته ووصفه وزعم أنّ أيقوناته هي نسخ طبق الأصل. لكن «الهبريالية» لا تصف الواقع ولا تعكسه وإنما تنمذجه وتصوّره في قوالب وأقانيم مفارقة. كما أنّ الرؤيوي – المستقبلي يبقى

ملتصقا بالواقع وصوره وتقلّبه وكثرته الدؤوبة مهما زعم أنّه يستشرف الواقع نحو مستقبل أفضل وطوباوية أمثل.

يتبين ممّا سبق ذكره أنّ اليوم (في دنيا التصنّع) أصبح الشيء يتم بنقيضه، ونشهد تواطؤ الصورة والنموذج أو النسخة والأصل، بحيث تحجب الصورة النموذج وهي تزعم أنها تمثله وتعكسه (مرآة غير مصقولة أم أنه لا وجود إطلاقا للنموذج؟) وتسبق النسخة الأصل فيما هي تدّعي أنها تنحدر منه وتنبثق عنه. ويتفق الاتجاهان ضمنيا على وجود نموذج أولي وأصلي يتجسّد في الأيقونة أو الصورة عند الفوق-واقعيين ويتجلى في الرؤية والاستشراف عند المستقبليين:

الإيكونوفيلية	/	الإيكونوكلاستية
(عشق الأيقونة)		(تدمير الأيقونة)
⇩		⇩
أيقونة		رؤية مجرّدة
⇩		⇩
هبريالية		فوق-مستقبلية
(فوق-واقعية)		(استشراف فوقي)
⇙		⇘

تضايف الصورة والنموذج

فالإعلام والدعاية السياسية والحزبية والإشهار كلها مظاهر تعبّر عن مجتمع المشهد بتعبير غي دوبور تستدعي المقاومة في سبيل واقع حقيقي يعبّر عن نفسه وعن استقلاليته وخصوصيته (*per se proprie*)، وكل صورة أو أيقونة هي، من هذا المنظور، خيانة للأصل (للواقع في محايثته الراديكالية وواقعيته البديهية) لا تنفك عن التمويه والتضليل وعن تصنّع طفرات فوق - واقعية وتعديلات في الواقع تغيّر من مساره وتتحكم في مصيره. ومثال ذلك هو عيون الكاميرا التي تلتقط الصور والمشاهد والأحداث وتختار لها التركيبات النموذجية والمنظورات الإستراتيجية ولا يتدخل المشاهد (المستهلك لهذه الصور) في انتقائها واختيارها، فما عليه سوى قبول هذه الأيقونات دونما اعتراض. فرفضها هو، في منطق الكاميرا، رفض وإنكار

لنموذجها الأصلي الذي هو «الواقع». فهل الصور التي تلتقطها وسائل الإعلام هي نسخ طبق الأصل - الواقع؟

لا يشك عاقل أنّ الصور المعروضة لحادث معيّن هي ترجمة أمنية لهذا الحادث في خصوصيته، لكن لم تصبح المشكلة اليوم، في عصر التصنّع، هي تطابق الصورة مع الحدث بقدر ما أصبحت المسألة الآن هي تحريك وإدارة هذه الصور وعملية تركيبها وعرضها للمشاهد بأساليب دقيقة وتكنولوجيات تمويهية تظهر خلاف ما تبطن وتلجأ إلى سيكولوجيا الردع والإقناع بإثارة الحساسيات الرهيفة وتجييش العواطف مثل أفلام الخلاعة والخطابات الإيديولوجية التي تعطي لرموزها وصورها مسحة مقدسة وهالة جبروتية. فالإعلام ليس مرآة تعكس الواقع كما يريد الفوق-واقعيون كما أنه ليس صورة مستقبل محدد المعالم كما يذهب المستقبليون، لأنه (أي الإعلام) هو الذي يشترط الحقل الإجتماعي في حاضره ومستقبله كما يقول برنيولا. إنه القبلي التصنعي لكل حدث تاريخي وظاهرة اجتماعية. بتعبير آخر، لا تبقى الأيقونة الإعلامية مع التشخيص (diagnostic) (قراءة واستقصاء أعراض الواقع) ولا تتطلع إلى التنبؤ (pronostic) (توقع واستشراف المستقبل) لأنها تشترط التشخيص الفوق-واقعي والتنبؤ الإستشرافي وتقع على تخوم الإيهام الذي يفترض دوما حالة الأزمة والكارثة والقرب الوشيك للخطر كما يرى ميشال ماكاريوس. والمتأمل في الدعاية السياسية والحزبية وما تعرضه الأيقونة الإعلامية يجد نفسه أمام خطابات وأيقونات تحيل إلى استفحال الوضع وتشير إلى قرب وقوع الكارثة، لكنها تخفي التهديد الحقيقي والملموس بتصنع خطر متخيل ومجرد يعلو فوق واقع الشبكة الاجتماعية.

وبينما كانت الأيقونة اللاهوتية تستحضر (anamnestic) الروح وتخلع على نفسها هالة مقدسة، فإن الأيقونة الإعلامية اليوم لا تستحضر كما أنها لا تشخص ولا تتنبأ وإنما «تصنع» الأحداث والرهانات وتقولب الوقائع، إلى درجة أنه قبل وقوع المشكل أو إنفجار الوضع يتم إيجاد الحل على حد تعبير جون بوديار، مثلما أن الخارطة (نسخة طبق الأصل؟) تسبق الإقليم وعملية توجيه وإدارة هذا الأخير تمر عبر الخارطة.

يعتبر برنيولا أن تراث البشرية وثقافتها معرضين اليوم لعملية تصنيع قوامها النمذجة الجمالية والإغراء والإغواء التي تستقطب الأذواق والحساسيات وتوزع

الأيقونـات المفبركـة وفـق سـتاندار أو معيـار عالمـي وموضـة كونية وتحـول الثقافة العالمـة وذاكـرة البشـرية الأنسـيكلوبيدية إلـى ثقافـة الفاسـفود والكوكتيـل المعرفـي المجزّأ والسـطحي. ألا يتفطن الضمير البشـري إلى طلاسم الأيقونة وسلطتها الجذابة والمغريـة؟ لا شـكّ أنّـه يتفطّـن إلى ذلك إذا سـلّمنا مع ميشـال دو سـارتو، مثلاً، أنّ المسـتهلك له عالمه الخاص في المهارة يحبط بها المناورات الإيهامية التي تسـتهدفه والتي تتبدّى عبر الإشهار أو الإعلام أو الإيديولوجيا.

obeikandl.com

الصورة المرآوية في الصراع الحضاري

كثر الحديث بإسهاب وإطناب عن صراع الحضارات وهي نظرية طلعنا بها صامويل هانتنغتن في سبيل تبيان خارطة الصراع الحضاري في الألفية الثالثة، ولكنها نظرية تخفي خلفياتها الذرائعية والسياسية وهي أولوية القوة والهيمنة على التواصل والمعنى وأولوية الأمن الدولي الذي يبرر سياسة خارجية صارمة وتقييد الحريات باسم مكافحة الإرهاب فضلا عن تبني رؤية سياسية وأمنية وحيدة تصبو إلى الإجماع تحت إدارة القوة العظمى.

لقد نجحت نظرية الصراع الحضاري (في عهد قريب) ليس كفكرة فلسفية أو رؤية أنثروبولوجية حول حقيقة الصراع العرقي والديني وإنما كرؤية سياسية تدعّم الحل الأمني وتعطي الأولوية والصدارة لثقافة القوة والتدخل في الشؤون الداخلية لمحاربة الإرهاب يختفي وراءها توسيع مستمر للهيمنة وتعزيز متواصل للمصالح القومية منذ الثلاثاء التراجيدي (11 أيلول) الذي شهد تدمير الرموز الأمريكية. وربما تكون أيضا السياسة الخارجية للدولة العظمى قد بررت بشكل ذرائعي هذه النظرية ومنحتها البعد الكوني والصيغة الفكرية. فثمة جدل كامن في هذه السياسة يجعل من الفكرة تدعيم للفعل السياسي ويجعل من السياسة تبرير لفكرة تكتسي الصبغة النظرية أو الرؤية الفلسفية. فكرة «الصراع الحضاري» ليست جديدة على الصعيد التاريخي وتداخلت فيها دواعي الحروب الدينية والصراع من أجل الرأسمال الرمزي في أشكاله اللاهوتية والجغرافية (الأراضي المقدسة) والحملات الاستعمارية من أجل الاستحواذ على الثروات والخيرات، وإن كانت قد تلبست بتبريرات تحديثية للثقافات أو المجتمعات الدنيا أو ما يسمى في لغة لوسيان ليفي – برول «المجتمعات البدائية غير الرشيدة».

من أنا ومن أنت؟ بلاغة المرآة:

فكرة «الصراع الحضاري» نرجسية بالضرورة، لأنها تفترض ضمنيا وجود

الآخر كمرآة مصقولة يتأمل بواسطتها المهيمن قوته وشوكته. فليس أشد ثقلا على المهيمن سوى انعدام وعي مقابل يمكن نعته بمصطلحات «الآخر» أو «الأجنبي» ويصبح هكذا بؤرة التأثير وموضوع الهيمنة. والشكل المرآوي للصراع الحضاري بقدر ما يفترض وجود وعي مقابل هو دليل الغيرة بمسافتها الثقافية واختلافها الرمزي والقيمي، فإنه يستلزم ما سكت عنه خطاب الهيمنة وأحادية القطب وهو ضرورة وجود الآخر لإمكانية وجود الذات المتمركزة، سواء أكانت قوة سياسية أو اقتصادية تتشكل في إطار دولة أو ثقافة ذات بعد إمبريالي وسيطرة تكنولوجية. ربما تكون هذه الذات السبب المادي والتقني للآخر تمده بمقومات الحياة ويصبح هكذا عالة على هذه الذات يقتات من قوتها ويحيا بعطاياها، لكن الوجه المقلوب أو المرآوي للمعادلة هو افتقار الذات المتمركزة في أشكالها التقنية والحضارية إلى قوة رمزية أو موضوع للسيطرة تستظهر عبره مكبوتاتها في التأثير وكموناتها في الأسبقية والتقدم. بتعبير آخر، إذا كان وجود الآخر الأقل تحضّرا يتوقف على الذات المتطورة في شكلها المادي والملموس، فإن هذه الذات تتوقف على الآخر في شكله الرمزي والخيالي أي بوجود علاقة افتراضية تجعل من الذات المهيمن ومن الآخر موضوع التأثير والسيطرة. هذه العلاقات المادية والوهمية تميّز في الغالب فكرة الصراع الحضاري لأن الصراع يفترض مسبقا، وبشكل مانوي وتراتبي، وجود قوة مهيمنة ومتمركزة تدور حول محورها هوامش على سبيل الإذعان والولاء أو الاعتراف والتماهي.

وهذا حال القوى العظمى الأكثر تقدما وتصنعا التي لا تغادر في ما يخصّ الاستهلاك والبضاعة منطقها التراتبي والتمركزي، لأنها تفترض وجود الآخر بالمعنى الثقافي والاقتصادي له القابلية للاستهلاك كما لها الرغبة في الهيمنة والإمتلاك. إنّها سياسة تبحث عن تقويم وتنظيم «داخل الذات» في مقابل الاختلالات أو الانهيارات التي يمكن أن يتميّز بها «داخل الآخر» وتتراءى هذه السياسة في تعزيز الديمقراطية والأمن في الداخل، مقابل السكوت عن الديكتاتورية والفوضى في الخارج. ثمة التواءات ومداخل دفينة أو إستراتيجيات وتخطيطات محكمة تذهب نحو هذا التعزيز الداخلي للذات المهيمنة في مقابل التفكك الداخلي للآخر الهامشي. فهذا «الآخر» ضروري للذات لأنه يمثل بؤرة الاستقطاب والاستلاب أو موضوع السيطرة والتأثير،

لكن ضرورته تكمن في فراغه المعنوي وخوائه الرمزي أي في ضعفه وهامشيته لكي لايتحدّى الذات ولا يضاهيها في قوّتها الرمزية وهيمنتها الحضارية. يمكن القول أن علاقة الذات بالآخر هي لعبة إستراتيجيات وتراتبات، لكنها لعبة أقرب إلى المواجهة منها إلى الحوار، خصوصا إذا كانت المسافة التاريخية والثقافية والرمزية بين الذات والآخر شاسعة كالمسافة الافتراضية والإيديولوجية بين الشرق والغرب كما فرضته الإتنوغرافيات الاستعمارية والتاريخاويات الاستشراقية.

«الذات» في منطق الآخر

لا شك أن «الذات» المهيمنة والمتمركزة هي «الآخر» الإمبريالي والتوسعي في منطق «الأنا» الذي يبحث عن ذاته بمساءلة تاريخه وتقويم هويته والذي اتخذ شكل البحث عن مضامين التغيير الاجتماعي ومحتويات التقدّم الحضاري، من خلال مفاهيم الإصلاح والنهضة والحداثة وهي محاور طالما شغلت أعلام الفكر والأدب والسياسة منذ أكثر من مائة سنة في الوطن العربي. اختلفت الرؤية إلى الذات المتمركزة حسب تباين الظروف السياسية والحضارية واختلاف المشاهد الإجتماعية والقومية. إذ كانت «الذات» المتمركزة (أو «الآخر» في منطق «الأنا») تمثّل، في ظرف معين، القدوة الحضارية التي يحتذى بها في التطوير والتحديث والتصنيع، أي رمز التحديث على المستوى المادي والتقني ورمز الحداثة على الصعيد المفهومي والحضاري. وبعض النماذج من رفاعة الطهطاوي إلى زكي نجيب محمود افتتنت بهذه الذات المتمركزة إلى حدّ الولع والحلول الرمزي يتبنى مقوماتها الحضارية ورموزها الثقافية. وكانت «الأنا» مجرّد مقلّد، مثقلة بسلاسل التاريخ الرمزي والثقافي لا تدري كيف تتصرّف به أو كيف تصرّفه وتحوّله. انبهرت بحاضر لم تشارك في صنعه وفتحت عينها على نزيف في الذات وفي الأرض من جرّاء الحملات الاستعمارية وسلب الأراضي وانزوت في عالم مغلق، وماض آفل أفلت من سيطرتها وتكتفي فقط بمشاهدة آثاره. هذا ربما هو الوجه الآني الذي تتقدّم به «الأنا» أمام الذات المتمركزة منبئا عن العجز الذاتي في النهوض والمراجعة بسبب عاهات ذاتية وضمنية أو معوّقات خارجية ومفروضة. في ظرف آخر، كانت تمثل «الذات» المتمركزة رمز الهيمنة والإمبريالية أو شبح السيطرة والتهديد بمعنى العامل الخارجي الذي أجهز على الهوية الثقافية

والرمزية وقضى على الاختلافات المحلية والهجينة. وغالباً ما ترجع «الأنا» مشكلاتها الإجتماعيـة ومصائبها القومية إلى الحضور الكاسـح والمهيمـن للذات المتمركزة في شكلها الاستعماري بالأمس ووراء غطاء العولمة وحقوق الإنسان اليوم.

بالأمـس عندما أقدمت الذات المتمركزة علـى محو لغة «الأنا» وطمس رموزها ومعالمهـا من وراء إدّعاء التحضر أو دواعي التدجين والتحديث، واليوم بالتدخل في الشـؤون الداخليـة وراء مزاعـم حقوق الإنسـان ومكافحـة الإرهـاب أو وراء العولمة والتعميم الشـامل للاستثمار والرأسـمال. لا شك أن المزايدات التي يستعملها «الأنا» للتبرّي من مسـؤوليته الآنية وتحميل الذات المتمركزة المسـؤولية التاريخية من جرّاء الاسـتعمار أو الاسـتيطان هي أمـر مبالغ فيه. لأن «الأنا» بقدر مـا يتّهم الذات-الآخر بتدميـر ممتلكاتـه الرمزيـة والقضـاء علـى مقوّماته الحضاريـة، فإنه يفرّ من مسـؤوليته الذاتية في نقد رؤاه الإيديولوجية وممارساته الذرائعية وأن رحيل المستعمر من البلاد العربية منذ عقود هو حجة دامغة أمام المسؤولية الكاملة للأنا تجاه حاضره وذاته.

والمآسـي القوميـة والداخليـة أو المشـكلات السياسـية والأمنيـة أو المصائـب الإجتماعية والمعيشـية تقع كلها على عاتق «الأنا» كذات لها وعي بحاضرها المتأزّم، لكن في حيرة من أمرها في معالجة مشـكلاتها لأسـباب بنيوية أو وجودية تعود إلى التركيبـة النفسـية والذهنيـة للأنا أو إلى المنطـق التاريخي والوعي بالـذات وبالحاضر الـذي يميّزها، وهـو وعي تكتنفه اختلالات أو انقطاعـات تتطلب جهدا فكريا وعملا ميدانيا لعلاجها وضبطها. صحيح أن العلاقة بين «الأنا» كآخر في مخيال الذات وبين الـذات المتمركـزة كآخـر في منطق «الأنا» هـي علاقة معقّدة ومركّبـة ونتاج تفاعلات تاريخيـة أو انفعـالات حضارية تجعل من الـذات المهيمنة رمز القـوة والتحضّر ومن «الأنا» دليل الانفعال والتقبّل.

فالـذات المهيمنـة تعمل ما في وسـعها للحفاظ على هذا الميـزان الإيديولوجي الذي يرجّح كفّتها ويبقي «الأنا» في الهامش، مشلول الإرادة والعزيمة، لا يشارك في صناعـة الحاضر وتبديل المشـهد. لكن الوجود الكاسـح والمهيمـن للذات المتمركزة ليـس جبرية تاريخيـة أو حتمية حضارية تعجز القـوى والإرادات عن إزاحتها وقلبها، وإنما هو ظرف حضاري أملته السياقات التاريخية والجغرافية والموازين الإيديولوجية والفكريـة، وهـو ظـرف تمفصل مع قـوة الحدث في أشـكاله التقنيـة والعلمية أو في

قوالبه السياسية والعمرانية ليولّد الحداثة كموقف تجاه الحاضر ووعي بالزمن والتاريخ، ويكون الشرط الضروري لما بعد الحداثة كموقف تجاه المستقبل والبيئة ووعي بالمكان والحاضر. الأمور لها القابلية للإنقلاب والتبدّل بالمعنى الذي يمكن أن يجد فيه «الأنا» أساليب مغايرة للترقّي والتقدّم دون أن يكون هنالك حتمية دفينة ولاشعورية في انهيار الذات وبالمعنى الذي تنتقل فيه هذه الذات من التمركز إلى التعايش وتنتقل الأنا من التقبّل والتلقي على سبيل الانفعال إلى التلاقي على السبيل التفاعل والتواصل.

«الأنا» في مخيال الآخر

للانتقال من التلقي إلى التلاقي أو من الانفعال إلى التفاعل أو من الشهود السلبي إلى الفعل الإيجابي ثمة عقبات يقتضي إزالتها أو مجاوزتها ومن جملتها: 1- الوعي بالذات يقتضي إدراك الذات بالمعنى الحسّي والتواجدي؛ 2- تغيير الرؤية التي يتبنّاها الآخر من الإحساس المخيالي إلى المعاينة الواقعية.

الحديث عن الوعي بالذات ليس مجرّد شعور نفسي بحضور «الأنا» في مسرح الأحداث أو في طيّات الزمان والمكان، وإنما هو إدراك حسّي لوجود «الأنا» كجسد وذاكرة. وهذان المفهومان ينطويان على خزائن فكرية ورمزية يتعذّر استنفادها. إذا كان الوعي هو دوما الوعي بشيء ما حسب الشعار الفينومينولوجي، فإنّ الوعي بالذات هو الوعي بالجسد وبالذاكرة، وقليلة هي الكتب والدراسات التي تتناول إشكالية الجسد في الثقافة العربية والإسلامية ما عدا ربّما أعمال عبد الكبير الخطيبي أو مالك شبّال حول أنثروبولوجيا الجسد وأبعاده الجمالية والتاريخية والميتافيزيقية. الحديث عن الجسد ليس مجرّد استدعاء لأعضائه الحسية المسمّاة «الجسم» وإنما الجسد في بعده الأنطولوجي كذاكرة وإحساس أو حقل لتوقيعات الحدث والحاضر.

الجسد بالنسبة للوعي بالذات كالوثيقة المؤرشفة بالنسبة للوعي بالتاريخ، لأنه يمثّل بؤرة الإدراك بأشياء العالم وبشيئية الوجود وهو أحسن وثيقة حيّة وناطقة الحاملة لذاكرة الزمن ولرسوبيات الخطاب والفعل والسلوك. وربما الوعي التاريخي للأنا أو الوعي بلحظتها الراهنة يمرّ عبر الوعي بالذاكرة والجسد، بمعنى الالتفات إلى الأمر البديهي المسكوت عنه والمحجوب من فرط وضاحته، أو المستبعد من شدّة

حضوره. الوعي بالذات سبيله الوعي بالجسد ليس كحكم جمالي دليله إمبراطورية الإشهار والموضة وإنما كبعد وجودي وخُلُقي وكوعي بالجسد يتطلب هدم جداريات منيعة أو حدود مفروضة بين التاريخ والأدب أو بين السياسة والفلسفة، لأن الحديث عن الوعي التاريخي هو حديث عن السياقات والأفراد أو عن الدورات الحضارية والأبنية العمرانية، بينما الحديث عن الجسد هو إطناب في بلاغة الإحساس واستدعاء لخطابة الممنوع.

لكن هنا يكمن وجه المشكلة بمعنى الجمع بين الوعي بالتاريخ والوعي بالذات في لحظة توفيقية وهي الجسد كذاكرة وإحساس مثلما يمثل «السرد» اللحظة الجامعة أو حقل التلاقي بين نشاط التاريخ ووظيفة الأدب. تتطلّب المسألة ربما ازدواجية ضرورية بين العمل الميداني في الأرشفة والتقسيم والتصنيف والتوزيع قصد ملأ الفراغات وجمع الألغاز، وبين الوعي الذاتي بحسّ وجودي وانطباع خُلُقي وهي مسألة قلّما وجدت أقلاما منظّرة ما عدا ميشال فوكو أو ميشال دوسارتو لاستغراق الفكر الغربي في الصرامة التاريخية أو الانطباعات الذاتوية. ربما هي الحلقة المفقودة في سلسلة المعمار الذاتي عند «الأنا» أي الوعي بالذات كجسد وذاكرة وليس فقط كتاريخ حافل بالمشاهد والصور أو كذات حاملة لانطباعات وإحساسات.

انعدام ثقافة الجسد في مساحة «الأنا» تجعل من الآخر يرى فيه مجرّد حضور جامد يمتلك خزائن الأحداث الماضية وقراطيس الكتابة والتراث ولكنه يفتقر إلى ذاكرة وحسّ نقدي لكي يجعل من هذه الكنوز المطمورة عُملات للتصريف ورؤوس أموال للتداول. منذ عقود طويلة ظلّت الصورة التي يحملها «الآخر» حول «الأنا» دون معاينة واقعية ومسافة نقدية لم تنفع معها المراجعات والإزاحات منذ فيكتورسيغلان وحتى جاك دريدا. غياب «الأنا» كذات مشاركة في الصناعة والتأثير وكجسد حامل لذاكرة وإدراك إنجرّ عنه رؤية ضيقة ومليئة بالكليشيهات والأحكام المسبقة يحملها الآخر في مخياله وينسج حولها كوناً من الإشارات والنعوتات ليستدل بها على «الأنا» رغبة منه في إبقاء هذه الأخيرة في دائرة الانغلاق والانحسار.

هكذا يتعامل الآخر مع ما يقابله بمحو صورته الواقعية دليل المشاهدة والمعاينة وبتثبيت النظر على ما يختلقه في مخياله ليكون الحكم على «الأنا» ليس انطلاقا مما هو عليه «الأنا» من سياقات ووضعيات وإنما انطلاقا مما هو عليه في مخيال الآخر

يعمد هذا الأخير لإسقاطه على واقعه على سبيل التطابق والمماهاة، وتكون الأيقونة الإعلامية الدافع التقني والمشهدي في تدعيم هذا التصوّر المخيالي حول «الأنا» كما حدث عقب أحداث 11 أيلول في أميركا. لا شك أنّ هناك قسط من الصدق في نعوتات الآخر حول «الأنا»، لكن هذا الصدق يتحدّد في سياقات محصورة عندما تظهر «الأنا» حول ذاتها حقائق ومظاهر لا لبس فيها، بينما يحاذي الصدق أقاليم الاختلاق والتلفيق عندما يكون الحكم حول «الأنا» نتاج تصوّر وانطباع وليس رهين واقع وحاضر، ممّا ينجرّ عنه استبعاد للمقابل واستبداد في الحكم.

«التأويل هو إمكانية أن يكون الآخر على حق» (هانس غادامير)

هل من الممكن تفادي الصراع الحضاري واستبعاد التصوّر المانوي والمرآوي في هذا الصراع؟ هل من الأجدى أن يكون المعيار الوحيد في التعارف والتفاعل هو الصراع دون وجود قيمة تاريخية وثقافية كمعيار آخر سبيله التواصل والحوار؟ كان الراحل هانس غادامير (1900–2002) قد جعل من الحوار والتفاهم محور فلسفته التأويلية إلى درجة اعتبار صلب الهيرمينوطيقا أو التأويل هو «إمكانية أن يكون الآخر على حق».

حاول البعض من الباحثين العرب إيجاد هذه الصيغة عند الفيلسوف العربي ابن رشد (1126–1198) صاحب «فهم الآخر في مرجعيته الثقافية» بتعبير الدكتور محمد عابد الجابري، لكن كان الردّ قاسيا لأن أصحاب الردّ اعتبروا أنّ الرجوع إلى ابن رشد واعتبار أن أسس الهيرمينوطيقا تجد ينابيعها في فلسفة هذا الفيلسوف العربي هي محاولة تلفيقية وخطيرة. هذا صحيح من وجهة نظر تاريخ الأفكار، لكن البعد العالمي للفكر التأويلي يجعل من ابن رشد وغادامير فضاءين مختلفين على صعيد الفكر ومتوافقين في الصيغة، بحيث يرى كل واحد منهما أنّ الحوار أو التفاهم كقيم وأخلاقيات هو دليل الهيرمينوطيقا كحقيقة وطريقة، وليس الهيرمينوطيقا كمنهج صارم أو معيار وحيد في الحديث عن الحوار والتواصل. بتعبير آخر، عندما نتحدث عن الحوار في بعده التأويلي والتواصلي فإننا نشير إلى «نمط في الوجود» و«أخلاقية في التواصل» وليس إلى «نمط في المعرفة» أو «إستراتيجية في الهيمنة».

فالحوار الذي يفترض مسبقا أن «الأنا» على حق و«الآخر» على باطل لا يستحق

مطلقا إسم «حوار». فهو يستدعي التبادل والنقد والمراجعة كما أنه يقتضي البيان والبرهان لإيضاح النوايا وتفسير المقاصد، أي أنه حقل التلاقي والتواصل في ما وراء الاستبعاد والاستهجان أو المطابقة والتماهي. بهذا المعنى، تصبح أخلاقية الحوار هي إمكانية أن يكون الآخر على حق وأن يكون له قسط من الصدق والحقيقة. فالحقيقة اقتسام والتزام ولا علاقة لها بالقوة والهيمنة حتّى إن كانت مساحات التواصل وعلاقات التفاعل لا تنفك عن هذه الإرادات الدفينة في السيطرة والقوة. عندما نتحدث عن إرادة الحوار والتواصل فإن الحقيقة تصبح اشتغالا على الذات وعملا جماعيا وميدانيا يبرز فيه كل طرف نواياه ومقاصده ويعبر عن آماله وأهدافه.

وهذا هو وجه الحوار الحضاري في تفادي الصراع والمواجهة، أي إمكانية أن يستبدّ «الأنا» برأيه ونرجسيته وإمكانية أن يكون «الآخر» على صواب. مأزق فكرة «الصراع الحضاري» هو افتراض وجود نوايا سلبية وتدميرية تستهدف الآخر، أي الاحتكام إلى معيار مطلق يفصل بشكل حاد بين الذات والآخر، بينما في صلب الذات أو «الأنا» قوى تصبو إلى التفاعل مع الآخر وتنافح عن حقّه في الوجود والاختلاف، وفي عمق الآخر ثمة قوى وإرادات تدافع عن «الأنا» وعن حقّه في الحضور والمشاركة. فليس من الأجدى تعميق المسافة الثقافية والوجودية بين «الأنا» والآخر وإنما البحث في «الأنا» عن وجوه غيرية قابعة في أعماقه والتماس «الأنا» في الأبعاد الجوانية للآخر، وحديث الدكتور محمد عابد الجابري عن صراع الحضارة الغربية مع نتاجها في إحدى حواراته الإذاعية مع قناة بريطانية هو إشارة ممتازة إلى رؤية الذات المهيمنة نفسها في مرآة الآخر الهامشي، أي العلاقة هي علاقة انعكاس وعلاقة نرجسية، فلهذا تبدو النتائج خطيرة لأن الصراع ضدّ الآخر هو في الغالب صراع ضدّ الصورة الذاتية التي نراها تنعكس فيه.

فلا تقع العين (أو التمثّل) سوى على أطياف الذات في مرآة الآخر، إذا عمدت «الأنا» إلى اختزال هذا الآخر إلى مجرّد مقابل أو مثال مفارق أو أقنوم يرى عبره نفسه. فالآخر هو ازدواجية «الأنا» أو «الأنا» المزدوج أقرب إلى الانفصام منه إلى التأمل، لأن الآخر بوصفه مرآة في مخيال «الأنا» يضاعف «الأنا» أو يكرّره ويرتدّ هذا الأخير مزدوجا أي منفصماً. فصراعه بالتالي مع ذاته، أي مع وجهه المستبعد والمغاير الذي يراه في الآخر. سؤالنا هو: هل فهمنا حقا الآخر؟ كان ميشال دو سارتو قد

ابتـدع علمـا طريفا وجديرا بالعناية والاهتمام هو «علـم الغيرية» (hétérologie) لنرى إلـى أي مدى مشـكلة «الصـراع الحضاري» هي أزمة في المفهـوم وبؤس في الرؤية، أي مشـكلة أحادية البعد والمبتغى لا تذهب إلى ما وراء الأفكار التبسـيطية والأحكام الاختزالية.

الإسلام والغرب بين المعنى والهيمنة

العلاقة بين الإسـلام والغرب لم تعرف قديماً وحديثاً سـوى توتّرات والاحتكام إلـى منطق الأحكام المسـبقة والتصوّرات البائسـة. لتغذية هذا التناكـر المتبادل أصبح الرجوع إلى الأسـاطير والرؤى التنبؤية (خصوصا «ميشال دونوتردام» Nostradamus) تنعـت الرقعة الجغرافية والتاريخية للإسـلام بالخطر المحـدق بماهية ووجود الغرب. هـذا الهوس المتنامي يغذّي بما فيه الكفايـة الدواعي الإتنوغرافية والمعادية للأجانب توجههـا وترعاهـا الأيقونة الإعلامية وسـلطة الصـورة. مثل ذلك ما رأينـاه في حصّة «منطقة محظورة» في القناة الفرنسية السادسة في حديثها عن منح التأشيرات للأجانب مع تبيان صورة مسـجد في تونس وقت النداء للصلاة (اتخذت الحصة كمثال سـفارة فرنسـا فـي تونس لمنح التأشـيرات). تلاحم الخطـاب والصورة يترك أثـرا عميقا في ذهن المشاهد ويعتقد، بشكل لاشعوري، أن الخطاب يتطابق مع الصورة وأن الصورة أفرزت الخطاب الدال عليها. في المثال السـابق يبيّن تطابق عبارة الصحفي «الأعمال الإرهابيـة» مـع صورة مسـجد وقت النـداء للصلاة إلـى أي حدّ تنغرس فـي الضمير الجمعي فكرة أن الدوال (مسـجد، أذان...) الدالة على حقيقة شـاملة وهي الإسـلام لا تنفـك عـن مدلولاتها في صورتهـا الهمجية والإرهابية. هـذا المثال قيظ من فيض وعيّنـة ممـا تعرضه الصـورة الإعلامية في تلاحم مع خطاب ذرائعي مسـطّر قبلياً ولا يفي بالشروط الموضوعية والواقعية في استقراء الأحداث.

جوانية الانتظار وبرانية الحوار

يقـول الدكتـور محمـد أركون «ينتظر الإسـلام مـن أوروبا إعـادة إدراج الفضاء المتوسـطي وعالمـه في المعنـى والقيمة». (أقوال أركون مقتبسـة من مقالـه: «التفكير

في الفضاء المتوسطي اليوم»، مجلة «ديوجين» Diogène، باريس، عدد 206، 2004، ص: 122–150). الانتظار الذي يتحدث عنه أركون لا علاقة له بتعاطف نفساني وإنما بتفاعل حواري، لأن «جوانية الانتظار» كما يسميها هايدغر لا تنفك عن «برانية الحوار» كما صاغها هانس غادامير. الوجود في العالم (الدازاين) يرتبط بنيوياً ووظيفياً بالوجود مع الآخر (الميتزاين).

تحديد مفهومي الإسلام والغرب يمكّننا من تبديد الأوهام والأحكام المسبقة التي لا تزال تستلب الوعي الحديث ابتداءً من المعرفة السطحية لعموم الناس إلى المعرفة المتقنة والمتشعّبة للنخبة. يتمثل النشاط الأول في نزع الهالة المثالية والأسطورية حول مفاهيم الإسلام والغرب والتي لا تزال تحوم في التصورات الميتافيزيقية والمثالية: «ثمة جهود ينبغي القيام بها، يقول أركون، قصد تحرير الرؤى والتأويلات والتصويرات حول القبلي اللاهوتي - الإيديولوجي في كون الإسلام هو عالم «شرقي» لا يمكن إرجاعه إلى تركيبة أخرى ومختلف جذرياً عن الغرب والمسيحية. وهذه الرؤى تغذيها التعاليم والمواقف الذهنية الجوهرانية والماهوية والمتصلبة عبر الفعل المضاعف والمكرّر للخطاب الإسلاماوي المعاصر، وأيضا التاريخانية الوضعانية المتشبّثة باستيهاماتها عندما يتعلق خصوصا بالإسلام».

كما يبيّن أركون في دراسات أخرى، العالم العربي والإسلامي (العربي - التركي - الإيراني) ليس «شرقا» بالمعنى الذي تصبغه عليه الدراسات المشرقية في الفضاء الغربي. ثنائية الغرب/ الشرق تخضع بالأحرى إلى مقتضيات الفكر الإيديولوجي والاستيهامي مستبعدة كل عوامل التداخل والحوار بين الثقافات. الشرق الحقيقي، حسب أركون، هو آسيا (الهند والصين واليابان)، أما العالم العربي - التركي - الإيراني فهو «غرب» بالمعنى الجغرافي والجيوسياسي للكلمة: غرب شمالي (أوربا) وغرب جنوبي (دول الضفّة الجنوبية للمتوسط). الغرب/ الشرق غالبا ما كانت ثنائية تكرّس التمايز الثقافي والحساسيات الأجنبية الرهيفة (exotisme) وتشحذ المخيال بأنماط وممارسات وأنظمة حياتية مغايرة، لكن التكتلات العالمية والهيمنات المتنامية أوقعت هذه الثنائية في شبك التصوّر الإيديولوجي والمخيالي الداعي غالبا إلى المواجهة والعنف الرمزي والمجرّد تماما عن أسس النظر العلمي والفهم السليم. الغرب هو «تكتّل» جيو - سياسي وجيو - اقتصادي وجيو - نقدي متمثل في ثماني

دول الأكثر ثروة وقوة ومعرفة تكنولوجية، والتي تجتمع بشكل منتظم لإعادة تحديد القيمة الجيو – استراتيجية ورسم الخارطة السياسية والاقتصادية والتجارية وتبني على أساسها سياساتها الداخلية والخارجية. فضلا عن ذلك، ينبغي التمييز بين الغرب وأوروبا وإن كان الأول يستغرق الثانية.

أوروبا عايشت تجربة تاريخية نادرة ومتميّزة تمثّلت في إعادة رسم الحدود الضرورية بين الحياة الدينية والمجال السياسي منذ الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان والمواطن. فأوروبا تعيد الآن تشكيل تجربتها وقيمها وتأخذ في الحسبان الأخطاء الفادحة والمتمثلة في الحربين العالميتين في القرن العشرين. لكن إقصاء فضاءات رمزية وثقافية أصبح الآن ممارسة لصيقة بأوروبا الجديدة لسبب لا ينفك عن دواعيه المخيالية والإيديولوجية والمتمثل في إبقاء الآخر في فضاء الغيرية الراديكالية. أمام هذه الفوضى الدلالية وهذا التشتّت القيمي، يبقى الفضاء المتوسطي (النهر الجامع بين ضفّتي الفضاءات الثقافية المختلفة) الذي يجمع هذه الثقافات في مقابلة حوارية بعد أن شهد حروبا ألفية مدمّرة. ينبغي، من جانب آخر، التعامل مع الإسلام كظاهرة قابلة للفحص والقراءة وفق آليات العقل المطبّق الناتج عن فاعلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. فهو عامل مترسّخ في تاريخية الممارسات السياسية والأخلاقية والإبداعات الثقافية والحضارية. كان ترسّخه التاريخي وقوّته الحضارية بفضل التاريخ والذاكرة الخلاّقة المصنوعة والموجّهة نحو آفاق واسعة من التفكير والتدبير. لكن هذا التوجّه نحو التقدّم تلاشى وفقد مصداقيته وحيويته عندما فقد الإسلام بعده التاريخي الخلاّق والمشبع بالذاكرة الإنسية وتحوّل إلى أسماء وشعارات ومثاليات مكتفية بامتلائها القيمي والدلالي ومنغلقة في نرجسيتها الثقافية وذاكرتها اللاهوتية والميتافيزيقية والمدعمة بالتراث التقليدي المتواتر والمكرّر والنزوع القدري في الخطاب والتصور والممارسة على المستوى الداخلي وكذا التحرّشات والاستعمارات على المستوى الخارجي.

كيف يتحقق الحوار الإسلام/ الغرب؟ ينبغي كما يدعو أركون تدمير الصور السلبية التي يتبادلها الطرفان وتصحيح الأحكام والتصورات المسبقة: ليس الغرب هذا الطاغية المادي واللاأخلاقي والإلحادي وليس الإسلام هذه الإيديولوجيا الأصولية التي تثير المخاوف والرهبات. الأمر الذي نسج هذه التصورات السلبية والمعقدة

والمتشابكة والاقصاءات المتبادلة هو «إستراتيجيات القوة» (الهيمنة، احتكار الثروة، نظام عالمي أحادي القرار) التي تناهض «رهانات المعنى» (القيم الثقافية والإنسانية، الفكر الحواري، الاعتراف بالآخر). فالمعنى والقوة يتنافسان بقدر ما يستبعد أحدهما الآخر. يخشى البعض من خلع الطابع الغربي عن الغرب (désoccidentalisation) والذي يهدّد، حسب زعمهم، ماهية ووجود الغرب.

لكن هذه «الأنا وحدية» والنزوع الانفصامي والعقل المهيمن في التعامل مع العلائق والاعترافات ينهزم في آخر المطاف أمام لفحات القوة على حساب نفحات المعنى. والأمثلة كثيرة: (1) انتشار سريع للمنظمات الإنسانية في المناطق المسعورة والمتضرّرة من الحروب وفي المقابل بيع الأسلحة الفتّاكة الخاضعة لسلطة السوق ومنطق المتاجرة (التطلّع إلى السلام يتعارض مع النوايا المضمرة الداعية إلى الحرب)، (2) الحديث بلغة التعظيم والتسبيح عن حقوق الإنسان والشعارات الديمقراطية وفي المقابل مساندة الأنظمة السياسية أو العسكرية المنتهكة للحقوق المبدئية للإنسان وهذا من أجل الحفاظ على المصالح الضيّقة والهيمنة المتصاعدة (التطلّع إلى الحرية يتعارض مع الإيهامات السياساوية). رغم كون هذه الإزدواجية منافية للروح الإنسية والقيم الإنسانية وريثة الأنوار، فهي تغذّي بلا ريب التصورات المبالغ فيها التي ينسجها المناهضون للغرب عنه وتصبح في نهاية المطاف رجم ولعن للآخر وتهويل للصور والكليشيهات.

البناء الاقتصادي والسياسي والثقافي للإتحاد الأوروبي من شأنه أن يصحّح التصورات المسبقة وليدة حوار الطرشان بين الثقافات قديما وحديثا. يمكن للإتحاد الأوروبي أن يعيد إصلاح الصور المشوّهة والأحكام المسبقة الراسخة في الضمير الجمعي وإعادة إدراج القيم والرموز الموزّعة في الفضاء المتوسطي. لكن لتحقيق هذه الإرادة في تصحيح التمثلات وتقويم الممارسات، على أوروبا ألاّ تدير ظهرها للضفّة الجنوبية للمتوسط (الرقعة الجغرافية والتاريخية والثقافية للإسلام) في كل إرادة فهم وتفاهم، لأن المتوسّط (la Méditerranée) شهد تعاقب حضارات وتعايش معتقدات ولغات وثقافات. لا شك أن أوروبا تتجاوز اليوم المفهوم العريق للدولة الوطنية بحدودها السياسية وخصوصيتها الثقافية واللغوية قصد معايشة نمط مؤسساتي وسياسي وقانوني جديد يتجاوز الدول القُطرية (برلمان أوروبي، تبادل اقتصادي حرّ،

حرية فردية في التنقل بين الأقطار الأوروبية) وهو نتاج تجارب تاريخية مشتركة في طريقها نحو التصحيح وإعادة القراءة والتقييم.

الاختلاف لا يعني الصراع

يقول أركون: «هذه التجربة التراجيدية (في حديثه عن الجزائر) قد تثير في جنوب – شرق المتوسط هذا التجنّد النقدي المنتظر في إعادة قراءة جذرية للمسير الماضي والمستقبل للشعوب المتوسطية في ما وراء كل المغالطات والمعتقدات والقيم المعترضة والصراعات المدمّرة والإقصاءات المحمومة التي خنقت وأرجأت إلى اليوم إتمام الأمل غير القابل للتدمير».

هذا الأمل المشترك في صناعته وتوظيفه يتطلب قراءة حيّة وصارمة ومسؤولة لتاريخنا المشترك والمختلف؛ المشترك بقيمه الرمزية والطوبولوجية (فضاء الذاكرة والمساحة الجغرافية) ومختلف عبر التعارضات الإيديولوجية والثقافية. لكن الدرس الذي يمكن تعلّمه من هذا التاريخ هو أنّ «الاختلاف» (différence) الثقافي والتاريخي والعرقي والديني لا يعني مطلقا «الصراع» (différend) أو التناحر.

على عاتق الفضاء الدلالي والرمزي للمتوسط معرفة التعامل مع الهيمنات الكوكبية المتنامية. القراءة الجذرية للمصير الماضي والمستقبل تعني أن كل مقاربة للعالم المعاصر ينبغي أن تأخذ في الحسبان العدّة الفكرية والنقدية ومغادرة التربة الإيديولوجية الصلبة، لأن الاحتكام إلى هذه الدوغمائيات الضيّقة من شأنه أن يسجن الفكر في مقولات متعامية عن الواقع المحايث. إذا قمنا بقراءة الإدراك التاريخي والراهني والنفسي المتبادل بين العقل الإسلامي والعقل الغربي نرى بأن التفاهم المأمول فيه ينبع عن تطلّع غير مفهوم ومستبعد من حقول القراءة والفهم. كل عقل يبني تصوّره عن الآخر في «مخياله» ويحتكم إلى شبكة تمثلاته واستيهاماته، فلا يرى الآخر في غيرته المقبولة والمعترف بها وإنما يدرك أطيافه وأشباحه وظلاله في الواقع. وبالتالي، لا نتعامل مع الآخر كما «يمتثل» أمام الرؤية المباشرة والقراءة الحية والعقل المتحسّس والمتحمّس للغيرية وإنما كما نتمثّله ونرسمه في مخيالنا وننسج حوله حبائك من الأحكام المتعدية والتصورات القبلية والاستيهامات الخاطئة التي تفتح واسعا مصراع الرهبة والإقصاء والحديث بلغة الويل والوعيد ومنطق اللعن والنفي.

وعليه، لا يتعامل هنا العقل مع «وجود حقيقي» للآخر وإنما مع حقيقته «المخيالية» وطريقة إدراكه وتصوّره في الذهن، إلى درجة أن تمثّل الآخر يلامس حدود الوهم واللامعقول والعقلية المشوّشة. يصبح التفاهم بين العقلين الغربي والإسلامي أمرا ممكنا وأملا مشتركا عندما يقوم كل عقل بمراجعة بديهياته ومقولاته واستقراء واقعه ونقد ذاته بمعزل عن النظرات المصطنعة والإقصاءات المتبادلة.

أطياف وإيهامات

الدكتور محمد عابد الجابري يناقش هو الآخر في دراسته «صدام الحضارات أم صراع المصالح؟» (أقوال الجابري مقتبسة من مجلة «ملتقيات» Confluences، عدد 16، 1995-1990، ترجمه إلى الفرنسية محمد توزي، ص: 33-40). الأفكار والهوامات حول الصراع المزعوم والمختلق بين الإسلام والغرب، خصوصا صامويل هانتنغتن المعروف بمؤلّفه الشهير **صدام الحضارات**. وهو عبارة عن فكرة جاءت لتدعّم الأطروحة الإتنومركزية صاغها فوكوياما والمتمثلة في نهاية الحرب الباردة كانتصار بارز لليبيرالية والديمقراطية الغربية.

العنوان المجازي **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** يعلن عن ميلاد الإيديولوجيا الليبيرالية كنسق مجتمعي ونظام عالمي لا يمكن دحضه. المتأمل في هذه العلاقة المتوتّرة يكتشف نظاما «مرآويا» في التعامل مع الآخر. ورمزية المرآة تأخذ هنا بعدها الانعكاسي والنرجسي في التأمل في القوة الذاتية والهيمنة الخارقة. وهو ما يفسّر المغامرة الغربية في البحث عن هذه المرآة (عدو شامل) بعد سقوط المعسكر الشيوعي وإيجاد هذه المرآة يقتضي عدم كسرها لأن القوة المحكمة أو الهيمنة أو الوصاية رهينة هذه المرآة (الغيرية الراديكالية) وبدونها (بانعدام عدو افتراضي أو مختلق) تنعدم اللذة النرجسية في رؤية جمال الذات وجلال القوة وكمال العظمة. وجود المرآة أو الغيرية الراديكالية دون إرادة هدمها تقتضي إذاً إستراتيجية التهويل ودوافع التدجيل والمبالغة في تحليك الصور ونعت الآخر بأساليب الخطورة والتهديد يقول الجابري:«بعد الشيوعية من سيكون عدو الغرب؟». وكأن نهاية حرب، الحرب الباردة على وجه الخصوص، لم تكن سوى فرصة جديدة لإشعال حرب أخرى أو، بتعبير فلسفي، كأن «الأنا» الغربية لا يمكنها أن تثبت ذاتها إلاّ عبر نفي «الآخر».

نفـي الآخـر من أجل إثبـات الذات هي فكـرة هيغلية (هيغل الـذي اعتمد عليه فوكوياما في أطروحته حول نهاية التاريخ)، لكن منطق المرآة يمنع إعدام الآخر قصد إحـكام الرؤية النرجسـية للذات. يعتبـر هانتنغتن أن الأواصر الناشـئة بين الحضارات الكونفوشيوسـية – الإسلامية، الداعية إلى التحديث والرافضة للتغريب، من شأنها أن تهدد مصالح الغرب وهيمنته الكاسـحة. فهو يدعو الغرب إلى تدعيم قوته العسـكرية والإقتصادية ومنع الحضارات من اكتساب التكنولوجيات الراقية، خصوصا في الميدان العسكري. هذه الإشارة الإستراتيجية والسياسية تبين أنه على المستوى الإبستمولوجي والمعرفي هناك خطر حقيقي في إمكانية أن يرى الغرب هلوسته وصورته الإيهامية بل الوهمية وأطيافه في مرآة الآخر والغيرية الراديكالية معتقدا أن هذا الآخر يهدد ماهيته ووجـوده. أطروحـة منظّري الصراع الحضاري والإثنولوجي التي تحيل إلى المخاوف الهستيرية والتحذيرات المتنامية والمتصاعدة على النطاق الواسع للمعمورة نفهم منها شـيئا واحـدا: إمكانيـة أن يكون الداعـي إلى مثل هـذه المخاوف المسـعورة «مريضاً خيالياً» (لإعـادة مسـرحية موليير Molière): «هـل نحن مجبرون، يتسـاءل الجابري، لنبقـى مسـجونون داخـل هـذا المنطق الـذي لا يـدرك العلاقات مع الآخرين سـوى بإدراج العبارات الداعية على المواجهة مثل: الخطر، الصدام، الصراع، التهديد؟».

يعبّـر الجابـري عن تأسـفه لمثل هذه الـرؤى المغلقة في اسـتيهاماتها والمجردة مـن كل موضوعيـة وواقعيـة، لأنها تنبع عن حساسـيات شـديدة لا تـرى العلاقة بين الإسـلام والغـرب خارج إطـار الصراع والمواجهـة. لا ننكر بأن هنـاك صراعا ضمنيا تحركـه المصالح والخصوصيات الثقافيـة والعرقية والتاريخية، لكن ليس من الأجدى أن نقـرأ هـذا الصراع العـادي والطبيعي قراءة تهويل وتحذير مـؤداه الحروب الطاحنة والدمار الشـامل. كما يدعو الجابري: ينبغي أن تكون العلاقات بين الدول في شـكل تعاون مشـترك بين دول ذات سـيادة دون الاحتكام إلى جدلية السـيد والعبد أو منطق المسـتعمِر والمسـتعمَر أو لغة المسـتغِل والمسـتغَل والتي غالبا ما تكتسح الخطابات والمخيالات السياسـية والاجتماعية، لأنها تغذّي بما لا شك فيه الأطروحات الفاشلة والهشـة حول المواجهة والصراع دون أن ننسـى التدخل السـافر في الشؤون الداخلية للـدول باسـم القوانيـن والقيـم العالميـة (حقـوق الإنسـان) والحصـارات الاقتصادية والشروط المالية كما تجسدها المؤسسات الدولية (صندوق النقد الدولي).

مبادئ الحوار الرشدي

يقترح الجابري نموذجا عالميا قوامه الحوار والتفاهم والذي ظل متواريا لمدة ثماني مائة عام في فلسفة ابن رشد الأندلسي. يدعو هذا النموذج إلى فهم الآخر في إطار نسقه المرجعي أو في أرضيته الثقافية. فهو نموذج واقعي يمكن تحويله وإعادة إنتاجه على سبيل النقد والمجاوزة ويتوجه إلى الآخر كما نراه ونتلمسه ونتحسسه وليس كما نتمثله في الذهن. يسمح هذا النموذج برؤية الآخر وإدراكه والحوار معه، دون أحكام مسبقة أو قبليات ذهنية أو أطر مخيالية. في محاضرته التي ألقاها في إسبانيا بمناسبة تأسيس «جمعية ابن رشد من أجل الحوار الثقافي»، يقول الجابري بأنه يدعو باستمرار مواطنيه في العالم العربي لضرورة الإحتكام إلى هذا النموذج قصد تنقية الضمائر من الأحكام التعسفية والمسبقات الفكرانية وفتح التفاهم الحواري وانفتاح على العالم المعاصر. لكنه يعترف بأن الغرب، رغم حضارته الراقية وتقنياته الصاعدة والواعدة، لا يزال أسير هذه الفكرانيات والإيديولوجيات والأحكام التي تكبل ذهنه وتمنعه من عقد أواصر الحوار والتفاهم مع الثقافات الأخرى. الأرمادة الإعلامية والسينمائية الغربية المهيأة في مواجهة ما يسمى بالأصولية والإسلاموية، تعبّر عن هذا التعميم الساذج والتعامل التبسيطي والاختزالي مع الآخر. بالإضافة إلى فهم الآخر في نسقه المرجعي، يستعير الجابري من فلسفة ابن رشد مبدأ الحق في الاختلاف. فلا يتعلق الأمر باصطفائية أو انتحال أو حلول أو انفصال وإنما احترام الحدود والتمايزات.

يتميز كل واحد بهويته وتاريخه وثقافته ولا يتوانى عن إنتاج الحوار الخلاّق والمثمر. المبدأ الأخير في النموذج الحواري الرشدي هو الفهم بمعنى التسامح والتفاهم. وهو ما يفسر، حسب الجابري، كون ابن رشد كان حريصا ومنتبها باهتمام لكل سبيل من شأنه أن يدل على الوفاق والحقيقة حتى وإن كان هذا السبيل يتعارض مع قناعاتنا وآفاقنا: «العدل يقتضي البحث عن الحجج التي تدعم رأي المعارض كما نفعله مع ذواتنا» على ما يقول ابن رشد. سجاله مع أبي حامد الغزالي سمح له بتأسيس أخلاقية في الحوار المرتكزة على دعائم التفاهم المتبادل وتقدير آراء الغير. النموذج الرشدي الذي يتحلى به الجابري ويتجلى في كتاباته هو إذن أخلاقية في الحوار من أجل الألفية الثالثة، رغم وازع النزاع ومقاصد الصراع. أليس الوقت

قـد حـان للتخلـص من مخيـالات الحـروب والمخـاوف المرضيـة غير المشـروعة؟ فضـلا عن الهيمنـات القومية، نواجه اليوم العنصريات المتنامية والتمايزات العنصرية والقـوى المعادية للأجانب. فهذا يبرهن إلى أي حد إسـتهلك خطاب العقل والأنوار مقولاته واسـتنفد قواه على التعقل والعقلانية، ويجتـر اليوم قوالبه النظرية دون قدرته على ترجمتها إلى أفكار خارقة وممارسـات لائقة وعلائق رائقة. هذا ما دفع من قبل أدورنـو وهوركايمـر إلى مراجعة الأسـس الإيهامية والمخيالية للعقـل والوقوف ضد العقـل الأداتـي الذي حوّل الواقع إلى مسـرح للعبثية والخراب والدمـار إبّان الحرب العالميـة الثانيـة، وهـو مـا يحـاول الآن هابرماس فعله في إعادة رسـم حـدود العقل وإمكانية تحويله إلى عقل تواصلي.

سؤال الهوية أمام تحديات المستقبل

الهوية كغيرها من المقولات الشـائعة في نصوصنا الفكرية وهواجسـنا الوجودية تحظى برؤية ومعالجة تتأرجح بين النقد والمساءلة عند من تغلب عليه إرادة المعرفة والرؤية الهادئة وبين الدفاع والمصادقة عند من تسيطر عليه الدوافع النضالية والنوازع الرسـولية. ثمـة منظـورات متباينـة تموقعت فيهـا الدراسـات والكتابات التـي تناولت بالتحليل والقراءة سـؤال الهوية. أشـار الدكتور رسـول محمد رسـول في كتابه **محنة الهوية: مسـارات البناء وتحولات الرؤية** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002) إلى بعض هذه القراءات في السـياق العربي (نماذج عبد السـلام بن عبد العالي، علي حـرب، أمين معلوف) ليسـبقها بتحليل موجـز لمقولة الهوية في المنطق والفلسـفات المتعاقبة منذ الإغريق وحتى الفكر المعاصر.

ننطلق في مقارنتنا للهوية من فقرة يقول فيها الكاتب: «ولعل ما يعزز هذه الرؤية هو أن مصطلح الهوية في حد ذاته لا يمت بصلة إلى جوهر اللغة العربية، فهو طارئ عليهـا ومن منظومة أخرى» (ص 17)، ويقصـد ورود الهوية من قارة المنطق لتتأصل في اللغة والفكر وتصبح مفهوما قائما بذاته له القابلية للقراءة والمقاربة. يقول أيضا: «فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الحرف الذي يدل عند العرب على ارتباط

المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف «هو» في قولهم «زيد هو إنسان». ومفردة «هو» أو «الهو» إذا أخذناها في فرديتها الفينومينولوجية والتأويلية تقول أكثر مما تريد إيحاءه كلمة «الهوية» الدالة على التطابق والانطباق. دون الولوج في الاعتبارات الرمزية والباطنية لمفردة «الهو» تدلّ هذه الأخيرة على إزاحة لغوية لا يمكن تجاهلها والتي تحيل إلى عناصر الغياب والغيرية حتى وإن دلّت في اشتقاقها المنطقي على سياقات الحضور والإنية. فكيف يمكن اشتقاق ما هو مغاير للذات في الذات عينها؟

وإذا تأمّلنا في مفردة «الهوية» هل نتوصّل حقّا إلى التعبير عن المطابقة والحضور الذاتي أي حضور الذات أمام ذاتها في مثول شفاف ومونولوج خالص؟ هذه المقاربة من شأنها أن ترى في الهوية ليس مجرّد اكتمال داخلي يكفي نفسه بنفسه أو حضور محض يفلت من أنفاق الإنسان وعثرات النسيان، بقدر ما تحيل إلى أرضية غير مكتشفة في قارة الهوية وهي أرضية الغيرية في الذاتية عينها على صعيد العلاقة والتمثّل وأرضية اللامعقول والأسطورة والترميز على مستوى البنية أو الجوهر. بتعبير آخر، «الهو» البارز في «الهوية» من فرط إخفائه وحجبه له وظيفة الإزاحة والمجاوزة لتنفتح هذه الأخيرة على قيم الغيرية الكامنة في أعماقها وتنحو في الغالب صوب اختزالها أو إنكارها. نقرأ في الكتاب نفسه «هكذا بقي مفهوم الهوية يطرح فاعليته المعرفية في التراث الفلسفي والديني والصوفي على وفق تمثيلات مفهوم الماهية والتماهي والبحث عن التطابق دونما أية محاولة لطرح فكرة الاختلاف داخل الهوية؛ لأن مصطلحي الماهية والتماهي كانا مهيمنين على مستويات الوعي المعرفي في أدوار الثقافة العربية الإسلامية». ما هو هذا الاختلاف داخل الهوية؟

لا شك أن «الهو» كمفردة لاهوتية وعرفانية كان له دوره الرمزي في تمثل الحقيقة المفارقة للتعبير عن كائن مفارق – محايث يصعب التعبير عنه ويستعصى حصره أو التدليل عليه. المتن الصوفي في أدبياته العشقية والجمالية أطنب الحديث عن هذا الكائن الذي يتوارى من فرط جلائه كما أنه يتجلّى من شدّة خفائه. فهو الغائب – الحاضر على غرار كل المقولات في المتن الصوفي التي تعبّر عن الجمع بين التناقضات والحديث عن الشيء بإدراج نقيضه الملازم له والملتحم بطبيعته. مفردة «الهو» تدلّ في الواقع على الغياب وحضور الغيرية في ثنايا الذات. فلا تدل منطقيا فقط على المساواة والمطابقة وإنما تحيل فينومينولوجيا وتأويليا إلى المغايرة

والغيريـة والغياب. فهي تنعت دوما كينونة أو طبيعة يصعب حصرها أو اختزالها. فما هـذا الكائـن الـذي يتكلم في أعماقنـا ويفصلنا عـن ذواتنا وحضورنا؟ إنـه اللغة التي جـاءت لتشـغل الموقع الذي خلّفه غياب الإنسـان. ليسـت اللغة هنـا مجرّد علامات اعتباطية أو إشـارات منطقية ونحوية بقدر ما هي الكائن الذي يسـكن الإنسـان وهذا الأخير يجوب أقاليم هذا الكائن. مهما كانت طبيعة هذه اللغة (عبارة، مجاز، إشـارة، صورة، كينونة) فإنها تقيم في الإنسان بوصفها غيرية لها فرديتها ومنطقها وتعمل على إزاحـة الانغلاق الماهوي الذي يميّز الإنسـان أو الثقافـة نحو الاعتراف بوجود عنصر مغاير للذات يقيم فيها ويجوب أركانها. فما تسـتبعده الذات في الخارج على سـبيل النفي والإلغاء هو ما تسـتبعده في ذاتها، لأنه رغم نزوعها التمركزي والإقصائي فإنها لا تثبت ذاتها سـوى بوجود وعي مقابل هو علّة وجودها ودليل نزوعها نحو الهيمنة والتسـابق. لهذا كان يقول نيتشـه «لنخشى الذي يكره ذاته ويزدري نفسه لأننا سنكون حتمـا ضحيـة انتقامـه». نفي الآخـر هو نفي للـذات وإرادة إلغاء الغيريـة هو بوجه ما نقص للذات، لأن الصراع أو إرادة النفي والانتقام تعكس في الواقع الشرخ الداخلي لهوية تدّعي الحصانة والمناعة.

هـذه التناقضـات التحتيـة وإرادات النفي والانتقام النابعة مـن المداخل البركانية للـذات تحيـل إلـى الأبنية المركبـة والبنيـات المعقدة للإنسـان أو للثقافـة. نعرف أن أب التحليل النفسـي سـيغموند فرويد حدّد الشـخصية في ثلاث طبقات: الهو والأنا والأنـا الأعلى. والطبقة التحتية المسـمّاة «الهو» هي التي تصدر من مداخلها النزوات المتطرفـة والقـوى المبهمـة والميـولات المعتمـة والتـي تجـد طريقها نحـو التلطيف والتدجيـن تبعـا للأحـكام القسـرية الصـادرة عـن الأنـا الأعلـى والمتمثلة فـي جملة الإكراهـات والمحظـورات والقواعـد المتفـق عليها. ليس على سـبيل اللعبـة اللغوية نسـتعمل هنـا «الهو» كطرف مسـتبعد مـن «الهويّـة» وإن كانت لهذه الصيغـة مبرّراتها النقديـة والتأويليـة، وإنمـا نوظّفـه للتعبير عـن الحقيقة المعتمـة في الإنسـان والثقافة والهويـة والخطـاب والسياسـة. مفاد هـذا القول أن طبائـع هذه المقـولات وتجلّياتها الواقعيـة تختزن دوما عنصر غريب وشـاذ يخالف لمـا تدعو إليه أو تناضل من أجله، فتفاجئنا المطبّات والنكسات من حيث لا نحتسب.

إلغاء أو نفي ما يعمّ الذات أو الهوية أو الإنسان من عتمات وعتبات هو المأزق

الذي تتوجّس منه «إنسانية» الإنسان في أشكالها الأخلاقية والسياسية والمؤسسية. لمجابهة المآزق والمهالك التي تحدق بالبشرية من الأولى التسلّح بما يسميه جان – بيير دوبوي **الكارثة المختبرة أو الواعية** وهو عنوان كتابه الصادر عن منشورات لوسوي (باريس، 2002). هذه الكارثية تسعى لفهم الكارثة ضمن شروطها النفسية والموضوعية قصد التخفيف من حدّتها أو الحدّ من آثارها ونتائجها أو التنبّؤ بإرهاصاتها وعلاماتها. لكن لا ينطلق دوبوي من مجرّد التنبّؤ والوقاية للحدّ من صدمات الإنسان وإخفاقاته وإنما بمنهجيته الكارثية الواعية يهدف إلى اعتبار أن الكارثة هي في صلب الممكن وقوعه مستحضرا بذلك المستقبل في ثنايا الحاضر.

فأحداث 11 أيلول غير ممكنة سوى في حالة وقوعها، وتجنب الكارثة لا يتأتّى بمجرد اعتبار أنّ العنف أو الفظاعة من «المستحيل وقوعه» وإنما من الوعي بأن ما يستحيل حصوله هو ما يمكن أن يقع. بهذا المعنى يقلب دوبوي المعادلة ليقرأ «العالم ومأزقه» (وهو عنوان القراءة الحصيفة للمفكّر علي حرب) ضمن نظام «إمكانية الكارثة». منهجية دوبوي الكارثية تحمل وعودا تجاه بشرية في حيرة من أمرها. فالسبيل الوحيد لمواجهة المستقبل المبهم والمهدّد للبشرية هو إدراجه كإمكانية وواقعة وليس مجرّد تكهنات أو تنبّؤات هدفها الوقاية والاستعداد للمجهول. السؤال الإبستمولوجي في جوهره الذي يطرحه دوبوي هو: كيف نفكّر ونتعقّل المستقبل إذا علمنا أن ما هو آتي هو هلاك البشرية بالذات؟ كارثية دوبوي المتبصّرة تقول ما حجبه الخطاب السياسي والفكري المعاصر وهو أسبقية الكارثة أو قبلية «لا إنسانية» الإنسان تجاه ما يروّجه الخطاب الإنسانوي من قيم طوبوية أو وعود خيالية في السلم والأمن. إنها دائما علامات «الهو» النابعة من الأرضيات التحتية والتي تطفو على سطوح الوعي كجملة رغبات وإرادات تؤسس شبكة الصراع والتسابق وتربط الإنسان بقاعه المعتم وبجذوره العنيفة.

إننا أمام مشاهد تستدعي تجديد العدّة المعرفية وتغيير مستويات القراءة والمعالجة لأن البشرية خطت اليوم عتبة جديدة وغير متوقعة لا تنفع معها النضالات الإنسانوية وصخب الشعارات والبيانات. والكارثة التي يضعها دوبوي في صلب تأملاته الفلسفية والسوسيولوجية تعني في اشتقاقها الإغريقي «النبرة الأخيرة» التي في وقت وقوعها وإيقاعها يتغيّر المشهد ويتبدّل المقصد. بهذا المعنى تتطلب النبرات

المتوالية في إيقاع التجربة الإنسانية قراءات متغيّرة وإزاحات مستمرة لا تتشبّث بمبدأ وحيد ولا تركن إلى مفهوم فريد. أمام تغيّر العتبات وتوالي النبرات تصبح الهوية المغلقة مجرّد قلعة هشة هي أقرب إلى المتحفة منه إلى الصناعة، وتؤول إلى مجرّد قوالب ثقافية جامدة لا هي في الماضي بسبب محايثتها وراهنيتها ولا هي في الحاضر من جرّاء انغلاقها وانتكاسها.

فالهوية المغلقة التي تزعم قراءة الحدث وبناء الحداثة لمواكبة ما بعد الحداثة هي مجرّد صوت دون صدى. فإنها لا تحسن قراءة ما يستجدّ من وقائع وما يطرأ من إيقاعات ونبرات المشهد الكوني ضمن نظام الخلخلة والإزاحة أو النقد والتقويم. فلا يمكنها مجابهة الطوارئ والكوارث ما دام الاختلاف الكامن في ذاتها يحال باستمرار على الصمت والكبت. بأيّ خارطة مفهومية وتقنية تأويلية يمكننا اليوم مقاربة مشكلات الإنسان المعاصر ومعضلات الهوية والثقافة؟ لا مراء أنّ القراءة المتأنية والتحليل الواعي بإمكانهما إدراك مداخل التجربة الإنسانية المتشابكة. والهوية التي تزعم الدفاع عن وحدتها والانغلاق داخل سياجها والتشديد على إنتماءاتها وجذورها إنما تغدر بنيتها الاختلافية وتتنكّر للتنوّع الذي يغمرها ويخترقها. ما الهوية؟ لغة الكثرة والتنوّع في سياق الوحدة والتماسك. إنها، إذا جاز لنا التعبير بالقول المجازي والصوفي، الكثرة المشهودة في الوحدة المعقولة.

obeikandl.com

خطاب التناهي ووهم التماهي

كتب الصديق وحيد بن بوعزيز مقالته النقدية والممتازة «خطاب الاختلاف في الجزائر»(*)وخصني بها بقراءة نقدية واعتراض معرفي. أحيي فيه جرأة النقد وصراحة المقال. لكن ثمة حقائق حول المثقف تجاهلها مركزا على كتابي **هويات وغيريات**. عدة مقالات ودراسات حول المثقف نشرت في جرائد عربية: المستقبل (بيروت)، الزمان (لندن)، اليوم (الجزائر) لم يأخذها وحيد بعين الاعتبار. فهذه المقالات تشكل مادة لكتابي: **إزاحات فكرية: قراءات في الحداثة والمثقف** (منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، 2008) وسأركز على البعض منها خصوصا في ما يتعلق بمسألة «تناهي المثقف». أود إذاً إثراء النقاش لتوسيع آفاق المسألة والتفكير جماعيا حول مهام المثقف في عالم اليوم.

في خطاب التناهي

لا يضع مفهوم «التناهي» نفسه في مقابل «اللامتناهي» ليبقى في حظيرة الثنائيات المانوية والماورائية. التناهي هو الحد الوجودي والرمزي والواقعي لكل إنسان يتّسم بطابع المعقولية والتمييز. في قطاع الثقافة، التناهي ليس فقط التخصص أو الانغلاق داخل حدود المهنة وإنما هو الوعي بالحدود النفسية والعقلية تجاه الواقع أو العالم. لا يحظر التناهي على المثقف التفكير والتحليل والتشخيص وربما أيضا النضال وإنما ينبهه إلى تناهيه الذاتي وحدوده الموضوعية، بكونه حاذقا بالشأن الثقافي (الثقافة في الأصل هي حذاقة ومهارة وخبرة)[2] قبل أن يكون مناضلا في معارك السجال. لا نقصد إذاً بالتناهي الانغلاق الذري داخل

(*) وحيد بن بوعزيز، «خطاب الاختلاف في الجزائر»، كتابات معاصرة، عدد 51، مجلد 13، تشرين الأول – تشرين الثاني 2003.

(2) محمد شوقي الزين، «أبجديات الثقافة وخلقيات الحوار»، المستقبل (بيروت)، الجمعة 20 تموز 2001.

التخصص المعرفي[1]، وإنما التحليل والتشخيص أو القراءة والتفكيك والتي تشكل كلها أساليب في النضال المعرفي بعيدا عن النضال الثوري الحامل لقيم العنف والمواجهة والذي استهلك اليوم ولم يعد له أثر أو تأثير في التصورات والممارسات.القراءة والتفكير وغيرهما من أساليب الرؤية والتنظير هي نضالات بالمعنى الذي يكون فيه الخطاب ممارسة عملية كما يذهب فوكو وهابرماس.

ليس الخطاب (خطاب المثقف) مجرد قوالب لغوية أو تنظيرات فكرية وإنما له وظيفة أدائية (performatif) كما يقول فقهاء اللغة مثل أوستين وجون سيرل. الخطاب بوصفه ممارسة له تأثير مباشر أو غير مباشر على محيطه الواقعي تتغيّر معه خريطة التفكير وأوجه المقاربة. بهذا المعنى ينخرط مفهومنا حول التناهي، ومن يدّعي بأن الثقافة هي نضالات ثورية بتوقيع البيانات والنزول في معارك السجال والمواجهة هو إبطال فعلي لمفهوم الثقافة عينه. تاريخياً كان للنضال الثوري دعاته في أوروبا خصوصا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث احتدم النقاش حول أطر سياسة المجتمع والحديث باسمه في المحافل الرسمية أو تنصيب المثقف حاميا على قيمه ومخزونه الرمزي. بعد وفاة هيغل، كان الهيغليون الشباب خصوصا ماركس وستينر وباور من الداعين إلى قلب الموازين والثورة على الأعراف والتقاليد[2].

غدا هذا الشكل من النضال الدافع الأساسي لكل تمثّل فكري حول الواقع أو تمثيل رمزي لقيم المجتمع. وصدر عن هذا النضال كثورة وفلسفة وعقيدة مذاهب فكرية ومشارب إيديولوجية تعددت توجهاتها واختلفت آراؤها ولم تفلح في الواقع سوى بتلغيم السياسة ومصادرة الحريات وختم الهويات[3]، أي عندما ينقلب السحر على الساحر: فما ناضلت من أجله هذه الفلسفات والمذاهب (الحرية والعدالة والتقدم) هو ما عملت على إلغائه في مسرح الأحداث والوقائع.

(1) محمد شوقي الزين، «فلسفة التناهي: أقاليم الثقافة وأقانيم المثقف»، اليوم (الجزائر)، الثلاثاء 05 حزيران 2001.

(2) جيرار لوكلير، سوسيولوجيا المثقفين، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 2003.

(3) مشاهد هذا النضال العقيم شخصها ببراعة مسؤولية المفكر علي حرب في أكثر من كتاب: أوهام النخبة أو نقد المثقف (المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط2، 1998)، حديث النهايات (2000)، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (2001) والعالم ومأزقه (2002).

فشل النضال طيلة مائة سنة أي منذ انفجار قضية دريفوس مع الكاتب إميل زولا (سنة 1894) وظهور شريحة المثقفين ومع تعميم كاسح للتعاليم الماركسية يستدعي نمطا آخر من المقاربة والتحليل. لا شك أن العالم اليوم وخصوصا بعد التحوّلات الأخيرة والانقلابات المعاصرة في السياسة والاقتصاد والثقافة لا يمكن مقاربته بأدوات فات أوانها وانحسر نطاقها. فهو يتطلب وسائل نقدية وأدوات فكرية جديدة على مستوى الحدث قصد اجتراح مسوّغات للأمل والعمل. الاعتراف بالتناهي بالاشتغال على الذات وفتح آفاق وجودية وفكرية أخرى من شأنه أن يخفف من حدّة الصدمات ويضع المثقف أمام مسؤوليته التاريخية والراهنية: الكتابة بعقل نقدي وتأويلي ليضيف إليه العقل التحويلي والتداولي كما حبذه المفكّر علي حرب في أدوار الإنسان في عالم اليوم.

في المثقف والسلطة

هذا في الواقع عنوان خادع لا يفي هو الآخر بتحولات الفكرة والقيمة على صعيد القراءات العصرية والانقلابات الكونية. من منا لم يقرأ في العقدين الأخيرين مقالات أو كتب عن جدلية المثقف والسلطة؟ بل هي ربما الأكثر دراسة وقراءة في المشهد العربي والغربي (خصوصا الفرنسي) على حد سواء. لعل اعتصامنا باليقينيات والمطلقات هو الذي أعمانا عن الحفر داخل هذه الثنائيات لنكتشف وراءها فضاءً من العلاقات المركبة والبنيات المعقدة.

في مخيلتنا العربية دال «المثقف» يحيل إلى مدلول النزاهة والأمانة والرمز الثقافي ودال «السلطة» إلى مدلول العدوان والعنفوان والقهر. فهل بهذا المشهد المانوي والهزلي يمكننا حقا مقاربة سؤال المثقف ومشكل السلطة في علاقتنا بذواتنا وأغيارنا؟ كما كتب جيرار لوكلير في كتابه **سوسيولوجيا المثقفين** ليس المثقف وحدة عضوية متماسكة أو أقنوما مفارقا يتمثل في شخصية الملهم والمعلم، رمز الثقافة وضمير الأمة، بل تحت مقولة «المثقف» ثمة وظائف وعلاقات ومؤسسات: الأستاذ والجامعي والصحافي ومسؤول النشر ورئيس التحرير والكاتب والأديب والفيلسوف والعالم.

هذه المسميات تبتغي كلها اسم المثقف لأنها تستظهر كفاءاتها العلمية والفكرية

ونفوذها الأكاديمي والإعلامي في الحديث باسم الرعية والدفاع عن الرموز والأساطير المؤسسة للهوية الجماعية. والذين قالوا بنهاية المثقف انطلقوا من هذه الواقعة البديهية: في عالم اليوم ثمة فاعلون اجتماعيون في مختلف المشارب والمآرب (السياسة، الاقتصاد، البحث العلمي، الفن، الموسيقى، الرياضة) يتنافسون في حلبة الصراع من أجل التمثيل الرمزي والدفاع عن المخزون الثقافي وهوية المجتمع. فالمثقف «واحد» من هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين وليس حتما «الوحيد». مصطلح النهاية يحيل إلى حقيقة تاريخية: المكان (الواقعي والرمزي) الذي كان يحتله المثقف في التصور الجمعي بوصفه مكانة نبيلة وغاية جليلة آخذ الآن في الزوال بعدما تشابكت المصالح والمصائر وباتت هذه المكانة محل تنافس واحتدام بين الفاعلين الاجتماعيين في حديثهم باسم الرعية وذودهم عن الهوية. فليس المثقف أولى من الفنان أو الموسيقار أو حتى اللاعب الرياضي[1] في التعبير عن المخزون الرمزي واقتسام المفاخر والكفاءات أو النجاحات والإخفاقات. فلكل مشرب ومأرب حدوده وتناهيه، وليس هذا التناهي نهاية حتمية وانقراض أبدي وإنما هو وعي ذاتي بالطاقات الكامنة والمسؤوليات المطلوبة في رفع التحدي والكشف عن المواهب في إعادة صياغة المشهد الثقافي والسياسي والحيوي تتغير معه أطر الفكر وقوالب التفكير.

بهذا المعنى نتحدث عن وهم المثقف المطلق في صيغته الماورائية أو الدعائية والرسولية. فهو فاعل اجتماعي ينخرط في مؤسسة سواء أكانت جامعة أو جريدة أو دار نشر أو قناة إذاعية أو تلفزيونية. فلا يمكن فصل المثقف عن التناهي المكاني والمؤسسي المتواجد فيه. لا يوجد مثقف معتزل ومنزوي على ذاته، بل كل نضال معرفي أو تعبير فكري أو تمثيل رمزي يمر عبر المؤسسة بشبكاتها المتعددة وقنواتها في التوزيع والتواصل. يشتغل المثقف ضمن التناهي المؤسسي. فهو يشكّل مع أنداده علاقات في القوة تتأرجح بين القبول أو الاعتراف وبين الرفض أو القدح. فهذه الممارسات في التواصل والعنف بين المثقفين هي واقعية بقدر ما هي مؤلمة إذا وصلت إلى حدّ التراشق بالاتهام والشتم، فهي تبين بالقدر الكافي أن المثقف ليس فقط في مواجهة السلطة (الصورة الأكثر شيوعا في أدبياتنا العربية) وإنما هو

(1) العديد من اللاعبين الرياضيين وأيضا الفنانين ينخرطون في أعمال خيرية بما يعود بالفائدة على المرضى أو العجزة أو الأطفال.

في حدّ ذاته «سلطة» بكفاءاته العلمية وألقابه الأكاديمية أو بنفوذه المعرفي والإعلامي يجيد لغة المواجهة والنضال ويتحدث بمنطق الأزمة والكارثة. فإذا كان الحال كذلك أليس من الأولى الحديث عن السلطة السياسية والسلطة الثقافية؟[1] في الغالب كانت جدلية السياسة والفكر ذات علاقات مبهمة ومحيرة تتأرجح بين المطاردة والمصادرة (سقراط، ابن حنبل، جيوردانو برونو، سارتر) وبين التواطؤ والمطابقة (عقيدة خلق القرآن المعتزلية والخلافة العباسية، الماركسية والشيوعية الستالينية...). لفهم هذه المعضلة بين سياسة لها نعوت القهر والهيمنة وثقافة تدعي الحصانة والنزاهة، من الأجدى قراءة سؤال المثقف ومشكل السلطة بأدوات نقدية جديدة قادرة على رفع التحدي الإبستمولوجي، ومن الأولى أيضا مجاوزة المقاربة السكونية والمانوية التي تجتر نفس المشكلات النظرية حول طبيعة السلطة والمثقف.

في الحلول الرمزي: من الهواية إلى الغواية

أشار الصديق وحيد إلى مبحث هام في معرض حديثه عن الراحل إدوارد سعيد قائلا: «إذ يطلب إدوارد سعيد من المثقف أن يحشر أنفه في كل شيء كي يتملص بسهولة من ألاعيب السلط التي تروم خندقته وتسييجه في خانة واحدة. حتى وإن كانت هذه الموضوعات بعيدة عن اختصاصه فلابد أن يتعامل معها تعامل الهواة»[2]. إذا كان الأمر من نفس الطبيعة المعرفية فلا مضرة في ذلك لأن الفيلسوف بطبعه محلل اجتماعي (إدغار موران) ودِيني (بول ريكور) وقانوني (دريدا)، الخ. فالتقاطعات بين مختلف العلوم الإنسانية تجعل من المثقف يجوب هذه الأقاليم بدون حائل أو تأشيرة، لكن كما يقول ديمقريطس «من فرط إدعائي معرفة كل شيء فإنني لا أعرف أي شيء». لا مراء أن المثقف يعمد إلى توسيع آفاق رؤيته وقراءته للمجتمع والثقافة والهوية والواقع بأساليب متنوعة: فلسفية، إجتماعية، نفسية، ألسنية؛ وبأدوات متعددة: نقدية، تأويلية، تفكيكية، إلخ. فهذه الإرادة في سبر المباحث وتوسيع الآفاق أمر ممكن، لكن ألا تتحوّل الهواية في نهاية المطاف إلى «شرلطانية» (charlatanisme) مصدر العقم والتعمية تخلق معها كائنات فرانكنشتاينية حيث

(1) حول هذه المقاربة أنظر الحوار الذي أجراه معي أحمد محمد سليمان في كتابه «جدل الآن» (منشورات الآن، 2003) وهو حوار منشور في نهاية هذا الكتاب.

(2) وحيد بن بوعزيز، «خطاب الاختلاف في الجزائر»، نفسه، ص 15.

يتداخل سيمولاكر إدعاء المعرفة الواسعة والمتبحّرة بصدمة الهزيمة والنكوص أمام الوقائع المتشابكة والمباحث الغائرة؟ لا أقصد بهذه «الشرلطانية» السفر النقدي عبر الأقاليم المعرفية ليزداد بها المثقف غنى وثراءً يجدّد بها عدّته النقدية بقدر ما يتجدّد في ذاته وكيانه، وإنما الاستحواذ اللاّمشروع على الأقاليم التي يجوبها. طامّة المثقف في عالم اليوم هو الحلول الرمزي في مكان أغياره وأنداده ليتحدث باسم الجميع ويتموقع في الحلقة المحظورة التي كانت بالأمس (في التصوّر اللاهوتي) مركز الإله.

التناهي الذي نرومه هو كسر الحلول الرمزي في كل المراكز التي يتحدث فيها الخطاب الثقافي والسياسي. التجوّل عبر الأقاليم المعرفية هو على سبيل العبور والجواز (استعارة ومجاز) ويتحوّل إلى سلطة وإقصاء إذا هو صار مركز الحديث باسم الهوية أو المخزون الرمزي. في مقاربتنا لتفكيكية دريدا[1]، اعتبرنا هذا الأخير «خليفة» الطبيب في مهنته (التفكيك بأدوات شبه طبية أو تشريحية)، فهو عبور مجازي و«خليفة» (ومنه الاختلاف في الجذر **خ ل ف**) المتخصص الواقعي في مهنته. دريدا ليس طبيبا ولن يكون أبدا طبيبا لا على سبيل المهنة ولا الهواية، ولكنه يتلبّس مجازيا ورمزيا مكانه ليشتغل على أدواته. فهو طبيب بالمجاز مثلما تكون صورة الإله أو الملهم الأب الرمزي للبشر. بهذا المعنى يكون المثقف خلاّقا وصانعا للمفاهيم، يشتغل على النص نقدا وتحليلا؛ ولكنه ينقلب إلى سلطة إذا هو آثر الحلول الرمزي في المواقع المحايدة والتي من المفروض أن يشغلها كل مثقف على سبيل العبور والمجاز. فتتحوّل هكذا الهواية إلى غواية وإرادة المعرفة إلى إرادة في السلطة. الفلاسفة الذين جعلوا من المثقف رحّالا ومسافرا عبر أقاليم الثقافة (ميشال فوكو، ميشال دو سارتو، جيل دولوز، بيير بورديو، إلخ) تنبّهوا إلى مسألة إستراتيجية وهي كون الترحال عبر المشاهد المعرفية والنقدية عبورا وليس إقامة، واشتغالا على النص وليس استحواذا على الحقائق. ثمة مواقع شاغرة وخطابات محايدة كما يقول فوكو يشغلها كل عقل مفكّر ولكنه ينسحب منها بعدما يجدّد العدّة فيها ويتجدّد بها، ولا يمكث فيها أو يمتلكها لأنه لا يحصد سوى الوبال وسوء المآل. حديث النهايات في ثقافاتنا المعاصرة هو الإشارة إلى نهاية المثقف الذي حصد المآزق والإخفاقات

(1) دراستنا بعنوان «محي الدين ابن عربي وجاك دريدا: التفكيك، الوجود، الحقيقة» (مجلة أوان، جامعة البحرين، 2003).

بعدما استحوذ على المواقع المحايدة وامتلكها وأراد الخلود فيها، فلم يستمع إلى همسات التناهي التي تناديه في أعماقه. همّه اكتساح المعارف والمواقف والحديث بلغة المجابهة والعنف الرمزي. فما كانت النتيجة سوى على صورة المقدمة: سلطان وطغيان بادّعاء بحار المعرفة التي لا ساحل لها وإلغاء الآخر بالحلول السرمدي في مواقع الخطاب وطوبولوجيا الحديث باسم الكلّ. فهذا الشكل من المثقف كان في الواقع كارثة على ذاته وعلى أغياره بعدما سلك المتاهات وخرج منها فارغ المبنى والمعنى.

في الأسطورة والرثائية: حميمية تتعدّى لغة الندب والشكوى

أخذ عليّ الصديق وحيد أسطرة الراحل بختي بن عودة (1995-1961)[1]. فما معنى الأسطرة إذا لم تكن في نهاية المطاف استبطان الكائن الرمزي قصد مجاوزته؟ أليست الأسطرة ضرورية لمجاوزتها: الفكر اليوناني هضم أساطيره وملاحمه واشتبكت مخيّلته بها ليتجاوزها نحو اللوغرس والعقل والبرهان مع أرسطو ومدرسته؛ إنهمك هيغل في مسيحيته بشكل تعبّدي وتقديسي ليتجاوزها بمقولات الجدل والمطلق، رأى ابن عربي الحق في كل شيء ومن فرط حضوره في كل شيء إفتقده وتوارى عنه ليقول بحقيقة الوجود الواحدة المسمّاة خطأً «وحدة الوجود»[2]؛ ومن فرط صوفيته اللاأدرية إنغمس نيتشه في إلحادية فلسفية (athéologie). ليس من الأجدى أن نأخذ مفهوم الأسطرة أو الأسطورة بمعناه الخرافي والتقديسي، بل هناك حركة حيوية وخلاّقة، جدلية في جوهرها، تتعدّى الأسطرة باستبطانها. ما كتبته حول بختي هو بالأحرى حميمية، وهذه الحميمية هي موضوع سؤال فلسفي ومبحث أنطولوجي نراه مثلا عند جاك دريدا في رثائيته حول إيمانويل ليفيناس وموريس بلانشو[3]. ما هو سرّ هذه القراءات الرثائية في ظاهرها ولكنها أنطولوجية في باطنها حبلى بدلالات الوجود والوجدان؟ بلانشو المتوفّي في 20 شباط 2003 هو أحد الأصدقاء اللامعين

(1) لم يقرأ وحيد المقالات غير البكائية التي خصصت بها بختي وفلسفته: «بختي بن عودة ومحنة البحث عن الذات» (جريدة اليوم، الثلاثاء 5 والأربعاء 6 أيلول 2000) وهي دراسة منشورة في هذا الكتاب.

(2) الذين قالوا بوحدة الوجود ونظروا لها هم أتباع ابن عربي: عبد الرزاق القاشاني وابن سودكين وحيدر آملي وليس ابن عربي نفسه الذي اكتفى بأن قال«حقيقة الوجود واحدة».

(3) أنظر جاك دريدا، «وفاة موريس بلانشو»، ملتقى حول بلانشو، جامعة باريس السابعة، آذار 2003.

لجاك دريدا، طلب في وصيّة قبيل وفاته بأن يحرق ويشتت رماده في الهواء. اصطدم دريدا بهذه الفاجعة فكتب شهادة مثيرة حول صديقه[1].

بختي الذي كان مصيره رهيبا أُغتيل بعدة رصاصات في الصدر والرأس وكان يدير مقابلة رياضية في أحد الملاعب بمدينة وهران. الأمر المثير هو ما أخبرني به جاك دريدا لدى إلقائه محاضرة في جامعة بروفونس الفرنسية وهو احتفاظ في حقيبته برسائل بعثها له يختي في عدّة مناسبات. هذه الرسائل يحتفظ بها دريدا دائما في محفظته ولا تفارقه أبدا في القارات الخمس التي سافر إليها لإلقاء المحاضرات أو حضور الملتقيات. ما هو سرّ هذا الاحتفاظ الثمين برسائل بختي في حقيبة دريدا تسافر معه حيثما وجد مع أنّ الفيلسوف الفرنسي لم يلتقي أبدا بالكاتب الجزائري المقتول؟ إنها أسطورة من أساطير دريدا وسرّ من أسراره مقبور في صدره، وللسرّ سحره ومفاتنه محصّن بطبقات من الغيرة والاستبطان والصمت: صمت صاخب يقول أكثر ممّا يريد قوله حسب جيل دولوز. كما كتب إليّ الصديق وحيد وباعتراف منه كان الراحل إدوارد سعيد (المتوفّي في 24 أيلول 2003) أوّل مفكّر أبكاه، وهذه البكائية ليست في نظري رثائية سلبية كما نأخذها في الظاهر وإنما لها بواطن وجودية ومواطن رمزية تقول بإشارة تتعدّى العبارة ما يعجز الخطاب عن قوله في مئات الصفحات، لأن الوجود كما يقول ريكور ليس مجرّد شعور وتعقّل وتفكير وإنما هو أيضا أحاسيس وآلام ولذّات وانفعالات لا ينفك عنها الكائن. ومن يكتب بخطاب العقل والقلب هو من يحسن قراءة الوجود الكامن في ذاته والكائن خارجه. للصديق وحيد الحق في الاحتجاج على هذه الرثائية التي سئمنا منها: رثائية تاريخية بالبكاء على أمجاد الماضي؛ رثائية ذاتية بالندب على مصائر الهوية وخراب البلاد والعباد؛ رثائية رمزية بأسطرة الأعلام وصفوة الأنام. ربّما لأننا لا نحسن صرف هذه الأسطرة إلى حركة إيجابية وطاقة خلاّقة وتحويل الرثائية الإنفعالية إلى صناعة فعلية ومرح معرفي. من هذا المنظور ليست الرثائية مجرّد رد فعل سلبي أمام أهوال الواقع أو حنين إنفعالي تجاه رموز المعرفة، وإنما استبطان ذاتي يولّد في الأعماق طاقات خلاّقة في المجاوزة وملكة في المعرفة والكتابة تتعدّى بها نطاق الإحباط والشعور

(1) جاك دريدا، «لنترك له الكلمة الأخيرة»، ملف خاص حول موريس بلانشو، مجالة ماغازين ليتيرار (المخزون الأدبي)، باريس، عدد 424، أكتوبر 200، ص 02-31.

باليأس أو الاستسلام للمصير.

رثائيتنا في ثقافتنا المعاصرة تتمادى في السلب بمعناه المزدوج: سلب بمعنى نفي وإلغاء وسلب بمعنى مصادرة ونهب. كلما ازداد كياننا رثاءً وبكاءً على الماضي والهوية والقائد، كلما ازداد واقعنا نفيا للطاقات الخلاّقة ومصادرة في الحريات والعقلانيات. وكأن الرؤية الإسكاتولوجية (الأخروية: نهاية العالم) لواقعنا تستدعي نفي العقل والقراءة الحصيفة بالانغماس في نوع من الهيستيريا قوامها السلب والعقاب والحديث بمنطق التهويل والوعيد. البكاء وجلد الذات والشعور بالذنب والخطيئة أحوال تولد العقم والإنتقام أي تنتج العنف والنفي. فليس غريبا أن يرتبط العقل في المخيلة الغربية بالسكر (ديونيزوس) والمرح (نيتشه) والضحك (هنري برغسون) لأنها أحوال تنقل الإنسان من منغلقه المظلم والكئيب إلى منفتحه الفعّال والخلاّق[1].

العقل رديف إثبات الذات والموقف الإيجابي والمبدع من العالم والهوية والذات، أي الانخراط بشكل مرح وإيجابي في صناعة الحقيقة والمشاركة في المشهد الكوني. فما دام واقعنا رثائية سلبية بدون نفَس خلاّق نستظهره بعد استبطان الفاجعة، وبكائيات انفعالية تولد الحسرة والعنف بتأليه الأب الرمزي وتقديم القرابين والأضحيات له على شكل غلق محكم لأبواب النقد والحرية والعقل، فإننا لا نحسن عندئذ البناء بمرح معرفي والمشاركة في صوغ المشهد العالمي. نظل بهذا الموقف السلبي والسالب والمستلب في مواطن الهروب من الواقع، والندب والشكوى تضاعف من وطأة التسلط والقهر وهيستيريا السلب والمصادرة.

(1) على الصعيد الصوفي يحدثنا ابن عربي عن قصة النفَس الإلهي الذي خلق العالم بفعل الأمر والحرف الوجودي «كن». والنفَس يدل أساسا على حسرة عالقة تلطفها الذات للكشف عن الغم والهم وتتحول بعد ذلك إلى سكينة ومرح (مثل تقنيات اليوغا في البوذية). وهذا حال الأسماء الإلهية التي طلبت من الذات إظهار أعيانها والكشف عن همومها بخلق العالم وترتيبه وتدبيره. فجاء الأمر الإلهي «كن» فاندفعت الأسماء (الخالق، المصور، الحي، القدير، ...) بنوع من الغبطة والسرور في خلق العالم وتدبير أركانه وعناصره (أنظر الفتوحات المكية، ج1، ص 100، دار صادر، بيروت، د.ت).

المثقف وسياسة الحقيقة

مـن هـو المثقـف؟ تحت هـذه المقولة ثمة شـبكة مـن التصـورات والخطابات والتطـورات عمـل جيـرار لوكليـر في كتابـه **سوسـيولوجيا المثقفين** (باريـس، 2003) على تبيانها والكشـف عنهـا: تصورات جمعية حول صور المثقـف، خطابات جامعية أو إعلاميـة حـول دور المثقفيـن، تطورات تاريخية من العصـر اليوناني إلى جان بول سـارتر. الكتاب عبارة عن مسـح اجتماعي وقراءة وصفية ونقدية حول أدوار المثقف فـي عالـم اليوم: الفـرق بينه وبين العلماء والفلاسـفة في القـرون الماضية (اتصال أم انفصـال؟)، التحوّلات المعاصرة وموقـف المثقف منها (ميلاد المثقف نتيجة مخاض عسـير فـي الوقائع والتحـوّلات)، المثقـف والوظائف الفكريـة (المـكان والمكانة أو حقول الفكر وتداعيات السـلطة)، سـلطة المثقف وصورته الإعلامية (السمعة الثقافية والفاصـل بين المثقف والعامّة)، السـمعة الدولية للمثقف (النضـال العالمي والتدخّل باسـم حقوق الإنسـان واحترام الحريات والأقليات). هذا باختصار ما يعالجه الكتاب من وجهة نظر اجتماعية ونقدية.

المثقف: تحديات سوسيولوجية وابستمولوجية

يُعتبر المثقف رمز النضال والمساومة، منظورا إليه على أنه حامي الهوية وحارس الرأسمال الرمزي للمجتمع، فهو يشغل طبقة وسطى بين فضاء العمل والإنتاج (عمّال، حرفيون، فلاّحون) وعالم الوظائف والخدمات (صحافيون، محامون، أطبّاء)، المكان الذي يشغله ليس وظيفة أو مهنة بالمعنى الحصري لهذه الكلمة. هدف سوسيولوجي المثقف هو قراءة البنية التنظيمية والمؤسسية للأفكار (في الاقتصاد والسياسة والثقافة) أي تحوّلات الفكر وتجليّاته في الاجتماع والسياسـة والاقتصاد. فهذه السوسـيولوجيا تلتفت إلى «الذات» الصانعة للفكرة (تاريخ ميلادها، مراحل تطورها، أشكال اندماجها الاجتماعـي) وليـس إلـى «الموضوع» الذي تعالجـه وتناضل من أجلـه. همّها إذاً هو الفاعـل الاجتماعي المولّد للأفـكار وليس الإيديولوجيات المتعاقبـة أو المتناحرة في

معارك السجال.

ثمة مصطلحات وتحديدات سوسيولوجية عملت على تعريف المثقف وتبيان طبيعته ووظيفته: المثقف هو صانع الفكرة وموزّعها ويترجم النظر الفكري إلى ثقافة عملية (س. ليبسيت). المثقف هو المعني بالشأن الاجتماعي وبالقيم المحورية للمجتمع (ل. كوزير). المثقف هو وارث العلماء والأنبياء والأساقفة والأئمة في العصور الغابرة والذين اعتنوا بالحفاظ على الحقيقة والقيم المقدّسة المؤسسة لهوية المجتمع والتي تدير رؤيته لذاته وللوجود. المثقف، على غرار أسلافه، معنيّ بسياسة الحقيقة وإدارة القيم بالحفاظ عليها، وهو في ذلك على قدم المساواة مع رجال السياسة والأعمال والإعلام. ما يميّز المثقف عن غيره هو مجاوزته لمهنته الفكرية (في التاريخ والأدب والعلم الفيزيائي والرياضي) ليتعاطى دورا يفتقر فيه إلى الخبرة ولكنه يعتقد بأنه معنيّ به، يناديه إليه وعيه وكيانه. فهو يتجاوز النطاق المحصور لوظيفته قصد الحديث عن نتائج هذه الوظيفة سلباً أو إيجاباً. فكما يقول سارتر: إنّ الفيزيائي في حديثه عن الانشطار النووي فهو «عالم» وفي حديثه عن الأهداف العسكرية أو الاقتصادية للذرة النووية فهو «مثقف». فهو يتحدث عن الشيء نفسه، لكن من موقعين مختلفين: الموقع الأول هو موقع التخصّص والخبرة والمعرفة التقنية والموقع الثاني هو موقع التنبيه على الاستعمالات المحمودة أو الخطيرة للمواضيع التي يدرسها.

على غرار علماء الاجتماع الأميركان (ليبسيت وكوزير)، يرى كاتبنا أنه من الأجدى التفريق بين الخبرة والروّية (intelligence) وبين العقل أو التفكير (intellect)، أي بين الامتهان المعرفي بالوظيفة والخبرة والامتحان الفكري بالنقد والسجال. المثقف هو إنسان التفكير والنقد والسجال وليس إنسان الخبرة التقنية. فهو إنسان تأمّلي في خدمة القيم والحقائق بالدفاع عنها والمحافظة عليها، خلافا للخبير التقني الذي هو إنسان براغماتي، متبصّر بالحقائق التي يعالجها والوقائع التي يشخّصها. هموم المثقف ترتبط بالقيمة والوجدان والحقائق المقدّسة ومهام الخبير تندرج في إطار التخصّص وتقسيم العمل. يتسلّح المثقف بالنقد والسجال في مسرح الأحداث ويواجه الخبير الوقائع بالروح العلمية والمقاربة البراغماتية. يسعى المثقف إلى تطبيق الأفكار الموروثة عن الأسلاف بالمطابقة النظرية مع رؤيتهم للعالم

والوجـود، ويصبـو الخبير إلى خلق الأفكار وإبداع أطر فـي المقاربة والتفكير. صورة المثقـف هـي العمل علـى الالتزام بالدعوة التي تؤدّي إليها في سـبيل الحق والحقيقة والخير والمثال والقيمة، وصورة الخبير هي إطار الوظيفة والمهنة (الأسـتاذ، الطبيب، العالـم، إلـخ). يتأرجـح المثقف إذاً بيـن الانخراط الفعلـي في السـجال والنقد وبين تعاطي الشأن العملي والبراغماتي بمزاولة مهنة يقتات منها بقدر ما يتجاوزها.

المثقف والسياسي: لعبة الأدوار

صورة المثقف عبارة عن لغز محير، لأنه بشغله مكانا متواريا بين المهنة والمحنة أو بين التخصص المعرفي والتقني والسلوك النقدي والسجالي فإنه يجوب أقاليم رجة تجعله في غير مأمن من العقبات والعواقب، خصوصا في الدور السياسي الذي يرومه. بهذا المعنى لا يختلف المثقف عن السياسـي، بل بينهما مناسـبات وتشـابهات تجعل العلاقات بينهما مبهمة تتأرجح بين المصادرة والمطاردة وبين المطابقة والمسامرة.

بيـن المثقـف والسياسـي إفتتان عجيب يجعـل كل واحد منهما يسـتدعي الآخر بإلغائه أو يتقرب إليه بالابتعاد عنه أو يغازله بنفيه ومطاردته. فكل واحد منهما يتلبس صورة الآخر: المثقف شـقيق السياسـي في النقد اللاذع والدفاع عن القيم والهويات أو الهجوم على المنافسـين في حلبة العراك والمنازلة، والسياسـي صديق المثقف في الكشف عن مواهبه المعرفية وتبحره العلمي والفكري. هذه الأخوة سرعان ما تتحول إلى عداوة تحت وطأة الغيرة ونفي الآخر بالإثبات النرجسي للذات. إنها محبة تمتزج بالكراهيـة والحقد عندما يصبح تلبس مكانة الآخر التباسـا وخلطـا للأدوار والحقائق فينتج عنها صورة تاريخية، عنيفة المشهد ورهيبة المقصد، بين التواطؤ والصمت أمام ألـوان الجور والتعدي والحصول على وابل مـن الامتيازات والنفحات مقابل المديح والتسـبيح باسـم الراعي، وبيـن الهجاء والقدح تجاه السياسـي، مما ينجـر عنه عداوة وبغضـاء تـؤول فـي غالب الأحيـان إلى المطـاردة والاسـتبعاد. هذه المشـاهد تدفعنا إلى تفكيك إشـكالية المثقف والسـلطة الأكثر دراسة ومعالجة في الكتابات المعاصرة ومقاربتها بلغة مرنة ومفتوحة ترى في مداخلها ما لم تره القراءات الأحادية والسكونية والإيديولوجية.

لفهم سلطة المثقف والسمعة التي يكتسبها من تبحره الفكري ونفوذه المجتمعي،

يـرى الكاتب بأنه لا مثقف دون صورة أقنومية حول شـخصه ونصه. يشـكل المثقف اسـتمرارية للتراث (الديني أو الفلسـفي أو العلمي أو الثوري أو الإيديولوجي) الذي يتبنـاه، وفـي الوقـت ذاته نقـد داخلي لمحتـواه بتثويـره ومجاوزته أي الحلـول مكانه بالتعبيـر عنـه واسـتبطانه. فيحتاج المثقف إذاً إلى مؤسسـة (مدرسـة، جامعة، مذهب، إيديولوجيـا، حـزب، إلـخ) لتخليد تراثه المنحـدر عنه ثقافيا وروحيـا والحلول مكانه بالدفـاع عنـه، أي أن المثقـف يصبـح أولـى بالتراث منـه، فيتمركز فيـه ويجمع حوله المريديـن والأتباع قصد بسـط سـمعته ونجوميته. فهـو يجدد لا محالـة التراث الذي ينتسب إليه بقراءاته وتأليفاته يحصد بها العناوين والألقاب ولكنه ينفيه بالحلول مكانه والتكلّم باسـمه: لا حديث عن الفلسـفة دون استحضار أفلاطون وابن سينا وديكارت وهايدغـر ولا حديث عن التاريخ دون الالتفات إلى المدارس التاريخية وشـخصياتها النافذة: هيرودوت، المقدسـي، شبنغلر، بروديل. للمثقف سلطة مزدوجة: «المؤسسة» التـي ينتـج فيها أفـكاره ورؤوس أمواله الرمزية بتخليـد تراثه ونقـده بالحلول محله؛ و«الصـورة الأقنوميـة» أو السـمعة الكاريزماتيـة في تمثيل القيم والقداسـات. السـلطة المزدوجة للمثقف تصطدم بتناقض داخلي: فهو المدافع عن نسق القيم والرموز التي يسـتبطنها المجتمـع بوصفـه المدافع عن خصوصيـة تراثه وهويته، وفي الوقت نفسـه المعـارض لهـذا الانغلاق التراثي بدفاعه عن القيم الكونية التي تختزنها البشـرية. بين الخصوصيـة والعالمية تطأ قدم المثقف أرضية رجّـة وغير محمودة العواقب: الالتزام التراثـي (بداهـات الهويـة) والانفتاح الكونـي (مفاعيل الغيرية) يولـدان لديه توتّرا في علاقته بذاته ومحيطه: فهو الملتزم بقضايا عصره وهو الثائر على أوضاع هذا العصر.

تاريخية المثقف: متى ظهر «المثقف»؟

للمثقف تاريخ كغيره من المقولات والموضوعات التي تتسم بالتاريخية. وتاريخ المثقف حديث العهد ظهر مع علمنة الحياة المدنية وبداية التصنيع وتقسيم العمل في أوروبـا. عزل الديـن عن الحياة المدنيـة والاجتماعية نتج عنه ظهـور خطاب علماني يتحـدث باسـم المجتمـع ويعتني بسياسـة الحقيقة والمخـزون الرمزي للإنسـان: هذا الخطاب هو الإيديولوجيا أو علم الأفكار أي الأفكار في تمثّلاتها الجماعية وتجليّاتها الاجتماعية والسياسـية. فكما للسياسـة أفكارها ومذاهبها وللمجتمع قوانينه وأطره في

التدبير، للفكر أيضا سياساته ومؤسساته. يتربّع المثقف على عرش الإيديولوجيا في سياسته للفكر وتفكيره في المجتمع. المثقف هو صانع الإيديولوجيا أي صانع الفكر في تمظهراته الاجتماعية والسياسية. ميلاد الإيديولوجيا تواقت إذن مع ظهور المثقف كصورة وخطاب. مأسسة المعرفة والثقافة بظهور شريحة المثقفين تزامنت إذاً مع إنتاج مكثّف للخطاب في علاقته بالمجتمع والسياسة: الأنوار الفرنسية مع فولتير وروسو، الهيغليون الشباب مع ماركس وباور وشتراوس. نهاية التصوّر اللاهوتي بكتابته الثيولوجية والماورائية ترك المكان للكتابات الثورية ذات الطابع العلماني واللاأدري، وهي كتابات في شكل بيانات ومؤلفات تعكس عمق التحوّلات والإرهاصات التي عرفتها أوروبا في الانتقال من الاحتكام اللاهوتي إلى الالتزام العلماني. بعد الإطاحة بالتصوّر اللاهوتي جاء دور التمثّل الإيديولوجي في التفكير في شؤون الحياة المدنية والذي قادته نخبة من العاملين في الحقل الثقافي: في فرنسا مع حادثة دريفوس وفي روسيا القيصرية مع ظهور مصطلح «إنتلجنسيا» وحدوث الهوّة بين نخبة عالمة وأرستقراطية وعامّة غوغاء من العالم الريفي. لكن دور الإنتلجنسيا كان في الحقيقة ردم هذه الهوّة للتموقع في هذا الحدّ الفاصل والجامع بين المثقف والعامّي وهذا ما حدث ابتداءً من سنة 1860.

كان دور الإنتلجنسيا هو الحديث باسم الرعية والممثل الوحيد في التعبير عن مشكلاتها الحياتية والوجودية وهذا الدور الجامع بين قيم التنوير والحرية والعلمانية الغربية وقيم الذات والأخلاق الأرستقراطية لروسيا القيصرية سيتلقى مصيرا راديكاليا وعنيفا ليتوّج بثورة 1917 على يد لنين. الغليان الفكري والثوري في روسيا كان شبيها بالثوران الثقافي والإعلامي عقب قضية دريفوس، هذا القائد في الجيش الذي اتُّهِم سنة 1894 بتسريب وثائق سرية لألمانيا وحوكم في مطلع 1895 قبل أن يُحكَم على براءته لاحقا. في 14 جانفي 1898، كتب إميل زولا بيانه الشهير «أتّهم!» دفاعا عن القائد المتّهم لتتبعه قائمة الموقّعين من بينهم: أناتول فرانس، أوكتاف ميرابو، أندريه جيد ومارسيل بروست. هذا البيان هو بمثابة الإعلان الرمزي والتاريخي عن ميلاد المثقف. في هذه السنوات كان مصطلح «المثقف» ذا دلالة سلبية واستهزائية ضدّ المدافعين عن دريفوس مثلما كان مصطلح «المتفلسف» كناية عن أشباه الفلاسفة في ثقافتنا العربية الإسلامية في العصر الوسيط. ظهر مصطلح «المثقف» تحت قلم

كليمونصو في جريدته «أورور» (الفجر) ناعتا مقال زولا وقائمة التوقيع بـ«بيان المثقفين». ميلاد المثقف هو نتاج هذا السجال الإيديولوجي في المجتمع يقوده نخبة من الجامعيين والأدباء والعلماء والفنّانين قصد الدفاع عن قضية أو شجب السلطة.

ميلاد المثقف تواقت إذاً مع إيديولوجيا الرفض ودرء المفاسد والمظالم. فهو يدلّ أساسا على نضال في الدفاع عن القضايا والمسلّمات أو المنافحة عن الحقوق والهويات. المثقف في جوهره كائن ثوري أو ثائر يدعوه وعيه إلى إنقاذ الضمائر والدفاع عن المصائر. الإشكال الممكن مقاربته في هذا السياق هو: كيف يتسنّى لمن يمتلك السلطة الثقافية والرمزية أن يدافع عن شريحة مقهورة من العامّة مع أنه ليس وليد هذه الطبقة الدنيا من المجتمع؟ يتخذ المثقف على عاتقه الحديث باسم الأقليات المقصورة والغالبية المشرّدة من الفقراء والمعوزّين، ليس دفاعا عن مصالح طبقة بعينها وإنما إحقاقا للحق ودفاعا عن الجوهر الكوني المؤسس لإنسانية الإنسان. بهذا التصوّر البريء في ظاهره يتصدّر المثقف طليعة الفكر والثقافة ولكنه يهمل أمرا أساسيا: الحديث باسم الشرائح الدنيا يلغي هذه الشرائح بقدر ما يجعل المثقف في الطليعة بوزنه المعرفي ونجوميته الإعلامية.

نهاية المثقف؟

من مصائب العصر في اللغة والتصوّر هو أخذ حديث النهايات مأخذ الجدّ وفي معناه الحرفي، كما فهمت بالأمس القريب مقولة «موت الإنسان» مع ميشال فوكو على أنها اغتيال لمبرّرات الأمل والعمل. نهاية المثقف (والنهاية أمر وهمي لأنه لا نهاية دون بداية جديدة وخلاّقة في شكل دوري) لا تعني انقراض هذا الصنف من الكائنات المعرفية، وإنما نهاية دور من الأدوار في شكله الثوري والإيديولوجي، ونهاية مكانة كان يحتلها المثقف وأصبحت تنافسه عليها طلائع أخرى من كل مشرب ومأرب في السياسة والاقتصاد والفن والموسيقى والرياضة. المثقف هو فاعل إجتماعي واحدا من هؤلاء المتصارعين على حلبة التمثيل الرمزي للمجتمع وليس حتما الوحيد. فكل فاعل اجتماعي ينخرط بكفاءاته ونفوذه المعرفي والإعلامي في الذود عن المخزون الرمزي وصناعة الواقعة الاجتماعية: الصحافي والجامعي والفنّان والسياسي واللاعب الرياضي يتقاسمون أدوار التمثيل بالتنديد بالوضع المعيشي (كما يفعل الصحافي في

الجريـدة أو الإذاعة أو التلفاز) والتعبير عن مفاخـر المجتمع الرمزية والتاريخية (كما يفعل السياسـي والفنان والسينمائي) والمشـاركة المالية في الأعمال الخيرية بما يعود بالفائدة عل الأطفال والمرضى (كما يفعل اللاعب الرياضي والمغنّي).

دخـول هـؤلاء الفاعلين الاجتماعيين في مسـرح الوقائع لا يفـكك فقط العلاقة النمطية الثابتة بين المثقف والسـلطة وإنما ينزع عن المثقف مركزيته ليصبح في نهاية المطاف فاعلا اجتماعيا حاذقا بالشأن الثقافي، له حدوده وتناهيه الذاتي ويشارك بمعية الفاعلين الآخرين في صوغ شـبكة جديـدة ومتجددة من الرؤى والقراءات تتغيّر معها أطـر الفكـر وعادات التفكير. بهذا المعنى جاءت مقولـة «نهاية المثقف» لتعيد الأمور إلى نصابها وتقول أنه لا أحد أولى من غيره في سياسـة الحقيقة والتعبير عن الهوية. لا وجود لمركز مطلق ومفارق يحتله الخطاب في سياسـته للحقيقة، بل كل موقع له قسطه من هذه السياسة سواء أكان خطابا ثقافيا أو سياسيا أو جماليا.

obeikandl.com