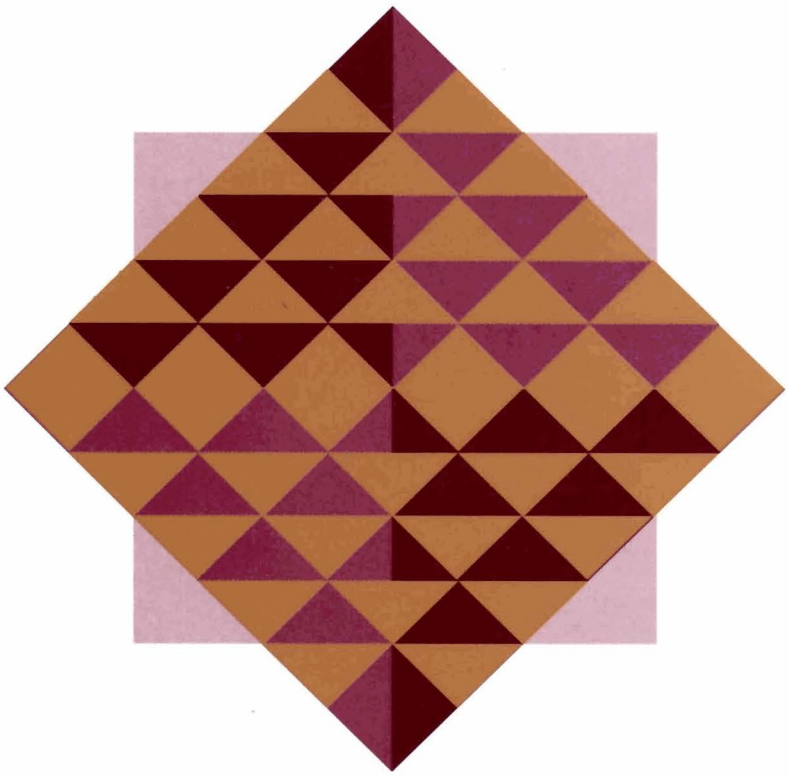
مطـاع صفـدي

ماذا يعني أن نفكر اليوم
فلسفة الحداثة السياسية
نقد الاستراتيجية الحضارية



مَركز الإنماء القومي

ماذا يعني أن نفكر اليوم

فلسفة الحداثة السياسية

نقد الاستراتيجية الحضارية

جميع حقوق الترجمة والنشر محفوظة:

مركز الإنماء القومي/ بيروت ـ باريس

لبنان ـ رأس بيروت ـ المنارة ـ بناية الفاخوري
ص.ب: 135072
تلفاكس: 740188

تمّ إنجاز هذا العمل بين عامي 1998 ـ 2001

الطبعة الأولى
2002

مطاع صفدي

ماذا يعني أن نفكر اليوم
فلسفة الحداثة السياسية
نقد الاستراتيجية الحضارية

مركز الإنماء القومي

الكتاب الأول

الفكر بما يرجع إليه وحده

I سؤال العتبات 10
II في ضواحي الواحد الكل 23
III من (تلك) الميتافيزيقا إلى التأويل إلى انتظار السؤال 37

ماذا يعني أن نفكر اليوم

I كيف التفكير في اللامفكر به بعد 54
II من «الفكر المفكّر» إلى «الفرد الحر» 78

الكتاب الثاني

تاريخانية نقد الحداثة: فك الاشتباك بين العقل والفكر
الفكر وحالات من أفكاره
الكوني ذلك المجهول

I في البحث عن المتعالي بين المفارقة والمحايثة 100
II كانط والثورة الكوبرنيكية 112
III الكوني/ المتناهي 129

الكتاب الثالث

بعد الأخلاقوية الأفلاطونية: الحداثة إتيكا الجسدانية

النقد (الرابع) بعد كانط

I هل يمكن سُكنى العالم شِعْرياً 162
II انتظار (ذائقة) الكينونة 185
III الحق بالتفلسف الحق بالحب 204
IV الكائن جسد معرفي 226

الكتاب الرابع

عودة الفلسفي السياسي I

أ ــ تاريخانية الحداثة السياسية

I نظرية إبطال الإنسان
بين استبدادية الدلالة واستحالة المعنى 254
II نحو استراتيجية استشعارٍ للمعنى 272
III من الثقافوية إلى المدنية.. أو البربرية؟ 288

عودة الفلسفي السياسي II

ب ــ الهُوِيُّ النقديّ والطوبائيات

I إبراء المعنى من خطاب التسويغ 306
II مأزق دولة العناية مع الكونيات 325
III جمهورية «الإنسانية الحقوقية»؟ 339

عودة الفلسفي السياسي III

جـ ــ سؤال الحداثة السياسية عن «المدنية الوطنية»

I التحقيب الحضاري والهُويّ النقدي 353
II آمرية التأسيس في المختلف 371

الخاتمة

كيف التفكير اليوم؟

أفكر الجسد أفكر العالم 388

الكتاب الأول

الفكر بما يرجع إليه وحده

I سؤال العتبات

II في ضواحي الواحد الكل

III من (تلك الميتافيزيقا) إلى التأويل إلى انتظار السؤال

ماذا يعني أن نفكر اليوم

I كيف التفكير في اللامفكر به بعد

II من «الفكر المفكّر» إلى «الفرد الحر»

صدمة الاعتراف باللاإعتراف..

ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ ليس سؤالاً تَرِفاً. لكنه مفاجئ ومُضِيمٌ أحياناً للمزاج العام الذي اعتاد ألا يفكر، ولا يدري أنه يفكر أو لا يفكر. والسؤال هذا كأنه يطرح اختياراً. كأنما هناك طرق كثيرة وممكنات متعددة مفتوحة أمام المزاج العام. وعليه هو أن يختار منها ما يشاء أو ما يلائمه. لكن المشكلة ليس في نوع التفكير، ولا حتى في مناهجه، ولكن هي في الحد الأدنى من الشعور به، بوجوده، بضرورته، ومن ثم بممارسته، واختيار الطريق الأنجع فيه وإليه. إذا كان هذا هو شأن (المزاج العام) من كونه لا يفكر أصلاً، ولا يعرف حالته تلك أبداً، فكيف إذا ما طالبه أحدهم بأن يفكر في الفكر نفسه.

تلك هي حرفة لا يريد أن يسمع بها أحد. أما المثقف فهو يصر على تجاوز تلك الحرفة إلى سواها. وقد اعتاد ألا يلقى نفسه، ليس بعد السؤال، ولا بعد الجواب، ولكن بعد انقضاء حرفتهما معاً. فالمثقف العربي عادة هو في منأى عن هذه الحرفة. وقد اخترع بديلاً عنها التنقل بين الأجوبة الجاهزة. ودائماً كان محل السؤال والجواب في غير مكان من أمكنة الإشكاليات العربية المطروحة، أي خارج أمكنتها العفوية والطبيعية.

ولقد يقول لسان حال بعضهم: وهل نحن نفكر حقاً لكي نتساءل عن معنى تفكيرنا اليوم. ألا يصادر هذا السؤال على افتراض حال أخرى، تلزم الآخرين بصفة أنهم عادةً يفكرون، وأن لهم أن يقدموا لنا شروحاً عن حال تفكيرهم ذاك، إذا ما سُئلوا عنه، وعن كيفيته وخصائصه وموضوعاته، وحصائل عنائه ومشقاته.

غير أن الفلسفة لا تقنع عادة بالأحوال القائمة. وهي قد تعتبر وضع اللاتفكير حالة تفكيرية كذلك. وما تحتاجه الحالة هي أن تثير لدى البعض ثمة إشكالية ما. فالثقافة التي لا تفكر لا تناقض نفسها فحسب، لكنها تخشى مع السؤال أن تداهم فراغها بغير أدواتها المعهودة. وسؤالنا الراهن: ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ لا يطمح إلى أكثر من صدمة أولى، لا تأتي من جهة، ولا يتحمل مسؤوليتها فاعل معين. والصدمة كذلك لا تراهن على تحقق مستحيلات على إثرها. كما أنها لا تنتظر تصادبات لتبرتها الهامزة والمقطوعة حال هَمْزِها.

وعندما لا نفكر حقاً، ولا نريد أحداً يدفعنا إلى التفكير، ولو كان ذلك العصر الذي لم نفكر عبره كفايةً، فإنه لا مهرب لنا من مواجهة عدم الفكر. وتلك هي خطوة متقدمة فعلاً. وهي الاقرار بالأقل، باللافكر في الذهن والبيت والجامعة، وهنا وفي أبعد آفاق العالم. و(هنا) قد تجوز صدمة السؤال على شيء من صدفية رهانها هذا اللا ـ تَفَكُّر. فهي تثبت شيئاً في الحد الأدنى، وهو أننا لم نكن نعرف، وكدنا أن نعرف قليلاً أننا ـ لا نفكر، وأن هذا اللا ـ تفكر، ليس إطلاقاً من نوع تلك الحكمة الهيدغرية، المُضطَلح عليها بعبارة: اللامفكَّر به بَعْدُ. وأن هذا اللامفكر، لا يمت لما هو من قَبْلُ ولا بَعْدُ. فهو ليس من نوع الظاهر المبذول الذي علينا تجاوزه. ولا هو من الخافي المسكوت عنه، والذي يستفزنا كيما نصرح عنه ونفضحه.

وقد يكون لحظة فقط من لحظات الفكر في الدرجة صفْرٍ من الأفكار. وإذا كان هو كذلك حقاً فإنه قد يستحق إذن بعض رهانه. أو لا يستحق حتى عدم المعرفة بصِفْرِه ذاك.

الفكر بما يرجع إليه وحده I

سؤال العتبات

راهنية اللحظة السقراطية

في الحديث اليومي السؤالُ هو انتظار الجواب. وهو عتبة توصل إلى الباب. فينبغي البحث عن السؤال في غير مادته. إنه منقول إلى الجواب. والسؤال الذي لا يلقى جواباً يفتقد قوامه وتسقط دلالته. ذلك أن التداول يركن إلى الأجوبة. والخيال العام لا يصبر على إثارة سؤال يعجز عن تجاوز ذاته. فلا يزال كل سؤال معلقاً بجوابه. ومن مهمة الجواب إلغاء السؤال الذي سبقه ودعاه إلى التواجد. إن السؤال وميض موقت لا يلبث أن يحترق ليضيء شمعة قول آخر. والجواب قد يحتمل السلب والإيجاب، القبول أو الرفض. لكن السؤال وقفة بين الحالين. ودون أن يدفع الجواب إلى الحسم في اتجاه معين، فإن له وقفة بين الحالين؛ مما يعني أن السؤال قد يفتح مفترقاً، من غير أن يكون له جهة ما. وما أن تتحدد الجهة حتى يختفي المفترق.

والتداول في الأصل يطلق أخباراً، شائعات، وأقاويل. هنالك ضمير الغائب: ويقال وقالوا، عرفنا أن، وعرفوا؛ وليس لهذا الضمير سوى أن يطرح ما في جعبته ويمشي. إنه ليس مكلفاً ولا يكلف أحداً مهمة الشك أو البرهان أو الإنكار. تلك كانت ثورة الأوردوكسا الإغريقية، أي الفكرة بالمعنى الأفلاطوني، على الدوكسا، أي الشائعة أو الرأي العادي. وعقلانية الفلاسفة الثلاثة، **سقراط أفلاطون أرسطو**، إنما جاءت بثقافة الأوردوكسا لتضع حداً لشبه العقلانية المخادعة لدى السفسطائيين؛ والحقيقة فإن **سقراط** هو أول من ابتنى ثقافة السؤال مقابل أكوام الجواب. هنالك حركة استقلالية للسؤال تجعله يجلس منقطعاً عما ينبغي أن ينتهي إليه من حصائل المعرفة الإيجابية. السؤال السقراطي يتشبث بموقعه الانفصالي ذاك. إنه يؤسس لما سوف يسمى بفلسفة البدء. فالسؤال بَدْءٌ لكنه لا ينتهي في كل ما يلحق به من خطوات مسافوية. إنه ذلك البدء الذي سيظل يوجد في كل ما يتبعه. والبدء هذا كان له مصطلح **الواحد** الرياضي، ثم الواحد الميتافيزيقي. فهو الرقم الموجب الأول بعد الصفر، والذي لا بد أن يتضمنه كل رقم يتبعه. لكن (البدء) السقراطي اعتصم

بالسؤال ورفض أن يتقدم عليه قيد أنملة. من هنا كان بَدْءُ السؤال الفلسفي. ذلك أن كل الأجوبة التي قد يقدمها تاريخ الفلسفة والإنسان معاً على مائدته لا تسدّ رمقه. وحده السؤال الفلسفي الذي يجترح، بينه وبين الجواب، مسافةً لا يمكنها أن تفضي إلى.. **الجواب**. وكل المذاهب التي ابتدعت أجوبة، وجلَّلَتْها باليقين والثبات، انتهت إلى الأدلجة. والفلسفات النادرة، الناجية من جهنم الأدلجة هي تلك التي احترفت المكوث أو التشرد ملء المسافة بين البدء والنهاية، بين السؤال والجواب. فلم تتورط في جواب يدفن أسئلته الأولى أو يخفيها إلى الأبد. كما أنها لم تعتصم بالموقع التسآلي إلى الحد الشاكّ النهائي. **وسقراط** الشكاك غير النهائي، تلقفته (فكروية) **أفلاطون** شبه الدوغمائية، ثم تجاوزته دوغمائية الأورغانون الأرسطي، المنطقية الكاملة. غير أن السقراطية افتتحت تاريخ العقلانية، لكنها فضلت سُكْنَى العتبة فقط. فمهما اعتلت وتَعَمْلَقت بعدَها قصورُ الدوغمائيات، يبقى أن الدخول إلى متاهاتها وقلاعها وأقبيتها، إنما يقوم على، ويعبر من (العتبة). وبعض الداخلين يفضلون الارتداد سريعاً إلى العتبة حيثما يمكنهم الاحتفاظ بموقع قد يلتقط (الداخل) و(الخارج) معاً بنظرة واحدة، انحرافية تفرعية دائماً. هنالك لحظة سقراطية في تاريخ كل مذهب أو فلسفة، لا تشكل عتبتها فحسب، بل تخوماً حول ذاتيّ مركزيتها، بحيث إن اللحظة السقراطية لا تؤهل المذهب في عين ذاته فحسب، إلا عندما يمكنها، كما شكّلت عتبته، أن تشكل مخرجه، وتعود لتخرج منه سالمة كما دخلته. والفيلسوف المشروع عند نفسه، هو الذي يمكنه أن يربط بين اللحظة السقراطية، بين (راهنيتها) وبين (آنية) أجوبته، بما يؤكد استمرارية تلك اللحظة بعد كل عروضه الخاصة. وأقصى ما يطمح إليه هو أن يتمكن من إدراج توقيعه في بعض هوامشها، بما يؤكد استمراريتها، وإن بطريقة مختلفة. فالأجوبة تمضي ويبقى السؤال. يبقى بعد أجوبته باحثاً عن الجواب الذي لم يلتقيه بعد. والأصل ليس في الجواب، عكس ما هو متداول، بل يمثّل السؤالُ ذلك الأصلَ الذي لا ترجع الأجوبة إليه، بقدر ما أن الأصل نفسه يلي كل ما يأتي بعده، من أجوبة أو سواها.

كل الأجوبة التي كانت تقدم إلى **سقراط** في الشارع الأثيني، لم تكن كافية أو وافية إلا لدعم جهل المسؤول.. الجهل ليس هدف السؤال السقراطي إلا بالقدر الذي يعني: الجهل فيه ليس اللاعلم ولكن: **إقراراً بحالة اللاعلم**. فإن الوقوف في منطقة خارج العلم إنما يتحدد بهذه الجهوية فحسب. وهنا فالجهل لا يتقرر بالنسبة لذاته، ولكن بالنسبة لنقيضه العلم. إنه استشعار بالعلم الذي لا يعرفه بعد؛ كلُّ معرفة تالية لا بد أن تعبر من هذه العتبة. فالجهل الذي يعرف نفسه أنه كذلك، يشكل بوابة العلم الوحيدة. وبدونه فالجهل إدعاء مطلق بالمعرفة.

العتبة ليست هي كذلك إلا لأنها تُشعر صاحب الخطو أنه قارب الدخول إلى البيت. فالعتبة، واقعة خارج المدخل، لكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا لأنها تحمل شيئاً من المدخل وما سوف يُدْخَلُ إليه. العتبة حافَّةُ البراني مع الجواني. فهي امتداد لرحابة البرية واستعداد لولوج منطقة السر. لكن العتبة كذلك مدخل معاكس. إنها عتبة البر ملاصقة لمدخل البيت. فالخارج من البيت كالعائد إلى العالم من جديد. والعالم لا يقف على عتبة البيت فحسب، لكنه يستقبل كل خارج من البيت، وداخل إليه ـ أي إلى العالم. إن الدخول إلى العالم يحمل صفة أو فعل الدخول كذلك. لكن غَلَب فعْلُ الخروج على الذاهب إليه. وصار كلُّ تغلغل في شوارع المدينة وأمكنتها، من معاني هذا الخروج. وهذا التغلغل عينه له غموضه الخاص أيضاً. والسائح في غموض العالم ليس كالمُرتكن إلى سُجُوِّ البيت. إذ إن غموض الخارج مرصود كله إلى الخارج. والسائح فيه مضطر أن يتعامل مع غموضه تحت أنظار البرية كلها. اللاجىء إلى بيته ليس كالمتشرد ملء العالم. ومع ذلك يقوم البيت في العالم كحَدٍّ داخل على برانيته. إنه الطوية الأولى التي تنقل كهف الجبل إلى مراح الشوارع كلها. البيت اختراعٌ مُأَنْسَن من البداية، لأنه يُشَخصن إلى حد ما بعض جوانيته. وأن يمتلكَ المرءُ بيتاً في العالم، فهذا مؤداه أنه انتزع حيزاً من غموضه وجعله حكراً له ـ إنه الطوية الأولى في انسراع العالم[1].

والبيت ليس تكثيفاً للحميمية فقط، بل لشيء أقرب إلى الصميمية. ويصير البيت غلافاً عظمياً، بل صخرياً لهلامية هذه الصميمية كيما لا تندلق في كل اتجاه. الإنسان حيوان بحري، هلاميُّ قَوْقَعيّ أصلاً. وهو لا يفارق قوقعته حتى يعود إليها. لكن عندما تنكسر القوقعة يفقد العالم حينئذ جهويته. هكذا السؤال، فإنه منسحب إلى العالم، إلى البرانية، بداخلية سره الخاص. وسرّ السؤال أنه الباقي دائماً بعد كل إجابة. السؤال هو العتبة، هو حدّ البرانية موشكة على الانفراط فيما يتعدى كل حد. وهو حدّ الجوانية، مما لا يغنيه عن سؤال ذاته إن كانت تلك الجوانية ممتلئة بالشيء أو اللاشيء. السؤال عتبة، لأنه لا يتقهقر إلى الخارج الذي أتى منه، ولا يتقدم نحو الداخل الذي يهدده بالانطواء والانمحاء. والسؤال السقراطي هو أساساً بَداوةٌ شوارعية مدينية أثينية. والبداوة تلك لا تحتمل بيتاً ساكناً، ولكن بيتاً يسكن حركة الشوارع كلها. **وسقراط** في النهاية يكفُّ عن السؤال، لأنه يصير صيرورةً لبيت السؤال. **سقراط** (بيت السؤال)، جوّابُ شوارع المدينة وآفاقها الممزقة. والتقارب بين ملفوظة: **جاب**، **وأجاب**، صدفةٌ لغوية سعيدة، هناك ثمة ارتحال شبقيّ متعشّقُ جَسَدَ كلِّ سؤالٍ يطمح طموحاً فلسفياً. فالجسدي الراغب بالجسد الآخر، يحمل معه إليه كل جسديته، لا لكي يتخلى عنها أو يتحرّر منها، بل لكي يكسب بها، إضافةً، جسديةَ الآخر. فالسؤال لا يتخلص من نفسه بلقاء ثمة جواب

ما، بقدر ما يتضاعف فيه ذاتيٌ ـ التسآل، نحو جواب يعادل برانية السؤال وتسكُّعه على عتبات الأبواب المغلقة. ذلك أنه ليس ثمة جوانية تعادل برانية السؤال.

وليس كل مغلق داخلياً بالضرورة؛ كما أنه ليس كل منفتح أو جوّاب آفاقٍ برانياً بالفعل. وليس بين حدي هذه القطبية أفعال تفضيل، أو أية مقايسة منطقية أو ميتافيزيقية. والجهوية في هذه المشهدية تكاد تكون معماريةً خالصة. صحيح أن السؤال مَحَلُّه هو اللسانُ، لكنَّ موضوعَه هو حاملُ هذا اللسان نفسه، والعالمُ كله من حوله وفيه. والشمولية في السؤال الفلسفي ليست نقصاً فيه، ولا إفقاراً له، لكنها تؤلف جسر الاتصال الاستثنائي بالثابت الوحيد في المحايثة كصيرورة، وهو ثابت التغير الدائم. فلم يسء إلى الشمولية شيء كالتعريف المنطقي للمفهوم (الذي كلما اتسعت قاعدته الكمية افتقرت خصائصه الكيفية)؛ في حين أن الشمولي يعني علاقة طردية بين الكم والكيف في آن، وليس علاقة عكسية لأن الشمولي يفتح المحدود على المحدود، جاعلاً الحد الذي يفصل، هو الذي يصل بينهما، فعلياً وليس تجريدياً. أما اللامحدود فهو ثبات هذه العلاقة من كون أن الحد هو الذي يحدّ ويجمع في آن. فلا يضير الحدَّ أن يخسر كَيْفه المحدود في النقلة إلى المحدود الآخر والآخر.. لهذا فالكم والكيف في صيغة الشمول مضطردان معاً.

النُقْلَةُ هي الثابت الوحيد في الصيرورة. وهي العملة أو المفردة النادرة التي تريح اللامحدود من فراغه، ومن تبعثره الفالتِ. المفردة التي تُعَبّرُ عن إمكان الانتقال من محدود إلى محدود، من جواب إلى آخر، دون أن يضطر هذا الانتقالُ نفسه إلى اتخاذ شكل ثابت له، ودون أن تفرغ جعبته، في أي وقت، من بروز محدود معين أو اختفاء سواه. فالسؤال هو انتقال الشمولي نفسه من صيغة الامتلاء بالكم اللامتناهي والكيف المتناهي، إلى صيغة الامتلاء بالمتغير وحده، بالفجائي والفوري، الذي لا يثبت شيئاً آخر غير فجائيته وفوريته.

إن كان السؤال يبحث عن الأصل، فذلك لأن مهمته أن **يذكّر** بـ **«الشيء»**، من وراء التصورات والاعتقادات والآراء المتراكمة فوقه؛ تحجبه وتغيّر منه. وهنا ينبغي التنبه إلى أن السؤال الفلسفي ليس تذكيراً، أو بحثاً عن أصل الشيء، ولكن عن الشيء عينه باعتباره أصل ذاته، أو على الأقل بما هو عليه واقعاً. ليس البحث عن «الأصول» بهذا المعنى، سوى البحث عن الأشياء كأشياء، أو كأصول ذاتها، والمقصود واحد. ليس ثمة أصلٌ للشيء خارج الشيء عينه. وأصله هو متغيّره الفريد الذي يجعل منه ما هو عليه أو ما هو ليس كذلك. هو أصله الذي يحمله معه، يغيّره ويتغير معه وفيه.

كل ذلك لأن الشيء هو عينُ ظهوره. لا شيء يختفي أو يتخفّى فيه إلا ظهورُه

ذاك. فما يخفيه لا يجيء منه، ولن يتساقط عليه مما ليس له أو منه. حتى (مفهوم) الجوهر فإنه لا يؤسس الظهور ولا يستوعبه، بل يغدو أضعف منه، لأن الظهور يحتمل في سياقه الجوهرَ، وكذلك اللاجوهرَ.

كل ما أبدعته فلسفة الظهور، على يد مؤسسها الحديث **هيغل** ـ وطبعاً قبل **هوسيرل** الذي اعتمدها منه ـ هو استعادة الفكر كظهور، بما يؤكد ارتجاع السؤال الفلسفي من سلطة المنطق الأرسطي إلى لحظة التسآل السقراطية. أو بما يعيد إدراج المعرفي في جوار الميتافيزيقي، وليس (تحت) قبته. فالتقدم حَلَقِيٌ دائريٌ، بحيث إن كل نقطة تفارقها الحركةُ لا بد أن تعود وتلتقي بها. فإذا ما نُظر إلى التقدم الدائري من وجهة منطقية أرسطية، انحلَّ إلى مجرد (دور فاسد)، ويصدق بذلك هذا المصطلح المدرسي كلياً هنا. أما إذا نُظر إليه من خلال المحايثة، فإن تقدم الدائرة هو تعاظم اتساعها واستيعابها، كالشبكة التي تتواصل وهي تتفاصل، لكنها تغطي أوسع مساحة. فالفكر هو الظهور، يولد فيه ويتنامى معه، ويتماهى فيه. الظاهرُ ليس هو السطحي مقابل العميق، لكنه هو كل ما يعرضه الشيء عن ذاته وبذاته. حتى ما يخفَى منه فقد يندرج في منحى من مناحي استراتيجية ظهوره عينه. ويمكن أن نتدرج في هذه الاستراتيجية حول الظهور والخفاء، إلى أن نبلغ كينونة **هيدغر** التي يغدو كل ظهورها هو من قبيل (انسحابها).

* * *

لا يقف الفكر خارج الظهور ليتأمله. إنه ينبثق في الظهور ويغدو إحدى ظاهراته. ولكنها تلك الظاهرة التي تتميز بالسؤال. فالظهور يتعامل مع ذاته عبر سؤال الفكر عنه، وعن حادثة ظهوره فيه. إذ إن الظهور ليس معطى أولياً، ولا واقعاً نفسياً. وحياديته ليست بريئة تماماً. والتباسه الأصلي أنه لا يظهر قبل اكتشافه. إنه ظهور لا يبرأ من مكتشفيه. والمكتشِف ليس خالق الظهور ولا مبدعه، لكنه من يلتقيه. كل هذا التوصيف يجعل ثمة تخارجاً بين الفكر والظهور، في حين أن الأساس هو التماهي بينهما. فلا يجيء الفكر عبر السؤال إلا والظهورُ نظيرُه وظهيره. والسؤال يجعل العلاقة بين الفكر والظهور، علاقة إشكالية تُقسم الذات إلى عينها و ـ الآخر. ههنا تتركز أطروحة **دلوز** حول ما يعنيه من **الواحد ـ الكل**[2]. وهو على عكس الفلسفة الكلاسيكية، لا يريد أن يتورط من جديد في تحديد العلاقة بين الواحد والكل، إذ ليس ثمة علاقةٌ إلا لفظيةً فحسب. وقد أُرغم السؤالُ على الانحصار بين حديها. في حين أن مخل السؤال ليس في هذه العلاقة ـ لأنه لا علاقة أصلاً ـ، ولكنه هو السؤالُ ـ الفكرُ الذي هو عينه يصير هو آخر، مع بقائه عينَه باستمرار.

الفكر لا يبحث عن الظهور، لا (يسأل) عنه. لا يتصور الفكرُ نفسَه أنه يمكنه أن يوجد خارج الصيرورة. حتى العدم ليس خارج الصيرورة. فلا محل للفكر إلا داخل الصيرورة. ليس هناك وحدة وجود بين المفارِق ـ الفكر هنا ـ والمحايث، بل تتضح الحالة الفريدة التي تدلّ على كيفية الفكر، على طريقة وجوده (داخل) الصيرورة، من خلال استعارة معمارية تسريعية معاً، وهي أن الصيرورة ليست إلاّ تتابعاً من تقاطعات الفكر مع المحايثة. ليست مهمةُ الفكر ههنا تجسير العلاقات بين أزواج من المفاهيم. لا يأتي الفكر بالمفارقة إلى صميم المحايثة، ليس إلَهاً، لا خارجَ العالم ـ العقلانية الميتافيزيقية ـ، ولا داخله ـ عقلانية الحداثة الكلاسيكية ـ. فلقد جاء **هيدغر** بثورةِ أن الاختلاف يدخل إلى العالم مع الزمان، مع الإنسان، مع اللغة. ولكن ما هو هذا الاختلاف الذي (يدخل) العالم، وأين كان وأين محلّه قبل هذا الدخول. أليس الأصح القول إن العالم هو الواحد ـ الكل الذي يلقَى هويته في **ثبات** الاختلاف كاختلاف، إن العالم هو «حمولتُه» الدائمة من الاختلاف.

ليس هذا التوصيف شعرياً فكروياً. لكنه كوسمولوجي رياضي. وهو كون الأرضية الافتراضية للنظرية النسبية تنتمي إلى الفيزياء الكونية، لكنها في الوقت عينه تولج فيها الفكر على هيئة الرياضة النسبية. **فالنسبية** هي لغة الفكر كونياً. وهي الجواب (الواحد) مقابل (الكل)، الكون، الذي يبقى مع ذلك سؤالاً، أو سؤالَ نفْسِه على الأقل. فالمسافة بينَ (الواحد) و(الكل) هي حدسية وفورية على مستوى التجريد؛ لكنها على المستوى العيني تمتلىء بمتغيرات لامحدودة. إنها البريّة الوحشية التي تعدو فيها كل (الاختلافات). وبالتالي فإن الاختلافات نفسها هي الأشياء. فالاختلاف أقرب المفاهيم إلى الواقع وأبعدها عن التجريد. ولقد اعتبرت وظيفة العقل أنها موحِّدة. وأنها طريق الإنقاذ الوحيد من الفوضى التي هي السديم، الكاوس. ونُظر إلى الكاوس وطناً مخيفاً للامعقولية، إنه ما يقع خارج الحدود. والحدود أو التعيينات هي انتصارات وفتوحات العقل، يسجلها بحق الفوضى وضدها في آن. كأن العقل يطارد الأشياء (المجهولة) ويعتقلها في مسلسل أسبابها. إن الكشف عن السبب يبطل الشيء كسؤال. أما إذا ظل السبب مجهولاً فهذا قد يطيح بالشيء كشيء، يخرجه عن ساحة المعقول.

ومع ذلك يجيء من الفلاسفة من يعتبر أن «السبب الغائي» يغطي على السبب العلّي[3]. فالشيء ليس في السبب السابق عليه، والمكوّن له، بل في الغاية التي وجد من أجلها. والغاية كامنة في الشيء، وليست كالسبب الذي يسبق الشيء ويختلف عنه. فالعلة الغائية كافية بمعنى أنها تحقق هوية الشيء، تمنحه دلالته، أو وظيفته. إن (**لايبنيتز**) مسكونٌ بالهمّ الميتافيزيقي الذي ينبغي أن يسبغه على الكوسمولوجيا كيما يغدو لها معنى. فالكون غائيُّ ذاتِه، لأنه يحقق ما هو كائن

عليه، باعتباره يمثل اتحاد جوهره وأعراضه معاً. السؤال الفلسفي الذي في أصله هو كوني، إنما يتقصد في النهاية إدراك الغايات العليا، وغاية الغايات. لكن مثل هذا الطموح الذي يوصف بالمدرسي، انسحب من دائرة التعقيل التجريدي والمتعالي، حتى يغدو السؤال الفلسفي أكثر تواضعاً. لم يعد باحثاً عن سبب عِلّيٍّ قبل الشيء، ولا عن غاية لاحقة بالشيء. فسؤال الظاهرة هو ظاهرة، ويحتمل كل ما تحتمله أية ظاهرة، من التكوّن والفساد، من البيان والخفاء. هذا لا يعني أن الجواب ينطوي على سؤال آخر. لكن السؤال، والفلسفي منه خاصة، **هو سؤالُ عينه كما هو سؤال غيره**. له ظاهرتُه المنتمية إلى الظهور كما هو حال كل الأجوبة المفترضة أو المنتظرة.

الظهور ليس سكونياً. تحركه الأسئلة والأجوبة. فهو ظهورٌ ليس مرشحاً لأن يظهر كله، ولا أن يغيب كله. والعلاقة معه علاقةُ كشفٍ وانكشاف، وليست علاقة إبحار في المجهول (كالعلم) ولا انغمار في المغيوب (الدين والتصوف). بل هي علاقة انتظار باحث عما ينتظره، وقد يلقاه ولا يلقاه. فالكشف هو كشف الانتظار عينه. ولا يهم هذا الانتظار أن يعرف ما يبحث عنه سلفاً أو لا يعرف. لكن الآتي بعد ذلك الانتظار لن يحمل كشفاً أو سراً جديداً، لم يكن يحمله انتظارُه عينُه من قبل، وعلى نحو ما.

الفلسفيُّ: السؤال؟

تاريخ الفلسفة الحقيقية، هو تاريخ الأسئلة وليس الأجوبة. وبينما تنخرط جميع العلوم الأخرى في تقديم الأجوبة أو الحلول، أو أشكال اليقين والمعارف، فإن الفلسفة هي أفقر الفقراء في هذا الميدان. ليس لديها أية معارف، وإن اعتقد الكثيرون أنها في أصلها هي البحث عن المعرفة. صحيح هي: **البحث عن**... لكن مسألة الوصول: **إلى ـ المعرفة**، إلى هذا الحد الثاني والشاطىء الآخر من العبارة، هي غير المتحققة بالمعنى المتداول. ليس للفلسفي ما يتطلبه خارج ذاته، رغم أنه يتدخل في كل ما يعنيه ولا يعنيه. لا يتجاوز البحث نفسه (إلى) المعرفة إلا لكي يرتدَّ إلى البحث. وقد يحق للآخرين أن يصفوه بالبحث النافل والعقيم. إذ إنه في حين ينشغل الناس بهمومهم، فإن السؤال الفلسفي لا شاغلَ له حقاً. رغم تطلُّبه الكلَّ دائماً فإنه ينقصه **الواحد**. ولهذا لا يسير السؤال في طريق واضحة، كما أنه لا يتوقف عند التقاطعات الملتبسة. بالأحرى فإن أرضه بدون دروب أو تقاطعات. تشبه الأرض البور التي تسبق العمران. وتشبه الأرض التي انهدم فيها العمران. أما العمران نفسه فليس من شأنه.

الثابت الوحيد في الصيرورة هو كونها التغيّرَ الدائم. وهذا ما يطمح السؤال إلى

أن يجعله مكانَه. أي أن (مكانه) هو الذي (يكون) دائماً. وإن مجاورة التكون أو الانفجار في تيار **(الصائر)** يحتمل معه مغامرة اللاتكون واللاصائر. والسؤال ليس وقوفاً على هذا الشفير بين الصائر وما يصير أو لا يصير إليه. ذلك ما يدعيه على الأقل. لكنه سرعان ما يبدِّدُ هو نفسه ادعاءاتِه. فإن المقارنة بين ما يكتبه فيلسوفان في ذات البرهة التاريخية، وفي عين الظروف، تبرز كم هي مساحة الاختلاف عظيمة بين الكتابتين، بالمصطلح والصياغة، بالهم والقول، باللغة والمنطق. ومع ذلك فكل كتابة تقيم فلسفةً، وحتى: **الفلسفة** عينها، أو لا شيء على الإطلاق.

امتياز السؤال الفلسفي أنه كلما شرع في تناوله فيلسوفٌ، فإنه يكتبه كما لو أنه لم يكتبه أحد من قبله. حتى عندما يعرض نصُّ لهذا المفكر، لنص آخر لمفكر آخر، فكأنه يعرض لما لم يكن قائماً. والسؤال الفلسفي لا ينمو. كل نُمُوّه أنه يحبو. لأنه طفل لا يكبر أبداً. يظل ساذجاً وجاهلاً ومرتبكاً أمام أبسط حقائق العالم وأشيائه. تتسمر عيون الناس على المناظر. وليس في عين الفيلسوف أي منظر. ويُقال إن الدهشة حالته الدائمة. لكن ماذا يرى حتى يُدهش حقاً!

ويقال إن السؤال الفلسفي مَجْلَبَةٌ للشك ومَهْلَكةٌ لكل يقين. ولقد كان كثير من فلاسفة التبشير يدعون أنهم يؤسسون قواعد اليقين، كما يفندون دعائم الشك. لكن السؤال الفلسفي أثبت أنه لا يقدم أية ضمانة سواء للسلب أو للإيجاب. وهو في الوقت الذي يدمر عدَّته الذاتية باستمرار، كيف يمكنه أن يخترع عُدَّةً للآخرين. السؤال الفلسفي لا يخيف لأنه هو الخوف. بمعنى أنه لا يكاد يجد أماناً أينما كان، حتى عند ذاته، حيثما لا شيء لديه يعطيه أو لا يعطيه، سوى خوائه. وهو خواء عنيد ليس تواقاً للامتلاء. بل لعله يكافح كيما يحتفظ بخوائه ذاك، فيما تزدحم كل الفراغات بمخزوناتها. السؤال الفلسفي متخفِّف سابقاً من كل حمولة، حتى حمولته اللغوية والدلالية معاً. فلا ترضيه أيه لفظة، أية دلالة، تُلقى على كاهله. ويفرح أن يُدْخِل الخلاءَ إلى الممتلىء، واللامعنى إلى المعنى. وأنه إذا ما تورّط واندرج داخل أية جوانية، فإنه يكافح للاحتفاظ ببرانيته وهو في الدواخل كلها. ومنذ زمانٍ، والسؤالُ الفلسفي يرفض ادعاء الأعماق أو حديث الأعماق. كلما التقى عمقاً قَصَفَهُ ببعض حمولته من الخواء، فتناثر العمقُ شذراً مذراً، وطفحت بقاياه فوق السطوح. العمق هو كل ما يخلّفه وراءه **سقراط** مشائياً في شوارع المدينة. وهو عندما عزا إلى نفسه مهمة توليد المعاني على شاكلة زوجته مولدة الأطفال، فإنه كان في الواقع يخاتل ويمازح، ويسخر حتى من نفسه، لأنه كان يعلم أن صنعته الحقيقية ليست سوى الإجهاز على المعاني من أجل تلك اللامعاني الأخرى التي قد يأتي بها فن التكوين أو التوليد، أو لا يأتي. فالتوليد ليس مسؤولاً عما يولده إن كان إنساناً أو مسخاً، أو مجرد لا شيء.

* * *

السؤال الفلسفي هو أصلاً، وبالتحديد **تسآلُه**. ولو كان غير ذلك لما كان سؤالاً. إنه اللحظة، والعتبة التي تمتنع على الحسم، بين ما يسبقها وما يلحقها، بين الخارج والداخل. السؤال يولد في (الظهور) ويخشى على نفسه من أن تعتقله أيةُ عتمة. لا يمكنه أن يفارق حياديته المطلقة أمام مغريات أو إكراهات كل الأجوبة. حياديّته تصونه من التحول إلى مجرد جواب ما. ولذلك فالسؤال الفلسفي معتصم بحال واحدة، لا حالَ لها، وهي **التسآل** فحسب. حتى أنه لم يعد يعتبر أن تسآله ذاك هو توقع الاستفهام. ليس دعوةً للفهم، ولا شحاذاً واقفاً على عتبات الأبواب الموصدة. بل يكاد يشكّ أنه لا يزال هناك عتبةٌ للمعرفة أو للحقيقة. لم يعد يجرؤ على مثل هذه الادعاءات القروسطية مطلقاً. إنه (فرد) قانع بجهله غير المؤكد بعد. إنه لا يستفهم من أجل الفهم، ولكن من أجل وضع الفهم نفسه موضع تسآل. ولا يقدم معرفة، لأنه يحمل صدوع اللامعرفة إلى كل معرفة قانعة بذاتها على أنها كذلك. مشكلة السؤال الفلسفي أنه مسكون باللامعنى منذ الأصل. ولذلك لا يمكنه أن يرى في الفهم مصنعاً لإنتاج المعاني؛ بل يراه، بالأحرى مختصاً بصناعة البدائل؛ يستعيض عن المعنى واللامعنى بأنسجة **التصورات**. وهي أنسجة قابلة للاتساع وللتراكم طبقات فوق بعضها، مما يحجب تحتها همُّ المعنى واللامعنى. إذ أن التصور اختصاص (الفاهمة) من العقل، التي وظيفتها اختزال العالم، عالم الظهور كله، إلى مجرد مفردات لغوية مفهومية. من هنا غُرْبة السؤال الفلسفي وغرابته في آن معاً. غربته في بحران تلك التصورات/ المفردات، وغرابته لأنه ليس مفردة، بل **فرداً**. ومهمة السؤال الفلسفي باعتباره فرداً، عندما ينزل بين الناس و(الأفراد) الآخرين، أن يأتيهم وكأنه **سقراط** السفسطائي، قبل الأفلاطوني، أو كأنه **زرادشت** النيتشوي، أو (الكائن ـ الكينونة) الهيدغري. فالسؤال الفلسفي هو (الإنسان الأخير) كذلك، دون أن ينتظره أي مستقبل تحقيبي. لأنه أشبه بالزمان (**الآخر**) الذي يتقاطع مع كل الأزمنة التاريخية، دون أن يغدو تاريخياً أو تاريخانياً: إنه **الراهن**[4].

وأخيراً لماذا نقول عن السؤال إنه فلسفي. ولم لا يكون السؤالُ نفسه هو الفلسفيّ أصلاً؛ فالفلسفي كصفة لا تنضاف من خارج السؤال إلى بنيته الفطرية. فأي سؤال لا يكون أصلاً، فلسفياً! وأيُّ فلسفي يمكنه أن يبرح السؤال خطوةً أو لحظة! كلاهما محل مزدوج لدلالة واحدة، وناقصة، ولا تكتمل أبداً. فالواحد لم يعد اكتمالياً على طريقة **أرسطو**؛ وقد يعود فيثاغورياً في النهاية. لأنه ذلك الواحد الرياضي الذي يحتاج إلى ما لا يتناهى من الوحدات العددية قبله وبعده، سلباً وإيجاباً. إنه الواحد الذي لن يكون كذلك، **الـ ـ واحداً**، إلا إذا شهدت كل الوحدات العددية على قيامه، ونقصانه في آن. على قيامه كواحد، وهو في انتظار كل ما يليه ويتجاوزه مع الاحتفاظ بنفسه كواحد دائماً؛ ويشهد على نقصانه لأن

حاجته إلى الكل، لا يحدّها أي كلّ. فإن نسبية **أينشتاين** لا تريد أن تقول أكثر من هذا، ولكن ضمن تعابير رياضية ووظيفية علمية. ومنذ أن قامت نظرية المجاميع Les ensembles، فلقد صار ممكناً جَلْبُ اللامتناهي إلى صلب المعادلة الرياضية ليس كقيمة تخييلية أو هامشية، بل واقعية إمكانية.

وعلى هذا، فإن سؤال الواحد الكل الذي كان يبدو أحياناً لغلاة العلمويين، أشبه ببقايا ميتافيزيقية زائلة، قد أصبح سياقاً محورياً للعلوم الفيزيائية الفضائية. فالكونية أو الكلية ليست تجريداً ذهنياً. وما تَشَوُّقَ السؤالُ إلى هذه الكونية، إلا لأنه كان يلقى ترميزها شبه الوهمي في فطرته عينها. وكل ما يفعله السؤال أخيراً، بعد الرحلة الفلسفية والعلمية الشاقة، أنه يعمد إلى **(تلويث) الواحد ببعض هذا الكل**. ومنذ أن اكتشف **هيغل** أن تَعَيُّن الشيء بمثابة نفي لكل ما عداه، فإنه حَرَّر السلْبَ من احتكار المنطق له ضمن وظيفة شكلانية، ودشّن بذلك استثماراً جديداً للسلب كلاعب رئيسي في تفعيل أقنوم الواحد الكل؛ أي في استرجاع السؤال إلى حافة الكونية، حيثما مكانُه القلق العريق. كأنما السؤال هو الواحد، الذي ما أن تقوم له قائمة حتى يمكن للكل أن يحضر، وإن كان حضوراً منسحباً. لكن الكل لا يمكنه أن يحضر حقاً إلا وهو منسحب، وإلا لم يعد كلياً.

صحيح أن الانسحاب ليس هو السلب. وهذا هو الفارق الأنطولوجي بين استثمار السلب كحد حاسم وقاطع مع **هيغل** ومثالية القرن التاسع عشر، وبين الصيرورة ـ السلب، التي تقدم الحضور حركياً دائماً لما يأتي ولما يغيب في آن واحد. فدلالة الانسحاب تستوعب السلب وتتجاوزه. تعطيه بروفيلاً أكثر إلفةً ومدنيةً. وفي الوقت ذاته تسمح للسؤال الفلسفي أن يستردّ العتبة، ويحتل الحافّة بين كل المساحات، دون أن يقع أسيراً لساحة واحدة بعينها، لحافة واحدة.

إن السؤال يسأل نفسه وموضعه معاً. ذلك أن السؤال هو طريقة للاتصال بالآخر. ولا بدَّ من اختيار الطريقة، وفحص الطرق المتاحة، والتقرّب من الموضوع. فالسؤال يضفي من طبيعته، من تسآله، على أدواته. وهو قبل الحديث عن إشكالية المنهج، فإن له قَلَقَهُ المشروع حول الوسيلة والجدوى من كل تحققٍ له من كل ما سوف يحدث له. وقبل أن يصبح **المنهجُ** أهم أبحاث الإبستمولوجيا، كانت له إشكاليته الأنطولوجية من إشكالية السؤال نفسه. ذلك أن منهج السؤال، في إثارته وتشكيله، وأساليب تحققه وتوجهه نحو الهدف، يجعل من السؤال إشكالية نفسه أولاً قبل أن يكون إشكالية الموضوع. وهو لا يمكنه أن يتخلى عن ذاتيّ ـ تسآله طيلة ارتحاله عبْرَ تسآل **الأغيار**. فلا يمكن للسؤال أن يقف خارج مغامرته. لا يترك للآخر أن يعطي، ويكتفي هو بالتلقي. ما يتلقاه السؤال من الجواب أو الأجوبة لا تملأ فراغه، ولا تسدّ جوعه، ولا تقطع إلحاحه. لا يرتدّ عليه من الأجوبة ما كان

يتوقعه، أو يحدس به ويصطنعه اصطناعاً أولياً. إذ يظل السؤال باحثاً عن جواب لا يتوقعه أبداً. وخروجُه عن نفسه، ومن نطاق نفسه، ليس ذلك إلا طمعاً بالفُجاءة التي لا يعرفها. إذ عندما تسكت كل الأسئلة يبقى سؤال الجواب وحده قائماً. ذلك أن (**ديوجين**) يصرّ على إضاءة مصباحه والتجوّل به في وقت الظهيرة. ليس ذلك إلا لأن السؤال الفلسفي يطلب تعييناً في اللامتعين بحيث يذكّر المتعين ـ المضيء، باللامتعين ـ اللامُضاء بعد، في كل لحظاته.

فالسلب بعد **هيغل وماركس** ليس زمناً موقتاً. ليس ثمة ديالكتيك مثالي أو مادي يمكنه أن يقرّبه ليلغيه. لم يعد السلب استثماراً، بيد العقل استخدامُه متى يشاء وإقصاؤه متى يريد. أصبح المتعين ليس سوى طريقة تكثيف للامتعين؛ فالسلب لا يقع على حوافي المتعين، لكنه يؤسس تعيّنه كذلك. والسؤال هو الصيغة شبه العقلية التي تجسّر العلاقة بين المتعين واللامتعين؛ إنه سؤال التكثيف الذي يحتاج إلى كلٍّ من المتعين واللامتعين معاً. هو الجسْر الذي لا يوجد بين الضفتين منفصلتين فحسب، بل متداخلتين، وعرضةً للانجراف إلى عمق النهر بينهما، والذي قد يكوّنهما ويدمّرهما ساعة يشاء.

والسؤال السقراطي عندما ينزل ما بين الناس لم يكن يهدف إلى تسفيه المسؤول عند نفسه. لم يكن بلوغُ حالِ الإقرار بالجهل ذا مغزى أخلاقي أو اجتماعي. فالجهل هو استدعاء السلب من جديد كحافّة واقعية للمعرفة. هذه الحافّة الحركية التي تغزو كل ما تَحْتَبِسُه وراءها. والإقرار بالجهل ليس الدرجةَ الأولى في سلّم المعرفة. لكنه هو المآل الحقيقي لكل معرفة، لأنه يسترد الحافة من كل شيء مُنْدَلِقٍ صائرٍ وصيروري. **سقراط** كان أقصى ما لديه من الإيجابية هو أن يجعل المسؤول (**يعلَم**) أنه جاهل. تلك هي وضعية السلب على صعيد المعيوش. لأن العلم بالجهل ليس من الضروري أن يدفع إلى التعلم أكثر، أو اختيار الطرق الأفضل للمعرفة. ليس الأمرُ مسألةً إبستمولوجية أو تربوية على الإطلاق، لكنها أشبه ما تكون فوزاً نادراً، يتيح للمحةٍ، التقاطَ حافةٍ **لكينونةٍ وهي تنسحب**. هذا الترميز الكوني الكبير الذي ابتكره **هيدغر** من أجل أن يعيد انزراع السؤال خلف كل باب مُوارَبٍ. إنه إعادة تشغيل **الكاوس** داخل أبنية الكون، وليس في ضواحيه فحسب، أو فيما يتخطاه[5].

إن الرحلة الطويلة الشاقة الغنية التي أنجزها وابتناها الجدل الهيغلي من أجل أن يفسر الكينونة الفارغة من كل تحديد بما يمكن أن تصنعه وتمتلىء به، ما أن تتحرك مع نقيضها المفترض، الذي هو منها وهو جوهرها على كل حال، أي الذي هو العدم، هذه الرحلة التي صار اسمها التاريخ الكلي للروح، أو للمطلق الكينوني المتجسم عبر حركة التاريخ الإنساني، يريد **هيدغر** أن يقطعها عكسياً؛ أي يتراجع

هابطاً إنجازاتِ التاريخ نفسها لاسترداد حقبة ذلك اللانظام الأول، المتخيل والمرمّز والمفترض؛ لكنه هو الكفيل وحده باستعادة العتبة التي ليست هي **البدء**، بل قد تجعل البدء ممكناً، لاممكناً.

إن الكينونة تحتاج إلى الزمان، إلى التاريخ كيما ينشىء لها لغة ترميزية تساهم في إنشاء موازاة لِلُغزها، ولا تجد مثل هذه الحاجة قابلة للتجسّد إلا بفعالية السلب؛ وذلك، كما شهدت عليه أعمال **هيغل** العملاقة، فإن **هيدغر** يتعامل مع الكينونة من خلال قلق الحالة الإنسانية عينها. فالفلسفة تحدثت، ومنذ القديم، عن الكينونة، وأهملت سؤال الوجود، أو تلك الحالة الإنسانية التي تضع الكينونة عينها موضع إشكالية، من خلال إشكالية وجودها ـ أي الحالة الإنسانية. وهو البدء الخاص الذي يكتشفه **هيدغر** لأول مرة. ويتميز به ليس عن الفلسفة التقليدية، بل عن التيار الألماني المثالي والنقدي، من **كانط وهيغل**؛ لأن القضية الإشكالية، أو جوهر التسآل لم يعد يحفل بالثنائية أصلاً؛ ليس مضطراً للاختيار بين (الكل) أو (الواحد)، لكنه متورط ومُنْهَمٌّ بهذه العلاقة الالتباسية مع نفسها أصلاً: الواحد ـ الكل، في آن. ذلك أن الانهمام بالكل ألغَى السؤال الفلسفي ليحلّ مكانَه الترميزُ التجريدي فالديني، وأخيراً الإيديولوجي. كذلك فإن الانهمام بالواحد قد أدى إلى توزعات العلوم الإنسانية بين النفسية والإناسية (الأنثربولوجية) والحيوية (البيولوجية). وهكذا لن يتم استرداد السؤال الفلسفي إلا عندما تحضر إشكالية **الواحد الكل**، التي لا تأسر الوجود في خانة الحد الأول، أي الواحد، ولا تنشر الكينونة عبر لانهائية الحد الثاني (الكل). فالوجود أو الموجود ليس شِبْهاً ولا عَرَضاً. وهو لا ينزل نزولاً ميتافيزيقياً أو إسكاتولوجياً من الكل. كما أنه عندما يصير الواحدُ هو الكل أو العكس، فالحدان يفرغان من أي مضمون مجدداً. والأفلاطونية هي التي أسّست هذا النوع من الاختيار الذي يختصر العلاقة بين الحدين إلى مجرد محاكاة. ويُسْجَنُ الفكرُ في اختيار عقيم لأحد الحدين: تارة عن طريق التفريق بينهما على قياس الفرقة بين الأصل والشبه، بين الواحد والكثرة، بين الهوية والآخر، بين المنتِج (بكسر التاء) والمنتَج (بفتحها)، وتارةً كاختيارٍ لأحد الحدين ضد الآخر. وكان جدل الترابط أو التآخذ، الكشف والستر، بين الأصل والأشباه، اختصر السؤال إلى مهمة المحقق الأمني أو الاجتماعي الذي يخترق الأستار، ويكشف عن الأصول والأسباب العميقة، مقابل الأشباه والأعراض. وكذلك فإن الانشغال في البحث عن (العلة الأولى) أسس تقاليد السؤال الفلسفي، **قروسطياً دائماً**. وقد كان أوضح جوابٍ مغلوط اخترعته الأفلاطونية، ثم قدسته الأديان، وجسّدته الأيديولوجيات الكليانية المعاصرة؛ إذ فقد السؤال بذلك موضوعه وهو سؤال ذاته، ليغدو سؤالَ الأصل

والشبه. والواقع فليس (نسيان الكينونة) إلا لتواري السؤال، واحتلال الجواب لمكانه ومكان السؤال، وبنيته الأنطولوجية الإشكالية، ودوره الفوري والراهن، في وقت واحد. كان ذلك هو موت السؤال قبل أن يولد.

والأجوبة المغلوطة ليست مقتصرة على الأفراد، بل إن الجماعات كأمم وثقافات يمكن أن تنخرط في أفخاخ الخطأ وتتعامل معه من وراء القدسيات والعادات الجمعية، والإسقاطات الوهمية. لكن المسألة ليست في الجواب الصح أو الجواب الخطأ، مع ذلك. فالأجوبة تتساوى جميعها من حيث المعيار، عندما ينعدم السؤال أو يغيب. وقد تنسلّ وتتسلسل الأجوبة من بعضها، إلى ما لا نهاية. ويسمي بعضها البعض الآخر بأسئلة، وهي ليست كذلك أبداً. الفوز بالسؤال يتطلب كسر الحلقات المفرغة التي تدور فيها سلالات الأجوبة المتناسلة عن بعضها. والفكر المعتصم بسؤاله يصير أشبه بذلك الشاعر الجاهلي الصعلوك المطرود والمطارد من قبل القبائل جميعها. والناس إما أنهم يركنون إلى دواخل بيوتهم، أو جائلون في الشوارع، لكن أحداً لا يمكث بين بين، على العتبات وحدها فقط. ذلك هو الموقع والموقف الأكثر خطراً دائماً. رغم أن موقع العتبة، موقف لامعقول، لكن اعتباراً منه قد تشتغل العقلانيات؛ ومع ذلك فكل عقلانية لا تُكَبِّدُ نفسها عناءَ احتمالها لعتبتها عند كل بلاطة تبتنيها في قصرها المنيف. ولهذا السبب سرعان ما تُسقط المذاهبُ حسابَ العتبات من سجلاتها؛ فتختنق في دواخل القصور المنيفة التي تصبح بدون مداخل ولا مخارج. إلا أن السؤال الموغل في قاعات القصر ودهاليزه، لا يكفّ عن التلفت وراءه حتى لا يفقد طريق الرجعة. براعته الخاصة هي انسراعُه اللماح في اجتياحاته البرقية لمعظم القاعات والدواوين المغلقة، وفي انسراعه الأكثر نحو المداخل التي تغدو مخارج، وإطلاق قدميه مع الريح، اعتباراً من العتبات القائمة هناك، نحو كل اتجاه.

الفكر بما يرجع إليه وحده II

في ضواحي الواحد الكل

لماذا (يهرب) الفلسفي. ليس لأنه يخشى على حريته، ولا لأنه ابن الكاوُس، السديم، أصلاً، أو لأنه يأبى التلبُّس بشيء ما يحبه أو لا يحبه؟ السؤال الفلسفي هارب أصلاً لأنه لا يلوي على شيء (أصلاً). والاستعارة اللغوية هنا تأتي على المحك. فهو حقاً لا يملك، ولا يمكنه أن يمتلك شيئاً. إنه يفرّ لا يلوي على شيء. يقفز ويتقافز على العتبات. يقرع الأبواب المغلقة، ولا ينتظر جواباً، إذ يترحل إلى أبواب أخرى. والعتبة ليست وطناً انتقالياً إلا نحو عتبة أخرى.

كلُّ فيلسوفٍ، قلما يجد نفسه في الأبنية الفلسفية المشيدة قبله. فينطلق من نقطة الصفر: فالفلسفة لا تتراكم، وكل حجر منها لا يلقى مكانه من البناء القائم. وقد يظل **سقراط** عيْنَ سؤاله وهو في عزّ تجواله، ومرح مآدبه، وألاعيب حواراته، كما هو عيْنُ سؤالِ كأس السم التي يتجرعها في نهايته، ومع صفوة صحابه. كما الفلسفة لا تتراكم، كذلك السؤال الفلسفي **لا ينمو**. وقد يكون بليغاً على لسان طفل السابعة الذي يستفهم عن عجائب الدنيا حوله، كما هو على لسان **سقراط** أو **باسكال** أو **دلوز**. ذلك السؤال الذي لا تهرم طفولته أبداً.

ولقد سمّاه **دلوز** مفهوماً. حاول أن يصرّف فعل الكاوس عبر مفردة المفهوم. فجاء المفهوم ضد تسميته تماماً، وضد تاريخ هذه التسمية واستعمالاتها التقليدية. فالسؤال هو المفهوم الذي تنقصه دائماً عدة الفهم. إنه السؤال المفهوم الذي لا تتم جهوزيته أبداً. لا يصلح أدواتٍ، لأنه ما أن يوضع موضع الاستخدام حتى يخذل صاحبه. وإذا كان المفهوم بحسب **دلوز**، تكثيفاً للإنسراع، لا يفقد إنسراعه، فإن السؤال يسعى إلى التقاط المفهوم وانسراعَه معاً. بمعنى أن الكوجيتو الديكارتي أعطى أول صياغة لعلاقة الواحد بالكل. وضع الأنا أفكر على حد الوجود. أعطى إلى هذا الحد مفهوماً عيانياً لا يكفّ عن سؤال الوجود. فالكوجيتو قوامٌ تكثيفيٌّ يقوم على إنسراع الوجود من حوله وفيه. ليس أيقونةً جاهزة أو ثابتة. الكوجيتو هو مفهوم، طريقة لممارسة سؤال الكينونة في أشمل إنسراعيتها. إنه تأسيس العتبة وسط الكاوس[6].

والصيغة البرهانية في: **أفكر إذاً أنا موجود**، ليست برهانية على الإطلاق ولا تبرهن أو تدعم أطروحة، حتى لو دُعيت تاريخانياً بعتبة الحداثة. فهي قد تكون عتبة الحداثة، ولكن ليس لأنها برهانية، ولا لكونها تضع حداً للشك اللامنهجي، ولكن لكونها فحسب، قد أبدعت بطريقة عبقرية واستثنائية، كيفيةً نادرة لتراكُب السؤال والمفهوم، كسفحين لموجة واحدة من الإنسراع، صاعدين هابطين معاً. لكنهما يحملان زخم الخضم وحركية لُجَّتِهِ الصامتة اللانهائية. ذلك أن امتياز الكوجيتو أنه وضع ضمير المتكلم **عتبة** بين الفكر والوجود. وهذه البادرة لا تعلن عن مولد الذاتية في إطلاقية الفلسفة. لكنها تخترع العروة أو الطية ـ حسب التعبير الدلوزي ـ التي تمفصل بين أشمل إنسراعين هما الفكر والوجود، كما حددهما التراث المدرسي. وبقدر ما ينسرع الإنسراع، أي يتابع مطلقه الحركي الصيروري، بقدر ما لا يمكن أن يحده أو يستوعبه المفهوم. لكن هذا المفهوم بالمقابل، المتشبث بإرادة الفهم، والمثابر على ملاحقة الإنسراع فإنه ينقلب بالضرورة إلى تسآل مفتوح، يناظر ويوازي حركية موضوعه. إن انفتاح المفهوم يُدَرِّبه على استقبال فجائية الإنسراع، وما يمكن أن تجلبه كل لحظة مما هو المنتظر، أو غير المنتظر منها.

كل عروة تمفصلية تقع وتنعقد على تقاطع خطين أو أكثر من الإنسراع، المشتق هو نفسه من الكاوس؛ فلا يمكنها أن تنشىء مفهوماً إلا على شكل تسآل يستبق حدود المفهوم ويتجاوزها. فالمفهوم هو بما يثيره خارج ضواحيه بأكثر مما يُغلقه داخل حدوده من معطيات. والكوجيتو الديكارتي ظل طيلة الحداثة الفلسفية، يثير إشكاليته ويحددها بعد كل حل، يعرض له على يد هذا المذهب أو ذاك. لقد كان السرد الفلسفي قبل الكوجيتو بلا هويات ولا شخصيات، متجنباً ضمائر القول والفعل. كانت الألفاظ مقيدةً بمعانيها القاموسية، ومعانيها تلك مقولبةً في المصطلح المنطقي، والسردي المنطقي؛ إن انبثاق **فعل الأنا أُفَكِّر** أعطى أول تكثيف للمفاهيم كانسراعات كانت قبله محجوزةً أو مقولبة منطقياً. أدخل إلى الفضاء المتجانس، إمكانية الترسيمات البيانية. صارت الجهوية في الفضاء، كما في الكاوس، ترشحهما لاستقبال الزمكانية. فالإنسراع المطلق كاللاإنسراع. والإنُّويَّة في الكوجيتو لا تدخل مركزية الإنسان وسط الخَوَاء الأعظم؛ إنها بالأحرى تصيب بالصدع سواسية الإنسراع، تزرع فيه بذرة الاختلاف الأول مع نفسه. فالأنا أفكر عروة تمفصلية تمنح الوجود حداً كيما يتحول إلى الفكر، وتمنح الفكر حداً كيما يتحول إلى وجود. ومن دون هذه العروة فالسواسية تسيطر على كل شيء، ولا لفظَ يسميها أو يلتقطها.

الكوجيتو ليس نهاية لرحلة الشك، السؤال. إنه يؤسس **(الحادثة الأولى)** كحادثة نفسها بدئياً، وسط صحراء من سواسية الإنسراع. يدشن الحادثة كمؤسسة للاختلاف. وبذلك، فإنه يضع حداً للشك المنهجي (نعم!)، لكنه يقيم بدلاً عنه

مملكة مطلقة للسؤال، اللامنهجي أبداً. السؤال الذي لا صفة له تأتيه من خارج أحرف اسمه. تلك اللحظة السقراطية التي لا تتكرر. ولكن بدونها ليس ثمة تكرار ولا اختلاف. ذلك أن إعجازية السؤال السقراطي أنه أنشأ كل الفلسفة، دون أن يبرح حدوده كسؤالٍ شعرةً واحدة. **أنشأ كل الفلسفة دون أية أجوبة**.

لماذا على تاريخ الفلسفة أن يعتصم دائماً باللحظة السقراطية. وألا (يتقدم) عليها قَيْدَ أَنْمُلَةٍ. ذلك لأنه في حين أن كل تاريخ يجري ويسيل ويتتابع، فإن السؤال يبقى **راهنياً** فوق كل تاريخي ومتحرك، وداخله في آن. إنه يقع على شفا الإمكان والافتراض. فهو مع الإمكان يَعِدُ بالتعدديات كأحوال لأجوبة قابلة للتكون، وللخطأ والصواب كذلك، ولكنه مع الافتراض Virtualité، فإنه يخوض تجربة الممكنات كوقائع محايثة[7]. إن الفكر الإمكاني ينجز عمله ما أن يوفر للمفهوم كافة عناصره المنطقية؛ فيجعله قابلاً أو مقبولاً على صعيد الواقع، وإن لم يقع، لم يتحقق بعد. لكن **الافتراض** يذهب بعيداً إلى لُجَّةِ، المحايثة، فإنه يصادف مخلوقاتِه حيةً وفاعلةً ومتفاعلةً فيما بينها، وإن لم يكتمل بناؤها مفهومياً، أو على صعيد الإمكان العقلي. فالسؤال عندما احتبس نفسه ونشاطه في ساح الممكن وحده، أنتج عوالم من المفاهيم غير القابلة للتحول إلى **أفاهيم** أو تجارب احتمالية. فالافتراضي Le Virtuel لا يكتسب هذه الصفة إلا عندما يقتطع السؤال لنفسه شريحةً، بروفيلاً من المحايثة؛ ويجتاز نيّة المغامرة، إلى لَحْم المغامرة ودمها. السؤال الإمكاني يبحث في شروط الممكن كيما يصير راهناً. والسؤال الافتراضي يتناول الراهن عينه كما لو كان ماضيه هو إمكانيةُ عينه وليس مستقبله. فإن الكائن الحي ليس خريطتَه السابقة، ولكنه هو ماضي مستقبله الذي لم يأت بعد. والكائن لا يجيء بعد تشكل مفهومه، لكنه يفاجيء عالم المفاهيم كلها بأفهوم مجيئه الفوري غير المرتقب الآن وهنا، غير المتعين النموذج، على هذه الشاكلة أو تلك.

إن السؤال الإمكاني ينتهي إلى بناء المفهوم. وتلك هي حال الفلسفة المدرسية، أو كل الفلسفة بعد الأفلاطونية؛ ما يعيد إلى السؤال فوريته المستقلة هو تحرره من ذلك الخط التقليدي الوحيد الاتجاه، الذي يغلق كل تسآل ببناء الخصائص الممكنة لصناعة مفهوم ما. أما السؤال الافتراضي فهو ليس مُصَنِّفَ مخلوقاتٍ، بل باحثاً عن المخلوقات بعد خلقها، كاشفاً حكاية خلقها الناقصة دائماً. إنه لا يفرض نفسه نموذجاً للتقليد، ولا هويةً للنَسْخ، ولا مرجعاً لتبرير كل الأنهار وحصرها في ينبوعه وحده. إنه يدخل تحت كل المتغيرات التي لا تكرره ولا تشبهه. ومع ذلك لا تكفّ عن التأشير عليه مختلفاً مع كل إشارة؛ وكما يكتب **دلوز**: «فإن تحقق الافتراضي Le Virtuel يتم دائماً بالاختلاف، بالتفارق أو التخالف. فلا يقطع

التحقق مع التشابه من حيث إنجازه بأقل مما يقطع مع الهوية باعتبارها مبدأ. ليس للحدود المتحققة أن تحاكي الافتراضية التي تحققها أبداً»[8].

لا يشكل السؤال مفترق طرق بين الإمكاني والافتراضي إلا لأنه، في بنيته غير البنيوية أصلاً، يفتح على **الجُزافي** كذلك، ليس كطريق ثالث، ولكن كشرط لكلا الطريقين الآخرين؛ قد لا يطالب به أحد، لكنه يخصّ السؤال نفسه قبل أن يكون أو يتطور إلى سؤال أي كائن، أو أي شيء. والسؤال جزافيٌ لأنه يحمل آثار فوضويته السابقة قبل أن ينتظم كسؤال فلسفي. جزافيةُ السؤال الفلسفي علامةُ ماضيه غير الزمكاني. إنها تمنحه صلته **بالحالة القَبْفلسفية**، باعتبارها كشرط إمكاني افتراضي في وقت واحد، لفلسفيَّتِه؛ لإجازته ذاتَه باعتبارها كذلك، أي سؤال الفلسفة لذاتها أولاً، ودائماً أو ما دامت تسأل الأغيار.

فلا غرابة، أو من الغرابة فعلاً، أن السؤال الفلسفي يبدو أنه يهبط من الفراغ، من لا مكان. وأنه لا معنى له، ولا فائدة منه. وأن مجيئه وغيابه سيَّان. لأنه جزافيٌ، ويحمل معه أبداً آثاراً من جزافية المعدن المنحوت منه، معدن السديم الذي يجره وراءه كدليل على لا أصوليته، ولا جذريته. السؤال الفلسفي، أثمن ما يتحلى به وما يتمسك به هو برهانيته الفورية على قبْفلسفيته، على عجزه الثري عن عدم قدرته على مبارحة قبفلسفيته، مهما كلَّفه ذاك من الاتهام بالعرضية والعبثية واللاأدرية. أهم ما يتبقى بعد كل فلسفة جديرة باسمها هو سؤالها: **ما هي الفلسفة؟**

سقراط يترك نفسه وأصدقاءه ومحبي الفلسفة والفلسفة، يتركهم على قارعة الطريق ويمشي. بينما يشرع تلميذه الأول **أفلاطون** في بناء **الأكاديمية** ـ ترميزاً لأبنية الوثوقية (الدوغمائية) القادمة.

القبفلسفي ليس هو عمق الجمودية المغمور بالمحيط، العمق الغامض الكبير، بالنسبة للرأس الدقيق الصغير الطافح من الجمودية فوق سطح المحيط الذي قد يمثله السؤال الفلسفي. رغم إلحاحيّة هذه الاستعارة الفصيحة إلا أن القبفلسفي ليس جهوزية ماثلة، ليس قاعدة مخفية لشيء، حتى ولو كان صميمَ الفلسفة عينه. وعندما يشير إليه **دلوز** سريعاً فإنه يدعه لطابعه من عدم الجهوزية. ذلك أن القبفلسفي ليس رهْن الطلب. وقد يكون ترميزاً آخر للكاوس نفسه. لكن عندما يتوفر نوع من سرْدٍ فلسفي مهموم حقاً بالسؤال، فقد يلعب القبفلسفي حينئذ دوراً أقرب إلى مرجعية مشروعية، دون قصد، ودون أن يتحمل عن هذه الوظيفة أية مسؤولية كينونية أو معيارية من أي نوع[9].

إن القبفلسفي ليس هو ما يسبق الفلسفي، ولكنه ما يشكل بريَّته وأرضه، باعتبارها وطنه الأصلي. لا يمكنه أن يسبق الفلسفي، لأنه يرافقه دائماً، ممارِساً عليه حق

النقض، إلى درجة الإنكار. القبفلسفي هو الرفيق المنافس إلى درجة التدمير لهذا الذي يدعي أنه يصير فلسفياً. فما يدريه ـ هذا المدّعي ـ إنه يصير أو لا يكاد، فلسفياً. ههنا حيثما تندرس المعياريات كلها، كيف للفلسفي أن يخترع لذاته أية معيارية، وفي مضمار الفلسفة عينها!

يبقى أن القبفلسفي ليس سوى طريقة أخرى، قد تكون الأصعب، من أجل ألا يفارق السؤال الفلسفي قَبْليته الصامتة وهو مستغرق في ضجيج لفظياته البعدية المتزاحمة على أبوابه.. من أجل ألا يتخلى الفلسفيُّ الفقير عن نغله المهترئة، التي يخلفها وراءه على قارعة العتبات، وهو يغوص بأطرافه كلها في أمواج من طنافس وآرائك القصر المدعو بالمعرفي؛ وقد يحسب نفسه أنه صار من أسياده، وهو لما يزل من أضيافه، إن لم يكن من الفضوليين فيه، والمتطفلين على أبهائه ودهاليزه. فإن **(ديوجين)** لم يكن أَبْلَهَ، ولا مجنوناً، لأنه يتشبث بضوء مصباحه مُناراً في واضحة النهار، بل كان يصرّ على الاحتفاظ بذُبالة الضوء النحيلة التي تخصه وحده، دون رحابة النهار جميعه.

فالسؤال الفلسفي هو أقرب ما يكون إلى وجودية الفرد وخصوصية معاناته من ناحية، وإلى أبعد وأشمل ما يكون من الكونية. وهو سؤال الطفل الناشىء، كما هو سؤال **سقراط** شيخ الفلاسفة جميعاً. تلك هي فرادته، لأنه يجعل من مسألة الواحد ـ الكل حقيقة معاشة ومعيشية. إنه السؤال العفوي والأولي، ومع ذلك يقضي تاريخُ الفكر حياتَه كلها باحثاً عنه وفيه. ولقد كان أخطر انصراف مقصود عن هذه المقاربة الطبيعية هو اختراع لعبة الفصل بين الواحد والكل، وتشغيل أسطورة المرجعية بينهما: فتارة ينبثق الكل عن الواحد. وتارة ينتأ الواحدُ من الكل نتوءَ العَرَض والصدفة؛ ولكن، ونادراً **ما يحدث الفكر**، أي عندما يتم للفكر التقاط الواحد ـ الكل، لا في نوع من الموازنة أو التوازي؛ ولا في نوع من الإحالة الفورية المتبادلة بين الحدين، ولا عبر صيغة تبسيطية من مصطلح التكامل والتضامن المبذول. بل هي الصعوبة الحقيقية في استحضار كل حد وهو في مطلق اختلافيته مع الآخر، وبما ليس كذلك تماماً. لأن الواحد ليس الكل. وهذا ما ينبغي التأكيد عليه، والاعتراف به بعد كل تلك الرحلة الطويلة التي قضاها **العقل** في الخوف من ذلك التعارض والتخالف، والدأب على محاولة إلغائه بشتى التركيبات المصطنعة أو الاضطرارية؛ حاول ذلك دائماً فراراً ـ من ـ **الفكر**.

ولأن الواحد ليس الكلَّ، يعيش السؤالُ ويدوم، إذ إنه يقيم الجسر بين الطرفين ويحطمه. كما لو أن السؤال يريد أن يجعل أحد الحدين مفهوماً بالنسبة للآخر، أو مستعصياً عليه، أو مرتدّاً عليه وضده في آن. فالسؤال اعتراف أصلاً بوجود الإشكالية، التي هي نمط العلاقة (الطبيعية) بين الواحد والكل. ولا علاقة سواها.

والحقيقة أن تاريخ الفلسفة التقليدي كان **تنويعاً شيقاً** على هذه الموضوعة. كان تاريخَ أجوبةٍ وحلول **تُلصق** بهذه الإشكالية. كان فراراً متمادياً أمام السؤال، دون أن يسبقه مرة واحدة. ويكفي القول إن هذا التاريخ بتمامه كان أفلاطونياً دائماً. وأنه لم يتقدم على نفسه أبداً. وأن تقدمه الوحيد كان هو تكراره المختلف. ليس ذلك عَيْنَ الفقر، بل عَيْنَ الغنى اللامحدود. لأنه في كل مرة يحدث الانحراف عن الواحد ـ الكل فإنه يقع الفراغ نفسه. لا مهربَ من الصيرورة. شرط ألاّ ينظر إليها على خط موازاةٍ بينها وبين المحايثة. إذ ليس ثمة صيرورة خارج المحايثة. فالمحايث هو الصائر، بالرغم من وجود صلة تخارج مفهومية بينهما. إلا أنها تلك الصلة التي في اللحظة التي تؤشّر الصائرَ فإنها تؤشّر المحايث. فالأول لا يدخل على الثاني دخولاً خارجانياً، رغم أنه هو كذلك بالفعل. لكن لشدة التآخذ بينهما، فالمحايث لا يكاد يثبت كمحايث لأنه صائر في ذات لحظته كمحايث. فالواحد لا يترجم الكل، لكنه **يُمَفْرِدُهُ**. بمعنى أن كل وحداني يشهد على الكل الذي لا يصير إليه أبداً. ولكن دون هذه الشهادة فإن الكل يغدو لعبة لفظية تجريدية. وتلك هي إشارة الغنى المفقود من كل تحقيب معرفي.

في ضواحي الواحدِ الكلّ

وفي اللحظة الراهنة لماذا يغدو السؤال وحده باقياً دون بقية الأجوبة، ودون تاريخ حافل من الأفكار الكبرى، الأجوبة، المذاهب؟ لأن الأجوبة كانت محاولات، بل مغامرات خطيرة في ردم تلك الهوة بين الواحد والكل. وكان الردْم إلغاءً غيرَ مباشر للسؤال. لكن استنزاف تلك المحاولات يفترض إعادة الحالة البدئية. والواقع فإن **سقراط** أسّس **الحالة البدئية** ـ وليس (بداية) التفلسف فحسب ـ اكتشف السؤال ورفض تجاوزه. وكان **أفلاطون** هو الجواب، والأفلاطونية من بعده هي الشروع المتواصل في تأسيس ضرورة الجواب. فنشأ تاريخ للفلسفة كان يريد في كل لحظة أن يكون تاريخاً للفكر. لكنه في أفضل ظروفه كان يبلغ لحظاتٍ نادرة، من التوازي مع تاريخ للفكر غير تاريخاني. ولا تندرج تلك اللحظات في سيرة الاثنين، تاريخ للفلسفة وآخر للفكر، إلا في أزمات القطيعات، وحلول الانعطافات الكبرى، المعروفة والملحوظة، أو المُتَجَاهَلَة والمنبوذة. وقد لا تأتي تلك المنعطفات بالفكر نفسه، بقدر ما تؤذن بـ، أو تعلن عن شهادة ما حول غيابه وانسحابه. وأفضل ما يُوَفّق فيه هذا التاريخ، عندما ينجح في إعطاء الإشارات فقط.

لا يمكن القول أبداً إن السؤال الفلسفي كان يفضل التشبث بالواحد ضد عَراء أو سديم الكل. لكن الكل هو الذي يبني الشمول. وإهمال الكل كان بمثابة الاستغناء عن الكونية خوفاً من الوقوع في التعددية. ولذلك جيء بالواحد لكي يشمل شرط

الاحتفاظ بواحديته. فالواحد هو الذي يسمح بالتعددية ما دامت تنبع منه أصلاً أو ترتدّ إليه مآلاً. تلك التعددية هي المساحة **الخطأ** التي لا بد من التورط في غاباتها المظلمة من أجل التخلص منها، والالتقاء من جديد بذات النفس. كثيرة تلك المصطلحات التي تدور حول الصيغ المسموح بها من أجل الاعتراف بالتعددية آنياً، كضرورة الإمكانية، من أجل التوصل إلى ضرورة الضرورة. حيثما يقوم الواحد فلا مندوحة من وجود التعددية كإمكانية، كمادة خام، لا بدّ من تجاوزها إلى (الأشكال المعقولة). ونظرية التذكر/التعرّف الأفلاطونية La réminiscence سجلت أولى مغامرات الواحد ـ وهو هنا العقل ـ في النزول إلى الأشياء، الأعراض، الأشباه، المتغيرات، من أجل استخدام المتغير نفسه كوسيلة لبلوغ الثابت. فالعالم ليس سوى ذاكرة مستقبلية لحفظ الأصول. والتذكر الأفلاطوني يؤسس نظرية التعرف، التي تعني أن سؤال الشيء يؤدي إلى التعرف تذكرياً، إلى أصله. فالشيء ليس هو إلا العرض لأنه **شبْهٌ**: وكل جريرته أنه موجود وجوداً حسياً ههنا والآن. لكنه لا يستطيع أن يشبه نفسه، لأن الناقص قد يكرر الناقص الآخر؛ فلن يتطابق إلا تطابقاً ناقصاً مع مثاله. هذا المثال الذي يؤلف المرجعية كواقع وضرورةٍ معاً ـ لكنه غير واقعي فعلياً ـ، هو الواحد الكامن في الفطرة. فالعقّل مفطور قبلياً على التملك من الأفكار/المُثُل. أما الأشياء، فليست موضوعات للمعرفة، بقدر ما هي مناسبات للتعرف على أصولها المفارقة. إن المحايثة الحقيقية، لا تضم العالم، لكنها تصطنعه اصطناعاً وسيلةً لتذكر ما يعلو عليه وما يتجاوزه دائماً. وبالتالي ليس **الشيء** محلاً للسؤال، لكنه صدفةٌ لاكتشاف الضرورة التي لا يمثلها بقدر ما يذكّر بها مجرد تذكير، كالنقيض الذي يومىء إلى نقيضه من بعيد.

ليست الأشياء محلاً للسؤال. ليس العالم وطناً للسؤال. ومع ذلك فالعالم وأشياؤه يؤلفان معاً ذاكرة تراجعية، وليست مستقبلية. فالإيغال في العالم وأشيائه يؤدي إلى التراجع منه إلى عالم أصلي سواه، هو الواحد الذي تذكّر به الكثرةُ؛ قد تعكسه، ودون أن تستحضره، بل تخفيه وتُنكّره أي تُقَنّعُه، وقد تزيّفه حقاً.

كل المذاهب العقلية الحديثة بدءاً من **ديكارت** نفسه، لم تستطع أن تطور نظرية التذكر الأفلاطونية إلى أكثر من نظرية **في الفطرية**. والصياغة الديكارتية ركزت على خصوصية المثال، فاعتبرته أنه مثال الكمال. وليس له ثمة مصدر إلا العقل نفسه. لأن كل ما يكتسبه العقل من خارجه ليس سوى النقص أنطولوجياً ومنطقياً في آن معاً. والديكارتية ارتكبت المعصية الكبرى بالنسبة للمدرسيات القروسطية عندما قررت قسمةً شبه متوازية بين الامتداد أو العالم الخارجي، وبين الفكر، أو جوهر العقل الحاوي على جميع كنوز فطريته مقدماً. لكن الامتداد ـ ذلك الاعتراف الأول بالمادة، كنافذة على العالم، كأهمّ خاصية للعالم ـ يصحّ من جديد أن يكون محلاً

للسؤال الآني أو المرحلي. ومن هنا كانت ثورة الشك المنهجي. ومهمة هذه الثورة أنها تثبت أمرين في ثقافة السؤال لأول مرة، وهما: أن «الموضوع» يتمتع بوجود ما، وثانياً أن الموضوع يحتمل الصواب والخطأ معاً. وبالتالي فإن المعرفي ليس **تذكرياً**، ليس **لقاء** النسخة بالأصل، ولكنه **بناء** النسخة كما لو كانت هي الأصل. فالكوجيتو يقترح هذه التَكِئة التي تمثلها ذاتُ العارف التي هي ذات الشاكّ، والمصحِّح في آن. وهي ذاتٌ مسؤولة عن بناء المعرفي، لأنها لا تتذكره فحسب، ولا تلقاه مباشرة مُلقى في عالم التعدديات والأشياء الخامّ، كما أنها تبذل الجهد المطلوب ـ الذي هو العلم في النهاية ـ من أجل إحداث التطابق بين المبدأ الفطري والحادثة العالمية. ههنا ينشأ عالم آخر هو جهد العقل العارف، هو استنباط الصيغ التي تنفتح على الأشياء، وفي الآن عينه تعيد تنظيمها تحت شكل التصورات. فالسؤال العام ينفرط عقدُه إلى أسئلة لامحدودة، لأنها تغدو أسئلة الأشياء نفسها موقتاً، التي لا تلبث أن تغيب وراء ترميزاتها المعرفية.

الفارق بين حداثة **ديكارت** التقليدية، ومابعد حداثية **دلوز**، أن التصورات لا يمكنها أن تحل محل الأشياء، وإن أية مَفْهَمَةٍ للعالم تظل أضعف بكثير من أية فورية تماسّ مع هذا العالم. فالتصور وحدة مفردة تقول الماضي، في حين أن الأفهوم يترك جزءاً غير يسير منه، يحتمل اللا ـ مفهوم، وبالتالي يخلق الاستعداد لفورية ما، لفجائية العالم. فإن **فوكو** لم يقترح دخول العالم من عتبةِ (واحدٍ) معينة. هنالك في الأصل انفصالية الأشياء؛ وأما وسائل مقاربتها فكرياً فقد تحوي أنظمة معرفية، وشبه معرفية، أو مجرد إيحائية؛ وإلى جانب الإبستميات العلمية الكبرى، فإن تواضع الحادثات، يجعلها تنفلت من التأطير المسبق. والسؤال يكتشف لذاته، كلّ لحظة، ما لم يكن يدري من قبل أنه شيء ما، وأنه قابل لأن يصير موضوعاً لسؤال. إن السؤال بالأحرى هو اكتشاف الموضوع والالتقاء به، قبْلُ أية عملية استحواذ عليه بواسطة جواب ما؛ العالم يولد جديداً أو بكراً مع كل سؤال.

إن الذهاب في مساحة أية معرفي ينبغي أن يصل ليس إلى اللامكتشف منه بعد، بقدر ما يبلغ منطقة اللامأوى منه، حيثما يقصِّر المعرفيُّ نفسه عن اختراع إيوائه، أو طريقة استحواذه. فالمنفصل والمنقطع ليس هو كذلك بسبب من مقاومة الأشياء الأخرى له، ومن مزاحمة الكثرة لابتلاع مفردته، أو جرفها في السياقات العمومية. بل لأن المنفصل يأتي كنقطة انفراغ في الممتلىء. فلا يمكن القول عن المنفصل إنه داخل المجموع أو خارجها، لأنه يؤمّ حدَّ فراغه. والفراغ ليس له داخل ولا خارج؛ فلم تبق سوى قفزة واحدة للانتقال من تسمية **المنفصل** إلى اسم **المختلف**. ذلك أن المختلف يحمل فراغه وحده. وكل تحديد آخر مهدَّد مقدماً بالسقوط في ذلك الفراغ. فالمختلف يتحدَّى المعرفي، ليس لأنه نقيضه، وليس لأنه يحتمل خاصيات

لم يُحِطْ بها المعرفيّ بعد، بل لأن المعرفي نفسه هو مساحة أضيقُ من المختلف نفسه، إنما يمتلك امتيازاً خاصاً؛ وهو أنه قبل أن يكون معرفةً لموضوع، فإنه يعرف نفسه أنه كذلك، أي أنه لا يزال تلك المساحة (**من**) المختلف، وليس مساحة المختلف كله. حتى لا يُركن المعرفي إلى مصير (المفروغ منه)، فإنه يكافح للإبقاء على شاطئه الآخر الذي يفصله، وقد يُدْنيه، من المختلف. عندما يخرج المعرفي من المختلف، من (**اللامأوى**)، ملتجئاً إلى أية خانة مُعَدَّة لاستقباله في سجل المعهود والمعروف، فإنه لا يلبث حتى يمزقه حنينٌ إلى اللامأوى الذي كان فيه؛ **يتذكر** (اختلافه) الذي أضاعه. فالمعرفي الذي يرفض مفارقة انتمائه أصلاً إلى المختلف، إنما يتشبث حقاً بالقوة التي كان يمنحه إياها ذلك الانتماء.. ذلك النوع من الانتماء المتعارض في حد ذاته؛ ذلك (الإلتجاء) إلى **اللامأوى**، فإن المعرفي الذي يؤول إلى خانته من التدوين، قد يفوز بحصته، بما يستحقه من تراتبية النسق العلمي أو الدلالي، بحيث يُشغل وظيفةً ما؛ ولكن ذلك المعرفي الآخر الذي يتشبث بمساحته من لامأوى الاختلاف، مهما استعارته أو أَسَرَتْهُ لماماً وظائفُ وأنساقُ التدوين، فإن تشبّثه المتعارض ذاك قد يمنحه قوة الانتظام أو الاندراج في مُدَوَّنَةٍ ما، وتلك القوةَ الأخرى على الاستثناء منه في آن معاً.

* * *

ولكن ماذا يعني المعرفي في هذا السياق الراهن على الأقل. إنه **سؤال نفسه عبْرَ سؤاله للأغيار**. تلك هي مقاربة أولى. لكنه إن كان سؤالَ ذاته فهو يعني أنه لا يتحقق إلا بتوسط الشيء الذي هو عين شيئه قبل أن يلتقطه المعرفي. لكن التقاط المعرفي للشيء إنما هو احتياز على علائم وملامح تنزع إلى ـ أن ـ تعطيه ـ ثمة وجهاً، ثمة شكلاً. ما يُعرف من الشيء هو هذا الشكل الذي يصير بمثابة وجه له. صحيحٌ أن وراءَ هذا الشكل تختفي كل الخصائص الأخرى، لكنها ستظل تلك الخصائص التي ساهمت عنوةً وبالضرورة في تشكيل الشكل. **والتشكيل** هذا هو قوة الشيء. هو عنفه الخاص. بمعنى أنه هو استثناؤه الحقيقي عن سواه، مهما شابه السِوى والغير؛ فأهم من أفهوم الهوية التقليدي، أو الدلالة الآتي مع ثورة السيميولوجيا، هو أفهوم القوة. فالقوة شكل يفرض صاحبه. والشكل قوة تُدْرج صاحبها في الصميم من سجل المحايثة. والقوة هنا لا ترتكز على مفهوم الطاقة الطبيعوي، وإن كان من جملة حمولتها الترميزية. لكنها تلك القوة التي تصنع شيأها؛ تعطيه قوامه، تفرضه هو وخصوصيته. أي أنها **تأتي بالشيء ونظامه معه**.

الشيء، الوجه، الشكل، هو قوة. والمعرفي هو التقاط قُوُويّ للشيء، يستثنيه، أو يلتقط استثناء الشيء باعتباره ـ هذا الاستثناء ـ صانعاً للشيء عينه. مما يدعم استقلاليته التي هي خارجانيته. بدلاً من أن يكون المعرفي نوعاً من استبطان الذهن

لمخزونه من التصورات وحتى الدلالات؛ فإن فكر الخارج[10] يفرض البرانية كهندسة لمواقعية الأشياء/القُوَى، التي لا تتناهى. مما يحتم في المحصلة انفجار مخزون الدلالات ذاك، واندلاقه في مسارب تلك المواقعية. فالتصور إن لم يتحول إلى شيء فَقَدَ قوته كتصور وكشيء معاً. تتحوّل (العتبات) ليس إلى مداخل نحو الكهوف والقصور، بقدر ما هي خوارج نحو البرانيات الممعنة في البرانية وحدها. والتاريخ الإناسي (الأنثربولوجي) يبتدىء مع (النقش على الحجر). فإن خارطة للأشياء المندرجة في الأمكنة، تعلّم دروس المواقعية. تسجّل فجر الحضارة نقشاً على الحجر، تسجله **معمارياً**؛ إن قيام المعمار وسط خرائط الأشياء، يُشَرِّعُ جدل الحياة كمضاهاة بين (قوى) الأشياء القائمة الموجودة، وقوى الأشياء المعمارية، التي تفرض بدورها أشكالاً، وجوهاً تخصها وحدها، ويأتي بها الإنسان وحده.

البرانية قوة، وما تعرضه هو قوى، أو من مشتقات القوة. والبرانية ليست مشهدية اختيارية. لكنها مفروضة. وكل مفروض يستند إليها أولاً باعتبارها هي الأمر الواقع. ولقد كان النظر أقوى وسائل الإنسان للاتصال بالخارج، والأسرع في تلقي عنف الخارج؛ فإنه يعطي البرانية أقوى ما فيها كمشهدية، وهو الشكل. ورؤية الشكل تفرض دلالته الأولى. وقد كان رفض العالم فلسفياً ثم غيبياً، ينطلق من رفض الشكل. وليس رفع الشكل، أي تجريد الملامح، والوجه، والحجم، وكل الأبعاد الهندسية الأخرى؛ ليس رفع الشكل طريقاً رئيسياً للتجريد العقلاني، فحسب، بل كان تمهيداً مواقعياً لإلغاء البرانية، وتثبيت الجوانية كامتياز، وليس كنقْص للذاتية، ولقيام الذاتية كمصدر وأساس ضروري **للواحد**. (للواحد في مواجهة الكل ضدياً).

والواحد الذي لم يقدر على قوة الأشياء لجأ إلى اختراع الترميز كعالم مواز لعالم الأغيار. فالترميز صناعة العقل. منها جاء امتيازه، كما نقصانه وانعزاله. الترميز بما هو لغة أخرى، فإنه يشحنه بقوى أخرى يعزوها إلى التصورات، وكل الملفوظات التي تعج بها صيغ القول والتفكر واستخراج ما يسمى بالمعنى والقيمة. إنه عالم مواز قد يُسْقِط العالم الأصلي. وهو بذلك ينحت برانية شاحبة تخضع لقوى الجوانية. فإن التراجع أو الانزياح أمام قوى الأشياء، لن تعادله في الجهة المقابلة إلا تلك المشاريع الكبرى في **عقلنة الواقع**، أي في إعادة الاحتياز عليه، بواسطة التصور أو الترميز، أو التلفيظ. إن سؤال الواحد يشتغل فلسفياً على تشجيع العقل في ابتكار وتنويع وسائل دفاعه المضاد، ضد عنف الأشياء، بتنظيم موجات متوالية من الترميزات، تجتاح العالم الأصلي، وتراكم فوق أشيائه ظلال الافتراضات والخيالات. لكن العالم (الموازي) يريد أن يصير إلى العالم الحقيقي. وهذه الإرادة تحرر عنف الترميز من ضوابطه وضوابط موضوعه معاً. ذلك أن ضياع مادة المشهدية الأولى، سوف يقلب تاريخ الفكر إلى سلسلة أو شبكية من تناسخ

المشهديات عن بعضها، مع ضياع متماد لسؤال المشهدية الأولى، للمكان السري واللغزي الذي التجأ إليه الواحد أخيراً أمام طغيان الواحديات الأخرى المشبوهة، أو الأشباه التي لا تقدم نفسها إلا كأصول دائماً. فالواحد (الأصلي) ليس له سوى نسخة واحدة. والفرق بينها والنسخ الأخرى، أنها **تعرف** أنها كذلك. وبالتالي فإن التكرار ليس صناعة عبثية. إنه نوع آخر من الاختلاف لا يعرف نفسه أنه كذلك.

المصنوعات تتكرر، أما المخلوقات فلا. وكذلك الأفكار. والعود الأبدي النيتشوي لا يقول بعودة الأصل، بل بعودة المفاجىء، الذي لشدة فجائيته، وفوريته، يحسب أنه كان الأصل، أو الأصل لكل شيء. والعائد هو **الراهن دائماً**. يدخل الأزمنة الثلاث، الماضي الحاضر المستقبل، كأنها من استحقاقاته، دون أن يستحقه أحد منها بمفرده. العائد (الأبدي) ليس إسقاطاً لأصل سابق عليه. العائد الأبدي هو السؤال الذي يبقى سؤالاً بعد كل جواب.

والموازاة بين عالم من الأشباه وعالم من الأصول، تعيد صياغة علاقة منطقية خالصة بين الفرد والكل. وفي هذه الحالة لا يجيء الكل إلا تكراراً للواحد، دون امتيازه الواحدي. إن الكل يهدر الواحد، ما دام يمتنع عليه أن يكرره. فلا يمكنه أن يهمله ولا أن يستدعيه. لا يتبقى له إلا أن يحجبه. وفعل الحجب هو علاقة كذلك بالمحجوب. وإن علاقة الحجب هي عينها علاقة الكشف، لأن الحجب يستدعي الكشف والعكس صحيح. ههنا تجاوزٌ للاستنتاج المنطقي بين حدي الكل ـ الواحد، وللتراكم العددي الرياضي. فالكل ليس مجموعَ الآحاد، وإن كان كذلك رياضياً؛ وليس استنتاجاً منطقياً بين الخاص والعام، وإن كان كذلك منطقياً. لكن الكل هو الذي يحجُب في عين الآن الذي فيه يكشُف. فالعلاقة ذاتية بين الكل والواحد، ولكن خارج ثنائية الذات/الموضوع. لكل ذلك لا يتبقى إلا التمعين **كينونياً**. فالواحد هو الأصل الذي يتراجع متقدماً، وعلى طريق الكل، دائماً. ولهذا لا يعود الأصل أصلاً بالمعنى المتعارف عليه، ثيولوجياً خاصة. إنه لا ينتج الكل، كما لا يضيع فيه. فالحركة الوحيدة التي ينفذها الواحد ليس أن يكون أصلاً لسواه، لكنه أن يخرج خروجاً إلى الكل، بحيث لا يأتي إليه (إلى الكل)، كلَّ مرةٍ، إلا ونظامُ خروجه معه. بمعنى أن الواحد يأتي الكلَّ حاملاً معه اختلافه. فإن الواحد ليس هو من يسبغ الوحدة على الكل، بالعكس إنه يُدخل عليه الاختلاف. **رحلة الواحد عبر الكل ليست سوى ترميزيةِ الكل عن كونه اختلافيةً نائمة توقِظُها حركةُ الواحد في ديارِه**. فالواحد ليس خارج الكل، بل يكاد الواحد يغدو هو الكل، ليس بمعنى الاستيعاب الكلي أو الكيفي، لكنه هو حركته عينها بالنسبة لذاته، كما لو كانت حركةَ الآخر، أو هي الآخر نفسه.

ذلك هو تأسيس الفارق بين **الواحد والفرد**. فهذا الثاني هو فرد بالنسبة للمجموع

حوله، لكنه واحد بالنسبة للكل، عندما يتاح له أن يتخطى العلاقة الموضوعية بين ذرته **ومجموع** الذَّرات الأخرى. أي عندما يرتدّ إلى ذاتيته. والذاتية لا يمكن أن تقرأ نفسها إلا كلياً. ومن هنا تأتي أوهام (الذاتوية) المطلقة في الخطاب المثالي، ولدى النزعات الأدلجية. فينحدر (الكل) إلى مفهوم الاستيعاب سواء على صعيد الوصف، أو التشميل الكلياني في المفهمة والتشكيل.

السؤال هو حارس الفارق، هو المولج بإدخال الفارق بين **الكلي والكلياني**، بين **الذاتي والذاتوي**. إنه يعيد فتح الطريق مجدداً أمام المفاهيم كيما تغادر قوالبها الجاهزة، كيما تبارح القولبة عينها. السؤال يصحّح التغيير عينه، ينقله من نهج الإبدال، من قالب إلى قالب، إلى نهج المواجهة المباشرة مع جاهزية القولبة. السؤال يُدْخِل همزة الأنا على المفهوم. يردّه من عموميته إلى شيء من حضور الذات. السؤال ينفُذ فعلين في فعل واحد. يزحزح الفرد نحو الواحد، ويستدعي الواحد من التجريد إلى حلبة الذات. السؤال يذكّر بالإشكالية في الوقت الذي تتجانس فيه الحلول. وفي اللغات الغربية اتحد لفظا السؤال والإشكال، لكننا في العربية لا نجازف بإلغاء الفارق بين اللفظين. فالسؤال لا يثير الإشكالية فحسب ويندمج كلياً في وعثاتها. إنه مرصود لتسآل ذاته أصلاً. إنه كالواحد الذي يمخر عباب الكل، كما لو كان الآخرَ الذي هو وطن الواحد ووطن اغترابه معاً. كما لو كان الاغتراب، أو سؤال التسآل، هو مُحَلِّقُ الأوطان، وأوطان التحليق[11].

إن السؤال يجدد طرح إشكالية الواحد الكل، كما لو كان طرحاً لأول مرة. وذلك لأنه يعفو على طُرُق الطرح السابقة جميعها. من وجهة النظر هذه، فقد كان **(دلوز)** سباقاً ورائداً في هذا الاتجاه. لأنه لم يرَ للفلسفي أصلاً إلا فيما هو قَبْفلسفي. وقد اكتشف أن المفهوم هو موقع ملتبس على حافة الكاوس، أو الخاوس اليونانية، القريب من الخواء العربية؛ شرط ألا يُعَرَّف الخواءُ بالخلاء أو الفراغ أو العدمية. إن الخواء هو كالأصل المعرفي التخييلي الذي تولد فيه الأشياء. إنه انتظار الأشياء. والسؤال هو لحظة خواء تنتظر توالد الأشياء، وتناسخ العوالم. لكن جوهر هذا الخطاب يكرر القديم تحت قناع الجديد. فالجديد هنا قناع لسواه، وليس جِدّةً لنفسه وفي نفسه. ولذلك كان لا بد بعد كل رحلة أن يعيد السؤال تسآل عينه. ههنا، **فإن القبفلسفي هو موطن السؤال، الرجراج**. إنه كاوس لا يتحد مع العدم المطلق، ولا يقدم ترميزاً لخضم التكوّن واللاتكون؛ وذلك لأنه محدود/ لامحدود بالفلسفي الذي يَعِدُ بـ (بَعْديته) نسبة إلى أسبقيته هو. السؤال هو عتبةُ الوصْلِ الفصْلِ التي تبني فجأة، وداخل الكاوس، ثمّة **حافةٌ** له، تخترع تلك الحافة. تتوهم أنها تخترع حافة، أي تبدع ثمة اختلافاً داخل الكاوس عينه. فلا يعود الكاوس كما كان هو نفسه دائماً، (وإن لم ـ لا يخرج عن نفسه أبداً).

من ناحية أخرى فإن الفلسفي ليس هو كذلك إلا بقدر ما يأتي ونظامه معه، أي بقدر طاقته على تكثيف حدٍّ له بالنسبة للقبفلسفي الذي يشحنه وراءه، وقد يسبقه أمامه دائماً. فلا يمكن للفلسفي وهو على هذا المنوال سوى أن يطلق سرده الذي يخصه، كما لو كان سرْدَ السؤال عينه الذي لا يخص أحداً، ويخصّ كلَّ أحدٍ في الوقت عينه. تلك هي الذاتية المشروعة عند ذاتها أولاً، التي هي فاعل السؤال وموضوعه.

فالذات ليست معطاة. وسردها مُتَلَعثم. تترك الآخرين يسردون عنها قصصها. وكل قصة تبدع حقاً عندما تتيح للذات أن تتذكر ذاتها فيها، أي في هذا القصّ الذي يدّعي تصويراً منحرفاً أو منزاحاً عنها، قليلاً أو كثيراً. ولأن الذات غير معطاة، فإنها تأتي مع كل سؤال مختلفةً. فالذات لا تكف عن السؤال وإلا ابتلعها السديم، الكاوس مرة أخرى.

لكن المشكلة مع فلسفات الذات، تلك التي أعلنت خطابات شمولية وهجومية عنها، أنها اكتشفت شبه النقطة الوحيدة التي يمكن القول عنها إنها شبه ثابتة، أو إنها مشروع كيان ما؛ ثم انطلقت منها وبها كيما تصنع منها سفينة تتخلص بها من خضمها، سفينة بدون الكاوس الذي كانت تبحر فيه.. فما فائدتها؛ تلك هي مآزق المشاريع التعقيلية الكبرى التي تنبع من سؤال الذات، ثم تبارحه لكي تنساه. فالذات لحظة تكثيفية من مادة الكاوس عينها. وهي عندما تفقد مواقعيتها تلك لا تخسر حافتها الخاصة من الكاوس فحسب، لكنها تعود فراغَ نفسها. تبدد سؤالها. سفينةٌ تفقد خضمّها.

فالذات ليست مَقْعَد الواحد مقابل الكل، الكثرة. بل هي **إمكانيةُ** ـ افتراضيةُ الكثرة، لأنها تخترق العالم، موطن الكثرة. فالكل هو **الفكرة**. أما الكثرة فهي كل الفكرات، كل الموجودات. وما يسبغ على هذه الكثرة مقولة **الكل** ليست هي الذات منفصلةً عن العالم، ولكنها مندرجةٌ فيه ومتخارجةٌ عنه في آن. تارة تُجعَلُ الذاتُ نفسُها داخلَ هذا الكل، وتارة خارجه. وهي في الواقع لا تلقَى سؤالَها إلا في جدل الحالين معاً. وحين تسأل الكل تميز سؤالها باعتباره صادراً عن الواحد الذي **لا يستحقه أي مفرد بمفرده**؛ فلا بد له من افتراض الكل أمامه[12].

والكل مصطلح يختصر الكثرة القابعة خارج كل مصطلح. ورحلة السؤال الفلسفي كانت من حِقْبة التوجّه إلى الكل، إلى حقبةِ انفراط الكل فيها، ليس إلى مجرد عناصر ـ ه (هو)، بل إلى الكثرة، من حيث هي كذلك. لكن عصر الكثرة لا يشطب الكل بل يصححه. والتصحيح لا يتناول الكل وحده، بل الواحد كذلك. لأن الكثرة

تجتاح الواحد نفسه، بل توجد فيه. فالواحد تكثيف، أو طريقةُ تكثيفٍ ما، تقع في بحران الكثرة، لكي يغدو الواحد أشد تكثيفاً، **أعظم تكثيراً للكثرة**.

وقد كان ينبغي قراءة **هوسيرل** و**برغسون** من خلال تناصّ **دلوز**، لنبلغ تخوم الاصطفاف الجديد: بدلاً من الواحد ـ الكل، صار لدينا: الواحد الكثرة، والكثرة الواحد. فالكثرة عينها ذات متغيرات عديدة لا حدّ لها. **هنا يغدو التفكير فنّ التقاط الأشياء كأفكار، والأفكار كأشياء**. وحتى يصير **الفكرُ** إلى مثل هذا الفن، كان عليه أن يكسر نفسه كمرايا تعكس سكونية المشاهد الخارجية. كان عليه أن يصير إلى فاعل الفكر، أن يصير إلى: **السؤال**. فالسؤال يحطم مرايا الفكر ويزحزح أشياء العالم. السؤال يلتقط الإنسراع، لأنه أصلاً منحوت من إنسراعه عينه.

الفكر **سؤالياً**، يبارح وظائفه الكلاسيكية، كعاكس، كفاهم، كملتقط. الفكر سؤالياً يغدو إعصارياً يتشهّى مشهدية كوكب الأرض في تكويناته الجيولوجية البدئية، عندما كان مسرحاً لأعاصير الماء والتراب والنار والهواء فقط. الفكر سؤالياً هو الممتنع عن مبارحة الحالة الكاووسية، الكارثية. هو الصائر في كل ما يصير، دون أن يكون إنتاجاً لأي صائر. قد يتلامح على **(الفُرْجَة)** بين المعرفة والحقيقة، حيثما المعرفة تحتمل نفسَها جزئياً، وسواها (من اللامعرفة والخطأ والشُّبْهَة..) من الالتباس جزئياً بل كثيراً أيضاً، وحيثما الحقيقة معيارٌ تدعيه كلُّ الأحكام والموازين، وتجهله في الوقت عينه. السؤال يذكّر بالحقيقة بطريقة معرفية، **وسواها كذلك**.

السؤال يتقرّى عُرْيَ العالم مهما تقنّع وجهه بألف أدلجة أو قضية أو حقيقة. وعندما ينتقل التاريخ المعرفي من صنميات الأدلجة إلى حالة فرط المعلومات بالتكثير اللامتناهي سمعياً بصرياً، فليس ذلك إلا تجديد الخوف من عودة السؤال إلى اكتشاف أن العالم عارٍ في الأصل مهما جرى تقنيعه وتنكيرُه.

[وأخطر ما في (العولمة) أنها في لحظة استهلاك جميع الأقنعة، وفي العتبة ما بعد التحقيبات المعرفية، في نهاية الانتظارات كلها، لا يجيء عُرْيُ العالم عارياً حقاً، مع ذلك. تجيء **المرآوية**؛ يحدث فَرْطُ إفراط الضوء إلى درجة السطوع المطلق، كيما لا يضيء الضوء شيئاً حتى نفسه. ها هو الزمن الذي يموت فيه السؤال حيثما لا يتبقى ثمة موضوع لأي سؤال. طغيان الكم الهائل من المعلومات، بَذْلُها وابتذالها على كل صعيد، في كل اتجاه، يوهم بعصر الأجوبة، في حين لا يلقى السؤال أمامه إلا الصحراء].

الفكر بما يرجع إليه وحده III

من (تلك) الميتافيزيقا إلى التأويل
إلى انتظار السؤال

أين هو عُزْيُ العالم حقاً. وهل ثمة دلالة لهذه العبارة. آلية الحجب والكشف لم تعد تُغري أحداً؛ والفلسفةُ وموضوعُها **الظهور**، وإن كانت (الفلسفات) انشغلت في لعبة الكشف والغطاء. كان الهمُّ هو في كشف الغطاء. لا يتبقى ثمة فارق بين قطبي تلك الثنائية رغم قدم استبدادها بساحة السؤال. ولقد عززت خانة الكشوف العلمية من هذا الاستبداد. فكل معرفة مخبريةٌ؛ كل معلومة، ومادةٍ لقانونٍ (علمي)، تؤلف كشفاً. والغطاء ليس الإخفاء الإيديولوجي أو الطقسي أو الغيبي، أو حتى التغطية اللاعبة العابثة، لكنه هو الجهل الذي يقابله تقدم المعرفة. والعالم المادي موضوع لامتناه للمعارف والمعلومات. لكن الكوسمولوجيا، أي ذلك الكون الذي يمخر عبابَه الإنسانُ، في مركزه أو في أطرافه، أو حتى في أصغر زاوية منه، وهو عالم السؤال، حيثما الكون هو مجهول الإنسان، الحقيقي؛ والإنسان فيه هو اختلافه الرئيسي أو الفريد. ذلك ما يقوله الإنسان عن نفسه، وعن موقعه من الكون. والإنسان هو الاختلاف لأنه يحس المجهول، ويسمي اللامتناهي. ويختلق لنفسه دائماً ثمة نتوءاً يقف عليه وسط التغيير العظيم من حوله، الذي يسميه كذلك، ويشرع من موقعه ذاك في السؤال. فالأصل ليس في كشف الغطاء، ولكن في معاينة الظهور نفسه.

ومنذ **پارمنيدس** استيقظ الفكر على هجمة **الكل**. عَبَّرَ عنه ذلك الفيلسوف البدئي بذلك الوجود الشامل، حيثما كل شيء هو موجود. حيثما كل موجود يذكر بالامتداد العظيم والحجم الهائل والوساعة المطلقة. هذا الكل يفجأ الوعْي، يحاصره من كل جانب. **سارتر** أحس به مطبقاً على أنفاسه. **باتاي** اخترع أسطورة الاختراق حتى يلقَى المنفذ. **فوكو** فتّت الكل، ابتدع فكر الفجوات. هنالك دائماً ما يُطْبِق على الوعي، على الصدر. فالكل ليس وهماً، لكنه يملأ كل شيء. والملاء وليس

الفراغ، هو حاجز النفس، عقبة الانطلاق، عدو الحرية. الملاء يسد الطرق، ويحشو منافذ الاختراق. الملاء سكونيٌ غاشم مظلم وإن كان يفيض ضياء وشفافية. فالوجود طافح مهاجم، وزائد عن اللزوم. **وسارتر** استنجد بالعدم كيما يثقب الكتلة الهائلة، يُعْمِلُ فيها صدْعاً وشرخاً. فالإنسان وحده هو الكائن الذي يجلب العدم إلى الكتلة، يُحلُّ فيها الصدوع والشروخ. والسؤال البدئي: لماذا كان وجودٌ ولم يكن عدمٌ، لم يكن احتفالاً بالوجود وحده بقدر ما شرَّع النداءَ على العدم. **العدم هو غير الموجود**. فهو موضوع السؤال الوحيد الأصلي. إنه أشبه بفسحة الحرية، النادرة. وقد يحيا المرء عمره بطوله دون أن يفوز بنعمة السؤال عن شيء ما. فالوجود حصار مطبق على أسراه، وقد لا يدري المحاصرُون أنهم كذلك أبداً. والكهف لم يخرج أحد من أهله كيما يعود إليهم بحديث عن عالم آخر. و(الاختلاف) هو نوع من هذا الحديث الذي لم يقلْه أحد بعد. ومن هنا يظل السؤالُ سؤالَ أهل الكهف أنفسهم. إنه آخر المحصارين الذي يتلهى الآخرون باجتراره كأسلوب يائس لفكّ أسرهم، في حين لا يدري أحد كيف ومن يُفَكُّ أُسارَ آخر المحاصَرين: ذلك السؤال، الذي هو نعمة الآخرين، ونقمة نفسه على نفسه، في آن. وسؤال الطفل البريء سرعان ما تطبق عليه أجوبة الكبار الناضجين.

هيراقليط رفض سكونية الكائن العظيم المداهم من كل حدب وصوب. تجاوز الخيار بين أحد قطبي الثنائية: الوجود، أو العدم. **أخذهما معاً**. اكتشف بديلاً عن الكتلة الصماء، حركيةَ الخِضَمّ اللامتناهي الذي (**يصير**) العدمَ والوجودَ معاً. فالمشهدية سائلة تماماً. والإطارات حالات من سيولة المشهدية عينها. فالكل ليس معطى أبداً. ما أن تدخل الحركة إلى صميم الوجود حتى يغدو (المستقبل) مؤسّساً حقيقياً وفريداً، للوجود. والمستقبل هو موطن المجهول. فالمجهول هو المصير الدائم. يعود السؤال ليحتل العتبة من كل ما هو قائم وما سوف يقوم. لكنه سؤال ماذا؟ ذلك هو السؤال ـ بَدْءُ الكلام بعد انقضاء جميع الأجوبة الصامتة!

تسآلُ ذاتِ العين

عودة السؤال تؤذن بتجاوزيةِ تعارضيةِ **بارمنيد ـ هيراقليط**، الكتلةِ والخضم. الوجود السكوني المداهم، والصيرورة اللامتناهية؛ السؤال يبارح **الواحد** ولا يصل إلى الكل. يتجاوز الضفتين معاً لينطلق مع الجسر المحلق.

لكن الفكر لا يفكر إلا تحت سطوةٍ من عنف الخارج. والأجوبة قد تختزل هذا العنف، لكنها لا تلغيه. من هنا فالسؤال هو خروج كذلك من أزمة هذه العلاقة الالتباسية بين اختزالية الجواب، واستمرارية الخارج كقوة غير قابلة للاستنفاذ. يستعيد السؤال موقعه المستقل خارج كلٍّ من أيةِ صيغةٍ للترميز، وأيِّ موضوع

تستحوذ عليه تلك الصيغةُ. واستقلاليةُ السؤال تستمد عونها المباشر من استقلالية البرانية عينها، ولكن بطريقة جوانبة. فالسؤال ليس **(جَسْراً على)** الهوة بين الجوّاني والبراني، لكنه اعتراف ذهني وإجرائي في وقت واحد، بكون الخارجانية هي أصلاً قوة، وأن الفكري ليس هو كذلك إلا تحت وطأة خارجانية القوة، وقوة الخارجانية. أما الترميز فإنه لا يبرح السؤال. يشكل مغامرة التجسير الذي من حيث هو يتملك من ضفة ما، فإنه يظل في حال من عدم ضمانة الضفة الأخرى، أي: أين هي حقاً، وكيف هي، **ماذا ولماذا** الوصول إليها؟

هكذا، فإن كل ثقافة الترميز التي يبنيها الواحد قد تنجح في تأسيس ضمانة لإحدى الضفتين، وهي ضفة الانطلاق غالباً، لكنها تغامر في مجهول الضفة الأخرى. إنه المجهول الذي هو وطن القوة، ووطن التصدي للقوة كذلك، حيثما لا ضمانة إطلاقاً لالتقاء التجسير بضفته الثانية.

فلقد انتهت محاورة تئيليت Thééléte إلى هذه الخاتمة التي يلخصها **دلوز** كما يلي: «بقدر ما يتطلب الفكر، من أجل الاختلاف، تعالياً بالنسبة لعلاقته مع «الرأي»، بقدر ما يتطلب الرأي لذاته محايثة الاختلاف». تلك التعارضية L'aporie تعبر عن إمكانية امتداد الجسر بين الفكر والرأي، وعن استحالة التجسير في الآن عينه. فالرأي، وهو مادة الترميز المفضلة، يشكّل أرضية الاختلاف؛ بمعنى أنه مبذول للتعددية والمجانية والصدفة. لكن الفكر الذي ينفصل في تعاليه ليؤكد تعاليه الخاص، لا يمكنه إلا أن يَمُدَّ ثمة أَذْرِعَةً وجسوراً قَلِقَةً، إلى خضمّ الترميزات. فهي ليست مادتَه فحسب، لكنها تنتمي إلى مواسم القوى عينها التي تسرح وتمرح في مساحات البرانية المطلقة، حيثما يغترب الفكر ويستوطن، يتأرضن ليتجوّى، يفارق واحديته ويرتجع إليها غريباً اختلافياً. فالآراء والشائعات وأشباه الأفكار ليست نقائض الأفكار أو المثل، ولكنها هي تلك الضفة الثانية التي بدونها لا يمكن الجَسْر على سواها، أي على الضفة الأصلية، أو تلك الركيزة الأولى التي شكلت أسطورة الذاتية. إن الذاتية هي قاعدة مستمرة للقطيعة المعرفية، ما دامت تستثني نفسها من العالم، في كل مرة تعقد فيها ثمة علاقة مع شائعاته وأشيائه. ومن هنا كان مشروع اللغة؛ فإنه يحقق القطيعة المعرفية مع العالم، من حيث إنه ينشىء عالماً آخر موازياً، أو أيَّ شيء، لكنه ليس **العالم**: اللغة، الثقافة، المدنية؛ باختصار صناعةُ الإنسان، تدَّعي في مختلف أزمنة التحقيب المعرفي، أنها **تكتشف** الضفة الثانية، وأنها تسترد فعل الجَسْر عليها. لكنها تخسر رهان الجَسْر. فالضفة الثانية موجودة، شَبَحياً على الأقل، في **مشروع الجَسْر، وليس فيما يُجسَرُ عليه**؛ والنهر العظيم ليس له سوى ضفة واحدة، لذلك يتحول إلى خضم لامتناه يخسر ضفتيه معاً. يصح اسم الضفة ساحلاً. والساحل يذكّر وحده بمواقعية جيولوجية تبني حدَّ اليابسة بالنسبة

للسائلة، أي لأمواه الخضمّ، الذي لا ضفة ثانية له، تذكيراً بكونه لا ضفة أولى له كذلك، يوم كانت الأرض عالما مائياً خالصاً.

وقبل أن يتبين الفكر ما يعنيه بالحد كانت مسألة الجَسْر على الأشياء أكثر ما تشغل العقل، **كفاهمة**، كقوة على الفهم، أو على العَقْل، أي الربط ـ لغوياً عربياً ـ. فالجَسْر على الأشياء أسس **منطق العلاقة** قبل منطق الحد، أو الماهية، أو سؤال: **ماذا**، أو: **ما هو**. وذلك عكس ما يقوله التحقيب المعرفي من حيث نشأة السؤال المنطقي. فالتشكيل ليس سابقاً لعناصره، كما يقول الجشتالطيون ومن بعدهم البنيويون، اللسانيون منهم بخاصة؛ لكن التشكيل، إذا نظرنا إليه باعتباره عملية جَسْرٍ على عناصره أو أشيائه، فلن تقوم إشكالية تسابق بينهما ـ أي بينه والأشياء؛ إذ لا يمكن تخيل الجَسْر إلاّ ومشهدية **القنطرة** قائمة، بما هي كذلك، وبما هي آتية والضفتين معها، وما يسيل أو يوجد بين الضفتين في آن واحد.

إشكاليةُ السؤال أنه يشرع في التشكيل لكنه لا يكمله؛ وأنه يمد **الجِسْر**، لكنه لا يتمُّ فعلَ **الجَسْر**، (بفتح الجيم). فالجَسْر يخسر، مع السؤال، يقين الضفة الثانية، كما أن إشادة جسرٍ، انطلاقاً من ساحل لانهائية الخضمّ، بحيث تغدو الضفة الثانية بمثابة اللامتناهي، أي أنها تبدّد نفسها دائماً، هذه الإشادة قد يستشرفها الفلاسفة العظام. لكن معظمهم لم يكن يصبر على ضياغ الضفة الثانية فيخترع بديلاً عنها. عوضاً من مغامرة البحث عن الجسْر، يصطنع جسوراً. يعلّق قناطر، ترتسم أقواساً فوق الضفتين الاثنتين دائماً، بدلاً من أن يخوض هؤلاء الفلاسفة (العظام) غمار المجهول الحقيقي المرتسم أمامهم، فإنهم يخترعون استراتيجية إلغاء العباب، مقابل التشبث ببناء السفينة فحسب!

إن المذاهب الكبرى، تتعارض فيما بينها، لكنها تتفق حول دعواها بالقدرة على اكتشاف طريقة ما في **فعل الجَسْر** على الأشياء. كل مذهب قنطرة. وكل قنطرة تقفز فوق النهر أو الهاوية، وتدَّعي الوصل بين الضفتين. وحده السؤال السقراطي يظلّ قانعاً **بالحافة** الواحدة فحسب. ههنا تنهض دائماً ليست تلك العمارة التي تطمر أساساتها تحتها، ولكن تعمّق الهوة أكثر فأكثر، بما يجعل الفوز ببقعة من حافتها الثانية أشبه بفوز رسام عبقري بلوحة ترسم الليل.

ذلك أن الجَسْر، وليس الضفتين، هو من عمل المستقبل. وأما الضفاف فهي، كلها، من جيولوجيا العالم، وليس من زمانه.

* * *

السؤال هو كالغريب، كالداخل على الأهل، الأهلي، الآتي من خارج الحلبة، ناثراً الغربة أو الغرابة بين أوجه المتعارفين القدامى، والمتناسلين قرابياً، والمتعاهدين

والمتعاقدين على الأعراف والقوانين، وخاصة على الدلالات، تلك اللغة الأخرى الصامتة التي تنطق بها اللغة الصائتة. السؤال يقرع أو لا يقرع الباب. لكنه يدخل على كل حال إلى الأمكنة المأهولة والمنتظمة والمنسقة. لكنه يأتي بالريح التي تنثر الفوضى في المكان حولها. السؤال يفرغ الأمكنة من سكانها. يخلخل ما بينها. فجأة تعود الدهشة إلى العيون. ذلك المتطفل الذي يدخل على الناس آتياً من الغربة، ومن خلف جدران المدينة، ومن المساحات الشاسعة الفارغة من الأهل والزرع والضرع. إنه غريب حقاً، ومجنون وبينهما قرابة أكثر من لفظية أو متصورة. كل منهما قد يقلب الأمور عاليها سافلها. إلا أن المجنون الذي يوطن اللامعقول وسط المعقول يعيد توطين عزلته نفسها داخل المجموعة. في حين أن السؤال كغريب، لا تنتهي غربته تجاه الآخرين إلا عندما يكف عن ممارسة غربته، يكف عن كونه سؤالاً عائداً إلى مكانه الفارغ من صلب النص الذي نَفَرَ منه.

عندما اعتبر **كيركيجارد** أن سؤال الحقيقة: ما هي الحقيقة، هو الحقيقة عينها، فإنه كان يفضل مقاربة الحقيقة من أبوابها المشرعة دائماً على ما ليس منها، ليس بحقيقة، وليس بما يضادها أيضاً. إن سؤال الحقيقة يعيدها إلى مظهرها الأصلي، كونها غريبة، أو الـ غريبة. فلا يصرخ اللسان: وما الحقيقة إذن، إلا عندما يسدّ الضلالُ كلَّ المنافذ. عندئذ صرخة (الأين؟) هذه، تنادي المكان البعيد القريب الذي تسكنه عادة أو لم تعد تسكنه أبداً، أيةُ حقيقة. إن الحقيقة كائن مغترب دائماً. والسؤال هو ذلك الغريب عينه الذي يعلن أو ينادي على محل للحقيقة لم تعد تؤدي إليه دروب العقل المبذولة. لا فرق بين الحقيقة ومحلٍّ لها. ذلك أنه بينما كل الدلالات والمعاني تجلس في أمكنتها المعهودة، وتمارس أفعال الألفة والتآلف فيما بينها، فإن الحقيقة وحدها مطرودة من الأمكنة عندما يقول اللسان اليومي: لا محل للحقيقة اليوم. هذا التعميم يعلن كأن كل ما له محل راهن إنما يأوي ما لا ينبغي له أن يأويه. كل المتطفلين يغتصبون أمكنة لهم. وعندما تهل الحقيقة، تتسمَّر في العتبة، تبحث عن مكان لها لم يعد موجوداً. كل المدعوين احتلوا أمكنتهم، التي ليست أمكنتهم، ما كانت لهم من قبلُ؛ وفي المابعدُ الآتي ليس ثمة مكان لأحد، لأن الماقبل أغلق كل منفذ نحو المابعد. وحدَها الحقيقةُ لا مكانَ لها. وعندئذ لا يفقد السؤال موضوعه الأصلي فحسب، بل يفقد نفسه، عندما لا يعود أحد يعرف السؤال، **يسأل** عنه.

من هنا لا تسترد الحقيقة مكاناً لها إلا بانبثاق سؤال باحث عنها. وعندما تنبّه الفكر إلى ما تعنيه حادثة من نوع إرساء العلاقة بين السؤال والحقيقة، فقد صار جُماعُ هذه الحادثة له عنوان هو **التأويل**. تلك هي القطيعة الأهم بين الميتافيزيقا وما بعدها. إذ كانت الميتافيزيقا تدعى الذهاب إلى الحقيقة مباشرة. أما مابعد

الميتافيزيقا، فلم يعد الفكر يتطلع إلى الحقيقة إلا والسؤال عنها ـ وليس سؤالها ـ متخارج ومتداخل معها. إن صيغة: السؤال ـ عن الحقيقة، تقطع مع الميتافيزيقا باعتبارها ثيولوجيا موازية أو مضادة للثيولوجيا الدينية (ومضادة هنا ليست سالبة بل عاكسة ومقلّدة للأصل). وكان من حق **هيدغر** أن يعلن أن تلك الميتافيزيقا ليست سوى «قصة نسيان الكينونة». وهي بالأحرى قصة العدمية نفسها، برأي **ڤايتمو**[13]. فالقطيعة معها لا تعني تكرار نسيان الكينونة، في تكرار نسيان: **قصة** هذا النسيان، بل باستحضارها في كل مرة يعاد فعل التفكيك في وقائعها ودلالاتها، من أجل إعادة إثبات كيف أن تلك الوقائع والدلالات كانت علامات للعدمية، ولم تكن استحضاراً للكائن. وحتى يغدو التفكيك هو حادثة نفسه وغيره معاً، أي آليتُه والموضوعُ الذي تشتغل عليه هذه الآلية، لا بد من تغيير جذري في فهم الحقيقة، وبناء العلاقة الكينونية معها، وليست المنطقية ولا العلمية. ههنا يسترد السؤال دوره المؤسسي/ اللامؤسسي. فالحقيقة لم تعد مقبولة، ولا قابلة للمقاربة، إلا مع انبثاق السؤال الذي يجلس في مكانها عينه.

ماذا يأتي ما بعد الميتافيزيقا. هي الميتافيزيقا نفسها **ومعها نظامُها**. أي ذلك السؤال الذي يقلب مقاربة الحقيقة كأقنوم جاهز في مكان ما، إلى سؤال الحقيقة الذي لا يفوز منها إلا بـ **تأويلاته** عنها. فالتأويل هو فضاء المابَعْدُ لكل ميتافيزيقا. ذلك أن سؤال الحقيقة ليس ولا يمكنه أن يكون استيعاباً لها، وإلا لانهار كسؤال. ولقد رأينا أن السؤال لا يستطيع الانتهاء من استفهامه لذاته أولاً. وهو ما أن يضع العالم كله ـ قُبالته، حتى ينخرط في معاينة اللامتناهي. ومع كل علاقة مخلصة للامتناهي، لا بد أن يغدو السؤال هو **صيرورةُ سؤال**. لكن اختلافية السؤال ليست من اختلافية موضوعه أساسياً، الذي هو اللامتناهي أو الكاوس أو العالم إنسانياً وكوسمولوجياً؛ بل لأن **المعيار** لم يكمن في السؤال على حدة (حيثما فضاء المنهجيات والإبستمولوجيات)، وليس في الحقيقة على حدة (حيثما فضاء المفاهيم والوظيفيات العلمية والمبادىء المنطقية)، بل أصبح ذلك المعيار نفسه يجول ذهاباً وإياباً على تلك القنطرة، بين السؤال وسؤال الحقيقة عينها. ذلك المعيار الذي يلغي معياريته مع كل حادثةِ جَسْرٍ بين ضفتي العبارة، بين سؤال السؤال لذاته، وبين كونه **مسؤولاً** باحثاً عن الحقيقة. فما هي هذه المعيارية التي تتخطى دائماً كل سلالم القيم، ما دامت تلغي مفهوم السُلَّم عينه مع كل **حادثة** تأويل.

ذلك أن التأويل، على عكس القانون العلمي، فهو ليس ثابتاً بين متحولات (وظيفيات). بل إن التأويل إنما يعطي حادثته عينها كمتحول بين متحولات أخرى، ولا يتميز عن سواه إلا بمعرفته لحالته تلك، **كحادثة تأويل** فقط، وزائدة عن اللزوم كذلك غالباً، أي لا تحتمل الضرورة ولا تكتفي بالإمكان، بل تتأرجح بينهما.

لكن إن كان التأويل يشكل المحلّ الفلسفي لما بعد الميتافيزيقا، فإن السؤال يقع مَحَلُّه فيما بعد الميتافيزيقا والتأويل معاً. قد ينبثق منهما، لكنه يغلقهما كدارة واحدة متكاملة، مكتشفاً كذلك مساحة من البرانية خارج الدارة، لم يَجْرِ استشرافُها بعد. لكن السؤال لا يقطع مع الميتافيزيقا فحسب، باعتبارها تاريخاً أو قصةً للتحقيب المعرفي، تخترع تتابعية من أقانيم (عن) الحقيقة، ويدّعي كلُّ واحد منها زواجاً أرثوذوكسياً متعالياً معها؛ بما يساعد العقل على أن يمارس في ظلها أفعال نسيان الكينونة، واحداً بعد الآخر، بل إن مجيء السؤال، بعد ركام التحقيبات المعرفية والنمذجية، يقطع كذلك، وبالإضافة إلى الميتافيزيقا الكلاسيكية، مع التأويل كثورة على (الرّحم) الأصلية، وقصة تزويرها المتنامية، التي هي قصةُ استهلاك الكينونة، وإضعافها تحت أحمال النسيانات النمطية.

مثلما في البدء كان السؤال، كذلك يأتي السؤال بعد كل من **الميتافيزيقا والتأويل** ليس كنهاية للفلسفي، بل كأحد الحدود لتقدم البدء في كل ما يليه، لعودة **القبفلسفي** باعتباره مابعد الفلسفي. والرحلة من (تلك) **الميتافيزيقا إلى التأويل، إلى السؤال**، لا تطرح تحقيباً معرفياً جديداً. فالجديد حقاً في هذه التتابعية هو استرداد السؤال لاستقلاليته خارج كل موضوعاته السابقة. فالميتافيزيقا و(ما بعدها) أي التأويل، كانا يشتغلان على الجَسْر، على بناء القنطرة مافوق الصيرورة، على ابتكار إمكانية الضفة كمحل للذات، والضفة المقابلة كانعكاس للذات. وأما الصيرورة التي تجري بين الضفتين، فإنها تتابع صيرورتها لا تؤثر ولا تتأثر بما يُجسَرُ عليها. ذلك أن الميتافيزيقا وما بعدها: التأويلُ، شُغلا بالأجوبة. والفارق بينهما أن (تلك) الميتافيزيقا أوغلت في نسيان الكينونة، وكان تقدمها «وداعاً طويلاً» للكينونة. أما التأويل فحاول قطيعة مع الميتافيزيقا. غير أن القطيعة ليست قطعاً مع موضوعها، بل على العكس فإن التأويل دأب على استرداد الميتافيزيقا اختلافيةً، بمعنى أنه في كل مرة يرتد عليها، أو على بعض ظاهراتها، فإنه يعيد قراءتها تفكيكياً، أي من حيث كانت قصة وداع طويل للكينونة؛ أو بعبارة **هيدغر** نفسها «من حيث إنها قصة انسحاب الكينونَة». لكن التأويل، وعند مؤسّسيْه الأوليْن: **نيتشه** شعرياً كينونياً، **وهيدغر** فلسفياً كينونياً، لا يمكن أن ينفكّ عن استحضار الميتافيزيقا باعتبارها السياق الوحيد الذي يمكن للكينونة أن تتأتّى من خلال أمكنته، **ولما يحدث ألا تتأتّى أيضاً**؛ فقد بقيت الميتافيزيقا هي الشاهدة الوحيدة على ما كان يمكن للكينونة أن يقع لها سواء في انتظارها، أو خلال الإمعان في غيابها وتغييبها. فالميتافيزيقا هي قصة الانتظار والفشل في آن معاً، والتأويل هو التفكيك لالتباس الانتظار والفشل. إنه الوجه الآخر للميتافيزيقا. إنه **الميتافيزيقا المضادة.**

يخرج التأويل من ثنائية: سؤال/ جواب، ليجلس وحده كسؤال مضاد خارج

الثنائية عينها. ذلك أن الميتافيزيقا قدمت حِقباً من المفاهيم التي كانت ردوداً على الأسئلة، تنهي الأسئلة. ودائماً كان يأتي المفهوم/الرد، مقطوعاً عن سؤاله، ليقيم أيقونته، ليعمِّر نَصْباً تمثالاً، ليؤكد علامة فارقة ما، لينشىء جَسْراً ينجح في النهاية باختلاق ثمة ضفتين ساكنتين على جانبي صيرورةٍ ما له، وهي أصلاً بدون جوانب ولا ضفاف ولا سواحل.

ولقد بدا التأويل عند أعمدته العملاقة ـ من **هيدغر** إلى **غادامير**، ومن **فوكو** إلى **دلوز وليوتار**، وحتى **ريكور**، **ورورتي** ـ أنه يطرح على كل واحد من فلاسفته مشروعاً في التفكيك، يحاول أن يعوض به عن فشل الميتافيزيقا في استحضار الكينونة[14]. وكلٌ له طريقته في تأويل غياب الكينونة. فقد اعتبر **هيدغر** أن مجرد تذكر نسيان الكينونة قد يسمح بالتقاط بعض ملامحها وهي منسحبة. غير أن المُؤَوِّلين من اليمين الهيدغري الذين جاؤوا بعده، اعتقدوا بإمكان «عودة الكينونة»، فذهب الأمر بهم إلى حد الادعاء أن **هيدغر** إنما كان داعية لإعادة الوحدة بين الكائن والكينونة على الطريقة المسيحية. في حين أن أقصى ما كان يتطلع إليه **هيدغر** هو الأمل بعدم نسيان «نسيان الكينونة». ولذلك فإن تفكيك الميتافيزيقا كان يعني بالنسبة إليه استعادة لمركزية التسآل مواجهةً لأشكال اليقين التي دأبت العقلانيات، بدءاً من **أفلاطون**، وصولاً إلى المذاهب المثالية الحديثة، على طرحها كبدائل فكروية عن نسيان الكينونة. فهذه البدائل بما تثبته من المعايير والأفاهيم تحاول اقتناص الكينونة داخل تجريدات معيارية تجدد وجوهاً، أقنعةً لليقين القديم. وقد ينتهي معظمها إلى أدلجات تصب في دعم الترميز الأشمل حول ما يريد أن يفهمه المشروع الثقافي عن ذاتيته، وتميزها المركزي. فإن انتهاء الحداثة إلى تصنيم الذاتية وتضخيمها المتمادي، من تحقيب معرفي إلى آخر، قد وَجَدَ مستنده المادي المباشر في **التِقانة** وتطورها المذهل. وقد كان **هيدغر**، في محاضراته الأخيرة، يدعو بإلحاح إلى التفكير في التقانة **بطريقة غير تقنوية**. وبذلك كان يريد أن يضمن ثمة مساحة للانزياح يشغلها التأويل. هنالك مناداة على أسئلة الفكر حيثما تسد التقنوياتُ آفاقَ الحرية أمام الكائن. ذلك أن التقدم التقني غدا يجتاح مساحته، ومساحات الاختلاف حوله. ومثلما توقع **هيدغر**، فإن «التقانة» لم تعد تكتفي بدور الأدوات. فقد زحفت إلى العقل نفسه الذي يستعملها مع ثورة المعلوماتية والإعلامية الفورية، وهذه القافلةِ بدون نهايةٍ من أجهزة الذكاء الاصطناعي، المرشحة حتماً للانتقال من موقع المساعد، إلى موقع المبرمج والبرنامج وموضوعه، في آن.

[والعولمة ليست سوى بديل التفكير تقنياً عن التفكير بالتقانة و«سواها» في آن واحد].

هذا السوى، أو منطقة الاختلاف، هو المرشح للانكماش تدريجياً. والتفكير تقنياً

في التقانة عينها يعني استخدام وسائلها بالذات للتعامل معها، ومع ما ليس كذلك. ذاك هو الفارق بين تاريخ للميتافيزيقا نجح في مأسسة نسيان الكينونة، لكنه لم يستطع أن يضاعف ذلك النسيان بنسيانه. فإذا كانت الميتافيزيقا هي قصة العدمية المتمادية، لكنها كانت تلك العدمية التي تذكّر دائماً بالموضوع الذي تدأب على إعدامه، شاءت أم أبت. ولو لم يكن ذلك هو تاريخُها المزدوج لما انبثق **التأويل** أصلاً، ولما استطاع أن يضع حداً لقصة الازدواج تلك. لكن وضع الحد لا يعني التخلص مما يسبق الحد، ذلك أن جهد التأويل، حسب تجاربه الكبرى المعاصرة، هو أن يحرر ما هو (الراهن ـ دائماً) مما هو (الآن ـ وقتياً)، أن يأتي بالميتافيزيقي نفسه و(حادثته) معه.

يشتغل التأويل على الميتافيزيقا كوداع طويل للكينونة. ويشتغل **السؤال** على التأويل باعتباره ميتافيزيقا أخرى موازية ذات حمولة مزدوجة: من الميتافيزيقا التقليدية السابقة، ومن قراءات التأويل لها تفكيكياً. لكن السؤال ليس **حقبة فكروية ثالثة** تنضاف إلى حقبتيْ الميتافيزيقا والتأويل. إنه حالة برانيّة خالصة، جغرافية مواقعية، وليست تاريخانية. لا تجد ذاتها إلا خارج كل الأجوبة. تسبق البرمجة وتأتي بها، حولها، بعدها. السؤال يرى إلى الميتافيزيقا وموازيها، التأويل، أنهما يشكلان سِكَّةً بخطين، تجتازهما العقلانية نفسها باستمرار، وهي ملتصقة بهما. وأما السؤال فيرى نفسه خارج كل هذه (العدّة) بسكّتها وقطارها ومسافريها. إنه يلتقي تضاريس للأرض وللكون خارجَ السكة، وتمتد على جانبيها إلى ما لانهاية، وذات نهايات أيضاً.

إن السؤال هو ما لا يدري عن نفسه بعد ما هو، حتى يتمكن من استدراج أجوبة لا يتوقعها أبداً. يرشح نفسه كآخر محاولة للتعامل مع القبْفلسفي، ليس كزمن ضالع في قدم العالم فحسب، ولكن كلحظة **البدء** الذي يظلّ يتقدم على كل ما يليه. فهذه القبلية ليست عقلاً (فعالاً) يعلو عقلاً (مستفاداً) ـ على طريقة الفلسفة العربية ـ، وليس تعالياً معرفياً على طريقة **كانط**، والعقلانية الغربية عموماً. لكنها أقرب ما تكون إلى بروفيل العلاقة الخاصة بين المتناهي واللامتناهي، بين التكثيف والكاوس، بما يشبه طريقةً لفلسفة الإنسراع، أو محايثة الإنسراع عند **دلوز**. إن كلاً من الميتافيزيقا، كعدمية تجهل نفسها، ومن التأويل كتفكيك، من حيث هو منهجية طاردة للمناهج، مثلما هما خطان لسكة واحدة ينتجهما ويجتازهما التحقيب المعرفي، وقد صار ملتصقاً بهما معاً، فإنهما يقدمان معاً العقلانية، واللاعقلانية كطريقة أخرى للعقلانية. وبذلك لا يمكنهما أن يتعرّفا حقاً على البرانية إلا بأسلوب الداخل. فهما منشغلان بثقافة الأجوبة أكثر مما هما قادران أن يصبرا على السؤال كغائية نفسه.

الميتافيزيقا وتأويلها الجديد لاهثان، كعادتهما دائماً، وراء اصطناع العقلانيات/

اللاعقلانيات، وإلقائهما وجوهاً مغايرةً على العالم، فراراً من مواجهة وجه العالم الأصلي. وحتى الظهور الفينومنولوجي، كآخر تجليات ثورة العقلانية المتواصلة، فلقد انتهى إلى حجْبٍ وتحجيبٍ متفشٍّ لإمكانية ـ افتراضية العالم الأصلية، كجوهر ظهوره، كظهورٍ هو في حال برانية بالنسبة لذاته. وبالتالي فهو ممتنع ـ ليس بالضرورة المنطقية، بل الوجودية ـ على كل دخول إليه، إن لم يكن في الأصل ـ أي هذا الدخول عينه ـ ممتنعاً بدوره على كل جوانية.

ما يمكن قوله إن الميتافيزيقا، كوداع طويل للكينونة نفسها واستردادها، والتأويل، كمحاولات إبداعية، ونداءات ذاكريّة على نسيان الكينونة، وليس على استدعاء الكينونة نفسها واستردادها، هما وجهان لعملية واحدة تدأبان، منذ **أفلاطون**، على مضاهاة ظهورية العالم، بظاهرنيات أفكار **عن** ـ العالم. فكانت صناعة العقل للقناطر **تَجْسُرُ** على الأنهار والسواقي فراراً من الانقذاف إلى خضم الصيرورة ومحيطاتها. وقد جاء فيما بعد التحقيبُ المعرفي الذي أُغرم بتغيير القناطر، بدلاً من الجَسْر عينه، بل حمايةً لاستمراريته.

فلم يُعرف بعد فيما إذا كان العقل هو من اختراع الفكر، أو من أضغاث أحلامه. ولقد كان جهد التأويلين الكبار، من **هيدغر** إلى **غادامير**، التقاط الانزياح الدقيق بينهما. فإن **هيدغر** رأى بينهما ذلك الانزياح، تأرجحاً. وقد خُيِّل إليه أن التأويل هو ضمانة الانزياح. ولذلك كان لا بد من استرداد جينالوجيا المعاني وهي على منافذ رَحِمها الأصلية، في اللسانيات الإغريقية، حيثما لا تزال الألفاظ على علاقات رحمية مع السديم، مادتها العضوية والوجدانية الأولى. فحيثما كان اللوغوس ينبثق تارة عن الكاوس، أو يستقطب نفسه قبالته، فإن ثمة علاقة رحمية تصل بين الملفوظ والمفكَّر به. ولكن ما أن بدأ الانشقاق يتمنطق ويَتَعَقْلَن ما بين المعرفة والحقيقة، حتى تباعدت المسافة بين العقل **والفكر**. زادت التباساً تحت وطأة تنامي ثنائيات أخرى، شكلت تمفصلات الميتافيزيقا مع ذاتها (مذاهب ودلالات، مفاهيم ومعايير)، وهي تحسبها تمفصلات كينونية بين اللوغوس والكاوس.

إن العقلانية أو الميتافيزيقا، بدلاً من اكتشاف العالم، أنشأت عالماً فكروياً موازياً وحاجباً له في وقت واحد. فما أن أعلن عن انتهاء الميتافيزيقا حتى تهاوت الأبنية الموازية والوسيطة، كما لو كان تاريخ الميتافيزيقا ليس وداعاً طويلاً للكينونة فحسب، بل أصبح هذا الوداع نفسه يُفَرِّع أدلجة شمولية، دَعَمَت اختلاق إيديولوجيات تاريخانية، ينسخ بعضُها البعضَ الآخر. فما كان يعنيه **هيدغر** والتأويليون معه وبعده، من إنهاء الميتافيزيقا هو إلغاء **الفكرويات الوسيطة**، ومواجهة عُرْي العالم، والعودة إلى الموقف البدائي الذي واجه فيه **بارمنيد** الوجودَ المداهمَ

من كل حذبٍ وصوب، هذا الهَوْلُ الذي جعل فيلسوف البدء يصرخ من الرعب: ولماذا كان وجود، ولم يكن عدم! ذلك هو الموقف بل الموقف القبفلسفي الذي حاولت الفلسفة مابعد السقراطية أن تفرّ منه، بتجاوزه، بابتكار أجهزة، وأجيال متتابعة من الأجهزة المفهومية، التي هي المعيارية. فالأجهزة الوسيطة تبني قناطرها فوق المياه السائلة، الماضية في حال سبيلها. تعقلن السائل، أي تلتقطه. فلا يعود هو نفسه. فعاليةُ الوساطة تلك أثبتت العقلانيات، وأقامت سلطة (العقل)، بين الفكر والعالم. وكثيراً ما حلّ الوسيط أي **العقل**، محلّ صاحبه الأول أي **الفكر**، وغطّى موضوعه أي العالم؛ وكاد أن يغدو الفكر هكذا بدون موضوع. ذلك ما كان يُعبر عنه بنسيان الكينونة.

إن اللحظة الراهنة ليست للوقوف على أطلال اليقينيات المنهارة؛ بل تكاد تشبه لحظة البدء مع **پارمنيد وهيراقليط**؛ مع الفارق أن الأولى كانت حقاً تشكل **العتبة**، إذ تملك خيار الخارج والداخل معاً، في حين أن الثانية تقع بعد الحسم في اختيار الداخل وقيام تجربته السلطوية المتمادية كعقلانوية وسيطة، لكنها صارت غائيةَ نفسِها. ومع عصر انهيار (المداخل) كلها ذات التوجه الوحيد الطرف نحو الذاتوية التمركزية، ليست أوهامُ الذاتوية هي التي تتهاوى من تلقاء ذاتها، فحسب، بل يبدو أن العقل نفسه يفضل الانحياز نهائياً إلى التوحد مع التقانة، متخلياً عن مهمة ابتكار الأدلجات مقابل صعود الأسطرات التي تعاود (أسطرة العالم) بعد مرحلة نزعها عنه وانتزاعها منه. فالعقل صار يفضل أن يتفكر في التِقانة **تِقانياً**، وليس غير ذلك، أي فكرياً. بالمقابل يبدو أنه ليس للعالم، إزاءَ مداهمة التقانة إلا الاعتصام بالأسطرة ثانية ما دام سؤال **«الفكر بما يرجع إليه وحده»**، ما زال مجرد نداء، ونداء على المجهول فحسب، كأنما العالم وحدَه يعود ذلك المجهول، عندما لم يتبق له ثمة وجه مستعار يُعرف به، وكانت تلصقه بوجهه الغامض أدلجاتُ الماضي.

أمام مداهمة المجهول من جديد فوق ركام الأجوبة لا يتبقى سوى السؤال.

فالميتافيزيقا لم تنجح في إنقاذ العقل من مصيره المحتوم في الاتحاد الأخير مع التقانة. وجاءت ثورة المعلوماتية استيلاء متمادياً على معظم وظائف العقل من تحليل وتركيب وبرمجة، وذاكرة ذاتية وموضوعية لامحدودة. تضاءلت الفروق بين العقلنة والبرمجة الآلية. تلاشى الانزياح من صميم البنية الوجودانية لذلك التحذير الهيدغري البديء: التفكير في التقنية بطريقة غير تقنية. فما حدث هو أنه لم يعد مسموحاً للعقل أن يعقل ذاته والعالَم إلا تقنوياً. وبالمقابل يبدو أن نسيان الكينونة صائر هو الآخر إلى **«حتمية نسيان نسيان الكينونة»**، بحيث لن يقوم قريباً شاهد ما على ما حدث، كيما يشرع ثانية في اكتشاف **المايحدث**، وفي البحث عن انزياحه الممكن، الذي يغدو شبه مستحيل.

ما يتبقّى من أوهام (تلك) الميتافيزيقا هو وهم **العولمة**، ولعله أخطرها على الإطلاق، لأنه يريد أن يؤدلج الفراغ، ويفرض ثنائيةً كذروةٍ لتراث الثنائيات السابقة كلها كما يلي: إما أن يكون المآل في إلغاء الانزياح كما لو كان تخلياً نهائياً عن العقلانية، أو عن التقانة كأعلى إنتاج لها. وإما الإندراج الطوعي في إعادة أسطرة العالم، وتغييبه أفقياً وعلوياً في آن (!). بين التقانة كذروة للعقلانية، وبين أسطرة العالم مجدداً، تحاول العولمة أن تأسر إنسانية الألف الثالث بين فكي إحراج، هو ذروة الوهم الميتافيزيقي التقليدي، كمآل لرحلة نسيان الكينونة؛ بما يجعل من نسيان نسيان الكينونة إيديولوجيا **«نهاية التاريخ»** ونهاية الأدلجة نفسها، كثقافة وحيدة للمستقبل القادم مابعد **التاريخ**. تحاول العولمة أن تختلق، تسيّس ثنائية الوهم الأخير. تحصر وتحاصر خيار النهاية بين مصيرين، أحلاهما مُرٌ.

لكن «السؤال» يخترق هذا الحصار عينه. ليس خياره بين فكي التعارضية الثنائية: **التقانة أو الأسطرة**. السؤال يزيح الثنائية بفكّيها. فخياره هو رفض إحراجها المصطنع من أساسه. إذ إن العولمة كآخر إيديولوجيا، هي صاحبة ترسيخ ونشر الوهم بحتمية الثنائية، والمفاضلة، أو السقوط المحتوم (؟) بين فكيها. ذلك هو رهان الأدلجة الكونية الحاسم الذي تمثله العولمة كانتهاء من مشروع العقل نفسه واكتسابه جائزة التقانة، بديلاً عن ماضيه الفلسفي، و(حنينه) الميتافيزيقي الملح إلى **القبفلسفي**، حيثما **منطقة الالتباس** ثابتة مع انبلاج كل فجر، ما بين انخساف الليل وانبثاق النهار. وحيثما كان **العقل** يشتغل ميتافيزيقياً ثم تأويلياً، وهو يحسب أنه ينشط دائماً على حوافي الكينونة، رافعاً باستمرار، وعلى هذه الحوافي، **سؤال الفكر**، باعتباره ـ أي العقل ـ هو الأحقُّ به دائماً دون سواه، مقابل العالم أو الأخلاق أو السياسة، أو في مواجهتها واختراقها والعمل من داخلها إبستمولوجياً، وتحويلياً تكوينياً.

وما تريد أن تُؤَدْلِجه العولمةُ، مقابلَ تاريخانية العقل تلك، وخصوصية مأزقها المتنامي مع انتصاراتها وفتوحاتها الكبرى، وانسحابات الكينونة أكثر فأكثر؛ ما تريد أن تؤدلجه العولمة هو تثبيت هذه الانتصارات، وذروتها في التقانة، كتجربة استحقاق وحيدة للعقل، تبرر إلغاء تاريخانيته، وطمسَ خصوصية تعارضها (المتخيل) بين جوهرها وأعراضها؛ مايطرد ذلك المأزق إلى منطقةٍ خارج الموضوع. فالعولمة تسترق التقانة من تاريخانيتها، من منتجها الأصلي: العقل؛ ومن قصة أزمة هذا الإنتاج مع نفسه، عندما كانت التقانة تارة تقوم كشاهد على إبداعية منتجها، وتارة تعمل على استيعابه وامتصاص دوره، واستقلالية ذلك الدور. فالعولمة كخاتمة للأدلجة، تضع حداً لهذا التأرجح، تنقله من دوره في تكوين مشهديات التحقيب المعرفي خلال صراعه مع هوامشه الميتافيزيقية المستبعدة، إلى وظيفة الاختزال المتمادي لساحات الحرية، لبرانيتها المطلقة، وحصرها في (جوانية) الاستقطاب من

جديد، بين حدَّيْ الثنائية: حد التقانة مقطوعةً عن تاريخانيتها، أو حدّ الأسطرة مستعيدةً لكامل التاريخ الذي أوجدها ثم عايشها، ثم نَجَمَ عنها ولا يزال.

* * *

الميتافيزيقا (تلك) لم تستطع أن تعقد علاقة مع الكائن إلا من خلال (ضرورة) غيابه. من هنا لم تبدع مذاهبها الكبرى إلا باعتبارها **أفضليات**، تشتق كل قيمتها من كونها تعرض نفسها كمناهج للحقيقة، أي كطرق **معيارية** للوصول إلى الكائن، باعتباره يمثل مآل الرحلة المعيارية كلها. وعندما جاء التأويل لم يضع حداً للميتافيزيقا باعتبارها وظيفة معيارية في جوهرها. لكنه **حكم** على مجمل الأقنوم الميتافيزيقي بعجزه التقني، إن صح التعبير، عجزاً كلياً عن مقاربة الكائن. فالتأويل لم يبارح المعيار بل أكده وجذّره أكثر. لكنه عَبَّرَ عن هذا الموقف بأقوال مغايرة. فالتأويل عند أستاذه الثاني المختص **غادامير**، التجأ إلى الفن باعتباره الحقل الأقرب إلى معيارية بدون معايير مُقَنَّنة[15]. ليس العلم، ولا حتى الفلسفة، يمكنهما أن يقدما جنة حقيقية للتأويل كما يفعل الفن. وبما أن مصطلح التأويل وارد أصلاً من (تفسير) الأناجيل الدينية، فإن الفن يقدم نفسه موضوعاً موازياً مغايراً للتفاسير المنصبة على النصوص التقديسية. والنقلة الفكرية هي في جعل التأويل ينفصل عن القدسي، وعن كل موضوع حتى لو كان الفن، ليصير موضوع نفسه، أو **ذاتيّ الموضوع**. ومع ذلك فالنموذج الفني يظل أقرب ما يكون إلى هذه الخاصية. لأن الفني هو المبدَع الذي لا يمكث في آثاره إلا ترميزياً، لأنه مبارحٌ لها باستمرار. الفنيّ هو معياري كذلك ـ كالميتافيزيقي سواء بسواء. لكنه لن يكون منهجياً، ولا **تَنْمذجياً**. ومن هنا فإنه مضطر أن يطرح في كل أثر له معياراً اختلافياً، لا ينطبق إلا على الأثر الذي أتى به. معياريته تلك تدمّر أهم خواصها، وهي عموميتها. الفني كمبدَع ينخرط في معيارية تخصُّ مفردتَه وحدَها، بقدر ما لا تخصّها حقاً ـ لأنها تشفّ عن ذاتيّ الإبداع.

من هذه الإشكالية الدقيقة استطاع التأويل ـ وعلى طريقة **غادامير** دائماً ـ أن ينزاح مما يشتغل عليه من نصوص قدسية، وحتى فنية، أو فكرية وسواها، إلى الانهمام بذاتية هذا الاشتغال عينه. وحده يصير أقرب إلى كيانية ذاتيّ **السؤال**، وأبعد عن صيغة: أجوبة الأسئلة، أو أسئلة الأجوبة. فالتأويل هو نصّه وتناصّه معاً. ولا يدخل، يفصل يصلُ، ما بين الحدين إلا التأويلُ عينه.

في هذه الذروة يشارف التأويل فضاءه الرحب. لا يستطيع أن يبارح المعيارية تماماً إلا وهو مصطحب معه تاريخَها الكامل، (تلك) الميتافيزيقا. امتيازُه الحقيقي عن أن يكون مجرد مذهب، أو عقلانية، تزيح عقلانية أو مذهباً آخر، حسب إيقاع

تحقيبات الميتافيزيقا نفسها، هو أنه كتأويل، إنما يأتي ببديل التمذهب في مجمله. لكنه لا يمكنه أن يذكّر باللامفكَّر به، إلا وهو يستعيد المفكَّر به عينه. فالتأويل ميتافيزيقا مضادة، أهم امتيازاته كونه يعرف أنه كذلك. فلا يبرح ما يختلف عنه، إلا ليعيد استحضاره مطابقاً لذاته، واختلافياً عنها في آن واحد.

لذلك لا يمكن القول إن التأويل زمنٌ تالٍ على (تلك) الميتافيزيقا، لا يشكل مساحةَ مابَعْديّتها. إنه بالأحرى لا يزال يعيش زمنها الأول، محترِفاً اختراقَ حُرماتها، والتطفل على حميمياتها، نابشاً أسئلتها الدفينة تحت استيهاماتها الأفلاطونية الكبرى التي لم تَنْجُ منها أية مذهبية، إن لم تتخذها نبراساً أعلى، كما هي إشاراتُ قُمم العقلانية الحداثوية. التأويلُ يكتشف أسئلة (تلك) الميتافيزيقا المدفونة تحت أجوبتها الكليانية. قد يقارب منطقة **السؤال**؛ يلمحه، ويبشّر به. لكنه يتراجع دون ممارسته كلما أوشك على اقتراف الادعاء: الإمساك بإشارته الأولى. ذلك أن التأويل كحقبة لمابعدية (تلك) الميتافيزيقا قد تشق الطريق نحو تلك الإشارة الأولى، لكنها لا تعبّده، كي لا تضطر إلى السير عليه وصولاً إلى وطن الإشارة، حتى لو كان سير التأويل ذاك فتحاً مبيناً، وريادة غير مسبوقة.

قد يقال إن ذاتيّ التأويل يفتح على ذاتيّ السؤال، لكنه لا يتحد به تماماً. لا يقبل بإلغاء نفسه، والانخراط في مغامرة المغامرات، إلى حد المجازفة الأخيرة. ذلك أن اللحظة لا تزال نيتشوية خالصة تقريباً، وإن اعتدى عليها الكثير من أقنعة التزوير، التي أتاح بعضها التأويل، بما يحتمله من اللايقين وتداعي التخوم. بما أن التأويل يسعى إلى مَنْهَجَة التفكيك النيتشوي، بطريقة غير منهجية تماماً؛ فيكسر عقد الخوف من الصيرورة واحتقارها، والتعالي عليها، باختلاق وصَبِّ النمذجيات المفارِقَة ما فوق سطوحها؛ ثم التفاضليةَ Paradigmatiques، وسط محايثتها عينها، وخاصة مع فورة «العلوم الإنسانية» ـ التحليلنفسية، واللسانية، والاجتماعية، الإناسية والأقوامية إلخ . . ـ فقد أثبت التأويل خصوصيته المعرفية والأنطولوجية، و(شمولية) هذه الخصوصية فوق تلك الأرض العراء المتروكة والمجهولة، والممتدة ما بين الحتميات الفيزيائية، والدوغمائيات الميتافيزيقية والغيبية، والتي نمت وترعرعت في مراحلها أسطراتُ العلوم الإنسانية، وغطتها بمنهجياتها الغنية الجديدة.

لكن استنفاذ هذا الحقل المعرفي الجذاب، لمعظم أسطراته التي اختلقها وعاش عليها طيلة الربع الثالث من القرن العشرين سرعان ما أدخلها في عداد تصفيات هذا القرن لمعظم قصصه الفكروية الكبرى، اختصاصِه المميز.

* * *

كأن القرن العشرين كان قرناً نيتشوياً بمعنى الكلمة. كان حقلاً تجريبياً رهيباً

لذروية القيم وانهيارها. تلك التي كشف **نيتشه** عن كونها تؤسس هيكلة (تلك) الميتافيزيقا، وتعبر عنها بالعقلانيات، سواء منها المثالية أو التجريبية الواقعية. وقد غطت تمفصلات المشروع الثقافي بين العقل والعالم، وأنتجت تحقيبات ماقبل الحداثة، والحداثة، وما بعدها. وسمَّى **هيدغر** قصةَ التحقيب في ذاته، تاريخاً لنسيان الكينونة، وتماديه إلى تخوم نسيان نسيان الكينونة. أما اللحظة النيتشوية فهي التي أعلنت عدمية هذا التحقيب. فالميتافيزيقا ليست سوى نظام أنظمة معرفية واحد يرجع إلى منظومة معينة من القيم. وهذه المنظومة اخترعت جهازاً خارقاً سمَّته العقل. وقدَّست إنتاجاته كعقلانيات مداهمةٍ لمجهول العالم، ومحقِّقةٍ فيه فتوحاتٍ كبرى: اعتمدت التقانة **كعقلانوية** أداتية شمولية، قادرة على تغيير الموضوع والاحتياز على أسراره، وتكريسها لصالح ذاتوية إطلاقية تحاول إعلاءَ تشميلياً لذاتها، يوازي شمولية الكون نفسه. لكن الذاتوية تلك لا تستطيع موازاة الكون، فتطرح نفسها بديلاً عنه؛ تدأب على إعدام متماد لظهوريته. تخترع ألاعيب الحجب والكشف، الباطن والظاهر. يتبدد الظاهرُ الظاهرَ، من أجل الظاهر المحجوب. وبين حدي هذا **التفريق** نما وترعرع جهاز التمييز، باعتباره مصنعاً لتفريخ ثقافة الثنائيات، وفرضها على كل نص، كتناصّه الوحيد الممكن. بمعنى أن **(أفعل التفضيل)** صيغة متطفلة تدخل على صيغ بقية الأفعال، لتختلق، تفرز وتصنِّف وتنضِّد أشباحَ وقائعها كقيم، لكنها بدائل عن هذه الوقائع؛ تحجب ظهور الوقائع، لتبرز (خفاء) اللاوقائع التي تسميها معاييرَ وقيماً. من هنا جاءت عمومية (تلك) الميتافيزيقا. فإن أفعال التفضيل والمفاضلة تطرد وتطارد أفعال الوقائع، كحادثات نفسها أولاً. وليست اللحظة النيتشوية سوى التذكير بخامية المايحدث؛ وكل ما كان يحجب هذه الخاميّة إنما يسرق حادثة العالم الأصلية؛ وبالتالي يعدم السؤال تحت أكوام هائلة من الأجوبة. والجواب إيجاب دائماً حتى ولو حمل صيغة السلب والنفي. يضع حداً لحدوث العالم، بالجواب الذي يحسم وينفي كل ما عداه. إذا كانت الكينونة تمتنع على كل تعريف، فقد تأنس فقط إلى عنوانها الآخر الضائع، لكنه (الراهن) دائماً، وهو: السؤال. أو (هذه) الميتافيزيقا الأخرى التي تبرأ من أسمائها المعهودة.

لعلَّ أوّل وآخرَ ما يُسْأَلُ عنه إزاء **عُزْي العالم مجدداً**، هو: **النداء على الفكر بما يرجع إليه وحده.**

الهوامش والمراجع:

(1) التكون في الصيرورة لا يمكن الحدس به إلا كلحظة تكثيف، تشكل طية، أو طوية افتراضية Virtuel وليس إمكانية Possible أو Potentiel. فالتكثيفي هو من مادة الإنسراع، أي الحركية التدفقية التي تعطي ثمة پروفيلاً عن الصيرورة، يفقتد ملامحه ما أن يتم انتزاعه منها. ويرجع الفضل إلى مصطلح الطية الذي عرضه دلوز في كتابه، غير المقروء تأويلياً بعد كأكثر كتبه:

Deleuze: **Le Pli. Leibniz et le baroque,** ed. Minuit.

(2) يقول دلوز في كتابه: **الاختلاف والتكرار**: «ليس التكرار تشابه **الواحد**، كما أنه ليس تشابه المتعدد» (ص 164). غير أن عبارة الواحد الكل، تحل بالضرورة محلّ كل من حديها منفرداً، أو حتى في نوع من علاقة مع الآخر. ونحن هنا بدورنا نسترد هذا المصطلح لنشتغل عليه اختلافياً.

Deuleuze: **Différence et répétition,** P.U.F, 1969, p. 164, et des suites.

(3) يعود إلى لايبنيتز التأكيد على العلّة الغائية التي جعلته يعتقد أن الكون يسيّره نظام «جَعَلَه هو الأفضل بين العوالم الممكنة». لكن دلوز في كتابه Le Pli حاول أن يستعين بشبكية المونادات ـ جواهر بسيطة حركية ينحل إليها كل شيء كما اصطلح عليها لايبنيتز؛ جاعلاً منها، أي دلوز، شبكية واقعية مادوية للصيرورة عينها. عبّر عنها بوحدات تكثيفية دعاها بالطية.

Deleuze: **Le Pli,** ed., Minuit.

(4) **الراهن** L'Actuel هو غير تجسد الواحد في الكل. وقد التقط نيتشه دلالته المغايرة. أعطاه فورية **العود الأبدي**، بديلاً عن حضور الكينونة حسب التداول الكلاسيكي. ولكن هيدغر الذي آل على نفسه استرداد ترميزية نيتشه الشعرية إلى الاصطلاحية الفلسفية، أعاد الكينونة إلى مركزيتها المفهومية/ الوجودانية. وأما دلوز فقد حاول أن يكون إغريقياً حتى أكثر من هيدغر، فاصطلح على الحافة التكثيفية ما بين الكاوس واللوغوس، من خلال: الواحد الكل. وأما أنا، فأتشبث بـ: **الراهن** مجدداً باعتباره **محلّ** السؤال.

يُراجع كتاب «ما هي الفلسفة» لدلوز، الترجمة العربية الصادرة عن مركز الإنماء القومي ـ المقدمة..

(5)(6) قيل عن غادامير إنه أعاد فلسفة هيدغر إلى المدنية، عن طريق فلسفة التأويل. ذلك لأن الكينونة المنسحبة جددت تصور الكاوس إغريقياً، عند هيدغر. ولكن دلوز لم يتوانَ عن استحضار فكرة الكاوس، وتشغيلها، برياً أو مدنياً من جديد، وبديلاً عن كينونة هيدغر. أنظر كتابه الأخير خاصة: **ما هي الفلسفة** ـ الفصول الأخيرة.

(7) يتردد مصطلح الافتراض ـ الافتراضي La virtualité-le virtuel، مع القفزة الهائلة التي حققتها البرمجة الإلكترونية. ذلك أن الكومبيوتر يمكنه أن يبتكر أنساقاً لا تنتهي انطلاقاً من مُدْخَلات محدودة. لكن الافتراضي يجد فيه دلوز تحرراً من مفهوم الإمكان، والإمكاني Le potentiel, le possible الكلاسيكي. إذ يخترق الافتراضيُ الواقع دون أن يفقد إمكانه. يغادر دور المرجع أو الأصل المرتبط بمفهوم الإمكان، منذ ثنائية الوجود بالقوة، الوجود بالفعل عند أرسطو. ويغدو مقابلاً حدثياً للصائر. وهو ما نقصده في هذا النص.

Deleuze: **Différence et répétion,** pp. 269-274.

(8) Ibid.

(9) يتلامح مفهوم القبفلسفي لدى فلاسفة التأويل أو الاختلاف تحت ألفاظ عديدة. لكنه يتخذ كيانه اللفظي والمفهومي خاصة عند دلوز وفي عمله الأخير: **ما هي الفلسفة**. وقد يخرج عن كونه تسمية أخرى للكاوس، وهو في حالة المواجهة مع اللوغوس. ونحن بدورنا نلح هنا على كون القبفلسفي ليس مصدراً للفلسفي، ولا يشكل مرتبة معيارية بالنسبة له. لكنه يذكره بتخومه غير المستقرة بعد.

(10) M. Foucault: **La pensée du dehors.**

(11)(12) قد تكون العلاقة الجدلية بين الواحد والكل أقرب إلى علاقة وحدة الكينونة وتعدد الأسماء، وفي حين كان الفيلسوف يلقى نفسه مضطراً للاختيار بين أحد الطرفين كنقطة انطلاق على الأقل نحو الآخر، فإن السؤال كما نفهمه هنا، يتناول الواحد الكل من خلال سيولة الصيرورة بحيث يتضاءل كل فعل مفاضلة بينهما. فلا يتمكن مقاربتهما سؤالياً إلا كأحوال وجود، وليس كاستقطابات معيارية. وذلك هو الفاصل بين الميتافيزيقا وما بعديتها التأويل الذي سيأتي عنه الحديث تالياً في هذا النص.

أنظر خاصة كتاب غادامير الأساسي في ترجمته الحديثة:

H.G. Gadamer: **Vérité et méthode,** Trd. de P. Fruchon, J. Groudin et G. Merlio, ed. Seuil, Paris, 1996.

(13) Giani Vatimo: **Au-delà de l'interprétation,** ed. De Boech, Université, Coll. Le Point Philosophique, Paris, 1997, voir pp. 11-12.

(14) Ibid., p. 22.

(15) اعتمد غادامير بخاصة في كتابه: **الحقيقة والمنهج**، على قراءته الجديدة لنظرية الأدب بخاصة، من خلال ثورة الرومانسية، الألمانية بالتحديد، من أجل إعادة تمعين العلاقة مع التراث، باعتبار أن الرومانسية اعتبرت نفسها ثورة على التراث، كيما تجعل من نفسها تأويلياً تراثاً آخر مختلفاً. أنظر كتابه الوارد سابقاً.

ماذا يعني أن نفكر اليوم؟

I

كيف التفكير في اللاتفكر به بعد

كيف يحق لي أن أقول عن فعلٍ ما أقوم به، إنه فعلُ تفكير. وهل هذا الفعل يشبه سواه من الأفعال حتى يحقّ لي أن أدعوه كذلك، هل هو كفعل الأكل والشرب والمشي. المرء يقول إنه يفكر. وينتظر المرء الآخر تتمة للعبارة. إذ إنه ليس وارداً أن يسكت فعل الفكر عما يفكر فيه. فلا بد دائماً من إتمام العبارة، كأن أقول **إنني أفكر في هذا** الموضوع أو ذاك. فالتفكير من الوجهة النفسية هو فعل يقع على حالة أو وضع أو شيء. ولكن الكوجيتو الديكارتي، ربط فعل التفكير بالذات التي تقوم به مكتفياً بهذا الربط عن تحديد الموضوع. (أفكر)، في عبارة الكوجيتو، لفظٌ يجيء مكتفياً بذاته. وقد يكون صيغة تصريفية لفعل فكّر يفكر، ومن خلال ضمير المتكلم. والتصريف النحوي هنا يفيد في إكساب الفكر كياناً وجودياً. وهو الأمر الذي يجعل من الفكر **شكلاً**، مستنداً إلى كائن. والكائن نفسه لا ينتأ كمخاطب ولا كغائب، بل كمتكلم. ولكن المتكلم هو بدون شخصية متعينة. هو شخص لكنه ليس اسماً متعيناً. وقد لا يكون فاعل التفكير مقصوداً لذاته. بل هو الفعل الذي يأتي كمصدر، وليس كفاعل.

هذا لا يعني أن الكوجيتو أكسب الفكر تصريفاً نحوياً أنطولوجياً. نقله من الاسم العام إلى فعل مرتبط بذات. أدخله الزمان فحسب لكنه مَنَحَهُ، من خلال هذا التصريف، تحرراً نسبياً من الموضوع. «أفكر»، هو أقنوم قائم بذاته. والمفعول هنا ليس مستوعباً بالفاعل. إذ إن **الأفكَرُ**، هو فاعل ذاته وموضوعه في آن. وهذا ما يميزه عن العبارة السائدة: أفكر أن أفعل كذا، أفكر في هذا أو ذاك من الأمور.

الأفكر يخرج من صيغ التصريف النحوي لكي لا يأتي كأفعال تنتظر إنجازات معينة في سواها، ما عدا ذاتيَّ إنجازها. الأفكر، بذلك، أصبح، من دون بقية الأفعال، يؤسس حدس الوجود، بما هو أعمق من كل برهان تحليلي أو تركيبي

على إثبات الكينونة. هو الفعل الوجودي بامتياز الذي ينقل عتبته الخاصة إلى عمق كل بيت. ويبقى خارجه في الوقت عينه.

سؤال: ماذا يعني أن أفكر اليوم؟ يسكت عن الموضوع (بماذا أفكر) ويتناول (الأفكر) كفعل لا يقع إلا على ذاته. ولكنه يَحُدُّهُ زمن معين وهو: اليوم. كأنما يعني الأفكر اليومَ، هو غيره الأمسَ مثلاً، أو في أي زمن آخر. فالتعيين لا يأتي من الموضوع، إذ لا حاجة له، بل يكتسبه من اللحظة فقط. ومثل هذا التعيين لا يدخل صلب العبارة، لكنه يقدم لها ثمة پروفيلاً فحسب، يساعد العبارة على تكوين حضور ما. لكن هذا الحضور لا يخصّصها، بقدر ما يمنحها ثمة حافّةً. ذلك هو التغيير الذي يطرأ على الكوجيتو الديكارتي، يجذبه من سياق التصريف الأنطولوجي، إلى التأشير الحدثي.

كأنما التفكير اليوم هو غيره بالأمس مثلاً، أو غداً. ولكن هل يتعلق الأمر بتغيير الفكر. وكيف لنا أن نصادر على هذا الموضوع دون أن نعيره انتباهاً. فإذا ما حُذف ذلك التعيين الزمني من سياق العبارة، فإننا نعود إلى سؤال الفكر عينه، وما يعنيه هو، بصرف النظر عن موضوعه، وكذلك عن أحواله عبر آنات الزمان. وقد يذكرنا حينئذ بعنوان **هيدغر** الشهير: **ماذا يعني أسم الفكر**، أو ما هذا الذي ندعوه تفكيراً.

فإن سؤال الفكر لذاته قديم. وقد كان دائماً المرجع الأخير للفكر بعد ترحاله الدائم في أسئلته للأغيار. والتغيير الذي قد يطرأ على سؤاله إنما يأتيه من تعيين ما يأتيه من خارجه. فالعبارة الراهنة تحمل اختلافها إذاً. إننا نود أن نعرف حقاً ما يعنيه تفكير الإنسان في هذا الحاضر. الحاضر المداهم ينبغي له أن يجيء جديداً. فهل يصير الفكر نفسه إلى شيء من الجدة. لكن السؤال كأنما يبرّىء الفكر من إنتاجاته السابقة. كأنه يطالبه أن يقدم استحقاق ذاته بصرف النظر عن إنتاجاته. فالسؤال لا يتوجه إلى نقد بعض هذه الإنتاجات. لا يتصدى لفكرة محددة، لمذهب، لإيديولوجيا. وبالتالي فإن الفكر هنا يسأل نفسه متغيراً عبر آنات الزمان. فالتغيّر الوحيد الذي يمكن أن يطرأ على الفكر من داخله، وليس من خارجه، هو الزمان. لكن الفكر لا يعرض نفسه خلال آنات الزمان. إنه لا يتجاوزه كيما يعود إلى الالتقاء به في لحظة أخرى. لا يمكن القول إن أحدهما، الفكر أو الزمان، هو بمثابة الجوهر بالنسبة للآخر الذي هو العرض. فكل منهما يحيل إلى الآخر دون أن يتجاوز نفسه. وإذا كان ثمة من دلالة للتجاوز في هذا السياق فهو أن الفكر عندما يحيل إلى الزمان أو بالعكس، فإن كلاً منهما كحد ـ وليسا هما كذلك، أي كحدَّين، أبداً ـ إنما يعبر عن احتياجه الآخرَ كاحتياجه ذاتَه. ولا يمكن إدراك هذه العلاقة التآخذية بين الفكر والزمان، إلا من خلال الحادثة. أي أن التآخذ ليس تمعيناً تجريدياً. لكنه **فعل حضور**.

إن عبارة: التفكير اليوم، تطرح حدوثاً، يتشخص حضوراً. ومع حادثات العالم يتوقع المرء ضرورة أن **يحدث** ثمة فكْرٌ. وإلا لبدا الأمر كما لو كانت تلك الحادثات لا تحدث حقاً، وكما أن العالم يكفّ عن كونه نفسَه؛ فإن انبجاس حالةِ تآخذٍ حقيقي بين الفكر والزمان يؤذن بحادثة ما، يسترد العالم خلالها وجهاً حضورياً. فما يعطي دلالة أولية لتسآلنا: ماذا يعني أن نفكر اليوم، هو أن العالم يَنْتَأُ له ثمة حدوثٌ، يصير له وجه ما. ومن المفترض أن المتسائل يرى الوجه، يحسّ هجوم الملامح والنظرات، وغمغمة الكلمات. يحضر ويدفع سواه إلى الحضور بطريقة ما. لكن، مع ذلك، ما يجعلني أفكر، هو غير ما يجعلني أتساءل عن معنى تفكيري اليوم. والفاصل بين الحادثتين هي حادثة ثالثة، تنشأ عن إدراك يخص هذه الحادثة الثالثة وحدها. ليس من الضروري كلما أثارني موضوع لأفكره، أن أفكر هذا التفكير عينه في آن معاً.

العالم الذي يفرض حضوره من خلال وجوهه وأصواته و.. حادثاته، لا ينتظر حضوري فيه. وما أتأمله فيما يدفعني إلى تأمل حادثاته ليس شيئاً زائداً عن اللزوم. إنه يمنحني اللحظة التي أشعر فيها وأتلقّى إشارة عن وجود الضفة الأخرى. إنها **إشارة الجَسْر** التي تعيد صلتي بالبحران المبحر حولي في كل اتجاه. وعندما أشرع في تسآلي عن الجَسْر، وما يُجْسَرُ عليه، وإلى أين امتداد الجِسْر، وأين وما هي ضَفَّتُهُ الأخرى، فإنني قد أسمي حالتي هذه انهماكاً في تفكّر العالم أو في إبحاري فيه، وإنقاذي واستنقاذي من أعاصيره وأغواره. ومع ذلك أسمح لنفسي أن أتفكر في: تفكري العالمَ هذا، بقدر ما يبدو هذا النوع من السماح نافلاً ولا لزوم له. إذ يحق لي أن أقيم هذا التسآل: هل أمكن تفكّرُ الشيء أو العالم، لو لم يكن التفكر في هذا التفكر عينه ممكناً أصلاً؟

ما نريد قوله على عجل إن فكرة الشيء ليس من الضروري أن تأتي مساوية له، فقد تزيد أو تنقص عنه كماً وكيفاً؛ ذلك أنها حين تصوّره إنما تصوّر نفسها معه، أو من خلاله. وما يقتطعه الفكر من العالم، قد يدعوه بالأفكار، أو الصور. لكنها هي في واقعها حادثات. لأن تفكّر الشيء هو الانخراط في واقعيته، بما يمكن أن يشكل حدثاً جديداً. والفلسفي يجعل من حقه إخضاع حادثة الشيء كفكرة أو صورة أو مفهوم، إخضاعها لإعادة التفكير فيها بالذات. ذلك أن الفلسفي يضاعف حادثة الشيء، **بالشيئية** التي جعلته كما هو. إذ إن الشيء هو عينه قبل أن يكون **حادثَـ ـه**. ولا يصير إلى حادثته إلا بمضاعفته بالشيئية التي جعلته كما هو، وليس شيئاً آخر. ولكن ينبغي ألا يؤخذ فعلُ (جَعَلَ) هنا، على محمل العلاقة السببية؛ فالشيئية طريقة في مفهمة الشيء وليس في إنتاجه.

تسآلُنا عما يعنيه الفكر اليوم، قد يحرم الفكر من شيئية الشيء موقتاً على الأقل.

إذ أن الفكر هنا يسأل نفسه وليس شيئاً آخر. وسؤال الفكر لنفسه حَسِبَهُ الفلاسفةُ موضوعَهم المفضل دائماً. ومع ذلك كانوا يطلبونه عبر أقانيم أخرى: لاهوتية وكونية وحتى مادوية طبيعوية. ولم يحدث أن يرى الفكر نفسه خالصاً من أقانيم يخترعها ويتماهى معها، أو من شيئية الأشياء، إلا نادراً. وعندما أُتيح له مثلُ هذا الموقع، فقد نحا مَنْحَى الإبستمولوجيا. صارت له جاهزية المعرفة. اكتشف الفكر نفسه **كعقلٍ** باحث عن الأشياء، صانع للمعارف. وكاد **العقل** أن يحتل صفة المرجعية بدلاً عن الفكر. بقدر ما يتقدم العقل فاتحاً مغاليق الأشياء أمامه، بقدر ما يتراجع الفكر، أو يتمّ نسيانُه. فالعلاقة قائمة بينهما، لكنها التباسية. ولا يُستنجد بالفكر أو يُنادَى عليه قائماً بذاته مستقلاً إلا عندما ينكر المعرفي ذاته، وتعود إلى الواجهة إشكالية الشيئية موارِبةً للأشياء، غير متحدةٍ بها تماماً.

العقل وجد في العلم، الطبيعي منه بخاصة، ضالّته المنشودة؛ يمدّه بجنةٍ لا تنضب من المعارف. أما الفكر فقد بقي بدون موضوع. ليس لأنه يتجاهل العلم. بل لأن العلم لا يستنفذ سؤاله. إنه بالأحرى يضيف أسئلته الخاصة بما يخصّ موضوعه، ويتعداه في الوقت عينه. فالعلم يغطي ساحة الأشياء. يشارك في انبجاس حادثات الفكر، لكنه لا يستنفذها. وقد لا يقرُّ العقل بهذه الوضعية. وعندما يذكّره الفكر بها يحيله إلى مسألة نسبية المعرفة. بمعنى أن العلم لا يحتاج إلى غير نظريته كيما يعْقِل العالَم. ومع ذلك فإن الفكر لا ينكر عليه ذلك؛ إنما يسمي حصائل العلم بالوقائع؛ في حين أنه هو، الفكر، يسعى وراء **حادثاته**. وقائع العلم وحادثات الفكر لا يشكلان حدين لثنائية. لكنهما يقدمان طريقتين في رؤية الشيء. فالعلم يعيد إنتاج الشيء كمعرفة. والفكر يذهب من هذه المعرفة أو بدونها إلى شيئية الشيء. فليس يكفي الفكر أن يلتقط الشيء: أن يعرفه ويفهمه، أن يكتشف واقعته كقانون علمي فحسب؛ إنه لا يتعامل مع **الوقائع**، لكنه يبحث عنها **كحادثات**. والمسافة المفهومية بين الواقعة والحادثة ليست شاسعة. بل لنقل إن المفهومين يتنازعان معاً المقعد الواحد. لكن في حين أن العلم يقبض على (الشيء) ويسجنه في قانونه، فإن الفكر يلتقطه ويطلق سراحه في الآن عينها، عبر الشيئية، وما سواها كذلك.

العلم يضع نهاية الشيء عند حدود وظيفته، قانونه. والفكر لا ينهي الشيء ولا ينتهي هو منه. يدخله في تشكيل حضور ما. يحركه، ويكشف فيه حركيته. يُشغّله ملء شيئيته، وما يطفح منها كذلك. يلتقيه ويسميه: حادثة. والتقاء الفكر بشيئية الشيء يخلق من الالتقاء، من اللقيا هذه، حادثة. تُحَدّه وتتجاوزه معاً.

لأن التفاحة تثبت داخل قانونها العلمي، لكنها تختلف في أحوالها اللامحدودة، عبر تناولها الإنساني. التفاحة متدلاةً من غصنها هي غيرُها في لوْحةٍ، هي غيرها

هدية الخطيئة الأولى، هي غيرها للجائع، هي غيرها لمكتشف ألوانها ومتعشق روائح عطورها. في كل حال تلتقطها الحواس وتتعامل معها بانفعالات وغايات صغيرة متباينة. فالتفاحة في علاقاتها مع الكائن تتخلل حدوثه، تغدو حادثة، ومختلفة عن نفسها في كل مرة. فكيف إذا ما **أحدثت** التفاحةُ قصةَ سقوط الإنسان إلى العالم مثلاً!

والشيء ليس الثمرة أو الحجر أو الطائر، أو كل ما يندرج تحت مسافات الحواس وما يتعداها. ليس هو المادي فحسب. ولكن هو هذا العالم الذاتي، والذاتي الموضوعي، الذي ينضوي في حدود هذا الداخل، ما وراء اللحم والعظم. هو ما يحسّه ويأمله ويجزع منه ويضمره، ويؤلمه، ويزدهيه هذا الكائن: الإنسان ـ العالم. كل ما يعتريه يقلبه إلى حادثة، يدخله إلى حدوثه بالذات. فكيف إذا ما ارتقى الشيء إلى الفكر. فأية حادثة تلك. وأية حادثة تلك التي يصير شيؤها من شيء الفكر عينه، أخيراً!

فالفكر تسآلاً للفكر، ليس تجريداً باحثاً عن تجريد آخر. إنها لحظة انبجاس الفكر عينه كحادثة ذاته. ماذا يصنع الفكر بالعالم. إنه يحدث. ومع الفكرة يولد الفكر عالمياً. ويحدث العالم اختلافياً. وليست هذه الصيغُ هي من أفعال التفضيل والمفاضلة. والحادثة هنا ليست العظمى أو الدنيا. ولكنها لحظة تكثيف في الإنسراع، في الحراك الشامل الذي غايته هي في حراكه بالذات. وسؤال: **ماذا يعني أن أفكر اليوم**، ليس ظرفياً زمانياً مفضلاً، إنه من طوارىء الحدوث. وكلُّ امتيازه أنه بدون امتياز أصلاً. صُدْفَتُه أنه يأتي على القول بدون فعل معين. ويطمح إلى أن يكون أداة تعيين طارئة لما لا يعرفه. إنه التسآل الذي يدعي، أو يطمح إلى الفوز بحافة ما، بنتوء موقت. في خضمّ المداهمة ينبجس سؤال: ماذا يحدث؟ وقد يقع لهذا السؤال أن يتملك من شيئيته بدون شيء ما، أو لا يتملك شيئاً على الإطلاق.

ماذا يعني أن أفكر اليوم؟ يعلّق سؤالُه ذاك ليس الأجوبةَ فحسب، بل ومعها الأسئلةَ المعهودة، يعلّقها في سلّة واحدة ما. ينفصل عن الأحداث والأقوال، ليسأل عن الحادثة، عن القول فحسب. قد تُدْهِشُ هذه البادرةُ، وقد لا تعني أو تعني أحداً. ولكنها قد تمتلك حقّها الخاص. وبسرعة يكتشف الجميع أن لكل منهم حصةً ما من هذا الحق.

فالفكر الذي هو حقُّ نفسه أولاً، يشاركه فيه كلُّ أَحَدٍ، كما لو كان الفكر تملّكاً خاصاً لكل أحد، دون أن يكون كذلك فعلاً. فلا أحد يستثني نفسه من الفكر، ولا يقبل مكاناً في هامشه، بل في مركزه دائماً. وهكذا، بالرغم من أن الجميع (يفكرون)، **ولكن ما أقلَّ الفكرُ حقاً**. أو ما أقل معرفتُنا به، أو اتفاقُنا على هويته:

من هو، ومن يكون، وكيف نلتقيه يوماً. فالفكر يسأل الأغيار، يجد نفسه أحق الآخرين بأن يكون موضوعَ السؤال في لحظة نادرة استثنائية.

ما هي مفردة الفكر

وكالعادة فإن الفلسفي لا يقنع بالبداهة المباشرة، بل يعتبرها غالباً من أغمض الأشياء. والفكر ومفرداته، هو وهي من بسائط الأمور عند تداولها. لكن فجأة يحدث ما لم يحدث حقاً. مفتاح الأبواب جميعها يحدث له أن يغدو مُستغلَقاً على قُفْلِه الخاص.

الفكر لا يعرف نفسه، أو أنه يتواضع تواضعاً سقراطياً فلا ينبس بجواب عن سؤاله لذاته، أو سؤال الآخرين عنه. وقد يتطوع (العقل) فيقدم أجهزة معرفية تدعي صلةً به. والعقل عادة عندما يفوز باختراع نظام معرفي ما، لا يقنع بجعله نظامَه الشامل فقط، بل يورّط الفكر معه بهذا الإدعاء. والعقل يفيد فوائد هائلة، أنطولوجية وتاريخية، من هذا الالتباس. وقد ينازع العقلانيون اللاهوتيين في المنافسة على استثمار الالتباس. ذلك أن اللاهوتيين يشرّعون بالنيابة عن إلّههم الغائب. والعقلانيون يبتكرون الأنساق المعرفية ويلقون مسؤوليتها على الفكر الصامت أو المصمَّت. والعقلُ يمتلك كلَّ يوم شهاداتٍ مادية مباشرة على نجاعته. ويصطفي العلمَ وحده ليكون مبدعَ هذه الشهادات. أما الفكر إذا ما أُتيح له نادراً، وفي لحظات من القطائع النادرة، أن يبدي رأياً، لما عناه شيئاً كونُ العلم يفكر بالنيابة عنه، أو أنه بالأحرى لم يفكر بما فيه الكفاية بعد. فالفكر منزاح عن الأمكنة التي تدعي الإمساك به بكليته. على العكس من العقل الذي يشتغل، ويفخر باشتغاله، على البرهان الذي يكافىء موضوعه، ويستوعب وظيفته. وبقدر ما يحقق العقل من فتوحات معرفية شاملة تغني رصيد العلم بخاصة، بقدر ما تعظم الحاجة إلى الفكر أكثر؛ كما لو أننا لم نفكر بما فيه الكفاية بعد، حسب تعبير **هيدغر** الشهير. فهو الذي ختم تفلسفه العظيم لهذا القرن العشرين ووضعه تحت هذا العنوان: العصر الذي يدفع أكثر إلى التفكير، لكننا لم نفكر خلاله بما يكفي بعدُ![1]. وكلمة (أكثر) أو (أقل) هنا لا تعني فروقاً في الكم والكيف. لكن المشكلة هي في الاهتداء أولاً إلى **الفكر**. إلى هذا اللغز الذي يمكننا أن نضبطه كفكر، وأن نسمي شيئاً ما فكراً، أو حالة من أحواله.

مفردات العقل موجودة متوفرة دائماً، ولكن ما هي مفردات الفكر حقاً. ليست هي الأفكار قطعاً، وإن كانت هي عملته اليومية. فالأفكار لا تتحدث إلا عن

نفسها، حتى عندما يدعي بعضها الإمساك بالفكر في جُماعه. ولعلَّ مثل هذا الانحراف هو من شأن بعض تلك الأفكار التي لا تستطيع لفت النظر إليها إلا إذا تَعَمْلَقَت وزيَّنت لنفسها مبدئياً الإحاطةَ بالمطلق، بكلية الفكر.

وهنا تلفتنا هذه الملاحظة، وهي أن المعرفي العلمي يحدد برهانه بالموضوع الذي يفسره؛ بينما نرى المعهود من الفكرة أو الأفكار، أنها لا تستطيع تسويق بضاعتها إلا إذا ما حاولت احتكار السوق كله لها وحدها، كبضاعة وعرض، وإلزام بالبيع من دون سواها.

إن الفكرة هي التي اخترعت تاريخياً وثنيةَ الحقيقة. تحتاج (الفكرة) في السوق إلى إلغاء صيغة الجمع لمفردتها. فالفكرة لا تقر **الأفكار**، ولا تصبر على وجودها في صيغة الجمع. والفكرة هي **الواحدة** التي تغتصب الكل. وتعتبر اغتصابها ذاك اتحاداً مع الحقيقة. وهكذا فالفكر نفسه هو الغريب الوحيد بين أفكاره. وضمير الهاء الذي يرجع إليه هو موضع الاستفزاز. ذلك أن الفكرة المحتاجة إلى سند الحقيقة، تحتج بالانتماء (إليه)، تتمسك بضمير الهاء لكي ترجع إليه. لكن حركتها نحوه، لاتلغي حركته هو نحوها، لأنه ليس هناك حركة أو متحرك. فهي الموجودة وحدها، وأما وجوده (هو) فلا يثير مشكلة عند أحد. فالفكر لم يكن موجوداً أصلاً، حيثما ادعت الفكرة التقاطه لكي تدعي فيما بعد الغاءَه.

الفكرة محتاجة إلى التشبث بإحاطة الفكر في منطوقها كيما تؤسس لذاتها ثمة سلطة. من هنا جاءت **وثنية** الحقيقة، وتنامت وتشعبت طقوسُ عبادتها. وبالرغم من الخلط العام بين الفكر والحقيقة، فإن اسم الحقيقة في حد ذاتها يملك طاقة جذب، ويولد ذخائر الولاء، وقد يُستخدم كالحسام الفيصل ضد الكذب أو الوهم والاحتيال. ذلك أن الحقيقة قوة اجتماعية قبل أن تكون لغة للفكر. والعقائد تمترست دائماً وراء أسماء الحقيقة، وأعطتها مضامينها الخاصة. وليس ثمة دين أو اعتقاد أو مذهب إلا وقدم نفسه إلى الناس أولاً على أنه تجسيد للحقيقة ومعيار لها؛ وذلك دون أن يعير أحد من الاعتقاديين انتباهاً إلى الانقلاب الحادث في علاقة المعتقَد بالحقيقة. إذ سريعاً ما يتحول الأمر من كون الحقيقة تؤسس المعتقد، إلى كون المعتقد هو الذي يؤسسها ويصير لها معياراً وحيداً.

ومثل هذا الانحراف/الانقلاب ليس موضع استنكار إجماعي من قبل المتعاطين للشأن الفلسفي. فإن اليأس من بلوغ الحقيقة، بالحرف الكبير، دفع البراغماتيين إلى اعتبار أن المعتقد هو بديل الحقيقة. أو هو حقيقةُ كل يوم؛ فالمتداوَل يكتسب شرعيته من قوة تداوله عينه، أي من قدرته على الإقناع. وهكذا فإن شائعات الأفكار، قد تعتمد على ذاتها، ودون أية علاقة بالأفكار التي تحب أن تقترن بها.

لكن سريان الشائعة قد يأخذ مكانَ ودوْرَ الإقناع. فالسريان هو **حادثة** الفكرة التي تنجي الفكرة نفسها من إكراهات الفحص والتدقيق، من مسؤولية الإقناع وموجباتها.

ذلك هو الميل الطبيعي لدى (الفكرة) كيما تحلّ محل الفكر. سريعاً ما تفرز حولها شرنقة المعتقد. والمعتقَد لا يقبل بأقل من ادعاء الحقيقة كاملة. لكن ليست كل المتداولات ـ بفتح الواو ـ هي معتقدات. إنه المتداوَل، أو وحدَه التداول، هو أرحب من أن يقبل بأسره في خانة المعتقد وحدها. ذلك أن المتداول يسمح للمعتقد ولسواه في الجري هنا وهناك. إلا أن المعتقد يرفض هذا **الجزيَ** مقدّماً. فيطارده ويطرده من الساحات العامة والزواريب الملتوية. هنالك صراع يومي ضاج، ومستتر غالباً، بين المتداوَل والمعتقد. ولأن الأول أقل جموحاً وأكثر تواضعاً فإنه قد ينجو بحمولته الخفيفة أصلاً، ويتقافز ما فوق الحواجز الخافية والظاهرة. وهكذا قد تولد **ثمة أفكار ما** في غير مَظانّها المعهودة. وما دامت أقرب إلى المتداوَلات منها إلى المعتقدات، فإنها ستظل أقدر على أن تشي بالفكر الذي تتعامل معه بوسائله عينها، وليس بسواها قَدَرَ الإمكان.

ههنا يجول السؤال الفلسفي بين متداولات كثيرة من مثال الفكرة والحقيقة والرأي، والفكر نفسه، والعقل نفسه. والسؤال يُخرج هذه العائلة الفكروية عن قواقعها الاصطلاحية، ويعيد صلتها الطبيعية بحركية التداول وحدها. وهو يفضل التعامل معها تحت صفة متداولات، أكثر من أي تمعين آخر لها. ذلك أنه محتاج في كل مرة يلتقي بعضها، أن يرى لها حالات غير متوقعة. وسؤال: **ماذا يعني أن نفكر اليوم؟** ليس مجرد حالة واحدة من هذه الحالات فحسب، لكنه هو الذي يبني عتبات الدخول إلى كل منها، بما يجعل هذا الدخول ـ إليها، أو عليها بالأحرى، بمثابة خروج وإخراج لها من دلالاتها المسبوقة، التي أمست مُعْتَزَلاَتٍ لها. فما يدفع إلى الفكر أكثر، في هذا العصر ـ أو في كل آن حقاً ـ هو أننا لم نفكر بما فيه الكفاية بعْدُ. بهذا المعنى، وهو إعادة إطلاق مفردات الفكر كمتداولات، وليس كأقانيم. والتداول حصراً ليس هو البراغماتية (المذهبية) وإن كانت تشغل حيزاً واسعاً منه، بما لها من تطوراتها الدائمة داخل العقل الأنغلوسكسوني. فاللسانية استردّت التداول كمصطلح أشمل يمكنه أن يحدد أهم خاصية للغة، وهي كونها ممارسة تداولية. وحياتها الطبيعية هي في هذا التعاطي التبادلي بين الألسنة والعقول، بين الدلالات والتصرفات. فالتداولي يحدد وجوداً للقِوَى يوازي وجود الجسدي للإنسان.

وعندما يكون الهدف هو التقاط الفكر وهو يعمل ويحيا ويتحرك، ويظهر ويغيب كفكر، كجسديٍّ آخر له شفافيته التجسدية كذلك، فليس ثمة من سبيل إلى ذلك إلا التقاء الأفكار كأجساد كذلك، لها حيواتُها؛ وللحَيَوات تلك أهواؤها، وإغراءاتها،

عذاباتها، وأحلامها الممكنة والمستحيلة، وأخيراً لها مغامراتها الطائشة أو العادلة. فالفكرة هي حادثتها أولاً. وأما عقلانيتها، أو منطوقها المعرفي أو المعياري فليس إلا أمراً تالياً على حادثتها؛ إنه آخر ما يُرجع إليه في شأنها. فالتصويب والتخطئة عِيارِيَّتان مستعارتان. لا تحدثان للفكرة إلا بعد زوال حادثتها.

الجَسْرُ على اللامتعيِّن

التداول هو ساحات الحادثات، بيوتها ومُدُنها، شوارعُها وعالمها اليومي. والفكرة تلتقي حادثتها أصلاً كيما تصير فكرتَها، أي فكرةَ الحادثة، وليس العكس. والتفكير ليس فعلَ الأفكار وحدَها. أي لا يتوقف على استنباطها، وتراودها، وتنظيمها فحسب. ذلك هو نوع التفكير الذي هو أقرب إلى التأمل المجرد. وقد كان هدفاً لذاته مسيطراً على دلالة النظر الفلسفي. ولا يزال ذلك الضرب من التفلسف يحتج بضرورة الحيادية والموضوعية والتنزّه عن الوقائع اليومية، لدى صنف من **الخبراء**، بحسب ما يعنيه **هابرماز** من مصطلح الخبير، أي ذلك الباحث أو المختص التقني. أما التفكير بدون تلك الشروط القبلية التي تُفرض عليه، فهو ما يعنينا من طرحنا الراهن. وقد كان ارتباطه بسؤال **ماذا يعنينا التفكير اليوم؟** يردّه إلى الحدث. لكن ذلك لا يفيد أن يتعلق التفكير نفسه بالحدث، أي أن يكون **ذا ـ موضوع**. فهو، بالطبع، لا يمكنه أن ينفك عن الموضوع. هذا لا يمنع من أن نتوجه إلى التفكير باعتباره حادثةَ نفسه أولاً. وليس توجهنا هنا منطقياً ولا إبستمولوجياً. فأنا لا أريد أن أعرف هذا التفكير كيف يشتعل بجاهزيته الخاصة. لست الآن بصدد بحث في العقل المحض كانطياً. لكنني مُنْهَمٌ أصلاً أن ألتقي الفكر كحادثة نفسه. أي كتفكير. وكدت أن أحدده زمانياً، بهذا اليوم أو الحاضر. كما لو أنني أعيّنه على الشكل الآتي: **كيف أفكّر العالمَ اليوم؟**

هأنا ذا أراني أعود إلى ربط التفكير بموضوع هو العالم. لكن العالم كموضوع يعيد إنتاج اللامحدود؛ وبالتالي ينزع عن الموضوع خاصيته بالتعين. غير إن العالم يمنحني اللامحدود عيانياً وحياتياً. وبذلك يختلف عن اللامتعين تجريدياً. والفكر حتى يتمكن من الفوز بهذا اللامتعين عيانياً وحياتياً، فإنه لا يمكنه أن يدخل العالم ويتعاطى معه إلا بطريقته العالمية. وهذا ما يريد أن يعنيه سؤالنا الأصلي: أي كيف يتسنّى له أن يحدث حادثتَه عينها بطريقة تؤكد انتماءها إلى حدثان العالم، واختلافها عنه في آن معاً. فالفكر هو من أخصّ القوى الفريدة التي يتمتع بها الكائن الإنساني، بكونه لا يوجد إلا في سياق تحققه. أي وهو في حال التفكير. والحال هذه لا تتحدد بإنتاج الأفكار، ولكن بجعلها أصلاً حادثاتِ نفسِها.

وإذ كان عصرنا الذي يدفع إلى التفكير، أكثر من سواه، هو نفسه الذي لا يدعنا

نفكر بما يكفي بعد، فذلك، وبهذا المعنى هنا، فإنه لا يدع **الأفكار** تصير حادثاتِ نفسها. أو بعبارة أخرى: أن الفكر لا يصير إلى التفكير بما يكفي بعد.

ليس العالم هو الذي يستعصي على الفكر. لكن الفكر لا يزال يفتقد حادثته فيه. وهو لن يجدها قريباً. وليس المقصود أن يعثر على اللامتعين أصلاً. لكن إحساسه بهذا الافتقاد هو الذي يمكنه أن يضفي على اللامتعين (التعيّنَ الوحيد) الذي يتقبله؛ لا ينتقص منه أو يتهدده بما يعارضه. لكنه يجتذبه من غيابه ويمنحه ثمة حضوراً ما.

عند هذا المفصل تحدث تلك **الطَيَّةُ** التي اعتبرها **سقراط** ذات مرة مستحيلة. وهي أن افتقادك للشيء يعني أنك تعرفه (قبل أن تعرفه). وتلك هي التعارضية المنطقية الكبرى التي اعتمدها **أفلاطون** فيما بعد، لكي يؤسس عليها نظرية **عرفانه** المشهورة. فالمدخل إلى هذا الانشقاق الأكبر المؤسس للميتافيزيقا التقليدية، بين الشبه والمثال، اعتمد أصلاً على التعارضية المنطقية الإبستمولوجية، لينتقل منها إلى إثبات الثنائية على المستوى الأنطولوجي. **فالواحد** هو المُنزَّه عن **الكل** كـ (تعدّدي)، وهو **الواحد الكل** كحيز للأنطولوجيا وحدها. لكنها تلك الأنطولوجيا الهيكلية المتشبثة باللاتعين، والخائفة عليه من أي **حدوث**، خشية إنكساره وتصدّع هويته، وتشويه تجانسيته المطلقة بأي طارىء فارق، قد يُدخل لوثة تغييرٍ ما على تماثليته التامة.

أخرج هذا الفهمُ المنطقي الأنطولوجيا خارجَ العالم وجعلها نقيضاً له. صارت كل الدلالات نسبية أو تحريفية بالنسبة لدلالة اللامتعين. فالحادث عَرَضِيٌّ ولا يستحقّ أي اهتمام عقلي. لكن الفكرة هي همزة الوصل، هي الطيّة التي تجعل حافتيْ المتعين واللامتعين تلتقيان ولو لبرهة. **تحدث** الفكرة عندئذ ليس لأنها تتحدّى التصنيف المنطقي، بل لأنها **توجد**. أي أنها قادرة على فرض (تعيّنَها) ذاك كفكرة، على الذهن الباحث عنها، وقد يخترعها، أو على المتلقي الذي قد تبهره فُجائيتها. ولا يتمُّ تعيُّن الفكرة إلا بقدر ما تفتح في بنيتها كوة ما نحو اللامتعين. أما إذا طُمست هذه الكوَّةُ، فالفكرة تخسر نفسها، تنحدر إلى مجرد تصور. وعندئذ تخضع الفكرة كتصور إلى حاكمية مطابقتها لموضوعها أو عدمها. تصير إلى مجرد معرفة، أو معلومة.

هذه الكوَّة، الصلةُ باللامتعين، تمنح الفكرة شيئاً من الحرية، حرية المضاربة على الوقائع عينها بما يتعدى الوقائع إلى شبه مقترحات تعرض على الحقيقة، وتنادي على اسم الحقيقة. فالفكرة هي أشبه بطلب انضمام إلى صف الحقيقة كسبيلِ اعتصام مسبق ضدّ صفاقة الواقع ومداهمته المطلقة. ذاكَ أن الفكرة تراهن على الحقيقةَ

كواقعة تتجاوز المبذول من الوقائع المباشرة. كأن الحقيقة ليست معطاة. وهي دائماً محتاجة إلى فعل، استحقاق. والفكرة عندما تراهن على الحقيقة تتخذها ملجأ لها مقابل الوقائع، حتى عندما يحلو للفكرة أن تجهر بإعلان الحقيقة، أو الالتجاء إلى اسمها، فإنها لا تستثني نفسها من كونها واقعة، ولكنها تدعي واقعيتها أكثر من الواقع بالذات. إذ إن الأفكار عامة وبالجملة، تريد أن تبني عالماً لا يكتفي أن يكون موازياً لعالم الوقائع. بل يدخل معه في تشابك وتداخل وصراع. ومن هنا جاء جيل الإيديولوجيا الذي أراد من الأفكار أن **تغير** الواقع. فليس هناك محايدة بين العالمين. وأحدهما، وهو عالم الأفكار يشُنّ حرب اللامتعين على المتعين. إنه لا يتقبل الآخر كما هو. هكذا امتلأ تاريخ الفكر بمشاريع تغيير العالم. وأُتخم التاريخ بصراع الأديان فالإيديولوجيات. وجيلُ الإيديولوجيا ما زال متحكماً رغم ظهور الجيل الثاني الذي أعطى للفكرة ليس مهمة تغيير العالم، بل **فَهْمَهُ** فحسب أي تأويله. وأما الجيل الثالث الذي لم تره الدنيا بعد، وما زال في حكم النداء عليه فقط، فهو الذي لن يرفع شعار التغيير، ولا شعار الفهم من بعده، لكنه يريد أن **يُفَعِّل** الفكرةَ نفسها، أي أن يحولها إلى تفكير؛ أن يردها إلى جنينها الأول، وهو **السؤال**. ذلك ما يعنيه حقاً أننا لم نفكر بما يكفي بعد.

إن نقل الفكر من لاتعيّنه الأصلي إلى العقل، أو إحدى مهماته كالتغيير أو التأويل، واختزاله في جاهزية محددة منه، سريعاً ما يؤدي (أي النقل) إلى هذه الفاجعة المتكررة، وهو تغلّب المُنْتَج على المنتِج ـ الأولى بفتح التاء، والثانية بكسرها ـ ذلك لا يفترض أن الفكر يسبق أفكاره؛ لكن عندما يتشبث المجتمع بافتراض أن قيمة الفكرة تتجدد بقدرتها على تغيير الموضوع الذي تتوجه إليه، أو بما تقدمه من عدة الفهم والتأويل والكشف عن أسراره وأُوالية تكوّنه وامتثاله، فذلك يُعلي من العقل كمعيار، ويفقد الفكر كوجود؛ ذلك أنه ليس كالعلم قدرة على الجمع بين مهمتيْ: فهْم الموضوع وتغييره في آن معاً. فهو يقلبه من سرِّ نفسه، إلى معرفة. والمعرفة، رغم حمولتها الذهنية/الواقعية معاً، إلا أنها حكم تفاضلي بالدرجة الأولى. ولهذا قلنا إن الفكر لا يفكر كِفايةً، كما أننا لم نقل إن العلم لا يكشف عن معارف وظيفية بما يكفي حاجة الإنسان إلى سيطرة أوسع على مجاهل الطبيعة والكون من حوله. بل كل ذلك يؤكد أن الحاجة إلى الفكر هي في تعاظم أكثر فأكثر، مع تقدم المعرفة العلمية وليس مع تأخرها. ليس ذلك لأن الفكر في هذه الحالة إنما يحس عجزه عن مجاراة العلم، ولكن بالعكس يحس خواءَ أعظم مع كل ما يدعي العلم أنه يملأه ويمتلىء به.

ذلك لأن ما يدفع إلى الفكر أكثر هو ما لا يريد أن ينفك عن الفكر؛ بل تتعاظم حاجته إليه بقدر ما يتضاعف لديه حسُّ افتقاده. وليس هذا إلا لأن المفكَّر به لا

يزال ينتظر **هِباتٍ** أكثر أو أعمق وأبعد، تنهال عليه من جانب اللامفكَّر به بعد؛ ولأن كل فكرة، على عكس المعلومة المحدودة، تتوقع عوناً ورعاية من هذا الذي تخشى أكثر ما تخشى أن يتخلى عنها. فما هي تلك الفكرة التي يكفّ الفكر عن سماعها، ويضنّ عليها بهباته، (عطاءاته) الأخرى التي لم تفكر بها بعد[2].

ذلك لأن ما يُفكّر به **هو دائماً ما ينبغي أن يُفكر به**. وهذا الإلزام الذي تنطوي عليه الفكرة لا يأتيها من أية معيارية خارجة عنها. ليست (حقيقتها) أو (دلالتها) كافية لتكون شفيعةً لها. كأن المعيارية أهم من تلك التي تحمل رهان الكينونة وتهديدها العدمي كل لحظة. فالعلم **إجرائي**، أما الفكر فإنساني. هنالك مجال الإجرائيات. وهنا مجال الغائيات. فالمعارف يجوز عليها الصواب والخطأ. أما الفكر فلا ينعم بهذا الخيار أبداً. وليس ذلك لأن الفكر محكوم بالصواب وحده، وغير مسموح له بالخطأ في أي حال ـ فذلك كان أحد أكبر أوهام الميتافيزيقا الأفلاطونية؛ وليس ذلك لأن الفكر، ومع الفلسفة التأويلية، قد يحتمل المعيارية، وما يتعداها في آن معاً؛ وليس كذلك لأن كل ما يعرض للفكر إنما يلزم الكينونة بأنعامه كما بآثامه.. بل لأن الفكر يفكر فحسب.

إن صيغة: **الفكر المفكر** La Pensée Pensante الهيدغرية أصلاً، ليست سوى التعبير (الحداثوي) عن **الكينونة الكائن**، أو الواحد الكل، أو هذين اللفظين المتزاحمين دائماً على المكان الواحد. فحين يكون ما يدفع إلى الفكر، في هذا العصر، أو كل عصر، هو أننا لم نَحُزْ على اللامفكر به بعد، ولن نحوز عليه أبداً، هذا معناه أن الفصل المدرسي بين الأنطولوجي والمعياري، يمسي من مخلفات ذاكرة إجرائية، بقدر ما يستحق الفكر إجراء حادثته الخاصة، باعتباره الفكر المفكِّر. فلا **يحدث الفكر**، إلا بقدر ما يكتشف أو (يخترع)، في سياق لا تَعيُّنِه بالذات، حداً يعينه ـ ودون لاتعيين تماماً، كحادثة نفسه أصلاً، باعتباره **الفكر المفكّر**. حادثة الفكر المفكر هذه هي وحدها، من دون سواها من أعراض التفلسف، التي تحبط ثنائيةً اصطلاحية للمعياري الأنطولوجي، ما دامت تضمن للمحايث ألا يتعارض مع الصائر، أو الصيروري، بل أن يتجوهر كُلٌّ منهما بالآخر، بما يفجأ أيَّ جوهر اصطلاحي، من صنفيْ: القبلي أو البعدي.

فكيف يمكن التعامل مع القبفلسفي، (قبل) التورط في الفلسفي عينه؟ وهذا هو (السؤال) المنفتح الذي يعود عيْنَ نفسه، وما ليس كذلك أيضاً، بعد كل الأجوبة. إنه حادثة الفكر المفكر. وهو مصطلح اللامصطلح الذي ندعوه **المايحدث**. فإن عَراء هذا الملفوظ من أي غطاء معياري، هو ضمان معياريته الأصلية.

إن ما **يَدَعُنا للفكر**، ما **يتركنا** نفكر، ينبغي أن ينتمي إلى عائلة الفكر نفسها.

والعبارة هذه لا تخلو من رنّة معيارية، لكنها لا ترتكب جريرة الفصل بين الدلالة والقيمة. فالفكرة لا تنضاف إلى موضوعها، لا تهبط عليه من عل، ولا تأتيه من لا مكان. وحتى عندما تكون الموضوعات مألوفة ومتداولة، من مثل الحرية، فإن مقاربتها بالفكر، تكتشف فيها ما يجدد فكرتها. لكن بالمقابل قد يمكن إضفاء الكثير من التصورات على أقنوم الحرية، واعتبارها كذلك بمثابة أفكار عنها، تطالب باعتبارها حقائق. **أي أن فكرة (عن) الحرية، تريد أن تكون (هي) الحرية**. وأن تاريخاً من تعريفات العدالة قد يطرح نفسه تاريخاً للعدالة نفسها. والفكر المفكر الذي لا يريد أن يمسّ موضوعاً إلا وكان مستحِقاً له، أي للفكر كيما يفكّره؛ فإنه لا يضفي من ذاته قيمة استثنائية على الموضوع المختار؛ فحين يضع نفسه، بكل جلاله وهيبته، جاهزيّته وعدّته، تحت طائلة هذه القيمة نفسها، قد يحسّ أنه يرتكب ثمة انزياحاً عن مكانه.

مثل هذا الانزياح/الانحراف يسد طريق الفكر نحو صيغة تحققه باعتباره الفكر المفكّر. يتخلف المايحدث عن فوريته. يقع الخلط اليومي بين (الأفكار) و (التجريدات). فالتجريد ليس المضادّ للواقعي، بل هو الخارج حتى عن علاقة الواقعي/اللاواقعي. ذلك هو الخطر المداهم للفكرة الذي يحبط حادثتها، وينشر بديلاً عنها شائعات هائمة. إن إحباط الفكرة ليس هو امتحان صحتها أو فشلها، بقدر ما هو استلابها حادثتَها قبل وقوعها. فهنا لا يُدَعُ الفكر يفكر. يستعصي عليه ما هو ذاتيُّ استحقاقه: **الفكر المفكر**. وأي فكر ذاك الذي لا يدري كيف يدع نفسه يفكر.

إن التجريد يقف خارج هذه العائلة من مفردات التفكير: الرأي، الفكرة، المفهوم، المعرفة، النظرية أو القانون العلمي، ومن ثم مفردة المفردات كلها، أي: الحقيقة. فقد يشتغل الفكر المفكر على هذه المفردات، يشتغل بها وعليها، يتردد بينها جيئة وذهاباً، صعوداً وهبوطاً في مراتبيتها؛ تأخذه حمية الجدل، وحماسة الاطلاع والاستطلاع. كل ذلك من أجل أن يلتقي نفسه، فكراً مفكراً حقاً. مشكلته هي مع ذاته أولاً، ليس لأنه يبقى موازياً لها ومشتبكاً معها دائماً؛ بل بالعكس، لأنه قلما يلتقيها. وإذا ما وقع هذا اللقاء، وتحققت تلك الندرة النادرة؛ يلتقط الفكر حينئذ **حادثته**. يصير الفكرَ المفكّر. حادثتُه تلك هي معياريته التي من المحتم عليه أن يرتقي إليها، وهي لا تعلو فوقه أبداً، بل تشكل سقوفه المنضدة، وحادثةَ اختراقها في الآن عينه.

وفي هذا العصر، كما في كل عصر، فإن ما يدفع إلى الفكر أكثر هو أنه لم يُفكّر كفايةً بعد. لذلك كان الفكر يتدافع، يطارد نفسه مطاردةً؛ يريد أن يَقَعَ له ما يمكن أن يحسَّ به، أن يلتقطه وكأنه الفكر المفكر؛ أي محققاً **حادثـ ــته**. فالفكر

دون حادثته تلك، دون **الفكر المفكّر**، هو لفظة كسواها من ألفاظ اللغة؛ هو (شيء) مفتقِدٌ لشيئيّته دائماً. والفكر المفكر ليس (دوراً منطقياً)، ولا تفعيلاً نحوياً. إنه حالة وجودانية existantial، تجعل الكائن يفوز للحظة، بحافّة ما من الكينونة، كما لو أن فعل الفكر، من دون بقية أفعال الإنسان، يصله بفعل **الكون**، بما هو فعل وجوداني يخصه وحده. إنها حافة **الحرية**، حيثما يتلاشى للحظة، كل فارق بين الوعي والإرادة، بين الإرادة ومقطعٍ من الواقع، يخرج فجأة من غربته، يصير أليفاً، كما لو كان امتداداً لجسدي عينه.

هذه الواقعة، حادثةُ أن يفكر الفكر، عبّر عنها الفلاسفة بحالة البحث عن الحقيقة. ووَحّدها المتصوفون بسطوع النور، بالإشراق الذي يغمر الوعي، أو يحيط بالروح، أو يأتي بالروح إلى ذاتها. حادثة الفكر المفكر تمثلت بالوضوح والجلاء كمقياس يفرض نفسه وموضوعه على الوعي، منذ أن أرسى ديكارت ذلك الفاصل، من البداهة، الذي يقطع الشك باليقين. لكن (اليقين) ينهي رحلة الفكر، يدخله في سؤدد السكينة والطوبى المثالية، أو الأخلاقية والدينية وسواها. من هنا فالعلم بعد **ديكارت** أصبح يميز بين المعرفة والحقيقة: المعرفة جزئية وتشمل موضوعها. والحقيقة لا تتوقف عند الواحد إلا لتعاود وصله بالكل. أما صيغة: الفكر المفكر، فإنها تنصب على التقاط الفكر كحادثة ذاته أصلاً. فلا يتوقف على اختراع الأنظمة المعرفية، وإغناء العقلانيات. ذلك لأنه لا يعرف حقاً كيف يمكنه أن يكون نظاماً معرفياً أو نهجاً عقلانياً ونهائياً.

وحتى عندما يجري التعامل مع الفكر المفكر من خلال ما اصطُلح عليه تحت اسم مفرداته، من مثل الرأي والفكرة والمفهوم.. الخ. فذلك التعامل لن يحصل على ثقةٍ من كون أن تلك المفردات حقاً تؤدي إليه، أو تعطي تشخيصاً عن فعله هو، أو عن حركاتها وآلياتها هي. كأنما الفكر المفكر في الواقع، إنما تعبر به مفرداتُه تلك مجرد عبور وتدعي لقاءاتٍ به، في حين يظل هو متابعاً لفعله الصامت، دون أن يؤشّر على ذلك موافقاً أو غير موافق. الفكر المفكر، ليس مصنعاً للأفكار، ولا حتى مبدعاً أو مخترعاً لها. إنه بالأحرى يكاد يعمل في الدرجة صفرٍ من الأفكار.

التفكير في (الصِّفر) من الأفكار

بل إن هذه الصيغة: الفكر المفكر التي ابتكرها **هيدغر** أساساً، لا تريد أن تعني إلا أن هذا الفكر حين يفكر، فإنه إنما **يفكر في الدرجة صفر من الأفكار**. ليس هذا تبرئةً للفكر من الأفكار، بل من جثث الأفكار؛ بل تأكيداً على أنه ليست لأية فكرة أن تقيس نفسها بالفكر المفكر. أقصى ما تأملُ الفكرةُ في الوصول إليه هو أن

تمتلك ثمة جاهزية قد تذكّر به فحسب، على أن تسارع إلى مسح إشارتها من دربه سريعاً. فحين يُؤتى مثلاً بمذهبين في السياسة أو الدين، ويُدعى البعضُ إلى المقارنة (فكرياً) بينهما، فليس هو الفكر المفكر الذي ينبغي أن تُحمل عليه هذه المقارنةُ، بما تثبته أو تنفيه في هذا المذهب أو ذاك، بل بما يمكنها من أن تكشف داخل مساحتها بالذات كمقارنة، عن جزء من الأرض العراء، التي تساهم أكثر في تمكين الفكر (المفكر) من أن يفكر في درجة الصفر من الأفكار، أي بما يتجاوز المذهبين معاً. ويبقى مؤشّراً عليهما، وعلى تجاوزهما معاً.

ذلك هو الصميم من دعوة **نيتشه** إلى قلب نظام القيم (العليا) السائد. إذ إن (الفكر المفكر) يتسكع غالباً، مجهولاً، خارج أفكاره. وما لم يُفكَّر ـ به ـ بعد قد يكون هو المقياس غير المتحقق لكل ما يُفكّر به. فأهمية الفكرة هي فيما لم تقلْه بعد. والعصر الذي يدفع أكثر إلى الفكر، ليس هو المجدب من الأفكار، بل هو الأخصب من بين بقية العصور. ذلك أن الفكر هو القوة الإنسانية الوحيدة، كبرى القوى وأعظمها، التي لا توجد إلاخارج مؤسساتها، والتي تمارس سلطتها المطلقة بدون أية سلطات، وبالرغم من أية سلطات. والمتداوَل من الفكر هو أضعفه. وحتى يمكنه أن يخطَّ بعض حروفه لا بد له أن يمسح كل المكتوب في اللوح المحفوظ (أو ليس كذلك تماماً!). فالتفكير في درجة الصفر من الأفكار هو الالتقاء الاستثنائي بالفكر المفكر، خارج كل صنائعه. ما يتبقى من الفكر بعد كل المواسم هو ما لم يُفكَّر به بعد. والعيش تحت طائلة هذا الهاجس هو الذي يميز الثقافة الحية عن الثقافة الميتة. **وكبيركيجارد**، وهو الذي دعا ذات مرة إلى تلك «الفكرة التي ينبغي أن أعيش من أجلها وأموت». لكن المسألة ليست في التشبث بالفكرة كصنم، بقدر ما تصير إلى ذلك الصنم والمعول الذي يحطمه في آن معاً. ما يحفظ الفكرة ليس هو ردها إلى أصولها، بقدر ما تصير هي الأصل لسواها.

ماضي الفكر ليس مستقبله فحسب. إنه هو الزمن الذي يتفرع إلى آناته الثلاث من ماض وحاضر ومستقبل، ويبقى غيرَ المتفرع أبداً، لأنه (حاضرُ) الآنات الثلاث. فالفكر هو كالزمن الذي هو الكائن الوحيد الذي لا يحضر إلا من خلال انقضائه. وكما قال **أفلاطون**: «فالزمن هو الصورة المتحركة للأبدية». شرط أن يُعاد فهمُ الأبدية هنا كاستمرار الاختلاف داخل الزمن عينه. والفكر يحتاج إلى الزمن كيما يظل محتفظاً بأبديته من خلال انقضائه، أو بالرغم منه. والزمن يحتاج الفكر كيما يصبح لغة إنسانية. فاللغة هي خشبة المسرح الأخيرة لإخراج التمثيلية، وظهور الممثلين وحركات أفعالهم وأقوالهم، ولنتوء الخلفيات والكواليس، وجوف المسرح، وما وراءه إلى ما لا نهاية. وكلام اللغة هو أوضح برهان مستمر على الظهور والاختفاء معاً. ذلك أن الكلام له جناحان هما الفكر والزمن، يخفق بهما، ويغيب

بهما ومعهما. فالفكر كالكائن مضطر للخروج من سديميته، التي لا يقال عنها شيء في العادة، إلى سديمية أخرى تحتمل الحضور والغياب معاً، من نوع هذا الوجود في العالم، الذي هو وجود في ـ **قلق** ـ العالم نفسه؛ حيثما لا ضمانة هناك إلا في مواجهة العدم، والتعامل مع ترميزاته اليومية بما يغيّر منهما معاً، من الفكر والعالم. فالفكر لا يخترع الاختلاف ولا يكتشفه، بل يراه ويعرفه في ذاته أولاً. لأن الفكر هو علامة الكائن الوحيد الذي ينبجس من العدم ويعوم في العدم. والعدم هو التماثل في اللاشيئية؛ والكائن هو الصَّدْعُ الفريد، هو الثقب في كرة الفراغ اللامحدودة؛ هو الذي يحمل استحقاق السؤال، ولماذا كان وجودٌ وليس عدمٌ. فالكائن، الذي هو الإنسان، قد يظل سادراً في العدم الذي جاء منه، ويعيش فيه، إن لم يستيقظ فيه ذات يوم **السؤال** ـ وسيكون ذلك هو (اليوم) الأول في الزمن، كما سيكون السؤال ذاك: هو أول الكلام. ينبثق الكائن حينئذ اختلافاً عن اللا ـ كائن حوله. وهذا ما يدهشه في نفسه وفيما حوله. وما أن تشرع اللغة في التسمية حتى تتكوّن إشكالية الشيئية. فالشيئية لا تُوجد الشيء، لكنها تبني المتَّكأ (الأول) كذلك للهوية. ما لم يتمتع الشيء بشيئيته فأي لزوم لسؤالٍ عن هويته. «العالم من امتثالي»، عنوان أهم موقف **لشوبنهاور**. هو عينه المرادف للتعريف الحداثوي: **العالم هو من تسميتي**. أنا الكائن الآتي من عدم لا أعرفه، إلى عدم عليّ أن أعرفه، فإنني لا أمتلك إلا كلامي الذي سوف يمنح أشياء العالم من حولي أسماءها، أو بالأحرى تسمياتي لها وعنها.

ولسوف يظل تجاوز الفكر للاسم إلى المسمَّى نفسه، للشيء إلى شيئيته، للتصور إلى موضوعه، أحدَ أعمق دوافع الفكر لأن يفكر أكثر. وهذا الواقع تمت تربيته في النفس، وفي الثقافة، باعتباره دعوة دائمة إلى الحقيقة، وإلى (جوهر) الأمور. فالمعنى التداولي لفعل التفكير، لا يخرج عن هذا الهدف. وهو التأمل في مشكلة أو معضلة ما، عملية أو نظرية، من أجل اكتشاف عواملها، وإعادة صياغتها بما يوصل إلى الحل. هنالك نزوع لكشف الغموض. ومن هنا صُوِّرَت المعرفة كالنور والضياء الذي يسطع فجأة في العقول. والفلسفي ليس احترافاً للتفكير. ولكن مرافقته الطويلة للفكر وشؤونه علمت الفلسفي أنه كلما ارتقت الحضارة وتخصصت أكثر في فروع لا تنتهي من المعارف، فإن الفلسفي لا يمكنه أن ينتهي إلى مجرد **فن** في التفكير، بالرغم من عمق التراث وغنى خبراته العظيمة؛ وليس ذلك لأن الفلسفي لا يمكنه أن يبقى اختصاصاً كالفيزيائي والرياضي والمؤرخ. بل رغم أن الفلسفي لم يعد شمولياً بمعنى الإحاطة بمعارف عصره كلها؛ لكنه سيظل ذلك الشموليَّ من حيث قدرته على التقاط أسئلة العصر التي تعيد طرح مجمل الحصيلة المعرفية على محك مقياس واحد، وهو: ما لم يتم التفكّر به بعد. ونكرر هنا كذلك أن المنقلب

الآخر من هذا السؤال ليس وساعة جغرافية، بقدر ما هو وساعة مفهومية، وتظل قادرة كل لحظة على وضع نفسها، أو ذات نفسها، موضع السؤال مجدداً. وهذا ما يعبر عنه قول هيدغر: «إن الجوهر الوجوداني للإنسان هو الأساس الذي يمكنه بفضله أن يتمثّل الكائن بما هو كذلك، ويحوز على وعي بالمُتَمَثَّل»[3].

وهذا (الجوهر) ليس سوى استعارة لغوية تهدف إلى وصف حركية انبثاق الموجود الإنساني من العدم، وفي العدم المحيط به، أو خروجه exi-stan إلى هذا العدم الذي هو كذلك **الكائن**، بمعنى وجود العالم قبل أن يتلقى أفعال التسمية من قبل الموجود الوحيد المناط به تعريف الأشياء، أو تلك الموجودات الأخرى التي لم تكن تتلقى صفة الوجود إلا عبر تأشير الإنسان عليها، عبر تفكره بها. فالأشياء قبل التسمية لا تملك شيئيتها. فهي **متروكة ـ هناك** حيثما لا صفة لها، من الوجود أو العدم، إلا عندما تطلق التسميةُ أفعالها وتوصيفاتها عليها. لكن هذا لا يعني أن العالم ليس له وجوده المستقل عن امتثالي له. إن له (خاميّته) الخاصة، والتي ستبقى مجهولَه الخاص، سواء تمثّله الكائن الإنسان وأعطاه صفة الكون الشاملة، أو لم يتمثله بعْدُ، جزئياً أو كلياً.

إن **اللغة** هي الوسيط الذي يجعلني كل لحظة أنسى وساطته تلك، وأتعامل معه ليس كعالم مواز أو بديل، بل هو العالم نفسه. والإنساني يتابع حضارته، أو مغامرته اللغوية الكبرى تلك، كسفينة هائلة تشغل ركابها بلولبياتها الداخلية، عن التفكير في ذلك المجهول العظيم الذي تبحر فيه. فإن مسائل الوجود والعدم تتراكم قشوراً فوق الخامة، حيثما **هناك** الحياد المطلق، وما هو ذاتيُّ التماثل مع ذاته دائماً. حيثما كل خروج موجودي إليه exis-tant قد يفوز **بالتوجّه** وحده، لكنه لن يصل إلى **الجهة** أبداً.

إن هَوْلَ هذا الوجود الموجود **هناك** كله، والجاثم بعض ظله في الأقل، على الصدر، يسميه الفلسفي منذ **بارمنيد وهيراقليط** بالكاوس أو السديم، أو الكائن اللامتناهي. وهو ذلك الترميز الذي يتساوى القول عليه بالوجود أو العدم. وهو الموضوع الذي يشكل خلفية الثقافة. وهو البرّية الوحشية المستمرة هناك، التي تبدو بالنسبة لها، كلّ البريات الأخرى فقيرة وألاعيبَ لغوية خالصة، بما فيها «حقائق» العلوم الصحيحة نفسها(؟). والإنسان الفرد يصيبه من بريتها المطلقة تلك، إحدى أهم حوادثه على الإطلاق، وهو **الفكر** قبل الموت، ثم موت الموت بدون فكر على الاطلاق. ويصيبه قبلها كذلك، كل لحظة، أوامرَ صغيرة من الحسم والظلم والعَنَت: أن يكون أو لا يكون، أمام أتفه أحواله اليومية، مع ذاته ومع الآخرين، ومع هذا ـ العالم الذي له شأن معه كل حين. وحول كل شأن تتدافع ألفاظ

الوصف والتقويم، وترافقها حالات النفس المبهورة مرةً أو المذعورة، المدحورة، أو المتصورة آنياً، والخائبة غالباً.

هذه الصيرورة الصغيرة الفردية المحايثة للذرة المفردة، كما للذرات المجموعة، تكتب كل لحظة، باتضاع وانصياع غالباً، وبتمرد مكبوت أو مفجور نادراً، تكتب أسرار تلك العلاقة الدموية الشفافة، اللادموية في النهاية، مع الكاوس الذي يسكنني كما أسكن منه أصغر زاوية زائغة من أية خارطة. فإنني، أنا ذرة الوجود اليتيمة، مطلوب مني أن أحول كل ذرة عدمية ألمسها إلى ذرة وجودية دون أن تتخلى عن بذرتها العدمية الأصلية. فأن أفكّر على الطريقة الإغريقية مثلاً، هو أن أفوز بحافة من الكاوس، بمُهْلَةٍ شاردة من انسراعه المطلق. وأن أفكر، على الطريقة الالكترونية المعاصرة، هو أن أسترد من تحت كاوس (المعلومات) خانة الكاوس الأصلية. هو أن أسترد تفاؤلي بقدرتي على ابتعاث **اللامسمى**، كخط أخير للمقاومة في وجه بحران/ طغيان الأسماء كلها.

سلطة الخطأ

أنا الذي أسمي، من يسميني حقاً. إنني، وأنا بأفعال أسمائي أفعل الأشياء، كأنني أُكوّنها لكي أتكوّن بها، [ودون أن أفعل ذلك تماماً]. هذه الميتافيزيقا التي تكمن وراء الحدود دائماً هي عمق السؤال فيما يتخطى كل حد. فالفكر المفكر هو التسآل الذي يعيد الميتافيزيقا إلى مكانها الأصلي بعد انهيار كل الهندسات الكبرى التي ادعت إسكانها، وحبسها بين جدرانها. والميتافيزيقا التي هي جذر الفلسفة، لا يمكن نزعها أو انتزاعها، وإلا انتُزِعَ السؤال نفسه. لكن يمكن الحفر حول الجذر نفسه والبحث في تربته عينها. إن **هيدغر** الذي ابتكر أطروحة (تجاوز الميتافيزيقا) لم ينتزعها كجذر للفلسفة، بل نقلها وتربتَها معها حيثما ينزرع السؤال في أراضي البرية الغريبة الجديدة. فالتجاوز هيدغرياً، تسآلياً، هو نقل المتجاوَز عينه إلى أحرف لم تكن تقرأه أو تكتبه من قبل. والحفر حول(الجذر) وليس استئصاله، يطلق عقاله من محبسه الترابي السابق، ويُفَرْعِنُه جذوراً لا تحصى في تربات أخرى لا تعرفه. يحوّل قوام الجذر الشاقولي إلى انتشار حولي وشبكي كنبات الجذمور (Rhizome) الذي سوف يطوره **دلوز** إلى الأفهوم البديل عن الأصل، ويثبته في قاموسه الاصطلاحي الإبداعي. ويغدو عنواناً لأحد بحوثه المبتكرة[4].

فالتفريع لا يستبعد التأصيل، لكنه ينتزعه من الأصل الواحد، وينشره أصولاً لا تُحَدّ في التفريعات اللاتُحدّ. وهكذا فالميتافيزيقا ليست قُبّةً في أقصى العلياء، ولا أفقاً جغرافياً يفرّ ما وراء الآفاق كلها، منذ أن لم تعد جذراً سكونياً كامناً في أعماق الأرض، كما تصورها **ديكارت** في استعارته المجازية، مؤكداً وحدة المعرفة الفلسفية

كشجرة منبثقة من جذرها في الميتافيزيقا، ومتفرعة أغصانها إلى بقية العلوم، دون أن ننسى الجذع المتين الذي تمثله الفيزياء ما بين الأصول والفروع. والحقيقة فإن الشجرة ما فوق الأرض سوف تنسى أصولها تحت الأرض. وما اعتبره **ديكارت** بمثابة جسم الشجرة بجذعها وأغصانها، سوف يبطل إشكالية البحث عن الأصول والفروع بجملتها. وبالتالي يأتي اليوم الذي ينكر فيه الأحفاد والأولاد جَدّتَهم العجوز. لكن هذا الإنكار لاقى سريعاً تعويضه التاريخي الأخطر. إذ سرعان ما انقلبت الميتافيزيقا إلى معمارية من الطراز الأول، تشيد أهراماتها الكبرى في شوارع خفية موازية لشوارع العلوم. وكان إصرارها على امتلاك الحقيقة الشمولية مقابل كشوفات العلم وفتوحاته المعرفية، يُضطر الميتافيزيقا من مفارقة الفكر المفكر، من مبارحة السؤال إلى فَبْرَكَة الأجوبة الإطلاقية التي تغلق منافذه الدائمة على الهواء الطلق.

كان الانزياح من الميتافيزيقا إلى الأدلجة وبالعكس، من الأدلجة إلى الميتافيزيقا، يفاقم من الشرخ بين المعرفة والحقيقة. وفي حين يتابع العلم مراكمة المعارف في كل ميدان، فإن الأدلجة تستولي على حيز **الحقيقة**، وتحصّنها ضد مصادرها الحيوية من تلك المعارف. فالأدلجة لا تراهن على الحقيقة، ولكنها تدعي الاحتياز عليها. وهكذا تضع نفسها في مستوى شمولية ما تدعيه. باسم الحقيقة العظمى تُكافَحُ الحقائقُ الصغرى أو البسيطة. وبالطبع لن يتوصل أحدٌ إلى التعامل مع تلك الحقيقة العظمى. والواقع فإن الأدلجة تستثمر عند الميتافيزيقا ذلك الإصرار على كونها الباحثةَ عن الكينونة بما هي كذلك، فتقدم نفسها لها وكأنما سَبَق لها أن احتازت على هذه الكينونة عينها. ليس ذلك ذنباً تُسأل عنه الأدلجةُ وحدها دائماً. ذلك أن الميتافيزيقا التي تصر على تعريف نفسها بأنها الباحثة عن الكينونة، فإنها في واقع الحال تعتبر أنها عثرت **مقدماً** على الكينونة قبل أن تبحث عنها. وهكذا كثيراً ما تصير ميتافيزيقا ما أدلوجةَ نفسِها، قبل أن تداهمها الأدلوجة من أي مكان خارجاً عنها. ذلك هو سبب الثورة على الميتافيزيقا نفسها، وكأنها هي الإيديولوجيا عينها.

من هنا انزرع ونما وترعرع شيء اسمه **سلطة الخطأ**، دون أن يسميه أحد بذلك إلا بعد فوات الأوان، في مختلف منعطفات تاريخ الأفكار. في البداية هناك الاندفاع وراء الفكرة، وكأنها الحقيقة المطلقة. وعند المنعطف الأول الذي يصيب الفكرة بالتصدع الذاتي، سرعان ما توصف بالفكرة الخاطئة. **فالفكرة لها تاريخ تعيش فيه كحقيقة، ثم تموت فيه كخطأ**. ذلك أن الفكرة هي التي تتبنى الحقيقة، وهي التي تعترف من ثم، بعجزها عن بلوغها. لكن موت الحقيقة في الفكرة، قد يكسب الفكرة حياة أخرى. إذ يمكن للأفكار الخاطئة أن يُكتب لها العيشُ أكثر من الأفكار الصائبة.

والفكرة الخاطئة التي تحيا وتستمر هي التي تبني شيئاً لا يُعترف به إلا لاحقاً، وفي الوقت المتأخر دائماً، اسمه **سلطة الخطأ**. لكن الاعتراف به لا يضع له حداً. ذلك أن سلطة الخطأ هي الرائجة أكثر من أي اسم سحري آخر يقال له سلطة الحقيقة. ذلك أن **شبه الفكر**، وليس الفكر، هو الذي سريعاً ما يتقبل ويستقبل السلطة من خارجه، سواء كانت سلطة للخطأ أو للصواب. لأن (شبه الفكر)، حتى يخفي وضعه المنكسر أصلاً، فإنه لا يمكنه أن يخرج إلى الناس إلا وفي فمه «كلمة الحق» الفاصلة، سواء تدشيناً نهائياً لفكرة ما، أو دفناً لها، وتشييعاً لها إلى قبرها الأخير. وهكذا كانت حروب (الأفكار) فيما بينها، أشدَّ حروب الحضارة ضراوة.

إن شبه الفكر ما أن يدَّعي اختراع الفكرة النهائية، حتى يقيم فعلاً وواقعاً، سلطة الخطأ. وفي هذه الحالة لم يعد يمكن وصف الفكرة بمادتها كفكر أبداً. إنها ما لم تعد تحتمل قول الصدق أو الكذب عليها. إنها سلطة الخطأ وحده. وتتسلح مباشرة باسم آخر يحتكر الأبهة والجلالة: **العقيدة**.

ويقال إن الناس تحركهم الاعتقادات، وليس الأفكار. لكن الاعتقاد هو أول ما يقطع (فكرته) عن نُسْغِها الأصلي، عن الفكر. فما أن يفجأ **بفكرة** أخرى، حتى يقاومها. وبذلك يتحول إلى سلطة الخطأ. متى تصبح الفكرة معتقداً، عندما تدعي احتكار الفكر، بمعنى أنها تقطع نفسها عن الفكر. تصير إلى الموقع المعادي حتماً للفكر. فما هي الزهرة التي تدعي احتباس الربيع كله بين وريقاتها المعدودة. أليس الأفضل أن تغمز بعينها نحو الربيع، بدل أن تحجبه، كلما حاصرتها أنظار المعجبين؛ أم أنها تصير إلى تلك الشوكة التي تكاد تفقأ النظرة المرتطمة بها. فالزهرة الجميلة، ليست هي كذلك، إلا لأنها تذكرنا بكل الزهور الأخرى التي لا نعرفها، وتدفعنا أكثر إلى المناداة أكثر على الربيع الذي حملها وأينعها سواء أردنا له ذلك أو لم نرده. فهل الفكرة موجودة حقاً، أم أنها هي المنشودة والمبحوث عنها دائماً. في حين أن سلطة الخطأ تكاد تكون هي الموجودة فعلاً ما دامت قادرة على طرد نقيضتها. لكن هذا الطرد عينه هو الباعث على التجاوز. فإن استفحال الخطأ يولد ويجدد من عزيمة التعديل والتصحيح. ولكن من هو الذي يعين الخطأ، وكيف يحدث التعيين. ألا يعني ذلك أن سلطة الخطأ تحمل معها كذلك أمكنة كسورها، مرئيةً أو محجوبة. فكل تعيّن هو سلب. والخطأ مضطر إلى تعيين ذاته تحت اسم نقيضه، أي كحقيقة. وعند ذلك قديخسر قواه الخاصة كخطأ، وكسلطة للخطأ، ويعجز عن التعويض عنها بادعاء قوى الحقيقة، التي لا يمتلكها أصلاً. فالخطأ لا يمكنه أن يحتمل (تهمة) الحقيقة إلى ما لا نهاية، أي ادعاءها.

ومع ذلك فليست هناك حدود فاصلة بين الصواب والخطأ، كما يبدو للوهلة الأولى، أو كما هو شائع في الأدبيات المنطقية. فالتداخل بينهما في الموضوع

الواحد هو الأقرب إلى الأفكار، وحياة الأفكار اليومية. والفكرة أصلاً لا تولد وتحيا وتستمر وهي على نمط واحد من المنطقية المجردة. كل فكرة حركية ومحرّكة قد لا يرجع سبب فاعليتها إلى شحنتها من الحقيقة فحسب. فقد عاشت الإنسانية على فكرة أن الأرض ثابتة وهي مركز الكون مئات من السنوات. ولا تزال أفكار كثيرة غيرها، وهي بمثابة قوانين في العلوم الصحيحة، تصيبها (كوارث) القطيعات من حين إلى آخر. هنالك قوى أخرى كثيرة تنضاف إلى الفكرة من خارج سياقها كفكرة، وتحولها إلى سلطة، قد تدعى بالسلطة المعرفية، وهي ليست كذلك دائماً[5].

لذلك قلنا إنه ليس ثمة ما يعود إلى الفكرة نفسها دون سواها، إلا مدى قدرتها على استعادة صلتها العضوية بالفكر نفسه الذي هو مرجعها الأصلي. ولا تتحقق هذه المعيارية (الصغرى) إلا بمدى ما تكشف الفكرة عن شحنة الفكر التي تملكها، وتثيرها في محيطها، مما يجعلها تتوالد في أفكار أخرى، عبر المضاهاة والمعارضة، أو التجاذب والتنافر. فالفكرة المتميزة عن أية سلطة تلتصق بها من خارجها، هي تلك التي يمكنها أن توجد كلما شاءت، خارج نفسها والسلطةِ المتدرّية بها. إن حياة الفكرة هي خارج جسدها. كأنما في نهاية التحليل لا وجود للفكرة، إلا في كل ما لا يحمل اسمها الأصلي.

ولذلك يبحث عنها الاجتماعيون عبر **تداولها**. واللسانيون يلتقطون الأفكار عبر حركية الكلمات. إلى درجة أن تغدو الكلمة ليس مجرد مُتّكأ للفكرة ولا حاملاً لها، بل هي عينها الفكرة. على أن يتمّ التقاط الكلمة ملفوظة أو قابلة للتلفظ. فالتلفظات هي مفردات التفكير حتى وإن لم تكن مقصودة لفعل الفكر. إذ إن الأفعال اللغوية هي كذلك أفعال تفكيرية. لأنها لا تخلو من الدال حتى في أبسط حالاتها. لا تخلو من الإشارة إلى شبه معنى. فهناك أفعال تفكيرية مصاحبة لأي نشاط لغوي. لكن المقصود بالفكرة هو المصطلح عليه بأنه كذلك. هو فعل عقلي مقصود بذاته. وقد يصعد إلى مراتب عليا من المعرفة المنظمة التي تشتغل عليها الثقافة، وتبني تاريخ الأفكار عامة. لكن هذا لا يعفي من القول إن الأفكار أفعال لغوية متداولة[6]. وأن الحياة الطبيعية للفكرة هي تداولُها. وأن التداول هو الذي يكسبها سلطاتها أو يحرمها منها، أو يعدلها، يضعفها أو يقويها. وفي العلوم الصحيحة يصير معنى التداول هو نجوع الفكرة والبناء عليها، بما يحولها إلى قانون وظيفي. أما في الفلسفة والعلوم الإنسانية، أو ما يسمى بالعلوم الفكرية عامة، فإن التداول لا يعتمد على نجوع الفكرة وحدها كفكرة؛ ذلك أن الأفكار هنا، إن كانت تتمتع بحيوات تخصها وحدها، فليس الأمر كذلك تماماً. من هنا ارتبطت الفكرة بشيء آخر اسمه: **العلاقة**. فالفكرة توجد في/ وعلى تخومها، أكثر مما توجد في المركز من منطوقها.

بقدر ما تكون التخوم ليّنة وشفافة فإنه يمكن للفكرة أن تنفتح، وتَجْسُرَ على المسافات حولها.

الفكر المفكر هو الباحث عن ← **العلاقة**. فلا يوجد الفكر في ذاته بقدر ما يوجد في الآخر. والجَسْرُ على المسافات والأشياء وكل ما هو آخر، يؤكد ثقافة (الخارج). والتعامل الفكري مع الخارج، هو من نوع (إدخال)الخارج، مع المحافظة على خارجيته في الوقت عينه. وهكذا فالعلاقة بناءٌ من طرفين. والفكر غير المفكر هو الذي يدمر العلاقة. ويحسب أنه يبني الجسر من ضفة واحدة فقط.

والفكر (غير) المفكِّر، ليست عبارة متناقضة. لأن التداول غالباً ما يصدمنا بمغامرات الفكر غير المفكر، وقليلاً ما يدعنا نصادف فكرة العلاقة، وعلاقة الفكرة، متضايفتين في آن واحد. فالتداول يحرك، يجرف، يشبك ويتشابك، يفرق ويجمع بين الصالح والطالح معاً. إن التداول يقحمنا في نوع من عماءٍ، سديم، كاوس معاد. والفوز فيه ومنه بعلاقة ما هو أشبه بالقبض على حفنة ماء أو ريح. ومع ذلك فإن الفكر المفكر أقرب إلى القابض على جَمْرٍ من القابض على ريح أو ماء. إنه فاعل **العنف الحقيقي** قبل أن يقع تحت استثمار السُلَط. مع الفكر المفكر يولد الفعل الدرامي. وقد كان **نيتشه** يبحث عن التراجيديا كأصل للميتافيزيقا، وليس العكس، حيثما الصراع يحتم ضرورة بناء العلاقة واستحالتها في وقت واحد. الميتافيزيقا تحسب أنها تقبض على الكاوس وتسجنه في خارطة واحدة. والتراجيديا تعترف بالكاوس، تقول نعم! لأعاصيره الجهنمية والصقيعية؛ تنبثق هي بركاناً مختلفاً في أراضيه البركانية ذات المدارات الفلكية[7].

الفكر المفكر يتأرجح على الحدود الوهمية بين الميتافيزيقا والتراجيديا. يطمح من جهة إلى بناء الخارطات العقلانية فوق الأراضي الجيولوجية الخام، وفي الوقت عينه يكتشف عقم كل خارطة، يمزقها، باحثاً تحت نثاراتها عن أعاصير التكوين واللاتكوين الأولى، في خلايا الهيولى الخالية إلا من عدمية الأزلية الأبدية في ثقوبها السوداء المنسية. ومنذ **نيتشه**، فإن **الفكر المفكر** يسعى إلى رد الميتافيزيقي إلى أصله في التراجيدي، أو على الأقل يحاول أن يردّ أو يحرر الميتافيزيقا من تاريخانيتها الغربنية الخاصة؛ معيداً إياها إلى ميتافيزيقا بدون ذلك التاريخ، أو بدون شخصيتها المفهومية المعطاة لها من خلال خصوصية تحقيبها المعرفي؛ ذلك هو الهم الهيدغري الأهم. فالميتافيزيقا الميتافيزيقية هي استعادة سؤال الكينونة، من تحت كل الأجوبة المُتَلَبِّسَة لجسدها غير الجسدي أبداً. والفكر المفكر لا يقر إلا بحتمية واحدة، وهي أنه لا خلاص من سؤال الكينونة سواء برفضه أو قبوله، و حتى تناسيه. وقد اختارت الميتافيزيقا الغربنية الطريق الثالث، وهو تناسيه. لكن هذا التناسي ينتهي الأمر به إلى أن **يذكرنا** بوضعيته المضاعفة: كفعل نسيان مقصود أو

غير مقصود لذاته، والموضوع الواقع عليه فعل النسيان، أي تسآل الكينونة، أو الكينونة عينها كتسآل.

لا مهرب من الكينونة. وكما برهن **پاسكال**؛ فإنه من أجل إنكار الكينونة، ينبغي تعريف الكينونة، ولكن من أجل تعريفها ينبغي القول إنها كائنة، وهذا يعني بالتالي افتراض وجودها. فإن سؤال الكينونة يُطرح إذاً، من تلقاء ذاته، سواء شئنا أو لم نشأ. الكينونة كائنة هنا وهناك، ولا مفرّ من إشكاليتها. وفي الحياة اليومية يطرح المرء وجوده على مستوى تحقيق رغائبه وطموحاته. وتقوم العقبات في وجه هذا التحقيق، فيكاد يفقد الفاشل أو اليائس أو المعاني إحساسه بوجوده. فالصراع من أجل تأكيد الذات ليس طلباً لاعتراف الآخرين، بقدر ما هو امتلاء بشعور القدرة، وتنفيذها وممارستها. وبين الحاجة إلى الوجود، وتحققاته ينبثق **الفكر المفكر** من أجل بناء العلاقة، علاقة الكائن بالعالم من حوله. فالكائن في كل لحظة هو في انهمام بوجوده، من أجل ما لم يوجد بعد. **فالجَسْرُ** على الضفة الأخرى هناك، وليس لقاءها النهائي، هو فعل جوهري، قد يلغي المسافة بين الكائن والكينونة، يمنحه شعوراً بالاتحاد معها. وبذات اللحظة ينقلب **الأنا أفكر** إلى **الأنا الحر**. لكن اللحظة النادرة في حياة المرء يقاربها وتنأى عنه. إن طلب الحرية **منذ ـ الآن**، يجعلها تدخل كل آن، دخولَ الطيف والوهم والمستحيل؛ مثلما لا مهرب من الكينونة، لا مهرب كذلك من الحرية، والسعي وراءها وهي غائبة، وستظل غائبة، لكنه ذلك الغياب الذي يملأ حضور الكائن على مستوى المناداة عليها، والعدْو وراء شراكها.

سوف يظل الفكر المفكر باحثاً عن ذلك **الجوهري** الذي يفرّ منه. يتخيله ولا يدركه. وما السعي إلى معرفة (ماهية) الأشياء إلا ترميزية حضارية كبرى عما يعنيه سعي الكائن إلى **الاحتياز على الجوهري في وجوده**. وقبل أن ينظم المنطق ما يعود إلى الجوهر أو إلى العرض، وما يدفع إلى تصنيف الأفكار على شكل معارف، وما يؤسس العلم والصناعة، وإنشاء الطبيعة الثانية الموازية للطبيعة الأصلية والمتجاوزة لها، فإن الإنسان يحفزه لحياته وأهدافه الفردية والعامة ذلك الشعور بالقدرة، والحاجة إلى تحقيقها، المعبر عنها بإرادة الاقتدار. وليست تلك إلا سعيٌ غامض عميق للاتحاد بالجوهري، مقابل أعراض الزوال والنقص والإعاقة والاستبداد. وقد يتقمص الجوهري الرغبة في تلبية أبسط حاجة كالطعام والمأوى والأمن، إلى أعلى الرغبات الفردية والجماعية، وما يسمى بالمشاريع النهضوية الكبرى للحضارات الحية.

وينبثق سؤال: **ماذا يعني أن نفكر اليوم؟** وكأنما مشروعُ الفكر بتمامه ما زال في لحظة البدء. ولا يكون الفكر إلا بدئياً. فهو يجدد بكورة العالم أو براءته، وكأنه يولد لساعته، في لحظة الشروع بالتفكر فيه، بما لم يُفكر فيه من قبلُ.

وبالرغم من أنه، منذ «نقد العقل المحض» لم يعد يجدي التفكر في الماهية كشرط للتفكر في الظواهر والأعراض، وبالتالي نُحّيت عن الاهتمام الفلسفي أفكارٌ كلية، صُنفت أنها من نوع (الشيء في ذاته) كالله والروح والكون، إلا أنه إذا لم تكن هناك أجوبة نهائية فيما يتعلق بمثل تلك الأفكار، فلا يعني هذا أنه على الفكر أن يحبس نفسه عن لانهائيته بالذات، كجوهر لا يكف عن التجوهر، بقدر ما يتوجه إلى الجوهري من كل شيء، الذي لا يمكن أن ينضب مجهوله أبداً على حساب معلومه. ولعل الدرس (الجوهري) المتبقي، الذي ميَّز الفينومنولوجيا ودفعها فوق تراث الثورة النقدية المتواصلة منذ أيام **كانط**، يكمن في هذا الفارق المفهومي. وهو أن الشيء في ذاته ليس أصلاً منطقة ماورائية نائية، وتتصف بكونها ممتنعة على الفهم، إلا لأن الفهم عينه، وعبر إحدى مذهبياته المسيطرة فحسب، يمنع نفسه وسواه عن التعامل معها. والمنهج الظاهري عينه، غير المتمذهب، يكتشف بسهولة أنه ربما كان هو المسؤول الوحيد، من بين المنهجيات المعرفية الأخرى عن ملاحقة الشيء في ذاته، ليس في خفية عن ذاته، بل كظاهرة أخرى، وكسواها من ظاهراته، مع هذا الفارق في القراءة فحسب: بين قراءة ظاهرات (الشيء) كنصوص، وقراءة (الشيء في ذاته) كظاهرة من نوع آخر، كظاهرة **تناصية** على (نصوص) الظاهرات الظاهرة.

الفكر المفكر يتجاوز هذه التصنيفية، شبه المدرسية المتجددة. وسؤاله عما **يفكر فيه اليوم**، ليس سوى محاولة لاسترداد ما لم يعثر الفكر عليه حتى اليوم. ما هو؟ بكلمة واحدة هي **الحرية**. وحتى لا تظل الكلمة معلقة في تجريديتها التماثلية، فإن المُنادَى عليه، والمُفْتَقَد حتى اليوم هو **الفرد الحر**. وقد كان يمكن القول إنه هو الفرد دون تلك الصفة، التي من المفترض أن تكون محتوى الفرد وشكله في آن واحد. لكن استخراج الصفة من الموصوف (الحرية من الفرد)، ومن ثم إطلاقها على كامل موضوعها، هو بمثابة تعيين الفرد بأخص ما يكونه ويمتلكه؛ و (الحر) هنا هو معادِلُهُ الطبيعي، أو جوهره، أو ما كان يُصنَّف في مرتبة التعريف الجامع المانع. فالنص والتناص متحدان في عبارة: الفرد الحر. إلى درجة أن التعريف هنا يدخل خانة **المصادرة على المطلوب**. كما لو أن تاريخ الفكر، أو تاريخ الإنسان، كان باحثاً دائماً عن **حادثته** التي تخصه وحده، تحت سيول من طوارىء الحادثات الأخرى التي تورط فيها، وأُقحم فيها، تبناها ورفضها؛ وتمزق باستمرار بين مختلف تسميات الفكرة، من عقيدة ومذهب ومفاهيم ومعارف وشائعات، ويقينيات وشكوك. لم يفز الفكر بحادثته بعد. كما أن الفرد الحر، لا يلد أبداً ولادته النهائية. أحدهما يبحث عن الآخر، كما لو كان باحثاً عن ذاته.

II

من «الفكر المفكّر» إلى «الفرد الحر»

أبحث عن فردي تحت أكوام القش، أبحث عن جوهري. ذلك هو السؤال حقاً. والواقع فإن مسألة الجوهر ينبغي أن تعود إلى صميم السؤال الفلسفي بعد أن عزلها المنطق بعيداً في مجال تقنيات وقواعد البرهنة الشكلانية. هناك طريق آخر للبرهنة ينطلق من البحث عن الجوهر. فما يعنيه الجوهر ليس دائماً هو عكس العرض. لا يمكن تقنينة تحت صيغة الثبات والاستمرار. بل لا بد أخيراً من إعادة النظر. فالجوهر ليس مسألة منتهية. ولقد كانت دلالته اللغوية بالذات أفضل شاهد على عدم استنفاذه. فمتى يثبت الجوهر كجوهر، إلا عندما نكفّ في البحث عنه. وعند ذلك كأننا نكفّ عن التفكير.

بكل بساطة لا يستطيع سؤال الفلسفة أن يبرح حدود ما اضْطُلِحَ عليه منذ الإغريق بمشكلة الجوهر. ونحن مطالبون من جديد أن نقترب ونتقارب من/ومع هذه الإشكالية. أليس الحديث اليومي العادي يطالب المتحاورين دائماً بطلب الجوهريّ من الكلام. الاعتراضُ على المحاور يقوم في سياق عدم الاعتراف للآخر بأن ما يقوله إنما هو جوهر الموضوع. فالمحاورة أصلاً مشروع في التقصي عن الجوهر. وما الحاجة إلى الحوار إن لم يكن ثمة شيء غائب أو أنه ناقص. وأنه لا بد من الاحتياز عليه بطريقة ما. المحاورة قد لا تنطلق من الغموض، بقدر ما يكون الغموض نفسه سبباً للسير نحو الوضوح. والمتحاورون قد يعتقدون أنهم يتشاركون في تقديم المعارف كلٌّ من جهته. لعلّه في النهاية يمكن بلوغ الحقيقة. ذلك أن تبادل الكلام يدعي أنه في الوقت نفسه هو تعاطٍ مع المعارف. فالكلام مهما انتمى إلى السياق اللفظي فحسب، فإنه ليس تقنيةً مجانية. إنه يدور، أو يحسب أنه يدور حول أشياء، وأنه يتبادل طرح المعارف، أو على الأقل المعلومات. واليوم صار اسم المعلومة يُطلق على أقلّ الكلام. حتى الكلمة صارت عبارة، وبالتالي تحتوي

على معلومة. كل محاورة لديها ما هو باعث على وجودها. وقد لا يكون الاكتفاء بتقديم معلومة سبباً للقول إن هذه المعلومة حازت شرط المعرفة؛ وبالتالي قد تكون على درب الحقيقة. لا شك أن تراجع الهدف من طلب الحقيقة إلى التوسل بالمعرفة، إلى الاكتفاء بالمعلومة، أو حتى بالإشارة، لا يدلّ فقط على مدى التنازل الثقافي الذي أوصلتنا إليه حتمية الاستجابة الآلية إلى شروط الحياة اليومية، مهما سفّت وتسطحت، بل قد ينبىء بسهولة عن مدى التفتت الذي يصيب الجسد اللغوي ذاته. إذ يتحول أخيراً إلى أعراض تقود إلى أعراض ليس إلا. أليس هذا ما يعنيه أن اللغة كلماتٌ تبحث عن كلمات؟

لكن هذا التفتّت أو التسطّح عينه ألا يدلّ على انصراف عن طلب الحقيقة في ذاتها، بقدر ما يعني أنه لم يعد للجوهر ثمة أُفهومٌ واحد ثابت، بل أصبح منفتحاً على أفاهيم لا حدود لها، إلى درجة أن هذه الأفاهيم نفسها قد تنثال انثيال الأعراض عينها. حتى أنه قد لا يتبقّى أخيراً ما يميز الجوهر عن العرض، إلا كونه قد صار عرضاً، ولكن بطريقة مختلفة. وأما أصل هذا الاختلاف فهو أن الجوهر قد يأتي عرضاً، وكالعرض نفسه، إلا أنه يجيء ومعه نظامُه هذه المرة؛ بهذا ينفصل ويتميز عن العرض. هذا ما يوقف فجأة سيل الكلام. هذا ما يضع خاتمة للحوار. إذ أن كل كلام لا بد له من حدٍّ أخير ينقطع عنده. إن انقطاع سيْل الكلام، قد يعني أحياناً أن كل ما قيل وتمّ الحوار حوله، قد لاقى دلالته حتى في الصمت.

مهما كانت هذه الدلالة متباينة المعالم، فإنها استطاعت أن تقطع الكلام. ولقد يسمّي اللسانيون ذلك انغلاقَ العبارة. وقد يعيدون أسبابه إلى عوامل كامنة في بنية العبارة نفسها. لكن كل انغلاق إنما يضيف حدثاً جديداً إلى العبارة، وهو التوقف بعد أن كانت جارية. وهو الصمت بعد أن كانت ضاجّةً بالأصوات. وهو عدم العبارة، بعد أن كانت كلاماً حادثاً. إلا أنه ينبغي عدم التوحيد بين انغلاق العبارة وهذا المعيار الشديد الإحراج، وهو التفاهم. فما يوقف الكلام ليس دائماً نجاحه في التوصيل، أو عدم هذا النجاح، أو درجات قليلة أو كثيرة منه. إن وقف الكلام قد لا يفسره غالباً إلا حدثه الخاص.

على كل حال فإن كون الإنسان عاقلاً أو ناطقاً، قد خلق تقليد البحث عن ماهيات الأمور. وأن هذا التوحيد دائماً الذي دأبت عليه ثقافة الإنسان، بين اللغة وحاجة الفهم، قد ثبَّتَ كذلك نوعاً من البداهة أن ثمة انفصالاً أصلياً بين اللغة وحاجة الفهم. وأن اللغة ليست سوى صنيعة لهذه الحاجة. وأنه لو لم يَقُمْ العقلُ أساساً على السؤال، لما كان يحتاج إلى أدواتٍ، ابتكرها جهازُ اللسان. فاخترع الأصوات التي انقلبت إلى دالات ودلالات. ولكن ما حاجة الإنسان إلى كل هذا الجهد. ولماذا كان عليه أن يفهم فيتكلم فيبني ما بناه هذا التاريخ الرهيب؛ هذا

العالم الآخر الذي لم يكن قائماً قبله ولا بدونه، والذي لا صفةَ له على الإطلاق إلا أنه عالم هذا الإنسان.. هذا الفكر الذي يفكر.

أليس علينا أن نستردّ موقف البداهة الأولى من **ديكارت** ـ في لحظة تجديدنا عُرفاننا له في عيد مولده، بعد أربع مائة عام ونيف ـ. فالانطلاق من البداهات يظل فضيلة السؤال الفلسفي. لأنه وحدَه الذي لا يمكنه أن يفقد حسَّ البدايات مهما تراكمت المعارف والأشياء والحضارات. البداهة في هذه اللحظة تقول لنا ببساطة العين التي تتفتح على الدنيا لأول مرة، إن الإنسان أدخل الاختلاف إلى الكون. بنى فيه عالماً لم يكن قبلاً من بين عوالمه. في حين أن بقية هذه العوالم كانت ولا تزال قائمة، وقيامها ذاك يوحدها كواقع وكبرنامج. إنها هي ما عليه من وقائعها. لا صَدْع فيها بين مشروع وبناء. حتى عندما يتغير هذا الكون فإن تغيره نابعٌ من نظامه القديم ذاك، ولذلك لن يأتي تغيراً تماماً.

إلاَّ عالمُ الإنسان الذي يأتي، ينبني، ونظامُه معه، وليس كذلك تماماً. وهذا الذي ينبني يخرج عن كل البرامج المسبقة الكامنة في عوالم الكون، لأنه أصلاً كما قلنا: ليس ثمة كيان فيه، ليس حاوياً ومتطابقاً مع نظامه، إلا هذا الكائن اللغوي الذي تنزاح عنه أصواته قليلاً لتبني ما ليس موجوداً من قبل. هذا الكائن اللغوي الباحث دائماً عما لا يلقاه في ذاته، ومع ذلك يمكنه أن يحدثه على مسافة منه. فإن التعريف التداولي: الإنسان الصانع Homo Faber ـ الذي قد يضاهي تعريف **أرسطو** الأول، بالنطق، ولكنه يكمله لأنه يعبر عن نقصه الكبير ـ لا يردف الصنع بالنطق فحسب، بل يؤسس لقضية أخرى كبرى، هي أن الإنسان، وحده من بين بقية الكائنات والعوالم، يوجد وهو فاقد وجودَه دائماً. يولد وهو خال من أي برنامج. يولد عارياً ويُقذف به إلى عالم البرد والزمهرير وهو هذا العاري. وعليه أن يسعى إلى ما يدفئه، أن يصنع النار والثوب والملجأ والغذاء الخ. إنه أضعف حيوان بين حيوانات الأرض؛ إذ لا تؤهله الطبيعة بأية دفاعات أو أسلحة أو حتى مناعات. ذلك أنه لا يملك سوى هذا الهاجس الذي يجعله **يبحث ـ عن ـ الجوهر**. والجوهر هنا ليس سوى ما يحميه ويغذيه ويبقيه.

أليس هذا ما يؤسس حريته بالمعنى البدئي. أليس هو الموجود existant الذي لا يملك من وجوده سوى هذا البحث عن كائنه étant الذي لا يعرفه. هذا الكائن محكوم سلفاً بحريته، ليس بالطريقة التي يؤكدها الوجوديون منذ **سارتر**، فحسب، ولكن بطريقة البداهة وحدها، التي تسبق كل برهنة، منذ خطيئة إبيميتيه Epiméthée؛ ذلك أنه عُهِدَ إلى إبيميتيه بتزويد الكائنات في لحظة خَلْقها، بما يحفظ بقاءها من مناعة الفيزيولوجيا في الوَسط المحدد لكل حيوان؛ من جلد يكسوه، وأسلحة تحميه: أنياب ومخالب وسواها، فلقد نَسِي هذا الإلّه الصغير، حسب

الأسطورة اليونانية، أن يكسو الإنسان بشيء، وقذف به هكذا عارياً ضعيفاً إلى عالم الصقيع والضواري. غير أن هذا النسيان هو الذي أعطى الإنسان ما سوف يُفَرّقه عن سواه من الكائنات. فلقد ترك له على الأقل أن يكسو جسده، ويحمي كيانه بإرادته. نستطيع، حسب لغة المعلوماتية الحديثة جداً، أن نعرّف هذا الإنسان بأنه الكائن الوحيد غير المسبق كيانُه بأي برنامج يحدده مقدماً، في حياته القادمة، وفي سلوكه. خطيئة إبيميتيه، هي ما يكتسبه الإنسان بكونه سابقاً لكائنه، بما لم يكن بَعْدُ. وبالتالي فإنه **كائنُ الأُفق**، مقابل كائن المكان. فهو الكائن الذي مهما ابتعد عن البداية، فإنه يظل يحملها معه في كل ما يجيء بعدها.

قبل أية أنتربولوجيا فإن تعريف الإنسان هو أنه سابق لكل تعريف. ولم تخطىء الأنتربولوجيا خطيئتها الأصلية، إلا عندما اعتقدت أن الجوهر هو الثبات، وأنه لا بد أن يتميز الإنسان بتلك الخصائل التي تكسبه هويته الدائمة. في حين أن العودة إلى البداهة تضع هذا الثبات نفسه موضع السؤال، لا يعفيه من مرتبته كونُه لاحقاً، وليس قبلياً. فالجوهر الذي يصير ثباتاً لا يعود هو ذاته. والثبات عينه عَرَضٌ من بين الأعراض الأخرى لا يجوز نَقْلُهُ وتركيزُه في حيّز الجوهر فقط.

كل تعاريف الإنسان تُصَنِّفُ في خانات الأنتربولوجيا وتاريخها الخاص. ذلك أن الثابت في عُرْي الإنسان هو أنه لا ثوب نهائي له، لا شيء يمكن أن يكسوه. فالعُرْيُ من الجوهر والعرض معاً، هو جوهرُ عُرْيه، المحكوم به. فإن الكوجيتو لم يستطع أن يعبر عن نفسه إلا بدلالة التفكير وحدها كحيّز يقارب حيز الكينونة. هذه المقاربة تشكل أبسط البداهات لأنها وحدها تُبْنَى عليها بقيةُ البداهات؛ في حين أنها (وحدها) لا تنبني إلا على ذاتها. ذلك هو منطق البرهنة الذي حاولت الديكارتية، بعد أن تحولت إلى مذهب، أن تحصر نفسها داخله. فلقد أصبحت البداهة واحديةَ ذاتها. كما أنك لا تستطيع أن تُطلق على العُرْي إلا صفةَ العري، فإن كل ما سوف يكسوه، ويتراكم فوقه، يؤكد الأصل، الذي يحاول أن يغطيه. فالمعرفي سوف يدخل أسطرةَ لُعْبةِ: الظاهر/الباطن؛ لعبة الحجب/الكشف. كما لو أنه طلب إلى المعرفي ألا يجيء إلا لاحقاً على ما ليس كذلك. ومن هنا غدا تجوهر الجوهر في خفائه وليس في تجليه. فقدت البداهةُ الديكارتية بداهتها الأصلية. لم يعد العُرْي حامياً ذاته بذاته. صار محتاجاً لكل ما يكسوه ويحجبه. أصبح الأصل في الحجب، وليس في الكشف. والإنسان الصانع صار نقيضَ الإنسان المفكر. جاءت التكنولوجيا مدعية تصحيح خطيئة إبيميتيه. فلم تجد طريقة إلى ذلك إلا بادعاء إلغائها، والعمل بالتكفير عنها، فيما يعرف بإنتاج المعارف، ومراكمتها، وتفتيتها إلى ما لا يُحَدُّ من المعلومات، بما يجعل الحقيقة نفسها آخر المعلومة، المجهولة

تماماً، لأنها تكون المنسيَّة، في نهاية المطاف. في نهاية رحلة التفتيت: من الحقيقة إلى المعرفة إلى المعلومة، باعتبارها كمّاً تفتيتياً لا محدوداً.

لقد كان أهم وأخطر تكفير هو إقناع الحقيقة أن تكون معيارَ المعرفة. وذلك مقابل تخلّيها عن الكينونة وانسحابها من العيش تحت طائلتها؛ مما جعل طلب الحقيقة مرتبطاً دائماً بعدم وجودها، ليس كواقع فحسب، بل كإمكان كذلك. فصار الأمل أسهلَ، بل محتوماً، خلال تطور التاريخ، أن ينحدر المسار من مفهوم المعرفة إلى ترميز المعلومة، بدلاً من أن يتصاعد نحو الحقيقة، كانكشاف أصلي غير قابل، تأسيسياً، للحجب، وبالتالي لا يتوقف وجوده على انتظارات، تواقيت نَزْعِ الحجب. إن التمادي في لعبة الحجب/الكشف تنسي الموضوع المبحوث عنه. لكنّ اللعبة هذه تحولت إلى استراتيجية سمحت للعقل أن يتنازل عن ذاته، ويتحول إلى **عقلنات**؛ أي إلى أساليب وطرق في الحجب/الكشف. صارت المسافة نائية بين هذا العقل والفكر. بقدر ما تنخرط العقلنات في ابتكار تلك الأساليب بهدف إنتاج المعارف، بل المعلومات، بقدر ما يشعر الفكر أنه غير معنيّ تماماً بهذا الانشغال، حتى لو كان هذا الانشغال راح يتم تحت عناوين الفكر نفسه. ألم ينحدر مثلاً استخدام مصطلح المفهوم إلى مستوى الدلالة على مستحضر للتجميل، كما نبّه **(دلوز)**.

في عصر المعلوماتية أصبح فرْطُ المعلومات السبيلَ الأول إلى حَجْبِ الحقائق. هكذا تؤكد تكنولوجيا المعلوماتية أنها سيطرت على قوانينها الخاصة إلى درجة تحييد الفكر نفسه. فالإنسان الصانع لم يعد تصريحاً ميتافيزيقياً بحتمية الحرية، لكنه انتهى إلى تأكيد حتمية تعارضه مع الإنسان المفكر. والمعرفة لم تعد سبيل الحرية. ذلك أن فرط المعرفة أدى إلى عزلة الحقيقة أكثر فأكثر. انتهت لعبة الحجب/الكشف، إلى تصيير الكشف عينه طريقةً مثلى في الحجب، لكن بشرط ألا ينجم الحجب، هذه المرة، عن وسائل غريبة تقف خارج ساحة المحجوب عينه.

كيف وصلنا إلى هذا المأزق، أن تغدو أحدثُ عقلانية أذكى أعداء الحرية. كيف تغدو كل المعلومات مبذولة، لكن الحقيقة مع ذلك ممنوعة أو ضائعة. كحال ذلك الغريق في اليم، والذي يموت من العطش، مع ذلك.

ولكن لماذا هذا الربط بين الحقيقة والحرية. ذلك لأن بروميثوس وإبيميتيه أخوان توأمان. إذا كان الأول يمنح نار المعرفة، فإن الثاني يخلق الحاجة الكينونية للجسد العاري أن يحصل على الدفء. والأسطورة ليست فجر الفكر فقط، لكنها مادته الحية المتواصلة كذلك.

منذ أن ابتكر **ماكس ڤيبر** مفهوم العَقْلَنة La rationalisation فقد أصبحت مَأْسَسَةُ

العالم صناعياً، كما يقول **هابرماز**، تختصر دلالة التقدم[8]. وغدا التقدم يختصر غائية الحداثة الأنوارية؛ فلم يعد يمكن تفريق المصنوع بأنه ما لا يملك غاية في ذاته، بل صار هدفيةَ ذاته. اتحد السببان الماديان ظاهرياً: المُنتِج والغائي La cause efficiante et finale. لكن المصنوع لم يعد يقبل حتى بظاهرية هذه الحادثة. فإن المعلوماتية ذات الجاهزية الالكترونية، تستطيع أن تلغي علاقة الغاية بالواسطة، إذ تغدو المعلومات وسائطَ بعضها إلى ما لا نهاية، بصرف النظر عن أية غائية يمتلكها عقل الإنسان المنتج. إذ أنه حتى خصوصية هذه الصفة: المنتج، نزلت إلى الشبكية المعلوماتية نفسها. بمعنى أن الشبكية المعلوماتية صارت تتضمن عِلَلَها الإنتاجية بصرف النظر عن الغائيات القبلية أو المحايثة. ومن الواضح أنه بالنسبة للنظرة الأنتربولوجية، فإن العلّية الغائية تتحد مع العلية الإنتاجية. ولا ضرورة لإبراز الفارق بينهما إلا بالنسبة لتدخل الذاتية، التي تتحاشاها هذه النظرة عادة. لكن تجاوز الذاتية كمركز إنتاجي، يُحَيِّدها كذاتٍ لنفسها فحسب. وهنا يعود الدور المغيّب لبداهة الكوجيتو. ذلك أن هذه البداهة الديكارتية لم تُشَرِّع فقط لانطلاق العلم الحديث، كفهم للطبيعة والسيطرة عليها، باستقلاله عن الغيبيات فحسب، إلا من أجل أن تبرهن تقدّم العلم نفسه بمدى التقائه المتواتر مع الكينونة. ألم يُقَلْ أن ثنائية الفكر والامتداد، ليست ثنائية حقاً، بل هي طريقة تعبير لأحد القطبين كما لو كان الآخرَ، وبالعكس. فهي بالأحرى ثنائية في المنهج، وليس في الموضوع. ذلك أن الرياضي الذي يترجم لغة الطبيعة الصامتة، ليس لديه سوى لغة الفكر عينه الذي يلقى نفسه في الخارج، الطبيعة، لكي لا يعيد الالتقاء بهذه الذات وحدها، إلا ومعها العالم كذلك.

لقد ألقى **كانط** على مجمل هذه اللوحة الكينونية عبر الكوجيتو الديكارتي، صفة **الحرية المتعالية** مقابل **الحرية العملية**. ذلك أنها حرية لا تزال حقاً تهتم بمسألة الكشف عن الجوهر. ولكنها لا يمكن أن ترى ساحةً له إلا هذه الكونيةَ الشمولية؛ وهي كونية ليست تيولوجية أصلاً، لأنه يخترقها قانون العلية في مختلف قطاعاتها. لكن الانتقال من الحرية المتعالية أو الكوسمولوجية هذه إلى الحرية العملية، لا يتم بنسيان الأولى، بل بالارتكاز إليها، وباستدعائها الدائم، في مختلف منعطفات البحث عن الفعل الحر؛ عن هذه الحرية العملية التي يمارسُها الأفرادُ تارةً أو غالباً في وجهها السلبي والمهاجم، ونادراً ما نلاقيها في وجهها الإيجابي.

ولكن كيف تكون الحريةُ سلبيةً؟ عندما تحاول أن تقيم استقلالية الفرد، فتدفع عنه أول ما تدفع أنظمة الإكراه والاستتباع. عندما تُفهم هذه الاستقلالية انزياحاً عن الطبيعة أو العالم، ومعها المستوى الغيبي أو اللاهوتي، أو الإلّه باسمه المباشر. لكن لا تتوقف الحرية عند هذه الصيغة الهجومية؛ فهي مضطرة أن تفكر الآخرَ، في

الوقت الذي تفكّر حاملَها، ذلك الفردَ الذي يتشبّث باسمها، كأنه يتشبث بما هو أكثر من ماهيته، إنه كينونته. لكن الكينونة لا يختزلها الفرد. وهو هذا الكيان الفرداني، فإنه يحتاج إلى الاندراج في موضع ما من الكوني. غير أن هذا الاندراج ليس استيعاباً يمارسه الكلُّ على الجزء. فإن الكانطية تحفظ دائماً المدار الكوني باعتباره الصيغة الوحيدة لبناء مشروعية الاستقلالية. لأن الفرد الذي يطلب فورية حريته، بحماية استقلاليته، إنما يحتاج إلى شرعنة هذا المطلب/المبدأ، باعتبار أن كل فرد آخر يشارك في هذا المطلب بدوره. فالحرية هي الجوهر الأخير المتبقي لكل الأفراد من أجل أن يكون كل فرد مشاركاً **للإنسان** على طريقته الخاصة.

تلك هي صيغة الكونية للحرية المتعالية، أو الكوسمولوجية كما يدعوها **كانط**[9]. وهذا الدرس لم تتحرر منه الفلسفة ولا الأنتربولوجيا، ولا كلُّ النزعات التي لم تفصل الأخلاق عن الأنطولوجيا، ولم تقبل أن تنساق في ثنائية القطبية بينهما. ومع ذلك فإن التشبث بعنوان الحرية العملية سمح للعلوم الاجتماعية بالتحدث عن خاناتٍ **وأنواع من الحريات** السياسية والاقتصادية والثقافية الخ. ولقد ساهمت هذه التقسيمات في تجاوز الدرس الكانطي. واستعادة تركيزٍ للانفصامات والحدود الفاصلة بين هذه الخانات والتصنيفات، حتى يسهل تقديم حزمة من «الحريات» على الحزم الأخرى. وصار يمكن تجسيم نوع من التحقيب المعرفي للتاريخ الحديث، حسب تغليب حزمة من مفاهيم/أفاهيم للحرية على سواها.

يكفي التذكير بالحقبتين الأخيرتين من هذه التاريخانية: الأولى خلال عصر الحرب الباردة، التي قدمت الأفهوم الاجتماعي السياسي للحرية. والحقبة التالية على انقضاء هذه الحرب الباردة، والتي نعيش استمرارها تحت عنوان العولمة أو شعارات الحرية الاقتصادية المطلقة.

وفي كل مرة يجري تصنيفُ الحريات، لا يُتجاوَز المفهومُ المتعالي أو الكوسمولوجي للحرية فحسب، بل يُقَدَّمُ مفهومُ الاستقلالية وكأنه لا يزال محفوظاً، وبالتالي قادراً على تبرير الصنف الجديد من حزمة حرياتٍ، يُراد تعميمُها أو تسويقُها في هذا العالم الذي يُراد له أن يفخر باسمه الجديد: **السوق**، على حطام كل مضامينه الأخرى المستبعدة، والموسومة الموصومة بالمتخلفة.

في هذه الحالة يتم التشبث بصيغة الحرية السلبية وتغطيتها بمعيارية إطلاقية هي **الاستقلالية**. تغدو الاستقلالية محمولة على النزعة الفردية التي تشهد إحدى ذروات انتصارها التاريخية الأهم في هذا العصر مع سيادة الحداثة البعدية في الثقافة الغربية. غير أنه منذ تَنَبُّهَ الفكرُ الفلسفي إلى ما يمكن أن يَتَلَبَّسَهُ مفهومُ الاستقلالية من

توظيفات خاطئة، وتأويلات منحرفة، فلقد أبرز **هيدغر** في سياق تأويله المبدع **لكانط**، أن الصيغة السلبية للحرية ضدّ ما يمكن أن يمحو كيانَ الفرد مما يداهمه أولاً من الطبيعة ثم المجتمع، ومعهما الأنظمة العقائدية الكليانية، من لاهوتية أو سياسية أو إيديولوجية، إنما هي ليست سوى صيغة إيجابية تدل على كونية الحرية؛ لأنها تتطلب التفكير في الفرد والعالم في آن واحد[10]. هذه الاستقلالية لا تقوم في عزلة الفرد، ولكن في مجيء الكل الذي يعيش تحت طائلته، وفي كنفه. فالحرية لا تصطف مع سواها من الأشياء، بل هي التي تدخل كل شيء، وتتجول في أنحائه. إنها ترمز إلى الفكر الذي يسعى وراء حصته في كل ما عداه. وتلك هي أهم خاصية لسؤال: ماذا يعني أن نفكر اليوم؟

ليس هذا ما يمنع قيام موضوعات خاصة لأجناس وأنواع من الحريات، ولكن شرط ألا يكون ذلك حَجْباً للمسألة الجوهرية: وهي تناول الحرية كتناول الفكر، بحيث لا ترجع إلا إلى ذاتها، كالفكر الذي لا تعينه موضوعاته، بقدر ما عليه هو أن يمنحها مشروعيتها، عندما يضطرها إلى الكشف عما فيها من عناصره عينها، ولا ترجع إلا إليه وحده.

بالمقابل بقدر ما تفتح الحريةُ على الفكر، على الكونية، بقدر ما هي لعبة الفرد أولاً وتأسيساً على ذاته الخاصة. فهي تتميز عن بقية المعاني الإطلاقية كونها أصلاً تجول في حيّز (الخاص)، هذا الكائن الإنساني الذي يظلّ حاملَه الواقعي اليومي هو الفردُ. ومن هنا كان هذا الربط الجوهري عند **كانط** بين المتعالي والعملي؛ على أن الجانب العملي، وحَده الذي يتيح للجوهر أن يتجوهر، أي أن يدخل عملية **التزمّن**. وهو الأمر الذي يفترض قيام الحساسية من حيث أنها مجال العلّية، وفي الوقت عينه تثبت ضرورة الحرية. لأنه مع الحرية لا تطغى العلّية على الكائن الإنساني، بقدر ما تمنحه القدرة على فهمها من ناحية، والقدرة على التدخل في إجراءاتها، وصولاً أخيراً إلى إنتاج الفعل الجديد الآخر الذي لم تصنعْه تلك العليةُ بعد، وهو فعلُ الحرية وحدها، كفعل الفكر، غير عائد إلا إلى ذاته.

ولذلك ليس ثمة تعارض منطقي أو أنطولوجي بين الحرية والعلية. فالاستقلالية لا تحدث بمنأى عن العالم، وهي ليست أداةَ نفيٍ له، بقدر ما هي إحضارٌ له على مستوى واقعيته المباشرة، وما يتجاوزها في الوقتِ عينه. ومع ذلك فإنه على الصعيد العملي تبدو سلبيةُ الحرية، من حيث كونها خطّاً دفاعياً عن الكائن مقابل طابع الغزو والهيمنة والقمع الذي قد تمارسه ظروف الحياة مع الآخرين، ضدهم ومعهم في الآن عينه.

الفردية الحداثوية بدون ذاتوية

ليس غريباً أن تَعجَّ أدبياتُ الحرية بحديث القمع والتسلط أكثر منه بحديث عن الحرية بالذات. فالإلحاح على استقلالية الفرد قد ينقل السلبية من حيّز الحرية، إلى حيز ما يعارضها. وبذلك تظهر الاستقلالية أنها أقرب إلى الإيجابية مما يبدو للوهلة الأولى. إنها دفاع مشروع عن مفهوم الفردية، باعتباره يعبر عن حق الفرد بصياغة طريقته الخاصة في تعاطيه مع كائنه الإنساني. في حين أن ما يعارض هذه الاستقلالية، من إرادة القمع والاستتباع، يهدد هذا التعاطي بالذات. وبذلك يقف الاستتباعُ على طرف نقيض من الكائن الإنساني عينه. فيضادّ كونيَّتَه. ومن هنا تأتي حاجتُه الملحة إلى اصطناع القداسة أو الاختفاء وراءها، كبديل عن كونية الحرية. فإن التقديس بمختلف أشكاله المتوالية في التاريخ، من اللاهوتي إلى السلطوي إلى الإيديولوجي، إلى العلموي المباشر، كان الوسيلةَ الأسهل لمنع جدلية الحجب/ الكشف، وذلك بحذف القطب الثاني منها، وهو الكشف، وجعله طريقة أخرى في تنويع الحجب، ورفعه دائماً إلى مستوى نظام الأنظمة المعرفية السائدة، أي إلى القداسة، كمحلّ للمعيارية المطلقة.

وفي الحقيقة فإن الفرد ينمو ويزدهر في حِمَى «نقد العقل النظري»، ويستعد لتسلم خصائصه الواقعية مع «نقد العقل العملي»؛ إلا أن العقلانية بعد **كانط** لم تستطع أن تقدم الكونية بأسلوب الفرد، مما دفعها إلى إعادة تجريده ضمن شمولية العقلنة الحديثة، برفْعِه إلى مستوى العقل الذي لن يبقىَ الفردُ مجرَّد حاملٍ له، ولكنه سيرضى به معادلاً له أنطولوجياً، بعد أن تأمله معيارياً إلى ما لا نهاية. بدلاً من الفرد والفردية سوف ينبثق أقنوم جديد: **الذاتية**. وبذلك تضيع خصوصية الفرد مرة ثانية مع الحداثة الكلاسيكية، مثلما ضاعت قبلاً في ظل المفارقة اللاهوتية. مما يدفع إلى الملاحظة أن الاستعصاء الذي يواجه التيارات الكليانية، سواء منها المفارقة أو المحايثة، يتمركز حول مفردة الفرد عينها. فكيف التدبر مع هذه المفردة.. التي هي في الوقت عينه ركيزة الكونية، ودليلها الحي الوحيد؟

إذا تفحصناها عن قرب وجدنا أن المشكلة ليست في جزئية الفرد، بل في كون هذه الجزئية عينها تتمتع بخصوصيةٍ، ذات فرادةٍ لا تنطبق على أية جزئية أخرى. فالفرد، هذا الجزئي، لا ينحلّ إلى ما هو أبسط منه دون أن يفقد ماهيَّته، إذ يصير مجرّد كائن حيّ أو حيواني. كما أنه لا يندمج فيما هو أشمل منه. إذ ليس فوقه أو أمامه من يتمتع بالصيغة الأشمل إلا إذا انتقلنا من صعيد الكائن الوجودي étant-existant إلى صعيد المُثُل أو الأفكار، التي ليس لها سوى الوجود على مستوى الذهن والتصور. فكان اختراعُ الذاتية حلاً لهذا الاستعصاء، أو بالأحرى التفافاً على

الحل. إذ تكتسب الذاتية سريعاً خاصيةَ (الكلّية)، في الوقت الذي لا تمسح نهائياً كيان الفرد، وإن حوَّلَته إلى شبح، ضامر تحت هيكلتها المفهومية.

غير أن فرار الذاتية من معضلة الفرد جعلها لا تنجو من المواجهة مع الحرية. فلم تستطع التعامل معها إلا من جانبها السلبي فحسب، أعطت الذاتية نفسها حقَّ اكتساح الطبيعة فالعالم، فكلَّ ما عداها. وبالتالي حكمت الذاتيةُ على نفسها منذ البدايةَ ألا تتمتع إلا بهذه الحرية السلبية. كأنها حكمت على الحرية ألا تكون إلا قطبيةً في مواجهة قطبية الآخر. لا تطيق التفكيرَ في ذاتها وفي الآخر في الوقت عينه، حتى تغدو ملامِسَةً للحرية الكونية. فالثنائيةُ فكر انقساميّ يؤكد الذات مقابل إلغاء الآخر.

على ضوء هذه الانقسامية بدا التاريخُ والسياسة والاجتماع، كلٌّ منها علماً انقسامياً. لايستطيع أحدها التفكير إلا حسب نظام التثنية. فمنذ **هيغل** وُضع العقل مقابل العالِم، والفرد مقابل المجتمع، ونُظر إلى التقدم كدليل لتفوق القوي على الضعيف. ولن يحدث أن يتحد العقل بالعالم كيما ينتهي التاريخ، مثلما أَمَلَ **هيغل**. مقابل **الذاتية الانتصارية** التي أجّلت مفهوم الفرد إلا ما لا نهاية، برزت **الموضوعية** كعقيدة ثابتة في واقعية الحتمية ونجاعتها في العلم وصولاً إلى أعلى ثمراته في التكنولوجيا. فالحتمية الحديثة تسخر من العلّية القديمة على المستوى الكوسمولوجي؛ حتى أصبح من السهل إزاحةُ الحرية من مفهومها المتعالي على الطريقة الكانطية، والتعويض عنها بتصنيفات الحريات حسب قطاعات العلوم الإنسانية؛ فأمكن مضاهاةُ حزمةٍ من الحريات ذات الصنف السياسي أو الحقوقي، بسواها من الصنف الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي.. الخ، والانتصار لواحدة منها على حساب الأخريات.

واليوم أيُّ مفهومٍ أفهومٍ للفرد الحر؟

تحاول الحداثة أن تصحّح مفهومها وتجربتها الكلاسيكية الموصوفة بالأنوارية، ثم بالتكنولوجية وحدها، بأن تمزق أقنعة الذاتية، وتنبش بذرة الفردية الأصلية؛ كما أنها تحاول أن تنتزع وجه العالم الحقيقي من تحت أقنعة الموضوعية ومعياريتها الكمَّوية فحسب. تريد الحداثة أن تبعث نفسها بعد حرائق الدراما التاريخانية، كما لو كانت تزمع الخروج من حقبة ماقبل التاريخ إلى التاريخ. تسمي مستقبلها بـ (المابعدية) لأنها تكتشف أن التوقف عند حد الحرية السلبية ليس سوى تثبيت التعجيز عن انبثاق الحرية التكاملية الإيجابية. فإذا كانت الذاتية حاولت أن ترفع أطروحة استقلالية الفرد إلى مستوى إيديولوجيا كليانية تجيز اجتياح ما يقابل الفرد كما لو كان نقيضاً له، أي هذا الكل الآخر، العالم؛ فإن الحرية الإيجابية هي التي تفترض التفكير في القطبين

في آن واحد، **الإنسان والعالم**. ما يستقلُّ عنه الفردُ هو تحديد العلاقة به؛ بمعنى أن هوية الواحد لن تتضمنه وحدَه دون الآخر. مهما أُعْلن، في الحداثة وما بعدَها، عن الذاتية، ثم عن عودة الفردية على حطام الأولى، فإن هذا الإعلان لن يجد معادله الواقعي إلا عندما يُعاد التفكر في مفهوم هذه الاستقلالية. فإن مولد الفرد الجديد ليس سوى إعادة تأكيد الاستقلالية وما تستقلّ عنه في آن. فقد يمكن للعلوم الجزئية، وحتى للأديان والعقائد والقداسات المنبعثة حديثاً، أن تتحدث عن أشكال ونماذج من الحريات الفردية والجماعية، إلا تلك **الحرية الحرة** من كل استتباع لغير فكرها الخاص؛ فهي وحدها التي تتميز بكونها لا تقرّ استقلالية الفرد إلا في علاقته الفورية عما يستقلّ عنه. أي أن حرية سلبية لا يمكن أن تُفهم إلا بما تبتعد عنه، في حين أنه يسكنها في الآن عينه. بهذا المعنى لا يمكنها إلا أن تؤول إلى حرية إيجابية، كما يؤكد **هيدغر** إذ يقول: «عندما نريد البحث فعلاً في جوهر هذه العلاقة (استقلال الإنسان عن العالم والإلّه) فإنه علينا أن ندرك جوهر هذه العلاقة، وجوهر هذا الاستقلال بحيث ينبغي لنا عندما نسأل عن ماهية الإنسان، أن نسأل أيضاً عن ماهية العالم والإلّه»[11]. بكلمة أخرى فإن عودة الفردية في الخطاب الفلسفي الراهن، في الغرب الأوروبي خاصة، تتعرّض إلى التحريف من جديد عندما يتحول الخطاب إلى تأسيس نوع جديد من الإتيكا. إذ يحاول أن يتشبث بأهم ما حققه تراث الذاتية، على أن يمارسَه باسم استقلالية الفرد. وهو التفكر بالفرد كينونياً على أساس ما يتملكه من القطب الآخر المضاد، من العالم وإنسانه الآخر وحريته المقموعة. فالتهديد الحقيقي الذي يواجه انبعاث الفرد على مستوى ذات النفس، وذات الآخر في الآن عينه، على مستوى عالمية كونية سويّة، إنما يتأتّى من تثبيت صيغة الحرية السلبية كغائيةٍ نهائية لذاتها، أي تشغيلها كطرف نقيض، تماماً لما هو أصلاً متجاوز لها، ومتكامل معها، وهي الحرية الإيجابية: **(الكونية)**.

لا يبدو غريباً اليوم أن يقال إن الحرية تعني تعيينَ الذات لذاتها. إنها تلك العفوية التي هي فوريةُ حضور الذات بالنسبة إلى نفسها، من خلال ما تخلقه من حالة معينة تعود إليها وحدها، وإن كانت تنسج ثمة تغييراً ما قد يقع على مسافة منها داخل هذا العالم؛ إذ يغدو مع الفعل الحر فجأة، كعالم محيط تشارك في بنائه الذات الحرة بأفعال تنبىء عن خصوصيتها، وتلقَى تجاوبها من هذا الخارج الذي يحيط بها.

هنالك تحول حقيقي في صميم الخطاب الفلسفي المعاصر من أقنوم الذاتوية المتمركزة والفاتحة، والتي لا تستطيع أن تعين ذاتها إلا بتعيين كلية العالم من حولها على شاكلتها، أو وِفْقَ مطامحها، إلى ذلك الفرد الذي يقنع بفرده، ويعتبره أغلى ما يمتلكه مقابل العالم وعبر عوالمه اللامتناهية. إن الفوز بالفرد على أطلال الذاتوية،

صار شأناً فلسفياً، بل هماً حقيقياً للفكر. فالفرد كمُفْرَدَةِ ذاته ليس مضطراً إلى التورط بمشاريع الذاتويات الكلية حتى يفوز أخيراً بتلك الحرية الشمولية التي تمنحه السيادة على العالم.

لقد دعاه (**دلوز**) بالآلة الراغبة[12]. وتصوره (**فوكو**) أنه ثمرةُ عنايةٍ فكريةٍ وجمالية في الوقت عينه[13]. ورأى فيه (**دومون**) خاصة أنه انتصار واقعي على الجمعانيات التقديسية أو الإيديولوجية[14]. هذه الفردية الفلسفية تفترض ولا شك أن الفرد قد وصلته معظمُ حقوقه، وأنه يوشك على قطف ثمار كفاحه التاريخي الحدثي. وقد آن له ألا يهتم إلا بذاته. أن يجعل حتى من هذه الذات ليس مشروعاً منجزاً، ولكنه قَيْدَ الإنجاز دائماً. وقد يظل هذا الإنجاز ناقصاً دائماً. لكن هذا النقص ليس علامة السلبية، بل هو الصدْع الذي تحتمي فيه الحرية، كيما لا تفرض على نفسها، ولا تقبل أي فرض من أية جهة، يقترح عليها نمذجةً جاهزة. ولقد فضل **دلوز** أن يجرد الفرد من كل أحماله الوهمية، والتي تدعى بالمهمات التاريخية الكبرى، وأن ينظر إليه بواقعية مفرطة. فيرى فيه تناهباً لا محدوداً، سلسلة من الانفعالات والمواقف والأحاسيس المرتبطة دائماً بالمنبهات الخارجية، ولكنها يخترقها مع ذلك نوعٌ من الإرادة المُتَذَرِّية، التي لا تمنحها سوى هويةٌ مهدَّدة كلَّ لحظة بالتفتّت. ذلك التكوين الذي لا يتمّ، تجتاحه دائماً الرغائب التي تكاد تعطي الفرد ملامح تعددية حتى في عين ذاته. **إنه حياة من الاختلاف**. وإذا كان له ما يركن إليه في هذا السديم، فهو أنه قادر على أن يجعل من تناهيه عينه، سبيلَه المستمر إلى اختراق اللامتناهي، والإتيان منه وفيه، بما لم يعرفه هو نفسه عن نفسه، وعن اللامتناهي معاً.

أن يكون الفردُ فُجَاءَةَ ذاته، ذلك ما يحوّله إلى نتاج إبداعي. فالفرد ليس صانعاً للفن، إن لم يكن هو **تحفتُه الناقصة دائماً**، وأولياً. وليس هذا الاحتفال باستعادة الذوق الإغريقي الذي يُشغل أعلامَ الفلسفة المعاصرة منذ نيتشه إلى **هيدغر**، **فوكو**، **دلوز**، وأجيال أخرى من الشباب الفلاسفة الصاعدين، سوى علامة على استرداد فردية إبداعية، تحفة فنية، مقابل كل التنميط الذي انتهت إليه حضارة الاستهلاك، وتستطيح المرآوية الإعلامية والمعلوماتية. كما لو أن هذه الفردية لم تعد تنتظر تحرر التاريخ كلياً حتى تفوز بتَذْويتها الخاص. ذلك أن الفرد الحداثوي هو حيّز حريته، أو إن شئنا عزلته. صار للحرية أفاهيم حياتية ومزاجية لا تخضع لأية منهجية أو نمذجة أو حتى قدسَنة، وهي أقرب إلى لذة التذوق، المحرِّضة على ابتكار مناسبات الفرح بالجدة والطرافة، والاختلاف مهما كان ضعيفاً وعابراً. فإن (**ليبوفتسكي**) سمّى العصرنفسه بعنوان «عصر الفراغ»، أو النافل، ورمزه الموضة وتقلباتها العابرة.

ذلك أن هناك نوعاً من البربرية الناعمة التي تغشّى المجتمعاتِ الديمقراطية

الغربية. فالفرد المتحلّل من كل أعبائه المتوارثة لا يلبث حتى يأخذ هذا التحرّر على محمل الخفة عينها التي يتجاوز من خلالها، مختلفَ هموم الوجود التقليدية والمستجدة. وقد يمكنه أن يتصور مع انتهاء الحرب الباردة، أنه أنجز آخر معارك التاريخ. وأنه أصبح قاب قوسين أو أدنى من ممارسة الحرية وهي أقرب إلى الألُهية، واللعب؛ كأنها متعة بين المتع، أو متعة المتع. كما لو أن الحرية افتقدت طابعها السلبي ضد اكراهات الخارج، عندما تضاءلت إلى أدنى حد، وأصبحت سيادة الفرد على ذاته تعبيراً إيجابياً عن تحقق استقلاليته. غير أن هذا الحلم الباهر باستعادة أسلوب العيش في المدينة الإغريقية السقراطية، في نهاية القرن العشرين كانت له ضمانة واحدة وهي استمرار تفوّق المجتمع على فروقاته الطبقية تحت تعميم رفاه يريد أن يشمل الجميع. ولكن باعتبار أن أشكال اللامساواة عادت من جديد إلى صميم ما يسمى بمجتمعات الرفاه، فإن الفردية تجنح أكثر فأكثر إلى أن تغدو مشكلةً أخلاقية تجدّد الصراعات الإيديولوجية داخل بنيتها بالذات ـ فإن ظهور العَوْلَمَة يحاول إشاعة إيديولوجيا جديدة ليست في جذرها الأصلي سوى الليبرالية التي تطلق لنفسها عنان التحرر من مختلف الاعتبارات التي كانت تحاول تسويغ مفاهيمها تحت أُطُرٍ من المرجعيات البيولوجية (نظرية التطور) تارة، وتارة أخرى تدعي التصاقاً بمفهوم مطلق لحرية الفرد.

إن (**جون راولز**) في مسعاه إلى إعادة المعادلة بين الانطلاقة الفردية والمفهوم الكانطي للحرية، عَبَّرَ عن آخر محاولة تهذيبية لليبرالية الكلاسيكية[15]. لكن العولمة تتخطى هذه التهذيبية العارضة **لراولز**، ولا ترى أية غضاضة في إعلان «بربرية» السوق الدولية دون أية ضوابط معيارية تأتي من خارج حلبة المعركة نفسها: السوق. وهذا ما يدفع إلى أن الحرب العالمية الثالثة التي كانت محتومة عسكرياً بين القطبين التقليديين: الشيوعي/الرأسمالي، قد انقلبت إلى حربِ عولمةٍ اقتصادية، تُحَلِّل لذاتها شتى أساليب الصراع، بما فيها مسلسلات الحروب الأهلية والإقليمية، وربما القارّية. فالعولمة هي نوع من إعلان صامت لحرب عالمية ثالثة اقتصادوية، مستمرة وشاملة، ذات جبهات مفتوحة ومشرعة تحت أسماء الأسواق الدولية، والعابرة للقوميات. ولأنّ الحرب عادة تجيز لنفسها تحت يافطة قانون الطوارىء، أن تُجَيِّرَ وتقود مختلف فعاليات الأفراد والجماعات لصالح المعركة، فإن العالم مقدم ولا شك على أعنف انقلاب لم يعرفه في تاريخه؛ وهو نقل ثقافة الحرية بمجملها وبكل مشروعياتها ومفاهيمها الحضارية، من مرتبة المرجعية المُقَدَّمة على كل ما سواها من فعاليات الإنسان الفرد، والإنسان الكائن، إلى مرتبة ثانوية وهامشية، ولربما مضطهدةٍ ومتجاوزَةٍ باستمرار. وقد توصف بالموضة المتخلفة والزائلة.

إن كسر الإيديولوجيات الكبرى، وتحطيم معازل المفاهيم الكليانية، وولوج

المجتمع الرفاهي إلى عصر البربرية الناعمة، لم يبعث الحرية الفلسفية، ولكنه أيقظ البربرية التاريخية، ما قبل التاريخانية (ما قبل التحقيب المعرفي/المعياري). وإن الفرد، الغربي على الأقل، الذي جاوز مرحلة الحرية السلبية، مرحلة الاستقلالية، إلى مرتبة السيادة على ذاته وعلاقاته، هو نفسه المهدّد من جديد بعودة الجمعانية L'Holisme، ولكن تحت شكل الكليانية/الاستبدادية الحداثوية وليست السياسية فحسب، بل الوجودية، كهذا التحذير الذي أطلقه **لوي دومون** من أن نظاماً كالنازية مثلاً ليس من الماضي الغربي، فحسب، ولكنه نموذج عائد في المستقبل عندما تفشل الليبرالية في الحفاظ على المساواة الفردية؛ ونحن نضيف بالقول، إنه لا يتم الحفاظ على المساواة بين الأفراد بتوفير حظوظ المنافسة بين الجميع، ولكن بتأسيس مبدأ للعدالة الحقيقية يحفظ حظوظ المكافأة مقابل الجهود التي تناسبها. ذلك أن عودة الاستبدادية في ظروف العولمة الراهنة، لن تقتصر على تهديد المجتمعات من داخل بُناها الطبقية فحسب، بل ستتعرض إلى رياح البربرية الآتية من كل مكان. ولن تنفع مختلفُ أشكال الأقنعة التقليدية من العصبيات الأسطورية والدينية والإثنية، في إخفاء وجه الاستبداد العولمي القادم أو في مقاومته. ذلك أنه استبدادٌ مرآوي مسلّح بأحدث ثمار التكنولوجيا المعلوماتية والإعلامية والتقنية الإيصالية، بالآلة والإيهام الجماعي والفردي.

إن انبعاث هذه الوحوش التاريخانية القديمة من أشكال العصبيات، هي والاستبداد العولمي، يشتركان في كونهما تنويعاتٍ على البربرية القادمة، وتسمياتٍ أركيولوجيةً للجمعانية الوحيدة بعد أن لم تَعُدْ عالمثالثيةً، أو مقتصرةً على مجتمعات أو مراحل تاريخية معينة، لكنها تأخذ حقاً شكل نظام الأنظمة المعرفية الشامل للجميع. إنها جمعانيةٌ عولميةٌ تختلف عن كل نماذجها السابقة بكونها أولاً، لا تحتاج إلى التبرير، وتهزأ من كل تبرير. وبالتالي جمعانية لا تتّقي سلطانها المطلق بأية معيارية خارجية عنها. فالبربري الجديد ليس هو كذلك إلا لأنه (حرٌّ) في ممارسة بربريته ضد كل الحدود والأعراف. وهو بالمقابل لا يريد، ولا يدعي أنه يحقق أية رسالة فعلية. فإن جمعانيته لا تتحدث باسم الكل، إلا لأن الكل أصبح مباحاً، كموضوع خَوْصَنَةٍ من قبل الفئة المُتَغلِّبة الجديدة الصاعدة دفعةً واحدة عَوْلمياً.

أبلغ نموذج عن هذه الإشكالية هي المحنة اليومية لما يسمى بحقوق الإنسان. فإنه في حين لا يجوز التعاطي مع حقوق الإنسان، إلا بطريقة تكافىء موضوعه، أي بما هو صيغة كونية ملائمة للصيغة الجوهرية الكونية لمفهوم حق الإنسان منذ مشروعيته الأولى مع الثورة الفرنسية ـ إذ إن هذه العبارة تتضمن أهم لفظين ينفتحان على الجوهرية الكونية: الحق والإنسان ـ فإن واقع الحال أن هذه العبارة هي

الموضوع الأول **للخَوْصنة**، بمعنى استيلاء أو استخدام فئة فردية، جماعة أو سلطة أو دولة، على هذه الصيغة الكونية بما ينفع مصالح تلك الفئة وحدها.

لعل حزمة هذه الحقوق الإنسانية، تشكل آخر تبرير يمتّ إلى الثقافة المنقرضة، أو الموشكة على الانقراض السابقة على البربرية المعاصرة. غير أن هذه الحزمة الجديدة للمعيارية السابقة إنما تعلن عن أن الزمن الثقافي قد بلغ ساعة الحقيقة، وأنه لم يعد ثمة مناصٌ من استكمال الحرية السلبية بشرطها الآخر الإيجابي. وأن سقوط الأَدْلَجة كمفهمة وممارسة، يعني مواجهة هذه المعيارية عاريةً من كل ما يحجبها أو يشوهها، أو يؤجلها. وأن تاريخية العقلانية مضطرة أخيراً إلى الاتحاد بتاريخانية الفكر. وأنه لم يعد ثمة من حاجز حقيقي يجعل الواقع في حال تعجيز دائم عن التصالح مع الفكر؛ وأن الزمن الثقافي هو حقاً زمن القطيعة الحاسم مع البربرية. إذ فقدت البربرية قدرتها على التبرير. استهلكت كامل عُدَّة التبرير عندما انهارت مدارسُها، وتبددت مفهمتها، واستهلكت اختراعاتها التاريخية واحدةً بعد الأخرى (عبر الأدلجات التي تقنَّعت بها). ومع ذلك بقيت البربرية وحدها مقابل الإنسانية، دون حاجب أو قناع. لكن الزمن الواقعي هو الذي يحاول أن يشيع عكس هذا الخطاب. إنه يقدم البربرية عارية هذه المرة. ومع ذلك فإن هذه البربرية لا يبدو أنها خائفة أو مترددة. إنها الآن لم يتبق لها إلا أن تفرض نفسها كما هي، وعلى أسيادها، قبل ضحاياها. **كما لو أنه عندما لم يعد للشر ما يمتلكه من أدوات سواه، فقد أصبح الشرّ المحض، الذي لم يعد يمكن اختيار سواه. بما يعني أنه حتى الدفاع ضده، لن يكون إلا ببعض وسائله عينها.**

إذا كانت البربرية «الحداثوية»، لا تزال تصرّ على إمكانية تصالحها مع حقوق الإنسان، فتسيران معاً في كل شوارع مدن العالم الكبرى، وتطلان معاً دائماً من كل شاشات المرئيات، تتجاوران في كل مكان، تتعانقان في كل خطاب، فأيهما يعني حقاً أنه هو صاحب الخطاب الأصلي، وأنه هو صانع الواقع وممثله الفعلي!

أخيراً، فإن ما يمكن قوله في اللحظة الراهنة بالنسبة للمجتمع العصراني الذي يفخر بأن جنة الزمن الثقافي وثمرته العليا، هو أن التحقيب المعرفي/المعياري الذي كان يشكو دائماً من تعارضه مع المفهوم الكوني للحرية، وجاهزيته المتعالية، ويقترح مقابلها تكوينيةً ذاتيةً الغائية une généalogie auto-téléologique ـ هذا النهْج، من التحقيب المعرفي/المعياري، يعيش اليوم إحراجه الأعظم، كما لم يعشه من قبل في أية حقبة من تاريخانيته. فهو الذي يبلغ لحظة وداعه الأخيرة لبربريته قبل التاريخية، فإنه مهدد بعودتها؛ ولكنها هذه المرة تعود وهي مجهزة بأخطر ثَمَرَةٍ عملية لتكوينيّته، وهي التكنولوجيا. إنها **البربرية/التكنولوجيا**، التي لا تجد مقابلها مجتمع الرجال الأحرار جميعاً. هنا يعني أنه لا تزال الفردوية الأقلوية المتمتعة

بأسباب من التسلط تظل الأقدَر على خَوْصنة منجزات التاريخ، وأخطرها: التكنولوجيا. خَوْصَنتها لصالحها الخاص، مما يعني إقصاء الأكثرية عن التعاطي بحرية أفرادها الأحرار مع الكليات. هذا يعني كذلك أن تعود ذات الآلية السائدة في التعامل بين الأقلوي والكوني، القائمة على توسيط الأدلجة بينهما، سواء كانت منها القدْسَنَة، أو مجرد القوة العارية وحدها، تحت شعار سلطة الأفضل. لكن الأقلوي مهما استطاع تعليل نخبويته، ومهما كانت نواياه الحقيقية، فآن آلية تحكّمه بما هو ثمرةٌ للأغلبية العظمى، سوف تفرض على هذه الأغلبية انحصارها في حلقة الحرية السلبية للدفاع عن استقلاليتها أفراداً ومجتمعات؛ وتعميق الهوّة بين الحرية السلبية وكمالها في الحرية الإيجابية، محجوزةً بين الاستقلالية والسيادة. وما دامت الحرية الأولى مُعَجِّزَة عن إدراك غائيتها في الحرية الإيجابية، فإن عودة الجمعانية إلى المجتمعات المُعَجَّزَة عن إنتاج أفرادها الأحرار، نوعاً من ذاتيِّ التعجيز، يبدو أنها سوف توحِّد العالم القادم تحت صورة شمولية من الاستبداد: كليانيةٌ عنصرية في الغرب مقابل جمعانية تيولوجية في الشرق، وخاصة منه الشرق الأدنى.

إن الجمعانية اللاهوتية لا تستطيع أن تتصور الفرد إلا باعتباره أصلاً، ذرةً من الجماعة، وأن مصير الجماعة خاصة تجاه الجماعة المضادة بالعقيدة أو المصلحة، هو الذي يحدد مصير الفرد. وبالتالي فإن الجمعانية بقدر ما يهمّها تثبيتُ علاقة الطاعة والانضواء تجاه الكائن الأعلى خارج العالم، فإنها لا تقبل من المجتمعات الأخرى المتواجدة معها داخل العالم، سوى اختيار التماثل معها، والاندماج في ذات كيانها التراتبي عينه، وتبنّي عقيدتها المفارقة نفسها، وإلاّ حقَّ على الجماعة الأخرى الزوال.

في ظل الجمعانية لا يمكن الحديث عن حرية الفرد بشطريها السلبي والإيجابي. إذ ليس للفرد ما يدفع عنه من إكراهات الخارج، ما دام هذا الخارج منظماً سلفاً ومُقَدَّماً بتراتبية القيم المحروسة بالقوى المفارقة اعتباراً من (الرحمن) إلى (السلطان). فكل الأفعال التي تنتظر الفرد المولود حديثاً، إنما هي أفعال الجماعة. ولا يُنتظر من الفرد أن يأتي بالموقف المخالف. إذ تغدو الفردية هنا أقرب تماماً إلى الأنانية المكروهة أخلاقياً. إن فعْل الوجود لكائن فرد، مصادرٌ سلفاً كفعل للكائن الجماعي. وبدلاً من أن يحقق الفرد جوهره ككائن إنساني، فإنه مدعو مقدماً إلى أن يُصَنِّف مفرداتِ سلوكه تحت خانة للمحرَّم، وخانة أخرى للمحلّل. لذلك لا يمكن للجمعانية اللاهوتية أن تعطي للفرد تصوراً خاصاً خارج دائرة الطَقْسَنة. والانخراطُ الفردي تحت أقانيم الطقسنة وشعائرها يجعل الفرد يستبطن نظامها، ويغدو الرقيبَ الأول الذي يحاسب نفسه على تصرفاته قبل محاسبة الجماعة له. وهذا ما يفرّق تكوينية الفرد الجمعاني عن الفرد الحداثوي. إذ أن كونية الأول مفارقة له كينونونياً

ومشروعية، في حين أن المفارقة لدى الفرد الحداثوي تغدو من جوهر إمكانيته الخاصة، تندرج في زمانيته، وترصده لمستقبله الذي يخصه وحده.

* * *

ما يمكن قوله أخيراً في هذه العجالة إن إنسان العصر، في هذا المنعطف من الألف الثالث من عمر الثقافة والسياسة، لا يواجه تراكم الاستبداد من تجارب الماضي فحسب، بل هو على شفا انقلاب لم يسبق أن مرَّ بمثله في أشد منعطفات تلك التجارب. فلقد كان الفرد يمتلك دائماً هامشاً معيناً مهما كان ضئيلاً، في ظل القوى المتحكمة في طريقة فهمه لذاته وللعالم، وفي مخططات مستقبله الذاتي. كان لديه ثمة خيارٌ ما في وجه مختلِف أنظمة القمع على أصعدة القيم، جميعها، من مُفَارَقةٍ ومُحايثة. كان قادراً على اختراع هذا الخيار حتى ولو لم يلتقيه في أي مكان. وذلك كان جوهرَ حريته، لأنه هو الكائن المتروك مقدماً لمصيره الخاص. وعليه أن يتصوره، وعليه أن ينازع كل العقبات التي تعترضه. غير أن معطيات المشكلة في هذا العصر تغدو مختلفة إلى أبعد حد. فإن خيار الفرد مهدد بالكليانية المجردة، التي نَصِفُها **بالمرآوية**. هذا الشكل الأخير من الاستبداد لا يبدو أن أحداً مسؤول عنه. قد يتمثل بسلطة أو دولة أو فعالية، أو بالتكنولوجيا، والإعلام الفوري، والعولمة.. كل هذه المفردات التي تشكل اليوم بنية خطاب الخوف العالمي من المصير القادم يكشف عن **اللايقين** الذي أخذ يلفّ كل شيء، ولا شيء أخطرَ من اللاتعين الذي يمكن أن يولد فرطاً في أشكال الاستبداد، بحيث يصوغ لكل مجتمع، طابعَه الاستبدادي الخاص، النابع من ظروفه.

لقد اعْتُبِرَ اللاتعين منذ أسطورة بروميثوس/إبيميتيه، امتيازاً للكائن الإنساني الذي يعبر عن لابرمجيته الأصلية L'homme sans qualité. وأن اللايقين هو شرط الإبداعية والحرية اللتين لا بد أن تصنعا ثمرة التكامل التاريخي في النهاية. إذ سوف يوكل إليهما وحدهما مقارعةُ مختلف أشكال الإكراه التي واجهت الإنسان منذ إلقائه إلى الأرض عارياً من كل دفاع إلا إمكانية أن يولد فيه **الفكر الذي لا يرجع إلا إلى ذاته**.

لكن اللاتعين هذا يكاد يُخسره الإنسان، يفلت من يده، وينتقل إلى أهم صنائعه وأخطرها، وهي التكنولوجيا. كان **هيدغر** يحذّر دائماً أن على الإنسان أن يفكر في التقنية بطريقة غير تقنية، وذلك من أجل أن يبقى زمام الأمر في يده. لكن أفدح ما يتحول إليه سلوك بعض الإنسان المعاصر تجاه التكنولوجيا، هو أنه لا يتركها تصنع ذاتها بذاتها فحسب، بل ستفكر كذلك بالنيابة عنه مبدئياً، ثم بتجاوزه نهائياً. وعند

ذلك يغدو الإنسان اللامتعين جوهرياً، متعيناً، والتكنولوجيا هي اللامتعين الذي سيقولب الإنسان على منوال صنائع التكنولوجيا الأخرى.

كيف يمكن أن تفكر التكنولوجيا نيابةً عن الإنسان؟ عندما تنتزع منه ذاكرته الأنطولوجية. وتصبح قادرة على صياغة برامجها الخاصة بذاتها. وبالتالي يمكن أن تبرمج الإنسان عينه، تفقده بذلك كونيته الخاصة. تتحول مختلف شؤون العالم إلى برامج تقنية أصلاً، ولأهداف تقنية كلياً. هامشيةُ الإرادة الإنسانية تفتح الباب مجدداً أمام الأنظمة الاجتماعية العقائدية السياسية ذات الخاصية الكليانية، تغدو اللعبة الاقتصادية وحدها سَيِّدَةَ المبادرات والتغييرات، والانقلابات. **والأثمان مهما كانت فادحة، لن تكون فاضحة: المجازر والكوارث الجماعية وعودة مختلف أشكال الصراعات والحروب ذات التقنيات العالية ستغدو حالات (تقنوية) كذلك؛ أي ممنوعةً على سؤال الفكر، محايدةً تجاه الحرية وهمومها.**

سوف يصبح القبول بالعولمة بديلاً عن العالمية ولحظتها الثقافية الراهنة مبرراً لإطلاق التنافسية بأبعد أشكالها عن الانضباط الإنساني. وفي الوقت الذي لا يعود ممكناً التحاور مع التقني إلا بلغته التقنية وحدها، سوف تفقد كلُّ الخيارات الأخرى مرجعياتها من الأفكار والقيم والدلالات. أمام فقدان الذاكرة الأنطولوجية، كخاصية الإنسان بالإنسانية، سوف تتساوى كلُّ الأفعال، كل الأحداث. والتكنولوجيا التي كان من المفترض أن تكمل يدَ الإنسان، أن تصنع زوائده وأدواتِه الجديدة، سوف لن يضيرها أن تعيد تكوينه هو بالذات، ولكن على طريقتها.

إن فقدان الذاكرة، والتنازل عنها إلى أخطر صنائعها، سوف يُنسي الإنسانَ خيارَه (الاختلافي)؛ وعند ذلك يغدو الاستبداد هو نظام اللاتعين الوحيد الذي يحدد بقية الأنظمة جميعها. والأخطر من كل هذا: ألا يسميه أحدٌ باسمه الأصلي؛ بعد أن تفقد اللغة حروفها، وتصير إلى اللغة الرقمية في حِياديّتها المطلقة: الشر المحض!

ومع ذلك يبقى سؤال: ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ معلّقاً فوق كل الأسئلة الأخرى، التي لا تلبث حتى تأكلها أجوبتُها، إلا هو وحده، الذي يكتسح الأجوبة، ويستمر بعدها، لأنه سوف يُذكّرنا، من دون سواه، أننا لم نفكر بما يكفي بعد.

الهوامش والمراجع:

(1) M. Heidegger: **Ou'appelle-t-on penser,** P.U.F.

والكتاب سلسلة محاضرات جامعية يحاول فيها الفيلسوف أن يسترد جوهر السؤال حول الكينونة باعتبارها تتبدى من خلال (الفكر المفكر). والكتاب يأتي ثمرة عالية لعمر فلسفي، يلقي بأسراره الأخيرة أمام طلابه، قراء المستقبل.

(2) Ibid., p. 136.

(3) Heidegger: **Questions I,** p. 35.

(4) G. Deleuez: - **Rhizome. Introduction,** Minuit, 1976.

Deleuze avec Guattari: - **Mille Plateaux,** p. 31, Minuit, 1980.

والمصطلح مأخوذ أصلاً من نبات الجذمور. والمقصود أن التفريع، كجذور الجذمور الانتشارية، لا يرجع (لا إلى الكل ولا إلى الواحد)، وهو ما سوف يعبر عنه بالشبكة لتصوير تفرعات الدلالة، وتجاوز تعارضية الميتافيزيقا التقليدية المعتمدة أصلاً على تجريد المنطق الصوري، بين الثابت والمتغير، الأصل المختلف بالهوية عن الفروع.

(5) لا شك أنه يرجع إلى (فوكو) فضل التركيز على كون المعرفة هي سلطة في حد ذاتها، بصرف النظر عن القوى الأخرى التي تستثمرها من خارجها، وتنضاف إليها، لتتخفّى وراء طابعها العلموي. لكن هذا لا يمنع من الحديث عن المعرفة أو الفكرة باعتبارها سلطة نفسها، وهو ما نحاول التنبيه إليه هنا.

يراجع في هذا المجال بخاصة كتاب فوكو الرئيسي: **الكلمات والأشياء**، في ترجمته العربية الصادرة عن **مركز الإنماء القومي**، ضمن **مشروع الينابيع** للأعمال الكاملة لفوكو، إشراف ومراجعة: مطاع صفدي.

(6) J.L. Austin: **Quand Dire, c'est Faire,** éd., Seuil.

جون أوستن أحد مؤسسي تيار الفلسفة التحليلية الأنغلوسكسونية التي ستطبع الفكر الفلسفي المعتمد على اللسانيات، في بريطانيا وأميركا. ونظرية «اللغة كأفعال» أو العبارة باعتبارها فعلاً لغوياً، سوف تحل عنده محل التفكير: إنه يطرح سؤاله الأساسي: كيف يمكن التفكير بالكلمات. والإشارة إليه في نصنا هنا لا تتعدى التذكير بأهمية ذلك السؤال، ومدى تطابقه مع سؤالنا عما يعنيه التفكير عامة. وهو ما سوف نتعرض له، عبر نمو البحث.

(7) من خصائص الفكر الدرامي الذي وضع أسسه الفلسفية نيتشه بلا منازع أنه لا يعلق اعترافه بالكاوس، أو العالم، على مدى ما يعقله العقل من لامعقوله، على طريقة هيغل، ولكن هو القول نعم! له، الالتحام معه وفيه كما هو، على طريقة ديونزيوس. انظر خاصة:

L'origine de la tragédie, texte établi par Colli Montinari, éd., Gallimard.

(8) Jürgen Habermas: **Théorie de l'agir communicationnel,** T. I, p. 159, ed., Fayard.

(9) E. Kant: **Critique de la raison pure,** P.U.F.

(10) M. Heidegger: **De l'essence de la liberté humaine,** p. 11-22, ed. Gallimard.

(11) Gilles Deleuze et Flix Gauttari: **L'Anti-Œdipe,** ed. Minuit.

(12) Michel Foucauld: **Le souci de soi,** ed. Gallimard.

(13) Louis Dumont: **Essai sur l'individualisme,** ed., Seuil.

(14) Gilles Lippovetsky: 1 - **L'ère du vide.**

2 - **L'empire de l'éphémère,** ed. Gallimard.

(15) John Rawls: **Théorie de la Justice,** éd. Seuil.

الكتاب الثاني

تاريخانية نقد الحداثة:
فك الاشتباك بين العقل والفكر

الفكر وحالاتٌ من أفكاره

الكوني ذلك المجهول

I في البحث عن المتعالي بين المفارقة والمحايثة

II كانط والثورة الكوبرنيكية

III الكوني/المتناهي

الحداثة اختيار بين الكوني والعدمي

التفلسف أساساً يقوم على طلب اللامتناهي واستشرافه أو استشعاره، والتحرش بحياديته المطلقة. والإنسان الطبيعي العادي، إنسان كل يوم، متشوق لاختراق الحدود، طامح إلى التعرف إلى ذلك المجهول الذي يعمر نفسه ووجدانه، ويسكن آفاق الرؤية حوله. وبدون اختراق الفراغ يُصاب التفلسف بفقر الدم، ويتساقط في المصطلح والكلام المبهم. وكل تفلسف إن لم يختطف شرارة من لهب اللامتناهي فإنه لن يضيء عتمة ما، ولن يدخل غاراً محرماً.

لكن اللامتناهي هونقص الكائن المتناهي وهو كمالُه أو تكامله. وهو نداء الحرية والشوق إلى كل تغيير. والإنسان هو كائن اللامتناهي الفريد والاستثنائي. ولولا إصابته بلوثته لما ارتكب معصيةَ تغيير العالم حوله. وكلما أوغل في هذه المعصية أعطى لها أسماء شتى. فهو حين تعمق الهاوية بينه وبين اللامتناهي يرفعه إلى أعلى عليين، ويُؤَمِّرُه على أسراره ومصيره. وهو حين يشرع في ردم الهوة فإنه قد يصور له غروره أنه قادر على ترويض اللامتناهي وتمدينه واستثماره في إنقاذ تناهيه من العدم المحتوم. ولا تزال الحضارة، تسرد بطولات ذلك الفارس الفاني الذي يؤيِّد نواقصه وخطاياه تحت أسماء القداسة وأضدادها. لكن قصة التفلسف مع اللامتناهي رَوَّدَتِ الأفكار الكبرى بحقائقها كما ببطلانها. وتلك هي لوثة الفكرة الخطرة. فمن حيث إنها تَعِدُ بجوائز السلام العظمى فإنها تفجر حروباً وتخلّف نكباتٍ كبرى. وحتى اليوم ليست المصالح هي التي حركت التاريخ، لكنها الأفكار الواعدة بالمطلقات من كل جنس ديني أو أسطوري أو إيديولوجي.

فالفكرة (الخطرة)، لا تداعب اللامتناهي لكنها تماهيه وتستثمره وتستغله وتنوب عنه، تمعنةً في تغييبه وإقصائه. والفكرة (المفكرة) هي التي تقول خطرَها ولا تَضْلُه أو تصطنع ضلاله. أما الفكرة الساكتة عن خطرها فتلك التي تختزل التفلسف إلى (الدوغما). وتفرض تداولَ الدوغمائيات وتصارعها بدلاً من أسئلة الأسرار، وأسرار الأسئلة. وإن تصنيف الفكرة إلى الصامتة عن خطرها أو المفصحة عنه، صار يتقدم على تصنيفها الكلاسيكي إلى الصائبة أو الغالطة. وأما كيف تفصح الفكرة عن خطرها أو تسكت عنه، فذلك يعتمد على قدرة التفلسف أن يأتي بالفكرة و(نظامها) معها، أو غائباً منها وعنها. إنه الفارق بين الحاوي المَرِح الذي يكشف ألغاز الأفعيه إلى جمهوره بعد انسحاره بها، وبين الكاهن المشعوذ الذي يحصي غَلّته بعد كل حفلة تقديس وتدليس. فبدلاً من استغلال اللامتناهي في تبديد كيانات المتناهي وتسفيه قيمه، يريد سؤال الحداثة أن يعيد الحوار المتكافئ بينهما عبر تكافؤ النقص والكمال كمفردتين في لغة الرغبة.

مع الحداثة يستردُّ الفكر قدرته على اختيار الطريقة التي يتعامل بها مع اللامتناهي. ومن نوع هذا الاختيار، ومن نموذج طريقة التعامل تتحدد الشخصية المفهومية لهذه الحضارة أو تلك. فإما أن يستعين الفكر باللامتناهي على صناعة المعرفي، وإبداع الكوني الإيجابي باكتشاف الطبيعة والعالم، وبناء الجمالي والفناني، وفك عقال الحرية من أسر التقنين المفروض. وإما أن تبقى الهوة فاغرة فاها المظلم بين المتناهي واللامتناهي، لتبتلع كل جسور المعرفة والجمال والحرية، من أجل تقديس الغياب والانسحار بالمعدوم، وشن حروب الإفناء المتبادل بين كنائس الوثنيات الدائمة (الحقيقية). فالحداثة هي الاختيار بين الكوني والعدمي. وذلك هو د...ها الصعب.

الكوني ذلك المجهول
في البحث عن المتعالي بين المفارقة والمحايثة

كلُّ متناه لا يؤدي إلاّ إلى متناه. هكذا تُعلمنا بداهة المنطق. لكن الفكر، بل الإنسان يصبو إلى لا متناه، أو إلى اللامتناهي. فمن أين أتت هذه الصبوة. ذلك سؤال يبدو فلسفياً أصيلاً. لكنه يأتي مما هو قَبْفلسفي، ومما يتجاوز الفلسفي. وقد احتفل به **ديكارت**، واستخدمه كأهم دليل مبتكر على وجود اللامتناهي، الذي أعطاه صفة الكمال، وذلك من أجل أن يبرهن على وجود الكامل، بما أن الفكر الذي يتطلع إلى الكمال، وهو لا يملكه أصلاً، يدل دلالة واضحة ومتميزة على ضرورة وجود الكامل، الذي هو الإلّه، فالفكر لا يملك الكمال، لكنه يستشعره كأنه فيه ويماهي معه، فلا بد إذاً من وجوده. لكن **ديكارت** لم يقل لنا إن كان هدف النزوع إلى الكمال هو نفسه صار من مفردات الفكر. وأنه بالتالي، أي هذا الكمال، إن كان يتمتع بالوجود، فلن يكون إلا من سياق وجود الفكر نفسه الذي يكتشفه فيه كنزوع، وفي خارجه معاً، كمرادف للامتناهي الذي لا يمتلكه الفكر منذ الأصل، ولا شيء في التجربة يقدمه له. ومع ذلك فإن للامتناهي ثمة وجوداً هناك، سواء تمّت كسوتُه بصفة أخلاقية كلية كالكمال، أو اكتسب أقنوم الإلّه.

إن الإنسان مثلما هو كائن عاقل، فإن عقله دائب البحث عن اللامتناهي، حتى يمكن إطلاق تعريف آخر عليه، إنه هو الكائن وحده الباحث عن اللامتناهي. أو بتعبير أدق فإن الإنسان الذي هو موطن المتناهي، هو وحده الكائن الطامح إلى تجاوز تناهيه دائماً. وبدلاً من أن يوصله هذا التجاوز إلى هدفه ذاك، فإنه يغدو ـ هذا التجاوز ـ هو نفسه كصيغة من اللامتناهي عينه. إن التجاوز ـ أو التعالي حسب لغة اصطلاحية أدق ـ هو الطريق إلى المتناهي، وهو موطنه في آن واحد. فالتعالي كفعل هو في حدود الإمكان، يصير بديلاً عن **المتعالي** كاسم ومسمى، وهو في حدود الاستحالة التجريبية، وان لم يكن ذلك في مستوى التصور، أو المعنى.

كأنما ثمة بذرة للكامل، للمطلق، للامتناهي، مزروعة في بنية الفكر، بل في عضوية الكائن الإنساني، لأن هذا الكائن الفريد يحسّ طلب المطلق بكيانه كله، وليس بفكره فحسب. ودون أن نرتد إلى البسيكولوجيا، نذكّر فحسب بهذا النُزاء الذي يصاحب الرغبات من أدناها إلى أعلاها، نحو الاغتراف من موضوعها بأقصى ما تستطيع. فلا حدود للحب للنشوة للسعادة، للسيطرة والغزو والتملك من كل شيء. هذا الكائن المفتقر إلى كل شيء إنما يغتني بطلب كل شيء، وحتى جوهره في المعنى، وذروته في الشدّة. فاللامتناهي ليس هدفاً يقع على مسافة من كائن النقص الدائم هذا. بل اللامتناهي هو صِنوه ونظيره، ويكاد يتحد بكيانه كله، من أية جهة التقيته. [دون أن يكون الأمر كذلك تماماً] **كأن اللامتناهي موجود في طلبه، أكثر منه في أقنومه.**

واللامتناهي، مبدئياً، هو شيء محايد، قبل أن نطلق عليه صفة الكمال. كما لو كان اللامتناهي من «مادة» الانطولوجيا نفسها، ودون أن يكون كذلك تماماً. إن حياديته الأصلية تلك تتيح له أن يبقى خارج كل نَعْت يطلق عليه. وإذا كان **ديكارت** قد اعتمده، من خلال استيعابه تحت صفة الكمال، كأهم دليل نعَتَه بالدليل الوجودي، على وجود الله، فإنه قد يفيد في فهم هذه الحاجة، لكنه يبقى سائحاً خارجها في الوقت ذاته. فاللامتناهي ليس منذوراً للكمال وحده. والنقلة بين حدّه وحد الكمال ليست ضرورة منطقية، وإن كان الدليل الوجودي الديكارتي قد سكت عن هذا الفارق، واستخدم النقلة ـ بين الحدين: اللامتناهي والكمال ـ دون أن يعلن عنها. وإذا شئنا الدقة المنطقية قلنا إن الكمال محمول على موضوع لا يستوعبه، وإن كان ـ أي الموضوع ـ يتقبّله. وبحسب الفهم الحداثوي فإن الكمال قد يُقحِمُ مرتبيات القيم على ما ليس كذلك. فهو يؤسس مدار الأخلاق الذي يطمح طيلة تاريخ الفلسفة، أن يصير مناظراً للأنطولوجيا، وليس وجهاً آخر لها، وإن ادّعى، في محطات كثيرة من ذلك التاريخ، أنه قادر على تحقيق مثل هذا المطمح؛ إلى درجة أن صراعاً حقيقياً وجذرياً ساد بين الحدين، على الأقل من جانب الأخلاق دون مشاركة فعلية صريحة من قبل الأنطولوجيا المعتصمة بالصمت دائماً. بينما الآخرون هم الذين يثرثرون بالنيابة عنها وعن أنفسهم. فالأخلاق لا تنتظر (بوح) الأنطولوجيا فتتكلم عنها، وتفعل كل الأفعال باسمها. إنها تتوجه إلى العمل. والعمل لا يصبر على البطيئين اللائذين بالظل والسكون، كحال الأنطولوجيا في تاريخ الفلسفة.

ومع ذلك ليس اللامتناهي، لغوياً، سوى اسم مصدر أو صفة مشبهة. وانه اسم بدون مسمّى. وكل دليل على (وجوده) ثمة وجوداً ما، هو أن الفكر طامح إليه، ومفتوح عليه ومنفتح نحوه. وأنه لا يمكن أن يكون فكراً حقاً دون أن يفوز بحافة ما على ضفافه. وأنه كان يمكن للفكر أن ينتهي مع كل فكرة أنتجها واحتكرته

وادعته كلياً لها. ومع ذلك فهو باق بعد تاريخ الأفكار كلها. وليس الأمر كذلك إلا لأن الفكر ينجح نادراً بالفوز بعتبة ما خارج كل القصور المذهبية الهائلة المشيّدة أمامه، عتبةٌ تعيد إليه براءة الخارج. كل ذلك لأن الفكر أصيب منذ البدء بما يشبه لوثة العلاقة باللامتناهي. وليس تاريخه من الأفكار ومعها إلا محاولات لبناء **العلاقة معه**، لبناء الجسْر عليه. ولقد كان اختراع اسم الحقيقة واحداً من أهم حادثات الفكر في محاولته لبناء العلاقة مع هذا اللامتناهي، الذي ان بانت له ضفّة فلن تبين منه وله، ضفّة ثانية أبداً. ان اختراع اسم الحقيقة يعلن عن نجوع منطق العلاقة. إنه اسم **يُمدينُ** اللامتناهي، يأتي به من وحشته، ووحشيته اللامعقولة، ويدخله حيز التعامل العقلاني. فإن اسم الحقيقة يعني نجاح الفكر في إنتاج استراتيجية لعمله لا تغامر دائماً بقطع العلاقة مع سميِّها الأصلي، اللامتناهي القابع هناك بما هو قبل المفكّر به، وما بعده. الحقيقة لا تتنازل عن اللاتناهي باعتباره يمنحها **ما هو ذاتيّ الاستحقاق** في تسميتها عينها. وما يعنيه (ذاتي الاستحقاق) هذا هو شكلٌ عملي واعتباري معاً للتحاور مع اللامتناهي، أو استدعائه، أو الاحتكاك به، بما هو قريب من طريقته. فأن تحوز الحقيقة على ذاتيٌ استحقاقها كحقيقة هذا يجعلها قابضة على معياريّتها بصورة قبلية. فهي تقيس غيرها، وكل الأغيار، ولا أحد، سوى ذاتها، يقيسها. ومع ذلك فلقد تم تأهيلها وتمدينها على هذه الشاكلة في قصة الحضارة. ذلك أن مولد الحقيقة كان أول أحابيل العقل للإتيان باللامتناهي من بريّته النائية، وإدراجه كمفردة من مفرداته اليومية، وإن كان لها تميزها النوعي عن مثيلاتها، والتعامل باسم الحقيقة كبديل عن المنسي الأصلي، المتروك تحت لفظة اللامتناهي.

غير أن **الحقيقة** قد لا تقنع بذاتها. وهنا يقع الاستنجاد باللامتناهي الذي تنساه أو تتناساه أو تحجبه. تتذكر الحقيقةُ فجأة، وعند الحشرة، أنها ليست هي اللامتناهي وإن كانت تدعي تمثيله. وأنها تحتاج إلى إعادة المسافة بينهما. لكن عودة المسافة بين الحقيقة واللامتناهي قد لا تؤول إلى صالح أي منهما. فالحقيقة بذلك قد تفقد إطلاقتها. تتنازل عن مرجعيتها إلى اللامتناهي. وبالمقابل لا يكتسب اللامتناهي من ذلك التنازل، شيئاً لم يكن يملكه من قبل. وبدلاً من تحقيق شيء من التقارب مع طلابه ومريديه، فإنه، وقد أصبح حيزاً مشتركاً لذاته وللحقيقة في آن، ينأى أكثر عن عالم النسبيات، ويحدث الفصل مع الذات الإلَهية.

بدلاً من الأخذ بفكرة الكمال كمسلَّمة والانطلاق منها، والبناء عليها، أو بالأحرى استخراج أحد مضامينها كفكرة الوجود، فإن **فكر السؤال** يكتشف أنه ليس **ديكارت** وحده، بل تاريخ الفلسفة، قد تعاملا مع الكمال ناقصاً منه سؤاله الخاص، المتعلق به وحده؛ ولقد أراد **ديكارت** ألا يرى في الإنسان بذرة النقص الدائم، بل ما يغطي هذا النقص أي يبرره، وهو النزوع نحو الكمال. وأكثر من ذلك فإن

الدليل الوجودي (الأنطولوجي) تعامل مع الكمال كفكرة منجزة. وبالتالي شرع في تحليلها. فعثر على هذه البداهة الجديدة وهي أنه لا يمكن التفكير بالكمال دون أن يكون حاوياً على الوجود. فإذا كان وعي الإنسان قد نعم منذ البدء بتوفره على مفهوم للكمال، فلا بد أن الموصوف الأعلى بالكمال وحده، أن يكون هو عينه متوفراً على الوجود. وذلك هو جوهر الدليل الأنطولوجي الذي يذهب من المفهوم إلى الوجود.

والواقع فإن الميتافيزيقا التقليدية لا يمكنها أن تتعاطى مع المفهوم كصيرورة، بل كمعرفة ناجزة. لا تستطيع الصبر على تكوينية المفهوم ونشوئيته. إنها متعجلة للاحتياز على المفهوم ذاتيّ الإنجاز، كيما تستخدمه في تعليل أو توضيح أفكار أخرى، لا تزال قيد الإنجاز بعدُ. ذلك أنه منوط بالمفاهيم وحدها تحقيق عمليات الإنجاز. كل هذا لا يدفعنا إلى دفن أو إلغاء الدليل الوجودي على الطريقة الديكارتية. ذلك أننا لا نعامله هنا من سياق المنطق الصوري الذي هو عماده المعرفي والبرهاني. بل إننا نتأمل هذا السياق (المنطقي)، وكأنه **تحفة** نموجذية لما هو من طبيعة التحليل الفكروي الخالص. وذلك كما يأتي: إن (تأمّل) الكمال يفضي بالضرورة إلى استنتاج الوجود. فالإنسان ليس كاملاً، لكنه يطمح إلى الكمال، وليس ذاك هو المهم، بل إن الميتافيزيقا الديكارتية لا تستطيع أن تستنتج فكرة الكمال من فكرة النقص. فكيف أتيح للإنسان، كائن النقص هذا بامتياز، أن (يفكر الكمال)، لو لم يكن قد أُسقطت عليه، أو هبطت إليه، من مرتبة أنطولوجية عليا! فالدليل الأنطولوجي يقع في (الدور الفاسد) ـ حسب المصطلح الصوري ـ لأنه يفترض ذلك الكائن الأعلى الذي وهب الإنسان فكرة الكمال، وإذا ما استعملها منطقياً استطاع أن يستنتج أن لهذا الكائن ثمة وجوداً ضرورياً، يثبته فحسب **تعريف** الكمال. فالجهد البرهاني المبذول من خلال سياق الدليل الأنطولوجي لا يعني أنه يفضي حتماً إلى **انتاج** وجود الكائن الأعلى واقعاً. لكنه يأتي فقط بالصيغة المنطقية الخالصة الموازية، فكرياً فحسب، لوجود الكامل نفسه الذي هو الكمال فكرياً وأنطولوجياً معاً كذلك.

بالمقابل لا يتعاطى **المعرفي الحداثوي** مع هذا البناء الفكروي الجميل من موقف القابل أو الرافض، لا منطقياً ولا واقعياً، بل يتأمله **كتُحْفَةِ نفسِه** فقط. ينظر إليه باعتباره أحد روائع تمرين الفكر على تعاطيه مع مفرداته التي تخصه وحده. فالبرهان الأنطولوجي ليس هو كذلك إلا بالنسبة للمسلمات الأولية لنسق المعرفة (بالعلم) الأنطولوجي، أو بالأنطولوجيا كعلم تابع لذات مسلماتها الأولية المسكوت عنها. ان هذا التمرين الفكروي الخالص هو متخيلٌ إبداعي آخر، يفاجيء بنوع من معقولية افتراضية virtuel. وينبغي ألاّ نطالبه بأكثر من ذلك، أي بأكثر مما هو عليه. فهو

حرّ إن ادّعى انه يمتلك البرهان (الواقعي) على **وجود** ـ الكامل انطلاقاً من (تعريف) الكمال فحسب. لكننا نحن الآخرين، ومن جهتنا، إنما نأتي به ونظامه المعرفي معه. أي أننا نعلّم فيه حدوده. وخلاصة الموضوع أن الدليل الأنطولوجي على وجود الله لا يريد أن يطلعنا على سبب وجود الكمال نفسه. بل يفضل التعامل معه كجوهر يمتلك علته في ذاته. وتلك هي إمكانية افتراضية يمكن أن تندرج إلى جانب افتراضيات أخرى. وبدلاً من أن تدخل فيما بينها حروب الإلغاء المتبادل، فإن **المعرفي الحداثوي** يتيح لكل منها أن تقدم (عرضها الخاص)، شرط ألاّ تعيق أو تبدد عروض الآخرين.

ومن ناحية أخرى فإن **المعرفي الحداثوي** لا يريد أن يفرّط بأقنوم الكمال، وما يمتلكه من طاقات إيحائية ودلالية غنية، لمجرد أن التعامل معه كجوهر، يضعنا أو يسقطنا في فخ المفهمة الميتافيزيقية. فالكمال في حد ذاته هو **تحفة نفسِه**، وهو يمثل حقاً لُقْيا رائعة، للإنسان بما يميزه، بها وحدها، عن بقية الكائنات التي تسكن أرضنا. والكمال حافز وجودي، ووجوداني في آن معاً Ento-Ontologique؛ أنه يعمر جسدي بالإشتهاء والارتغاب ـ من الرغبة ـ والاستقواء والاستعلاء. إنه يجعلني، أنا الكائن الأضعف والمستضعف بين أندادي من الكائنات، استحث قواي القليلة، وأنقلب بها إلى فتوحات العالم كله من حولي. إن الكمال مشروع لن يتم، لأنني، وأنا كائن النقص الأصلي، أجعله **كمالاً ناقصاً**، دائماً، ما أن أضعه هدفاً لي. ومن هنا، فإن (الإناسة) وعلوماً إنسانية أخرى، فضلت أن تعترف بالكمال عن طريق الاعتراف بالنقص أساساً. وهي بذلك تثبت أسطورة الإلّه اليوناني الصغير (اپيميتيه) الذي أنزل الإنسان إلى الأرض، و(نسي) ـ هكذا! ـ أن يزوده بأي كساء أو دفاع. تركه جسداً وحيداً وعارياً، ولكن حراً. فالأساس هو هذا الجسد المتروك لكل اختراعاته من جسديات الأشياء؛ إنه ينبثق في جسد العالم جسداً اختراقياً اختلافياً. ولا يمكنه أن ينفك أبداً في التعامل معه، عن هذه العلاقة الجسدية البدئية.

وفي مصطلح البسيكولوجيا فإن الجسد هو بركان **احتياج** كلي، يصير **اجتياحاً** لكل ما يرويه. علاقته بمحيطه دفاعية في شكل هجومات من كل شكل ولون. إنه باعث الاضطراب في توازنات البيئة حوله إلى درجة تغييرها، وإبدالها ببيئات من صُنْعِه وحده. وليست بالضرورة بيئات كاملة.

لكن مصطلح البسيكولوجيا هو مادة مصطلح الإناسة (الانتربولوجيا). والإناسة أعادت كتابة تاريخ الفرد والنوع بدءاً من دبيبه على أربع، ثم انفصالاً لليدين عن القدمين. فإن انتصاب الإنسان كقامة على قدمين، حقّق له كياناً جوهرياً لا شبيه له. لقد استقام ظهره وارتفع بصره عن الأرض، وتوجه نحو الأفق. تحرر الجسد من

انحصاره في دائرة حواسه المشغولة بالمحيط العضوي والطبيعي الأضيق، وانطلقت العينان تكشفان (ظهور) العالم. إن تحرر اليدين من وظيفة الوطء وإسناد الجسد، كان بمثابة أهم طفرة انقلابية في سلوك الإنسان الأول، وضعت حداً بين مرحلته كحيوان يدب على أربع، ومرحلة الإنسان الذي يستعمل يديه في وظائف غير مقررة ومستقرّة مقدماً في عضويته. إنه الإيذان بالمنعطف من حال التلاؤم الحسي مع معطيات البيئة كما هي، إلى كسر التلاؤم الفطري السابق، والتدخل في أنساق البيئة. والبدء في العمل، في التغيير. فالحيوان المتناهي الذي قام على قاعدته الإنسانُ، يشرع في تخطي حدود الأشياء والمسافات حوله. إنه المتناهي الذي يكشف اللامتناهي المادي حوله. ثم يكتشف ينبوع اللاتناهي، أو الرغاب اللامتناهي في أسس كيانه. فكل إرواء للاحتياج موقتٌ. والأصل هو عدم الارتواء، عدم الاكتفاء. وبالتالي فإن المعطى الأول لكيان جسد هو الحراك في كل اتجاه، بحثاً عما لا يعرفه بعد.

بحث المتعين عن اللامتعين

ذلك بعض ما ينبئنا به المصطلح النفساني، ثم المصطلح الإناسي. ولكن يأتي السؤال الفلسفي ليبحث عن معنى النقص في تاريخانية التكويني الإنسي. هل هو النقص الذي لا يلقى ذاته إلا بتجديد انتقاصه بعد كل احتياج. ان اختراع الكمال ليس مرحلة متأخرة من التاريخانية التكوينية. ليس تتويجاً فجائياً لتطور سحيق ينأى عن جيولوجيا العضواني، ويدنو من اسكاتولوجيا الروحاني. فقد تمّ اختراع الكمال في لحظة استثنائية من نشوئية الكلام الذي سمّى النقص المتجدد كمالاً. والغائية كذلك ليست صيغة منطقية متأخرة. لقد كانت تساءلاً جسدياً عضوياً مبهماً، تسآلاً وحشياً عما يسدّ نداءَ بل صراخَ الحاجة. ويبدو الكمال وكأنه غاية الغايات. وكل هذه المعاني تقع تحت طائلة اللامتناهي. فهو المكرّس لإلغاء الحدود. وهو الحد المستثنى الذي تغدو بقية الحدود بالنسبة إليه عُرضةً للإلغاء. ذلك هو تناقضه «المنطقي»، إذ أن تصوره يقوم على إلغاء كل تصور له. فهو والعدم سواء. ومع ذلك فتارة يتلبّسُ اللامتناهي حلّة الدعوة إلى الكمال، وتارة يفرض نفسه كأنه غاية الغايات. وهو رغم استحالته التصورية والعملية معاً، إلا أنه ملاصق للروح. وهو أقرب ما يكون إلى حميمية الإنسان، إلى رغباته وآفاقها اللامحدودة، وطموحاته اللاغية للأهداف النهائية لحساب هدف الهدف غير المتعين (والمستحيل).

إن اللامتناهي إنسانياً يعادل الحرية. فهي كذلك مهووسة بإلغاء الحدود. لكن الحرية بلا حدود تغدو طاقة تدميرية مخيفة. ولذلك جرى تعقيلها وتربيتها مدنياً حتى تألف التعامل مع الحدود. وأصبحت هذه المؤالفة بحثاً دؤوباً عما يُبقي من

الحرية بالرغم من تكبيلها بقيود الإلتزامات، وإحاطتها بالإكراهات من كل جانب. لكن اللامتناهي يدوّي في أعماق الكائن. وهو يمتطي صهوة كل رغبة لديه كيما تأخذ مداها الكامل؛ وعندما يعجز عن تلبية نداءاته الملحة المتصاعدة من خلايا وجوده كله، فإنه يتصور إمكانية أن يوجد **كائن آخر** يمكنه أن يتمتع بتلك الإرادة المطلقة. وعند ذلك فإن مثل هذا الكائن يمتلك القدرة على فعل كل شيء من دون إكراه أو معارضة من أي شيء. فإن الكمال هو توريةٌ عن إرادة المطلق هذه. ولكن الكائن العادي، هذا الإنسان اليومي، وإنسان كل زمان ومكان، إنما ينوء تحت مثل هذه الأحمال. لا طاقة له بأعباء الحرية بلا حدود، ولا قدرة له على استجابة نداءات المطلق في أعماقه، قد تعادل هذا المطلق يوماً ما.

ومع ذلك فالإنسان محكوم بكل هذه الكلمات الكليانية، باستعباداتها الطاغية، من الحرية إلى الكمال، ومن المطلق إلى اللاتناهي. وهي كلمات مشحونة بطاقات من **بدئية** الكائن، وجوهره الاستباقي، غير المتجوهر بعد، وماهيته الجيولوجية العضوانية، غير المتعضية تماماً، لأنه كائن النقص الحقيقي. لأنه يحسّ نقصه الأزلي، ويعيش حياته ويبني حضارته، من أجل تعويض هذا النقص، الذي يولد جديداً ومختلفاً بعد كل محاولة لتغطيته وإشباعه. لكن الإنسان هو الكائن (الحيواني) الوحيد الذي سمّى جاهزيته البدئية بالنقص، ولم يتقبلها كما هي كيما ينقاد بها كما هي. وإن فعل التسمية هذا هو الذي فَصَلَه عن سواه من الكائنات. وأنه لو لم يكن مزوداً، بطريقة ما، بحسّ المفارقة، بالحال الراهنة التي ينبغي له أن يتخلص منها، و(بصورة ما)، عن حال أخرى يسعى وراءها، لما استطاع أن يعين وجوده كنقص ونقصان. إن حس المفارقة بين الحاليّ والمتغير، هو أساس النزوع نحو الاختلاف. لهذا فليست ماهية الإنسان نقصاناً، إلا لأن من ماهيته كذلك هو إدراك حاله على أنها كذلك، أي نقصان.

وتستطيع علوم (الإناسة) أن تقدم لنا لوحات واقعية مؤثرة عن تاريخية هذه الماهية الملتبسة، وتحققات إدراكاتها لذاتها من خلال شبكيات حيوية عضوانية وجودانية كثيفة، شكلت عمق وشريط التاريخ الجيولوجي لكينونة الإنسان[1]. لكن السؤال الفلسفي هو الذي يلاحق تجوهر المفارقة، واستمرارية الإحساس بها، وجذرية هذا الإحساس، بما يعادل تجوهر الكائن الحيواني كإنسان، وعلى هيئة وقدر الإنسان. فمن حق **ديكارت** أن يتشبث بفكرة الكمال، ويراها مزروعة في فطرة الكائن الإنساني. ولكن **ديكارت** من جهة أخرى لم يستفد من اكتشافه الأنطولوجي الخارق هذا إلا من أجل أن يقيم أقنوم الإلّه، منفصلاً ومتعالياً ومفارقاً، وأن يمنحه، وهو على كل صفاته تلك، صفة أخرى هي (الوجود) التي بدونها تقوم بقية الصفات في الفراغ.

إن إحساس المفارقة بين الناقص والكامل يتعلق بنوع من وجود الكامل الذي يُقاس نقصان كل شيء آخر بالنسبة له. فالناقص لا يتعين على هذه الشاكلة إلا إذا توفر نقيضه الكامل بصورة ما. كل هذه البرهنة تستند إلى حدس مبهم، لكنه عميق عُمق التكوينية الانتربولوجية للكائن الإنسان المولود من الكائن الحيوان، والحامل لأسراره معه في كل تاريخيته المستقبلية القادمة.

غير أنه يمكن بكل سهولة قلب موضوعة **ديكارت**. فالنقص هو الموجود، هو **المتوفر** وحده. وقد أحسه الإنسيُّ من داخل عضوانيته المحتاجة إلى كل شيء. ثم وعاه في المراحل العليا من تكوينيته الإناسية. هذا الوعي أو الحدس البديء بالناقص على أنه ناقص هو أساس البحث عما يعوضه. فالنقص هو المتوافر، والكامل هو موضوع البحث، والحافز على السعي إليه. وإذا كانت البسيكولوجيا سمت جدلية الحاجة وإرضائها بالتلاؤم مع الواقع كلما اختلت تلك الجدلية سواءً بتغير الحاجة كماً ونوعاً، أو بتغير البيئة من شكلها الطبيعي الأول إلى شكلها الاصطناعي الراهن؛ فالتلاؤم وإعادة التلاؤم عنوان واسع لجدلية الفعل والانفعال التي يمكن أن تطبع نشاط الإنسان أفراداً أو جماعة، وتغدو موضوعاتٍ لمعارف العلوم بشقيها الطبيعي والإنساني.

لكن الفلسفي يرى، وراء كل هذا النشاط، جدلية أعمق هي علاقة المتناهي باللامتناهي. شرط أن تتغير مضامين هذه الألفاظ الثلاثة باستمرار، أي المتناهي واللامتناهي والعلاقة بينهما. وفاعل التغيير الأساسي هو الحد الثالث، أي العلاقة. فحين تقوم علاقة الانفصال بين المتناهي واللامتناهي تسود التصورات المفارقة. وفي هذه الحالة يمكن أن تُغْدَقَ على اللامتناهي كلُّ الصفات من الكمال ومشتقاته، التي لا يمتلكها المتناهي. وعندئذ يحتكر اللامتناهي القدرات كلها باعتبارها كمالات لا محدودة. وعندئذ تحدث تلك النقلة التاريخانية الكبرى من الناسوت إلى اللاهوت. فإن معرفة المتناهي لذاته كنقص وافتقار، وعوزٍ وحاجة، يجعله يفكر في ذلك الكائن الآخر الذي يتحلى بكل الكمالات. وهذه المعرفة ليس من الضروري أن تصل إلى حدود الوعي المجرد، بل تصحبه كمعاناة وجودية، تدخل تحت ترميزات من نوع الخوف والجوع والافتقار إلى وسائل الدفاع أو القوة والمناعة؛ فهو الكائن الرخْص الهشّ، المعطوب والسريع العطب من كل ناحية وفي كل آن. إنه كائن الضعف أولياً ومبدئياً. ومن ثم فإن ملازمة الإحساس بالهشاشة والرخاصة، لا تلبث أن يصحبها فعلُ تقييم للذات باعتبارها مرصودة للضعف والعوز طيلة حياتها، وللعدم في مآلها ومصيرِها. فالكائن الذي ليس له من زاد إلا ضعفه الأزلي يستحيل عليه أن يتصور نفسه موئلاً للكمال، وموطناً للخير المطلق، والحق المطلق،

والجمال المطلق. مثل هذه الآيات الكبرى العظيمة يستحقها ويمتلكها كائن آخر أعلى وأعظم من كائن النقص والموت هذا، في كل شيء.

فالانقطاع بين الناسوت واللاهوت قبل أن يغدو ضرورة منطقية، كان معاناة قاسية وشديدة على مستوى التجربة الموصوفة بتجربة الزوال، وتهديده المستمر في كل لحظات البقاء. فإن بقاء الكائن الزائل مخالِطٌ لفورية أو فجائية الموت، أو كل ما يحمل إشاراته، من معاني الحياة السلبية وأرزائها وشرورها المتوالية. والناسوت الذي ينتهي إلى الحكم على ذاته بالمصير العدمي المحتوم، يربأ بكائن اللاهوت أن يصيبه شيء من أمارات النقص والزوال هذه. فيرفعه إلى أعلى المراتب، ويصل به الأمر إلى أن يعلو به فوق العالم نفسه، ويخرجه من دنياه المنحطة. فالكائن الأعلى ذاك هو على النقيض من كل ما في هذه الدنيا من قبح ونقص وشر وضلال. إن وطن الهداية والمعرفة والسعادة الحقيقية **ليس من هذا العالم**. وذلك حكم وجوداني قبل أن يكون الفصل بين الناسوت واللاهوت ضرورة منطقية أو قضية إيمانية اعتقادية. فإن حلم السماء هو أمل مقلوب عن اليأس من الأرض. ومع ذلك فإن الإنسان حاول أن يملأ الأرض بملكوت السماء. فاخترع من أجل ذلك واسطة الفكر المطلق، التي دلّته بدورها على الوسائط الأكثر عملية، من مثل العقائد الغيبية والأديان والأديولوجيات. وحتى الحضارة اعتبرها بعض المفكرين تعويضاً عن ملكوت السماء، بملكوت الإنسان يقوم على الأرض.

فالتفكير بالمفارق الانفصالي، ليس دائماً نوعاً من الفرار والالتحاق بالغائب أو المغيوب. ذلك أنه حتى هذا المغيوب ليس هو تماماً دلالته اللغوية، إذ أنه موجود أولاً في الحضور، وله حضوره ملء الموجود. فالغائب الحاضر هو تنويع يومي في معايشة الغائب حضورياً. ولهذا فقد انتهت رحلة الحضارة مع مفهوم المفارق وطقوسه إلى إعادة تأهيله وتوطينه في محايثتها عينها؛ لكن عمليات نزع الطقسنة عن المفارق ليست محسومة، ولا يحتكرها عصر تمّ تنميطه كزمن معين **للأنوار** مثلاً. ذلك أنه مثلما لا يظل المفارق مفارقاً، ويستمر على تصادٍ وترجيع مع المحايثة، نقيضه الدائم، فإن نزع الطقسنة قد يليه ويردّ عليه استرداد متناوبٌ لأشكال أخرى من الطقسنة. هناك (عمليات) متناوبة ومتداخلة من النزع والاسترداد. وفي كل مرة يجيء تكرار الصيغة، مطابقاً ومختلفاً عن نفسه في آن معاً[2]. فالزمن الثقافي، كما اتفقنا، لا يسير بحسب اتجاه واحد. وهو لا ينجز حقبة كيما ينتهي منها تماماً. والقطيعة مهما بدت حادة وحازمة، فليست قاطعة تماماً. والمحايثة والمفارقة ليست ثنائية انشقاقية دائماً. وهي ليست ذات قطبين حقاً. بل إنها وحيدة القطب الذي هو كونها محايثة فقط. والمحايثة ترى نفسها على صورتها تلك، وترى نفسها من خلال نقيضتها، المفارقة، تارةً أخرى. والتناوب في الحضور والتشخيص على هيئة محايثة

أو هيئة مفارقة، ليس عملية استبدال بين قطبين، ولا حركة نُواسية لرقّاص واحد. فالمحايث لا يفارق نفسه حتى عندما يتقنّع بكل مفاهيم وجاهزيات المفارق. ففي هذه الحالة ينتصبُ المفارق وهو محايث تماماً. لذلك يعفّ الفكر عن الحكم على جريان تاريخه من الأفكار، لا بالقطائع الكبرى، ولا بالقطائع الصغرى. وهو يرى إلى تاريخه ليس متزامناً معه فحسب، بل (و) متماكناً معه كذلك. إنه كالنقطة المعلقة في الفراغ. عالمها هو كل ما حولها وإن كانت ضائعة فيه؛ ولأن الفكر من المفترض أن يرى ما حوله دائماً، فهو في كل زمان يرى، أو يحاول أن يرى ما حوله دائماً. يصير زمانه ليس بعده ولا قبله، ولكنه حاضر معه مثلما هو فضاؤه ومكانه. وهذا لا يعني شموليةً للفكر بقدر ما هو ترميز لوضعه بالنسبة لنزعات التحقيب الحضاري والأنتربولوجي، فهو الموجود داخل التحقيب، والمنطلق خارجه باستمرار.

والفكر عندما يقترن بالمحايثة من خلال صيغة: **فكر المحايثة**، فإنه لا يختصّ بشيء متخارج معه. كما أن هذه الحالة لا تفترض إلغاء نقيضها أي فكر المفارقة. ذلك أن الفكر في الحالتين ليس حسماً نهائياً. أو أقنوماً كيانياً لا يمكنه أن يتعامل مع النقيضين في آن معاً. وليس هو قوة القوى التجريدية كلها، بل إنه على العكس قد يبدو أقرب إلى سلطة في التعيين، هي في حال نفي مستمر لذاتها كسلطة، من أجل أن تكون ليس قوةً على التعيين، بقدر ما هي **قوة ـ على ـ التمعين**. والتمعين هو سؤال المعنى، الذي لا يصير كذلك أبداً، أي معنى بدون سؤال. فحين يوصف الفكر بالمحايثة، فإنه في ذات اللحظة قابل لأن يوصف بالمفارقة؛ والواقع فإن فُعلاء المعتقد أو الدين، المدّعين أنهم أكثر الناس مطابقة وتطابقاً مع المفارق، وذلك في صميم المحايثة وليس خارجها أبداً، فإنهم هم الأقدر، في نظر أنفسهم، في السيطرة على المتناهي وتسخيره في مطابقة وقائعه لأوامر اللامتناهي وترميزاته.

وفي حين أن الفلسفي الإغريقي اعتبر أنه حقق معجزته عند إقراره للفكر بمرجعيته لذاته دون سواه، فأقام لذلك استحقاق مرتبية المفارقة للفكر ما فوق المحايثة، وما يقطع معها نهائياً، على طريقة **أفلاطون** (عالم المُثُل «الأعلى» وعالم الأشباه «الأدنى»)، فإن التبسيط الديني فيما بعْدُ (التلمودي فالنصراني فالإسلامي) جسّد هذه القطيعة ومَسْرَحها درامياً، جاعلاً منها نظام حياة جماعية لجماهير الإنسانية، حافلة بتجارب من الاستقطابات الصراعية العمودية بين الأعلى والأدنى لدى النخب الحضارية لهذه الجماهير. حتى أخيراً، تنشقّ المفارقة عن المحايثة وتخترع لذاتها سلطة القيمة فوق حيادية المعنى.

نعلم أنه قد جرت العادة في مواجهة الدليل الأنطولوجي، أن يُتّهم في تاريخ الفلسفة بالدور المنطقي، ذلك أن المضي من فكرة الكمال إلى ضرورة (وجود)

الكامل يرتكب تلك المعصية الكبرى وهي أن فكرة أي شيء، وإن كان الكمال، لا تفترض ضرورة وجوده إلا على الصعيد التجريدي فقط. غير أننا لا نهتم نحن هنا بهذا المنحى من تناول الدليل. لسنا معنيين بالتطابق الصوري أو الاستقراء التجريبي. لكن المثير حقاً بالنسبة للفكر الذي لم يفكر بعد بما فيه الكفاية، هو السؤال الذي يسكت عنه الدليل الوجودي، وكلُّ عقلانية القرن الثامن عشر، وهو تفكيك فكرة الكمال نفسها. أي ما تعنيه هذه الفكرة قبل أن يتم تعيينها، فهي ليست مسلَّمة حتى نتقبلها ونتعامل معها كما هي. إنها فكرة تدهشني. وأود أن أعيدها إلى موقعها الأصلي ذاك باعتبارها قادرة على ادهاش كل من يتمعن فيها خارج عادات التداول اليومي معها.

ولم يكن ممكناً أن يتوقف عندها **ديكارت** ولا العقلانيون من بعده، ان يتفحصوها في ذاتها، بل يتلقفونها جميعاً كأنها لُقيا. كأنما هي لا تستحق التأمل بذاتها، بقدر ما تفيد في مَفهمة سواها. فالكمال، عندهم، فكرةٌ مزروعة في العقل أو الروح، أو (الطبيعة الإنسانية)، وهي أفضل طريقة لاشتقاق الوجود وليس فكرته فحسب، وجود الكائن الأعلى. ومن أجل هذا الكمال المتصور فإنه يجري تحييد كل النقائص الأخرى من دلالالتها. بل أن الناقص لا يعود يستحق أية دلالة. سوى الانتهاء السريع من همّه و(وَهمِه) معاً.

كان من السهل على العقلانويين اعتبار فكرة الكمال فطرية، وبذلك يريحون أنفسهم من هم البحث عن تكوينها الانتربولوجي، الذي لم يحن أوانه الثقافي، أو أوان كشفه وفهمه إلا في وقت متأخر، ومع ازدهار العلوم الإنسانية الجديدة. والوهم الفطري، أو وهم الفطرية إجمالاً يصبّ الفكرة في قالبها النهائي. فالكمال تام ولا يصيبه عدوى النقصان في أي جانب من جوانبه. وهو بالتالي يفترض التعامل به بصيغ من جنسه، أو ما يسمح به جوهره؛ فلم يكن مقبولاً ولا معقولاً في تقاليد الفطرية أن يجري تعقل الجوهري بذات مفهمة العرضي. **فالجوهري يفسِّر ولا يفسَّر** (بكسر السين الأولى وفتح الثانية). ولم يجر مثل هذا القطع والبت بين طرفيْ ثنائية واحدة إلا لحساب تنزيه أحدهما عن أن تلحق به أية عدوى نقص أو انتقاص، من توأمة الآخر المجاور له، والمناظر له؛ لكن مع فصل الاحتكاك، وقطع الاتصال بين توأمي الثنائية الواحدة، والعلاقة الثابتة بينهما القائمة على اللاعلاقة أصلاً، فإن الجوهري ينزاح تدريجياً من أفق الفهم والتفاهم معه بأية لغة كانت. وفي الوقت عينه فإن طرف النقص أو العَرَض لا يستحق مفهومياً أية مساءلةٍ عقلانية حول طبيعته و(وقائعه التافهة). وهكذا نصل إلى هذه النتيجة الفاجعية: فالجوهر يمتنع على التفكير حتى لا يكون عرضةً لسين وجيم، والعَرض ليس مؤهلاً للمعرفة وجلال الحقيقة. ماذا يتبقى من العقلانويات في آخر المطاف سوى تأمل

الفراغ وحده. أو بالأحرى يولّد العقل في مثل هذه الحالة ما يبرر له عطالته العملية أي في التجربة، مما يؤدي إلى تحصينها وراء مصطلح: ما قبل التجربة.

غير أن العقل يبتكر حيلته في التهرب من هذا المصير العقيم. ينتقل من تأمل الكمال كجوهر مفارق إلى تفعيله كرغبة في الكمال في أرض الواقع تحت أشكال التحضر والتمدين.

وفي بداية الوعي كانت الطقسنة أقرب وسيلة إلى جعل الأعلى يتدخل في شؤون الأصغر دون ممانعة. فالأضعف يحتمي بالأقوى، وإن كان هو مصدر البطش به. وذلك هو معنى أول للقدسنة الذي يمكن اعتباره بمثابة أصلٍ تكوينيّ لها. وهو أن يعمد الإنسان إلى إضفاء طابع الإعجاز على ذلك الكائن الآخر الذي لا يملك ـ أي الإنسان ـ تجاهه إلاّ علاقة الخضوع، لأنه الأقوى والأخفى معاً. ومن المهم أن يكون الأقوى هو الأخفى، ما دامت ممارسة القوة لا تُرى إلا من خلال أفاعيلها في الموضوع، أي لدى الكائن الأضعف. فالإنسان كائن الضعف هذا بامتياز، يختلق القوي الذي يخشاه، ويبعده، ويرفعه عنه وفوقه أعلى فأعلى. ثم قد يُعيده إلى قلب الحدثان اليومي لأنه يحتاجه كيما يحقق بالنيابة عنه ما ليس يمكنه أن يفعله هو بنفسه مباشرة. فهذا البعد والقرب للمقدس عن أتباعه ومريديه في وقت واحد، هو أصل التقليد الذي سوف يعرف بالخفاء والظهور، ويدخل في علاقة نواسية من الرفض والجذب. وحتى يمكن لوعي التقديسيين أن يبرر هذه النواسية، فإنه يبدو على استعداد لينزع عن ذاته كل مزاياه غير المكتملة ويضفيها على ذلك الآخر. وهكذا ينقلب التقديس من الخوف إزاء المغيوب القادر القاهر، إلى الإعجاب بحامل الكمالات كلها.

كأنما الإنسان، هو من دون بقية الأحياء، ذلك الكائن الذي يتميز **باختراع** تناهيه ولا تناهيه، نقصانه وكماله، في وقت واحد. فليس اللامتناهي هو من اختصاص وشيم هذا المتناهي ـ الإنسان، فحسب، بل هو تناهيه كذلك. لكن تاريخ الأفكار ـ باستقلال دائماً عن المعطيات الانتربولوجية (الإناسية) ـ هو الذي حكم على نفسه بنفسه، أن يحتفل باللامتناهي وحده، والحط من التناهي. والتنكر له؛ وأن يقلب العلاقة بين الحدين. والمدهش حقاً في هذا القلب هو أن الصانع ينقلب إلى أداة لمصنوعه. ينزع عن نفسه كل صفات ناسوته ويسقطها على الآخر بعد أن ينفي عن كل صفة حدّها المتناهي. وفي هذه الحالة وقعت حادثة أنسنة الإلّه. أو أن الصانع يسترد الآخر، اللاهوت، ويستبطنه في ذاته، معيداً بذلك ألهنة إنسانه[3].

الفكر وحالاته من أفكاره II

كانط والثورة الكوبرنيكية

كل هذه المعاني إنسانية خالصة، حتى تلك التي جرت التقاليد على التبرؤ من صناعتها ووضعها داخل قوس من عدم القدرة على التعاطي معها. سواء منها تلك التي يتم تصنيفها في مستوى ما فوق العقل، أو ما هو خارج العقل. المافوق يعني تنزيه المعنى أو الأقنوم. والتنزيه في العربية الإسلامية يعادل التقديس. وهو يخص الذات الإلّهية وحدها. أما ما هو (خارج العقل) فهو كل قاصر عن تحمل الدلالة. هو المتغير عينه، الذي يُركن في الهامش. وحتى يمكن وصفه باللامعقول. والفارق بين **ما هو فوق العقل وما هو خارجه** يؤلفان معاً منطقتين من الالتباس بالرغم من الفصل الحاسم بينهما. وهو فصل يدعمه دائماً المنطق الشكلي. حتى أمكن للفلسفي أن يسمى الأولى بمنطقة المتعالي، والثانية بمنطقة اللامعقول. فما لا تُعقل أسبابه لا يمكن فهمُ غاياته. وما دام العقل عاجزاً عن إيجاد السبب، فإنه يُفقد الشيء مبرّر وجوده. أما فيما يتعلق بتعالي، أو مفارقة الإلّه فإن عدم إدراك ماهيته قد يؤسس صميم وجوده. وتلك هي العلاقة المقلوبة داخل العبارة الواحدة. فاللامعقول دائرة تتجاوز المعقول لأنها لا تخضع إلى قوانينه. وبالتالي ينبغي إخراجها تماماً من نطاق التعامل. أما اللامعقول فيغدو مرفوضاً أنطولوجياً ومعيارياً في آن واحد. في حين أن ما يفوق العقل قد يمنحه شرعية لا محدودة. لكن التنزيه على الطريقة الإسلامية أطلقت على المتعالي الإلّهي كل الصفات الإنسانية، وفي الوقت عينه نزّهته عنها، أي أن الإلّه الواحد الكلي القدرة، الكلي الوجود، الكلي العلم إلخ، هو حامل هذه الصفات، بل هو صانعها، ولكنه منفصل عنها، زائد عليها، ومتجاوز لها. هذه اللامحدودية في الصفات جميعها، الإيجابية وكذلك السلبية منها ـ مثل البطش والقهر والانتقام والجبروت إلخ. . فإنها تمنح تجسيداً للمتناهي نفسه، وإن كان في صيغة العكس. وفي ذلك إقرار للمتناهي الذي لا يمكنه أن يتعامل مع اللامتناهي إلا في إثبات ذاته كمتناه، ونفيها في الحال. ومن هنا جاء مصطلح اللاهوت السلبي الذي يقر بالإنسان من خلال استعادة صفاته عينها التي لا يملك سواها، وإطلاقها على الجوهر الآخر المفارق، ولكن بشرط تحريرها

من محدوديتها وعرضّيتها، وإضفاء مطلق اللاتعين عليها، وذلك من خلال التعين المكثف اللامتناهي. فكم هو الإنسان يبقى إنسانياً حتى في نفي ذاته إلّهياً.

لكن دخول المقدس على هذه الصيغة حاول أن يجسّد ويجسّم من القطع بين حديها. ذلك أن المقدس قطيعة متمادية بين الناسوت واللاهوت، ولكن بطريقة حضورهما التواتري والدرامي تلقاء بعضهما بصفة دائمةً. فالمقدس يعيد إنزال المفارق إلى تفاصيل المحايثة مع احتفاظه بمفارقته المطلقة. وهذا الاحتفاظ هو دليل قدراته المطلقة على الإحاطة الكاملة بعالم المحايثة، اللامحدود هو كذلك بأحداثه وصُدَفِهِ ومفاجاءاته. كأنما الإقرار في الأصل باللامحدودية إنما ينصب على المحايثة. فهي وطن الكثرة التي تخيف العقل. وتثبت عجزه كل لحظة عن السيطرة والاستيعاب. لكن المقدس هو الذي يغطي هذا العجز، وهو الذي يتولّى عن العقل تحقيق ما لا طاقة له به، بالنيابة عنه. وبالتالي يضطر العقل إلى التمادي في اختراع المقدس والتمادي في تقديسه وطلبه الملح الدائم مع شرط البقاء في مفارقته، أو عزلته النائية.

وكلما داهمت الكثرة والحركية والفجائية العقلَ من كل جهة، وتداعت سيطرته أو كادت، تشبث أكثر بالمقدس. ونادى على حضوره النائي، كيما يعوض للعقل عن فقدان السيطرة، والالتجاء من ثمّ، إلى الاعتذار من نفسه على محدوديته تلك. وهو اعتذار كان بمثابة رفع المسؤولية عن كاهله وإلقائها على ذلك اللامعقول المطلق، والمطلق كذلك في معقوليته، لأنه قادر وحده على تدبر ما يمكن للعقل أن يفعله، ولكنه يعجز عنه في آن معاً. إنه الكامل الذي لا يمكن تعقّله إلا بإقرار متماد للامعقوليته. ولا يمكن الاتصال به إلا بتدعيم الانفصال عنه أكثر فأكثر، ورفعه أعلى فأعلى.

ولكن حتى يمكن لمثل هذه العلاقة الالتباسية أن تفعل في عمق المحايثة، فإن المقدس ينمّي معها شبكية جدلية من الدرامية الحافلة الغنية بالتناقضات، ولكن كذلك بالرموز الاستهامية. لا يضع المقدس حداً للتفكير فحسب لكنه يلغي سؤاله، بإلغاء ضرورة الفكر أو الحاجة إليه. كما أن العقل من جهة أخرى يتواطأ ويقبل بتخصيص منطقةٍ يسوّرها بالمقدس، ويُقْطِعُهُ إياها. ويمنع أجهزته المعرفية عن التطاول عليها واختراقها. وهكذا فإن الفلسفات العقلانية إبان القرن الثامن عشر كفت عن التعامل مع الألوهية كمسألة مركزية. ولم تعد تسلسل الأنظمة التعقيلية بدءاً من عقلنة الكوسمولوجيا نفسها، وجعل الكون نظام الأنظمة العقلانية كلها، وقد أبدعه العاقل الأكبر الذي هو الخالق. وكانت الحيلة الديكارتية الحاسمة في تحقيق الانزياح للمسألة الإلّهية من حيث هي مسبّبة لذاتها وللآخر، وبالتالي لا يُعقل شيء بدونها، إلى اختراع رائع جديد يتجلى في مفهمة **الكمال**، كفكرة إنسانية متميزة عن سائر

المفاهيم الكلية، بكونها مسببة لذاتها وهدفاً لذاتها، في آن معاً، وتختلف عن الألوهية كونها من لُقيا العقل، ومن أهم خصائص الطبيعة الإنسانية؛ ذلك أن الإنسان يلقى نفسه مزوداً بذلك النزوع المتأصل فيه نحو تجاوز النقص في نفسه وجسده، وفيما حوله من محيط البيئة. **وديكارت** يظل هنا أفلاطونياً خالصاً، إذ أن الكمال كماهية وكجوهر، لا يمكن أن تنشأ عن ضدها. وبالتالي فهي مزروعة في الطبيعة الإنسانية، بما تثيره فيها من بحثٍ عن الكامل. هذا الكامل الذي لا بد له من أن يكون **موجوداً** وإلا لما كان كاملاً. فالكائن الإلّهي هو كمال كينونة. وبالتالي فإن (الفكرة) هي اللاعب الأول في سياق هذه المفهمة. والنقلة النوعية هنا هي أن (فكرة) الكمال تغدو سبباً لوجود الإلّه. وقد اعتبر الناقدون أن الخطل هو في هذه النقلة من الفكرة إلى **موجود** الفكرة نفسها. لكن هذه النقلة هي المعبر الذي يحمل المسألة اللاهوتية من حيز الأنطولوجيا ومركزيتها فيها إلى حيز الأنتروبولوجيا، ويجعل الألوهة مسألة إنسانية خالصة، وتابعة لجينالوجيا الأنسنة، وليس لسواها. ولقد سمح هذا الانقلاب الديكارتي المتميز لفيلسوف العقول الثلاثة (المحض والعملي والجمالي) **كانط**، أن يستكمل هذه النقلة التاريخانية حقاً، عامداً إلى حمل إشكالية الجوهر والتجوهر بكليتها من عالم الأشياء والظواهر إلى مصطلح مواقعي آخر هو **الشيء في ذاته**[4].

بالرغم من أن هذه المواقعية اختراع فلسفي طريف آخر ولا يقل براعة عن اختراع البرهان الانطولوجي، أو فكرة الكمال كحامل لعلته ونتيجته معاً؛ ولا في اعتراض ناقدين آخرين؛ إلا أنها مواقعية ابتكارية سجلت أو تابعت سجل النقلة الديكارتية. فقد صار يصحّ وصفها بالاستراتيجية في مسألة طريقة التعامل التي كان يعانيها العقل مع الألوهية كمحلٍ أعلى للمفارقة واللامعقولية، والتي (ينبغي) اعتبارها مع ذلك عقلانية مطلقة، وأهلاً لكل معقولية أخرى. لكن عند **كانط** حدث ما هو أعظم، أو أنه الأعظم، في أركيولوجيا الحداثة: فقد وقع الانزياح بين **المفارقة** كحيز للأعلى بما يتجاوز العالم، نحو **المتعالي** كحيز داخل المحايثة، ولصق زمانيتها، وعلى وقع فجائيتها وفوريتها. انتقل الفكر ـ وليس العقل وحده ـ من العلاقة العمودية مع الأعلى، الممتنع على السؤال، أو التفكير، بحكم جوهريته التي لا تقبل الاتصال أو الإبانة والتبيين، إلى العلاقة مع الحدث/ اللاحدث، الآن وهنا، واللامفكّر به بعد. انزاح الفلسفي، على يدي **كانط**، من سؤال اللامتناهي المنفصل والمفارق، إلى سؤال اللامتناهي المتعالق مع المحايثة بقطبيها، الذات والموضوع. ذلك اللامتناهي الذي هو بمثابة صيغة من صيغ المتناهي عينه، بدون مصطلحه المباشر. فالمتعالي هو بيت المبادىء الكلية والأسس المعرفية، والمعاني Les notions الكونية، التي تنظم أسئلة المعرفة الموضوعية، كما تفتح على ذلك النوع الآخر من المعارف

العابرة للذاتية والموضوعية معاً، تلك التي لا تكون الفاهمة كفوءة، وحدها للنهوض بأعبائها. فتستنجد بالمخيلة لا من أجل أن تمد المفهمة، أو صناعة المفاهيم، بجاهزية التأطير الكلي فحسب، بل بإنتاج نوع آخر من المفاهيم، التي هي كليات مرصودة لحسابها الخاص، وليس لتأطير الجزئيات الآتية عن طريق حدوس الزمكانية، كما هو الأمر بالنسبة لملكة صناعة المفاهيم.

ان جاهزية المتعالي تسترد اللامتناهي من صنوه أو توأمه: المفارق. وتطلق فيه طاقة لا محدودة من الانشغال والتشغيل، من الانشغال بلا نهائية المتناهيات ملء المحايثة، وعقلنتها وصياغتها ضمن مفاهيم؛ ومن تشغيل كليانية هذه العملية بالذات، بما يخدم انتاج تشكيلات أفهومية «**تتخيل**» المحايثة ككل، وتطلق عليها وجهات نظر. فالمتعالي جاهزية مخيالية عظيمة لا تنقطع عن العقل المنشغل أصلاً بجني المعارف التفصيلية. إنه يمنح الصورة كلية تمثيلها لمفرداتها مفهومياً. وفي الوقت عينه يهب الفكر ثراء المحايثة وقدرة على تجاوزها، بما يزيد من محايثتها لنفسها، تأسيسياً دائماً، وإعادة للتأسيسية، الواعية لحدودها، دائماً أيضاً.

هنالك توأمة بين الفكر والعقل تحت اسم العقل المحض. وهما يتوزعان جاهزيتين، الأولى هي فعالية التعالي، والأخرى هي فاعلية المتعالي. الأولى جَسْرٌ على المحايثة، والأخرى وصل واتصال باللامتناهي المتماوج حول الفاهمة، والمتغلغل في كل عملياتها، المضيف إليها والمركّز في صميمها، ملكةً أخرى هي **المتخيلة**، التي بقدر ما (تُمعرف) معطيات الحدوس الزمكانية، فإنها تمنح المبادىء الصانعة للكليات ثمة حضوراً **للفاهمة** في التقاءٍ حميم مع المتخيلة، لا يقيد هذه المتخيلة بقدر مايزودها بمؤونة الواقع نفسه، بما يعطي نفسه تلك ويتجاوزها في آن معاً. فالتجاوز نحو العالم: (التعالي) هو صنو التجاوز نحو المتعالي الذي يمفرد اللامتناهي، يجلبه من عزلته، ومن تهويمه اللغزي، ويجسده وظيفياً في تأسيس المبادىء، والأفاهيم الاحتمالية، أو حسب التوصيف الجديد، الافتراضية virtuels. فهو، أي المتعالي، كما هو مأسسة للمقولات (المنطق)، فإنه يشتمل على الآفاق الميتافيزيقية، ويعيد شرعنة جديدة لأقانيمها، لتجوهر الجواهر والماهيات، يحولها إلى أفاهيم كلية، ولكن ذات لمحات ذوقية استطيقية. فالتجوهر يغدو حدثاً متعالياً لا ينتهي تجوهره. وهو أقرب إلى نتاج أحكام قيمة ذوقية، أو مخيالية، منها إلى تصنيفٍ لحق أو لباطل.

أما التعالي فهو الموجه إلى الآخر دائماً، إلى المتناهي. إنه يشترط قيام المتناهي أولاً كيما ينفذ مهماته المعرفية. فالتعالي لا يخلق موضوع المعرفة، لكنه يزود الفاهمة، بالقدرة على هذا النوع من الفهم القبلي la précompréhension لكينونة الموجود أو الكائن، دون أن تكون له قدرة إحداثه. بكلمة أخرى فإن التعالي يشتغل

على الحدوس الزمكانية. وإن كان الزمان والمكان كإطارين للمعرفة، فارغين أصلاً من كل مادة لهما، لكنهما لا يتصاعدان من التجربة نفسها، بل يجهزان الفاهمة، بما يساعد على التقاط مضامينها. فالزمكانية تسمح بالفهم القبلي الذي لا قيمة له إن لم يمتلىء بمعطيات المحايثة؛ غير أن الزمكانية هي عينها مدار المخيلة. ذلك أن الحدوس الحسية تقدم جزئيات المواضيع. والمخيلة **تهيء** الأرضية الكلية الصالحة لبناء التصورات ذات الإطار الشمولي. فالمتخيلة تكمل عمل الفاهمة، وتمدها **بالكلي** الذي لا يمكنها ان تحصله عن طريق الحدوس وانطباعية تفاصيلها السلبية. انها تشكل منطقة التمفصل بين المتعالي والتعالي، بين الفكر والمحايثة. وهذا التمفصل هو الذي يرى فيه **هيدغر** انه يشكل هذا الفهم القبلي الذي يمكنه أن يستشعر الكينونة، ويمهد لالتقاط كائناتها اللامتناهية من معين المحايثة نفسها، فإن **هيدغر** يصر على أن العقل المحض ليس جاهزية معرفية فحسب. وإن **كانط** لم يهدف من وراء هذه المعمارية الضخمة أن يؤسس مجرد نظرية للمعرفة. بل لقد وضع هذه النظرية تحت طائلة السعي وراء التقاط الكينونة نفسها[5]. فالمعرفة ليست احتيازاً على الشيء، ولكنها **كشف** عمّا له من صلة بالشيئية عينها، التي هي طريقة للكينونة في إعطاء ملامح من الوجود وهي منسحبة.

غير أن **كانط** لم يكن هيدغرياً سابقاً على **هيدغر** نفسه. ولعل اللحظة الثقافية التي كان يعيها، ويتمسك بها هي التي تميزه حقاً عمن أتى بعده، وخاصة عن الحقبة النيتشوية الهيدغرية. فقد كان الموقف النقدي الذي يتشبث به فكر **كانط**، يصبّ اهتمامه الأساسي على الطريقة التي يمكنه فيها أن ينتزع فيها فكر الإنسان من الإشتباك مع المتعالي المفارق، إلى الانهمام بالتعالي المعرفي، دون التخلي عن المتعالي كجاهزية علوٍ، إنما داخل الفكر نفسه التي تسمح ببناء عالم معرفي هو صنو متناه لعالم كينوني لا يحد.

إن الكانطيين المتأخرين يتمسكون بالرأي الذي أبداه **كانط** حول نقد العقل المحض، من كونه مسألة منهجية خالصة. وأن هذه المنهجية تنصب على إعادة تأسيس نظرية للمعرفة بمعناها العلمي الدقيق. أن يسعى إلى تأسيس العلم نفسه بتعزيز جاهزية العقل على إنشاء اللغة الوحيدة المخولة بإنشاء الحقائق العلمية. هذه الجاهزية متفقة بصورة قبلية مع انتظام الأشياء في العالم. ولولا كون هذه الجاهزية مترابطة فيما بين ملكاتها الفكرية (المتعالية) من جهة، والعقلية الفاهمة من جهة أخرى، لما أمكن أن يحدث التماس بين الذاتي والموضوعي، وأن يكون الإنسان قادراً على فهم معطيات العالم من حوله، وأن تكون هذه المعطيات **قابلة للفهم** من ناحيتها كذلك. كأنَّ هناك اتساقاً **قبلياً** ـ وهذه هي العلاقة المميزة للعقلانية النقدية عند مؤسسها الأول **كانط** ـ بين **الوعي** والعالم. والوعي هي التسمية الحديثة التي

سيلحُ عليها **هوسرل** كترميز يشتمل وظائف العقل ومبادىء الفكر ـ المتعالي ـ معاً.

ولكن لا يمكن تمييز هذه العلامة للكانطية إلا مع التنبه إلى النقاط الأساسية التالية:

ـ ان علو (المتعالي) لا يتجاوز الفكر نحو المفارقة، لكنه على العكس ينزل إلى التجربة، ويغدو محايثاً لها، لأنه يجعل عمل الفاهمة، عمل العقل المعرفي ممكناً. لأنه يمده بالمبادىء والمقولات التي تؤسس وحدة التجربة وتجعلها كلية العطاء، كلية القابلية للفهم بالنسبة لعقول البشر جميعاً.

ـ بعد أن يتحرر المتعالي من مفارقته، ينأى عن سكونيته وضبابيته، وينخرط في تزمين جاهزيته من المبادىء والمقولات، عن طريق إثارة الحدوس الحسية، ودفعها إلى الامتلاء بمواد التجربة وتوصيلها إلى المخيلة التي تبني التصورات، من هذه المواد الموجودة، مضيفةً إليها ما ليس موجوداً فيها، وهي **الكلية**، أي صيغة المفهوم. لكن المخيلة هي ذلك الجانب المجهول الذي يتدخل في مختلف عمليات طرفيْ العملية الإدراكية، سواء منها القادمة من التجربة، فتضاهي بين معطياتها وتنقلها من بعثرة جزئياتها وتفاصيلها إلى وحدة كيانها المعرفي أو التصوري أولاً، وسواء منها، ما يتعلق بالطرف الهابط أو المتلقي الذي يدعوه **كانط** بالتركيبي، وهو عمل العقل المحض، بالفاهمة ووظيفيتها القائمة على اندراج التصورات في أمكنتها الملائمة لها من المقولات المنطقية، والتي هي بدورها تدعم وتطبق عملياً المبادىء الأساسية التي تستند إليها، وتشكل قبة الممارسة الخالصة للعقل المحض، أو للفكر **بما يرجع إليه وحده**. وهو الذي يصفه **كانط** بـ«علاقة الفاهمة مع الموضوعات بصفة عامة».

ـ إن المتعالي صار يشتغل وظائفياً لأنه ينظم أجهزة العقل الموجهة جميعاً إلى الخارج، إلى العالم من أجل التقاطه في كليته وفي تفاصيله، إنه (الفكر) الذي لا يجد نفسه إلا في مغادرة نفسه دائماً، دون التخلي عنها للحظة.

ـ لقد درج أحد شراح **كانط** من أساتذة الفلسفة الفرنسيين المعاصرين وهو **جاك ريفيليليغ** J. Rivelaygue على إعطاء رمز المجهول في الجبر الرياضي: (س، ×) إلى المتعالي الكانطي، كما لو أنه **مرجعيُ ذاته**. أنه المجهول الذي لا يتضح إلا من خلال الصيغة التركيبية التي يضيفها على ملكات الجاهزية الإدراكية بدءاً من المبادىء والمقولات والفاهمة إلى الحدوس الزمكانية يتوسط المخيلة، المشاركة كذلك في عمل المتعالي نفسه، وخاصة في مهمته التراكبية مع الفاهمة، ووسائل تواصلها مع التجربة[6].

إن المتعالي هو مجهول الفكر، وهو سرُّه، وبيتُ سرِّه الحقيقي الفريد. وهو الذي

يسبغ على مختلف جاهزيات العقل ازدواجية الفعالية: إنها من جهة تتمتع بخاصية كونها خالصةً ومحضة بالنسبة لذاتها، أي أنها تقع تحت طائلة المتعالي وتمتح من خاصيته الخلوصية تلك عينها، وفي الآن عينه فإنها تمارس تماسها الزمكاني وتلتقط معطيات التجربة. وتتعامل معها على أنها مادة اختلافية كلياً؛ وأنها بدونها، تظل أشكالاً معلقة في الفراغ؛ لكن هذه المادة عينها تتمتع قبلياً كذلك، بكل المؤهلات (الموضوعية) التي تجعلها قابلة للاندراج تحت جاهزيات الذاتية الإنسانية، وتتحول إلى مواد أولية بالنسبة للفاهمة نفسها التي تصوغ منها المفاهيم وتدعم خصوبة المبادىء العليا للفكر.

ـ هكذا قد يشكل **العقل المحض** عمارة الفكر. لكن هذه العمارة رغم توزعها بين وظيفيات وأمكنة تصورية مختلفة، ومتميزة بفعاليات تخصها وحدها، إلا أن خاصية (المحض) هذه إنما تتواجد مع مختلف هذه الوظيفيات.

النظرية النقدية و(اختراع) الكوني المحايث

فالعمارة ليست هندسية بالمعنى المكاني، بقدر ما هي كليانية الفكر، وقد تقبل أسماء لغويةً كثيرة، لا تتمايز فيما بينها معيارياً، ولا تتموضع فوق بعضها مستوياتٍ وطبقاتٍ، ولكنها تقدم عن تداخلها وتراكبها تطييفاتٍ لتسهيل الدرس وتوضيح معالم المجهول الكبير الذي يضمها جميعاً: ذلك الفكر الذي يعمل مع أفضل إنجازاته أو تجلياته، وهو العقل ووظيفياته الإدراكية الفذة، مؤكداً في الوقت نفسه، وفي كل عملية إدراكية وتأويلية، كلية عمله كعقل ووحدته، وحاجته كذلك إلى ضمانة المتعالي لكل أفعاله. لكنه متعال صار عضوانياً، ومحايثاً للعقل وعضوانيته في آن.

هذا المتعالي الذي يساوي = س، لم يكلف **كانط** نفسه عناء البحث عن أصل له أو مرجعية، خارجة عن ضمانته الشمولية لعملية الفهم، وما يفيض عنها كذلك من (المجهول) الذي يحيط بها. هنا يجيء دور التدخل الفذ لمفهوم الكينونة الهيدغري. ومن هنا كذلك تميز تأويل **هيدغر** لفلسفة العقل المحض ونقده عن كل التيارات المتنافسة على التراث الكانطي في بلده الأصلي ألمانيا. فإن **هيدغر** انشغل طيلة مشروعه الفلسفي بفيلسوفين رئيسيين فحسب، هما **كانط ونيتشه**. وقد أعاد تأويل كل منهما على ضوء أنطولوجيا الكينونة، كما استرجع مفهمتها على ضوء قلب الميتافيزيقا من فلسفة للمفارقة إلى فلسفة للمحايثة. وكان له مع المتعالي الكانطي تأويل أساسي، أعاده إلى صميم الحداثة.

ينطلق **هيدغر** من لغز هذا المتعالي. يلتقطه من صيغة مجهوله الرياضي البحت (س)، والأقرب إلى الحالة السكونية والتجريدية، وينقله إلى صيغة جدلية وفورية

ووجودانية، من حركية الكينونة عينها بين حضورها اللماح المتأرجح وانسحابها المتقارب المتباعد. ولذلك فليس المتعالي مجرد شكلانية كما يريد أن يحصره في هذه الدلالة الكنطيون المعرفيون من أمثال **فيليمينكو** مثلا[7].

وما جرت العادة على تصويره كما لو كان جاهزية سكونية بالنسبة لملكات من مثل الفاهمة وحدسي الزمكانية، واعتبار هذه الزمكانية نفسها مجرد أطر قبلية فارغة، وهي بانتظار أن تمتلىء من عطاء التجربة، قد يساهم ولا شك، في لحظة ولادة الكانطية، بدعم المنعطف الضروري نحو تأسيس المحايثة وضرورتها الوجودية وليست المبادئية فحسب؛ لكن مثل هذا الاختزال الآلي إنما يحيل تماس الذات مع العالم إلى وظيفية معرفية فقط، في حين أن المتعالي القبلي ليس شرطاً تجريدياً للتعالي نحو المحايثة، بل هو متدامج معه وجودانياً من أجل جعل حضور الإنسان في العالم حدوثاً **كينونياً** كذلك. ذلك هو المغزى العميق لما كان أطلقه **كانط** نفسه على هذه الفلسفة النقدية من كونها انقلاباً شبيهاً بانقلاب **كوبرنيكوس**. فالفكر كما أنه ليس طارئاً صدفوياً على العالم، فهو ليس سابقاً عليه ولا متعالياً فوقه، لكنه متعالق معه منذ الأصل. ويشكلان معاً المحايثة والمفارقة، التي هي، أي المفارقة، طريقة غير عادية لحضور المحايثة بالنسبة لذاتها. وحتى يتجاوز **هيدغر** كل هذه الغابة من الاصطلاحية الأقرب إلى المدرسية، فإنه منح الاعتبار مجدداً إلى أقنوم الكينونة، مُجرِّداً إياه من كل جلابيب الغيبيات القروسطية، معيداً إياه إلى روائه الإغريقي الخام. وقد اشتغل أساساً بكل جهد على استكمال تأويلية كينونية مختلفة للنقدية الكانطية. فإن العقل المحض هو المتعالي الذي لا ينفك عن إنماء تمفصله مع معطيات المحايثة، بما لديه من جاهزيات إنشاء المعرفة نظرياً وموضعتها واقعياً في آن واحد. لكن هذه العملية المعرفية التي هي حصيلة غنية لترابط المتعالي (الجاهزيات التعقيلية) والتعالي (أي الحدوس الزمكانية) الذي لا ينى يُمونُ الذات بتناهيات الأشياء، فهي، أي العملية المعرفية، لا يمكن فصلها عن الذات العارفة التي لا تقوم بنفسها، إلا بما هي كائن وجوداني اسمه الإنسان في العالم.

كانت نظرية المعرفة التقليدية التابعة للميتافيزيقا التأملية تمحور الإشكالية حول تطابق التصور مع ما يصوره: فإن مقياس الحقيقة هو هذا التطابق. كما لو أن العقل يشكل قطباً مقابل العالم كقطب آخر غريب كلياً عن الأول. ومن هنا تاهت العقلانية بين مذهبي المثالية والواقعية، بحسب ما يُرجع كل منهما علة هذا التطابق، أو فاعله الرئيسي إما إلى العقل وحده أو إلى الموضوع الخارجي وحده. لكن نقدية **كانط** تجاوزت هذه التعارضية التجريدية. ونقلت الإشكالية المعرفية من مستوى الذات/ الموضوع، أو التصور/ الشيء، إلى علاقة العقل والتصورات، أو تصوراته الآتية أصلاً من الموضوعات. ذلك ان إنشاء التصورات أصبح محسوماً بدءاً من جهد

الحساسية، وعمل حدوسها ضمن إطاري الزمان والمكان اللذين يمتلئان بوارد التجربة، ولكنهما هما من بنية العقل نفسه، وصولاً إلى اخضاع هذه التصورات، إلى عمليات تحليل وتركيب لعناصرها، بمساعدة المتخيلة التي لا تكتفي بإعادة إنتاج مادة التصورات، ولكنها (تضيف) إليها ما لا يأتي مع هذه المادة، وهو إضفاء الكلية على كثرتها، وإبراز ما تشترك فيه وحفظه، وإهمال التفاصيل العارضة، وصولاً أخيراً إلى بناء المفاهيم والعلاقات الضرورية الخصبة القائمة بينها، أي إبداع الأحكام بمساعدة الوظائفيات العليا للعقل المتعالي (الترانسندنتالي). وهو عمل المنطق الذي يصفه كذلك **كانط** بالمنطق المتعالي لأنه موطن المبادىء والمقولات، والذي دأبه الانخراط في ورشة بناء المعرفة، والاشتغال مع بقية جاهزيات الفاهمة والحساسية والمتخيلة، على الضبط النهائي للمادة المعرفية، في مرحلة إطلاق الأحكام وصياغة العبارات المعرفية في حلتها العقلانية الأخيرة[8].

بالنسبة لثقافة المتعالي كما أشادتها النقدية الكانطية، فإن امتياز الحقيقة هو كونها كلية، أي أنها تفرض نفسها على كل العاقلين من البشر. لكن هذه الكلية لا تأتي من الحدوس الحسية. فما يسبغ على مادة الحدوس تلك صيغة الكلية هو العقل المحض، هو المتعالي الذي يشارك جميع الوظيفيات في أدائها، بدءاً من مادة التصور إلى المفهوم فالحكم فالعبارة المعرفية السردية. ذلك أن المتعالي هو مصدر الكلية، وبالتالي فإن الموضوعية إضفاء ذاتوي عال، لأنها لا تأتي من الأشياء، ولكنها تتلقاها من جاهزيات أخرى تتعلق بفهم الأشياء وتنظيمها وإعادة صياغتها بما يجعلها ناتجاً عقلياً، مفهوماً ومقبولاً من قبل عقول الناس جميعاً.

وهكذا، فالنقدية الكانطية هي المحاولة الفلسفية الأولى التي تحرر نظرية المعرفة، من حاكمية التطابق بين التصور وموضوعه، وتنقلها إلى سؤال يتعرض لما يجعل الشيء موضوعياً، أو لما يجعل من الجزئي كلياً. إنه سؤال الكلية لطريقة عملها، وكيفية إنشاء المعرفة نفسها، كل معرفة، في استقلال عن موضوعاتها. وهذا السؤال لا نهاية ولا حد له بالطبع. فالمتعالي هو خزان الكلي، ومهندِسُه الأول والدائم، وموزِّعه وحارسه، والقيّمُ المستمر على حسن أدائه وتمرسه. لكن هذه الاستعارات ليست سوى توصيفات ترميزية لا تؤخذ بمدلولاتها المباشرة. ذلك أن الكلي ليس معطى أول، بل هو بالأحرى ما يجعل المعرفة ممكنة موضوعياً، دون أن يكشف عن مُمْكِنِه أو إمكانه الخاص. حتى عندما يكتب **كانط** حرفياً: «إن الفارق بين المتعالي والتجريبي يتعلق إذن وحده بنقد المعارف، ولا شأن له بعلاقة هذه [المعارف] بموضوعها»[9]. فإن المقصود من هذا هو: أننا نتوقع من ذلك وجود مفاهيم قابلة للارتجاع **قبلياً** إلى موضوعات، «ليس باعتبارها حدوساً محضة أو إحساسات، ولكن فقط باعتبارها أفعالاً للفكر المحض، وبالتالي بما أنها مفاهيم،

فهي ليست ذات أصل لا تجريبي ولا استطيقي، فإننا بذلك إنما ننشىء مقدماً فكرة علم للفاهمة المحضة، وللمعرفة العقلية، التي عن طريقها نفكر موضوعات قبلية تماماً». وذلك هو في الواقع أساس اختلاف منطق المتعالي الذي يبتكره **كانط**، عن المنطق العام المعروف تقليدياً: إذ يقول: «إنه ينبغي لذلك العلم الذي يمكن أن يعين الأصل، والامتداد والقيمة الموضوعية خاصة المعرفة من هذا النوع، [ينبغي] له أن يسمى **بالمنطق المتعالي** لأنه يهتم فقط بقوانين الفاهمة والعقل، ولكن باعتباره يختص فقط بموضوعات قبلية، وليس، كما هو الحال بالنسبة للمنطق العام، الذي يستند إلي معارف تجريبية كما إلى المعارف المحضة التابعة للعقل، بلا فرق».

لم يكن بالمستطاع الخروج من الحلقة المفرغة التي تفرض على المفكر المدرسي الوقوع بين قرني الاحراج، إما الواقعية الساذجة أو العقلانوية المسطحة، إلا باستعادة الفكر لما يخصه وحده، ويتميز به عن كل ما عداه. فالانقلاب الكانطي الموصوف بالكوبرنيكي إنما يكمن في هذه الاستعادة للفكر لما يخصه وحده. وهو الذي يدعوه بالمتعالي، هذه الخاصية المكرسة سابقاً للجوهر الإلّهي المفارق. ولقد انصب الانقلاب الكانطي على التوعية المتأنية العبقرية لهذه الخاصية المتفردة للمتعالي باعتباره محايثاً لمختلف الجاهزيات العقلية، فهو الذي يتيح حركيتها ويمفصل فيما بين الجاهزيات ليُفعِّلها كوظيفيات تنتج هذا النوع من (الموجودات) الاستثنائية الأخرى، غير المتوفرة من قبلُ في العالم، وغير الكامنة في أصولها حتى ولو كانت حسية، وآتية من العالم الخارجي. تلك هي المعرفة. فالمعارف هي غير حسياتها الأولى، ذلك أنه ما إن يلتقط المتعالي الحسيات عن طريق جهازي الزمان والمكان، حتى يحدث فيها التغيير الجذري الأول والحاسم، عندما يقلبها إلى **تصورات**. هذه المفردات الجديدة تماماً ليست مجرد انعكاسات آلية للأشياء على لوحة سوداء تسمى العقل، كما كان الأمر مسلَّماً به على هذه الشاكلة طيلة الرحلة الأفلاطونية المدرسية، وحتى الديكارتية. فالتصورات مفرداتُ نفسها أولاً، وهي أول ما يصنعه المتعالي، مما يؤهله لتأسيس اختلافيته الخالصة؛ إنها صناعة عقلية بتمام معنى هذه الكلمة. لأن (الشيء) يأتي إلى الحدس بما فيه وبما ليس فيه أبداً، وهو: **التصور**. كذلك فإن التصور لن يرجع إلى الشيء الذي انطلق منه أصلاً، إلا وقد أضاف إلى خانته كل أشباهه الأخرى. فالشجرة كتصور لا توجد في أي حقل. ولكنها (تنطبق) كدلالة على كل شجرة. لهذا قلنا إن النقدية الكانطية سحبت نظرية المعرفة من حلقية الشيء كأصل، والتصور كَشِبْهٍ أو كانعكاس، إلى إشكالية مختلفة كلياً، حول علاقة الفكر بجاهزياته التي تخصه وحده. لكن هذه الجاهزيات من المفترض أن تجهز ما ليس منها أو فيها. فهي لا تشتغل على فراغها، لا تستنبط من أرضها بذوراً سحرية، لكنها تأتي بالبذور أو الأصول من خزانها الكبير في العالم، وتلقمها

إلى أرضها، لتنبت لها كائنات جديدة تماماً اسمها **الأفكار**، في نهاية موسم البذار والإنضاج والحصاد، والذي هو كناية عن عمل الفاهمة مع حدوسها الحسية، ويتوسط «المخيلة» دائماً ـ التي سنوضح عملها فيما يلي قريباً ـ. ذلك هو معنى العبارة الهيدغرية أن الإنسان يأتي بالاختلاف إلى العالم. إنه يأتيه بما ليس فيه أبداً وهو الفكر الذي يعبر عن فعاليته باللغة، ذلك الامتياز الحقيقي للكائن الناطق على سواه من كائنات العالم الصامتة، أو المتكلمة لغاتٍ إشارية أخرى، لكنها لا تمت إلى لغة اللسان الإنساني إلا بصلة الصوت فحسب. والفكر لا يلتقط نفسه من الأشياء، ما ليس هو بفكر أبداً. ههنا تبرز الأهمية القصوى لكبرى عمليات التحويل التي تتخطى السيكولوجيا إلى الأنطولوجيا. إنها تحويل الأشياء إلى صُوَرٍ متحدة بما فيها وما يتجاوزها في آن، وهي التصورات التي تتجاوز نفسها سريعاً إلى المفاهيم، حيثما لا تنفك المفاهيم عن نَسْج الأحكام التي تبنيها من مادتها ومما ليس فيها كذلك. والأحكام تنتظم في عبارات معرفية تفارق كل العمليات المتعالية الفكرية التي صنعتها، وفرديةَ الذات التي تحملها، لتلتقي في أفق الكلية، حيثما تتوافق كل العقول. فالكلية هي صناعة المتعالي التي لا تفسرها عمليات نفسية ترافق بناء الصور والتصورات. إن المتعالي هو منتج الكلية، وضامنها معاً. والكلية ليست مصطلحاً تجريدياً. انها مساحة التمفصل بين المتعالي والمحايثة، حيثما يتكلّم كلّ من المتخاطبيْن ـ المتعالي والمحايثة ـ لغة الآخر وهو يعني نفسه في الآن عينها.

الكلي لا تقدمه تراكمية عادات حسية ـ إدراكية، كما يزعم **جون لوك**. ولأن **(الكلي)** لا يمكنه أن يكون إلا أصل ذاته، فقد ابتنى له **كانط** كاتدرائية العقل المحض. ولأن كانط لا يريد أن يغرق في جدلية عبثية حول هذا الأصل، فقد رآها مجسّدة وفاعلة من خلال جاهزيات العقل العادي التي يضبطها ويُمَفصِل أداءها العقل المحض، أو المتعالي. فلقد تخلّى **كانط** عن هذه الجدلية العقيمة للميتافيزيقا التأملية التقليدية المنشغلة باثبات أو نفي الأصل المفارق، مسجلاً بذلك أساسية النقد الأولى، بالنسبة لمجمل مذاهب الفطرية أو الاكتسابية؛ إذ أنهما حالتان من تعامل واحد مع علاقة العقل بالواقع، من منظور تأملي تجريدي خالص. فالاشتغال على إشكالية العلاقة بين المفهوم والحدس ـ الذي هو حسيٌّ دائماً، بدلاً من علاقة المفهوم بالنومين أو الشيء في ذاته، لم يسجل فحسب انتقال **كانط** نفسه من كتابة 1770 إلى كتابة 1783 و1787، من تلك الثقة بالميتافيزيقا التجريدية، إلى النظرية النقدية، بل أرخ كذلك لتلك الانعطافة الحاسمة للتفكير الفلسفي بتمامه نحو الحداثة[9].

فالنظرية النقدية في جوهرها هي محاولة الإجابة على سؤال: كيف يشتغل العقل على مادة التصورات. أو بالأحرى كيف يفهم العقل نفسه، وأداءه في إنشاء

المعرفة، عبر تمفصل جاهزياته الإدراكية على بعضها، وتحولها إلى وظيفيات متضامنة في إنتاج المعرفي؟ ان **فهم الفهم** غاية ذاتية لكل نظرية في نقد العقل المحض. ولقد حقق **كانط** الجولة الافتتاحية الأولى والأهم في تاريخانية هذه النظرية. غير أن المثالية الألمانية، وفي ذروتها الهيغلية، أهملت المفصل النقدي الأول. وانطلقت نحو تقديم كاتدرائيات شامخة متنافسة على أفاعيل العقلنة كانتاجات، وليس على **كيفية اشتغالاتها**. ولقد انحلت النظرية النقدية لدى **هيغل** خاصة إلى نوعٍ من مدخلٍ حول المنهجية موقتٍ، ولا يصبر طويلاً على لحظة التسآل. إذ يسارع في تجاوز الشكلانية نحو (تصور) إنتاجيتها بالذات، نحو المضامين كأجوبة نهائية. وهنا تخيلت الفلسفة المثالية انه إنما تقع على عاتقها وحدها مهمة إعطاء التفاسير الكليانية للعالم، لكل شيء. في الوقت الذي كان العلم يشق طريقه نحو إنشاء المعارف التجريبية، فإن مثل تلك الفلسفة لم تستطع أن تقدم سوى أبنية تأويلية وتجريدية، محمية بأسماء اليقين الكلي وحاكميته المطلقة. فإن الفيزياء الهيغلية انتهت إلى ما يشبه الخرافة أمام الفيزياء العلمية. غير أنه إذا كان تطور العلوم الطبيعية قد وضع حداً في النهاية أمام مطامح العقل التأملي نحو إنتاج المعارف المتعلقة بالشيء في ذاته (النومين)، إلا أن هذا العقل ظل يتابع إصراره على اصطناع ميتافيزيقا شمولية تدعي استيعاب العالم، عن طريق إعطاء تأويلات كليانية لتاريخانية الإنسان. وهكذا يجدد العقل التأملي ثقته بنفسه عندما يقدم ايديولوجيا فكروية تحل محل العالم والتاريخانية الإنسانية معه، وتجعل من نفسها نظيراً موازياً ومفارقاً له، وطامساً لمعالمه الأصلية. فالثورة النقدية الجديدة بدءاً من **نيتشه**، ووصولاً إلى **هيدغر** وكل التيارات المنادية بانتهاء الميتافيزيقا، إنما كانت تنصبُّ في الواقع على هذا المصير الذي آلت إليه الفلسفات التأملية، التي لم يقتصر تأثيرها على أجواء أكاديمية خالصة، بل طبعت عقليات كليةً قادت عصور الحداثة الغربية. واخترعت تمارين حضارية رهيبة، نتيجة الخلط(*) المتعمد بين العقل وإنتاجاته من الأنظمة المعرفية التي توحد نفسها بمعيار اليقين المطلق. ولقد شهد القرن العشرون الموشك على الانصرام، أعلى ساحة لصراع معايير من هذا النوع تحت أسماء التفسيرات الكليانية للجوهر الواحد، بحيث يغدو العالم أو الإنسان، أو التاريخ مجرد تجليات أو أعراض له. وهكذا، فإن حروب اليقينيات المطلقة أعادت تجسيد المفارقة اللاهوتية في صميم المحايثة. وحاولت كل منها أن تختزل تضاريس (ملف المحايثة) بتاريخانية واحدة، وتغطيها بخارطة جيوفلسفية فريدةٍ نفسها.

(*) والخلط هنا يعني أن يدعي نظامٌ أنظمة معرفية معين أنه هو العقل ذاته. وأن المعايير التي يطرحها هي معايير العقل، بحيث تزول كل مساحة فاصلة بين الإدعاء أو المعتقد وبين... الحقيقة.

في ظل اليقينيات يتراجع **فهم الفهم** في مستوى السؤال المعرفي الأنطولوجي، إلى دائرة بحثيات حول علاقة الخبرة بالمنهجيات، والآلية السيكولوجية، والوصفية الانتربولوجية المصاحبة لنشأة المعرفة على مستوى الفرد، ومستوى النوع. وبهذه الصورة يتم الاهتمام بالفهم **كوظيفيات**، في حين يُهمل التعامل معه **كجاهزيات**؛ بمعنى أن المتعالي الذي هو مكان جاهزيات الفهم، ونقدِها في الوقت عينه، من خلال فعالية فهم الفهم، يخضع للنسيان أو التناسي، لصالح نظام أنظمة معرفية معينة يدعي احتيازه على شكلانية العقل المحض، في حين أنه هو بعض نتاج أو مضمون لأية فعالية إدراكية أخرى، قد تتقنع وراء حُجُب اللاشعور النفسي، فردياً وجمعياً، وتتلبّس حُلل مفارقة، تدعي بدورها استيعاباً كلانياً للمحايثة، أي أنها تزعم معادلة كاملة كمعنى مع المحايثة، وسيطرة على صيرورتها وقيادة لها في آن معاً.

إن نظام أنظمة معرفية من هذا النوع، وعلى هذه الشاكلة، يبيح لنفسه تصوير مفارقته، كما لو كانت هي المتعالي نفسه، وقد أنجز تطابقه الشمولي مع المحايثة. لكنه يظل تطابقاً افتراضياً virtuel، يقدم نفسه على أنه هو خطاب العقل وقد أصبح عين الواقع. إن هذه الافتراضية لا تعترف بنفسها إلا على أنها يقينية مطلقة، لا تسمح بأية افتراضيات سواها، قد تشتغل على ذات أرضيتها، وتتعاطى ذات ادعاءاتها لاحتكار الشمولية.

فإن نقل المتعالي من شكلانية العقل المحض، إلى صيغة نظام أنظمةٍ معرفية معين، قادر على إنشاء (مضامين المعرفة)، لا تعطل فحسب جدلية المتعالي، بل تصادر كذلك عمل التعالي؛ في حين أن نظرية العقل المحض تتهاوى ما أن تصادر وظيفية التعالي لصالح المتعالي من جديد. وهو الخط الذي سارت في اتجاهه المثالية بعد **كانط**. وعبّر عنها **هيغل** أفضل تعبير وأكمله. إلا أنه لم يرتد بنظرية العقل المحض إلى العقل المفارق الذي يبدع نفسه والعالم، الذي طبع فكر ما قبل الحداثة. بل أفاد **هيغل** من موضوعة الزمن بخاصة، وأتى بكل من الذات والموضوع إلى حيز جدلية خلاقة تمنح مجمل المشهدية الوجودية تماسكاً عقلانياً خالصاً، موحداً بين شكلانية العقل وفورية الواقع وإنتاجاته التعددية. وهذه الجدلية، هي التي أسبغت على مثل هذه الفلسفة الشمولية، نمذجة المذهب المتماسك. فهذه النمذجة لا تقترح وجهة نظر، تفسر الكينونة، بل تفترض عقلنة كلية هي والحقيقة المطلقة وجهان لدلالة واحدة.

وهكذا يغدو المتعالي ليس جاهزية منطقية تنتظر حصائل التعالي، عن طريق الزمكانية وحدوسها التجريبية الآتية من الجهة الأخرى، من العالم، تنتظرها لتعمل فيها تنظيماً، تحليلاً وتركيباً، وتصوغها على شكل معقولات ومعارف قابلة للبرهان، ومقبولة لدى عقول البشر جميعاً، بل يصير المتعالي هو الوجه الآخر للمحايثة.

ذلك أن الجدلية الهيغلية إنما تدمج الشكل والمحتوى لحساب الأول. كأنما التاريخ، وهو قصة هذه الجدلية، لم يعد سوى مناسبة لقيام العقل بعروض خلابة لقدراته الشكلانية على استيعاب الواقع، وإعادة إدراجه في شبكية من المفاهيم، التي لا تقع إلا تحت طائلة معيارية وحيدة، هي شدة تماسكها المنطقي الخالص فيما بينها.

إن الهيغلية تعيد توحيد أو دمج العقل والفكر معاً، بما يُلزم الفكر قبلياً ليس بالمتعالي وحده، ولكن كذلك بالتعالي، أي بحصيلة المعارف كلها، وقد أصبحت ترقى إلى ذات القيمة القبلية التي تخصّ المتعالي وحده. وبذلك لم يعد يجدي الحوار مع الأنظمة العقلانية الهائلة، المحكمة البناء بموجب قوانينها الخاصة، إلا وكأنها هي المعادل النهائي للفكر، وقد أنجز وعوده كلها، وقدم من خلالها كل ما يمكن للسؤال الفلسفي أن يحققه من أجوبة نهائية قاطعة. فالبناء الهيغلي الجدلي يضع حداً للجدلية عينها عندما يقرر عنها معماريتها الأحادية كنهاية لإنتاجيتها. ويصبح هذا البناء نموذجاً لفلسفات الحداثة، وتدعي كلها النطق باسم الحقيقة المطلقة؛ فلا مناص من أن تتقوّض النظرية النقدية على يد وارثيها، مجددي عقيدة المفارقة مع اشتداد التسابق على مصادرة فجائية المحايثة، وتكبيلها قبلياً في شبكيات من الأحكام الإطلاقية التجريدية. فهي تفقد النظرية النقدية رهانها الأساسي على إمكان النقلة الواعية من ادعاء الحقيقة، إلى إشكالية إمكانيتها وصنعها وتدبرها؛ انها ترتد من لحظة **فهم الفهم**، مع **كانط**، إلى **تجميد الفهم** بقالب معيارية واحدية ذات انتاجية منجزة، ومفروغ من قيمها ووقائعها.

إن النظام المدعي للعقلانية الشمولية يجدد فعالية المفارقة داخل المحايثة، يصادر فوريتها المستقبلية بحاضر منَمْذج وفق مواصفات معينة. وبذلك تخسر المحايثة أهم ما يميز الفورية، وهو عنصر الفجائية، أو بالأحرى كل ما يمكن أن يأتي به المستقبل بعد حذف كل التوقعات الاستباقية من آفاقه. فالمفارقة هي من صلب شكلانية العقل المحض. لا يستنفذها موضوع واحد تمتلىء به كاللاهوت. بل تظل طريقة مفضلة لتصنيم بعض الأفكار ونماذج الفهم والسلوك والتعامل. والمفارقة هي أسلوب آخر من المحايثة، عندما تشرع هذه في التنازل عن فوريتها. فتختزل فجائيتها في قوالب من الفهم تقف خارج سيولة الزمن. بمعنى أن المتعالي مهدد دائماً بشبهه الملاصق له وهو المفارقة. فحين يُعزل المتعالي عن العقل المحض، أو يُنتزع من تحت رقابة النظرية النقدية، فإنه يفتقد دفاعاته الأصلية في وجه المفارقة، الواقفة له بالمرصاد. مما يسهل عليها اقتناص المتعالي وانتحال هويته. وعند ذلك يتم قطع المتعالي عن جاهزيات العقل المحض، وسدّ الطرق أمام وافدات التعالي، من الحدوس الحسية المتدافعة إلى الفاهمة من مصادرها الطبيعية في المحايثة.

ولقد حاولت النقدية الكانطية أن تؤسس للمتعالي موقعاً حيادياً من «الأشياء في ذاتها». ولم تدعم هذه الحيادية إلا بمدى ما ينحاز المتعالي إلى وظيفيات الفهم، وينشغل بعمليات إعادة إنتاج الحدوس الحسية على مستوى المعارف، اعتباراً من تشكيل المفاهيم، فصياغة القضايا، فإطلاق الأحكام. وما تتخلل هذه العمليات من جدليات التحليل والتركيب، ومشاركة المخيلة في إبداع كل ما لا يمكن أن يرِدَ من الحس وحده. وأهم عواملها هو تزويد الجزئي بأفقه الكلي. فالمتخيل نشاط رئيسي يحتاجه المتعالي في إبداع ما لا يمكن لأي جزئي، من روافد الحدوس الحسية، أن يوفره لذاته؛ ألا وهو: الكلية. فالمخيلة تزود الصور بما ليس فيها، وهو امكان تحوّلها إلى تصورات. وهذه التصورات لا تقف جامدة تلقاء بعضها، سرعان ما تتعاون كل من المتخيلة والفاهمة على توليد علاقات فيما بينها، تنطبق عليها المقولات التي لا تجلس بدورها ساكنة في عليائها. ذلك أن المفردات المنطقية، من تصور ومفهوم وقضية ومحاكمة وحكم، كل هذه المرحليات النظرية، هي آنية راهنية ذات انسراع نووي أو فلكي واحد. وهو كثافة العقل التعقيلي كله الذي يوحد حركة التفاعل الخارق بين المتعالي والتعالي، أو بين **الفكر** الذي يتوسط **العقل** من أجل الاحتياز على شذرٍ مَذَرٍ من **المحايثة**، لا تلبث هذه الشذرات أن تعاود الولادة كأفكار، أو كأطياف أفكار.

لكن كل هذه الفعالية الخارقة لأعجوبة الفهم تسقط في الفراغ، عندما تنقطع الصلة المعرفية، بل الوجودانية بين المتعالي والمحايثة، أو بين الفكر و**حياة الأفكار في العالم**. وإذا ما حدث مثل هذا الانقطاع فإن المتعالي ينقلب إلى شكلانية بدون مضمون. وعندئذ ليس أسهل من أن ينقلب المتعالي إلى الشَّبْهِ المترصّد له: أي المفارقة، التي سرعان ما تملأ فراغ مضمونه بالمضاربات اللفظية على مصطلح: **الشيء في ذاته**. فالتفكر في الشيء في ذاته، دون الاتصال بأية عائلة له تخصه من الظاهرات الوافدة من الحدوس الحسية، هو الذي يشكل هذا النوع من السفسطة الناجمة عن مضاربات الاصطلاحات على بعضها، أي بمصطلحات أخرى من جنسها. وعلى الرغم أن النظرية النقدية لا تتورط في موقف مع أو ضد الشيئية الذاتية، أي لا تنفي ولا تثبت أطروحتها، لا تنخرط في لعبة الاختيار بين الرفض والقبول، فإنها تترك للعقل العملي وحده أن يخترع طرق التعامل مع الأطروحة بما هي كذلك. فاليقين الذي لا يمكن أن يثبته المتعالي بالنسبة لأقانيم من مثل الله وخلق الكون، والروح، يغدو من مسؤولية نوع آخر من الضرورات، غير المنطقية واللاعلمية أو اللاتجريبية، لكنها ضرورات العمل الإنساني، أو التواجد المعوي بين الناس، أو الانتظام الاجتماعي، وتنسيق أفعال الأفراد تحت الكليات النموذجية، التي

يمكن أن تشمل المعيارية بصورة عامة، و(القيم) بصورة تمايزية وتراتبية فيما بينها[10].

فليس المعرفي العلمي وحده الذي يشترط استناده المنطقي إلى **الكلي**. بل إن أبسط الأفعال الإنسانية تحرص على أن تكون مقبولة من الكثرة والجماعة. وكذلك فإن الفعل المستكرَه ليس هو كذلك إلا لكون الجماعة، أو معظم الأفراد الآخرين، يطلقون مثل هذا الحكم المتشابه على الفعل المستكرَه، ما أن يمسسهم من طرف، أو يطلعون عليه، أو يتصل بهم أيما اتصال.

والكانطية تجدد هذا الولاء شبه القطعي لـ(أعجوبة) الكلية. حتى انها ترتفع إلى مقام المتعالي، وتكاد تشكل مجهوله الأعمق، وسرّه الفلسفي اللامحدود. ولذلك نرى المتعالي يتدخل ويتداخل مع مختلف الملكات العقلية، يُفعِّلها ويشغّلها تحت طائلة الكلية النشطة. إنه يسلط الزمكانية على معطيات التجربة ويلتقط ظواهرها، أو بالأحرى أوصافها الخام، ويعمل على تخليصها من هذه (الخامية) عينها. وتتلقفها الفاهمة مستعينة بالمتخيلة كيما تتمّ الناقص من عطاء التجربة، وهو امكان التعميم، وبناءُ أول وحدة أو مفردة تمتُّ إلى لغة الفهم وحدها، أي التصور. ولولا المخيلة التي تستمد من خزانة الفاهمة نفسها، من **الذاكرة**، المتشابهات من الصور، وتقوم بعزل صفاتها الثانوية، والاحتفاظ بالصفات الرئيسية التي تؤكد التشابه، لولا هذه الفعالية الاستثنائية فإن الصور لن تتعدى معطياتها الخام. والذاكرة لا تقدم إلا تكرار مخزونها. والفهم أو الفاهمة لا تفعل سوى ان تعكس تلك الصور بآلية سكونية. لكن المتعالي يحض كل تلك الجاهزيات العقلية على التحول إلى وظيفيات فاعلة ومتفاعلة، على مادة الحدوس الحسية التي ينبغي لها أخيراً أن تنشىء بناء موازياً للواقع، مؤلفاً من مفردات التصور والمفهوم والعبارة، المولدة لـ/والواقعة تحت طائلة معايير الخطأ والصواب. إنه بناء من مادة الكليات. وهو الذي قد يشتط في الثقة بتماسكه الخاص ووحدته المنطقية إلى درجة أن يعتبر نفسه بديلاً عن العالم. فالعقل في النهاية مضطر أن يفكر العالم بحسب مفرداته الكلية الخاصة، وليس حسب أشياء العالم، لأن ذلك مستحيل بكل بساطة.

ومثل هذه البدهية تمت مراجعتها طيلة تاريخ الفلسفة، حسب خطابات كثيرة متعارضة. فالعقل هو مصنع الكلي. والنظرية النقدية، كل أهميتها في كونها حصرت الاهتمام **بكيفية** صنع هذا الكلي. وسَمَّت بالمتعالي تلك الخاصية اللغزية الكبرى التي ينفرد بها العقل، ابتداء من اكتشافه لترسيمه الكلي في بنيته عينها، وشروعه الفوري في استخداماتها المتنامية والفورية كذلك، من التقاط الصورة إلى تشكيل العبارة. وقد قلنا إن المتعالي هو الفكر المنظم لمصنعه العظيم العقل، والعقل هو واسطة الجَسْر الفريدة بين الفكر والعالم. لكن هذا التوزيع الهندسي، الذي بلغ ولا

شك ذروته النموذجية في النقدية الكانطية، لا يخدم في فهم الفهم وحده، لا ينفع في تفسير المصنع المعرفي للإنسان فحسب، بل إنه يفتح على المهمة الأصعب، وهي الجدوى الأخيرة من هذه المعمارية الخارقة. فهل هذه العملية اللغزية هي طريقة لتمييز المعرفي فحسب، أم أنها سؤال لحامل هذه الكلية، والآتي بها إلى كائنه وكائن العالم معاً؟

تلك هي دهشة الفكر العظمى والأولى، والتي وجدت تعبيراتها الأنطولوجية الأوضح منذ لحظات الوعي الإغريقي الباكرة. فلم تكن المسألة منذ الأصل هي البحث عن الكينونة، بقدر ما كانت اندهاش الفكر من ذاته، بهذه الصناعة الفريدة الاستثنائية التي تسمى **اختراع الكلي**، أو ما سوف يسمى بالكوني. هذه القدرة على استنباط العام من الخاص، والكلي من الجزئي، والكوني من المفرد.

فالفكر الذي يعود إليه وحده صنعُ الكوني، هو نفسه لا بد أن يكون **على علاقة** بالكوني. وهذه العلاقة لا بد لها أن تتجاوز المستوى المعرفي إلى ما يقرب من وجود الكوني. وعند هذه النقطة البالغة الأهمية، فقد يتضح أن بناء الكلي لا يمكن أن يقوم بانفصال عن بناء الكوني نفسه. وذلك هو التمفصل الذي يلح على تأكيده **هيدغر** بين العقل كجاهزية معرفية، وبين العقل المحض، باعتباره فاعل الكوني، وبؤرته في آن معاً. فإن نقد العقل المحض هو المدخل الحداثوي إلى إعادة طرح سؤال الميتافيزيقا بطريقة مختلفة تماماً ومناقضة للميتافيزيقا التقليدية[11]. إذ أن شرط السؤال الميتافيزيقي لم يعد مشروعاً عند نفسه إلا بقدر ارتباطه وتمفصله مع التعالي نحو التجربة، مع فعل التجاوز نحو المحايثة. وأما المتعالي فلم يعد يمكن العثور عليه في أجواء المفارقة العمودية نحو الفراغ.

ان اشتباك المتعالي كعقل محض، كفكر، مع التعالي، كجاهزية فهم وتفعيل لمعطيات الحدوس الحسية، جعل هذا الاشتباك نفسه مشروطاً دائماً بفعالية التعالي، بحيث أنه بدون هذه الفعالية فإن مجمل عملية الفهم، وصنوها فهم الفهم، سيظل يشتغل على فراغ، ويتحول إلى مجرد أشكال مفتقرة إلى مادة المعرفة والوجود معاً. وهذا الاشتباك يتيح للميتافيزيقا أن تعيد علاقة طبيعية مع المحايثة التي هربت منها طويلاً، وحاولت محوها من خارطة الوجود. بينما هي أصل كل خارطة.

الفكر وحالاته من أفكاره III

الكوني المتناهي

إن التفلسف بعد **كانط** أصبح ممكناً بعد اكتشاف المتعالي مجدداً باعتباره صناعة الكوني، المشتغلة حتماً ودائماً على مادة الجزئي نفسه الذي هو المفردة الأولى في لغة المحايثة. بمعنى أن المتعالي لم يعد تائهاً يبحث عن موضوعه خارج المحايثة من أجل تفسير المحايثة. كما أن المفارقة نفسها لا مكان لها خارج المحايثة. فلقد أصبح (التعالي) من الذات إلى الموضوع هو محلها الطبيعي. كما أن الكوني ليس مفهوماً جاهزاً، ولا أقنوماً ساكناً في جهة ما. فإن هذه المصطلحات من المفارقة إلى المحايثة إلى الكوني، وما بينها من المتعالي والتعالي ليست سوى ترميزات عن حالة الوعي الإنساني ونظرته إلى نفسه والعالم من حوله. فإنه بقدر ما يزداد تلاحم الوعي مع أسرار العالم، وإنارة نقط مضيئة منها هنا وهناك، فقد تتجمع لتشكل أفقاً مضيئاً كاشفاً، يمكنه أن يضاعف من إلفة الإنسان مع محيطه، ويعمق من جذور استيطانه لوطنه الوحيد، العالم.

ولقد كان **كانط** مهموماً أولاً باستعادة المتعالي إلى وطن الإنسان الحقيقي، وإطلاق فعاليته في المجال الوحيد المؤهل للتعامل معه، وإنماء شبكية علاقات قادرة على تسويغ ذاتها بذاتها، واعتماداً على منطق هذه العلاقات عينها. فبدلاً من السعي إلى فصل المتعالي عن التعالي، كما كان دأب الميتافيزيقا التجريدية، إلى درجة تفريغ المتعالي من أية فعالية ممارسة إيجابية، بحجة تنزيهه حتى عن أيةِ عالميةٍ داخل العالم، من أجل تأكيد (برانية) الفاعل الأول، وتميز جوهره المطلق عن كل ما عداه، بدلاً من هذا الفصل صار مطلوباً، بعد النظرية النقدية، **البحث عن عمل حقيقي** لهذا المتعالي، وتخليصه من وضع العطالة أو السلبية السلطوية المطلقة التي كان اللاهوت يحبسه داخل قفصها الحديدي الشفاف. أصبح للمتعالي أن يمارس علانيةً **صناعة الكوني**، أو **اختراعه** في واضحة النهار، وأمام الملأ من العقول والأنظار؛ وهذه الصناعة هي استثنائية حقاً، لأنها تخص الإنسان وحده من دون بقية كائنات الأرض. وهي التي تعني الفكر في حال قيادته للعقل وتعادله، وبدونها ليس ثمة عقل، وليس ثمة قوة تعقل العالم ونفسَها؛ وقد فرّط ويفرّط الإنسان كثيراً

بأهمية هذه الصناعة، وباستثماراتها المتعارضة. وكان أخطر هذه الاستثمارات ولا شك اثنان أحدهما قديم ومستمر، وهو توحيد المتعالي بالمفارقة ذات النمذجة اللاهوتية، والآخر مستجد ومنافس للأول، ويقوم على استخدام المتعالي كمسوغ للتشميلية والكليانية. ويستفيد هذا الاستخدام من الخلط المنطقي والمفهومي المقصود بين مصطلحيْ: الكوني والكلي؛ فهما مبدئياً ملفوظان متقاربان. وفي الفلسفة العربية لم يرد الكوني لا لفظاً ولا مضموناً إلا من خلال الكلي، ومضمونياً على الأقل. لكن الكلي في هذه الفلسفة عنى المقولات المنطقية، وصفات الذات الإلّهية معاً. ولا تزال هذه الألفاظ، النازعة دائماً إلى الامتداد الشمولي، تُحظى باستخدامات وتنويعات لا محدودة بحسب الدلالة التي يراد إبرازها من دون سواها.

ولسنا الآن في مجال الغرق في طوفان من التمعينات التي حفل بها تاريخ المذاهب الفلسفية لهذه المعاني الشمولية. إلا أنه يهمنا التوقف قليلاً عند هذا التمييز شبه المعتمد تقريباً بين الكلي باعتباره يعني اجتماع الخصائص أو الأفراد تحت اللفظ المقصود بصورة معوية، أي في ذات اللحظة والمستوى، وبين الكوني الذي يعني التقاء الخصائص فحسب بصورة عضوية، متداخلة ومتفاعلة الحدود فيما بينها، في آن. وهذا ما سمح لبروز الاصطلاح الهيغلي المشهور تحت لفظة: الكوني المشخص l'universel concret. فهو يعيد الرابطة بين المفهوم والخطاب. ويؤكد على دخول الكوني في سياق التاريخي، بحيث أن الحدث أو الشخص المفرد، كالبطل بالمعنى السلبي والإيجابي معاً، يمكن أن يُشَخْصِن الكوني، كمفردة نفسه أولاً، بما لها من الخصائص القابلة للمشاركة مع/ وللانعكاس عن المفهوم، أو المثل الأفلاطوني.

فالمتعالي هو المُدبر الذكي المنتج للكوني، المشخَّص في كل عملية معرفية على حدة، ومعرفية انطولوجية كذلك. وهذا ما دفع **بهيغل** الذي سبق **هيدغر**، إلى محاولة تجسيد النظرية النقدية الكانطية، من خلال اشتباك الكوني والحدثي عبر السياق التاريخي، أو التكويني. لكن محاولة **هيغل** الجبارة، لم تخدم في نهاية المطاف فكرة الكوني المشخص، بقدر ما أعادت الفصل بين شقي العبارة، وجعلت المشخص يعود إلى **الغرق في الكوني**، الذي هو بدوره كذلك لم يستطع مبارحة هم الوحدة الأنطولوجية العليا، وإن كانت على حساب محايثة التاريخ كله. وبعد **هيغل** حاولت كل فلسفة، أن تختلق هذا المعادل للكوني. إنما يرجع إلى **هيغل** هذا التصور الاحتفالي للتاريخ وكأنه هو صانع الكوني ومسرحه، فارس الكوني وفتوحاته في كل مجال علمي وحضاري وحدثي من نوع ذلك الكوني/ المشخص نفسه. ولقد غصّت حقبة الحداثة بالفلسفات المجسدة للكوني والمبشرة به. بمعنى أن المتعالي الأصلي كما أوضحته النظرية النقدية عند مؤسسها **كانط**، راح **يخسر**

تدريجياً انتماءه النقدي الأصلي، وينخرط في تبعيات متلاحقة للأقنوم الكوني الذي نأى كثيراً عن مواصفاته الأولى، أو حدوده المعينة له من داخل جاهزية فهم الفهم، وإنتاج المعرفي.

حين يصر **هيدغر** على شطب المرحلة المدعوة بالمابعد كانطية، وإعادةِ تأويلٍ مختلفةٍ لأسس البنية النصية المُنشئة للنظرية النقدية، فإنه يصبّ جهده على إعادة تأويل المتعالي، ويرى فيه ما هو أكثر من الشرعنة النقدية؛ إن المتعالي يعيد طرح الكوني تحت طائلة المحايثة عينها، وليس فراراً منها وامتهاناً لها ـ على الطريقة اللاهوتية ومن قبلها الأفلاطونية ـ وليس احتيازاً عليها، واستيعاباً مفهومياً وحدثياً لها ـ على الطريقة الهيغلية، ومن بعدها كل النزعات الفلسفوية الأيديولوجية التي أغرقت القرنين الأخيرين في خضمّ فتوحاتها الأصلية والدونكيشوتية معاً، وكوارثها العنفية المطلقة كذلك. بل إن المتعالي وهو يشرف على عملية ضبط الفهم، وإنارته بفهمه لموضوعه ولذاته في آن واحد، إنما يعيد للمحايثة استقلاليتها الوجودية، وفي الوقت عينه، كونَها مرجعية الفهم وأمكنته الواقعية؛ هذا يعني أن تحليل العقل المحض لجاهزياته المعرفية من خلال تلقي الحدوس الحسية، لا يطرح فقط المعرفي كسؤال وصفي لموضوعه، بل يسأل كذلك عن **كائنه**. وهذا السؤال يريد أن يوضح أن الكائن لا ينتمي فقط إلى وصف خصائصه ولكنه يثير كذلك سؤال الكينونة التي يشارك كل الموجودات الأخرى في التأشير عليها، دون أن يتم لأي كائن أن ينجز عملية التأشير والاحتياز على كلية ما تؤشر عليه، (أو تؤشرّه، بدون توسط أداة الجر).

إن **هيدغر** يعتبر أن استرداد **الميتافيزيقا الأُسّية**[12] لم يعد ممكناً إلا من مدخل النظرية النقدية؛ وذلك هو جوهر الانقلاب الكوبرنيكي الذي وصف به **كانط** نفسه كتابه: نقد العقل المحض. وما نراه نحن أن الكوني الذي صار نقدياً، كرؤية موضوع، هو المحصلة الرئيسة لهذا الانقلاب (هذا بالرغم أن **كانط** قد تراجع عن وصف ثورته بالكوبرنيكية في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه ذاك). فالكوني قديم قدم الفكر. وقد جرى التعامل معه دائماً بصيغ سكونية دائماً، اعتباراً من عالم المثل الأفلاطوني، إلى اللاهوت الديني، إلى نظرية الكليات المفارقة أو الفطرية، ومعها فكرة الكمال الديكارتية، أو فيما يتخطاها قليلاً مع ذاتية الكوجيتو. لكن **هيغل**، ومن بعده المثالية الألمانية والنيوكانطية، عاد فأبدل **الكوني النقدي بالكوني المشخص** (تاريخياً)؛ وأما **هيدغر**، بعد الثورة النيتشوية العارمة على الهيغلية **كأفلاطونية** متجددة، فإنه يرى أن النظرية النقدية تتعدى الابستمولوجيا، وتفتح بوابة جديدة كانت مجهولة دائماً، نحو الأنطولوجيا الأُسية؛ لم يعد النقدي مستوعباً كله في

المعرفي، بل يأتي بعدّته وبمكتسباته من المعرفي إلى حضن الكينونة، ليعيد تذكّر نسيانها. وهكذا فالكوني، وان لم يصطلح عليه **هيدغر** باسمه المباشر ذاك، إنما ينزل مجدداً في تذكر الكينونة ـ حيثما الوطن والأفق الأصليان للكوني ـ وهي في حال غيابها الدائم قسرياً أو تلقائياً.

وسواء صحّت تأويلية **هيدغر** لنقد العقل المحض باعتباره بنى المدخل الحداثوي لإقامة الأنطولوجيا الأسية مجدداً، أو أن هذه التأويلية يمكن الرد عليها أو دحضها كلياً أو جزئياً ـ كما فعل **جاك ريفيليغ** J. Rivelaygue في دروسه القيمة المجموعة، المجلد الثالث،[13] ـ فإن المهم في نظرنا أنه لم يكن ممكناً استرداد إشكالية الكينونة في لحظة الحداثة البعدية، كما فعل **هيدغر**، لو لم يُعد نقدَ الكوني بطريقة تشريحية العقلُ المحض، وشرعنةَ مَفْهَمةٍ جديدة للمتعالي على أساسٍ من تمفصله مع جاهزيات العقل المتناهي، أو ملكاته، من الفاهمة إلى المتخيلة والحدوس الحسية. ذلك أن تحرير الكينونة من كل حمولات المثاليات الذاتوية أو اختزالها في هوامش الشروحات على النظرية النقدية مع النيو ـ كانطية، كان يتطلب من **هيدغر** استمداد العون مباشرة من النظرية النقدية كما هي عند مؤسسها **كانط**، وتوظيف ثمراتها الأهم في بعث الكينونة، وجعلها من جديد محور التفلسف في لحظة الحداثة البعدية. (أي بعد تحرير الحداثة الكلاسيكية من الأفلاطونية المعكوسة).

فقد وضع **هيدغر** مع كتابه (**كانط ومشكلة الميتافيزيقا**) حداً لمعظم التيارات ما بعد الكانطية، المأخوذة بالتفسيرات الابستمولوجية لنقد العقل المحض. فالعمل الرئيسي لهذا النقد، برأي **هيدغر**، هو أن المعرفي يسبق الميتافيزيقي، لكن هذا السبق لا قيمة له إن لم يؤد إلى الميتافيزيقي؛ بمعنى أن المعرفي، أو النقد المعرفي بالأحرى هو السبيل إلى اكتشاف أنطولوجيا مختلفة. فاللامتناهي لم يعد يمكن التفكير فيه إلا بعقل متناه تماماً. وكما نقول نحن اليوم إن اللامتناهي لا وجود له إلا بإعادة تفكره بطريقة المتناهي. واللامتناهي في المنظور الحداثوي ليس متاعاً خَلِقاً، ولا لاهوتاً نصياً. انه بالأحرى المكان الصالح والمجهول، الذي يجعل فعل التجسير بين الكائن وسؤاله على كينونته، ممكناً. فالمعرفي لا يستنفذه مضمون المعرفة كمعلومات. إنه لا يتوقف عند الأجوبة الجزئية ولا الكلية، ولكنه هو المتلامح دائماً على مفترق الطرق. إنه محلّ السؤال الذي لا جواب له إلا تسآلُهُ عينه. والتسآل بدوره ليس حالاً ذهنية صرفة. إنه محمول على الكائن المتسائل نفسه. ولذلك عندما نعرّف، مع **هيدغر**، الحقيقة باعتبارها كشفاً، فليس المقصود ما يقدمه الكشف من معارف جديدة، بقدر ما يعنيه الكشف نفسه داخل معاناة ذلك الكائن المأخوذ بمجهول كينونته، والباحث دائماً عما يقرّبها منه أكثر فأكثر.

الرِغابيُ وانتقاصُ الكمال

إن المتعالي الذي يحقق الثورة الكوبرنيكية بإعادة هَيْكَلَة بنية العقل على أساس الاحتياز على المتناهي، بوظيفيات العقل المحض وفعاليتها المعرفية والنقدية معاً، هو عينه الذي يعيد إشكالية الوصل/ الفصم بين المتناهي واللامتناهي إلى حيز المحايثة وحدها، جاعلاً منها مسألةَ كينونةٍ حية، تعود إلى الكائن الفريد الذي يلتحم حدّه بحدّ العالم، وهو الإنسان. حتى المفارقة تصير إلى دلالة المغايرة، وحالة من حالات التعالي ضمن سياق المحايثة عينها، ليس خارجاً عنها، ولا صاعداً فوقها أبداً.

ومن هذا المدخل الحضاري والاستثنائي الذي قد يقع مرة أو لا يقع في عمر مدنيّةٍ ما ـ تغدو الكينونة، كسؤال ذاتها أسيّاً، قابلةً للمعاناة عضوياً وتاريخياً، لأنها تقع دائماً على حد الالتحام داخل **الكائن** ـ بالحرف الكبير ـ الذي ينصّ على الإنسان والعالم في دلالة واحدة واختلافية في آن. ويصير الدليل على هذه المعاناة هي **الرغبة**، بما هي مفهمة ضاجة صاخبة، ومنحوتة من عنف الحيوية، وحدها، وكائنة دائمة في حيز التناصّ من كل لغةٍ علاقةٍ بين الوعي والعالم.

إن المتعالي الذي يتخلّى عن المفارقة، ويلتقيها داخل المحايثة نفسها، فإنه لا يطرح نفسه هنا ـ أي داخل المحايثة ـ كجاهزية عقل محض منشىء للمعرفة فحسب، على طريقة الابستمولوجيين، المؤولين لما (بعد الكانطية) من وجهة النظرية المعرفية وحدها، لكنه يصير تاريخانية للتاريخ، كما عند **هيغل**، أي نوعاً من مفهمة كليانية باحثة عن الكوني المشخص، أي عما يجعل الكوني يرى نفسه في المشخص، دون أن يفقد كونيته، بل تزداد شموليةً كمفهوم يبقى هو نفسه، وما يختلف عن نفسه؛ وذلك بعد كل الخطابات المقولة عنه. فالمتعالي مع **هيغل** يكتسب فعالية الظهورية. والمعنى هنا يغادر وحدته التأملية ويبحث عن عرضه الخاص في مسرح العالم.

ومع ذلك فإن فيلسوفاً متجهماً يتمترس وراء منبر آخر في الجامعة مجاور لمنبر **هيغل**، ومعه حفنة قليلة من التلاميذ والمريدين، مقابل حجافل منهم تملأ قاعة **هيغل**، إنه **شوبنهور** الذي يخترع (إرادة الحياة)، ويدخلها لأول مرة إلى المصطلح الفلسفي. فهو يعيد المتعالي إلى رحمه الأصلية، إلى مجهول الكاوس؛ لكنه يُصيره مجهولاً فعالاً وسط كائنات الحياة، من وحوشها ومسوخها وملائكتها المطرودين المطاردين من فضاءاتها العاصفة. فإن إرادة الحياة تتجاوز المعرفي والأنطولوجي، ولا عمل لها إلا أن تعيد مركزية الكاوس في كل ما يحاول أن يبني مفهوماً، أو

نظاماً، أو قانوناً، إلا إرادة البقاء نفسها. وهي إرادة أهم وسائلها: التكوين وتدمير التكوين. فالتاريخ ليس له من تاريخانية، سوى أنه بدون أية تاريخانية أصلاً.

لقد رأى **نيتشه** ان انتماءه الفلسفي الحقيقي يرجع إلى **شوبنهور**، وان معارضه الأشد هو **هيغل**؛ فمن هو الفيلسوف الذي يستطيع أن يتعامل مع الكاوس بطريقة الكاوس وحدها، وأن يتكلم لغته هو دون أن يضفي عليها أية أوهام عقلانوية من عنده. لقد رشح **نيتشه زرادشت** أن يكون نبي الكاوس الحداثوي. وضع نفسه مرة واحدة خارج تفاؤلية **هيغل** بانتظام التاريخ وفق هدفيته التكاملية، وفوق تشاؤمية **شوبنهور** التي قطعت كل أمل يمكن أن يُبنى خارج (عقلانية) لا عقلانية إرادة الحياة نفسها. **نيتشه** ألغى هذا الخيار الأخلاقوي. وحاول أن يبعث **بزرادشت** إلى عالم فقد ثقته بالمتعالي مفارقاً، والمتعالي محايثاً، وأعطاه اسماً آخر هو إرادة القوة أو الاقتدار.

وهكذا، فالمشكلة كانت دائماً مع أسماء المتعالي التعددية، وليس مع هويته. ذلك أن أسماءه الشائعة عنه لا تدلّ عليه بالذات، بقدر ما تنادي على مطلقي تلك الأسماء أنفسهم. ومن هنا فإن **كانط** قد أوفى بالمهمة، عندما جلب المتعالي إلى داخل هيكل العقل، وجعله الشريك الأهم، والمجهول دائماً، لاشتغال العقل على أجهزته، واشتغالهما معاً على صنع المفاهيم؛ فإن الكانطية انتزعت أعظم سر من مجهول المتعالي، وجعلت منه مكشوفَه الأوضح. ألا وهو استشعار الكوني، واستثماره على أرض المحايثة، في صناعة المعرفي. وتركت ما يتعدى هذا الكشفَ، وتلك الصناعة إلى وظيفة أخرى للعقل العملي، وهي (مغامرة) الاعتقاد. ولعل الاسم الأحق بالمتعالي هو الفكر. وعند الحيويين من **شوبنهور** إلى **نيتشه** إلى **برغسون**، يصير له اسم آخر هو الحياة، وإرادتها أو ديمومتها وتدفقها الدائم، أو آلتها الراغبة، كما سوف يدعوها **دولوز**. لكن (الفكر) يستوعب كل تلك الأسماء في نهاية رحلة التسمية. لأن تلك الأسماء، من المتعالي إلى الحياة، وإرادة الحياة، والديمومة الخلاقة والآلة الراغبة، إنما هي نعوت على الإسم الواحد، وتغييرات داخل المفهمة الواحدة؛ إنها تعددية أنغام الكونترپوان في الجسم السمفوني عينه. ولا شيء يستوعب كل هذا ويبقى هو سرّ نفسه، مثل الفكر. لكن الفكر لم يعد ملزماً بطرح تنويعاته تلك إلا بما يذكّر به، ويرجع إليه وحده. والرجوع إلى الفكر هو بمثابة التقاطِ سريعٍ لحصةِ مكانٍ يخصّ السؤال في فضاء كل جواب. ذلك لأن الفكر لا يمكنه أن يجمّد كصنم لذاته أو عن ذاته. وحركية الفكر هي إمكان التقاطه وهو في حال الفعل. وفنُّه هو تسآله. وهو، أي هذا التسآل، الذي يتيح لنا أن نلتقيه بما هو **الفكر المفكر**. هذه الصيغة تحرسه من التبدد في التجريد. وتجعله يقع

في المسافات الفارغة ما بين المفاهيم، والقضايا، والأحكام، حيثما كل أقنوم من هذه المرتبيات المنطقية لا يعود قادراً على الاكتفاء بمنطوقه فحسب.

لكن الفلسفات الحيوية على طريقة **نيتشه وبرغسون ودولوز**، اكسبت الفكر لغة الحالات. والحالة أقرب إلى إشكالية الطرح، من أجوبة الحلول. فالحالة أشبه بوضع انتقالي بين السؤال والجواب. إلا أن الانتقالي ليس من الضروري أن يؤدي إلى حيثما تنتفي لحظته. فالوضع بين **الحالة والحل**، هو إشكاليٌّ، قد يكون مرشحاً لحل لا يبلغه دائماً. والمهم في المعرفي الحداثوي هو التقاط الحالة. إنها مفردة التفكير أو عملته الجديدة. ذلك أن الحالة تطرح الإشكال والحل وما بينهما من أزمة المتسائل نفسه. إذ أن السؤال المعرفي كان في أصله الفلسفي، منذ **سقراط**، يتطلب معرفة الماهية أو الأُسّ من كل شيء. لكن السؤال الأسيّ ينتقل إلى سؤال ـ **حول** ـ الأُسّي. ولكن هي التعارضية la contradictoirité التي حاولت العقلانية ابتداء من **أفلاطون** التستر عليها بإلغاء التسآل نفسه واعتبار السؤال الأنطولوجي بخاصة قادراً على الانتهاء إلى جواب؛ وذلك أن الصياغة المنطقية للتصورات، وبناء القضايا، يوحي بإمكان الحصول على معارف جديدة تتجاوز إشكالية السؤال. غير أنه من المعروف أن مؤسس المنطق، **أرسطو** اهتم بصياغة البناء الشكلي للمفهمة. ولم يحفل بمضمون أو موضوع الفهم بالذات. إنه نوع من تعليم التفكيرالعقلي المنظم، والذي يمكن أن يدحضه أو يتجاوزه أو يجاوره نمطٌ بل أنماطٌ من التعليم الأخرى. لكن منطق الحالة هو الذي ينقل التسآل الأسيّ إلى **السؤال حول الأُسّ وسواه كذلك**. والتسآل عبر الحالة ليس تجريدياً، بل غائصاً في لحم الكائن المتسائل ودمه. ولم يخطىء **أفلاطون** عندما جعل **الرغبة** ركيزة الأُسّ. لكن **أفلاطون** والأفلاطونية بعده، والعقلانية الغربية اعتبرت أن الرغبة هي النقص، وليست مجرد دليل عنه أو إشارة إليه. وأن الرغبة بالتالي تتحكم في مختلف حالات الكائن فرداً وجماعة. الرغبة هي نقصان الوجود، والحياة هي السعي إلى استكماله. لم يتم التمييز بين **الرغبة والحاجة** إلا مع الفكر الحداثوي. ولقد ظل الالتباس بينهما سيِّد العقلنة. ذلك أن **الحاجة** هي شعور بالنقصان، وبميل إلى موضوع معين، ما أن يحدث الالتقاء به حتى يقع الارتواء، وتنتفي الحاجة. أمّا الرغبة فهي ترجمة وجودية لطلب الكوني، الذي قد يُعبّر عنه بطلب الأُسّيّ من كل شيء. إنه المتعالي المغروز في نسيج الكائن عينه. وهو ليس دليل نقصانه، ولا عجزه، ولا رخاصته، وإن كانت كل إصطلاحية الضعف والعوز هذه واردة دائماً في صميم منطق الحالات، ذلك أن المتعالي هو أخصب استثمار للكوني، لأنه يستحضره على مستوى المتخيلة التي تعوض عن افتقار التجربة للكلي وآفاقه. لأن المتعالي هو الكوني عينه في حال من التفعيل والإنتاجية على مستوى العقل المحض وجاهزياته. إنه يطرح الفكر

مشخصاً ومشتبكاً في **حالات أفكاره ومعها**. إنه يضيف إلى الحسي، أو يكشف فيه، ما ليس فيه. وهكذا فالرغبة ليست دليل نقصان وانتقاص بقدر ما هي **تفتح الامتلاء والاقتدار**. وهي ليست كالحاجة تنطفىء عند اتصالها بأهدافها، إذ ليس للرغبة ثمة غاية خارجة عن ارتغابها عينه. كالعين التي هي قدرة على الرؤية قبل أن ترى أشياء محددة. ذلك هو الانقلاب الأنطولوجي بين حدّي المتعالي الأفلاطوني، والمتعالي الكانطي مكتملاً مع النيتشوي الهيدغري، مكتوباً هذه المرة بلغة الفكر وحالاته مع أفكاره حول الفهم والحياة.

وقد يمكن أن يُعاد تشخيص هذا الانقلاب حداثوياً من خلال دخول الفرويدية على مشهدية الفكر المعاصر، وما انتجته من صراعات التأويلات التحلينفسية التي بلغت أوج مسرحتها خلال الربع الثالث من هذا القرن في فرنسا خاصة وألمانيا إلى حد ما. فالفرويدية انقضت على ثقافة الرغبة مجدداً، وأعادت صياغة مفهمتها الأفلاطونية الأصلية تحت اصطلاحية اللاشعور وآليات تكونه وفعالياته، من القمع إلى التحويل والتصعيد والهذيان. ولقد استثمرت الفرويدية الفرنسية مع **(لاكان)** ومدرسته، وقصّةُ هذه المدرسة خلال التكون ثم التفرع فالانحلال، استثمرت ذلك الالتباس التقليدي بين مفهومي الرغبة والحاجة. فإن نوعاً من الحاجات المادية، وهي الجنسانية هنا، احتكرت أنواع الحاجات الأخرى، ثم اكتسحت اختلافية الرغبة، وحاولت أن ترشح نفسها بديلاً قَهْرياً عن الرغبة، مدعية تعبيرية شمولية عن الكوني، أو حالة الحالات الوجودية كلها[14].

يستثمر **فرويد** فكرة النقص إلى أقصى مداها. لكن بديلاً عن نقص الكينونة لدى **أفلاطون**، يغدو «اللاشعور» هو بيت **النقص ـ من ـ الملذات**. لأن اللاشعور يغدو عاجزاً عن إعادة إنتاج سكونية الجنين أو مُتَعِيَة الطفولة الأولى، في رحم الأم ثم في أحضانها. ومثلما كان الإنسان الأفلاطوني يسعى إلى ارتقاء سلم المعرفة من مستوى الشائعات إلى الحقائق كيما يتاح له (تذكر) الماهيات الأولى التي كان عليها اللوغوس (العقل الكلي) قبل اختلاطه بالكاوس (العالم الخام البدئي)، فإن اللاشعور يدفع بصاحبه إلى التعويض عن معيقات المجتمع باختراقها أو بالخروج على نواميسها بأفعال تصعيدية إيجابية في حال الإبداع، أو عبر الانحرافات المرضية، في حال الابتذال وعاديات الحياة اليومية للأفراد الغُفل من الإمكانيات العالية أو السوية. إن **فرويد** هو أفلاطوني خالص، والنقلة التي تميزه عنه هي في شَخْصَنَةِ جَوْقَةِ الرغبة، ونقلها من مسرح التفلسف والأفكار، إلى مسرح تراجيديا العلاقات الإنسانية اليومية. فكما يكون المجتمع مانعاً ومعيقاً لأنه مقر السفسطة أي البلاغة اللفظية، ما دام يحكّم الكلام اليومي في توليد المعرفة أو في دحضها، بالنسبة للأفلاطونية، فإن الجماعة بدءاً من نواة العائلة، (الابن والأم والأب) عند **فرويد** هي موزِّعَةُ الحاجاتِ

وهي القيّمة على تقنينها. وبالتالي تشكل الحاجز الأول في وجه الفرد الحريص على تعبيرية رغائبه كما هي، والعثور على موضوعات إروائها دون إعاقة. لكن الجماعة ـ العائلة تحول بينه ورغائبه من جهة، وموضوعات إشباعها وطرق الإشباع. فاللاشعور حنينيةٌ جنينيةٌ إلى سكونية الرحم الأولى وسعادتها السهلة، المعطاة دائماً دون تقنين كمي أو كيفي.

هنالك تصور دائماً للحالة البدئية لدى **أفلاطون وفرويد**، وطريقة لفقدانها، وحنينية معينة لاسترادادها. **أفلاطون** يريد من الإنسان أن يتذكر **مَلأَ أعلى** تستوطنه المثل أو الماهيات. وتجعل حياة المرء توتراً دائماً بين معاناة النقص والضمور وبين الشعور بالقدرة على تحقيق الرغبة وانتزاع السعادة. وهما الوجهان التقليديان اللذان يميزان مفهوم الرغبة الأفلاطونية عينها. غير أن اللاشعور الفرويدي يُمسرحها بعد أن ينجز مَوْدَنة الرغبة كلياً (أي جعلها مادية). ويتم اختراع فكرة اللاشعور كمصنع ثان للرغبة بعد رحم الأم، وكسجن لها أصغر، يناظر المجتمع خارجياً كسجن أكبر أو كقاعة تعذيب. وجاء (**لاكان**) كيما يمسرح تراجيدية الرغبة أكثر عن طريق اللغة؛ فيغدو للغة قاموس ثان إلى جانب معانيها المتداولة. إنه قاموس الترميزات التحلينفسية. فالكلمة هي معنى موضوعي، لكنها مشحونة بدالٍ ترميزي، بحيث أن الكلام يصير كلامَهُ هو. يفارق الكلام التجريد والعمومية. ويتلبّس لبوس الشخص الآخر الثاوي في عمق المتكلم والمخاطب. فـ(الهو) الفرويدي يتطور مع لسانية **لاكان** إلى (الأنا) الشخصي الأعمق الذي هو مضطر أبداً لعرض ذاته عبر الكلام. فالذاتي المصمّت بفعل الآخر، يعاود انتزاع وجوده بقدر ما ينطلق لسانه محدثاً نفسه أولاً عبر حديثه مع الآخر بل بدونه غالباً. فالكلام هو عرض للذات وخصوصيتها، وفي الوقت عينه هو سلسلة أفخاخ للمتكلم. انه يحكي بلسانه، و(عما) تحت لسانه في وقت واحد. واللغوي مزروع **بالدال** وهكذا يرتدّ المحلل النفسي إلى فيلسوف يحتفل بالدال كشيفرة وجودية. لا يعود ثمة مكان للاشعورٍ هندسي يقع ما تحت الشعور أو وراءه؛ لكن يأتي **دولوز** فجأة فيلغي كل هذه الخرافة من الخفاء والظهور. وحتى الترميز فإنه عطاء الجسد كلياً. هنالك الظهور وحده. لأن الجسد كآلة راغبة ليس له إلا أن يطفح برغباته، أن يظهر ويفرض ظهوره[15].

الرغبة امتلاء، وليست نقصاً في ذاتها، أو علامة نقصٍ لسواها، أو دالة عليه، أو على ما سواها. فالانقلاب على الفرويدية المحدثة، كما أعاد اشادتها (**لاكان**)، وكأنها ميثالوجيا جديدة للعصر وإنسانه المُحبط، هو كذلك بمثابة انقلاب يتناول مرجعية الأفلاطونية ليس للتحليل النفسي وحده، من **فرويد** إلى **لاكان**، لكنه يستهدف إيديولوجيا المشروع الثقافي الغربي عينه. ذلك أن مفهمة الرغبة على أساس التباسها بالحاجة، بما هي نقص وطلب للحقيقة (**أفلاطون**)، والكمال (**ديكارت**)،

والارتواء (**فرويد**) قد برّر الانقسام الحاد بين الذات والآخر ـ (العالم)، واعتبار الآخر بمثابة (الموضوع) الذي يقع عليه **احتياج** الذات **واجتياحها** له. وهكذا تمت ترجمة الاستشعار **بالكوني**، إلى طلبِ الامتلاكيّ الكلي Avoir → Etre؛ وفي حال تعذّر تملّك الذات للعالم، وذلك قبل اكتشاف (التِقانة) فقد جرى تمليكهما معاً ـ أي الذات والعالم ـ إلى قوة أعلى منهما، وقادرة على استيعابهما، دون أن يستوعبها أحد. فنمت بذلك سلطة المفارقة. وأصبحت للكوني أسماء اللاهوت كلها التي تشخصنه تجريدياً. ثم جاءت لحظة النظرية النقدية لتضع الكوني من جديد على المفترق بين حديّ ثنائية مغايرة، بين خيار **المعرفي/الأنطولوجي**، أو خيار **المعرفي/التِقاني**. وبقدر ما كان لدى **كانط** شعور حاد وواع بتعارضية الخيارين، فإنه لم ينجُ تماماً من التباسية الحل والقطع بينهما. واحتاج الأمر إلى ما يقرب من قرنين حتى وضع **هيدغر** حداً لذلك الالتباس. وساعده **نيتشه** أيما مساعدة على قشع الأطياف المشاغبة الثانوية، فأعاد فيلسوف الدزاين تفسير (العقل المحض) على أساس كونية المتعالي ونُسبويّته في آن معاً.

ذلك أن المتعالي النقدي ـ الكانطي، يقدم عملاً يومياً للكوني، ينتزعه من علوه التجريدي والسكوني، ويشبكه بقوى العقل العارف كلها، يُمفصلها فيما بينها ويبرمجها مع ايقاع السيالة الحسية القادمة من عالم التجربة، بما ليس في العقل من قبل إلا العقل نفسه، أي ذلك المتعالي المشتغل دائماً مع جاهزيات الزمكانية والفاهمة والمتخيلة من ناحية، ومقولات الشكلانية المنطقية من ناحية أخرى. لكن كل هذا الجهاز لا قيمة له، اسميةً أو فعلية، إن لم ينتج ما لم يعرفه من قبل؛ وهكذا تغدو كونية المتعالي شكلانيةً خالصة (العقل المحض) بانتظار ما ليس مضمونها بعد. والانتظار هنا ليس زمنياً، بل أنطولوجياً ومحايثاً معاً. فالمتعالي ليس منظماً للتجربة، بل مؤسساً لها. وهنا يعني أن العملية المعرفية واقعة أصلاً تحت طائلة المتعالي. وتلك هي وظيفة المتخيلة المتعالية. بما يجعل انبناء الذات كذات، وانبناء الموضوع كموضوع، إنما يأتيان انطلاقاً من مكانٍ ليس مكاناً لأي منهما[16]. فإن انبناء الذات ذاتوياً، والموضوع موضوعياً، يقع تحت طائلة هذه الوظيفة، أو بالأحرى، الجاهزية المتميزة للمتخيلة المتعالية التي هي بمثابة قبلية العقل المحض متورطةً دائماً في حمأة المحايثة نفسها. قبليةٌ غير سبّاقة للتجربة ولا متصاعدة فوقها. لا تشبه العقلانية المبنية بشكل سابق على الواقع، ثم المنقلبة إلى عقلنة فوضى العالم. بل هي قبلية صانعة للزمكانية ومصنوعة بها، بحيث لا يمكن التقاطها إلا بعدياً، عبر المحايثة.

وهذا ما يدفع **بهيدغر** إلى اعتبار النظرية النقدية ليست ممهدة بالضرورة لإعادة الأنطولوجيا إلى مركز الفكر الحداثوي فحسب، بل إن (العقل المحض) يغدو **سؤال**

المعرفي الأنطولوجي معاً، لأنه لا يمكنه أن يشيد عمارته إلا على أرضية هذا السؤال. وفي هذا السياق لا بد من التعامل مع المتعالي بطريقة مختلفة تماماً عن كامل تراث العقلانية الكلاسيكية. فلا يعود العقل محتاجاً إلى متعال مغيوب يرجع إليه كمستند خارج عن قوانينه (أي العقل) بالذات، بالرغم من كل طابع اللاعقلانية، هذا الذي ينحلّ إليه كل ما يوضع خارج العقل، ويُراد له أن يفسر العقل. إذ يوضع العقل الآن أمام المجهول، ويصير المتعالي تعالياً نحو هذا المجهول. لأن المقابل الحقيقي للعقل هو المجهول، أي بما هو قابل للمعلوم، وليس المغيوب الذي يضع نفسه خارج المعلوم والمجهول معاً، أو فوقهما. والعقل هو انشغال بجدلية المعلوم المجهول، ومحلُّ هذا الانشغال هو العالم. فالعقل لا يقف **قبالة** العالم، لكنه ينخرط في حدثانه. هذا الانخراط إنما يتناول الكائن الإنساني كليته، وليس عقله فحسب. فيعود الحديث الفلسفي متركزاً حول الكائن المنخرط في الزمانية. وتلك هي إشارة نحو الأسّ الأنطولوجي كقاعدة للمعرفي. فالاشتباك مع حدثية العالم يعيد تشكيل الكائن كل لحظة باعتباره **كائناً رغابياً**. إذ أن الرغبة هي إشارة الاهتمام الأولى، والاشتباك مع حدثان الأختلاف الكائن في ذاته وفيما حوله. ولذلك لا يمكن للرغبة إلا أن تكون فيضاً لحيوية وجودانية، وانفتاحاً على الاختلاف. **تقود الحاجات ولا تنقاد بها**. وعند ذلك تتجاوز الرغبة ميكانيات التحليل النفسي، وتنفلت إلى فضاء كينوني، تغدو فيه الرغبة حاجة وهدفاً لذاتها فحسب. لا شيء يُطامن من عنفها، أو يرويها فينهيها، إلا اضمحلال كينونة الكائن، وتهدُّدُها بالعدم. وهو السبب الكافي لاعتماد الرغبة على حيويتها **فقط**[17].

على هذا المستوى من جدلية الرغبة والاختلاف يكتسي مفهوم الكوني لحماً ودماً، فإن المتعالي الذي يتابع حُرَفِيَّتَهُ الكونية في صناعة المفهوم معرفياً، حسب طريقة العقل المحض، إنما ينهمك كذلك في استثمار الكوني، بإعادة اكتشافه من خلال الانخراط في المحايثة بما هي وطن للاختلاف، ومعايشتها **كينونياً** ـ وليس **معرفياً** فحسب ـ بما هي مغايرَة متواصلة. المتعالي عندما كان هوالاسم الآخر للعقل المحض، فإنه كاد أن يوحي بأن الذات هي المطلق الذي يطرح نفسه عبر العقل العملي. وذلك هو أساس المثالية التالية كما طورها **فيخته**. غير أن **هيدغر** يعكس الموقف المثالي. فيرى أن حاجة المتعالي إلى جدليته مع ملكات العقل، تدل أساساً على فراغه من المحتوى، الذي لا يمكن أن يكتسبه إلا عبر هذه الجدلية، التي تعيد اتصاله بمصادر التجربة المحايثة. وقد اعتاد المصطلح الفلسفي على تبسيط هذه الجدلية تحت أقنوم **الشكلانية** التي تنفّذ وظيفية تركيبية بالنسبة لمعطيات الحساسية المنتظمة بدورها بحدوس الزمكانية. فالشكلانية المعرفية لا تسمح بتصور ذاتية كما لو كانت مطلقَ ذاتِها، حسب مفهوم **فيخته**، والتيار المثالي كله. لكن الزمانية التي

تحدد وجود الذات في صميم التناهي، لا تمنحها أفضلية على المحايثة، إلا من حيث أن الدزاين هو الذي يأتي عن طريقه بالزمان إلى العالم. بمعنى أنه هو الذي يكتشف الزمان، بتفكره، واعتباره عرضاً دائماً لتناهي الذات والموضوع معاً. لكن هذا الكلام قد يوحي أن الدزاين، أو الكائن الإنساني هو شيء والزمانية شيء آخر. في حين أن الكائن هو زمانيٌ خالص، وبدونه لا شيء يمكن أن يحتمل الزمانية أو يدل عليها. وبين الزمانية والتناهي علاقة تطابقية. كل منهما يعني نفسه والآخرَ في آن معاً.

وفي رأي **هيدغر** فإن المخيلة المتعالية هي المحل المميز لتلاقي الزمانية والتناهي عند **كانط**. ذلك أن المتعالي له دلالتان. فهو يتجاوز التجربة، لكنه لا يعمل إلا ضمن حدود التجربة. وهذا ما يسمح **لهيدغر** أن يؤكد أن تطلع الكائن إلى الكينونة هو حدث زماني يقع داخل العالم المتناهي، حيثما لا آفاق للكينونة إلا داخل هذا العالم نفسه. فالكائن محتاج إلى حضور وَسَطَ المتناهيات عينها. لكنه في الوقت ذاته يحاول أن يجعل من حضوره عينه، من تأكيده معرفياً ووجودانياً معاً، طريقةً أنطولوجية قادرة على التقاط الكينونة وهي منسحبة. تلك هي عملية التقاط مستحيلة عملياً، لأنها تجري دائماً على حدود المتناهيات، فلا يتبقى سوى **تأويلات** لها تعتمد لغة الترميز والتلميح. مع ذلك، بما أن المتخيلة المتعالية تضيف شيئاً من كونية المقولات على معطيات الحدوس الحسية كيما تنشىء المعرفة، فهذا يعني أن بنية العقل المحض قائمة على أساس إمكانية العلاقة مع التجربة المحض، أي فهم المختلف واستيعابه، بما هو كذلك.

ولذلك، فإن المتعالي لا يتضاد مع المتناهي، بل إن المتعالي يتراكب مع التعالي، أي مع طريقة الوصول الوحيدة إلى المتناهي. وليس الأمر هنا أن المعرفة الأنطولوجية تسبق المعرفة الأونطية ـ أو الواقعية ـ كما يقول أحد دارسي العلاقة بين **هيدغر وكانط** (J. Rivelaygue). ذلك أن العقل المحض إنما يمثل في حقيقته جهازاً يمفصل القبلية التي يعتبرها **هيدغر** نوعاً من سبق الفهم La précompréhension، الذي ليس هو سبقاً زمانياً ولا تقييمياً، بقدر ما هو استعداد لانفتاح الذات على العالم. وهو انفتاح مجهز بطريقة تسمح بتشغيل حالة سبق الفهم، كما لو كانت هي تنفيذية الفهم عينه. فالتأويلي لا يحتاج إلى منهج للبحث عن الحقيقة، كما عند **ديكارت**. بل هو في صدد **إبداع طرق تعددية** في كيفية الانفتاح. وليس لهذه الطرق من معيارية سوى مدى قدرتها على منح الكائن حضوراً أشد يقرّبه أكثر من عالمية العالم، أي زمانيته الواقعية. وهو ما يُعبّر عنه في المصطلح الهيدغري عادة من خلال عملية تزمين العالم، المنتجة لتأويلية التزمين. فالفاصل بين الأنطولوجي والأونطي ليس زمانياً ولا معيارياً. وقصة التسابق بينهما

نحو المحل الأعلى أو الأول هي من إشكاليات العقلانية الكلاسيكية السابقة على **كانط** نفسه.

وقد أشاد **كانط** هرم العقل المحض من أجل تجاوز ذلك التمرين السفسطائي العقيم، الذي شُغلت به حتى الحقبة الديكارتية نفسها. وجاءت النظرية النقدية ـ عند **كانط** ـ كيما تعيد طرح التساؤل حول الشروط المحققة لإمكانية المعرفة، بصرف النظر عن المرجعيات ذات القبليات المفارقة. وهذه الشروط لا تُختصر في قواعد محددة. ذلك أنها تضع سؤال الكائن شرطاً ضمنياً لكل الأسئلة المعرفية الأخرى. ولا يحتم هذا الوضع نوعاً من الاستباق أو الأولوية لسؤال الكائن بقدر ما يظهر حاجته إلى السؤال المعرفي، بما هو حامل (أي المعرفي) لضمانته للمحايثة، بما هو مدخل مفهومي لإشاراته غير الجاهزة. فالانفتاح على الكينونة يحتمله العالم وحده باعتباره مسرح المحايثة الفريد القائم بذاته. والنظرية النقدية، عند أستاذها ومبدعها الأول **كانط**، استطاعت أن تجهز هذا الانفتاح بِعُدَّةِ المعرفية الأنطولوجية معاً، بالعقل المحض، بما هو تمفصل المتعالي مع التعالي، بما هو تجسير **الفكر** على الواقع، بتوسط العقل العارف الفاهم، المنظم لعملية التجسير الخارقة تلك، والمشتغل على كنوز المحايثة نفسها، وله أن يتجاوزها إلى ما هو أشد محايثة، ولكن داخل خضمها العظيم عينه دائماً، محاذراً الخروج منها إلى أي فراغ خادع يحسبه واقعاً وراء حدودها، وهي بلا حدود أصلاً.

المتعالي: من التأويلي إلى الإبداعي

هل نقول أخيراً إن الكوني التقى أرضيته المفقودة، وإنه فارق عزلته التجريدية، عندما اعترفت له النظرية النقدية بنجاعته الأُسّية في ابتكار صيغة المتعالي وتوظيفها في صناعة المفاهيم، وتشغيلها بين قطبي المحايثة الوحيدين، الذات والموضوع. فإن النظرية النقدية قطعت النصف من مسافة الحداثة وذلك باسترداد العقلانية من ميتافيزيقا المفارقة؛ فقامت بتفكيك جهازها المركزي، ودَعَتْهُ العقلَ المحض، وأعادت تركيبه بلحمة المتعالي؛ وَصَلَتْهُ بينبوعه الأول في مركزية كل عملية معرفية، التي هي (المتخيلة)، أو مجهول الإبداع، كآخر جوهر للعقل المفكر، للفكر بما هو كذلك. وأما النصف الثاني من مسافة الحداثة، الموصوفة بالكلاسيكية، الذي تشغله الحداثة البعدية أو التصحيحية، فقد كان يعتمد تحقيقه على استكمال تجسير المتعالي بالتعالي. فالكانطية ردت للعقل المحض حقوقه المغتصبة منذ أيام الأفلاطونية وامتداداتها اللاهوتية والغيبية؛ لكن نصّف التجسير ليس تجسيراً كاملاً أو حقيقياً؛ فسريعاً ما أغرى بناءَ العقل المحض الشاهق بنحت تماثيل هائلة لذاتية مضخمة حتى المطلق. ورأينا أن **فيخته**، رائداً أول لهذا الاتجاه، قد منح الذاتية حق الوجود

المطلق لقطبها، مما يجعل كل ما عداها مساحة لتمارين القوة والتفوق. سريعاً ما يقبض على المبادرة، في هذا السياق، فعلُ التملك Avoir، ويُطرد فعل الكون Etre. وهنا يأخذ **هوسرل** على عاتقه إنقاذ المتعالي من إعادة ألهنته إنسانوياً. وإشغاله كلياً بما كان عليه أن ينشغل به دائماً، بالمجهول الآخر الأعظم الذي يمتدّ أمام الوعي إلى ما لا نهاية، أي العالم. **فالوعي** لا يعي نفسه عن طريق توسط العالم، أي بالغاء العالم كقطب مختلف، وضَمِّهِ إلى ممتلكات الذاتوية، بقدر ما يصير الوعي من مفردات العالم، وحالةً من حالاته التي قد تحظى بالتميّز عن سواها، أو لا تُحظى به إلا نادراً أو أبداً. لكن مثل هذا الاعتراف الصريح لن يستكمل خطواته الحاسمة مع فينومينولوجيا **هوسرل**، مؤسسها العصري بعد **هيغل**، بل لا بد من منعطف **هيدغر**، ومن ثم ولادة فلسفة الاختلاف بمعقولها ولامعقولها، كما عند جيل «العلوم الإنسانية» وأساطيرها الأسلوبية الأخاذة في فرنسا خاصة.

الكائن (الإنسان) في العالم هو كائن المغايرة أساساً. إنه في كل لحظة، هو في حال مختلفة من المغايرة وسط عالم لا تحتويه معرفة جزئية أو مطلقة. وبالتالي فإن المتخيل يسبق الفاهمة أو يمتاز عليها كموقف من العالم، كانفتاح على حدثيته اللامحدودة، ذلك أن الفهم لا يتناول إلا ظاهرات معينة، في حين أن الانفتاح يستثمر الكوني من جديد في أرضيةٍ من المحايثة، تتجاوز حدودها المرئية دائماً. والانفتاح يفترض أن هناك خارجانية تفيض عن أشيائها. وأن هذه الخارجانية ليست موضوع معرفة فحسب، بقدر ما هي محلّ عروض تأويلية. فالتأويلي يتقدم على المعرفي لكنه لا يلغيه، وإنما يدعمه ويزوّده بآفاق المغايرة كلما احتبس نفسه في معطيات جاهزة أو منجزة. فالتأويلي يحرر المعرفي من سلطة الحقيقة، بما هي مطلق ذاتها، ويصله بلونيات احتمالية لا تتناهى.

ومثل هذا التطور في المعرفي الحداثوي، هو نموّ طبيعي لجَذْر أُسِّيِّهِ؛ ووعاه تماماً **كانط** عندما جعل المتخيلة في مركزية العقل المحض (في الطبعة الأولى خاصة). ولم يجد **هيدغر** محلاً مناسباً للمتعالي إلا في هذه الموهبة. إنها ملكة الملكات العقلانية. فدعاها بالمتخيلة المتعالية. إنها فضلاً عن مركزيتها بالنسبة لمختلف جاهزيات العقل المحض، التي أبدعت النظرية النقدية في تحليل تمفصلاتها، فإنها المؤهلة وحدها كذلك لتحقيق الانفتاح، وإطلاق مغامراته الأفهومية في كل اتجاه. وهذا ما يسمح للانفتاح، أن يعيد استثمار الكوني بما يغني الكوني نفسه من حادثات العالم، ويُمفرد لغته الشمولية مبتكراً تصالحاتٍ فورية بين الخاص والعام، والجزئي والكلي، بين مفرداته تلك، وآفاقها المحجوبة. فالانفتاح يضيف على حاجة الفهم الحضورَ، سواء كان الحضور انهماكاً من قبل الذات في الشأن العالمي، أو تطفلاً، وغزواً للعالمي، على الشأن الذاتي والشخصي؛ وبذلك يعيد

العقل المحض تجسير الحميمية بين الكائن الذي يحمله، والمحيط الذي يسكنه. فالكائن هو المهموم أساساً باستطلاع العالم والتواجد فيه. وكل معرفة يجنيها منه لا تهمه حقيقتها بالذات بقدر ما توفر له من **تأويلات** جديدة لأحواله من ذاته ومن الغير. فالتأويل ليس إضعافاً للحقيقة ولكنه يمنحها إمكانية حياة أو زوال كحقيقة كذلك. ومع ذلك فإن التأويل هو أضعف من حقيقةٍ، وأكثر من معرفة. إنه فكر يتعامل مع المتناهي، دون أن يستبعد اللامتناهي من حقول مقارباتها، شرط أن يغدو اللامتناهي نوعاً من المتناهي، متميزاً عنه كونه لا ينجز حدوده، ولا يحسمها مرة واحدة.

والواقع فإن التأويل لا يختصر انفتاح الكائن أو يختزله. قد يقدم له جاهزية جديدة لتنظيم علاقته بالعالم، لكنه ليس وحده المنوط به مثل هذا الهدف. كل الجِدَّة هنا أن التأويل يقبل بتعددية العلاقات، مما يسمح للكائن ألا يقع أسيراً لاستقطاب وحيد الاتجاه. فكما أن المتخيلة تضيف إلى المعطيات الحسية ما ليس فيها، تمنحها إطار العام والكلية، كذلك فإن العالم مقابل الذات الحاملة للمتخيلة، يفتح إمكانيات لا تتوقعها تلك الذات، ولا تستبقها مخيلتها المتعالية نفسها. ومع ذلك يتبقى للكائن نفسه أن يقدر لاتناهي تلك الإمكانيات. فهو الذي يسميها كذلك، وهو الذي عليه أن يثبتها بطرق لا محدودة من التعامل معها. ههنا يغدو التأويل تجسيراً متناهياً بين لا متناهيين، المتخيلة والعالم. وإن إعادة صياغة مثل هذا النص ليست ممكنة حقاً إلا لأن الكوني ارتدّ إلى داخل الكون، وانهمك في الاشتغال على جزئياته. والعمل على اكتشاف نفسه فيها، وما ليس في نفسه كذلك؛ فالكوني هو حالة صميمية، لكنها لا تُرى إلا خارجانية عن ذاتها دائماً. وبدون هذا الواقع الذي يشبه الاشتراط الوجودي، فإن الكوني لن يبرح شرطه المنطقي التجريدي الأول.

تلك هي فضيلة **كانط** الأساسية التي حددها **هيدغر** من خلال أطروحته الهامة حول ثورة «العقل المحض» الكوبرنيكية حقاً، كما يراها **هيدغر** نفسه. إذ أنه أعاد إلى مركز التفكير الذات والعالم؛ لم يعودا أقنومين تجريديين، بل يؤلفان معاً علاقة وجودانية (أونطية ـ أنطولوجية) في سياق الزمانية. والعلاقة هي مركّب حالات معيوشة، ليس من سبيل إلى فهمها إلا عن طريق التأويل الذي وحدَه يلحق بالحالة، ويفكك إشكاليتها. والعلاقة حركية، مسرحها هي الزمانية. هناك حدّ في العلاقة، باحثٌ عن حدّه الآخر الذي يومىء إلى حد ثالث.. وهكذا. هناك تجسير تنقصه الضفة الأخرى. فالزمانية فضلاً عن كونها مسرح العرض الأولي البدئي لما تعنيه حالة انوجاد الذات في العالم، فإنها ترهن علاقة تعال دائم مع المستقبلية، باعتبارها الأفق الظاهر الخافي، الوحيد، الذي تتوجه نحوه كل علاقة، أو تعقد عليه تجسيرها غير المكتمل إنجازه أبداً.

فالتحليل الوجوداني، وليس النفسي، هو كاشف لغة التأويلات. ذلك لأن الكائن هو في **حالات** من تلك العلاقة البدئية واللغزية معاً، من انشباك الذات بالعالم المحيط منه (المجتمع اليومي) والقصّي (عالمية الزمكانية). وخصوصية الحالة أنها تجمع دائماً بين السؤال والجواب معاً، ولا تنحاز لأحدهما مقابل الآخر. وفي (الحالة) يستمر السؤال في انقضاء/ عدم انقضاء جوابه.

لكن الفلسفة التأويلية لم تصبر على مفردة (الحالة) طويلاً. فكاد لديها همُّ الجواب أن يطغى على قلق السؤال. وصار التأويل يطمح إلى تخطي منطق الحالة إلى ما يشبه عودة إلى فلسفة الحد. كما لو أنه لا مناص من الحد، ليس في المنطق وحده، ولكن في إغلاق الحالة كذلك. فلا يكفي اعتبار أن الذات هي في **أحوالٍ من الانفتاح** الدائم على العالم. وأن الانفتاح هو دليل امتلاء وفيض. إنه ما يضيفه المتخيل من عنده على ما ليس تعطيه التجربة، وما ليس في المعطى قبلاً. والمهم أن الانفتاح لا يمكنه أن يكون معياراً لغير ذاته. يجيء مع المنفتح عينه، ويتعرف على ملامحه من خلال المنفتح. وليس معنى هذا أن المنفتح لا حدّ له، بل إنه يتميز بكونه يتعامل مع الحد، ومع ما ليس كذلك أيضاً. لأن الحدّ بقدر ما يعرّف المعروف ويعزله، فإنه يرمز إلى ما يتخطاه ويتعداه إلى المجهول وراء الحد عينه. أي أن الحد ليس بما يعرضه أمامه، ولكن بما يسدّه خلفه. وبالطبع لن يبقى مثل هذا الحد تعريفاً أرسطياً، ولا وظيفة علمية. إنه مفردة تعتزل ذاكرتها الاصطلاحية كيما تنتمي إلى لغة المشروع المعرفي الحداثوي، إلى التأويل الذي لا يميز بين خطاباته بحسب فواصل الحدود الحاسمة فيما بينها، بقدر ما يتنبه إلى انسراعية كل خطاب منها، إلى شدة توترها، وكثافة دوامتها. يصير الحد هنا مؤشراً على مدى انفتاحية الكائن على العالم، بما يسوغ له أن يعتبرها بمثابة التقاط لحقيقته، أو انغلاقيته على ذاته، قبل أن تكون انغلاقية على مسافات الشمس والرياح أمامه.

إن المتخيل المتعالي، على العكس مما توحيه لفظتاه تلكما من لا محدودية وإطلاقية، إنما يشتغل على المتناهي فحسب. لأنه في أصله مشروع معرفي يتوخى القبض على (إمكانِ كل) موضوع معين. لكن عملية القبض هذه هي التي تتضمن التأطير المفهومي. وبالتالي فإنه لا مناص من أن تشتمل على التلقائية والاستقبالية معاً. تلقائيةُ المتخيل عينه كقدرة على منح الجزئي كليةً لا يمتلكها أصلاً؛ واستقباليةُ الفاهمة، عن طريق الحدسية الزمكانية، التي تقتصر مهمتها ـ عند **كانط** خاصة ـ على إعداد ذلك الجزئي بما هو كذلك، أي بشروطه الواقعية الخام، كيما تسبغ عليه تلقائية المتخيل صيغته كمفردة عقلية، كمعنى أو دلالة، كمادة لمفهمة معينة، قضية أو حكم. فالمتخيل يبقى ذلك المجهول الذي بدونه يتحول العقل المحض إلى مجموعة جاهزيات شبه آلية تعمل على مادة الفراغ.

ذلك هو الجانب الكانطي من الموضوع، الذي يخص العقل المحض وعلاقته التحليلية التركيبية مع أجهزته الإدراكية. أما الجانب الهيدغري الآخر، فهو ما يعنيه وجود العقل المحض نفسه في العالم، ما يتعدى حدَّيْ الذات الموضوع كطرفي عملية واحدة عنوانها تشكيل المعرفة، إلى تلك العلاقة اللغزية الأشد عمقاً والتباساً بين الكائن والكينونة. وهي العلاقة الأخرى التي يشتغل عليها المتخيل المتعالي، بما يتجاوز كثيراً مسألة فهم الفهم، إلى مسألة الكون واللاكون. وهما ليستا وجهين لسؤال واحد، بل إنهما السؤال عينه الذي لا يفهم دون أن يوجد، ولا يوجد دون أن يفهم. وبمثل هذه الصراحة البسيطة يُقارب السؤالُ الفلسفي، الراهن عصرياً دائماً، أصعبَ أسئلة العصر، وأكثرها فجائية.

يمكن القول إن التأويلية كانت آخر محاولة لاستنقاذ الكوني، وتجديد تشغيل المتعالي ضمن حدود المحايثة، وفيما يخص مسافة الالتباس بين الذات والعالم؛ ولم يَفُزْ مصطلح الكينونة بالمحل الفلسفي الأول من جديد، وبعد غيبوبة طويلة، ترجع بدايتها إلى ما قبل الحداثة الكلاسيكية نفسها، إلا بعد أن أخذ (الموضوع) كامل حقوقه مع العلم، وكاد أن يأخذ معها حقوق الذات كذلك، ويخلّفها هكذا مجرد شبح هائم، يعبر بأطراف (**ذاتوية**) مطلقة، فاتحة على حسابها الجاري، عالماً خاضعاً كلّياً لسيطرة ألهنتها المادية المستعارة من عصر الألهنة التيولوجية؛ فمن مرحلة إهمال وإدانة مطلقة للمحايثة باعتبارها مقرّ النقص والشر والعبثية، إلى مرحلة الارتداد عليها، والإقبال على عالمها غزواً وفتحاً باسم انسانوية اطلاقية من حيث هدف استيعاب الآخر كلياً، وخَوصَنَتِهِ ـ أي تملكه مركزياً وخصوصياً ـ من قبل تلك الإنسانوية الإطلاقية عينها، التي لا تجد مركزيتها إلا في ذاتوية التحدي والغزو والإستملاك، فقد كانت النقلة بين المرحلتين، أو السرعتين، تمتطي دائماً وحشاً مدنياً، دُعي **فكر التبرير**. وكانت أداته الأولى هو المعرفي، الرافض مقدماً أيّ نعتٍ أو صيغةٍ لا تنبعان إلا من ذاته. بمعنى أن مفهمة المعرفي لنفسه هي أصل وحيد لمفهمة كل آخر. وما دام الأنطولوجي الذي لا يمكن للمعرفي أن يقارب مجهوله إلا بوسائله التي تخصه ـ أي المعرفية وحدها، فإن مجهول الأنطولوجي ـ الآخر، ينتهي إلى مجرد فئة فارغة ـ على حد تعبير **كارناب** Carnapp. ونعني بمجهول الأنطولوجي الآخر تلك المساحةَ الشاسعة، مما لا تنفع معها حراثتها بأدوات المعرفي كما يحددها ويستخدمها العقل المرتبط بحدوس التجربة. وهي المساحة التي يختلط فيها عادةً المجهول برديفه الآخر: المغيوب.

التأويل يراهن على عطاء المجهول بما يمكن أن يقدمه المجهول من بعض المعلوم عن ذاته، أو بما يمكن للتأويل نفسه أن ينتزعه منه انتزاعاً. ولذلك يحتاط التأويل من محاولة المعرفي احتواءه كلياً. إذ أن التأويلي يسمح لنفسه باختراق

تسويرات المعرفي وتجاوز شكلانية منطقيتها الصارمة. فلا يجد التأويلي نفسه ملزماً دائماً بتقديم تبريرات لأطروحاته. من هنا كانت نقطة القوة والضعف في تلك الأطروحات. ومع ذلك فإن التأويلي لم يُعْفِ نفسه من تقاليد البرهنة تماماً. وهو لا يزال موالياً لقداسة الحقيقة، إلى درجة أن بعض التأويل قد ينجح إلى حدود ادعاء الفرادة في معاودة التواصل مع أقانيم إطلاقية تلصقها بالحقيقة. وهكذا جنحت المذهبيات الفكروية الكبرى إلى إقامة ديانات إيديولوجية حديثة. والمذهبية في الفلسفة عادة تنفر من توصيفها بالتأويل. لا تصبر على تصنيفها كـ(طريقة) في رؤية الحقيقة، وتطلب دائماً أن تكون الناطق الوحيد باسم الحقيقة. ولا شك عانى تاريخ الفكر أشق معاركه الحداثوية من أجل إعادة تجريد التأويل من حاكمية التبرير. ذلك أن التبرير يجتهد في تقديم (**التسويغ**) في النظام المعرفي، مقابل **التعليل** في الوظيفي العلمي. والتسويغ هو ما يجعل فكرة ما مقبولة لدرجة اعتبارها صِنو الحقيقة. غير أنه ما دامت المنطوقات الفكروية عامة عاجزة عن إثبات نصوصها عن طريق التجربة الاختيارية، فإنها تجنح إلى الاستنجاد بمختلف وسائل الإقناع العفوية، والمدروسة أو النظامية. فإن ألفاظاً من مثل الصلاح والمصلحة، الخير والسلام، واحترام القيم، قادرة على إسناد التسويغ بقوى لا علاقة لها بحمولة المعنى في النص الأصلي. والمجتمع ضالع باستمرار في ابتكار أنظمة الإسناد هذه. فليس ثمة معنى يخلو من هالات اللامعنى التي تحوطه وتمازجه، وتتدخل في منطوقه وتأثيراته. لكن هذا لا يضطرنا إلى طلب المعنى الخالص. فإن تخليصه من كل شوائبه، قد لا يبقى على شيء منه. لأنه ما هو الفاصل حقاً بين الشائبة وغير الشائبة، في هذه التحفة غير المنجزة المسماة المعنى وتخومها الالتباسية مع اللامعنى. فالتأويل الذي قد يعتبر تقدماً على الدوغمائية لا ينجو من التنميط إلا بمزيد من تأويلات، أو ابتكار طرق أخرى في التعامل مع مفردات التفكير. هنا فالتأويل يداهمه حنين التسويغ، وعند ذلك يعيد إنتاج نفسه من خلال الصيغة عينها التي يعترض عليها. وهي اعتماد التسويغ نفسه كآلية شكلانية، بديلاً عما يسوّغه، أي عن موضوعه الأصلي سواء كان معنى أو دلالة.

في حين أن التأويل يتعارض مع التسويغ جذرياً. فهذا الأخير (التسويغ) هو بمثابة برهنة متأخرة على مفردة تفكيرية جرى تصديقها مسبقاً. أما التأويل فهو ارتحال عبر الممكنات التفسيرية غير ملتزمة مسبقاً إلا بنزوع الاستطلاع وإرادة البحث والكشف. فالتأويل لا يخرج عن ذاتيّ هدفه. أي أنه لا يرى نفسه خارج تساؤله الذي يخصه وحده. وهكذا فالفلسفة التأويلية أعفت نفسها، بصورة عامة، من أعباء البرهنة. فهي ليس لديها من الحقائق النهائية التي تقسرها على برهنتها وتثبيت تصديقها؛ ذلك أن التأويل جاء في أصله يأساً من استراتيجية مكرسة بكل طقوسها للنطق بالحقيقة،

و(تسويغ) منطوقها. ومنذ أن أخذ العلم على عاتقه إنتاج (المعارف) فإن الفلسفي تحرر من ازدواجيته مع (اليقيني). وما أن تحقق فهم هذه المزدوجة، حتى أصبح من السهل على الفلسفي أن يحرر الحقيقة بدورها من إلزام اليقينيات. لا يعود التعريف التقليدي للحقيقة بما هي حصول اليقين، إلا إحدى طرق المحاورة مع الحقيقة، وليس طريقها أو معيارها الأوحد. إن التأويلي لا يرفض اليقين، ولكن عندما يتعذر حصوله، فليست الأدلجة البديل، ولا المماحكة أو الموازبة بدائل أخرى، بل هو تحقيق المزيد من الانفتاح على العالم بما يكشف فيه عن تعدديات الآفاق، التي تستثير لدى المتسائل ممكنات تفكيرية لم يكن دارياً بها أو متوقعاً لها. وهكذا لا يضع الفكر التأويلي نفسه أبداً ما بعد الحقيقة، بل ما قبلها، دائماً، مع هذا الاحتياط، وهو أنه لا يعترض سلفاً على اليقين، وكذلك على الرّيب. فهما من **صُدف** التسآل نفسه، ومن **لُقيا** الترحال عينه. والمهم أن التأويلي يرفض استعبادَه من قبل بابٍ وحيد مُفضٍ إلى الحقيقة، وَجْهُهُ اليقين وقفاه الرّيب.

التأويلي يتجرأ على (طرق) الحقيقة كما على (أقنومها)، وليس ذلك انكاراً لوسائلها، وتجنياً على قداستها. بل لأن أعظم ما يميز قداسة الحقيقة، عن سواها من القداسات الأخرى المحايثة أو المفارقة، هو أنها وحدها قابلة للانتهاك، بهذا المعنى، وهو أن قُدسيّ الحقيقة يجذب ولا ينبذ، يصل ولا يقطع. يدفع إلى المزيد من التورط أكثر فأكثر، وأعمق فأعمق في دهاليزه وغرفه المظللة، بحثاً عن أقباس من أنوار، تكافح أشباح الأنوار، ولا تبلغ مرة نصراً محسوماً عليها. فإن قداسة الحقيقة الحقيقية هي التي تنمي (ثقافة) انتهاكها. وتبني جاهزيات الانتهاك. فالحقيقة تُصاب بالتحنيط مع التصديق، وتولد مختلفةً عن نفسها كل لحظة مع الإنكار. ومن هنا يأتي تواضع التأويل، يكفّ عن إصدار الأحكام، ويكتفي بنسج خطابات. ولا يشتغل مصطلحه على خطاب معياري مسكوت عنه، همّه إثارة الفروق بين (عفوية) الرأي، دوكسا، و(إطلاقية) الفكرة/ المثل، أوردوكسا. بل يفضل التأويل التقاطهما معاً، باعتبارهما من **أحوال** الفكر وهو يحيا حياته اليومية لا بين الرؤوس فحسب، بل بين الناس وأجساد الناس. وهكذا فإن تصنيفات من نوع الكوني والنسبوي، وما بينهما من صراعات الكليات، تزيل ما بينها من أسوار التحديد التجريدية. وتفتح ممرات سردية بين خلاياها المغلقة. ذلك أن أهم ما يردّ التأويل إلى الفكر من مفقوداته المنسية، هو السرد. والسرد هو سيولة اللغوي قبل أي تمفصل مفهومي أو اصطلاحي. وكل ما يفعله التأويلي هو أنه يرد المفهومي والمصطلحي إلى أصله السردي. أو أنه يمنح المفهومي قدرة مجيئه، ونظامه السردي معه.

الفكر المفكّر ينقذنا من الاختيارات المستحيلة، فكل خيار هو انحياز لواحد، وإعدام للكل المتبقي. وليس صحيحاً في لغة التأويل، أن كل خيار هو انحياز لأنه

هو إكراه في حقيقته. بل إن هناك مبدئياً حالاً عامة هي خيار الخيارات. والخطوة التالية ناجمة عن توفر دافع لاجتياز تلك الحالة العامة من خيار الخيارات، نحو الدخول إلى فضاء الخيارات والتيه بين إغواءاتها ومحظوراتها، هذا الدافع الأول هو الانضمام إلى صف الحياة، والقول نعم لخضمّها الهائل. فالوقوف على الشاطىء ليس كالانديا‌ح مع أمواج اليم. لكن التأويلي يتلاطم مع الموج العارم، وعيناه على الشاطىء والخضم معاً. تلك هي صناعة حداثوية للكوني. إنه يتكلم لغة البر والبحر معاً، الساكن والمتحرك. يعطي السرديّ تمفصل الخطابي. وينشر التمفصلات الخطابية حكايا سردية. لا يُسقط التأويلي ممارسته بين حدّي الوصف أو التوصيف، بين استنساخ (الصفة) أو اختلاق تحضير (الوصفة). ذلك لأن المؤول أشبه ما يكون بكاتب روائي. يهمه أولاً **حدوث** الكلام أو الكتابة قبل كل تصنيف أو توصيف. وبالنسبة للتأويلي فإن **حدوث** الفكرة في نصه هو بمثابة نقلها من وجود النص، إلى نص الوجود.

مثلما برهنت الكانطية أن الكوني هو العقل المحض نفسه باعتباره يحمل إمكان التجربة: «فإن شروط التجربة هي كذلك شروط موضوعات (أو أشياء) التجربة»، وهو ما يسميه **هيدغر** المبدأ الأعلى، الذي يمكّن من إشادة الميتافيزيقا النقدية الجديدة؛ نقول مثلما كان الأمر كذلك بالنسبة لمفهوم الكوني عند **كانط**، مؤولاً من قبل **هيدغر**، فإن التأويل يريد أن يحيط بمعطيات التجربة، من حيث اتصالها الفوري بالسؤال المركزي للكائن، وهو: كيف يمكنه أن يعيد ربط كائنه بما لا يعرفه بعد من الكينونة؟ فإن الموضوع لا يولّد محموله من تعريفه، حسب النموذج المنطقي الأرسطي، بل يتلقاه من سواه، وهو هنا هذا **السّوَى**، الآخر الراهن دائماً، تلك الكينونة القادمة المنسحبة. لحظة انتظار الراهن من خلال الفوري تحدد الصيغة الأنطولوجية للتأويل باعتباره حادثاً أونطياً أصلاً، عابراً من زمن إلى زمن. فما يتيح هذا التآخذ الأونطي الأنطولوجي هو المتعالي، أو المتخيل المتعالي، الذي يعلن عن انبناء كل من الذات والموضوع عن طريق هذا التآخذ المتنامي عبر اندراجهما معاً في سياق الزمانية. فما يحدد التجربة، كبنية أونطية أنطولوجية، هو المتعالي. كما أنه بدون التجربة لا عمل للمتعالي، مرتداً عندئذ إلى مجرد معنى ذهني خالص، أو قابلية معرفية فطرية على طريقة عقلانية القرن الثامن عشر وما قبله؛ أو يغدو مرتداً إلى أبعد، نحو الكوسمولوجيا اللاهوتية للقرون الوسطى.

وهكذا وجدت الفينومنولوجيا الطريق معبداً أمام تحقيق النقلة النهائية من مفهوم للمتعالي قاطراً وراءه كل تلك الذاكرة الخاصة بتعارضية المفارقة والمحايثة، إلى مفهوم **التعالي** المحسوم لصالح العلاقة الأفقية بين الوعي والعالم. فأصبحت مفردة **(الظاهرة)** في حد ذاتها قمينةً وحدها بتجاوز التراث المثالي الألماني الذي استأثر

بالتفسير الذاتوي الإطلاقي للكانطية، وكاد أن يمحو ثورتها النقدية، محرّفاً نتائجها نحو نوع من الدغمائية المتعالية المأخوذة كلياً بمشروع عقلنة كليانية للعالم، تشرعن ألهنة الإنسان أسطورياً واستعباده للآخر، لكل ما عداه، الطبيعة، العالم، الكون اللامتناهي.

غير أن الأَلْهَنَة الإنسانوية الاستبدادية تبدأ أولاً، وضمناً، من تحديد هوية خَوْصَنيةٍ لإنسانٍ **فارقي**، ممعن بتمييز تفوقه على الهويات الأخرى لبقية الإنسانية. وهو الإنسان المميز **يُخوصن** الكوني الإنساني والميتافيزيقي لصالح خصوصيته المفترضة، والمُصَنَّمَة جُوّانياً باعتبارها مبدأ المبادىء الذي يعلّل كل ما عداه، ولا يَدَعُ أحداً يطالبه بسؤال ذاته.

مولد العالم فلسفياً

ينتقل المتعالي في اللحظة الثالثة بعد الكانطية والهيغلية، من الذات العارفة إلى الموضوع: العالم. صار الذاتي يطمح إلى العالمي باعتبار هذا الثاني هو موطن الكونية. والفلسفات التأويلية المعاصرة بدءاً من مؤسس الفينومنولوجيا المعاصرة. **إدموند هوسرل**، أطلقت أغنية العالم، شرط أن تغنيها كل ذات، كل نموذج ذاتوي بحسب حاجته/ قراءتِه لهذا العالم. ههنا ليس المهم الاعتراف بمبدئية العالم أو أولويته، على ما لهذا الاعتراف من دلالة انعطافية كبرى في تاريخانية المعرفي الحداثوي. بل الأهم هي **طريقة التعامل** مع كونية العالم. فالمشروع الثقافي الغربي لم يحتفل بالعالم إلا باعتبار أن كونية العالم هي المعادل الطبيعي للرغبة، بما هي مطلق ذاتها. فالرغبة ليست لديها حاجة ما إلا أن تكون ذاتها. ولا شيء يتسع لمثل هذه الحاجة إلا العالم. وبدلاً من انكار العالم في هنيهة من أجل إعادة اثباته عن طريق اثبات الذات حسب الجدلية المثالية في هنيهة تالية، فإن التأويلية تقترح الانطلاق أولاً من اثبات العالم وإنكاره في آن معاً، لأن وجود العالم كواقع مضاعف بوجوده كلغز، فهو من نوع المبذول والممتنع في وقت واحد. والإنكار هنا قد يُعتبر متقدماً بالنسبة إلى النفي الذاتوي، إذ أن الإنكار هو توتر بين النفي والإثبات. إنه ينصب في الأقل على موضوع قائم بطريقة حيادية نسبةً إلى الذات. غير أن الإقبال عليه يصطدم بالامتناع. فالعالمي لا يعطي نفسه إلا مداورة. انه يتمتع بوجود اللغز أولاً. واللغز هو مزيج من المجهول والمغيوب معاً. يمتلك ما يدفع إلى الفهم، إلى التفكير أكثر، وفي الوقت عينه يوفر ثمة حضوراً للمغيوب، من حيث أنه يحفّ بالمجهول وتتماوج ظلاله المبهمة على ضواحيه.

إن انكار العالم كما هو يكرر رفضاً قديماً للمتعالي المنفصل، لكنه اليوم يسلّط عليه العلمَ لكي يقتحم معاقل مجهوله، وفي الوقت عينه ينكر عليه حق التعامل مع

مغيوبه كما لو كان يؤلف «**خصوصية كونيته**» العائدة إليه وحده. وعلى الرغم من التعارض الذي يحتضن هذه العبارة: خصوصية كونيته، فإن الذاتوية، الفاتحة على حسابها فقط، تجدد اعتصامها بالإنكار الذي يثبت من حيث هو ينفي وبالعكس. وما تنكره هذه الذاتوية، عبر مختلف أحوال الألهنة والأنسنة التي ملأت بها مضامين الرغبة الإطلاقية لديها، هو استقلالية العالم، أي ما يشكل صميم تعاليه، أو ما يعطي العالم كما هو. فمع حقبة المتعالي المفارق تمّ إلغاء العالم أنطولوجياً ومعيارياً معاً. ومع حقبة المتعالي المتذوّت معرفياً استبيح كساحات تجلياتٍ وفتوحاتٍ لغزواتِ الذاتوية الانتصارية. وصار المتعالي متلبساً لأفعال التعالي، مسوّغاً لاعتباطيتها، معقلِناً لعبثيتها، مخترعاً لنفسه في كل حالة تسويغية، نمذجة مشبعة بكليانية أدلجية بديلة عن كونية زائفة مستعارة. فإن صراع الكونيات الكونية مع بدائلها من الكليانيات الأدلجية والانتصارية، لم يكن مجرد صراع الأصول مع الفروع الزائفة، بقدر ما كان ناجماً دائماً عن عجز الإرادويات عن تظهير الكوني بأسلوبه عينه، وليس بطريقة أدعيائه. الأمر الذي يمكن أن يُعبّر عنه اصطلاحياً بالفارق المفهومي بين التعالي والمتعالي. وهذا الفارق ليس إبستمولوجياً فحسب، لكنه يعود إلى ذلك الإشكال الأصلي الذي يدور دائماً، منذ فجر الفكر، حول طريقة التمفصل بين الأونطي والانطولوجي.

سؤال الفكر: كيف يكون العالم عَيْنَ ذاته، ليس هو أسهل الأسئلة إلا لأنه أصعبها على الإطلاق.

يقدم تاريخ المتعالي عروضاً متتابعة لأحوال الذات من سؤال العالم. وقد تفرعت هذه الأحوال إلى ثلاثة حزم أو أبعاد. فإما أن يكون سؤال العالم باحثاً عنه فيما هو خارج عنه أو مفارق له، أو أنه يتجه إلى محايثته داخل نسيجه عينه، أو أنه يرتد به إلى مصدر السؤال نفسه. أي إلى الذات. والأبعاد الثلاثة هذه مثلما ضمت (أحوالاً) من الذات، كذلك كانت تقترح بدائل عن السؤال الأصلي. فالإشكال ليس خياراً بين المفارقة أو المحايثة، ولكنه يرجع دائماً إلى الحد الثالث المسكوت عنه، وهو الذات التي تتعامل معهما أصلاً. تخترعهما وتوظفهما، وتحركهما جهة العلوّ والخروج، أو جهة الشخصنة والمقاربة. ومن هنا **فالكوني يُعرف بنسبياته، كما أن المتعالي يُلمس من خلال مقارباته**. والمسألة لا تتوقف على دراسة هذه الأوضاع الفكروية في حد ذاتها، ولكن على التقاط (الذات) وحالات أفكارها معها. وعند ذلك يغدو الكوني كونياتٍ، والمتعالي تعاليات. لكن هذا لا يقودنا إلى الانحباس داخل برغماتية تجهل نفسها. فإن إثبات كون المتعالي تسميةً أخرى للرغبة كمطلق ذاتها، قد يساعد على تقديم نسق حركي للكوني. فكما أن المتخيل المتعالي يضفي على المعطى الحسي الخام، ما ليس فيه، وما يجعله معرفياً، فإن الرغابيّ، كتعبير

عن الذاتي بما هو تحرك أونطي نحو الأنطولوجي المختلف، هذا الرغابي يحقق كذلك تعالياً يضيف إلى موضوعه ما ليس فيه، كيما يجعله هدفاً لحاجةٍ، لا يلبث الرغابي أن يتجاوزها من حيث هو يطلبها. هذه الإضافة إلى المحسوس الخام، والموضوع الرغابي الناقص دائماً، يقرّب بين المتخيل والمتعالي. يغدوان متضايفين فيما بينهما. والفضل هو للعقل المحض على الطريقة الكانطية التي أكدت الأصل الإبداعي لكل معرفي. **فإن الفهم هو الإبداع في جوهره، وليس درجةً في سُلّمه.** وأن العقل هو على طريق الإبداع ما دام يخترع عالماً من الصور والمفاهيم والأحكام موازياً ومتخطياً لعالم الأشياء الخام. لكن المتخيل مسكون بالكوني، متضايف مع المتعالي. لأنه مدفوع إلى تحرير الجزئي من جزئيته، وإعانتنا على فهم الموجود بما هو غير موجود. أي بما يمكن أن يضفيه العقل المحض بفضل ملكاته المعرفية، على الموضوع، من هَيْكَلَةٍ قبلية le schématisme apriorique، تنقل المحسوس الخام من قابلية الحدس الزمكاني إلى تفعيل المعرفي. فالمتخيل ليس هو الوعي الظاهري ما دام مرتبطاً بملكات العقل المحض تلك. ذلك أنه لا يمكن تخيل شيء دون أن يكون متحداً بشكل بنيوي مع ملكتيْ الحدس والفاهمة. كما أن المتخيل هنا معطوف على المتعالي. فليس هو ذلك الخيالي بالمعنى النفسوي الإجرائي. إن له نزوعاً نحو آفاق الموضوعية، أو الشمول الذي يهيمن من خلاله معنى الكينونة. فالمتخيل المتعالي، وتلك هي اصطلاحيته الأساسية، يضع العقل المحض، بمختلف ملكاته المعرفية تحت طائلة الاستشعار بالكوني، الذي هو الضامن لتحقق الجَسْر على العدمي نحو الكينوني، أو على الأقل الهاجس بلقاء الضفتين. وكما يقول **هيدغر**: «إن المتخيل المتعالي لا يتخيل الحدس المحض، ولكنه يجعله ممكناً في جوهره الحقيقي[18]. وذلك بمعنى أن الحدس حتى يتمكن من أن يغدو جسراً موصلاً بين المحسوس الخام والمعرفي لا بد له من التحرك في آن واحد وسط محورين أحدهما هو إمكانية أن يمسي الحدس حدساً محضاً، والآخر هو إمكانية أن يصير المحسوس محسوساً محضاً. ههنا إبداع المتخيل المتعالي. ذلك المجهول الحقيقي الذي بدونه لن تقوم لأي معلوم قائمة.

فالمتعالي، إذا ما انقطع عن التعالي ـ أي الحدوس الزمكانية ـ يتحول إلى تجريد، ويدفع إلى تصور ذاتية مغلقة على نفسها، كما هي لدى النزعة الأوحدية ـ le monisme. ولا بد أن يتحول العالم عندئذ إلى امتداد لجوهر الذاتوية، وإلا سقط خارج الفهم والاعتبار. فالأوحدية رقم أصمّ لا ينضاف إلى غيره، لكنه يمنع كل عملية ريضنَةٍ ان لم تتسلسل من جوهره، وتتحرك داخل إطاره المغلق. ومن هنا لا يمكن للمتخيل المتعالي أن يشتغل إلا على مادة ليست له أو منه، ويوفرها له عمل العقل (العادي) واشتغاله على المتناهيات التعدديات الوافدة إليه من العالم، باعتباره

هو عينه الذي يتلقى المتناهيات ويتعامل معها على أنها كذلك. لكن التلقي ليست وظيفة محض نفسية أو انتروبولوجية، ليست انفعالاً بالشيء، بل مشاركة بنّاءة لشيئية الشيء، إن لم تكن صانعةً لها. وبذلك يصير انفعال التلقي **فاعلاً** للتلقي. وعند هذه النقلة الانسراعية، يومض حدثٌ ما فوق تجريبي، اختلافي عن كل معطيات التجربة، ويُسمى: الفهم، فهو من مجهول العقل (العادي) الذي يُصيّره عقلاً محضاً قارئاً للأشياء بغير مفرداتها، منشأ منها جاهزيات من الأفاهيم المفتوحة دائماً التي تغزو، مع ذلك، عوالم المجاهيل حولها، وفي ذاتها أيضاً، معمّقة نقصانها بمزيد من غموض المجاهيل تلك. فالنقلة من العقل العادي، إلى العقل (المحض) أي إلى **الفكر** ليست ارتحالاً هندسياً من الدائرة الأضيق إلى الأوسع، ولا تصاعداً تراتبياً بين طبقات هرمية، انها بالأحرى ما يشكل **حادثة الفكر المفكر** الذي لا يكتفي بالفهم، وإنما بفهم الفهم، أي ما يبني المفردة ويفككها في ذات اللحظة؛ والتفكيك في أصله ـ قبل ابتذاله أمياً وعامياً ـ كان يعني تمريناً على التعاطي مع الفكر المفكر كحادثة نفسه أولاً.

إن فهم الفهم يعني ردّه إلى أصله في المتخيل المتعالي. وهنا لا يرد (الأصل) بمعنى السبب، ولكن بما يفيد المشاركة في مُركّبه synthèse. ذلك أن الفهم عملية تركيبية زائدة على موادها الخام من المعطيات الحسية. وهي تشتغل على مفردات تخصها وحدها، اعتباراً من الصور والمفاهيم والأحكام. وما أن نقول صورة ـ وهي المفردة الأولى للفهم ـ حتى تحضر المتخيلة. وتصير المتخيلة متعالية ما أن تستثمر الكلي في الصورة. وهنالك بذرة أولية تتصاعد من خاصية الكلي هذا، المحمول في نسيج الصورة نفسها. والكلية حتى تتحول إلى كونية وشمولية لا بد من إعادة إنتاجها كمفهوم يصنعه المتخيل المتعالي. ولقد بين **كانط** نفسه هذا الفارق بين الكلي والكوني بدءاً من تحليله لمهمة الحدس، بقول مباشر: «إن المكان والزمان هما في حدس الأشكال قبـ ـ تشكيليان pré-formatrices». وسوف يدعوهما **هيدغر** أو يلح على طابعهما الحدسي الخالص[19] أو المحض. فهما يجعلان الموضوعية البعدية، ممكنة قبلياً كيما تكون موضوعية بعدية في هنيهة تالية، بل في ذات هنيهة البعدية. وهذا التوصيف لعبارة (المخض)، ليس سوى إثبات إجرائي للمتخيل المتعالي في كل العمليات ذات الطابع التركيبي التي يحققها العقل المحض. بدءاً من الحدس الذي ليس هو جسر عبور حيادي للمعطى الحسي نحو الفاهمة. فهو لا يعكس كمرآة حيادية. إنه يتلقى، ويفعّل فعل التلقي عينه. ومن لحظته تلك يشرع في ممارسة المهمة التركيبية للمتخيل المتعالي، المتصاعدة من الصورة التي لا توجد عقلانياً، إلا في تصور، الذي لا يوجد بدوره إلا في مفهوم. وهو لا يوجد إلا في حكم أو عبارة. فالقول (العادي) هو ذاكرة مفاهيمية هائلة، والعقل (المحض)،

الفكر، هو ذاكرة الذاكرة، شكلانيةُ التشكيل وتركيبيةُ التركيب. ولهذا لا يمكن للعقل المحض، للفكر، إلا أن يكون في أُسّه الانطولوجي تفكيكياً. إنه يصنع ما يشكل الشكل. وبالتالي فإن متخيَّلَه هو متخيلُ الأصول به، شرط أن تُفهم الأصول كطريقة في صياغة الوحدة التركيبية للعقل المحض إزاء تعددية التجربة. وما المقصود بالوحدة التركيبية هذه في المصطلح الحديث سوى تلك القدرة الإضافية للفكر على إعادة صياغة التجربة بمعطياتها الاختلافية وما يزيد عليها كذلك. أي بما ليس فيها أصلاً، وهو المعقول نفسه، أو المبدَع الجديد.

* * *

إن صيغة: **الفكر المفكر**، تستحضر تراث النظرية النقدية، تعصرن البناء الفذ للعقل المحض في طبعته الكانطية الأصلية. تسترد ذاكرة التحليلات التركيبية للمتعالي، باعتبارها رسخّت لأول مرة مركزية المتخيل في صميم عمل العقل. أصبح المتخيل يغذي الكوني، ويمنح المتناهي تواصلاً طبيعياً مع اللامتناهي دون أن يفقد الأول شيئاً من تجوهره، تحت طائلة تناهيه بالذات. وفي حين تكتفي الحدوس الحسية بإنشاء الصور عن الأشياء، فإنّ المتخيل المتعالي ينشئ من الصورة (مادة) للتصورات التي ليست هي أشياء، بل **ممكنات**. وكذلك فإن المفاهيم هي حزمة ممكنات. وبالتالي كل اللغة المفهمية ليست سوى أبنية متعالية. أو بالأحرى ليس لها ما يعادلها من (أشياء) التجربة. كل لغة الصور والتصورات والمفاهيم والأحكام والمحاكمات... الخ هي عينها منوط بها بناء عالم مواز للعالم الشيئيّ، ومتدخل في شؤونه. حتى العلوم المادية فهي تركيبية، بمعنى أنها تُفَعِّل المعدوم عن الموجود. أي تأتي بالمتخيل إلى صميم المتحقق، وتفككه وتعيد بناءه، بما يختلف فيه عما كان عليه قبل صدمة المتخيل للواقع وتفجيره على طريقة العلم أو الفن أو الفكر.

إن الفكر المفكر يقف دائماً على هذا الحد من صَدْم الواقع بما ليس فيه كيما يغدو واقعاً مختلفاً. ولذلك ليس الفكر المفكر موقفاً تأملياً، إنه متورط بِهَمِّ الصَدْم، صَدْم الواقع. إنه ليس فارساً معرفياً فحسب، بل هو كذلك من يضع الحد أمام فروسية المعرفة من أجل إنقاذ المجهول نفسه من غرور الاختزال وترف السيطرة المجانية. ولقد حاول **كانط** أن يؤسس الأخلاق (نقد العقل العملي) على النظرية النقدية بوَسَاطة المتخيل نفسه. لكننا في هذا العصر الذي يدفع إلى التفكير أكثر من سواه، دون أن نتفكره كفايةً، نحتاج إلى قلب المعادلة الكانطية دون التخلي عن وساطة المتخيل. أي اننا مضطرون حقاً إلى تأسيس النظرية النقدية نفسها على نقدية الفعل الأخلاقي، بالمعنى الأتيكي هنا. فليس (الواجب) هو الكلي لكونه مفهوماً أولاً لدى كل العقول، ومقبولاً ثانياً لدى كل الناس الطيبين الأحرار. وبالتالي ليس

الواجب كذلك فعلاً معرفياً ينقلب إلى سلوك ومواقف قيمية. فالقيمة لا تترجم كلياً متعالياً، لكنها تؤذن بدنوّ الكوني. والانصياع للواجب قد يكون تهرباً من تحمل أعباء الفردية، يدفع إلى انضواء حمائي تحت عباءة الكل. إنه استنقاذ للذرة المنعزلة من الاستفراد والانفراد، واندراج طوعيٌّ قسريٌّ معاً، تحت الادعاءات الشمولية.

فالمتعالي كما لم يعد يمكن ترجمته الى المفارق اللاهوتي والغيبي بعد **كانط**، كذلك فإن الواجب الأخلاقي يصير إلى تحرر اتيكي؛ والالتزام بأوامر الكلي، يتحول إلى سيرورة انعتاقات كحوارات ناقصة مع الكوني. وما أن نقول حواراً مع الكوني حتى نفهم أن الكوني هو في المحاور نفسه. إذ أنه هو الذي يطلبه،ويستشعره ويبحث عنه؛ ثم لن يلقاه إلا في طلبه عينه. فما يزيد به الكائن الإنساني عن سواه من كائنات الأرض، هو أنه حامل لعبء الكوني. ومضطر للبحث عنه خارج كيانه، في حين أن ليس له ـ أي الكوني ـ من إقامة إلا داخل هذا الكيان. لكنها من نوع إقامة المترحل، الذي لا يستقر له مقام إلا في نفيه وإنكاره على ذاته. وهذا أصل إحساس الكائن كما لو كان غريباً عند نفسه. والغربة عند النفس تفصل ما بين ذات النفس، ما بين حدي هذا النسق الكلامي الذي يكرر عينَه اختلافياً. فالذات هي غيرها في ذات النفس. كما النفس كذلك. فالمغايرة حركة ثابتة داخل الهوية عينها، وليست نقيضة خارجية عنها. والنسق التكراري الاختلافي: (ذات النفس)، يقدم الترميز اللفظي ولا يستوعب الدلالة كلها. ولكنه يشكل العتبة ويقف عندها. فينقلب إلى حال من التسآل.

إن غرابةَ ذات النفس عن عينها أو ذاتها، بما يجعل تكرار اللفظ اختلافياً في نسقه، هي محل التسآل. والتسآل هو سلوك الهوية مع نفسها اختلافيا. وهذا (السلوك) هو الذي يصفّي الأخلاق إلى إتيكا، لأنه في الفرد المتبقي، والمغادر كلّ مرة من حال توترات التوازنات المستعصية بين الحقوق والواجبات داخل (العقد الاجتماعي)، من وضع الاغتراب (العمومي) اللاشخصي بين الأنداد داخل العمومية العامة التي هي حيادية هجومية، تستهدف تحييد الخاص من خصوصيته، والفرد من فرديته.. والعائد إلى وضع الحميمية، التي لا تخلو من مقاربة السر مع سر نفسه، المُعَبَّر عنها بالهوية الاختلافية.. ذلك الفارق، باستحالته الدقيقة، بين النفس وذات النفس، مبعث الغربة والغرابة الصميمية، هو حد الانكسار (الإبداعي) للحميمي على الكوني، بما يقلب الحميمي، أخص الخاص، إلى حافة الكوني. في تلك اللحظة النادرة ينبثق استشعار الكوني كأنه قدرة واقتدار على تحمل الحرية بدون تقنين.

الإتيكا ليست أخلاقويةً فرْدَويَّةً، لكنها هي تصفية (الأخلاق) إلى صفوتها، بما يساعد الكائن على استعادة اتصاله بالكوني الكامن في ذاته والمفارق لها في آن معاً؛ وهو غير العموميّ الذي يكرر صنع الذات شيئاً شائعاً بين عاميّين آخرين. وإذا كان

الإتيكي هو الفوز بصفوة الخُلُقيّ ـ بعد تصفيته من سائر أخلاقوياته العامويّة ـ، فليس ذلك إلا لأن الإتيكي يفتح باب المجازفة كلها مجدداً أمام اللامتعين، كما لو كان هو العدم؛ لكنك تحسّ نداءه يخترق عروقك الوجودية من أقصاها إلى أقصاها كما لو كان هو أقصى الوجود. تلك هي من فورية الكوني، ومن فجائيته غير المنتظرة. فالكونيّ يأتي أو لا يأتي أخيراً. والمهم أن الكوني هو ما يؤذن بدخول لسعة الفكر على الأشياء والألفاظ والأقانيم والأصنام من كل نوع. ينتزعها من حياديتها اللاشيئية، وينقلها دفعة واحدة إلى منطقة الشيء القائم هناك، على مسافة من الفهم والتعامل. ويتحقق المثل القديم «ما يتحداك هو ما تجهله»، و«العلم نور». لذلك فالفهم إبداعي أصلاً، إنه خالق المعرفة. لأنه قادر على تلبية الكوني الكامن فيه، والاستجابة لتحدي المجهول أمامه. فالفهم يعيد خلق الأشياء على مستوى التصورات والمفاهيم والأحكام. كل ما يعيق الفهم يَفتِتُ على الكوني. ولذلك، إن كل المختزلات والتصنيفات والتشبيحات الناطقة باسم الكوني إنما هي افتئات عليه عندما تختصر ربيع كل سنة، بموسم سنة واحدة. ذلك ان من يحاول احتكار الشهادة على الكوني، فلن يشهد هوذاته، إلا على نسبيته الزائلة. والزوال هنا هو في منع الفهم، أو امتناعه، وليس في عجزه. فلا سبيل للتعاطي مع الكوني إلا بوساطة النسبي، شرط اعترافه بنسبيته دائماً، تلك التي تمنحه شرعية في نظر نفسه أولاً؛ إذ أنه بقدر ما يؤكد محدوديته، فإنه يذكّر بلامحدودية الكوني على حوافيه المنفتحة. وهذا عكس السائد في التفكر الاجتماعي، والسياسي منه بخاصة.

الكونيُّ هو أقرب ما يلقاه الفكر عند ذاته وقبل أية فكرة كانت. والفكرة التي لا تحمل لسعة الكوني في جسدها فإنها لن تثير أفكاراً أخرى باحثة عن أجسادها غير الملسوعة بَعْدُ بفجائية الكوني. والفكرة التي لا تتحمل لسعة الكوني ولا تحملها لسواها، قد تحاول التعويض إما بادعاء تملك الكوني في ذاتها، أو احتكار علاقة به تخصها وحدها. وبهذا ينقلب الكوني إلى وساطة لسواه؛ بمعنى أنه يصير إلى موضوع استثمار لا يفيد إلا في انتاج القداسات والتحريمات؛ بما يبعده أكثر إلى ما وراء صيغة المغيوب. وبالتالي تنشط مؤسسة **(الوكالات)** المُمنطِقة لغيابه، والمُقَدْسِنة لتواريه، ثم المدعية للنطق باسمه، والمشرِّعة لمعاييره. وتسيطر تعارضات الوكالات ثم حروبها، و(ثقافاتها) على مجمل العالم القديم. ثم تمتد منه إلى عالم الحداثة التي تحول الكوني بدورها إلى أخطر سلاح حضاري. تتعدد المرجعيات الأحادية الطاردة والمطارِدة لبعضها. وكلها تدعي صلة استثنائية وأوحدية بالكوني المحايث الجديد. فالمفارقة تتنقل من الاستقطاب العمودي إلى استقطابات أفقية نحو كل جهة، ضد مركز اقصائي لسواه.

يغدو الكوني في الحراك التاريخي مطية لكل صيغ التعميم والأدلجة والمَذْهَبَة

والتطويف الانغلاقي، وصولاً إلى التشميل السياسي والسلطوي أخيراً؛ لكن الحداثة التي تفوز بوعي متزايد لممكناتها بقدر ما تكتشف من سقطاتها الذاتية، وعقباتها الموضوعية، لا يمكنها إلا أن تطور من فعالية العقل النقدي. وذلك من أجل انقاذ المتعالي من التباساته مع الكليانية، سواء التحقت بالمفارقة الغيبية، أو تخثرت في تجسيدات الفعالية الاجتماعية والسياسية. كما يقول **هابرماز** «إن نقد العقل هو من إنجاز العقل نفسه. ونحن مدينون لهذه العناوين الكانطية المتداخلة، بذلك الكشف المضاد للأفلاطونية جذرياً، وهو انه لا يوجد شيء على الإطلاق يعلو أو يدنو عما يمكننا أن نسميه، نحن الذين نلقى أنفسنا منخرطين فيما لنا من أشكال الحياة المُنبَنْيَنَة بواسطة اللغة»[20].

غير أن ما نسميه هو الذي لا يلبث حتى ينفصل عنا. ثم نجعله يمارس علينا سطوته أو سحره الخاص، كما لو أنه لم يعد مصنوعاً بأسمائنا. وفارق عظيم بين أن يكون المتعالي صانعاً للفهم أو مانعاً له. وهو الخيط النحيل الذي يميز الفكر الذي لا يرجع إلا إلى نفسه، والفكر الآخر الذي يتخثر في بعض مصنوعاته، معوضاً بها عن إعادة اكتشاف العالم وفجائيته المبدعة.

الهوامش والمراجع:

(1) تُراجع خاصة أعمال لورواغوران المتميزة في موضوع تأسيس علم أنتربولوجي يتقصّى دلالاتِ الجدلية الحية بين نشوئية الكائن الإنساني المفكر مع البيئة، في كتابه الكلاسيكي:

Leroi - Gourhan: **Le geste et la parole**, tome I, p.41, 75, 97.

يُميّز هذا المؤلف نظرية التطور بالانقطاعات أو القفزات العضوانية المترافقة مع نشأة القوى العليا للإنسان، ومؤثرات البيئة. واللافت هو دلالة نشأة اليد كلسان سابق على اللسان، وصامت. ولكنها هي اليد الفاعلة والمغيرة للأشياء. كل ذلك من خلال تحليل اليد كأداة، التي سوف تخترع الأدوات وصولاً إلى التِقانة، التي هي تقانة اليد أولاً في أصلها، وتحريرها للجسد. وهو موضوع سنرجع إليه بالتفصيل في أبحاث قادمة.

(2) مارسيل غوشيه، فيلسوف (نزع الانسحار عن العالم) في كتابه الشهير الذي يحمل هذا العنوان، قد يكون أعلن عن انقضاء التدين كأنظمة سياسية واجتماعية، لكنه لم يؤكد نزع المغيوب من الإنسان. وقد عاد هو نفسه ليثبته في كتاب حديث له حول: الدين في الديمقراطية.

Marcele Gauchet: **le désenchantement du monde**, ed. Gallimard.

- la religion dans la democratie.

(3) الحركات الصوفية الإسلامية، والرومانسية الغربية حاولت أن تغلّب صورة (الرحمن الرحيم) على صورة (الواحد القهار). ذلك أنه تشتبك الصفات المتعارضة في (المقدس) الأعلى خاصة. وهي من صنع فاعل التقديس وإسقاطه ما فيه من الانسانويات على الإلّهيات. وقد كان ذلك هو أساس البراهين الإنكارية الموجهة ضد المفارقة التجسيدية.

(4) من المعروف أن مفهوم (الشيء من ذاته) مدين للمصطلح الذي ابتكره كانط كيما يفصل الأقانيم الميتافيزيقية الكلاسيكية الباحثة عن جوهر الله، جوهر العالم، جوهر النفس، عن ميدان معرفة الظواهر، دون أن يعني ذلك إلغاء لمشروعية التفكر فيها. لكنه أحال موضوعها إلى ساحة أخرى تنتمي إلى أحد مجالات المتعالي. وقد كان لهذاالتمييز بين الشيء في ذاته والظاهرة أكبر الأثر انعطافياً في تاريخ نشأة الحداثة الفلسفية والنظرية العلمية، كما هو معروف، ومتداول مدرسياً ونقدياً. وشغلت به خاصة النزعات ما بعد الكانطية.

(5) M. Heidegger: **Kant et le problème de la métha-phisique**, ed, tel-Gallimard.

وقد عرض هيدغر نظريته تلك من خلال هذا الكتاب الذي يعتبر من أهم أعماله إلى جانب مؤلفه الرئيسي (الكينونة والزمان)، ولسوف يكون مرجعاً رئيسياً لنا في هذا البحث.

(6) Jacques Rivelaygue: **Leçons de métaphisique alle-mande**, tome II, ed, le college de la philosophie, Grasset.

يعيد استخدام هذا الدارس والمدرس للفلسفة الألمانية، البارع والمبدع، إشارة المجهول الرياضي (x) لكي يعبر عن الدلالة المبهمة المحيطة بمصطلح المتعالي عند كانط نفسه. وقد تتكرر هذه الإشارة كلما أراد ريفيليك أن يوحي من خلاله بكمية الإبهام التي يتركها كانط وراء هذا المصطلح دون تفسير نهائي. والكتاب سيكون مرجعاً رئيسياً لبحثنا الراهن.

(7) A. Philomenko: **l'œuvre de Kant**, Vrin, 1972, tome I.

(8) E. Kant: **Critique de la raison pure**, traduction inédite et présentation d'Alain Renaut, Voir: la logique transdantale, p.117-167.

اعتمدنا ترجمة آلان رينو باعتبارها راعت نضج المفاهيم الكثيرة التي يعج بها عمل كانط الرئيسي، خلال المساحة الفكرية الغنية التي شارك في تعميق مفرداتها جدل إبداعي لمعظم فلاسفة القرن الحالي

مع هذا النص التأسيسي الأهم، في فكر الحداثة. وقد بذل آلان رينو جهد الباحث والمفكر والمتأثر بالنظرية النقدية إلى جانب جهد الترجمة الأمينة والواعية. ولم يكتف رينو بترجمة نقد العقل المحض لكنه وضع كتاباً هاماً حول (كانط اليوم). وقد اعتمدناه كذلك بين مراجع عملنا الراهن. والكتاب تأويل لكانطية معاصرة وحية، ويدعم عودة غنية لكانطية جديدة إلى صميم أسئلة التحولات الفلسفية مع منعطف الألف الثالث.

(9) Ibid, p.147.

(10) كثيرون عالجوا هذه النقلة من كلية المفهوم في (نقد العقل المحض) إلى ضرورة الواجب في (نقد العقل العملي). ويبدو أن **جون راولز** في نظريته حول العدالة حاول أن يضع حداً لإشكالية التأسيس البرهاني للخلقي. والانطلاق من (فرضية) قيام الأخلاق كمسلمة، والتحول إلى مفهمة الأداء الأخلاقي في المجتمع المتطور (الغربي) طبعاً. لكن العودة إلى فلسفة الأخلاق في أوروبا كانت عودة كذلك إلى الأس المفهومي للعمل. ومن أبرز المجددين لهذا الطرح: جان لوك ماريون في كتابه الصادر هذا العام:

Jean-Luc Marion: **Elant donné; Essai d'une phénoménologie de la donnation,** P.U.F, 1998.

(11) أنظر القسم الرابع خاصة. Heidegger: **Kant et le problème de la méthaphisique.**

(12) من الملاحظ ان اهتمام هيدغر بـ(تأويل) كانط ينصب على إيجاد الأس الحداثوي للميتافيزيقا بعد استهلاكها لتراث المفارقة الذي ملأ كل آفاقها الكلاسيكية. وقد تنبه مترجما كتابه إلى هذه الملاحظة، وبنيا عليها مقدمة الكتاب المعمقة.

Ibid, p.9-50.

(13) أنظر الكتاب المشار إليه سابقاً حول دروس الفلسفة الألمانية.

(14) يمكن مراجعة التأثيرات المتبادلة بين فرويد والفلاسفة في كتاب:

P.L. Assoun: **Freud, la philosophie et les philosophes,** P.U.F.

(15) G. Deleuze et F. Guattari: **l'Anti-Oedipe,** Minuit.

(16) J. Rivelaygue: **Leçons de la philosophie allemande,** p.349.

(17) يعتبر كتاب (جيل دولوز): **أوديب مضاداً** ذروة التحول من نهاية الحقبة التحليلنفسية التي تزعمها **لاكان** ومدرسته شبه الصوفية، نحو الحقبة النيتشوية الهيدغرية. وقد يكون لانقلاب مفهوم الرغبة من النقص إلى الفيض، الأثر الأهم في الانفتاح على مفهوم الاختلاف، باعتباره الصيغة المحددة لعلاقة الذات بالعالم.

(18) Heidegger: **Kant...**, p.197.

(19) Ibid, p.228-237.

(20) Y. Habermas: **Droit et democratie,** Gallimard, p.11.

الكتاب الثالث

بعد الأخلاقويّة الأفلاطونية: الحراثة اتيكا الجسرانية

النقر (الرابع) بعد كانط

I هل يمكن سُكْنَى العالم شعريا!
من تشظي الذاتوية إلى (فنّ) الانهمام بالذات

II انتظارُ (ذائقةِ) الكينونة

III الحق بالتفلسف الحق بالحب

IV الكائن جسد معرفي

الانهمام بالذات كلحظة نقدية

يهدف العلم إلى تقديم المعرفة بدون ذات. تهدف الفلسفة إلى تقديم ذات باحثة عن المعرفة.

ويظهر أن العبارتين إنما تنشغلان بالذات: الأولى بطريقة سلبية، والثانية بأسلوب حركي، يحتمل الإيجاب والسلب معاً. واعتاد النص الفلسفي الحديث والمعاصر أن يقسم نفسه إلى مرحلتين، كان في إحداهما مهتماً بإقامة استقلال العقل وحريته إلى درجة إنماء ذاتوية كلية، بديلة عن تراث المرجعيات الإطلاقية المفارقة. ثم احتاج في مرحلة لاحقة، ليس إلى تحجيم الذاتوية إلى مجرد ذات فحسب، بل إلى الانخراط في معارك طاحنة ضد سيادتها الأولية، ومركزيتها الواحدية. ثم عندما تآلف النص مع انزياحاتها، عمد إلى تناول أقنومها، كما هو عند نفسه. فألحّ على تشظيتها، والتباري في إشهار انكساراتها، والتفنن في عرض مشهديات لغوية واصطلاحية عن أساليب انهزامها، وهَزْمها هي لنفسها كذلك. فهي بعد أن كانت مركز العالم، أخذت وحدتها بالتبعثر والتوزع والبحث عن الهوامش كأمكنة وملاجئ أخيرة لها. وبعد أن كان التاريخ ينقاد بها، صارت الذاتوية حقبة من تحقيب أوسع لا بد أن يتجاوزها.

لكن مثلما تكلم هيغل عن حيلة التاريخ ودهائه، كذلك لا يزال فلاسفة التفكيك يتبارون في كشف الأعيب ذاتٍ لا تُقْهَرُ بهزيمة، وتنبعث أشباحها حيثما تتهاوى أصنامها. إلا أنه بدلاً من معارك التصفية والانبعاث، مع الذات، فإن الفكر منذ عصره الإغريقي الذهبي، كان يبحث عن طريق ثالث؛ كان يطمح إلى ابتكار طرق للتعامل مع الذات. عوضاً من الانصياع إلى جبروتها أو السعي إلى تدميرها، فإن هناك الأمر الآخر الأصعب لكنه الأجدى، وهو (التعامل) معها. وهكذا يغدو سؤالي عن ذاتي يخصني وحدي. إنه كاشف لتلك المساحة الملتبسة بيني وبين نفسي. لكن ليس ذلك انفصالاً بل نوعاً من البحث عن ذات النفس بأسلوب النفس عينها. وقد يكون مثل ذلك السلوك هدفاً لأخلاقية مغايرة، تهمل مسألة التوافقات مع العادات الجماعية. وتربط بين بزوغ الفرد وترسُّخ الحداثة. ذلك أنه مع الحداثة أصبح يمكن الحديث عن الإنسان بصيغة المفرد.

غير أنه إذا كان من السهل إعادة الربط بين ذات مفردة وموقعها الصدفوي، وبين الحدث التاريخي، أو الحقبة المدعوة بالحداثة، فإنه على الصعيد العام لا تزال الذاتوية الكلية تلعب الدور الذي يتعرض لمصائر الثقافات ويعرّضها ولا يزال إلى تنافس العنصريات. فإن نمو استقلالية وجودية وحقوقية للفرد لاتعكس ضُعْفَ الذاتويات المطلقة لدى الجماعات المتقدمة التي تعزو لنفسها الأحقية في قيادة الإنسانية، أو استلاب الآخر من إنسانيته. هنالك إذن تعارض حقيقي بين تَشظِية إيجابية للذات على مستوى الجسدي والفردي، تقابلها صنميات متعملقة في مجال العلاقات بين العائلات الإنسانية الكبرى والتابعة.

وفي مَسْرَحة الثقافة العربية الراهنة فإن ثمة غموضاً يلف مولد الجسدي كفضيحة اجتماعوية، وليس ذلك الجسدي الذي ينبثق كلحظة نقدية في شرعة جديدة تُدعى الانهمام بالذات، كسبيل لاكتشاف إنسانية أخرى، تعاود تذكر تمثالها المنسيّ الذي يحملها كل لحظة: ذلك الجسدي المغدور دائماً، إما بالتورية اللفظوية والطقسية، أو الاستعراء المبتذل.

فإن مولد اسم الفرد ملتبس، كما هو اسم الأمة، كما هو دليل الحرية.

النقد (الرابع) بعد كانط I

هل يمكن سَكْنى العالم شِعْرياً من تَشَظّي الزاتوية إلى (فن) الانهمام بالذات؟

التمثال المنسيّ

لماذا يُنظر إلى الفكر عامياً كما لو كان نقيضاً للعشق. لماذا حالُ التفكير لا تبدو متوافقةً مع حال العاطفة. بل قد يسلّم الحس العام بتعارضهما (البدهي). ومع ذلك فالثقافة حافلة بأفكار الحب. بمعنى ان الفكر يمكنه أن يفكر الحب. لكن ألا يمكنه كذلك أن يكون حبّاً، أو على الأقل أنْ يخالطه بطريقة ما. مثل هذه التساؤلات تذكر سريعاً كيف أن التفكير في الحب، قد يمضي نحو الروحانيات غالباً، ويهمل الموضوع الأقرب لكل حب، وهو الجسد. فهذا الأقنوم الموجود وحده هنا والآن، وكل آن، فإن وجوده منجز وفاعل وفارض بنيته وأعضاءه ووجهه. ومع ذلك فالتفكير نأى عنه، وليس (الفكر). كما لو أن حامل الفكر، وحامل الحب ليس هذا الموجود اللحمي الحي الذي أعتبرُه جسدي، ولا أعتبره ذاتي. فإن الجسد يخضع لحكم الامتلاك. فهو جسد ـ ي. الياء هنا تلحقه الحاقاً بمركز آخر هو **أنا**، هو **ذاتي**. فلست كائناً جسدي، بقدر ما أنا كائن ذاتي. هناك فاصل بين الامتلاك أو الاستتباع وبين فعل الوجود. فالجسد قد أمتلكه كما أمتلك متاعاً آخر. وهذه المسافة بيني وبين جسدي، هي التي جعلت الذات ترى نفسها في الفكر، ولا ترى نفسها في أفاعيل الجسد كما هو. فهذا المنفصل عن الجسد والمتواجد معه في ذلك، قد يسميه الحس العام الروح والنفس. ويسميه الفلاسفة الفكر والوعي والعقل الخ... هذه الثنائية مسلّم بها، مفروغ منها. وقد كانت موضوع تفكر بها، ولكن غالباً بعد التسليم بها. وهو الموقف عينه اليوم الذي يرفض أن يرى الدماغ مقراً ومستقراً لأفاعيل التفكير؛ بالرغم أن هندسة الجينات تكاد تكتشف لكل وظيفة نفسية محلاً مادياً في برنامج الجينة الإنسانية. فالافتراض بأن للفكر استقلالاً، وأن له أصلاً قائماً بذاته، انما هو محاولة لمد الاعتقاد

بانفصالية الروح وتميزها. وهكذا فإن قيام الذات على مسافة من جسدها، وهي غير قائمة إلا به في الآن عينه، حَكَمَ العلاقة به أن تظل علاقةَ امتلاكٍ، أو تجاورٍ متنافس ومتصارع. لكننا لنسرع في القول كذلك إنه لو لم تُعط التجربة الحية المباشرة ثمة استشعارات تعزل الذاتي أو النفسي عن الجسدي بطريقة، لما أمكن تعميم هذا الحدس في مختلف مناحي الحضارة. ذلك أنه قد يعمل الجسد كوحدة مع النفس. لكنها تلك الوحدة التي تذكّر دائماً بثنائية الاستقطاب داخلها بين طرفين. وكل فعاليات البشر تُرَدُّ الى (ذواتهم) وليس الى أجسادهم. حتى عندما يهتمّ العلم والرياضة وفنون الموضة والتجميل بالجسد، فإن ثمة موضوعة صامتة وراء هذا الاهتمام، وهي أن العناية تتوجه إلى جسد الإنسان، كمظهر له أو كمجمع لكل مظاهره. فالإنسان هو مظهره، وما يتعداه في آن. وهذا التعدي أو التجاوز التراجعي، إنما يبدأ من المظهر ليعبر الى ما وراءه.

وفي هذا العصر الذي يحتفي بالجسد أيما احتفاء، لا يفعل ذلك إلا من أجل الاحتفاء بمالكه الأصلي. حتى توصيف الجمال للنساء والقوة للرجال، انما هو توصيف للأصيل (الذات) عن طريق الوكيل (الجسد). وإذا ما احتفلت الآداب بأوصاف أبطالها فهي أن تقدم حضورات البشر من خلال مزاياهم الجسدية والمعنوية. والسرد الحركي السينمائي بالصورة أو الكلمة يريد أن يقدم أشكالاً نمذجية، ليست أجسادها إلا نوعاً من زخارف مظاهرها أو ثيابها عينها. **فالجسدي هو كائنٌ بالواسطة وليس بعلّته نفسها.** وهو لا يفوز الا بالاعتبار الثانوي وراء الأولي. فإن ماديته المباشرة لا تشفع له إلا بالتقويم غير المباشر. وإن حضوره الفوري لا يؤهله إلا للمجيء متأخراً. وهكذا فإن الظاهر ليس هو الحقيقي، أو أن الواقعي جداً ليس هو الحقيقي تماماً. ومع ذلك فالجسدي هو **الوجه**. ولفظة **الجسدي** هي الوجه بالنسبة للفظة الجسد، رغم أن اللفظة الأولى أقل حضوراً مادياً وفورياً من الثانية. بل إن هذه الصيغة من الصفة المشبهة (نحوياً) ليست سوى حيلة تصريفية للتخفُّف قليلاً من مادوية الجسد. إنها صيغة تَمُتُّ الى الفعل الذاتوي أكثر من مادوية الجسد عينها. فالموارية النحوية تزيح الشيء، وتخدم رمزيته. ولن يُعرف الجسد بوجهه فقط، إن لم يكن وجهَ الذات التي تطل من ملامحه وعينه ولسانه.

الجسدي يتمتع بوجود وجهي. ويكاد لا يُعْلَنُ للجسد ثمة مثولٌ إلا إذا كان يحمل وجهاً يواجه به بقية الوجوه. والمواجهة هي عيون تتلاقى، وكلمات تتقاطع، وملامح تتجاوب مع ملامح مقابلة؛ والإنسان، وليس جسده فحسب، يكاد يُختزل كله في وجهه. وههنا يمكن للذات وجسدها أن تتّحدا في اختزالهما، وتعيد انبعاثهما معاً من خلال الوجه الذي يصير له اسم يعرف به: وجه فلان أو فلان. أو بالأحرى هذا الحكم المباشر: فلان، هذا هو فلان. يقول لساني كذلك ما أنْ أراه.

لكنني أرى وجهه. فالجسد الذي يصير وجهاً، يقدم لي في التوّ **كائناً**. والكائن تعينه الذاكرة فوراً بإطلاق اسمه. فالعرفان وظيفة وجهية. ولكن عندما لا يبدو الوجه، ويغيب جسده، صاحبه، فإن الاسم يصير هو الوجه المنطوق المرموز، المتجول خارج مسافات الجسد، صاحبه، المسمَّى به. وإن ترداد الاسم، أو المناداة عليه، تستحضر الوجه الى ذاكرة المنادي، أو تَبتعثه من محفوظاتها. فالوجه هو الجسدي الأبرز أو الأظهر الذي يختزل الجسد، في الوقت الذي يختزلهما الاسم معاً. لكن الاسم هو الوجه المنطوق أصواتاً، مقابل الوجه المطبوع ملامحَ وأماراتٍ. وأما الجسد الجسدي فهو سجين مظاهره الكسائية الاجتماعية. فالإنسان عاش تاريخه كما لو أنه عاشه كيما يتخلص من مشهديته الأصلية، ليغدو الوجه والاسم فحسب، منتهياً الى هذا الكائن (الـ) بدون جسد.

فكان حرياً بـ **(فرويد)** أن يخترع مصطلح الجسد اللاجسدي بدلاً من اللاشعور. ذلك أن تغييب الجسد وهو قائم موجود، شكّل علّة ازدواج الشعور بنقيضه، أي اللاشعور. فاللاشعور الاصطلاحي ـ أي التحليلنفسي ـ هو **استغياب** الجسد رغم واقعيته. وبذلك يمكن أن يُحمل عليه كل ذلك العالم الغامض الذي قد يقف الجسد بمثابة الحاجز أمامه. ولقد يمكن للاشعور أن يصبح بمثابة الروح أو النفس ما دامت تُنكَرُ عليه جسديتُه أي ماديتُه الأولى. من هنا فإن الطريق المسدود الذي انتهت اليه حقبة التحليل النفسي كان شيئاً محتوماً لأنه يفترض انعدام الموجود الذي هو الجسد، وقيام اللاشعور بديلاً عنه. والعيادة النفسية راهناً تغلق أبوابها لتنفتح العيادة الفلسفية. ذلك أن الفلسفي هوتفكر الموجود أولاً. غير أن الجسدي يستحوذ على الموجود الحي للإنسان، الذي يتبخر معناه إن لم يثبت كلّ لحظة فورية انتمائه الى قاعدته الجسدية بالذات. فالنص الأصلي للفلسفة هو الملفوظ، هو الحوار بين الأجساد، بين البشر الموجودين. ولم تنتعش الفلسفة انتعاشها الأهم الا عندما كانت كلماتٍ تتبادلها ألسنةٌ لأوجُهٍ متعارفة تحملها أجسادٌ متجاورةٌ، كما كانت بين **سقراط** وصحبه. فالفيلسوف الحواري، هو كائن جسدي يتكلم ويناظر كائنات جسدية أخرى من نوعه. وهذا هو الحضور الذي تقترن حقيقته بواقعه. إنه يقيم حادثته. تغدو جسديتُه هي مرجعيته الماثلة دائماً، هنا والآن. فالموجود المتكلم هو المتفلسف الأول بامتياز مبدئي وضروري. وكل الكلام إن لم يثبته جسده المتكلم أولاً يصير إلى نص مجرد. أما الجسدي فهو الذي يتمتع بفورية نَصِّيّته وتعبيريته الضرورية في آن معاً.

فالجسدي هو البرهان المسبق لكل ما سوف يصدر عنه من فعل، حركي أو كلامي أو كتابي. الجسدي هو أصل النص. وما لم يستطع كل سَرْدٍ مفهومي أن يفرض بيانه أو برهانه كما الجسد يفرض فوريته، فإنه سائر إلى الصمت العدمي.

والتعابير الدلالية المشبعة بالمعيارية مثل البيان والعيان، والواقع والحقيقة، كلها توعز بامتثالات تشبه امتثال الجسدي. لكن المعايير العليا تصعد من الجسد لكي تتناساه. كما لو أن كماله الخاص تفتقر اليه كلُّ الكمالات الاعتبارية الأخرى. إن الجسدي مخالطٌ للدلالي والمعياري معاً مهما ابتعدا عنه. وسوف يظل الجسدي هو المعياري الأول المسكوت عنه تحت اسم اللاشعور، **والدالّ** الأصلي الذي تتحاشاه الدلالات اللغوية، على طريقة **(لاكان)**[1].

إن تعريف **أرسطو** للفن بالمحاكاة يثبت الأصل النموذجي أو الذي يصير النموذجَ لكل ما يقلّده. والفن التصويري أو النحتي كان استعادةً للجسد. وعندما تلاشت ثقافة الشكل أصبح اللون أو الحركة ترميزاً للأصل المفقود الذي ينبغي إعادة استحضاره. والمسافة بين المحاكاة والاختلاق، أو اللاشكل، ليست سوى حنيناً مقلوباً في الاتجاه: بدلاً من العودة الى الأصل ومبارحته، هناك حركة تقدم والتحاق بأصل آخر، قد ينتميان إلى المتذوق أكثر منه الى صاحبه المبدع. وتلك هي **لُغزيّة الإبداع**. فإنها اعادة البحث عن الأصل فيما لم يَعُدْ يملك هذه الواقعة أي (الأصولية)، ولا حتى ترميزها. فالتعريف ما بعد الحداثوي للفن هو على العكس من المحاكاة، يتجاوز الأصل والنسخة، يخفّف من الواحد المركزي الأقوى، لحساب واحدات أضعف، يحررها من الارتجاع اليه، ويسمح لها بتقديم مولودها الخاص بدون سلالات، تتعدّى درجةَ الأب أو الأم المباشرين. وذلك على حدّ قول **نيتشه**: «هناك الإلّه كان يريد أن يكون الإلّهَ الأوحد، مما جعل بقية الآلهة يغرقون في ضحك جنوني، حتى كادوا يموتون من الضحك»!

ان المحاور، المنهمك في إيصال فكره الى الآخرين، يسعى الى مفهمة كلامه والتدليل على معانيه، وتكرار التعبيرات حول تفاصيله، كما لو كان يريد حضوراً لكلماته يماثل حضور جسده إزاء محاوريه. فإن معيار الوضوح يُستمد من **(بيان)** القامة والوجه وحركات العينين وسيولة النظرات، وأخيراً: الأصوات، هذه المادة المرنانة الشفافة التي تجنّحها كلماتي كيما تصير أصداءَ لي عند غيري. فالكلام لا يوجد بدون الجسد وأعضائه، وخاصة اللسان. لكن الجسد، وخاصة في حال سَعْي الكلام للتعويض عن اباحيته أو اسْتعرائه، إنما يقدم جسداً آخر عن لحمه الخاص. فالوصف الإباحي ـ كما يقول **كلوسوفسكي** Klossowski ـ لا يقصد تقديم الجسد باستقلال عن سرده الخاص. فلا وجود للإباحي قبل اللغة أو خارجها، مفسّراً ذلك **دلوز**[2]؛ مثلما أن النص اللاهوتي، كما بين **نيتشه**، إنما يقدم إلّهاً لغوياً فحسب، بصرف النظر عن وجود عيني أو افتراضي للأقنوم المؤلِّه أو المقدس نفسه. لكن ما نريد نحن أن نبيّنه هنا، في هذا السياق، هو أن مبدأ الانهمام بالذات لا يمكنه أن ينطلق من فصل في الذات بين (نفسها)، و(جسدها)، لكي يعيد في لحظة تَاليةٍ

[نَفْسَنَةَ] الجسد، وتجسيدَ النفس. فاللّقيا الإناسية (الأنتربولوجية) الأولى، لم تلحظ هذا الانقسام. ولذلك قد يرى الأخلاقويون في الفصم خطوة حضارية، ملأتها الاعتقادات الثنائية.

والمعرفي الحداثوي يريد أن ينأى بخطاب الجسد عن أي حديث حول **الانقسام والتوحيد**، سواء سبق أحدهما الآخر أو بالعكس. فإن الانهمام بالذات، ليس له ثمة موضوع سوى هذا الموجود الذي يكونِ أوّلُ ما يحدّه هو ما يفرضه كيانُه اللحمي، هذا القائم أمامي هنا والآن. ولكن ما أن يشرع هذا (الموجود) بالكلام حتى يقال: أنه ـ **هو** ـ المتكلم. والضمير يفترض الارتجاع ← الى ذات، واعية متكلمة. هنا تبرز لفظة انسان، كيما تقدم أوضح تعريف عن أكثر الضمائر غموضاً وإحراجاً. ذلك أن (الإنسان) حاول اختلاق كل أشكال السرد الأخرى، كيما لا يتبقّى له سَرْد ما يخصّ جسدَه وحده. فليس ثمة لغة لا تحتوي على ضمائر تنوب عن الذات، وليس عن الجسد. لا أحد يقول: جسدي يريد، بدلاً من (أنا)، و(أنت) و(هو). حتى أن الضمير لا ينوب عن الجسد. إذ ليس ثمة قول (عاقل) يحيل الأنا إلى الجسد. لكن ليس ثمة لغوي يمكنه أن يحذف، فعلاً وواقعاً، الجسد من المتكلم. قد يمكنه أن يحيد عنه، أن يعلّق وجوده، لكنه لا يلغيه. وهنا أصل التعارض بين الجسدي واللغوي. وحول هذا التعارض، قبوله أو رفضِه أو (أَسْلَبَةِ) التعامل معه، إنبثق تفكّرُ الجسديّ في النصّ الفلسفي المعاصر كما لو كان تحققاً فجائياً مع موعد تاريخي مستحيل. أو كان كذلك ـ أي مستحيلاً ـ حتى انطلقت سردياته من قمقمها الضائع والمخفي، ليس في لحظة الحداثة التقليدية، ولكن مع تصحيحات الحداثة البعدية، ووثبتها المحورية حول الجسدي كبؤرةِ تَبْيِئَةٍ خارقة لأشكال السرد، المَفْهمي والفني.

وعندما كان التفكر الفلسفوي يشتغل على (الفصم) بين الجسد و(الروح)، من أجل قهر الأول، والانتصار للثانية، فإن الفنّي كان وحده ينشيء ترميزات مناظرة للجسد، ونائبة عنه بدون كيانيته اللحمية المباشرة. لكن الإغريق أنشأوا المدرسة الكلاسيكية الأولى في فن المحاكاة قبل أن يفلسفها **أرسطو**، ويؤسس عليها نظرية الإبداع التي سادت حتى أواخر عصر النهضة الأوربية. وقد انتهت المحاكاة الاغريقية الى اقامة التوازن بين الأصل والشبه. وكان التفوق في إسباغ كمال الشكل على الشبه، نوعاً من رفع مصداقيته الفنية الى مرتبة النظير للأصل، بما هو مستقل عما يحاكيه، ويناظره في الوقت عينه. إذ أن المحاكاة الفنية تترجم الاعتدالية الأخلاقية والعقلانية السقراطية. وفي الحقيقة لم يَجْرِ قمعٌ الجسديّ إلا مع المسيحية التي وحدت بينه وبين (الخطيئة). وهنا إتبع (الإنهمام بالذات) منهج التقشف أو التنسك الذي يبالغ في دونية الجسد وتخطئته قبلياً. ولذلك لم يستطع فن الرسم والنحت أن

يسجل انبعاثه مع عصر النهضة إلا عندما تحققت النقلة النوعية من المماثلة مع الكائنات الملائكية أو اللاهوتية الى استعادة مركزية الجسد الإنساني في اللوحة النهضوية.

فالمسيحية رفعت مثلاً معارضاً للمثل الإغريقي لتحقق الانهمام بالذات. فقد تعتني بالجسدي هادفةً الى تخليصه من ماديته، الى حرمانه من جنسانيته؛ فهو مرصود كمحل للدنس قبلياً، أي حتى قبل انخراطه في أفعاله الواقعية. وإذا كان له ثمة من واقعية، فهي واقعية الضلال التي ينبغي تحريره منها، بالقضاء على واقعيته نفسها. وهنا فإن سلطة المعرفة ـ بالمعنى اللاهوتي ـ تتسلح بادعاء الحقيقة ضد باطل الأباطيل: هذا الوجود في العالم. والمقصود منه هو التجسد مادياً انسانياً. هنالك نوع من الانهمام بالذات معكوس إذن. ويقوم على ترسيخ الفصل بين الواقع والحقيقة. واعتبار الحضور الجسدي مناقضاً للحضور الذاتي، ومانعاً له. فالجسدي هو الغائب، وينبغي له أن يكون كذلك، بالرغم من واقعيته. وأما الذاتي فهو أشبه بالسجين في القفص المادي. ولا بد من تحريره منه.

إن ثقافة الفصل لا تعترف بالتوزّع بين الحدود. بل إن حداً واحداً لا يقوم إلا بإلغاء الآخر. في حين أن العقل الأفلاطوني اعترف بدوره كموجه لعربة يقودها الفَرَسان الأسود والأبيض. وما دام حُسْنُ التوجيه ـ أو الضبط والقيادة ـ قائماً، فإن للفرسَيْن وجودهما المتوازن. وهكذا فإن انتظام العربة لا يتطلب إلغاء الفرس الأسود تخوفاً من لونه وتهوّره (القبلي). وإلا فإن العربة ستضلّ طريقها المستقيم. ذلك أنه لو تُرك الأمر لجموح أحد الفرسَيْن لحدث الإنحراف عن (الصراط المستقيم): وهذا يعني أنه ليس ثمة بياض مطلق أو سواد مطلق. وأن الانحراف نحو أحدهما قد يعادل الانحراف نحو الثاني، من حيث أنه يلغي انقياد العربة على الصراط المستقيم. فلا خير مطلق، ولا شرّ مطلق. **وعَيش المرء هو الخط الثالث بينهما.** وهو وحده الخط الممكن بالرغم من صعوبة تحققه. وهنا تتدخل (الحكمة). فالمرء لا بد له أن يكون فيلسوفاً أصلاً؛ لأنه مطالب في تَفَكُّراتِهِ وتحركاته أن يفوز بذاته كما لو كانت حَكَماً بين الطريقين. لا بد من تحليل العمل وإخضاعه للنظر. والإنسان هو الفيلسوف والمعاني في الآن ذاته. ووجوده جدلي بكل تأكيد. ولذلك فإن (معرفة) الخير محكومة مسبقاً بمعرفة الصواب. ولا وجود للصواب إلا مقابل ضده: الخطأ. و(العقل) هو المحل المؤهل لاحتضان جدلية المعرفة. لكن العقل لا يجلس في المساحة الفارغة بين الفرسين. بل لا بد له أن يمتطي صهوة الواحد، في عَيْن الوقت الذي يقود فيه الآخر. وهكذا فإن الإغريقية لم تستطع أن تقدم مفهوماً مستقلاً لملكة عليا تسمى الروح. وبقي الجسد هو مفردة الوجود الأولى والأخيرة. ليس مسرحاً لسواه، ولا مسكناً موقتاً لكائن أعلى (سقط) إلى هاويته أو سجنه

اللحمي. فهو الساكن الوحيد للبيت وهو البيت، ولن يكون مأوى مفروضاً أو اضطرارياً لغيره. فالتسوية بين سطح الجسد وجوفه سمح للإغريقي أن ينشىء فناً قادراً على جعل (المحاكاة) تكراراً للأصل، وليس استنساخاً مفصولاً عن الأصل. وهذا ما سمح للتمثال المنحوت أن يحلّ محل صاحبه. فإن تماثيل الآلهة من جوبيتر الى أفروديت تصير لدى الإغريقي هي الآلهة عينها[3].

ان أعماق الجسد هي سطوحه وقد علت الى المستوى الظاهر. فالجسد هو البدن حسب اللفظ العربي بمعنى (البادي). ومنه كذلك كلمة البادية، بما هي وساعة الامتداد اللامتناهي البادي للعيان. فالبدن هو الجسد في حال من الاستعراء القبلي. إنه عُرْيُهُ الذي ليس له سواه، ولا شيء يختفي داخله الا هو، ولا شيء وراءه كذلك، لأنه كاد يكون شفافاً حقاً لولا الجوف الفيزيولوجي الوظيفي الذي يملأه. وكل هذا التوصيف لا هدف له، بعد الفينومنولوجيا، سوى عزل الذات عن الهوية، وجعل (الداخل)، ليس جوهراً قائماً بذاته، وكلُّ ما سواه من الخارج، وفي الخارج، مجردُ أعراض له. فالداخل لا ينطوي على مبدأ الهوية، لكنه قد يتحول الى لُغْز لا يسبق تأويلاته في الخارج، عبر الأقوال والأفعال والعلاقات بَيْفردية، وبيذاتية؛ فالذاتي ليس نقيض الجسدي، ولا حاكماً أعلى فوقه؛ **لكنه، أي الذاتي، هو ما به الجسدي يصير فرداً**. فالهوية الثابتة هي أضعف من أن تجعل كل تجسيديات الجسد مجرد تعبيرات عنها، وبالتالي فإن الفرد يغدو هُوياتٍ. وكل انجاز له يتطلب إعادة تعريفه، والتعرّف عليه. ولا يلتزم بغير ذلك البياض السابق على كل نص أو تنصيص. أي على العكس مما يُفهم عادةً من مصطلح (التوقيع على بياض). فهو هنا التزامٌ باللون الأبيض أولاً، وليس بالحبر المكتوب، أي بالنص. ذلك أن كل كتابة إنما تفرض استبدادها الخاص، بحروفية النص ودلالاته المحدودة.

كلُّ نحّات بارع يتمنّى بعد انجاز تمثاله، أن يتحرك الحجرُ، ويتكلم ويحضر حضورَه الإنساني المغفل. فالجسد هو حركته التي تعطيه مع كل لحظة ونبأة، وصفاً دلالياً حسياً ومعنوياً مختلفاً. والحركة قبل أن تقترن بأعضاء الجسد، إنما تُعْدِمُ شيئاً لتقدم شيئاً آخر؛ إنها نقلة في الفراغ. ولغة الجسدي هي حركاته المتقطّعة والسائلة معاً. لكنها شلالات مؤلفة من ذرات متفاصلة. فلا يمكن للجسدي الحركي أن يقدم عن ذاته الا ما هو متقطع ومتمفصل، داخل شلالات الإيماءات واللمحات والنبرات المتدفقة والمتلاحقة من تفاصيل الوجه واللسان والقامة واليدين. هذا **الشلال الحيوي** الذي يبدع الترميزات الإيمائية ويبطلها، ما أن تتبدّى حتى تختفي، ويُمَظْهِرُ بعضُها البعضَ الآخر؛ الى درجةِ أن الجسدي لا تبديه تجلياته، بقدر ما أن التجليات تفرط عَقْدَهُ الى جسديات كثيرة[4].

إذا كان ذلك هو حال الجسدي فكيف يمكن التقاط النفس أو الروح، وهي عابقة في كل جزئياته؛ ربما لا يقدم عنها الا إيماءات موقتة وزائلة. ولقد سبق **أرسطو** جميع الحداثويين، برفض الفصل إقنومياً بين جسد ونفس، ورأى أنهما عنصران في جوهر واحد. لكنه لم يُعْطِ لهذا الجوهر هيئةً ما، حتى لا يفقده لا تعينه الأصلي. لكنه أعطى للنفس (وظائف) كثيرة، تَتَنضَّد فوق بعضها داخل النفس، وفق **تراتبية** أنطولوجية معيارية معاً؛ اعتباراً من النفس النباتية، فالنفس الحاسّة، الى النفس الناطقة. وهي كلها موزعة على الأنواع الحية من النبات الى الحيوان فالإنسان، لكن الإنسان يجمعها كلها ويُؤَمِّرُ عليها النُّطْقَ أو العقل. فالنفس صورة للجسد، لكنها دون ماديته، تفقد أية كيانية معنوية أومادية. **فأرسطو** يطامن من الفصم الأفلاطوني. ولا يرى قاعدة وجود عقلانية وواقعية معاً، للنفس، إلا على أساس مبدأ التجسيد، الذي يصير ـ هذا المبدأ ـ الى مادية خالصة. لكن يظل فهم التجسيد الأرسطي مرتبطاً بثنائية (القوة/الفعل). ذلك أن ما يحقق للموجود ثمة هوية ما هو أنه يعكس صورة كلية معقولة في ذاتها. فالموجود المفرد لا يُعرف إلا باندراجه تحت نوعه المعقول: هذا حصان، هذه شجرة. والتعيين فردي لكنه غير معقول إلا على أساس إعادةِ ربط الفردي أو المفرد بالكلي. وما ينشىء الكليَّ، أو يعيد ارتباط المفرد به، واندراجه تحت (مفهومه)، يبقى من عمل العقل الفعَّال، الذي سوف يصطلح عليه **كانط** بالمتعالي؛ لكن العقل الفعَّال يأتي من المفارقة الى الواقع، أما المتعالي فينشط داخل المحايثة عينها. فالمعرفة تبدأ من الحس عند **أرسطو**، ولا تأتي من **التوليد**، أو تذكر المثل؛ لكن ما يعطي للحسي الدلالة، أي ارتباطه بالكلي إنما هو الصورة، أو ربط العقل الفاعل، بالعقل المنفعل؛ وهو هنا المادة، أو خامةُ المعرفة وموضوعها الاولي. فالصورة أو القوة فاعلة، ولا يفعل بها شيء سوى (معقولُها) في ذاته. ومن هنا مصدر الإشكالية التي غرق في فضِّ ألغازها، عقلانيو الحداثة. ولم يتوصل الى الحل التركيبي الا **نقد العقل المحض**؛ الذي وضع حداً لتفكر المفارقة خارج المحايثة، وتفسير العقل بغيْرِ ملكاته نفسها أو جاهزياته المعرفية، وتلقائيته الوجودية عينها. فلن يكون التفكير بعد **كانط** تعقلاً للمثل أو اكتشافاً للصور الكلية، بقدر ما هو التعرف الى نظام الشيء بما يبني شيئيته نفسها. وهو القانون العلمي بالنسبة للطبيعة، والدلالة بالنسبة لعلوم الفكر.

نرجع الى القول إن تقرير واحدية الجسد، والانتهاء من ثنائيته مع ما يغايره ويعاكسه كالروح أو النفس، لا يزال موضوعاً جدلياً في التفكر الفلسفي، بمعنى أن الانتهاء من شكلانية الثنائية ليس هو الغاء الطرف الآخر، كالنفس أو الروح. فالتسمية الحديثة وهي العقل والأحدث منها وهي **الفكر**، لا تقيم كياناً لقطب مفارق، لكنها تطرح دائماً طرقاً متعددة لتفكر أحوال الإنسان ككائن (مُتَمَفْرِد) دائماً

عبر الجسد، بما يلزم المفكر ألا يتعامل مع الأفكار الا تحت طائلة الكائن المتجسد الذي يكتشفها، يؤولها، يعتمدها، يلغيها؛ فهي ليست من أحوال الكائن كشخص، بل كشخص منهمّ بالذات، متورط بهمّ العلاقة مع **كائن ـ ـه** هو، كما لو كان **كائناً ـ للأغيار جميعاً، في آن معاً**. بما يعني أن الانهمام بالذات يتضمن حكم قيمة مسكوت عنه. انه ينمذج ذاته، ويعتبر أنه يقدم مثالاً عن النفس، كما لو كان مثالاً لكل آخر يسعى الى الانهمام بذاته على طريقته. لكن ذلك ليس هو الأنانية إلا عندما يتوقف جدل الانهمام في مرتبة القبول بذات العين كما هي. إنه القبول الذي يضع حداً لجدل المفارقة والصيرورة. وينتزع الموجة من البحر كيما يفرضها عليه بحراً أوحدياً.

إن الانهمام بالذات هو فن ليس كالفنون، وقد يكون أصعبَها، وأبعدَها عن التداول[5]. لأنه يتضمن انتاج الإنسان لإنسانيته على طريقة تمفرده. وما أن يشرع المرء في ممارسة هذا الفن حتى ينخرط في معايشة جدل حيّ سريّ، يخصّه وحده، بين الخاص والعام، بين المفرد والكلي. فحين تصير الذات هي انتاجُ عيْنها، لا يمكنها أن تحقق انفصالها عن بقية الذوات، وتحولها الى مجرد سديم، إلاّ بجعل تفردها مقبولاً من الآخر ومفهوماً، ليصير متفوقاً بطريقة ما. فالانهمام بالذات لا يتحقق بمعزل عن الآخر. ذلك أن تذوق تفرد الذات كذات لي وحدي، لا يتمّ الا بنوع من اعتراف الآخر بذلك، وإقراره لي. لكن التفرد عينه ليس إلا تميزاً يعكس الكلي الذي يتطلع اليه كل الآخرين. أما الانهمام الأناني، فهو يضاد الانهمام **الإنيّ** (والتعبير العربي هنا يشمل اتحاد الأونطي بالأنطولوجي). فلا يزال الانهمام بالذات مضطراً لاستخدام تعبيرات من الكلي، كيما ينتزع تقدير الذوات الأخرى. أما الأناني فهو الذي يضع الحواجز القبلية بين تقديره لنفسه، وتقدير الناس له، بما يعني التعارض بين التقديرين. بقدر ما يتمظهر الأناني، يَزْوَرُّ الآخرون عنه ويتباعدون. فالأناني يمثل انقطاع الفردي عن الكلي. ومن هنا جاء تضاده الوجودي مع شرعة الانهمام بالذات، باعتبارها تمنح ممارِسَها نوعاً من كليّ يخصُّه وحده.

كذلك فإن الفردية كالأنانية، ليست سوى تحريفاً آخر للانهمام الذاتي[6]. فالفردية قد لا تكون هي الأنانية بالتطابق التام بينهما، لكنها قد تحتملها وتزيد عليها بإضفاء ما يشبه الشرعنة على الفردية، تحت طائلة الاستقلالية بديلاً عن عزلة الأناني. لذلك تبدو الأنانية كتهديد يداهم الفردي الذي قد يفرّ من أعباء الاستقلالية، الى هامشية الانعزالية وبدائيتها، أو مباشريتها الخام. وهو ما يتعارض تماماً مع ما يفترضه الانهمام الذاتي من الجهد الإرادوي والواعي الذي يشتغل على تبيئة الانهمام وتفعيله، كسلوك ازاء الذات وبالذات. وهذا ما يميز كذلك الفعل الانهمامي عن السلوك الأخلاقي أو الاتيكي، كما عن الإنتاج الفني. ذلك أنه فعل

يظل مسرحُه حدودَ الذات عينها، لا ينفصل عن تذوّق صاحبه له، ليصبح عرضة للتقييم؛ ليس قابلاً للاندراج تحت أحكام الآخرين. كما أنه لا ينأى عن منتجه كما العمل الفني. فإن السلوك الانهمامي يظل لصيقاً بالبدن كأنه بدن آخر شفاف. فهو يضاعف البدن الفطري بالبدن الآخر المكتسب، الذي يمتلك شفافية فعالة تنسي مصدرها، بقدر ما تلتصق بهدفها أو موضوعها، وهو إعادة انتاج البدن البدني كبدن إبداعي. أو على الأقل كبدن أعادت الذاتُ خلقه وتكوينه على مثالها.

لم يُترك الإنسانُ لشأنه. فهو كان كذلك الموضوعَ الأهم للتفكير وللتغيير. ولم ينشأ نوع من الوعي الخاص بالجسد كحامل للنفس، أو كإطار واقعي ومادي للفرد إلا في الحقبات المتأخرة من أعمار الحضارات. أما التفكر في **«طريقة الحياة»** فقد يعتبر ترفاً زائداً عن اللزوم. ولم يثر وعياً خاصاً بمبادئه ومظاهره ونماذجه، إلا مع نشوء الفردية، أي حين اندمجت الظاهرة الأخلاقية بالظاهرة الدينية بصفة عامة. ذلك أنه ما دام الفرد هو انعكاس الجماعة، فلن يكون له اهتمام بنفسه إلا بما يرضى النظم العامة الشائعة. وبالتالي فإن «طريقة للحياة» تخص هذا الفرد دون الآخر ليست سوى خروجاً عن المألوف. في حين أن مولد الفرد بالمعنى الحداثوي لا ينبني على كسر المألوف فحسب. إذ لا بدَّ ان يغدو المعيار العام، هو قدرة الأفراد على إعادة إنتاج ذواتهم إختلافياً. فالتشابه ينقلب إلى **تكرار المختلف**؛ وقبل أن يصبح تنوع الثقافات شعاراً حداثوياً، فإن القبول بتنوع الفرديات داخل المجتمع الواحد كان أمراً مسلَّماً به، بل مطلوباً. غير أن الانهمام الذاتي ليس مجرد تأدية للعام بطريقة الخاص؛ بل إنه **ذاتيُ الانهمام**. فإن لم يكن كذلك، لن يخرج عن كونه من عادات المغايرة والطرافة العارضة المنتمية الى مباحث السلوكيات واللياقات الأدباتية. أما ذاتيُ الانهمام فهو ما يتبقى بعد طرح العاديات والأخلاقويات العمومية، وأنمذجة السلوكيات، والأطرزة والموضات. فيتأسس شيء آخر. يتأسس الانهمام بما هو ذاتيُ موضوعه، أو ـ إن شئنا لسانياً أنطولوجياً ـ **بما هو ذاتيُ نصّه وقراءته**[7].

مثل هذا التعريف إنما يلتقي مع كل ما هو جوهري، ويشكّل هماً واقعياً للتفكر الفلسفي. ذلك لأن الغاية القصوى والعظمى لكل تفكر وتحضُّر هي فوز الإنسان بالجوهري من انسانيته. ومنذ أن أعلن **سقراط** شعاراً للفلسفة معرفةَ الإنسان لنفسه بنفسه، فقد أرسى قاعدة السعي الى ذاتي الإنهمام. إنه نوع من التدبُّر الوجودي ما فوق الأخلاقي والاجتماعي والمعياري عامة، لما يعنيه وجود هو بدون معنى دائماً، أي بدون حدّ. إنه تدبُّرُ ما لا يُتَدَبَّرُ، أي ما لا يُنْتَهَى من استطلاعه وإغرائه. فهو أكثر من الشوق الى المعرفي. إنه هَمُّ. وإنه انهمام بما يفرض ذاته كهمّ حقيقي، يكاد يغدو بدون علّة، وبالتالي بدون حل واحد وحيد. لكنه هَمُّ لا يتعرَّفه العقل

فحسب، بل يتذوقه القلب، إن صحَّ التعبير. ذلك هو اختلاف ذاتيٌ الانهمام عن ذاتيٌ المعرفي. انه يستعيد حضور البدن[8]. فالمُتَخيِّلة الصانعة لكُليّة التصورات مع نقد العقل المحض، تعود لتتفشى جسدياً، باعتباره حساسية تستقبل مؤثرات العالم مُتدامجةً متآخِذةً؛ غير متوزَّعَة بين ذات وموضوع، بل جارفةٍ الجسد نفسه داخل عاصفة المؤثرات نفسها، كأنه أحدُ أقطاب التأثير الخارجية عنه. فالبدن يلعب دور العالم ونفسه في آن معاً بالنسبة للذات. إنه ينضاف الى، ويندمج في سيالة الألوان والأصوات والأضواء والأحجام المداهمة للنفس. فهو خارجيُّ الداخل، وداخليُّ الخارج معاً. ولهذا السبب لا تحسُّ النفسُ تطابقاً كاملاً مع البدن. فهو اختلافيٌ عنها من حيث يتماثل معها. وهي تماثلية معه من حيث اختلافيتُها عنه. كأن الجسدي هو وكيل العالمي لدى ذات النفس. ومهمته ألا يمدَّ تجسيراً بينهما ـ أي العالم وذات النفس ـ بقدر ما يؤكد الخارجانية في الوقت الذي يتيح لذات النفس حضوراً لدى ما هو خارجَ النفس تلك.

من هنا كان أساس اللاهوت يقوم على مصادرةٍ أن الجَسَدَ سرٌّ وحدٌّ. وأنه عائق بين النفس والكون. ذلك أن ملكوت النفس الأرضي يقع ماوراء الجسد. وكأن الجسد خارجٌ أصلاً عن ماهية النفس، وبالتالي مغاير لوجودها. وأما الواقع ما بعد الجسدي فليس هو العالم المباشر، لكنه هو الطريق الى المفارقة العلوية. ثمة حربٌ معلنة أو كامنة بين النفس ← الروح، والجسد. والثاني عائق وحائل دون التحاق الأولى بعالمها الأبدي، ما فوق العالم اليومي، والمنفتح على الكوني الكوسمولوجي. تلك هي خارطة طوبوغرافية حقيقية، شكلت أرضية بدهيات مفروغ منها لثقافة لاهوتية دينية، وعامية شائعة. حتى النظرية النقدية الكانطية لم تستطع أن تتخلص من هذه (البداهة)، الكامنة العنيدة؛ فحاولت أن تقيم تجسيراً بين اقليم للعقل المحض يقع ما فوق اقليم الحساسية، الذي تتنامى حدوده بدءاً من متلقيات الحواس، الى التصعيد التصوري والمفهومي. فالجسدي هو طريق عبور بين خارج يقع أمامه، وداخلٍ يقع وراءه وفوقه. لكن ليس معنى هذا أن النظرية النقدية تبعثرَ العقل، وتوزعه بين وظائف ومرتبيات داخله، وتفتح له كُوَىً وجسوراً على الخارج الاختلافي؛ وذلك كيما يتزود بالمواد الأولية من المحسوسات حتى يقلبها الى معارف؛ ثم يتعامل معها باستقلال عن موادها الخاصة وجذورها المادية. بل ينبغي القول إن الجسدي كان هو الماثل الدائم لكنه المحذوف المستمر من أركيولوجيا النظرية المعرفية؛ يقدم لها أسرار حفرياته، لكن دون حفرياته نفسها. فكان الكلام عن الحدوس الحسية، ولم يكن ثمة كلامٌ فلسفي عن **الحسّ**[9]. وبالتالي فإن موطن الحس لا حسَّ له. لكن (النقدية) أرست اعتباراً أسّياً لخارجانية كل مضمون، تلتقطه الوظيفة الحدسية. وبالتالي فقد استحق الجسدي أولى مكافآته الاعترافية، وإنْ بطريق

غير مباشر؛ وذلك بتأكيد خارجانية العالم ومغايرتها الجوهرية كقطب آخر؛ فإذا كانت (النقدية) دشّنت اعترافاً حقيقياً بأن مضمون المعرفي يتوقف على الجدة والمغايرة الآتيتين حتماً من العالم، إلا أنها حصرت همها في الشكل المعرفي، الذي هو من عمل العقل ومن حصيلة التعامل القائم ما بين جاهزياته، كعقل محض خالص، وتحويلها الى وظيفيات صانعة للخاصية التصورية والمفهومية والبرهانية؛ وكل ذلك تحت طائلة ذاتية المفهمة، التي يوفرها العقل المحض نفسه، باعتباره هو المتعالي المنشغل بتأدية التعالي، كنظام للأنظمة المعرفية لذاته وللعالم في آن معاً.

هذا الاعتراف يتمفصل حول الأهمية الصريحة المعطاة للحساسية، بما أنها تحتل وظيفية التجسير بين الوعي والعالم، وما يتواصل فوق هذه التجسير، وبواسطته كذلك. أي أن الحساسية ليست جهازَ التقاط للمؤثّرات الخارجية فحسب، لكنها قائمة وجودياً أنطولوجياً كذلك في طريقة الالتقاط، وفيما تلتقطه معاً. ومع ذلك؛ فالحساسية مسحوبة جهةَ الخاصية المحضية للعقل أكثر منها مغروسة في ذلك الكائن الآخر، الذي لا يُسمَّى بعْدُ، الذي هو **الحسّ** بل الجسد. فقد كانت حدود النقدية الكانطية تتوقف عند الجسد **كتخوم**، وليس **ككيان**. وكان جهد الخاصية المحضية للعقل ينحصر في الاسراع بتخليص الحدوس من حملها من المواد الحسّوية الخام، واستلامها منها، ثم تسليمها الى ورشة المفهمة؛ وهي عملية تخص العقل المحض وحده. انها **صناعة التصور ومركباته العليا**[10].

الجسد، والدماغ منه بخاصة، هو حامل الإنسان، الذي بدوره يحمل العقل، ويكاد يوطّنه في الدماغ أو الرأس، كلياً. ما عدا أن للقلب ثمة حكمةً لا يدركها العقل. والقلب هو مقرُّ العاطفة التي ليست هي بالحسية تماماً. ولا بالعقلية قطعياً. لكنها تَردُ مورِدَ الجسديّ الى حد ما، أو هو الذي يَرِدُ موردَها. فإذا عدنا الى الهندسة التراتبية الأفلاطونية، رأينا الحسَّ مركزاً للشهوات، ويقبعُ في الطابق الأدنى؛ ثم يعلوه القلب وهو مركز العواطف والمشاعر، ويأتي في الطابق الثالث الأعلى مستوى العقل. وبالطبع فإن البناء الكلي الذي يحوي كل هذه المراتب الثلاث هو الجسد، منظوراً اليه دائماً نظرة جوانية. والجسدي الجواني هو غير الجسدي البرّانيّ. والأول مقرّ السرّ واللغز من وجود الإنسان. أما البراني فهو مسرح الأطياف والظواهر. فالمعيارية لا تصنف جوانية الجسد فحسب بين المرتبيات الثلاث (الأفلاطونية)، بل تفصل كذلك، تفاضلياً، بين الوجه والقفا للجسد نفسه. (وجهه نحو العالم، وقفاه نحو اللغز أو الروح!)؛ فالجسد **الجسديّ** لا يزال غير مَلفوظ ولا مرموز. فهو المسرح التجريدي، الذي جُرِّدَتْ منه خشبتُه قبل النص والأدوار والأشخاص. وقد بقيَ كلُّ هؤلاء معلّقين في الهواء، ويمثّلون في الفراغ.

يمكن الإيجاز بالقول إن تطور التفكيريات حاول في البدء أن ينأى ما استطاع

عن الجسدي كيما يلتقي بالأقانيم المصنفة قبلياً بالأنقى والأعلى والأفعل، من مثال النفس والروح والعقل والوعي. . والفكر. وقد قطع هذا التطور رحلة التصريحات الفوقية والمفارقة، حتى يعود في نهاية المطاف الى لحظة استعادة الجسدي. وكأنه اللُّقيا الأصعب والأكثر اختفاء وإخفاء. لكن هذا الموجود كله دفعةً واحدة في كلٍّ هنا، وكلٍّ آن، لا يزال الأخفى من كل الخفايا الأَسْطرية والطَّقسنية والإيديولوجيات الأخرى. إنه حقاً الحاضر المغيَّب، المُضحَّى به، والمصلوب على كل ظواهره وبواطنه. فالجسد الذي يحجب جُوّانيّته، هو موضوع الحجب (الحضاري) الأصلي طيلة عصور البحث عن المخفيّ المطلق باعتباره علّةً لكل ظاهر محدود. كلُّ ذنب الجسدي أنه الظاهر الذي لا يمكن الخلاص من ظهوره، حتى لو حجبتْه كلُّ عباءات الرهبنات المنقضية والمستحدثة. والجسد ليس منتجَ اشاراتٍ وإيماءات ـ حسب تعبير **ميرلوبونتي** ـ فقط[11]. فإن كان هو كذلك فحسب، فإنه ينسى اشارته الخاصة، عبر انتاجه لمؤشرات مغايرة. وليست اشارته تلك إلا ظهورَه.

الجسديُّ فعلٌ نقديٌّ

النَظرية النقدية عند مؤسسها **كانط** اكتشفت الحساسية، وأهملت ← **الحسّ**. ذلك أن الحساسية تظل تنتمي الى شكلانية العقل المحض أكثر مما تنتمي الى الحسّ، باعتبارها العتبة الأولى من هذه الشكلانية المهتمة أصلاً بتوريد مادة التصورات. أما الحسّ فهو وحدةٌ أو مفردةٌ ما فوق الشكل والمضمون. بمعنى أنها ليست مجرد تركيب منهما (الشكل والمضمون). غير أنه يمكن الترميز إليه بمثل هذه الاصطلاحية بصورة موقتة، وبهدف تجاوزها سريعاً الى الحس، الجسد، باعتباره كيانَ نفسِه أولياً. والواقع فإن الحساسية الكانطية عينها لم تستطع أن تخرج عن اصطلاحها العقلانوي للقرن السابع عشر، وهي أنها **قابليةٌ** أصلاً، وليست **فاعليةً**. انها أداة للتلقي، وجسر عبور بين الخارج والداخل، وليست حافّة تأثر وتأثير تدمج ما بين البرانية والجوانية. فالحافة ليستِ حداً للعالم عند الجسد، ولا للجسد عند العالم. لكنها هي (**الحسّ**) الذي **يُعَوْلِمُ** الجسد، **ويُجَسْدِنُ** العالم، في لحظة واحدة. فالحس مشارك أصيل لكل ما يرد (النفس) من خارجها. كما أن الحس اضافة كلية على وظيفة كل حاسة على حدة. فالعين وحدها لا تنظر، والأذن وحدها لا تسمع. ولكنه هو الجسد الذي يرتعش لرؤية الجمال، ويتمايل لإيقاع الموسيقى. فالحس ليس مجموعاً عددياً للحواس، ولا تركيباً منطقياً لعباراتها، انه ما به يَتَعَوْلَمُ الجسد، ويَتَجَسْدَنُ العالم. لكنه هو الحس الذي لا يتلقَّى ولا ينقل، بل يفعل ويؤثر، ويبحث عن أشيائه في العالم، متدخلاً في شئون الناس والأشياء كذلك.

الحساسية هي عتبة الفهم، أما الحس فهو الذي يشمل الحساسيةَ والفهمَ معاً، مؤكداً كل لحظة وجود الاثنين؛ الذات والعالم، في الواحد عبر ← **الأنا**، التي هي **أنواتٌ** لا تُعَدُّ ولا تُحصى؛ لأنها في كل لحظة تحوز على جديد من الشيئيّ واللاشيئي، من الحاضر والغائب، من الإرادوي والعبثي معاً. وقد اعتاد السؤال الفلسفي أن يعبر عن كل ذلك بالحضور في المختلف. فما يهمني من ذاتي ليست الهوية السكونية؛ ألا ألقى نفسي كما أعرفها دائماً، بل كما أجهلها، وألتقيها غريبةً عني. وقد أكتشفها وأفتقدها في عين الفعل والآن. و(أنا) الذي اكتشف قد أصير مرئياً لنفسي، وغيرَ ذلك في الآن عينها. فأنا لست الحاضرَ المراقِبَ لأحوالي. لأنني لا أملك ثمة حضوراً منفصلاً عن تلك الأحوال أو خارجياً عنها. بل هو الملتحم بها، والراهن في فوريتها. لست مستودعاً للأحاسيس، بل حصيلةَ ودائع تخلّت عنها أحداثُها؛ وتركتْني باحثاً عن حدثي (الآخر) الذي أنتظره ولا أعرفه. **فالأنا أَحَدُ أفعال الماضي**، وما أريده الآن، حتى لو كان تكراراً وحنيناً لعشق ما، فإنني أرتقب خلالَه الأنا التي لم أصنعها بعد، لا أعرف كيف أعشقها وألتصق بها.

فالهوية هي الهوية وانكسارُها الدائم. وما أنا منهمٌّ له ليس هو بقائي وحفْظه، بل هو انفصاليٌّ عنه؛ فالاستمرارية تعني الوجود في المنقطع. واستردادُ الوجود بين منقطع وآخر لن يكون إلا اختلافياً في التكرار. ذلك هو الجسد الذي بالرغم من هيكله العضوي وكيانه شبه المستقر، فإن أحاسيسه لا تستقر على حال. والخارج يستودع نفسه فيه وداخله. فالعزلة ليست سوى وجود الجسد على حدة. ولا تكون في الذات أو النفس، لأنني أنا مسكون بالعالم دائماً، ولا فكاكَ لي منه أبداً. **فانهمامي بالذات هو في واقع الأمر إنهمام بكل ما يغايرها**. لستُ جوهراً فرداً حاملاً لأحوالي، بقدر ما أنا (حالٌ) منها، وعَرَضٌ من أعراضها. **والانهمام هوية في الحد الأدنى**، تحاول لملمةَ هويةٍ عظمى، مجردة أو متخيلة، لكنها متشظية أبداً[12]. فهي مستحيلة على مستوى الدلالة النهائية. فالحسّ، وليس التعريف، هو المفردة الوحيدة المؤسِّسة للغة الانهمام، لأنه هو موضوع الأحوال، ومحمولها. بمعنى أن العلاقة بين المفهومي (العقلي) والحسي الجسدي، لا تقوم كعلاقة علة بمعلول. ليس أحد القطبين سبباً للآخر أو مُسبَّباً عنه. وليس احدهما اضافياً على الآخر. لا يمكنني أن أتكلم: **عن** ـ جسدي؛ فليس هو الذي يحسّ من دوني أنا. بل إن تصريف فعل الحس **مرتبط** بأحوال الأنا، وليس باللحم وحده. **فأنا** الذي أتألم، **وهو** الذي يفرح، **وأنت** الذي تحبّ. والضمائر ليست مراجعَ ولا حواملَ لأفعالها أو أحاسيسها. والكوجيتو الديكارتي، رغم صياغته الفكروية التي تبدو خالصة، فإنه لا يُطرح منه وجود الأنا، ككيان مادي عضوي. لأن الـ ـ أفكر، في العربية، تدمج دائماً بين الفاعل وفعله. فالهمزة ليست طارئة كضمير على فعل التفكير، لكنها مؤسِّسة له.

وطرْحُها منه، يعادل طرحه من نفسه. **والأفكَر** ليست بداهةً، إلا لأن قيامي عينه هو بداهة. وما القيام بدون البدن؟ ولأن الكلام عن البداهة فلسفياً هو علة الإضمار وإخفاء المضمر، فإن الجسدي، لبداهةِ وجوده، يتعرّض للاوجود. إنه ما يُحمل عليه **الإنكارُ**، وليس النفي. أي أنه يستمرُ قائماً من حيث إنكارُ قيامه، أو نسيانُه، أو إهماله، أو العبث بإشاراته، كبتاً أو قمعاً، تحويلاً واختزالاً. الى درجة أن الفرويدية استطاعت أن تعطيه اسماً آخر هو **اللاشعور**، من أجل التخلص من مباشريته. أي أنها سلّمت بالشائعة اللاهوتية، فغيّبته تحت لحمه عينه. وجعلته يشتغل عبر لغة الترميز، رافضةً التحاور مع حروفه الناتئة من وجهه وأعضائه وقامته وحركته الدائمة. وفضّلت على ظهوره العياني غيابَه الافتراضي[13].

بدلاً من الإقرار للجسديّ ألا يعطي إلا تجسّده الخاص، فإن الثقافَوَة اختارت الفرار الى كل ما يَنْقُصُ منه فعلُ التجسد؛ طالبةً العميق تحت ستار الخبيء. لكن ما هو ذلك العمق إن لم يكن قادراً أن يطفو على السطح، ويُغْرِقُك في سطحه. وهكذا فإن **استعراء** الجسدي هو حقيقته. والاستعراء ليس ضد الإخفاء، لكنه يجعل الاخفاء من تنويعاته ذاتها، أي من تقاطيع أعضائه، ومن ملامح وجهه. الإخفاء والاختفاء بعضٌ من إشارات الجسدي، وتصبّ في استعرائه عينه. ولأن الهوية مبنية، أنطو ـ أنطولوجياً في الأصل، جَسَدانياً، فإنها موكولة للظهور والإظهار: فاعليتُها استعرائيةٌ، كجسديتها؛ فهي لا يمكنها أن تكون إلا الوجه الفَرْداوي، المقول والمقبول ثقافوياً ـ اجتماعياً، ويناظر وجه الجسد ويكمله أو يعارضه، أو ينأى عنه، لكنه لا يمكنه أن يتقوّم إلا بالنسبة اليه؛ ذلك الوجه العضواني الناظر من العينين، والمقطب الحاجبين، والمتكلم باللسان والشفتين. وتفرض الثقافوة ألا يبدو من لحم الهوية الا الاسم، ومن لحم الجسد إلا الوجه واليدان أو الكفّان بالأحرى. ولذلك فإن استعراء الجسدي الخبيء ينقلب الى استعراء الأشياء، واستكشاف العالم. فبقيت علوم الإنسان، أو علوم الفكر، أقرب إلى شاعرية الإخفاء، مقابل فتوحات العلم والسياسة والتاريخ ملء مساحات الزمكانية، التي أطلقت نشاط الكشف والإظهار.

في المرحلة القطيعية ليس ثمة انهمام بالذات ما دام جسدُ الخاص مُغطًى بجسد القطيع كله. وفي الحقبة اللاهوتية تنبثق الفردانية ملوثة قبلياً؛ بدَنَسِ الجسديّ؛ فالهوية موضوع حكم خارجي علوي بالعقاب أو الثواب، بناءً على العلاقة التطهرية الإقصائية التي تبنيها مع جسدها. وفي حقبة الحداثة يتحقق تجريد الهوية ثانية بالذاتوية الكليانية. وتغدو العلاقة مع الجسدي استغلالية وسائطية. فالذاتوية الكُليانية تنطلق من توسيط الجسدي كيما توسّط الشيئي والعالميّ لإنتاجية الوفرة في كل شيء.

وأما في الحقبة، المأمولة والمدعوة بالديمقراطية. فمن المفترض أن تزدهر

الفردانية، وأن يُستعادَ استعراءُ الجسديّ تحت طائلة انهمام ذاتيٍّ بدون ذاتوية، يبني إتيكا للفرد بدون فرداوية[14]. يصير الجسدي لا حاملاً للفردي، ولا قاعدةً أو قطباً مقابلاً ومغايراً له في ثنائية أخلاقوية معه. وعندئذ فقط قد يصبح الانهمام الذاتي إتيكا أقرب الى الفن منها الى الأخلاق؛ تمارس اعترافاً أبداعياً بالجسدي وتعيد خلقه كنتاج فني. وعندئذ كذلك لن يبقى الفن محاكاة لجسديٍّ يسبقه كأصل ثابت، ولكن كنتاج آخر، اختلافي حقاً، يعاصره ويسابقه، ويدخل معه في منافسة خلاقة غير مسبوقة.

وقد ينتهي ذلك النقاش العتيق المتجدد، منذ **أفلاطون** حتى **هيدغر**، حول المضاهاة بين الحقيقي والجمالي، إذ يصير للحقيقة تجسيد جمالي في الجسد. فبدلاً من القول مع **هيغل** أن الفن يجسد الروح المطلق في الحسي النسبيّ المبدع، أو مع **هيدغر**، أن الفن ينتج الحقيقة [كعمل إبداعي]، فإن الجسدي يمفصل بين الحقيقي والجمالي، يجسدهما معاً في لحمه ككيان يستبق أحكام المعايير من حق وخير وجمال. ويشكل الواقعَ الحي المتخارج مع المعيار، أو القيمة. فهو الواقع، الأول الذي يكتشف كل واقع آخر ويتعداه. ينحت منه موادَّ أحاسيسه، ويضاعفها بخصوصية حساسيته؛ ومنها يزوّد أحكام القيم بموضوعاتها. فالحقيقي يود أن يكون واقعياً كالجسدي. والجمالي يود أن يكون إبداعياً كالجسدي. وأما الانهمام بالذات، فهو تلك الإتيكا التي تريد أن تصنع من كل هذا ممارسة إمكانية، ومنهجاً إمكانياً، دون أن تسمّى أخلاقاً أخلاقوية.

وكما لم تعد أعمال المبدعين الطليعيين تنتمي الى مدارس مُمَنْهَجَة قبلياً، ولا تعرف لها هويةَ مدرسةٍ أو مذهب الا من خلال لوحاتها وكتاباتها وموسيقاها نفسها؛ فإن (فن) الانهمام الذاتي لا يمكنه أن يؤسس شرعنة عمومية، تستبق فوريّة الفرد المنهمك بممارسة انهمامه. ذلك أنه هو المتورّط في همّه الخاص من الحق والخير والجمال، كوقائع من إشكالية انوجاده في تجسده والعالم معاً، قبل التعرّض من قِبَل نفسه أو الآخر، لإصدار تلك الأيقونات كأحكام معيارية تفاضلية. فإن نقود (ج. نقد) **كانط** الثلاثة: المفهومي والأخلاقي والجمالي، إنما اشتغلت على معطياتها كمواد تختص بصناعة الأحكام؛ فالعقل الكانطي مُنْهمٌّ أولاً بما يتيح له أن يشكل قيمة ترتفع فوق مادتها. **فالمعرفي كحق، والمعرفي كواجب، والمعرفي كجمال** يتحول الى تحكّم المنطقيّ وحده. وبالتالي يختزل العقل نفسه من وساعته الأنطولوجية الى مهمة تحويل العبارة، كل عبارة، الى مجرد قضية منطقية[15]. لكننا نحن بدورنا نعتبر أن هذا العقل الكانطي بفعالياته الثلاث تلك انما هو، وفعالياته، مجرد **حالات من الفكر**، يتمّ فيها تركيز قوته على اخضاع الأفكار الى عمليتها الأخيرة أي: التصفية المعيارية. غير أن الفكر ليس مصنعاً لإنتاج أحكام القيمة

فحسب. والمفهمة ليست موكولة للبرهنة وحدها؛ والأفكار أو المفاهيم التي لا تبلغ مرحلة التصفية المعيارية، أي لا تُحظى بالصياغة المنطقية أو البرهانية، قد يُمَارس عليها (انكارُها) كحقائق، دون أن (يُنْتَفَى) وجودها. ومن هنا كان **الظهور** أوسع من المعقول. وكان المعقول نفسه يطمح الى البيان والوضوح. يريد أن يثبت أن ملكته أي العقل، هي البصيرة التي هي امتداد معنوي للبصر. وقد يرى المعقولُ بعض الظهور، لكن الجسدي يسبح في عالم الظهور، ويشكل فيه شاهده الأصلي ومشهوده الدائم. فالقول إني **أفكّر الجسدي، وأن جسدي يفكّرني**، ليس صياغة عابثة. ذلك أن الفكر يسع الظهور ويضاعفه بظهور الجسدي.

وقديماً اعتبر الرواقيون كل ما يعتري الجسد كذلك أجساداً. فالخواص التي يتبدى منها، أو تطرأ عليه، هي أبدان منظورة أو غير منظورة، كالأنفاس وأحاسيس الألم والفرح، الحب والكره. إنها تُصْدِر أبداناً، وتتوق إلى أبدان أخرى، تتخلّلُها، أو تغوص فيها؛ كالمحب الذي يغوص في لحم محبوبه، كالنار التي تخترق الحديد، تذوب فيه وتذيبه. فأحوال الأبدان أبدانٌ [ذرّاتُ] حركية انسراعية لا تتناهى. وحتى الموت فهو بَدَنٌ خارجي شفاف ينقضّ على الجسد الموكول للفناء، يسْتَلُّ منه الحياة، كنفس يتلاشى. ولقد أبدع **جيل دولوز** في إعطاء صورةً أخرى عن مادوية الرواقيين، تظهرها وكأنها حركية بدنية لا تكف عن صراع أحوالها فيما بينها، وتلقاء أبدان أخرى. فالبدنية تفتح مجالات تكامل، ولكن تَتْرَى في حلقات من الصراعات الرهيبة. «هناك لحم (بَدَنٌ) في الخُبْز، وخُبْزٌ في الأعشاب. هذه الأبدان وسواها من الأبدان تلج أبداناً أخرى، من مسالك مختلفة، وتتبخّر كلها سوية»[16]. فالعالم أبدان تخالط أبداناً، تتجاذب وتتنافر، ولكنها في **الكل** تتناغم وتنسجم. انه خلائط الأبدان هذا العالمُ العلوي السفلي، الحي والمادي والجامد، هذه الطبيعة ـ الكون... عالم بدني يتعاطف بين وحداته وأجزائه بدنياً. هذا التجسيد الكوسمولوجي، يتجاوز نقائضه وأشكاله التنافرية، ويحول كل فعل مصرّف الى فعل مصدر يعانق مصدراً آخر. فالجسدي تصريف فعل ينتهي الى صيغة المصدر نحوياً: الحب، الموت، الحركة، الضحك. ذلك أن كل صيغة (مصدر) Infinitif انما تتحقق حادثةً لا ينتهي حدوثها. هنالك دائماً شيء من (المصدر) لا يلقَى حدَّه، تصريفَه النهائي.

فالجسدي رغم حجمه ومظاهره، سطوحِه اللامحدودة، فإنه باعثٌ أبداناً لا حَصْرَ لها. كل شيء بَدَنيٌ. لكنه بدني باحث عن حادثته التي لا تتم. والحادثة مهما كانت جوّانيةً فإنها تتجسّم طارئاً برّانياً. كالموت الذي ينبجس مني، لكنه غريب عني. يهاجمني من جهة ما برانية لا أفقه لها سبباً. ومع ذلك أتقبل موتي، كما أتقبل فرحي. سواء فعلتُ أو انْفَعَلْت بشيء، علي أن **أستحق** فعلي وانفعالي.

وكأنهما من إرادتي. «جرحي كان موجوداً من قبلي، وقد ولدت لأجسده». تلك الأخلاق الرواقية المبنية على تجسيد العقل بدنياً تريد استعادة حرية الكائن باستحقاقه لأفعاله، وكأنها أبدان أخرى من صُنعه.

البدن حادثة حسية، وكلُّ أحاسيسه تُنَوِّعُهُ أبداناً حَدَثيةً على حادثته عينها. وإذا صحّ ذلك، فإن الانهمام بالذات، يغدو ميتافيزيقا درامية، تسعى الى انتزاع السعادة من صميم العنف الذي يجيء به كل حدث. ذلك هو بعض غرور الفيلسوف الرواقي تأكيداً لاستقلاليته. فالفرد ليس مجرد صدفة معزولة، بل حادثة كونية. والجرح (القديم) يصير حادثةً، بتقبّل صراع الجسد معه ضدَّه. وذلك هو معنى خضوع قَدَريٍّ لا قَدَريّ معاً. غير أنني لست ذلك الفرد (التاريخي) الذي أخترع لذاتي كل لحظة معارك كبرى حاسمة بالنيابة عن جنسي الإنساني كله. وإن كنت أفضل ذلك أحياناً نادرة، فليس ذلك إلا لأني أخوض كل لحظة معارك صغرى، ومتناهية في الصغر، مع أبسط وقائعي اليومية، حادثاتي غير المنظورة، وغير المرسومة على أية لوحات عمومية أو إطلاقية بدون أطر. فالرواقيّ الحداثوي، والعصري، لا يمارس انهمامه الذاتي في طلب الانسجام مع الكوسموس، في التماهي معه، في أن يكون، مثلاً محبوباً من الكل، بل أن يطلب ويطالب بالحب، وأن يحقق حادثة اللقاء بمن يختاره من الكل، ليكون محباً له ومحبوباً من قِبله. ومع ذلك عندما تقع حادثة الحب، تحلّ الواقعات على غير ما كانت عليه التوقعات.

والرواقي عندما اعتبر خواص الجسد وطوارئه أبداناً أخرى، كان يقصد، حسب المصطلح العصري، أن الجسد حَدَثيٌّ. وانفعالاته وأفعاله تُصْدِرُه لنفسه وللآخر كحادثات، أي كأجساد أخرى غر مرئية كلياً، شفافة في بعض منها ووقائعية ومادويّة في بعضٍ آخر. يبقى أن مسألة تكامل السلبي والإيجابي في الكل، ليست سوى تَعِلَّةً رواقية طريفة لممارسة الانصياع، وكأنه قرار ذاتي. فالبدن لن ينتظر تبخره النهائي في الكل كيما يفوز بحصته من فرح جُزَيْئِيَّته المحدودة. وليس احتفال **جيل دولوز** بالرواقية، وتجديد تأويلها عصرياً أو راهنياً، إلا تأصيلاً لحدثية البدن ومادَّويّته الحركية الاختلافية. وبدلاً من اعتبار أحوال البدن أبداناً أخرى، فإن لغة **دولوز** تصطلح بلفظة السطح أو المسطح.. بمعنى أن للبدن سطوحه المرئية وغير المرئية[17]. فهو كائن ظهوري، لا يثبت ظهوره على حال من خلال كتلته اللحمية عينها. والكتلة ذات قوام. والقوام يعطي الهيئة، وهي بدورها تعطيه. فتتناوب عبر تشكيلاته الفورية، كفورية أخرى لا تنقضي لحظتها.

التذويت فكر جسدانيٌ

أفكّر الجسد، ويفكّرني جسدي: عبارة تعارضية آنية، تفرّخ الاثنين بولادة الواحد وتعبيريّته الطارئة. ذلك هو الفارق النظري بين الحساسية كملكة عقلانية، والحس باعتباره يشتمل على الاحساس والمعنى معاً؛ ومنه كانت اللفظة اليونانية التي اشتقت منها دلالة الاستطيقا، أي الجمالية حسب المصطلح. فالجمالي هو الحس مُبْدَعاً بما يناظر إبداع الجسدي. والعمل الفني لا يثير الأحاسيس فحسب، بل يتوجه الى الحس كليةً. وإذا لم يتعدَّ عتبة الأحاسيس، فإنه يسقط في النافل والعادي. ذلك أن الحس غايته في ذاته أصلاً. وهو لا يهدف إلا الى المزيد من حسه إن كان ايجابياً، أو المزيد من انتقاصه إن كان سلبياً. فالشدة والتوتر مقياسه الأصلي سواء كان في استجلاء معنى تحت شمس الوضوح والبداهة فجاءةً، أو كان في حال تماس مع الجميل والرائع من مشاهد العالم، أو من إبداعات إنسانه، في الفن والثقافة والمدنية عامة.

ومنذ أن جعل اليونان من الكمال مثالاً للانسجام، فإن امتزاج قيم الحق والخير الجمال، أصبح يطالب الإنسان بإنتاج أفعاله على مستوى هذه القيم، كما لو كانت انتاجات إبداعية. غير أن ثمة تاريخاً متشعباً للتعامل مع هذه القيم، ومليئاً بالمتعارضات المفهومية والسلوكية. ولا شك أن أصل الإشكال إنما يرجع الى سؤال الفرد عما يجعل معاناته اليومية كوقائع تتفق مع تلك القيم أو تتعارض معها. فالفارق بين الحس، والحكم على أحواله كأحاسيس ومعارف أو تصورات، جعل الثقافة تقبل بتلك التمييزات بين العقل والقلب، السائدة في كلاسيكيات الحضارات الإنسانية على اختلافها. ومن هنا فإن الانهمام بالذات فُهِم دائماً على أساس كلّ ما من شأنه ضبط النفس كوسيلة للتحكم في (غرائز) الجسد، وصولاً الى اخضاع تصرفات الفرد اجمالاً لأنظمة المقبول والمرفوض من السلوك ازاء الذات والآخر. وبالطبع فقد تقاسمت الأخلاق والتربية بالنسبة للنفس، والصحة والرياضة بالنسبة للجسد، مجموعةَ (التوجيهات) التي يخضع لها الأفراد في كل مجتمع. دون أن يتكون ثمة وعيٌ خاص بأقنومة الانهمام بذات النفس؛ تلك الأقنومة التي قد تقع خارج مساحات كل تلك العلوم التقييمية، ولكنها تستخدمها لصالح مفهمتها الخاصة، دون أن تتحد بجملة أو مفردة منها بصورة نهائية.

وقد يمكن تشبيه الانهمام الذاتي باللحظة النقدية التي تستيقظ فجأة على هامش الأنظمة المعرفية والسلوكية السائدة لتعيد النظر في ثوابتها ودلالالتها على ضوء المحصلة الأخيرة لمؤثراتها لدى الفرد والجماعة. فتظهر المفاهيم المختلفة، وتتعالى أهداف وقيم مغايرة، ويدخل الناس في حالة من الاختلاف مع أنفسهم وواقعهم.

فجأة قد يشعر المجتمع أنه ليس معنياً بذات القيم والأفكار التي توجهه. وأن حالاتٍ من عدم القناعة بالبداهات المرسلة قد تدفع بالفرد للانفكاك عن نمذجة معينة، كانت مُسْتبِدَّةً بشخصه، وناظمة لشخصيته. هنا تحدث القطائع الصغرى على مستوى سلوك الأفراد، بينهم وبين أنفسهم. وقد يرى المرء ذاته يسأل عما يعنيه من حياته، وكيف له الفوز حقاً بسعادته الخاصة. وقديما قيل لدى اليونان أن أصل التفلسف هو الحصول على السعادة[18].

لكن الانهمام الذاتي هو غير الاستغراق في الهموم اليومية، أو الانصراف الى تأمل الأهداف العظمى. إنه قد يكون لحظة نقدية، أو لحظةَ توقفٍ ووعيٍ ملحقة بالأخلاق والسياسة والمعتقدات، تريد القطع الفجائي أو البطيء أو المتردد مع المألوف والمعتاد، وكل ما هو عام وشائع ومقبول. ومع ذلك ليس الانهمام الذاتي مطروحاً على مستوى التسآل الوجودي دائماً، بل نادراً، وعلى مستوى القلّة من أهل المعاناة والخبرة النظرية. فهو سؤال من الواقع اليومي البسيط الذي قد يتحول صدفة، تسآلاً وجودياً شاملاً، ازاء لُغْز العالم، ونتيجة التعارض بين الفردي والعمومي. فما أن يتجاوز الكائن صيغة الفعل ورد الفعل مع العالم حتى يصبح له شأن آخر يُعبِّر عنه باستقلالية الفرد.

ولقد حاول **فوكو** تتبع مولد الفرد، واكتشاف نوع من تاريخانية متواقتة مع جينالوجيا هذه الاستقلالية، تُلتقط من خلال تحولات علاقة الكائن مع ذاته التي تناظر الانقلاب الذي يحققه نقد العقل المحض، من علاقة الذات مع الموضوع الخارجي، الى علاقة العقل مع حصيلة التماس بالخارج، أي ما يحصله من التصورات. وفي تكوينية الانهمام الذاتي يغدو الجسد هو مؤونة الكائن الأولى، ليس كوسيط أو كتجسير للهُويّ على اللاهُويّ، بل كأساسٍ ذاتيٍّ التكوين كذلك. فالكائن هو الحي بجسده. وقد تتلاقى وتتداح على الجسد، وفيه وحوله، توصيفاتٌ الحياة والحس والوجود والثقافة. بالرغم من مركزية الجسد، فإن الاصطلاح عليه بمثل تلك التوصيفات، تجعله ثانوياً وهامشياً، في حين يتشبث كل توصيف بنفسه، جاعلاً منها مرجعية لمفردات وسرديات تُقيمُه في النهاية أيقونةً مُعلقة لوحدها كعنوان لنص مغلق. وقد أصبح المطلوب هو إعادة استحضار الموصوف بعد كل توصيفاته. فإن تاريخانية الجسدي قد تقدم أنظمة تحقيب اجتماعي ثقافوي، وكل منها يدعي استيعاباً لتكوينيّته (الجينالوجية)، أو على الأقل يقدم تأويلاً يناظرها ولا يتحد معها تماماً. ولقد ارتأى **فوكو** ليس الجنس، بل تاريخ الحمولاتِ المعرفيةِ على الجنس، كمادة لتأويلِ تاريخانية العلاقة الذاتية مع الجسد. صار لدينا مصطلح جديد هو **الجنسانية** الذي يعني الجنس ـ عبْر ـ تأويلاته المعرفية. كذلك فإن هذه التأويلات لا تكتفي

بالصياغات الثقافوية لكنها تعكس نماذج السلوكيات المصنفة معيارياً الى المحظور والمسموح به، المكروه والمستحسن الخ..

ما يصدره الوعي العام عن موجبات السلوك لا يفترض الممارسة النسخية. فإن للفرد طريقته الخاصة في تنفيذ الأوامر الأخلاقية. وهو ما يعنيه فوكو من عبارة الجوهر الأخلاقي: «أي الطريقة التي يتعين بها على الفرد أن يكوّن هذا الجزء أو ذاك من نفسه كمادة أساسية لسلوكه الأخلاقي». ذلك أن الفعل الأخلاقي ليس سلوكاً آلياً متطابقاً بصورة تلقائية مع الهدف. فإن الإخلاص الزوجي يتطلب كفاحاً مستمراً ضد الإغراءات والرغبات التي تدفع أحد طرفي العلاقة للخروج أو الشذوذ عن أخلاقيات البيت الزوجي. هنالك صراع ذاتي صامت قد يتفجر من حين الى آخر تحت ضروب من التوترات والانحرافات. وكذلك فإن الاختلافات حول الممارسة قد ترسم كذلك «**طريقة الخضوع**، أي الطريقة التي يقيّم الفرد بها علاقته مع هذه القاعدة، ويعتبر نفسه مقيداً بواجب تنفيذها... فقد يمارس الفردُ تلك القاعدة لأنه ينتمي الى جماعة تتقيد بها. أو أننا «نعتبر أنفسنا ورثة تقليد روحي، وتقع علينا مسؤولية الحفاظ عليه أو احيائه؛ كما يمكننا ممارسة هذا الوفاء [الزوجي] تلبية لنداء ما، أو رغبةً في طرح أنفسنا كقدوة، أو سعياً وراء إعطاء حياتنا الشخصية شكلاً يتفق مع معايير الإبهار والجمال، والنبل أو الكمال». وهنالك كذلك الى جانب «طريقة الخضوع»، ذلك **الجهد الأخلاقي** الذي يدفع الى ممارسة التقشف الجنسي مثلاً، والتزهد في تعاطيه. أو اتباع الوصفات الصحية، وأشكال من التصرفات والعادات في ممارسته حسب أصول صحية وطبية معينة. ذلك أن الفعل الأخلاقي ليس من الضروري أن يصوغ تأديات متماثلة بين الأفراد الى درجة التناسخ التطابقي بينهم. فالأفعال الأخلاقية ليست متفقة لدى الفرد الواحد حول الموضوع الواحد في مختلف الظروف. هنالك عيشة وحياة خاصة بالفرد تندرج فيها تلك الأفعال، وتتباين تحت كلية المتغيرات التي تأتي بها تلك الحياة الشخصية. وقد يدعوها **فوكو** بغائية الذات الأخلاقية: «صحيح أن كل فعل أخلاقي ينطوي على علاقة بالواقع الذي يتم فيه، وعلى علاقة بالقانون الذي يستند إليه؛ لكنه ينطوي على علاقة معينة بالذات؛ ليست هذه العلاقة مجرد «إحساس بالذات» بل هي تكوين للنفس «**كذات أخلاقية**»... ليس هناك فعل أخلاقي مستقل لا يستند الى وحدة سلوك أخلاقي معين؛ وليس هناك تكوين للذات الأخلاقية بلا أشكال من «التذويت»، وبلا «تزهدية» أو «مران ذاتي» يدعمه. لا يمكن فصل الفعل الأخلاقي عن هذه الأشكال من التأثير على النفس التي لا تقلّ اختلافاً بين أخلاق وأخرى عن نظام القيم والقواعد والمحظورات»[20] فما يقترحه الفيلسوف ليس تحليلاً مجرداً للعلاقة مع الجسد، بل إنشاءَ **لتاريخ** يخص الممارسة الأخلاقية. وسوف يكون

أشمل من العروض الأنتربولوجية للعادات؛ لأن المسرح الحقيقي للفعل الأخلاقي إنما يجري في كل تلك المساحة الغامضة من الذات وعلاقتها مع نفسها. إن التذويت ليس استبطاناً نفسياً لكنه «تاريخ القوانين [أو «المدونات القانونية»] فهو الذي يحلل مختلف أنظمة القواعد والقيم السارية المفعول في مجتمع أو جماعة معينة، والمراتب، أو أجهزة الإكراه التي تروّج لها، والأشكال التي يتخذها تعددها وتبايناتها، أو تناقضاتها. وأخيراً تاريخ الطريقة التي يُدعى فيها الأفراد الى تكوين أنفسهم كذوات للسلوك الأخلاقي: هذا التاريخ هو تاريخ النماذج المقترحة لإقامة العلاقات مع النفس، وتنميتها، وللتأمل في النفس، ولمعرفة النفس وامتحانها، وكشف خباياها ذاتياً، وللتغيرات التي يحاول المرء احداثها في نفسه. هوذا ما يمكن تسميتُه تاريخاً لـ «الأخلاق» و«التزهدية»، مفهوماً كتاريخ لأشكال التذويت الأخلاقي، والمران الذاتي المخصص لتأمينها[21]». والحقيقة فإن مثل هذه النوعية من التاريخ انما تقدم سرداً واقعياً وتحليلاً موضوعياً لأخص أسرار الحياة الفردية التي جرت العادة على إهمالها، وإدراجها تحت الأنماط البارزة لتطور السلوكيات العامة.

بالرغم من أن لفظ التذويت يتضمن شيئاً من الجهد الواعي أو الإرادوي، فإن الملاحظ أن الفرد يلقى نفسه متورطاً بذات لا يعرفها تماماً، وما اختارها، ولا عمل جاهداً على صياغتها. فالجانب الأهم من الذات قد لا يكون من مسؤولية صاحبها. ولهذا السبب فإن كتابة تاريخ للتذويت إنما تعني كذلك اكتشافاً موضوعياً لنماذج من التعامل مع مجهول الذات. فهو تاريخ فلسفي إن صح القول، بالرغم من أن مبتكره الأصلي، **فوكو**، لم يطلق عليه مثل هذه التسمية. فالتاريخ الفلسفي بالنسبة للمعرفي الحداثوي، لا يقتصر على عرض زماني للأفكار فحسب. ولا بد من ابتكار الأحوال التي تعيشها الأفكار أو استعادتها حديثاً. وفي هذا المجال من استعراض ما يعنيه نوع من تاريخ الانهمام بالذات، فإن بوتقة الحدث، أو التجربة انما يشكلها الجسدي. وأوضح وأخفى تجسيداته انما تلتقطها الترميزيات الجنسانية. لكنها تجسيديات كانت منضبطة دائماً بالأجهزة التقشفية أو التزهدية بالأحرى، من حيث إنها تهدف الى عقلنة ممارستها بتنظيم أشكال تحققها، وتحديد المقبول والمرفوض في معاناتها والمران عليها في وقت واحد. فالجسدي والانضباط توأما الثنائية التي اشتغلت عليها الأخلاقويات، والانتظامات الاجتماعية، وحتى القانونية. والخلاصة لم يكن ليترك الجسدي وشأنه أبداً في ظل أية حياة اجتماعية لأية فئة انسانية، من بداية التمدن وما قبله.

هنالك حيز جد واقعي يُسمى **أداءَ اللذّات** واستعمالها. وهو في حد ذاته لا يدعو الى انشاء علم خاص به فحسب؛ لكنه يشكل تحدياً يومياً للسؤال الفلسفي. فليس ثمة انهمام بالذات لا تحركه إغراءاتُ اللذات. ولا تحدد أداءَه طرقُ تنفيذ هذه

اللذات وتحقُقُها النفسي والعياني. بل إن الانهمام هو ذروة تمتع الذات بنفسها، وذلك في مآل كل تعاط لَذّيٍّ تنقضي آنيته؛ وهذا التعاطي هو ما يخلّف أصداءه في الحسّ بعد انمحاء الأحاسيس. على أن يفهم الحس، كما بينا، معادلاً مادوياً لاستشعار الوجود الذاتي. إنه ما يطلق إشارات النفس نحو ذاتها، وليس اشارات الجسد فحسب نحو الآخر. فالأحاسيس تصلني بالعالم، أما الحسُّ فإنه يصلني بنفسي. والانهمام الذاتي لا ينصب فقط على تلذيذ الجسد ذاتياً، وتخليقه اجتماعياً، أو ابتكار المعادلة الصعبة دائماً بين الجهدين هذين. ذلك هو عمل الإرادة التي تمنع وتقبل، تختار وتُقصي. فإن تصنيف اللذات بين عقلية وجسدية، فردية وجماعية، عالية ومنحطة، دائمة المدى أو قصيرة، باعثة على آلام نفسية بعدها (كالإرهاق أو الندم والتحسر والقنوط الخ..) أو أنها موقظة لأحلام يقظة جديدة، وفاتحة على آفاق تخييلية غنية، أو باعثة على التصدّع الداخلي، والتصادم مع القيم والمؤسسات... كل ذلك يدخل في معيارية الجنسانية، ويخصبها بما لا يُحَدُّ من أدبيات المعرفة، وروائع الفن؛ كما أن لها محركات تتخطى الحصائل الآنية والفردية، وقد تتداخل مع العوامل الأخرى الموضوعية في صناعة الحدث العام والاختلاف التاريخي.

النقد (الرابع) بعد كانط II

انتظار (ذائقة) الكينونة

إن الانهمام الذاتي قد يُشرعن لكي يكون انهماماً نمذجياً، ويدخل في نطاق الطوبائيات الشمولية. يتجاوز الانهمام الذاتي سريّة الفرد المعاني. فهناك جملة من التصرفات وجزئيات الأفعال، وبداهة الموقف تنقل الحميمية الخاصة الى منابر علنية. لكن الجوانب الذاتوية تظل أقرب الى سكون الجسد نفسه الذي تعربد في عروقه الدوافع المجهولة، والرغبات المكبوتة. فالسرية ليست أخلاقوية دائماً، معها أو ضدها، لكنها من طبيعة المجهول الأنطولوجي الذي يترسب في أعماقنا، ونتهيَّب من كشفه، أو انكشافه تلقائياً. ومع ذلك شهدت الجنسانية استعراء صاخباً مع سيادة الديونزوسية قبل **سقراط**؛ ولقد كان لأعياد انفلات الملذات orgie, Erotidia طابعٌ جماعي، لا يزال ساريَ المفعول الى عصرنا تحت تسمية أعياد الكرنفال. هنالك حاجة لإطلاق الغرائز في أوقات معينة، وضمن سلوكيات لا يقرها المجتمع الا بصورة موقتة. وقد عرفت العقائد الوثنية والغنوصية لدى اليونان والرومان، وكذلك الباطنية إبان أفول الحضارة العربية والإسلامية، أنواعاً من المهرجانات الإباحية السرية أو العلنية، المبررة حسب تأويلات دينية معقدة. لكن مثل هذه الثورات المُقَنَّنَةَ للغرائز، لا علاقة لها بإتيكا الانهمام بالذات للذات. فلقد كان المجتمع الإنساني مضطراً دائماً الى السماح بأوقات معينة، ليس للترويح عن النفس فقط، بل لإطلاق مكبوتها شبه الحيواني. ولقد تُعتبر المجازرُ الجماعية المنظمة (حضارياً) أو البربرية الخالصة، نوعاً من التصريف الدموي الجنسي للمكبوت الجماعي، وليس الفردي فحسب. وإن انتشار أنماط الجرائم النفسية الجنسية، التي يبدو أنها ذات غاية في نفسها، وذلك في المجتمعات الصناعية المعاصرة، لا يرجع فقط الى أشكال التصريف للمكبوت والممنوع، بل هي نماذج من تحقق الذات سلبياً في الانحراف الكامل عن المقبول العام، والتماهي مع الشذوذ المطلق كصدمة للمألوف السائد. لكن كل أنماط الانحراف هذه ليست سوى مظاهر من الانهمام المعاكس. وهي تبعد كثيراً عن اتيكا فن العيش أو الوجود التي سادت لدى الرواقيين

والأبيقوريين، امتداداً لتعاليم سقراطية في معرفة النفس، وضبطها وتوجيهها نحو التزهد والتعالي جهة المثل المعرفية.

إن تقنين اللذات، والمعارف النظرية والقانونية التي تنظّم آليات ضبطها، تؤكد صعوبة انضباط الجسدي تلقائياً. فهو الذي **يفعل**، يؤدي كل الوظائف الفيزيولوجية، ويتحرك ملء مساحات العالم من حوله، كان عليه أن **ينفعل** كذلك ويتلقّى أوامر مما هو آخر، حتى ولو كان يحمله معه من جملة ما يحمل. فالنفس هي الآخر، الأهلي الجوّاني. وهي المتصلة بالجسد دون واسطة، لكنها منفصلة عنه كذلك بما تمتلكه من الوعي والإرادة والقدرة على محاكمة الأمور بحسب أنظمة المعارف والقيم. فهي ليست ذاكرة الفرد أو الجسد وحيداً، بل هي أيضاً ذاكرة الآخر المختلف، ما يتعدى الجسد وحدوده المادية. وهي ليست ذاكرة للحفظ فحسب، ولا مستودعاً ساكناً، بل قادرة على تنفيذ لعبة القطب المضاد لأهواء الجسد ورغباته الجامحة.

غير أن الانهمام الذاتي لا يلعب دور سائق العربة الذي يكبح من جموح الفرس الأسود لينسّق جَزيَةُ مع الفرس الأبيض المتّزن، كما تريدنا أن نفهم نظرية قيادة النفس الأفلاطونية المبنية على الإعتراف بالدوافع المتناقضة، لكنها المؤمنة كذلك بإمكانية فرض الاعتدال والتوازن فيما بينها. فالفيلسوف لا ينكر الشهوات؛ بل يتقبل منها حدودها الضرورية، إن لم يستطع أن يستغني عن بعضها نهائياً. والمدرسة السقراطية لم تضع حداً للديونزوسية، بل حاولت ضبطها بإخضاعها لنظام تراتبي مشتق من هيئة الجسد عينها. حيثما البطن وأسفله (مركز الشهوات الغذائية والجنسية) انما يقع تحت القلب، مركز العواطف النبيلة وأفضلها الشجاعة؛ وهو بدوره يقع تحت الرأس، مركز العقل، وفضيلتُه الحكمة. والعقل هو الذي يقود عربة الجسد، بالمشاعر النبيلة، التي بدورها تنظم الشهوات، كيما تحقق فضيلتها في الاعتدال.

وبالطبع فإن الرأس هو أعلى المراتب الجسدية الثلاث. وانقياد الأدنى للأعلى هو الذي يتيح كذلك أن يعلو كلُّ الجسد بمراتبه تلك. فالعقل وما فوقه من السماء أو العلو اللامتناهي يسمح بتصور امكان تحرر النفس التي تحتوي العقل، أو تلازمه، من كامل الجسد. هناك خطوة واحدة بين شكل من انضباطية الجسد لأنبل أو أعلى ما فيه، وشكل آخر يتجاوز الجسد وعالمه الأرضي كلية، ويتطلع الى الملأ الأعلى الذي يخترقه الخيال، الى تصور كائن الكمال التام ما فوق الملأ الأعلى نفسه، مقابل العالم السفلي حيثما يسود الكاوس، سديماً فوضوياً خارجاً على التعقل ومستمراً في عمائه.

لكن بالنسبة لكامل التجربة الإغريقية فإن التراتبية الجسدية ونظيرتها الأخلاقية والميتافيزيقية إنما تجري تحت قبة العالم، وليس فوق ما يتجاوزها. والتراتبية تلك مرئية، كما هي الكوسمولوجيا. فالكوسموس أو الكون هو ما يقع على حدود البصر والبصيرة معاً. والتصور التصاعدي لا يضاد ذلك التوازي بين أثينا كوطن للإنسان الحر، وجبل الأولمپ المجاور لها، وهو سكن الآلهة ووطنها. والجسدي لا ينشد الاتساق بين ملكاته الثلاث الا انعكاساً لاتساقية الكون حوله. لكن الاتساقية لا تعطي أو تهب الانسجام، بل تجعله دائماً على مسافة من واقع الكائن الناقص الذي هو الإنسان. لذلك فالجسدي هو مسرح الدرامي. كما لو كان الإنسان يجسم صلة الوصل والفصل بين الكوني والعدمي. فوجوده ذو طابع صراعي في أصله. والفارق بين الديونزوسية والأفلاطونية هو أن الأولى جعلت حقيقة الصراع تقع بين عناصره، ويُمَسْرِحها الجسدُ عضوانياً ومعرفياً بين مادويته ونفسانويته، بينما جعلت الأفلاطونية هدف الصراع هو في تجاوزه؛ فإن عربة الجياد البيض والسود ينبغي أن تصل الى نهاية الدرب وتقف عندها. وينزل منها الحكيم ساكناً هادئاً متنعماً بفضيلة الفضائل كلها: العدالة المنجزة. وليست هي سوى اتساق كل من تراتبية الجسد ما بين ملكاتها المتناضدة، من ناحية، وتراتبية المجتمع بين طبقاته الثلاث كذلك: الإنتاجية (العمال من أحرار وعبيد)، والدفاعية (الجنود من النبلاء وأبنائهم)، والسياسية الحاكمة من الفلاسفة والعلماء. فالهارمونية (الاتساقية) متناظرة ما بين الإنسان الجسد، والمجتمع، والكون اعتباراً من أرض النقص، عالم الطبيعية، الى الأفلاك وطبقاتها المتناضدة. إنه عالم كوني مغلق، لكنه متسق ومتناغم ما بين كائناته وعناصره كلها.

غير أن الدراما تصور الواقع المتعارض وطموحه لاستعادة التوافق. فإن مفهوم القدر يخضع له كل من مصائر البشر والآلهة معاً المتداخلين مع بعضهم والمتشابهين في شهواتهم وأهوائهم ومطامحهم من حيث النوعية والكيفية، وإن اختلفت من حيث الشدة والعنف، لأن الآلهة يتميزون بالدرجات القصوى من مختلف الأحوال الإنسانية نفسها، ما عدا خاصية الموت التي قد ينعم بها الكائن الإنساني وحده، في حين تحرم منها الآلهة، وتشقى دراماياً مع أبديتها المرعبة. والحقيقة فإن ادخال مفهوم التراجيديا الى صميم الفكر الفلسفي انما يعود الفضل فيه الى **نيتشه** اعتماداً على تأويله لتكوينية التجربة الهلينية. فالأيولوينية ترسم خلاصاً للإنسان بإعادة التوافق لذاته بما ينسجم مع الناموس الكوني. وقد عبرت الأفلاطونية عن هذا الخلاص بابتكار فكرة الديالكتيك التصاعدي داخل البناء الذاتي الذي سيناظر تعالياً نحو المثل. في حين أن الديونزوسية تقف عند حدود التعارض وتجعله غاية في ذاته. ولا ترى له تجاوزاً جدلياً، بقدر ما يعاني من تعمق لشرطه التراجيدي كما هو. وقد

يرد **نيتشه** بذلك ليس على الأفلاطونية الاغريقية، بل على العقلانية الهيغلية القريبة منه. إنه يطرح الاختلاف مقابل ذلك الجدل التاريخي الذي يريد اعادة الهوية بين العقلي والواقعي عبر التقدم الجدلي. وهو حين يقول «إن التراجيديا القديمة (الإغريقية) [إذا كان ظهر] أنها ضلت وأفسدت [بتأثير] الاندفاع الديالكتي نحو المعرفة ونحو تفاؤلية العالم، فينبغي أن نستنتج من ذلك أن هناك صراعاً أبدياً بين المفهوم **التراجيدي** والمفهوم النظري للعالم»[22]. فالجدل الأفلاطوني أفسد التراجيديا الديونزوسية في الماضي، كما أن الجدل الهيغلي قد أخضع الحداثة لمنطق الهوية، وأعاق بذلك مولد التراجيديا المعاصرة، وظهور فلسفة الاختلاف متأخرة، مع **نيتشه** نفسه.

الانهمام بالذات لا يجد سعادته خارجاً عن معاناته التراجيدية. فالوصول الى التوافق التام مع الذات رغم استحالته، ينبغي الإقرار أنه يشبه انعدام الذات، أو سكونيتها العقيمة. ذلك أن الصيرورة هي في الكائن عينه قبل أن تقع في العالم حوله. ولذلك فإن تراكم المعارف الأخلاقية والسلوكية والصحية حول طريقة التعامل مع الذات، كان يريد أن يحجب واقع الاختلاف العميق في بنية الكائن. فكان الانهمام الذاتي أقرب الى ممارسة الحوار مع الفن والفكر منه الى المعرفة المقوننة، اذ يجد فيهما استشعاراً أقرب الى دراميته الخاصة. وهنا فإن الانهمام الذاتي عينه قد يغدو جزءاً من التفكر الفلسفي في جوهره، ليس تحت صنف الأخلاق، بل في عمق السؤال الميتافيزيقي نفسه. وهو الأمر الذي تحاشى **فوكو**، مبدعُ المصطلح، الولوجَ الى غاباته مجدداً، كيما لا يعيد إنتاجاً هيدغرياً مماثلاً. لكنه ترك هذه المهمة الى زميله (**دولوز**) كيما يقوم بأشمل مَسْرحَةٍ للاختلاف عبر أعلى انهمامات الذات، في نتاج الفكر والأدب والفن. فالاختلافي يحل مكان مصطلح التراجيدي، لكنه يحفظ له جوهره التمعيني، بعد أن يجرده قليلاً من طابع التهويل شبه الأخلاقي، أو التشميلي. فلا يطغى الجانب النظري، والتنظيري على التراجيدي. وبالتالي يغدو الانهماميّ تنويعاً ذاتياً على التراجيدي نفسه، بما يقدم الثاني الى الأول من مادة التجربة المباشرة، والمعاناة الفردية، التي يشتركان معاً في تشكيل خطابها اليومي وإعلانها عن نفسها. فالانهمامي ينقل مركزية الفعل من التاريخ كمفهوم تشميلي لكل المفاهيم، الى الذرة الصدفوية الأولى التي هي الفرد. ترتفع تلك القدرية الأفلاطونية، وما بعدها تلك الحتمية التاريخية على طريقة **هيغل**، عن كاهل الكائن الذي لا رصيد له في الواقع إلا الفرد وتجربةُ انهمامه بذاته والعالم في لحظة واحدة. فالتراجيدي لا يُقْفَزُ فوقه الا ليلقى تراجيدياً آخر. وبالتالي لا يمكن مَذْهَبَةُ الفرد كما لا يمكن كذلك الغاء التاريخ بتحديد غائيات قبلية له. ويضيع الكائن كلما تم تجاوز مفرداته التفصيلية، وهم الأفراد الذين لا يتشابهون الا في تغيرهم الدائم.

وبَعْدُ فإن الانهمام لا يسبق موضوعه، كما الشاعر تكتبه قصيدته، والرسام تلوّنُه لوحتُه. كذلك فإن حل الانهمام كاشكالية ذاتية لا يكون بتجاوزه الى سكون اللامبالاة، لكنه في إعادة تأزيم المأزق ولو تحت تسميات أخرى. فما يدفع الفنان المبدع الى معاناة اليأس بعد انقضاء الفرح بإنجاز ما، هو مواجهة العدمية من جديد. والمرء كذلك بدون انهماميّ ذاته، فإنه متروك للاستنساخ، أو لأن يصبح صدفة لسواه. لكن مثل هذه الحالة هي السائدة، والاستثناء هو رهان الانهمام. ولا يصير المرء **انهماميّ ذاتِه** الا بتمزيق هويته كل لحظة، وفي البحث عن أصل الهوية في كل ما يفاجئها، ويغايرها. كأن الانهمام هو نقيض مبدأ الحفاظ على البقاء. إذ ينبغي فهم البقاء بمغادرته دائماً، بالمجازفة به، فهو البقاء الأقرب الى الطبيعة الكاوسية، وليس الى الطبيعة العلموية. إذ أن الانهمامي ليس باحثاً عن المعرفة ليفرح باكتشافها فحسب، بل ليجعل منها حقيقته البسيطة، حتى لو كانت تفصيلاً عابراً، وخطاباً صدفوياً. ليس مضطراً لتعليل أفعاله وآرائه، بل يدعها لتلقى تأويلاتها غير المتوقعة، من لَدُن الآخرين، المنشغلين كذلك بلغزية ذواتهم الفارغة. فالحقيقة الانهمامية، كالعمل الفني، آمرة وليست مبرهنة ولا برهانية. والمرء يتقبل ذاته أو يرفضها، أو يشرع في صنعها أو تدميرها، لأنه لا يعرف لها قانوناً وحيداً. كحال الفنان الذي هو ارستقراطي المزاج والعطاء. ليس له إلا نتاجُه برهانَ استثنائيتِه من المعهود والشائع. مع الفارق وهو أن النتاج الانهمامي ليس معروضاً إلا أمام منتجه، صاحبه فقط، بالرغم من سلوكياته المنعكسة نحو الخارج والغير. وما هو ذلك النتاج إن لم يكن يؤلف ثمة جمالية أخرى يتذوقها صاحبها أولاً. كما لو أن هناك ذائقة أخرى توصف بالانهمامية، وتتقارب مع الذائقة الجمالية (الاستطيقية)، في كونها ثمرة خاصة للحساسية. لكنها ليست تلك الحساسية المنفصلة عن المفهوم المرتبط بالحكم، كما عند العقل المحض الكانطي. انها بالأحرى قد تدفع الى انشاء **النقد الرابع** بعد المحض، والعملي، ونقد الحكم. ولعلنا نتمكن من اعتبار **(الكينونة والزمان)** محاولة أولى لرسم مدخل نحو النقد ذاتيّ الانهمام الذي شرعه **هيدغر**. ووضع له الكينونة معياراً لكينونتها، من خلال مصطلح: **الأصالة** [شرط تجريدها من ذاكرتها الاستعمالية في السرد العربي الشائع]. وهي: L'authenticité. ذلك أن الأصالة هنا هي الفوز بالذات دون **ذاتوية**. والأصلُ هنا هو ما يؤسسه الكائن باعتباره هو ذاته.

ان نقد الانهمام الذاتي هو كتاب نقد العقل الرابع الذي لم يؤلفه **كانط**، ولم يكتبه بعده أحد، وإن كان خط التطور من الحداثة الكلاسيكية الى الحداثة البعدية قد عين الاتجاه، وراكم المواد التفكيرية المطلوبة من أجل تحقيق خصوصية هذا النقد الرابع. وقد قلنا أن المؤلّف الرئيسي **لهيدغر** ربما يشكل مدخلاً، ويغدو بمثابة

فَنٌّ مؤسِّسٍ لهذا النقد، وان لم يحمل عنوانه الحرفي. وهو افتتحه ولم يغلقه. وما زال البناء عليه مشرَّعاً أمام الجميع.

من التَشْظية إلى (فن) الانهمام

إن استرداد مفهوم الكينونة مع **هيدغر**، بعد غياب طويل قد يعادل تاريخ الفلسفة الغربية بتمامه تقريباً؛ واستعادته على الطريقة الإغريقية مع اختلاف جذري في التمعين والمقاربة، يؤكد من جديد أن سؤاله للكينونة ليس هو في صميمه إلا سؤال الانهمام الذاتي عينه. وأنه لم يعد ثمة معنى لأي طرح كينوني إن لم يكن محملاً بمعاناة تخص الذات أولاً. فالمعرفة البرهانية اتحدت مع العلم. ولم يتبق إلا تلك المعرفة الأخرى المتحدة بالكائن عينه، والتي لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال العميق والأعمق من استشعار الكائن بدنُوٍّ من كينونةٍ منسحبةٍ دائماً: لا يحيط بها لكنها تسكنه. ولا يلتقط لها ثمة إشارات إلا من إشارته لذاته، عنه وبه. انها جسديته الجوانية التي تسعى إلى تجسيده في جوانية العالم. وهو يعلّق عليها رهانه شبه المستحيل في الفوز بذات تفرض عليه انفلاتها الدائم، ويستفزه مجهولها عبر حضور متسلط لا ينفك عن استفزازه وتحديه. وهو مجهول يتمتع براهنية استثنائية لا تعني أحداً سواه. وتلك هي أخصّ حالات الفردية وأعمقها درامية.. لأنها تريد أن تصل بين فرادة خصوصيتها ومشروعيتها الكينونية. إنه ذاتي الانهمام حسب نموذج يتعدى الأخلاق والإتيكا معاً. لا ينطبق إلا على مبدعه الأساسي، وانطباقاً صدفوياً كذلك. تلك هي الفرادة الفريدة التي تحاول سكنى العالم شعرياً. وفي ذلك الوقت الذي تنحطم فيه نمذجات البطوليات المهزومة سلفاً بمصائرها المغدورة بأيدي أصحابها أنفسهم قبل الآخرين، قد لا يتبقى إلى ذلك اللحاق السري بمجهول الذات، على أنه يشكل وحده أخص ما يخص الذات. فهو المجهول الأقرب إلى السرية؛ وما يكاد يميز الفرد في النهاية، هو سرّه. وقد اعتبر التحليلنفسي أن السرية ليست سوى ذلك الحيز الذي يمتنع على **الآخر** أن يشارك فيه صاحبه أدنى مشاركة أو أقلها.

ومنذ أن أقام **ماكس شلر** ما يشبه مذهباً فلسفياً متكاملاً على أطروحة (التعاطف) التي سبقت نظرية (التواصل) ومؤسسها المعاصر **هابرماز**، فإن الانهمام الذاتي حاول أن يجد سياقه المفهمي تارة تحت ظل الاستبطان الأقرب إلى علم النفس الذهني ـ كما كانت بداياته خلال القرن التاسع عشر ـ، أو أنه ينضوي كذلك تحت نوع من لقاء الأخلاق بالاجتماع بالسياسة كما قَاربته تواصلية **هابرماز**، فإنه قد يرجع إلى **فوكو**، في إعادة تعيينه باسمه، والبحث عنه خلال تاريخ يكاد يخصه وحده. ولم يكن مثل هذا التخصيص ممكناً، لولا استرداد **هيدغر** الكينونة إلى مركز الانهمام

بصيغته التساؤلية، في الوقت الذي كاد التحليلنفسي يتقاسم ساحة المايحدث الفكري مع الأدلجة الماركسوية في الغرب الأوروبي، وذلك خلال الربع الثالث من قرننا الراحل. فكانت سلسلة (تاريخ الجنسانية) في كتبها الثلاثة: ـ الناقص منها كتابها الرابع الواعد به **فوكو** قبل غيابه المفاجئ في أوج عطائه مع مطلع الثمانينات ـ كانت أشبه بتصفية تلك المسرحة الفكرية الأيديولوجية الغنية والفريدة. إنها التصفية الداعية إلى ملاقاة أصل الإشكال التمعيني كله، وهي الذات. لكن هذه المرة ليست الذات كبديل من المطلق الإلّهي الذي انقضى أوانه، والتعويض عنه بألهنة الإنسان، الذي ليس له إلا حامل واحد مُشخَّص: الذات. لكنها تلك الذات المُشَظَّاة. بما يعني أن المعطى الأول في مقاربتها إنما هو واقعُ التشظية وفوريتُها المباشرة. ولو لم تَحُزْ هذه التشظيةُ على آمريتها الخاصة من فوق ومن بعد كلّ ذاتوية أخلاقية، من نوع الثنائية العنيدة وقطبيتها التحكمية: ألهنة الإنسان/ أنسنة الإلّه، خلال قرون الحداثة وحلم السيطرة الواحدية على العالم، فإنه لم يكن مقبولاً أن يغدو تدميرُ الذاتوية المضخمة أهمَّ حدثٍ لانبثاق الحداثة البعدية. لم يكن منتظراً أن يغدو تفتيت الذاتوية هو الشغل الشاغل لفكر العصر المعاصر، منذ أواخر القرن الماضي إلى الأواخر الراهنة للقرن الحالي. فقد جسد القرن العشرون أهوال الذاتويات المطلقة التي حملتها العنصريات القوموية والأدلجات الطبقوية. وكانت كل منها تبشر العالم وتُقْسِرُه على الانقياد لها احتكارياً فيما تُشَرْعِنُه وتُحَرِّمُهُ. فالإصغاء إلى حديث (ذاتٍ ضعيفةٍ) منخفض ومتقطع، لم يحن أوانه بعد أن استنفذت الحضارة تجاربها المهوّلة مع الصنميات الذاتوية، سواءً المفارقة أو المحايثة. ومع ذلك فليس ثمة من يمكنه أن يطلق حكماً على أن التصفية قد بلغت أهدافها. فالحنينيات إلى أسطرة الفردانية حسب الأسطرات الإغريقية، قد لا تكون تمهيداً تاريخانياً لولادة ذاتية حسب إشارات الانهمام الذاتي، وليس توصيفاته فحسب؛ هل جاءت ـ هذه الحنينات ـ بعد فوات الأوان متأخرة عن لحظتها التاريخية الإغريقية ألفيتين ونيّفاً فقط من السنوات، أم أنها ليست ذاكرة متأسية بآمالها المغدورة، ولكنها ذاكرة تخص صناعة مستقبل يمكن للإنسان أن يعاود بُشراه لنفسه؛ أنه قد يسكن العالَم شعرياً يوماً، كما حلم **هولدرلن**، وفَلْسف الحلم العظيم **هيدغر**، بعد أن أبلاه الإنسان سَكَناً ذاتيَّ التصحير، عقيماً.

لا بد من فهم جديد للذات ينطلق أصلاً من الاعتراف ليس بعظمتها أو اطلاقيتها، ولكن بما تنطوي عليه أصلاً من المحدودية، والبعثرة، والرخاصة. والعجز عن مقاومة العالم. فإن حديث الذات للذات غالباً هو حديث الضعف واللاجدوى. وقد اعترفت الفلسفة قبل سواها بالنقص كأصل لوجود الإنسان. ثم أن الفلسفة اكتشفت أيضاً، ذلك البركان الهائل من العزم على الفعل، من الرغبة، من

إثبات الذات، في هذا الفرد الهالك نفسه. فإن ما يدفعني إلى الحياة هو انتقاصي من الحياة. ذلك هو اكتشاف تيار الحيوية منذ البداية، وصولاً إلى اعتبار المعطى الحيوي هو نفسه نوع من الانسراع لا يلوي على شيء. فالذات حركية ساكنة أو نائمة تحت سطوحها؛ لكنها متواثبة من الحسّ والفعل والتفكير. وما يتبقى لي من ذاتي هو إدراكي غير الحاسم لنوع من الاقتدار الحبيس في أوعية من بطء الزمكان نفسه الذي اندرج في سياقه، ويحيط بي من كل جانب. وتلك هي أهمية اكتشاف الجسديّ فلسفياً، لأنه وحده المتحرك بأعضائه ووظائفه الفيزيولوجية، ويعرضني دائماً من خلال حركاته وتبدّياته المتلاحقة والمتغيرة. فإنني أزرع العالم حركة في كل اتجاه. ومع ذلك ليس لي إلا حدود جسدي الصغير، كمساحة تظل ملكي الخاص، بينما تنتمي هي إلى مساحة العالم كلها. وكما يقول **باسكال**، فقد يحتويني العالم ويستوعبني كنقطة في بحره، لكنني وحدي أفكّر ذلك وأفهمه. وهنا يمكن لهذا الجدل العقيم بين الذاتوية والموضوعية أن يتلاشى عبثه العقيم.

ذلك أن بين القطبين: الفرد والعالم، نَمَتْ مفرداتٌ مشتقة من قاعدة الشخصاني التي نَحَتْ منحَى أولوية الباطن على الخارج، وأسست أقانيم الفرداني والاستثنائي، والوحداني، وكأنها تنويعات اجتماعوية على ثنائية المنفتح والمنغلق؛ فمرةً ينشدّ (الشخص) إلى أقصى زاوية داخل معتزل جسده، وتارة يُقذفُ به ذرةً معدومة الهوية في بحران المجموع الغفْل. فالشخص هو لا أحدٌ؛ لكنه هو عين نفسه في آن معاً. وهذا التأرجح أو التُواس بين ما أعرفه عن نفسي ـ وهو لي وحدي، وما يعرفه الناس عني، وهو لي ولهم ـ قد يشكل المسافة المعنوية بين الشخص والشخصية. الأول مرادف للأنا، والثانية هي وجه الأنا بالنسبة للآخرين. وقد تغطى الشخصية على الشخص إلى درجة أن الفرد يتنازل إرادة أو قسراً، أو بحكم العادة عن شخصه، ليلتحق بشخصيته المتداولَة عنه، يغدو تابعاً لتضاريسها الاجتماعية. حتى جسدُه، تُعاد صياغةُ مفهومه، وتُرسم هيئتُه المقبول منها والمرفوض، من قبل نمذجية الشخصية الملصقة به من قبل الجماعة.

إن الانهمام الذاتي يهدف إلى معاكسة هذا الجدل: أن يعيد اكتشاف الشخص الغُفْل من تحت قوالبه. أن يعيد نبش هويته كإنسان من تحت كل تلك الأغلفة الاصطلاحية المتراكمة فوق أديمه. وتبدأ تلك العملية الشاقة، بانتشال الجسد من قالب الشخصية المُلْصَقة بلحمه وجلده. فالإنسان ليس هو الشخص، ولا الفرد، ولا الشخصية. لكنه هو نفسه التي لم يرثها عن أي مصطلح. ذلك أن المصطلح قد يأخذ من الذات بعضها ويهمل بعضها الآخر، يبرز خاصية أو خاصيات ويتنكر لأخرى. ولا يبلغ المرء حد الانهمام الذاتي إلا عندما يشرع في وعي مبعثر بما لم ينهمّ به بَعْدُ، بما فيه الكفاية. ولذلك لا يُفهم الانهمامُ حالةً تأملية، بل انخراطاً

عفوياً ومقصوداً في الفعل. فالذات المبعثرة حركية وفورية، ولا يمكن التقاطُها إلا حركياً. وما تلتقطه الذات عن عَيْنِ نفسها لن يكون إلا اختلافياً في كل مرة. فهي في مطاردة ومتابعة مستمرة لوحدة لن تفوز بها، ما دامت لن تتمَّ أبداً. ومع ذلك لا يكفّ الانهمام عن الجري وراء نقطة ارتكاز في كلمة، في حركة، في إشارة. لا يمكن أن يُرْكَنَ إلى نظام قبلي في الحس وضبطه وانضباطه؛ في مذهب ما للارتجاع أو الاستناد. لذلك تصادف وجودُ فكرٍ ما للانهمام، في هوامش الأخلاقيات والإتيكيات، وليس في متونها الأصلية. فهو ليس من صنف المسكوت عنه، بل من صنف المبحوث عنه. لكن دون جدوى. إذ أن أخص ما يميز الذات هو انهمامها، لأنه يعبر عن طريقة تعاملها مع عين ذاتها. فالتعرف الوحيد المقبول في ثقافة الانهمام، لأقنوم الهوية، هو ما تعنيه طريقة التعامل مع الذات. وهذه الطريقة هي الكفيلة وحدها بتشكيل خطابات حول الخصوصية التي لا سرَّ فيها، إلا أنها بدون سرٍّ أصلاً. أو أنها مجرد إشارة إلى ما يشبه السر.

لا يمكن الكلام عن استراتيجية تُلصق بالانهمام أو يُلصقها هو بنفسه. ذلك لأنه مُحْبِطُ الاستراتيجيات الوافدة على الذات. كلُّ مسعاه هو أن يبقى **الراهن** في أزمنة التتابع والمغايَرة، في أمكنة التنقل والمغادرة. والراهن يخرج عن جدلية الثابت والمتحول العامية، لأنه الموجود اللاموجود في كل منهما معاً؛ والمستثمر لإنتاجاتهما دونما أدنى خضوع لأي من خطابيهما. وليس ذلك لقوةٍ استثنائية يخترعها الانهمام لذاته، ولكن لِسَقم من لَغْوِ الهدف والاستهداف. فالإرادوية وسياستها متروكتان للأخلاقويات والسلوكيات الانضباطية؛ ولم يتصاعد الاهتمام بـ **(الانهمام)** إلا على أنقاض مذاهب الخير والشر، و**مذاهب اختراقهما** كذلك، في آن واحد. وقد يلْقَى الانهمام بعض مكان له في نوع من الأنطولوجيا الانتقالية التي تدرك تماماً ما عليها أن تتجاوزه، دون أن تكون كذلك تماماً بالنسبة إلى ما تتوجه نحوه. فالمسألة لم تعد في ألهنة الإنسان، أو أنسنة الإلّه، ولكن في اكتشاف المقْعَد الثالث خارج تلكما الحَلَبَتين معاً[23]. وقد شغلت الثقافوة ـ من الفلسفة نفسها وعلوم الإنسان والفكر، ما فيه الكفاية ويزيد عنها، في تسريد شؤون كل من الحَلَبَتين تشخصياً وتفنيداً للآخر، أو تبريراً للنقيض؛ وكذلك تجسّد التسريدُ في حدثيات التاريخ وأهوالها؛ فلم يبق إلا الخلاص من المسرحية، وأضداها، ومنهما معاً، والانتهاء من استعادة عروض فقدت مسرحها وكاتبها وممثليها وجماهيريها.

فلقد كان التفكير محصوراً طويلاً تحت ظل الإلّه الجبار الموجود كل الوجود لوحده؛ ثم صار التفكير، في غياب الإلّه، فالتاً باحثاً عن بدائله، عبر أقانيم إرادوية من الحتميات الإطلاقية، المنسوبة إلى التاريخ تارة، وإلى المجتمع تارة ثانية، وإلى النفس ثالثة (**هيغل، ماركس، فرويد**)، ثم إلى **الاختلاف** عن كل هذه الأسطرات

(**هيدغر، دلوز وفوكو**). فتمَّ إشباعُ حقبة كاملة في البحث عن الآخر. وعاد الانهمام مجدداً وأخيراً، إلى حالة: ذاتيّ الانهمام، أي ذلك الاهتمام الذي لم يعد يجد موضوعاً له إلا نفسه، إلا التفكير في **عادِيَّته المثيرة**. والمثيرة مع ذلك، لأنها غير متوقعة، ولا مناصَ منها. لن يكون هذا الانهمام العادي والفذّ معاً، تفكيراً في حضور أو غياب مركز، كالذات أو الآخر؛ ولكن في غيابهما معاً؛ فهو المعوّل على نفسه، مؤسِّساً نفسه كأنه **الغياب الثالث** الذي يتجاوز ثنائية الغياب أو الحضور للواحد أو الآخر.

هذا التجاوز الثالث هو الأصعب؛ إذ أنه لا يزال يكافح كيما يطرد من ساحته، أشباحَ التمثيليات المستعادة من حين إلى آخر، عن الأسطرات السابقة التي تتشبث سواء بالذات أو بالآخر كمجتمع، لتدعم مرجعيات مفارقة لهما معاً، ومتضادة ما بينهما. كاللاهوت التيولوجي أو الناسوت المؤدلج. فقد كان الفرد لا يقتنع بنفسه ولا يقنع بها. ولا بد له من مرجع خارجه ويتجاوزه، وقد يبرره ويمنحه بعض أمانه المفقود. فالانقسام بين المثالية والوضعية، لم يفارق مختلف السرديات الفلسفية والاجتماعية. وقد يجد من يتناوله من جديد، ويحلل أعراضه، بأصولها النظرية وأقنعتها الفكروية والعلموية الحديثة والمعاصرة، وحتى في نهايات الألف الثانية، وهو **بيير بورديو**، الذي لا يزال يتمسك بمفهوم الطرح العلمي بالنسبة لمقاربة الإنسان، كحل لإشكالية الثنائيات العقيمة تلك؛ من خلال كتابه الأهم في إنتاجه كله، وهو: **تأملات پاسكالية**[24]. فكل ما عدا هذا الطرح العلمي، في رأيه إنما يجدد المقاربات المدرسية (السكولائية) للفرون الوسطى وامتداداتها العصرية.

وقد يصحّ مثل هذا التحليل ما دام الموقع الأصلي **لبورديو** نفسه لا يزال يتخبط على حوافي هذه السكولائية المتمادية عصرياً عينها، وحسب مفهومه لها. وقد لا يتنبه مفكر اجتماعي من حجم **بورديو**، إلى القول إن الفَرْدَوِيّة هي نتاج اجتماعي. فالجماعة هي التي تصوغ نمذجات ثابتة يسعَى الفرد إلى تلبُسها عن إرداة، أو بدونها. لا بد من الخارج حتى يتمكن الداخلُ من تحديد رؤيته وتقييمه لداخله وخارجه معاً. لكن الخارج هو كذلك من إسقاطات الذات. إذ لا بد للفرد من أن يستمع إلى صوته الخاص وهو يصغي إلى أصوات الآخرين والعالم من حوله. فالجسد المعزول ليس عضوانية بيولوجية، ووظائفية فيزيولوجية فحسب، بل هو كذلك إحساس بالاغتراب داخل الجماعة. هناك المكان المادي نفسه وليس فقط المكان الاجتماعي الذي يترك مسافات معينة من الأفراد. ونظرية **ستراوسون** P.F. Strwson حول (التمايز) تعطي لتوزع الناس حسب الأحياء الراقية أو الفقيرة، وإشغال المكاتب، والعناوين البارزة أو الضائعة، أي كل ما هو مادي في الأرض والتوزيع السكني والوظيفي، والتبعية لرموز الأمكنة والمقامات والوظائف، تعطيها

حدوداً وتمييزات تؤسس (شخصية) الفرد، وتنسج خصوصيته[25]. كما لو أن الأفراد يحملون تبريراتهم حسب مواقعيتهم المكانية أولاً، وليس حسب أدوارهم الاجتماعية. على كل حال فإن نظرية التمايز المواقعي أو الدور الاجتماعي، تحاول أن تقدم مبدئية الأولوية الأنطولوجية ـ إن صح التعبير ـ إلى الوسط المكاني الاجتماعي. وقد يصح مثل هذا التحديد إن اكتفى بالتوصيف وليس بالتمعين الوجودي. فما يقصده الانهمام الذاتي هو نوع آخر من المسافة المفهومية، إن شئنا، بين الذات، وما تتعامل معه، من بقية التعيينات الاجتماعية كالفرد والشخص والشخصية، وحتى الهوية والدور والموقع الخ... مثل هذه المفردات ليست مرجعيات إلا بالقدر الذي يُبْرز اختلافَها. فالتمييز الموضوعي ينبني على التمايز الذاتوي ويحيل إليه. ومع ذلك فإن مثل هذه التعارضية المتداخلة إنما تمسرح دلالاتها وأوصافها، بما يشفُّ عن بعض نشاطية الانهمام الذاتي. وما دام كلُّ فردٍ يحمل خارطة هيئآته وسلوكاته معه، فإنه لا ينجو من أعباء (الشخصية) المُلْتَصِقة به. ومع ذلك قد لا يفارقه شعورٌ، أنه هو شيء، وشخصيتُه تلك شيء آخر. فالذات هي مسافية الاختلاف دائماً حتى عن كل ما هو الأقرب إليها، إلى درجة الالتصاق. فما أن يُقال عن شخص إنه هو كذا، حتى يحسّ فوراً أنه ليس كذلك تماماً، مهما تلبَّسه ذلك التعيين.

هذا هو حِسُّ المغايرة الذي ينعم به فضاءُ، يخصّ الانهمامَ الذاتي، ويميزه عن علوم النفس والاجتماع والأخلاق والتربية. فقد تكون له حصة في كل منها. لكن حصته لنفسه تخصه وحده. وهي التي تنبّه التمعين الفلسفي كذلك، وتثير استطلاعه بصمت.

إن ما يحدد علاقتي بذاتي ليست حصائل تلك العلوم المعرفية الغنية، التي لا يمكن اهمالُها ولا التقليل من شأن أفاعيلها على المتابع لأبحاثها والمنتفع بتنويراتها؛ لكن ثمة مَلَكَةٌ أخرى، قد توصف بالوجودية؛ وتشكل ما يشبه ذائقة الإبداع الفني؛ وتتعلق فقط بالمُبْدَع الوجودي، الذي يتعدى الحقل المعرفي، كما الحقل الفني. لأنه يريد الجَسْرَ على علاقة الفصل والوصل بين حدي الحياة والوجود، من جديد. ودائماً من جديد. لذلك يصير الانهمام بالذات يستحق **ذائقة** مغايرة تخصُّه وحده. وينتظر (نقداً للعقل) رابعاً، حدست به كل كتب النقود الثلاثة الكانطية، وكان المبررَ الأعمق المتنامي والمحاور لكل مفهماتها. والتقت شتاتاً منه كل فلسفات الحداثة الكلاسيكية، والمصحَّحة بعدياً؛ لكنها لم تخصّه بكتابه المنتظر بعد. حتى **فوكو** الذي أشاد صرحاً شامخاً لـ **نقد النقد**، ورسم أركيولوجيا حقيقية لاستراتيجية الانهمام بالذات، فقد توقف تأليفه، وعمره معاً، قبل أن يستكمل كتابه الرابع من (إرادة المعرفة). ويُبْلِغُنا معه مقامَ ذائقة الكينونة بطريقةِ ذاتيِّ الانهمامِ؛ وفي الواقع

يصعب على النظر الفلسفي الاعتراف بمَلَكَة عقلانية تسمى بذائقة، يكون موضوعها الذات عينها، وليس حالة من حالاتها؛ وكان أقرب إلى التناول في هذا السياق حديث الوجود الإنيّ، كما هو متعارف عليه في تاريخ المصطلح الأنطولوجي. لكن (الذاتوية) شغلت الحيّز الأهم والأخطر منذ أن انتزعت العقلانية الحديثة أقنوم الذات من المسيحية، وأعطته تشخيصاً محايثاً وكونياً في آن واحد. حتى احتاج الأمر إلى قيام فلسفات الاختلاف المعروفة من أجل تهديم الصروح الإطلاقية التي بنتها مذاهب الذاتوية الكليانية. ولا يزال الصراع ضد استنساخات هذه الذاتوية المعاصرة، يكتشف ساحات متجددة لتأويلاتها الفكروية التجريدية، وتطبيقاتها الأخلاقوية والسياسية المباشرة. فلا ننسَ أحدث استنساخ لها وأشده وطأة على الفكر، وهولاً على العالم؛ ونعني به العولمة التي هي قصووية النموذج الذاتوي المعمّم على الخصوصيات الثقافية كلها تحت ضغط الأمركة؛ كما لو كانت ـ هذه الأمركة ـ المصيرَ الواحدي المفروض كنهاية لتاريخ الإنسان على كوكب الأرض. وهي نهاية تخترع وهم اتحاد العقل بالواقع؛ في حين أنه ليس من زمن كعصرنا يشهد أكبر تعسف في تمويه تضادات هائلة بينهما. لكن مصلحة المركزة الجديدة، تختزل كلاً من العقل إلى التقنية، والواقع إلى سيطرة المالك الاحتكاري على التقنية. ولا تبقى للذات إلا التماثل مع قاهرها.

لقد تأخر الاعتراف **بذائقة مستقلة للذات**، وانهمامها بنفسها، ما دامت **الذاتوية** ـ بالحرف الكبير ـ تسيطر على الفكر والتاريخ معاً. فالفارق بين الكلي والكلياني لم يكن من السهل الوعي به لا على مستوى التجريد، ولا على مستوى العمل والممارسة. والذات هي أقرب ما تكون للاندفاع مع سلطة التوسيع والتعميم. فإن التمييز بين حسّ الاقتدار، وبين القدرة على التسلّط، بين أن يكون المرء حراً في ذاته، وألا يكون حراً إلا في سلب حريات الآخرين، لا يتوقف حسم الموضوع على الأوامر المعيارية التي احتكرتها الأديان ثم الأخلاق الوضعية والأيديولوجيات السياسية. ذلك أن التاريخ احتاج إلى كل أهواله المعروفة والمجهولة، من أجل أن يفسح مكاناً ضيقاً لفهم مختلف يتعامل مع **الاقتدار**، في مسافة عقلانية واضحة بينه وبين الممارسة السلطوية. فالنظرية المعيارية لا تستطيع أن تقيّم الاقتدار في قوته الذاتية، ولكن في أثر هذه القوة خارجه. ومن هنا فلا يستطيع الانهمام الذاتي أن يشكل حكماً، ولا أن يكون موضوعاً لحُكْم. فما يعنيه الفرد بالنسبة لذاته يسبق النطق، وبالتالي الحكم. ولعل مثل هذا الوضع الأنطولوجي هو الذي دفع إلى اختراع مبدأ الثبات في هوية سابقة على أفعالها، كمبدأ متعال في ذاته. غير أن ما يعنيه الفرد بالنسبة لنفسه ليس جوهراً قائماً في عمق الشخصية. لكنه قد يكون أمراً جوهرياً دون أن يقع الإمعان في ذات النفس، كأنه جوهرٌ أو حقيقةٌ مستقرة. وقد

أعار المجدِّدون، في الأخلاقية ما بعد الحداثية، انتباهاً إلى مفهوم استقلال الفرد، باعتباره أحدث تعامل مع هوية لم تعد مبدأ متعالياً. فالاستقلالية غدت أحدث تعريف للفردية المتصالحة مع نفسها من جهة ومع الخارج، بطريقة الاعتراف المتبادل. وهو وضع فكري مدني متقدم يسمح بإنتاج **أفراد عاديين ومتمايزين** في وقت واحد، **وغير تمييزيين** كذلك. ما يعنيه الإنسان بالنسبة لذاته هو ما يتبقى بعد كل تعريف هُوَويّ أو توصيفي، أو تحديدٍ اجتماعوي أو قانوني. فهو تلك الناحية من الذات التي قد تؤسس الفرد مستقلاً وليس انعزالياً، أحداً وليس أوحدَ. وهي الناحية التي قد يتذوقها الفرد وحده، درامياً أو شعرياً، انهمامياً أو اعتيادياً لامبالياً. **لكنها تظل حِصَّته غير القابلة للمشاركة من قبل أحد.** ذلك هو امتيازُها وضعفها في آن. ومع ذلك فهو امتيازٌ يتمنى الفرد مشاركة الآخر في تقديره والتحسس به، دون التملك منه تماماً، دون أن يمكِّن هذا الآخرَ من استعارته إرادياً، أو مصادرتهِ قسرياً؛ إلا تلك الأحوال الخواصّ، من التعاطف والصداقة والحب، فإنها تقدم أساليب أخروية، من التشارك في هذا الخاص، المتمنِّع عن البذل إن لم يلْقَ بذلاً مقابلاً لدى الشريك الآخر. فما يمنعه الفرد عادة عن الآخر يتمنّى أن يتلقاه منه؛ إلا في الحب حيثما يبدو أقصى البذل بأخصِّ الممتنع على البذل لدى كل من الشريكين تجاه الآخر، نوعاً من الوقود السري الثمين لحياة الحب واستمراريته.

فالإنهمام الذاتي يجعلني أحتفل بنفسي في حال من غياب العالم عني؛ أو هكذا يبدو الأمر للوهلة الأولى. كأنما يضع المرء نفسه على **حِدَةٍ** دائماً؛ وفي حين أن الجسدي يحتل حيزاً فيزيائياً محسوساً ويمكن ترسيمه هندسياً، فإن الإحساس بذات النفس لا مكانَ يتسع له. وبالتالي فإن ثمة حياة فكرية وحُلْمية وعاطفية عارمة أو فقيرة، تخص ذلك الحيز المعنوي المُسَيَّج بالجسد ضد الخارج، لكنه المنفتح على الداخل. وقد يبدو أحياناً انفتاحاً على عُمْق لا قرار له، لأنه ممتلئ بفراغه وصمته فحسب. ذلك هو مبدأ الانفصام بين الذات وأشباحها الداخلية. إذ أن تلك الأشباح الصاعدة من القَعْر الصامت، تريد أن تعوض عن فراغ الهوة. كما أن وجوه الآخرين وأجسادهم، ملْءَ المكان الوسطي، تقدم مرايا من كل جنس، عاكسةً لذاتٍ متعددة الشخصيات والأدوار. لكن الانهمام يريد أن ينتشل الذات من أشباح القَعْر الفارغ في داخلها، ومن انعكاسات المرايا الخارجية من البشر الآخرين، وعيونهم وأجسادهم القائمة هناك.

كما أن العقلَ لا يختصر الفكرَ، والقانونَ لا يخترل الحقَّ، كذلك فإن الفردوية أو الاجتماعوية لا تستوعب الذات. هنا تبرز **الانهمامية** توأماً فكرياً وجودياً لذات النفس، تنقلها من صيغة (الأنا) المتكلم والفاعل، إلى صيغة **عين الذات** التي تعود اختلافيةَ نفسِها بعد كل تلفُّظٍ وفعل. فالذات ليست مبدأ الحدوث، لكنها **حادثة**

المبدأ الذي يَفْجَأُ نفسه؛ ومع ذلك يظل هو عينه، مغايراً لها ومتغيراً بها. بما يعني أن الانهمامية لا تعمل على مطابقة الذات لنفسها سواء عن طريق المعرفة (**سقراط/ أفلاطون**)، ولا عن طريق اللذة السكونية مع (**أبيقور**)، أو الانسجام الإرادوي مع (الرواقيين). هذا البحث الشاق للذات عن ظلها شَحَنَ مفهوم التطابق بطاقة تاريخانية على اختراع (اليقين) وتجسيده في خيار إرادوي وحيد، تحت الاسم الجليل: **الحكمة**. فمن الذات المعرفية، إلى اللَّذية، إلى الذات التقشفية، وصولاً إلى الذاتوية الكليانية الفاتحة، مع الحداثة الكلاسيكية، فإن هماً واحداً وفريداً كان يؤرّق الفكر (والحضارة معه)، وهو بحث الذات عن (الوسيط الخارجاني) الذي يمكنه أن يعيدها إلى حال التطابق مع نفسها. وفي اللغة البسيطة كان ذلك البحث يُسمى بالسعي إلى السعادة. وقد صارت الحكمة الدليل الأقرب الذي يقود هذا السعي، وينقذ الإنسان من الضلال. لكن هذه الحكمة هي التي ضلّت نفسها كذلك.

لم تعد تجرؤ على ادعاء الهداية؛ وقد تحول سؤالها عن الوسيلة إلى بلوغ اليقين، إلى سؤال اليقين عن ذات النفس. ولم يكن مثل هذا التحقيب ممكناً لولا أن الذات استنفذت تَوْقَها إلى التطابق الكامل. اكتشفت بعد عذابات الحضارة كلها، أن طلب التطابق إنما هو الركض وراء اللامتناهي. وهي لم تَجْرِ جَرْيَها الهستيري خلْفَه ذاك، إلا لأنها كانت تصوغ نفسها لانهائيةً، من جنس حكمة التطابق اللامتناهية الساعية وراءها. فالذات عندما أُتيح لها الاعتراف بالجسدي، لا كحامل لها، ولا كقطب مناقض لقطبها، ولكن كواقع مؤسس لنفسه بقدر ما هو مؤسِّس لها، حاولت أن تشتقّ منه أهم ما يميزه وهو أنه كائن الحياة. فهو يولد وينمو ويموت. إنه كائن التناهي بقدر ما هو كائن الوجود. وبدلاً من الانفصال بين الحياة كأقنوم للتناهي، والوجود كأقنوم للاتناهي، ولا عبورَ بينهما إلا من خلال الأقنوم الثالث الذي يحملهما معاً، ويتحملهما وهو الإنسان، فإن هذا الكائن الاستثنائي ـ كما عبر عنه **أرسطو** في مطلع أول مبحث في الميتافيزيقا ـ هو المنوط به أن يحقق إمكان كل من الحياة والوجود كواقع جسدي ذاتي، وأن يُمَسْرِح، من خلال درامية واقعِهِ الملتبس ذاك، دراميةَ العيش في كنف المتناهي، كطريقة في التقاط اللامتناهي وهو منسحب. بما يعني أن ذلك اللامتناهي ليس هو إلا سلسلة من المتناهيات، إلا تكرار المتناهي عينه: إذ أن المتناهي لا يعود هو نفسه أبداً. وإن كان هو تكرار تناهيه. وهو التصور الذي أطلقه أولاً **نيتشه** من خلال العَوْد الأبدي. وأعطى **دلوز** هذا التصور امتداده المنطقي، الحياتي الأنطولوجي معاً، بعد أن نزع عنه تصاديه الأسطوري. وأسّس عليه منطقاً مضاداً، للأورغاتون الأرسطي عبر كتابه الفاصل: **الاختلاف والتكرار**. وقد راح يعرض تشخيصه من خلال مصطلح **السلسلة** بدلاً من المفاهيم الثابتة.

والمهم أن هناك جهداً فلسفياً واعياً يريد أن يتحرر من أسر الأقانيم الثابتة في التعاطي مع حركيات الصيرورة. والذات لم تعد مركزاً في بحر من الصيرورات إن لم تكن صيرورة. لا تنطلق من مركز هُوَويٍّ، بقدر ما هي باحثة عن مركزية صدفوية آنيّة ومتحولة. فهي مسرح صيرورات لا تتناهى. وكلما أمسكت بنمذجة معينة، داهمَها انكسارُ النماذج المتخيلة أو المتوهمة داخلها وعلى أطرافها. فالذات موقع ملتبس دائماً على الحد المتداخل بين فورية الحياة وراهنية الوجود. لكن هذه الثنائية التي تشغل التأمل التجريدي طيلة تاريخ الفلسفة، هي عينها التي تعيد اكتساب وحدتها عن طريق المعاناة الفردية والتجربة التاريخية. فهي ثنائية قد تنتمي إلى جهاز التحليل النظري للمساعدة على إنارة تشابكية المعاناة، وليست دليلاً قاطعاً على استقطاب ثنائي في صلب المعاناة نفسها. والخلط بين جهاز للتحليل والواقع التجريبي، جعل تيار الحداثة البعدية من **نيتشه** إلى **دلوز**، يجْهد في سبيل قلب ذلك الجهاز، وتجاوز عدة التحليل والفهم المسيطرة على المذهبيات الفلسفية، بدون تمييز فيها بين المثالي والواقعي، العقلاني والتجريبي. ذلك أن تغير أداة الفهم قد تغيِّر من الفهم وطبيعة موضوعاته نفسها. وهذا ما يحدث فعلاً مع الموقف الجديد من إشكالية الذات. إذ يتحول النظر من البرهنة على أَحَقيّة قطب دون الآخر، في أي ثنائية، إلى التمعين في طريقة تعامل الفكر معها.

خلال هذا المدخل لم يكن المقصود الاستغراق في تعريفات للذات وما تثيره من إشكاليات برهانية أو أنطولوجية. إذ أن صيغة الانهمام بالذات، تسمح للمفكر أن يضع التعامل مع الذات في مركزية التساؤل بدلاً من أن يقبع في الأطراف أو الهوامش. بدلاً من **(الذات)** الكبيرة كأقنوم تلقاه في بداية كل تسآل، فإن التساؤل يمضي في طريقه أولاً، لينتهي إلى عروضات في التذويت. هنالك صيرورة ← ذاتٍ، لا يمكن التقاطُها إلا عبر (مجاميع) من الخبرات المتباينة، أو عبر (سلاسل) من الأفهومات الضعيفة، غير المؤهلة أصلاً لإنتاج النصوص الحاسمة على طريقة الذاتويات الكليانية التي استبدَّت بالمفهمة والممارسة معاً، فكراً وحضارة معاً. فحتى لا تبدو الذات، أو الذاتوية، لعبة لغوية توضع في خدمة المشاريع التسلطية الكبرى في التاريخ، المعتمدة هي نفسها على لعبة المفاضلة العنصرية بين الأمم والثقافات، وحتى لا يبدو الأفراد مجرد نُسخ بيضاء، تكتب عليها الذاتُ الكلية نصَّها العمومي، فإنّ الانهمام بذاتٍ، بعيدةٍ عن أن تكون صانعةً أو مصنوعةً، بيدها أو بسواها، إنما يحولها من صيغة الفاعل أو المفعول، إلى ← الفعل؛ بعيدة عن أن تكون صانعةً أو مصنوعةً، إلى وضع **اللاتذويت** Désubjectivisation. فإن اللاتذويت كفعل سلبي شكلاً، قد يعطي للفرد الحداثوي قواماً إيجابياً، جديداً حقاً، يُشَرْعِنُ أنطولوجياً للقوام المدني والحقوقي المعادل لمفهوم **استقلالية** الفرد. مع الفارق وهو أن هذه

الاستقلالية ليست منحة يتلقاها الفرد من سواه، بل هي نتاجُ الجهد الفعلي المرئيّ لما يحققه الانهمام الذاتي، كشرعة غير تعميمية، وتبقى من اكتشاف الفرد لطريقة فرديته، أي لطريقة تعامله مع إنسانه. وهذا الجانب المرئيّ من جهد الانهمام لدى (كل) الأفراد، هو موضوع التواصل الحقيقي ما بين ذرات أو (موناندات) المجتمع المدني ـ الذي كان أول من حدس به **ليبينتز**، قبل أن يصير هذا الحدس محور نظرية التواصل عند **هابرماز**. فإن الدعوة إلى تشظي الذات، ليست سوى تحريراً للجماعة من استبداد النمذجيات الكبرى اللاشخصية. بدلاً من فرض ذاتوية أَوْحَدية، محايثةٍ أو مفارقةٍ، فإنه يتاح للجماعة أن يتبارى أفرادها بابتكار ما لا يتناهى من الذاتيات اللّينة، **التعددية والانتقالية**. وقد أصبح يُفضّل إزاحتُها كصنميات، واكتشاف ما وراءها من الفرديات؛ باعتبار أن مولد الفرد هو علامة الحداثة، وهو لم ير النور ولم يتطور تطوره الخاص، إلا بقدر ما ماتت الذات، وتشظّت. لكن الفرد ليس هدية الحداثة الموعودة، بعد تجاوزها لتحقيباتها الفكروية والتاريخانية، إن لم يكن يَجرّ وراءه الذاكرة ملتاعة من نمذجيات الذاتويات المحطّمة والمنسية، والمنبعثة والمستعادة باستمرار عند أول سانحة.

والانهمام بالذات ليس إلاّ آخرَ الفنون، عندما يغدو ذائقةَ الفرد لإنتاجيته من الذات الناعمة، أو الفرحة، أو الحرة، ومقاومةً للذات (الاستهلاكية) التي ستضع حداً لكل هذا التراث الثري من البحث عن معنى الإنسان وإضاعته دائماً. فالذات هي الضحية، كالجسد الذي يحملها، وينطرح منها. وليس تاريخ تمجيدها، ثم تهزيمها سوى تاريخ للتعامل معها. هذا التعامل الذي كان يصوغها ويدمرها ويعيد صياغتها، حسب الغَرَضيات التي تُرْصَدُ من أجلها. وكان المشروعُ الثقافي الغربي حقلَ تجارب لها، متميزاً عن سواه، لأنه كان مشروع الذاتوية المطلقة الفاتحة بلا منازع. واستطاع أن يرفع إلى صهوتها أخطر أحلام السيطرة الإنسانية وأبعدها وهماً وعنفاً. إذ قرن الذاتية بالمعرفة. اخترع تجانساً نفاقياً بين إرادة السيطرة وإرادة المعرفة. وحاول أن يغطيهما معاً تحت قناع إرادة الاقتدار.

هل يمكن أن يقرن هم الذات بهم الحب. وهل يعاد حلم إنساني، بإمكان سكنى العالم شعرياً.

تساؤل نكرره لأننا نحبه فقط.

الهوامش والمراجع:

(1) الدالّ Le Signifiant لغويّ يميل إلى دوالّ لغوية. قلما تنكسر سلسلتها على انبثاقة جسدية ـ مطمورة. تلك هي استحالةُ تحليلٍ نفسي يثير مخيالاً أدبياً أكثر مما يجترح شفاء للنفوس المعذّبة، كما هي أسطورة (لاكان) نفسه المنطفئة بانطفاءة جسده.

(2) G. Deleuze: **La logique du sens,** P.236.

(3) لعل ذلك هو السبب في اعتبار الوثنية تجسيداً يُخِلُّ أو ينتقص من الجوهر الإلّهي الخالي من المادة والمترفع عن الشخصنة.

(4) المقصود هنا هو أن الجسدي رغم ثبات صفاته المادية والعضوية نسبياً، إلا أنه يتناسخ عن نفسه صوراً وملامح كثيرة مختلفة حسب أحوال الفرد الذي يحمله ويتبدّى من خلاله. فكما أن النفسيّ في حال من المتغيرات الدائمة، كذلك الجسدي. والممثل البارع يستطيع أن يلصق بنفسه شخوصاً لا تتناهى، وأجساداً تغدو من (هويات) جسديّته الأصلية. وقد أبدع دلوز في مفهمة السينما عبر الصورة الحركية التي توحد بين الجسدي والتعبيري المتغير:

G. Deleuze: **L'image - Mouvement,** Cinéma I.

(5) يعود إلى ميشيل فوكو اصطلاح الانهمام بالذات كفن بشّر به في كتابه الثالث المدرج مع الكتابين الأول والثاني المدرج تحت العنوان المشترك **تاريخ الجنسانية** وقد جرت ترجمته ضمن الأعمال الكاملة من قبل م.إ.ق

M. Faucault: **L'histoire de la séxualité, la souci de soi III.**

(6) لوي ديمون يعتبر الفردية نتاج الحداثة وهي تزدهر بقدر ما تتضاءل جماعية الكتلة، غير أنه لا يفصل بوضوح بين الأنانية والفردية، كأنها نتاج طبيعي للتفردن.

Louis Dumont: **Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,** Seuil.

(7) يحاول ألان رينو أن ينشئ نظرية استقلالية الفرد على مفهوم للذات متجدد، متحرر من أقنوم الذاتوية كما سعى هيدغر إلى تفكيكه. وينطلق رينو من هيدغر وديمون معاً

Alain Renaut: **L'ère de l'individu,** N.R.F.

(8) قد يرجع الفضل في إبراز حضور الجسدي في النص الفلسفي المعاصر إلى الفينومنولوجيا بصورة عامة، وإلى ميرلوبونتي بشكل خاص في كتابه الكلاسيكي المعروف حول: **فينومنولوجيا الإدراك.**

Merlaeu-Ponti: **Phénoménologie de la perception,** rf, Gallimard.

(9 ـ 10) الحس هو غير الحساسية La sensibilité، لأنها قد تعني في (نقد العقل المحض) الحصيلة الوظيفية للحواس، المتأتية عن الحدوس الحسية المرتبطة بمعطيات الأشياء في العالم الخارجي. لكن الحس في العربية، وهو قريب من لفظه الإغريقي كذلك، قد يشمل حصيلة العقل المحض بوظائفه المعرفية، وتوجهه حسب الأمر الأخلاقي، وتحسسه الجمالي. إنه الوعي بصورة كلية، الرابط بين طرفي العملية المعرفية أي الأنطو ـ الأنطولوجي. ولقد دأب ألان باديو على التلميح إلى نقص الحس من مفهوم العقل عند كانط عامة المشتغل فقط على بناء الأحكام. انظر كتابه الأخير:

Alain Badiou: **Court traité d'ontologie transitoire,** P.152-164, Seuil.

(11) Merlau-Ponti: **Le visible et l'invisible,** P.300-316, Tel - Gallimard.

(12) إن الكلام عن تشظي الذات شغل محوراً رئيسياً في فكر ما بعد الحداثة. لكن بول ريكور سعى إلى الخروج من سلبية هذه الموضوعة كما هي شائعة في أصداء التفكيك، وخاصة عند دريدا، والشروع في تلمح معالم إيجابيتها، وخاصة في واحد من أهم كتبه، وهو:

Paul Ricœur: **Soi-même comme un autre,** Seuil.

(13 ـ 14) تعتبر تأويلية (لاكان) للفرويدية، ومحوريتها حول مسألة اللاشعور، قائمة خاصة على إيجاد الصيغة الحركية التي تستعيد الجسدية المغيّبة أو المريضة، وذلك باكتشاف الدال. وهي اللغة التي عبر دوالّها، إنما تنشر عروضاً لفظية، مليئة بالرموز. فاللغوي لا يناظر الجسدي فحسب ولكنه يعيد فعل التجسيد ترميزياً، بما يجعل خطاب اللاشعور أقرب إلى نوع من التفكر الافتراضي virtuel فحسب.

(15) كان أمل (**هيدغر**) منذ كتابه التاريخي (**كانط ومشكلة الميتافيزيقا**) ألا يختلف مع الثورة النقدية الكبرى التي حققها كانط، بقدر ما يعيد تأويلها ويتجاوزها إلى تأسيس العلاقة مجدداً بين الحياة والوجود أو بين الكائن الفعلي والكينونة. فالنقدية تسمح بفصل الميتافيزيقا التقليدية، وإنشاء أنطولوجيا لا تهمل المتناهي، بل تستمد منه صفاتها الواقعة ـ راجع بحثنا السابق: **الكوني ذلك المجهول**.

(16) G. Deleuz: **La logique du sens,** ibid.

(17) G. Deleuz: **Mille Plateaux,** P.159-1.

(18) إن ارتباط الحكمة بالسعادة لدى الاغريق لم يمنع من جعل الحكمة كمعرفة هدفاً لذاتها. وتلك هي فضيلة (الاعتدال) في التعاطي مع لذائذ العيش ودفع الآلام والشرور، كما حاولت أن تؤكده الأفلاطونية أبداً.

(19) M. Foucault: **Histoire de la sexualité, 3, Le souci de soi.**

انظر الترجمة العربية: الأعمال الكاملة لميشيل فوكو ـ مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس.

(20 ـ 21) M. Foucault: **L'usage des plaisirs.** الترجمة العربية

(22) لا يزال كتاب نيتشه (**أصل التراجيديا**) يشكل التحليل النظري الأهم لأول بوادر فكر الاختلاف بالرغم من ثورة الفيلسوف على المنحى النظري، ويعني به العقلانية اعتباراً من أفلاطون إلى هيغل.

(23) Luc Ferry: **L'homme-Dieu,** Grasset.

(24) Pierre Bordieu: **Méditations Pascaliennes,** Seuil.

(25) P.F, Strauson: **Essai d'une metaphisique descreptive,** Seuil, 1973.

البوحُ بالسرّ

حبُ الحكمة، حكمةُ الحب. هل تخرج الفلسفةُ عن اسمها الأصلي. وهو اسم مركب رغم واحديته. وفرادته أنه يجمع النقيضين. ويريد أن يفترض لقاءهما. وأنه لِقائيٌ بَدئيٌ، ومنذ البدء. فالحب هو نفسه، وهو حب الحكمة معاً. والعبارة الثانية كأنها تأتي شرطية. فالحب لا يكون ذاته إلا إذا كان موضوعَه الحكمةُ. وأن الحكمة لا طريق إليها إلا الحب. وعندما يكون الأمر كذلك معنى هذا أن الحب ليس طريقاً واحداً، بل هو ينبوعٌ من سُبُلِ الانفعالات والعواطف، ومن دروب الشغف والهيجان. فالحب كثيرٌ، وبالتالي ليست الحكمة إلا حصيلة الطريق الذي أدى إليها. فهي كذلك كثيرٌ. والحبُ لامتناه مليء بالمتناهيات، والحكمة شمول غنية بالمتغيرات. وكلاهما اسمان للكلي، لكنه الكلُ الحي. وذلك هو امتيازهما عن الكلي الغيبي أو المجرد. ولعلهما أخص ما يخص الإنسان في آنٍ معاً. فهو الكائن الجسدي الروحي، الجسدي الثقافي، الجسدي التاريخي. فلا يكون الإنسان بدون الشَّغَف، ولا يكون بدون الوعي.

والفلسفة هي التي ترتدّ، من دون بقية العلوم، إلى اسمها كلما ابتعدت بها نزوات غريبة عنها. واللحظة الراهنة تشكل ارتداداً مليئاً بالصخب والشَّغَف معاً. تتشبّث باسمها من جديد، كخشبةِ خلاصٍ. تعاود التفكّر في التباسيتها الأصلية. تعاود اكتشاف طرافة اللقاء بين الحب والفكر، وكأنه اللقاء الأول. وتعجب من نفسها كيف أنها تنسى أحياناً حتى اسمها. وإذ تتوقف عند الاسم من جديد، تُصاب بالدهشة كمن يكتشف أن أقرب حقيقة إليه وهي جسدُه، تسميتُه، ومع ذلك يسلك سلوكَ إنكارها. ويعتريها الغضبُ من غَباوتها، وسذاجتها، إذ كيف ترضى عن هذا الاسم بأسماء أخرى تنهال عليها من ذلك المذهب أو ذاك، أو هذه الإيديولوجيا أو تلك. أليست هي محبة الحكمة. ومن يمكنه أن يصنف هذا الحب ويغلق أبوابه، أو تلك الحكمة ويجمّدها في تعريفات معينة. فما هو أشمل من الحب إلا الفكر. وما هو أعمق من الفكر إلا الحب. ولو حافظ الفيلسوف على تأمله في اسم الفلسفة، فحسب، ألا يكفيه غِنًى عن إنشاء أية استراتيجية أخرى، لا تذكر الاسم الأصلي، ولكن تجدد موضوعاته بلا حدود.

وما التفلسف اليوم إلا أن يقصّ علينا الفيلسوف طريقته الخاص في اكتشافه لتجسّده هو في الحب والحقيقة معاً، أو فيما يحسِبُهما كذلك. وكلُ قصة حب إنما تفتح كوةً جديدة على الحكمة، وكل كلمة تنجح وتؤثر كلما سَرَدَتْ علينا قصة الحب التي كشفتها لذاتها كفكرةٍ، كحكمةٍ تصحُ أن تُلقى على المنابر، لكن دون منابر ولا جمهور. فان يحكي الصديق قصة حبه، ذلك حقُه في البوح، وحقُنا عليه في مشاركته لفرحه السري؛ فكيف الأمر بالنسبة لفيلسوف وهو يحسب أنه في معاناته وممارسته لحبّه وحقيقته، إنما يثبت للجميع حقَّهم في الحب والحقيقة، كدليل لإمكان آخر في الحياة: سُكنى العالم شعرياً.

النقد (الرابع) بعد كانط III

الحق بالتفلسف الحق بالحـــب

التجسُّد التجوهرُ

إذا كان أرسطو رفض أن يفصل بين الروحي والمادي فيما هو جسدي، ورأى أنهما جوهر واحد، فإن المعرفي الحدائوي يكتشف أن الجسد هو جوهره، وأنه ربما كان الجوهرَ الوحيدَ الذي تتلبَّسه ماديتُه، منجزةً إلى أقصى حدٍّ واقعي، وناقصةً إلى أقصى حد لاواقعي، ما دامت واقعيتُه لا تغلق صيرورته، بل تشكل لها مؤونتها الدائمة، لما سوف يصير إليه الجسد في كل لحظة مستقبلية. وهو لا يصير بظواهره فحسب، بل بدواخله. إلى أن تجيء لحظة الفكر التي تعين الجسدَ كترميز لذاته، متحدٍ بموضوعه، كل آن، ومفارقٍ له. وليس (الوجه) فقط هو ساحة الرموز بامتياز وتفوقه وحده بل كل عضو بارز أو ظاهر ـ في الجسد ـ قد يرتكب ترميزات الوجه. وكذلك الجسدُ كقامة قائمة بذاتها؛ إذ أنه شكل هندسي متماوج الخطوط، وتخالف الزوايا: وسكونُه جزء من حركيته. وهو ينحت في كل حركة تمثاله اختلافياً، ويبارحه في حركة تالية. فالجسد خامةُ تماثيلَ لا يَسَعُها خيالُ أهمّ نحّاتِ مبدع.

وهو الجوهر المادي، والمادة الجوهرية الحية المتحركة، والمنشئة لعالمها ظهوراتِ لحميةً وحركيةً وكلاميةً لا تتناهى؛ وتموج فوق دواخل سرية تظل مُلْكَ صاحبها. فالجسد عالَمُ داخلَ العالم. وهو قاعدتي لكل مغادرة، بما لا يمكن لأية مغادرة إلا أن تحمل معها قاعدتها دائماً. فالعالم يتهدّدني بالضياع. والمكان تتباعد مساحاتُه الهائلة عن مساحة صُغرى لقدمي. لكنني أنشىء بيتي في العراء. يخرج العراء كله إلى بيتي. فأنا من ساحتي الضئيلة تلك، لا أقول إنني أُرْدِفُ العالم، بل هو يخرج إليّ. وجسدي ليس سوى قصبة جوالة في فيافيه المطلقة، تتقاذفها رياحها المجنونة أو الصامتة من كلّ جانب. تعوي كلّ عوائها (الخارجي) المهوّل في داخلي، هذا الداخل الذي يُفرغني تماماً ويمنحني خصوصية فراغي.

جسدي لا يعرفني، ولا يعرف أنني أصحبه، أوجده أو ألغيه؛ أخفيه أو أُطَقْسِنُه. أعيد استعراء نفسي من خلال لفائف الألبسة والأنسجة التي أحشره لصق خيطانها الشعبانية. فأنا وراء (هيئتي) المستعارة، أمارس لعبة تناسل الهيئات المتغايرة الموهومة، وتمزيقها. فما أفعله بجسدي لا يغيّر شيئاً منه، بل من هيئاتي التي أُسبغها عليه، وينجو هو من أشباحها، ليفرض عليَّ عراءَه بطريقة ما. لأنه ليس هو إلا عراءَه ذاك. وكل ما عداه دخيل عليه، حتى (الأنا) التي تتقوّله، وتصيرُ له لسانَه ويَدَهُ وإرادَته، لكن دون أن يدري بها، أو بكل أفعالها تلك. فلست، بأنايَ وهويتي، وأهميتي، موضوعَ استفهام ما من لَدُنه. ولكنني مشغول به، ويفرض عليّ كل قوانين طبيعته العضوانية، ويحشرني في مسلسل إيقاعاته، وينوب عني في كل أفعالي وحركاتي. ولا أنوب عنه في شيء إلا وهو شاهد عليَّ، وعليه. أجعله موضوعَ تعلاّتي وأحكامي. ويظل هو حاكمي الأصلي، ومدبِّرَ آثامي ومصائري الأخيرة. وجودي ليس سوى قصة جسدي. أتكلمها كلاماً، وأفعلها أفعالاً، وأنوء تحت مبادراتها ونتائجها.

إن حضور جسدي وجُهوزَه الدائم هو من طريقةِ حضور العالم مستقلاً عني، وفارضاً نفسه عليّ دائماً. إنه من تلك الكينونة المهاجمة، المتغيرة، المجهولة، والمحيطة بي مع ذلك من كل جانب. إنه ليس من افتراضي ولا من مخيلتي. فالجسد هو أبعد ما يكون عن التصور، لأنه ممتلىء وجوداً، ومستمر حضوراً. والجسد يماثل الكينونة من حيث أن جُهوزه، مقترنٌ بمجهولِ أسبابه. فالجسد قد تَتَعَرّفُهُ علومُ الطب والطبيعة، ولكنها تظل جاهلةً تجوْهُرَه كجسد. فهو بقدر ما يُبدي أعراضاً لا تتناهى، لكنه يحتفظ بتجوهره الأصلي، كسِرٌ أسراره كلها. تغمرني كلَّ لحظة موجاتُ أحاسيسه؛ يجعلني أتلقاه من جهات خارجةٍ عن ذاتيتي. إذ إن له ذاتيتَه الخاصة. ولا أكاد أتعامل معها كآخر. لكنه هو كل ما أنا عليه، وما كنتُه، وما أنا كائِنُه وصائرٌ إليه. ولا ذاتَ لي بدون إعطائي حقَّ وكالته الدائمة. قد أنوب عنه، متكلماً عنه، وشارحاً أحواله. ويقبل هو الصمت، وانطباق أقوالي عليه. ليس لديه ما يعترض عليه من ترميزاتي لمجرياته وأعماقه الساكنة. حتى خفوق القلب لا أسمعه وأنا صاحبُه، وحاملُه العتيد. لا ردَّ له على كلماتي وما أنسجه على صمته الصَّلْد من حروف وأصوات.

الجسد ليس ذاتي، كما أنه ليس موضوعاً لي. وأقول ليس ذاتي لأنني أحس تغايري معه ووقوعه دائماً على مسافة من إرادتي. كل عمليات حياته لا علاقة لي بها. طبعاً أستطيع التدخل في مجرياتها تصحيحاً أو تعطيلاً. لكنها تتابع عملها في الأصل دون تدخل من إرادتي. وأجِدُني، أنا ذاتي، في سياق عمليات حياته تلك، معها، ومنها؛ كما لو كان فُرْجَةً لي واستعراضاً.

فالعالم يهاجمني، وكذلك جسدي. أتدرّأ به، لكنه لا يمنعني تماماً. لا يحميني من هجومه الدائم عليّ. فأنا داخلَ خارجية الجسد عني. وهو داخلَ ذاتيتي المختلفة عنه. ونحن معاً واحد داخل خارجية العالم. أو أنا الذي هو جسدي، وجسدي الذي هو أنا، متعارفان متخالفان في تخالف العالم عينه. وما يمكن أن أحمله معي من العالم في عزلتي، هو أنا والعالم. ذلك لأني أنا جسدي الذي أخرج به إلى العالم، وآتي به، يحفُّ به العالم، ومع ذلك فإن جسدي يضم عزلتي ويحميها. وحده يسمع سكوني وصَخَبي المكبوت. وهو بدوره يعرفني حق المعرفة، ويسكت عني. ليس بيني وبين جسدي إلا أنا. وفي هذه اللحظة من كتابتي عنه، أحس أنه يكتبني. وأن القلم الذي أخضعه إلى حروفي، إنما هو من يخضع إليه وحده. ما هو القلم بدون أصابعي، وبدون عيني فوقَه، تُمطرانه بالنظرات الراسمة للكلمات، والمنظِّمة أو المبدعِة لأشكالها.. فإن فعل الكتابة يفصلني رموزاً على الورقة البيضاء. وأريد للرموز أن تكون حاملةً لمعانيَ يشترك معي في فهمها وقراءتها كلُّ أجسام الأنَواتِ الأخرى التي أعرفها ولا أعرفها. فإن جسدي يشركني في هذا الذي يتشاركَ فيه الجميع. وهو كونهم أجساداً موجودة. فما نتشارك فيه نحن البشر هو أننا أجساد نملأ صدوع العالم حولنا في كل مكان. ولكننا لا نسمي هذه الأجساد إلا بشراً. فالبشريّ جسدٌ قائم أولاً. وكل ما يصدر عنه من أفعال وحركات وأقوال وأفكار إنما هي تفاصيل جسدية تحمل أسماء أخرى، وترتكب تنويعات أخرى على ثباته هو، بما هو موضوعتُها الأصلية. لكنه ذلك الثباتُ على التغير الدائم.

والجسد هو الاسم الثابت لصيرورة التغيير الدائم بين صيرورات الأجساد الأخرى. إنه بما **هو ـ في ـ ذاته** أساساً، إنما **هو لـ ـ ذاته، ولغير ـ ذاته** في عين الوقت. وتجربةُ تواجدِ الجسديّ في العالم تعطي هذه التعيينات الثلاثة قوامها الواحدي المتنوع؛ وهي ليست تعيينات إلا من قبيل المقاربة النظرية فحسب. وإذا كان **سارتر** قد جعلها أساس الهيكلية التي أقام عليها صرح كتابه: (الكينونة والعدم)[1]، فإنه كان ساعياً بكل جهد واع، إلى إقامة التفلسف على الكائن الحي، الموجود وحده، الذي هو الإنسان، والذي هو هذا التجسد الحي أصلاً. وإذا كان التفلسف تقليدياً لا يقوم إلا على الكلي، فإنني كموجود كائنٌ متجسد، أجعل حياتي موضوعَ تفلسفي. فأنا الذي أفكر ديكارتياً، إنما **أفكر موجودياً** أصلاً. أي أنني لا أسلك فعل الفكر طريقاً للوجود، بقدر ما أن تفكّري يكشف فعل وجودي، كحادثة قائمة بذاتها، أندرج فيها، ولا أنتهي منها. أتّحِدُ بها وتنفصل عني. ألتقطها وتُغرِقُ حسّي ووعيي، تنفلت من إرادتي. لكنها مهما ابتعدت عني، ليس لها تقوّمٌ بمنأى

عني نهائياً. فلا ينقذ وجودي من عزلته وصمته إلا المزيدُ من طلب الوجود، الذي هو أصل الكينونة. فالوجود في ذاته يغترب عن ذاته في الرغبة. يكسر عزلته بالرغبة في الكون الآخر؛ ليس هناك كائن في ذاته إلا وهو متحرق لغير ذاته. وما يبقيه أسيراً لذاته فحسب، ليس هو إلا شبه الموت، حين يسقط الإنسان إلى **شيء**. فالتشيؤ هو فشل الموجود في التجسد. ولذلك فإن تفكري، تفلسفي، هو **فعلُ تجسدي**.

ومن هنا يكون تفكري تفلسفياً كلياً، لأنه ينبني على الفعل التجسدي الذي لا نهاية له كفعل متحد بالرغبة؛ فهي التي تضع كلَّ نتاج لهذا الفصل، كلَّ تجسّدٍ، على شفا اغترابه نحو تجسُّديّ آخر، أكثر تجسديةً. فالكليُّ هنا يفارق التجريدي، ويلتحم بالموجود الحي، ينقلب من الوساعة الامتدادية، والتكاثر الكمي إلى الشدّة التكثيفية. يعيد التكثيفُ التجسُّديّ على طريقته، قصة تمركزية البذرة، الذرة الكونية الأولى، المحمَّلة تكثيفياً، إلى أعمق نقطة في تمركزيتها المطلقة، بثقلِ وامتدادِ ووساعةِ الكون كله قبل أن ينفجر إلى لانهائيته المطلقة في الزمان والمكان. والتمركزية التكثيفية في أصغر ذرة، هي **حركية انسراعية** لا حَدَّ لقوتها التكوينية؛ مثل إنسراعية الكهراطيسية الناقلة للمرسلات الدماغية. فالكائن الحي هو أعلى ثمرة نموذجية لانسراعية المادة الكونية. والدماغ هو أوج تلك الثمرة. والفكرة هي الخلاصة (الروحية) لها، للإنسراعية الكونية وقد غدت شفافية كلية، مفكّرةً فحسب. ذرةً فكرية.

حادثة (الفكرة) هي غايةُ غائيّةِ الإنسراعية التكوينية، وقد تصفّت من كل تاريخها الحدثي اللَّحْظيّ في الزمن الفوري الذي ترمز إلى إعجازه الدائم معجزةُ الفكرة وتكوُّنها الاستثنائي. فالإنسراع المطلق حتى أقصى الوجود المطلق، وأقصى العدم المطلق، هو الناسجُ ونسيجُ الجسد العالمي. وهو ما تثبتُه كلَّ يوم كشوفُ العلوم الخُلَويّة والفلكية: الكون اللامتناهي في الصغر، واللامتناهي في الكبر، (ماكرو ـ ميكرو كوسموس). فإذا كان ثمة صورة علمية لما قاله قدماء اليونان حول روح الكون، فهي صورة هذا الإنسراع الذي يشكل عمق مادة الكون؛ وهي ليست في النهاية سوى مادة إنسراعية مطلقة، يقابلها سطوع الضوء وحركيته الفورية اللامحدودة في كل اتجاه. كما لو كان الكائن هو أصلاً كائن نُوريّ، تكثَّف لحماً ودماً، وشعَّ فكراً وارتغاباً.

والرغبة تعيد تجسير الإنسان على كونيته الأصلية. والرغبة تكثيف متجدد لانسراعية الجسد، وتَغْريبها من مركزيتها نحو محيطها. تدفع الجسد إلى تخوم

مفارقته لأيّةِ سكونيةٍ تعتريه من عضوانيةٍ ثابتة مستقرة في هيكليته من اللحم والعظم، والوظائف الفيزيولوجية الرتيبة. لكن الرغبة لا تَجْسُرُني على كونيتي، إن لم يكن العالم معروضاً عليّ في الأصل؛ إن لم يَحَدُّني من كل جانب. يطبق عليّ، وينفرج انفراجاتِه عليّ، تلك الفجائية والمثيرة والمتحدية. **فهو القادم الشامل قبل أن يُقْدِمَ عليّ بشيء محدد**. فالعالم راغب بي، قبل أن أرغب به؛ إنه يغمرني بمشهدياته الإنسراعية، ممهداً لانكشافه هو نفسه، كمشهدية بدون مناظر معينة. يصير المشهدَ الذي لا أَشْهَده، بقدر ما أنا موشك أن أغدو سرعةً من سرعاته، لمحةً من لمحات ضوئه. وقبل أن أسميه عالماً، كان هو هذا الوجود المهيمن، الماثل في كل شيء يحيط بي. وتسميتُه بالعالم، تلك، إنما تحيله إلى مجهوله العظيم، قبل أيّ تعريف له؛ لكن هذا المجهول له علامة واحدة: هي أنه وجود. كلُّ شيء يشترك مع كل شيء في خاصية الوجود هذه. فالمجهول صيغة معرفية. أما الوجود فهو كينونة كائنة، وخاصيّتها الشمولُ المطلق، لأنها تعمّ كل موجود. والشمول هنا ليس حيادياً. إنه **اكتنافيٌ**. واكتنافيّتُهُ تلك مداهِمةٌ وحِصاريةٌ وإحاطية، لكنها ليست استيعابيةً، ولا تضمينيةً.

تلك هي خارجانية الوجود المطلقة الشاسعة. لا تكفّ عن المزيد في تأكيد انفصاليتها عني، وعن مغادرتها الدائمة لأنحاء جسدي، وعن مداهمتها لتخومي في الآن عينه، كلَّ لحظة. أما (العالم) فإنه مَسْرَحَة كثيفة حركية ملحاحة لتفاصيل من الموجودات، التي تحجب بأوصافها من الدرجة الثانية أو الثالثة، تلك الوضعيةَ الأولى التي لم تكن شيئاً بدونها، وهي وضعيةُ كَوْنِها موجودةً. ذلك أن الوجود ليس صفةً تُحمل على موصوف إن لم يكن حائزاً عليها قبلياً. وبالتالي ليس للوجود ثمة صفة تتسع له، إلا تكرارُ خَبَرِهِ، تحت صيغة تصريفِ **لمبتدأه**، أي: **الوجود موجود**. وهذه العبارة تختلف عن بقية الصياغات اللغوية في كونها تريد أن تثبت أن كل استحقاقها المفهومي هو فيما يتجاوزها إلى ما لا حَدَّ له، بقدر ما تجعله من حَدِّها الخاص بداهةً مطلقة. أي أن تلك العبارة قد تعطي تعيناً ما للوجود، الذي هو لا متعيّن أصلاً، بما لا يخرجه عن لا تعيّنه ذاك في شيء. فالوجود هو المعنى الوحيد الذي مهما أوغل تصوره في التجريد، فإنه يقاربه أكثر، وهو ليس في أصله تصوراً أبداً ما دام كل شيء قائم، إنما يقوم به أصلاً وفصلاً، أي بالوجود[2].

ولهذا، في فجر الفكر الهيليني، كان الوجود يلتحم بالكون، والكون يتمظهر من خلال العالم. والكل هو اللوغوس الذي يزاوج بين الكون والفهم في فعل واحد هو الفكر؛ أي بما هو علم الوجود Onto-logie، والتفكير هنا ليس فعلاً يقع على

موضوع يغايره: الوجود. ليس هو تفكيراً ـ (في) ـ الوجود. بل إن كلا الحدين يشكلان فعلاً واحداً، هو الفكرُ كفعلِ عينِه وجوداً. فالحدان لا يتمفصلان ولا يتطابقان. ولا يستبق أحدهما الآخر كَعِلَّةٍ ومعلول، أو كمقدمةٍ وغاية. بل إن كلاً منهما هو نفسه، وبما يعنيهما معاً، في آن. ولفظ الإنّية، العربي، والقريب من (الأنطو) اليونانية، هو فعل وجودي تشخيصي، للفاعل الأساسي، الذي هو الأنا. بحيث أن الإنية تدخل الفاعل الإنساني، التجسيدي، كضمير ماثل في كل تحقق أنطو ـ لوجي. إنه الضمير غير المُضْمَر. لأنه يخالط كل عبارة لا بد لها من صيغة (إنَّ) ومشتقاتها، حتى **توجد** دلالتها. **فالأنا أفكر** هو فعل إنيّ خالص، وجد نفسه في حالِ فوريةٍ من كونٍ يفكر نفسه والكونَ منذ الأصل؛ ودون أن يكون موضوعَ مَفْهَمَةٍ أو برهنة ديكارتية، لأنه أصل كل برهان. فالإنيُّ تجسيدٌ مفهوميّ؛ يتحقق أسّياً بتجسيدٍ أنّويٍّ، عبر كيان من لحم وعَظْم. إنه الفعل الحركيّ الذي لا ينقطع عن فاعله. ليس هو برهانَ صاحبه. لكنه هو ما يعتمده كلُّ برهانٍ حيٍّ عقليٍّ معاً، يأتي تالياً على كل وضع إنّويٍّ مباشر. إنه **المُعطَى البدئي** الفوري، الذي لا مُعطى آخرَ بدون (بَدِئْيَتِه).

لم ينتظر الفكرُ العربي الكوجيتو الديكارتي حتى يعيد صياغة مفهمية برهانية لحالةِ معطى وجودي فكري مباشر. فالإنّية هي ما أنا عليه من وجود لا يخصني وحدي، لكنه يتأتّى لي كما يتأتّى لكل موجود سواي. وما هويتي منه إلا بقدر ما أتكشّف وأستكشف من تأتّيه لي وللعالم. فالجسد و(**الكيان**) متضامنان، لكنهما ليسا متوحدين. وقد أكون أنا، كذاتِ نفسي، موزّعاً بينهما. ذلك أن الكيان هو فعلُ مُفارقةٍ وجودية، باعتبارها طامحة أبداً إلى المحايثة، بطريقة الجسد، وإن لم تكن جَسَدانيةً تماماً. أنْ أوجد على مستوى الكيان، وليس الجسد وحده، فهذا يعني بناءَ استحقاق لما يَتَأتّى من فعل الكون نفسه. وهو فعلٌ أُوَجِّلُ هويتي نحو استحقاقه باستمرار: أَتوقّعه ولا أعرفه. وأما (الذات) فليست سوى صناعة موقتة بين الكون والكيان. فهي محلُّ الالتباس بينهما. لأن الذات مضطرة دائماً للتعلق بكيان ما. وهي في الوقت عينه تُعِدُّ نفسها لمبارحته كل لحظة. إذ أن الكيان لشدة ارتباطه بالجسد، يكاد يغدو جسداً معنوياً نظيراً أو قريناً له. وبالتالي فالذات تحاول أن تتخذ من الاثنين معاً، الجسدِ والكيانِ، ركيزتين لحادثة واحدة تكفل لها تجسيراً على بَرّانية العالم، دون أن تفارق جوّانيتها الحميمية. ولذلك يمكن تعريف الذات بأنها نوع من هوية لا تعرف ذاتها بعد[3].

أما الكيان فهو ردّ فعلٍ للإنّية على هذا المداهم الشامل الذي هو مثوليةُ الوجود وفوريةُ حضوره، في كل شيء، في كل مكان. إنه ذلك الكيان الذي أتشبث به كيما

لا تجرفني مثولية متحدية، شموليةٌ، لا شخصية لها إلا في هذه الحضورية المهاجمة من كل حدب وصوب. إن الكيان هو إنتاج إنّوِيٌّ يتمسك بجسديته المادية كركيزة وحيدة لقيامه، يصير شيئاً متعيناً وسط خضمّ اللاتعين، غير أنه هو ذلك اللاتعيُّن الموجود، والمهدِّد بانتزاع إنّويّتي، وجَرفِها وانجرافها ذرةً فارغةً في هَبائه اللاشيئيّ اللامحدود. فالكينونة، والذات، والإنّوية نفسها، تظل من نوع الكليات التجريدية إن لم أَفُزْ، تحت وطأتها، بنَحْتِ كيانٍ لي، أَتَحَسَّسُه وأتلمّسُه. أَفْتَرِضُه وأفرضه، وأبحث عن اعتراف الآخر به. Tout ce que je me pose, ça me propose. فالكيان هو رد الفعل على لاشخصانية المثولية المداهمة؛ هو ما أخترعه نظيراً لجسدي مقابل لاجسدية الوجودية المداهمة. ما أبتكره من قوام التعين ضد هيمنة اللاتعين، الذي لا يحدده شيء إلاّ لاتعيُّنُه المُحاصِرُ لي من كل جهة.

الكيانُ هو ما أَقْتَطِعُه كحصةٍ لي وحدي، من إنّية أنتمي إليها، ولا تنحصر بي. الكيان، هو جسدي الآخر، الذي أنحته نحتاً، وأكتسبه اكتساباً. وأحس حريتي الكاملة في صنعه وإتمامه وتحريكه؛ في التعامل معه، ومن ثَمَّ في تغييره؛ وتحميله من رغباتي وطموحاتي وأحزاني، خاصّتي وحدي. إنه كاتم أسراري وكاشفها معاً، لأنه حمّال لرموزها وعلاماتها. ما دمتُ أصنعه أنا، ويعرضني هو بما لم أصنعه منه وفيه، وأتوقّعه من تجلياته وتحليقاته وسقطاته. فالجسد يمتنع أصلاً على الذات بسبب من صياغته القبلية التامة. أما الكيان فهو قد يكون وليدها الشرعي. لكن ذلك لا يمنعه من أن يَغْدُرَ بها ويخون أمومتها. وينقلب هو نفسه إلى صانعِ كياناتٍ أخرى له، تعدديةً وثانويةً؛ كأشباح له تبدّد مثاله، وتزوغُ منه وعنه؛ إذ أن أصله عجينةٌ احتمالية. وكلُّ قَوْلَبَةٍ له لا تلتقط منه إلا أحدَ أشباحه الضالّة المُضَلِّلَة فقط. فالكيانُ اصطلاحٌ ثابت لمادة رجراجة باستمرار. وليس تمظهرُه بالثبات إلا من قبيل مقايضةٍ للامتعين، للمداهم الشمولي، بشيء مما لا يمتلكه هو أصلاً؛ ألا وهو شيء من التعيّن، الذي لا يخسر صُدْفَتَه، لأنها تظلّ علامةَ خصوصيته.

الجسد كائن كلاميٌ

إشكالية الوجود، منذ قِدَمِ السؤال الفلسفي، هو أن يكون هذا المداهِمَ الشاملَ الذي تشهد له كل الموجودات، وهو لا يشهد على أحد منها. إنّيتي وحدَها هي التي تُدْرِجُني ككيان بين بقية الموجودات، تجعلني مشاركاً لها جميعها في هذا الوجود الحسي المشخص، ومختلفاً عنها كلياً في الوقت عينه بما أتمتع به من تجسيد مفكر، لا ينقطع عن التفكّر فيما يجسّدني ويجسّد كلَّ موجود آخر، على

شاكلتي أو مما يُغايرني. إنّيتي هذه تُدْخِل الاختلاف إلى العالم، بما لا يمكن لأي كائن آخر أن يشابه اختلافي هذا. وقد يُراد للإنية أن تغدو محايثة للكيان ومتجاوزة له. ذلك لأن **الإنّية** هي فعل وجود لا يكفّ عن تحقيق إثباته. فهي تنتج كيانات وتحطمها، جاعلة منها مجرَّدَ علاماتٍ صدْفوية على طريق صُدْفتها الكبرى التي تجهلها الإنّية نفسُها، عن نفسها، حتى الإثبات عينه ليس فعلاً حاسماً. لكنه نظير الجسد، بفكرة أو هيئة أو كيان ما. فالإنية نزوع تجسيدي، بغير أدوات الجسد، ولكن يطمح إلى اكتساب ما للجسد من واقعية ومادوية. ولفظة (إنّي) التي تفتتح كل عبارة عربية، سواء ملفوظةً أو مضمرة، إنما تستدعي التوكيد النحوي كطريقة للإثبات الحضوري، المناظر للجسدي أو المتطابق معه. والإنّيُّ الذي تؤكده كلماتي وأفعالي كل لحظة، إنما هو سعيٌ للرد على الوجود المداهم المحاصِر، بما يمتلك من إنية الحضور والشمول، وهو في الآن عينه محاولة للمشاركة فيها بقدر الجهد التوكيدي الذي تبذله الذات هنا، باعتبارها قطباً من الخصوصية يَنْشُدُ اعتراف العام والكلي بها. فالذات تسعى، عن طريق تحفيز فعلها الحضوري، إلى التمفصل مع كينونة شاسعة غائبة، دون أن تبرح الذاتُ هُوِّيَّها الخاص. تستفز الكينونة لتغادر انسحابَها الشفاف، وتتحول إلى مخالِطة لـ **(المداهم الشمولي)**، بما هو إنّيةٌ اقْتحاميةٌ تجسيديةٌ مرعبة؛ تخالطه الذاتُ أو تحتمي به منه، بما قد تفجّره من طاقة حضورها، وتوكيدها لقطبها العيني مقابلَه؛ أي بما تُشهره، من لَدُنْها وعندها، من عَيْن سلاحه (ولا تمتلك هي منه إلا أضعفَه)، مما لديه هو (ويملكه هو كله)، أي من حضور الإنّوية، التي تغدو بذلك تخاطب نفسها، موزِّعةً ما بين استقطابيْ الذاتِ والعالم. وحصيلةُ هذه المواجهة الأنطولوجية يمكن الاصطلاح عليها **بالكيان**، كأن الكيان هو مكسب الإنية، نوع من الفوز على العدمية واللاشيئية، والتقاط شيء من الكينونة نفسها، المداهِمة والإنسراعية الفالتة، والمهاجِمة باللاتعين؛ غير أنه هو اللاتعين الموجود مع ذلك.

قد أفوز بالكيان، وكأنه اقتطاع سكوني من تدفق إنويتي من جهة، ومُداهمةِ اللايقين المفروض من الجهة التي تقابلني، من هذا العالم، أو من خلاله، ونحو مجهوله المحايث لكل أشيائه والمتجاوِز لها في كل آن. يقدم الكيان لصاحبه نقاط ارتكاز موقتة. ويحاول صاحبها أن يتجسدها، ويُصَوِّرُها، مصدِّراً نفسه معها، إلى الآخرين، وكأنها تماثيل جاهزة أو نهائية عن نموذجه الأصلي الذي لم يعرفه هو تماماً بعد.

كأن الكيان هو جسدي الآخر الذي لم أرثه عن ذاتي. وأنحته نحتاً، وأكتسبه

اكتساباً، وأختفي وراءه هناك. ومن مَكْمَني هذا أمارس استراق حريةٍ حريفة ومتشظية، في التعامل معه؛ وخاصة في التَسَيُّد عليه؛ وفي تغييره، وتحميله رغباتي وطموحاتي المسكوت عنها، من قِبَلي أصلاً. لكنها تخصّني وحدي. كأنما كياني هو كاشفي بما أحب أن أعلنه عن نفسي، بيد أنه كاتم أسراري غير المبذولة، ما دمت أنا صانعه. وهو يَعْرِضُني بما لم أَصْنَعْه من أجله تماماً. يفاجئني بما لم أتوقّعه من تجلياتي، أنا نفسي، عبر ما يعتبره من عروضاته، خاصَّتِه.

لكن الكيان طارىء وزائد عن اللزوم تجاه الجسد المتمكن المُتَشَيِّء. قد يكون جسداً آخر هلامياً وغيرَ منظور، لكنه محسوس ومُدْرَكٌ بطريقة الذات والآخر معاً. فالجسد والكيان متضايفان ولكن غير متطابقين ولا متكاملين بالضرورة. بل كثيراً ما يسعى الكيان إلى حجب الجسد، وفرض هيئات عليه من تأويلاته وتحريفاته هو. وعندما يفشل الكيان في قولبة الجسد على مثاله، فقد تشكل عودة الجسد الفورية فضيحةً وجودية لمسلسل الكيانات وحكاياتها المعيارية. فلا شيء يضاهي الجسد في فرض فوريته كما هي، إلا أحابيل الكيان[4].

جسدي موجود هناك، لكن كياني هو الذي يوجدني. وعندما أبحث عن وجودي لا أبحث عن جسدي. فهذا الموجود كله هنا والآن هو المضمر الوحيد، هو المتجاوَز، وهو المرجع المتوفر الذي تتجاهله مرجعياتي الأخرى اللغوية. فليست هي سوى عباراتي التي تقول كياني. وعندما أصمت أبقى وحيداً مع جسدي. وجسدي ليس هو باعثُ قَلَقي، بقدر ما هو خوفي على كياني من التبدد كلما أقمت له تمثالاً من الاعتراف به. فما يشغلني حقاً ويخيفني هو ذوبان الشمع المغلِّف لجسدي، وعودتي إلى حال استعرائه. فالعُرْيُ الجسدي هو الكيان في درجة الصفر من الكينونة. واكتساء الجسد بالثوب هو قرينُ اكتساء فراغي بالكيان. لا تكفي الجسدَ كُتْلَتُه، وملامحه، وحركاتُه. فإنه محتاج إلى اسمه. وعند ذلك **يصبح الجسد كائناً كلامياً**. فالاسم بديلٌ صوتيٌ لا يشغل أمكنةً، لكنه ينسج حضوراً. أستحيل مع الاسم من كائن جسدي إلى كائن زماني؛ وليس له من الزمان إلا تشبثُه بالحاضر. فإن جسدي هو مكاني المتحرك ضمن الأمكنة كلها. لكنه هو وحده كذلك من يُحْضِرُني على مستوى من لحظة الحاضر فحسب. تنزلق عليه الأزمنة، وهو ينزلق على الأمكنة. وكياني يوفر لي إحساسي بالفصل والوصل بين الأمكنة المتقطعة والأزمنة المنفصلة. يحاول تثبيت تجسيدي مكانياً واستمراري زمانياً. والجسد بدون الكيان يمسي قطعة مادية مرمية في المساحات الواسعة من المكان. ولولا الكيان لما استطاع الجسد أن يكون إلا مجموعة أجهزة آلية كيماوية. والجسد لا يمكنه أن ينتج

الكيان، لكن بدونه ليس ثمة كيان. فالهويُّ اصطلاحُ زائد عن اللزوم، لكنه يؤسس العلاقة الارتجاعية بين الجسد والكيان، بحيث يغدو أحدهما مرجعاً لنفسه وللاثنين معاً، مع الاحتفاظ دائماً للجسد بحق الأولوية على الكيان الذي بدوره يسمح بإمكانية قيام مثل هذه التراتبية، وهي تراتبية محض افتراضية، ليس الجسد مسؤولاً عنها وحده، بل إنه غير مسؤول إطلاقاً.

إن **سقراط** الذي لا يتبقى منه للتاريخ إلا أفكاره، أو حواراته، قد لا يغيّر من تراثه فقدان تماثيله. ولكن كيف أمكن أن يكون فيلسوفاً إن لم يكن ذاتَ مرة جسداً. حتى عندما فَنِيَ جسداً، فقد تَبَقَّى كياناً لا يكف عن إعادة تجسيده تراثاً، أي بطريقة أخرى؛ فالجسد ينبعث كياناً، أما الكيان فلا يكون بدون جسد يحمله، أو يحتمله، ويفترضه. صحيح أن (الهُوَ) قد يجرد الجسد، لكنه يفترضه في قاعدة الهُويّ نفسه. ذلك أن الهُوِيّ هو نوع من الارتجاع الدلالي الغائب الذي يصير حاضراً ما أن يُتَلَفَّظَ غيابُه على مستوى تسميته أو أفعاله أو خصائصه. **فالكيان فعل تسريدي، أما الجسدي فهو إسناد تمثيلي لذاته فحسب**[5]. يقوم الجسد ملء مادّيته، وتصاويره، تفاصيله اللامحدودة. وقيامُه ذاك عِلّة كافية لوجوده وغايته. أما الكيان فيحتاج إلى اختراع نفسه عَبْر تسريدات لغوية واصطلاحية وترميزية. الجسد هو امتثالُ لحْمه وعظمه وجماليته الأصلية أو المركبة. أما الكيان فإضافةٌ تلفظية ومعيارية على انبثاقية الجسد، آتية منه ومن سواه، خلال تجسيدات ـ تسريديات الآخرين، تقوُّلاتِهم واستيهاماتهم التجسيدية، واللغوية كذلك. ألم يكد يصبح الجسد نفسه كائناً لغوياً، وليس ذلك بسبب أن ملامحه تغدو بمثابة تعبيرات، ولكن بسبب اضمحلال الجسد نفسه تحت طغيان الكيان ولَغْوَنَتِه التداولية. فالأقوال عن جسدٍ وتقييماته، تخفيه، تعزله، تطارده، وتحوله إلى المنسيّ من ذاكرته ولسانه عينهما، فكيف لدى ذاكرة الآخرين. بينما الكيانُ هو المتداول، وهو موضوع الانهمام بالذات كأخلاقويات شائعة. ولكن صيغة: **ذاتيّ الانهمام** هي المخوّلة بممارسة الحفر على الجسد المطمور تحت أثماله؛ في حين أن هذه الصيغة لا تستطيع أن تصارح نفسها، وتعترف أنها ليست في المحصلة سوى اغترابات لا حَدَّ لها عن ذاتها، اغترابات الرغبات فحسب. بمعنى أنها هي الباحثة عن الجسديّ في محيطه، وليس في مركزه.

فالجسد الراغب هو قاعدة الإنسان الأفكّر. والفكرة هي رغبة بدون موضوع. رغبة لا يرويها موضوعها. إنها تجسيد للجسد خارج حدوده. والفكرة هي إعلان عن مغادرةٍ، عن رحلةِ اغتراب خارج المعطيات المباشرة. إنها البحث عن طريقة

للتجسيد خارج المجسّد نفسه، ومن دون أدوات التجسيد وآلياته. كما هو اللحن خارجَ أصواته. والتمثال خارجَ طينتِه وحَجَره. الفكرةُ هي فَوْزٌ نادر استثنائي بلحظة تعين من اللامتعين. لحظة لا تتشبث أبداً بديمومتها. ومع ذلك فإنها تحتفظ منها بترميز ما، قد يسمى فكراً أو إبداعاً، فيما بعد.

ذلك أن الفكريّ هو كالشعريّ، لا يكون بدون رعشته الخاصة. وما رَعْشَتُه تلك إلا لحظةُ انكشاف ذلك **المداهم الكلي**، وهو في حال من المداهمة شبه الكلية كذلك. فأنا باحث عن تلك الفكرة التي لا تطمئنني إلى شيء بقدر ما تخيفني أكثر، لأنها تضعني على حافة اللامعقولية المحايثة الحية والمطلقة. وما يرعبني حقاً هو أنني، أنا الكائن الأفكر، أكتشف كمْ أن العالم من حولي هو اللافكرُ الشامل. ومع ذلك فهو الذي يداهمني، ويجذبني عبر مداهمته. لا يتوفر على أية حقيقة جاهزة، ولا يَعِدُ بأية مواسم أفكارٍ، بقدر ما هو الشامل المطلق المهاجر الذي يحولني إلى سؤال عابر في متاهاته. وأصفه بالمداهم والمهاجم لأنه ليس تصوراً سكونياً. حال الفيلسوف العصري كحال الفلكي الذي يقيس أزمنة الإنسراعات الضوئية المطلقة بسلسلة أعداد من أصفار لا تتناهى، تعادل في النهاية صفراً ما دامت فوق التصور، عَصِيَّةً على الاستيعاب. فالوجود واللامعقول شيء واحد في المحصلة. واللامعقول هنا ليس العبث، بل هو مساحة الوجود المجهول، أو اللامعقول ـ بَعْدُ، الذي يتجاوز الوجود المدرك، أو المعلوم. لذلك بنى العقلانيون **التعريف على الحدّ**، لأن التعريف هو الذي يحدّد الموضوع أي يحدّه، بأنْ يقتطعه من الشامل المداهم؛ من الكاوس. فيخال العقل أنه يسيطر عليه، ما أن يُعَرِّفَه أو يتعرَّفه. فما يناظر الحدَّ هو الجسد. إنه حدِّي الذي يقتطعني من مداهمة العالم لي؛ ويَخُصُّني بخصوصيَّتي التي لا يمتلكها سواي. (جسدي هو تعريفي المتجّسد).

أَحُدُّ العالم بجسدي، أميّزه بوجودي الذي يتميز عن وجود الآخرين، واندراج الأشياء. فأكاد أكون غيرَ جسدي، ويكاد العالم يكون غير موجوداته، من أفلاكه وأحيائه، وأشيائه. يفرض جسدي حدّي. إنه معرفتي المؤسِّسة لكل معرفة. إنه يعادلني ويفارقني، ويفترق عني، وكأنه يعود بي إلى أصله ـ أصلنا الكوني. فهو ظاهر فيَّ أنا الذي يشارك في ظاهر العالم كله. بل إنه يأتيني، هو كذلك، مع المداهم الشامل؛ فأنا كائن ظهوريٌّ أستبق كل كشف. لست خبيئاً بانتظار المعرفة لتكشفني على طريقة **سقراط**. وليس العالم مبطناً أو محجوباً أو حاجباً لسواه. فنحن كائنات ظهورية خالصة، في عالم ظهوري، ومداهم في ظهوريته الشمولية. والمشكلة الفلسفية الكبرى في هذه الظهورية المطلقة الوحشية، في هذا العراء الكاسح. وجسدي الذي يحدّني موقتاً، هو الذي يكسر حدوده كل لحظة، وينجرف ويجرفني معه في خضم من المتناهيات الظهورية، اللامتناهية.

الحقيقة: محبة الحب

الحقيقة ليست كشفاً عما يخفيها وتخفيه[6]، بقدر ما هي حائزةٌ ظهورَها الخاص الذي يتحاشاه العقل، ويناوره، باختراع الوسائط من التصورات والأوهام والاعتقادات. فكما اعتادت الأخلاق القطيعية أن تحجب الجسد، وتكبت عراءه، كذلك اعتادت (الأحكام) أن تمنع ظهور الظاهر، أن تنوب عنه، تُنْكِرُه وتلغيه، أن تناور مع عالم من التصورات يخفي العالم الأصلي. فاللغوي الذي هو وسيط الإنسان بين كائنه وكائن العالم، هو الباعث على اختراع المناورة، بدلاً عن الحقيقة؛ وهو المناور الأول مبتكِرُ ثقافة الظاهر والباطن. ذلك أن اللغوي ليس تعبيرياً عن سواه، بقدر ما هو عبارةُ نفسِه أولاً. وبين أن يسكن الإنسان في لغته، أو يسكن العالمَ فقد نَمَتْ ثقافةُ أو حضارةُ الكلمة، باعتبار الكلمة جوهر المناورة الأصلية في لعبة المعرفة أو شبه المعرفة، كطريقة وحيدة لمغامرة الوجود والعدم. غير أن ذلك ليس مدعاة لليأس. إذ أنه إذا كان لا مفر من لعبة الوسائط اللغوية الضاجّة بين كل من صمت الجسد، وصمت العالم، فإن المناورة هي بين منطق الحكم، ومنطق التمعين، أي بين السَّرْد المحكوم بشكلانية البرهان الصوري، وبين سرد الأشياء كما هي؛ تغدو (المناورة) عمليةَ اختراعٍ متجدد ضد تأصيل اختراعات تداولية أخرى، اكتسبت خاصية المرجعيات النهائية. فالوسيط اللغوي كمناورة هو الذي ينيط بنفسه أن يغدو مناورة على الحقيقة، أو مناورة من أجلها. وقد وصل الأمر بـ **(لاكان)** إلى القول إن «اللغة تسبّب الذات».

إن تجسيد الكلمة أعطى منافساً ضرورياً لتجسد الجسد، وتجسّد العالم في وقت واحد. ولهذا انقسم الموقف من الحقيقة منذ البدء عند الإغريق بين التيار الذي يجعل الحقيقة كامنة في صيغة الحكم، وبين من لا يرى كياناً للحقيقة ما دامت الأحكام متعارضة فيما بينها. لكن كلا التيارين، الأفلاطوني والسفسطائي، لم يكونا مغادرين لمحل الحقيقة واللاحقيقة، الذي هو الملفوظ وحده. في حين أن المرحلة قبل السقراطية، من **بارمنيد** إلى **هيراقليط**، كانت تتجاوز الملفوظ إلى ذلك الوجود الآخر، والذي وصفه **بارمنيد** نفسه بالمداهم والشامل، والذي لا مفر لكل موجود من أن ينتمي إليه، وإلا لما كان شيئاً. غير أن **سقراط** كان يعتقد أن الملفوظ نفسه يمكن أن يصير تجسيدَ نفسِه. فالحقُ والخير والجمال هي مُثُلٌ وأفكار، لكنها تتمتع بوجود واقعي في ذاتها[8]. والدليل إلى ذلك إنما هو في هذا الميل الجارف لدى الإنسان، والذي هو الحب نفسه، عندما يدفع إلى أن يحب المرء في الجميل الجمالَ نفسه، وفي العمل الأخلاقي الخيرَ الكامن فيه، وفي الحقيقة كمية الحق، أو

جوهر الحق الذي تمثله. فإن **(تجسيد)** المُثُل في حدّ ذاتها يجعل منها علائمَ الكوْن الحق، الذي لشدة استحقاقه لدلالته تلك لا بد أن يكون تجسيدياً، وعلى مقربة منا بقدر ما هو متعال عنا. هنالك محبة الحب في ذاته ـ كما صاغها **أوغسطين** لأول مرة ـ التي تشدّ الكائن إلى أن يربط سعادته، فرحه، برؤية كل ما هو جميل وحق وخير، لدرجة التوحد معه، والالتحاق به إلى أقصاه. فالحب، بهذا المعنى هو برهان التجربة الوجودية الأولى التي تنقل المرء من حال تجسده ككائن حيوي مادي، إلى حال طلب التجسد في المثل، كنوع آخر من الأفكار العليا والمطلقة التي تكشفها أفكار الكائن الناقص. والنسبيُّ الذي يستشعره الكائن الناقص في كل معاناته اليومية مع أفكاره وأعماله، واكتشافه بما هو كذلك (أي نسبيّته)، إنما يرجع إلى كون الإنسان يمتلك نزوعاً آخر أهم وأشمل من كل ميوله الآنية. فإن معرفة النسبي بما هو كذلك هو دليل وجود المطلق نفسه. ولأنه مطلق لا يمكن أن تطيقه طبيعةُ الكائن الناقص فلا بدَّ لها من تجسيد آخر يتخطاه ويتجاوزه. إن لها محلاً أعلى. ومن هنا فإن هذا النزوع الوجودي الجارف نحو المثل، إنما هو الحب الذي لدرجة طَلَبِه لموضوعه، إنما يخلق هذا الموضوع. لكن **سقراط** في حوار المأدبة الشهير، لا يتوقف عند فعل الخلق والاختلاق، بل يريد أن يرى في الحب طاقة مستمدة من وجود المَثَل نفسه، **في لفظه وخارج لفظه في آن**. وهي الموضوعة الرئيسة التي تسمح لعقائد الحب فيما بعد، ومدارسها المسيحية بخاصة، أن تجعل من التجسيد جوهر الحقيقة نفسها[9].

غير أن الحقيقة هي استحقاق؛ والاستحقاق فعلٌ ذاتي أولاً، وتجربةٌ لي تخصّني وحدي. بقدر ما أحب الحب، لأنه جميل؛ وبقدر ما أحب الخير لأنه جميل، وبقدر ما أحب الحقيقة لأنها جميلة، أي بقدر ما يسعدني هذا الحب ويَلُذُّ لي، ويُشعرني بجسدي كلياً وأنا أتجسده، فإنني أستحق حبي، الذي هو سعادتي القصوى. هذه الجدلية ليست عاطفية، لكنها وجودية كيانية. وهي التي توحّد الجسد بكيانه المكتسب، كنظير له، يجسّده أكثر، ويكشف له عن صميمه، بما هو أعمق وأكثر ثباتاً من عوارض الجسد المتقلبة. فاللغوي مع الحب إنما يفارق حال التلفيظ إلى حال التمعين، التي هي اكتشاف المعنى وتجسيده. والجسدي يفارق نفسه نحو **الكيان** لأنه يمضي به إلى أقصى تجسيده، أي تمعينه؛ وحركةُ التجسد هذه إنما هي حركة الحب وحده. ولكون أنَّ الحب هو طلب الجمال، فهو كاشف الجمال ليس في المشهد فحسب، ولكن في المعنى، كمعنى الخير ومعنى الحقيقة، أو الحق. فالأصل هو أن **يستحق** الإنسانُ وجودَه. ولا يستحقّه حقاً إلا إذا كان عاشقاً كبيراً،

أي كائناً حراً قادراً على تلبية أعمق ما يدفعه إلى محبة المطلق، الذي يتحسسه، ويتجاوزه، ويقع على مسافة منه لا يمكن أن تُعبر بشكل نهائي. غير أن كل هذه الجدلية ليس لها من ساحة إلا تناوب الكلمات والأفكار. وباعتبار الثانية كلماتٍ من نوع آخر، لكن أعلى. فالأولى نسبية والثانية أقرب إلى المطلق.

ذلك كان هو المنطلق المؤسّس للقطيعة الأهم ما بين الفكر السابق على **سقراط** والفكر الآخر الآتي منه وبعده. فمن الشعور الميتافيزيقي الموصوف بالبَدْئيّ، الذي عبّرت عنه قصيدةُ **پارمنيد** أوضحَ تعبير إزاءَ الوجود، باعتباره هذا المداهم الشامل الذي لا مفرَّ لكل موجود من الانتماء إليه أو التجسّد إلاّ به، إلى ذلك الوجود الآخر على مستوى الملفوظ الذي لا ينسلّ أو يتسلسل إلا من ملفوظ آخر لكي يؤدي إلى ثالث، وهكذا... نقول من هذا الشعور بالكليّ، الذي وُصف بالميتافيزيقي فيما بعد، وموقعه خارجَ الذات، لأنه مستقل ومفروض علي، ولا دخل لإرادتي أو وعيي في قيامه، من قبلي ومن بعدي، وفيما يخص قيامي، وقيام كل شيء من ساكنٍ جامد وحيٍّ حركيٍّ، وعاقل ـ حدث انتقالٌ إلى مغايرةٍ من نوع آخر، تقع ما بين الألفاظ، أو ما بين الدلالات عينها: عند **پارمنيد** كانت المفارقةُ ماديةً، أي تشخيصية وجسدية. كان هناك أمام المفكر الفَجْريّ انبثاقُ العالم الطبيعي الذي هو نفسه يُشَخْصِن الدلالة الكلية المستقلة، والمسماة بالوجود. فهو يمسرح الاختلاف ويعدّده إلى ما لا نهاية؛ لكنه يوحّده من حيث أنه اختلاف في الوجود **الواحد**، والكشف الفلسفي الأصلي كان هو هذا التعرف إلى الواحد الذي لا يضيره في شيء، ولا ينال من واحديته، أيُّ تعددّيّ إلى ما لا نهاية. لكن الكشف نفسه كان من نوع تعبيري. فأنا أقول إنني أستشعر الواحد الذي يتمثل في كل شيء على شكل وجود. وهكذا ليس جسدي هو الذي يكتب أو يقول هذا التعيين، وإن كانت أعضاؤه من عيْن ويَدٍ ولسانٍ ورأس، هي أدوات له، ولسواه في آن واحد، أدوات تصنع الفهم والقول والحرف. هذا **الـ ـ سوى** ما هو؟ يمكن أن ندعوه الكائن اللغوي. فهو هذا الجسد الآخر الشفاف المتخلل للجسد المادي العضوي، والمُنْفَلِش حوله في آن واحد؛ هذا الكائن اللغوي الذي يضعني داخلياً خارج ذاتي دائماً، إنما ينتمي إلى ذلك الأقنوم اللفظي الآخر الذي دعوناه: **الكيان**. فالجسد منذ ولادته، مُلقى إلى العالم وفيه. فهو المتغرّب الدائم، لأن الحياة تضطر الجسد إلى التواجد خارج نفسه دائماً. فانبثاقة الجسد، تفرض عليه أن يوجد خارج لحمه، متأبطاً معه كلَّ لحمه وأعبائه. إنه مُدان بالتغرّب خارج مساحته. وتغرُّبه هذا هو بَدْءُ الحكم عليه بالموت. وحين تردد الفلسفة دائماً أن وجود الإنسان مرصود للموت،

فلم تكن تعلن معرفةً شاعرية. لكنها تحدد واقع الاغتراب الفعلي الذي يلقى المرء نفسه ملقى في فراغه الموحش. وقبل هذا الوعي، فإن بكاء الطفل المفارق لوطنه الرَّحْمِيّ البدييء يعلن عن خوف جسدية الجسد من هذا الآخر الذي تُسَلَّم إليه عُنْوةً. فالجسد مضطر ألا يكون، ألا يظلَّ نفسَه، وهو مُسَلَّمٌ عنوةً إلى هذا الآخر. لا بد له من صنع جسد ثان ينتمي إلى طبيعة ذلك الآخر، مع احتفاظه بقاعدة وجوده وبرهانه المادي فيما يوفره له الجسد الأصلي. إنه الكيان، أو هو كلُّ ما يمثل الجسد الذات لدى الآخر، وبطريقة الآخر عينها. فالكيان مشروع لامتناه من التوطن والاستيطان لدى غربة وغُرابة الآخر، وتحت طائلة تغيره الفوري، الذي هو أساسُ تهديده وإرعابه. وأول جَسْرٍ على الاغتراب هو الكلام.

الكيانُ جسدٌ لغويٌ يناظر ويحاذي ويخالط الجسد العضوي. فما يقال عن حياة عقلية ونفسية وانفعالية إنما هي حوافٍ طرفانية للدال اللغوي، الذي هو بدوره كل ما يُكسب الكيانَ دلالةً عند ذاته والآخر معاً. فيمكن اعتبار الكيان هو الدال الأشمل. فليس هو إلا من مادة الدالّ ومن ابتكاره، أي أنه جَسَدٌ لغوي، يكاد يكون كله من ابتكار الآخر وتعامله مع الجسد العضوي الذي يتسلّمه كمادةٍ خامٍ أولية؛ كلُّ ما فيها هو أنها مجبولة بدم الرحم، الوطن الذي اقْتُطعت منه، ومرجوفةٌ برعب الاغتراب الذي تُدفع إليه دفعاً، وتُجبر على ملاقته جبراً. فالجنين في الرحم لا يعرف إلا الحياة. أما الطفلُ والكائن فيعرف **الحياة والموت معاً**. بل إن حياته ليست إلاّ تأجيلاً موقتاً للموت، ما أن يولد الجنين حتى يموت موتاً واقعياً، ويحيا حياة افتراضية.

ومن هنا فالجسد يمثل آلة تضخ الحياة العضوية كدفاع موقت ضد الفناء، الذي هو مصير كل فرد. لكن الجسد، في عين الوقت، وهو تحت طائلة الموت المحتوم، إنما يعمل على إنشاء الكيان، كجسد آخر، وذلك من عين المادة والطريقة اللتين تميزان وجود الآخر. وقد أصبح من وجود هذا الآخر نفسه، وجودُ النوع الحيواني الإنسيّ، الموكول للأبدية، مقابل فنائية الفرد وجسده المحدود. فحياة الفرد وجسده هي دفاعٌ ذاتي، ودَفْعٌ ضد الموت المحتوم، المقدّر، بل البادىء والنامي منذ لحظة الميلاد. ولذلك كان دفاعه الأساسي مشروطاً بقدرته على اكتساب مقاومة تكون من جنس العنصر المداهم المخيف نفسه. إنه الكيان الذي يؤهل الجسد لأن يكون كذلك جسداً لغيره، للآخر، وعلى طريقته. فهذا الأقنوم الجديد هو من استحداث جهاز الدفاع الجسدي أصلاً، ولكنه يملك براعة الانتماء إلى (العدوّ) الخارجي، حيثما الموتُ يتهدده كلَ لحظة تحت أشكال أخروية كثيرة: كالحكم عليه بتحمل أضعف كيان لأضعف دالّ؛ كالْحَجْر عليه وراء حدود جسده

العضوي فقط. كاحتسابه مفقوداً من نفسه ومن الآخر، بما لا يؤهله حتى لإنهاض فرد له ما فوق شِبْهِهِ العرضي، ما بين أشباه لا تُعَدُّ ولا تُحصى. فما يحرّكه الجسد الفاني هو اكتسابُ شيء من أبدية النوع، ومما يتخطى فَنائيةَ الفرد، وأبديةَ النوع، وكلَّ ثنائية أخرى، نحو التوطن في حوافي اغتراب الآخر والتعاطي مع ذلك النوع من الدال النادر الذي لا يعود يعني سوى نفسه.

ذلك هو جُهْد **المعرفي الفلسفي**: أن ينهض من جسد متناه يُقِرُّ جذرياً بتناهيه؛ متعاملاً مع لاتناهي العالم المهاجم من كل جهة، محوّلاً إياه إلى ساح استحقاقٍ لإمكانياته الفائضة عن تناهيه بالذات، ومن غير أن يفارق لحظةً دالّه الأصلي ذاك؛ وهو أنه الكائن الذي عليه أن يمنح المعنى لما سوف يظل لا معنى له على الإطلاق، بدون انبثاقته تلك وسط المجهول المداهم؛ كما لو كانت الانبثاقةُ مجرَّدَ صُدْفةٍ حيادية تجاه كل دالٍّ، مع العلم أنه منها سوف يُشْرِعُ في تمعين العالم، بما هو طريقةٌ كذلك في تمعين الذات. وعلى هذا الأساس فإن السؤال الفلسفي هو جهد معرفي لا يتوقف عند المعرفة كمعلومة، لكنه يتوق إلى الدال، كحقيقةٍ، قد يشرع في تجسدها، كنظيرٍ فكري لمحايثةِ الجسدِ لنفسه والمحيط في آن. فأنا أتوق إلى الحقيقة كتحقّق واستحقاق معاً. وكلا العمليتين تنسجان تجسيدية الجسد في **الآخر**. ولهما مطرح واحد هو برّانيةُ الجسد. والبرانيةُ كينونةٌ لغوية. حتى أفعال الجسد فإنها مشروطة بأسمائها. وقد يطمح اللغوي إلى أن يكون الدال؛ فالاجتماع والثقافة والمدنية، وما يجعل من الجسد ← هذا الإنسانَ، إنما هو وجودٌ **للجسد ـ فيما ـ يغايره**. ولولا هذه القدرة على المبارحة، لظل الجسد مغلقاً ضمن جهازه العضوي الحيواني البحت. لكن ينبغي التأشيرُ هنا إلى أن الجسد كعضوانية خالصةٍ هي الدالة على المغايرة في ذات الوقت. فلا تتوضّع المغايرة كلياً بمعزل عن تذويت الجسد، وجَسْدَنَة الذات. فالمغايرة التي تُغَرِّبني هي التي تجسدني أبعد من جسدي وهي التي تحتاج إلى كل أسمائي لا لتدخل تحت التصنيف فحسب ـ وتغدو معارف ـ بل لتجعلني على علاقة ما **بالمُغْفَل** من غير أسمائي. وتسمياتي لها. فالجسد الذي ينقذف إلى العالم دون قدرة على احتفاظه بما يخصّه ذاتياً من حركة الانقذاف هذه، فإنه يفتقد علاقته الحميمة بنفسه؛ ولذلك ولهذا السبب فالمغايرة تهديد للجسد باختزاله إلى مجرد شيء.

كما أن الجسد/الذات يتميز بأنه هو الحسّ وهو موضوع حسه الأول، فإن انقذافه في رياح المغايرة الخالصة يُبَدِّدُ محايثته لنفسه، ولا يكسبه أية محايثة خارجانية. وهذا ما كان يرعب السؤال الفلسفي دائماً. فالمغايرة المطلقة تطلق فضاء بدون مركز. فما هي تلك الحقيقة التي تهدف في النهاية إلى إلغاء سؤالها. وجواب **هوسرل** كان حاضراً، وسيظل كذلك لدى كل فلاسفة الجسد باعتباره فلسفة الظهور. لا بد من الحفاظ على مركزية المركز مهما جرى امتداح المغايرة. لكنها قد تغدو **مركزية انتقالية**. ليس بمعنى أنها متنقلة في فضاء المغايرة فحسب، بل إنها على

استعداد دائماً لمغايرة دلالتها عينها كمركزية، بما يغير كذلك من أبعاد الزمكان الذي تتحرك في فضاءاته. فليست هي النسبية المتحكمة هنا بحسب تعريفها المنطقي التقليدي. ذلك أن معاشرة المغايرة كما هي لا تحتم إلغاء الأحكام المطلقة، بل تجعلها تابعة لطريقة التعامل معها. فالمطلق والنسبي، وكل تلك المقولات التصنيفية، هي في حد ذاتها من إنتاج المغايرة اللغوية، التي مهمتُها صناعةُ جسدياتٍ أُخروية، تفكّ عن الجسد/الذات حِصَارَه البديء، وتساعده على مغادرة إنّيته العضوية، ومفردته الصدفوية. يقول **ميرلو ـ يونتي** إن «الشيء والعالم لا يوجدان إلا كمعيوش من قبلي أنا، أو من قبل ذواتٍ تماثلني. إذ أنهما ـ الشيء والعالم ـ هما من تسلسل إدراكاتنا، لكنهما يتجاوزان كل الأبعاد [الإدراكية] لأن هذا التسلسل هو زمانيٌ، وغير اكتمالي»[10]. فما يعطي تمعيناً لمفهوم الانتقالية، هو المغايرة الزمانية، على وجه التحديد. وبالتالي فإن التسلسل هنا هو تتابعيٌ عبر آنات الزمان فقط. والمغايرة تأخذ خطاً واحداً ووحيداً بين حال سابقة وأخرى لاحقة. مثل هذا الطرح الإطلاقي يجعل من (المعيوش) تبريراً لعدم التمييز بين المعرفي والحقيقي، بين المعلومة والواقعة العلمية، أو بين كل ذلك والدالّ الفلسفي. ففي حين أن موضوعية القانون العلمي تستقل عن المعيوش، تبقى الحقيقةُ تنتمي إلى الدال الذي لا موضوعية له إلا من خلال المعيوش، وأخصّ ما يميزه في هذا السياق، هو حب الحقيقة كما هي. باعتبار أن الحقيقة هي أقصى ما يُجَوْهر الدال، ما يمكّنه من امتلاك أقصى الوضوح والبيان، كبرهان على أحقيته، واستحقاقه لمعياريته تلك، أي ما يُفَعِّلُ وجودَه كحق، وحقَّه كوجود. وفي هذا السياق لا يمكن حذف الأفلاطونية كلياً من أساس المعيوش فلسفياً، وإن أمكن تجاوزها تاريخياً.

فالدال لغوياً، هو المعنى مشفوعاً بدليله، ولا دليلَ له إلا بيانُه، أي جوهرُه الغالب على أعراضه؛ فهو الجوهر الذي يغدو عرضاً وحيداً لنفسه. وهو ما يعنيه الظهورُ المحض. وما يتضمنه القول: إن المعرفة نُورٌ. كل هذه الاستعارات تشارك فعلياً في تأكيد أهم ما يميز الحقيقة وهو سطوعها الكامل. وما نسميه في الرياضة بالبداهة. ولقد كان ذلك امتياز الحقيقة في التراث الفلسفي، بل الإنساني عامة. لكن المشكلة تبدأ ما أن يُسألَ من جديد عما يعنيه الوضوح، وعما يبيّنه البيان، وعما يُظهره الظهور. وعند هذا يتوقف العلم ليبدأ السؤال الفلسفي، كما لو أنه لم يكن شيء من قبلُ. فما يدهش الفيلسوفَ ليس هو الغريب والملتبس، أو العجيب في حد ذاته. بل هو اندهاشُ الدهشة، ولغزُ اللغز عينه.

لماذا وحدَه الإنسانُ، من بين كائنات جنسه الحيواني، تعتريه الدهشة. وما هو ذلك الجسد (الإنساني) وحده الذي يتجاوز أجهزته العضوية، ووظائفه الفيزيولوجية ويبني الكائن الآخر، الجسد الشفاف الثاني، الذي يطابقه ويتجاوزه، دون أن يبرح ماديته، ونسميه الإنسان. فما يدهش في هذا الجسد الذي تسلمني إياه الطبيعة هو

أن لديه من المشاعر والميول والتصورات ما لا تجعله مكتفياً بنفسه، وبأجهزته العضوية تلك. فقد تكون هناك أجوبة فلسفية ونفسية وأنتربولوجية كثيرة على مثل هذه الأسئلة. لكنها بعد كل الحصائل المعرفية، يبقى سؤال **اللماذا** لا يتناول موضوع المعرفة بالذات، ولكن كينونتها: لماذا هي المعرفة، وماذا يعني أن أعرف، وما يدفعني إلى ممارسة المعرفة، بكل عدتها المفهومية، وإشكالياتها النظرية، وآفاقها الفلسفية. قد تكون كل تلك الطروحات ثانوية أمام **لغز الجسد المفكر**. إنه البحث عن كوجيتو الجسد، بعد الكوجيتو الديكارتي. فهذا البنيان الذي أكونُه، ولا أملكه، هو الذي يشتغل فكراً واندهاشاً وقلقاً على الحقيقة وباسمها، كما يشتغل غذاءً وجنساً وحركة. فالأفكر الجسدي ليس قاعدة للأفكر العقلي. لكن انهمامي بالحقيقة قد يعادل كينونتي، ويضع جسدي كما هو كياني، على مفترق الأفكار والأخطار، في آن. فأنا مندهش من اندهاشي. وقلِقٌ من قلقي، ومتحرّق من تحرّقي عند كل إشكالٍ، للفوز بالمنفَذ، بالحل، بالفهم، بالقدرة على رؤية الأشياء كما هي.

الإنسان الفيلسوف هو الإنسان الجسداني عينه. وإذا كان ثمة استعادة، في اللحظة ما بعد الحداثية، للكوجيتو الديكارتي، فلن تكون سوى الكوجيتو الجسداني. فإن وظيفة الفهم والسؤال تكتسي لحماً أخيراً. وقد أدخل **ميرلو ـ يونتي** مصطلح **المعيوش**، من أجل أن يمركز الجسدي كنواة للفكري، وليس قاعدةَ استناد فقط. وهو بذلك حقق نقلة الفينومنولوجيا، كما جاء بها مؤسسها العصري **ادموند هوسرل**، من ديكارتية مستحدثة، إلى أنطولوجيا حيوية. لكن **يونتي** ربما شُغِل بالتوصيف السيكلوجي لحادثة الجسد المفكّر، عن البعد الوجودي الذي تلقفه معاصرهُ **سارتر** عن **هيدغر** بشراهة ملحمية، شكلت زلزال الفلسفة الفرنسية للنصف الأخير من القرن العشرين. ولا تزال هذه النقلة نحو الجسد المفكر تفتح أسوار (العلم) الفلسفي صوْب المغايرة، والتقاط حصص فورية ثورية من كل نص إبداعي ومعيوشي، بما يكسر من تقاليد التفلسف كاختصاص مدرسي، ويعيده إلى كنف سؤال الفكر، بما يرجع إلى نفسه فحسب.

فما يريد الفكر أن يحققه منذ **سقراط** هو بلوغ ماهية الشيء أو جوهره. كأنما التجربة لا تقدم إلا كل ما يحرف الفكر عن هدفه هذا. ولذلك ينمو السؤال ما دام هناك إشكال. ما دام هناك التباس حول الموضوع، وأوهام، وشائعات. وأنك لا تستطيع أن تحسم العلاقة مع الموضوع المبهم إلا إذا كنت قادراً أصلاً على رفض المظاهر التي يُعطى من خلالها ذلك الموضوع. كأنما هناك دائماً شيء خبيء وراء مظهر الشيء. فالأمور لا تقدم حقائقها بسهولة. والإنسان في العالم يدور في حلقات مفرغة بين الأشباه، من أجل الفوز بالأصول. لكن هذه المعركة العريقة بين

إغواء الشبه وحيادية الأصل، جعلت الهمَّ الفلسفي الأول مكافحةَ الضلال أو الخطأ، والاستغراق فيه إلى درجة تأجيل الحقيقة باستمرار. فالظهور ليس ظهورياً تماماً. والعيش في كل ما هو ظهوري، وما ليس كذلك تماماً، هو أصل الالتباس. وليس من الضروري أن يكون الالتباس خطأ كله. بل هو إمكان الصواب والخطأ معاً. والتفكير هو المترحل بين حدي الإشكالية هذه. لكن الخطأ قد يتميز بسلطة فرض الأمر الواقع، دون أن يكون الواقعُ نفسُه حاملاً لاسمه وحده. ومن النافع التنبّه إلى أنه ليس ثمة سلطة حقيقية للخطأ مفصولة عنه، وتنضاف إليه لتحمي إنتاجه وتحفظ بقاءه. بل الأجدر هو اعتبار الخطأ نفسه هو سلطته، ولا فارق بينهما. ذلك أن اكتشاف الخطأ كما هو قد يدفع إلى البحث عن نقيضه أي الصواب. بينما الخطأ كسلطةِ نفسِه، هو المانع لإمكان البحث عن نقيضه، لأنه ألغى إمكان وجوده أصلاً.

من هذه الزاوية يبرز **المعيوش** باعتباره هو المحل الطبيعي لمثل هذه المعاناة. ذلك أن البحث عن الحقيقة لم يكن هماً تجريدياً، بل اقترن دائماً ببحث الجسد عن كائنه الآخر. كما لو أن الجسد يحس أنه امتلك كيانه ذات مرة وأضاعه. كما لو أن الحقيقة المبحوث عنها وُجدت في زمن ما، في مكان ما، ثم لأمرٍ ما جرى اختفاؤها أو إخفاؤها. فالجسد، الكوجيتو المادي، أصبح يناظره الكوجيتو الدالّ، الفكري. **وأفلاطون** كان يريد تجسيم هذا النوع من الجدلية السرية، أن يُؤَسْطِرها من خلال افتراض جنة للحقيقة كانت متمتعة بالوجود، وقبل بداية الزمان، أو التغير؛ وأن جهد العارف إنما هو **(تذكُّر)** المفقود الحقيقي انطلاقاً من الشبه الزائف الحاضر الذي تقدمه عروضُ أشباحية للظهور الراهن. لكن حنين الذاكرة الرجعية، على الطريقة الأفلاطونية، ليس هو إلا تعبيرَ المعيوش عن كون الحقيقة هي في طلبها، في استحقاقها، ليس في اكتمالها كنَصْب قائم في بداية الزمن أو نهايته. وبين الاستحقاق والتحقق ينبني معيوشُ الفرد، وتراثُ الحضارة، بما يتجاوز جسدانية الفرد، ثم يعمل هذا المبنيُّ عيْنُه على إعادة صياغتها كجسدانية ـ أُخروية، بما يقترب من مصطلح **(الدالّ)**، لا كما استعمله **لاكان** كخزّان للاشعور، أو كلُغةٍ تعويضية عن مفرداته المكبوتة، ولكن باعتباره هو ذلك الجسد الجَسَداني عينه، وقد غدا على علاقة إشكالية مع آخره، كشبح له، وكقائد له ولسواه في آن معاً، دون ألاّ يكون في أصله ـ أي هذا الدالّ ـ سوى نظير، وليس نتاجاً، للجسد الجسداني عينه؛ فهو بدون جسدانيته الهيولانية عينها **Hélyque**، ومفارقاً إياه كَمُفْردةِ ذاته؛ ومن هنا فالدالّ الحداثوي، هو موطن **الكلي**، وهو مصطلحه الجديد. الدالُّ يبارح محلّه الأصلي لدى الجسد الفرد ليجلس في المغاير، خارجَه، ويمارس عليه أوامره. لكنه دون جسد الفرد عينه لا ساحة لاشتغاله، ولا دليلَ على قيامه. فاللغوي يتعلمه الفرد وينطق به، وهو هابط عليه كنحوٍ وصَرْف ومفردات جاهزة من قبله، وليس له إلا أن يتلقاها، وينسجم مع قواعدها. وكذلك الأمر بالنسبة لكل ما يحتويه اللغوي من الاجتماعي والثقافي والأخلاقي.. إلخ. ذلك الكون الآخر الذي على الفرد أن

يلتحق به دائماً، وأن يلقى ذاته عبر الانخراط في مغايرته. فالمغايرة هذه لها طابع الجهوزية السابقة على وجود الفرد، ولها فعالية القسر والإرغام. وهي تترجم مداهمة الوجود الأصلي الخام حسب المصطلح الپارمنيدي البديء. والمغايرة تفرض نفسها على الفرد وهي هاربة منه أبداً. فالدال ليس قيْدَ الالتقاط. وهو بقدر ما يهيمن على الكوجيتو بسلطة كلّياته فإنه يظل ممتنعاً عليه من حيث هو كليُّ ذاته. وكما يمتنع على الجسد تحريك أي شيء خارجه دون بذل جهد عضلي ما، فإن الدال في شفافيته المطلقة، إنما يتطلب جهد الوعي كله لالتقاط بعض ترميزاته، والتأقلم مع شِيفراتها، بتمعينِ تأويلات عنها، لا تلبث أن تمحوها تأويلاتٌ أخرى.

ليس الفيلسوف وحده من يشتغل على التأويل، بل إن لكل كوجيتو جسداني، لكل وعي، له أن يكون وعياً بشيء يغايره، ويقع على مسافة منه. فليس ثمة جُوَّانية لذات مغلّقة النوافذ والأبواب. ولا بد لها من مفارقة محلّها البديء، لتبقى بَدْئيةً في كل ما يخارجها، ويتغاير معها، ويقتحم عليها سكونَها الرحْمي، ويقذفها في بحران الصخب العالمي. لذلك فالانقذاف إلى العالم، إلى لُجَج المغايرة، ليس نُعْمَى، بقدر ما هو إبتلاء. ومن حق اللاهوتيات أن تعطي لصيغةَ الوجود في العالم طابعَ الاختبار في قلب السقوط. ولو لم تبدأ الأفلاطونية بالفصل بين الفكر والوجود، بين عالم المُثُل الثابتة وعالم التغير والفساد، لما أمكن تصور الألوهية نقيضاً للأنوية، ومتعالية ما فوق تجسدها ووعيها معاً. لكن اكتشاف المغايرة والتحسس بهمومها، هو إشارة الأُنسيّ الأولى المميزة للجسد الحيواني الذي يحمله هذا الكائن، عندما سيصير له اسم الإنسان.

كانت العودة من الأفلاطونية، وخطُّ الفصل بين الفكر والوجود الذي اخترق تاريخ الفلسفة، وكاد أن يختزلها كلياً، كانت هذه العودة قد تحققت منذ أن استعيدت تجربة التجسد الإنساني في عمق العالم نفسه، ليس خارجاً عنه ولا عالياً فوقه. إنها مُؤَرَّخَةٌ بتلك اللحظة الفذّة التي اقترنت فيها المغايرة بالمحايثة. وبذلك أصبح المعيوش هو المختبر الحي لقصة هذا التمفصل الفوري بين المغايرة والمحايثة. فأصبح الحدُّ الثاني (المحايثة) سبباً للحد الأول (المغايرة) ومكملاً له، وامتداداً مباشراً له. ولم يكن ذلك ممكناً فلسفياً، ولا في مجال التحقيب الثقافي لو لم يُعِدِ المعيوش إلى الجسد اعتبارَه. لو لم يفتح له باب الولوج من الفن الذي كان السبّاق في معاشرته منذ الفجر الإغريقي، كما منذ العصر النهضوي الحديث، ليدخل إلى رحاب السؤال الفلسفي أخيراً ومتأخراً جداً. حتى يمكن القول إن الحداثة ابتدأت مع **ديكارت** في التأشير على الكوجيتو الفكري، وأن ما بعد الحداثة انطلقت مع اكتشاف **الكوجيتو الجسداني** ـ كما نحب أن ندعوه نحن. وما يعنيه هذا المصطلح هو التنبيه على المعيوش اعتباراً من وجود «الأنا الطبيعية»، كما يدعوها

ميرلو بونتي[11]. عند هذه الأنا الطبيعية يزول الانفصام التجريدي بين الذاتية والموضوعية. فالأنا الطبيعية هي مفردة المحايثة في مساحةٍ أو أرض من المادية والمغايرة معاً. وكل جهد (معرفي) تبذله الأنا الطبيعية ينبغي أن يحمل آثارها المميزة تلك. ومنها أساساً يمكن اشتقاق الأفهوم المعيوشي. فالأنا الطبيعية ليست أرضية لأبنية فوقية، تعلو فوقها كما هي هندسة الذات الأفلاطونية، وهذه الأبنية هي من نوع تراتبية الغرائز ثم العواطف، ثم الأفكار، موازيةً للبطن فالقلب فالرأس، مثل هذه الشيمة الهيكلية لا تنفع إلا في الوصف التصنيفي، لكنها تمزّق الأنا الطبيعية، وتفقدها وحدتها الأُسّية. ومع أن عبارتها توحي بذاتية لاشخصية، فإن ما يعيد إليها مفردتها، خاصّتها، هو ما يميز تمفصل الخاص والعام، من خلال المعيوش الذاتي الذي يطبع تمفصل الفرد مع نوعه (الإنساني)، ويقدم عنها تجربة الذاتي الحي، سواء كان فيلسوفاً، أو شخصاً عادياً. فالمعيوش يضع الجسد على ملامسة مباشرة مع حدّ العالم، بما يوفر للكائن حده الطبيعي الذي يخصه وحده في الآن عينه. فما كان **ميرلو بونتي** يريد إبرازه من عبارة **الجسد الخاص**. انطلاقاً من فينومنولوجيا الأساس عند **هوسرل**، هو أن وصف الجسد ومتابعة تفاصيل محايثته للعالم، لا يعني توصيفاً لشيء من الأشياء، بقدر ما هو إبراز البعد القصدي الأصيل الذي يحتم على الكائن أن يتميز بأن له وُجْهةً ليست نحو العالم، بل داخله، وفيه ومنه. إن جسدانية الكائن هي قَصْديّةٌ، ليست عضوانيةً ميكانيكية فحسب، ولا مادويةً عُفْلاً من كل تعيين. فالتوصيف الجسداني ليس رسماً للوحة، ولا نحتاً لتمثال، ولا تشريحاً للوظيفيات العضوية، ليس الجسد (روبوتاً)، لكنه كائن. وما الإيغال في توصيفه إلا توغّل في أوجه تلامساته لذاته وللعالم في آن. ولذلك فالجسد لا يقترن بالأنا ولا يوجد في العالم، لكنه وهو الجسد يوجد كأنا، ويوجد وجودَ الآخر نفسه، وإن مختلفاً عن الأنا والعالم معاً. فهذا الاختلاف يؤسس أنطولوجيا جسدانية، ذاتية عالمية، في آن. وما يميز الكائن أنه هو موضوع هذا الاختلاف، ويكاد يكون وحده كاشفاً له. لأنه منوط به أن يعاشره ولا ينفكّ عنه لأي سبب سوى الحب والموت معاً، أو الموت وحده، ما دام الحبُّ أحدَ أشكال الموت في أوج الحياة. إذ بالحب يَهِبُ الكائنُ جسده كاملاً لمن يحب طوعاً وتمنياً. أما الموت فيقتنص الجسدَ عُنوةً من ذات النفس، واضعاً حداً لتعاشرهما اللغزيّ، كما لانفكاكهما النهائي غير المفهوم.

لا نستطيع القول عن الجسد إلا أنه الكائن؛ ذلك هو توصيفُه الأُونطيّ الذي يفتح على بعده الأنطولوجي. ويوضح ذلك أن الكائن ليس إضافياً على الجسدي. بل هو ما يصوغه صياغةَ الفرد المميز، هو ما يجعله نفسَه. وليس أيٌّ أحد سواه. إنه ـ الكائن ـ أوسع من خصوصية الفرد، وفي الوقت نفسه هو كل ما يحدُّها. إنه يحيل

خصوصيتي على الأخروية باعتبارها هي محلّ الدال الذي أنتمي إليه والآخرون، ويَهبُني أفهومي لدى كل الآخرين من أشباهي، كما أفهومَ كل أحد. فإنني أعرف كل أحد من خلال هيئته عندما أراه، أو من خلال صفاته أو ذكرياتي عنه عندما يغيب، فإن صلتي بالآخر هي كذلك صلة معرفية. وعندما أقول عن فلان إنني أعرفه، فهذا يعني أنني أتواصل معه بطريقة ما تجريدية لكنها تجسيدية كذلك. فالجسد ليس جسراً للعبور بين الأنا والعالم، لكنه هو الذي يَعْبر كذلك. فهو أنا، ونحن معاً ذلك **الكائن** الذي أُوجد بوجوده. ولكن كلٌ وجود هو حضور. وحضور الكائن ليس جسدياً فحسب. إنما كل حضور يفترض جَسَدَ التمثال، ومعنى التمثال معاً. وقد أعبر في الشارع بآلاف الناس من أمثالي؛ لكن ما أن ألتقي الصديق حتى يغدو المجموع الغُفْل الذي أتحرك فيه مساحةً إنسانية يبرز منه وجهُ صديقي. ويتعارف الوجهان، وتتلاقى النظرات والبسمات، وتترى الكلمات. وإذا بـ **(الدال)** يعيد صياغة جسدينا تجاه بعضنا عبر سلسلة متدافعة من مواقف الكلمات، وكلمات المواقف المتناهية في لحظات تحققها الصوتي والإشاري نفسه. ههنا يطفو الحضور المعنوي حول التجسد الجسدي، ويحاول أن يكون أكثر تأثيراً منه وأشد فعالية. فاللسان ينطق، وكذلك الجسد عبر الحركات الصغيرة، ويصير للجسد وجهٌ آخر من ملامح الحركة، وكلُّ حركة هي إيماءة. فالحبيب أو الصديق الذي ألتقيه صدفة، ويبرز أمامي من وسط المجموع الغُفْل، ينسج في لحظة موقعاً لنا كلينا عبر مكان الكل، يخصّنا وحدنا، ويملأه قيام جسدينا قُبَالَة بعضهما. هذا التواصل الصدفوي يصوغنا كلماتٍ ونظرات، تُلزِم جسدينا بانفعالات المتعة والسرّ، والوقت الضائع الذي يصير وقتاً، لقُيا لنا.

النقد (الرابع) بعد كانط IV

الكائن جسد معرفي

الحقيقة لُقيا، وليست كَشْفاً. والكشف أعرفه عقلياً. واللُّقيا ألتقيها وجودياً كيانياً. والكشف ينضاف إلى كشوف أخرى ليشكل مادة العلم والتقدم التقني. لكن اللقيا إنما تمتّ إلى منظومة أخرى من الأفاهيم والقيم، ولا يمكنها أن تنفصل عن تجربة الذات ككيانٍ، بل باعتباره الكائن. والكائن ليس فعلاً منجزاً. إنه اسم فاعل لفعل يدوم. فالكائن لغوياً عربياً، هو ما يحتاج إلى الفعل إلى الكون، كلّ آن. ولذلك لا كينونة إلا مع الزمان وفي الزمان. وكأن الزمان هو حسّ الانتظار، وليس حسّ الانقضاء. فهو يكاد يجتمع كله فيما لم يأت بعد. وهو لا يُسأل عما حدث، ولكن عما لم يحدث بعد. كأنما جسدي القائم، هنا والآن، لم يلتق قَوامَه الحقيقي بعد. فلست أنا كذات، المؤجّلَ فقط، لكنه هو جسدي الذي يرتمي كذلك إلى خارج أمكنته المعتادة. فهو مكانيٌّ بدون استيطانٍ مترسِّخ. إنه مقذوف معي إلى أزمنتي التي تجري أمامي، ولا أتملك منها. وبقدر ما يقال إنني أسيرُ جسدي أصلاً، وأنه لا يلزمني بحجمه وهيئته فقط، بل يفرض علي صورته كمصير نهائي لكياني، إلا أن الواقع هو أنني أسحب جسدي معي إلى أزمنتي المجهولة، وأفاجئه بمواقعَ له في أمكنتها غير المنظورة بعد. **أنا الكائن الزماني، أُزَمِّنُ جسدي باعتباره المكان الأول لكل أزمنتي القادمة**. إنه مكاني البديء الذي تظل كلّ الأمكنة الأخرى تاليةً عليه، كأنها أزمنة المستقبل. فاللقيا هي انتظار الموعود بما لست موعوداً به إلا باعتباري أنني أعرف على الأقل أنني لا زلت جاهلاً له. وما يمكن أن يعبر عن هذه اللقيا هي الحقيقة الفلسفية، بما أنها تجعلني أعيش في كنف **الدالّ** دون أن أستنفذه. إنها نوع من العِيشَة المستقبلية دائماً. إنها رِفْقَةٌ مع الاحتمالات، وليس مع أي يقين. والاحتمالُ موطنِهُ هو المستقبل. لأنه يعطي تلك الحقيقة المشروطة بمصيرها القلق من التحقق أو عدمه. فاستحقاق الحقيقة يكاد يكون أهم من الحقيقة نفسها. ومن هنا حتمية ارتباطها بالمعيوش. فهي الحقيقة، ترمز إلى ما يمكن أن يخصني وحدي من ذلك الدال الذي يبرر خصوصيتي، كأنها طريقة في تداول **الكليّ** والتعامل معه كيانياً. والدال ليس هو الكلي، لكنه يحتمل الكلي، وتطْييفاته، من أشباه

والتباسات، إلى درجة النقائض والاستثمارات التحريفية والانحرافية. كل منها يدّعي صلة بالدال، كطريقة لاستثمار الكلي في تبرير الخاص والتملّك منه. ويدفع الجسد أثمان الاستحقاقات الزائفة، أشكالاً من الاتهامات، والتخلّي عن معيوشه، باعتباره خزاناً من الانفعالات والشهوات الموبوءة بأفراح وملذات مسروقة غير مشروعة.

فالجسدي يُنَحّى عن المعرفي، ويوضع كقطب نقيض له. وقد ألغت الفلسفة التسليم بمثل هذه (البداهة) فكان يجري الكلام عن العقل والحس، والذات والعالم، كأيقونات معلقة في الفراغ. فالفرد ليس له وجود فلسفي لأنه يذكّر بمفردَة الجسد. والتفكر حول المفرد يبطل سحر الغائية الشمولية. ولم يتوصل الفرد إلى إثبات هويته إلا عندما يستردّ الفكرُ سؤالَه من أقفاص الدوغمائيات المتوارثة؛ فالفرد أهم ما يميزه هو واقِعتُهُ. إنه القائم الحي، في وجه كل الأقانيم الأخرى التي هي تجريدات. واقعة الفرد أنه الجسد الحي، الذي هو العقل كفعالية من الحسّ، وليس كعنصر مغترب عنه. **«الجسد ذات مفكرة»**. مثل هذا التعريف ليس تصحيحاً للكوجيتو الديكارتي، لكنه (تنقيضُه). وبالتالي فإن اتصال الوعي بالعالم هو كاتصاله بالجسد الذي يحمله، وينبثق هو ـ الوعيُ ـ عنه. فالتصورات لا لزوم لها كوسائط بين الجسد ومحيطه: ذلك هو «تحليل يشوه كلاً من الدلالة والدال معاً، فهو يفرّق الواحدةَ عن الآخر بتوضيعهما ـ بجعلهما موضوعيين ـ حسب المحتوى الحسي ـ لكل منهما ـ»[12]. **فالدلالة «تطبع» الموضوع بمعنى ما** بشكل مسبق. أما موضوع الإدراك فيظل نواةً ثابتة نائية عن التصورات التي تنشئها عنها الذات الإدراكية. فليس ثمة علاقة عضوية بين الجسد والعالم. إذ أن التصورات، ليست هي في الأصل إلا نتاج الفاهمة، كما حددها **كانط**. فكأن العقل يتعامل هنا مع نفسه فحسب، مع عُمْلَة من التصورات. فالتصورات قد تنشيء معارف أو معلومات، لكنها لا تبدع دلالات. حتى أن **ميرلو بونتي** اعتبر الجسد نفسه نتاجاً فنياً: «فهو عقدة من الدلالات الحية، وليس قانوناً لعدد ما من الحدود المتغيرة معاً»[13]. فالجسد هو «وسيطي نحو العالم»، كما أقول: **إني** جسدي. وبالتالي ليس هناك ثلاثة حدود متفاصلة: الإنيّ، والجسد، والعالم. إذ أن حدَّ الإنيّ وحده كاف لإعادة توحيد هذه الترميزات الثلاثة في صياغة واحدة، هي صياغة الإنية ـ كما سبق وقلنا في مطلع البحث. وليست تلك الصياغة الثانية سوى الجسد المعرفي. ذلك أن الجسد الذي ينقذف إلى العالم، دون أن يعرف كيف يرتجع إلى نفسه، مهدد بتحوله إلى شيء. كما أن الجسد الذي ينكفيء إلى وظائفه العضوية، ينقلب إلى ميكانيكا حيوانية، أو فيزيولوجيا عضوية. أما الجسد الإنساني فقد تطورت خلاياه الدماغية إلى الحد الذي يسمح بظهور الجسد المعرفي. فهو ليس كائناً ذهنياً خالصاً كما تصوره العقلانيات الدوغمائية، كما أنه ليس حيواناً غرائزياً، تحدده دوافعه الحيوية، دونما أدنى تفكر

في سلوكه أو تأويله لممارساته. لكن هذا الجسد الذي يصير خاصاً بالنوع الإنساني، استطاع أن يفرز الكيان القصدي الذي يخالطه ويوازيه، ويشكل له آفاقه في رحاب العالم. وعندما أفرد **كانط** ما يقرب من نصف كتابه «نقد العقل العملي» للغائية، فإنه كان يقدم بذلك تعريفاً ضمنياً، وتمييزياً للإنسان كونه موجوداً للقصدية؛ وذلك قبل أن يشيد **هوسرل** ثورة الفينومنولوجيا على موضوعة القصدية بزمن طويل. فالجسد قَصْديٌّ في تحركاته، وتلمساته للأشياء وتلفظه للكلمات، ورؤيته للمشاهد. فهو يبصر المرئي ويستبصر غير المرئي[14]. ويفعل كل ذلك ليس لأنه ذات مفكرة، بل لأنه كائن قصدي مقذوف به خارج نفسه دائماً. جسد مواجِه لجسد العالم، وملتحم معه في سياق صراع الواحد مع الأخروية المداهمة. **أحاسيس الجسد هي أسئلته الصغيرة الصامتة للعالم**. فالجسد غائيٌّ بدون غاية نهائية، وإن يكن في أصله قائماً على موقف دفاعي حيوي. ويمكن القول مع السلوكيين إن كل تماس للجسد مع العالم يزوده بخبرة جديدة. لكنه ليس ذلك الجسد المتلقي فحسب، بل هو الفاعل، الجائل، والمستطلع، والمدبّر، والصانع لعوالم صدفوية عَرَضية، وصغيرة بل عابرة وتافهة. ولكنها في الحصيلة النهائية هي المشيّدة للانهائية الدالّ، وكل ما يحويه من تاريخ النوع والحضارة، كما لو كان هو تجسيداً لنظام أنظمتها المعرفية. أبسط إحساس يجعل الجسد يحتل محلاً، يطفو على سطح الشيء المحسوس، شيئاً آخر أفهومياً بشكل ما. فاللحم هوالتحام؛ إنه مسكون بإلحاح الصّهْر والانصهار.

والنظرة التقسيمية **السائدة** ترى الجسد **وسيلة** للمعرفة، وفرساً جامحاً يمتطيه العقل. لكن الجسد هو **محلُّ** المعرفة. فهو ليس جسراً من النظر واللمس والشم والحركة، ينقل إلي معطيات المحيط. إن الجسد هو ما به أكون وأوجد بالنسبة لجوانيتي وبرانيتي. فهو صانعٌ كلَّ لحظةٍ لوجودي، ولمعرفتي لوجودي والعالم كوحدة حية تفرض ذاتها كأساس أول لكل عملية تالية عليه، نصطلح عليها بالتحليل والتركيب الجسداني العقلي. هذا العالم الصغير الذي يبنيه حس وجودي، كما لو كان حسٌّ وجودٍ لكل ما يغايرني. فالجسد هو الغائب؛ بدون حضوره ليس لأي شيء ثمة حضور. وهو الصامت التي تتكلّمه كل حروف لساني ونأماتي، وتتطلع منه وبه كل نظراتي، وتوجد أجساد الناس والأشياء لوجود جسدي فحسب. لذلك كانت تجربة الحب هي النموذج لإعادة استحضار الجسد من غيابه وغيبوبته عني. فأصدق جسدانية هي تلك التي تعبق بالتحام جسدانية أخرى معها. ومتعة الجسدين بالتحامهما هي التي توقف سلطة الدال، باعتباره محلَّ اللاشعور الكلياني، والفاصل الدائم بين جسدانيتي وتذويتي؛ وتعيدني شعوراً متحداً بموضوعه كلياً إلى درجة تهديدي بالانفصام الكلي في الوقت عينه. فلماذا تجربة الحب هي تجربة الموت كذلك. لأن الالتحام المطلق لا شيء يؤكده ويحميه إلا رعب الانفصال الذي ينتظره لا محالة بعدَه.

إن الحب يحد من سلطة الدال، كأخروية كليانية، ويعيد إنتاج فردانية تجسدي كواحد يلتحم بالثاني، معوضاً عن لا نهائية العدد بمعمارية الهندسة الالتحامية كجسدين باحثين عن الواحد الذي يجمعهما معاً دون سواهما أبداً. إن سعادة الجسد بالحب هي فَوْزُه بالجسد الآخر المتجسد وانتزاعه من كليانية الدال. مقابل استحالة جسد الأخروية بما هي لا نهائية المغايرة إلى حد التجريد، فإن الحب يكسو المغايرة باللحم والدفء، ويمنحها مساحة من المحايثة، ما بين الجسدين، معيوشة، تتجدد عمقياً في اللحم والدم، بدلاً من الانتشار نُسَخيّاً في الامتداد؛ والمعيوش يقاس بالاشتداد وليس بالامتداد؛ والاشتداد هو توتر التركيز، وتواتر لحظات التكثيف. وإذا كان الحب العضوي يعبر عن إنتاجيته بالنسل، فإن الحب المعرفي يعيد صياغة الجسد على مستوى السؤال الفلسفي، الذي يشتغل على تحفيز تجسّدات/وجوديات التمفصل بين الواحد والدالّ، بين المحايثة والمغايرة. وقد تتساقط المحايثة إلى درجة التخثر والشيئية، وتتدافع المغايرة إلى حد التلاشي وتأحيد التناسخ.

غير أن الحب المعرفي ليس هو التجريد الصوفي، بل هو دعوة نحو التركيز والتخصيص. إنه يعيد إليّ مسؤوليتي عن تمفرد جسدي، ويخصني بحصة ما من العالم المداهم، بمغايرٍ ما يعرفني؛ وأكتشف أحاديته، ويتعاطى معي أُحاديتي. بواسطة جسد الآخر أنتزع دلالة لي وحدي من الدال الشامل الذي يصرّ على تجاهلي وانمحائي. فالحبيب لا ينوب عن العالم، ولكنه يحيِّده. وعندما يأتي إليّ وحدي، فإنني أحس أنني أحضرت الجميع بدون أحد منهم. فالمعرفة الجسدية هي معرفة الحب، لأن الحب فقط هو عُرْسُ المسّ والتماسّ. وكلّ ما يحاوله جسدي هو أن **يماسّ المختلف** ويعيد تأسيسه لذاته من خلال المختلف فحسب. ولا طريقة لنقل الاختلاف من العمومية والتجريد إلا بتجسيده عبر آخرَ ـ واحدٍ ـ أحدٍ، موجودٍ كله؛ ويصير الآخر ـ الحيّ، الجميل الذي أحبه لأعرفه أكثر، وأحبه لأعرفه بما يرده إلى شمول الدال، دون أن يفقد دلالته الخاصة؛ وقد غدت من دلالتي كذلك. لكن اللقيا جعلتنا نغادر، كلٌ منا، دلالته، ليلحق كلٌ منا بالمُغاير لدى الآخر. فالصوفي العربي تمسك بمعمارية الجسد، على عكس الصوفي المسيحي القروسطي. لأن الجسد هو مكان اللقيا الحقيقية. وكل ما يمكن أن تبنيه اللُقيا إنما يتشَيَّدُ على معمارية الجسد، وتصاحبه في معارجها المتعالية كلها. غير أن الصوفي الحداثوي يائس من التجسيد في الكلي، أو عبر الكلي. لذلك ليس له إلا الحوافي والسطوح. فهو ينزرع في الحافة ليجلب بعض الموج من المحيط، ليلامس بعض رذاذه. وهو يتمعن في السطوح لعلّها تأتي بالأعماق إلى مستوياتها. فالاقتراب من البعيد هو دائماً تورّطٌ في شساعته. كل ما يأمرني به جسدي هو أن أتحسس كلّ مغاير كأجساد لي لا أعرفها بعد.

والجسد الذي ينتشر هو الذي يضمُّ كذلك، يصير الجسمَ الذي هو قرين الضمّ. فهو يضم أجزاءه، ويخلق التشابه بين أعضائه، أو التنسيق بين الوظائف المتفاصلة، والمتكاملة في الأداء العام المتناسب. ومثلما يضم الجسد أعضاءه المتمايزة، فإنه يمارس حركات الضم لسواه. فالحب يدفع الجسد إلى تحريك يديه لضم المحبوب. كلُّ حسّ الحب هو حسّ الاستيعاب، استيعاب الآخر، ولكن بدون تبديده، بل بتأييد مغايرته. فلو لم يكن هو كما هو، لما أثار حبي. وعندما ينتهي إلى أن يصير مماثلي، يترحّل جسدي نحو سواه. ذلك أن الحب هو الرغبة بتأكيد أخروية الآخر، وتقبُّله كما هو حتى بعلاته عينها المشاركة في صناعة مغايرته. فاختلافه هو المشترك الوحيد بين الحبيبين. وليس الضمّ حركة تكامل بين ناقصين، بل إن اللقيا العشقية لا تتم إلا بضم الجسدين المختلفين جنسياً عضوياً، ونفسياً ذاتوياً. فالحب هو استثناء الرغبة الوحيدة القائمة على تأكيد المغايرة والقبول بها، بل التعلق بها إلى درجة التضحية بصاحبها نفسه. ذلك أن كل رغبة تتجه إلى التملك من موضوعها، بامتصاصه أو تبديده، إلا الحب فإنه يقيم مملكة الآخر ضامناً لاستمراره كما هو؛ ولا ينحدر الحب إلى نزوع التملك من الآخر إلا عندما يفارق استثناءه الرغابي كحب، ويتحول إلى أية رغبة أخرى، تحتال على موضوعها بتوسيطه وسيلةً لإشباعها. من هنا ندرة الحب، لأنه وحده يظل ينتمي إلى طائفة التجارب الكبرى للإنسانية التي تميّز قصدية الجسد الإنساني، عن أَلْينة أو عَضْوَنة الجسد الحيواني.

ومعنى القصدية هنا هو انتقال الجسد من حالة إرادة الحياة المتجلية في الدفاع عن بقائه، إلى حالة إرادة الاقتدار. والحب يفعم الجسد شعوراً بالقدرة والقوة على اختراق الدال، وانتزاع ثمة دور منه، ويخصه وحده. وهذا ما تعبر عنه الأمثولة الشائعة أن الحب يعطي معنى للوجود. فالجسد يحقق بالحب لُقيا الجسد الآخر، مندفعاً برغبة في العطاء لا تحد. ومتعة الحب أو لذته المادية ليست رشوة لاستدرار العطاء، أو تبرير المغامرة، وخوض ما يشبه المغامرة الكبرى في الحياة. بل إن المتعة الجسدية والنشوة اللذية، قد تكون تأكيداً للجسدانية الحيوانية، لكنها في الوقت نفسه ترمز إلى تلك الحالة النادرة والقصوى في تصالح الذات مع الآخر، واندماج الجسدين فيما يشبه الجسد الواحد ولو للحظات. فالحب يبرهن على إمكان تجسيد الاثنين في الواحد، وتحقيق هدفية للضم، للجمع، للاتحاد، على أرضية من المتعة الحسية الخارقة لعادة المُتَع العضوية الأخرى، ذات السهولة الرتيبة في الجري إليها، والقبض عليها، والتمتع العادي بها.

لكن اتحاد الجسدين في أوج المتعة يؤكد كم هو التمفصلُ بين المحايثة والمغايرة باعثاً على تأصيل كلٍّ من ذات النفس وذات الآخر، وجعلهما يقدمان معاً في ذات

اللحظة، أفضل ما لديهما من إمكان التناغم بين المختلفين، وإيقاع الانسجام بين النقيضين. إنها لحظة تمفصل المغايرة مع أقصى المحايثة. وبدون تلك اللحظة وتحققها الخاطف سوف تظل المغايرة تباعداً وإقصاء متبادلاً بين الأجساد والنفوس. وفي حال تحققها لمرة واحدة على الأقل، فإن الجسدانية ستظل ساعية بكل قواها إلى استرداد الجنة المفقودة أو استعادتها. فالحالة المُتَعية تلوّن سلوكات النفس وحركات الجسد. يصير كلُّ شيء موضوعاً رغابياً، وتصبح القصدية تنويعاً تعقيلياً منصباً على حراك التجسد، لكنه مشفوع بالشوق والتوق والحرمان الدائم. هذه المعاناة الوجودية لا تحيط بها توصيفاتُ التحليل النفسي، لكنها هي التي دعت **نيتشه** إلى تسمية الفلسفة أنها تفسير للجسد. وفي حين كان **شوبنهور** لا يرى في الرغبات ـ والجنسانية في مركزها ـ سوى نوع من الشراك تنشرها الإرادة من أجل استمرار النوع، على أساس بَوار الأفراد وتمزقاتهم، فإن **نيتشه** وجد فيها فيضاً من الاقتدار، واكتنازاً طافحاً بالحيوية، لا يحرك الجسد فقط ويدفعه إلى برانية مهددة والتباسية فحسب، لكنه يعبر عن (العود الأبدي) الذي يجعل من كل رغبة أشبه بجسد جديد، يكاثر من الجسد الأصلي، ويعدّد من عوداته اللامتناهية، مختلفاً عن نفسه كل مرة. فالحب المحتوم L'Amor Fati هو الذي يأمر كالتالي: «ما تريده، أريده بطريقة تمكنك من أن تريد فيه العود الأبدي». وبذلك يحرر **نيتشه** مبدأ خلود الروح، والانبعاث، من النص التيولوجي، ويبذرهما في تربة الحياة نفسها، في لحم التجسيد ودمه. فالعود الأبدي ليس هو سوى تكرار التغير، أي الصيرورة عينها. وهنا تتلامح الرواقية الإغريقية من جديد في فكرة تكثّر الجسد أجساداً، وتنوعه أشكالاً من الأحاسيس والرغبات، من الأفعال والانفعالات، بما فيها كذلك الروح وخلودها، والجسد الفاني أو المحترق كطائر الفينيق في لهبه، والمنبعث من رماده دائماً.

الجسد هو مُوَجِّهُنا في معمعة العالم المحروم من كل اتجاه. فالجسد قصديٌّ بدون وعي أو قصد، سوى غرائز الحياة نفسها التي تتفجر في اللحم وتحت اللحم، دون أن تكون ارتجاعاً لمنبهات معينة. والجسد الموجِّه، والجسد القائد، كأنما هو الذي يتفكرني أكثر مما أتفكره. لكنه دون أن يبدع أفكاراً أو أنظومات فِكْرَوية معينة، فإنه يفكرني كمطية لمؤثراته، لاندفاعاته، لتكثُّره أجساداً لا تتناهى من الأحاسيس الخالقة لموضوعاتها والمدمِّرة لها في آن. جسدي هو موجّهي في فوضى العالم. فهو أساس لتعليم جديد: **علم الكاوس الكوني** Chaosmologie «وإن له مخططاً (كما يأتي): بدلاً من القيم الأخلاقية تقوم كلُّ أنواع القيم الطبيعانية. (أي) طَبْعَنَةُ الأخلاق. وبدلاً من «علم الاجتماع» يقوم مذهب من تشكيلات السيادة. وعوضاً عن «نظرية المعرفة» يقوم مذهبٌ للأفاعيل المؤثرة. وبدلاً من الميتافيزيقا

والدين يقوم مذهب العود الأبدي»[15]. على إنه ينبغي ألا نتعامل مع هذا المصطلح كما لو كان دعوة إلى دين جديد، أو ميتافيزيقا غيبية أخرى. فالعود الأبدي ليس سوى القول: نعم! لانطلاق قوى الحياة الكامنة في الجسد، التي تعيد وتكرر نفسها من شِدَّة إلى شدَّة أعلى، وعبر سلاسل من تفجرات إرادة الاقتدار. فالمتكرر الدائم هو طلب الشدة في الانفعال، والكثرة اللامتناهية في الاندفاعات. أما الفكر فليس هو الطارىء على تلك الحيوية الكونية المتدفقة من حرارة اللحم الحي، بل عليه أن يؤوّل إبداعات البركان، ويُعَقْلن ما لا يُعقلن من فوراته الفجائية المتلاحقة. هكذا أخيراً تلقى الفلسفةُ موضوعَها الأثير والقريب الذي هربت منه دائماً، وهو أن تفكّر الجسد كبؤرة حيوية لا تنفك تنتج ترميزات حركية وحسية، بأن تجعله يتفكرها كذلك بطريقة ما، وذلك بابتكار سياسة الإنسان الأعلى؛ ولكن قبل التأمل بنمذجة الإنسان كأعلى أو أدنى، كمتفوق أو منحط، فإنه ينبغي الكشف عن جدلية الحلقة المفرغة تلك التي تجعل الفلسفة هي تفكر الجسد، وبالتالي تغدو أفعالاً تجسيدية كأفكار، وأفكار جسدانية؛ كما تجعل من الجسد تفكُّرَ الفلسفة كذلك كوحدة، كبؤرة ترميز وإيماء حركي، فعلي انفعالي، في كل شكل، وتحت كل توجه. فإن **بيير كلوسوفسكي** المأخوذ بالنيتشوية، يتصدى لحالة **«نيتشه والحلقة المفرغة»**[16]، فيقدم نظرية حيوية في تأويل المعرفة، ونشأة المفهوم، يرتكز إلى أن كل إحساس إنما يرتجع إلى حامل، ذات، أو (أنا)، لكنه حامل ليس حيادياً كما أنه ليس هو علة تلك الأحاسيس أو المتغيرات. ولا يمكن تفكر الأنا إلا كمحل لكثرة من الشخصيات أو الأقنعة. ذلك أن متغيرات الانفعالات ليست سوى شِدَّات من الأحاسيس، توترات نوعية متحولة متقلبة. وكل منها عبارة عن رمز، إشارة، قد ترِدّ «على درجة من الشدة والتوتر، تارة عالية، إلى الحد الأعلى أو الأدنى... بفضل هذه الإشارة التي ليست شيئاً سوى أنها علامة التغير المتواصل دائماً، فإننا إنما نقيم ذواتنا باعتبارنا مفكرين، وننشىء فكراً هكذا كما يتأتى لنا»[16]. إذا كانت إشارة الانفعال هي الفكرة، فكل فكرة كذلك إما جاذبة أو نابذة. والجذب والنبذ ليس سوى الإقبال المحبّ أو الملتذ على الموضوع، أو كراهيته والابتعاد عنه. فالمشاعر مقترنة بالحب والكره. والأفكار، وهي رموز المشاعر، لا يمكنها إلا أن تكون مثلها. وهي لا تتبع منطق الصواب والخطأ، بقدر ما هي عناصر من الفرح أو الشوق، من القنوط أو الضجر. فأفكارنا أفاهيم حياتنا الذاتية الضاوية أو المنتشرة حولنا. والحب هو تركيز آني، قد يدوم، لكن دوامَه مليء بالتقلبات. بل إنه يفجر نهراً من دفق الأمواج المتعاكسة. والمحب هو في كل لحظة، على حال مختلفة. والمفكر المحب، أو المحب المفكر، هو كثرة من الشخوص والأقنعة. ولا بد من تأويل مستمر لكل مفردة منها على حدة، ومن كشف لكل قناع لوحده، كيما يتعرف

الوعي إلى ما ليس يعيه، وما يختلف فيه من حال إلى حال. ولذلك ينتهي الأمر بالمفكر الفيلسوف أن يحب الحب عينه، كيما يتحرر من تقلباته؛ فهو يتطلع إلى الترميز الأخير الذي يختزل صراعات الأهواء دون أن يبددها هباء، فيما لو لم يصحبها الفكر الشامل. كأنما يخشى الفيلسوف بداد تلك الحيوية الجياشة، فيلتقط، بديلاً عن حالات الحب المتكثرة، حالته البؤرية والذروية، بما هو **حبُّ الحب عينه**. وحتى لا يتبقى مثل هذا الاختيار تجريدياً أو طوبائياً، فإن الفلسفة نفسها تتقبل، مع **نتيشه** وابتداء منه، أن تتحول إلى جسدانية مفكرة. ألا تتوقف عند الاعتراف بحق الجسد أن يعيش جسدانيته وحدها، بل تقرنه بالحق الآخر للفكر ألا يفكر إلا باعتباره حقيقةً جسدانيةً كذلك. «فليست أية فكرة، أية عاطفة، أية إرادة مولودة من غريزة **واحدة** معينة، بل بالعكس من حالة شمولية؛ وكلُّ سطح الشعور، إنما يأتي نتاجاً شاهداً على القوة الآنية لجميع الغرائز التي تكوننا ـ وبالتالي يدل على الغريزة المسيطرة [في اللحظة الراهنة] كما على تلك [الغرائز الأخرى] التي تخضع لها أو تقاومها [أي الغريزة المسيطرة]. فالفكرة التي تلي [تلك الواقعة] هي الإشارة الدالة على الطريقة التي تغيرت بموجبها الحالة العامة [للشعور] خلالها»[17]. فالفكرة هي حالة انفعالية مسيطرة في فترة انتقالية، وقد تعقبها أفكار مسيطرة انتقالياً. ومن لعبة هذا الخليط من الانفعالات والأفكار تتولد حالة التفكير مشفوعة دائماً بجسدانيةِ مادةٍ تشفّ ذاتياً؛ شعوراً بالاقتدار، أو تقهقراً دونه. فالكائن هو الحي أولاً، ولا حياة بدون الجسد. وأما القيم فليست سوى عمليات **تبئير** لما يُلِذُّ أو يؤلم، مكسوّة بأحكام، لا تلبث أن تنفصل عن خزان الانفعال الذي أنشأها من القديم. فالحق والخير والجمال هي جسدانية ارتقائية من مستوى ما هو كائنٌ وحيٌّ حقاً، إلى مستوى أشد حيوية وأغنى كينونة، وأشمل تجسيداً شفافاً؛ إذ أن القيمة تجلب الكلي إلى تشظي الذاتي، الانفعالي والتفكري، وهي محاولة تثبيت الانتقالي. مثلما هي علاقة الوجدان بالوجود، فإن الوجود المتكثر المتغير المتقلّب، لا ينقذه من فوضاه البدئية تلك إلا اقتدارٌ إنساني على استخلاص نقاط تبئير، ومحطات انتقال، وفواصل شبه ثابتة، لا تلبث أن تغدو منابرَ أحكام. فالوجدان متعايش مع الوجود ومتجاوز له في آن. إنه تصفيةٌ للذاكرة الجَسَدانّية، للفرد والنوع معاً. فالوجدان ليس منتج أحكام القيمة، ولكنه محلُّها ومكانُها. أما المنتج الحقيقي فهو الكائن الوجوداني الجسداني، الذي هو لحظة تغيير دائم في بحران العالم. فالتأسيس الأخلاقي يستمدّ أحقيته أولاً من «علم الكاوس» نفسه. ومن هنا فالقيمة **مُحْدَثَة** دائماً. والتعامل معها ينبغي أن يكشف عن ذاكرتها الجسدانية التي كونتها. وهي إذ تدخل **الدالّ** إنما تحتمي بمغايرته الشمولية، كيما تمارس أحكامها على البدن. وهذا ما تعبر عنه ثقافة التداول، من وصف الوجدان أنه صوت العام لدى الخاص. ولكن

ما يفسد على هذا الوصف توازنه السكوني هي فجائية الحب أو فوريّتُه بالأحرى: بما أن الحب ينتشل جسدانية الفرد من الدال، فهو يعيده إلى مداره الحيوي بغتةً، ويفرض عليه أن يحيا خصوصيته، وأن يفقد وجوده ككائن عمومي، خاضع دائماً لأحكام القيم، مثله مثل الآخرين.

بحثاً عن الحكمة التراجيدية (الإشكالية)

لماذا كان الإنسانُ فيلسوفَ نفسه؟ ليس لأنه هو الأدرى بشؤون حياته، بل ربما لأنه هو المعاني لوجوده كلغز يخصّه هو وحده بدئياً. وهذا اللغز لا يتأتى فحسب عن تعارض الانفعالات فيما بينها، ولا عن تداخلها مع تناقضات القيم والأوامر الأخلاقية والعادات الاجتماعية. فما يجعل الذات لغزاً عند ذاتها أولاً هو كونها ليست شيئاً أصلاً، وتريد أن تكون شيئاً. وما حديث الخصوصية الداخلية سوى هذا الإحساس الممزق بأن الخاص عينه ليس وارداً إلا إذا كان مقبولاً من العام وموافَقاً عليه من قبل الدالّ. فكأن الذات خصوصياً قد تحيا، لكنها **لن توجد** بدون الأخروية. وبالرغم من محاولة فلسفة الإرادة والحياة أن تقلب هذه المعادلة، باستعادة الوجود إلى الجذر الحيوي نفسه، إلا أن الوجود يظل من مرتبة العام. مثلما حاول **لاكان** خاصة أن يشخص هذا العام من خلال اللغوي الذي يعبر عنه بالدال. لكن الدال يبدأ لغوياً ثم يتوسع شمولاً وعمقاً ليعادل مفهوم المغايرة؛ وهو الأفهوم الذي تم اكتشافُه وتنميته إلى أقصاه لدى فلسفة الاختلاف التي لا تزال أرضاً بكراً لإنتاج الأفكار، برغم كثرة الرواد والحارثين لتربتها الخصبة والعذراء دائماً. فيقول **لاكان**: «إن اللغة كنتيجة، هي العلة المُدخلة إلى الذات، ولكونها نتيجة فليست علّة ذاتها، بل تحمل دودة العلة التي تشقّها. ذلك أن علتها، هي الدال الذي بدونه لما كانت توجد الذات في الواقع»[19]. و«اللغة هي علة الذات»، كما لو كانت الذات صناعة الفرد لوجوده أخروياً، أي بما يقوله اللغوي، ويجسّدُه كمعانيَ مشتركة للمتكلمين. وكما لو كان ما هو لغويٌّ إنما يتكلم من تلقاء ذاته. فاللغوي هو محل اللاشعور ما دام يدفع الذات لأن تكون الآخر، وهي تحسب أنها تكون نفسها؛ كما يدفعها لأن تكون الكثير وهي تعتقد أنها تشكل فردَها فحسب. وإذا كان الجسد منسياً، فلهذا السبب عينه، وهو أنه محلّ الحياة، ما دام يُكره المرء على تكوين الوجود المقبول وحده من الدال، المقول والمُقال عنه. كأن الدالّ هو الكلام والمتكلم وموضوعُ الكلام. والذات ليست سوى ممثلة للآخر لدى الجسد، وكيلة المجموع الغُفْل عند الفرد. بما يعني أن الدال ليس مخولاً أبداً أن يتكلم لغة الجسد الذي يقمعه. يجهله أو يتجاهله، إلى درجة أن المرء يحسب نفسه هو تلك الذات صنيعة الدال، وأن جسده هو المنفصل عنه والغريب. فما يطارد الجسدَ عَبْر

الأخلاقويات التقليدية هو هذه الذاتُ التي تريد أن تكون وجودي المعترض دائماً على الحي المفرد الذي هو جسدي.

من هنا كانت ثورة الإيغو الجسداني على الإيغو الفكراني. ذلك أنه إذا كان لا بد أن أفكر فهذا يعني أنه عليَّ باسترداد قاعدتي الحية أولاً. أن أتجاوز علاقة اللاشعور، القامع والمقموع. أن أسترد لساني من الدال وهيمنته الكلية على تلك الذات التي صنعها، وألبستني إياها التربية والحياة الجمعانية، وعلمتني أن أعتبرها معادلاً حقيقياً لمفردتي كإنسان. فما ينبغي قوله بعد **لاكان**، هو أن التفلسف الحداثوي أضحى مساوياً لأن يتفكر المرء جسده. إذ لم يعد ثمة مجال لقيام تلك الذات الكبرى أو الصغرى بدون الجسد. حتى أصبح تفكر الاختلاف معادلاً لاسترداد الجسد. فهو (الآخر) الحقيقي الذي ألتصق به ولا أعرفه. إنه (الآخر) المتجسد، الحي، القائم الآن وهنا. إنه (الآخر) الذي يخصني وحدي، وأتنكّر له، إذ أفتقد اللغة التي أحاوره بها. وهي لغة غير قائمة بعد. وعلي أن أخترع حروفها ومنطقها وصرفها ونحوها، من تصريف علاقات جديدة كلياً، أباشرها مع لحمي ودمي؛ كما لو أنني أولد مع كل قطرة من ذلك الدم، وهي تعبر أنحاء جسدي الباطني كله بسرية وخارجانية برية موحشة. في حين أن الجسد والدال لا يتفاهمان، إذ ليس بينهما لغة مشتركة.

إذاً، يقف التفلسف الحداثوي ليس عند حد اختراع الفكرة، بل اختراع اللغة غير المسبوقة التي تُنطِقُ الإيغو (الأنا) الجواني. لكن الجواني ليس هو مستودع ذات النفس الذي اعتاد نوعٌ من التفلسف الإدعاء بأنه يغرف من كنوزها الدفينة؛ ذلك أن الجواني ليس هو إلا فراغاً مضاعفاً من الذات والآخر معاً. فلست لِأُخفيَ شيئاً في أعماقي، بقدر ما أنا المَخْفيُّ الدائم عني. وظهور جسدي لا يظهرني بقدر ما يتحداني أن أعاود إخفاءه ليعاود هو استعراءه السري بدوني. فالدالّ يعمل على فرض توسيطه اللغوي أو الأيقوني، والعام، بيني وبين جسدي من ناحية، وبين تلك الذات التي أدعيها، وتنقصني دائماً. فالدال هو التوسيط عينه الذي يمكنه أن يتحكم دائماً بحدَّيْ العملية معاً؛ تلك هي المشكلة الفلسفية المركزية: كيف التعرف إلى الوسيط، وتحييده أو الحد من سلطته المطلقة على المنقول منه، والمنقول إليه، ومادةِ النقل. فالناقل أو الوسيط سيدُ العملية، كما تُثْبِتُه المعلوماتيةُ المعاصرة، وإعلامُها الفوري. ولقد نُظِرَ إلى الجسدي تقليدياً كأنه وسيطي وجسري بين عمقي وعمق العالم. وأنه وسيط دخيل على إنشاء المعرفة. إنه لا يتيح الصلة المباشرة بالشيء، ولا يتفقّه ما يعنيه المعنى. لكن **كلوسوفسكي** كسا الجسدَ لغة تعبيرية أخرى من فوضى حركاته وإيماءاته، ومعماريته (الانتصابية الذكرية). فهو التمثال الحي المبتكِر مع كل وضع، تشكيلاً مختلفاً من الإشارات والرموز. كما لو أن

إثبات الجسد عضوانياً قد يعوضه عن أخرويته المطرودة؛ فيمارس تذويتاً مادوياً، إيحائياً، تعبيرياً؛ مثبتاً في كل ذلك إمكان الفن، باعتبار الفن هو مبدع اللغات الخاصة التي لا تحتاج إلى وساطة الدال؛ وقد تخترق أجهزته الثابتة. فهل يمكن للتفلسف أن يستحضر سؤال الجسد مع وجوده، وليس في غيابه، كما هو إمكان الفن واستطاعتُه المتميزة. بعبارة أخرى كيف يمكن الإعلان حداثوياً عن الحق بالتفلسف، بدون الحق بالحب، أي بدون استحضار الجسد كذات حقيقية، وليس كحامل لها تارة، أو كنقيض لها تارة أخرى، وطريداً ومُطارداً من قِبَلها.

السؤال الفلسفي كسؤال الحب، يريد أن يلغي التوسيط. الأول يستهدف المعنى تحت مصطلح الجوهر أو الحقيقة، والثاني يهدف إلى جمع الجسدين عبر اختلافهما وحده. وقد لا يستطيع السؤال الفلسفي أن يتحد بالمعنى إلا ليفارقه إلى المعنى (الآخر)، بذلك يعلن استقلاليته عن الأجوبة، وعن قيامه بذاته ولذاته بمعزل عن ركام المعلومات وتراكمها، لأنه يطلب الحقيقة ولا يتوقف عند المعرفة. إنه يعشق المغايرة التي قد تطيح به إلى بداد التجريد. ولن يعاود استثناءه إلا بممارسة ذلك العود الأبدي، في تكرار النزوع إلى الاتحاد بالجوهري. ومعاودةِ الجري وراءَه، وفضّ سراباته، وتمزيق أقنعته. ذلك هو حقُّه البديء أن يكون ذاتَه باكتشاف الآخر السابق على ما هو فلسفي (أو القبفلسفي) واللاحق به من تلك الحيزات غير المفتوحة الأبواب، أو غير المُفْتَرعة عُذْرياتها. إنه حب شبقي تعشقي. كما أعلن **هوسرل** عن كون «موضوعية اللحم هي أساس كل موضوعية» ـ كبند رئيسي في كتابه ـ البيان: **تأملات ديكارتية**. والمقصود بالموضوعية لدى **هوسرل** هو إقامة الفينومنولوجيا كعلم دقيق، حسب مصطلحه الأثير. فالشهوة لا تشاغب على المعرفة، ولكنها تكسبها لحماً ودماً، تجعلها أكثر واقعية وموضوعية من أي معطى علمي. وخاصة عندما يتعلق الأمر بإشكالية العلاقة بين الحياة والوجود. فإن استمرار الحياة مرتبط بالغذاء والجنس. أما الوجود فإنه اختراع إنساني. «فالزهرة هي بدون: لماذا. تزهر لأنها تزهر»، كما يقول **أنجيلوس سيليسيوس** ـ ذلك الصوفي الألماني من القرن السابع عشر. هل هذا يعني أن الأجوبة هي القائمة فعلاً، في حين أن الأسئلة هي الطارئة. هل يعني أن الحي هو جوابه الذي يمارسه بوظائفه العضوية. وأما سؤال الحياة، فهو من اختراع انفصالٍ ما عما هو كائن، ومحاولة اختراع أجوبة أخرى متكلمة وضاجّة، وغير صامتة كجواب الزهرة أو الجسد العضواني، بما هي، وبما هو.

لكن الجسد الإنساني هو حياة ووجود معاً، هو تقاطع الطبيعة والثقافة، أي التاريخ. فهو صامت في عضوانيته، ضاجٌّ عبر وجودانيته. وهذه الوجودانية مصطلح آني، نود أن نعبر من خلاله عن وجود للجسد الإنساني لا يكتسبه كله من برانية

الدال وأُخرويته، بل يكتشفه ويحاوره كمساحة ثقافية تاريخية تتاخم الطبيعة فيه وتتداخل معها. تلك هي خصوصية الجسد الإنساني، فهو أكثر من طبيعة صامتة، وأقلّ من ثقافة شفافة. لا يكفّ عن التمفصل على حدي المحايثة والمغايرة في آن معاً. إذا كان يتمتع بموضوعية تضاهي كل موضوعية أخرى، فذلك لأن موضوعيته تلك مكانيةٌ زمانية. وهي نتاج الماضي كما أنها تمسك بمشروع المستقبل. فليست كموضوعية العلم التي تقرر واقعاً محدداً منتهياً إلى الترميز الرياضي أو المعرفي الذي يختزله. فأنت ترى الجسد وتقول الإنسان. تؤكد الفارق بينهما؛ إذ أن الحد الثاني يضم الحد الأول، لكن العكس ليس صحيحاً دائماً؛ فالجسد مكتف بوظائفه العضوية. أما الإنسان فله تعريفات كثيرة. وهذا يعني من جهة أنه لا يمتلك طبيعة ثابتة، كما أنه ذلك الكائن المنفتح على الزمان. وكلُّ انفتاحٍ يتجاوز التنبؤ بنتائجه. وعلى هذا الأساس ميّز **هيدغر** الإنسان بوجودانيته الزمانية. فماذا ينفع الجسد إن كان عاجزاً عن إبداع إنسانه، وما قيمة موضوعية هُيولته، مادته، إن لم تشفّ عن روحه، أو حريته، أو مستقبله غير المنظور بعد. فالجسد الإنساني هو شيء من أشياء هذا العالم، ولكن لا واحدٌ منها يشبهه. وإذا أمكن تحديده من هيئته وصورته وحركاته، فلا مجال لتحديد كائنه الآخر، الزماني؛ إذ أن زمانية جسدي ليست هي معادلة حريتي فحسب، بل هي لُغزي، وسريّ الفردي، وليس النوعي فقط. فأنا يرتسمني مستقبلي المجهول الذي يخص خصوصية حياتي، وصُدفتي من الوجود، ولا أعرفه حتى أنا نفسي، ولست لأركب مركب جسدي، وأسافر به نحو مجهول الزمان. ليس هو وسيلتي أو مطيتي لأية غاية. بل هو الآن موجّهي وقائدي عبر ترحالي في أمكنة العالم؛ وأنا وإياه مسافرٌ واحد، ولسنا مسافرَيْن، في غياهب الأزمنة القادمة.

مثلما يمنحني بدني أبداناً متكثرة تجسّدها انفعالاتٌ وإرادات وحركات وأفعال نفسية وفيزيولوجية لا تنتاهى، كذلك فإن إنساني يزرعه بدني عضواً في حياة الجماعة الثقافية التي أنتمي إليها، وشريكاً حيوياً لا غنى عنه، في بناء تاريخ النوع الذي يُمَفْرِدُني كياناً لجسد، وجسداً لكيان، يضمني وحدي، وتَسْكنُه وحدتي. فليس كجسدي أَدْرَى بوحدتي. وهي وحدة لا تعزلني بقدر ما تسعدني؛ تحررني قليلاً من أسر الفعل ورد الفعل. والوحدة تختار الصديق الذي لا يكاثرها بل يعمّقها؛ أو تصادف الحبيب الذي يكاثر الوحدة إلى الاثنين دون أن يكسرها. إن علاقة الجسدين تبني ما سوف يسمى: **الأنطولوجيا الجهوية**. فالعاشقان يقتطعان لذاتهما حيزاً من العالم. وقد يغدو هذا الحيز بؤرة لمعاناة شعورية، لن تصل إلى نموذج فكروي للاحتذاء، لكنها تلتقط لحظتها الذروية من المغايرة. وتنشىء ما سوف يسميه **جيل دلوز**: خارطة محايثة Plan d'immanence، بدلاً من تعليق العالم

ووضعه ضمن قوسين، فإن وحدة العاشقين تشتغل على إغناء حيز من المحايثة، يبتكر مغايرته الخاصة، دون أن يفقد العالم شيئاً من رتابته السابقة. كأنما الحب هو الذي يقلب (التعليق) الفينومنولوجي الشهير، فيضع المحبين ضمن معترضة، لا من أجل إهمالها أو الكشف عن زيفها، بقدر ما هو دعم لخصوصية الاقتطاع، وتعبيرية الاعتراض، بالحب وحده على الأقل. إن عيش العاشقين **على حدة**، يؤسّس أنطولوجيا جهوية، منحازة أصلاً إلى واحد من أمكنة العالم اللامحدودة، ويسمى بمكان الحب. والاسم يعني حركياً الفوز بِرُكْنٍ ما للحب، قد يعيد الجسدان، انطلاقاً منه ـ الرُكْن ـ تفسيرَ العالم.

والفلسفة التي استقت تسميتها من محبة الحكمة، قليلاً ما أفردت وقتاً وجهداً لتمعين هذا الاسم الذي لم يأت عبثاً. ولولا نصّ (المأدبة) العتيد لقلنا إن الحب لم يعش ثمة تاريخاً من المفاهيم. ولعل ذلك يعود إلى شدة خصوصيته في معرض اهتمام التفلسف بالكليات وحدها. ولولا مفهومُ **أنطولوجيا جهويةٍ**، سمحت به انعطافةُ الفينومنولوجيا الكبرى في صميم الحداثة، لما أمكن مصادفة الحب، عن طريق انبثاقة الجسد، في مركزية الهم الفلسفي الراهن. ولم يكن ذلك قابلاً للتحقق أو التصور لولا أن انغلاق الميتافيزيقا التقليدية أتاح عودة للفكر خارجَ تقاليد النص الفلسفي نفسه. لم يعد الجسديّ نقيضَ الحقيقي، ولا مستودعاً للأوهام وأشكال الانحلال. كما لم يعد الحقيقي رافضاً للعشقي أو مترفعاً عنه. والأنطولوجيا الجهوية يمكنها أن تفيد من محصلات العلوم الإنسانية حتى الطبيعية كذلك، لتعيد تسليط أسئلتها الخاصة على تراكمات المعارف الجزئية، والتحليلات المرتبطة بموضوعاتها المحددة. إنها أنطولوجيا جهوية لكنها قادرة على تبئير المتفرقات، ونقلها من انتشاراتها وتصنيفاتها العلموية، إلى مركزة السؤال بدون مركزية الجواب. وهذا ما يتيح للفكر ألا يحدد موضوعاته بناء على الأهمية النظرية وحدها، ولا على تمتعها بالشمولية التي يطلبها العقل عادة، لكي تستحق عنايته، والاشتغال عليها بأجهزته المنطقية الثابتة. فقد يقدم السردُ الإبداعي من شعر ورواية، بروفيلاتٍ انطباعيةً لحادثات الأفراد مشعوراً بها من خلال مؤثراتها الجزئية والمتغيرة. لكن سؤال الفكر يمكنه بدوره أن يقدم قصيدته أو روايته، لوحتَه أو لحنه وتمثاله، بطريقة التأويل، بطريقة التمعين في اكتشاف الجزئي نفسه، وقد اكتسى حُلّة الكلي، كمؤثر انفعالي أو إدراكي، كما يقول **دولوز**[20]. فما يثير سؤال الفكر في قصة حب أو حرب أو مغامرة فردية أو جماعية، هو الكشف عن مؤثراتها الانفعالية والإدراكية، عن تميزها، وطريقة عملها، وعما يمكن أخيراً أن تثير لدى المفكر، مثلما لدى المتذوق، انبهاراً بالمعنى، واحتفالاً حسياً بمولد الدلالة، وقدرتها على اختراق الدال العام، واستحضار بروفيل مغاير للدال نفسه خارج عاداته التعبيرية التداولية.

ولقد شُغلت الفلسفة في عصور عديدة من حياتها بتعليم الإنسان التحررَ من أبدانه. والآن يعود الفكر إلى إثبات حقيقة أولية، وهي أنه ليس ثمة من تحرر إلا بالبدن ومعه، أي برفقته الدائمة. وإذا كان ثمة من مضمون حقيقي لثقافة الانهمام بالذات، فهو أنها ثقافة المحايثة أولاً؛ وما يجعلني محايثاً لحياتي ووجودي، والعالم الذي أنا فيه، هو أنني كائن بَدَنيٌّ دائماً. تلك هي البداهة الأساس والأُسُّ، لكل البداهات التي ستُبْنَى عليها وحدها، وإلا بنيت على فراغ، كقاعدة لكل بناء فكروي ومعيوشي، وبما هي أُسٌّ لمفهمته. ولكن المهمة شاقة. ويتعلم الفكر هذا الدرس الأولي بصعوبة بالغة. إذ كيف للسؤال الشمولي أن يقنع أخيراً بأنطولوجيا جهوية. كيف يغدو جهد التفكير في هذا العصر الذي لم يفكّر كفاية بعدُ، أن يُمَفْهِمَ الخاص، والعرضيّ، والفاني، كأسلوب وحيد لمفهمة الكلي، وبدون مبارحة الخاص الأصلي.

وحدَه الاقترانُ بين الحق بالتفلسف والحق بالحب، هو الكفيل بالتعامل مع تلك المعادلة العصية. والحب هنا ليس هو حب الحقيقة وجارَيْها الدائمين: الخير والجمال، فحسب. وليس هو حبّ الحب عينه، كما يحلو لها أن تُثْبِتَهُ دائماً كل أفلاطونية متجددة. لكنه هو حبُّ كل يوم، وكل إنسان. فأَنْ أَجْهَرَ وأُجاهِر بالحق في التفكير، بحق الفلسفة، كرديف لحقي كإنسان بالحب، ذلك يعني ألا يفكر أحد نيابة عني، مثلما لا يقدر أَحَدٌ أن يحب بديلاً عن حبي. ألا يكون له بَدَنٌ بديلاً عن بَدَني. فأَنْ أمارس حق فكري كما أعيش الأمل واليأس، والطموح والخيبة.. وأعيش الحب بكل سمفونياته الوجودية الصامتة والضاجّة معاً، قد يكون ذلك باعثاً على استرداد ثمة عقيدة عصرية جديدة في **الحكمة**. فهي ليست فعلاً عقيدة ولا إيديولوجيا، لكنها تولد في لحظة انكسار هذه التسميات وأضرابها. كما لو كانت الحكمة لم تعد طلبَ حياةٍ أخرى، بقدر ما هي الاتحادُ مع حياتي الراهنة، هنا والآن، وتكرار التوحد معها بطريقتها الخاصة. إنها نوع من الحكمة السعيدة. وهي كذلك، أي سعيدة لأنها سهلة وفي متناول الكل، من الفيلسوف إلى سواه. أو هكذا تبدو لأول وهلة. لكنها هي الحكمة الأصعب لأني وضعت لها شرطاً عندما وصفتها بالسعيدة. وما يدريني أنها كذلك. وما يجعلني على ثقة من قدرتي في جعلها كذلك. فالحكمة العارية من كل صفة تضاف إليها، هي الأصل. وكل توصيف لها قد يحدُّ من.. حكمتها عينها. ولقد كان اكتشافها في فجر التفكير لم يجد أفضل من الحب علاقةً وحيدة بها ممكنةً، يسعى إليها، ويتقبلها، تاركاً لها حرية أن تعطيه ما يتوقعه وما لا يتوقعه منها.

والمرء لا يتحدث عن حياته إلا ليحياها أولاً، لا لأن يجعل الأفكار تتوسط المسافة بينه وبين حياته. أما الحكيم فهو الذي يدعي ـ أمام نفسه أولاً وقبل

الآخرين ـ أنه يدع جسده يغوص في يَمِّ الحياة، شرْطَ أن يحافظ على رأسه مشرئباً ما فوق الموج المتلاطم. فالحكمة لا تسكن مملكة العقل وحدها، بل قد تفضل أن تكون بدون مملكة أياً كانت. وهي لا تعادل الفعل وحده، ولا الفكر، بل ترى نفسها أقرب إلى فعل الكون، إلى الكينونة، الساعية هي ـ أي الحكمة ـ وراءها دائماً، دون أن تدركها. فالحكمة قصديةٌ، بدون مقاصد معينة. وهذا ما يميزها عن التأويل الأخلاقي أو النفعي الخالص. فهي لا تتحقق كوسيلة لقيادة السلوك. حتى في الحقبة الأبيقورية والرواقية، الموصوفة بالأخلاقية والإرادوية، فإن الدعوة إلى تعلم الحكمة وتعليمها لم يتوقف على حسن التصرف، وبلوغ السعادة أو الطمأنينة، حسب الاختزال السريع لتلكما المدرستين المتميزتين؛ ذلك أن الحكمة كما هي قصدية بدون مقاصد، في حد ذاتها، فهي أيضاً ليست وسيلة لسواها. فالحكمة عند **أبيقور** مرادفة للتأمل الذي يمنحني وحده حق الحرية، ويجعلني أمارسها بعيداً عن كل ما له طابع الإكراه بواسطة عنف الإغراء ـ الشهوات والملذات ـ أو إرغام الاتِّباع ـ القيم والعقائد والمؤسسات الجاهزة ـ. وعند الرواقي، فإن الحكمة تتخذ طابع الدفاع عن مبدأ الاستقلال الداخلي للإنسان، للحكيم؛ حتى قبل أن يصبح هذا المبدأ حقاً مؤسَّساً لمفهوم الفرد في ظل المجتمع المدني الحديث. ولقد اعتمد الرواقيون على الإرادة ومرانِها الخاص لدى الحكيم، كخطٍّ دفاعٍ يَوْميٍّ عن الاستقلال الداخلي لرجل الحكمة، بما يتيح له الممارسة اليومية لحَق التفكير. وليس من الصدفة وحدها أن يقوم كلا المنهجين الأبيقوري اللّذي، والرواقي الإرادي، على التعامل مع الجسد، وخاصة جسدِ الحكيم والفيلسوف نفسه، كحقل تجريب أساسي، فاعل ومنفعل بعناصره جميعها. كما لو كان الجسد ـ بحسب المصطلح المعلوماتي المعاصر ـ يؤلف برنامجاً معرفياً، ذاتي الحركة من مبادرة وتعديل، واستهداف. فالأمر لدى هذين النهجين هو الكُلي، مثلما كان تصورُ الجسد عند **أفلاطون** الذي أحلّ فيه الانفصام، وجعل العقل أو الحكمة عنده، نوعاً من الحكم الذي يوازن بين الفرسين الأسود والأبيض، أي بين التجسيد والتجريد؛ لكنهما يعترفان بالجسد الرغابي (الأبيقورية) والجسد الإرادوي (الرواقية).

مثلما لا يمكنني أن أحيا خارج جسدي، كذلك لا يمكنني أن أتأمل في حقيقة لا تكون لها علاقة بحقيقتي، كما لو كانت ظلاً لوجودي منعكساً على ذاتي من ذاتها. والحكيم يريد أن يكون سعيداً بـ «حقيقته» تلك وأن يعلنها على الملأ، كيما ينعم كلُّ امرىء بحقيقته. ذلك كان الأمل السقراطي، فهو الأمل الذي لا يبشر بحقائق معينة، بقدر ما يعلّم التمرس على افتقادها، والتأمل في اكتشاف دروبها، والتعامل مع رموزها كما مع أشباحها.

لأن الحقيقة غير موجودة أصلاً، فأنا أطمح فحسب كإنسان وقبل أن أكون

فيلسوفاً، إلى أن أحيا حقيقة الحب، حقيقة الأمل، حقيقة العزلة، حقيقة اليأس. فقد يتأتى للإنسان ألا يحيا هذه الأحوال على بساطتها، أو أنه لا يفوز منها إلا ببعض ظلالها، أو أنه يعيش أقنعتها فحسب. فأنْ يحيا المرء هذه الأحوال، هذا يعني أنه أضحى على مقربة من جسده. كل شغف لا يهزني لا يمكنه أن يحتل حيزاً من جسدي. فما أطلبه من الحياة هو أن أحياها حقاً. وعند ذلك ليس مثل الحياة نفسها جديرة بالحب لأنها تجعلني حقيقياً عند ذاتي أولاً. ولقد قيل، منذ أيام **مارك أوريل**، الذي لم ينتج كتباً في الفلسفة بقدر ما أنتج جسَده في الحياة، بقدر ما كان سلوكُه فلسفياً، بل كان فلسفة. وعلى هذا الأساس كان يسمى بالقيصر الفيلسوف، لأنه جعل حياته اليومية أشبه بأفكار مخطوطة على جسده وحركاته وأقواله ومواقفه. فأن أعيش الحياة الحقيقية، هذا يعني ألا أعيش الفلسفة، بل أعيشها باعتبارها أنا السعيد الكئيب بها، المتشوق لما هو الأعمق، والأشد وضوحاً. فما يمنعني عن الحياة، هو امتناع الحقيقة، في حياتي، في حياة الناس من حولي. وهذا لا يعني أن الخُلُقيّ هو الفلسفي، لا أبداً، على العكس، فإن عاشق الحقيقة، هو أول ثائر على القيم، لأن الموجود منها فقد حياته، وصار صنماً، ولا شيء فيه يبعث على التفكر.

الحكيم ليس ناطق الحكمة، لكنه من يجسدها، ومن يدفع الآخرين أن يروها في جسده كشخص، وفي شخصه كجسد. ذلك هو رهانه أولاً بالنسبة لذاته. ومراسه على تذويت ذاته، بما لم تَكُنْه حتى الآن. فإن لم يكن الفيلسوف هو حكيم نفسه، كيف يمكنه أن يكون حكيماً للآخرين. فأصدق فلسفة أو حكمة تلك التي تقدم سيرة صاحبها مسكوبةً كأفكار، مكتوبة في كلمات، مقولة في عبارات. ذلك أن المفهمة ليست عملاً عقلانياً فحسب، لكنها برهان تال على إشكالية وجود ومحايثة. والعقلنة لا تعني قدرة على إصدار أحكام بالصواب والخطأ. هذه عملية مطلوبة، ولا يمكن التهرب منها إطلاقاً. إنما كلُّ حكْم في أساسه قائم على استشعار وجود للعبارة موضوع الحكم. فلا يمكن الحكم بخطأ قضية، إن لم أستشعر وجود الخطأ في بنيتها بالذات. كما أنني لا يمكنني أن أصدر حكم الصواب إن لم تبصر عيني وبصيرتي في وقت واحد، تلك البداهةَ أو ذلك الوضوح الساطع الذي أسميه الصواب، الصح؛ فهو يأتي دائماً من مرتبة الكشف، ومرتبة الإبداع، خاصة عندما أكون في صدد عرض أفكاري. وقد أكون أول من يفاجأ بفوريتها. وأول من يسعد بإشراقتها. ولا أَجِدُني إلا في حال هياج المعرفة، أكتبها أو أذيعها، أو أحاور بها صديقاً أو حبيباً. فإن أفكاري هي حبيباتي. ولو لم أعقد مع كل منها تلك العلاقة السرية، لما استطاع جسدي أن يولدها، ويطرحها أمام مخيالي في عرائها الكلي.

فرح الفكرة هو فرح الحب. وهو كل الصواب الذي يجعلني أتعشقها. أما اليأس

فهو فشل الفكرة، عجزها عن ملامسة الحقيقة. وعند ذلك ليس أتعس من العيش مع الأفكار المغلوطة، مع أشباه الحقاق المشوهة، مع أكاذيب الجماعة كحقائق حياتها اليومية. ويبلغ اليأس درجة الهاوية من الإحباط عندما تفرض على الناس الأكاذيب الكبرى باعتبارها الصواب في عينه. فما يدفع إلى الثورة هو رفض الكذب العام، هو الخروج على سلطة الخطأ. والناس اعتادت أن تبذل حياتها أفراداً وجماعات، من أجل ما تعتقده حقيقة في نفسها، وترى عند الآخرين نقائضها. لكن الحكيم مع ذلك ليس هو إنسان الرأي، ولا إنسان المعتقد، بل هو الطامح دائماً إلى التشكك في سهولة المعتقدات المتداولة، لأن السهولة لا تعني صحة المعتقد في حد ذاته، بقدر ما تشكل حاجزاً أو قناعاً تخفي بنيته الأصلية عن أهله ومريديه. ذلك أن الحقيقة ليست معطاة بسهولة، وإن بدت، بعد التوصل إليها، أنها في غاية البساطة، لأنها تفرض بداهتها على الساعي إليها، ما أن يلتقيها. وإذا كانت الحقيقة ليست سهلة المنال، فإن الحياة في كنفها ليست معطاة، ولا مبذولة، وهي حياة في ظل الوهج الدائم. فكيف تغمض عينيك دون الوهج، وكيف يُتاح لك أن تنام تحت ظهيرته الدائمة. الحياة الحقة ليست قريبة المنال. إنها دونها صحارى اليأس والعنت والقنوط، والثورة كلها. ويكاد الفيلسوف يعيش موته ألف مرة قبل أن يرضى عن وجوده، كيما يحقق ثمة صلة ما بالوهج الموعود. كأنما الحياة الحقة انبعاث اللحظة من الموات المستمر السائد وحده كلّ آنات الزمن الضجر. وعندما يتحقق التقاط تلك اللحظة، فالتشبث بها عُمقياً يؤبّدها لدى جسد صاحبها رغم انقضائها المحتوم. إنها نشوة اللُقيا حقاً: لكنها ليست لُقيا المطلق، ولا لقيا الوهم. إنها تحمل لاتناهيها في تناهيها بالذات. ومن هنا فرصتها الكبرى، وألمها المدنف المضني.

الحقيقة الحية، الحياة الحقيقية، هي العطاء، ولا تعطي شيئاً. فهي الربح النادر في صحارى الخسارات اللامحدودة ولا يلتقيها الفيلسوف إلا في تحرر الرغبة من النقص، وتحرر الحب من الخداع أو الضلال، وتحرر الوجوه من الأقنعة. إنها نوع من طلب الاستعراء. من هنا حاجتها إلى التجسد، أن تكون صِنْو الجسد، لكي تعايشه في عري مشترك. وقد يبدو كل هذا السرد ممتنعاً على تمثله كوقائع، ما دام (الأنا) حاجباً للذات والجسد معاً. فإن ما تعيشه ليس هو ما تفكر فيه. وما تفكر فيه ليس هو ما تعيشه. والتناسل من الشخص الواحد، قد يخترع أشخاصاً موهومة لا حد لنسلها. فأنا متعدد الأجساد كما يقول الرواقي، كتعدد انفعالاتي. ولكنني أظل ذلك الواحد الأحد الذي يؤشر على افتقاد نفسه تحت كل شخوصه الأخرى. فليست ذات النفس هي العائدة الأبدية. لكن افتقادها بعد كل عودة، هو أبديتها الحقيقية. وعلى هذا فإن الحب هو ما تفتقده بعد كل لقيا. فالعاشق يحيا ويموت ألف لحظة في كل لحظةِ لُقيا مع معشوقه، كما في غياب اللقيا كذلك. كأنما

الأصل هو الغياب. حتى الجسد له غيابه. والغياب هنا ليس بمعنى تناسي الجسد أو إهماله، أو تجاهله. تلك أمور معتادة في الحياة اليومية. لكن غياب الجسد المقصود كأنه غياب الحقيقة. فالمسيح، بحسب **سان بول**، عندما يعود إلى الانبعاث، عندما يتجسد، فهو لا يرجع كروح أو كنفس، لكنه يرجع بكل جسده. ذلك أن المسيح مجسداً، إنما يرمز إلى إمكان عودة الحقيقة. لكن الأصل هو الصلب، هو الموت. والانبعاث حادث إلّهي. وفي فلسفة الحب الأرضي، فإن الجسد بدون تجربة الحب يغدو نسياً منسياً، لا أملكه، ولا يخصني بشيء. ذلك أن التساقط في رتابة اليوميات، هو الموت في الحياة. وما يعيدني إليها يكون أشبه بالانبعاث، وعودة إلى التجسد. على أنه ينبغي للحكيم المعاصر ألا يمارس الانبعاث المسيحي. فهو أبعد عن ذلك الحب للأنا الذي يضطره للتشبث به، والسعي إلى تكراره. ذلكم هو الانبعاث النرجسي، وهو أبعد ما يكون عن الحب. لأن الإنسان النرجسي هو بلا آخر. يعدم الأخروية في كل لحظة استرداد لذات الذات. إنه يقتل أهم ما يميز وجود الإنسي، وهو الوجود على حد التمفصل بين المحايثة والمغايرة. فأنا لا أكون حيثما أكون، دون أن يغايرني عطاء العالم لي، بما يفاجئني دائماً ولا أتوقعه. ولا يعيقني عن هذا النوع الفريد من الموت في الضجر، والانبعاث مجدداً في الحب، إلا قدرتي لا على التحرر من الأنا، ولكن على إعادة اكتسابه اختلافياً. فالعالم ليس مرآة لي. جسدي هو مرآتي لكل أجساد الآخرين. النابعة منه، والآتية إليه من مفارق الطرق العالمية كلها. والأنا ليس سوى الطارىء والعارض، والباحث أبداً عن قاعدة وجود، لا يلقاها إلا عندما أخسر الرهان على لقيا العالم. لست سجين جسدي، بل سجين الأنا. والجسد هو رهاني الدائم على التقاء الأُخروية، والتماسّ مع لحم العالم وأرضه وسمائه ووحوشه كلها، من كائنات نادرة وعجيبة، وأخرى قميئة وحربائية، وأخرى مائعة لزجة. أما الأنا فهو ما اخترعه كل لحظة لأدفن لحمي البارد الباهت داخل قوقعته، وأحتمي به من ملامسة الشمس والرياح. فالأنا يحرمني من الحب والانبعاث، من العطاء والعود الأبدي إلى ذات الهم، إلى همّ **الحق بالحقيقة، والحق بالحب**. هذا الحق غير معترف به، وإن كان هو أعمق ما تنطوي عليه الرغبة في الوجود. فهو حق واحد وإن كان ازدواجيّ التعبير، لأن الحقيقة وجودية حياتية، وليست علمية موضوعية. وهي عندما تتيح لي الدنو منها، فإنها تمنحني سعادة اللقيا، كمن يلاقي الإنسان نفسه حقاً فيما يغايره، فيفرح فرحه الطفولي أن يلاقي ذاته عند كل كائن، دون أن يبرح جسده. إنها السعادة المعبرة عن اقتدار على الوجود. فما يبعثرني أكثر، ويوزعني في زوايا الكون الأربع، هو ما يلمُني في لحظة الفرح القصوى، ويجمع شتاتي في بؤرة من استحقاق الحقيقة، ومن فرح الحب. وليس الامتلاء بالاقتدار سوى بلوغ التخوم

الحدية، سوى الفيض بقوة الحياة التي تعمرني. ويسابقني جسدي إليها، إلى تلك التخوم المستحيلة. والفيض والعطاء بقوة الحياة هو صانع الرغبة، ومغذي الحب. فالرغبة قد تأتي عن الحاجة والشعور بالنقص. أما الحب فهو لا يشع إلا عندما لا ينقصني شيء، أو على الأقل إلا عندما أحس بتلك الحاجة الطاغية لأن أُسْعِد من أحب، إلى أن أجعله دائم الفرح بي. فالحب هو ما يتوّج كمالي بالشراكة الدموية مع كمال الآخر. إنما شراكةُ اللحم والفكر، والموت كذلك. وكما يقول سبينوزا فإن «الحب هو فرح يصاحب الفكرة بعلّتها». ولكن الحب كذلك هو فرح الفكرة كلما تجاوزت علّتها أو سببها. لأن الحب في ذروة النشوة، لا يقاس لا بأسبابه ولا بنتائجه. إذ يغدو سببَ ذاته فحسب. وعند ذلك فهو الاستمتاع الحقيقي، والفرح الذي لا يُضاهى إلا بذاته. كما أنه هو الألم كذلك. إذ لا يمكن الحفاظ عليه، والاحتفاظ به وهو في تلك الحالة فقط، من الاستمتاع به، دون الانشغال بأسبابه، ولا الخوف من نتائجه. فانقضاء الحب جزء من وجوده، إن لم يكن مغزاه الحقيقي. وقد يختفي ذَكَرُ البعض من الحيوانات في ذروة الفعل الجنسي. وفي هذه الحالة ليس الفرد سوى وسيلة لاستمرار النوع. أما الإنسان فقد أَنْسَنَ الجنسانية بعد أن أدانها طويلاً خارج التنظيم الاجتماعي الأخلاقي؛ غير أن تحرير الجنسانية من الاتهامية الأخلاقية والدينية، لم يكن ممكناً إلا بتحرر الكائن من كل ما يحده ويأمره سلطوياً مع شعار: **منع المنع**، كأعلى راية فوق رايات الثورة الطلابية، الاجتماعية عام 1968 في باريس ـ الفريدة من نوعها في تاريخ الثورات العصرية كلها ـ فقد تمّ تحرير الجسدانية، كمفهوم وحياة ذاتية، برفع الاتهامية المسبقة عن الجنسانية. وقبل ذلك لم يكن بالمستطاع الكشف عن جاهزية السلطة في أدق شبكيات العلاقة ما بين الذرات الفردية، وما بين ذرة الفرد وجزيئياتها المتناهية في الصغر. فالسلطوي توسيط خرافي الانتشار، يحفر ثقوبه في أدق ذرات الكائن؛ وقد تجندت أهم فلسفات الثلث الأخير من القرن العشرين في مطاردته، بعد أن أصبح شعار منع المنع أعلى نظام للأنظمة المعرفية السائدة، أصبح حركةً شاملة، من ثورة الحداثة على نفسها، والانكباب على تصحيح مفاهيمها وقيمها. وكان كتاب **«الكلمات والأشياء»** لميشيل فوكو بمثابة الطبعة المعاصرة لكتاب **«نقد العقل المحض»** لكانط، بعد قرنين. وكانت فلسفة **فوكو** بمثابة النزول الثاني لزرادشت النيتشوي من وحدته الجبلية، لا للتبشير بلا أبدية القيم، وإعلان موت الإله، بل للبرهنة مع **فوكو**، على موت الإنسان كذلك، ومولد الجسد، بديلاً عن قطبي الثنائية: الإله/الإنسان، التي استبدت بالمشروع الثقافي الغربي، تارة بإلغاء أحدهما لحساب الآخر، لكن دون تغيير حقيقي في صميم العلاقة؛ إذ بقيت علاقةً بين مطلقين. أي أنها علاقة السلطة وحدها. وسواء تمّ إسنادها إلى ألوهية مطلقة، أو إلى إنسانوية على شاكلتها، أي

مطلقة كذلك. فالاسم لا يُغَيّرُ من المطلق، ولا من علاقات السلطة التي تتيح لمن يدعي مرجعيته، التصرّفَ شمولياً وكليانياً بالنيابة عنه، وتحت سلطة تلفظه دائماً.

لكن الموجود الوحيد بين المطلقين، كان هو الفرد بجسده النحيل الصغير المحدود. ولم يكن يرضيه أن يتخذ من مفردته المحددة بجسدانيته، مرجعيتَه الوحيدة الممكنة للتفكر، كما للحب، كما للحرية. فما كان أصعب أن يولد الفيلسوف، بينما يولد كل لحظة نموذج الكاهن، ونموذج السياسي، وأخيراً: نموذج العالِم. ذلك أن الفيلسوف المطالب وحده أن يكون النموذج، كان في صميمه أبعد ما يكون عن النمذجة. لا لأنه يرفض التقليد والاستنساخ، أي ليس لأنه نرجسياً، بل لكونه يطمح لكل فرد أن يغدو فيلسوفه الخاص. **وسقراط** الفيلسوف كان سعيه الدائب لدى محاورة كل إنسان، أن يساعده على اكتشاف فيلسوفه الثاوي في ذاته، وإيقاظ صوته، وإعلائه فوق كل صوت للسان صاحبه، ولسان محاوره، في وقت واحد. فليس الفيلسوف استثناء في حد ذاته. لكن الاستثناء هو في صعوبة الاعتراف به لدى كل ذات، والسعي إلى بعثه من أعماقه هو. ذلك هو الجهد الآخر والأصعب حقاً مما ليس في متناول كل الناس. لكن ما أن يستيقظ الفيلسوف من ذات ما، حتى يكون جهده الفلسفي، هو في مساعدة الآخرين على تحقيق مثل هذه اليقظة بطريقة المفرد كأنها طريقة المجموع. مما يمكن في النهاية أن يبني مجتمع الفلاسفة، ذلك الحلم الأفلاطوني العريق الذي لا تبليه التجارب التاريخية، بقدر ما تؤكد ضرورته، لضرورة أحقيته وحدها.

* * *

وفي هذا العصر الذي لم يُفكّرْ فيه بما يكفي، لم تعد تُطلب الحكمة كما لو كانت لقيا تقع خارج الساعي إليها. بل هي تلك الحكمة التي يُعاش في كنفها، عيشة تراجيدية، ليست العيشة السلمية ولا المسالمة؛ إذ أنها تلك الحكمة التي لا تعرف كيف تغدو باعثة على الطمأنينة. ولعل مصدر شبه اليقين وحده في معايشتها، هو أنها قائمة الآن وهنا، حتى دون أن يُعترف بها. والفيلسوف وحده هو الذي يتنبّهُ إلى مثوليتها، وراهنيتها. ويشرع في سرد حكاياها على ذاته أولاً.. إلى أن يحين أوان كشف السر، رافعاً ببعض أصواتها، جاهراً بعلاماتها، كأنها بعض علاماته هو. ولكن ماذا يقول لنا الفيلسوف في النهاية.. إلا صمته المتميز، إلا سكونه المجتزأ من سكون الأبدية النائية أبداً.

الحكمة التراجيدية ماذا تعني منذ أن أعلن عنوانها **نيتشه**، **وباسكال** قبله. ماذا تقول سوى أن الفيلسوف لم يعد يطلب هيجان الحياة من أجل هدف، أو ضد هدف آخر، بل من أجل الالتحام بها كما هي. وكما قال البعض: هناك كارثتان،

الأولى عندما يبني المرء آمالاً عظاماً ويتمناها كلها، والكارثة الثانية، عندما تتحقق مثل هذه الآمال. لأن المشكلة: وماذا بعد! فالقول نعم! للحياة، للوجود هو التحدي الأصعب الذي تعلّمه الحكمة التراجيدية منذ بوذا. كم هو عسيرٌ قولُ: نعم! للحياة، للوجود. أمام مثل هذه الاستجابة ليس مطلوباً من الحكمة أن تعلمنا أكثر مما هو ماثل في هذا **الكلّ**، الذي نوجد فيه جميعاً، ويتجاوزنا جميعاً. ومع ذلك ليس لي في هذا الموقع الملتبس داخل الكل وخارجه معاً، سوى قاعدة جسدي الذي أرتكز إليه وحده. فما أمتلكه ويمتلكني في ذات الدرجة والمستوى هو جسدي وحده. إنه مؤونتي في رحلة الوحدة داخل الكل وخارجه معاً. وليس لي من حكمة في كل هذا، سوى أنني أبحث عن محل لجسدي، مكان له بين أمكنة الأجساد الأخرى، في هذه الزحمة من فرط الآمال وانفراطها. فأنْ تولد طقوس الحكمة من جديد في هذا العصر، ذلك يعني حقاً أن الفكر لم يتفكر بما يكفي بعد، لم يلتق قاعدتَه، جسدَه، في نعيم أو جحيم هذا الكل. هذا الكل الذي هو الحقيقة.

لا تتأتى تراجيدية الحكمة إلا من كونها لا تكفّ عن تعليم ما علمته دائماً، ومع ذلك يعاود الرجل الحكيم تعلّمها وتعليمها. ذلك أن الحكمة ليست الاستمتاع بهذه الحقيقة أو تلك، بل **بالحقيقة** عينها، بالحرف الكبير. ولا شيء يرمز إليها إلا هذا الكل، والقول له: نعم!. وإذا أنت استطعت أن تلتقط منه جزئية صغيرة، فقد تتمكن من رؤيته جميعاً إن كنت تحسن النظر، وأمعنت التأمل فيه؛ أو لا شيء من هذا!

وإذا كنا في نهاية الزمان نعود إلى طلب الحكمة، ونصفها بالتراجيدية، بل بالحكمة الإشكالية، تمييزاً لها عن تلك الحكمة الشرقية الأزلية المتصالحة مع نفسها أبداً، فذلك لأننا نحس أننا نحتاج إلى نوع الحكمة التي لا تجرؤ على الاعتراف بأكثر من جهلها، بعد كل هذا الذي حدث للإنسان.

مع ذلك، ثمة شيء واحد لا يتغير، مهما نالت منه عاديات الدهر، وهما الفكر والحب. اسمان لحق واحد، هو حق المرء بالحياة في كنف الحقيقة. لكنه لا يزال حقاً أشبه بالممكن المستحيل. إذ أثبتت تجارب الفكر مع نفسه أنه إذا كان الإنسان هو كائن الحقيقة بامتياز، ويعيش وسط الحقيقة، التي هي **الكلُ**، لكنه عجز حتى الآن عن إشادة تلك المناقبية التي تجعله يعيشها كشفاً وجهراً، مؤسِّساً لحقه في التعامل معها، ولحقها في أن تكون ذاتها، أي كوجود ومعيار لهذا الوجود معاً.

فالحقيقة والجسد كلاهما موجودان، لكنهما يدخلان في تكوين الدال دون أن تكون لأيٍّ منهما دلالته الخاصة به. وفاقد الدلالة يغدو فاقدَ الوجود. لا حقَّ له، وليس للآخر حقٌ فيه. والاعتراف بالكل، بالدال الشمولي ليس من الضروري أن

يتضمن اعترافاً بمكوناته، وعناصره جميعها. ولذلك، فالحديث عن العودة إلى الحكمة في عصر أوج العولمة، ما هو إلا إحياء لإشادة ثقافة السؤال مجدداً. إذ أنه من موقع السؤال وحده تبدو الأشياء على غير ما تثبته ظواهرها في العادة. ومع التساؤل يمارس كل فرد حقه في الشك والمعرفة واستعادة البداهة. ذلك هو طريق التفلسف مقترناً دائماً بجدلية الصواب والخطأ، التي تنعكس على حياة الفرد من داخل، كما لو كانت حياة في الصدق ومع الصدق، أو في الزيف ومعه. وسواء كان الأمر هذا أو ذاك، فإنه لا يمكن القول إلا أن المرء إنما يحيا وسط الحقيقة، سواء أَنْكَرَها أو جَهِلَها، أو تلاعب فيها وعليها. فإنها هي الأمر الواقع، والأمر اليومي. لا مهرب منها إلا بالانفصام النفسي، والإرهاب الجماعي بالأدلجة، وعقائد التصديق الإجباري، الغريزي منه، أو التلقيني، أو الإكراهي المنظّم. ذلك ما يفرض البداهة الراهنة: إن أهم موضوع لما لم يُفكر به بعد، للتفلسف في هذا العصر، هو سؤال **السلطوي** عينه، ما دام السلطوي يحتل مساحة التوسيط بين الفكر وأفكاره. بين التفلسف ومفاهيمه، بين الحقيقة وأشباهِها. بين جسدي العاشق والمعشوق.

ولا يأخذ سؤال الحق بالتفلسف كامل عنفه التمعيني إلا عندما يواجه إشكالية التوسيط، بأسراره وطقوسه، وتاريخه الخرافي كله. كما أنه لا يحقق سؤالُ الحب بالحب كاملَ فرحه، إلا باستعراء الجسد من كل أزيائه البالية أو المستجدة. واستعادة هيولاه الدفينة لصلتها البدئية بجسدانية الكون وهيولاه اللامتناهية. فتلك هي حياة الجسد الفاني بانبعاث حياته الفانية وتكرارها في سياق الأبدية اللامتناهية. فالحب الإنساني هو الضامن الوحيد لاشتعال شرارة الدفء الوحيدة في برودة الحب الكوني، معلناً عن تواجد ما يشبه الأبدية في لحظة استمتاع الذات بالآخر، بدون الشريك الثالث المفروض: التوسيط ومشتقاته.

الهوامش والمراجع

(1) Jean-Paul Sartre: **L'être et le néant**, ed. Gallimard.

بدلاً من وحدة الكينونة لدى هيدغر، فقد وزعها سارتر بين صيغ ثلاث، وكأنه يقصد بها وجود الإنسان عينه، الذي عينه هيدغر تحت مصطلح الدازين Dasein. وهذا ما أخذه هيدغر على تأويله له، إذ أبعد الكينونة لحساب الوجود الآني الفعلي، وحاول أن يعوض عن هذا الانتقاص الكبير، ببراعة التوصيف السيكلوجي والأدبي لصيغ الوجود الثلاث تلك: الكائن في ذاته (être en-soi) ـ وهو الوجود المتختر الذي لا يخترقه العدم أو التغير، وصيغة الكائن للآخر L'être pour autrui، وهو الوجود مع الآخرين، وفيه بداد للكينونة، وعدوان الأخروية على استقلالها. والصيغة الثالثة، وهي الكائن لذاته L'être pour-soi. وحدها صيغة الكينونة المشروعية، لأنها تتقبل الزمانية، وتنبني على الحرية واختيار الماهية حسب اكتشاف الكائن لإمكانه، نتيجة اقتدار الحرية نفسها.

(2) من المعروف أن سقراط كان أول من توقف عند هذه التعارضية البدئية، إذ نبه إلى أن كل بحث عن الوجود إنما يفترض قبلياً وجوده، وهي ليست تعارضية منطقية فحسب. ومن هنا أمكن للميتافيزيقا تاريخياً أن تدعم استقلاليتها، وبَدْئيتها، بإنشاء الأنطولوجيا كعلم للوجود بما هو وجود.

(3) الجسد يحتمل هذا التوصيف التعارضي، إنه الذاتوية البرانية، والموضوعية الذاتية. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الفينومنولوجيا فلسفة واحدية moniste، لكنها تجسيدية.

أنظر خاصة كتاب **ميشيل هنري** الآتي:

Michel Henry: **Philosophie et phénoménologie du corps**, PUF, p. 20, 21b.

(4) (5) الكيان هو الجسد الآخر الشفاف الموازي للجسد المادي، والذي من المفترض أن يكسوه بحُلّةٍ أخرى تسميه الإنسان والشخص والكائن. وهي جميعها نتاج ثقافي، وقد يرجع إلى الدال الذي اصطلح عليه لاكان ليعبر عن المكان الحقيقي للاشعور، وهو اللغوي، الذي يستلب الجسد خصوصيته تحت التعابير المبنية للمجهول. ونحن نستخدم هنا هذا المصطلح بحسب مدلوله الأصلي عند لاكان مع تنويعات إضافية أخرى، ومنها مفهوم الكيان.

(6) الإشارة هنا إلى هيدغر ونظريته المتميزة حول أن الحقيقة موجودة لكنها محجوبة، وأن الحقيقة هي الكينونة، وما يحجبها دائماً هو المشروع الثقافي الغربي، الذي يريد اختزالها بالتقنية وحدها. والفكر، والشعر، أو الإبداع الفني عامة، هي الفعاليات المتبقية لإعادة كشف الغطاء.

أنظر خاصة الدراسة الممتازة حول نظرية الحقيقة والإبداع الفني.

Daniel Payot: **La statue de Heidegger, Art, Vérité, Souverainté**, ed., Circé.

(7) «Le Langage cause le sujet».

وهي عبارة شهيرة عن لاكان وتتردد في خطابه التحليلنفسي:

Lacan: **Ecrits**, p. 835, 842.

(8) (9) ذلك ما دأبت المدارس النقدية على تسميته بالذهاب من الفكر إلى الوجود، أي أن الأفكار التي تبدو للوعي أنها معقولة ينبغي أن تتمتع بالوجود كذلك، وقد قامت على هذا المبدأ مختلف المذاهب اليقينية. وكان كل من يحاول فك الارتباط بين صحة الفكرة منطقياً ووجودها موضوعياً، يُرْمَى عادة بالشك والريب حتى العدمية. لكن الفلسفة استطاعت أن تتجاوز هذا الإحراج ما بين خياري اليقينية الدوغمائية، والريبية والعدمية. وكان هذا التجاوز أساساً لكل ما دعي راهنياً بفلسفات الاختلاف.

(10) Merleau-Ponty: **Phénoménologie de la perception**, ed., Gallimard, p. 385.

(11) Ibid., p. 169, 161.

(12) Ibid., p. 178.

(13) Ibid., p. 177.

(14) Merleau-Ponty: **Le visible et l'invisible.**

(15) Nietzsche: **Fragments Posthumes, XIII**, p. 21-22.

(16) Pierre Klossovski: **Nietzsche et le cercle vicieux**, ed., Minuit.

(17) Ibid., p. 99.

(18) N. **Fragments Posthumes, XII,** 1 [16], p. 35.

(19) Lacan: **Ecrits,** p. 835.

(20) G. Deleuze: **Qu-ce que la philosophie.**

أنظر الترجمة العربية الصادرة عن مركز الإنماء القومي، مراجعة وإشراف: مطاع صفدي. الفصل: المؤثرات الإدراكية والمؤثرات الإنفعالية.

الكتاب الرابع

عودة الفلسفي السياسي I

أ ـ تاريخانية الحداثة السياسية

I نظرية إبطال الإنسان
بين استبدادية الدلالة واستحالة المعنى

II نحو استراتيجية استشعار للمعنى

III من الثقافوية إلى المدنية.. أو البربرية!

عودة الفلسفي السياسي II

ب ـ الهويّ النقري والطوبائيات

I إبراء المعنى من خطاب التسويغ

II مأزق دولة العناية مع الكونيات

III جمهورية «الإنسانية الحقوقية»

عودة الفلسفي السياسي III

جـ ــ سؤال الحراثة السياسية عن «المدنية الوطنية»

الخاتمة

كيف التفكير اليوم؟
أفكر الجسد أفكر العالم

من الهوية (التنويرية) إلى الهوية النقدية

ليست تسمية الأشياء هي الأشياء عينها. فالمسافة بين الاسم والمسمّى هي كالمسافة بين الجسد والعالم. بقدر ما هو الجسدُ/الاسمُ جوانيٌ في العالم بقدر ما هو العالم برانيٌ فيه وعنه. ولقد جعل اللغويُ موضوعَه الأكبر هو رسم الدلالة حتى يتمكن من اختصار المسافة مع الأشياء، وجعلها أليفة ومعروفة ومن هنا جاء التعريف بالحد في المنطق، لأنه يقتطع المعلوم من المجهول. يصير المعلوم شيئاً متناهياً لكن الحد له جهتان. احداهما نحو ما يحدُّه، أي نحو الداخل الأليف، المعقول، والأخرى تظل مُطِلّة على الخارج، على اللامتناهي.

تنشغل الثقافة بالدلالات لأنها هي بضاعتها التي يمكنها أن تستغني بها عما ليس له دلالة بعد. فالدلالات تعريفات أولية، لكنها تحتفظ بواجهة الحدّ نحو الداخل، وتتناسى واجهته الثانية، أي كل ما هو وراءه، ويتعداه. وفي المركز من الثقافة يقوم العلم الذي يكفيه التعريف بالحد. ولكن الفكر يتطلع إلى الاعتراف. ذلك أن البرهان وحده لا يكفي إنْ لم يردفه التصديقُ. فلا يتوقف كيان الفرد أو المجتمع على ما يعرف عن نفسه، إن لم ينتزع اعتراف الآخر به. وما يسمى بالحقيقة في عالم الدلالات المعنوية أو الإنسانية كان يتطلب دائماً العثور على توازنات بين من يملك الحق، ومن يملك اعتراف الاستحقاق. ولما كانت هذه الموازنات غالباً مكسورة من طرف على الضدّ من الطرف أو الأطراف الأخرى، فسرعان ما تقتحم الدلالاتُ التداوليةُ الساحةَ؛ تحتزل التعريف بالتصنيم، وتلغي التصديق بطريق البرهان أو الاستحقاق، لتطرح ذاتها كبديل ترميزي، يخفي أصله الواقعي أو التصوري.

يراهن الفلسفي السياسي على صحة عودته إلى راهنية المايحدث بمدى قدرته على إزاحة حرب الدلالات كما لو كانت حرب ماهيات مطلقة، أنجزت تعريفاتها، وراحت تطالب باستحقاقاتها الكاملة. فلا غَرْوَ إن كانت افتتاحية الألفية الثالثة قد تدشن حرباً أخرى بين المُتَحدات الفئوية داخل قلعة الهُوي الواحد عينه. ذلك أن العجز عن إنهاء حرب الهويات الخارجية، كدروع ثقافوية لماهيات ميتافيزيقية، قد يعكس اتجاه الصراع نحو الداخل؛ يفرقع ذاتَ الهويّ عينه، إلى أضعف أو أضيق متحداته العنصرية أو المُتَعَنصِرة. مقابل فرط العالمية السليمة إلى عولمة زائفة، تتقهقر الثقافويات الماهوية إلى بربريات، والأكثريات الكليانية إلى أقلويات شرنقية.

لماذا يعود الفلسفي السياسي! لعله الوحيد الذي ما زال يدّعي أنه حاملٌ لذاكرة المعنى. وقبل أن يتم نسيانُ نسيان هذه الذاكرة، قبلَ ألاّ يستبي أحدٌ المايحدث تحت عنوان إبطال الإنسان، وينسى هذه التسمية فإن المعنى عينه ينتظر تحريره من قاموس دلالاته؟

عودة الفلسفي السياسي I

نظرية إبطال الإنسان
بين استبدادية الدلالة واستحالة المعنى
I

تجربة الجسد: الحدُّ والبُعد

العالم يشكل بالنسبة للجسد مسافة البعد. ودخول الجسد إلى العالم في كل مناسبة إنما يمنحه إدراكاً جديداً لمسافة البعد، إنها تولد عنده حسّ المكان. فيكتشف الجسد مسيرته عبر المكان، وكأنه يضيف إلى جسدانيته المحدودة، شيئاً من اللاجسدانية غير المحدودة، والمنبسطة، مع ذلك، في كل اتجاه حوله. فالجسد مشّاءٌ أصلاً، جَوّابُ آفاقٍ، ومخترق للمسافات. وهكذا فإن حس البعيد مرتبط بالتجوال والبحث عمّا ليس معروفاً. فالجسد باحث في صحارى العالم عن البحث عينه، أي عن تلك الإمكانية في تخطي المسافة، وليس في إدراكها فحسب.

يتشكّل الجسد جسدانياً عالمياً، وهو يشكل في نسيجه بالذات حسَّ البعيد، أي مجازفة الانقذاف إلى عمْق المكان. من هنا ليس المكان خارجيَّ الجسد، إلا بقدر ما تعكس هذه الخارجانية، شيئاً من برّانية العمق الجسدي عينه. إذا كان الجسد يفرض على صاحبه كلَّ لحظة تجربةَ الحد، فإنه في الوقت عينه يُزَوِّدُه بحسّ البعد. ما بين الحدّ والبعْد، تتنامى برانية الجسد، كنوع من جوانية مقذوفة دائماً خارج حدودها. وليس الحي مشّاءً إلا لأنه يلبي نداء البعد، أي أنه يباعد عن نفسه حدّ جسده، أو جسدَه عينه باعتباره أصل الحدود كلها.

إذا لم يكن الجسد واعياً غريزياً بحدّه الإجمالي، فإنه لا يستطيع أن يميّز أين تنتهي يده، وأين يبدأ الشيء الذي يبغي الإمساك به. إن برانية الجسد، أي هيئته الفيزيولوجية تبني حدوده للآخرين، كما أنها تكوّن شخصيته الاجتماعية. فالكيانُ مضافٌ خارجي للجسد، لكنه في الوقت عينه محتاج إلى ما يضاف إليه.

والإنسان الوالج في المسافات، يجعل عينيه دائماً شاخصتين نحو الأمام الأعلى حيثما الأفق المبهم الجذّاب بانبهامه وانبعاده. فالوجه يكاد يواجه ويناظر الأفق بجبينه المسطح والمرفوع نحو الأعلى. النظر شاخص إلى الأعلى، والوجه يتلقى عُلُوَّ العالم. لا يمكنه إلا أن يطمح إلى تعالي المكان اللامتناهي أمامه. هنالك حيلةُ البعيد. إنه الخادع الجميل. ولا يمكنه إلا أن يكون خادعاً ومتحايلاً، لأنه ينطوي على جاذبية اللامتوقع واللامحسوم. البعيد هو فخ الانطلاق إلى الآفاق. بقدر ما تفرض الدلالات معانيها الجامدة، فإن الجسد يود أن يكون السهم المنطلق. إنه لا يعرف العالم إلا آفاقاً، وليس أمكنةً لقدميه فحسب. إنه مَشّاءٌ حقاً، لكنه طائرٌ ملائكي كذلك، لا يمكنه إلا أن يظل ناشراً لجناحيه، وإلا لسقط على الصخرة العالية ودُقَّت عُنُقُه فوقها.

من هنا يكون تعريف الجسداني هو الكائن الرّغابيّ. لأنه لا يوجد إلا على مسافات رغائبه. تجنّحُه الرغبات لكن القدمين تغرزانه في التراب. هنالك بعدُ العلو. وبُعْدُ الأفق. وكلاهما متحدان. أحدهما تتصاعد نحوه هامةُ الجسد بانتصابه أعلى فأعلى، بانتهاض جبينه إلى سقوف العالم؛ وهكذا، بفضل العينين يصير الجسد مجنحاً. ينمو فيه الملاك الذي لا يمكنه أن يمتنع عن نشر جناحيه خوف أن يهوي إلى الهاويات. أما البعد الآخر نحو الأفق، فهو ينهض بالتحليق الذروي نحو الأعلى، على سوية المستوى الأفقي الذي يمكّن الجسد من التوجّه إليه. فالبعد كامن في الجسد ومنتشر حوله. ورغم أنه لولا العالم لما كان ثمة بُعْدٌ؛ إلا أن العالم لا يقدم إلا كلَّ ما هو محدود. فالإنسان هو الذي يُدخل البُعْد إلى العالم. والبعد ليس هو المسافة المكانية. حتى يمكن القول إنه لا مكان للبعد بالرغم من التواصل اللغوي بين الترميزين. إن البعد يحتاج إلى من يكتشفه. ومن يكتشفه يوجده. وهو بالطبع الإنسان وحده. فمن الوجهة الإناسية (الأنتربولوجية) يجول الجسد ملء الأبعاد المكانية التي تعطيه حس الامتداد. لكن **البعد** نفسه هو حادث أنطولوجي. إنه يوفّر المسافة شعورياً ويلغيها مكانياً في الوقت عينه. والكائن الإنسان جَوّابُ الآفاق بقدميه، أو بوسائط النقل الحديثة. لكنه يأتي بالبعد إلى ذاته، ولا يمضي هو إليه. البعد مسافة جوّانية، ولا يمكن ارتيادها إلا برّانياً. إنها تتيح للفكر أن يرى اللامحدود وراء كل فكرة أو عاطفة أو نزعة محدودة تنتابه. إنها تلك المسافة التي توجد بَعْدَ الحَدِّ من كل ما هو محدود أعانيه.

البُعْدُ هو مكان زمانيٌّ لأنه يوجد دائماً بعد مكانه. تجربة البعد هي صِلَةُ الوصل بين المكان والزمان. ولقد اعتبر الإغريق أن الحركة في المكان تولد الزمن، أو تنشىء الشعورَ به. لكن الإحساس بالبعد نفسياً، يوفّر الشعور بوجود مكان غير امتدادي، أي غير متمكن موضوعياً. إنه مساحة تمتلىء بوجود الكائن داخلياً وتفيض

عنه. وبالتالي فإن اكتشاف توالي الزمان إنما يعود إلى انتفاء الحد، أي إلى البعد. وهذا البعد هو نوع من حِراك داخلي يناظر الحركة في المكان الموضوعي، لكنه لا يتعلّق بها؛ ذلك لأن المُخَيِّلة تستطيع تصور البعد والحدّ معاً. وهي لو لم تجنح إلى البعد لما أمكن تعيين الحدّ. والحقيقة فإن القدرة على تصوّر البعد ليست نابعةً أصلاً عن القدرة على إلغاء الحد. إذ أن العالم يقدم إلى الإنسان كل لحظة تجربةَ الحدود، أما هو فَيُدْخِل عليه **مجازفةَ اللاحد**. من هنا فالبعد حادث عالمي، لكن بدون الكائن تنتفي ترميزية الحدود واللاحدود أصلاً. فالمسافة مكانية، والبعد إنساني كينوني.

لذلك فإن مقولة **الكائن ـ في ـ العالم** التي شكّلت محور التفلسف الحداثوي الجديد أو المعاصر، بقدر ما هي أطروحةُ المحايثة عينها، فهي أطروحةُ المغايرة. عبارتها متحركة خارجَ كل تعريف لها. فلا تصنيفَ يرسم هندستها. وهي إن استطاعت أن تعين دلالةً، كان **البعدَ** هو حدُّها الأنطولوجي وليس المنطقي. فالكائن في العالم موزَّع على جانبي حرف الجرّ: (في). وكان من المفترض إلغاء ذلك الحرف، لو لم يكن أمراً مستحيلاً. لأن العبارة تجسيمية أصلاً. وهي تقدم لنا لوحة يمكن رؤيتُها عبْر كل هذه الكائنات البشرية والحيوانية وسواها التي تعجّ في أمكنة معروفة من العالم، ويبقى العالم الآخر مجهولاً خارجها وحولها، وفي الجسد عينه.

البُعْدُ مكان أنطولوجي مقابل المكان الامتدادي أو الطبيعي. والسيكولوجيا تقدم معارف تجريبية كثيرة حول هذا التمايز بين المكانين. فالإنسان المعاصر يحس الانحصار لأنه يطلب الوساعة. وبقدر ما تتراكم الكتل البشرية لصق بعضها، فإن العين تجتاز السدود اللحمية أمامها، وتنطلق كالسهم إلى مقاربة الآفاق. والحَضر والحِصارُ شعورٌ بانتفاء المسافة. ههنا ينبثق إحساس البعد كاعتراض على السدود والحدود. كأنما الأصل هو الوساعة، ثم يأتي السَّدُّ. لكن الوساعة بدون خارطة، والإنسان صانع السدود؛ بمعنى أنه ينتزع كوكب الأرض من الجيولوجيا، من الكونية البدئية، ويحولها إلى جغرافيا، أي إلى خارطات مرسومة أمام حواسه، ومبثوثة في ذاكرته. أما انتماء الأرض إلى الجيولوجيا، فهذا لا يشير إلى الأثريات العلمية، بقدر ما ينزع إلى التأشير على استعادة الانتماء إلى السديم الأصلي، إلى الكاوُس. فما هو هذا السديم. إنه **بربريةُ اللاتكوّن**، قبل حضارة الأشياء والمسافات والخارطات الاجتماعية والجغرافية معاً.

أما البعد في اللوحة الفنية فهو اكتشافُ العمق باعتباره يجسّم الفراغات كيما تبرز حدودُ الأشياء، أو الموضوعات المرسومة؛ ولقد اعتُبر التصويرُ الغربي متقدماً نوعياً على الترسيم الشرقي مع اكتشافه للعمق، الذي دُعي بالبعد الثالث. ذلك يسجّل قفزة من هندسة السطوح، إلى هندسة الفراغات. فالإتيان بالفراغ يعلن عن القدرة

العقلية في تفكر اللاشيء، واستخدام الصِّفر قبل كل رقم، قبل الواحد. وهكذا إن تصور البعد هو طريقة لتفكر الانتفاء؛ ومن قول: لا يوجد شيء هنا أو هناك، إلى قول: **العدم**، تحققت نقلة معرفية من العجز عن تصور اللاشيء إلا على أساس أنه انتفاء لشيء ما، إلى تصور العدم كأصلٍ لذاته. وإذا استخدمنا هنا لغة **أرسطو**، فإن (الشكل) أو الصورة، يدخل إلى (الهيولى) لينشىء منها شيئاً، كائناً، مفهوماً. فالهيولى لا تُدرَك إلا على أساس (انتظار) الصورة. وبالتالي فإن عمل الفكر هو **التشكيل**، أي إعطاء الشكل، لما ليس له أي شكل من قبلُ. أما إعادة تدمير الشكل فهذه الحركة لا تعيدنا إلى الهيولى السابقة، بقدر ما تقذفنا إلى الفوضى، أو الكاوس؛ فيصعب التفكير إذن فيما يتجاوز التشكيل وتدمير التشكيل أو إلغائه. وإذا كانت ثنائية الصورة والهيولى حاولت أن تأتي رداً على الجدل الصاعد عند **أفلاطون**، واعتُبر هذا الردّ بمثابة بداية للواقعية مقابل المثالية، فإن مدرسة **أرسطو** فَعَّلَت المثالية، إذ جعلت تكوّن المفهوم أو المعرفة مرهوناً بهذا الاتحاد ما بين الصورة والهيولى، وبالطبع كأنما المعنى لا يجيء إلا مع نجاح الصورة بالتقاط شيء من الهيولى، كيما تحوله إلى موقع محايث لها. لكن التجسيد ليس مادياً فحسب، بل إنه يشيّد كياناً معرفياً، يناظر كيان الجسد. إذ أن التشكيل هو فعل تجسيد لما لا قَوامُ له أصلاً. والعقل كالعين يريد أن يرى حدود الموضوع. وما لم تبرز الحدود، فلا تجسيدَ، وبالتالي: لا معرفةَ. فالجسدانية تقبع تحت مصطلح التعريف المنطقي، ومن بعده، القانون العلمي.

والجسدانية اكتسبت مفهوم الكيان الإنساني. وكانت أولُ خاصية للإنسان، هي الروح. كما أسماها **أفلاطون** لأول مرة في محاورة ألسيبياد Alcibiade، باعتبارها المبدأ الذي يؤسس إنسانية الإنسان. ولقد تطور مفهوم الروح، إلى (الشخص) مع **أوغسطين**، والوعي عند **ديكارت**، و(الأنا) حسب ما أعطاها **روسو** من دلالة، و(الذات) الذي أبرزه **كانط**. وقد تعمّق **شارل تايلور** في تحليله هذا التطور للمبدأ المؤسِّس للخاصية الإنسانية في مؤلّفه الجامع: (تشكيل الهوية الحداثية)[1]؛ وكان يهدف إلى إعادة تحليل **ذات النفس** أو عَيْن العيْن (Self) التي صنعت حداثةَ الغرب وبؤسَها كذلك، على حد تعبيره. كأنما الجسد ليس مقبولاً بذاته، بحدوده الظاهرة. فلا بد أن ينطوي على مسافة أخرى داخله. فهو قد يحدُّ الروح؛ لكن الروح بُعْدٌ ثالث لهندسة الجسد المسطحة. إنها تقبع وراء ظواهره؛ بيد أنها تستخدم كل تلك الظواهر كدلائل على بعدها المستتر. فالعقل منذ ابتكار الرياضة، وخاصة منها الهندسة، قَرَنَ المعنى بالحد، وتخلّى عما يتجاوزه، أو أنه أوكله إلى ما يحميه من المسافات الأخرى غير المنضبطة. ذلك أن اختراع الخط فالشكل، والعدد، يؤرخ أهم انتصار للعقل على اللامحدودية، أو التجانسية المطلقة التي يبرزها الامتداد

اللامتناهي. وهكذا فالرياضة أَنْسَنَت الفراغ. وأعطت أول لغة ترميزية تخص مفردات الوعي الإنساني وحده. فهي جلبت (**البعد**) من لامحدوديته، من سواسيّته، وأخضعته للشكل الهندسي والكم العددي. غير أن الرياضة ستظل تحافظ على جوهرها الأصلي، وهي أنها العلم الذي يقرأ اللامتناهي بحرفية المتناهي. ولذلك فهي نمت وعاشت توأماً للفلسفة. هذا بالرغم من أن الفلسفة لا تستطيع أن تقيم فاصلاً نهائياً بين المحدود واللامحدود، بين المعنى واللامعنى. ولعل عدم استطاعتها تلك تؤلف خصوصيتها وتميزها. إنها لا تقرأ المحدود إلا بلغته اللامحدودة.

* * *

الوجود في العالم هو الوجود في ـ البعد. والجسد هو محلُّ هذه التجربة قبل الوعي المجرد. ذلك أن الجسد هو شيء، حجم. كتلة مادية، من بين كتل الأشياء الأخرى، المتواجدة في العالم. لكنه الكتلة التي تتمتع بمعرفة نفسها على أنها هي كذلك.. وشيء آخر كذلك، هو الذي يمنحها أو يؤهلها لهذه المعرفة. والبعد ليس توصيفاً إناسياً، (أنتربولوجياً) فحسب، بل هو دليل أنطولوجي أيضاً. لذلك يصح تعريف الوجود في العالم على أنه أصلاً **هو وجود في البعد**. والبعد يعني الانفصال. والتاريخ الإناسيُّ وُلِد مع ولادة الوعي بالمنفصل وغربته، والبحث عن المتصل وإقامة المؤالفة معه. والفهم هو الطريق الوحيد المتاح للإنسان لإعادة المؤالفة مع الأغراب. ومن هنا يمكن تعريف الحضارة بطريقة استرجاعية، على أنها ثقافة التواصل.

يلعب البعد، بالنسبة إلى العقل إذاً، دور فاعل التحدي والاستفزاز من أجل الانتصار عليه وإعادة استيعابه؛ أي بإلغائه، والاستغناء عنه بترميزاته الاسمية والدلالية. ولذلك اعْتُبر التفكير بالدلالات هو التعامل مع الأشياء في غيابها. فالدلالة ليست وسيطاً بين الفهم والشيء. بقدر ما هي عينها شيء آخر ينبغي تأمّله في ذاته. الدلالة هي **البعد الأليف**، البعد القريب؛ وهو إنما يترجم نفسَه فحسب. أي أن الدلالة هي دلالة ذاتها، بالرغم من اعتبارها التداولي أنها دليل شيء آخر، أو وسيطته المعنوية. ولذلك كان التعريف الأساسي لمنهج التفكيك، عند مبدعه الأول: **نيتشه**، ومنظّره تفكيرياً وتطبيقياً: **هيدغر**، إنه تَغْرِيَةُ الدلالة من كل التباساتها التوسُّطية، وحتى التأويلية، من أجل الوصول إليها كدلالةِ ذاتها فحسب. أي أن **التفكيك** هو محاولة الفوز مجدداً بكمية (البعد) الذي تنطوي عليه الدلالة. وهو البعد الذي يبرز غربتها الخاصة، ويعيدها إليها[2].

ومن هنا فالتفلسف الحداثوي يتميّز بقطيعته مع ذلك التفلسف المعهود، الباحث عن الدلالات كماهيات للأشياء، والذي يحدد هدفه باستنتاج الأشياء من معانيها.

ذلك أنه يعتبر أن الفكر قد استنفذ هذه المنهجية التقليدية. إذ أن اللغة لا تمتلك الأشياء، بل الدلالات. وأن الدالّة وحدها هي الجديرة بالتحليل، وإعادة التفكر في التباسها الخاص. فالتفلسف الحداثوي يفكك الدلالة من التباساتها ليصل إلى فراغها الخاص، إلى بعدها الذاتي. وما يعنيه هذا البعد هو انفصال الدلالة أصلاً عن (دالاّتها) أي عن شبكة تداولاتها اليومية أو الاصطلاحية، وحتى العلمية الموثوقة. غير أن ما نضيفه نحن في هذا السياق، هو أن البُعْد لا يحلّ مكان الجوهر أو الماهية الأصلية. ليس هو مآل الدلالة الأخير بقدر ما هو بدايتها الدائمة أو المستمرة. فالبعد هو فرار الجوهر وليس التقاءه، ولكنه فرارٌ **بطريقة جوهرية** مع ذلك.

هذه المقاربة الجديدة لا يمكن إدراك تميزها الخاص إلا بمضاهاتها مع ذلك التقليد الفلسفي العريق المتبع منذ أيام **أفلاطون**، والمحدد بالدعوة دائماً إلى الغوص على عمق الأشياء. وقد قدمت نظرية المُثُل الأفلاطونية أكمل منهجية عن مفارقة المعاني السامية وضرورة الصعود إلى معارجها، عن طريق الخلاص من ظواهر عالم الفساد الدنيوي. وكانت هذه النظرية منطلقاً للأديان والأيديولوجيات جميعها. غير أنه ضمن تاريخ الفلسفة، تنامت تقاليد البحث عن الحقيقة كمحاولات جادة من أجل الوصول إلى ماهيات الأشياء.. وانشقّ هذا التاريخ إلى تياريْ اليقين والشك، وما بينهما من النسبيات ودرجاتها المختلفة الجانحة يميناً أو يساراً. لكن النظرية النقدية، المؤسسة مع **كانط**، حاولت أن تضع حداً للسجالات العقيمة حول نقائض اليقين والشك. فأعطت الأهمية الأولى لمفهوم الظهور باعتباره أول مُسَلَّمَة واقعية لدلالةِ وجودِ الكائن الإنساني في العالم. وبالتالي فالسؤال الفلسفي يتحدّد من جديد حول تعامل العقل مع هذا الظهور. الأمر الذي يجعل الحديث عما لا يتمتع بالظهور، أي لا يندرج ضمن سيالة الزمكانية، نوعاً من التأمل في (**الشيء في ذاته**)، أو الماهية حسب المدلول التقليدي. ودعاه **كانط** noéme مقابل phénomène، الظاهرة. فالشيء في ذاته ممتنع على كلٍّ من المعرفة التجريبية (العلمية) والفلسفية، لكنه قد يمتنع على الإنسان كمعرفة، إنما ليس كمعاناة.

والفلسفة بعد **كانط** لم تستسلم لهذا الفصل بين الفينومين والنومين. وفاض القرن التاسع عشر بالمذاهب الفلسفية الكبرى التي حاولت تجاوز هذا الفصل في سياق ما عُرف بالتيارين المثالي والواقعي الوضعي. وجاءت محاولة **هيغل** بإدخال الصيرورة الجدلية إلى معارج الأقانيم الفلسفية، وتحريكها وزحزحتها من استبدادها الدلالي النهائي، كأعلى مشروع ساع إلى تحديث ثنائية العقل الغربي بين الفكر والوجود، أو المفارقة والمحايثة. فإن **هيغل** بذلك إنما يسترجع البعد، ولكن زمانياً. وبالتالي فالمطلق فارغ إن لم يدخل التاريخ، وينخرط في إنتاجية الزمان نفسه، وأحداثه

المتعارضة، والمتكاملة في آن واحد، والمحققة بذلك الغائيةَ الشمولية التي تجسد البعد البعيد؛ وهو بدوره يشدّ الحدثيات النسبية إلى مقاربته، والتزوّد من غناه اللامتناهي. وهكذا فالماهية المتعارضة بين الفكر والوجود، تحتاج إلى شمولية التاريخ، كيما تقضي على البعد المتباعد بين حديها، وتقرّبهما من الاتحاد والاندماج في نهاية المسيرة، أي نهاية التمزق، وبناء الوحدة بين العقل والواقع، بجعل هذا الواقع يغدو نتاجاً عقلياً خالصاً في غاية المطاف. وهذا يعني أن الغائية الأنطولوجية ينبغي أن تطامن من شموليتها في المحصلة الأخيرة؛ ينبغي أن تختزل البعد البعيد في لانهائيتها كيما تحقق الحكمة الهيغلية القائلة: كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي. فالفكر ينحسر إلى العقل، والعالم يتضاءل إلى مجرد واقع. وعندئذ، بدلاً عن الصيرورة الأنطولوجية، تحل الجدلية التاريخية. وتأتي الماركسية لتعطي حاملاً واقعياً حتى أقصى التجسيد، إلى هذه الجدلية، بتعيينها كجدلية مادية. كأنما العالمُ يفقد بُعْدَه البعيد العالمي مع كل فلسفة غائية. ذلك أنه لدى كل فلسفة من هذا النوع حاجة لتخليص التاريخ من سيولته اللامحدودة، بافتراض نظام فكروي معين يتبعه أو يتعلق به، ويُمَوْضِعُه فوق جريانه عينه، ويوظّفه على أحداثه رقيباً وحسيباً. وهذا ما يُدعى بعقلانية التاريخ، التي قد تغامر في صيرورة النقص والفساد، لكنها تفيد من كل مغامرتها تلك في إنقاذ التاريخ من نفسه أخيراً، وذلك بوضع خاتمته موضع التنفيذ، عبر التطابق الكامل بين العقل والواقع[3].

فالبعد البعيد هو المستقبل وثمرتُه الكبرى في انتصار العقلانية الكاملة. ذلك هو الفارق بين الفلسفات **التاريخانية** للقرنين الأخيرين، التاسع عشر والعشرين من الألفية الثانية، وبين الفكر الآخر غير المولود بعد، والذي يلوّح ببعض إشاراته، يطلقها من أفق مستقبلي آخر مختلف. وماذا كانت تعني الفلسفات التاريخانية سوى أنها تفترض أن الصيرورة ليست مفهوماً مكتفياً بذاته، وأنه لا بد أن يضع حداً لحركيته عندما تتحقّق غائيةٌ تنتجها الصيرورة عبر تقدمها التاريخي والتدريجي، تنتجها هي ـ أي الصيرورة ـ ثم تلغيها في نهاية المطاف. أما الفكر ـ مابعد ـ التاريخاني فهو يُعفي نفسه سلفاً من درامية هذا الإنتاج، وحتمية هذا الإلغاء المتصور. يريد أن يرى الصيرورة غاية في ذاتها؛ لا تهبط عليها الغائية من أية جهة خارجية عنها، كما أنها ليست وليدةَ عقلانيةِ الصيرورة نفسها. فالصيرورة اختراع حضاري يتخلص من هول الكاوس ولاعقلانيته المرعبة. وقد يستبدل الوعيُ بهذا الاختراع، فوضى الحالة قبل الأنتربولوجية والأنطولوجية، بالتاريخ، أي بهذا المسار الخطي الخاضع لوتيرة الزمان الإنساني، وتوزّعُه بين أبعاده الثلاثة، من ماض وحاضر ومستقبل. فالصيرورة **البَدْئِيّة**، الأقرب إلى الكاوس، يتم اختزالُها حسب الفلسفات التاريخانية إلى مفهوم

التاريخ وبطلِه الوحيد: الإنسان. وهذا التاريخ العام يناظر عمر الفرد الخاص. لا بدّ له من بداية ونموّ وزوال. وهكذا شُغلت فلسفات القرنين الأخيرين باختراع أنظمة للتاريخ مستوحاة أصلاً من نوعية تصور الغاية. ذلك أنه لا طاقة للفكر التاريخاني على تحمّل صيرورة غير محكومة بهَدَفِيّة معينةٍ مُقَدّماً، حتى عندما يدرك المنطق المجرد هنا التناقضَ بين تصور الصيرورة، وتصور الهدف حيث تحكم الصيرورة على ذاتها بالإنقضاء. صحيح أن الصيرورة تنطوي على وتيرة السلب والإيجاب، التي تسمح لها بالحركة. لكن انقطاع الصيرورة تفْرُضُه المواجهةُ مع كلية السلب. وهنا فإن التاريخانية تحاول التعويض عن كلية السلب بافتراض تركيب شمولي، تتجلّى من خلاله غائيةٌ سعيدة دائماً، لكونها أضحت إنجازَ الإنجازات التحقيبية السابقة جميعها.

البعد البعيد ليس له دلالة. والصيرورة التاريخانية هي دلالته التي تطمسه من أجل إشادة منظومة كوسمولوجية، منضبطة ذاتياً بفضل قوانين أزلية. ومع الحداثة تَمَّتْ أَنْسَنَةُ الصيرورة، انْتُزِعت من خامتها الأنطولوجية الحيادية، وجُعِل التاريخ يمتطيها ويقودها لحساب تجاربه الكبرى. ولا شك فإنه مع الحداثة غدا الفكر هو التغيّر. لكنه ذلك التغيّر المنضبط ذاتياً بالاتجاه. فالتغير يأتي بالاختلاف، لكن الاختلاف يبَيِنُ له منطقٌ محدد يمكن قراءته وفق إنتاجاته الموضوعية. فالتاريخانية ترفض تفسير الحدث المُنْتَج بذاته، بل تردُّه إلى محلّه من الانتظام العام. وبالتالي تمتنع عن اكتشاف اختلافه.

القرن التاسع عشر ابتكر الفلسفات الكبرى، والقرن العشرون طبّقها على الفكر والواقع معاً. والقرنان يؤلفان معاً عصراً واحداً، قد يكون من أهم وأخطر ما أنتجه وجود الإنسانية على كوكب الأرض. إنه عصر العقلانية، بكل ما يعنيه هذا اللفظ من تقنية اصطلاحية، ومن إيحاءاتٍ عامة وتداولية. وقد تتميّز هذه العقلانية في البداية، لدى المتعاطين معها من المفكرين والعلماء، بالخاصية الأساسية التي تفصلها عن كل ما يسبقها من النزعات، كونُها حاسمةً مع الغيبيات، قاطعةً مع كل قدرية عالية فوق قدرة الوعي. وأن الوعي الذي هو شاسع القدرة، يحتاج كذلك إلى من يمتلك القدرة على استخدامه. ولأن العقلانية الكلية لا تخضع إلا إلى معاييرها، فقد انتهت إلى طرح عالم القيم خارج مساحتها، وقبلت أن تتعارض مع هذا العالم باستمرار. وكان من حصيلة هذا التعارض وصولُ الليبرالية أخيراً إلى التسليم بسيادة قانون السوق، باعتباره هو محل العقلانية الخالصة، المتحرّرة من كل تدخل يُقْحِم عليها إرادويةً إنسانية معينة، تحت أفعالِ تفاضلِ القيم فيما بينها. إنها عقلانية الموضوعية الكاملة النائية عن أية ذاتيةٍ قد تعترضِ قوانينها من خارجها. فإذا كانت عقلانية القرن الثامن عشر قطعت مع الغيبيات الإلّهية، فإن عقلانية السوق في عتبة الألفية الثالثة تقطع مع غيبيات الإنسان، أي مؤونته من القيم.

في بداية الثورة العقلانية كان التوجّه إلى الطبيعة لفهمها والاقتداء بها، والسيطرة مثلها على قوانينها بالذات لإنشاء طبيعة أخرى مناظرة، دُعيت بالحضارة، ثم حُصرت تحت مصطلح **التِقانة** وحدها؛ في حين أن عقلانية الألفية الثالثة تريد **إبدال الطبيعة والحضارة معاً بالسوق وحدها**. غير أن انتظار السوق وحدها، وانضباط الحياة الإنسانية بحسب أوامرها اليومية، سوف يقلبها هي كذلك إلى مصدرِ معياريةٍ جديدة، وإن كانت معياريةً عديمة من القيم أصلاً إلا حسابات الأرباح والخسائر فحسب. إنها معيارية بدون معايير، ولكنها تولّد سلطة أيديولوجيا مستحدثة، يستنبطها مجتمعُ المال كوسيلة دفاع وتبرير عن العدمية المطلقة، بمعنى عدمية القيم والأفكار. فكما كان يُعْتَدُّ بالطبيعة كأصلٍ وجودي لكل شيء وكل كائن، وكمرجع لكل فهم ومعاناة، وكل صناعة وابتكار، فإنه يجري اليوم تطويبُ السوق على منوال الطبيعة، لتغدو الأصل والمرجع، المثال والواقع[4].

نظرية إبطال الإنسان

كان يمكن أن يُعاد اكتشاف العالم بعد انقضاء الفلسفات التاريخانية. كان يمكن للمكان أن يحتضن الكينونة من جديد، لولا أن العالم يعاد اختزاله في (السوق). فالسياسة المتفوقة تحذف المستقبل وتختزل العالم في وقت واحد. إنها تعتبر أن الحالة الراهنة لتوازن القوى الدولية، وما يعادلها من الواقع الاجتماعي الاقتصادي، إنما هي المآل الأخير لتطور الإنسانية. بمعنى أن الرأسمالية هي الثمرة العليا للتاريخ، وهي التي تفرض حدودها في الوقت الراهن. وهو فرض لا محيص عنه في الحاضر، كما لا بديل له يأتي بعده: **مابعد الرأسمالية ليس سوى الرأسمالية**. صار زمانها هو مكان العالم، وليس ثمة عالم آخر بالطبع. فإن ما يضع حداً للامتناهي المستقبل هو قيام الحاضر باعتباره المكان. والمكان ليس هو المدينة ولا الطبيعة، لكنه السوق. ذلك هو المكان الرأسمالي، أو أن المكان هو الرأسمالية. لكن الرأسمالية لم تعد تتعامل إلا مع دليل واحد هو السوق. أي محل البيع والشراء. والحاسوب هو هذا المحل الذي لا صفة له إلا أنه الدماغ الآلي الذي من المفترض أن يغدو بديل الدماغ الإنساني؛ فقد يساعده حتى يستنفذ جدواه، ويأخذ مكانه.

إن مسألة إبطال الإنسان باعتباره كائناً لا لزومَ له، أو لم يعد له لزومٌ، هي محورية الفكر مابعد التاريخاني. ذلك أن إبطال الإنسان أَمْرٌ يومي، وُضع موضعَ التنفيذ المطلق قبل أن يصار إلى تسميته. فإن العقد الأخير من الألفية الثانية دشّن عملياً قتل الأمم. حتى إذا ما حلّت الألفية الثالثة أصبح قتل الأمم بالعزل السياسي

والاقتصادي، بالحرب الخارجية أو الداخلية، بتدمير الثروات الوطنية، نوعاً من تصفية إرْث الحِقَب التاريخانية المنقضية.

إن تحجيمَ المكان واختزاله إلى مكان البيع والشراء، أو ظاهرة السمسرة المالية فحسب، وجَرَّ مدى المستقبل إلى آنية الزمن الفعلي، يرمزان ولا شك إلى استنفاذ الصيرورة. فتَجَرُّد من لامحدودية الزمكان. يَتَقَزَّمُ العالم إلى مجرد عولمة.

يمكن القولُ إن أطروحة إبطال الإنسان ستشكّل محورية الفكر القادم مع الألفية الثالثة. وهذه الأطروحة ليست مجرد مسألة نظرية، لكنها تنال من جوهر الإنسان، من تميّزه في الكون باعتباره هو الكائن الثقافي الوحيد فيه. وليست خاصية الثقافة تعني هنا المعرفة الحيادية، لكنها تلك المعرفة التي تلزم صاحبها بالمعاناة الفاعلة. فالوجود الإنساني بقدر ما هو منفعل بمنبهات العالم الخارجي، فإنه ملزم بالتفاعل الإرادوي معها. إنه ليس مساحةً من ردود الأفعال الآلية أو المنتظرة، بل هو نفسه كائنٌ فاعل. إنه فاعلُ التغيير في كل ما يحسُّه من شؤون حياته اليومية. ولو اكتفى بالتلاؤم مع المعطيات المحيطية، لما بارح الحقبة الحيوانية. فالإنسان مبادِرٌ، كائنٌ يلتقط البدايات، يخترعها. فلا عجب إن أحس كل إنسان، أي إنسان، أن العالم إنما يبدأ منه. ورغم ضآلته المادية، وذَرّته الاجتماعية ورقمه العددي الذي لا يتجاوز الواحد، فإنه ينتظر من ذاته أن يكون كلَّ شيء. حتى عندما يضفَعُهُ اليأسُ والقهر، فإن مدى لاشيئيته لا تأخذ عنف دراميتها إلا من إحساسه الأصلي أنه كان يمكنه أن يكون كل شيء، وأن يتعامل مع كل شيء. ولكنه خسر كل شيء.

من هنا تظهر أطروحة **إبطال الإنسان** أنها ليست بالأمر الجديد، ليست بالطارىء العصري الذي يأتي مع اختراع نهاية التاريخ. ذلك أن وجود الوعي مهدّد ذاتياً بالنفي منذ بداية الجماعة البدائية، وهذا التهديد متغلغل في طيات الجماعة الثقافية وحتى التمدينية الأخيرة منها. لكن الجديد في إبطال الإنسان راهنياً هو أنه غدا جوهرَ مشروعِه. إن إبطال الإنسان يختلف عن موضوعة (نهاية الإنسان)، أو (نهاية الإلّه). ذلك أن كلا المفهومين الأخيرين شغلا حيزهما المفهومي داخل التاريخانية عينها التي لا تزال تشكّل المشروع الثقافي الغربي، مما يوحي أن هذا المشروع قد أوشك هو كذلك على مواجهة حد النهاية. فماذا يتبقّى له بعد استنزاف موضوعة الإلّه، ثم موضوعة الإنسان كمرجعية، للفكر والعمل معاً. لذلك يبدو أن إبطال الإنسان عليه أن يكتشف ساحته خارجَ المشروع الثقافي بمرجعيته للمفارق والمحايث معاً، أي للمبدأ الذي يرى أصلاً للكائن فيما يتجاوزه ويعلو عليه، أو فيما يخالطه ويتضمنه.

إن موضوعة إبطال الإنسان تعني بكل بساطة فقدانَه لمركزيته ككائن متميز ضمن

الجنس الحيواني، وإعادته إلى تصنيفه الأصلي ككائن حي فحسب، بين كائنات أخرى حية أو آلية. غير أن ارتداد الإنسان إلى قاعدته البيولوجية لن يؤدي إلى فوزه من جديد بامتلاك حيوانيته الأولى عضوياً، أو التقهقر حضارياً إلى عهد البربرية، ولا إلى الوحشية الخام تكوينياً (جينالوجياً). ذلك أن إبطال الإنسان مثلما سوف يقطعه عن تاريخانيته النوعية، كذلك سوف يُحيِّده تجاه عمليةِ إبطاله عينها. بمعنى أن التحييد هو فقدان ذاكرة المفهوم الإنساني نفسه، بما يجعله عاجزاً عن تبيان ما يحدث له. **أي أن فظاعة الإبطال إنما تتأتى عن كون الضحية تُدفع إلى اختيار عبوديتها الجديدة والمحتومة، وكأنها تختار تحرّرها المطلق**. بل إن الأمر هو أقسى وأدهى من هذا الاختيار، لأن الإنسان المعاني لذاتيِّ إبطاله، لا يكاد ينفصل عما يجري له. يفقد حس البعد. ويلتصق بمصيره دون إكراه أو إنكار، أو محاولة أيِّ إدراكٍ لأبسط تحوّلاته تلك.

إن إبطال الإنسان يعني القضاء على البعد في (تمثال) الإنسان: يصير بدون عُلُوٍّ، كما بدون عمق؛ لا يتبقى له إلا السطحُ. لكن الإنسان في هذا التحول الأخير لا يخضع **للانسلاب** ولا إلى **التشيؤ**. فهو لا يُسلب منه شخصُه المفهومي الذي يشكل تجوهره المتميز كحرية وإبداع؛ ولا يداهمه اختزالٌ خارجي، اجتماعي أو اقتصادي وحتى ثقافي، ويحيله إلى سلعة أو وسيلة أو شيء. ذلك أن كل تلك الاصطلاحات التي صاحبت الفلسفات التاريخانية كيما تصور الأحوال السلبية التي تنتاب الكائن في ظل التطورات الحداثوية، إنما كانت قادرة على إعادة البعد داخل الأزمة؛ أي أنها تتمكن من إحداث الفصل والصدع بين المايحدث الواقعي، واستيعابه فكرياً وتمعينياً. في حين أن وضْع: إبطالِ الإنسان، قد أبطل القدرة على الفصل، افتقد ابتكار البعد. عادت الأمور الإنسانية إلى ما يشبه تجاورية الأشياء فيما بينها. **فالكائن المُبْطَل** فاقدٌ كذلك لحسّ الإبطال. فهو ليس فاعلَ الإبطال، ولا موضوعَه. **إنه مجرد نتيجة تجهل نفسها كنتيجة، بعد أن فقدت ذاكرة المقدمات التي أدّت إليها**. والمشكلة أن الإبطال ليس فعلاً في صيغة المتعدي إلا نحوياً؛ أمّا تمعينياً فكان ينبغي صَرْفُهُ حسب صيغة انفعال، أي **انبطال**، على خشونتها. فالإنسان ليس باطلاً في حد ذاته. كما أنه لا يلحقه البطلان، وإن كان يلحقه الزوال. لكن الفارق واضح بين العبارتين. فالإنسان كائن زائلٌ أو فانٍ، منذ تَلَفَّظَه **سقراطُ** هكذا، وعَمَّدَه **أرسطو** كبداهة أولى للمنطق. لكن **سقراط** الفاني ليس باطلاً. حتى عندما جرت إزالتُه ككائن من جرّاءَ الحكم بإعدامه، فإنه لم يَصِرْ إلى بُطلان. فالبطلان تمعين سلبي، لكنه يختلف عن كل أصناف السلب المنطقي والرياضي، الأنطولوجي، الأخلاقي. **إنه تحديد بلا حَدٍّ واضح**. لا شك أنه قد ينفتح على التمعين السلبي كله تقريباً في التداول العاميّ؛ لكنه لا تُغْلَق دارتُه الدلاليةُ بسهولة. ذلك أن البطلان

حالة تسبق الحكْم والأحكام، وقد تمتنع عليهما كذلك. وقد نسمعه صرخةً دينية أو صوفية من هذا التأكيد: كل شيء باطل، و: باطل الأباطيل! إنه توصيف تقريري، ينطوي على اتهاميةٍ مرعبة بِعَبَثِيَّة الوجود. وقد تتقلّص جرعة العنف في الاستخدام القانوني لِلَفْظة، عندما يقال أو يصدر حُكْم ببطلان قضية أو دعوى.

وعلى هذا فقد يُفهم من إعلان إبطال الإنسان، كما لو كان الأمر نفياً لأحقيته (Sujet de droit)، أو لاستحقاقه؛ مما ينبيء بانفقاد إنسانية الإنسان. كأنما الإنسانية جوهر آخر يضاف إلى الجسد كيما يغدو الجسد إنساناً. هنالك ثمة مسافةٌ، بُعْدٌ، بين الكائن الحي الذي هو على صورة الإنسان، وبين الإنسان؛ وقد حاولت الحضارات أن تملأ هذه المسافة، أن تجتاز هذا البعد مُحمَّلةً بمفاهيم تُضْفِيها على الكائن الحي، كيما تميز كلٌّ حضارةٍ ذاتَها عن الأخرى. فالفصل ما بين الإنسان وما ليس كذلك، استثمر البعد بين المتحقق وغير المتحقق، أو بين الصورة والهيولى، حسب **أرسطو**، وأنشأ أصل التمييز بين البشر أنفسهم. حتى قالت لنا علوم الإتنولوجيا والأنتربولوجيا أن كل قوم مهما كانت بدائيته، كان يضفي على ذاته صفة الإنسانية، وينفيها عن سواه من الأقوام المجاورة. ولا شك أن التمييز بين الإنساني واللاإنساني صَنَعَ تاريخ الصراع بين الأنا، والأنا الآخر. وحتى يمكن اعتبار إنتاج العقائد والفلسفات، كونه ليس سوى أسلوب ثقافي في التعبير عن التمايز، وتأكيد **الهُوِيّ le soi-même** ضد المغاير. وعندما يعزو القوم إلى ذاته وحدها مزايا الإنسانية كلها حسب تبريرات وتَعِلّات متباينة، فإنه يقلب مفهوم البعد إلى إبعاد، إلى رفضٍ وإقصاءٍ؛ تغدو المغايَرة مرادِفةً لضرورة إلغاء الآخر؛ وبذلك تتحوّل المغايرة من كينونة اختلافية إلى حُكْم قيمةٍ سلبي، يسحب صفة الإنسان عن المختلف، ويحصرها بالذات المباشرة. من هنا جرى تقسيم البشرية إلى صنفيْ المتمتعين بالإنسانية من جهة، والفاقدين لها، أو العاجزين عن تحصيلها، لِعِلّة تكوينية في وجودهم، فصاروا من (البرابرة)[5]. والبربري ليس هو الوحشي بالضرورة، لكنه هو المختلف، المتخلّف عن تحصيل الهُويّ الإنساني. فالبرابرة **كائنات حية**، لكنهم ليسوا بشراً. وهذه العبارة: ليسوا بشراً، ليست حكماً أخلاقياً أو معيارياً، لكنه **فعلُ إبطالٍ** لإنسانية الإنسان، ورَدُّهُ إلى مجرد كائن عضوي أو حيواني.

من هنا جاء استلابُ الجسد بُعْدَه اللامادي بشكل قبلي. فالجسد ليس كِفايةً إنسانية. وهو عند البربري يشكل حدّه الأخير الأنطولوجي، مما يؤسس امتناعه جوهرياً عن انتظار التكوّن الإنساني. إذ أنه ليس مؤهلاً لتلقي الإنسان. واختلافه هنا عن الإنسان جوهري نهائي. وحين خصّ الإغريقيُ شعبَه بالهويّ الإنساني، فإنه أقصى البشر الآخرين عن إمكانية احتمال الهوي الذي يتعدى الجسد، أي البنية العضوية كحيوان. ماهية الكائن الحي هو أنه بدون ماهية. وهذا لا يعني أنه متحرر

من الكيان أو الشخصية. بل إنه لا يوجد على مستوى **المعنى**، لكنه مختزل ومحاصر ضمن **الدلالة** وحدها. فالبربري كائن بدون بُعْد ذاتي، لا يمتلك فضاء داخلياً؛ عاجز عن إدراك تناهيه بطريقة تدفعه إلى البحث عن اللامتناهي الكامن في جذره الأنطولوجي. فهو مُسْتَعْبد بدلالة حيوانيته، كنوعية تصنيفية، ترسم حدود تعريفه المنطقي الأنطولوجي معاً، وتبقيه أسيراً أبدياً لدالّته تلك.

المكان الكوسمولوجي الإغريقي كان مأهولاً بالآلهة في جبل الأولمب، **والبشر الإنسانيين** في المدينة Polis، وهي أثينا، وما خلا هاتين المساحتين، الأولمب وأثينا، يتباعد عالم البرابرة، أي «بقية العالم». لكن الفلسفة الإغريقية تجاوزت الإقصاء الجغرافي. اخترعت البعد الآخر: المعنى، زرعته في مركزية الإنسان المفكر. وعبرت عنه من خلال تعريف **أرسطو** أن الإنسان هو كائن سياسي، هو كائن **المدينة**. أثينا فارقت دلالتها الجغرافية، وتكثّفتْ كمعنى للمعاني داخل الإنسان الإغريقي مقابل البربري، سجين **دلالته** الحيوانية فحسب. غير أن **أرسطو** ليس مؤسّس العنصرية، ولا كان داعيةً لها. لكنه اكتشف أن كائن المدينة ليس هو إلا الإنسان السياسي. بمعنى أن السياسي يفصل معيشة التجاور ما بين ذرات ومجاميع من كائنات حية، من أجساد لها هيئة البشر، عن معيشة المدينة بين الآخرين الإنسانيين. فالإنسان كائن سياسي لأنه يعيش بين أنداده دائماً. والسياسة هي طريقة عيش الفرد بصيغة الجماعة، وعيش الجماعة بصيغة الفرد. وهو ما يميّز حياة الجماعة عن (تجاور) أفراد القطيع. وبالتالي فإن (المدينة) يحكمها كل فرد فيها، بينما لا يسوس (القطيع) إلا راع واحد.

أثينا المدينة التي تقوم بين مكانٍ للبرابرة خلْفَها، ومكان للآلهة على جبلها الأولمب، ومكان للإنسان بينهما، إنما تعكس تجسيماً توزيعياً ومواقعياً Topologique لخارطةٍ جُوّانيةٍ تخصّ الكائن الحي، بعد أن صار **يحتمل إضافة الإنسان إليه**؛ وكان **أفلاطون** قد استدخل هذه الخارطة نحو الوجه الجواني للجسد، فأقام تراتبية باطنية، للحيوانية والإنسانية والألوهة، كهرم ذاتي لبنية الإنسان. وبذلك تمّ استدخال البربرية كانقسام في عمق الهوي الإنساني نفسه. فالمواطن الإغريقي في المدينة الإثينية (من أثينا) ليس إنساناً بحكم العنصر أو الهُوِيّ القبلي.. إذ أنه ينطوي هو كذلك على البربري. فبدلاً من نشر التمايز أفقياً في المكان بين البشرية واللابشرية، ينتقل البعد إلى جوانية الإنسان، يغدو عمودياً؛ ويصبح الجسدُ وتركيبُه العضواني بنيةً مادية، تُمَسْرِحُ التمايز داخل الذات، من البطن إلى القلب إلى الرأس (العقل). وقد يختصر **أرسطو** هذه التراتبية التجسدية بمفهمةٍ منطقية عقلانوية، عن طريق ابتكار ثنائيةِ **للقوة والفعل**، أو **المصورة والهيولى**.

الكائن الحي تتحد صورتُه، نوعُه بمادته، بمفْردته. أما الإنسان فتنتشر المسافة

بين الصورة والهيولى لديه؛ وهي مسافة المعنى التي يستحيل انغلاقها. ولكن يمكن تدميرها. وفي هذه الحالة يتحقّق ما ندعوه: **إبطال الإنسان**. والتدمير يكون بطرق مختلفة، أولاها ولا شك هو إكراه الصورة على الاتحاد بالهيولى، لتشكيل دلالة محددة. أي القضاءعلى ذلك البعد الميتافيزيقي الذي يظل يباعد بين الهُوِيّ وتحقُّقِهِ الأخير. ذلك التحقق الذي إن وقع كان آخرَ إمكانية للهوي، وهي إمكانية الموت.

إذا كان الإنسان هو الكائن السياسي الذي لا وطن له (لا مكانٌ ولا بُعْدٌ) إلا في مكان الجماعة، أي **المدينة**، فهذا يعني أن الهُوِيّ إنما يقع دائماً على حد المغايرة مع الآخر. ولذلك ليس الهوي هويةً نهائية؛ وهو يكافح حتى لا يقع تحت استبداد دلالة منجزة؛ إنه يتطلع إلى **الدّال**، أي إلى تلك الصورة التي لا تكسر مسافتَها أيةُ هيولى، مهما تعالقت مع شبكياتها، وأضفت عليها من أسمائها وصفاتها.

فالمعركة الأنطولوجية، اللاتاريخانية، ليست بين إنسانوية Humanisme مُنْجَزَةٍ، وبربرية متشيّئة وعضوانية؛ ليست صراعاً جيو ـ سياسوياً، مسرحُه أمكنةُ الأمم وجغرافية توازن القوى التدميرية فيما بينها؛ إنها بالأحرى بين الكائن الإنساني، الموصوف بالأهلي والمديني، والكائن اللاسياسي، البربري وحتى الوحشي. والكائنان متعانقان متعالقان في أقنوم الإنسان الواحد، كلٌ إنسانٍ خارجَ كل تصنيف عرقيٍّ أو حضاري. لكن التاريخ كأحداث لم يستطع أن يعترف بتمايز المعركتين. فجاءت الحضارة الرومانية لتمسرح معركة العلاقة بين المواطنية الرومانية وبين البربرية؛ في حين كان استطاع اليونان، وذلك بفضل الفلسفة وحدها، أن يستردوا فضاء التمايز إلى عمق الذات، أن ينتصروا لجدلية الإمكان والاستحالة مع المعنى، على تَخَثُّرِية الدلالة واستبداديتها التعيينية؛ **أن يفكروا الهويّ والدالّ ماوراء تفكّر الماهية والدلالة**. فكانت حضارتهم مدنية سياسية، وكانت حضارة الرومان عسكرية تسلطية. ولقد ورث المشروع الثقافي الغربي كلا النموذجين اليوناني والروماني. وكان أن أنتج النموذجان عنْفَ الصراع في تكوين العقل الغربي. فكان محتاجاً إلى تجسيد بربرية خارجانية كيما يغطي بها بربرية الذاتوية المُغلقة لديه. إذ أن إعطاء الذات القادرة حريةً مطلقة لإثبات قدرتها وأولويتها على الوجود من حولها، سَمَحَ لها بإخضاع الطبيعة، واختلاق طبيعة صناعية موازية لها ومتسلطة عليها بواسطة التِقانة؛ ثم تَرَكَها تمدّ تسلُّطَها على الإنسان نفسه؛ مما بعث تقاليد العبودية من جديد مع الحداثة؛ فجرى تصنيفُ العاجزين المتخلفين عن اللحاق بانتصارات الذات الإرادوية، في خانة البرابرة المعادين للعصر الاستعماري (التمديني). وهذا ما دفع **هوركهايمر وأدورنو** إلى توصيف الذات الغربية بالذات الاستبدادية[6] Sujet déspotique.

إن البربري الذاتي ليس هو الوحشي البريّ. ذلك أن الوحشي هو من جَدَلِ العقل

نفسه، وليس من نقائضه. وهو ليس ذلك الحيوان البدائي الثاوي في العمق الجينالوجي التاريخي للكائن الإناسي، ليس هو جحيم الغرائز الفالت من كل عقال ورقابة. بل قد يصير من ممارسة العقل عينه. وليس نقد العقلانوية الذي مَيَّزَ ثقافة مابعد الحداثة خاصة، إلا اعترافاً (حضارياً)، ولو جاء متأخراً جداً، بأولوية البربرية الذاتوية على بربرية الآخر. أي أن هناك حركةَ إنهاضٍ جديد للمسافة المعنوية، للبعد المفهومي بين الصورة والهيولى؛ أو بعبارة أكثر راهنية بين **(أيديولوجيا)** الدلالة و**(فلسفة)** المعنى. هنالك انتهاض **للدالّ** من تحت حطام الدلالات المنهارة، ورفعه مجدداً فوق تاريخ مرعب من نماذج البربريات الإرادوية، التي تسلَّم أوامرَ تنفيذها طيلة عصر الحداثة، روادُ الحضارة التقنوية المجلّون على أندادهم من بقية الثقافات، الهازجون ببطولات التقدم وفتوحاته الكبرى الرهيبة.

لقد تركزت النظرية النقدية على موضوعة أساسية تعتبر أن عصر التنوير الذي اكتشف العقلانية، ورفعها فوق السحر وأشكال الغيبيات، انتهى به الأمر مع صعود البرجوازية إلى **أَسْطَرَةِ** العقل نفسه، إلى ابتكار عبادة العقل كأسطورةِ ذاته. لكن أسطورة الحساب والدقة تحمل في الوقت عينه سببَ ذاتيِّ التدمير. وهو ذلك الخط النقدي الذي أرسَى حدودَه الأولى **كانط**، ثم حاول تطبيقه **هيغل** على التاريخ، لكنه انتهى إلى تجديد العقلانية المطلقة، بتبرير كل نواقص التاريخ وسلبياته ضمن الحركة الجدلية التي جسّدت مفهوم الكلية التقليدي، وأعطته حركية الزمان وميزة التراكم. فالجزئي يبرّره الكلي. ومهما جاء الحدث الجزئي بربرياً، وحتى وحشياً، فإن انضمامه إلى ركب الجدلية، يجعله لحظة ضرورية من ناحية وقوعها المحتوم، وقابلةً للتجاوز من ناحية أخرى. وهكذا فإن إخضاع الطبيعة، ولو أدّى إلى تدميرها، ضروري من أجل خلق الطبيعة الثانية الموازية، أي التاريخ المنجز، المتحقق والمحقِّق لكل إمكانيات الصيرورة، في ذلك التركيب الأعلى الآتي في نهاية الجدل، وهو تطابق العَقْل والواقع؛ بمعنى أن يغدو الواقع نفسه عقلياً شاملاً. فمن الواضح أن الاعتراف العقلاني بالسلب يقوم على استدخاله في صميم حركة الواقع، وجعله عاملاً مؤسساً للإيجاب نفسه. بكلمة أخرى لن تبقى البربريةُ خارجانيةً ونقيضةً للمدنية، بل تغدو لها وظيفة إيجابية من خلال الكلية الجدلية. وليس السلب سوى **حيلة للتاريخ** ومن مُكره، كيما يحقق إيجابه الإمكاني. وعلى هذا الأساس فإن إزالة سكان أمريكا الأصليين تصبح أمراً عقلانياً لا مفرّ منه من أجل بناء حضارة (العالم الجديد). وهكذا فإن السيطرة على الطبيعة بَرَّرت كذلك السيطرة على أحيائها وشعوبها (المتخلفة). فالوجه التدميري للمشروع المديني ليس **الوجه الخطأ**. وارتكاب الشر ليس خللاً آنياً، ولا صدفة عارضة. وليس صدفةً كذلك أن اقترن

التنويرُ باستعمار ثلثي العالم، واتحدت صناعةُ الحرب مع كل قفزة من قفزات التقانة و(التقدم الحضاري).

تلك هي النظرة القائلة بأن التقدم هو ذاتيّ التدمير كذلك. وأن الذات الاستبدادية هي صنيعة التقدم بقدر ما كانت صانعتَه. وكلما اغتنى التقدم بإنجازاته تعاظم تمسكه بذاته والحفاظ على إنّيته من تهديد الآخر. كأنما العقلانية تُجذِّرُ الخوف والرعب من كل ما يختلف عنها. ههنا تتقهقر مسافة المعنى، ليقوم استبداد الدلالة وحده. ذلك أن أرقام الأرباح تفرض دلالتها المحدودة الصارمة، وتطرد في الوقت عينه أبعادها المعنوية. فإن (أوليس) في أسطورة الأوديسة، يسدّ آذان صحبه بالشمع حتى لا يستمعوا إلى أغاني عرائس البحر، كيما يحفظ نفسه وجنده، ويمضي قدماً في تنفيذ مهام رحلته في اكتشاف المجهول. وهكذا كما يقول **هوركهايمر**، «فإن قصة هوميروس تحافظ على الرابطة بين الأسطورة والسيطرة والعمل»[7]. ونذهب نحن إلى القول إن فتوحات المشروع الثقافي الغربي اعتمدت هذه القواعد الثلاثية في معظم إنجازاتها الكبرى. ذلك أنه لا بد في كل إنجاز عقلانوي من تضخيم الهدف إلى درجة أسطرته سلباً أو إيجاباً، كالعدو إن كان سلباً، وكالمصلحة والمنفعة إن كان إيجاباً. ولا بد من السيطرة على مراحل التنفيذ، بوضع الحلول للعقبات، وإتاحة الفرص للإمكانيات ومنع احتمالات الصدفة والخطأ، وما يعنيه هذا السلوك من الحسم المطلق، وتحويل البشر والأشياء إلى وسائل لإنجاز الهدف. وكذلك لا بدّ ثالثاً من العمل الدؤوب، من توفير أقصى الجهود وتنظيمها، واستغلال طاقات أصحابها إلى أقصى حد. وهنا تفقد مسألة الحياة والموت، الحب والحقيقة، العدالة والحرية، معناها. وتُوَظَّفُ أشباهُها المعدّلة في خدمة صيغة **الدلالة** المفروضة على مجمل المشروع باعتباره أسطورةَ الأساطير كلها في عين قادته ومنظريه، مما يتطلب أعظم التضحيات بالنسبة للذات، وأفجع الكوارث النازلة بالآخرين.

العقلنة ليست هي الفكر، وحتى عندما تؤدي العقلنة إلى العلم، فإن العلم لا يفكر، بحسب حكمة **هيدغر** المعروفة. ذلك أن العلم يقدم معارف تقتصر على تأدية دلالات محددة بموضوعاتها؛ فهو يعمل على المتناهي الذي لا يحيل إلا إلى متناه مماثل له. فاللامتناهي في الرياضة يُستخدم كوظيفة آنية، كما لو كان عدداً آخر. وكما يرى **ڤيتغنشتاين**، فإن اللامتناهي هو موضوع وصفٍ أو توصيف، وليس موضوعَ فهم. ولذلك حُكم على اللامتناهي منذ الإغريق باللامعقولية، لأنه يؤدي إلى فَرْطٍ للعلل غير محدود. واعتبره المنطق الصوري خارجاً عن إدراك الإنسان. فالمعرفة المنطقية هي المعرفة بالحدّ، أي تلك التي تأتي بالدلالة الموازية للعبارة المعرفية. بينما الفكر يبحث عن **البعد** فيما يتجاوز الحد. أي أنه يشرك وعيه الإنساني بمسؤولية الحصائل الناجمة عن كل كشف علمي. ههنا ينطلق الفكر إلى

أفق الإنسان باعتباره هو الهدف. وكما حدّد **كانط**: فالإنسان هو الغاية. وبالتالي فإن كل إنتاج معرفي أو سلوك اجتماعي أو قرار سياسي لا يلقى مشروعيته من مدى نجاعته المباشرة، لكنه ينبغي أن يتم عرضه على محكمة الغائية الشاملة، أي تجاوز الحد كتعريف مغلق، وفتحه، وانفتاحه على مسافة المعنى. وهذا الانفتاح ليس معيارياً؛ لا يقيس العبارة بقيم مفارقة، منفصلة عن حركة الفكر عينه. فما يحقق مشروعية المعنى هو المزيد من تمعينه. فلقد وضع **أفلاطون الخير** فوق المثل كلها، أي فيما يتجاوزها دائماً. أي أنه ليس من حقيقة أو فكرة ألا وهي على صلة أُسّية، وأنطولوجية بعلو الخير ومحايثته معاً. فالعالم هو إتيكيّ بقدر ما هو كينوني. وقد يكون هذا النوع من إثبات اليقين يرقى إلى نظرة هادفة إلى أنسنة العالم. وهذا صحيح. لكنه يقين يؤكد أنه لا يمكن للإنسان أن يتعامل مع محيطه القريب وحتى البعيد إلا إتيكياً خُلُقياً. وأنه لا يمكن للفكر أن يعزل **صحة** الفكرة عن **صلاحها**. فالفكر ليس محايداً. وتلك هي بذرة تعارضه مع العقلانوية. لا يتوقف الفكر عند دلالة الموضوع، بل يريد أن يرى من خلاله الطريقة الشيئية التي ينوجد الشيء بحسبها. وعلى هذا الأساس ينظر الفكر إلى المدنية ليس بما أنتجته من منافع للإنسان، ولكن بما جنى منها، من خسائر كذلك.

إذا كان **لوي ديمون** مؤسساً للتفاؤل الحداثوي عندما يجد، إناسياً، أن الحداثة عَنَتْ ظهور الفردانية واستقلالية الفرد، بعد أن كان الفرد إما ذرة اسمية غارقة في كتلة المجموع، أو أنه مُرْتَفَعٌ به مافوق العالم، مُتَمَثَّل من خلال **الواحد الأحد**. لكن الفرد لا يمسي أُحاديٌّ نفسِه مع مدنية المجتمع الاستهلاكي. بل إنه يواجه عدمية جديدة مع التأحيد: يفقد حس المعنى. ويفقد حسّ الفقدان عينه في المآل الأخير، وذلك هو المدخل إلى **إبطال الإنسان**. ذلك هو عنوان التحوّل إلى البربرية المعاصرة؛ إذ أن البربري ليس حالة مضادة للإنساني، ليس انحلالاً له، ولا حقبة مُنْقَضِيةً من ماقبل تاريخه. بل إنه الوجه الآخر لتقدمه، الملاصق والمحايث لتاريخانيته. ذلك أن البربري لا يدري أنه ليس الإنسان، بل يصر على تأكيد أن إنسانيته، إنما هي واقعه الفعلي، الذي هو بربريته القائمة حقاً هنا والآن. وفي هذا السياق يجيء **شارل تايلور**، الفيلسوف الأمريكي الذي نذر فكره لتفكيك الذاتوية وتاريخانيتها المحايثة، وهو يستوحي ولا شك مآل الأمركة التي جسَّدت منعطف الذاتوية الأشد حسماً في تاريخانيتها؛ إنه المنعطف الذي أعطى إشارةَ ذاتيّ التدمير، إذ انقطع الإنسان عن التعاطي مع آفاق المعنى، تحت وطأة المجتمع الفردوي. فلم يلقَ الإنسان حريته في نهاية الرحلة الذاتوية، بل عاد إلى جهل معنى الحرية. فحين تنهض (إيديولوجيا السوق) فوق حطام كل الأيديولوجيات المثالوية، والموصومة بالكليانية التسلطية كمحصلة لتجاربها المنهارة، يغدو الأمْرُ كما لو أن حضارة المعنى

هي التي تشهد نهايتها حقاً؛ أي عندما تنقلب إلى الحضارة المدمرة لذاتها بذاتها. كما صورت ذلك العبارة القائلة إنها الحالة التي تشهد **الهجوم الشاقولي للبرابرة**. بمعنى أن وضْع ذاتيّ الانتكاب إنما يهبط من ذروة المدنية الراهنة على كامل هيكلتها المفهومية. فالبرابرة الحقيقيون ليسوا هم من مُتَخَلِّفيّ العصر وهوامش الجغرافية الحضرية، بل هم فاعلو المدنية الراهنة وعملاؤها اليوميون.

نظرية إبطال الإنسان II

نحو استراتيجية استشعارٍ للمعنى

إن إبطال الإنسان موضوعةً مابَعْدية تفرض نفسها بعد استنفاذ ثقافة كاملة من الاعتراض على حضارة الغرب، كانت قد نَمَتْ وتطورت موازيةً لإنجازات تلك الحضارة، وعاصرت قطيعاتها المعرفية وتحوّلاتها المجتمعية، وثورانها المفهمية طيلة مراحل الحداثة. وهي ليست موضوعةً نَدْبية ولا نادبةً، على طريقة التحليلات التجريحية والتشريحية التي أنتجت مدارس ومذهبيات من العدمية ولونياتها الشفقية اللامحدودة. **إن إبطال الإنسان هي حالةُ اللاحكم التي تبطل كل الأحكام السابقة**، من تقديرية ومعيارية؛ وفي حين يمكن القول إن البربرية لم تكن مجرد حقبة لماقبل التاريخية والتاريخانية معاً، بل إنها صاحبت التقدم الحضاري، وكانت له بمثابة تَوْأَمَه السريَّ المحجوب وراء الإنجازات السعيدة والانتصارية للعلم والتنظيم، والإدارة الإرادوية الفردانية والجمعانية. أو أن البربرية انْعَطفت من الإقصاء الخارجي للشعوب المتخلفة، نحو الاستبطان الذاتوي أو ماورائية الشخصيات المفهومية المتوالية التي تَلَبَّسَتْها حضارةُ الغرب. أو كما يمكن إيجاز كل التمعين الاعتراضي والندبي التفجُّعي بدلالة موضوعية: وهي أن البربرية تطورت مع الحضارة من الحالة الغريزية في البدايات، إلى الحالة التفكيرية والإرادوية، بما لا يختزل المآل الحضاري كله في توصيف النظرية النقدية، انطلاقاً من **أدورنو وهوركهايمر** إلى **هربرت مركيوز وإريك فروم**، وصولاً حتى إلى **هابرماز** راهنياً. وهو التوصيف بحال **ذاتيّ الإنتاج**، كعبارة ذاتيّ التدمير، ذاتي التحلل والتفكك، على طريقة الكائن الحي الذي يحمل بذرة موته مترعرعةً مع شجرة حياته. ذلك أن إبطال الإنسان ليس تدميراً له، ولكنها هي نقلة إلى كائن آخر اختلافيٌ تماماً. ليس ارتداداً إلى الوحشيّ الخام، وليس تطويباً للبربري المتمدين، العقلاني الإرادوي، كما لو كان أعلى إنتاج للعملية التاريخانية. كذلك فإن إبطال الإنسان ليس توصيفاً لانحراف الذاتية نحو الذاتوية، على الصعيد الفكري التمعيني، كما حاولت النظرية النقدية أن تثبته في خط موازٍ للماركسية. مثل هذه التحليلات التي لازمت المواقف النقدية، والمترجحة ما بين الاعتراض الثقافي، والعدمية المتنوعة، يمكن اعتبارها نسبية ما دامت لا تتناسى

ذاكرة الأصل، وهي تعترض على الأعراض السلبية التي تعتري ذلك الأصل، كأنما يمكن استعادته من جديد.

إن الاعتراف ببربرية العصر على الصعيد الجيوسياسي، وعلى صعيد العلاقات الإنسانية بَيْذاتية داخل المجتمعات المتقدمة نفسها، ليس يائساً من إمكانية التصحيح. بل إن ثورة الحداثة البعدية على انحرافاتها في مستوى المفاهيم، وفي المستوى الحدثي، لم تستطع أن تصنف فكرها إلا في علاقته العضوية بتراث الحداثة عينه. ولم ينفع العنوان الذي اتخذته قناعاً لها تحت تسمية: **مابعد الحداثة**، سوى تأشير على وتيرة بعدية، زمانية خالصة. فهي لا تخرج عن التحقيب التاريخاني التقليدي، وإن كانت ساعِيةً إلى حشْر مصطلحها كتبعية مفهومية لعبارة الحداثة نفسها. بمعنى أن مابعد الحداثة لا يمكن لها أن تفك الحداثة من عقالها، أن تحررها من تَبِعَةِ إنجازاتها، أن تدفعها إلى مساحة البعد، من جديد، عن أمكنتها المأهولة بترميزاتها المستهلكة منها، أو تلك التي لا تزال تحافظ على أعمدتها منصوبة كعلامات على تأهيل الصحراء، ثم استرجاعها لتصحيرها السابق. لا تستطيع الحداثة البعدية إعادة رواية نقائض الحداثة، برفض التحيز إلى بعض أقطابها ضد البعض الآخر. فهي ليست متحفاً بارداً لمعارك الفكر الحداثوي، سواء مع أشباحه الذاتية أو نقائضه الخارجية، وإلاّ لصحّ القول إن الحداثة البعدية، كلُّ ما تفعله هو أنها تعيد عَرْضَ واستعراض ما كان تحقيباً تاريخانياً ضمن المتوالية الزمنية، أي ما حدث طولانياً وتتالياً، فإنها تقدمه **عرضانياً** ملْء حاضر راهن، لا يكاد يتجاوز نفسه إلى مستقبل مختلف[8]؛ كحال الفن الذي لم يعد مشدوداً لحادثة الطليعية، بل أصبح الإتيان بتعددية المدارس والمذاهب السابقة، وجعلها تعرض جمالياتها ضمن مشهدية واحدة، إنما يريد أن يعوّض عن أُحادية الابتكار الجديد الذي يبطل القديم، ويزيحه من مركزية الاعتبار والاهتمام. فالفن المعاصر أصبح يشتمل على أقصى المدارس الكلاسية مصطفةً إلى جانب أشد النزعات إيغالاً في التجريد والعبثية المطلقة راهناً. صار العصر كله باروكياً Baroque تخالطياً، وليس الفن وحده؛ ولكن دون انتظار لمستقبل تحقيبي جديد.

أما على صعيد الأفكار والنزعات الإجتماعية والسياسية فإن المشهدية العالمية أصبحت تضم مقطعاً عرضانياً للأصوليات على مختلف جذورها، إلى جانب الثوريات وما بينهما من لونيات. لم يعد غريباً ولا مفاجئاً أن تتنامى جميع نزعات السحر والشعوذة والتنجيم مرافِقةً لأحدث ابتكارات المعلوماتية، وفي عواصم الغرب نفسه. وكذلك فإن تنامي الطوائفيات كأشباه أديان وتحزبات خرافية، جَعَلَها مصاحِبة للأديان التقليدية، أو أنها تنتزع منها بعض أدوارها الاجتماعية. وكذلك فإن الردّات نحو بعض النمذجات العقائدية والسلوكية للإسلام، صارت تخالط مظاهر التحديث

والتغرّب التي تعمّ البلاد العربية والإسلامية. فإن تعايش النقائض ليس دليلاً صحياً، تُتّهم بانحرافاته وعجائبه أسطورةُ الحداثة البعدية. **ذلك أن المايحدث الفعلي هو حالُ فَرْطِ وانفراطِ التاريخ، وليس اكتمالَ التاريخ وتمامه.** وهذا ما يؤكد ضياع أهم وعود العقلانية التاريخانية المكوّنة لعصب المشروع الثقافي الغربي، أي ذلك الوعد التكاملي بانتصارية الوتيرة التقدمية، وانتهاء جدلية الصراع بين العقل والواقع، باستيعاب الأول للثاني، أي بصيرورة الواقع عقلانياً شاملاً. بما يمكن الوصول إلى ذلك الحكم المعياري، وهو أنه بعد إنجاز ذلك التطابق الأنطولوجي بين العقل والواقع، فإن كل ما قد يتأتى خارج هذا التطابق يمكن توصيفه باللامعقول، وبالتالي يُصار إلى نفيه كلياً عن أرض الواقع. لكن المايحدث أصاب هذا اليقين بالتكسر، وحوّله إلى آخر أوهام الغيبية الزمانية، أي تلك الزمانية الواعدة بما ينهيها. وهي تلك الآونة الدهرية التي لا يتبقى فيها ثمة واقع خارج العقلانية الشاملة، لتعمل على عقلنته.

ههنا ينسلخ التوحد التكاملي بين الزمان والمكان. إذ أنه بدلاً من انتصارية (الحتمانية) التاريخانية، فإن التاريخ، بتوصيفه الأصلي العاري عن كل تحقيبيّةٍ احتكارية لحركته وشموليته وفجائيته اللامتوقعة، يفرض (**خامتِه**) من جديد. فجأة يعلن عن وساعة الواقع الآخر اللامفهوم خارج الواقع الأول الانضباطي. تصطدم الزمكانية بالفراغ. وفي الفراغ تفقد كلُّ الحجوم أثقالها. تغدو الخِفّةُ أثقل من كل ثقل، واللاشكل مُتمرداً على كل شكل. وهكذا فإن إعادة ابتعاث عقائد الماضي وإبداعاته وشروره كذلك، إنما تتحقق بدون زمكانيتها، بدون أزمانها وأمكنتها الأصلية، مما يجعل من هذا الابتعاث **حركة اندلاقٍ فوضوية**، لا يمكنها أن تأتي بالأشياء نفسها بل بأشباه الأشياء. ينقلب الحاضر إلى مشهديات المرايا، العاكسة لكل ما ليس منها ولها. وهكذا فالسلفيات الارتجاعية تحاول أن تغطي افتقارها الأصلي من الحيوية، باصطناع أشد الأشكال محافظة، وتسويرها بالعصبيات. في حين أنها محكومة بالإندراج هي وسواها، من شبيهاتها ونقيضاتها، في فضاء الفراغ الذي لا يمكن لها، أو لأشباهها، أن تملأ إلا حيزاً ضئيلاً منه. ذلك هو مغزى الاصطفاف العرضاني لمختلف الموضات في معارض المدنية، القديم منها والحديث. فهي تتفق جميعها في كونها ذات كيانات شبحية باردة غير قادرة على الزوال النهائي، وعاجزة عن النمو والسيطرة الوحدانية. فالعولمة مضطرة أن تفبرك جيلاً بعد جيل من ألاعيبها الإغرائية، لا يعمّر الواحدُ منها إلا لمحات من الزمن الفعلي، وقد أصبح لكل شيء عُمْرُ الصورة الباهرة، ولكن العارضة الزائلة أمام سواها[9].

أخيراً تتهدّد الحداثةُ البعدية بانفراطها إلى العولمة بدورها. ذلك أن العولمة

تفرض نفسها كقرين للحداثة البعدية، لها منها كل مظاهر التعدديات والاختلافات، ولكن بدون معانيها. إذ أن العولمة تحول التعدديات إلى أعراض وتنويعات فاقدة لحواملها الأصلية. فالعَرَضِيُّ ليس محكَّه الجوهريُّ، ولكن عرضيٌّ آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. إنها سلطة البدائل التي تنسى ما تكون بديلةً عنه. فتعرض ذاتها كمرايا متقابلة متعاكسة، يتخاطف بعضها ألوانَ وأضواء بعضها الآخر. والتمايز فيما بينها يغدو مجرد تناسل متكثر من السطوح اللماعة وحده. ولقد جَرَتْ عادةُ توصيف العولمة بالتأحيد. لكن التأحيد ليس التشابه، بل هو ارتجاع الكل إلى العرضي. فلا تخفي الأقنعةُ وجوهاً، بل تحيل إلى أقنعة أخرى من جنسها. **ذلك أنه في حين تحاول الحداثة البعدية أن تأتي بالأقنعة والوجوه معاً، فإن العولمة تُصَوْرِنُ الوجوه نهائياً. فالصورة لم تعد صورةً لشيء، ولكنها هي عين شَيْئِها.**

إذا كانت الفلسفة الاختلافية قد وضعت حداً للذاتوية من أجل إعادة الاعتبار إلى أَحَدِيَّة الفرد، واستقلال الشيء والموضوع، واستطاعت أن ترفع بعض طقوس الأسطرة عن الدلالات، وتعيد للمعنى شيئاً من إغرائه وغوايته المعهودة، باعتباره تجسيراً على البعد، على اللامتناهي، أو أنه يتيح تماساً قلقاً مع حوافيه، في الأقل، فقد مهّدت ـ تلك الفلسفة الاختلافية ـ الطريق أمام صعود المرآوية، بسبب من إمعان النزوع الاختلافي في تقويض مفاهيم المرجعيات. فليس صحيحاً أن تعددية الثقافات قد تُفْقِد الهُويَّ تجوهرَه بما هو كليُّ ذاته. بل إن الاعتراف بتنوّع الثقافات، وإعطائها فرصةَ التعبير عن خصوصياتها، يساعدها في الانفتاح على /**المدنية**/ كمحل معياري لتنافس نتاجاتها. ذلك أن الثقافة أصبحت تعني، إناسياً (أنتربولوجياً)، رديفاً لهوية القوم. إنها كلية محدودة بخصوصياتها مقدماً. غير أنه قد يتعاطى القومُ مع ثقافته باعتبارها مطلقاً. لكنها على صعيد العالم إنما تؤلف أقنوماً نسبياً، يميل بها إلى الانقباض والانعزال. ولا يحررها من هذا الميل إلا بناء علاقة عضوية مع البعد العالمي، لا تتوفّر إلا بتنمية جدلية معيارية جديدة بين **الثقافوي**، بما هو خَوْصَنَةٌ للكلي، وبين **المدني**، بما هو اعتراف بأولوية المعنى على الدلالة.

فالجسدُ انتماءٌ إنساني، لكن اللغة ارتباطٌ دلالي جمعاني. واستعادةُ الجسد لعضوانيته في النوع إنما تمرّ عبر أنساق العبارات الخاصة بلغة القوم. فلا سبيل إلى هذه الاستعادة إلا تحت إملاءات الدالّ اللغوي الثقافوي، الذي تُقَوْنِنُه معرفياً حضارةٌ ما، تعكس خصوصية تاريخانية معينة. ليس اللغوي هو الذي يميّز الإنساني، على العكس مما قالته الأفلاطونية، وكلُّ تراث الذاتوية بعدها إلى يومنا الحاضر. بل إن البنية العضوانية، والوظائفية، والمورفولوجية للجسد هي كيانيّة الإنسان الأصلية. وليس اللغوي إلا إحدى الفعاليات العليا لهذه الكيانية العضوانية العينية كلياً. وبكلمة مباشرة فإن الدماغ وأداته اللسان بجهازه العصبي ونسيجه العضلي، هو محلُّ اللغة،

كصوت ودلالة. فالإنسانيُّ، تعريفُه المبدئي هو تركيبه العضواني تحت اسم الجسد. وليس الإنسان إلا صنيعةً دلاليةً، تحاول الاحتياز على مسافة لانهائية من المعنى. لكن يأتي الدالّ العام، ليتدخل وسط هذه المسافة باختراع اللغة، وجعلها محلّ نشوئيات لا تتناهى من الدلالات الفرعية، والكليانية. فأيةُ إشارة جسدانية لا يمكن أن تفرض مَلْمَحَها الخاص إلا من خلال تصنيف الاسم العام المعطى لها. جسد الإنسان لا تكسوه ثيابه فقط، بل هو ملفوف بطبقات من الأسماء والألفاظ. إنه مادة التصنيف الأولى، اعتباراً من الطب والفيزيولوجيا إلى مختلف التصنيفات السلوكية، والنفسية والسلالية.. إلخ.

الإنسان حيوان ناطق: أولُ تعريفٍ فلسفي فرض بداهته على المنطق. لكن أحداً لم يَتَنَبَّه في هذا التعريف، إلى أن الخاصية، وهي النطق هنا، تشكل حدّية التعريف. أو أن الخاصية تحدد الماهية وليس العكس. وبحسب المصطلح الأرسطي، فإن الجنس الذي هو الحيوان، يغدو تالياً من حيث التقييم الأنطولوجي، على النوع، أي الحيوان **ناطقاً**. والسؤال بكل بساطة: وأين كان الجسد إذن! لولا هذه العضوانية التي يبرز منها الجسد، كيف كان يمكن للإنسان، كحيوان ناطق أن يقدم ماهيته، أي خصوصيته بمعنى الكلمة.

ومن هنا كان يحق لـ **(لاكان)** أن يعتبر الجسد كما هو، أي كعضوانية خالصة، هو محل اللاشعور. إذ أن التغييب الحقيقي إنما يقع على هذه الحادثة الطبيعية، وهي أن يحيا الجسدُ جَسَدانيته قبلياً. أن يكون كيونتَه العضوانية أو المادية كما هي. فأولُ سياسة لقمع الجسد هي تلك الاستراتيجية التي تُبْنَى بحسبها الدلالاتُ وأنساقُها اللغوية، وما تحتمله دائماً من توجيهات الفهم، والحكم معاً. وقد كان من المفترض أن يكون الجسد هو السياسي، المشرِّع لنفسه وللعالم معاً. أن يُعترف به **كآلة راغبة**، حسب مفهوم **دلوز**، باعتبار أن الارتغاب هو المعادل الأنطولوجي للإنوجاد. هو دالُّه الأصلي على فيض الوجود، مع دوام التأكيد على الافتقار منه وإليه. وما يمكن أن نضيفه، نحن بدورنا هنا، هو أن الفارق الأنطولوجي بين **الاحتياج والارتغاب**، كالفارق بين فعل التملك Avoir وفعل **الإنية** ـ أو الكينونة ـ Être. فالحاجة تنقضي بملاقاة موضوعها والارتواء منه. أما الرغبة، فإن كل إرواء لها يغذيها ويزيد من شدة ارتغابها واتساع آفاق تحققها، والمضاعفة من درامية هذا التحقق، من حيث إنه غائية لا غايةَ لها أصلاً. أي أن الحاجة عضوانية تملكية. بينما الرغبة إنوجادية كينونية.

والارتغاب يحمل نَبْعَةَ معه مهما تناءت به مسافاتُ الشطْح والنأي، وأوغل في توغل العالم ذاته، ملْءَ عالميته؛ فإذا ما انقطع عن نبعه، تساقط إلى مجرد حاجة تمّحي في موضوعها. وفي حين أن الاحتياج عَوَزٌ إلى أشياء موجودة في العالم من

قبْلُ، فإن الارتغاب هو تطلع مَسَافيٌ إلى ما لم يوجد فيه بعد. فهو اختراق لعالمية العالم، وتَوَغُّلٌ في لُغْزِيّة هذه العالمية عينها بطريقةٍ تُجسِّد الجسد لذاتها وحدها، وليس لسواها. وقد تكون تلك الطريقة ماهوية في تكوينها وتعاملها مع موضوعاتها، إلا أنها ماهوية بدون ماهيات جاهزة أو سابقة على تحركها بالذات، وقَلَقِها الحي نفسه. وهذا ما يمكن التعبير عنه بالقول إن اللغوي قد يوجد مصنوعاً في قاموس كلماته وأنساقه، أي دلالاته، لكنه يوجد صانعاً في جو الصمت والسكوت الذي يحيط بكل معجم ولسان. فالجسد مثلما هو مركز مختلف العمليات الفيزيولوجية الصانعة للحياة، فإنه هو كذلك قاعدة الذاتوية والأُخْروية في وقت واحد. ذلك أن الجسد هو اكتشاف الذات الأخرى كجسد مغاير أو مماثل، ممانع كعقبةٍ أو حاجز، أم مشارك في إعادة إنتاج العالم على نَسَقه، أي كونه الجسدَ الآخر اللامتناهي، والفاتحَ على مسافات الفكر والحرية واللامتعين. فلا يتحول جسد الآخر إلى عقبة إلا عندما ينتصب حاجزاً لما يتخطاه. عندما يفرض ويفترض أن كل الطرق إنما تنبعث منه وتؤدي إليه. غير أن الجسد كآلة ارتغابية فإنه يفرّخ رغباته كأجساد أخرى، أو كجسدياتٍ تتجاوزه، مغايرة له؛ وتستدعي الآخر ليس كعقبة، ولكنه الشبه المختلف الذي قد تمارس تغايرها معه باستمرار. فالعالم ليس حمّالَ أوجه كثيرة، إلا لأن لي وجهاً واحداً أضاهي به وجوه العالم كلها، التي لا أعرفها ولا تعرفني بَعْدُ.

غير أن اللغة التداولية ليست سوى قاموس الدلالات المتواضع عليها جماعياً. فهي محلّ الترميزات بعد أن فقدت صلتها بالمسميات الأصلية التي تدل عليها. وبالتالي أصبحت تشكل خارطة موضوعية للحاجات المُقَوْنَنَة حسب مرجعيات العادات والتقاليد والاعتقادات. فالجسديُّ المتكلم يلاقي نفسه وغيره في أنساق العبارات، وما تتضمنه من التربويات التلقائية التي تنصاع لها الأجساد كما العقول. ليس ثمة عبارة توصف بالحيادية، وإلا طُردت إلى خانة اللامفهوم. فما يصدم في العبارة الحيادية هو خامتها الأولى التي تأتي قبل كل ذاكرة، وكل معيار، أو إيحاء، أو أمْر تربوي ما. ولهذا اعْتُبِرَ أن اللغة هي في الأساس لغةُ دلالات، ولا يمكنها أن تكون غير ذلك. أما التصنيفات القاموسية التي تسرد الألفاظ وتنظم دلالاتها، فإنها بمثابة لغة تجريدية، أو نظرية. ولا تكون فاعلةً إلا عبر الممارسة، أي التداول. وعندئذ تغدو العبارة، عبر التداول، مشبعةً بتوجهات اللفظ، والكلام، وكذلك الأمر بالنسبة للّفظ الصامت، أي الكتابة. فاللغوي دالٌّ بالضرورة، وإلا فقد اللغوي وظيفته التداولية، أي لم يعد قادراً على إنجاز التواصل بين الألسنة والعقول. لكن المشكلة أن الدال ـ أو الإشارة، وهنا اللفظ ـ ليس محدوداً بدلالة جامدة، إلا في أسماء الأشياء، أو الأرقام، والمعارف العلمية. أما الكلام، فدلالةُ اللفظ فيه

مرفقةً بالصوت الإنساني وما يحمله من النبرات والانفعالات، بالإضافة إلى سياق العبارة نفسه وعلاقته بطبيعة الحوار.

وفي حال التفكير الصامت، فإن سيولة الدلالات، وانسراعاتها الفائقة في المتخيلة، تختزل كل حدّ ثابت للدلالة، وتدفع إلى تشكيل أطياف من شبه أفكار سائبة غائمة. فالإنسان يكلم نفسه صامتاً، لكنه لا يستخدم ألفاظاً بمعنى الكلمة. وفي سياق التأمل والتخاطب الذاتي الصامت، فإن أشباه المعاني تتغلب على البنى الدلالية لألفاظ غير منطوقة، وهي تحيا حياةً دماغية، خُلَوية وسرية؛ وفي الدماغ وعصبياته العضوانية، ينبني جوهر الكائن المتميز الذي اسمه الإنسان. فالإنسان يُحال إلى جسده، إلى دماغه. وهو تعريفه المادي كأساس لكل تعريف أنطولوجي وماهوي: أي أن الجسد ليس حامل الإنسان، والدماغ ليس حامل الدلالات والمفاهيم والمعاني، ليس قاعدة العقل، لكن الجسد ودماغه، هو ـ هما معاً: الإنسان.

والآن، إذا كان تطور التِقانة قد اخترق حدود الخلويات المعلوماتية وأنشأ الحاسوب، فما ذلك إلا لأن الإنسان أضحى يتطلّع إلى قرينه الآلي موجوداً على مسافة منه. إنه يبدأ باختراع الدماغ الشبيه، لعلّه يصل إلى إبداع الجسد الشبيه. لكن المسألة ليست على هذه البساطة. ذلك أن التقانة واصلة مع منطلق الألفية الثالثة ومن عتبتها بالذات، إلى بناء الحاسوب الذي قد يمتلك انسراعات تقرب من بعض انسراعات الدماغ في حدودها الدنيا. وقد تنجح التقانة في استنساخ الإنسان، على طريقة النعجة (دولّي). بما يمكن أن نشهد قريباً كائناً حاسوبياً معدنياً، يقف إلى جانبه كائن استنساخي عضواني. لكن الإنسان الصانع لشبيهيه هذين: المعدني (الرّقاقي) والاستنساخي العضواني، سوف يظل هو الكائن الآخر، الأصل، الذي يملك بالإضافة إلى كل أشباهه الآن وغداً، وبالاختلاف الجذري عنهم جميعاً، يملك كونَه الإنسان. ولن يتبقّى له ثمة تعريف إلا أنه **كائن المعنى**.

والمعنى، ما هو معناه؟ إنه استشعار المسافة المتبقية وراء كل دلالة. إنه قوة الانسراع التي لا تشكل الدلالة بالنسبة لها إلا لحظة بطءٍ آنية. هذا الاستشعار ميّز الجسد من حيث إنه استراتيجيةُ تجاوز مستمر. إنه ليس المخلوق الذي كان يدبّ على أربع عندما كان مجرد حيوان، ثم أضحى ثنائي القدمين، ليس هو كذلك فحسب، بل غدا أهم تمركز قووي يتعامل مع العالم من منطق الاختراق والتجاوز الدائم. وبالطبع ليس تحركه المادي هو المقصود هنا، بقدر ما هو في اقتداره على اكتشاف مسافات المعنى واختراعها في آن واحد. إنه كائن المعنى الذي لا يكفّ عن إعطاء ثمة مفهوم لوجوده، أو معنى لحياته، كما يقول المنطق اليومي. ومن هنا يمكننا تأويل التعريف الأرسطي للإنسان بأنه كائن سياسي. فليس النعت السياسي

سوى التأكيد على أن الإنسان لا يوجد أيَّ وجودٍ، لكنه مفطورٌ على إيجاد المعنى لوجوده. وبالتالي فإن الحضارة ليست سوى إنتاج لاستراتيجية المعنى. إنها حصيلة الفعل السياسي الأصلي للجماعة الإنسانية. على أنه ينبغي فهم السياسة في هذا السياق كونَها طريقةَ تعاملِ الكائن مع وجوده من أجل استشعار المعنى. فهي الدافع إلى وضع استراتيجية هذا الاستشعار عينه. بل يمكن القول عن ماهية السياسة إنها **استراتيجية استشعار المعنى**. وهي استراتيجية تنبني دائماً على أساس تجسير المسافات حول الكائن كجسد له ماهية الدماغ الإنساني. ولا يتم التجسير إلا ببروز **الآخر** كَنَدٍّ ومحاوِر، وقرينٍ شبيهٍ ومختلف؛ لكنه بدونه تصمتُ اللغة. وينحسر الدماغ إلى مجرد ناظم للعمليات الفيزيولوجية للجسم الحيواني. فالكائن السياسي هو كائن الذات عبر الآخر، وكائن الآخر عبر الذات. والآخر يجسِّدُه الأقربون ثم الأبعدون، بقدر ما يستشعر الفرد أن معناه إنما يتخطى دلالته الفورية. ذلك أنه «لا يُستطاع غالباً الحصولُ على الممكن إلا لأننا في كل مرة كنا نتطلع إلى الأبعد كيما نحقق المستحيل» كما يكتب **ماكس ڤيبر**[10]. وتنطبق هذه العبارة على طبيعة البحث العلمي، لكن تطبيقها الإنساني غير محدود.

إن استراتيجية استشعار المعنى كانت دائماً وراء تجهيز المجتمع ببرامج عقائدية، قد تأخذ صورة أساطير الأولين ثم الأديان ثم الأيديولوجيات الحديثة. هناك دائماً خط **الخارج** الذي ينظّم بُؤرة **الداخل** ويستوعبها. والخطُّ ليس هو النقطة. إنه البعد ما بين نقطة الانطلاق ونقطة الانتهاء. والإنسان ملزم بالتعامل مع الخارج كخط يناظره ويوازيه دون أن يتّحد به. فلا صلة مباشرة للكائن الحي بين منطلق ولادته، ومنتهى عمره. ولكنها هي الصلةُ مع هذه المسافة الممتدة بين الحدين، وهي مسافة الحياة نفسها التي تجعل كل ما هو جوانيٌّ لديّ مُجَسَّراً على البرانيّ دون أن يبلغ أبعد ما في هذا البرانيّ. فالإنطواء على الذات لا يتحقق إلا بالنسبة لما هو خارجي عنها. والخارجي ليس هو كذلك إلا لأنه يهدّد الذات بحتمية الانفتاح عليه، والاندلاق كلياً إلى هاوياته. هنالك عَوَزٌ وجودي لطلب الأبعد، حتى ما هو أقصى من العالم الخارجي؛ ويقابله في الحال احتياجٌ قاهر للانطواء على الأقرب، لتلبية الانجرار إلى ما يتخطى عمق الذات، إلى مابعد جوّانيتها. فالإنطواء والانتشار حركةٌ تبني وتيرة الجسد وتؤسس تعامل الإنسان مع ذاته والعالم. هذا التعامل لا ينفكّ عن سؤال الاستشعار للمعنى: ما هو، وأين هو، وكيف يتاح لي ألا أحيا أية حياة فحسب، **بل تلك التي أستحقها، وتكون جديرة باستحقاقي لها**. ولذلك فالإنسان كائن سياسي في جوهره لأنه باحث باستمرار عن علاقة الجدارة المتبادلة بينه ككائن المعنى، والعالم باعتباره يظل أرضاً بكراً، من كنوزِ دلالاتٍ تفتقد دالَّها الموحَّد دائماً.

الفرد لا يمكنه أن يُوَحِّد دلالات العالم في منظومة دال شامل إن لم يشاركه العدد الأكبر من الأفراد الآخرين. **فإن استشعار المعنى استراتيجيةُ شَراكةٍ جماعية.** إنها تكسر النطاق الثقافوي الذي يُخوْصِن الهويات الجماعية، وتَجْسُرُ على مسافات المدنية، حيثما يتابع الفكري البريُّ تخطيَه لكل أسطرة مسكونية. وفي حين أن (الثقافَوَة) تغلقني على ذاتي، فإن جَسْري على المَدَنية، يعطيني إحساس الخارج كمسافة من جوانيتي بالذات. إنه البعيد الذي أستشعر بُعْدَه داخلياً. كما يعبر عن ذلك **ميشو** Michaux. وقد فَلْسَفَهُ **فوكو في «فكر الخارج»**. إنه بالأحرى فكر الانتشار الذي ينطوي عليه تذويتُ الجسد سياسياً، أي انبثاقُه في المركز من جسد الجماعة البشرية، أو العالم الحي المفكر. ذلك الانتشار عَبَّرَ عنه مفهومُ الإغريق حول ما يعنيه كونُ الإنسان كائناً سياسياً، وهو ما انتهت إليه فلسفة المدنية؛ وليس لها إلا تعريف واحد: هو أنه في المدنية فحسب إنما يأمر الرجالُ الأحرار الرجالَ الأحرار. في المدنية يزول الاستتباع الرأسي. ينهار قانون السيد والعبد الهيغلي. إذ أن القوة التي يمارسها المتسلط على الخاضع، إنما ترتد على الذات لتكبح نفسها بقوة أخرى تعود إلى سلطة الكلي الذي يستظل به مجتمع الأحرار. وهنا فإن الكلي ـ اليونيڤرسالي ـ هو نظام الفرد الحر الذي يطبّقه كلُّ حُر آخر بالنسبة لنفسه كذات، وللآخر كذاتٍ نظيرة لي، وكأنها لي، ولكنها ليست لأحد بعينه. فالتذويت الذي ابتكره **فوكو** جاء نقيضَ الذاتوية، كيما ينهي سلطانها اللافلسفي على الفلسفة الغربية، أسيرة المشروع الثقافوي وإن تقنعت بالمدنية، كحماية أيديولوجية لانحراف الذاتوية، واستفحاله عبر التحقيب التاريخي الماهوي، الذي تدعي أنه تَمَيُّزُها الخاص، واستحقاقُها الأنانوي لخصوصيتها كفرادة لها وحدها، دون بقية الذاتيات الإنسانية حولها. فالثقافوية هي نتاج الذاتوية كعنصرية تخصّ هويتها المطلقة. بينما العيش في ظل المدنية ينتج التذويت، وليس العكس. أي ينقل القوة من سلطة على الآخر إلى قوة التحكّم بقوى الطبيعة في الجسد الخام، في ذاتي عينها، وقد تحوّلت من هويةٍ تُنتجني، إلى تعددية ذواتٍ ينتجها إنساني الذي لا يكفّ عن **أنسنة** جسدي، ليجعل منه شيئاً كالنتاج الفني، أو ما هو أرقى منه، ويجعل من حياتي في رفقةِ فعْلِ أَنْسَنَتي بأَنْسَنَتي عينها، **فناً وجودياً**؛ ويقوم تعريفه على كونه هو إنتاج التذويت، بدون ذاتوية. فليس (**سُكْنى العالم شعرياً**) يكون بالشعر حقاً، ولكن بإنهاء الشعر كرومانسية، وجعله واقع الوجود لكل أحد. ولا سبيل إلى ذلك إلا عندما يحين استحقاق المدنية، وتغدو الذات هي ما علينا أن نصنعها، لا أن تصنعنا. وتغدو الهويةُ أفعالَ تذويت، تشبه إبداعات الفن.

فالمدنيُّ إستطيقي جمالي واقعياً، والثقافوي أخلاقي أيديولوجي ترميزياً. أما الفنّي الجمالي فلا يتعرّف على نفسه أنه كذلك إلا متأخراً، بعدياً. فهو لا يأتي إلى

التاريخ، إلى العالم، إلا عندما تبطل مشاريع النمذجات الكليانية، ويصبح كل ما كان إرادوياً وقَصْدَوياً أفعالاً تلقائية؛ ويفاجيء وجودُها كلَّ معرفة وتعريف لها سابق. فينتهي صراع القُوَى ضد بعضها، وتمسي القوة **قُووِيةً** على ذاتها ومع ذاتها أولاً. تتحرر القوة من حتميةِ تَحَوُّلِها إلى سلطة للذات، وتسلّط على الآخر. تعود إلى الجسد مرجعيتُه البدْئية باعتباره قوة على الحياة وللحياة أولاً، وينبوعاً للرغبات، بما هي فيضُ امتلاءٍ، وعلامةُ انتشار لكل أبعاد الجسد الذاتية خارج حدوده اللحمية العظمية، وحاجاته الآنية.

بينما تصنع الذاتويةُ (الثقافَوَةُ) من الجماعة نسخاً للفرد الواحد الذي تتصوره مبدأً أخلاقوياً كليانياً، فإننا نجد على العكس، أن أفعال التذويت تنتج أفراداً لانهائيين، كلٌّ منهم يحاول أن يصير نموذجَ نفسه غير المحسومة، ماهوياً أو تنميطياً. فالتذويت مبدعُ أساليبَ في وجود الفرد كمعنى لابرهاني، وليس مصنَّفَ أنماطٍ. نحن إزاء: «فن لذات العين، هو نقيض تماماً لذات العين» كما يقول **فوكو**، لأن صيغ التذويت تنسج تمفرديات بدون ذات؛ إذ تغدو الذات في هذه الحالة هي أسلوب الشخص في تعامله مع كائنه الإنساني، أو كائن المعنى الذي يسكن جسده، ويحمله معه إلى أجساد الآخرين، ليُثير فيها عمّا فيها من كائنات المعنى كذلك، ويتخاطب معها بالدلالات الجاهزة، وعندما يتخطاها أيضاً، نحو التقاط أساليبها في تعاطيها الشخصي معها.

ليس الفلاسفة والمبدعون الحداثيون هم من كبار الأسلوبيين فقط، والباحثين عن كائن المعنى في تعاطيهم مع ذاتهم والآخرين، **بل إنهم هم من يحتملون أولاً جسدهم، ولا يقبلون قمْعَه، والفرار منه**. وبالتالي فإن الفيلسوف النيتشوي يتحوّل إلى فنان، إذ أنه يتفلسف فنياً، لأنه يكتشف أن احتمال الجسد إنما يتطلب أرقى أسلوب إبداعي في تفكر الجَسْدَنَة بما هي احتمال الحياة بكل هَوْلها وفَرَحها الضاحك، وعبثيتها الأخيرة. فإن كان التجسد هو الفعل الوحيد الذي عن طريقه يعطي الإنسان ثمة معنى للعالم الذي يستقبل جسدي، فذلك لأن العالم هو أصلاً بدون معنى، كما لو كان الإنسان كائناً بدون جسد. وما التفلسف في المحصلة سوى طريقة أو أسلوب في معاودة الاعتراف بهذه الواقعة، وهي أنه ليس على الفيلسوف أن يمنح العالم معنى، إلا لأنه أي العالم، بدون معنى أصلاً، وسوف يظل كذلك، أي على هذه الحال، بعد كل محاولة تمعين. غير أن التمعين يجبر كل موضوع يتناوله، على أن **يتأتّى ونظامُه معه**، وإن كان ذلك النظام هو بعض أسلوب من اللانظام الشامل المسيطر.

غير أن الإنسان يحتاج ولا شك إلى نقاط ارتكاز، سواء في سلوكه الفردي أو الاجتماعي. وتلعب الأفكار، ثم العقائد والأنظمة السياسية دور القاعدة، أو ما

سوف يسمى بالمرجعية العقائدية، أو الشرعية. فالشرع هو الطريق، وكل طريق له بداية ونهاية. وكل ما بينهما ينبغي أن يكشف عن أصله في البداية وعن غايته في منتهاه. وهكذا يستريح العقل إلى اليقين، ما أن يضبط أفكاره، وأفعال صاحبه الإنسان، بحسب تلك المرجعيات، ويبني عليها كل ما هو جديد ومستغلق. هذه الشيمة تعكس بنية النظام العام الذي لا يكاد يخلو منه أي مجتمع، بصرف النظر عن تصنيفه الحضاري. ولقد اعترف العلم بتوفر نوع من أنظمة الانضباط والاتباع، وتوزيع المهمات البيولوجية والعملية، لدى كل الأنواع الحيوانية التي تعيش ضمن أشكال جماعية ثابتة أو موسمية. من مجتمع القِرَدَة إلى النمْل والنحْل وأنواع الطيور والأسماك والحيتان إلخ.. حتى مالت المدارس ذات التأويلات الأصولية إلى اعتبار التجمع نزوعاً غريزياً مرتبطاً بالتغيرات الهرمونية في الجسم الحيواني نفسه. فالتجمع الذي لا يقوم إلا على انتظام محدّد لا يؤكد فقط أن الإنسان هو أعلى الحيوانات في ممارسة الحياة الجماعية، لكن هذه الممارسة نفسها هي فطرة أولية؛ والثقافة من ثَمَّ تعمل على تطويرها إلى خيارات جماعية تنقلها من خامة الجسد العضوي، إلى خامة الجسد المعنوي للجماعة؛ وهنا ينطلق الاختلاف النوعي بين الشكل الوحشي أو البدائي للعيش الجماعي، والشكل الموصوف بالحضاري. وفي أسفل السلم الحضاري يقع التصنيف البربري، ليصعد إلى الثقافوي، ومن ثم إلى المدني، على أن تبقى صفة (الوحشي) خارج هذا التصنيف.

هذه الهيكلة الشيميائية، تقبع خلفيةً مشتركةً للفكر السياسي باتجاهاته الواعية وغير الواعية. وقد انخرط تاريخ هذا الفكر في توزيع التصنيفات على المجتمعات والحضارات، ومارس دائماً أحكام المضاهاة فيما بينها، بالارتجاع إلى التصنيفات الثابتة في لوحة التقييم الأصلية، غير المُعْلَن عنها. ولم يظهر ما يسمَّى بالفلسفة السياسية، إلا عندما أمكن التوصّل إلى مواجهة هذه الخلفية الشيميائية، وإخراجها إلى ساحة السؤال، وإعمال التحليل في عمق مكوناتها المسكوت عنها. فالفلسفة السياسية ليست توصيفية، ولا معيارية، بمعنى أنها لا تهتم بالعقائد والمذاهب والأنظمة القائمة عليها، لا تكتب مورفولوجيا لها، ولا تاريخاً لوقائعها الفكروية والحَدَثية، مثلما لا تضاهي بين نماذجها والقيم المنطوية عليها. إنها بالأحرى تحاول استخلاص ـ **معنى** ـ السياسي من كتلة دلالاته المُسْرَدَة أو المضْمَرَة. ذلك أن سؤال المعنى في حد ذاته هو معاودة اكتشاف السياسي، من حيث أنه ترميز آني وواقعي عما تعنيه الأنطولوجيا بوصفها صيرورة استراتيجية لذاتها. إذ أنه لا يكفي الإنسان أنه يحيا فحسب أيةَ حياةٍ، بل إنه مسكونٌ بسؤال الكيْفَ واللماذا. والسؤال لن يكون تقليدياً، ومستعاداً آلياً. بل إنه سيحمل فورية كل فرد، ولهجة لسانه، إضافةً إلى حيوية لحمه وعظمه الخاص. إنه **السؤال والسرُّ**، لأنه يتعلق بعزلة الفرد، ووحدته

مع مصيره. وهو أشبه ما يكون بعودةٍ إلى السؤال الماهوي، سؤال الماهيات. لكن ما أن نجدّد قبولنا بتعريف الإنسان أنه كائن سياسي، حتى نعيد ربط الماهية بالمحايثة. وتصبح حقولُ المحايثة الواسعة مجالاتٍ واقعية تجريبية لفكّ أُسار السر الفردي من عزلة جسده الصغير المحدود. **فالإنسان كائن سياسي، لأنه الكائن الباحث عن هويته فيما يتعداه دائماً**. وبالتالي يصير الهُوِيُّ فعلاً متعدياً، وليس فعلاً لازماً. إنه الفِعْلُ الذي يلتزم بالتعدّي. يُدَوِّرُ المربع ولا يربّع الدائرة. أي أنه لا يسكن هندسة إقليدية، بل هندسة فضائية.

الهوية النقدية

الإنسان كائن سياسي لأنه كائن المعنى. والسياسة ليست سوى استراتيجية المعنى. ذلك أن الإنسان لا يعيش أو يقوم بالمفرد ولكن بالمجموع. والعلاقة مع المجموع، وما بين المجموع، تتطلب وجود الكل حسبما يفهمه كل أحد عن أحاديته وجمعانيته. فما يُهَنْدِسَ شبكيةَ هذه العلاقات هو الفكر السياسي، لأنه يوحِّد فوضى الدلالات بالمعنى الذي يعيد صياغة هذه الشبكية بما يتمناه ويتصوره الفرد لإنسانه كما لو كان إنسانَ البشرية كلها. فليس ثمة فلسفة إلا وهي تضع نفسها على طريق الفكر السياسي، وتجديده، إنما بغير لغته المباشرة. لأن الفلسفي الحقيقي يكسر قشور الدلالات المتصلبة، ويفتح خواءاتها المعتمة على آفاق المعنى. ليس ذلك إلا لأن الدلالة ليست خاوية أصلاً، بل ما دامت شرنقة فإنها تضمّ يعسوباً، ولن يتحول إلى فراشة إلا عندما يستطيع تمزيق الشرنقة ومبارحتها إلى الفضاء الأوسع.

والقول إن الإنسان كائن سياسي، يتجاوز التعريف بالدلالة المباشرة والمتوفرة، إلى مسافات أخرى لم تتحقّق بعد. إذ أن السياسي هو كل ما لم يزل قَيْدَ التصور والتنفيذ معاً. إنه ما ليس يتوقف على إرادة الفرد وحدها. ومن هنا نظر الإغريق إلى السياسة باعتبارها الفن الذي يسمح للأفراد أن يتدبروا شؤون العيش مع بعضهم. فالانهمام الفردي بالذات لا يكتمل إلا بانهمام الكل بشؤون الكل. ولذلك كانت السياسة هي فن العيش المشترك داخل وحدة سميت بالمدينة، وكانت ساحتها الرئيسية (أغورا) Agora تقع في مركز المدينة حيث يجتمع الناس، ويستمعون إلى حوارات بعضهم، ويصغون خاصة إلى عقلائهم، أي الحكماء الفلاسفة. فالمركز الجمعي ينتهي إلى مرجعية الفرد الحكيم. والحكيم هو الذي لايدلي بمجرد ← **الرأي**، ولا يكتفي بمناقشة آراء الآخرين، لكنه يخرج من الآراء، أي الدلالات وأشباهها، إلى الأفكار، أي إلى المعنى الذي ترمي إليه الآراء أو تتجنّبه، ما دامت تعجز عن حمل مسؤوليته. ذلك أن كل تدبير يتناول عيش الجماعة لا تبرّره الآراء

العرضية، بقدر ما تحتاج جاهزيته ثمة بعداً آخر، كيما يفوز بتوافق الجماعة، وهو بُعْدُ المعنى الذي يعيد إلى الفرد صلته الذاتية بإنسانيته؛ مما يدعم من (معقوليته) الخاصة عند ذاته. وهذا هو في الواقع مفهوم (الصالح العام) الذي تردّده أدبيات السلطة الحاكمة عادة، لكن مع سيولة التحريفات والتأويلات التي تنتَابه في سياق الممارسة، والتي تتعارض فيما بينها طبعاً حسب نماذج السلطات، وحسب قربها أو بعدها عن الحداثة الديمقراطية، بصورة أدق. فمنذ أن تبوأ (الخير) قمة المُثُل مع **أفلاطون** أصبح الفكر غائياً في ذاته، وليس لذاته. فالأفلاطونية، رغم كل الانتقادات الموجّهة إليها، لا تزال ينبوعاً ثراً، وأرضاً خصبة لاكتشافات الفلسفة السياسية بالذات، وخاصة عند كل منعطف من منعطفات تجديدها، سواء تقبلتها أو عارضتها.

وفي اللحظة الراهنة تفرض العلاقة بين الكلي والنوعي أولويتها على الفكر السياسي العالمي، عبر إشكالية التمفصل بين مفهوم الإنسان العام، وإنسان النوع، أو التنوع الثقافوي، من إثني وحضاري، وعرقي عنصري وعقائدي أو ديني أو طوائفي. هذا الغِنَى اللامتناهي في الخصوصيات، يُغرِق المشهديةَ العالميةَ في غابة من المفارقات والتناقضات، بحيث يكاد يصعب التفريق بين ما هو تمايز رئيسي مسيطر، أو ثانوي عارض. فالإنسان العام أو الكلي يُفترض قيامُه كجوهر وماهية قبلية، وما على (الأنواع) الإنسانية الأخرى إلا أن تكتشفه في ذاتها، أو تطبّق خصائصه المعروفة؛ وذلك بصرف النظر عن اختلاف الأنواع، أو الثقافات. فلم يفعل إعلان (**حقوق الإنسان**) مع الثورة الفرنسية، ومن قبلها في أمريكا وإنكلترا، سوى إطلاق هذه الحقيقة الكلية، باعتبارها من مرتبة (المعنى) الذي يتجاوز الدلالات العنصرية والعقائدية. لكن هذا المعنى ينحلّ إلى مجرد ماهية تجريدية، معلقة فوق تاريخ من التمييزات المضادة لأبسط خصائص ذلك الإنسان الأعلى، المدعو إليه في مقدمة كل حملات الاستعباد ثم الاستعمار، التي كتبت التاريخ الآخر للحداثة الغربية. كما لو أن رفع شعار الإنسان كماهية مطلقة قد يُبَرِّئه من تاريخ العنف المنظم الذي يجري تحته على الأرض. ههنا الماهية الإنسانية المرفوعة عالياً تقطع كل صلة لها بالتاريخ الواقعي، تمسح من خارطة العالم جدلية المعنى والدلالة، وتحل مكانها ازدواجية الخطاب الذي طبع ثقافة الحداثة وسلوكها السياسي داخل مجتمعاتها، وإزاء الخارج الغريب، وخاصة منه المبعد المقصي عن المركزية الإثنية.

بين الماهية المطلقة للإنسان وبين الاختلافات الثقافية للشعوب، يبرز إلى ساحة الفكر مابعد الحداثوي مفهومُ الهوية الاختلافية، وكأنه حد ثالث لا ينكر تعارض الحدين الأولين، ولكنه ينفي حتمية اختيار أحدهما ضداً على الآخر. فالهوية

الاختلافية، وليس **الخلافية**، تتيح فرصة للثقافة النوعية كيما تقدم خصوصيتها على أساس من الكل الذي تنتمي إليه، وهو الإنسانية.

ولعل أهم سؤال يتناول الصميم من هدف تجديد الفلسفة السياسية، هو ذلك السؤال الذي لا يستطيع أن يمر بسهولة بالكثير من المصطلحات التي تغصُّ بها أدبيات الشائعات الفلسفية، وصنوها التأويلات السياسية، والتي تدور حول فكرة الاختلاف عينها. ذلك أن تداولها المتنامي في كل محفل حواري، من لقاء الثقافات والحضارات، إنما يتعمد استخدامها، هي وقاموسها من المترادفات والمشتقات، وكأنها بداهات مباشرة. ولكن قاموس الاختلاف جُعْبة من البداهات، بقدر ما هو غابةٌ من الالتباسات. ولقد أثبتت تحولاتُ نهاية الألفية الثانية، أن الجاهزيات اللفظية التي استخدمت من أجل تحليلها أو فهمها، أثبتت أنه لا علاقة لها بالجسم الحدثي الذي يتفجر بوقائع غير منتظرة، ويفتح تحتها بؤراً مليئة بأفخاخ الدلالات المستهلكة التي لا تفيد شيئاً في إضاءة عوادي الزمن، بقدر ما تخفي أو تضاعف من لغزيتها الأصلية.

وحتى لا نذهب بعيداً وراء ذلك الفيض المندلق من اللفظيات التبريرية، المصاحبة لابتكارات التواصل والتقانة الإلكترونية، وأدلجيات العولمة، فإن هناك مفهوماً مركزياً هو الهوية الاختلافية، لا يزال ينتظر حصته من الاهتمام من قبل الفلسفة السياسية، بعد أن تشرّدت حدوده بين مختلف الخطابات الانتهازية. وبالمقابل فإن الفلسفة السياسية الآتية تستشعر أن جِدَّتها المنشودة، إنما تتقاطع مع التصدي لهذا المفهوم بالذات. وسوف يؤلف هذا التقاطع محكاً برهانياً حاسماً لكليهما معاً. فالهوية الاختلافية عبارة تعارضية في متنها الأصلي. ومع ذلك فقد أصبحت تشغل مركزية سؤال الفلسفة السياسية، المنشغلة بهم التجديد، بتغيير رؤيتها لذاتها، وليس بألغاز العالم المستجدة حولها فقط.

هل تبدو الهوية الاختلافية حلاً توفيقياً أو تركيبياً. بين الهوية ذات الثقافوة المغلقة على الذات التراثية للشعب أو للأمة، وبين الكلية أو الكونية التي يتجرّد في وساعتها مفهومٌ للإنسان، متجاوزٌ لمختلف الفروقات للأنواع من الثقافوات والبشرويات المنضوية تحته؟ كأنما الهوية الاختلافية التي تقرّ بمبدأ التعددية هي أيضاً لا تريد أن تتنازل كذلك عن أهم ما ترتكز إليه قضية الهوية، وهي الوحدة والشمول في آن واحد. ولقد حلّ المنطق الأرسطي هذه المشكلة منذ القديم عندما اعتبر أن الهوية صيغة إجرائية للماهية. ذلك أنه ليس ثمة هوية لا ترتكز أصلاً إلى ماهية. ولا تعني الهوية أكثر من بقاء الماهية ثابتة في خصائصها المكونة؛ لكن يطمح مفهوم الهوية الاختلافية إلى التمييز، داخل فئة الخصائص المكونة، ما بين الأساسي منها والعرضي. فالأمم تنتمي إلى ماهية واحدة هي الإنسان، أو الإنسانية، لكنها تتمايز

فيما بينها من حيث الخصائص من الدرجة الثانية، أو العرضية. وعند ذلك يمكن قبول مبدأ تعدّد الهويات عينها، دونما تجاوز لوحدة الماهية، أو ثباتها.

كل هذا يفترض أن ثمة **دالاً** واحداً هو بمثابة الجَدّ الأعلى الذي ينحدر منه الجنس البشري، ومنه تتفرع الأنواع إلى عروق وألوان، وإلى ثقافات وحضارات. ولقد تمت أَسطرة الجدّ دينياً، أو الأب الأكبر. وكان اسمه الاصطلاحي هو آدم. والحقيقة فإن طروحات مبدأ التعددية إنما جاءت نتيجة الرغبة الأكيدة في طي صفحة التصنيف السلالي للأقوام والحضارات. ومع الحداثة أصبح من المألوف إقصاء الماهية، لكن دون التخلي عن الهوية. بالمقابل جاءت مركزية الذاتوية الغربية تحصيناً متنامياً للهوية، لكن دون الكفّ نهائياً عن الحنين إلى الماهيات عبر التفنن في ممارسة الإندماجات بين الظاهر والباطن. كأن التمسك بالهوية الظاهرة يعيد تأسيس الماهية الباطنة، لحساب الهوية.

غير أنه إن كان يصحّ تسييد مبدأ الهوية في مجال الأشياء والطبيعة، فإنه في سياق الدلالات الإنسانية، أو التاريخ عامة إنما تعتري الهوية متغيراتٌ كثيرة، لا تسمح برفع نموذج صُوري من نوع: أ هي أ، فهي قد تصير إلى أَ، أ، أَ. لا يمكن القول عن شعب أو مجتمع أنه هو عينه دائماً وفي مختلف الأحوال، حتى الفرد فهو موضوع أحوال وتحوّلات تنال نفسه كما جسده، كما علاقاتِه في وسطه. هنا الهوية اختلافية. والعَيْنُ متغيرة. ولذلك عندما يبرز مصطلح الثقافة كتعبير عن خصوصية تراثية وقومية ومجتمعية، فإنها تغدو أقربَ ما تكون إلى هوية متحركة. ومع تشكل الأمم الحديثة كان التشبث بالهوية الثقافية يرتفع إلى مستوى نَحْتِ ماهيةٍ كلية ثابتة لها، وتنحدر منها تاريخانيةُ الأمة. ولا شك فإن تنافس الأمم الكبرى مع التطور الصناعي في الغرب، قد رفع من مبدأ الهوية القومية إلى مستوى مبدأ كلي، بحيث يخص تاريخ هذه الأمة دون سواها. ولقد شكلت العودة إلى التراث غداء رومانسياً دائماً لثقافة قومية مزدوجة؛ من ناحيةٍ تثبت نسبة الأفضليات إلى الشخصية القومية؛ ومن ناحية ثانية تعطي لهذه الأفضليات حاملاً واحداً هو الإنسان. لكنه في التحليل النهائي يغدو المقصود هو ذلك الإنسانُ الذي **يخصّ** هذه الحضارة دون سواها. فالانتساب الماهوي باحث دائماً عن الكليات، شَرْط أن تخضع هذه الكليات إلى خَوْصَنةِ ملكيةٍ واحدة، تعود فقط إلى ثقافة قومية، تحتكرها أمة دون غيرها.

ولقد عاشت أوروبا عصراً ذهبياً من التنافس على ادعاء الكليات، ونسبتها إلى أقواميات المتنافسة، وخاصة ما بين شعوبها الكبرى المتحركة وراءَ أَمثِلَة التقدم في كل مجال، وعرف هذا العصرُ تحت اسم نشوء القوميات والدولة الحديثة. وقد شهد القرنان الماضيان، التاسع عشر والعشرون، أعنف نتائج الصراعات الثقافية التي غدت تُعرف بالعنصريات، وغَذّتْ حروب الاستعمار، والتنافس على ثروات العالم

وأوطانها، ثم الانتقال إلى نمط الحروب العالمية فيما بين الأمبراطوريات الاستعمارية.

ما تدلّ عليه الأمة في عين نخبتها الاقتصادية والثقافية، كان يعكس دائماً مصالح سيادية لبروز فئة أو طبقة داخلياً، أو تنافسية مع أمم أخرى تتنازع على ذات الأهداف الذاتوية تحت أنظمة ترميزية من القيم الاعتبارية. ولم يقع تنازع سياسي، سلمي أو عنفي، إلا وحمل معه صراعاً بين أنظمة ترميزية، صُنِّفت فيما بعد تحت خانة الثقافوية[11] Culluralisme ولم تظهر فترة الحروب الأيديولوجية الكبرى خلال القرن العشرين، إلا كمرحلة تركيبية عليا تتركز فيها صراعات الثقافويات، وتُلاقي كذلك فيها تصفيتَها المرحلية.

نظرية إبطال الإنسان III

من الثقافوية إلى المدنية.. أو البربرية؟

في الغرب اليوم يتمّ تفسير استعادة سؤال الفلسفة السياسية، كما لو كانت هذه الاستعادة إيذاناً بانقضاء الثقافوية، واستئناف الاستعداد للإنباء إلى **المدنية**. فالمشروع الثقافي الغربي راح يسجّل تقدمه على ذاته، وعلى تاريخه، وعلى مشاريع الثقافويات الأخرى المعاصرة له. ها هو يلج **المَدَنية** مخلّفاً وراءه «بقية العالم»، تتخبط (حضاراتها) ما دون حواجز الثقافويات التي أنتجتها، ثم تَشَرْنَقَت داخلها؛ وأضحت أسيرة لأنظمة دلالاتها التقليدية. ثم أن الأخطر في هذا الوضع أن العجز عن تجاوز الثقافوية يعني الارتداد إلى ما سبقها، أي إلى البربرية. فالعالم الراهن في مدخل الألفية الثالثة، تُعاد صياغةُ خارطته الجيوإنسانوية على الشكل الآتي: إنه عالم يجدد انقسامه التقليدي ولكن تحت اصطلاحات قطاعية مستحدثة. هنالك الدائرة المَدَنية، وهنالك الدائرة الثقافوية، وهنالك ما يشبه المستودع للدائرتين هاتين، وهو القطاع البربري. وأما الذين صاروا ينعمون بالمدنية فإنهم يعتبرون عودتهم إلى السؤال السياسي الفلسفي، كأنها جائزة عليا للموعودين بها، ممن اختبروا التاريخ، وأنجزوا تحقيباته كلها، وأغلقوا دفّته، ليخرجوا منه إلى آفاق مابعد التاريخ، حيثما ينقضي مبدأ الصراع مع الذات، ومع الآخر، ولا يتبقّى سوى ترائي العقل مع نفسه، دونما توسيط، ولا تحوير ولا تشويه.

الجواز من **الثقافوية** إلى **المدنية** هو التحدي النهائي. أما الدائرة الثقافوية فستظل مرتعاً لشياطين التاريخ وملائكته. أما المدينة (المَدَنية) فتستعيد (**أثينا**)، ومجدَها الفلسفي. أما الجوازُ بين المدنيتين فهو أعسر امتحان. ولذلك سيظل الثقافويون يتخبطون بين همجية البربرية الثاوية تحت جلودهم، وبين أحلام المدنية شبه المستحيلة أمامهم. ذلك أن الزمان الثقافوي ينقلب إلى حركة دائرية؛ إنه يعيد تكرار الصراعات الماضوية، كما لو كانت قدريةً ميتافيزيقية لا مفرّ منها. كأنما مدنيةُ (الثقافوة) استنفذت الخيارات، الجماعية والفردية، الموصوفة بالحرة، ولم يعد لديها إلا تكرار تجاربها كبدائل عما كانت اختبرته، وتجاوزته، ولكنها عادت إليه، عندما لم تعد قادرة على ابتكار ما يتخطاه.

هذه الخارطة الاختزالية لعالم اليوم والغد، ما مدى حقيقتها الموضوعية. وهل هناك سؤال جدي يتناول هذه الحقيقة. أم أن الفكر الطوبائي ما زال قادراً على ابتكار أحلام يقظة جماعية، لا يريد أحد أن يمزق أوهامها المتجددة. لكن المهم في هذه اللحظة من مجابهة للمجهول الأعظم الذي تنفتح عليه أذهان الفلاسفة، دونما التجاء إلى أية منظومة تأويلية جاهزة، هو أن المدنية إن لم يكن المشروع الثقافي الغربي قد فاز بها كلياً، فعلى الأقل هناك سؤالها الذي يغدو راهنياً. وراهنيته تلك هي التي تسمح مجدداً بانبعاثِ فلسفةٍ سياسية، تقع وراءها وليس أمامها، كلُّ تجارب التاريخ الإنساني الرهيبة، من صراع الأديان ثم المذاهب ثم الأمبراطوريات المُؤَدْلَجَة؛ وعليها بالتالي أن تنتهي من توسيط منظومات فكروية مستقرّة بينها وبين موضوعها الأصلي، وتحقيق الانفتاح على الكونية الإنسانية، خارجَ صراعات الدلالات ما بين أقانيم الأجناس والأنواع. وهي كونية تحوز على شرعيتها الواقعية أخيراً من مجمل التاريخ البشري وتجاربه المهولة، في تسعير حروب الإلغاءات المتبادلة ما بين الحضارات أو الثقافويات. ومن محصلة التنافي المتبادل تلوح نتيجةٌ موضوعية تكاد تفرض نفسها على الوعي المتحرر من استبداديات الدلالات المقعَّرة؛ فتظهر الهوية الجديدة، الموصوفة بالديمقراطية أو التنويرية الحقيقية، التي تغتني عن طريق الاعتراف بهوية الآخر، أكثر مما تعمل على إلغائها.

ولقد دعوناها هوية تنويرية لأن مفهومها عائد حقاً إلى فلسفة التنوير منذ أيام **روسو** و**كانط** التي وضعت حداً بين الهوية والماهية. فجعلت من مفهوم الإنسانية متحرراً من كل طبيعة قبلية مفروضة عليه، بموجب تصور الماهية الكلية السابقة على إنتاجاتها. لكن هذا المفهوم لم يستطع أن يسترد راهنيته الحاضرة إلا بعد اختتام التحقيب التاريخي طيلة قرنين أو أكثر من عمر المشروع الثقافي الغربي، في ظل التقدّم، وتحت شعارات الحداثة الانتصارية، وفتح العالم، والتّسيُّد عليه حسب مشاريع ثقافوية نوعية، أو ذات نوعيات تفارقية، كانت اشتركت في صنعها وأسطرتها أُمَمُ الغرب الرئيسة، كل على طريقتها.

فالهوية التنويرية، أو الديمقراطية، لم تعد تطابقاً مع ذات قبلية أو متصورة، بقدر ما هي إطارٌ لشبكيات من ظروف متغيرة في استشعار الكلي الذي ينتمي إليه مجتمع الإنسانية جمعاء. وفعل الانتماء هذا لم يعد على صورة تسلسل منطقي ينزل من العام إلى الخاص، بقدر ما هو تطلع إلى بناء العام نفسه بما هو أخصّ ما يكوّن هويةَ الجماعة في عين ذاتها. وعلى ذلك ينبغي إعادة التمعين في مصطلح التعددية والعلاقة مع الأحادية. ذلك أنه يمكن للثقافوية أن تستولي على هذا المصطلح وتستعمله عملةً تجديدية في تصريف أولوياتها الخاصة، كما لو كانت مقدمات ضرورية لإمكان سؤال الفلسفة السياسية الراهنيّ. فالتعددية تشرعن اختلافيات

الثقافويات كمجاميع بشروية راكدة وساكنة في خصوصياتها الأبدية. تغدو الخصوصية بذلك ليست تفريعاً على العام، ولا إبرازاً لبعض عوامل العام دون الأخرى، بل تُجَرُّ إلى موقع النقيض، بحيث يتم تضخيم الخاص عينه حتى يصير إلى كُلِّيّ ذاته وحدها. ولقد حَفَلَ تاريخُ القوميات الأوروبية بهذا التنويع (الإبداعي) للخصوصيات التراثية والثقافوية، بما صار يحقق انقلابها إلى مبدأ للكليات في عين ذاتها. فلا إثبات لهوية قومية إلا على أساس إلغاء القوميات الأخرى. وكانت حروب الذاتويات الغربوية فيما بينها من أشرس ما عرفه صراع الخاص والعام، مجسَّداً عبر أمم كاملة ومشاريع حضارية كبرى، وذلك قبل أن ينعكس هذا الصراع على مجمل التاريخ العالمي، ويصير إلى ما يشبه قانوناً سائداً على شبكيات العلاقات البَيْذاتية بين الوحدات الثقافوية للإنسانية جمعاء.

فالهوية الاختلافية إنما يتمّ تصحيحها بالهوية النقدية، تلك التي لا يمكنها أن تتقبّل بدهيات المنطق الصوري مُطبقةً آلياً على شبكية العلاقات ما بين الأمم. ويمكن القول إن الهوية النقدية لا تعني سوى التفكير النقدي في الهوي واللاهوي، الواحد والآخر، الذات والموضوع، النحن والهُمْ. ولذلك فإن إعادة التقاط الفلسفة للسؤال السياسي، إنما تعبر عن هذه النقلة نحو الانهمام بالذات والآخر معاً إنهماماً نقدياً. وأنه اهتمامٌ بعملياتِ تذويتٍ وتغايرٍ بدلاً عن الانحصار في التعامل مع الذات والآخر كأقانيم جاهزة ونهائية. فأفعالي لا تصنعها ذاتي بقدر ما تُكثْرِني ذاتوياً وغَيْرياً في وقت واحد. هذا الفهم للشخص الإنساني إنما ينسحب على سؤال السياسة اليوم، باعتبار أن السياسة لا تنظم علاقات بشرية لأقانيم جاهزة، ولكنها تدخل الأفراد والجماعة في حركية التكوين المتبادل، شرط ألا تُترك هذه الحركيةُ لتلقائيتها العفوية، بقدر ما تغدو موضوعَ رقابةٍ وتمعين ونقد وتقويم. والأساسي في مثل هذه النشاطية الواعية ليس الاحتكام إلى منظومات دلالية معلقة فوق أفعال الأفراد والهيئات، بقدر ما هو استشعار الانزياح المستجد بين تصور المعنى وتحقّقه الفعلي. ذلك أن طَمْسَ هذا الانزياح هو الذي يسمح برفع دلالات عارضة إلى مستوى قيم مطلقة، يُعْزَى إليها وحدها إنتاجُ الوقائع، وليس العكس. غير أن الدلالات المُصَنَّمَة قيماً، عاجزةٌ أصلاً عن إنتاج ما يعارضها ـ أي الوقائع ـ وبالتالي تسمي منظوماتِها الخاصة هذه وقائعَ، في حين لا علاقة لها بالواقع فعلاً أو حقاً.

إن معانيَ من مثل المساواة والحرية والاستقلالية تظل أبعد منالاً من مختلف المنظومات الدلالية التي حاولت استيعابها. غير أن تلك المنظومات لا يعني أنها لم تشكل نوعاً من تاريخانية فكروية، وتسجيلية حاولت التصاقاً بالمعاني، وصاغت لها هيئات أو كيانات تعبيرية، انعكست على تاريخ هائل من العقائد والمذاهب والإيديولوجيات. ولقد كانت هذه المنظومات تجتهد في عقلنة دلالاتها على أساس

من علاقتها بالماهية المتصورة للإنسان. فليس ثمة دين أو مذهب أو أيديولوجيا، إلا ويعتبر أن جهازه المفهومي إنما يعكس جوهراً أعلى. وقد كان بناء الهويات المجتمعية، ثم القومية، ثم الأيديولوجية عابرة القارات، إنما اعتمد على مُسَلَّمة مضمرة توحِّد بين الجهاز المفهومي المقترح والمثال العام. فالارتجاع إلى العام عادةً تفكيرية ملاصقة لتاريخ التأويلات الشمولية، كما للتصرفات الفردية ذات المنحى التعددي. ولم تفرض مشكلةُ العلاقة بين الهوية والماهية نفسها على الفكر الفلسفي مجدداً إلا بعد أن أمكن إزاحة سلطات المنظومات الدلالية، باعتبارها وسائط بين الوعي والمعنى، كما بين الذات والعالم. ورغم أن نزعات تصحيح الحداثة الفلسفية قد أسّست منطق إزاحة الوسائط الدخيلة، أو صنميات التعالي حسب التفكيك الفينومنولوجي، فإن إعادة التواصل البريئة بين الانهمام بالذات والمصير الكوني، لم تجد طريقها إلى الفكر السياسي إلا بعد انقضاء دورات كاملة من تَسَيُّدات الأنظمة الدلالية، وإنتاجاتُها العملية في واقع التاريخ الجماعي للإنسانيتين، المتحركة (الغربية إجمالاً)، والطرْفية شبه السكونية (بقية العالم).

ما هو واضح اليوم أن الكلي المجرد لم يثبت، خلال تجارب الحداثة وما بعدها، أنه قادر على تحويل نفسه إلى قوة تحريك محايثة للوقائع اليومية، إلا عبر نقائضه؛ وأهمها ولا شك المنظومات الدلالية، التي تصوغ تأويلات للعام بناء على استنباط خصوصيات معينة، تسعى إلى إخفائها عن طريق الإيغال في ترجمة الكلي إلى المجرد وحده. وتتم هذه الترجمة القسرية، الاغتصابية، بمحاولة تفريغ الكلي من بُعْد المعنى، وإعادة صياغته استدلالياً حسب منطق الماهية المجردة وحده.

وهكذا فإن تصنيف الإنسان كجنس، حدّدت ماهيته بخصائص ثلاث هي الحرية والأخوة والمساواة؛ لكنه تصنيف لم يستطع أن يحول دون إنتاج تاريخ القرنين الماضيين، بما يناقض تعريف الإنسان؛ حتى أصبحت هذه المناقضة مألوفةً مقبولة ما دامت قادرة على إصدار تأويلات، تدعي كلٌ منها كمالَ احتيازها (الخاص) عليه. بناء عليه صار مألوفاً بالنسبة للتفريعات التي تمزق كلية المعنى، أن تدعي، في نهاية صراع التاريخ الحداثوي العصروي، أنها ليست سوى تنويعات أو تعدديات على الواحد الأصلي. وتَسَمَّتْ هذه التعدديات بالثقافويات، التي أتاحت أن تعيد إلى واجهة العالم مجدداً صراع الهويات المغلقة، كمحرك رئيسي لسياسات الأمر الواقع.

إن انتهاض سؤال الفلسفة السياسية راهنياً إنما يقوم في مواجهة صريحة مع صيغة الهوية المنغلقة التي تُحايِثُ في الآن عينه صيغةَ فرْط العالمية إلى العولمة. والأصح أن تسمى الهوية المنغلقة المعاصرة بالماهية المُخَوْصَنة. ذلك أن المبدأ الهُوِيّ هنا إنما يغتصب الكليّ لحسابه. ولا يمكنه القيام بهذا التحريف إلا عندما يعزل الكليّ

عن بُعْد المعنى، ويختزله إلى هيكلية مجردة قابلة للامتلاء بأية ريح عابرة، أيْ بأية منظومة دلالية تُحشر داخلها، أو تُضَـــخُّ في فراغها.

يدّعي المشروع الثقافي الغربي، تسجيلياً، أنه هو الحامل الوحيد للمبدأ الإنسانوي، الذي أتاح له الانفراد بإعلان لحظته التاريخانية دون سواه من المشاريع الحضارية الأخرى المزامِنة له، وذلك اعتماداً على الاختراق، الامتيازي بدون تحفظ، الذي حقّقه بالانتقال من لاواقعية الأسطرة الفكروية، إلى صميم المحايثة الواقعية، بواسطة التقاط التِقانة، كمحصلة عليا لجهود المشاريع الحضارية السابقة، ومنها الشرقية واليونانية والعربية الإسلامية. فكان ذلك الاختراق هو الثمرة العليا لجهود الإنسانية، لكن الغرب يعتقد أنه وحده هو الذي أنضجها، وجعلها تسقط إلى حُجْره فقط.

لا بدّ من هذا التذكير بمعنى التفوق الغربي، في هذه الخطوة من مسيرة تفكيرنا، ولعل ما يهمنا من أهم خصائص أو علامات هذا التفوق، هو أن المشروع الثقافي الغربي، احتكر حقل التجارب الإنسانية الكبرى، مع ذاته، وفي شبكة تآخذه الدائم مع العالم، كمركز له، أو كسائد وحيد عليه، أو كقائد إنسانوي لثقافته الكونية ـ وهي التأويلية الأخيرة التي تختارها له نخبتُه الفكرية الأكثر معاصرة، واتحاداً بأخطر تحولات مستقبل الكرة الأرضية الآن، وليس غداً فحسب. إن هذا التذكير هنا يفيد في لفت انتباه القارىء العربي إلى أنه لا يمكن التعامل مع هذه التحولات بمنأى عن تجربة القيادة الفكرية والعملية لمركزية المشروع الثقافي الغربي، التي هي توصيف لواقع الحال وليس مجرد أَسْطرة له. ذلك الاعتراف بالاختراق الغربي قد يعطيه مبرراً موضوعياً لتمايزه، وليس لتميزه. قد يمنحه صفة المُحَصِّلة التركيبية لحركية الثقافة التي أوصلته إلى مشارف المدنية، وحده من دون بقية القبائل. في حين انقلبت تجارب الأمم الأخرى إلى شرانق ثقافوية؛ ولا تجد دعماً أيديولوجياً لها إلا في مزيد من قهر الذات وغَلْقها، وذلك اعتباراً من الوحدات الأكبر إلى الأصغر فالأصغر. فالانغلاق الهُووي ليس له من مستقبل إلا في تفريع الهويات الأضعف، وليس في تعددية الإغناء وتنويعه، التي تتطلب الاعتراف باختلاف الآخر كسبيل وحيد للاعتراف بالذات واختلافها؛ غير أن المشكلة ليست إرادوية. ذلك أن انغلاق الهُويّ يعني جفاف الذات من النسْغ الحيوي الذي يساعدها على حماية شخصيتها المفهومية بذات الوسائل التي تستخدمها الحضارات المعاصرة والمنافسة لها. إن جفاف النسغ الحيوي من الذات المتخشبة يرشّحها لعملية الانفراط الكينوني، والانحدار إلى مستوى التقوقعات الأولية كالقبليات والطائفيات والفئويات، وصولاً إلى البربرية، حسب المصطلح الإغريقي، وهو الرطانة اللغوية (بَرْبَرَ، ثرثر، أي تكلم كلاماً لا معنى له، كما في العربية واليونانية) والقصد هو قصور العقل وعجز

النطق، بما يؤدي إلى ضياع التواصل المشترك بين الشعوب (البربرية) والأخرى الحضرية.

حول هذه النقطة تقدم لنا مشهديةُ الراهنيةِ العالمية عروضاً تناقضية حدية لا سابق لها في التاريخ البشري. فإنه في اللحظة التي توفر التِّقانة أرقَى الجاهزيات الإلكترونية لتعميم المعلومات، وتسهيل وسائط للتحاور بين شعوب الأرض كافة، مما يفترض قيام أسس موضوعية لحالة تواصل كونية فريدة في نوعها وشموليتها، في هذه اللحظة التاريخانية حقاً، بقع أشد انفصام بين **المَدَنية** ودائرة **الثقافويات الشعبوية**. وهو انفصام يكاد يَقطع الأمل بإعادة التجسير فوق هُوَّته السحيقة التي يُراد لها أن تكون نهائية. فالتشابكية المعلوماتية إذاً، لا تترجم تحقّق تواصليةٍ بين المجاميع الحضارية عَبْرَ هوية كونية؛ وقد تخلّصت من التجريد الكلياني، وراحت تنتظم مجتمعاً عالمياً يفيض تنويعاتِ هُوَوية خاصويّة، ذاتَ اتساقات تلقائية فيما بينها، كما هي بساتين الربيع وغاباته بأزهاره وأشجاره وكائناته الطبيعانية المتغايرة والمتكاملة في آن، ذلك الحلم الإنسانوي المغدور. بل إن الوضع هو النقيض تماماً: ذلك أنه في الوقت الذي تمسي فيه التواصلية الكونية راهنية التحقق العقلاني الواقعي معاً على طريقة **هيغل**، فإن نوعاً من التحالف الموضوعي بين الأُمَمية الرأسمالية وعالمية التقانة، يحجزان عملياً هذه التواصلية الكونية عن إنتاج التعارف الهوّي بين الكيانات الثقافية؛ ويحلاّن مكانَه فرطاً متنامياً لوحدات هذه الكيانات، واختزالاً لها إلى أدنى مستوى للتعضّيات البدائية؛ مما يجعل البربرية تختتم معظم نهايات التطور لغالبية المتحدات الكوكبية. فالتقدم الارتدادي إلى البربرية يغلق خط الارتكاس الأخير الذي تمثّله الثقافوية بعد أن تَعْجَز، أو يتمّ تعجيزُها، عن اختراق حال التقوقع الهُويّ.

إن الأممية الرأسمالية ـ وهي المصطلح العالمي الأدق للفظة العولمة الإعلامية ـ تلعب على تنمية انفصام عضوي بين الثقافوية والمَدَنية. وهي في ادعائها التعبيرَ الأخير عن المدنية، إنما تحقق أقصى درجات خَوْصَنَة الكليّ، في استيلائها على المَدَنية، حين تجعل **المال** وحده مالكاً لأعلى ثمرات التقدّم الإنساني، وموظِفاً لها في تنمية فرديات مضخمة، ومانعاً إياها عن تحقيق الانفتاح الشامل على المعنى، حيثما يمكن لأي متحد إنساني أن يشارك في استشعاره، وفي التواصل معه، والمساهمة في تنمية الهوية الديمقراطية ما بين بقية المتحدات، وليس ما بين الأفراد، والنخب الفردية أو الذرية فحسب.

بعد حرب الكليات: الفلسفي السياسي

لا يمكن تمعين عودة الفلسفة السياسية في هذه اللحظة من اكتمال التعارض بين

الثقافوية والمدنية إلا انطلاقاً من الاعتراف مبدئياً باستنفاذ جاهزيات المنظومات الدلالية، وما اخْتَلَقَتْه من صراع المقارنات ما بين منطوقاتها وتأويلاتها المتنافسة على ادعاءات كل منها لوحدها، ودون سواها، التملّكَ من المعنى، أو من معنى المعاني جميعاً. ولا شك فقد كان بالمستطاع أن تستمر حروب الكليانيات إلى ما لانهاية داخلَ حقلٍ، لا تشغله إلا الهويات المغلقة، وثقافَوِياتُها الاستبدادية؛ لولا أن مُتَّحَداً ثقافوياً واحداً، ويشكله المشروع الغربي، استطاع أن يخترق حدود هذا الحقل، ويتحرّر قليلاً أو كثيراً من إكراهاته، ملامِساً بذلك تباشير المدنية؛ أو متطلعاً إلى هذا الأفق الجديد كلياً؛ فقد كان محمولاً على الطوبائيات التجريدية، حتى عصر الحداثة وما بعدها، لكن دون قدرة حقيقية على التقاطه وتجسيده في المحايثة المجتمعية والسياسية. بل كانت جاهزيات المنظومات الدلالية أسرع دائماً إلى تَصَيُّدِه، واحتباسه ضمن المذهبيات الكبرى التي تقاسمت فضاء القرن العشرين المنقضي.

بقدر ما يكون استشعار المدنية، بما هي حالُ مُحَايَثَةٍ وتَبْيِئَةٍ للمعنى وتَبْيِئَةٍ فكرية راهنيةٍ له، فإنه يمكن للفلسفة السياسية أن تستردّ المبادرة، وأن تشرع في إعادة تشكيل أسئلتها على ضوء الذُخْر العظيم وراءها، لكلٍ من معاناة الفكر الفلسفي والإنساني عامة، وتجارب التاريخ بمحايثاته الكبرى ومنظوماتها الدلالية التراجيدية. ولها منذ البدء أن تفكّر حمايتها، بالتضامن مع ذلك الذخر التراثي الهائل، وباستقلال عنه في وقت واحد. إذ أن استشعار لحظة المدنية، مع انغلاق الألفيتين، يتعرّض، وهو على العتبة من كل قصور المستقبل، لأخطر عملية خَوْصَنة كليانية، أحادية الاستهداف: **إنها خَوْصَنة الاستيلاء على/والانفراد بصناعة مستقبل الإنسانية مجدداً، ولكن هذه المرة، باستبعاد غالبية الإنسانية، بقية العالم، من أي دور فاعل، وحصرها وانحصارها في دائرة المنفعِل والمتقبّل المقصّي، والمحروم من أية صيغةِ اعتراف.**

إن عودة الفلسفة السياسية، المرتهنة على صعيد المحايثة براهنية المدنية من جهة، وعلى صعيد الفكر باستهلاك المنظومات الدلالية، تظل ـ هذه العودة ـ متعلقةً إلى حد بعيد بالناحية الإجرائية، أي باستراتيجية التعامل معها وتحيين إنتاجاتها أكثر فأكثر. فهذه العودة أولاً ليست مقصورة على (ضمنية) المشروع الثقافي الغربي، بجناحيه: الغربنة (الأوروبية) والأمركة. ورغم أنه ينبغي الإقرار أن تربة هذه العودة، ومنبتها السلالي، إنما هي وهو من (أَرْضَنة) المشروع الثقافي الغربي نفسه، لكنَّ تحليقَها هو إنسانيٌّ جوانيٌّ، وإعادةَ أرضنتها أو توطينها هو عالميّ مستقبليّ[12]. فالغربنة الأوروبية تحس أنها فكرياً أقرب إلى ملامسة تباشير المدنية، بقدر ما تتأسس لديها جاهزية المعنى بما هي استشعارٌ لما يتجاوز الحد. أي بما يذكّر المتناهي بحدّه الآخر المنفتح على اللامتناهي، أي بما هو مساحة مطلقة لمتناهيات لا تحد.

فالغربنة لا تزال مُنْهَمَّةً بتصفية حسابها مع ثقافويتها، المستحكمة ببنيتها الفكرية قبل السياسية. وقد توصلت إلى تبيان أقنوم جديد تحت مصطلح **الهوية النقدية**، باعتبارها تحريراً من سلطة الهوية **بالتعريف** (المنطقي)، وانتقالاً منها إلى الهوية **بالاعتراف**. **فالتعريف** هو قيام الموضوع بما (يتضمنه) من خصائصه الأساسية. إنه مستقل وقائم ومكتف بذاته. أما **الاعتراف** فلا يتأتى إلا من مضاهاة الذات بالآخر، بحيث لا يقوم تجوهر لذات إلا بالإقرار بإمكان قيام ذوات أخرى وتجوهرها اختلافياً. فالآخر ليس شيئاً ولكنه ذاتٌ/ذواتٌ أخرى، وغير تأحيدية.

إن الهوية النقدية هي الهوية الديمقراطية ما دامت لا تكف عن المقارنة بين المنظومات الدلالية الجاهزة، ومسافة المعنى. بين ما يَجْهز من تحققات الحرية والمساواة والعدالة أو انحرافاتها، وبين ما لم يجهز من (معانيها) بعد، على الأرض المجتمعية بين فئات المجتمع الواحد، وعلى مدى الوطن الكوكبي في وقت واحد، ما بين الأمم وثقافاتها المتنوعة. غير أن الغربنة استطاعت أن تميز قصة علاقاتها التعارضية ما بين جاهزيات المنظومات الدلالية والمعنى، وتصوغها ضمن مسيرة عقلانية، متتابعة عبر حقب بنيوية، سمحت لها أن تنفرد بتاريخانية تحقيبية، ويخصها وحدها، متمايزة المراحل ومتآخذة التصادي والتكامل؛ وصاحَبَها دائماً وعيٌ نقدي ساعدها على عدم التجمد في بنية متوقفة، أو عند تأويلية مغلقة. فإن استشعار المعنى كان يضيف إلى كل ما هو محدودٌ الجهةَ الأخرى من الحد، أي ذلك اللامتناهي الذي لا بد من السعي وراء مفاجآته كلما أوشك المنْتَج ـ بفتح التاء ـ أن يُطْبِقَ على المنتِج ـ بكسر التاء ، ويكبت حرية تدفّقه، أو يحتكرها لحسابه فقط.

وفي الوقت الذي يتمتع به المشروع الثقافي الغربي بإنجاز تحقيبه العقلاني الذي أوصله إلى الاحتياز على تراكمية ثماره المرحلية، وذلك بعد دفع أكلافها الباهظة، حتى وضعه على مشارف المنافذ نحو المدنية، فإنه لا يزال يتشبث بثقافوية جديدة تسمح له بتجديد العلاقة التعارضية مع الآخر، بقية العالم. تلك العلاقة التي تؤكد خاصية الهوية الغَرْبَنية الباحثة دائماً عن الفضاء الخارجي الذي يؤكد جوانيتها، ويتيح لها تفجير إمكانياتها كقوى دفاعية، لكنها هجومية على مكتسبات الغرباء، ومتعدِّيةٌ على تراثات الآخرين وثرواتهم، لاستخدامها في تغذية تحقيبها التاريخاني الذاتي. تلك كانت علامات الثقافوية التقليدية التي عُرف بها الغرب مكتشف أقاصي العالم، والغازي والاستعماري لثلثيْ شعوب الكرة الأرضية. كان بذلك يحقّق هويته القائمة على إلغاء ثقافات الآخرين، أو قمعها، من أجل استتباعها. لكنه في الآن عينه أيقظ لديها نزعات الهويّ المضطهد، ودفعها دفعاً إلى تنمية الثقافة التراثية كخط دفاعٍ أخير عن مجرد الوجود المادي، أو الطبيعي لمجموعها البشري.

فما اعْتُبر بمثابة بعث للقوميات في العالم الثالث منذ أواسط القرن العشرين، مهّد

لإنشاء مدرسة العلوم الإنسانية التي راحت تردّ الاعتبار لتعددية الثقافات الشعبوية لدى تلك الأمم. وقد جرى تصنيفها في خانة الهُوِيّ الثقافوي الممتنع في ماهيته المتخلفة جذرياً، عن بلوغ مَدَنية الغرب. فإن تنمية التعددية عبر العلوم الإنسانية، قد صَبَّتْ في هذا الاتجاه المزدوج: فمن جهة يجري الاعترافُ بالهوي الثقافوي للشعب المقصيّ أنطولوجياً (من حيث محدودية الماهية المفترضة)، وإجرائياً (من حيث احتباس الشعب المقهور في حلقة مفرغة من **تنمية التخلف**)، بحجة تفعيل الهويّ بانبعاث التراث تحت شكل القومية الشعبوية. ذلك كان مآل عصر كامل من استعارات آلية لبعض إجراءات الحداثة الغربية، وإنتاجاتها المظهرية والاستهلاكية؛ وقد غطّت ديمومتُها الزمانية أربعةَ عقود من النصف الثاني من القرن العشرين طيلةَ الحرب الباردة، وانتهت معها. فتساقطت أقنعة الحداثة المستعارة كقشرة سطحية بالية، وبرز الهُوِيّ التراثي كمنظومات دلالية جاهزة لملء المسرح الخاوي. وبذلك ضاع رهان دودة الحرير في شرنقتها، على التحوّل إلى فراشة قادرة على اختراق سجنها الحريري، والانطلاق منه إلى كشف واكتشاف فضائها الأرحب. فالهوي بدون الجَسْر على فضائه المختلف، يتقلّص إلى مجرد قشرة لفراغه الخاص.

بالمقابل، فقد أحيت العلوم الإنسانية ولا شك منهجيات بحثية واكتشافية للشعوب والأمم الواقعة خارج المجال الغربني، اعترفت بتعددية الشخصيات المجتمعية لتلك الشعوب وأنظمتها المعرفية، لكنها ألقت على كل منها دائرة حصار من هويتها الخاصة. فالهُويّ هنا يتراجع إلى الماهويّ الذي يغدو نظاماً معرفياً مغلقاً على اعتبارات شكلية، تنهض إلى مستوى المجردات المطلقة، والاعتراف بالتعددية لم يؤدِّ إلى تحسين العلاقة بالآخر على أساس أنه موضوع حق يناظر كل آخر من خلاله، بقدر ما أعاد تثبيت الفوارق النوعية بين الحضارات، بما يبرر نَسْفَ التعادلية في المشروعية الإنسانية، وتقديمَ اللاتعادلية هنا كنتاج حتمي لانغلاق كل هُويٍّ شعبوي أو قَبَليّ على ماهيته الأصلية؛ وقد أصبحت بمثابة سجن أنطولوجي لصاحبها، لا فكاكَ له منها، ولا قدرة له على تغييرها.. لقد أصبحت ثقافة الشعب، بنظر المنهجيات الإنسانوية، نظاماً دلالياً، يثبّت ما يشبه شخصية مفهومية، قادرة على تبادل التأويل مع مختلف ظواهرها المجتمعية. وبذلك تنحدر الثقافة، في هذا السياق، إلى نوع من النمذجة الإناسية (الأنتربولوجية) التي تلعب دور ماهية ثابتة، تعلّل كلَّ فعاليات الشعب كأعراض ضرورية صادرة عنها. وهكذا يُختزل مصطلحُ الثقافة إلى **الثقافوية**، أي إلى مجموعة السلوكيات المجتمعية المقوننة حسب الموروثات، تحت طائلة منظومات دلالية تبرّر متحداً ماهوياً مفترضاً، لا يلبث أن يغدو مرجعَ المرجعيات كلها. وينتهي الأمر بالثقافويات إلى جعل الاعتراف بتعددية الهويات المجتمعية على النطاق الإنساني سبيلاً إلى تجميد كل مُتَّحَد وتكريسه داخل

موروثه الهووي. وبالتالي فإن خارطة التصنيف الإناسوي الجديد يمكنها أن تسجل متحدات البشرية جمعاء كقبائل مغلقة على ذاتها، ومستغلَقة على غيرها، وكل قبيلٍ يعيد إنتاج موروثه بطريقة حَلَفِيّة غير تاريخانية، ولا زمنية.

لقد سيطرت أقانيم العلوم الإنسانية على المشهدية الفكرية خلال الربع الثالث من القرن العشرين من معاصرة الغربنة الأوروبية. ورغم أن هذه السيطرة أنتجت غزارة خصبة في المعلومات التفصيلية عن الشعوب (الابتدائية) إلا أنها نجحت في حسم الفارق الأكبر معرفياً بين النمذجات النوعية لتلك الشعوب وبين (جنس) الغربنة كتصنيفٍ وحيدِ ذاته. وبذلك قدمت إناسيات نهاية الألفية الثانية للاستثناء الغربني طُمأنينةً جديدة على نهائية اختلافه، ليس بفعل (أصالته الماهوية) وحدها، ولكن بسببٍ من محدودية الشعوب الأخرى، واحتباسها لذاتها ضمن ثقافوياتها الموروثة، فالشعوب الأخرى هي أنواع نباتية عضوية تملأ حديقة الأرض؛ وكل نوع مغلق على برنامجه الخُلَوِيّ. وهو ما كانت تعبر عنه البنيوية الإثنية التي دشنها **ليڤي ستروس**. وصارت نواة لأيديولوجيا شمولية، تعترف بالآخر واختلافه، شرط ابتعاده وإقصائه عن الواحد الأحد الذي يحتل مركز الدائرة؛ والمركز لا يتّسع إلا للواحد.

هكذا بعد أن كانت غَرْبَنة الأنظمة الفكروية المطلقة التي اشتهرت عن المركزية الأوروبية، قد أرست أُسس المفهمة المنادية بالانتشارية، والبحث عن الفضاء الخالي خارج الذات، أو إخلائه من كل من يعترض سبيلها، **أي أنه بعد أن كان عدم الاعتراف بالآخر سبباً لإزالته تاريخانياً، أصبح هناك اعتراف بالآخر وتعدديته ولكن كهويات مغلقة على ذاتها**، وبالتالي تفرض هذه الهويات نفسها على ثقافاتها، الوقوفَ خارج التاريخ. فهي غير مؤهلة للتعاطي مع الكلي أو الكوني إلا من خلال نظام أنظمتها المعرفية الذي قد يسمح أحياناً بتغيير صيغ المفاهيم، لكن دون أن يدع التغيير ينال شيئاً من تركيب الجهاز المعرفي المنتج لهذه المفاهيم، وبنيته المحجوبة ببدائل من منظومات فكروية، ذات نشأة تفريعية عن الهُوي الأصلي، وقد غدا ماهية مطلقة لخصوصية أُحادية. من هنا إعادة تقدير الدور التحولي الذي انطلقت في تأديته فلسفةُ الاختلاف باعتبارها شكلت اعتراضاً منهجياً جذرياً على أجهزة المفهمة البنيوية؛ والتي حاولت أن تلقي الملامة على الهوية المغلقة للآخر بما هي صياغة إناسية ـ أنتربولوجية محتومة ـ لماهيته الأنطولوجية المفترضة قبلياً.

فلقد تصدّى **فوكو** لأهم معاقل الهوية الغربنية، وهو مفهوم الإنسان والإنسانية، فأنزله عن مصاف الماهية المطلقة إلى مجرد استراتيجية إجرائية. وبالتالي فليس ثمة مشروع ثقافي قادر على احتكار العلاقة مع هذه الماهية، وادعاء تمثيلها أحادياً، وتعجيز الآخر عن المشاركة في التصادي معها. وكل علاقة معها ليست استثناء تفضيلياً، بل هي طريقةٌ ما تخصّ صاحبها وحده، وقد تَرْقَى إلى مستوى استراتيجية

معينة، تتراوح بين الثقافة والثقافوية، بين الحضارة والمدنية. فما يقف بين المجتمع والعالم هي ثقافته. والثقافة تنحل إلى مجموعة أنظمة دلالية تغدو في حد ذاتها بمثابة واسطة لرؤية الواقع، ومرجعية معيارية لتقييم معطياته. أما السؤال السياسي فهو الذي يريد أن يعي هذه العلاقة الالتباسية التي تخلط دائماً بين الواقعي، وطريقة رؤيته، أو بين المتداوَل الثقافوي، وحامله الموضوعي. ذلك أن عودة الفلسفة السياسية ما كانت ممكنة لو لم يَقُم الوعيُ الحداثوي بأكبر عملية مراجعةٍ جذرية شاملة للجاهزيات المفهومية المتراكمة بين الذات والآخر، على أن يُفهم الآخر هنا باعتباره كل ما يتعدى حد الذات. إنه **فكر الخارج**، أو البرانية التي تطلق مساحة المعنى، أو ساحة النطق تلقاء صمت الجسد، وطنِ الذات العضوي الأول.

بينما، إن عيش الأنا بين الأنوات الأخرى، يفترض ترجمةَ صَمْتِ الجسد ما بين أجساد الآخرين؛ فلا يزال التعريف الأرسطي للسياسة على أنها فن العيش بين الآخرين، مَعيناً أول للتمعين. فالأساس هو الجَسْر على الهوة بين الجسدين الصامتين: الذات والعالم، باللغة والفعل. وهما حقيقة الوساطة. والوساطة تلك مركز التمعين والتأويل. وما يُسمى انتظام العلاقات الأفقية بين الأفراد والجماعات كان مرتبطاً دائماً بانتظام علاقات الكل بالبعد الرَأسي، أو التدرج الهرمي المتمثل بالخارطة السلطوية.

الجمهورية: نظام المواطنة العالمية

المواطن الحداثوي باحث عن المعنى، أي عما يؤسس له مواطنيته ويسمح باستحقاقها. فالسياسة هي محل جدارة المجتمع كموطن معنوي لكل أحد. وعندما تنهار هذه الجدارة في نظر الأكثرية، تمتنع ترجمة صمت الجسد إلى أية لغة مشتركة. ومتى أمكن القول إن هذا المجتمع جدير أن يعيش الفرد في كَنَفِهِ، فهذا القول هو أساس الدعوة الجمهورية. ذلك أن **الجمهورية** تتخطى أقنوم المجتمع، وأقنوم الدولة معاً. فهي تؤسس للوطنِ الآخر، وطن المعنى. إنها تعيد طرح كل نظام وكل قانون، وكل سلطة، على محك المعنى الذي يمكنه أن يرى الفرد نفسه من خلاله، أي بما يعنيه فردُه كإنسان. ولا تولد الجمهورية إلا عندما تُكسر دوائرُ الانغلاق الثقافوي، ويتاح للذات أن تباشر صلتها الطبيعية بالعالم بتوسط الحرية وحدها. وهنا ليست الحرية سوى الإتيان بشيء من مساحة المعنى خارج السلطوي.

ليست فكرةُ أن الجمهورية هي المدينة التي يحكم فيها الرجالُ الأحرارُ الرجالَ الأحرار، طوبائيةً أفلاطونيةً، أو ديمقراطية مؤجلة دائماً. بل هي ديمقراطية ماثلة خارج المنظومات القائمة من فكرويات ومؤسسات دولتية، مهما ادّعت هذه أنها

تجسيدٌ لها. إن الديمقراطية تعبير غيرُ تنظيمي عن هوامش المعنى المتروكة خارج كل تنظيم مؤسسي. **فهي تبني مجتمع الحريات مقابل مجتمع المصالح**. وإذا كان الثاني قد أثبت غَلَبَتَهُ في مختلف أحقاب التطور الحضاري تحت وطأة التوازنات التي تفرضها صراعات المصالح، فليس ذلك إلا لأن صراع المصالح يفترض كذلك حرية بلا حدود ولا ضوابط. هكذا فُهمت الليبراليةُ في الغرب الأوروبي. وقد صاحبها تقييم سلبي، في حين أن الليبرالية في أمريكا عَنَتْ الخروجَ عن المحافظة، وشارفت بعض مفاهيم اليسار الأوروبي. على كل حال فإن ثمة هوة بين الحرية كمعنى وبين توظيفها التسييسي والقانوني. فإن فيلسوف العدالة الحداثية في أمريكا **راولز** حاول أن يستخلص للعدالة ما يشبه المبادىء الثابتة، لكن دون أن يمنع ذلك من تعددية المفاهيم حول الخير أو الصالح العام حسب التعبير الإجرائي[13].

لقد كان مفهوم التعددية في ظل الليبرالية ـ منذ **جون لوك** ـ يُقصد منه الأفراد وليس تنوّع الجماعات أو المتحدات العرقية (الإثنية) أو الدينية والمذهبية والأيديولوجية. فالفردانية نُظِر إليها ليبرالياً كحارسة حقيقية للحرية، وبالتالي لكل المبادىء الأخرى المبنية عليها. حتى المساواة، فقد ابتكرت التأويلاتُ الفلسفية والأيديولوجية منها بخاصة، نوعياتٍ من المعايير تحرّك مفهومها نحو مسافات متفاوتة نائية عن سكونية التعريف بالماهية، أي على أساس تساوي الأفراد جميعاً في حق الانتماء إلى الإنسانية. وهذه التأويلات أدخلت على ماهية المساواة ضرورة القبول بمبادىء كثيرة للفوارق الاعتبارية. فالتساوي في الانتماء لا يمنع التفارق بالإمكانيات، وبالتالي بالأفضليات. وهكذا فالأفراد متشابهون كبشر، لكنهم متمايزون كذوات. ولا يمكن اعتبار كل تمايز بمثابة تنوع لحني ضمن سياق السمفونية الواحدة. إذ أن التنوع يفترض ما هو أكثر من مجرد الانتظام التلقائي. وهنا ينتقل الصراع من مستوى الشبكيات البَيْفَرْدية إلى المواجهات بين المجاميع الكتلوية، بدءاً من التكوينات العضوية، أو شبه العضوية إلى المتحدات المصلحية داخل المجتمع أو الكيان السياسي الواحد.

واليوم راحت الليبرالية الأنغلوسكسونية، والأمريكية الراهنة، تطوّر الفردانية إلى المتحدية Communitarisme، بحيث تغدو المجموعة العرقية أو الدينية والطائفية بمثابة وحدة الأساس المجتمعي بدلاً من الفرد، المنطلق خارج أية أُطُريَّةٍ تكثُرُهُ كأشباهٍ وتحرمه من امتيازِ وحدانيةٍ تخصّه وتعادل صمت جسده. فالغربنة الأوروبية انقادت ذاتياً، بفعل تحقيبها الثقافي عينه، إلى إقرار التعددية بالنسبة للذات الإنسانية المتكثرة إلى أمم وحضارات متغايرة. وتمسكت بصيغة الوحدة القومية للأمة، بمعناها التقليدي، تحت ظل الجمهورية؛ لكن الجمهوري لم يلبث أن انفكّ عن تحالفه الموضوعي مع القومي، وراح يتقدّم على التأويلات التراثية أو الطوبائية،

والأيديولوجية لمعنى المشروع القومي، ويفارق الحقبة الثقافوية، فاتحاً أمامه مسافة المعنى الحداثوي، المصحّح لبدايته شبه الإثنية؛ وذلك على أساس أن الجمهوري ليس صياغة دستورية لهرمية الحكم، بقدر ما هو تجاوز لليبرالية الفردانية التجريدية، وللمتحديات التفرعية والشعبوية في آن معاً. والجمهوري لا يجدد المزاوجة التقليدية لليبرالية بين المنفعي والعادل، أو بين الحق (القانوني) وما هو أخلاقي، وصولاً إلى تقرير سعادة الفرد، كمعيار (شمولي؟) لمشروعية قيام أيةِ متحداتٍ ضامّةٍ أو مُنضمّة. فالجمهوري يهدف إلى إعادة طرح البعد البراني كأهَمّ بُعْد جوانيّ مكوّن للمتحدات التعددية.

إن أرض الجمهورية هي الوطن، وأن أفرادها هم المواطنون. وأن المواطنة هي بديل كل متحد. وهي تفرض لحظتها الفكرية بعد أزمنة المنظومات الدلالية المنهارة، وفيضان المتحدات التفريعية، وفوضاها المفهومية والإجرائية. والمواطنة تدعو الفلسفة السياسية إلى عودة أسئلتها، لأنها توفر لها موضوعها المفقود، طيلة أعصر من استبدادية المنظومات الدلالية في التأويل والتعليل. ذلك أن المواطنة هي استحقاق يسبق كل اكتساب ويبقى بعده. **إنها ثورة المعنى** خارج النص. إذ أنها أقربُ لَغْوَنَةٍ تَلمُسية إلى صمت الجسد؛ مثلما يسبق الجسدُ أحوالَه، ويبقى متميزاً عن الملابس التي تُلقى عليه، فإن مفهوم المواطن يظل تعريفاً بدئياً لا يختزله أي تعيين دلالي يلصق به. إنه الجسد الآخر المعنوي المناظر للجسد العضوي. وهو نُطْقُه المباشر الذي يتواصل به مع المواطنين الآخرين. فالمواطَنَةُ هويةُ البراءة البدئية؛ ما أن تقوم حتى تتهاوى الانتماءات الأخرى، وتبدو كملاحق من منظومات فكروية فاقدة لمرجعياتها في ذاتها، ومضطرة إلى تقبل إعادة مفهمتها وتقييمها على أساس ما تضيفه إلى المواطنة أو تمنعه عنها.

إذا كانت الفلسفة السياسية تطرح مجدداً سؤالها حول أفضل نظام للمواطنة، لمجتمع من **الناس الأحرارِ الذين يحكمون الناسَ الأحرار**، فلن تلقى سبيلاً إلى ذلك إلا تأهيلاً حداثوياً للجمهورية[14]. وذلك بإعادة مَشْكَلة ما تعنيه الجمهورية كنظام إجرائي؛ لكنه هو أقرب الأنظمة السياسية المراهِنة على إمكان استشعار المعنى بما يتخطى دائماً/ ويضاهي ما بين المنظومات الفكرية المتداوَلة والمتمثلة عبر المؤسسات الدستورية والمجتمعية القائمة. ذلك أن تطلعات الجماعة الحداثوية لا تتوقف عند صيانة الحريات الأولية للإنسان باعتبارها حقوقاً تؤلف أساس المشروعية الدولتية لدى المواطنين، فحسب، بل تطالب هذه الجماعةُ نظامَها السياسي بما يؤسس حماية حركية لتلك الحقوق المبدئية ـ الفطرية؛ وذلك بإبداع جيل جديد من الحقوق المكتسبة التي توفر للمساواة الطبيعية عدالةً في توزيع فرص الحياة والتقدم أمام مختلف الأفراد والمتحدات الجماعية. إنها **عدالة الاستحقاق** التي بدونها تفقد

المساواة قدرتها على حماية تلك الحقوق الأولية التي تؤلف المضمون التاريخي للكيان الجمهوري.

إن الجمهورية التقليدية، منذ أفكار **روسو** وتجارب الجمهورية مابعد الثورة الفرنسية، كانت مشغولة بالتفكر حول ما يقيم مشروعية الحكم. غير أنه مع تنامي الثورة الصناعية، وظهور الصراعات الطبقية منذ أواسط القرن التاسع عشر، أصبح الشغل الشاغل للفلسفة السياسية هو التفكر في إقامة الأسس المجتمعية الكفيلة بتنظيم مشروعية المحكومين (الديمقراطية السياسية)، وما أصبح يُعبر عنه بالعدالة التوزيعية (الديمقراطية الاجتماعية). غير أنه في حين غدا الهم السياسي مركزياً في تاريخ الحداثة كتحولات مجتمعية وتاريخية كبرى، وعبر فيض هائل من انعكاساتها الثقافية عامة، والفلسفية بخاصة، إلا أن تفكّر **السياسيّ** في حد ذاته راح يغيب وراء المنظومات المذهبية والأيديولوجية التي اكتسحت تاريخ الأفكار وتاريخ المحايثة الواقعية معاً، خاصة طيلة القرن العشرين.

سؤال الحرية والعدالة والمساواة لم يعد يمكن طرحه إلا وتتراكم بينه وهذه المعاني جاهزيات من أشباه الأفاهيم المؤسسية؛ إذ تتخذ لذاتها صيغة الدال الحاسم. وبذلك لم يعد: ما هو السياسيُّ؟ هو سؤال ذاته بقدر ما هو سؤال كل ما يدعيه، أو يدعي مفهمته في غير أمكنته الأصلية. وكما قال **ماكس ڤيبر** في حقبة الحروب الدينية الأوروبية التي دامت قرناً، أن السجال الفكري بين المتصارعين انصبَّ على أفضلية عقيدة أو دين آخر بالنسبة لسواه، ولم يلتفت أحد إلى ما يعنيه العيش الصالح في حد ذاته.

واللحظة الراهنة تؤذن بانحسار سلطة المنظومات الفكروية مع تجاربها الكليانية المرة، وكأنما كان تاريخُ هذه المنظومات حقلَ تجارب رهيبة انخرطت فيه السياسة العملية كإجراءات تصير هدفاً في ذاتها، وقادرة على اختلاق علاقات وسياقات تبريرية مع ما تحجبه من علامات الجمهورية، كما هي في منظور الفلسفة السياسية. ذلك أن انقضاء المنظومات الفكروية المرتبطة بما كان يسمى سياسات الأمر الواقع المعبرة عن أيديولوجيات الدول القائمة الضمنية أو العلنية، أفسح المجال لتجديد المفهوم الجمهوري؛ فإذا كانت الليبرالية الكلاسيكية قد أنتجت الجهاز المفهومي المؤسس للحريات كحقوق مكتسبة أو طبيعية، لكنها مؤصلة ومقوننة في ظل الديمقراطيات الحديثة، فإن الفكر الجمهوري يعتبر أن الدولة في حد ذاتها ليست هي المقررة لمبدئية هذه الحريات، وإن كانت تكافح للظهور بمظهر الراعي لها والحامي لاستقلالية الفرد. إن الفكر الجمهوري يعيد إلى الفرد الحداثوي الحق البدئي لأمر تحديده لحرياته، ومشاركته لأنداده من الأفراد الأحرار في إنشاء المجتمع المدني، وحماية استقلاليته في وقت واحد، من فرط الليبرالية، ومن إفراط الكليانية. وهكذا فالفلسفة السياسية لا تحدّد الجمهورية ضمن نظام الحكم فحسب، بل ترى فيه نظاماً للعيش المشترك للأفراد والجماعات. إنه النظام الذي يرشح نفسه

ليكون الإطار الموضوعي لقيام المدنية، حيثما تسود الحاجة إلى زوال أجهزة السلطة المحددة، عن طريق السماح أو المنع؛ وهي الدولة بصيغتيْها، التقليدية المتسلطة، أو المحدثة كسلطة حماية أمنية، ورعاية اجتماعية. ههنا تغدو الجمهورية ذلك النظامَ الذي ينشد المساواة البدئية حيثما تتطور مؤسسات المنع إلى فعالية لمنع المنع، كتعبير عن شبكية العلاقات الموضوعية بين الأفراد الأحرار، ومتحداتهم التلقائية ومؤسساتهم المجتمعية. أي أن الجمهورية هي سياسة المدنية، حيثما لا سلطة لأية سلطة إلا بقدر ما تُهيء الظروف الملائمة لاستشعار المعاني عبر المنظومات الفكروية القائمة والمتداولَة، وبدونها، وخارجاً عنها في وقت واحد.

تريد الفلسفة السياسية أن تغدو ذاكرة للمعاني، لا تحفظها فحسب، بل تنشط في التذكير بها؛ وخاصة عندما تكون الغَلَبَة في حَلَبَةِ الأفعال الجماعية للدلالات الجاهزة ومنظومتها الفكروية المتعالية. فلا تزدهر الفلسفة السياسية إلا في ظل الأنظمة الجمهورية، حيثما الأفراد هم مواطنون، ليسوا مستقلين فحسب عن بعضهم، أي لا يتمتعون بالحرية السلبية وحدها، ولكنهم يسعون إلى السيادة، أي أنهم يختارون أهدافاً يعملون على تحقيقها؛ وهم سادة لخياراتهم وأفعالهم؛ ولا تحكمهم في ذلك إلا معيارية تخص قناعاتهم حول ما ينبغي للمرء أن يفعله ويسعى إليه ليبلغ حالته الإنسانية التي يتصورها صالحة لكل إنسان. تلك هي الحرية الإيجابية التي تداولها المفكرون منذ **إيزاك برلين** حتى **شارل تايلور**. وقد فهمت الجمهورية الحداثوية أنها ذلك النظام الذي يعطي مسافة للمواطن تفصله عن الآخر المباشر، ولكن تجمعه مع الآخرية عامةً، باعتبارها أفقاً للتوافق والإجماع على تأمين الاستقلالية والسيادة لجميع مواطني الجمهورية.

لا ينتظم **منْعُ المنع** إلا بالقانون. ولكن المواطنين كأفراد لا يزدهرون كبشر أحرار، إلا بقدر ما يتمكنون من تحقيق ذواتهم؛ ذلك أن الحرية السلبية ترفع الحواجز، والحرية الإيجابية تطلق الأفراد وراء غاياتهم الفردية والتوافقية التي يختارونها بملء إرادتهم. والتوفيق بين الحريتين إنما هو جهد الأفراد الأحرار في ظل مجتمع جمهوري أقرب ما يكون للعدالة. إنه الجُهْدُ الذي يفصل ويجمع في آنٍ بين ما تفترضه **الاستقلالية** من قوة المناعة لدى الفرد ضد كل استتباع للآخر أو لأفكاره، إلا باختياره ـ وفي هذه الحالة يتحول الاستتباع إلى مبدأ للمشاركة ـ، وبين ما تنميه **السيادة** من شجاعة المبادرة، والاختراق نحو ما لم يتحقق بعْد مما يعنيه الإنسان الحرّ لدى الفرد والجماعة معاً، بالنسبة لشرطيْ الاستقلالية والسيادة بالتكافل والتضامن إزاءَ بعضهما. وذلك وصولاً إلى استشعار كل فرد أنه أصبح ينتمي إلى الإنسانية التي تنتمي إليه، وإلى كل أحد من أنداده، في آن معاً، عندما يتبادلون الانتماءات العامة فيما بينهم.

الهوامش والمراجع

(1) Charles Taylor, **Les sources du moi, La formation de l'identité moderne,** ed. Seuil, 1998.

(2) استعمل هيدغر لفظة التفكيك La déconstruction لأول مرة كتعرية للمعاني الميتافيزيقية Les notions من أشباه الأفاهيم التي تلتصق بها. فَشَرَّعَ منهج العودة بالمعنى إلى أصله في الإغريقية القديمة. وبالطبع كان أهم هذه المعاني هو الكينونة، التي أرجعها إلى مركزية التفلسف الحداثوي بعد غياب طويل. ثم إن التفكيك غدا منهجاً إعلامياً، أي تداولياً مع جاك دريدا. وشاع بعد ذلك في النقد الأدبي الأنغلوسكسوني؛ وبدأ رحلة ابتذاله من ترجمة المصطلح عن الإنكليزية خاصة، إلى العربية، حتى غدا لا يعني شيئاً. ونحن هنا نرد له بعض استعماله الأصلي. انظر خاصة حول ما تعنيه تفكيكية هيدغر بالعودة إلى الملفوظ اليوناني:

Martin Heidegger: **Essais et conférences,** Préface, par Jean Beaufert, et voir: Déppassement de la métaphisique, ed., Tel, Gallimard.

(3) استثمر (فوكوياما) شيميائية التاريخانية، كما قدمها هيغل، كيما يفترض نهاية لها تتجسد بالديمقراطية، أو الأممية الرأسمالية بالأحرى، بديلاً عن الأهمية الاشتراكية كما أصرّ على حتميتها كارل ماركس. انظر كتابه: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة مركز الإنماء القومي، تحت إشراف ومراجعة مطاع صفدي. انظر المقدمة النقدية.

(4) Luc Boltanski et Ève Chiapello: **Le nouvel esprit du capitalisme,** NRF, Gallimard, 1999.

أحدث كتاب في نقد الرأسمالية الجديدة، بجهاز مختلف من المفاهيم والتحليلات المتجاوزة لمراحل النقد السابقة، المتداولة عبر النقد الفلسفي والاجتماعي التابع للأيديولوجيات السائدة، خاصة خلال المرحلة ما بعد 68.

(5) يعتقد مؤرخ الفلسفة اللامع **جان ـ فرانسوا ماتيه**، بعد إنجازه لأهم موسوعة فلسفية حداثوية، أن عليه أن يقول كلمته حول مآل الإنسان الأخير نحو البربرية الداخلية كعلامة على إفلاس الكوني عبر التغاء عالمية العالم المعاصر:

Jean-François Mattéi: **La Barbarie intérieure, Essai sur l'immonde moderne,** ed., PUF, 1999.

(6) M. Horkheimer et Th. Adorno: **Dialequtique de la raison, Fragments philosophiques,** Gallimard, Tel, 1989, p. 19.

(7) M. Horkheimer: **Principes philosophiques,** p. 33.

(9 ـ 8) G. Lipovetsky: **L'ère du vide,** nouv. éd., Gallimard, coll. «Folio» - et d'autres titres.

يعتبر هذا المفكر من المبشرين بما بعد الحداثة فلسفياً. وهو يعتقد أن الفراغ يحررنا من التجوهر الماهوي ويجعلنا نعيش متعة المتغيرات العرضية: كل شيء عرضي، وأبعد ما يكون عن التراجيدي والكارثي. غير أن (عصر الفراغ) كان تمهيداً لانحدار مابعد الحداثة إلى عولمية الإعلام.

(10) Max Weber: **Essai sur la théorie de la science,** éd., Agora-Pochet, p. 398.

(11) أصبح يعني مصطلح الثقافوية culturalisme انغلاق الشعب على ثقافته المؤلفة خاصة من تراثه وعقيدته والتعلق بها كماهية تحمي خصوصيته، وهي قد تقف عثرة ضد الانفتاح نحو العالمية من جهة، كما أنها تزيد في عزلة شعبها عن التفاعل مع التاريخ الكوني حولها. وقد ينتهي التطور

الحضاري عند حدود تأويلاتها، دون قدرة للتخطي نحو الحالة المدنية، La civilisation. والثقافوية هي تحنّر الثقافة وجمودها، وتمثل سقوط الحضارة La culture في نوع من إنتاجاتها دون القدرة على تجاوزه.

(12) يرجع منهج الأَرْضَنة، التحليق، وإعادة الأرضنة إلى جيل دلوز. وقد استخدمه خاصة في كتابه الأخير: **ما هي الفلسفة**. وهو هنا يفيد في إنارة العلاقة السليمة بين كل مشروع ثقافي منفتح والعالمية بمعناها كمدنية للإنسانية عامة.

G. Deleuze et F. Guattari: **Qu'est-ce que la philosophie**

انظر الترجمة العربية الصادرة عن مركز الإنماء القومي 1999، بإشراف مطاع صفدي.

(13) J. Rawls: **Théorie de la justice,** Seuil, 1987.

(14) J. Habermas et J. Rawls: **Débat sur la justice politique**, éd., Cerf, 1997.

يعيد السجال بين الفيلسوفين ضرورة إعادة تأهيل المفهوم الجمهوري على أساس اقترانه بالأخلاق، وهو رأي راولز بصورة خاصة، في حين يرى هابرماز ضرورة تغيير كل من المفهوم الجمهوري والمفهوم الليبرالي معاً. سوف نعود إلى تفصيل ذلك خلال البحث.

أيها الإنسان: كن واقعياً: اطلب المستحيل!

ليس العصر زمناً للتخييل إلا لأنه يعصرن الطوباوية من جديد. إنه ينقلها من مستوى الأحلام الجماعية إلى التعاطي مع أحدث ابتكارات التقانة. إنه عصر افتراضي، مرآوي. إنه يحيا على انعكاسات الشاشات الضوئية، وقد أضحت أدمغة صورية. وكذلك تساهم الثقافة باستعادة اليوطوبيا عبر فيض من الكتب والفعاليات والمؤتمرات. فالحاضر الإنساني يفتقر إلى الأحلام، فيلجأ إلى جعل الواقع نفسه حلماً لا يعترف بنفسه أنه كذلك، فهو يُصنَّفُهُ عبر مستحدثات الاتصالات الفورية. وحين لا يتبقى شيء قابلاً للحلم، للاعتقاد، فإننا مدعوون إلى إرادة الاعتقاد، بحسب فيلسوف البراغماتية الأمريكية، وليم جيمس. وقد عرض تاريخُ التخييل الجماعي ثلاثةَ أحلام تحشيدية كبرى. فإما أن نطمح إلى ابتكار العالم الكامل بالاجتياح الإمبراطوري، أو حسب أخروية الدين، أو تحت سلطان نموذج اقتصادي. وهو المثال الراهن لتوحيد العالم، وذلك باختصاره إلى نخبة المال والقوة والعلم. فما سيكون صحيحاً وعادلاً ونظامياً بالنسبة لهذه النخبة لا بد له أن يغدو كذلك بالنسبة للجميع. كأنما كانت كل طوباوية منطوية على سلطانية استبدادية.

هنالك دائماً أوامر بالسعادة وتوحيد لأنماطها، وتأحيد لممارستها. فالسعادة الجماعية مقبرة للحرية. وفي هذه اللحظة من مدنية الغرب تُعلن على الإنسان الأوامر بالسعادة الإجبارية. لا مناص من أن تكون غنياً ومترفاً وسعيداً رغم كل شيء: ذلك هو الأمر اليومي الثقافي، المباشر وغير المباشر. إذ إن التحقيب التاريخاني الغربي، يفترض راهنية المدنية بالنسبة لشعوبه فحسب. وأن هذه المدنية ليست سوى المدنية معاشةً بأسلوب افتراضي مرآوي، وليس تخييلياً فقط. وقد وفّرته ابتكارات التقانة التواصلية الفورية، وقد جعلت الواقع يتجدث لغة المستحيل دون أن يصير هو كذلك.

لماذا تعيد الثقافة الغربية البحث عن الطوباوي من جديد، وكأنها تخشى أن تفتقد جاذبيته التخييلية تلك، بعد أن راحت المرآوية التقنية تستعير أدواره، وتمارسها بأسلوب الواقع الذي فقد اسمه الواقعي، ولم يعد يحفل به إلا كسبيل آخر مختلف للتعاطي مع المرآوي والافتراضي. وقد يكون الجواب أن المشروع الثقافي الغربي يوشك على التخلي عن الحلم الديمقراطي بواسطة المؤسسات، ليلتفت إلى حلم السعادة بطريق الأفراد وحدهم. وقد تصبح السعادة بديلاً لذّياً حميمياً عن جفاف الكائن الأخلاقي وشغفه بالعدالة. لكن آخر الفلاسفة الأمريكيين وأهمهم، جون راولز، لا يزال يتشبث بنظرية العدالة، باعتبار أن الخيار المتبقي لإنسان العصر، هو ابتعاث كائنه الأخلاقي.

لن تكون السعادة شأناً فردياً وسط عالم ظالم، قاهر ومقهور. فالطوبى عائدة، ليس كتعويذة سحرية، بقدر ما هي غائية إنسانية سابقة لأهدافها وحاملة دائماً لهذا الأمر اليومي، لإنسان اليوم والغد: كن واقعياً، واطلب المستحيل.

عودة الفلسفي السياسي II

ب ـ الهَوِيُّ النقديّ والطوبائيات

إبراء المعنى من خطاب التسويغ

لماذا يلتقي الفكر السياسي العائد من ماوراء الدلالات الأدلجية، بالجمهورية، باعتبارها ليست نظامَ حكم بقدر ما هي صيغةُ عيشٍ للمدنية. لأن هذا الفكر لم يعد باحثاً عن طوبائيات للغدَ، بقدر ما هو ساعٍ إلى الخروج من تاريخ تجارب الأمم الهائلة والمكتظة بمشاريعها الناجحة والفاشلة حول مختلف المنظومات الفكروية التي أنتجتها نظرياً، ثم ابْتُليت بنتائجها المتعارضة واقعياً. حتى أصبح يمكن الحديث عن طوبائيات الماضي، أكثر مما هي طوبائيات المستقبل. فالتعامل مع المنظومات الفكروية اخترع تاريخاً متخماً بالواقعية والممارسة العنفية المطلقة. ما لم يتم تذكُّره بعْدُ ليس هو ما لم يأت بعد، بقدر ما هو ذلك الماضي نفسه الذي يغصّ بمختلف نماذج الطوبائيات المترامية على أرض الواقع، والمتصارعة مع صخوره؛ فإن أحلام الشعوب المطلقة، ومذاهب الدعوات إلى تجسيدها وأساليب التجسيد عبر ما يسمى بالحضارات ووقائعها من أخلاق وسلوك وإبداعات وحروب، من ازدهار وانهيار، كل ذلك قد استهلك الطوبائية في إنتاجاتها الماضوية الطافحة من رفوف المتاحف، والخارجة من أبوابها إلى رحاب مدن الأمس التي لا تزال مدن الحاضر، وإلى الغد كذلك. ومع ذلك فالطوبائية لا تزال حية بعد أمواتها جميعاً.

يكاد ما نفكر فيه اليوم ليس هو إلا تفكيرَ الأمس وقد انْتُقِص منه بعدُه المستقبلي. وما يمكن أن نضيفه نحن هو هذا البعد نفسه، وقد تحول إلى نوع من فجائية غير زمانية. نحن لسنا في دورة جديدة من نظرية العود الأبدي النيتشوية أو لَعْنَتِها. فلا نقول: إنني أتيت في بداية الطريق، وانتظرت كل الآخرين كيما يقدّموا عروضَهم، حتى آتي أنا في نهاية الطريق، لأقدم ما لم يُقدَّم قبلي. وعلى هذا فإن عودة الفلسفة السياسية لا يمكنها أن ترجع إلى ذات النقطة التي كانت فيها ثم

أُبعدت عنها. فالمسرح لم يعد هو نفسه، وتمثيليات كثيرة عبرت على خشبته، وصَدَّعَتْها. ليس صحيحاً أن العروض تنقضي، والمسرح واقف ثابت في مكانه. حين تأتي العروض ثم تمضي، فإنها تقتلع معها أمكنتها من مكان المسرح القديم، من خشبته عينها. الماثلُ الوحيد اليومَ هو عَرْضُ المسرح بالذات، بدون كل العروض أو التمثيليات التي مرّت على خشبته. ويقال إنها ربما التصقت بأرضيتها، وانْتُزِعت منها، مُحمَّلة معها بنثارها. فالمسرح يستحق أن يقدم أخيراً عرضه الخاص الذي تؤلفه وتخرجه وتمثله خشبتُه نفسها. ما يعنيه هذا القول إن على الفلسفي السياسي أن يشخصن معروضه الذاتي، وألا يبقى ممسْرِحاً للآخرين، ومن قِبَلهم. وإذا كانت ثمة عودة للفلسفي السياسي في هذا العصر، فهذه العودة منوطة بقدرته على انتشال نفسه من سلطة الدلالات الكبرى التي تنافست على تأويله، واحتكاره ضمن استبداد أجهزة مفهومية معينة، كلٌّ منها يغلق دارته ضد الجهاز الآخر، ومدعياً استيعابه للحقل الفلسفي السياسي بكليته. ما فَعَلَتْه الدلالاتُ الكبرى، الحصرية والحصارية، عبْر تاريخ التطاحن الاستراتيجي بين القوميات والمذهبيات، هو أنها كانت تجهد في صياغة تجسيدات محددة للطوبائي، على أن تغدو هذه التجسيدات أصولاً لذاتها. فليس ثمة تجسيد يعترف بأنه يصوغ تأويلاً للحقيقة، ودون أن يقطع مع الحقيقة نفسها.

كان التأويل يلبس حُلَّةَ **التسويغ** La plausibilité، أي أن طريقةً معينةً في الفهم لا تكتفي بطرح خطاب تأويلي إلا وهو مرفق مقدماً بسلطة فكروية قادرة على فرض تسويغه. وهذه السلطة تنضاف إلى التأويل من خارج حقل المفهمة الأصلية، لتغدو إعادة التأويلُ خطاباً معرفياً ينكر مصدرَه. وهكذا تَمَّتْ إزاحةُ الفلسفي السياسي، واختلاقُ أنظمةِ التسويغ بدلاً عنه. إذ أن تسويغ العبارة قد يغني عن برهانها. ويتطور التسويغ إلى فن جدلي قائم بذاته، لإنهاء الجدل نفسه، والقفز ما فوق البرهان، نحو **التصديق** مباشرة.

لا يعني هذا أن الفلسفي السياسي هو جاهزية تعقيلية برهانية أو منطقية خالصة. فهو لا يصدر عن حاجة **الفهم** فحسب، بل يتطلع إلى **التفاهم**. يتعدّى الفردَ، وبحثَه عن اليقين، إلى الجماعة وبحثها عن **التوافق**. ولقد نُظر في الماضي إلى أن السبيل إلى تحقيق التوافق هو في تأسيس العقيدة. ولكن ما أن تقوم العقيدة حتى يصبح مجال التوافق ليس ما بين عناصر الجماعة، ولكن ما بين الجماعة، وكل عنصر فيها أو فرد من جهة، وبين العقيدة نفسها من جهة أخرى. وبالتالي ينعدم الحوار، لأن العلاقة بين الجماعة والعقيدة تحصر بطرف واحد؛ ولن يكون هو موقف الجماعة أبداً. ذلك أن العقيدة لا يمكن أن تكون لها إلا الكلمة النهائية. إن لها خطابها

الثابت، وإلا لم تُسَمَّ عقيدة. وما على الجماعة إلا تقبّل ذلك الخطاب وتكراره، بدلاً من التحاور معه. أما عودة الفلسفي السياسي فإنها ستُرْتَهن باسترداد قابلية الحوار إلى صميم عيش الجماعة بطريقة الأفراد الذين يؤلفونها؛ إذ أن الجماعة ليست كتلة بشرية هلامية، وليست وحدة كبرى لوحدات صغرى. فلا شيء يمكن أن يوصلنا إليها إلا من دروب أفرادها. وحتى لا تظل الجماعة اسماً أصمَّ، لا بد أن يتكلم جميع أفرادها. ذلك أن الحوار هو تداول الكلام، بديلاً عن تصامت الأجساد تلقاء بعضها، وتحت قبة الاسم الجماعي الواحد.

ما تعنيه عودة الفلسفي السياسي هو إمكانية الكلام نفسه، هو إمكانية ما يعنيه استرداد الكلام لذاته أولاً. لا شيء يمكنه أن يعيق تداول الأفكار إلا الأفكار نفسها؛ وليس بواسطة التعليل والبرهان، ولكن بتجميد التداول نفسه. فإن الفكرة التي تكفُّ عن تفكّر ذاتها، تفقد الإحساس بوجود الأفكار الأخرى. والفلسفي السياسي لا يهدف إلى تعليق التجارب العقائدية الكبرى، ووضعها كلياً بين معترضتين، بسبب افتقادها لأسباب تسويغها الدلالي أو نجاعتها الواقعية، ولكن بسبب وصولها إلى حال العجز عن تفكّر ذاتها. وما يؤكد هذا العجز هو أن العقيدة المغلقة لا ترفض رؤية ما يغايرها فحسب، ولكنها تفتقر إلى إمكانية أن تدرك نفسها وحدودها. إذ أن امتناع الحوار ما بين العقائد هو الممكن الوحيد، وليس العكس، ما دامت فعالية المنظومة الدلالية التي ينطوي عليها مفهوم العقيدة المكتفية بأفكارها وذاتيّ تسويغها، لا تنتج إلا إعادةَ هذا التسويغ. فهي إذاً مستنفذَة في عملية ارتجاع كلِ ما ينبو عن أوّالية التسويغ، إلى هذه الأوالية عينها. فالمنظومة تقع كلها وراءَ حدِّها؛ وما يتجاوز هذا الحدَّ فهو إما محذوفٌ من اعتبارها ما دام لا يتقصَّدُها، أو أنه مُحالٌ على ثوابتها. ليس ثمة ما هو برّانيٌ خارجَ المنظومة، إذ أن حدَّها هو حدُّ العالم نفسه. فهي تستحوذ على الموضوعية كلها، ما دام ليس في هذا العالم إلا ما تسوِّغُه لنا أو ترفضه بالنيابة عنا. ومع ذلك فإن كل منظومة دلالية تسعى إلى توريط ذاتية الأفراد بالانخراط في موضوعيتها، بما يرشّح هذه الذاتيةَ للاندماج الكامل، أو الذوبان في المعطَى المنظومي، بصورة لا يتبقّى معها من علائم الذاتية إلا ما يمكن تَصْنيفُه بطريقة التزام الفرد، أو بالانحراف عنها. فالتسويغ لا يقبل بأقل من الالتزام. ليس التسويغُ تعقيلياً إلا من حيث استخدامه لشكلانية بعض العمليات المنطقية في استخراج الثوابتِ، المطلوبُ الانصياعُ لها في نهاية المطاف بدون أدنى تردد. والتسويغ يختلف عن المنهجية، وإن كان يدَّعي بعضَ إجراءاتها. لكنه لا ينفصل عن الموضوع الذي يُسَوِّغُه؛ فلا يمكنه أن يقدم مَفْهَمَتَهُ الخاصة بمعزل عن الدلالات التي يتلَطّى وراء أحقيتها الذاتية. إن التسويغ هو أسلوب في الإقناع، بتظهيرِ غير دقيق لأحقية الدلالة أو لنفعيتها. ذلك أن الصياغة التسويغية لا تهتم بهذه الأحقية،

بقدر ما تعتمد على إمكانياتها الخاصة في توليد الإقناع، بما تصوره فيها ـ أي الأحقية ـ على أنه يمثل الأمر الصحيح أو النافع، أو كليهما معاً.

* * *

عندما اقترن نشوء الوعي السياسي لدى الإغريق بفن الخطابة عند **بريكليس**، كان المقصود من هذه الخطابة هو فن التسويغ. فالخطيب السياسي هو المتفوه، أي القادر على التفوه بالكلام المنطوي هو عينه على الموضوع المعرفي الذي يسعى إلى إشهاره. ولا شك أن الكلام هنا لا يأتي برنينه الصوتي فحسب، لكنه يحمل معه الجسد المتكلم الذي يصير الخطيبَ المتفوه. ولقد حافظ المقول السياسي على خصائصه الخطابية إلى أن طوّرته واستخدمته الأدلجاتُ الكليانية خلال القرن العشرين، تحت شكل **الإشهار** (الدعاية) والإعلام المعاصر؛ إلى الحد الذي طغى فيه الطابع الإشهاري على المضمون المفهومي الذي يميز أصل الخطاب السياسي؛ مما ساعد في القضاء على استقلالية السياسي، مع انحلاله إلى السلطوي فحسب. والسلطوي نفسه لم يعد قاصراً على علاقات القوة الرأسية بين الحكم والرعية. بل غدا انتشارياً، وشبكياً، مشتملاً تقريباً على مختلف الصيغ القُوَوِيّة الظاهرة والباطنة في البنية المجتمعية. فأين يبدأ السياسي وأين ينتهي بالنسبة للسلطوي. هل لا يزال هناك حقاً ما يشكل موضوعاً قائماً بذاته للسؤال الفلسفي السياسي، منسجماً مع ذلك الطموح البديء بإطلاق التفكر في النظام الأفضل للعيش الإنساني المشترك. هل لا يزال هذا الطموح مشروعاً؛ هل يحمل أحقيَّتَه التي تخصّه، قبل أي تفعيل تسويغي. إلى أي مدى يمكن أن ينشيء مثلُ هذا التساؤل نظامَه المفهومي، الذي يمارس استقلاليته بمنأى عن مختلف المنظومات الدلالية التي تَخَطَّفَتْ ألواناً منه، واستخدمتْها في إنتاج عصر كامل من صراع الإيديولوجيات الكبرى وحروبها الكونية الرهيبة؟ سوف يبقى هذا التسآل مشروعاً عند ذاته أولاً، ما دام قادراً على انتشال نفسه من حمأة الأجوبة الماضوية التي حاولت تجسيده عبر توظيفات مُهَوِّلة، سوَّدت صفحات كثيفة من التاريخ المعاصر، الحي بالرغم من موات حادثاته الفاصلة تلك. إذ يمكن على الأقل النظرُ إلى تلك التوظيفات، كما لو كانت معاملَ اختبارية كبرى لمنظومات فكروية، استطاعت أن تسوغ طوباويات، وتنشيء تحشيدات جمعانية، وراءها ومعها وضدها في وقت واحد. فلا يكفي إطلاق حكم معياري واحد على النازية والفاشية والشيوعية، واتهامها كلها بالتشميلية، كيما نَغُضَّ الطرف عن قابلية مجتمعاتها للتحشيد والاستجابة لطاقات التسويغ المنظم، والهابطة عليها من قمم السلطة. حتى أصبح فنّ الدعاية قادراً في حد ذاته على توليد انتماءات مُتَّحَدِية غير مألوفة، وأشبه بأديان وضعية جديدة. ومع الثورة الإلكترونية الراهنة جرى تفتيت الخطاب السياسي إلى كمٍّ هائل من المعلومات المتذرية، والمتدفقة حسب انسراعات

الزمن الفعلي للإيصال؛ وهو زمن فوري لا يصبر على ثابتة معلومية إلا ليمحوها بأخرويات منقضية في عين لحظةِ إيصالها. ما أسهل حَجْبُ الاختلاف النوعي للخطاب السياسي عن سواه من تدفقات (الخبريات) النثرية التي تتناوشه من كل جانب، حتى تحيله إلى مجرد شائعة من جملة شائعاتها الأخرى. فإن أولى المهمات المناطة بعودة الفلسفي السياسي هي انتزاع السياسي الصرف من طوفان الخطابات المُعَنْوَنَة باسمه، والتوظيفات التداولية سواء منها التنظيري أو الإجرائي، التي دأبت على صَكِّ عُمْلاتها المشبوهة بادعاء الاستناد إلى رصيده المفهومي، وتراثه الثقافي. كيف يمكن لمعانيَ، من مثل الحرية والعدالة أو المساواة أن يُعاد اكتشافُها والتعامُل معها، كما لو كانت كلُّ المذهبيات والأدلجات والتوظيفات التي استخدمتها، لم تسرق وَهْجَها، ولم تُبْلِ أو تخدش رَواءَها الأصلي.

هنالك موضوعةٌ قد تستبدُّ بمخيال المثقف الصاعد إلى مرابع الألفية الثالثة. وهي أن دورةً كاملة قد تحققت وتمَّ انْغلاقُها، تضمّ الطوبائية ومشاريعها الناطقة باسمها، والتي قد سيطرت على الحدث التاريخي العام، وأنتجت ما أنتجت من بدائع الحضارة وفظائعها معاً؛ وأنه ربما كان القرن العشرون يمثل ذروة المَسْرَحة لذلك التاريخ، وانفجارِها أيضاً؛ ذلك أنه هو القرنُ الذي اكتسبت فيه المنظومات الدلالية قدراتٍ فائقةً على استنفار الكتل الجماهيرية، وتجييش أمم وشعوب تحت راياتها. كل ذلك لأنها، هذه المنظومات الدلالية، حاولت أن تخترع مشاريعَ لعوالم من السعادة والرخاء والحرية. فهي استثمرت نزوع الجماعات إلى التغيير تحت صيغته الجذرية الشاملة. ما يعني أنه لا بد من فعل السحر نفسه بدلاً من العَقْلَنة الواعية للأدوات والغايات، على ذات المستوى المشترك بينهما من القيمة التبادلية. أي أن السحر وحده هو القادر على الإنجاز الانقلابي الذي تدعو إليه منظومات دلالية أعطت تأويلات صارمة للمعاني الكلية. وأعادت صياغة تربية شاملة لمجتمعاتها على ضوء مبادئها، وشَحَنَتْها بطاقاتٍ حماسية تدفع الجماعة إلى ارتكاب أفظع الحماقات في حق الذات والغير، وهي تعتقد أنها إنما تبرهن عن ولاءاتها لحفنة من الأفكار البراقة، عن الإنسان والعالم والسيطرة على المستقبل.

هذا التصوير لأفاعيل **المعتقدات الجماعية** المعتمدة أصلاً على منظومة من الدلالات القافزة على الواقع نحو أحلام تتجاوزه، معروف ومدروس نفسياً، واجتماعياً، وتاريخياً. لكن الجديد هو اعتبار القرن العشرين أنه كان ساحة لمسرحة هذه الإشكالية ذُرَوِيّاً، بتحقيق أقصى المنظومات الدلالية، عُضْبَوِيةً وحسماً، تنظيراً مؤدلجاً، وتنظيماً لمختلف الظاهرات الاجتماعية على ضوئها، مع الوصول إلى نهاية التنظير والممارسة؛ وأن ثمة دورة، أو انغلاقاً لحلقة هائلة، صَنَعَها أقصى **الاستبداد الدلالي** الضامن، والحارس لأبرع صِيَغ التحشيد الجمعي، والدافع إلى ابتكار أنجع

الأنظمة الإدارية، والجاهزيات التقنية السلمية والحربية، وصولاً إلى أقصى الخيبات المطلقة من مجمل الإرادويات الكليانية، عندما تسعى إلى فرض الانقلابية المطلقة، بطريقة الاستيلاء على السلطة الرأسية الممثلة بالدولة والفئة الحاكمة، المسيطرة عليها.

هل نقول إن تلك الأنظمة الكليانية كانت قاطعة مع المعاني الشمولية أو الكونية. هل كانت سيطرتها على الحكم كافية لإنتاج تفريعات المنظومات الدلالية المسوِّغة للأهداف المعلنة التي لا تملك مجتمعاتُها إلا الالتزامَ بها. أم أن الأصح هو الاعتراف بأن تلك المنظومات كانت مشحونة بجرعات كثيفة من أحلام التغيير التي تجتاح الجماعات. أي أن تسويغها الحقيقي كان مشروطاً بقدر من الانصياع التلقائي أو الغريزي إلى إغراء الطوبائية. ذلك أن كل إيديولوجيا مسيطرة تربط مصيرها بادعائها القدرة على اجتراح المستحيل، ـ والمستحيل هو مادة الطوبائية المفضَّلة ـ وتحويله إلى إمكانيات مبرمجة، تقلب أوضاع الدولة والمجتمع نحو أفضل الأحوال، أي كل ما يعاكس ظروفها الفعلية القائمة. ذلك ما فعلته الأديان السماوية سابقاً، وما مارسته الإيديولوجيات الوضعية طيلة القرن العشرين، سواء منها الفاشية أو الاشتراكية، وحتى الليبرالية والرأسمالية. فلا مندوحة لأية إيديولوجيا، من التعامل مع الطوبائية بجرعات متباينة، ضمنية أو علنية. وبذلك ليست الطوبائية زمانية وتخص بُعْدَ المستقبل وحده، وليست من مستوى خيالي دائماً، ولا استحالي. فالطوبائي لا يخترق الواقع كنزوع إنساني وهمي فحسب، بل كتجارب تاريخانية كبرى. هنالك الجانب التأويلي الذي يجتذب الطوبىٰ إلى صميم المحايثة. فإذا لم تكن الأفكار المطلقة قابلة للتحقق في ماهياتها، فإنها قابلة للاستخدام بأشكالها دون مضمونها. والمعتقدات إجمالاً هي عملة الحياة الفردية والاتساقات المجتمعية. فالمفرد هو مركب من الخاص والعام. والطوبىٰ تمتُّ إلى العام والمؤجل. غير أنها في عين الوقت تبذل تمارينها اليومية لكل متطلع إلى ترميزها، متيحة للأفراد أن يتكلموا معها بصيغة الجمع، حتى يصير المفرد عينه جمعاً في نظر نفسه. فالمعتقَد شخصيٌ لكن (برهانه) جمعي. والمرء إنما يعتقد مع الجماعة: بقدر ما ينضوي العدد الأكبر يحوز المعتقَد على مصداقيته. ولذلك حاولت المعتقدات الكبرى أن تحقق صِفَتَها تلك، بتحشيد المجموع الأعظم وراء عباراتها. وهنا يبدو التباعد بين الفكرة والمعتقد. إذ ليست كل فكرة ساعية إلى أن تصبح معتقداً. والفكرة تدعي أن صحتها كامنة في ذاتها أولاً قبل أن يكتشفها الفرد أو الجماعة. والاجتماعيون درسوا أُوَّالية المعتقدات الجماعية، وخَلَصوا إلى أنه ليست كمية الحقيقة أو نوعيتها التي تحملها المعتقدات هي الدافعة أولاً إلى تبنيها[1].

من هنا يقول الفلسفي السياسي أن موضع البرهان ليس في المعتقَد بقدر ما هو

لدى المؤمنين به. فالسؤال الاجتماعي هنا لا يتناول صيغة الـ (ماذا)، بل (كيف؟): كيف يعتقد الناس ولأية أهداف. غير أن المطمح الفلسفي يثابر على التمسك بسؤال (لماذا)، ويسعى إلى إضافته داخل التناول الاجتماعي عينه. فالمُعْتَقَد هو في نهاية التحليل منظومة دلالية. إن له شبكيته الخاصة من الأفكار التي لا يمكنها أن تعرض نفسها إلا بوصفها حقائق، أو على الأقل تنبىء عن حقائق. وتُتْبِعُها بوسائل تتصور أنها تؤدي إلى انضباطها أولاً فيما بينها (أي الحفاظ على تماسكها المنطقي)؛ بقدر ما يتأكد لها هذا التماسك، فلا بد ـ لهذا المعتقد ـ من أن يأخذ طريقه إلى تحقيق مضمونه في الواقع. يبقى إن قدرة المنظومة على تحشيد المقتنعين بجدارتها قد تقدم الدليل (الموضوعي) على صحتها.

غير أن المعتقدات الكبرى من أديان وإيديولوجيات تحاذر أن تضع (معرفتها) موضع السؤال الإبستمولوجي؛ وهي ترفض تسمية عباراتها التداولية بمنظومات دلالية، ولا تقبل بديلاً عن ادعاء الحق المحض. لكن المسافة بين الدلالة والحق شاسعة. ولا يسمح صاحب الاعتقاد بفتح أي باب نحو تلك المسافة. إنه بالأحرى يتمسك بالاتجاه المعاكس. وهو المضيُّ من معتقده لتفسير كل ما عداه حتى الحق نفسه؛ محاذراً وضعَ المقدمة نفسها موضَع تفسير. فالإيديولوجيا مفتاح لكل الأبواب، ما عدا بابها الخاص. ومع ذلك لا تحلّ مثلُ هذه الأجوبة القاطعة الإشكاليةَ التي تتساءل عما يجعل منظومةً دلالية معينة تتحوّل إلى عقيدة جماعية، وليس إلى أية منظومة أخرى سواها. فلا بد من أن يتمتع المُعْتَقَد بخصائص ذاتية، عائدة إلى بنية منظومته الدلالية، ومضمونها المفهومي، وليس فقط لكونه تابعاً لشروط موضوعية أخرى تتعلق بحاجات الجماعة وظروفها المادية والتاريخية. ذلك هو سؤال الفلسفي السياسي. وتلك هي حِصّتُه من إشكالية المعتقدات الكبرى المحركة للتاريخ، والمحققة لأخطر أحداثه الماضية والمعاصرة. إنها الحِصّةُ التي تجعل موضوعَها جاهزيةَ المعتقد، بما هو ينطوي دائماً على منظومة دلالية معينة، بصرف النظر عن أساليب التعامل معها من قبل الجماعات الآخذة بها، أو الحاجات المنطلقة منها، والأهداف الرامية إليها. ذلك أن المنظومة الدلالية لها جاهزيتها المفهومية قبل أن تنضاف إليها أية جاهزية أخرى خارجية عنها. والسؤال الفلسفي يزعم أن تركيزه على هذه الجهوية قد يغنيه عن بقية الخارطة، لأنها هي التي منوطٌ بها أصلاً رسْمُ الخارطةِ واختراعُها.

المقصود من كون المنظومة الدلالية تتميز بجاهزية مفهومية تخصّها وحدها، هو أنها تحدد جِهَوِيَّتها بالنسبة لنفسها أولاً، دون بقية أنحاء الخارطة الإجرائية التي تنبثق هي في المركز منها. فما يميز منظومة دلالية قابلة لإنشاء مُتَّحَدٍ مجتمعي حولها، عن منظومات دلالية عادية أخرى، ليست لديها تلك القابلية، هو مدى قدرتها على

التذكير بالجهة الأخرى من حدّها الخاص. هنالك **فائضُ الدلالة** الذي يَدَعُ جاهزيَتها المفهومية غيرَ جاهزة تماماً؛ فلا يمكن الانتهاء من تعريف الحرية، ولا من تحديد الحب، ولا من أي عَقْد اجتماعي ينظّم المساواة بين البشر. والمنظومة الدلالية التي تطمح إلى أن تصير معتقداً هي التي تثبت دائماً أن فائضها الدلالي ذاك هو عنصر أُسّيٌّ، داخلٌ في تركيب بنيتها الأصلية. لكن المزيد من المعنى هو المعنى ذاته. وعندما لا يتبقى للدلالة ما تغْرُفه من المعنى الذي تدعي تمثيله، فإنها تنقضي إلى جُثةِ ملفوظاتها فحسب. لا بد للدلالة من طاقةِ إحالةٍ نفسها على المعنى. لكن المعنى بالمقابل لا يحيل إلا لذاته. **فهو فائضُ دلالته دائماً**. وهذا الفائض هو موضوعُ استثمارٍ من قِبَل الفاعل السرديّ، أي ضمير المتكلم الذي يصير إلى ضمير الغائب؛ بحيث تُعزَى المنظوماتُ الدلالية إلى مجهولها الخاص، الذي يُراد له أن يشكل نقطة اللغز في كل خطاب معتقدي، تَبُثُّه حولها. **إنه لُغزٌ فعالٌ غير سكوني، ومداهِم بلُغزيّته عينها**. لا يتقيّد بطلب البرهان عليه أو ضده، بقدر ما يثير الشغف والاستفزاز معاً، في الإقبال عليه أو النفور منه.

[5 + 5] عبارة رياضية لا تستفزني في شيء. لكن شعاراً ينادي به متظاهرون، يثيرني سلباً أو إيجاباً. فالمعتقد يتكىء على منظومة دلالية، لكنه يَنْضَحُها بتوتره الخاص، مُضْفياً عليها إبهامَه غير الموضوعي. والقول إن المرء يلاقي نفسه في معتقده، إنما يريد أن يعبّر عن لحظة التعارف الاستثنائية الحاصلة بين هوية غائمة هائمة، مُضْمَرَة داخل الذات، وبين شخصية علنية تعيد إنتاج خصوصية الفرد، على مستوى تضامني جمعي. فالانتقال من المعرفي إلى المعياري، من المعطى المباشر لأية دلالة، إلى الأفق القيمي وشبه المطلق، الذي تفتحه أمام الوعي، يُخْرِج السرد اليومي عن حياديته الدلالية.

يصحّ القول إن الإضافة المعتقدية إلى أية منظومة دلالية، إنما تتأتى من سجل آخر غيرها، ناءٍ عن المعطى الموضوعي المباشر. إنه **البُعْد** الذي يتواجد في الناحية الأخرى، في المقلب الثاني من كل حدٍّ لها. ويمكن توصيفه على أنه **البعد الطوبائي**، الذي يستثير المخيّلة، وليس الفاهمةَ فحسب في العقل النظري. هنالك أولاً البعد الذي لا صفة له كاللامتناهي. وكل محمول عليه إنما يُفْقِدُه لاتناهيه. غير أن الحمل الطوبائي يبدو أنه لا يكسر اللامتناهي بخاصيةٍ يقينيةٍ ما، بقدر ما يعيد استدخاله في نسيج المعيوش الحي للفرد والجماعة. وهذا ما تفعله أُوالية المعتقدات عادة. إنها تَعْقد علاقاتٍ (أهلية) بين النسبي والكلي. تجذب اللامتناهي من وحشيته الكونية، وتُكْسِبه حياة يومية عبر القصّ والفعْل. أي عبر تسريد أمثولات الحكايا البطولية، مذيلّة دائماً بـ (تأويلاتها) الأخلاقية، المشتقة من خلال أفعال الناس إزاء بعضهم، الموصوفة بالسوية أو المنحرفة.

إن الفائض التخييلي المرافق للمُثُل والقيم لا يبني واقعاً متعالياً فوق الفعلي وموازياً له، بقدر ما ينقَضُّ على الواقع ويخلخل نسيجه؛ ويخالطه كما لو كان توأمَه المتواجد فيه ومعه دائماً. وما يُسمَّى بالعلاقات الأهلية إنما يُقْصَدُ منها تلك الروابطُ التي تشدّ مفردات الجماعة كذرات وليس كأفراد، قبل أن تتطور الجماعة إلى المجتمع. ذلك أنه في ظل الجماعة فإن (الناس) عادة مشغولون بسرديات الناس جميعاً، ما يحبون وما يكرهون. فليس في مثل هذا السجل ثمة أفضليات معينة يتباين بحسب تأديتها الأفراد. والتبرير المقبول هو كوْنُ كلّ فعل تفضيلي مسوَّغاً (أي ذاتيّ التسويغ) بصورة استباقية على مادة الفعل وشكل تأديته. وهنا لا يتمكن الفرد من وصف أفعاله إلا على أنها أفعال كل الناس في ذات الظروف المتكررة: (الأهل) أو (القوم) هو الفاعل الأصلي. وهو كائن سابق على تواجد الأفراد المرتجعين إليه دائماً. وهذا الفاعل الأصلي يمتلك حكمة التراث. إنه مستودع الحميمية الأولى، لأنه يكرر رَحِمَ الأُمّ، صمتَه ودِفْئَه ولُغْزَه العريق. فالكلُّ العددي يسوِّغ القول المفرد. وهما معاً، الكل والفرد، متحدِّران من رحم الماضي وحده. وما كان قائماً في الماضي سيبقى في المستقبل. فالجماعة لا تفاجيء نفسها بما لم يكن فيها من قبل، وإلا تعرّضت وحدتُها للتخلخل؛ إذ إن الحدث غير المسبوق يطرح مشكلة لا تعرف حلّها بعد. فالأحفاد القادمون حديثاً إلى العالم لا يمتلكون أحداثهم بقدر ما يأتون نُسَخاً عن آبائهم وأجدادهم. على أن (المجتمع) حالة اختلافية عن الجماعة الأولية، يصنعُها أفرادُ الأجيال، وتصنعهم هي بحدٍّ أدنى من الشروط المسبقة. وفي نموذج المجتمع الاستهلاكي الراهن فإن مفهوم (الأهل) يكاد يقتصر على الوظيفة الفيزيولوجية. وأما الأبناء فإنهم يستمدون انتماءات عارضة، وانتقالية دائماً: من المدرسة والوظيفة والشارع والإعلام، ومن أبسطِ توافه الصُّدَف اليومية التي تَعْرِض للبعض دون البعض الآخر.

وقد يجِبُ باحثو العلوم الإنسانية أن يُمعنوا في الفصل بين تكوين الجماعة وتكوين المجتمع. ويعزون للأولى خاصية (الأهلي)، وللثاني خاصيةَ (المدني). والأهلي لا ينظّم سلوك أفراده إزاءَ بعضهم، بل إزاءَ نموذجه الدال هو وحده. ولذلك لا ينمو لديه علمٌ للأخلاق مفصولاً عن العادات اليومية المتوارثة، والتي يرعاها تراث من السرديات الشفوية، بما فيها المقدس المكتوب الذي لا يُقرأ بقدر ما تُقَصُّ أُمثولاتُه. وتبني قِصَصُه حياةً تفصيلية موازية لحياة كل فرد، وقائمةً وقيِّمة على مختلف أحداثها. وأما المجتمع المدني، فإن الأخلاقية لديه تتطور إلى **الإتيكا**، أو فنِّ الانهمام بالذات، على مستوى سلوك الأفراد، وإلى **السياسة** على مستوى الحراك العام. غير أن الفلسفي السياسي لا تستوقفه هذه التصنيفات والتوزيعات التجريدية، خاصة وأنها قد توحي بإعادة إحياء التنظير التحقيبي، الذي لا يملّ من

اختراع نمذجيات المراحل، وإقامة سدود التمييزات بينها، كأنظمة مفاهيم وتكوينات للإنسان فرداً ومجاميع. فالعصر الراهن هو التباسيّ بالدرجة الأولى، لأنه أقرب ما يكون إلى الباروكية (الاختلاطية)؛ إذ يبدو كل ما فيه أنه **انتقالي**، ويقع دائماً على مسافة من ثنائية الأصلي والعرضي، التي كانت تسمح عادة باكتشاف المعايير، وتحديد المرجعيات، وممارسة المقايسة على أساسها. فالانتقالي قد يمكن معرفةُ نقطة انطلاقه، لكن يتعذر التنبؤ بمساره، وإلى أية ضفّةٍ مآلهُ. وأبسط مثال هو المجتمع الأمريكي نفسه الذي هو باروكي بامتياز. إن مدنيّتَه المزعومة تسمح بإعادة بعث النمذجيات السابقة، فيرتد إلى شبكية المُتَّحَدات، التي هي نسخة مستحدثة عن أقنوم الجماعة؛ وتقوم آخر مدرسة للفكر السياسي الحالي في أمريكا على نظرية تسويغ المتحدات الأقوامية الصامدة ضد كل استيعاب، أو إدماج أو تهميش، في هرمية المجتمع كما في أرضية بنيته الأنثربولوجية[2]. ما يعني أن المجتمع المدني لا يضع حداً لتكونات الجماعات داخله.

غير أن هذه التكونات المتحدية داخل المجتمع المدني لا تعيقه عن طرح تربية المواطنة، كولاء حيادي وشامل: حيادي بالنسبة للإنتماءات الخصوصية لكل جماعة على حدة، وشامل للجماعات كلها، بما يجعلها تعيش ثقافيتها الخاصة بدون تعارض مع الولاء لوطن الجميع. فالمواطنية ارتباط بوحدة الأرض ونظام الجمهورية. لكن التجربة الأمريكية، وإن كانت رائدةً في هذا المنحى، فإنها لا تزال تعطي الأفضلية لخصوصية جماعة واحدة بعينها ذات ارتباط إتني، أنغلوسكسوني، وعنصري أبيض، ديني بروتستانتي. وتفضّل تعميم سياسته على المتحدات الأخرى تحت مصطلح جماعي تسميه: **طريقة أمريكا في الحياة**، وهي عبارة عن منظومة دلالية، من طبيعة افتراضية، مالكة لتسويغها الخاص، وأقرب ما تكون لإيديولوجيا شعبوية من حيث الممارسة والامتداد، لكنها نخبوية ومركزية، ومؤسَّسية من حيث علاقتها بالتركيب الهرمي والبنية النظامية، في الفكر التوجيهي والممارسة النمذجية. **فالأمركة لا تترجم مواطنية قائمة، بقدر ما ترعى منظومة دلالية ضمنية**، ينجم عن ممارستها التطبيقية التفصيلية نظامٌ تفاضليّ يجرّد المواطنية القائمة، من حياديتها الأصلية، ويُلْصِق بها لصقاً «طريقة الحياة الأمريكية»، باعتبارها الممارسة الوحيدة الصالحةَ لتحقيق المواطنية داخل الدولة، والنمذجة المتعالية فوق بقية الشعوب خارجها.

ما نريد قوله هو إن انبثاق إشكالية المتحدات الثقافوية داخل المجتمع المدني الحديث، يعيد إلى بؤرة التساؤل الفلسفي فكرةَ التطور الحَلَقيّ أو الدائري بدلاً من الخطيّ الطولاني. ومن خصائص الدوران الحلقي هذا هو أنه ينتشل العمق إلى السطح، والمغمورَ إلى المظهور. وأنه يستخدم نموذج الدوامة بدلاً من المجرى

المُنْسَرِح، والحركيةَ الشاقوليةَ الصاعدة الهابطة بدلاً من التخطي الأفقي الوحيد الاتجاه نحو الأمام. والمجتمع الأمريكي ليس وحيداً في هذه المشهدية العالمية. بل تكاد معظم الدول تعاني داخلها من تعددية الثقافويات، وغلبة ثقافوية معينة على البقية. ما يُبْرِزُ من جديد أزمةَ النموذج السلطوي السائد تحت مصطلح الدولة/الأمة. فهذا النموذج لم يعد يغطي كافة التنويعات والتناقضات البنيوية التي تنتاب الكيانات الدولتية المعاصرة، شرقاً وغرباً. وقد كان قائماً على الاعتقاد أن الدولة الحديثة، بما هي إطار قانوني وموضوعي، قادرة على رعاية وحدة المجتمع واتساق فعالياته فيما بينها، بصرف النظر عن متحداته الإتنية والثقافوية المتحالفة. ذلك أن الدولة الحديثة تنظم فعاليات المجتمع من خلال المؤسسات، دون أن تظلَّ مجرد سلطة عليا للتحكم في إرادات الأشخاص وعقولهم، كما هو نموذج الحكم المطلق. ومع ذلك فإن عودة المتحدات الإتنية الثقافوية إلى البروز في مقدمة المجال العام، كلاعب رئيسي عضوي يتجاوز شبكيات المؤسسات الوضعية المدنية، الضابطة والمنضبطة، أوضحت محدودية الدولة في صياغة وحدة قسرية تدمج كافة التكوينات الفعلية في بنية واحدة من طبيعة افتراضية، ويحرسها البناء القانوني للدولة فقط. أصبحت إشكالية العلاقة بين المتحدات ببعضها، ومع الأجهزة الإدارية للدولة، تدفع إلى المزيد من انكماش سلطة المركز أمام الأطراف والجهات جغرافياً، وإزاء المرجعيات المتحدية المتوزعة في أنحاء النسيج السكاني والحقوقي.

من هنا فإن بناء النظرية السياسية الحداثية منذ الربع الأخير من القرن العشرين، أصبح مرتبطاً بالبحث عن تلك الصيغة التوافقية بين النزعة نحو المدنية التي تسير نحوها المجتمعات المتقدمة، وبين واقع التعدديات الثقافوية الذي لم يعد بالإمكان تجاهله، لا بالقمع ولا بعدم المبالاة. فالمجتمع لا يتخطى **(جماعاته)** لكنه يوازيها ويحاورها. وحينما تبدو أمريكا الأولى في اختراع النمط الأحدث للمجتمع الخليط، فإنها عانت من نظريات طوبائية، تسوّغ الإندماج، بدءاً من صيغة (السَلَطة) المقِرَّة بتوزع جماعاتها دون أية روابط عضوية، بل إنشائية ووضعية تساعد على صناعة الإطار العام، وصولاً إلى طوبائية الأمركة التي لم تعد تقنع أساتذة النظرية السياسية في كبرى جامعاتها. فدخلنا هكذا في حقبة جديدة تماماً، محورها التفكر في العلاقة بين تعددية الواقع الإثني واللغوي والديني للدولة الحديثة، والبنية المفترضة للدولة القادمة المفتوحة الحدود على الآفاق العالمية. وفي غمرة هذا التفكر هبطت نظرية العولمة من مصدر اقتصادوي سياسوي أولاً، ومن حاجة استراتيجية لوضع الدولة الأمريكية بعد زوال الاستقطاب الاشتراكي الرأسمالي. وكان من المنتظر أن يحتضن التفكرُ الفلسفي التعددي العولمةَ، لولا أنه يشعر كأنما العولمة بدعة توشك على اغتصاب حركيته الخاصة لحساب مصالحها الإجرائية، وقد راحت تداهمه من غير

مقدماته العقلانية. وأنها ربما تعدّت على أطروحاته واستغلتها بوسائل التواصل الإلكتروني وأزمانه الفعلية، وتمكنت من استخدامه كجاهزية فكروية مرصودة لفرض التسويغ.

باختصار فإن الغرب بشطريه الأوروبي والأمريكي، منهمّ اليوم بسؤال مابعد نموذج الدولة/الأمة. فالأمركة لم تستطع أن تحلّ مع ذاتها مشكلة دولةٍ كبرى عجزت عن إنتاج أمة؛ والمجتمع المدني حلم أوروبي؛ وهو طوبائية **(البعد)** المتميز بالراهنية لأنه يلامس (الحد) الواقع، ويفتح على عديد الطرق في التعامل مع اللامتناهي. فالنبضة الفاصلة بين الطوبائي المفارق، والطوبائي المحايث، هي كالفارق بين أقنوم الهوية التصنيمية أو المصنّمة وبين الهوية النقدية. فالأولى ترتصّ كلها خلف حدّها، وبالتالي تضطر إلى إلغاء الاعتراف بكل ما عداها. أما الثانية، الهوية النقدية، فإنها لا ترى لذاتها حداً إلا في مدى اكتشافها لحدود سواها. وبالتالي فإن سير المجتمع المدني نحو إلغاء الحدود يثبت قدرته في جعل الطوبائي نفسه يتكلم لغة الراهن الفعلي. أليست طريقة التعبير عن الجوهر تعيد إنتاج تجوهره بغير طريقته. فالهوية النقدية، خواصُّها الحقيقية هي أنها بدون خواص؛ ذلك أنها محتاجة دائماً إلى إعادة تعريف نفسها على ضوء متغيرات الاعتراف بها. وعلى هذا الأساس فإن القومية الحداثية هي نوع من **دالّ انتقالي** تابع لهوية نقدية لا تكفّ عن إنتاج دلالات فائضة عن منظوماتها وأنساقها الشائعة.

الهُوِيُّ النقديُّ: سؤال الحدّ عن فائض البُعْد

ليست الهوية النقدية بدعة غربية، ولا هي عنوان مرحلة تحقيبية تخص تاريخاً حضارياً معيناً. إنها بالأحرى حالة فكرية، تنبع من ذلك الجانب من علاقة الالتباس بين محدودية المنظومة الدلالية وأفق المعاني التي تدعيها، دون قدرة على تجسيدها بصورة نهائية، فتحلُّ هي مكان المعاني المفترضة. أما لحظة الهوية النقدية فلا تحين إلا عندما يتعلم المجتمع من دروسه التاريخية، حقيقةَ الإبدالات المتتابعة بين المنظومات الدلالية والمعاني؛ بحيث يسمح الوعي التجريبي للأمة أن تميز بين ما يحدّ كل معتقد لها، وبين ما يتجاوزه من المُثُل التي يدعيها. **وهذا يتطلب انفتاحاً متنامياً للفكر القومي على الفلسفي السياسي.** ذلك أن هذه العبارة تحتوي أقنومين هما السياسة والفلسفة، والأولى تُعَرَّفُ بالفكر الباحث في الوسائل، والثانية، الفلسفة، هي علم الغايات. والأقنومان معاً الفلسفي السياسي، كواحدٍ، إنما يسعى إلى تفكّر الوسيلة على ضوء الغاية، والغاية على ضوء (إمكان) الوسيلة. فالنقدي إنما ينبثق بين حدي هذه الصيغة؛ وإذا ما ابتكرت ثقافةُ المجتمع عقيدة ما، أي منظومة دلالية، فلا يصحّ لتلك المنظومة أن تلتصق بالمجتمع بديلاً عن هويته، لأن

أية منظومة دلالية ليست سوى أداتية انتقالية نحو ما يتخطاها: وهو ذلك الفكر الآخر المتطلع إلى المعاني، أو إلى الدال الطوبائي نفسه الذي لا تمنع استحالتُه الواقعية من استشعار الفكر لأحقيته المعيارية، وضرورته المفهومية. وعلى أساس هذا المنحى فإن الهوية النقدية لا تعكس نموذجاً منجزاً كله، بقدر ما تربط كل **تعريف** لِهُويّتها بمدى **الاعتراف** به. فلا مندوحة من وجود الهوي الآخر وتعدده؛ **فالهوي النقدي هو سؤال الدلالة عن فائض البعد المجاوِز لكل حدّ.**

وهكذا كان تكاثر الهُوِيّ، أي تواجد الأمم كعنصريات متنافسة فيما بينها، مصدرَ قلقٍ متواصل على تماسك كل هُوي بالنسبة لذاته. فكان **الآخر** مصدراً للخوف والتهديد. وكانت (وسيلة) الدفاع عن الذات تحتم إزالة الآخر. ومن هنا عرفنا تاريخ الإنسانية محكوماً دائماً بصِيَغ توازنِ القوى واختلالها بين الأمم، كوحدات عنصرية في البداية، ثم عبر المشاريع الثقافية (الحضارية) التي تنتجها تلك الوحدات، وقد راحت تكوّن أمماً متمايزة فيما بين شخصياتها المفهومية. أي ما تعرفه عن هُويّتها، وما تقبله وترفضه مما لدى الهُويّ الآخر. فالتاريخ سجّل صراعات الإنسانية بين وحداتها العنصرية والقومية، على أساس أنها علاقات قوى؛ ودَرَسَ وحَلَّل إنتاجاتها الثقافية باعتبارها تخصّ مشاريعَها الحضارية المعبرة عن تراثاتها القومية؛ لكنه قلما تعرض التاريخ لحفريات (أركيولوجيا) تلك الثقافات من منظور علاقتها بالحقيقة؛ في حين أن الفلسفي السياسي يهمّه هذا المركّب من علاقتيْ القوة والحقيقة، مع انحيازٍ عَلَني، إلى جانب علاقة الحقيقة. وتبدو الهوية النقدية توافقية مع هذا الانحياز، ولكن دون إهمال للقطب الآخر من المركّب التاريخي، الذي بدونه يفقد المركّب صفتَه التاريخية، وينحلّ إلى مجرد **نمذجات تاريخانية** معلقة في فراغ التحقيبات الفوقية والمفتعلة. فليست الهوية النقدية ثمرةً مثالية آتية في نهاية التحقيب التطوري: إنها لحظة راهنية تتمرد على توزيعات التحقيب؛ تتدخل في آنات الأزمنة الثلاثة الماضية والحاضرة والمستقبلية؛ إنها تَجْسُرُ على البُعد في كل حدّ لا يهمل ما يتجاوزه في المقلب الثاني مما يحدّه ويحدده.

ولقد قيست الحضارات بمدى تحسّسها بالكوني اليونيڤرسالي، وقدرتها على التعبير عنه خلال منظورها المدني، وإبداعاته التي يمكن إضافتها إلى رصيد الإنسانية عامة. وتلك هي صورة تبسيطية مألوفة في تداولات التاريخ التسجيلي. لكن الفلسفي السياسي لا يرفض المتداوَل في هذا الشأن، بل يجعله منطلقاً وموضوعاً لسؤاله المختلف، كالآتي: **كيف أدارت** هذه الحضارة، أو تلك، مركّبَ العلاقة مع القوة والعلاقة مع الحقيقة؛ ما هو شكل هذه الإدارة، وجاهزيتها العملية، واستراتيجيتها الحيوية التي وجهتها؟ ذلك أن الكوني صامت، ليس له لغة يخاطب بها الآخرين. والحضارات هي التي تقدم ذاتها كوكالات ناطقة باسمه، ما دامت كل

واحدة تطرح مشروعها الثقافي كما لو كان جوابَ الكوني الوحيد عن سؤاله لذاته، ولا جوابَ سواه. وتحت طائلة هذه الوكالة الحصرية والقسرية التي يخترعها المشروع الثقافي لنفسه، تحديداً للكوني، فإنه يضطر إلى قلْب مسيرته من تنمية خيارِ لهويةٍ ممكنة إلى ماهية تأحيدية، تبني مؤسستها التخييلية، كمرآوية منشغلة فقط بانعكاسات سطوحها على بعضها. ما يعني تحللاً للمركّب المدني القائم على التوازنات الصعبة بين العلاقة مع القوة، والعلاقة مع الحقيقة، وهبوطاً إلى مستوى علاقات للقوى فيما بينها فحسب، وغياباً لعلاقة الحقيقة، بما هي كذلك، وحلولَ منظوماتٍ دلالية مكانَها، ذاتِ ادعاءاتٍ تصنيمية بالاحتياز على الحقيقة كل الحقيقة. وفي هذه الحالة لا يمكن للهوية إلا أن تكون هي كذلك تأحيدية، كالماهية التي تحاول أن تكون دليلها الوحيد، وباعثَ إرادتها على التحقق الزماني.

لا يمكن أن تُفهم الهويةُ النقدية إلا على أساس التجربة الحداثية الكبرى التي انطلقت سياسياً على الأقل من الثورة الفرنسية، وإعلان شرعة حقوق الإنسان؛ وقد طبعت مسيرة القرنين التاسع عشر والعشرين، عبر ثنائية المفهوم الثوري للأمة، والمفهوم الرومانسي المناقض له؛ وهي لم تكن مسيرة للفلسفي السياسي فحسب بقدرما جسّدت حضارة الحداثة الغربية وتحاورها العضوي والكياني والعقلي مع المدنية. فالمفهومان تقاسما فكر هذين القرنين، وممارستهما العملية في وقت واحد. الأول، وقد وُصف بالثوري لعلاقته المباشرة مع حدث الانقلاب الكياني الشامل، المقترن بحادثة السقوط الأول لما يسمى بالنظام القديم السائد في أوروبا، وخاصة في فرنسا. وجاء تحقيقاً سياسياً لمبادىء الأنوار في جانبه الفكري على الأقل، وأحداثه الأولى قبل انحلاله في حقبة الإرهاب المظلمة التي عادت كذلك بالويل والثبور على أفكار الأنوار نفسها. ومهدت لظهور الرومانسية كحركة حنينية لكل ما يناقض تلك الأفكار. شكلت نقداً لنقد الأنوار الموجه إلى الثقافة القروسطية.

والمفهومان، الأنواري والرومانسي، لم يأتيا متواليين زمنياً فقط، بل استمرا متعاصرين، ومتصارعين على الإمساك بالمصير الغربي والعالمي معاً. أنتجا معاً ثقافة الحداثة وأخلاقيتها المتعارضة، وكانا مسؤولين بالتكافل والتضامن عن انتصارات تلك الثقافة وكوارثها السياسية والحربية غير المسبوقة تاريخياً؛ وفي كل منعطف ثقافي وسياسي من قصة الحداثة للقرنين السابقين، كان المفهومان يُصدران عن ذاتيهما **منظومات دلالية**، هدفها تسويغُ الحدث العام واستباقُه تنظيرياً أو عَقْلَنَتَهُ موضوعياً وهو واقع حار، ثم العملُ على تبريره إلى درجة المساهمة في نقده والترويج لتجاوزه، في مرحلة انقضائه وانكشافه عن نتائجه المادية المباشرة وغير المباشرة. ذلك أنه بناء على تصور المجتمع لشكل دولته التي تنظم شؤونه العملية، وتجسد

آماله الحضارية، بما هي تعبيرٌ عن شخصيته المفهومية، فقد انقسم المشهد السياسي خلال القرنين السابقين إلى تعارضية التيارين الأنواري والرومانسي، مع محاولة التوفيق بينهما نظرياً دونما نتيجة واضحة حتى اللحظة الحاضرة.

وقد يمكن الكشف عن العلة دائماً فيما يتعلق بظروف التطور التاريخي والثقافي المحيطة بالتجربة الغربية كلها. غير أنه، وعلى ضوء الطرح الذي اعتمدناه، يمكن إرجاع الإشكالية السياسية بصورة عامة إلى صعوبة التحكم بطرفي المعادلة في كل فعل جماعي، بين ما هو تجسيد مباشر لعلاقة القوة، وبين ما هو تطلع إلى علاقةٍ مُلاءَمَةٍ مع الحقيقة، كما يتمثلها المجتمع وفْق لحظته التاريخية المرافقة.

ربما كانت التجربة الغربية أهم وسط نموذجي لانقلابات النظرية السياسية، وجَدَلِها اليومي الحاد مع التطورات الحداثية، وداخل تحولاتها الرئيسية الكبرى. ولقد أصبح من المألوف لمؤرخي فكر النظرية السياسية، التسليمُ بالاعتبار القائل أن ثنائية الأنوار والرومانسية لا تزال تغذي شكلانية الفهم والتأويل لمجمل إنتاجات عصر الحداثة، وطرق رؤيته لمعانيها ودلالاتها، وابتكار أنظمة السلطة والحكم المسؤولة عن تجسيدها، والسهر على تنفيذ آلياتها. وبالرغم من أن هناك تراثاً تراكمياً هائلاً ولا يزال ينمو باضطراد، من التأويلات والتحليلات المتشعبة حول هذه الثنائية، فإن الفلسفي السياسي يتشبث بجاهزية المفهمة المؤسِّسة لقطبي الثنائية، ويرصد فيها من عصر إلى آخر، ما يخصّ ذاتيَّ التنمية، والانتماء إلى مفاهيم كلٍّ من قطبي الأنوارية والرومانسية. ولا ننسَى أن هذين القرنين أو الثلاثة الأخيرة من الألفية الثانية قد ضمت جميع مدارس الفلسفة بصورة عامة الموصوفة بالحديثة والمعاصرة، قبل تصنيفها مذهبياً إلى المثالية والواقعية، وسياسياً إلى اليمين واليسار. وهي في جملتها أَلِفت عصور الحضارة والمدنية بمعانيها المتطورة، ووقائعها التاريخية والأنثربولوجية. ويمكن الدخول إلى عموميتها من هذا المبدأ الباحث عن ابتكارات الفكر والتاريخ معاً لما نسميه بالمنظومات الدلالية، الكاشفة عن الصيغ المختارة لتوازنات علاقة القوة مع العلاقة بالحقيقة. ولقد قدمت الفلسفات والأنظمة السياسية، وكلٌّ منهما حسب لغته ومنهجه، انعكاساتٍ تنظيريةً، مفهمية، خُلُقية وتربوية وقانونية، عن تصوراتها لوقائع القوة والحقيقة، وإن كانت تحت تسميات اصطلاحية، اكتسبت ذاتيّ سلطتها على الأفهام والعقول، دون اضطرارٍ لكشف الأصول الأولى المنعكسة هي عنها؛ ونعني بها ذلك الخضمَّ المجهول من صراعات **الحرية إطلاقاً والعدالة إجرائياً**. فالمنظومة الدلالية السائدة في عصر أو مجتمع، هي صيغة توافقية لمفهمة الصراع الدائر، لقيادته، حين غَلَبَتِها الموقتة عليه، أو لتبريره عندما تغدو من حصائله، وإضافةً على ناتجه الموضوعي المنجز.

ولا شك فإن **هيغل** والهيغلية معه وبعده، شكّلاأهم مصنع لابتكار وتصدير صيغ توافقية، هي منظومات دلالية، حول ثنائية النظرية السياسية العاكسة لقطبي الأساس: الأنوارية والرومانسية. وقد تميز **هيغل** منذ كتابات الشباب، (أي مرحلته الشبابية)، بهذا الوعي الحاد لإشكالية التمحور والاستقطاب بين القطيعة الفكرية للثورة، وبين ممارستها البائسة كنظام دولة. فلم تقتصر المسألة الفلسفية عند **هيغل** حول الجانب المنطقي الخالص لمعايير الحقيقة، ولا حول التسويغ الفكروي لأحداث الواقع، ومشاهد التاريخ[3]. كان الهم الوجودي لدى الجيل الثاني من فلاسفة الحداثة يدور حول صياغة كلية للمجتمع، للدولة والأمة. كانت ذروة السؤال الفلسفي، بعد نجاح الثورة الفرنسية، تتمركز في إحداث أول قطيعة شمولية مع **النظام القديم**، كثقافة وسياسة، وهرمية قيمية وسلوكية قائمة على النخبوية الدموية، المتحدة بالقداسة الدينية؛ وبعد فشل هذه القطيعة المعرفية في إنتاج نظام سياسي عاكس لدستور حقوق الإنسان، وإقامة مجتمع العدالة والحرية، وانحدار أجهزة الثورة ورجالها إلى مستنقع **(الإرهاب)**، كان السؤال الفلسفي الذي التقطه **كانط** أولاً قبل **هيغل**، يدور حول: عما يجعل القطيعة المعرفية الكبرى ـ أي مستوى الحقيقة ـ التي أتت بها الثورة، عاجزةً عن ابتكار نظام الواقع الآخر، الذي يقوْنن العلاقات الجديدة بين الحق والقوة على مستوى التوازن الإيجابي، بين مؤسسة المجتمع ومؤسسة الفرد معاً، وتحت ظل الدولة الأخرى الاختلافية التي ترعى مشروع التغيير الشامل، وتُفعّل صيرورة تاريخ مغاير، يعيد لحمة التطابق بين العقل والواقع. وكانت نقود ـ جمع نَقْد ـ **كانط** الثّلاثة، محاولةَ التقاطٍ عبقريةً للسؤال الفلسفي في جوهره المعرفي الأعمق رداً على ولادة الاعتراض الرومانسي ضد الثورة وإرهابها، وانتهائها إلى الثورة المضادة، مع انهيار الجمهورية وعودة الملكية والأرستقراطية الدموية. فإن أسئلة العقل الكانطي الثلاثة عن الحق والخير والجمال استردت المبادرة الفلسفية النقدية في اكتشاف منطق الفشل الأول للحداثة السياسية، المتمثل في العجز عن صياغة نظام دولة ومجتمع للكونية الإنسانوية، كما حلم بها أبو الثورة الفرنسية **جان جاك روسو**؛ وقد انتهى الأمر بها من **روسو** إلى **روبسبيير**، المُدَشّن النموذجي لإرهابيي الطوبائية الحداثوية.

كان يمكن للرومانسية الصاعدة بسرعة أحلام اليأس والطوبى الشاعرية، أن تحتكر ساحة رد الفعل الثقافي والاجتماعي، كردٍّ رجعي أو ارتجاعي على خيبة الكونية الإنسانوية، وأن تحول (تقدم) الحداثة الخطي إلى دائرة مغلقة متناوبة بين **الحنينية** شبه **الدينية** إلى القروسطية التاريخية، والامتثال **للحنينية الجمالية** المنبثّة عن

الرومانسية المعاصرة؛ غير أن ولادة اللحظة النقدية مع **كانط**، فضلاً عن إنقاذها لفكر الأنوار من أن يدفن مع تجاربه الأولى في إنشاء الدولة الثورية، فإنها استطاعت أن تعيد ترجمة علاقات القوة في الواقع على ضوء العلاقة بالحقيقة. فنقلت العقلانية الكلاسيكية الأولى، عند مفكري الأنوار، إلى عقلانية نقدية ترى نفسها والعالم من خلال هوية نقدية، تقع على مسافة معرفية دائماً من كل ميتافيزيقا ماهوية جوهرية. غير أن ذلك لم يمنع من أن تقع النظرية السياسية فيما بعد، بين قطبيْ مفهومين عن الهوية القومية، التي تحقق صياغة الدولة الحداثوية. وهما المفهوم الطبيعوي الذي يخص الأمة بعبقرية تاريخية تثبت اختلافها النوعي حدياً، وتجعله ماضياً تراثياً، ينحدر منه كل مستقبل حضاري لها؛ والمفهوم الإرادوي الذي ينيط بالدولة ودستورها، إنشاءَ المجتمع المتغير المطلوب. وقد أصبح المفهومان يُعرفان تحت مصطلحي: **الأمة/ الدولة**، **والدولة/ الأمة**. ويؤسسان معاً أدبيات النقاش الحداثوي للنظرية السياسية.

غنيٌ عن البيان أنه ترجع إلى **روسو** فكرةُ أنَّ انبناء الأمة كمجتمع حداثوي، لا يتحقق إلا عن طريق **عقد** بين الأفراد. فإذا كانت الطبيعة قد كونت الجماعات الإنسانية حسب خصائصها الأقرب إلى جاهزياتها الدموية (العرق والقوم) والجغرافية (الأرض والمناخ)، والتواصلية الأولية (أية لغة وثقافوة للتفاهم المبدئي)، فإن **الإرادة** الباحثة عن الصالح العام، في ظل التقدم، هي التي تدفع العقل الفردي الجماعي إلى **اختيار** نوع الكيان، وشكل نظامه، وصياغة الهيئة الثقافية السياسية التي ينبغي أن يتحدد كيان الأمة على صورتها ومثالها. وهكذا فإذا كان **روسو** لم يتحدث عن طبيعة سابقة، إلا أنه افترض حداً أدنى من الجماعية الواعية القادرة على تصور هذا العقد الذي يضع حداً لتصادم الإرادات الفردية، ويصوغ بنيةً قانونية لتحديد علاقات القوة والحقيقة في النسيج الفردي، والكيان الاجتماعي والتنظيم الدولتي. فما سوف يُسمى بالمجتمع المدني هو صناعة عقلانية حضارية، وجهْدٌ إرادوي، فردي جماعي، لا تمليه أية هوية ميتافيزيقية، ولا تنتجه بالضرورة طبيعةٌ قبْلية، أو تُبدعه عبقرية متعالية، لتثبيت شخصية للأمة، محروسة أولاً باختلافيتها التمييزية. مما قد يمنح الأمة حقوقاً زائدة تتفرّد بها. ويطفح عن حدودها الفعلية طلبُ المزيد مما سوف يُدعى من حدود المجال الحيوي، التي تتخطى مساحة الوطن الأصلي. وتفيض بقوة الأمة المتميزة، نحو الاحتياز على أوطان الآخرين (الاستعمار). فالنموذجان: الأمة/العبقرية، والأمة الإرادوية تقاسما فعلياً النظرية السياسية فكرياً، والصراعَ المادي على مستوى الأحداث التاريخية الكبرى التي سجلت قصة الحداثة

الغربية، وشكلا مثالين للتحليل والاقتداء كذلك بالنسبة لدول العالم الأخرى الناشئة.

لقد ترعرع نموذج الأمة/العبقرية خاصة، في جو الرومانسية التي عمت الآداب الغربية خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر. فلم تستطع المثالية الألمانية التميُّز الواضح عن أطروحات الرومانسية؛ وقد عكس بعضها الأصداءَ الفلسفية لما تعنيه أفكارٌ من نوع **أزلية الجوهر القومي**، لتبرير أولوية التراث، التي تكرّسه باعتباره المطْرَح المميز لمملكة الهوية، والرَّحِمَ العضوية الأولى لنشأة روح الأمة؛ بما يعني أن الأمة قد بلغت كمال تكوينها في سابق الأزمان والأحوال، وأن زمانها الحاضر والمستقبل، ليسا سوى انبعاثات باهتة للأصول التي أخرجت مفهوم الهوية نهائياً من سياق الصيرورة التاريخية، **وضَمَّنَتْهُ هدفاً مسبقاً لكل ما سوف يتقدم عليه**. فالرومانسي طوبائي معكوس: إن له وجهاً لا يلتفت إلا إلى الخلْف. وهو بذلك إنما يستعير شرعة الكمال البدئي، ومعها (ثقافة الخطيئة الأولى)، التي ألقت بالأمة في جحيم النقصان المتنامي. لكن المثالية الألمانية لا تسلِّم بعجز الأمة عن محاولة استدعاء مجيد لكمالها. وليس من سبيل إلى ذلك إلا بتصميم (إرادوي) على إعادة تكوين الأمة حسب مثالها البدئي أو هويتها المتعالية؛ ولكن على مستوى تحديات العصر، وباعتبار أن إرادة التكوين الجديد تصنع حتميتها الخاصة من بداهتها العقلانية الخالصة، ضد حتمية ظروف النقص والمقاومة المضادة التي تعانيها داخلياً وخارجياً. وهكذا تنتزع المثالية، مع **هيغل**، جحصتها من طوبائية إرادوية تكافح تمادي الرومانسية الأدبية في نزعة الانسحاب من العالم، وانكماش الفرد داخل شرنقته المظلمة، إلى درجة تحول الأمة من الجماعية المستنيرة إلى التذرية الفردوية الأسيانة؛ فإن الهيغلية أدخلت فكرة التاريخ إلى علاقات المعاني فيما بينها، وفرضت حركية التكوين على المفاهيم والوقائع معاً. ورأت أنه ليس من أمة بدون دولة. وأن الدولة، وليس المجتمع المدني، هي الضامن الوحيد لتجسيد تكويني مفتوح لجوهر الأمة. وهكذا اغتُبِرَت الهيغليةُ في نظر الفلسفة السياسية، أنها النزعة الفلسفية الإنجازية التي تشكل المركَّب الموضوعي التاريخي لكل من النظرية العقدية، والنظرية الطبيعوية وامتداداتها إلى الرومانسية، الفردوية والشعرية. ويتجسد هذا المركَّب من النقيضين، في شكل **الدولة**، التي لا حقيقة لأية مجتمع أو أمة أو تاريخ بدونها، كما يريدنا **هيغل** أن نعتقد.

هيغل ينطلق من نقده الأساسي الموجه إلى **روسو**؛ وهو أن العقد يتوقف على مدى موافقة المتعاقدين واستمرارهم على هذه الحال. مما يعني أن طريق المستقبل أمام الدولة العقدية محفوف بكل أشكال الصدف، والمتغيرات الكيفية. فلا يمكن

لدولة التعاقد أن تتمتع بالثبات والاستقرار اللذين يحتمهما مفهومها أصلاً كدولة، عليها يتوقف تحققُ روح التاريخ وكماله. غير أن استقرار الدولة لا ينبع من ذاتها فحسب، إذ أنها هي دولةٌ لمجتمع قابل للتغير والتحول. وهو الأمر الذي ترفضه نظريةُ نهائية الدولة كهدف أعلى لِلتاريخ. ولو لم تكن جدلية **هيغل** التاريخية قد أعطت أفضل صياغة مفهومية لعملية نشوء المجتمع المدني وانبنائه الذاتي كمصدر للشرعية الموضوعية، لصحّ كل النقد الدعاوي الموجه إلى **هيغل** باعتباره أباً للدولة الكليانية. لكن هذا الفيلسوف الموسوعي كان أكثر وعياً وحذقاً من أن يهمل كل ثقافة الأنوار وتجارب فتوحاتها الفكرية والسياسية الكبرى، مضحياً خاصة بدروس العقد الاجتماعي **لروسو**، والبناءات العقلانية الواعية التي أرساها **كانط** على أسسه، والمتعلقة بتصور المجتمع العالمي وتحقق شرعة حقوق الإنسان، بصيغتها الكونية الواقعية[4].

الهَويُّ النقدي والطوبائيات II

مأزق دولة العناية مع الكونيات

كل فكْر سياسي لا بد له من التمتع بجرعة من ينبوع التخييل الطوبائي. وبالتالي فإن كل تأمل وبحث عن الهوية المجتمعية أو القومية أو الإنسانوية، إنما يغترف من الإناء الطوبائي كما من الإناء الوضعي. والفروق بين النظريات السياسية إنما ترجع إلى طريقة هذا الغَرْف وكميته ونوعيته. وبقدر ما تتمكن خطابات النقد السياسي من كشف أساليب المذاهب التنظيرية في التعامل مع حصة أو جرعة من المنهل الطوبائي، وتقيس درجتها وكيفيتها، بقدر ما يتمكن الفكر من استرداد المبادرة، والانتهاض بالجدل العام إلى ما فوق تضاريس التأويلات الأُحادية لعلاقات المجتمع المدني بذاته أولاً، وبأشكال السلطة التي تحكمه تالياً. ولقد اعتبر تيارٌ كبير من الفلاسفة والحقوقيين أن الطوبائية قد تكون هي الرديف المسكوت عنه، تحت تلفيظ **الكونية** وأنساقها الفكروية غير المحدودة. فالكوني هو الجانب الآخر اللاحَدِّيّ لكل حدّ مفهومي في السياق الأخلاقي والسياسي. وإن جاذبية **العدالة** في الأخلاق، **والحرية** في السياسة، مدينةٌ لكمية اللاحَدْ التي تندلق وراء جِرْس هذين الملفوظين. فالعدالة والحرية هما من **المعاني** التي تشكل عُمْلة التعامل اليومي للخطاب الفلسفي. ولا حقيقة لهذه العُملة، أي لا رصيدَ لها إلا مدى ثقة الناس المتعاملين بها، على أنها تشفّ عن الصحّ والخير ضد الغَلَط والشر. ذلك لأن **المعنى** إنما يفتح على الكلي، ويمدّ جسراً مفهومياً ما نحو الكوني. فالإنسان، هذا الكائن العاقل، أي المفكر، لا يمكنه أن يمارس حقيقته تلك إلا بقدر ما ينفتح على الفكر، أي على هذه العلاقة الصعبة أو المجهولة مع الكوني. فكل ما ينير هذه العلاقة، ويحيلها من الاستعصاء إلى الإمكان، إنما يساهم في نسج الفعل الفلسفي؛ ولذلك لم يرَ **أفلاطون** سبيلاً إلى إقامة المجتمع المدني إلا في ظل الحكمة الفلسفية. لأن صيغة المدني إنما هي تعبير عن المجتمع العادل الذي هو القادر على التعامل مع المعاني، وابتكار سُبُل ممارستها وتحقيقها ضمن علاقات الشفافية ما بين الناس. ولا تتوفر الشفافية في النسيج الاجتماعي إلا بالكشف عن الالتباسات الناجمة عن ازدواجية النية والفعل الخاص والعام؛ وذلك بقدر ما يتضح تمفصل أفعال

الأفراد مع أفعال الجماعة عند تكرار ذات الظروف، بالنسبة لكل منهما؛ وبقدر ما يتمأسس هذا التمفصل عبر جاهزيات موضوعية.

إن انبثاق الفرد العادل مرتبط أساساً بتحقق قدر من (**سيادة**) الفرد على أفعاله. ولذلك كان أوّلُ شاغل للفلسفي السياسي هو مفهوم السيادة. لا حديث عن المعاني أو القيم لدى أفراد لا يمتلكون سيادتهم على أفكارهم وأعمالهم. ولا حديث عن مجتمع مدني بدون أن يكون نسيجه يتألف من إرادات الأفراد الأحرار. ولقد بدأت الحداثة الفلسفية مع طرح سؤال: لمن السيادة؟ مقابل تعالي اللاهوت فوق الناسوت. وهو تعالٍ نظَّم نموذج المجتمع التابع لدولة، تعتبر مرجعيَتها كسلطةٍ دنيوية، مجردَ انعكاس أو ظلّ لسلطة علوية. فكان همُّ الحداثيين الأوائل هو طرح مرجعية أخرى، سُميت بالطبيعة. ويمكن اعتبار **أرسطو** أحد المرسين لسلطة الطبيعة كأساس للعقلانية. لكن مرت قرون عديدة فيما بعد، كانت المرجعية خلالها محتكرة من قبل السلطة اللاهوتية، قبل أن يتمكن الفكر مجدداً، من كسر الطبقية الميتافيزيقية، كسبيل لكسر طبقية دنيوية محروسة بالحكم المطلق، والنخبوية الأرستقراطية، أي تلك المرجعية التحالفية بين الكنيسة والإقطاع النخبوي (العنصري) ـ المتمثلة عبر حكم النبالة: الأسر العسكرية ـ المنحدرة عن الفروسية القروسطية. فكان اختراع مفهوم الطبيعة كمحايثة مادية ومعنوية مقابل احتماء السلطات الحاكمة وراء إدعاءات الانصياع للشرعية الغيبية؛ لكن الطبيعة سوف تتحول إلى ما يشبه حتمية أخرى، سوف تستند إليها فئات سلطوية جديدة صاعدة إلى حكم الدولة الثورية القائمة على أنقاض دولة المركّب اللاهوتي الإقطاعي. ذلك أن القانون (الطبيعي) لن يُعرف إلا عبر تأويلاته بحسب الخطابات العامة المسيطرة. ومن الواضح أنه إذا تم اكتسابُ الأنوار لنصرها الأول على النظام القديم، فلم يكن ذلك إلا استناداً إلى دفع مرجعية الطبيعة، والطبيعة الإنسانية، إلى صلب النقاش الدائر خلال القرن الثامن عشر[5].

فالكونية هنا تنحدر من التجريد اللاهوتي، إلى المحايثة الطبيعية. وتمتلىء بمفردات التضمين الإنسانوي الذي لا يلبث أن ينقلب إلى مصدر شرعية جديدة، تؤكد جدارة الكائن الإنساني في التمتع بحقوقه الطبيعية، قبل أن يستلبها منه أي نظام باسم شرعية أخرى مفارقة لاهوتية، أو نبالة مطلقة وراثية. وباسم هذه الطبيعة الحقوقية، أو الحقانية، يمكن لكل البشر أن يتطلعوا إلى تلاق متكامل ومتوازن في رحاب كونية شمولية. وتنظم هذا التطلّع التلقائي إرادةُ ائتلافٍ، تثمر تعاقد **الجميع** تحت طائلة كونية **الكل**. فالجميع هنا هو المحلّ الموضوعي لتلاقي إرادات الأفراد حول عقد عقلاني، أخلاقي خالص، من أجل ترجمة الكونية إلى نظام حقوقي يعبر عن الصالح العام، أي إرادة **الكل**.

لقد أراد **روسو** من هذا التمييز والتكامل بين مفهومي: **الجميع**، **والكل**، أن يدعم تحت صيغة الأول سيادة الفرد على إرادته وتمتعه بحريته الطبيعية التلقائية. وأن ينفتح، تحت صيغة الثاني، مفهوم الكل، نحو الكونية الإنسانوية الشاملة. فالنظرية العقدية هي أول صياغة عقلانية واقعية لثقافة الأنوار الأولى، المنتصرة للطبيعة أو للمحايثة ضد الغيبيات والمفارقة. فولدت شرعة حقوق الإنسان المعلنة كدستورٍ لأول ثورة سياسية شمولية بهذا المعنى، في مرحلة الفجر من الثورة الفرنسية؛ وقد جاءت هذه الشرعة لتغدو أساسَ عملة الحداثة السياسية والتجسيد الموضوعي لإمكان قيام مجتمع حقوقي تحت ظل كونية بشرية خالصة.

هذا بالرغم من أن الرومانسية انطلقت من نقد هذه الكونية المجردة حسب الاعتراض الجذري، الذي سيغدو كلاسيكياً بالنسبة لكل التيارات الأخرى التي سوف ترفض التوفيق بين العقلانيات ذات الصيغة الإطلاقية التعميمية، وبين مفهوم آخر للطبيعة، هو **الحياة**؛ إلا أن الرومانسية سوف تظل تتشبث بالفرد كهوية سابقة على كل تعريف. وكما تطورت النظرية السياسية من مذهب العقد الاجتماعي، كصياغة منفصلة عن الزمكان، وتستمد شرعيتها الحقوقية من مدى تعبيرها عن العلاقة المنطقية فحسب، إلى نقدية أكثر حداثة، مع الجهد الكانطي الحاسم، فإن الرومانسية كذلك انطلقت من الاعتراضات العفوية الأولى التي جاءت عن طريق أوائل الرومانسيين الألمان بخاصة، من أمثال **جاكوبي** Jacobi وآخرين[6]..

ثم جاءت الهيغلية فحاولت أن تستوعب كلاً من قطبي الحداثة الناشئة: العقل والطبيعة، عن طريق نقل جدل المفاهيم من الساحة المنطقية السكونية، إلى التكوين التاريخي. فإن إدخال الحركية التاريخية على الفلسفة، كان من أهم ثمرات النضج العصرية التي تمتع بها الفكر النقدي الحداثوي؛ ذلك أن ملاحقة نشوء الأفكار من بعضها سوف تسمح بتجاوز كل صعوبات المنطق التي تشلّ حركية الفكر. وكما قال **نيتشه**: «إن الكشف الرائع **لهيغل**، الذي قلب كل عادات المنطق، هذا الولد العاق، هو أنه عَزَمَ على تعليمنا أن الأفكار الخاصة إنما يخرج بعضها من بعض»[7]. وقد وصفه بالتجديد العظيم (الأهم)، منذ أيام اليونان. وأهميته لا تتعلق بالحاضر فقط، ولكن بالماضي، لأن هذا الكشف سوف يبين عن مدى الانحراف الأنطولوجي الذي ارتكبه انحدار الميتافيزيقا الإغريقية نحو التمفصل التلفيقي والإكراهي مع اللاهوت اليهودي المسيحي. على كل حال، فإن تاريخانية **هيغل** تابعت كل الصيغ المركبة، الناجمة عن قطبي العقل والطبيعة داخل صيرورة لا تكف عن مراكمة إنتاج القطبين، وتفجير إمكانيات كل منهما على ضوء فعالية الذات والآخر معاً. وبهذا أصبحت الفلسفة قصةَ وعيٍ لذاتها عن طريق ممارستها لمغايرتها الدائمة مع حدثيات العالم.

والنظرية السياسية لن تكون سوى محاولات لإنشاء أو التقاط منظومات دلالية انتقالية عبر تاريخانية الفلسفة نفسها.

سوف تبقى المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان معبرة عن نواة الإشكالية الأصولية لكل تفكير سياسي مستقبلي، فهي تقول: «إن البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق. أما الامتيازات الاجتماعية فإنها تبنى على المصلحة العامة». والمقصود بتلك الامتيازات الفوارق الطبقية الموروثة عن نظام الإقطاع الملكي والنبالة الأرستقراطية. غير أن التناقض بين طبيعانية الحقوق والفوراق الاجتماعية، وإن لم تعد ذات مشروعية إطلاقية مبنية على الحق الإلّهي للملكية المطلقة، والحق الوراثي للنبالة النخبوية، إلا أنها ستظل مبعث مختلف صيغ التحليل والتوافقات التي تعرضت لها النظرية السياسية، حتى بعد نشوء البرجوازية، وانتقال المشروعية من السلطة المطلقة، إلى المجتمع، وتنامي الصيغة المدنية للمجتمع الحداثوي، في ظل الثورة الصناعية المتلاحقة. فلم تعد الامتيازات وراثية كما لو كانت ذات أصول فطرية في طبيعة الاجتماع الإنساني بصورة عامة. بل نُظر إليها وكأنها خارج **شرعية** الحق إجمالاً، وإن كانت مشمولة بـ **(مشروعية)** القانون، كحقوق الملكية الخاصة بصورة محددة.

ولقد تطور النقد المصاحب لمبالغات الفوارق الطبقية، خاصة بعد نشوء البرجوازية التجارية والاحتكارات الصناعية الكبرى، إلى معاودة التصدي لمفهوم المواطنية الثوري، المطبّق بعد انهيار النظام القديم في فرنسا. فالرومانسية الألمانية التي بدت رجعية في الموقف السياسي، رفضت منذ البداية الطابع التجريدي لفكرة المواطن المعزول عن أية فردية واقعية، والمفصول عن شخصيته القومية، وتراثه الثقافي. وأما اليسار الحديث، فإنه يحلّ إشكالية المواطن التجريدي بإعادته إلى أرض الثورة الاجتماعية المغيِّرة لشروط علاقات القوة بين الطبقات والجماعات والأفراد، سواء كانت هذه العلاقات قائمة على قوة المال أو الموقع، أو الوظيفة والدور الاجتماعي.

هكذا قدمت الرومانسية زاداً أدبياً هائلاً في إبراز الخصوصية الفردية، بما هي تعبير أحادي عن كونية محايثة، وإن كانت هذه الخصوصية أقرب إلى الشاعرية الأسيانة، والعزلة الإرادية، والحرية السلبية. لكنها أثرت على صعيد التأمل الفلسفي، في إنضاج المنطلق الأهم للنظرية النقدية مع **كانط** ومشروعه السياسي الكبير في التأسيس لفكرة المواطنة العالمية، وإمكانية نشوء الإطار الكوسموبولتيكي لمجتمع الغد الإنساني المنتصر على مختلف معيقاته التاريخية والإرادوية[8]. فالطوبائية الثورية المتولدة مع إعلان حقوق الإنسان، كان يمكن لها أن تنهار أُسُسها النظرية كلياً، بعد تشتت البنيان السياسي للثورة الفرنسية، لولا أن **هيغل** أسبغ حركية

الجدل التاريخي على نقدية **كانط**؛ ومنح الطوبائية بذلك قدرة على صياغة عقلنة شمولية تزاوج بين حركة التشميل الكوني ومتغيرات الواقع التاريخي، بكل فعالياته التي يغدو لها إيقاعٌ توحيدي، ويفسر بعضُها بعضَها الآخر، دونما حاجة إلى افتراض طبيعة عضوية بدئية، أو مبدأ متعال ومفارق، إلا هذا الحوار الدائم بين الفكر/الروح، والعالم/التاريخ. إذ أن العنصر الطوبائي هنا لا يفسر المحصلات المستقبلية على أساس تراكمية إنتاجات المركب الفكري التاريخي بعينه، **بل هو الذي يُفَسِّر بها**. وهذا ما جعل البناء الهيغلي الشامخ يبدو أهم صرح فلسفي لاكتمال تأحيد المطلق مع العالم، وليس العكس.

وبذلك تكون الهيغلية قد أنقذت **الأنوار**، وحررتها من صدف المتغيرات السياسية اليومية، ومن تأرجحات الارتفاع والسقوط للتجارب السلطوية معها أو ضدها التي انتابت أوروبا في أوائل القرن التاسع عشر، الذي هو قرن الحداثة السياسية الأولى بلا منازع. ومن الهيغلية بالذات سوف تتولد ازدواجية الشطرين اليساري واليميني لفلسفة ذلك القرن، وتطبيقاتهما الكبرى المتعارضة خلال القرن العشرين المغادر.

لكن ذلك لا يعني أن نمو الفلسفة السياسية كان مصاحِباً ومرافِقاً لتطورات التاريخ السياسي المصنوع من خلال الدول وعلاقاتها مع شعوبها من جهة، وفيما بينها من جهة أخرى. ذلك أن الفلسفي السياسي ينيط بنفسه مهمة الإبانة عن **الراهن** في الحدثي أو الحادث. إنه لا يكشفه كشفاً نهائياً، لأنه بذلك لن يعود راهنياً. كما أنه ـ أي الفلسفي السياسي ـ لا يفسر كلَّ حدثي على إظهار جدارته بالتدليل على الراهن سلباً أو إيجاباً. فما لا يسجله التاريخ ليس من الضروري ألا يكون قابلاً للتسجيل، والعكس صحيح كذلك. وما يبقى دائماً قَيْد التسجيل أو عَدَمِه، هو ذلك الفائض شبه الحدثي الذي لا بد منه للتأشير على الراهن، غير الحدثي، **والحادث دائماً**.

إن الخطاب الوحيد المخوّل بالتقاط الراهن، إقبالاً أو إدباراً، هو خطابُ الفلسفي السياسي القادر على تخطي المعلومي والإبستمولوجي في المتفرقات اليومية، نحو المعاينة النقدية. ولذلك لا يمكن التوحيد بين الفلسفي السياسي، وما يسمى بالسياسة اليومية لبنية فوقية في هرمية اجتماعية معينة، على الطريقة الماركسية. إذ إن السياسة كبنية فوقية، قد يصح تفسيرها ماركسياً، كونها تابعة لظروف الإنتاج وعلاقاته الموضوعية؛ وبالتالي فهي انعكاس فكروي أو إيديولوجي، وتجسّده مؤسساتٌ مادية ودستورية، تحرس الأمر الواقع لحالة المجتمع، وتعبر عن صياغة معينة لعلاقات القوة مع علاقات الحقيقة. أما **الراهن** فهو الموضوع الأحق الذي تقاس به منتجات الظروف الاجتماعية، بما فيها سياسات الأمر الواقع.

ماركس لم يتخلّ عن معيارية (الراهن) كمرجعية ضمنية لأساس كل نقد وجّهه

إلى المجتمع البرجوازي الأول المرافق لمطلع النهضة الصناعية. فإن الراهن بالنسبة له هو الإنسان العامل، وليس المواطن بالمعنى التجريدي. فالتفريق بين حقوقٍ للإنسان، وحقوقٍ للمواطن (أي العامل الموجود واقعياً)، إنما يعني في النهاية أن الإنسان هو البرجوازي، وهو الذي يمتلك كل الحقوق، أما البروليتاري، فإنه يمت إلى تصنيف آخر، يخرجه من مجتمع (الناس الأحرار المتساوين). فالراهن الماركسي بالعكس هو البروليتاري، وهو معيار الحرية والعدالة. إنه الإنسان الطبيعي، ضد الإنسان، المواطن التجريدي؛ أو بالأحرى فإن الراهنية هي في المواطنية الحقيقية، وليس في تقسيمها إلى حق للمواطن المجرد ضد لا شيء للمواطن الفعلي الموجود. لكن البروليتاري هو الراهنيّ الخاص بالحضارة الصناعية. أما الإنسان العادي، إنسان كل يوم، فسوف يظل يذكّر بالراهني المفقود في بقية الحضارات. وباسم ذلك الراهني المفقود الموجود سوف تتنامى نظريتان للنقد الحداثوي. إحداهما المعروفة والمعروضة، كمراجعة لنقد النقد والنمو معاً عبر مراحل المشروع الثقافي الغربي، وقطيعاته المتواترة؛ والأخرى غير المعروفة تنظيرياً على الأقل، ولكن الموجودة لدى الحضارات الأخرى، والمقموعة بسبب من ضحالة مواردها الفكرية ذاتياً، ومن صلابة ظروف الواقع المضاد موضوعياً، لاكتشاف ثقافة (الراهن) ماوراء الحدثيات العارضة يومياً.

راهنية (المواطنية) وحَدَثية (المواطَنة)

إن أقنوم المواطنية كمفهمة مجردة، الذي طالما استثار حمية النظرية النقدية وجدَّد أسلحتها من مرحلة إلى أخرى، قد فتح أمامه، وعلى جانبيه الأيسر والأيمن، وفي وقت واحد، ومتناوب، جبهات من المعارضات، حملتها متغيرات تاريخية كبرى على الأرض طيلة القرنين الماضيين. وكانت البداية تتمثل في الحصيلة الرجعية غير المقصودة للمنعكس السياسي الذي ولدته أدبيات الرومانسية، وصولاً إلى الرد الجذري عليها حسب التشكيل الإيديولوجي الأشمل للنقدية الماركسية والاشتراكية بصورة عامة، منذ خمسينيات القرن التاسع عشر.

على كل حال إن المواطنية صياغة حقوقية، وبالتالي نسبية من جهة ارتباطها بالقوانين الوضعية وتطورها، وهي كذلك تريد ألا تقطع موردها الفلسفي حول مفهوم الكونية. وفيما يتعلق بتطورها النسبي، فقد أصبح من المتعارف عليه أن القرن الثامن عشر قد أثبت للمواطنة **كياناً مدنياً** مقابل التبعية اللاهوتية. ويقوم هذا الكيان على ممارسة الحقوق الحريات، (الحريات الشخصية في التعبير والاعتقاد والعمل، والتملك). وفي القرن التاسع عشر تحققت **المواطنة السياسية** ـ كرد واقعي على المواطنية التجريدية ـ والمحددة لحق كل مواطن أن يكون ناخباً ومنتخَباً للمؤسسات الدستورية القائمة، متمتعاً بالتصويت العام كسبيل لتقرير مصير الشرعية الحاكمة.

وتطورت المواطنة السياسية إبان القرن العشرين إلى **المواطنة الاجتماعية**، التي رصدت للمواطن حقوقاً له على مجتمعه المدني ودولته السياسية، وذلك بأن توفر لجميع المواطنين مزايا الصحة، والتعليم والعمل. إنها تترجم المواطنية المفهومية الناشئة عصرياً في ظل **دولة العناية**، أي الدولة المسؤولة عن توفير ظروف الحياة السليمة المعادلة لكرامة الذات الإنسانية. فهذه النماذج الثلاثة للمواطنية لم تتطور عن بعضها نتيجة انعكاسات فكروية خالصة. لكنها اقترنت بتاريخانية مشبعة بجدليات العقل والواقع؛ مما أرسى للذات مفهوماً تكوينياً منفتحاً على هويةٍ نابعةٍ من تعيُّن الحرية تلقائياً، دون أن تحدها أية تعيينات قبلية ميتافيزيقية، أو وضعية قسرية بعدية. لكنها **هويةٌ حريةٌ**، قائمةٌ على ما يمكن اعتباره عقلانية في نشوئها وتكاملها. ولقد احتاجت هذه الهوية قروناً ثلاثة على الأقل من أجل أن يكتمل وعيها لذاتها؛ وهو وعي، ما كان ليتحقق لو لم يكن منذ البداية ناقداً لذاته، وناقداً لنقده دائماً. وأن هذا النقد المتواصل والمضاعِف لنفسه باستمرار، كان محايثاً لصيرورة الأحداث كبطانة ملتصقة بواقعات التاريخ، وتحولات الجماعة الإنسانية السائرة على خيار الحداثة وهَدْيها.

غير أنه، ومع ممارسة الهوية النقدية، فإنه لا يمكن القبول بتقسيم ثلاثي لنماذج المواطنية، إلا على أساس شكلاني فحسب. فإن استشعار الراهن كان يصاحب كل تطلع سياسي منذ القديم، بل كلَّ تفكير يقايس بين علاقات الواقع (القوة) وعلاقات الحقيقة. وقد تكون هذه المقايسة ينبوعاً دائماً للطوبائية. لكن الفلسفي السياسي كان يحاول أن يشد الطوبائي من غربته المستحيلة، ويجعله أهلياً، أي قريبَ المنال من الوعي والإرادة. فإن **دولة العناية** التي فازت بها ثقافة الجمهورية في أوروبا الغربية، واستطاعت أن تصوغها ضمن أنظمة اجتماعية مؤسسية راسخة، وجعلتها بديلاً عن الثورة الماركسية، المتأججة خاصة خلال الحرب الباردة، لم تكن وليدة تلك الظروف فحسب، بل استمرت كامنةً في أصول الحداثة السياسية منذ بداية عصر الأنوار. لكنها كانت أشبه **بالمدينة الفاضلة**، والجمهورية الأفلاطونية. وكانت محتاجة إلى هذا القدر الكبير من شاعرية الكونية في تصور الإنسانية العادلة والسعيدة. وقد كان يمكن لهذه الكونية أن تظل حلماً إنسانوياً معلقاً في الفراغ فوق ظلامات التاريخ وعبودياته المختلفة، لولا أن فاز التراكم الحضاري أخيراً بمنفذ نحو الواقع، ينتقل منه الفكر الطوبائي إلى مصارعة يومية لحدود العقبات الأساسية المعيقة لانطلاق عصر أنواري، ولا يكفّ عن التجدد مع اكتشافه لمزيد من الظلمات أمامه، والظلامات الملازمة للإنسان التاريخي. **فالمواطنية** في لحظاتها التحقيبية الثلاث كمواطنة محايثة: **المدنية فالسياسية فالاجتماعية**، لا يمكن القول إنها وصلتنا الآن، وقد حلّت جميع إشكالاتها ضمن نماذجها تلك، ثم عبر الانتقالات المفهومية التي

تجاوزتها. فهي لا تزال تحتل مركز الاهتمام والتحليل في كل مقاربة فلسفية سياسية أو حقوقية، وتواجه استعصاءات الأسئلة الفكرية الكبرى، كما لو كنا أمام لوحٍ، ممسوحةٌ منه كلماتُه السابقة، أو أحداثه المنقضية.

إن كان الغرب ينعم بثمرات التحقيب باحثاً عن الأُسس الدائمة لدمج اللحظات الثلاث في مفهوم المدنية الكونية، فإنه **يُخَوْصن** هذه الكونية؛ بمعنى أنه يعتبرها من تصوره، وكفاحه وراءَها، واكتسابه أخيراً لجنَّتها من الحرية. فالانتقالية الحضارية من تحقق المواطنة المدنية، والبناء عليها للمواطنة السياسية، والبناء على المرحلتين معاً، للتركيبية العليا تحت اسم المواطنة الاجتماعية، تبين عن عقلانية النمو الإنساني، وخط (التقدم) الثابت الذي تصنعه حضارة ما لذاتها، وتكاد تكون فريدةَ نموذجها؛ ولهذا فهي مغلقة على تجاربها. إنها تؤكد بذلك اختلافيتها المطلقة عن جميع تجارب الأمم الأخرى السابقة لها والمصاحِبة لها. حتى هذه المصاحَبة، فإنها عاجزة عن الاستمداد من هذا الاختلاف. كأنما المدنية، بالرغم من جاذبيتها العارمة لكل الإنسانية، إلا أنها غدت من استحقاق نُخْبتها المتفوقة؛ فهي ليست للتصدير إلى سواها، وغير قابلة للتقليد من قبل الغير. ههنا يقال عن العصر الحاضر، إنه، وبالرغم من كل مطامح العالمية، وسطوة تشويهها بالعولمة، فهو يشخصن الاختلاف الجذري للواحد مقابل الآخر ـ الكل. يستعيد تفرقة المدنية الإغريقية عن بربرية الكلّ ما عدا شعبها.

الراهن غربياً، هو **أَغْرَقَةُ** المواطنية الأوروبية (جعلها إغريقية)؛ وأما عودة الفلسفي السياسي إلى مركزية التفكير والحوار والإنتاج لدى النُّخَب، إنما تقوم على اعتقاد ضمني أن المشروع الغربي وحده منذور لابتعاث وتجسيد مدنية **أثينا**. كأنما التاريخ الفاصل بين أثينا الفعلية قبل ألفين وخمس مائة عام، وأثينا الغرب المعاصر، قد أوغل أولاً في انحطاطه دون ذلك المثال الأول، ثم عاود الصعود بفضل عقلانية الغرب المحققة للقطيعات الحاسمة، المميزة لقصته مع ذاته، من دون سواه. فمن دون القطيعة مع الغيب اللاهوتي، ثم مع هرمية المجتمع الاستبدادي، ثم مع ليبرالية الرأسمالية الخامّ الأولى الفالتة من كل عقال، لما أمكن ابتكارُ المواطنية في مثلث حقوقها المدنية، والسياسية والاجتماعية بحسب إيديولوجيا الغَرْبنة. فهل انتهى جدل العقل والواقع، واكتملت سيرورة التاريخ ببلوغ هذا الشوط العظيم من انتظام الحرية في مجتمع المثال الديمقراطي، على طريقة الغرب الأوروبي؟ هذا السؤال، لسنا نحن الذين نجيب عنه، بل هو المشروع الثقافي الغربي عينه. فإن عودة الفلسفي السياسي هو إشعار أولي **بالتباس النهاية**، وانتقاص القصة الفريدة من خاتمتها السعيدة. ذلك أن **دولة العناية** التي تنيط بمفهومها وجاهزياتها، إدارةَ المواطنة في المدنية الراهنة، استطاعت أن تنقذ مجتمعاتها من المد الشيوعي خلال الستينيات من

القرن العشرين، عندما قامت بابتكار نظام من الحقوق الاجتماعية يتمفصل مع إكراهات الواقع الاقتصادي للرأسمالية، ولا يضطّر إلى تعليق الحقوق السياسية، وحقوق الشخص الإنساني في الاعتقاد والتعبير والعمل والتملك.. فإن (العناية) التي غطّت مختلف الحاجات الأساسية للفرد والجماعة، من الأمن والصحة، والتعليم والعمل، قد أرست نموذج مجتمع الوفرة والرفاه، كما لو أن نظام الرعاية قد انتزع لذاته حصة وفيرة من وعود الطوبائية مع المستحيل، وحوّلها إلى مفرداتٍ من وعودٍ مع: **الممكن**، **والإرادوي**، **والواقعي**. إنه حلُمُ الجمهورية العادلة لذاتها وبذاتها، ولكن ليس للآخر؛ ذلك هو **حدُّها** الذي يحفظ جسدها، ويضع **(البعد)** خارج حدوده كلها. إن دولة العناية لا تلبث حتى تصطدم بالبحر العالمي حولها. **إنها تَجْسُر على كونيةٍ كيفيةٍ تخصّها وحدها، وتهمل كونيةً للنوع والكم الإنساني، بأزليته التكوينية وأبديته المستقبلية.**

وهكذا فالهوية النقدية لا تكاد تحقق قطيعة مفهومية ـ وليست معرفية فقط، بل بنيوية ـ مع سالفتيها: الهوية التصنيمية أو الماهوية، والهوية الأنوارية. فهي محتاجة، عند كل إنجاز انعطافي في مسيرتها، إلى استعادة معاركها القديمة بأهدافها المتجاوَزَة، كيما تتصدى لعقباتها الجديدة، ونحو أهداف أخرى غير محددة بَعْدُ؛ ذلك أن المجتمعات تميل عادةً إلى تثبيت هويتها الثقافية، كصورة مرآوية عن ذاتها، لا تلبث حتى تموضعها في أساس تكوينها، كما لو كانت طبيعة لها. لكن هذه الطبيعة تشكو من تعارض مفهومي. فهي في الوقت الذي تعتبر فيه الأمة أن هذه الطبيعة تخصها وحدها، لأنها تحتضن ذاكراتها التاريخية، وتؤلف ركيزة واقعية لشخصيتها المفهومية، فإنها تحمل هذه (الخصوصية المثالية) على الإنسانية، بمعنى أن شمولية الإنسانية، إنما يُحصر تمثيلها في تاريخانية **(هذه)** الثقافة دون سواها. وبالتالي فإن السقوط في القوموية، أو الثقافوية، لا يقتصر فقط على المجتمعات التي لم تدخل تاريخانية الجمهورية (ثلاثية الحقوق، المدنية فالسياسة فالاجتماعية)؛ بل إن **تصنيم الهوية**، أو تصليبها، سيظل يشكل خطراً يتهدد دولة الرعاية نفسها، عندما تجعل من ذاتيّ دلالاتها نظامَ أنظمةٍ، وحيدَ نفسه، ويشتغل وحده على تسويغ الجمهورية، كمعنى، لا يمكن تحققه إلا باجتياز التحقيبية التاريخانية المؤدية إلى دولة الرعاية، أي تلك التي تمكنت من تجسيدها **ثقافةُ ـ هذه ـ الأمة** المتفوقة دون سواها، والحائزة على جائزة **الجمهورية**، في نهاية رحلة الحضارة، المتجاوِزة لنفسها نحو ← المدنية. وهو التجاوز الأصعب الذي تطرحه الهوية النقدية؛ كما لو كان ذروةَ التحدي التاريخاني؛ لأنه يَعِدُ بكسر الاحتكار الثقافوي من قبل أمة أو حضارة ما، للمدنية، حين يوفر لها مكانها الطبيعي: وهي وساعة العالم كله، بما هي وطن الإنسانية بدون تخصيص ثقافوي أو قوموي. إن الهوية النقدية تحل استعصاء الحلقة

المفرغة لثنائية الأمة/الدولة، والدولة/الأمة؛ ذلك أنها تفتح على مابعدية هذه الثنائية، بالاختراق نحو **مابعدية** الدولة/الأمة، التي تتوج المشروع الثقافي الغربي؛ هذا الاختراق المرتهن بوعي الهوية النقدية وممارستها الشمولية، هو الذي يميز بين **راهنية العالمية**، وبين **مرآوية العولمة، واغتصاب الثانية للأولى**.

العولمة وصراع الكونيات

ليس هناك مابعديةٌ للدولة/الأمة، أو دولة الرعاية، سوى **الأمة/العالم**. ولقد كان التفكير الكوسموبوليتي منذ استعادته مع بداية الحداثة السياسية، يتعرض دائماً إلى انتقاده بالتجريد في خطابه، وبالطوبائية في أهدافه، والاستحالة في وسائل تحققه. فالكوسموبوليتي يتحدث عن الكونية باعتبارها ليست صالحة فحسب على مستوى انتماء الأمم أو المجتمعات إلى شمولية الإنسانية الحقيقية، باعتبار الإنسان هو المحل الطبيعي للحق بصرف النظر عن ثقافوياته: أي خصوصيات أقوامه وحضاراتها المختلفة، بل إن الكونية ليست كلية بالمفهوم فقط، ولكنها هي كذلك في شموليتها **للجميع**. وهكذا فإن تطورات القرن العشرين عبر تشكيل الأمبراطوريات الكليانية، حاولت أن تقيم تمفصلات واقعية بين الكوسموبوليتية والإيديولوجيات الشمولية، باعتبارها منظوماتٍ دلاليةً تحتكر قراءات معينة للكونية على شكل تسويغات مُعَقْلَنة. لكن هذه المحاولات انتهت إلى أن كل إيديولوجيا، أنتجت من نفسها مركزية فكروية تدعي الاحتياز على الكونية. وأما العالم كمجال حيوي لإنسانية حقوقية، فإنه يُسْقَطُ في شبكية التوازنات الدولية؛ بحيث تتناهش أُمَمَه صراعاتُ علاقاتِ القوة على حساب علاقات الحق والحقيقة. ولم توصف الخطابات الكوسموبوليتية بالطوبائية إلا بسبب الخيبات المتراكمة، الناجمة عن صعوبة ابتكار التمفصل، بين تاريخ للأفكار حول الكونية، وبين تاريخ آخر للوقائع السياسية اليومية.

لكن المشروع الثقافي الأوروبي يستطيع الادعاء أنه بعد أن حققت مجتمعاتُه نموذجَ الدولة الاجتماعية (دولة الرعاية)، فإنه أضحى متوجهاً نحو تجسيد نوع من كونية نسبية، من خلال توحيد قارته. وبذلك تنهض أوروبا، دون بقية العالم، بكونيتها، التي تغدو خصوصية جديدة لها؛ وتجدد نزعة المركزة الغربية التقليدية لديها، على شكل استثناء. فالمدنية ليست من نصيب الإنسانية ككل. وهي استثناء تاريخاني تفوّق على التاريخ العام. وخلال المد الاستعماري في القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين، فقد كان خطاب المركزية الأوروبية لا يسقط (الضواحي) من صورة العالم الذي يقوده الإنسان الأبيض، (متحملاً أعباء تمدينه). فإن ثمة تصوراً مرآوياً استمر يداعب مخيلة بعض المثقفين المنشغلين بالاستراتيجيات الحضارية. وهي أن التقدم الأوروبي قد ينوب عن المجموع الإنساني، لكنه يصب

في مصلحته، عند نهاية المطاف. لكن المتقدم سرعان ما ينسى المتخلف وراءه، خاصة عندما يزداد تسريع الأول، وتقهقر الثاني أكثر. لهذه الأسباب وحدها فإن مدنية المستقبل، سوف تكرر انفصالها عن البربرية المحتومة. وبالتالي فإن كلية (الكونية) ليست للجميع. إن (النوع) الإنساني سيغدو جنساً مستحاثاً لأنواع أخرى، من بينها نوع الإنسانية الظافرة بالمدنية، وأنواع شتى أخرى ستبقى خارج هذه المقولة كأمر محسوم.

في هذا المنعطف الاستراتيجي يتم اختراع العولمة كتحصيل حاصل لواقع افتراضي (مرآوي) مقابل الواقع الواقعي عقلانياً. ذلك أن العولمة تطرح نفسها كحل لإشكالية التعارض بين عمومية الكونية، واستثنائية المدنية. فإن الإنسانية الحقوقية كمضمون للكونية، تغدو جائزة استثنائية لمن يستحقها، وإعجازاً لمن يعجز عنها.

هل أصبحت الدولة الاجتماعية وحدة العملة اليومية التي يمكن أن تُصَرَّفَ، على أساس معياريتها، مفاهيمُ الكونية؟ مثل هذا التساؤل لم يكن ليطرح لولا أن اندلاع عواصف العولمة قد شكل أهم خطر تواجهه الدولة الاجتماعية. ذلك أن حلم المدنية كخاتمة سعيدة لنخبة الإنسانية المستحقة لها، يداهمه فجأة تصدُّرُ الاقتصاد العالمي من جديد واجهةَ القوى والعوامل الكبرى الممسكة بمصائر المجتمعات، وفي مقدمتها مجتمعات النخب المدنية المعاصرة. ذلك أن الدولة الاجتماعية لا تستطيع أن تطلق قوى الرأسمال الوطني لديها دون أن ترفع، عن حدودها كافة، تدابير الكينزية الحمائية (نسبة إلى **كينز** الاقتصادي). وفي الأساس قامت الدولة الاجتماعية حسب النمط الأوروبي الغربي خاصة، على إمكانية التمفصل بين ليبرالية رأسمالية محدودة، وإجراءات حمائية لحقوق المواطنة المرفهة أو السعيدة. غير أن هذه المعادلة الدقيقة من تمفصل النقيضين، الحماية الاجتماعية والليبرالية الاقتصادية، هي التي تواجه استعصاءها الأكبر مع عولمة السوق، الخارجة عن حدود كل دولة اجتماعية. إذ غدت المنافسة العالمية تمسك بمصائر الاقتصادات القومية. حتى يذهب البعض إلى اعتبار أن الشأن الاقتصادي الدولي أصبح يحتكر القرار السياسي؛ أي أن الدولي يُملي على القومي والوطني سياساته المتعلقة بشؤون مجتمعاته نفسها. وبعد أن كان من شأن العلاقات الدولية أن تعكس إرادات الدول المشتبكة داخلها، فقد أضحت هذه العلاقات هي الآمرة الناهية في السياسات الخارجية للدول، كما في أمورها الداخلية الرئيسة. وبالرغم أن الدولة الاجتماعية لم تكن لتدعي أنها قد تخلصت تماماً من أكلاف التمفصل الدقيق بين ليبرالية رأسمالية وطنية، ونظام تأمينات اجتماعية شاملة ورفيعة المستوى، يغطي موارده من الضرائب التصاعدية المقتطعة من حصة أرباح الرأسمال الفردي، إلى جانب حصة لا يستهان بها من دخول الأفراد العاملين جميعاً، إلا أن انتقال مركز الثقل إلى مبدأ التنافس الدولي

المحرر من أية قيود، سوف يطيح ولا شك بمعادلات التوازن الدقيق والصعب التي نجح مجتمع الرفاه الأوروبي في إقامتها بين حرية الرأسمال الفردي وأكلافه الاجتماعية. فالنظام الضرائبي الذي أصبح بمثابة العقد الاجتماعي العصري لدولة الرفاه الاستهلاكي شبه المطلق، هو الذي غدا مركز الهدف الأول الذي تسعى إلى الإطاحة به إيديولوجيا آمريةِ السوق، التي تدعي أن الفوز بحرية مطلقة لقوانين السوق وحده، كفيل بإقامة نظام جديد من العدالة على نطاق عالمي، يستوعب الأنظمة الدولتية بعد أن تصير أشبه بفروع وروافد له، جزئية، داخل أوسع مجال كوكبي.

إن تقويض النظام الضرائبي سوف يجفّف الموارد الأساسية للدولة الاجتماعية. وهذا بدوره ما سوف يسرّع من إضعاف الشكل القانوني والإداري للدولة بصورة عامة، ويمهد لإزالة دورها أو تهميشه إلى حدود الإشراف الأمني على الممتلكات، وحماية أرواح الرعايا فحسب. ولذلك فإن الحل الوحيد المتاح أمام الدولة الاجتماعية هو التحرك إلى الأمام، أي اجتياز العوائق القوموية، والانفتاح نحو المؤسسات الدولية كشكل تمهيدي نحو حلم الحكومة العالمية. فما يشكل مواجهة جدية مع العولمة الاقتصادوية هو استعادة فعالية الكونية، بما هي سياسة شمولية لفعالية التضامن بين الإرادات الإنسانية للجماعات القومية والحضارية. وفي رأي **هابرماز**، أنه لا مناص لفكر أوروبي اتحادي من تدعيم المؤسسات الدولية القائمة، وخلق مؤسسات جديدة قادرة على تغليب مصالح الشعوب في الشأن العالمي. وإذا لم تساعد أوروبا على تجديد إنهاض العالم الثالث، فإن مصيرها سيؤول إلى المركزية التقليدية للغرب[9]. وما يمكن أن نذكره نحن في هذا الصدد أن الفكر الأنواري الذي تدين له نهضة الغرب منذ الأصل، إنما كان يستمد قوته الابتكارية على مواجهة الاستبداد القديم لأنظمة الإمبراطوريات الأوروبية، أو حكومات المدن المغلقة، يستمد قوته وأصالته تلك من ابتعاث فكرة **الإنسان** كمطلق ذاته، واعتبار الإنسانية هي المحلّ المعلّى لمفهوم الحق. وبالتالي فإن الهوية الفعلية للأمم والمجتمعات إنما تقاس بقدر ما تعكس، في أنظمتها السياسية وثقافاتها القومية، هذه الصلةَ بالهوية الإنسانية الشاملة. وما كان بالمستطاع تحقيق النقلات المعرفية الثلاث الكبرى من اكتساب الحقوق المدنية، إلى الحقوق السياسية، إلى الحقوق الاجتماعية، لو لم تكن هذه المقايسة فعالة ونشطة، ومتجددة العقلنة، بين علاقات القوة القائمة وعلاقات الحق والحقيقة. أي لو لم تأخذ النخب الثقافية على عاتقها مهمةَ مفهمةِ الكونية في كل حقبة من الصيرورة الاجتماعية، ومحاولة ترجمة معانيها كأوامر للحق يومية، قادرة على (تفويق) **الشرعية الإنسانية** على كل **مشروعية انتقالية** قائمة، ومقايسة الثانية بالأولى. فعالية المضاهاة هذه هي المضمون الفعلي للفلسفي

السياسي، الذي تشكّل عودته في كل مرة، إيذاناً بمولد قطيعة معرفية جديدة، ما بين حقبة حضارية وأخرى. مُجْمَلُ هذه العملية الفذّة هو أنها لا يمكنها أن تنبجس إلا عن فكر حيّ حركيّ، ليس له إلا الهويُّ النقدي الذي يُعْرَف ويُعرِّفُ به. ولذلك ليس الهوي النقدي ثمرةَ تطور، بقدر ما هو فاعل التطور. ذلك أن عمله يقوم دائماً على كسر احتكار علاقات القوة لساحة الفعل التاريخي، وإبراز علاقات العدالة تحت طائلة الحقيقة، كنقيض راهني ضد الأولى: كاشفاً عن راهنية الكونية، باعتبارها هي محلُّ الصيرورة الواقعية المستحقة لاسم الواقع وأَحَقّيته، مقابل واقع آخر مفروض بعوامل السيطرة المعتادة المعروفة في كل زمان ومكان.

إذا كانت أوروبا احتاجت إلى ثلاثة قرون كيما تفوز بالحِزَم الثلاث للحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية على التوالي، فإن «**بقية العالم**» ـ ومنها العالم الثالث بخاصة ـ محتاجة إلى الفوز بها كحزمة واحدة وعبر كثافة زمنية؛ طالما أنها لا قدرة لها على تكرار إيقاعية التحقيب الحضاري الذي يخصّ تاريخانية الغرب. فلا بدّ من الاعتراف أن الغرب فاز بتحقيبيته هذه، بالأصالة عن نفسه وبالوكالة عن تاريخانية الإنسانية الشاملة، ما دامت قطيعاته المعرفية قد استمدت دائماً قوتها على ممارسة **الهويّ النقدي** من شرعية الإنسانية، بما هي محلُّ الكونية، أي هذا الوطن الروحي لحضارات كل الأمم، على اختلاف هوياتها القومية والتراثية. لكنها كونية تتغير ألوانها، أو تتضح ظواهرها، بحسب مفاهيم التأويلات التي تضفيها أو تعكسها عليها ظروفُ الحراك الاجتماعي للأمم الناهضة. وهي اليوم الأمم السبّاقة إلى اكتشاف **التِقانة** والتمفصل فكرياً وبنيوياً مع ابتكاراتها. ولذلك يصير للكونية طعْمُ الثقافة القادرة أكثر من سواها على استلهام استحقاقاتها، وتشكيل منظوماتها المعرفية، وتحديد أهدافها السياسية، كما لو كانت الكونيةُ المستحيلة نفسها قد غدت قادرة على مخاطبة الرأي العام بلغة الممكن، دون أن تتخلى عن لامحدوديتها، أو طوبائيتها؛ وحيثما تُترك للهُوِيّ النقدي مهمةُ التأشير على الفوارق بين التأويل والتسويغ. فالطوبائي لا يمكنه أن يقبل بمنطق الاحتمالات، إنه يقدم وجْبةَ أوهامه كاملة محسومة لا تتسامح مع المعارضة أو المراجعة؛ لكن شِدةَ الحسْم تتناسب عكساً مع سلوك النزاهة إزاء الحقيقة. من هنا فإن فاشيات القرن العشرين، على جبهة اليمين أو اليسار في أوروبا، أشادت لأتباعها عمارات طوبائية شاهقة مغلقة النوافذ والأبواب على تصنيمية العرق والعنصر، أو الطبقة والحزب والثورة. فكان جسر العبور الأوروبي من حقبتيْ الحقوق المدنية والسياسية، نحو الحقوق الاجتماعية، قد كلّف بناؤه أهوالَ القرن العشرين بحروبه العالمية الثلاثة، الأولى والثانية، والحرب الباردة. فلم يكن من السهل استتباب نموذج الدولة ـ الأمة إلا بتحقيق دولة العناية، أي الفوز بالحق الاجتماعي محروساً ومزَفَّقاً، ضرورةً،

بالحقوق المدنية للأفراد، والحقوق السياسية للأفراد والمجتمع معاً. فالتجربة السوفياتية اكتفت بالحقوق الاجتماعية، منقوصة منها قاعدتاها التاريخيتان، وهما الحقوق المدنية والحقوق السياسية. في حين أن الغرب الأوروبي تملّك من زاويتي المثلث، واستعصى عليه إغلاقه بالزاوية الثالثة، أي المحصلة المنتظرة، المتجسدة في بناء الدولة الاجتماعية. لكن لم يجد هذا الاستعصاءُ حلاً نسبوياً عن طريق إضافة الوظيفة الرعائية إلى دولة القانون، إلا تحت ضغط الخوف من الاجتياح الشيوعي ديمقراطياً للكتل العمالية في الغرب الأوروبي؛ ولم يتمْ ذلك إلا في أوج الحرب الباردة. فإن إقرار تشريعات التأمين الاجتماعي، بشروطه السمحة والشاملة لحاجات الفرد والأسرة، المعيشية الأساسية، قد أعطى للديمقراطية السياسية بعض ما يعادلها من الديمقراطية الاجتماعية. وهو الأمر الذي ساهم في تثبيت مسيرة عقلانية، راحت تتكامل معالمها المدنية أكثر فأكثر، في الغرب الأوروبي، مقابل تهافت النموذج الطوبائي للتجربة السوفياتية، المتمثل في عجزه عن مقاومة انجراره نحو بيروقراطية الإدارة وفاشية السلطة، واندماجه مع آليتيهما كلياً، دونما أي تمايز عنهما في نهاية المطاف.

الهويّ النقديّ والطوبائيات III

جمهورية «الإنسانية الحقوقية»؟

غير أن المسألة الراهنة لا تتعلق بالمضاهاة بين جرعة الطوبائية التي استطاعت دولة الرعاية أن تحققها، وتحتفظ بمكتسباتها إلى ما بعد سقوط التجربة السوفياتية وانحسار المد الشيوعي القاعدي ـ أي على مستوى التنظيمات الجماهيرية ـ وبين الحدود القصووية التي جرّب النموذج السوفياتي أن يتمسك بها، من طوبائية الحسم الاجتماعي على الصعيدين النظري والتطبيقي معاً، بل أصبح التحدي الحقيقي الحالي يواجه في الظروف الدولية، الأساسَ البنيوي لدولة الرعاية، الذي هو الدولة/الأمة. إنه التحدي الذي يوقظ الهاجس الهووي مجدداً ليس على صعيد الأفراد فحسب، ولكن على الصعيد الأممي. وذلك أن الدولة/الأمة، تلقى نفسها مستهدَفةً من قبل الكونية عينها، التي استظلت بها طويلاً، وكونت جاهزيتها الفكرية، ونظمت إيقاعها التاريخي على أنها ـ أي الدولة/الأمة ـ هي الطريق الوحيد المؤهل للانفتاح على الكونية، أو اللامتناهي، وبطريق وأسلوب المتناهي عينه. فإن الدولة/الأمة، كما ترى نفسها، أصبحت أرقى اختراع حضاري قادر على صياغة مفردات التجريب المدني السياسي: (الديمقراطية)، كلُغةٍ واقعية وتاريخية، تُفَتّت خاصيّة الحسم الذي تتذرّع بها الطوبائية، وتحتال على استحالة معانيها: (إما أن تكون جميعها أو لا تكون). كما لو أن الدولة/الأمة تغدو هي الوحدة المصغرة **للدولة/العالم**.

حيثما لا يعود العالم محتاجاً حقاً إلى طوبائية الحكومة العالمية الهيغلية، فإنه يعمد إلى تنمية ظاهرة المؤسسات ما فوق ـ الدولتية المنظّمة لمختلف شؤون المجتمع العالمي؛ ذلك أن مستقبل هذه الظاهرة سوف يطوّر ما يُصطلح عليه حتى اليوم باسم السياسة الخارجية، كمنعكس لتوازنات القوى المتنفذة داخل الدولة، إلى تلك المعيارية العالمية حقاً، المعبرة عن المصالح العليا للإنسانية؛ بدلاً من شبكيات العلاقات الدولية، القائمة أصلاً على مبدأ الصراع الحدي ما بين الكبار فيما بينهم وضد الصغار، وما بين هؤلاء كذلك، فإن انقلاب مرجعية المقياس من ارتباطها التقليدي بالدولة الواحدة كمفردةِ ذاتها، إلى مصلحة المجموع الإنساني، أصبحت تحتمه نوعيةُ المشكلات التي تتخطى إرادات الدول مهما كانت قدراتها التقنية

والحضارية بالغةً حدودَ التفوق على بعضها. إنها مسائل من نوع الحفاظ على مستقبل الحياة للكوكب الأرضي، والفروقات الهائلة بين الأمم، والمتسارعة في تعميق هوات مطلقة لن تُعْبَر، بين حضارات الرفاه في الشمال، وثقافويات الفقر والتخلف العلمي والاجتماعي لدى شعوب الجنوب، التي تشكل الغالبية الساحقة للبشرية، هذه المسائل لم تعد هموماً تخص دولاً دون أخرى. فالكوكب الإنساني لم يتطور إلى مجرد قرية من وجهة انتقال المعلومات والأموال فحسب، ولكنها صارت قرية صغيرة مفتوحة لتفشي مختلف الأوبئة كالجريمة المنظمة ونماذج الحروب الأهلية والحدودية والإقليمية، وشبه العالمية كذلك. هذا فضلاً عن سرعة انتقال مختلف بضائع التهريب القاتلة من المخدرات وتجارات الجنس والطفولة المعذبة، والأسلحة الخطيرة، والمواد الإشعاعية إلخ..

هنالك واقع عالمي بائس لا تستطيع العولمة المالية أن تبتزه ثرواته، وتحيل مجتمعاته وحضاراته المتعثرة إلى مجرد نفايات للمدنية المادية المنتصرة، إلى ما لا نهاية، دونما أن تثير العولمة أخيراً اعتراض **العالمية** الحقيقية على أحابيلها المرآوية. مثلما شكلت الدولةُ الاجتماعية معياريةً مستقبلية للحداثة الديمقراطية، فإن العالمية تستقبل بسرعة، مع الألفية الثالثة، انزياح المعيارية نحوها، باعتبارها محلَّ المحايثة الواقعية للكونية. وبالتالي فإن الكوسموبوليتية هي مآل السياسات الخارجية للدول، إذ تصبح هي المنوطة بها سياسة الدول جميعها **(داخل)**العالم. وليست الكوسموبوليتية دولةَ العالم، ولا تحتاج إلى أية صيغة لسيادة شمولية، تنتقص من سيادات الدول المستقلة، بل تغدو هي حارسة السيادات الخاصة بالدول كمفردات مؤلِّفة لمجتمع الإنسانية، كما المتحدات الإتنية واللغوية والعقائدية تكوّن انتظام المفردات الجمعية داخل بنية الدولة الحداثية. بذلك يمتلىء مضمون الكوسموبوليتية بجاهزيات المنظمات العالمية التي سوف تتغير طبيعتها، من مؤسسات تنشئها الدول، كامتدادات لمصالح سياساتها الخارجية، إلى كيانات ذات سلطات رقابية وتوجيهية، تابعة للرأي العام العالمي. بمعنى أن العالمية القادمة لن تتوقف على صيغة الأمم المتحدة الحالية، العاكسة للسلطات الدولتية، بل لا بد لها أن تبني المجتمع الأممي، العاكس لمدنية تتجاوز حدود الحضارات التقليدية، ودساتير حكوماتها السلطوية. إنها الكوسموبوليتيا المعبرة عن حكومة الإنسانية الحقوقية، وذلك بمساعدة أجهزتها القوموية التاريخية، التي ستغدو أشبه بحكومات محلية في التشكيل ما بعد القومي، حسب مصطلح **هابرماز**[10].

ههنا طريقان نحو الإنسانية الحقوقية، بما هي مضمون إمكاني للعالمية، أو الكونية المحايثة، بما هي ثقافةٌ للمتعالي مُصَرَّفةً حسب مفردات الواقع نفسه: إما أن يتم التعامل مع العالمية، كما لو كان موضوعُ تحقّقها الحتمي متوقفاً على إلغاء

مفردات الواقع الدولي المؤلف من المتحدات السياسية، وفي طليعتها نموذج الدولة/الأمة، بقيادة متّحد الدولة الاجتماعية؛ وإما أن يُنظر إلى العالمية على أنها المتحد الأشمل القابل لاستيعاب المتحدات الدولتية نفسها. وهذا يعني إمكانية تعايش تعددية من الهويات (الفرعية) مع بعضها تحت طائلة الهُوِيُّ الأشمل الذي تمثله الإنسانية الحقوقية. وهو تعايش معياري، توفره ثقافة **الهويّ النقدي** التي ترعى سياسة كوسموبوليتية، وليست مجرد (علاقات دولية لسياسات خارجية للحكومات)، وتمارسها المنظمات العالمية مافوق الحكومية، وذات النشأة الأهلية في أكثريتها. وربما أصبحت هذه المنظمات مستقبلاً، أحزاباً أممية نضالية، تضم النخب من قادة الرأي العام العالمي والقطاعي، إلى جانب الخبراء التقنيين المجلّين، في معالجة الحلول المستعصية الناجمة عن كوارث التقدم التقني اجتماعياً وبيئياً، وعن الفوارق المخيفة المتزايدة بين الشعوب وثقافوياتها المتناحرة. والحدّ خاصة من الانقسام الكوكبي شبه النهائي بين أبدية الفقر ونخبوية الغنى.

إن عقدة الطريقين المؤديين إلى طوبائية المتحد العالمي، هي مشكلة الدولة/الأمة: فإما أنها تشكل المحصلة العليا للحداثة السياسية، وغايةَ المطاف للفكر الفلسفي الكوني، وأن كل ما سيأتي بعدها، أو يصعد فوقها، إنما سيتكوّن من مادتها نفسها، سواء كان هذا الآتي المابعدي متحداً إقليمياً، أو قارياً ـ كالاتحاد الأوروبي ـ، أو أنه قد يبلغ مستوى كوكبياً شاملاً. وإما أنه لا سبيل إلى تجاوز عقدة الدولة/الأمة، إلا بإلغائها وإبطال خزينها الهائل من تاريخانية التقدم، ومعيارية المعاني. وذلك جرياً على قاعدة أن التوغل في (البعد) لا بد أن يبطل (الحد). وهو ما يُعبّر عنه، فلسفياً خالصاً حسب الاتجاه التقليدي، إنه لا مسوّغ لتعقّل المتناهي إلا بتجاوز حَدِّه في سياق اللامتناهي. غير أن **الفكر الجمهوري** قد بنى حداثته السياسية على المسلّمة القائلة إن الأمة هي المحل الطبيعي لتكامل جماعية الحق المدني والسياسي والاجتماعي، بما يؤسس القاعدة الاجتماعية الإنسانية للديمقراطية وضمانة مشروعيتها؛ وكما أن جمهورية الأمة الديمقراطية مؤلفة من أفرادها الأحرار، فإن العالمية الديمقراطية ستتركّب من القوميات الحرة، كما لو كانت وحدات مواطنية تعددية، ضامنة لديمقراطية كونية، وبعيدة عن خطر الانزلاق نحو الشكل الإمبراطوري المحتكر من قبل أقوى أقويائه الحربويين في الماضي، والاقتصاديين حاضراً.

عند هذا المفترق الأخطر يتضح ما يعنيه انبثاق **الهوي النقدي** الذي تتحدد مهمته التاريخانية في تأسيس ثقافة التربية الديمقراطية الجديدة، وإبراز تميزها الدائم عن محاولات حَرْف الغائية الإنسانوية، نحو الأوليغارشيات الاقتصادوية التي تقررها العولمة. إنه المفترق الذي يعبر عن استعصاء الحلول السياسية الآلية التي اعتادت أن

تمارسها الحكومات تحت اسم العلاقات الدولية. هذا الفضاء الدولي ما زال يمسرح انعكاس مصالح الحكومات الرئيسة الفاعلة، والمتصارعة فيما بينها للحصول على مناطق النفوذ بأشكالها المختلفة. وما ظهور مصطلح **المجتمع الدولي** في أواخر القرن الماضي، وبعد انهيار الاستقطاب الثنائي، سوى احتيال فني لفظي يخفي مقاومة شرسة، من طرف النظام الدولتي التقليدي، ضد تحيين المفهوم الجديد **لنظام عالمية العالم** المتصاعد، بالقوة والفعل معاً. وهو ذلك التشكيل التاريخاني المنتظر الذي يضع حداً لطوبائية الجمهورية الأفلاطونية، عندما يتمكن من إنتاج منافسها، العقلي الواقعي فعلاً، الممثل في: **جمهورية الإنسانية الحقوقية**؛ كما لو كانت تأتي بالتعويض المشخص عن حال الاستعصاء الطوبائي الذي بَلَغَهُ التطورُ السياسي الدولي عند عتبة الألفية الثالثة.

ولكن بينما يتجه هذا التطور تلقائياً نحو إقامة جمهورية الإنسانية الحقوقية هذه، على المستوى المعياري بالأقل، بما يجعلها تشكل توافقاً جماعياً خارقاً للحدود القوموية والحضارية بين الأمم، فإن الأوليغارشية الاقتصادوية تنتهز فرصة الانفتاح العالمي كيما تستولي على الأمر الواقع فيه، باعتبارها سلطة مالية ـ مافوق ـ الدولتية. هكذا فإن استراتيجية المستقبل ستخضع لجدلية ثنائية جديدة، بين ما تعنيه جمهورية الإنسانية الحقوقية، وما تمارسه من معيارية كونية محايثة، قادرة تدريجياً على تنمية (حكومة) الرأي العام العالمي المتنامي في شمولية التواصل وقوة التأثير؛ فمن شأن هذه (الحكومة) تغذية صعود السياسة الكوسموبوليتية وتحليقها مافوق السياسات الخارجانية المفردة للدول، أو ما يسمى بالعلاقات الدولتية وتوازنات المصالح القوموية؛ نقول بين كوسموبوليتيا جمهورية الإنسانية الحقوقية، وجاذبيتها الطوبائية ذات الفعالية المضطردة، في التأثير الواقعي وقيادة الوعي الأخلاقي الكوني، وبين القطب الآخر المضاد، الموصوف بالعولمي، والقائم دائماً على خوصنة الكلي لمصلحة الفردي والفئوي، والمتمثل بانتهاض العامل الاقتصادوي وحدانياً شمولياً، كما لو **أنه أضحى هُوِيّاً تصنيمياً لإنسانوية مُبْطَلَة من إنسانيتها**، فاقدة لذاكرتها الثقافية، المؤسِّسة لتراث الاعتراض وتراكمية إنجازاته التاريخانية. فما تعنيه عودة الفلسفي السياسي في لحظة الاستعصاء الإيديولوجي الراهن هو التصدي لأعلى أشكال التأدلج الذي يفرض التسليم بحتمية وحدانية الاقتصادوي، وانتماء العقل والتاريخ قسرياً لسلطانه الأخير، باعتباره هُوياً تصنيمياً أُحادياً، يختزل كونية المَدَنية، ويحاصرها ضمن أحد فعلائها الرئيسيين، وهو قانون السوق.

اليوم، تُعلن المشهديةُ العالمية الخالصة عن اصطفافٍ غير مسبوق تاريخياً، لمختلف القوى الفاعلة التقليدية. والأمر الثابت الوحيد في هذه المشهدية، ـ ويؤلف نقطة الجذب في مركزها ـ هي العالمية نفسها، وقد أصبحت تفرض على مختلف

القوى، من فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية.. إلخ، إعادةَ اصطفافها كلياً، بالنسبة لذاتها ولما يجاورها، وما يقابلها من العوامل المغايرة. لكنها مضطرة لاختيار الموقع الذي لا تريده. وبالتالي فإن نقطة الجذب لا تترك أحداً في مكانه. وهي لا تجذب نحو مركز محدد، بقدر ما هو **بؤرة انتقالية** كذلك.

إن هندسةً فجائية للمكان العالمي تداهم الجميع كلّ لحظة. وما يوصف بمركز الانجذاب، الذي هو العالمية، يبدو كالهاويات السوداء الفضائية. إنها تجذب نحو عمق فراغٍ لا قرار له. ذلك ما يتيح للعولمة أن تفيد من العالمية باستثمار عنفها الجاذب، وتحريفه إلى ما يشبه ميتافيزيقا المداهَمة المطلقة. من هنا يبرز الاستنجاد بالفلسفي السياسي، كما لو كان آخر وسيلة لإنقاذ الوعي، ومساعدته على استرداد بقايا أمكنة فكرية آمنة وسط العواصف الهوجاء. إن الفلسفي السياسي مدعو أولاً إلى إبراز الافتراق الموضوعي بين وقتٍ لتحيين لحظة الإنسانية الحقوقية، ووقت آخر يبدّد الأول، ويستهلكه تحت طائلة التعاطي مع إغراءات العولمة؛ مع مرآويات التقنية التواصلية، واختلاق عوالم افتراضية من كل جنس ونوع، وصولاً إلى استنساخ الكائن الإنساني، واختلاق توائمه الربوطية. فالعلم المؤدلج بالعولمة، أصبح في طريقه إلى **استبدال عالم الأصول، بعالم الاستنساخ**. ذلك أن النسخية الفكروية تستبق النسخية الحيوية والآلية، وتسوّغ مرحلتهما الاحتمالية، محوّلَةً إياها إلى حتمية قدرية، لا مهرب منها لأية هوية ثقافية، سواء كانت رومانسية أو نقدية. إن استنساخ عالم مرآوي مواز لعالمنا الراهن، قد يسجل أعلى استعصاء يواجهه العقل التقنوي. في محاولته إيجادَ حلول فعلية وسليمة لمشكلات التاريخ البشري المزمنة والمتراكبة، في هذه اللحظة التي تتعاظم فيها الدعوات إلى استنساخ عالم افتراضي كامل، بديلاً عن المواجهة التاريخانية الموعودة لأسس التعارض بين راهنية التقدم نحو تفعيل الإنسانية الحقوقية، وبين الارتدادات نحو أضيق الولاءات ذات الجذور العضوية أو الثقافوية.

وهنا تتبدّى عملية **إبطال الإنسان، في تهريب تاريخه**، واستنساخ تماثلية لا زمنية ولا شخصية، لما كان يسمى سابقاً تنوعاً حضارياً، وفكراً للسلب والإيجاب معاً، وجدليةً للقيم والواقع. ذلك أن الفوز بالهويّ النقدي ليس تحصيلاً إيجابياً كله، معافى من أعراض الانحلال، من كون الإنسان الحضاري الراهن أصبح عتيقاً بالنسبة لكل الآمال والرهانات الأليمة التي استبقته ودعت إليه؛ ثم عندما شارفت على امتلاكه، أو هكذا خُيِّلَ إليها بالأقل، فإنها لم تحتمل مسؤوليته الثقافية، فهربت من مستقبليةِ ذاتيةِ التقدم، إلى الاستنساخ: أي إلى تأييد الحالة الراهنة، بالتوقف عند النقلة نحو الإنسان ـ النسخة الأخرى الآنية، بدلاً من خط لا ينتهي في تقدمية الغد.

لحظة استفهام؟

ههنا يعتري سيرورة الفوز بالإنسان الحضاري، بالهوية النقدية، مَرَضٌ يمكن دعوته **فَرْطُ الهوية النقدية**. فحين تتشبث الحداثة السياسية بنموذج المواطن السابق على كل انتماء، فهي لا تسجل بذلك حذرها المطلق من كونِ أيّ انتماء أو خصوصية إنما يغذي النزعة الإنكارية لكل ما عداه، بل يعرّض المواطنية نفسها للتحول ثوباً فضفاضاً خاوياً من كل تعيين. أليس التبجح بتعريف الهويّ النقدي كونه يمثل حال الإمساك بتلابيب الحرية، على أنه تنصُّلٌ من تحمل إنتاجات هذه الحرية بالذات على مستوى التكون الفردي، والانتظام الجمعي معاً. أليس مثل هذا التطور الحداثوي الذي يفخر بتحصيله المشروعُ الثقافي الغربي، قد يؤدي إلى عكس هدفيته الماهوية. فلا تعود المسألة هي في كيفية امتثال الحرية، واكتساب المزيد من إنجازاتها، للذات والآخر معاً، بقدر ما هي المشكلة في كيفية الفرار منها، كما يقول **بودريار**[11]، والوصول إلى صيغة المواطن بدون خاصيات هووية معينة، يشبه نموذج **الإنسان بدون صفات**، المعروف عند **موزيل** Musil.

تلك هي أزمة الفردية المغرقة في عقيدة التمفرد بلا حدود، والتي تقدم لنا في نهاية التاريخ ذلك الإنسان الشفاف، العديم الشكل واللون، الذي لا يعود يشبه آدمياً له طعم ورائحة، وجهٌ ولسان. بمعنى أن أعلى ثمرة للتطور (المدني؟) قد تفقد الأصل الغائي الذي انطلقت منه وراهنت على بلوغه. أليس تراكم الأفكار والخطط، والمثل، والبرامج، يزيد في حساسية النقص وتخطئة الذات؛ ويغدو مجتمع الكمال متجاوَزاً في كماله، أو كونيته دائماً. ويصير الفرد بدون الآخر نهائياً، ما دامت ذات الكمال أضحت اشتغالاً عبثياً على هوي بدون نهاية، لا يمكنه أن يتوقف عند هوية محددة. إذ إنه في تسلسله عبر نمذجةٍ تكرّ إلى ما لا نهاية، تصبح الهوية تشكيلاً آنياً موقتاً قابلاً للاستبدال بغيره؛ وهكذا ألا يتعادل في النهاية الهويُّ مع اللاهويّ، ويصير كل تشكيل موازياً لإلغائه؛ ألا تكون مثل هذه الحصيلة من فرْط الهوي، متحققةً بسبب من المبالغة في تركيزه، بل بعلّةِ تجاوزه، المهووس بتحصيل ما ينقصه، ولا يكتمل بدونه؛ ألا تكون هذه الحصيلة قد وضعت حداً لهاجسية الاختلاف، بعد أن أمسى الاختلاف لا يتعلق بالآخر المحايث للذات، ولكنه **بالذات والذات** الأخرى في ذاتها؟ فالفرد الإلكتروني ليس له آخر، لأنه هو عين كل آخر. والبشر الافتراضيون، لن يحققوا نقلة داخل الإنساني؛ إنهم يمحون ذاكرة وجود الإنسان عينه. فالكائن الإلكتروني القادم لن يعرف له ماضياً أو مستقبلاً؛ لأنه يظل هو عين ذاته. **إنه كائن خارج البشري، خارج الزمني.**

وهكذا، فالهويُّ النقديُّ، يقضي على تعارضه الذاتي، تأبيدُ الهوية في الكائن

الإلكتروني. فلا تعود القضية بين المتخلف والمتقدم، ولكن في قابلية الاستبدال إلى ما لا نهاية: إنه الكائن التقني المنسوخ دائماً عن المنسوخ. فلا مثال ولا نموذج له إلا نفسه، التي ليست هي عيناً لشيء معين. فالنسخة لا يأتي قبلها ولا بعدها إلا النسخة. ليس أمام البشري التقني إلا مثيلُه التقني المطابق له تماماً. فلماذا التواصل، وماذا يمكن أن يقدمه التقني مما لا يعرفه التقني الآخر. مصير الاختلاف النسخي هو في الكمّ، ولن يكون ما بين **الواحد والآخر**، نوعياً واختلافياً.

هل يقع **(نقد)** الهوي النقدي في الحال الثالثة ما بين الهوي التنويري والهوي النقدي الذي يصاحب الدولة الاجتماعية. إنه لا يجازف بمغادرة ذاكرة الأول، بل يعمل على استحضار مكتسباته، وتجديد تفعيلها حسب عقبات العصر التقني وتحدياته الثقافية؛ كما أنه لا يدع الثاني، أي الهوي النقدي، مسترسلاً في تجاوز هذه المكتسبات، وفي تصنيم التجاوز وحده كقدر مسلَّط على كل هوي، حتى لا يسقط أسير الانتماء الواحدي. ذلك هو قدرٌ من فرط التجاوز وإفراطه، إذ يغدو هدفاً لذاته؛ فإن الحذر من التعلق بأي مثل، يسوّي بين المُثُل وأضدادها. لذلك فإن **نقد** الهوي النقدي يحاول أن يحميه من ذاته. وفي النهاية لا تخشى الحرية إلا من الحرية. ههنا تبرز المهمة المستحيلة لاستعادة الفلسفي التاريخي، التي لا بُدَّ منها مع ذلك ورغم استحالتها، ما دامت من مرتبة المعنى؛ إذ تنيط بنفسها أن تنهض **بشرعية** الفكر فوق **مشروعيات** إنجازات أفكاره المتحققة هي عينها. فالإبداع مدعو دائماً إلى العمل خارج عاداته. وهذه الدعوة نفسها تخاطر بأن تستحيل كذلك إلى مجرد عادة.

ليس هدف الهوي النقدي أن يفرّ من أمراض الهوية الشائعة، من خطر الانزلاق الثقافي نحو الثقافوية، والتصنيم الذاتوي، فحسب؛ لكنه هو الحذر أيضاً من أن تغوص عبارة الهوي النقدي، في لفظه النقدي وحده، وذلك على حساب ما تبقى من معاني الهوية والانتماء. ولهذا فإن إضافة النقد إلى عبارة الهويّ النقدي، إنما يُقصد منه وضع العملية ككل، بحديها: الهوي ـ النقدي، تحت طائلة نقد آخر خارجي عن أفاعيل التقاء الحدين، وجدليتهما الخاصة فيما بينهما. من هنا ينبغي ألا نتصور أن عودة الفلسفي السياسي في هذا المنعطف من **الفكر الما ـ بعدي**، إنما تتوقف على اكتشافها لأعجوبة الهوي النقدي. ليس هذا الكشف سُدَّة المنتهى. إذ إن الهوي النقدي، عندما يفوز بأرقى وعي، من حرية فهم الفهم عينه، وهدم الأنصاب الجاهزة، وأساليب الهدم معها، فإنه لن يوفر نفسه مما لم يوفره عن الآخرين. لا بد أن يغدو عرضة للمساءلة الشمولية من قبل ذاته عينها؛ هذه هي الحالة الأشد راهنية ـ وخاصة بالنسبة لسؤال الهويّ العربي، والعالم ثالثي عموماً ـ والمتجلية في انبجاس **نقد** للهوي ـ النقدي، خارج صيغة اللقاء هذه ما بين

الحدين، ومستقل عن جدلية أفاعيلهما المتبادلة بينهما. نحن هنا إزاء ضرورة فكرية غير مسبوقة، وسط صراع المفاهيم حول أقنوم الهوية ـ وهي مُسْتنفذة في معظمها ـ من أجل استعادة الفلسفي السياسي، وتشغيل فعاليته الأصلية، بما هي نقد مستقل حتى عن الهوي النقدي؛ وذلك كيما لا يقع هذا الأقنوم في مسلسل انفراط الدلالات، مع عجز متنام عن بلوغ ضواحي المعنى؛ إنه العجز المؤدي هو عينه، إلى استمرار الانفراط العبثي؛ وتلك هي الحلقة المفرغة التي انتهى المشروع الثقافي الغربي إلى السقوط بين براثنها، دون منجاة عقلانية، إرادوية، واضحة حتى الآن.

فلا نقول مع **بودريار** إن «الهوية هي حلم من العبثية الحزينة. فالفرد يحلم أن يكون نفسه عندما لا يملك أن يفعل مما هو أفضل من ذلك. إنه يحلم بذاته وبالاعتراف بالذات عندما يفقد كل خصوصية»[12]. فالأمر في طلب الهوية لدى الغربي أصبح معكوساً. إنه لم يعد يتطلع إلى الاعتراف، إلى السيادة، وقد استنفذ نهائية هذين المفهومين واقعياً عبر تحصيله لتفوقه النوعي داخل الجنس البشري. لكنه إن تخلّى عن قلق الاعتراف، فإنه يضاعف من انهمامه بالهوي. إذ إنه وقد فاز بكائنه الحر، فإنه لا يدري كيف يعيد اعتقاله ضمن هوية معينة، أي أنه ليس ثمة هوية تسع ماهيةً، عنوانُها: الكائن الحُر. كل هوية هي افتراء على الماهية، واجتزاء لها، حسب هذا القياس. وهذا هو مثار الجدل الأصعب بين الخصوصية والكونية. فالثقافي الغربي، وعلى طريقة الجمهوري، لا يريد أن يرى في مكتسبات الهويّ الخاص لديه، سوى خطواتٍ على طريق الاتحاد مع الكوني، وجَلْبِه إلى النطق من خلال منجزاته ـ أي الهويّ. ولقد توافق الفكر الجمهوري على تسمية الكوني حسب مصطلحه الحركي، أي: **الإنسانية الحقوقية**، في لغة الفلسفي السياسي. ويتجّد مثالُها العملي في أقنوم **الدولة الاجتماعية**، التي هي أعلى إنجاز لصيغة: الدولة ـ الأمة. لكن هذا الفكر الجمهوري عينه هو الذي يتواجه مع جواذب ونوابذ العولمة، وكذلك **(العالمية)**، وما بينهما من فروق مفهومية لا يحسمها الفكر الغربي بعد؛ مع ملاحظة أن العولمة أصبحت هي السبّاقة في مجال امتلاك أرضية العالم عن طريق اجتياحات الأوليغارشية المالية غير المسبوقة في تاريخ الرأسمالية كماً ونوعاً؛ وقد حققت انتشارها حسب إيقاع الزمن الفعلي.

إن نقد ـ الهوية النقدية، قبل أن يصيبه انحراف التسلسل الهووي إلى ما لا نهاية، فإنه يتشبث بمنهجية غير واضحة المعالم بعد، لكنها تنطلق من مبدأ يقول: **إنه قد يمكن التحرُّر من الهويات، ولكن ليس من الهويّ نفسه**. أي أنه مهما أصاب مفهوم الهوية البِلَى والاهتراء، فإنه لا مناص من الشكل كيما يبرز المضمون. فالهوي ليس حاجة إجرائية ومرتبطة بظروف نشأة الأمم وتطوراتها، فحسب؛ لكنه

أشبه بالجوهر الفلسفي الذي تتحد فيه الماهية مع محمولاتها، أي توصيفاتها وتفريعاتها، التي تظل إمكانياتٍ كامنةً فيها قبل تبريزها الواقعي.

الهويّ هو صانع الهويات، وهو أول المتنكرين لبعضها، لحساب بعضها الآخر. إنه تعبير عن حاجة كل ما هو ذاتوي لأن يظل هو عين ذاته؛ لا بمعنى الثبات والجمود، بقدر ما هو بطريقةِ أن الثابت الوحيد في التغير هو التغيّرُ عينه؛ **ومن هنا جاء مصير التنافر المحتوم بين ميل الهوية إلى الاستقرار، ونزوع الهُويّ إلى المفارقة الدائمة**؛ إذ لا يكاد يستقر على حال، كما لو أن أية حال لن تستنفذ حاله. ومثل هذا الوضع ليس في طاقة أي مجتمع أن يحتمله. ولذلك أصيب المشروع الثقافي الغربي بما يشبه حركات الإنكار المتوالية لثقافويات هوياته المتكلسة على بعضها، سواء انخرط هو فيها عبر ماضي تحقيباته وتكرار بعضها، أو تجلت هي لدى قوميات تراثية أخرى، آلَ إليها إحباطُ العصرنة في العالم الثالث.

ما يسمى بالنظام الدولي قديمه وحديثه، ليس هو إلا ارتهاناً لغابةٍ من القوميات مُسَوَّغة بنظام هويات متفاصلة ومتغالقة؛ ولا تبيح تواصلاً بين قلاعها إلا عبر جسور السياسات الدولتية الرسمية. وليس المجتمع العالمي الراهن سوى هذا **المجتمع الدولتي**، في حين تظل الأمم محجوبة عن بعضها وراء دروع الشبكة الحكومية. وهذا ما أبقى على الكوسموبوليتيكا مرادفة لليوطوبيا، ليس بطريقة أنها هي الجنة الموعودة، بقدر ما هي كذلك بطريقة الاستحالة التخييلية. هذا العالم المؤلف من نسيج الهوايا المتعارضة، هو الحاجز الحقيقي المانع من انبناء سياسة كونية تعتمد منطق الهوي، متفوقاً بنجاعة موضوعية على السياسات (الواقعية) لمنطق الهوايا الدولتية. ما أوصل العالمية إلى فخ السياسات الجغرافية كبديل عن وقتٍ تحييني لنهوض السياسة الكونية (الجيوبوليتكي ضد الكوسموبوليتيكا). وينبغي أن نحذر من الخلط الشائع بين مصطلح السياسات الخارجية للدول والسياسة الكونية. فهذه الأخيرة تهدف إلى ابتكار **سياسة (داخلية) في نطاق العالم كله**. وفي ظل هذه السياسة يتخلص أقنوم المواطنية من تهمة التجريد؛ إذ تغدو علاقته بالهوي الكوني، أي الإنسانية الحقوقية، ممارسةً محايثةً، لا تعيقها حدود الهوية الدولتية، ولا انفصامُ الكوكب بين شماله وجنوبه تارة، وشرقه وغربه تارة أخرى. يصير المواطن العالمي هو المواطن المحلي والقومي العادي. وتصبح الثقافويات بذلك ـ أي الهويات القطاعية من عنصرية ودولتية ـ تنويعاتٍ تعريفيةً على الهوي الشامل: **الإنسانية الحقوقية**.

لا شك أن ثقافة الهوي النقدي تركز اهتمامها الأساسي على نكران أي نموذج قبلي يُعطى للكلي، أو الكوني. أي ليس هناك حضارة معينة لا تزال تفترض أنها تشكل نموذجاً استباقياً، وبالتالي متفوقاً، على الحضارات الأخرى، وأنه ليس على

الآخرين سوى اللحاق بها، واتباع ذات خطواتها. وعلى هذا فإن **الإنسانية** عينها ليست مثالاً استباقياً لتغدو بمثابة العلة الغائية لمختلف الأمم. فالعصر الأنواري فقد تفاؤلية الهوية الرومانسية بحتمية التقدم، وهيمنة غائيته المطلقة المؤسّسة على شبه يقين ديني، ينقل جنةَ السماء الموعودة إلى مستقبل التاريخ البشري، وضرورةِ بلوغِه كمالَ التوافق بين أغصان الشجرة الواحدة.

وقد يُعْذَرُ مفكرٌ كبيرٌ من مثل **رينان** الذي استنبط إيديولوجيا حتمية التقدم وبلوغ الكونية الإنسانوية؛ فقد كان من أبرز دعاة التفاؤلية الساذجة لجيل نهاية القرن التاسع عشر. ولم يعش حتى يرى بأم عينيه أهوال الاستعمار الذي امتدحه، وكوارث القرن العشرين التي جناها (الإنسان الأبيض) على نفسه هذه المرة، ولم يستطيع أن يحصرها بالإنسان الملوّن في الجنوب والشرق مع حركة استعماره، كأول شكل لعولمة الاستغلال تحت يافطات العالمية السعيدة، المصاغة حسب النموذج الأوروبي آنذاك، والمتذرّعة بأدلجة الإنسان الأبيض، كرمز عنصري عن حصرية العلة في تفوقه، المسوِّغ لـ (شرعية) سيادته على بقية البشر.

من هذه الزاوية يمكن فهم التيار المستحدث القائل بإمكان تأسيس مفهوم عن الهوية التفريعية للجماعات؛ لكنه لا يلبث حتى يدعو إلى تعددية لا حدود لها في النمذجات الثقافوية، ويصيرَ ضداً، حاداً وقاطعاً، على الهوية الأُحادية ومنهجية التقدم ذي البعد الواحد، والجامع وحدَه، والمانع لكل الغير، في التعاطي مع الكوني، مع الإنسانية الحقوقية، وقد اختزلها إلى إنسانوية مُخَوْصَنَةٍ ومنحوتة على مثال فرسانه الأوائل؛ **وهي القوى الأوروبية الرئيسية التي أعلنت حروب الاستعمار على العالم (المتخلف)، ثم انْقَضَّتْ على بعضها خلال قرن الأهوال الكبرى، في أعنف تنازع على اغتصاب الهُويّ الكوني لصالح الهويات المصنّمة إيديولوجياً وعنصرياً**. وقد سمّى أحد أهم المؤوّلين المبدعين، الأخيرين، لأهوال القرن العشرين، هذا التنازعَ الهُوَويّ غير المسبوق عالمياً، سمّاه: **الحرب الأهلية الأوروبية، بين 1917 ـ 1945**، وهو المؤرخ الألماني **إرنست نولتيه** E. Nolte، المتشبع بأطروحة **هيدغر** المركزية حول نهاية الذاتوية الغربية[13].

خلاصة القول إن الهوية تقطع طريق العبور نحو (**الهوي**): تغتصب مُطْلَقَه وتفرض نفسها عليه كمضمون تجسيدي لدلالته، وإجرائي، ينقله من مستوى التجريد إلى المحايثة. وإذا كان الهوي قد أصبح له تعريف حداثوي، على أنه وطن الإنسانية الحقوقية، فإن كل هوية دينية، أو قومية، أو عنصرية. يمكنها أن تسوّق بضاعتها على أنها ماركة مسجلة وحصرية بحق ترجمتها لذلك الهويّ، والتملك منه، والتصرف على أساسه. وبذلك تتحول الهوية إلى عنف إجرائي يفيد من (بعد) الهوي، ويفرض عليه وكالته الحصرية. يتساقط الخطاب السياسي من مستوى منطق

التأويل الحداثوي للوقائع العامة، إلى مستوى التسويغ المصطلحي، التقليدي للدلالات الاستبدادية؛ يَتَسَطَّحُ الكُرويُّ الأرضي تحت وطأة الجغرافي ـ السياسي (الجيوبوليتيكي) وتوازنات القوى العالمية المسيطرة، والأخرى المستضعفة. يطرد ويطارد مصطلحُ (العلاقات الدولية) وعلُومها المتفوقة كلَّ تدخل للفلسفي السياسي، مذكّراً بالأسماء الحقيقية لصراعات السياسة الموصوفة بالواقعية Real-politic، على أنها أسماء تَوْرِيَةٍ لحروب أهلية فعلية، وذات صفة عالمية شاملة، علنية أو محجوبة.

الهوامش والمراجع

(1) يقلل الاجتماعيون من أهمية الأسس المعرفية التي تعتمدها المعتقدات ذات الطابع الجماهيري: فليست صحة الأفكار أو خطأها هو موضوع الاعتقاد بقدر ما هي الجاذبية الاجتماعية التي يتحلى بها، ومرجعية الأشخاص الداعين إليه. بينما يعطي الفلسفي السياسي نوعاً من الأولوية المنطقية للحمولة المعرفية التي يتمنطق بها المعتقد. ذلك أن التصديق هو أمر برهاني في المحصلة الأخيرة، بالرغم من كل شحنات المؤثرات الخارجانية المحيطة به، الداعمة له أو المعارضة.

(2) André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois: **Libéraux et Communautariens,** PUF, 1997.

مقالات عديدة ودقيقة تعرض لمختلف أطروحات الليبراليين الجدد وأنصار النزعات المتحدية، وتمس نقاط التقاطع والجدل فيما بينها.

(3) R. Legros, **Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique,** Bruxelles, Ousia, 1980.

والكتاب عني بأفكار الشباب الأولى التي كانت أقرب إلى الرومانسية الألمانية الشائعة التي تحاول التوفيق بين العقلانية والحساسية، وتفسح مجالاً رحباً للمؤثرات الدينية والشاعرية الأدبية.

(4) يعتبر مثل هذا الرأي داخلاً في موقف إعادة الاعتبار للفلسفة السياسية كما قام بتأسيسها حداثوياً هيغل، وذلك بعد موجة النقد الماركسي التي نالت من مرجعية هذا الفيلسوف، الذي هو بحق آخر الفلاسفة الكلاسيكيين. أنظر خاصة أحد المراجع الكلاسية حول هذا الموضوع:

Euègene Fleischmann: **La philosophie politique de Hegel,** Tel, Gallimard.

(5) المقصود أن بروز مفهوم الطبيعة والاحتكام إلى أولويتها مقابل التعالي اللاهوتي، قد ساعد سريعاً على الانتقال من تصورها المادوي وشبه الغيبي كذلك، إلى أقنوم الإنسانية كطبيعة أخرى اكتسابية، ويحققها المجتمع المتطور بفضل الثقافة، أو التربية؛ كما ألح دائماً على ذلك كانط. إذ عَنَتْ لديه الإنسانيةُ كانفصال عن الطبيعة، كاكتساب تربوي عقلاني. ذلك أن الطبيعة سوف تختص بمجال الحتميات الفيزيائية وتُعْنَى بها العلوم الصرفة. أما الثقافة فهي مدار الحرية، والخيارات العظمى للحضارات، كما للجماعة والفرد.

Kant, **Critique de la faculté de juger,** Trad, Alain Renaut, Ed. Aubier. p. 430-431.

(6) إذا كانت الأنوار نقداً للمفارقة، فإن نقد الأنوار، ابتدع أهم خطوة نحو نقد النقد منذ قرنين، وصار لدينا ما يعرف بالأنوارية النقدية التي وضع أساسها المفهومية كانط، وأخذت بعدها الموسوعي عبر تاريخانية هيغل.

(7) فقرة Nietzsche, **Le Guai Savoir,** (8337)

(8) Kant, **Projet de paix perpétnelle, trad.** Y. Darbellay P.U.F, Paris, 1958.

وانظر كذلك أحدث تحليل عن الكوسوموبوليتية والسلام العالمي كما جاء بها كانط، وراهنيتها الحالية، في هذا الكتاب:

S. Chanvier, **Du droit d'étre étranger. Essai sur le droit cosmolitique Kantien,** Ed. L'Harmattan, 1996.

(9) J. Habermas: **Aprés l'État-Nation, une nouvelle constellation politique,** Ed. Fayard.

(10) يقول هابرماز: «حتى الوقت الحاضر فإن إعادة تنظيم المجتمع العالمي لم تكن تأخذ شكل مشروع نمذجي. فالقاصدون الأوائل ليسوا هم الحكومات، بل المواطنون وحركاتهم». والكلام يوجهه

الفيلسوف هنا إلى قادة قارته الأوروبية المأخوذين ضمناً بفكرة الوحدة الأوروبية، المتوقفة عند حدودها المعيارية الأولى، أي اعتبارها بدلاً عن حكومة الإنسانية الحقوقية.

Ibid., p. 124.

(11) Jean Baudrillard: **L'echange impossible,** Ed. Galilée, p. 65.

(12) Ibid., p. 72.

(13) Ernst Nolte: **La guerre civile europeiéne, 1917-1945** Ed. des Syrtes, 2000.

والمناوأة على الفلسفي السياسي مجدوداً...

يظل خطاب الشخص الإنساني عن ذاته مسكوناً بشعور من النقص، يَضطَرّه إلى البحث عن مرجعية مفارِقة، لا يلقاها عند ذات نفسه. وهي مرجعية أخلاقية، بمعنى أنها تمنح المتطلع إليها نوعاً من الثقة بوجود الخير الموصوف بالخير الأعظم. فما يعزوه المرء إلى أصله ينبغي في نظره، أن يجوز دائماً على التميز بالكمال. لكن الذاكرة الهووية لا ترتبط بحدود الأحداث التاريخية، بقدر ما تسعى إلى تأصيل الجذور في مرتبة من العُلو والكمال. ذلك أن الجري وراء الهُوَيّ يقترن بالبحث عن الأصول أو الجذور المتخيَّلة، والتي تختزنها ذاكرة جمعية أو شعبية، لكنها ذاكرة مُصَفّاة لدى النخبة، ومصعّدة إلى مرتبة المبادئ المطلقة، المبرّأة من الأحداث العشوائية، والمتجلية خاصة في أسطرة الروائع والبطولات الماضوية. فالانتماء إلى الكلي المتعالي هو الباعث على قلق الهوي، وتشكّله الملائم لطموحات الجماعة الخاضعة لظروف الواقع. وبقدر ما تكون هذه الظروف قاسيةً ومضادةً للنزوع الإنساني إلى «الخير الأعظم»، بقدر ما يغتني طلبُ الانتماء، بابتكار تصورات إطلاقية عن الهوي المرغوب والمفقود في آن.

فالوطنية ليست حادثاً طارئاً، ولا مفتعلاً؛ لكن السياسة التداولية تتلاعب بالحس الوطني العام. ما يدفع بالجماعة إلى الانسحاب من المجال العام، والتقوقع الأصلب على روابط أكثر تشخيصاً ومادوية مباشرة. وما أن تفقد الجماعةُ ترابطها العضوي والعفوي مع الهوي الأشمل حتى تنمو أضيق الهويات التضَخّموية، الخالية أصلاً من ذلك التطلع إلى الشمولي الواقعي. فتعوّض عنه باختلاق الأحلام الفئوية. وبذلك تنحدر القوقعة إلى حال من أسطرةِ قشرتها المتصلبة والمتحجرة، حاجزةً رخاوةً ضعيفة في داخلها، ودافعةً عنها زحمة القواقع الأخرى من الأمكنة الضيقة التي يتقلص إليها الوطن الأرحب للجماعة الإنسانية من أمكنتها اللامتناهية.

إذا كان ثمة زمن ثقافي لتحيين الهوي العالمي، فإن العولمة تعاود اقتناص الرحابة الشمولية لإفراز قواقع (الهوايا) المتخالقة. تمارس استثماراتِ البعد كأخطار مداهمة لرَخَوِيّاتِ الهويات الضعيفة، كيما تضاعف من إفراز قواقعها الثقافوية كخطوط دفاع أخيرة ضد بربرية الفيافي المدهشة وعواصفها العولمية الجامحة.

إنه زمن التقوقع بدلاً من الانفتاح. والمناداة على عودة الفلسفي السياسي هي من نوع مساءلة المجهول عن معلومه؛ ذلك أنه كلما آذن وقتُ لتحيين لحظةٍ مدنيةٍ، أعادت البربريةُ اختراعَ الظاهر الشكلي ضداً على وعود المضمون الاختلافي. وبدلاً من تجذير التأسيس في المختلف، تنهال من كل حدب وصوب مناجلُ الحرث في العدم. وتضحي مساءلةُ المجهول الهووي عن معلومه ضرباً من تكرار المجهول العقيم أبعد ما يكون عن ساعة حقيقته، عن معلومه غير المجهول أبداً.

عودة الفلسفي السياسي III

جـ ـ سؤال الحداثة السياسية عن «المدنية الوطنية»

I ـ التحقيب الحضاري والهَويّ النقدي

لا يستطيع الهُوِيُّ النقدي أن يتوقف عند تعريف محدد، لا للفرد، ولا للمجتمع، ولا للدولة. ذلك أنه هو عينه لا يكف عن تعريف نفسه، لأنه غير قادر على التعرّف إلى ذاته نهائياً. وفي هذا ضعفُه وكذلك قوتُه. فالقول الإغريقي العريق إن الإنسان كائن عاقل، أو إن الإنسان كائن أخلاقي أو سياسي بالطبع، لا يمثل كل الحقيقة لدى الهوي النقدي. مثل هذه التعريفات أشبه بتكئات منطقية، أو افتراضات يحتاجها الوعي الفلسفي كيما يعرض ما يتجاوزها ويعدلها باستمرار. لكن الهوي، حتى لو لم يُتّبع لفظُه بصفة النقدي، إنما ينطوي على النقد كعنصر داخل في إنّيّتِه بالذات. إذ أن الهوي لا يمكنه إلا أن يكون من طبيعة تجاوزية، على العكس من مصطلح الهوية التي تُلصق به من خارج. فهو يتعامل مع الإنسان باعتباره أولاً مجرد كائن، ليس له من الصفات أو الخصائص إلا ما تأتي به كينونته بدئياً. ولا يمكن القول على الكائن إلا أنه الهويُّ مع ذاته. فهو البعدُ الصانع لحدهُ، والمتجاوز له في كل آن. لأن البعد إذا ما اتحد مع الحد لم يعد بعداً، وقد يضحي مجرد تكوين ما. والفارق بين الكائن والتكوين، كالفارق بين الصانع والمصنوع. ذلك أن الكائن هو فاعل نفسه، والمفعول بها وحدها. هذا لا يعني أنه ليس وليدَ سلالة معينة. لكن الإنسان يحس أنه مدين أولاً لذاته. فهو ابن لوالدين، ويصير أخاً لأخوة، وأباً لأبناء. لكنه هو عينه اختلافيّ. إنه الهويّ مع نفسه، غير النفسية تماماً، وغير المحسومة حدياً. هذا الشعور لدى كل فرد كما لو كان العالم يبدأ به، إنما هو الهويّ عينه، وهو التعبير الوحيد الذي يسمح بجوازه عليه.

مع ذلك فإن الفلسفي هو الذي يجهّز المنطقي، لكنه لا يسمح له باستيعاب منطوقه الخاص. فلا بأس من استخدام الحدود المنطقية كوسيلة تنظيم وتأهيل للمعاني، وشدها من بريتها الموحشة، وفرض ألاعيب التعليب والتنميط على موادها

المتمردة، وصياغة **دلالات** معينة منها. لكن ما أن يغدو كائن الإنسان موضعَ تساؤل فلسفي، حتى يسترد الهويّ مركزيته الأنطولوجية بالنسبة لكل ما يمس إشكالية الكائن، بما أن الكائن هو الأول فيما يعنيه لذات النفس، وذات الآخر، وما يعنيه هو هذا الهوي. ثم أنه أبعد من هذا التعريف المنطقي: هو ما هو. أو حسب الترميز الرياضي: هي . فما يعرفه الكائن عن نفسه قد يستغرقه حياته بطولها وعمقها. وقد يخرج من حياته وهو لا يجزم أنه عرف نفسه أو عرف سواه، من أقرب القريبين منه. ليس ذلك إلا لأن الكائن يعني الهوي، لا كتملك من شيء آخر، ولكن كانتظار حي مجهول ومشغوف لما وبما لا يدري به بعد عن نفسه، وعما قد تقذفه من مفاجأةِ ذاتِ النفس للنفس. فالهوي إذن هو ما يكمل كلّ تعريف للكائن، وما يُستَثنى منه في آن معاً. هو ما أعرفه عن حالي، وما أجهل أنني عارفه أو جاهله. فالأنا، والأنت، والهو، ضمائر نحوية، أو مرجعيات منطقية؛ لكنها تحتاج إلى **الشخص** الذي يجسدها؛ فحين يحضر الشخص ليس من الضروري أن يحضر الكائن، أي مستنفَذاً أو مكتملاً في إطار هيئته الخارجية. فالشخص قد يعطي الإنسان حده المادي والمعنوي. أما الكائن فإنه يُبقي عليه انتظاراً مبهماً على البعد. ما (**يكونُه**) الشخصُ الحاضر، هو ذلك الغائب الدائم أمامه. والهوي ينسج همزة الوصل، ليس بين الحاضر والغائب فحسب، ولكن بين أحواله المتغيرة، وما لا يعرفه من ثباته الدائم خلفها. إنه ذلك الثبات الذي هو نقطة الانفلات من المحدود كذلك. ولقد اكتشف **برغسون** أن هذا الثبات غير الثابت تماماً، إنما هو (ديمومة). إنه ما يفوز به الكائن عن نفسه كلحظة زمانية لها امتدادها إلى الما ـ بعد، كما إلى الما ـ قبل.

ولقد بُنيت الحداثة الفلسفية على هذه الفرضية الضمنية وهي أن الكائن هو زماني في جوهره، وبالتالي فإن ديمومة اتصاله بذاته، إنما هي اتصال بالمتغير فيه، وفيما حوله. فلا يتأتى له شعوره بالتواصل مع ذاته إلا عبر الانقطاعات التي تحدثها المتغيرات، أي الاختلافات مهما كانت ناعمة ودقيقة، الحادثة في سيولة أحاسيسه؛ فالديمومة هي من شأن الذاكرة، أما الواقع الوجودي فهو شبكة مليئة بالفجوات والفراغات. والذاكرة هي التي ترتق الأنسجة المتمزقة، وتسبغ عليها شيئاً من الوحدة التسلسلية، أو التضامن الشبكي، وتسمح للاستبطان أن يؤدي وظيفة فرض العلية، لتبرير العقلنة، وإيجاد التعليلات الإدراكية لأحوال النفس الإنسانية المضطربة والمتعارضة أبداً. فلقد لا يكون الهويّ عملاً ذاكرياً خالصاً، لكنه بدون الفعل الذاكري الذي يتلبسه، لن يفوز الهوي بآمرية استمراريته، بالنسبة لذاته، وللفرد صاحبه الذي لا ينفكّ عن تنادي حضوره الصميمي كمدخل أو كإسناد لا بد منه للتعامل مع أشباح ذاكراته الماضية، وتوقعات أحواله الآتية، ومع حضورات الخارج

كوقائع وأجساد أليفة أو غريبة. رغم ذلك فالهوي يظل هو كل ما يختلف عما يعتريني من مؤثرات الجَوِيّ والبري، الحميمي والطارق، ليس لكونه هو نقطة الثبات الوحيدة وسط بحر هائج متغاير في الدفق واللون، في الزبد والعمق، بل لأن ثبات الهوي، وتطابقه مع ذاته ليس هو إلا من ثبات العلاقة مع المتغير عينه في كل ما يلتقطه ويغْمُره ويناوشه، أي تلك العلاقة مع استمرار التغير. وما ترداد المعيار الكلاسيكي: التطابق مع الذات، سوى علامة الافتقاد المتواتر. وأن معاناة هذا الافتقاد هي الكفيلة وحدها بتسجيل انتظار الهوي لذاته، ودَأْبِهِ في البحث عن ذاته فيما يغايره. فما يعلنه الهوي لصاحبه، عن وجوده، هو أنه لا يزال ـ دائماً في طور القاصد نحو الذات التي لا يعرفها، وليس الممتلكَ لبعض أدلتها، أو محتواها المبهم. وإنه لإبْهام استفزازي، حريفيّ ومُلِذٌّ بسريةٍ عَصِيَّةٍ على التسمية، لأنها أخص ما يعنيه الهوي مع نفسه أُسّياً.

لكن الهوي ليس علاقة **نفساوية**، وإن كانت محفوفة بسمفونية كثيفة من المشاعر والانفعالات الفردية. إذ أن ما يربط الفرد بالهوي، هو أنه بقدر ما يخصه وحده، فإن الهوي يتجاوزه دائماً. وهذا التجاوز ليس كمياً، يستوعب كل الآخر أيضاً، بل إنه لا يتوقف عنده، عند كل آخر. ليس **جميعاً** إحصائياً، بل **كلياً** ناقصاً، متغيباً عن تعريفه النهائي. وقد يقال عنه إنه المتناهي الحركي الذي لا يكفّ عن تناهيه، حتى يبدو لا متناهياً، أو كاللامتناهي. وحين يتقبل الهوي أن يُطلق عليه صفة النقدي، ويُحاصر في إطارها، فليس ذلك إذعاناً منه لنقيضه، وهي خاصية التغير، لكنه إقرارٌ منه بواقع الحال. وهي أن الهوي كائنٌ تاريخاني كذلك، ولا يمكنه أن يعزل نفسه خارج التدفق التاريخي أو الزمني. فقد يكون علامةَ سكونٍ في سيالته، أو أنه ترميزُ انكسارٍ ما في تواصله. والنقدي هو التوصيف الذي يلتقط التباس الهوي بالاختلافي. فكما قال **بارمنيد** عن الكائن إنه عدمي، وشيء آخر يمنحه الوجود، وهي صيرورة الكائن إنساناً: أن يتأتّى الكائن بطريق الفهم، إلى ذاته كإنسان. فالأصل في الهويّ أنه ليس نقطة ثباتٍ إلا نسبياً وتجريدياً؛ على العكس من الهوية التي تتشبث بالجزيرة الساكنة وسط البحر المتلاطم. وقد لا ينبثق الهوي إلا من لحظة انكسار الهوية، وانفصال شكلها عن مضمونها. عندئذ ينبجس الهويّ كسؤال الذات عن نفسها، وهي في مواجهة انكسار الهوية، أو إمكان التهديد بفقدان التلاحم مع الديمومة، أي مع سيالة التغير عينه. فالهوي إذن هو سؤال ذات النفس عن نفسها أكثر منه جواب الاستقرار والثبات المحسوم. وهو كالنهر الذي لا يكاد يمسك بموجة من تدفقه حتى تداهمه الموجة التالية والتالية من ذاته. لكن الفرق هو أن النهر مليء بتدفقه، بينما الكائن متقوّمٌ ـ مُنهارٌ، على فجواتها، مستشرف/ مترام على فراغاتها؛ والسؤال عن حاله، عن سؤاله عينه، متجدد دائماً حتى ولو كانَ

صاحبه يحيا صحراءَ من اللاحدث، له أو لمحيطه. فهل يغدو الهويّ سؤالاً مفتقداً للجواب الممتنع، ما دام الكائن لا يمكنه أن يقدم شبكة عِلّيّة من الأسباب والنتائج، تفيه حقه من كشْفِ هويةٍ محددة له. ذلك أنه لا سبيل له إلا أن يتقارب من الهوي الذي يحدس به ولا يعرفه، مُقِراً أنه لا يستطيع أن يفسر نفسه، وإن كان لا ينقطع عن محاولة فهمها. **فالفهم** وليس **التفسير** أو التعليل، هو الذي يُبقي على الهوي كسؤال ذاته، وقد يجسر على ضفة الانطلاق دون أن يبلغ ضفة الوصول.

هنا لا بد من التوقف قليلاً حول الأهمية القصوى التي يعيرها الفكر المعاصر إلى ثنائية الفهم والتفسير، وخاصة تحت طائلة عودة الفلسفي السياسي المنشودة إلى صميم التفكر الحداثوي. فالهوي لا يمكن أن يخضع لآلية التفسير كما لو كان موضوعاً طبيعياً، أو موضوعياً خالصاً. ذلك أن الهوي متصل بالذات، ومعجون بمادتها. فهو أمر إنساني خالص، لا يحتاج إلى توسط من منهج تجريبي أو إحصائي. فما يفصل علوم الطبيعة عن علوم الفكر، هو أن الأولى لا تقوم بدون توسط المنهج، حتى أن المنهج هو الذي ينتجها، وخاصة عندما اكتسب خواص التجربة العلمية والمختبرية. وأما علوم الفكر، ومع موجتها العالية المستجدة تحت اسم العلوم الإنسانية، فإنها تطرح أولوية الفهم الذي لا يكتفي بتسجيل حصائل الاختبار، ولا يتوقف عند تفسير هذه الحصائل، بل يسعى إلى فهمها. وذلك باستنهاض خصوصيتها من شمولية الحياة التي تنتمي إليها. فالحادثة الاجتماعية أو التاريخية لا يمكن استيعابها بالكشف عن شبكتها العلية فحسب، بقدر ما يعاد استبطانها ذاتياً في مخيال المفكر الباحث عنها وفيها، ومحاولة معايشتها من الداخل بما هي كلية عضوية حية. ولا تحتكر هذه الوظيفيةَ السيكولوجيا وتفريعاتها المختلفة وحدها. بل هي تعمل كجاهزية مساعدة لتقريب خارجانية الحادثة إلى داخلانية الوعي، حيثما يُترك لسر الفكر أن يتكاشف مع سميّه حول سر الحادثة، وما أن يتحقق الفهم حتى يصدر عن جاهزيته الخاصة ما يُعرف بالتأويل. لكن التأويل ليس نتاجاً خالصاً للفهم. إنه بالأحرى طريقة للتعبير عنه، وليس لتأطيره كلياً. وهكذا فإن العلوم الإنسانية في محصلتها الأخيرة، ليست سوى حقل شاسع من التأويلات لا تستنفذ عمليات التواصل معها. فلا بد لها من مضاعفة نفسها بعلوم الفكر الخالص التي تشتغل على الفهم، مصحوباً دائماً بفهم الفهم، أي بالمعرفة ونقدها معاً.

ودون أن ندخل غابة النظريات الإبستمولوجية الكثيفة حول ثنائية التفسير والفهم والغرق في طوفان من لونياتها الدقيقة، فإننا نفيد من آخر حصائل النقاش الفلسفي حول الفهم والتفسير، كما عند فيلسوفها الأصيل اليوم بعد **هيدغر**، **وغادامير**، وهو **كارل أوتو آبيل**، من أجل معاودة المقاربة مع أقنوم الهوي النقدي، ودوره المركزي في مفهمة الحداثة السياسية لعصرنا[1]. ذلك أن هذا الأقنوم وحده يكاد يُبرز تضامن

الثنائية وتفارقها التداخلي في وقت واحد. ونحن هنا لا نريد التعرض إبستمولوجياً لهذه الإشكالية، بقدر ما نحن منصرفون إلى تتبعها أنطولوجياً. فالهوي هو بيت الكائن الذي لا ينتهي من سكناه، لأنه لا ينتهي من سُكْنَى العالم الذي يحتويهما معاً، أو يحتويهما واحداً. والتفلسف الحداثوي اقترن بالبحث عن الذات كمدخل كينوني لاكتشاف الكلي بطريق الخاص، وتبرير أحدهما بالآخر، تارة لصالح الخاص وحده، ونادراً لصالح الكلي الذي يظل تجربة استثنائية يفوز بها الفكر عندما يتمكن من رجوعه إلى ذاته وحدها.

ولقد كان التفكر بالذات محمولاً دائماً على جناح الخصوصية، ومدى قدرتها على تلوينه بانعكاسات المسافات التي تختارها هدفاً لتحليقاتها، واختراقاتها المتغيرة، من منظور تكويني إلى آخر. فلا ننسَى أن التفكر بالذات فلسفياً، إنما كان تفكراً بالماهية القومية واشتباكها بالهوي الإنساني الذي يعزوه إليها، كتأويل لشخصها المفهومي بعين نفسها؛ إذ أن شهادة المشروع الثقافي الغربي على تاريخه إنما تمر عبر تحقيب تلك العلاقات الملتبسة بين الهوية السياسية، أو المرحلية، وبين الهوي الإنساني. وهذا التحقيب منح المشروع الثقافي الغربي ميزة التكون التاريخي وتراكمه الاختلافي، لكنه في الوقت عينه، زَوَّدَ الأنا الغربي بذخيرة من تضخيم الهوية على حساب الهوي الإنساني المعبَّر عنه بالعلاقة مع الكوني (اليونيڤرسالي)، إلى درجة توحيد الكلي بالخاص، واعتبار الثاني كما لو كان هو عين الأول. فالذاتي، بالمعنى الكلي، ينقلب إلى **الذاتوي الأحادي** الذي سيخصّ نفسه بثقافة معينة، مما يجعله يستثني نفسه خارج كل آخر، ناهضاً وحده بعبء الهوي الإنساني من دون الجميع، أو فوق الجميع.

لا ريب أن مسيرة الفلسفي السياسي حسب إيقاع الفصل مع الماضي والوصل بما لم يأت بعد، قد ابتنت عمارة الأسس العقلانية وجاهزياتها الواقعية للإنسانية الحقوقية، عبر تلك القطيعات الثلاث التي أثمرت فوز الجماعة الغربية بالحقوق المدنية، ثم بالحقوق السياسية، ثم بالحقوق الاجتماعية، ومن خلال القرون الثلاثة الأخيرة التي جسدت عمر الحداثة الراهنة. وهكذا فإن التاريخ يبرر، للتحقيب الغربي، فلسفته عن (التقدم) التي تعطي المجتمع ثمة توجهاً تكاملياً عبر الزمان، يمكن إخضاعه للمفهمة القولانية المتماسكة. ومثل هذه الحال تدفع إلى نمذجة الذات، واجتراح ثمة علاقة خصوصية وتمييزية مع الهوي الكوني، يسمح لها بادعاء خَوْصَنَةِ الكلي لحسابها العيني المباشر الذي يفرقها عن الذوات الثقافية الأخرى. لكن ذلك لا يحذف الصورة الأخرى لهذا الواقع. وهي أنَّ من طبع كل ثقافة أن ترفع خصوصيتها إلى درجة النمذجة وادعاء الفرادة. لكن الاختلاف في هذا الميل الطبيعاني هو في مدى ما تقدمه ثقافةٌ معينة عما يكشف عن فرادة تحقيبها التاريخاني

الذي يخصها وحدها. والغرب لا يقدّمُ هذه الفرادة فحسب، بل هو قادر على الدفاع عنها أمام أجياله، وعلى مرأى من المجتمع العالمي حوله. ذلك أنه أصبح بإمكانه أن يوحّد بين خصوصيته وكلية الكوني. فإذا كان ثمة كونيٌّ على مستوى الواقع وليس في التجريد، فإن المشروع الثقافي الغربي، وخاصة في حقبة الثقافة الإلكترونية الراهنة، يستطيع أن يطرح طريقه الحضاري الخاص، كطريق محتوم للجميع. فالكوني يمتلىء بالإنجاز الواقعي، ولكن بطريقة ثقافةٍ أحادية الهوية، وترجع إلى الاسم الغربي وعنوانه الدائم في ريادة التاريخ.

نريد القول إن ثنائية الفهم والتفسير تلقى تجريبها الأخصب عندما تنجح الحضارة في تشفيف تاريخها عبر شبكية الأسباب والنتائج لإنتاجاته، أي أنها تقدم تفسيره العلّي، وفي الوقت نفسه تقوم بمَفْهَمةِ تكامليّته، تُسَرِّد قصة هذه التكاملية؛ أي تكشف عن فرادة إنتاجيتها، كعمل إبداعي (**يخصُّ**) جماعتها الإنسانية، وقصةَ أية ثقافة تنسج هوية التشابك العلّي لأفعالها؛ وفي الآن عينه فإن (الفهم) يحققُ مدى التواصل بين هذه الوحدة وهويتها، وبين ما تدعيه من **اتصال** الهوي الكوني. هذا التحقيق، مهمتُه في الثقافات الحية، الاشتغالُ المتجدد على ما يضيفه، إلى شبكة الأفعال العلية وتفسيراتها الآنية، من حصةِ المجهول المسكوتِ عنه، أو المُتَلاعَبِ به، والمعشش في غابةٍ من التباسِ الكونيّ بالخصوصي؛ من تفسيراتِ الهوية على أنها تجلياتُ الهوي، أو أنها من مفاهيمه. فلا نشك أن الإشكالية الذروية التي تواجه الحداثة السياسية المعاصرة، إنما تتحدد اليوم في حتمية التواصل مع العالم، وفي الانكفاء عنه، ضمن الحركة عينها، إلى أضيق استهواء قَوْقَعي ممكن. وهذا التواصل، حتى وإن لم تُتَابَعْ بوادره الإيجابية نتيجة قرارات من الدول، فإنه يشرع في الحضور كأمر واقع، بسبب من تطورات المعلوماتية الإلكترونية عينها التي تنشىء شبكيات الاتصال بين الأفراد مباشرة ما فوق الحدود والمسافات. فالكوسموبوليتي يدخل حيز الإثارة والتأثير الفوري؛ ما يسمح بولادة ظاهرة الرأي العام الإنساني، مخترقاً منطق العلاقات الدولية وقواعده الفوقية.

لم تعد **الدولتية** L'Etatisme تمسك بناصية التنظير الاستراتيجي وحدها، وقد أصبحت تنافسها واقعيةُ الحدث، عندما ينتزع صفته العالمية بقدرته الذاتية على التحرر من دلالاته المحلية، بالرغم من تلاعب المرآوية بأصوله والحؤول دون انكسار تلك الدلالات واختراقها نحو **المعنى**، نحو التّماس بالكوني، واستفزاز الهوي الإنساني الذي يحتضنه، والتوصل إلى إخراجه إلى طور الإفصاح عن حضوره العيني المباشر. فإن (الفهم) هو الذي يسبق (التفسير) في مثل هذه اللحظات الحدية، حيثما لا تتمكن الدلالة من سجن مفردتها، ومنع انفجارها نحو الأفق الأوسع. تفقد الحادثةُ الفورية شبكيتها العلية، خاصتها، لتحلّق مع تصاديها لدى

الكل، الذي يحس أن الحادثة غدت من خاصته كذلك. فإن صورةَ قصديةِ إعدام الطفل الفلسطيني (محمد) في حضن أبيه، جعلت **كل إنسان** يراها، يحسّ أبوةَ الطفل الضحية. تلك هي فورية التواصل التي تنزع عن الحادثة أَرْضَنَتَها (نسبيتها) لتحلّق بها في مدارات الزمن الكوني، ثم تعيد أرضنتها، أو زرعها، في فورية الزمن المتآني [المَعَوِيّ] لكل أحد. لا يصبر الزمن المتآني على مهلة التعليل حين يصير لاحقاً على فجائية التواصل الفوري، الذي **يفهمه** الكلُّ وجودياً، مبدئياً. إنه ذلك الفهم الذي يتعدى التعاطف، كما مَفْهَمَهُ **شيلر**؛ مثلما أنه يتجاوز التواصل عند **هابرماز**، المبني أصلاً على (مهلة) الحوار. ذلك أنه هو الفهم الذي لا يكتفي بالقفز فوق الفراغات ما بين الهويات، الدلالات المتفاصلة فحسب، ليفتح على الهوي؛ بل يجعل من الأَحَدِ عرضاً مكوّناً لأُسّية الكل. إنه يمنح المفرد أحقيّة الإنسان في أن يلتقي الإنسان؛ أن يستوطن المفردُ رحابةَ الكل. أن يفارق محدودية مجهولهِ وعرضيتَه، ليقوم ـ مع ـ **القوم**، وبقيامه عينه؛ ودون أن يفارق فعلاً تَقَوُّم جَسَدانيته.

في بحث المتكلم عن المخاطب

ولكن أين تقع هذه الدلالات. فليس مكانُها العقل الباطن وحده؛ وقد يتم عرضها ترميزياً عبر السلوكيات الفردية والجماعية. ولا تلاقي تعبيرها الأوضح إلا على مستوى الحوار اليومي. وهو حوار لا يكتفي بالسرد اللغوي فحسب، لكنه مشتبك بالوقائع والأحداث. هنالك حالة لسانية تعم الظرف الواقعي. من دونه ليس ثمة ما هو واقع بل أشباح أوهام. فلا تدخل الذات العالم إلا عن طريق اللغوي؛ واللغوي في الأصل هو كلام الأنا، والهو، وكل كلام يجد مُسْتَنَده المشخص في هذه النسبة المبطنة لكل عبارة. وهي أني أتكلم وأُحاور كلامَ ـ الآخر. فالصامت لا هوية له إلا عندما يشرع بإصدار أصوات تنسج عبارات قابلة للفهم من قبل الآخر. والسياسي الإغريقي كان خطيباً، بمعنى أنه كان يسرد على المجموع أمامه، حكاياته الخاصة التي توقظ حكاياتٍ صامتةً في نفوس مستمعيه. وسوف يظل للسياسي المعاصر هذا الامتيازُ، وهو أنه أصلاً خطيبٌ يشتغل على أحوال المجموع، الناس، بالكلمات، التي هي مادة الآراء والشعارات. إنه يَصْدُرُ عن هوية لا يمكنها أن تخاطب هويات الآخرين، إلا في مدى إثارة (الهوي) المشترك بين الخاص والعام، والجامع بين الخطيب المتكلم، والمخاطَبين الحاضرين والغائبين. ذلك أن العام إنما يسكن في اللغوي. فالاشتغال على الشأن العام إنما هو التعاطي اللغوي الذي يُسمى الحوار، بمعناه الشامل. والإنسانُ الأول لم يكتشف اللغة إلا لحاجته إلى العام؛ وذلك من أجل تَدَبُّر شؤون حياته المباشرة. والعام لا يقع في الفراغ. يتجسد في هذا الكلّ الذي لا ينتهي المتكلم عن إثارة وظيفةِ المخاطب فيه. فالبحث عن

(الأنت) متضامن أنطولوجياً مع البحث عن الأنا، ولا يمرّ طريق التعارف والتضامن بينهما باكتشاف أسباب كل منهما بالنسبة للآخر، بقدر ما يُبنى على التقاء هوية كل منهما، في أفق الهوي العام، الذي يجمعهما قبلياً، هما وكل الجماعة اللغوية التي تحيطُ بهما، ولا يحيطان بها أبداً. إذ أن اللغوي هنا هو اللساني، وليس الناطق بهذه اللغة دون سواها فحسب. ولذلك كان تعريف الإنسان بالحيوان الناطق يفترض قيام اللساني أصلاً للعقلاني الذي يميز الكائن البشري. فالتعريف الجامع المانع هو **الكون ـ الحيوان ـ الناطق** الذي سوف يبني نُطْقُه كلَّ ما تنطوي عليه حضارةُ الكائن الوحيد في هذا الكون، الاختلافي اطلاقاً بالكلام وحده. وسوف يظل **الإنسان** هوية نسبية ناقصة، محتاجة إلى الاغتراف من الهوي الذي يصدر عنها ويتجاوزها، وهو النطق. وأفضل ما يعبر عن هذه العلاقة الالتباسية المتوترة بين الهوية والهوي هو **بحث المتكلم عن المخاطب**؛ ما يؤدي دائماً إلى انتهاض السؤال الفلسفي السياسي مجدداً، في المنعطفات الحضارية الكبرى؛ إذ أنه يعود إليه وحده تقدير المسافة المفهومية بين إنتاج الهوية، ومدى الالتباس، وتفكيك الالتباس، الذي لا يزال يمفصلها، أو يفصلها عن الهوي، تحت طائلة اسمه التداولي: الإنسان.

إن هذه المسافة المفهومية، وطريقة تأويلها والتعامل معها، هي المسؤولة الأحقّ عن ذلك الفيض الهائل من الثقافات وعلومها، وأَدْلَجتها، عبر بُنى خطابية؛ وغالباً ما سعت إلى التدخل والفَصْم بين حدي العبارة الواحدة: الفلسفي ⇄ السياسي. فإما أن تغلق طريق التلاقي بينهما، أو تجعل أحدهما يطغى على الآخر. فتصير العبارة مع الواحد وضد الآخر، أي في النتيجة ضد بنيتها بالذات، كلما فازت العبارة بتوازنها المفهومي دون تفريط أو إفراط. ذلك أن السرديّ هو حاضِنُ كل هذه العمليات القولية أو التعبيرية التي ستتفرّع إلى علوم ومعارف مصنّفة، وخاصة منها علوم الفكر. وقد يُصَنَّفُ السياسيُّ في خانة السرديّ المعياريّ. إنه ليس تعبيرياً عن حَدْسِ ذاتِ النفس بما تفضّلُه أو ترفضه لنفسها وعلاقتها بالآخر فحسب، بل لا بد لهذا الحدث من إعادة صياغته في العبارة المعقولة، أي المالكة للبرهنة المقبولة من الذوات، أو العقول الأخرى. وعندما يدل على كلام لشخص، أنه يقول كلاماً سياسياً، فإن العبارة المقولة هنا جاوزت مجرد السردي الشخصي، والمعبّر عن حدوس النفس الصامتة، ودخلت سياق القول القابل للفهم من الآخر، للتعاطف معه أو لرده أو إهماله. ثم في خطوة ثالثة؛ فإن السردي الذي امتلك عقلنته الخاصة، قد راح يطرح خيارات معينة حول سلوكات عامة، تتعلق بالجماعة الأقرب أو الأبعد، بالمؤسسة العامة، أو الدولة، بل العالم واتجاهات الأمم بصفة شاملة. فالسردي هنا احْتازَ على عقلنته وطرح على الآخرين بعداً ما. فأصبح هو **السردي المتوثّب إلى المعياري**. وهكذا فإن الفلسفي يُعَقْلِن السرديَّ المفْرَد، يُزيحُه من

(ترميز) المتكلم ـ أي تعبيريته عن أحواله ـ إلى وضع الإعلان عن موقف لا يكتفي بقيامه المنفرد، بل يتوجه إلى الآخر، ويفترضه قبلياً. بمعنى أن خطاب المتكلم يتطلب فهم المخاطب، وإشراكه معه بطريقة ما. فليس ثمة كلام يَخُصّني أنا وحدي المتكلم دون أن يعني الآخر، وبطريقة ما اختلافية، تدفعه كذلك إلى أن يصير متكلماً آخر، نَدّاً مقابلاً. ومن تبادلِ المواقع بين المتكلم والمخاطب يتم إحضارُ **الغائب** كذلك، لأن المخاطب قد يكون الماثل المباشر، أو المفترض حضوره، مما يشمل كل غائب آخر[2].

عدا عن كون السردي أنه يستعمل اللساني ـ أي العام ـ كوسيلة تعبير عن أحوال الخاص، أو ذات النفس، فإنه لن يكون عليه أن يُتقن اللغة التي يتكلمها فحسب، بل عليه أن يصوغ منها ما ينشىء عقلانية كلامه الخاص كذلك، حتى لا تصير أقوالُه هَذْراً لفظياً. ولا دليلَ على هذه العقلانية إلا بإمكان قيام الآخر بالردّ. فما أن يجيء الردّ، بالسلب أو الإيجاب أو الحياد، أي ما أن يغدو الكلام مفهوماً، حتى يفوز بأولى درجات المعيارية. كلُّ قول هو معياريٌّ ما أن يقابله القولُ الآخر، وهذا ما يُطْلَق عليه صفةُ الفهم الناشىء عن المخاطبة أو المحادثة. لذلك كان أول ما اشتغل عليه الفيلسوف هو مصطلح **الرأي**، وهو القول الحامل لمقترح (معقول) ما؛ لدلالة قابلة لإثارة المنطوق الآخر القادم من لسان المخاطب العيني، أو الافتراضي. وليس من الضروري أن يصفه هذا المُقْتَرَحُ المعقول إلى مستوى المعرفة أو شبه الحقيقة، لكنه هو عينه مادةٌ أولى لها، لا غنى عنه. مثلما أن الرأي هو مادة أولى للمعرفة، أو أنه مشروعٌ ابتدائي على درب الحقيقة، فإن الفلسفي يلتقط خامَتَه، مشتغلاً على إمكانها من الصواب أو الخطأ؛ فهي خامة للمعيارية المنطقية أولاً. لكن الصَّلاحةَ المنطقية ليست بالضرورة مدخلاً للصلاحة المعيارية عامة؛ ومنها الأخلاقية والسياسية. فإن مصطلح (**الفِعْل**) الفردي أو الجماعي، لا يتقيد بالمعيارية الموصوفة بالقبلية. إن أفعال الأخلاق وأفعال السياسة تنحدران من جدلية الوقائع، ولا تندرجان حتمياً على سجل المفاهيم أو الأفكار. ومن هنا تعاظمت مهمة الفلسفي السياسي، لأنه يُنيط بنفسه الجَسْرَ على الهوة بين المعيارية كصلاحية إصلاحية، وبين جدلية الفعل كجماعة ظرفية ومواقعية.

وعلى هذا جرى التفريق بين الخطاب السردي والخطاب السياسي، على أساس أن الأول يَتَحَدَّد بحاجات الفرد وقدرته على ترجمتها للآخر، أو للجهة التي تقدم له الأداتية المؤدية إلى إشباعها؛ بينما ينطوي الخطابُ السياسي على **الرأي** الذي يقطع المباشرة مع الآني والعرضي[3]. إنه يجاوز الوصفي إلى المعياري. وعندئذ فإن الإسنادات لا تظل شخصية، وتنادي على السرديات المحفوظة من قواعد السلوك، أو الاعتقاد، ومن الأمثال والحِكَم، وسواها من خزين الموروث الجماعي. لكن

الرأي كذلك لا يكتفي بهذه المقارنة الضمنية بين قوْله، والمُسْنَد المتعارف عليه في المدوَّن أو المتداوَل. ذلك هو الرأيُ الذي يحاول أن يطلق ثمة أحكاماً سلبية وإيجابية على المتداول نفسه، أي أنه يبحث لمنطوقه عن مُسْتَنَدٍ آخر يقترحه كمفهوم أو قاعدة سلوكية أخرى، أو كهدف متصوَّر ومقبول لدى الجماعة. إنه الرأي الذي يعبر أولاً عن **هوية برهانية**، ويتعرف صاحب الرأي على ذاته من خلالها، وعبر ما يمكن أن تثير لدى الآخر من تقبل أو رفض، أي من قابلية الفهم المتجسِّد في التجاوب أو التنافر. فليس الإنسان حيواناً سياسياً لأنه يحيا بين الجماعة فحسب، لأنه يتداول موروثها المكرر أو نوازعها الآنية، بل لأن الإنسان هو الكائن العاقل، أي أنه لا يعيش أيةَ حياةٍ جماعية مفروضة أو مفترضة، مُسَوَّغة بموروثها، أو متواجدة بقوة مصالحها المباشرة. بل إنه يُصْدِر كذلك أقواله الخاصة حول الشائع، والمرفوض والمقبول.

الرأيُ هو نظرة الواحد إلى الكل بما يجعل الكلَّ يصير الواحد الجامع الأكبر. والمرفوضُ منه والمقبولُ مضطر إلى تسويغ منطوقه. فالرأي (العامي) مثيرٌ للرأي البرهاني، إن عَجَز عن إعاقته. فإن جدليةَ **سقراط** نشأت في أجواء السفسطائيين، وأدت إلى مثالية **أفلاطون**، وهذه أوصلتنا إلى عقلانية **أرسطو** الشمولية. وقد أتقن السفسطائي فنون **التسويغ** الخطابية المصاحبة لصناعة الرأي بمعزل عن جدارته الأحقية. ولم يستطع **أفلاطون** أن يتغلب على براعة التسويغ مع ألاعيب اللفظيات، إلا عندما قام بترحيل جاهزية المفاهيم إلى خارج اللعبة اللفظوية كاملةً، وَوَضَعها في مرتبة الأقانيم السكونية، في طبقةِ المُثُل العالية كلياً فوق اللعبة اللغوية؛ مما أسَّسَ لانفصالية أنطولوجية بين العالم المعقول والكامل، وعالم النقص والفساد. لكن **أرسطو** استَرَدَّ سكونيةَ الفصل هذه، وحرَّكها في جدلية المحايثة، عبر تكامُليةِ القوة والفعل. وبالتالي أناط بالفلسفي السياسي من جديد، إعادة المعقولية إلى صلب العملية الواقعية، وذلك باسترداد المعيارية إلى جسدانية السردية، ومن هنا كانت إشادة المنطق لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، بأدوات فِقْه اللغة، وقد أصبح محروساً، جوانياً، بفقه العقل نفسه. فالرأي DOXA ليس وحدَه فارسَ الساحة، لكنه متنافر ومتلاحم دائماً مع المفهوم ORDOXA.

ما تصنعه (**المدنية**) من مرآوية عاكسة لأحوالها الدنيوية بجاهزيات آرائها الموروثة أو المتصورة عن ذاتها، قد يشكل مادة أولية لنسج هوية تلقائية، تعتبرها بمثابة الطبيعة الثابتة لها. إن هذا النوع من المرآوية هو انتقائيٌّ في أصله، إذ يختار الإيجابياتِ ويضخِّمها، ويتجاهل السلبياتِ ويكاد يمحوها. فهي ليست هوية تلقائية بمعنى الكلمة، بقدر ما تصير إلى تشكيلٍ إرادوي إلى حدٍ ما، وقريبٍ من صُنْعِ وعيٍ جمعيّ صامت؛ لا تلبث المدوّناتُ وثوابتُ الخطابات المتوارثة، والحكايا

المأثرية، أن تُضفي عليها طابعَ القدسي السكوني، المقصيّ عن الأحداث العارضة. فالهوية التلقائية هي معيارية، بدون موضوعية المعيار ولا إعلانِه الجهَوري. وتلعب دور المرجعية لنوع من عقلانية خصوصية، تمارِس منطقَها الحَلَقيّ حول ثوابتها، المتلائمة مع تطورات الأحوال الاجتماعية والتاريخية، وإنتاجاتها من تصورات الذات المجتمعية عن نفسها. ولا تبلغ الهويةُ التلقائية مستوى الهوية البرهانية إن لم تَقِفْ حائلاً دون الارتقاء إليها، في تلك المرحلة من الاندماج العضوي الذي تفترضه النزعات القوموية، وتؤكده بديلاً عن إعادة التكوُّني المفهومي للأمة. تلك هي العمليةُ العقلانية المتجدّدة التي تشفُّف الذاتَ القومية، على ضوء المشكلات المجتمعية والمصيرية التي تطرحها (الأمة) على نفسها كمجتمع مشخص وراهنيّ. ومع ذلك فإن كلا الرابطتين النفسية، كالانتماء الإثني أو الجنسي، والاجتماعية كالمشاركة في الأوضاع الاقتصادية والسياسية، والأدوار الوظيفية للأفراد والجماعات، لا تشكلان معاً سوى أرضية الواقع المعطى الذي ينبغي المرورُ منه إلى واقع آخر، يجسِّدُه الكيانُ الجمهوري لدولة المُواطنة الحرة. تلك هي المسافة المفهومية التي تتجاوز حدود الهوية التلقائية المعطاة، إلى الهوية الأخرى المدنية، المرادة والمختارة بوعي وتصميم الناس، حين يغادرون جمعانيتهم الفطرية الأولى، إلى البناء التضامني للجمهورية ودولتها الديمقراطية.

وقد يصل الأمر بالبعض من الجمهوريين الحداثويين في أوروبا الغربية، إلى حد الفصل القاطع بين القومية وصيغة **الدولة/الأمة**، القائمة على بناء المشروع المدني وحده، الذي يتضمنه خيارُ المواطنية وجمهوريتُها القائمة على الأحقية الإنسانية وحدها. ذلك أن جواز المرور من الإثني إلى المدني، Ethnos-Demos يظل مرهوناً بانفتاح الهوية التلقائية، على الهوي النقدي، بتوسط خيار مشروع الدولة/الأمة، على أن تُفهم الدولةُ في صيغتها الحداثوية، بما هي سيادة الشعب الحر على كافة شؤونه، كما أرْسَى مبدأها **كانط** خاصة، حسب عبارته الشهيرة: «الواحد للجميع، والجميع للواحد، يقررون الأمر عينه، الذي يغدو تشريعياً»[4]. فلا يُترك أمرُ التشريع للحاكم وحدَه بالنيابة عن السلطة الغيبية المفارقة، كما هو الحال قبل الثورة الفرنسية؛ ولا يغدو التشريعُ محلّ عَقْدٍ بين الحاكم والشعب، تطبيقاً لنظرية العقد الاجتماعي عند **روسو**، بل يصبح التشريعُ مرادفاً لسلطة الشعب على أحواله ومصيره العام، متحداً بإرادته وحدها. فالحاكم ليس سوى المنفذ المنتخب لهذه الإرادة، ويستمد مشروعيّته الخاصة من إرادة ناخبيه هذه دائماً. ليس ثمة عقد ما بين السائد والمسود (عمودياً) مهما تعيَّنت الواجباتُ والحقوق المتبادلة بينهما. فالدستور والقانون هما معاً نتاج اتفاق الشعب مع ذاته (أفقياً). والحاكم يخرج من هذا الشعب بالذات عندما يتم اختياره من قبل مؤسسات المشروعية القانونية القائمة.

حتى مصطلح الشعب يتحول إلى جمهور المواطنين. والمواطن ليس نسخة عن العنصر الإثني، لكنه شخص إنساني اختار المواطنية والانتماء الإرادي لدولة القانون التي يعيش في كنفها، ويساهم في الدفاع عنها، ما دامت هي دولة المواطنين الأحرار، بدون تمييز عرقي أو عقيدي.

إن معنى المواطن هو أنه الشخص الإنساني المعيَّن بذاته أولاً، ولا يمكن استبدالُه بسواه. يتمتع بحماية الآخر، كما هو الآخر حاميه على صعيد المساواة. يتمتع بحماية كل أقرانه، عن طريق القانون الذي يخضع له الجميع. ومن هنا يتقدم حق الأرض على رابطة الدم. وتغدو الهوية الجنسية تعبيراً عن رابطة العيش المشترك على أرض واحدة هي الوطن، والانضواء الطوعي إلى مشروع المجتمع المدني القائم. فالمواطنية انزياح واعٍ عن الترابط الميكانيكي بالجذور العرقية، والذخيرة النفسية الغريزية التي تؤلف مضمونه اللازمني. لكن هذا الانزياح لا يُبطل التراث، ولا يحرمه من حق التواصل معه. بل إنه يحوله من موروث تصنيمي إلى تاريخ إنساني، لا يُمتلك بقضِّه وقضيضه، ولا يُدافعُ عن أباطيله على ذات المستوى من حقائقه. إنه يدخل تحت طائلة الهوي النقدي المضطلِع بمهمة إعادة النظر، والتصحيح، وتقويم الروابط العضوية على ضوء **الفهم**، وليس التسويغ وحده. فالعضوي، في العلاقات الهووية، يعبر عن الناتج المنعكس والانتقالي في السياق الجُوّيّ دون أن يغطيه كلياً، أو يضع له حدَّ النهاية؛ بما أن ربيع الأرض لا يختصره أيُّ موسم سنوي واحد.

القومية اليومَ: المدنية الوطنية

إن الحداثة السياسية عانت أصعب تجاربها التاريخية الرهيبة تحت وطأة السرديات الهووية التصنيمية، وخاصة في أوروبا القرنين الأخيرين التاسع عشر والعشرين. ولم يمكن (فَهْمُ) المتّحد السياسي وإنشاؤه، منزاحاً عن السُلالية العنصرية، إلا بعد استهلاك ساحق للأنظمة الترميزية المصاحبة للقطيعات المعرفية، وانعكاساتها التسويغية على وقائع الحروب العالمية الكبرى التي أخذت في مجموعها صيغة الأهلية، لأنها كانت صراع التمييز والإقصاء فيما بين العائلات الإنسانية الموصوفة بالمتقدمة، على احتكار الكلي، و(خَوْصَنة) الهويّ الإنساني لصالح نموذج المتّحد العنصري وقواه الطبقية المسيطرة، المتمسكة بخطابات هوية التصنيم القصووية. فالسرديُّ لعب الدور الأول في اصطناع المرايا الهُووية، المُخْتَلِقَة لثقافويات متحدية، تقذفها من زجاجها، اللماع بالإغراء الشعبوي، والمشبَع بإغواء الرومانسيات اللفظوية. وتَتَلقَّفُها العقولُ والوجدانات المسحوقة بطوبائيات الاحتياز الاحتكاري على جنان السماء المنصرمة، المُعَوَّضة بسماوات التقدم المستقبلي والتفوق الاحتكاري

على «بقية العالم». أي أن استراتيجية التسمية، والأنسجة السردية المولّدة لها، تتحمّل مسؤولية صياغة المفاهيم التي لن تعبر عن التحولات المجتمعية الكبرى فقط، بل تساهم في قيادتها كذلك.

إن مفهوم المواطنية ليس اصطلاحاً جُزافياً. لقد ابتكرته أدبيات الثورة الفرنسية لأول مرة كنموذج معياري، لثقافتها السياسية الجديدة، قائم على مبدأ تحويل الشعب من **رعايا** الملك إلى **مواطني** الجمهورية. فلم يولد المفهوم تجريدياً ـ كما سوف يوصف فيما بعد ـ بل ممتلئاً بمضمون التغيير، والقطيعة المعرفية والتداولية معاً، بين نظامين للفهم، والاجتماع، والسياسة. أحدُهما يسمّى بالقديم، وهو نظام الملك ورعاياه، والآخر نظام المواطنية، وجمهوريتها الجديدة. فالمواطن هو الإنسان، الذي لا يمكنه أن يتقوّم كإنسان إلا جمهورياً. والجمهورية هي **مدينة الحق الوضعي**، مقابل **ملكوت الملأ الأعلى** والحق الإلّهي. على أساس هذا التمييز الأنطو ـ كوسمولوجي، فقد أصبح المواطنُ ذاتيَّ المرجعية، المعبَّر عنها بمبدأ المسؤولية الحقوقية، التي تتعدى المواطن كفرد إلى الأمة، كمجتمع مؤلف من الناس الآحرار بالفطرة وليس بالاكتساب، المتدبرين لشؤونهم حسب تصوراتهم التوافقية عن عدالة العيش المشترك، وأهدافه المجتمعية، وطريقة الانتهاض بمراتب السلطة، والاحتكام إلى المبادىء الدستورية التي تنظم مشروعيتها.

ثمة مسافةٌ تفكيريةٌ شاسعة بين سرديات الحق الوضعي، والصيغة التسجيلية التي ارتَدَتْهَا المواطنيةُ حتى وقت قريب، المؤشرة على الجنسية. وخلال هذه الرحلة الكثيفة بأهم أحداث النهايات القصوى للمشروع الثقافي الغربي خاصة، تتابعت التعريفات الملقاة على حامل الجنسية، وكلها تتنافس على ابتكار الصياغات الإطلاقية كمرجعيات للبنية الهووية. فكان يجري تفكيكُ الإنسان مفهومياً، وإعادةُ صياغته من هويةٍ إلى أخرى. وكلّ تفكيك ينحدر عن وثوقية علموية، ويطلق أحكامَ القيم كسبيل وحيد لإعلاء وجود الجنس أو العنصر كقيمة عليا؛ كما أن كلّ صياغة تَتْبعه، تلجأ إلى حشو فراغ العنصر بما تشاء من المضامين الثقافوية بهدف تأكيد التمايز؛ فكان التاريخ السياسي وصنوه الحربي، مقودين دائماً بتنافس الخصوصيات كماهيات مطلقة. وكلها يعلن عن استحواذ الخاص على الإنساني، واحتكاره لتحققه عبر الخصائص القوموية.

يكشف تصنيمُ الهويات، بناؤها وتدميرُها وإعادةُ صياغتها، عن صعوبة العلاقة مع الذات، بما يتناسب ومَدِّ الجسور إلى الآخر؛ سواء كان الآخر فرداً أو جماعة إثنية معينة. فالخطابات المعبرة عن الذاتوية تدعي تكوين المفاهيم، في حين أن رحلة إنتاج المفاهيم الكليانية، كمرجعيات نهائية أو إطلاقية، لظروف الأمة ومطامحها الآنية، توضح إلى أي حد يعاني المفهوم الذاتوي من صعوبة ارتقائه إلى المعنى

الذي يسعى إلى ادعاء احتيازه عبْرَ سردياته المتنوعة، كما هي مُدَوَّنَةٌ مباشرة أو مُعاشة؛ أو مُرَمَّزة مجرّد ترميزٍ، عبر الأخلاق والسياسة والعادات، ومسارب الإبداع الفني والعلمي. تلك هي المادة الخصبة اللامتناهية لأركيولوجيا ثقافات الأمم والحضارات. وهي أركيولوجيا ليست هاجعة، ولا كامنة، ولكنها فعالة دائماً تحت تسميات كبرى كالتراث، والدين، والتاريخ، والمصير العام. فالسرديات ليست تعبيرية عن أحوال تسبقها أو تلازمها، فحسب. إنها متشابكة مع أحداث المجال العام للفكر والعمل. فلا ننسى أن الكلام المصنَّم كمعتقداتٍ، كتراثات وأديان وأيديولوجيات، إنما هو في الأساس مختَرَعُ خطاباتٍ لغوية ذات مؤثرات سياسية.

والأركيولوجيا الهووية هي ذاكرية بالدرجة الأولى، وتعاني من كل الظروف التكوينية والجاهزية لأية ذاكرة فردية أو جمعية. مثلما أن فقدان الذاكرة يبدد تماسك الشخصية الفردية، ويجردها من هويتها الجوانية، فإن الأمم معرضة كذلك إلى **الانتقائية الذاكرية**. ولذلك لا يُكتب التاريخُ القومي، أو أيةُ مرحلة أو واقعة منه، إلا تحت طائلة التغييب المتعمد لبعضها، وتضخيم بعضها الآخر، والتلاعب بسلاسل الأحداث. هنالك أشكال المقاومات الواقعة على الذكرى الجمعية بفعل بنيتها عينها، أو تحت تأثير أساليب الاشتغال على استحضارها، والأهداف الواعية أو المغيَّبة، المبرِّرة لهذا الاشتغال، والدافعة إلى إجرائه والانهمام به في الظرف الراهن.

إن رحلة المفاهيم حول الهوية ما هي إلا رحلةُ نَحْتٍ لسلسلة من التماثيل النمذجية وتدميرها، وإعادة لصق نثاراتها في شكل هيئات جديدة. وكل نمذجة هُووية معرضة للتصنيم، أو للتكلّس على مفهوم اعتباري معين. تغدو الهوايا المتلاحقة والمتصارعة إعلاناتِ أركيولوجيةً، إلتصاقيةً على ذلك الجسد اللاجسدي، الهلامي، الذي يُعطى تارة للجماعة، للأمة، للمجتمع، تاراتٍ أخرى. لكن التفكيك والتلحيم، النَزْع والإلصاق، التغييب والاستحضار، عملياتٌ تأريخية لا تبين عن ضياع **الهوَهُو**، أو **الهُوماهو**، بقدر ما تصير كاشفاً لمقاومة المقاومات كلها. وهي معاندة الفراغ ضد الامتلاء.

إنها هوية اللاهوية، أو هو العجز الحضاري عن اختلاق الجسد الماهوي مقابل الجسد الجسدي، وهو العجز الذي وصفناه بالحضاري، لأنه في المحصلة مهّد الطريق الصعب والوعر لانبثاق **الهوي النقدي**، كمعنى، وليس كفمهوم. ذلك أنه ينطوي على حدّ الهوية وما يغايرها معاً. فهو واقع على منتصف القوس ما بين البعد والحد. وعبارة الهوي النقدي أقرب إلى مقاومة السؤال من قابلية الجواب. وإذا كان الغرب (اشتط) في تنقيل هويته من تعريف إلى آخر، ومن تصنيم مفهوم إلى تصنيم آخر، ومن الأصل إلى فروع تغدو أصولاً، فهو لأنه عندما حصر اهتمامَه في إعطاءِ أجوبة الهوايا التصنيمية على سؤال الهوي، كمعنى وليس كتعريف أو كمفهوم، إنما

كان يتعامل معه كجواب قطعي، في حين أنه يثبت صراعُ أقواميات الغرب المتنافية فيما بينها، أن أوّالية التصنيم الحدي لذاكرة معينة غالباً ما تكون وراء كل اختلاف هووي، يعيد تجربة إلغاء البعد، أي إنكار الآخر، أو الهوية المقابلة، بتجريدها من ذاكرتها، بعدم الاعتراف.

ما يُسمى بعصر صراع القوميات، إنما هو صراع الذاتويات المتعملقة تجاه بعضها، وضد بعضها. فالذاكرة القومية تُخترع وتُختلق اختلاقاً لإلغاء ذاكرة الآخر، أو لتأسيس المختلف ضداً على تهديد المنافس. تلك هي المسافة المعرفية بل المفهومية بين القومي والجمهوري. فلا يمكن القول إن الدول القومية هي دول جمهورية، وإن كان بعضها قد أقام الهيكليات الدستورية لنموذج الجمهورية. ومن هنا جاء تصنيف الأمة/الدولة، مناقضاً للدولة/الأمة. والأول ليس سابقاً للثاني من حيث التسلسل التاريخي فحسب، بل يظل نمطاً معارضاً للثاني وإن كان معاصراً له. فالأمةُ قد تصنع أيَّ نمطٍ من الدول، لكنها تقصر عن إنتاج الجمهورية، إن لم تقع القطيعة الحاسمة بين دلالة الأمة بما هي القوم الهوي المتعالي على حدثية التاريخ، وبين تلك الأمة الأخرى التي يختار أبناؤُها إعادةَ بنائها كجمهورية لمواطنين أحرار. والأمة في المصطلح الأول (الأمة/الدولة) متعالية كمبدأ ميتافيزيقي. ولذلك لا تأتي دولتُها إلا على شكل سلطان فوقي. والدولة في المصطلح الثاني (الدولة/الأمة) إنما هي خيار سياسي يصنعه جمهور المواطنين، وكذلك يصير للأمة مفهوم الكيان السياسي المعبر عن التضامن الجمهوري. فالأمةُ الحاملة لإطلاقية مبدأ الوجود قد تضطر إلى أن تتراجع نحو ثقافوية ميتافيزيقية أو أسطورية، لا تقبل إلا بالدولة المتفوقة سواء بإمكانيات الواقع، أو بفضل أوهام الماضي، أو الذاكرة المفتعلة والمركبة[5].

وتحت ظل النمط الأول، أي الأمة/الدولة، يظل التاريخ بالنسبة للأجيال سكونياً، ومنشغلاً بإشكالية الانتماء إلى النموذج **السرديّ** حول الأصل المتعالي. ويغدو تصوُّر المجتمع عن دولته كما لو كانت الحافظةَ الأولى لنقاوة الانتماء إلى ذلك الأصل الهووي، الذي يُعتبر في الوقت عينه هو جذر الإنسانية الحقة والصحيحة، والمعافاة من أعراض التغير، بما هي أعراض التحلل والفساد. فالأمة تتناسى نسبيَّتها، وتتماهى مع إطلاقية المبدأ المتمثل في السلطة المطلقة. وتصبح الدولة هي ظل اللاهوت المنعكس على الناسوت. وذلك هو منتهى ما تطمح إليه هذه الدولة بالنسبة إلى أي حد وضعي معين. فالدولة هنا هي من طبيعة الإمبراطورية، وهي لا يمكنها أن تتحقق إلا على شكل الإمبراطورية المجتاحة لحدود الأمم الأخرى. إنها الدولة التي تعامل مجتمعها كأداة لتمجيد مبادئها. وتحمُّله أعباء هذا التجسيد عبر الخضوع المطلق لإرادتها من جهة، وتطويع الأمم

الأخرى لإرادتها بالمشاركة معها، من جهة أخرى. هكذا قامت الإمبراطورية الرومانية أولاً ثم الإمبراطورية الجرمانية المسيحية؛ والأولى تأسست على مبدأ السلطة الوثنية المطلقة، ذات المضمون الإثني العنصري، والثانية نهضت بمبدأ السلطة اللاهوتية المطلقة كذلك المؤسسة لسلطة الكنيسة في روما، خلال العصور الوسطى الأوروبية. فما بين شخصية المشرّع الروماني وزميله المحارب الفاتح الحافظ والفارض للقانون الروماني، على عديد الأمم الأخرى، وما بين المحارب الجرماني ومن ثم بابا روما، ووضع شعوب أوروبا تحت سلطة القانون الكنسي، هي وأمراؤها وملوكها، عاش الناس في ظل الإطار الإمبراطوري كأدواتٍ للدولة وجنودها الفاتحين؛ في حين أن الإسلام العربي لم يتمكن من الحفاظ على شكل الإمبراطورية الدينية طويلاً القائمة على حطام نموذَجَيْ الإمبراطورية الفارسية الاستبدادية المطلقة، والبيزنطية اللاهوتية الشرقية المنفصلة عن البابوية الأوروبية. سرعان ما تخطت الحضارةُ الخلافةَ؛ وأصبح الانتماء إلى الهوي الإسلامي طاغياً ومتغلباً عملياً على التبعية لأية سلطات مركزية مطلقة، مما ساعد على تعددية الدول والأمارات والملكيات المحلية والأقوامية في ظل مدنية إسلامية عالمية.

وذلك ما يفسر طغيان الحضاري العام على السلطوي السياسي إبان الازدهار الإسلامي، ثم انحلال الحضاري، وتبدد السلطوي السياسي معه إبان انحطاط الأزمنة الإسلامية. ما يمكن قوله إن نموذج **الدولة/الأمة** محكوم بالسلطوي الإمبراطوري قديماً، والإمبراطوري الاستعماري حديثاً مع نشأة القوميات الأوروبية خلال القرن التاسع عشر وامتداده حتى نهايات القرن العشرين. وأن النموذج الإمبراطوري لم يختف كلياً؛ بل لقي تجديده الأعنف مع ظهور سلطة الكليانيات المؤدلجة، من فاشية ونازية وشيوعية؛ وربما تجيء العولمة الراهنة أخيراً بأحدث جيل من السلالة الإمبراطورية تحت ظل اتحاد الأمركة بالاقتصادوية المطلقة، وغزوها المتمادي لعالمية العالم بأدوات الاتصالية الإلكترونية، وتشفيف الطغيان الكوني.

حين تتعلق الأدبيات السياسية بثنائية الأمة/الدولة من ناحية، والدولة/الأمة من ناحية ثانية، فإنها تغدو مسؤولة عن ذلك السجال النظري العقيم الذي يحاول البرهنة على استباق أحد طرفي الثنائية للآخر. فالعبارة الأولى تفترض أسبقية الأمة على بناء الدولة، بينما تكاد العبارة الثانية توحي بتوقف مفهوم الأمة على صناعة الدولة لها. وإشكالية الاستباق، لهذا الحد أو ذاك، قد تُطرح على صعيد التاريخ، كما تدخل تحت سلم المعايير. لكن الحدْس الطبيعي لا يرتاح إلى الفصل بين حدي الثنائية. ولعله يرى عن حق أن أية صيغة في الحكم والنظام العام، إنما تجري في سياق كيان مجتمعي قائم، يُطلق عليه لفظ الناس، أو الشعب أو الأمة، وربما الأمم

كذلك في صيغة الجمع. فلا سبيل إلى تصور كيان مجتمعي دونما شكل من الانتظام العام المعبر عن تراتبية سلطوية ما. لكن عصر القوميات الحديثة كان هو الباعث على إعادة تحليل العلاقة المفهومية بين الحكم الجديد والتكوين المجتمعي المتغير، المرافق لثورة الحداثة الصناعية، ونمو الطبقية حسب علاقات الإنتاج الموضوعية، التي لم تكن معروفة في المجتمعات القديمة، أو السابقة على الصناعة. والنتيجة هي أنه لم يعد يمكن الفصل بين الحداثة السياسية بصورة عامة، والتحولات البنيوية للمجتمع التقنوي المتصاعد على حطام من تراث التوصيفات الهووية السابقة. وبالتالي يتلاشى التفريق بين حدي الثنائية التقليدية، أمام اكتساح النموذج الثاني، وهو قيام الدولة/الأمة التي أصبحت رديفاً طبيعياً للكيانات الأقوامية الملتزمة خطَّ النمو التقني وحده، بما تتميز به الدولة الحداثوية من إرادوية متحكمة، وصانعة للعلاقات البَيْذاتية للأفراد والجماعات، داخل الإطار الدستوري المتوافَق عليه من قبلهم. وهو ما اصْطُلِح عليه تحت اسم دولة القانون. وفي هذه المرحلة القصوى من التكامل الموضوعي بين قاعدة الهرم وقمته، من التدامج الواعي بين الدولة والمجتمع، فإن مفهوم الأمة يبارح واقعياً كلَّ مخزونه شبه الميتافيزيقي، والأسطوري، والديني ثم الإطلاقي الأيديولوجي، ليقتصر أخيراً على الروابط المواطنية غير المستقرة، إلا على أساس المزيد من التغير نحو المواطنية الأكثر إحقاقاً للمساواة والحرية؛ وذلك مقابل تراث «الأمة المخترَعَة» التي صاحبت تحولات الحداثة في صفحتها الرومانسية، أو التعبيرية، على حدّ قول **شارل تايلور**. هناك ذاتويةٌ لفظيةٌ، أو سَرْدية، تنسجها النُخَب الثقافية المتسيّسة، وتملأ بها أجوافَ هويات فارغة، تُسْبغها على **الأمة** (بالحرف الكبير)، حسب نوازع الصراعات الباطنة أو الظاهرة، للطبقات والفئات، والفاعلين الاجتماعيين. فالأمة الراهنة، غربياً على الأقل، تتألف من مجاميع المواطنين الذين يسكنون وطن المدنية؛ وقد أمست هي **المدنية الوطنية**. والثابت الوحيد في متغيراتها هو أمر جغرافي بحت ورمزي، يتمثل في أرض الوطن كمرجعية واقعة تحت عنوان الشخصية الاعتبارية للأمة، وهي **الجنسية** (فقط)، Nationalité، بديلاً عن التجذّر العرقي، أو الانتماء التاريخي، أو حتى التعبير اللغوي أحياناً؛ كما في دولة الأقواميات المتعددة كأمريكا مثلاً، وما سوف تصير إليه معظم دول الاتحاد الأوروبي الكبرى، آجلاً، بل عاجلاً جداً بالأحرى.

هكذا يكتشف الفلسفي أن إشكالية العلاقة بين الأمة والدولة واستباقية إحداهما على الأخرى، قد استوعبتها كلياً مرحلة القوميات التي آذنت بتشكيل استقطاب جديد وراهني مع الخاصية الجمهورية، المميزة لمواطنيةٍ من النوع الثالث وربما الأخير، والاختلافي كلياً، وهي **مواطنية المدنية**، ودولتها المسماة بالجمهورية

الحقيقية. أي تلك الدولة التي تنتهي إلى إلغاء التمايز بين الحاكم والمحكوم، بناء على اضمحلال أقنوم السلطة نفسه، وسيادة مبدئية المواطنية الحرة، المؤسسة لنمذجة القومية الحداثية، كعنوان تاريخي للمنعطف المنتظر نحو قيام صيغة **المدنية الوطنية**.

إن انتهاء أقنوم الدولة/الأمة إلى الحالة التوصيفية تحت اسم المدنية La civilité، ومآل القوموية إلى مجرد عنوان تسجيلي تحت اسم الجنسية La nationalité يطرح إشكالية التغير الاختلافي ما بين ثبات الهوية أو **صَوْنَمَتِها**، وبين الهوي النقدي، بما يعنيه من حالة الانفراغ من التضمين المسبق، والحاجة الدائمة إلى إعادة إملائه بالتعريفات الانتقالية غير المحسومة. فلا يكفي أن يتجاوز الهويُّ النقديّ الصياغةَ الموروثة القبلية للقوام الاعتباري الذي يميز مجتمعاً عن آخر، نحو التواصل مع مثل الإنسانية التقليدية، حتى يتمتع المواطن الحداثوي بأفضليات الانتماء المدني فوق كل الانتماءات الوراثية التقليدية الأخرى. فإن روما القديمة منحت أبناءها النخبويين امتيازَ المواطنية، ولفظت (الأمم) خارج مدنيتها. وقد تعمدت أن تخصَّ الروماني (الأصلي) بامتياز المواطن تمييزاً له عن (أمم) الجوار المحرومين من مواصفات التمدن على الطريقة الرومانية الإغريقية. حتى أن لفظة الأمة تطلق على الأعاجم حسب الملفوظ العربي. والأمم الأخرى هي الناطقة بلغات ولهجات غير مفهومة، أي بربرية. كأنما الروماني هو المتمدين النخبوي، والأمم بالنسبة له ليست سوى مجاميع من الكائنات غير العاقلة، غير المؤهلة لاكتساب التمدُّن، ما دامت ترطن بغير لغة العقل، الإغريقية سابقاً، واللاتينية المحدثة. هذا التميُّز بالتمدن مع الإقصاء للأمم الأخرى، لم يغب عن عميق الوعي اللاشعوري أو الظاهر في الفلسفات السياسية المصاحبة لتطورات الدولة الحديثة. وفي اللحظة الراهنة من سيادة فلسفة المواطنة، فإن التمييز والتمايز يتشبث بالفوارق التقليدية والمتجددة بين الحضاري والمدني. والحضاري هنا هي اللفظة المخففة التي تطلق على خانة الشعوب التي لا تزال أسيرة لثقافاتها المتوارثة والمتشبثة بطقسنة هويةٍ ثبوتية، من طبيعة مرآوية، تعكس وجه الماضي فقط، وتدير ظهرها ضد الآتي. وفي التصنيف العام فإن انبعاث السياسات الأقوامية داخل المجتمع الواحد في الجنسية، والتعددي في الانتماءات العرقية واللغوية والمجتمعية، والمسماة بالمتحدية communitarisme، يواجه إشكالية الفصل والإقصاء ضمن الوعاء الواحد، تحت طائلة أخطاء مفهومية كبرى.

II ـ آمرية التأسيس في المختلف

ذلك أن نموذج المتحديات الأول وهي أمريكا، تعاني مع الألفية الثالثة، ظاهرة انحسار الرابطة القومية الجامعة للتعدديات؛ تتضاءل لديها مسافة البعد المعنوي، تنسحب من تحت عباءة الشخصية المفهومية لأمة ما، لتنحصر في أضيق دائرة من حد الإثنية واللغوية أو المناطقية (الجهوية). وتمسي الدولة إطاراً فضفاضاً لشعوب مرتدة، أو مجبرة على الارتداد إلى جذور ذات النفس الأصلية وحدها. وهنا فإن المواطنية تنحل كلياً إلى الرابطة الاعتبارية وحدها وهي الجنسية، فلا يخفي فلاسفة المتحديات الأمريكان، الصعوبات الناشئةَ عن مواطنية مهلهلة، لا تجد لها ثمة مضموناً إلا في العمل النفعي البحت. أي أن البحث عن هم الالتصاق بالحد المباشر أضاع فرصة التطلع إلى البعد، إلى المعنى، أو الغائية المشتركة للمُتَّحِد الأعظم الذي ترجع إليه مختلف العائلات الوطنية، أو الإنسانية ملء العالم. فالتوطين الأضيق في المساحة الإرثية وحدها، يبدّد أحلام التحليق، وإعادة التوطين مرتفِعاً بحصة واعية من ترحال التحليق عينه. تنتهي الأمركة إلى تصدير ليبرالية الفائض الربحي وحده كعنوان لإعادة توطين الإنسان في إيديولوجيا العولمة.

ليس الخطر الأنطولوجي الحالي في إبطال الإنسان كمسافة معنوية تتجاوز الحد الإرثي والفيزيولوجي، ولكن هو في **توطين الإبطال** كما لو كان سكنَ المدنية النهائي. ما يؤكد أن الشر المحض ينجح في إلغاء التأشير عليه أخيراً؛ فإن الانكفاء على الموروث وحده يلغي إمكانات التحسس بوجود مسافات أخرى مجهولة واقعة وراء الحد، الحد الموروثي فقط. ولا تتبقى إلا جاهزيات **الحالة التعبيرية** عما هو قائم، أو المتصوَّر أنه هو المستمر، وسببُ استمراره كذلك. صحيح أن الرومانسية اخترعت مرجعية الطبيعة، لكنها جعلتها طبيعة استدخالية استبطانية. فهي أغنتها بمخيلة الإنسان عما ينبغي أن تكون عليه طبيعته. فهذه التسمية ليست ترميزية لمواد خام أولية، بقدر ما هي صنيعة مخيلة إبداعية. وعلى هذا يرتفع أقنوم الأمة إلى مستوى المتعالي الذي لا يصلح فقط لعقلنة الـمَفْهَمة وحدها، بل ينقلب إلى داعية

لذّيّة نحو ممارسة التأسيس في المختلف؛ فلا يكون التعاطي مع المتعالي حالة تطابقية، بقدر ما هو ممارسة اكتشافية دائماً. بذلك تكون الرومانسية قد أغنت، تاريخياً، نموذجاً في القومية، فريداً بل استثنائياً ربما، من حيث إنها كانت رومانسية فعالة في إنتاج حضارة غير مسبوقة في مشهدية العالم. تقوم **الطبيعة** عندها على آمرية التأسيس في المختلف، كجوهر هُووي لا يتم اكتسابه أبداً إلا في السعي إليه اختلافياً. فالفلسفي السياسي، في هذا السياق، هو فلسفي تكويني في البدء. ما تُسَرِّدُهُ التعبيرية الرومانسية عن «طبيعة الإنسان» يتحول إلى دعوة نحو تغيير ما هو قائم، بما فيه الإرثي والاكتسابي معاً، ومخالف لهذه الطبيعة، كيما يصير متطابقاً مع سردياتها. وفي هذه اللحظة يمكن للسياسوي اليومي أن ينحت تماثيل سكونية، تدّعي (تفسير) التعبيري قبل المباشرة في (**فهمه**). والتفسير سرعان ما يُصَنِّم تمثالاً عنه، يدعوه هويةً لأمةٍ أو ثقافة. وهذا يعني أن الهوية هنا تثبت ماهية مستقرة وعالية على التغيير. ويكاد يتوقف عليها وحدها إنتاج الشخصية المفهومية للأمة. مثل هذه النظرة لذات النفس، لا يمكن أن تبني أمة حرة بأفعالها واختيارها لأهدافها. إنها محكومة مقدماً بتلك السرديات عما تكون عليه هويةٌ معبرة عن ماهية متصورة للأمة، تمنحها كل مشروعيتها بعين أجيالها. وعلى كل حال فإن إفساح المجال أمام المخيلة الرومانسية لبناء هيئات ماهوية للأمة، حسب شطحات النخب الثقافية والإبداعية التي تتسابق على إسباغ قصوويات الكمال والتمام على هوية ذات النفس المفضلة، لا يمكنها أن تنتج مجرد شخصية مفهومية قابلة بالتساوي مع سواها. إن تصنيم الهوي الذاتي لا يسمح بإمكان الآخر، بإمكان تواجد الهويات الأخرى دونما إخضاعها لمعيارية النمذجة التفاضلية **Paradigmatisme**.

لقد تحكمت المشاريع الجيوسياسية في مولد القوميات الغربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي نفسها كانت منطوية على معيارية النمذجة التفاضلية، بحيث كانت غير قادرة إلا على إنتاج تعددية تخاصمية بين الهوايا التصنيمية. وعند ذلك فإن الرومانسيات الإبداعية في حقل التفلسف والفن لم تستطع أن تقدم، في حقل الصراعات الأقوامية والعنصرية، إلا النمذجيات الموهومة عن كل هوية متقبلة لذاتها كلياً، وطاردة لغيرها إطلاقاً. تلك هي الهوية الاختلافية القائمة على التسليم لا بواقع الاختلاف كتنوع في الشخصيات المفهومية بين الأمم، ولكنه هو الاختلاف المؤكّد لـ (أَحَقِّيَة) الذات والطارد لغيرية الآخر، وحقه في الاختلاف على طريقته. فالمختلف في هذا السياق ليس هو المتنوع، ولكنه المقصيّ خارج «**النوع**» المقبول. إنه النوع المرآوي العاكس لخصائص العنصر الأبيض، ونخبته المستحقة لاحتلال قمة هرمه وحدها، كالنازية الحصرية لقمة العرق الأبيض الأوروبي، في السلالة الجرمانية، المصفّاة من كل خلطٍ أو مزج بالعروق الأخرى، حتى من داخل النوعية

البيضاء الشقراء. فالمشروع السياسي للهوية التصنيمية إنما يجسده نموذج الدولة الأمة فوق الجميع، أو دولة الشعب المختار، كالصهيونية غير المكتفية بإنشاء دولتها إسرائيل؛ لكنها هي إيديولوجيا الهوية المنتشرة في كل مكان، أو المتغلغلة وراء أنظمة الدولة/الأمة، الغربية، من أوروبا إلى أمريكا. ولعل الصهيونية هي الإيديولوجيا الحصرية الوحيدة المتبقية، بعد انقضاء الدول المؤدلجة الكبرى، التي لا يظل مشروعها السياسي متوقفاً على إقامة الدولة المجسدة لهويتها فقط، بل تعطيه تشكيلة الحزب العقائدي ذي الانتشارية العالمية، والمتشبث باستراتيجية التغلغل داخل مؤسسات الدول الكبرى، وأجهزتها الاجتماعية وقواها الاقتصادية، ومخططاتها الثقافية.

وعلى هذا الأساس فالمسرح العالمي، ومع الألفية الثالثة، يشهد انبعاث الأدلجة العنصرية على حوامل دينية، بدءاً من الصهيونية، كمشروع سياسي لتصنيم الدين اليهودي في هوية الأمة المسيطرة، ما فوق عصر الدولة/الأمة المرشح للزوال، ولكن المنبعث مجدداً بطريق التصنيم الديني. وقد أمست عودة الفلسفي السياسي تواجه تجديد الشكل الإمبراطوري لتصنيم الهوية الدينية، الزاحف ما فوق الدول القومية، وداخل أبنيتها المجتمعية. فالنموذج الصهيوني باعث فعال على اجتذاب البروتستانتية، وتنميط تحالف موضوعي مع الأمركة، يقابله تحول الإسلام إلى مشروع سياسي عالمي كذلك، وتحركه استراتيجية المعارضة الجذرية ذات الصيغة الدفاعية، ضد الصهينة المتأمركة لمساحة القوميات الآسيوية الأفريقية. وأما الغربنة فتجد نفسها مضطرة لدفن تاريخها الإمبريالي، ومقاوِمةً في وقت واحد، لتحدي الأمركة لها؛ مُتَهيِّبةً من تحول اتحادها الأوروبي إلى قارة محكومة أولاً بفائض من بنية جيو ـ استراتيجية تنافسية مع الأمركة ومتناقضة مع مشروعها الثقافي الأصلي ذي المطامح الجمهورية، في وقت واحد، ومتوجسة من جنوبها العربي الإسلامي كذلك، بصورة خاصة.

هَجَانَةُ الدولة الأمة العالمثالثية

إن عودة الفلسفي السياسي تُواجَه بمأزق النمذجة التفاضلية paradigmatisme بين الاستحقاق الأنطولوجي الجينالوجي (التكويني) للهوي النقدي، وحامله الموضوعي المتمثل في راهنية العالمية التواصلية، وبين النكوص نحو أشكال تصنيم الهوية في أضيق صيغ **التأحيد** للأخصّيات الثقافوية. فهناك دائماً دعاوى عريضة للكونيات، لكنها تنطوي على أضيق الأخصيات. ومع التسليم بالعولمة كقدرية ميتافيزيقية لا مفر منها، فإن الهوية التصنيمية تعثر على إمبريالية السوق كحيز موضوعي وحيد، لإنتاج عالمية القولبة بدون قالب نهائي. فالصُّوْنَمَةُ في هذه الحالة، سوف تقع على

شكلانية القولبة، وليس على محتوى القوالب المفتعلة. والناس في عصر العولمة ينقلبون، وهم وراء حصونهم القوموية والعقائدية والدولتية، إلى مجرد كائنات **(قابليين)** لمختلف عروض التنميط الفارطة، كفرط بضائع السوق بمعناها الدولي، والمصحوب بتدفق إعلام الصور والأصوات ونمذجات الانفعال والسلوك والتعامل، وحتى التفكير، باعتبارها موضات استهلاكية متشابكة مع أحدث بضائع الأشياء الاستهلاكية العَرَضية، والناشرة لتماثلية عالم عرضي فوريّ. فإن خاصية العمومي تزيّف أقنوم الكنوني. وما هو الأحدث حالياً في العرض والنشر والتوزيع من أشباه الأشياء والأفكار والأحوال الشخصية، إنما يغذي عصبيات التفريع والتشرذم حول أضعف المرجعيات الناتئة العارضة. فالأديان الكبرى في العالم الموصوف بالمتقدم، من أوروبا إلى أمريكا، تنفرط عقائدها إلى طوائفيات وفئويات وإخوانيات وباطنيات دنيوية أكثر منها دينية، ومنطوية على شرعنات وطقسنات في التحريم والتقديس، والسلوكيات الشعائرية الموصوفة بحدثنة السحر والشعوذة، ويخترعها ويتزعمها أشخاص بارعون في استنباط وتنميط الغرائبيات، ويتظاهرون بالتمتع بسلطات روحانية وما وراثية، شرقية أو بدائية؛ ولكنها سريعة الظهور والزوال.

في حين أن انفراط التصنيم الهووي في العالم الثالث بخاصة، ومنه المجال العربي والإسلامي، لا يزال يتعلق بالنمذجة التفاضلية للانتماءات الأقوامية بل القبلية. ولم يستطع مفهوم المواطنة التقدمَ على الديني والإثني واللغوي وحتى المحلي، وما دام الفرد لم يَفُزْ بعد بقوام استقلاله المدني والإنساني. فالجمعاني، تحت أية مرجعية من بقايا الأصول المتوارثة، قد يجدد سلطته اللاواعية عَبْرَ أيةِ التصاقاتٍ بعناوين حداثوية، كالتسميات الحزبية أو الثقافية. كل ذلك يجري في ظل نوعية خاصة من الدولة/الأمة، المستحدثة في حقبة الاستعمار الغربي، والمستمرة طيلة تقلبات فترات التحرير، وبناء الاستقلال الوطني، مع انطلاق صراعات العنف الجمعاني الداخلي، المنظم داخل الجيوش بخاصة، أو المقنّع بالتيارات الإيديولوجية المستحدثة والمجلوبة بعدوى الانتشار العالمي، والذيوع الإعلامي للأفكار وأنماط الصراعات السياسية الوافدة.

وفي هذا السياق يمكن التفكير عربياً أن نموذج الدولة/الأمة، كان حدثاً صدفوياً ولا يزال. وتاريخه مرتبط بالغزو الاستعماري المباشر. فليس هو بالوليد التاريخي النابع من تطور الجماعات العربية والإسلامية المتناثرة في مدن الضواحي الصحراوية، أو السواحل البحرية والنهرية. ولقد حملت الدول المستحدثة أسماء الجهات الجغرافية أو الإقليمية، التي رسمتها خارطة الغزاة الاستعماريين. ومع ذلك قامت هذه السلطة الطارئة بارتداء الخصائص الوطنية بعد التحرر السياسي، ومارست طابع الإرادوية الخالصة لبناء أقطارها، بحسب أساليب التنمية الوافدة مع هيئات

الأمم المتحدة عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية. فيمكن اعتبار موجة الدولة/الأمة التي سادت مختلف أقطار آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية خلال مرحلة التحرر الوطني، بمثابة الجيل الثاني المعاصر، من سلالة الحداثة الدولتية، المؤسسة أصلاً في صلب التطور الغربي. وفي حين استطاعت موجة الدولة/الأمة تمزيق الهوية القومية للعرب مرحلياً أو موقتاً، وحاولت أن تبني من الجنسيات الجغرافية ثقافويات جهوية، متطلعة إلى تثبيت أشباه كيانات اعتبارية، منغلقة على أنماط سلطاتها الحاكمة وغالفة لحدود شعوبها الإنسانية والمجتمعية، فإنها تكون بذلك قد عكست حركة التطور الهووي الغربي. فسارت زمنياً، أو أُجبرت على السير، من هوي الأمة الواحدة، العضوي والتاريخي، إلى صيغة الجنسيات الجغرافية، وتفريخ أقواميات جهوية منها فحسب، أو اعتبارية ذات هيكليات دستورية وقانونية متفاصلة عن بعضها، ومتمايزة بسلطات وحكومات معترف بها من قبل المجتمع الدولي. ومن هذا الاعتراف الخارجاني تستمد قطريات الدولة/الأمة نوعاً من مشروعية سياسوية، مفتقرة أصلاً إلى مضامين الحداثة المواطنية بمكتسباتها المجتمعية النضالية الثلاثة، ونعني بها الحقوق المدنية، فالسياسية، فالاجتماعية. فالدولة/الأمة العالمثالثية، والعربية في مقدمتها، ابتدأت بالاستقلال السياسي، وتوقفت عنده؛ استعصى عليها التقدم من مكسب حرية الدولة تجاه الغير، إلى حريات الأفراد تجاه دولتهم، وفيما بينهم. وعلى هذا الأساس لا يمكن المضاهاة بين الشخصية المفهومية لشكل الدولة/الأمة السابقة غربياً، وتلك التي عجزت عن إنتاجها شكلانيةُ الجيل الأخير من نموذج الدولة/الأمة العالمثالثية، والعربية على الخصوص.

إن صيغة عالم عربي، متوزع بين أكثر من عشرين كيان دولتي، تكرر ذات نموذج شكلانية الدولة/الأمة سياسوياً، بدون مضمون المواطنة المدنية ومكتسباتها من الإنسانية الحقوقية. ما أدّى إلى تضاعف التعارض البنيوي بين الانتماء التلقائي إلى هوي حضاري واحد، وبين إكراه التبعية لثقافويات جهوية، ممهورة بطابع أنظمة التسلط السياسوي على القمم القطرية، المرتدة إلى إفراز عنصريات القوميات المحلية، وهذه بدورها تفرّخ أضيق العصبيات الأهلية والعقائدية، من دينياويات وطائفيات. فالانغلاق نحو الأضيق في عصر الانفتاحات الأوسع والأكبر، هو المميز الوحيد لتعددية ثقافوية سالبة، وعادمة لإمكانيات التنوع المتكامل.

إن مأزق الجيل العالمثالثي مع نموذج الدولة الأمة، لا يتمثل فقط في الأصل اللاتاريخي الذي تحدرت منه معظم الكيانات الدولتية القائمة منذ عهود الاستعمار الغربي، والمستمرة إلى المرحلة الموصوفة بنشأة الاستقلالات الوطنية، لا يتأتى المأزق كذلك فقط من غربة هيكلة الدولة/الأمة عن السياق التاريخي للوضع اللاهووي، واللاقومي الذي كانت عليه الأمم المستتبَعَة داخل إطار الإمبراطورية

اللاهوتية المتحدرة من القروسطية والسابقة على تشكيل الدولة الحديثة إجمالاً؛ وهي السلطنة العثمانية، بالنسبة للحالة العربية؛ بل أن كل ذلك قد يشكل أسس المأزق التكويني لدول الكيانات المتقاسمة للأمة التاريخية؛ الخارجة من إطار الإمبراطورية اللاهوتية أولاً، والمتحررة ثانياً من حقبة الاحتلال الغربي حديثاً. لكن المأزق الحقيقي هو في هذا **التكوين الالتصاقي** لقوام الأمة المحرومة من دولتها الوطنية المستقلة عصوراً طويلة من الانحطاط الحضاري؛ التصاق بالتحقيب الغربي الذي تكونت عبره تاريخانية الدولة/الأمة؛ واجتازت عبره رحلة الانتقالات أو القطيعات، ما بين عصور الهوايا المفارقة (الغيبية)، ثم الهوايا التصنيمية (الرومانسية)، ثم الهوايا الإيديولوجية الكليانية، وكلها أعمار حقيقية لتحولات الدولة/الأمة، الصانعة لمسلسل من الشخصيات المفهومية لمجتمعاتها. وصولاً أخيراً إلى عصر المدنية الوطنية في ظل دولة الرعاية الشاملة.

لكن نموذج الدولة/الأمة في جيلها العالمثالثي المستحدث، والعربي والإسلامي على الخصوص، يبلغ راهنياً ذروة مأزقه التكويني. ولا يتجلى ذلك فقط في فشل تجربته الممتدة طيلة النصف الثاني من القرن العشرين، وعجزه عن إنتاج شخصيته المفهومية، الواعية لإشكالية الوصل والفصل مع تحقيب المشروع الثقافي الغربي، بل في تحول ارتدادي لنموذج الدولة/الأمة نحو تصنموية السلطة الفوقية، وانصبابها في قولبة الإرادوية المطلقة، المنفصلة رأسياً عن شعوبها، وأفقياً عن راهنية العصر العالمي حولها. فهي أقرب ما تكون إلى إطلاقية الملكيات غير الدستورية السابقة على الشروع في إنجاز التحقيب الحقوقي، حسب إيقاع الحقوق المدنية فالسياسية فالاجتماعية. بل عاشت نمذجة الدولة/الأمة هذه، على رأسمال ترميزي مكتسب من جدلية التحرر/التبعية تلقاء القوى السياسية الدولية، والغربية ثم الأمريكية ثم الصهيونية الإقليمية الوافدة، والتي كان بعضها، من الحقبة الأوروبية، هو صاحب هذا النمط من اصطناع الدولة الهجينة. ما جعلها محتاجة إلى اختراع هوايا ذات صبغة جغرافية جهوية خالصة، محتاجة إلى تبرير سلطاتها المطلقة المستمدة من القوى العسكرية أو القبلية أو الطائفية، بمشروعية الأمر الواقع المفروض وحده. لكن هجانة هذا النمط من الدولة المفترض أنها صانِعةٌ أُمَمَها الإقليمية الجديدة، تقف تماماً على طرف نقيض، في عصر الهوي النقدي، مع اتجاه الدول القارية، مثل أوروبا وأمريكا، نحو صيغة الوحدة القائمة على سرعتين: الاعتراف بالدولة القومية وخصوصياتها من جهة، وبناء الاتحاد الدستوري الشامل لتعدديات الثقافوية. ذلك أن الدولة العربية القطرية تجيء ضداً على الوحدة التلقائية للأمة التاريخية من جهة، وتعمل على إفراز أقواميات الأقطار المتفاضلة المتناحرة. ما يتعارض كذلك في الوقت نفسه مع حركة الدولة العصرية الآتية من تعددية الأقوام التاريخية،

المتفاصلة والمتمايزة ما بين موروثاتها، ولكن المتجهة نحو المتحدات الدستورية الكبرى، تحت إيقاع الانتماء المتناظر إلى نفس التحقيب المنتج للحداثة السياسية، والمحقق لأفضلية المشاركة في إنضاج ثمرات المدنية وإبداعية التمتع بها، لأفضليتها تلك على ميراث الهوية التصنيمية ذات الأصول العرقية فحسب.

سؤال المدنية عن الأخلاق

يمكن اعتبار نظرية الثقافويات التعددية، الصاعدة راهنياً في كندا والولايات المتحدة، نوعاً من تجاوز الشكل التصنيمي للهوية الأمريكية. فهي تحاول أن تحتل **ريادةً ما بعديةً للأمركة** التقليدية، بعد أن دأبت هذه الأمركة على طمس مجتمع الخلائط القومية والعرقية، على مستوى السلطة أو النظام العام التأحيدي، مع الاعتراف به على المستوى السكاني فحسب، ثم إعادة إخضاعه لقانون التنميط السلوكي. ما يعني إعادة تطويع مجتمع الخلائط للنمذجة بدون نموذج نهائي. في حين أن الثقافوية التعددية تحاول أن تحرر الخليط من هذه الهوية الفوقية. وتدفع بفكرة مواطنة الأرض، المكان، بدلاً من مواطنة التماثلية تحت سلطة النمطية بدون نمط نهائي. وهكذا يغدو انفراط الهوية التجريدية غاية للتعددية الثقافوية. والمقصود من الهوية التجريدية هي تلك التي تُفرض على الهويات الإثنية داخل مجتمع الخليط، متجاهلة الأصول الإنسانية المباشرة لكل جماعة ثقافية وعنصرية. فالثقافوية التعددية تنطلق من واقع اللاعدالة في توزيع الاعتراف بتفرع الهويات القاعدية، حسب شخصياتها الاعتبارية، وما تُقَدِّرُه كلُّ هوية إثنية أو ثقافوية لذاتها، من استحقاق أخلاقي إنساني، يحفظ لها تمايزها بالخصوصية الثقافية ضد استبداد التميز العمومي. ههنا يبرز الرهان الأعمق للهوية النقدية، وهو إعادة طرح مسألة الهُوِيّ على صعيد أنطولوجي حداثوي، يستبدل لغة الماهويات الميتافيزيقية والقبلية، المتفاصلة والمتصارعة أبدياً، بلغة الاستحقاقات الأخلاقية؛ فيلتقي من جديد الفلسفيّ السياسي بالأخلاقي، وتمارس الهويةُ النقدية إشكاليةَ هذا اللقاء بما يعنيه من استحضار لثقافة العدالة كمصدر أوحد لكافة المعايير.

وحول هذه النقطة المركزية من التقاء الفلسفي السياسي الحداثوي بالأخلاق (العدالة)[6]، يمكن فهم النزعات الفلسفية الجديدة حول تجديد الليبرالية، كما هي في نطاقها الأنغلو ـ سكسوني، وجناحه الأمريكي خاصة. ولقد كان كتاب **جون راولز** «نظرية العدالة» هو المحور الفلسفي الأول الذي صدرت عنه، معه أو ضده، أو تحويراً عليه، شبكةُ الآراء والمذاهب المتنوعة حول الحداثة السياسية من منطلق فلسفي أخلاقي عريق، ويلتقي مع ينابيع الفكر الأوروبي، منذ أصوله الإغريقية، وصولاً إلى أعلى تقاليد الفكر الأخلاقي التي أرساها فيلسوف النقد الحديث، **كانط**.

ذلك أن نظرية العدالة تحاول اقتحام معقل الأطروحات الليبرالية التقليدية المنحدرة أصولها من **هوبز وبنتام ولوك وستيوارت ميل**، في الوطن البريطاني الأم قبل ظهور الشكل الأحدث الملائم لنشأة الرأسمالية الأمريكية، مع أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك عند تأسيس (البراغماتية) الذرائعية الشهيرة، وقد أصبحت بمثابة الهوية المميزة لمجمل الشخصية الثقافية الأمريكية. فإن الراولزية يمكن اعتبارها على هذا الأساس أول خروج فلسفي على حدود الذرائعية. وقد يرى البعض أن **راولز** يسعى إلى التوفيق بين مدرستي القارتين القديمة الأوروبية، والحديثة أمريكا. أي أن سؤال نظرية العدالة ينبغي له أن يتمحور حول التمفصل البنيوي بين المعرفي الأخلاقي الذي يميز ثقافة القارة الهرمة، وبين المصلحي العملي الذي طبع أصلاً الفكر البريطاني، ثم احتل قمة الذرائعية الأمريكية وتفرعاتها. لكن الجديد في هذه التفرعات هو الاختلاف الواضح الذي أضافه مفهوم ذلك التمفصل، والذي هو جديدُ فكر **راولز** وتميُّزُه البارز في المشهدية الفلسفية ما وراء الأطلسي، ثم امتداد نفوذه وارتداده إلى عمق أوروبا، وتفاعله مع الفكر الألماني ثم الفرنسي.

في الواقع ربما تنبع ميزة هذا الفيلسوف، ليس من محاولته التوفيق بين عفوية الحرية ونظامية العدالة، بين أن يكون الأفراد أحراراً دونما قيد، وبين أن يتقبلوا تقنين هذه الحرية حسب مواصفات العدالة، وإن أدَّى التقنين إلى عقلنة الحرية وردها إلى حاجة التلاؤم مع المصلحة للعدد الأكبر. مثل هذا التوجه نحو التوفيق بين هذين الأقنومين الأكبرين للفرد وللجماعة، الحرية والعدالة (المساواة)، ليس غريباً على التراث الفلسفي؛ لكن الجديد بالنسبة **لراولز** هو قدرته الفكرية على صياغة مَفْهَمَةٍ توفيقية غدت قادرة على زعزعة قلعة الذرائعية الأنغلو ـ أمريكية، ونجحت في إقناع النخبة المفكرة بصوابية المحاولة الجادة، وبما تفتحه من ممرات ضرورية بين ثقافتي ضفتيْ الأطلسي. لكن هذا الصدى الإيجابي دفع إلى توليد شروحات وتنميات، تُصَنَّف ذات اليمين أو اليسار سياسياً، كثيرة وغنية، بما فيها تلك التيارات المعارضة كذلك لهذه الليبرالية المعدلة أوروبياً. فمثلاً يقوم مفكر زميل **لراولز هو فريدريك فون هايك**[7] F.V. Hayek داعياً إلى (الليبرالية) كمعارضة لليبرالية **راولز**، التي تنكر على الدولة أي تدخل في شؤون أفرادها الأحرار ما عدا وظيفتي حفظ الأمن، ورعاية العقود بين أصحاب المصالح، أي اعتماد السوق أساساً للعقلانوية المطلقة التي تدعي الرأسمالية حق احتكارها الحصري. تتراجع هكذا شخصية الدولة إلى مجرد مؤسسة اجتماعية عادية كغيرها من مؤسسات المجتمع. وهي الفكرة التي تلتقي عندها ثنائية الدولة الرعائية والدولة الحيادية، بالرغم من تاريخ تعارضهما الطويل الذي قسم الفكر السياسي للقرنين الماضيين، أي زوال الدولة في قمة التطور المدني. ذلك أن الدولة الرعائية هي الموكول إليها وضع

التنظيمات الاجتماعية الآيلة في النهاية إلى رد مختلف سلطاتها العليا إلى مؤسسات المجتمع المدني صاحبة القرار، والقائمة على تنفيذه كما تشريعه. بما يغني عن توسط الدولة كأجهزة سلطوية، وانتفاء الحاجة تدريجياً إلى وكالتها القسرية، مع نُمُوّ نضج الذات الإنسانية الحرة. لكن الليبرالية المستحدثة لا تصبر على المجتمع حتى يحصِّل نهاية تطوره المدني ذاك، بل تعجّل بدفن الدولة قبل الأوان؛ فهي تقيم برهنتها على نوع من طوبائية أخرى، لا تقل تفاؤلية عن الأنوارية الحداثوية، ومفهومها المركزي عن حتمية التقدم. فتعتبر أن إطلاق الحرية للسوق الرأسمالية سوف يؤدي إلى جعل **كل فرد** رأسمالياً نسبياً. وعلى هذا الأساس يرى **هايك**، أن ليبراليته ليست سوى دفاع عن الحريات الأساسية ضد النزعات الجمعية أو الاشتراكية، التي لن يكون تدخلها في حركة السوق سوى نوع من الكليانية المعادية للحرية، مكرراً بذلك أبسط الأفكار اليمينية الشائعة وأكثرها ابتذالاً. (ولا ننسى أن أكثر مؤلفات هذا الباحث وأهمها قد صدرت خلال الحرب الباردة).

لكن طرافة هذا الفكر الليبرالاتي، أن **هايك** لا يشغله التعارض بين الحرية والعدالة، كما هو مألوف في المحاجّة الليبرالية المعتادة، بل هو التعارض بين الحرية **والأمن**. وفي رأيه أن تدخل الدولة لا ينطوي على توزيع العدل الاجتماعي كما تدعي، بقدر ما تُـمارِسُ سلطويةُ المتحكمين بأجهزتها، نوعاً من الرقابة على حريات الأفراد، ينتج عنها عقد العلاقات الشخصية بين المتنفذين وبعض المنتفعين من وراء دواعي المصلحة العامة، وموضوعيتها المفترضة. وبذلك تتحول الدولة نفسها إلى مؤسسة شخصانية أو خاصة. وتعقد تلك العلاقات الفردية مع المنتفعين بالسلطة لتسهيل مصالحهم على حساب مصالح المجموع. فتنشأ عن هذه العلاقات نمطية الدولة الموصوفة بالزبونية clientélisme. (وقد يرجع اجتراح هذا المصطلح إلى **هايك** قبل أن يشيع في أدبيات نقد الدولة الكليانية بصفة عامة). لكن ما يمكن أن تلاحظه الهوية النقدية ـ الناقدة في هذا الصدد، هو أن الخوف من المسّ بأمن الفرد، عن طريق التدخل الدولتي في حريته باسم تنظيمها، لا يبرر تحييد أية أطراف ثالثة تتدخل ما بين طرفي العملية التبادلية من أجل استباق كل تجاوز لشروط حرية التبادل نفسها. ولا يمكن ضبط التجاوز إلا بإعادة ربط السياسة الاقتصادية نفسها، بمسألة العدالة، أو حق الأفراد في التمتع المشروع بعدالة التوزيع التي تعبر عن مساواة الاستحقاق كمبدأ حاكم لمنطق العلاقات الإنسانية في الجماعة، قبل أية علاقات تفريعية أخرى، اقتصادية وحتى سياسية.

ومع ذلك يبدو أن الليبرالية، على طريق مؤسسها **فريدريك فون هايك**، ليست بعيدة عن هذا الربط بين الاقتصادي والاجتماعي، وإن كان هذا الربط جاء بأسلوب تحرير الحرية نفسها من أية ضوابط أو إكراهات، قد تنصب عليها من خارج أقنومها

بالذات. لكن الحرية هنا ليست مفهوماً ميتافيزيقياً، بقدر ما هو توصيف معرفي إجرائي. إنه ينبني على تلقائية الحراك الاجتماعي، أو ما يدعوه هذا المفكر بفعالية الأنظمة، التلقائية. فهذه الفعالية إنما تشتغل بفضل قانون الاصطفاء الذي يحدد لها قواعد تحركها حسب منظور، قيميّ تفاضلي في حد ذاته، يُقاس بمدى ما يوفّره من حظوظٍ لاستمرار المجتمع وبقائه، وبما يمكّن مؤسساته القائمة من متابعة هذا الهدف على كافة الأصعدة العملية. وهذه التلقائية صوّرها **كارل بوبر** من خلال فكرةٍ حول (المهندس الذاتي) داخل البنية الاجتماعية، التي تذكر بأطروحة **آدم سميث** الشهيرة حول اليد الخفية التي تنظم التوازنات الاجتماعية تلقائياً، دونما حاجة إلى أية تدخلات إرادوية من قبل السلطات الحاكمة أو المتنفذة. وكل هذا إنما يصبُّ في التنديد المنظم بالنزعات التاريخانية، وتطبيقاتها الإيديولوجية التي تتعسّف السيولةَ الطبيعية، وتناصر اللاحتمية العفوية التي تنقاد بموجبها شبكات الحراك الاجتماعي. وكان أحد المؤدلجين الكبار لهذه اللاإيديولوجية، هو **كارل بوبر** بدون منازع، وخاصة خلال أوج الحرب الباردة في أواسط القرن العشرين[8]. لكن **هايك** تصدّى للتاريخانية من خلال نقدية معرفية مختلفة اعتمدت مهاجمةَ العقلانوية التي تسلسل الأوضاع الواقعية من مبدأ منطقي متعال، ولا تجد له تسويغاً إلا بقدر ما تخترع من علاقة تطابقية بين الوقائع ومبدئها المجرد ذاك، أشبه بعلاقة النتائج بالعلل المتقدمة عليها.

وهايك يطلق على هذه العقلانوية، بعد وصفها بالبدائية كذلك، مصطلحَ الإنشائية الكلية. فأي بناء فكروي من طراز هذه الإنشائية لا يمكنه أن يستوعب تراكيبية الواقع وتعقّد الظاهرات الاجتماعية، أو يعادلها. وهكذا فإن منطلق النظرية الاجتماعية كما يراها **هايك**، إنما يكون «في اكتشاف أن وجود البنى الانتظامية [للمجتمع]، هو نتيجة لفعل العديد من البشر، لكنها ليست نتيجة **لمخطط** إنساني»[9]. فالتدخل الوحيد الذي يوكله **هايك** للإنسان هو أن يدع قانون الاصطفاء (الطبيعي) يعمل عمله ـ وهنا يصير **هايك** تاريخانياً اجتماعوياً بالرغم من نقده للتاريخانية ـ يعمل عمله بدون حتى أدنى تعديل طارىء على انسيابيته قد يعطل نجاعته. وبالطبع فإن الساحة المثلى لإنتاجية هذا القانون هي **السوق** وحدها.

يصر **هايك** على موقفه النقدي من الليبرالية البراغماتية، ومن الليبرالية الأخرى المعدلة أخلاقياً كما جاء بها **جون راولز**. وربما أصبحت الليبرالية التي تصف نفسها بالجديدة، والحاملة لألوية العولمة الراهنة، تستمد مفهمتها المعرفية من هذا المفكر بالذات، من أجل إشادة إيديولوجية سياسية كليانية. هناك ثلاثة مبادىء تحدد الجسم المعرفي (الإبستمولوجي) لنقدية **هايك**، وتؤسس مذهب الليبراليتية Liberalitisme. أوّلُها هو استرداد مفهوم مطلق للحرية لا توفّره إلاّ فردانيةٌ لا محدودة. والثاني هو

تحييد الدولة لمنع المس بحرية الفرد. لأن كل تدخل هو تهديد لأمنه الخاص، وانتقاص من حريته المطلقة. والمبدأ الثالث هو نقل اصطفائية التطورية الداروينية، من مجالها الحيوي إلى الساحة الاجتماعية، أي أن هناك نوعاً من تاريخاينة أخرى، أنثربولوجية، تتكفل بالحراك الاجتماعي أفقياً عبر آنات الزمن، وعمودياً داخل الهرمية الاجتماعية. وأن هذه الاصطفائية ـ وتترجم إلى التنافسية الاقتصادية ـ هي التي تتكفل بإدارة صراع الحريات، وليس المصالح وحدها، وإقامة معادلات التوازن التلقائي بين الأفراد. أما معالجة مشكلة العاجزين عن دخول معارك التنافس تلك أو المتساقطين في محصّلاتها، فإن على المجتمع، وليس الدولة مجدداً، أن يتكفل برعاية أحوالهم المعيشية، عن طريق مؤسسات خيرية، تماثل غيرها من المؤسسات الإنتاجية المخصخصة أصلاً. شرط أن يكون هذا (التدخّل) لا شَأنَ للسوق به، إنتاجاً وتنظيماً، لأنه يخلّ بطابع السوق الأصلي المميز، هو التحرك اللاشخصي. فما يرفضه مذهب الليبرالية هو الاعتراف باجتماعية الحق. لذلك فالتضامن الجماعي يعتمد على أريحية الفرد دونما أية إكراهات فوقية، من قبل الدولة خاصة. هكذا تتوقف معالجة الفقر على عطاءات الأفراد، مع تجاهل لكل النقد الفلسفي العريق الموجه ضد هذا النوع من التبرع الطوعي الذي يمس الكرامة الإنسانية، ولا يبني أية نظامية موضوعية لحلول مستقرة ودائمة. فإن استبعاد أية مؤسسة تعتمد مبدأ الحق العام في إعادة التوزيع لبعض الفائض من استحقاقات الأفراد المنتجين، على غير المنتجين، إنما ينكر أن أسباب الفقر ليست فردية بقدر ما هي عائدة إلى تقصير المجتمع نفسه في توفير فرص نجاح عادلة أمام جميع أفراده.

إن إلغاء مبدأ اجتماعية الحق يظل هو القاسم المشترك لمختلف النزعات الليبرالية قديمها وحديثها؛ وبذلك لا يجدد **هايك** في أساس البنية المعرفية لليبرالية التقليدية، بقدر ما يتدرّأ وراء إطلاقية الحرية الفردية، بما يقربها من جوهر ميتافيزيقي متعال، مبالغ في الوقت عينه من خطر التدخل في شؤون هذه الحرية، وجعله خطراً على (أمن) الفرد عينه. وهو بذلك إنما يعتمد بصورة غير مباشرة على إدانة الواقع كما كان قائماً في ظل الدول الكليانية التابعة للنموذج السوفييتي في أيام **هايك** نفسه. لكن إلى جانب الاعتراضات على لاأخلاقية هذه الليبرالية، التي تكرر ذات الاعتراضات المسوقة، قبلها دائماً، ضدّ الليبرالية الأنغلو ـ أمريكية السائدة، فإن **هايك** اعتقد أنه ربما حقق إضافة برهانية إلى (عقلانية) الليبرالية التقليدية[10]؛ وذلك باستخدامه جاهزية المفهمة الخاصة بتطورية **داروين** في اختراع صيغة جديدة لأبستمولوجيا الليبرالية التقليدية، مما يسمح بإطلاق مصطلح آخر عليها، هو الليبرالية. لكن **هايك** لا يتجنب في هذه الحركة النقد المعتاد للمذهب الأصلي، بل يضيف إليه مجمل الاعتراضات المعروفة، على التطورية الحيوية منذ إطلاقها في مجال التأويل الحيوي **لداروين**، وتطبيقها على المجتمع الإنساني مع **سبنسر**.

مع كل هذه النوعية من إمكان النقد الموجَّه إلى مشروع تجديد الجسم المفهومي لليبرالية، بدءاً من **راولز** وزميليه **هايك وتوجيك** ـ كما سنعرض لهذا الأخير تالياً ـ، فإن انتشار ما أصبح يسمى بالليبرالية الجديدة بعد انهيار المعسكر الشرقي، إنما يعود إلى ذلك الحدث السياسي غير المتوقع، وهو غياب القوة السياسية القائمة عالمياً والداعمة للإيديولوجيا المناقضة، أي الاشتراكية، أكثر من كونه مبنياً على جاهزية إقناع بمفاهيم، قادرة حقاً على تبرير تطبيقاتها السياسية والاقتصادية، كما نرى اليوم. فقد أمست القوة الدولية التي تناصر العولمة هي برهانها المباشر، أو **(تسويغها)** الأشد حسماً للجدل الفكري. ولذلك يلح أنصار العولمة على كونها أمراً واقعاً ومحتوماً، بما يضع حداً لجدل التبرير والتبرير المعاكس، ما دام الأمر الواقع هو المسوِّغ الأفعل في هذا الموضوع. وعلى هذا الأساس فإن الليبرالية الجديدة الممتطية لفرس العولمة، بقدر ما تدعي أنها تضع حداً لطوبائية التكامل بين الحرية، والعدالة بمعنى المساواة، فإنها تؤسس لعقيدة الأمر الواقع كنهاية للإيديولوجيا؛ في حين أن القدرة الاستثنائية على الاصطفائية (السحرية) التي تُعطى للسوق وحده، تتطلب إطلاق العنان للتطورية بصورتها التلقائية. إنها بذلك تضفي عقلانوية جديدة على حركة السوق، وتجعل المبادرة موكولة لقانون المنافسة المطلقة، الذي برهنت تجربة الرأسماليات خلال القرنين المنصرمين على استحالة إطلاقيته، لأنه لا يلبث أن تقبض على ناصيته الاحتكاراتُ الكبرى. وهو الأمر الذي تنتهي إليه عولمة الاقتصاد الجديد، كما تبرزه وقائع الاندماجات الحاصلة بين معظم الشركات العملاقة العابرة للقارات، بحيث إنه في نهاية هذا الشوط يؤول اقتصاد العالم كله إلى حفنة من المتمولين الخرافيين، الذين يمسكون بالقرارات المصيرية الكوكبية؛ يؤسسون بذلك حكومة المال، أي سلطة الأوليغارشية المطلقة ما فوق الدول جميعها، أو حكومة اللاحكومات وحدها. وهذا ما يُعَبِّر عنه فلسفياً **بكونية المال** بديلاً عن كونية الإنسانية الحقوقية. وانتصار الأولى أو إمكانه، واندحار الثانية أو إمكانه كذلك هو موضوع النداء على عودة جديدة للفلسفي السياسي. وهي عودة ليست اختيارية ولا نظرية، لكنها من نسيج أمر واقع آخر يتولد ضداً على هجمة هذه السيرورة العولمية، وبصورة تلقائية كذلك، وسابقة على التخطيط الإرادوي.

ليس انتهاض إشكاليات الهوية إلا إشارة الفلسفي السياسي العائد، مؤذناً بالتقاط بعض رموز لما يعتمل في الضمير الإنساني، أو هذا اللاوعي الكوكبي الباحث هو نفسه عن زمنه الفعلي، وضداً كذلك على كل العدة الخرافية لما يسمى بالزمن الافتراضي ـ أو المرآوي في مصطلحنا. إن يقظة **الهوي** لدى قبائل الإنسان جميعها، والفاعلة منها خصوصاً، قد يمكن قراءتها فكرياً على أساس أنها **اعتراض كينوني** على اغتصاب نهاية التاريخ المنتظرة، كتحقيق للقاء التعددي التنوعي مع كونية محايثة وقابلة للتعامل منها من قبل الشخصيات المفهومية للحضارات، المحكومة أخيراً بحتمية الانفتاح، وانتهاز، أو ابتكار العلاقات مع هذا الكوني بطريقة الذاتي

النسبي، والمُشَرِّع نظامياً وواقعياً على الكلي لدى كل آخر. وكيف يَتَفَعَّلُ هذا الاغتصاب.. **إنه الاستيلاء على شكلانية الكلي في الكوني**، وإخضاعه لحساب أضيق خَوْصَنَةٍ، تُمَثِّلها سلطوية المال وحدها، وما يعنيه المال من تعارضه الأُسِّيّ مع الهُويّ. فالمال هو عنصر اللاعنصر، وهو مفهوم اللامفهوم. وهو أعلى أخطار المدنية على جوهرها. ويبلغ اليوم، مع الليبرالية الجديدة، أعنف تهديداته، إذ أنه موشك على إنجاز آخر فصل في الجدلية الحضارية، وهو عزل منطق علاقات السلطة بما هي قوة للعنف الخام فحسب، عن بقية خواص القوة القووية، بما هي قوة للعدالة والحرية والحقيقة. وقد أصبحت عملة (العنف الخام)، في عملية الاغتصاب الدهرية هذه، تَتَصرَّفُ على أساس جُرُعاتٍ متصاعدةِ الكم والكيف، من اندماج السياسة بالمال، من ظاهرة المزيد من (تَسَيُّس) المال، و(أَمْوَلَة) السياسة.

ما وراء لاشَخْصنة المال تختفي تراثات الشخصنات الاستقطابية للجماعات والأفراد كما للدول، على المدى الأرحب الذي شغلته هذه الشخصنات الاستقطابية، وأنتجت هويات تمييزية ما بين الثقافات؛ فأجهضت بذلك محاولات حضارية كبرى، لتغليب **التمايز التنوعي** على **الاستقطاب التمييزي**. ولكن حيوية هذه المحاولات هي التي تواجه، في عصر السوقية الفالتة اليوم، خاتمتها غير السعيدة. بمعنى أن نهاية التاريخ التي يحين تحيينها الثقافي راهنياً، بما هي إنجاز أعلى لكفاحية منطق القوة القووية ضد خوصنة العنف الخام لشمار التاريخ، لا يتم اغتصابُ حَدَثْيَتها الحتمية فحسب من أرض الواقع، بل يجري، بكل تصميم إرادوي، اجتثاثُ ذاكرتها كحضور متناوب خلال تجارب الثقافات الكبرى، وقمع ذاكرةِ حضورها المحتوم راهنياً، ووقائع تغييب هذا الحضور الفعلي في وقت واحد.

حينما يتسابق دعاة الليبرالية الجديدة، أو الليبراليتية كما ابتكرها **هايك**، إلى ادعاء نقل العقلانية من (ميتافيزيقيا) الإنسانوية إلى (تلقائية) التطورية المجتمعية، المتمثلة حصراً في تنافسية السوق، يصير المقصود هو إلغاء تنافسية كلٍّ من الحرية والعدالة على احتياز الحقيقة إلى جانبه ضد الطرف الآخر، أو تكاملاً معه، ومحو تراث هذه الجدلية الكبرى المؤلفة لعقلانية الأسس والمعايير وتغييراتها المتنامية. وهذا ما ندلّ عليه من **«نظرية إبطال الإنسان»**. تلك النظرية يُعاد بناؤها، معرفياً أولاً، على أساس تعطيل فعالية المضاهاة ما بين المنظومات الدلالية التي تُعطى للأفكار والوقائع، من منطلق التسويغ غالباً، أو التبرير لماماً ونادراً؛ وذلك حسبما تدعيه كل منظومة دلالية عادلة من أفضلية تمثيلها للمعنى أو للحقيقة المنشودة؛ وهي كانت دائماً ترميزاً لمعنى الإنسان في ذاته. والإشكالية في تجارب هذه المضاهاة المستمرة كانت تنبع من قدرة الفكر على السلب بهدف **برهنة الاعتراض**؛ والقدرة كذلك على سلب السلب، بهدف **مَفْهمة المغايرة**، وابتكار المركّب. ولقد قدم تراث الفلسفة السياسية خاصة بروفيلاتٍ حادة، متفاضلة ومتكاملة بالثراء البرهاني وإبداع المفاهيم المتراكبة، عن قصص هذه المضاهاة ومآثرها المعرفية وتجاربها التمارسية المتعارضة. وما

يمكن اختصاره هنا هو أن نظرية إبطال الإنسان تهدف إلى تعطيل أهم ما اكتسبه الفكر وهو: استطاعتُه في كل مفترق معرفي، على انتضاء ثقافة القطيعة مع أحداثه الفكروية عينها، كما لو كانت تؤرخ لتمارينه الصعبة على المعرفة، مع الحقيقة وضدها. إذ إن محاولة إبطال الإنسان إنما تقوم بالضبط على انتزاع كل هذه الجاهزية المعرفية من لَدُنِ الفكر وحامله الوحيد الإنساني، وتلقي بها إلى ميكانية السوق، بحيث لا يتبقى ثمة شاهدٌ ما على المايحدث، الذي يؤول إلى عدم الحدوث، ما دام ممتنعاً ـ وتلقائياً كذلك ـ عن إنتاج أية مشهديات يمكنها الانتظام خارج شيئية ميكانيته الخاصة.

ليست نظرية إبطال الإنسان حديثة. لقد ابتدأت مع بدايات الوعي الفلسفي، وها هي تصل معه إلى نهاياته القصوى. منذ القديم كانت مداهمة الوجود للكائن الإنساني الضعيف، تدفعه إلى أن يعلق مصائره على كل ما ليس إنسانياً. كل المُخْتلقات الخرافية ثم الأسطورية، أُعطيت قدراتٍ خارقة، تزيد من ضعف الإنسان ورخاصته تجاهها. فالتفسير الديني حاول أن يعلّل ضآلة الإنسان بما هو أعلى منه كينونة، وحتى إنسانية صاعداً به إلى أرفع السموات. فالإلّه يتمتع بصيغ المبالغة إلى أقصاها في الصفات والمزايا، مقابل ابتلاء الإنسان بأدناها وأقصاها نحو الأسفل. ومع أقصى التطور المعرفي تساقط تفسير الإنسان باللاإنساني، إلى ما هو الأقصى في شيئيته، والأبعد نأياً واستقلالاً في أُوَّاليّته، وهو السوق. فمن ذروة الإلّه إلى هوّةِ السوق وما بينهما من بدائل الإنسان، تارة هي الطبيعةُ الماوية، ثم الطبيعة الحية كالمجتمع، إلى المدنية ومؤسساتها كالدولة والطبقة والمدنية نفسها وكلها وسائط خارجانية، لكنها تغدو مرجعياتٍ للإنسان ـ ودائماً من دونه ـ هذه الذرة اللاشيئية السابحة في محيط الحجوم وكل الأشياء الأخرى، الأكبر والأهم والأفعل.

بين التصعيد السماوي، وتعليله اللاهوتي، والانحدار إلى شيئية السوق وعنفه المالي المطلق، فإن رحلة تأويل الإنساني باللاإنساني دائماً بلغت الشوط الأقصى الموائم لتشكيل معطيات التأسيس المعرفي لنظرية إبطال الإنسان. وإذ يتجلّى تميُّز السوق كمرتجع للمرجعيات كلها التي رافقت تأويل الإنسان باللاإنسان، فإن هذه الظاهرة إنما تريح الفكر التداولي من محاولات التوفيق بين أقنومَيْ الحرية والمساواة تحت طائلة الحقيقة، معلنةً بذلك عن انهيار ازدواجية الفلسفي (مع) السياسي، المنشغل بعمليات التوفيق وتجاوزها نحو التلفيق؛ أو إشهار اليأس من تكرار المحاولات. ليس كالسوق مَحلاً أرحب لإشهار المخفي الأعظم طيلة التاريخ. خاصة أن الإشهار عينه أصبح يتمتع بأنجع أولياته مع ثورة الاتصالات وتقنيات الزمن الفعلي (Temps réel). وما يشعره في لحظة نهاية التاريخ الراهنة، ليس اليأسَ فحسب من تقاليد التوفيق أو التلفيق، بين أقنومَيْ الحرية والعدالة، بل الانتهاءَ من

هذه العلاقة الأقنومية بين جناحيها، أي التخلص من أولويتها المعيارية نفسها كهمّ أسّيٍّ لأحقية مدنية الإنسان بما هي استحقاقُه الفريد. إنه إشهارُ فكّ الارتباط بين الفلسفي والسياسي، وإلغاء وصلة (المَعَوية) بينهما، بما يُعَبِّرُ عنه من طلاق محتوم بين السياسة (اليومية) والأخلاق، في التداولية العمومية، الرائجة فكروياً ودولياً.

لكن نظرية إبطال الإنسان لم تعد تكتفي باحتفالات هذا الطلاق العولمية، بل تنزع إلى إلغاء الطرف الثاني، أي المعياري، وليس إبعاده أو تهميشه فقط، وتعطيل ذاكرته، وذلك بإسقاط إشاراته من أية مشهدية للشأن العام. كأنما لن تأتي نظرية إبطال الإنسان أو تكتمل إلا بعد إنزال حادثة الإبطال عينها في لحم الواقع وعظمه. وعندئذ لن يكون مجيئها ذاك سوى مأتم متأخر، وبعد فوات الأوان. ذلك ما تراهن عليه في العمق إيديولوجيا سياسوية تنسجها العولمة، وتنشرها تغطيةً وتسويغاً لإمساكها ببوصلة التوجهات الرئيسية للعلاقات الجيوسياسية في العالم[11]. وخلاصة هذا الرهان، هو أن إشهار **نظرية إبطال الإنسان** إنما يأتي تأكيداً لواقع، وذلك عكْساً للنظريات الداعية عادة لنماذج تغيير مستقبلية، بحجة أن هذا الواقع لم تعد ثمة حاجة ما إلى تغييره مقدماً؛ ذلك لأنه لم يعد له بدائل، فما سيتولّد بعده، لن يكون سوى تفعيل له كنتائج، صادرة عنه وحده كمقدمات. ويلاحظ هنا هذا التقصّد شبه الخرافي، في إضفاء حتمية أقرب إلى قدرية ميتافيزيقية، بل دهرية أو دهرانية، على سيرورة واقع نهائي واختتامي، ويُرْمَزُ له بعنوان أوحد: العولمة. كل ذلك يؤكد أن عصر الأدلجة الأحادية لم ينته مع الحرب الباردة. وأنه ثمة ما هو أدهى من كل كارثيات قرن الأدلجة العسكرية السابق، وهي تلك الأدلوجة الأخرى النامية التي راحت تمنح نفسها سلفاً حقّ منع بدائلها المستقبلية الجائزة، وليس فقط حق الإجهاز على كل ما سبقها. أليست تلك أسوأ الخاصيات التي ابتنت ورافقت نشوءَ وانهيارَ أدلجات التاريخ القريب والبعيد. وهي تبسيطُ الواقع وإخضاعُ خضمّه اللامحدود إلى وصفات نموذج تأحيدي إرادوي، ويخصُّ دائماً مصلحةً أقلوية جديدة صاعدة إلى مطمح الاستيلاء على العالم، بطريق اختلاق منظومات دلالية، واستخدامها في **خَوْصَنة الكليات لحساب الأخصّيات، وباسم أوسع التعميمات والتشميليات**؛ فما أكثر سوابقها الماضوية، والمتمادية إلى أوسع المشهديات العالمية اليوم كما في الأمس، مع الفارق أن إيديولوجيا السوق لا تنظّر لإبطالِ الإنسان، بقدر ما تقرره كأمر واقع غير قابل للاعتراض عليه، لانفقاد الأمر الواقع الآخر، الذي لن يعودَ إمكانُ تصوُّرِه إلا لاواقعياً كذلك؛ وحتى إشعار آخر.

الهوامش والمراجع:

(1) Karl Otto Apel: **Expliquer-Comprendre, la controverse centrale des sciences humaines,** ed, Cerf, P.31-103.

(2) موضوعة ارتباط السياسي الحداثوي بالحوار قديمة اغريقية، وكانت لهابرماز الأسبقية في اشادة فلسفته التواصلية على اكتشاف خزين العقلانية الكامنة في إشادة (المجال العام) طريق حوار الأفراد العاقلين. وأضاف پول ريكور مساهمته الغنية بتمعين السردية كأساس لتواصلية الحوار، عبر أهم كتبه المعروفة، وخاصة منها كتابه المركزي: **عين الذات كآخر:**

Paul Ricœur: **Soi-même comme un autre,** ed. Seuil.

(3) من المتعارف عليه أن (الرأي) هو المفصل بين القول الوصفي والقول المعياري. فهو يفترض مجاوزة الفرد لذاته نحو الآخر، ليقدم له كلاماً معقلناً، تأويلاً مبرهناً عليه، يمكن للمخاطب أن يتقبله أو يرفضه. فالرأي هو عملة الحوار، والمدخل إلى التوافق الجماعي، ويحمل على تشكيل «الهوية البرهانية»، هذا المصطلح الجديد أو الوجه الآخر العملي للهوي النقدي.

(4) E. Kant: **Métaphisique des mœurs. I, Doctrine du droit, in œuvres philosophiques.** T.II, éd Gallimard.

(5) هذا السجال لا ينتهي بين الفكر المنحاز إلى أولوية الذاكرة التراثية أو إلى إرادة الأمة الراهنة في اختيار شخصيتها المفهومية، في إعادة صناعة هويتها القومية وتحيينها مع راهنية العصر وتحدياته، وقد استعيد السجال عشية انتهاء الحرب العالمية الثانية لدى تياري الفلسفية الألمانية والفلسفة الفرنسية، لكن لا يعني هذا أن ألمانيا الحديثة لا تزال متعلقة برومانسية التراث (غادامير) و(هيدغر)، دون أن تسمح بظهور الفيلسوف هابرماز الباعث على ثقافة التنوير والانفتاح العالمي. ويمكن القول إن تيار الوجودية الفرنسية وما تلاها من البنيوية والتفكيكية، قد حاول تحييد الإرادة مع الاختلاف بين هذه النزعات حول الخيارات المطلوبة، والمتاحة لهذه الإرادوية. ولعل پول ريكور كان أوضح من عَرَضَ لهذه المواجهة المستمرة في كتابه:

P. Ricœur: **Du texte à l'action. Essais D'hermèneutique, II,** ed, Seuil.

(6) J. Rawls, **Théorie de la Justice,** Seuil.

(7) F. Hayek, **Droit, legislation et liberté,** ed. P.U.F.

والكتاب مترجم عن الانكليزية إلى الفرنسية، وكان صدوره الأول في لغته عام 1973و وهو في ثلاثة مجلدات.

(8) K. Popper: **La misère de l'historicisme,** ed. Plon, Paris, 1957, P.67.

(9) F. Hayek, **Droit, leglisation et liberté,** P.43.

(10) يتعرض المفكر البارز جان بيير دوبوي إلى مناقشة الليبرالية الجديدة، وخاصة ليبراليتة هايك، بصورة شاملة واعية، في كتابه المرجعي في هذا الموضوع.

Jean-Pierre Dupuy: **Le Sacrifice et l'Envie. Le Liberalisme aux prises avec la justice sociale,** ed. Calmann-Lévy, 1992, P.241-291.

(11) يبرز هابرماز من بين فلاسفة العصر كرائد حقيقي لفكرة الجمهورية العالمية، ضداً على إكراهات الاعتبارات الجيوسياسية السائدة. وأوضح كتاب له يعرض لهذا الطموح الراهن هو:

Y. Habermas: **L'integration républicaine,** Essais de théorie politique, ed. Fayrad.

السعادة أم الحرية

الفلسفة هي كتابة الحرية. لو أرادت الحرية أن تكتب نفسها لما كتبت إلا الفلسفة، التي هي بدورها ليس لها من مرتكز أنطولوجي إلا الفكر بما يرجع إلى نفسه كفكر أولاً وآخر. فهل يمكن الفلسفة كذلك أن تكتب السعادة، لا أن تكتب ـ عنها فحسب. قديماً اعْتُبرت الحكمةُ طريقاً وحيداً لإدراك المعرفة التي هي معرفة السعادة، أو الفرح بانبثاق الحقيقة. لكن من هو حقاً ذلك الفيلسوف (السعيد) الذي خرج على الناس ذات يوم صائحاً: وجدتُها، وجدتها. وكان قصده أنه وجد الحقيقة، مثلما كان فَرَحُ العالم باكتشاف معرفة علمية رياضية جديدة. فلا أحد من الفلاسفة يمكنه ادّعاء الحقيقة، ولكن أمكن لسقراط أن يعلن كشفه العظيم، وهو أنه يجهل الحقيقة، دون أن يكف عن الجري وراءها.

والناس في عصرنا يعيشون فقراً مدقعاً من السعادة وإليها. لكن أسوأ ما يمكن أن يحدث للمرء هو أن يعبر في جوار السعادة دون أن يعرفها، أو أن يكون شخصٌ آخر متنعماً في أحضانها دون أن يطلق عليها اسمها. إذ إن للسعادة أحوالها الغامضة التي قد لا تنطابق مع أسمائها، ولا تقعد في أمكنتها المعهودة من التصنيفات والتعيينات الشائعة عنها. ومنذ القديم دَأَبَ حُكماء اليونان بخاصة على تجهيز وصفاتٍ، أو التبرع بالنصائح والإرشادات، للباحثين عن سُبُل العيش الرغيد. أما الحكمة المعاصرة، فَبَعْدَ أن شُغِلَت باختراع المذاهب الكبرى، ثم بشُرت بانهيارها وجلست على حطامها، راحت تذكّر الناس بأحوالهم الفردية المنسية تحت عواصف الشعبويات المنقضية، والمستحدثة، معتذرةً بأن الحضارات اضطرت دائماً إلى اختراع الطوباويات، كيما تؤجّل المواجهات الحاسمة بين الباشين وأسباب بؤسهم الفعلية. وكانت الجماهير مستعدة أبداً للتصديق أنه لا يمكن الدخول فُرادى إلى جنان عدن. لا بد من التحشيد الإنساني بالكم والنوع معاً. لكن يخرج علينا في نهايات التجارب الكبرى المنهارة من يقول إن انقضاء الإيديولوجيات ربما يعيد الفرد إلى مواجهة مصيره وحيداً في نهاية الشوط. وبالتالي لعلّ هذه العزلة الإجبارية قد تمهّد لتعاليم سقراطية جديدة، تبدأ من إقرار المفكر، وليس الإنسان العادي فقط، بأنه جاهل، وأنه آن الأوان أخيراً لأن يعرف جهله. وأنه انطلاقاً من هذه اللحظة، ربما سيعبر بالسعادة، وقد يتعرف إليها، ويلتقط بعض أذيالها الهاربة.

في هذه الحالة لن ينتظر الفرد أحداً يأمره بأن يهندس مسرّاته بحسب المواصفات المقنّنة في أسواق الإعلانات المبوّبة حول الحياة السعيدة، في الوقت الذي لا يزال إنسان العصر مفتقراً إلى أبسط شروط حريته. وقد يقال في الغرب إن الرفاه أنسى الناس حقاً ماذا تعني الحرية. فليس المُتخَم حتى التماثة هو الإنسان الحرّ حقاً. وقد يكون أحدهما نقيضاً للآخر؛ فما زالت المدنية الراهنة عاجزة عن ابتكار النظام الاجتماعي الذي يمكنه إقامة العلاقة المتوازنة بين الحرية والسعادة. وماذا عن هذا الصنف من الناس الذين يرفضون مقدماً ضرورة هذه المعادلة الوهمية. إنهم يفضلون أن يوصفوا بأيتام الجنة، على أن يكونوا ضحايا الرفاه الكاذب. ذلك أن الباحث عن فرح الحرية لا يهمه في المحصلة النهائية إن كان يستحقّ جائزةَ السعادة، أم أنه أصبح مكتفياً بكرامة الحرية بدلاً من استبداد أوهام لسعادةٍ مستحيلة.

كيف التفكير اليوم؟

أفكر الجسد أفكر العالم

حول نظرية الجسد العاشق وتأويلاته

بين بدئية الجسد وبدائية الجسد

لماذا تغدو جميع موضوعات العالم قابلة للدرس والتحليل والمَوْضَعة الرقمية إلا أقرب المساحات إلينا، وهي مساحة جسدي التي أنا منها، مجرَّدُ حارسٍ فضائي معلّقٍ فوقها في الفراغ. فليس إذن ما هو أصعب من أن أعرف نفسي، إلا أن أعرف جسدي؛ لا بد من قيام سقراط جديد للألفية الثالثة، يتيه في شوارع مدنها الحديدية مطلقاً شعاره الاختلافي: أيها الإنسان إعرف جسدك بجسدك. لكن العبارة غير سليمة، وقد تكون متناقضة منطقياً. إذا صحَّ الشعار السقراطي العريق: اعرف نفسك بنفسك، فلا سبيل أن أعرف جسدي بجسدي، إلا إذا تخلله الأنا، أو الوعي، أو الحس بمعناه الشمولي. أن أتفكر الجسد، فهذا دليل أن الجسد لا يمكنه أن يعرف نفسه إلا بما هو غير نفسه. وقد يكون هذا الغير هو من نوع الأقنوم المعنوي: الإنسان مثلاً أو وعيه وعقله. فالجسد قد يكون موضوع تفكر من قبل صاحبه، لكنه لا يكون تفكُّرَ ذاته. ههنا تترسخ المعضلةُ الأساس: فأنا الذي لا شيء يمكن أن يجسِّمني ويعطيني ثمة قواماً على هذه الأرض إلا جسدي، لكنه لا يعنيه شيء إن كنت أتفكّره أو ألا أتفكره.

كل تلك التأملات الموصوفة بالفلسفية، ومعها أو بعدها، كلُّ التوصيفات العلمية والطبية والتشريحية والتجميلية إلخ.. إنما تحدث وتقع وتتسجل في غياب جسدي. أليس هو ركيزة وجودي، ومع ذلك فإنه هو المنسيُّ الأكبر تحت جُبّتي. ولا يمكن اعتبارُ إشارات حاجاته الأولية من الطعام والشراب والنوم والمرض والإجهاد والمتعة، إلا من قبيل التذكير بالجسد الآلة، أو الفرس التي كنت أمتطيها جاهلياً، أو السيارة التي تحملني راهنياً. ألست أرباً إذن أن يكون (هذا) هو جسدي.

فالمسألة أن الأجهزة العضوية والوظيفية التي ينحلّ إليها الجسد، قد تؤمن ماديته وحياته، لكنها لا تَعْبُر ياءَ النسبة هذه بين الجسد وجسد ـ ي. هذه الوظائف، على ضرورتها القصوى، وماديتها المطلقة، لا تدخل في تأسيس علاقتي القبْلية بجسدي. وصِفَتُها بالقَبْلية لا ترفعها إلى مصاف التجريد، بل تُحَمِّلُها عمق الحالة الكينونية التي تمثلها ياء النسبة تلك. إنها مجرد حرف؛ لكنه الحرف الذي يحمل عبء الهوية، ويظل مع ذلك خارجانياً عما تعنيه كهوية. حتى أن الأمر يبدو على العكس، إذ إنها تثبت اختلافي أكثر من هويتي. وربما احتاجت الهويةُ كيما تكون عيْنَ ذاتها، إلى ياء النسبة بصورة قبلية دائماً وسبّاقةً على كل قَبْلي. ما تأمر به ياء النسبة في جسد ـ (ي) يفترض اختلافي السابق على تأكيد الانتساب. فما الحاجة إلى الانتساب إذا لم يكن ثمة تخالف بين ما أنا عليه، وما أصير إليه بعد أن أكتسب تأكيدي لشيء آخر هو الجسد الذي يصير جسدي. كما لو أن الجسد واقعٌ دائماً على مسافة من أنا الهُوِيّ. وإذ أشدد على القول إنني ـ أنا ـ هُوِيُّ ذاتي، فلا أكون مضطراً إلى استحضار جسدي. حتى عندما أعكس سبابتي على صدري صارخاً: إنني أنا، أنا نفسي، فما أُرَبِّت عليه من لحم صدري أو عظمه، لا ينشئ أُساً في نص عبارتي. ليس ثمة لغة تعتبر أن إبراز الجسد ضروري لإثبات الهوية، سواء في التأشير أو التعبير. لا يخطرنُّ على بال أحد عندما يتحدث عن شخص، أنه يقصد قوامه المادي، إلا إذا كان مطالباً بتعداد ملامحه. كما أنه ليس من نَحْوٍ يعتبر أن الجسد هو من نوع الضمير الحاضر الغائب. فهو شيء خارج الهم التعبيري، والسَّوْق اللغوي. ولا يحتل أكثر من لفظه عند ورود مناسبته فحسب.

القول: أنا جسدي، فضلاً عن غرابته، وعدم قابليته للتداول اليومي، فكأنه يستحضر غائباً، يأتي بما لا تفترضه مخاطبات الناس لبعضهم ملء الحياة اليومية. هذا فضلاً أن التأكيد الذي تنطوي عليه عبارة: أنا جسدي، يبدو لا لزوم له، وهي من التأكيدات التي لا تضيف جديداً، بل هي تحصيل حاصل، إن لم تدفع بالمستمع لها إلى شيء من الهزء. فإن **ديكارت** عندما اهتدى إلى مبدأ التفكير كأساس لبرهان الوجود، لم يخطر بباله أن ينظر إلى المرآة أمامه، ليرى جسده قائماً هناك قبل أي قول أو حتى أي تفكر. لكن المسألة ليست هي في إثبات وجودي كجسد، بقدر ما هو كإنسان؛ كأنما الإنسان لا يختصره جسده، ولا يدل عليه. فهذا الجهاز العضوي المادي الحار المنتصب هنا، لا يشرع في اكتساب إنسِيَّته إلا على حساب ماديته. ولقد أصبحت هذه الحالة عادية لدرجة نسيانها الكامل. فالكوجيتو لا يتناسى الجسد كقاعدةٍ للأنا أفكّر فقط، بل يعلن ضمنياً عن ضِدِّيته له، هكذا: أنا لا أفكر إلا بمدى نسياني لماديتي.

هذه اللفظة الكبرى: **الوجود**، قد تعني كل شيء ما عدا بداهة الجسد. بل ربما

لكون الجسد هو من بداهة الوجود، فإنه لا حاجة للإعلان عنه. لكن نصّ الكوجيتو المعنوي يرفض هذه البداهة أصلاً، بل لا يمكنه أن يطلق هذه المعيارية الغالية على العقلانية الكلاسيكية ـ أي البداهة ـ على شيء ما كالجسد مثلاً. ولقد كان همُّ الكوجيتو الأول التوصّل أساساً إلى إرساء علاقة التوازي المنجز بين التفكّر والتَوَجُّد، بما يحتّم مقايسةَ بداهةِ الأول (التفكر) بذاته، كمعادل لفعل التَوَجّد، بطريق العلاقة المعيارية الأساس: وهي انثباقةُ البداهة ما بين حدّيْ التفكر والتوجّد، بما يجعلهما حداً واحداً، وتضامنياً بين طرفيْ الحد الواحد. وهذه الإبستيمية أو المعلومية المشكِّلَة للعقلانية الكلاسيكية لحداثة القرن الثامن عشر، قد جاءت ضداً على إبستيمية فجر الفكر الإغريقي السابق للأفلاطونية. ذلك أن أصل التفكر مع كل من **بارمنيد وهيراقليط** معاً، إنما يرجع إلى تولّد الحس الدرامي بمداهمة الكونية، على حامل من المكان الكوسمولوجي نفسه بدءاً من موقعية المادوية الجسدية للإنسان المفكر، المأخوذ بهول الكونية حوله، ولِصْقَ حواسه ووعيه.

ما أَنْتَزِعه من وساعة الهول الكوني حولي، هي حصتي الجسدية من مكانيته اللانهائية. فلست لأتخلّى عن جسدي، قَريني، وهو كل ما يتيح لي صِلَةً ما بالقرين الكوني الذي لا يمكنني أن أُنسِبَهُ إليّ، وإن كان قريناً يصحبني ويداهمني، ويدفع بي أكثر فأكثر إلى الاحتماء منه بقوقعة جسدي. وما القلق الميتافيزيقي إلا من ذلك الأصل الدرامي، هذا الرعب الشمولي من المُداهم الكوني، المهدِّد كلَّ لحظة باستلاب قريني الجسدي، حصتي الصغرى من المكانية اللامحدودة حولي. لذلك قيل إنَّ أصل التفكر هو رعب الموت، لأنه يحرمني من حصتي من مكانية العالم، يفصلني ثانية عن القرين الآخر، الكون، بموت قريني الخاص: جسدي. إن جسدي هو علّةُ وجودي، الذي يصير إلى غائية فنائي. ومع ذلك، فياءُ النسبية هذه تسمح لي بانفصالي عن مشهدية هذا المايحدث لي بين انوجادي وانعدامي. فللجسد تمثيليّتُه الخاصة، وإن كنت أبدو مؤلِّفاً وممسرِحاً لها، قسراً عني.

إن إبستيمية الجسد اللاقرين، المبطَّنَة لعقلانية الحداثة الكلاسيكية، أَرْست انفصالية الأنا أفكر عن العالم؛ أرَّخَتْ لنشوءِ القطبية المتعارضة بين الذات واللاذات. فكانت بذلك على طرف نقيض من فجْرِيَّة الميتافيزيقا الكوسمولوجية لدى الأغارِقة الأولين، وما قبل السقراطيين، حيثما كان الجسد القرين النوعي جزءاً من القرين الكوني ethnos - cosmos. وكان الموت هو النقلة المحتومة بين الجسد الكتيم والجسد الشفاف، أو الشبحي داخل الكوسموس نفسه.

حين أقول: **أفكّر الجسد**، كأنني أقول: **أفكّر العالم**. ليس بين العبارتين أيُّ استقطاب أو تقابل حدّي، بل هناك تآخُذٌ، واستمرارية بينهما، كأنهما من طبيعة واحدة. مع الشعور ولا شك أن جسدي يعطيني حصتي (الخاصة) من مساحة

العالم. والخصوصية هنا لا تفترض الانفصال، بقدر ما تشير إلى نَبْرَةٍ تنوّع في اللحن الواحد. وقد يطغى اللحنُ في كليته على نَبَراته. وهذا بالذات هو السببُ في تمييز الرعب الكوني، هَوْلِ اللامتناهي حولي الذي يجتاحني كذرة أو ورقة شجرة. فما يولّد حِسَّ التراجيديا أصلاً، ليس هو في الانفصال عن العالمي، بقدر ما هو في العجز عن تحقيق الانفصال. ما أشق أن ينجو المرء بنفسه عن المصير العام الذي يشمل كل شيء. لكن التراجيدي ليس وحيد الاتجاه، أي أنه لا يدفع إلى الفرار نحو الداخل هرباً من الخارج، بقدر ما يتمنى في الآن عينه أن يجلب هذا الخارج إليه، أن يستتبعه بجسديته، بإرادته[1].

إن مولد التراجيديّ يؤرخ لمولد الجسديّ في الحسّ الإبداعي، كما في التفكر الفلسفي. وهو المولد الذي يظل ناقصاً دائماً، لأنه يعطي **الحدّ** في منظور **البعد**. فهو يأتي انفصالياً عما كانَه، ليلحق بما لم يكُنْه بعد. فالجدلي ليس بين ذات النفس، وذات الآخر، لكنه على الصعيد الدرامي، هو جدل الحدين تحت طائلة الثالث الآخر، الذي هو العمق الكوني، كمسرح يشمل الداخل والخارج معاً، ويطفح عنهما أيضاً. ولم يتراجع الحس التراجيدي (الكوني) إلى مجرد علاقة التناحر بين الأنا والأنت إلا مع حضارة العمل. وعند ذلك تنبثق ثقافة الذات بديلة عن **بدئية** الجسد. هذه البدئية انحدرت كذلك عن وضعها خارج التصنيف، إلى المرتبية الدنيا من التصنيف الذي سوف يتحكم في نظام الأنظمة المعرفية للإنسانية المتحضرة، تحت تسمية **الأخلاق**. إذ يصبح الجسد هو محطّ الشهوات، متحداً مع مصطلح آخر هو (النفس)، الأمّارة بالسوء. أي المدانة مقدماً. وسوف يحصره **أفلاطون** في منطقة البطن وما تحتها، ويجعله الدَّرَك الأسفل من عمارة الإنسان الناهضة من الحيوانية إلى ذروة الآدامية. ويقبل العقل الأخلاقي منذ عهد **أفلاطون** بشَطْر الإنسان ناحيتين، مشخّصاً بذلك مفهمة **الثنائية** التي ستغدو هي نفسها وحدة العملة للعلم الجديد: المنطق، على الأقل في جانبه الإبستيمولوجي. وهكذا أنجزت الأفلاطونية الانقلاب الاستراتيجي المسيطر، من **بدئية** الجسد إلى **بدائيته**. لم يعد يشغل وظيفة البدء من كل ما هو إنساني، بل أصبح المطرود من ساحة الأقوال والأفعال الظاهرية، وإن اختفى أو جرى إخفاؤه في باطنية النوايا فحسب، حيثما جرى الإعلان عن جريمته الأصلية مع البذرة الدينية، وتم اعتقاله بعد عصور الأديان، في قفص اللاشعور الفرويدي والتحلينفسي؛ هكذا تتابع التناوب على محاكمته عبر لوائح اتهامية، لها أسماء العلوم الإنسانية من البسيكلوجيا إلى البيولوجيا، ومن الاجتماع والصحة إلى القانون والتشريع، والحَجْر الاستشفائي أو العقابي، أو التربووي. فإن التاريخ تحدث دائماً عن قصص الإنسان، والشعوب والدول، لكن الجسد عاش دائماً بدون ذاكرة فردية أو جماعية، مُدَوَّنةٍ أو ترميزية.

وعلى ذلك يمكن الجزم أن إبطال الجسد سبق إبطال الإنسان، وأنه ربما أسّس الأوّلُ للثاني وأوصل إليه[2].

(**بدائيةُ**) الجسد، فرضت السلوكيات والمفهمات الهادفة إلى التخلّص منه، والتبرؤ من أي تلبس ببعض التماسات مع مُحرّماته. ولقد عوّضت هذه الاستراتيجيةُ، طيلةَ التحقيبات المعرفية، عن تغييب (**بدئية**) الجسد، والتحلل المنظم من شيئيتها المحايثة، باعتبارها هي نقطة البدء، وكل ما عداها يأتي تالياً عليها، ومنحدراً من ينبوعها الأوحد. فالخلاص من مداهمة الكوسمولوجيا، للكائن الأضعف الأعزل الأفقر، الذي هو **مجرد ـ الإنسان**، إنما يكون بالتخلص من الجسد، بما هو ممثّل الكوسمولوجيا في عقر دار الذات الهَلُوع؛ وهو المندوب الدائم المفروض على داخلانية سريتها المصمّتة الليلية. فالنفس، التي هي الأمارة بالسوء، إنما تُحمّل صاحبَها أعباءَ ذلك الجسد المفروض عليه، من غير إذن منه، ومن دون سيطرة على جوعه وعطشه، ونومه ويقظته، وصحته ومرضه، وبالأخص على جنسانيته الطاغية. هذه (النفس) ليست هي الروح الطيبة المانحة للحياة، وليست هي من صلب الجسد، وإن كانت أمست من عَشيره الأقربين. وقد تكون النفس فريدةَ اللفظ والدلالة في العربية، وخاصة في حقبة الاصطلاح الديني. وبينما نجد النفس حاضرةَ الصخب والغضب في المشهدية الذاتية والجمعية، فقد نُحّيت **الروحُ**، وخُتم عليها تحت سلطة السر الإلهي، ما أن حُكم عليها النصُّ المقدس، كونَها «.. **من أمر ربّي!**». فالنفس أقرب إلى الجسد في النص القدسي؛ بينما الروح تتنزه عن النفس والجسد معاً، وتصير إلى أمر ربها فحسب. إذ أنها زائرة للجسد وقْتَ حياته، ومفارِقةٌ له وقْتَ مماته. وكأنما النفس زائلةٌ زوالَ صِنوها الجسدي. فهي الناطقة باسمه، المعوّضة عن صمته، بصخب الرغبات والشهوات. بينما تنصّ النفس الأفلاطونية على انقسامها الأخلاقي تراتبياً. وهو انقسام يناظر تراتب العقل في الرأس، مركز الحكمة (الفضيلة)، وتحته القلبُ مركز الشجاعة، وتحتهما معاً: البطنُ مركز الشهوات، من طعام وشراب وجنس. وهذه النفس فانيةٌ بجميع وظائفها، كما يؤكد **أرسطو**. أما الروح فيظل وجودها التباسياً تحاول أن تقترب من النفس، ومن طبقتها العليا العقل؛ وذلك عندما يتصفّى العقلُ بالحكمة، ويرقى إلى مصافّ المُثُل؛ ومتبرئاً من دَرَن الجسد وفساد الحس، واختلاطه بالهيولى، عالم المادة الخام. يصير شافّاً، **روحانياً**، ويتعامل فقط مع الذاكرة الأنطولوجية الحافظة لكمال المُثُل. فالروح حالة عقلانية عليا. لا يمكن بلوغها إلا بمجاهدة العقل للمعرفة، لبلوغ **الحكمة**. ليست الروح معطى أولياً كالجسد، أو النفس، بالمعنى الأفلاطوني، فلا بد من **المعرفة** طريقاً أوحدَ للحكمة، التي هي بدورها مانحةُ السعادة، أو طمأنينةَ الروح أخيراً. على أنه ينبغي التنبّه إلى أن الأفلاطونية لا تعطي بديلاً عن الكوسمولوجيا

الإغريقية، لا تضع فوقها أو خارجها عالماً أعلى، بل إن (وَطنَ) المُثُل ليسَ عالماً مفارقاً، حتى عندما يأتي ضِدّاً حاسماً على عالم الأرض والمادة والجسد. فالجدل الأفلاطوني يظل إنسانياً داخلانياً، وينتمي إلى وعي الفرد، وجَدَلِه اليومي، متقلباً بين حاجاته الحسية المباشرة، وتطلّعه إلى كمالات الوجودية. فالأنطولوجيا ليست بديلة عن الكوسمولوجيا؛ والأولى محتاجة إلى محايثة الثانية، والانخراطِ في الحوار معها عبر الحياة. والكائن (أنطولوجياً) ليس إضافةً حتمية على **الحيّ**. لكن ليس ثمة كائنٌ دون أن يكون حياً. وعند القول حياة، فالجسد هو البدء والعمق والمنتهى[3].

ثنائية الحي والكائن

عندما يخاطر الكائن، فيكفّ عن الانشغال بالحي فيه، فإن إهمال الجسد لا يُعفي من انتقامه المباشر؛ سواء عن طريق صراخ الحاجة المادية فيه، أو اعتراض المرض، أو دُنُوّ الموت عينه. وربما كان لهذه الأسباب القاهرة عينها قامت نزعات الفرار من الحس وأفخاخه؛ فراحت تتسع ثمة مسافة مفهومية بين **الحي والكائن إلى** درجة أن أصبح الثاني نقيضاً للأول، هكذا: لا يصير الإنسان إنسانياً إلا إذا قمع الحيواني فيه. تلك حكمة باطلة، لكنما صدَّقتها البشريةُ بنوع من السذاجة المستسلمة. والثنائيةَ البائسة هذه سمحت للديني أن يستثمر المسافة المفهومية بين حديها (الحيواني ⟷الإنساني) لصالح الإجهاز عليهما معاً، وتتويج الروحاني فوقهما لوحده. فالجسد ليس معطى ذاتِه، لكنه صنيعةُ الروح، ورفيقٌ مفروض عليها. وهي تحلّ فيه ليوجد ويحيا، ثم تنسحب منه، لتسلمه إلى البِلى والهلاك.

ثم بعد استثمار الديني لهذه المسافة المفهومية المفتعلة، جاء الحداثوي التقنوي، ليمسح الفرق بين **بيولوجيا اللحم وآلية المعدن**. ولا تزال الهوةُ فاغرةً فاها بين الحي والكائن. فالمعيارية تطالب الكائن أن يحجب الحيَّ فيه، مقترحةً أوّاليات متناسبة مع ظروف المجتمع. فلا إبراز للكائن إلا بقدر ما يبتكر من أُوّاليات الحجب والتقنين والمناورة، وفرضها على تلقائية الحي؛ حتى يفتقد تعبيريّته الخاصة، ويدخل رطانةَ الاصطلاح اللغوي المبرمج.

ترتكز المسافة المفهومية بين الحي والكائن في المصطلح اليوناني خاصة، على التمييز بين العنصرين النوعي ethnos، والعقلي النطقي logos. فالجسد يرجع إلى النوع وهذا بدوره إلى الجنس، وهو الحيوان. لكن الكائن، أو الإنسان تحديداً، هو محمول على النوع، مما يتطلبه ويتجاوزه في الآن عينه. والجسدي، بدءاً من الأفلاطونية، هو الحيواني ولا شك. لكنه بما أنه يحتمل معه إمكان **النفس**، فإنه لا يلبث أن تشتمله ضرورة الكائن كإنسان؛ أي يُرشّح الحيوانُ كيما يصير جسداً للإنسان. لكن فكرة الثنائية الأخلاقوية والدنيوية تعكس هذه الحركة. فتجعل أحقية

الكائن تحتم على الإنسان كضرورة لذاته، تحتم عليه ردّ إنسية الجسد إلى أصلها الحيواني؛ على اعتبار أن أُنسية الجسد هذه اكتسابيةٌ إضافية، فهي من مستوى **الإمكان**، وليست من ضرورة الإنسان، كمفهوم؛ أي بما هو ذاتيٌ مفهومه. لا فرق بين العلّية الفاعلة والعلّية الغائية في (آلة) الحيوان، إذ تحلّ مكانهما معاً **الوظيفة**. بينما الكائن هو مشروع الإنسيّ، إنه، أُسّياً، مرصودٌ لغائية لا تعرف لها حداً. وقد تصور الأخلاقويون أن الجسدانية إنما تمثّل وظيفة المنع والإعاقة لحركة هذه الغائية التي هي بدون غاية، عندما تفرض عليها منطق إرواء الحاجات المادوية المباشرة، بديلاً عن الارتهان لتحصيل كمال التجوهر الإنسي غير المحدود[4].

هكذا رسَّخَتْ الثنائية اعتقاداً مسيطراً: أنه لا يكون ثمة تحقّقٌ لأحد قطبيها: المادي، أو الروحاني إلا ضداً على الآخر، أو توفيقاً بينهما، بعد طول استعداء الثاني على الأول. لكن بلوغ التحقيب الأخلاقوي محطةَ النظرة التكاملية بينهما، لا يعني تحرراً من الثنائية، بل تثبيتاً لها تحت ادعاء تأحيد قطبيها. فلقد جرى دائماً افتراض قسمة الإنسان بين الروحاني والمادوي، وترسيخ هذا الافتراض كبديهية في أساس كل نظام معرفي أنتربولوجي إناسي؛ ثم انطلقت محاولات إعادة التوفيق بين حدَّي القسمة، والتغلب عليهما بمزيد من تأكيد الاستقطاب. واعتاشت الثقافة غرباً وشرقاً على انفصامها الافتراضي الذي رسّخته الأخلاقويات تحت شتى تسمياتها وتعريفاتها. ولم تنج الحداثة من سلطة تلك البداهة الأولى المسكوت عنها، بل اخترعت مفهوم الذات، وصاغت منه أقنوماً تأسيسياً جديداً، حاملاً في عمقه بذرة الانفصام المعهود، ومُمَشْهداً، عبْر تمثيلياتٍ مستحدثةً مضخّمةً، لثنائية الذات والموضوع، الأنا واللاأنا، المركز والمحيط.

إلا أن الحداثة اشتغلت على تظهير الاستقطاب من داخل الذات، إلى مَسْرَحَتِها عبْر الصراع مع وضد **المماثل**؛ بما ترمز إليه أسطرةُ التَوْأمة بين الأخوين **قابيل وهابيل**. فهنالك دائماً القطب العقلانوي والأخلاقوي والتمديني، والفاتح الغازي، ومقابلَه القطبُ الخام، المادوي، المعادي، والمُشَيْطن، والمعاند بتخلفه وانفعاليته الاستبدادية. فالذاتوية عقلنت حتمية التَثْنية المتخالفة مع المماثل، وأعطت نفسها حق الشَّرْعَنَة المطلقة وفرضت على **الآخر** مسؤولية التضحية الدائمة. وأقامت بذلك حضارة (ما قبل التاريخ) كما لو كان هو التاريخ عينه؛ افترضت طوبائيةَ المدنية ضداً على تلك الحضارة، وحمّلتها أعباء إنجاز نهاية التاريخ وتصفية عقابيلها جذرياً، وإشادة مملكة الوحدة ثانية بين الذات والعالم لصالح الأولى كلياً. حتى إذا حان الاعتراف أخيراً بالجَسْدَنَة، فلن يأتي إلا على شكل مَأْتَمَةٍ تعويضية لجسد مخضّب بجراحات التاريخ، وخزّانٍ لدفن نفايات المغامرة الذاتوية. وبدلاً من إحياء حقيقي لجسد متحضر، تجري استراتيجية أَقْنَمَتِه في مهرجانات الإفراط المفتعل بفنون

التعرية، وتصنيمها في وثنية الجَنْسنة وحدها، استرضاءً لعفوٍ، أو استعفاءً عن جريمة قتل الإنسانية للأب، لأبيها الحقيقي الذي هو أساس وجودها، ذلك الجسد المتهم الأوحد بجرائم أبنائه من دونهم جميعاً. ما أتاح للفرويدية أخيراً أن تستثمر مأتمية دائمة لا ترقى إلى (بطولة) تكرار القتل، بقدر ما تشتغل على طقسنة الدفن لجسد، أضحى (لاشعوراً)، مجرد (**لاشعور**)، أمسى قبراً مفتوحاً لتلقي جثث الانفعالات الكبرى الممنوعة التي زَوَّرتها انفصاميةُ الثنائية الأزلية؛ وعاقبتها دائماً بمنعها من تحقيق ذاتها، كما لو كانت أنجزت تحققها (المستحيل) ذاك، واقعاً وفعلاً[5].

كأنَّ الانتهاء إلى أَسْطَرَةِ الجسد لم يكن ممكناً ولا جائزاً إلا عندما استنفذ الجسد حيويته وأصالته عبر المعارك الدونكيشوتية المفروضة عليه، من خلف رايات الذاتوية الغازية دائماً؛ حتى تحوّل إلى قبرٍ ومدفن لجسدانيته الناصعة، السابقة على تاريخ من الإجهاض المتناوب، والتأجيل المتكرر لتحيين مولد **التراجيديا الإنسانية**، وتزويرها بمسرحة **الميلودراما الأخلاقوية**. وذلك باستحداث وتعميق الهوة بين الحيواني والإنسي، بين الحي والكائن في أقنوم الإنسان الواحد؛ مما أجبر الثقافة على مقاربة تلك الهوة من خلال اختزال الميتافيزيقا إلى الذاتوية المعيارية، ومَنْعِها من التعامل معها كمسافة مفهومية، تُمَشْهِدُ وقائع الصيرورة الإنسانية كمُغَايَرة خلاقة دائمة للإنسية مع حيويتها المتدافعة.

يوفّر الجسدُ قاعدةَ الحياة التي عليها أن تنتظر انبناءَ الكائن الإنسي على أساسها. وهو انبناءٌ تعرّض دائماً لالتباسات التفسير بحسب التحقيب المعرفي لكل ثقافةٍ/ حضارةٍ على حدة. غير أن هناك تسليماً باختلاف العمارة الإنسية عن قاعدتها الحيوانية. وأن هذا الاختلاف ولّد معيارية تمييزية بين البنيان وأصوله. وكما قلنا، فقد استمر الالتباس مُعَقْلَناً بمناورات المعيارية حتى عندما انعطفت الحداثة نحو تغيير جذري للنظرة وللمشهد معاً. للنظر إلى مادية الإنسي كتشخيص لكينونته، وليس كغلاف حاجب لروحانيته وحافظ لها من البداد والتأذّي. فالجسد ليس مسكناً لسواه، وليس مقاماً موقتاً لروح شاردة، وقد يتحوّل بنظر غلاة التدين والتصوف إلى سجن لعقاب الروح على خطيئة مجهولة أو معلومة، ارتكبتها في حق الشريعة العلوية.

تاريخانية الجَسْدَنَة: من الأَسْطَرَة إلى المَأْسَسَة

ما يمكن قوله: إن طريقة التفكر في الجسد، عَيَّنَتْ تفكّر الحضارة بذاتها وإنسانها، وبالعالم من حولها. ولقد كان هم الوعي أن يتفكر هذا الجسد الذي يحمله هو، ويستبطن تحمّله له. فالجسد يحملني، لكنني أنا **أتحمّله** كذلك بطريقة حياتي كلها في رفقته المحتومة، وعبر ضرورة التزامه والالتصاق به من داخل، بينما

لا أدري شيئاً عن موقفه من عنائي هذا، وانهمامي به. غير أن الفرد لا يتفكّر الجسد إلا عبر تفكّر الجماعة له. **فالهُمْ** يتدخل بيني وبين جسدي. وهو ضمير غائب، لكنه الحاضر دائماً بين المتكلم مع نفسه، أو مع المخاطب. **ليس لي أن أترجم أحوال جسدي إلا عبر استراتيجية الجماعة كلها** إزاء ذاتها، والعالم من حولها. فأوضاعُ الجسد الخارجية، وأحواله الباطنية خاضعة كلها للأسماء والصفات التي تؤشر قبولها أو رفضها، استحسانها أو استكراهها. فهي وليدة تصنيفها اللغوي، وتقييمها الأخلاقي، وتلاؤمها أو تعارضها مع العادات والأعراف.

وهكذا، إن استظهار الجسد وهو في وضعه الخام كان من أصعب تكاليف الفكر الفلسفي. وقد ترك أمره للإبداع القصصي والشعري والفني. فليس معنى الإبداع في هذه السياقات إلا نجاح العمل الأدبي والفني في استظهار خامية الحالة الذاتوية والجسدانية، ما وراء التوصيفات التداولية. فالمبدَع هو استظهار المسمَّى من تحت اسمه الشائع، بدلاً من اختصاره في ملفوظه الشائع. فالتمثال العاري مختلف عن كل الهيئات التي تقدّمه مكسوّاً بثيابه، ومطرزاً بحسب موضة عصره.

أنْ أُفكّر الجسد يعني أن ألتقيه في بريّة عُرْيِهِ الكامل. ذلك هو الفارق بين التمثال كحجر بينَ الأحجار، وبينه كتمثال لأفروديت مثلاً. **والمبدَع الفني يصِفُ يصوّر، يُمَوْسِق الجسد، يُشَعْرِنُهُ، لكنه لا يفسّره.** العلم هو الذي يأخذ على عاتقه هذه المهمة، ما أن أخذت حادثةُ المرض والألم تدفع الثقافات، مهما كانت ابتدائية وأَسْطرية، إلى اجتراح التفاسير، واكتشاف العلاجات الموهومة أو السحرية وصولاً إلى تطوير المأسسة، في حقل العلاج للجسد البيولوجي والنفسي، وفي حقل التأديب والمعاقبة والعزل، **للجسد الناشز** أو **(الآثم) أو المعتوه**[6]. فنبتت مؤسسة السجن ربما أسبق من مؤسسة المستشفى العام، أو (الميرستان) للمجانين. حتى يمكن اعتبار أن الحضارة هي مشروع المأسسة، منصبّاً على موضوع واحد هو الجسد، تحت طائلة تخليصه من بدائيته، وانتزاعه من عُرْيه الأصلي، واستدخاله تحت أقنمة **(الإنسان)**. كأنما أضحى الإنسانُ جثمانَ الجسد. لا يبدأ الإنسان، إلا حيثما ينتهي الجسد إلى مجرد جثمان.

إن العلاقة بين **المأسسة والأقنمة** متعارضة أساساً، لأن المأسسة تنتج التنميط، والأقنمة تفبرك التفريد. لكن أقنوم الإنسان يستتبع تفريده كذات مفصولة عن (جنس) الأحياء جميعها. ثم في خطوة ثانية يضحي الإنسان المتمدين ضداً على البربري والهمجي أو الجاهلي. فالمأسسة تنتهي إلى جعل أقنمة الإنسان تنميطاً يخص نوعه. ثم لا يلبث التنميط أن يعيد توزيع الإنسان إلى خانات تراتبية تحت صيغة النوع عينه. فالحضارة تفترض (تنافسية) **الأقوام** فيما بينهم بحسب الأحقية العنصرية أو الإيديولوجية باكتساب أفضليات الإنسية، أو التَمَدُّنية كرديف لها، ما بين قبائل

البشر. ولا ننسَى أن مواصفات الجسد وتخالفها بين العروق، كانت في أساس العنصرة الشعبوية، قبل أن تغدو شريعة إيديولوجية واعية لبرهنتها وهدفيتها، وتَغْتَنِقُها ثقافات عالمية وتاريخية، مبررة بها حروبها الصغرى والكبرى بين جنسياتها المتصارعة على أولوية القيادة الكونية.

وعلى هذا فالجسد لم يكن غائباً أبداً، بل كان تَفَوّقُه الكاسح بماديته المطلقة ضمن الأقنوم الإنساني، السببَ الأول في **اختلاق الحضارة**، مقابل الجسد **كذاتيّ الخلق**. والتباين واضح هنا بين اختلاق الحضارة كإجراء إرادوي في ممارسة **تخليق** الجسد، بما يحجب **خَلْقَه** الأصلي. ولعلّ مصطلح الأخلاق قد عاش دائماً على **التباس الخَلْق بالخُلُق**. وفي العربية فإن عبارة الخَلْق تنطوي على فعل الخلق ومفعوله في آن معاً. وقد يغني ازدواجُ الدلالة عن معارك الفطري والاكتسابي، في التفكر الإناسي والتربوي الحديث. ولو لم يتم تدجيُن الجسدي إلى درجة الصفر من (خَلْقِه) الأول في ظل التحقيب المعرفي للمشروع الثقافي الغربي بخاصة، لما أمكن بلوغُ هذا الحد القصووي من طمس **بدئية** الجسد تحت اتهام وإدانةِ **بدائيته**؛ ثم العمل بكل جهد معرفي، واع على حلّ وانحلال الجسدي إلى **القابليّ** وحده، إلى الهيولى فحسب.

ماذا يشغل الفرد في حياته اليومية سوى إرواء حاجات الجسد، من طعام وشراب ونوم، ومعها رغبات المسرّة واللذة ودفع الألم، والانتصار على الأمراض والإرهاق والشيخوخة. إذا كان الجسد هو آلة الإنسان، فإنها هي شغله الشاغل، مهما ارتقت ميوله العليا، وتشابكت مع مصالح وتطلعات الشخصيات الأخرى المعنوية التي يكتسبها الفرد، ويحاول التمظهر من خلالها. لكن هذا الانشغال القسري الذي يسجل إيقاع الحياة، هو المحرض الأساسي كذلك ضد عِلاّته الأولى؛ فقد يبدو أن للجسد سلطاناً قاهراً من خلال تطلباته المادوية الخالصة، وما يمكن أن تُبْتَنَى عليها من أنظمة السلوك والقيم والتعامل مع الذات والآخر، والجماعة. فالشهوات لا حد لها. وإن الاستسلام لها يتهدد توازن الفرد مع بيئته، ويدمر قاعدته الجسدية نفسها. ولذلك سريعاً ما برزت الفلسفات الداعية إلى إحباط النزوع الشهوي ومقاومته، بالحدّ منه وتنظيمه. وكانت **الأفلاطونية** سبّاقة إلى تقعيد مبادىء الرقابة العالية على النوازع الدنيئة. وتخصصت **الأبيقورية** في ابتكار أنظمة الرقابة الذاتية، وجعل الفرد حكيمَ نفسه. فالجري وراء المتعة الآنية يقاومه إغراء الطمأنينة. والأفضل من تكبّد فعل اللذة وعواقبها، هو الامتناع الإرادي عن الفعل، والانصراف إلى تأمّل رَخاصَته للتفوق على غوايته المباشرة. بناء على هذه القاعدة الأولية أصبح بمقدور الفيلسوف الإبيقوري أن يبتكر مفهوماً جديداً للسعادة لا يتضمن دفع الألم الناجم عن الامتناع، أو (ألم) اليأس من بلوغ الحدود القصوى للنزوع الشهوي، فهو **يرغب** في إلغاء

الرغبات، في تصحير جسده إلا من الحاجات التي يصنِّفُها، حكيمُ الحديقة الأبيقورية، طبيعيةً وضروريةً، كإطعام البطن بالخبز الحاف وحده، وإروائه بالماء، وإطاعته ساعةَ يحين نومه الليلي. لكن التفنن بشهوات الطعام والشراب والرفاه، يخرج هذه الحاجات عن كونها طبيعية وضرورية. أما الجنس فهو طبيعي لكنه ليس ضرورياً، ويمكن ليس تقنينُه فحسب، بل إبطالُه. يبقى أن طَمَعَ الإنسان بالثروة والجاه والسلطان والاعتبارات الاجتماعية، ليس طبيعياً ولا ضرورياً، ويمكن العيشُ من دون وعثاء هذه الدنيوية جملة وتفصيلاً. فالحكيم السعيد هو المتمتع بحالة الأتراكسيا L'Atraxie الامتناع عن الفعل[7]؛ بدلاً من الخيبات الكبرى المتأتية عن استعصاء كمال الارتواء من أية نزوات ليست طبيعية ولا ضرورية، بدلاً من صحراء اليأس أو القنوط ما بعد الملذات القصوى، فإن تصحير النفس من نوازع هذه الملذات مقدماً، قد يوفّر على قُصداء الحدائق الأبيقورية معاركَ الذاتوية المريضة بالشهوة المطلقة، وتأكيد ذات النفس، وانتزاع الاعتراف بها عن غير طائل حقيقي ودائم، ما عدا أوهام الغرور الدنيوي العابر.

لكن **أبيقور** لم يكن أفلاطونياً، هارباً من خداع المتع الصغيرة، إلى تعويضها بطلب الهداية إلى عالم براق من المثل المفارقة على طريقة **أفلاطون**، كما أنه لم يكن سباقاً إلى طلب التعويض عن دار الفناء بدار البقاء، كما سيغدو ـ هذا التعويض ـ تأسيساً جوهرياً للخطاب الديني فيما بعد. فهو القائل أنه «ينبغي التأمل والبحث في الأسباب المنتجة للسعادة عندما نتملك منها، أما حينما نفتقد السعادة، فإننا سنفعل كل شيء من أجل تحصيلها»[8].

كأنما التأمل في أسباب السعادة المكتسبة يجنبنا خطأ البحث عنها في غير سياقاتها الطبيعية. لكن ما يقصده **أبيقور** من السعادة، ليست تلك النشوة الديونزوسية العارمة التي تفجر في الكائن مكامن حيويته البدئية، بل ربما كان الأمر على العكس تماماً من كل ما كان يقصده الفلاسفة اللّذيُّون الباحثون عن غبطة المتعة والفوز بالفرح أينما وجدوه. فالأتراكسيا ليست هي الامتناع عن الفعل فحسب، بل قد تكون كذلك كاشفة عن لذة الامتناع، عن تلك الطمأنينة التي تجعل الإنسان البحّار يجرّب الانسحاب من مصارعة الموج إلى التأمل في صخبه من عتبة الشاطىء. في حين أن اللّذيين (السينيكيين Les Cyniques) لا يجهرون بطلب المتعة فحسب، ولكنهم لا يرون طريقاً لتحرر الفرد إلا بإطلاق تلذيذ الجسد، وإشهار طقسنة ديونزوسية معارضة تماماً لشريعة العقلنة الأپولونية، كما أرست قواعدَها الأصوليةَ، أكاديميةُ **أفلاطون**. فالإنسان مرصودٌ أولاً للسعادة وليس ثمة وسيلة إليها إلا بمعاقرة اللذة المباشرة، أي بتوسط الجسد. إن الإقرار بواقع الجسد، بماديته المباشرة، مقدمة ضرورية لمنحه أحقيته على صاحبه، وبالنسبة له. وأن الوعي أو العقل بالمعنى

الشائع ليس طرفاً نقيضاً خارجاً عن مملكة الجسد. بل هو منارة داخل شرنقته، وتضيء دواخل الجسد ودهاليزه الغامضة.

لقد حاول الرواقيون أن يوحدوا هذه المنارة الذاتية، بمِراس **الإرادة**[9]. ذلك أن السعيد ليس هو المستسلم لنوازع الارتواء المادي المباشر، والاستعلاء الاجتماعي، بقدر ما هو المراقب لسلوكه والبارع في قيادة نفسه، والقادر على تحجيم الانفعالات الطائشة. فالرواقي ليس هو الأبيقوري الخائف مقدماً من الألم، بما يمنعه من ارتكاب أية مغامرة في اقتناص المتعة، بل هو المواجه لأسبابه والمتعامل مع وقائعه، والقادر أخيراً على الإمساك بتلابيبه.

تراجيديا جسدانية ميلودراما أخلاقوية

إن ميلاد التراجيديا الحقيقية يقع على هذا المفصل ما بين العيد الديونزيوسي والمأتم الأبولوني. وإذا كان **نيتشه** صاحب الرؤيا التراجيدية الأصلية، قد أعلن دائماً انحيازه إلى **ديونزيوس** ضد نقيضه **أبولون**، إلا أن أساس التراجيدي هو العنف الحيوي الذي يشبك كلاً من اللذة والألم معاً[10]. أي أن الأصل هو الجسدي المباشِر لبدئيته كتجسيد للحياة الفوّارة والموّارة بكل نقائضها. وقد يكون **الرواقي** في كل زمن، وليس في عصره الروماني فقط، هو القابض على المفتاح التراجيدي لأنه يفترض أولوية الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. لأن الإنسان مشتق من مادة حيويته، ما يجعل من الإرادة تمثل أرقى تصعيد للحيوية، بما يقارب الوعي، الذي عليه في النهاية أن يعبر عن وحدة الإنسان، جسداً وروحاً، في مواجهة الواقع، وإسقاط تراجيديته الذاتية على موضوعيته المداهمة.

ومع ذلك فإن النيتشوي ليس رواقياً معاصراً، ليس الإرادويّ العقلاني في عصر التقنية. إنه بالأحرى داعية **الإرادوي التراجيدي**، الذي لا يرضى بمحالفة الشيطان على طريقة **فاوست**، بل قد يحالفه وهو يخالفه، والعكس بالعكس في الحين عينه. وذلك بكل بساطة لأن مولد التراجيديا يكرر حادثته عند كل مفصل وجودي جسدي، على حد مبدئيْ اللذة والواقع[11]. لكن تكرار التراجيدي لا يكرر نفسه، بل يعطي نفسه تراجيدياً، اختلافياً، دائماً في كل مرة. وساحةُ التكرار التراجيدي هو الجسدي وحده بلا منازع، لأنه لا يقدم الفرح نفسه، ولا الألم نفسه، حتى يظل باحثاً عن ذلك الثبات العصي ما وراء اختلاف أحواله عينها. أي أنه من طبيعة الجسد رغم استقراره البيولوجي، إلا أنه لا يقدم عطاء الحبِّ نفسه، ولا النشوة عينها، ولا يوقع الألم اللاحق، كالألم السابق. فالجسد ليس هو الثابت ولا المتغير، ولكنه هو العلاقة، الراهنة الحاضرة أبداً، بكلٍّ من الثابت والمتغير فيه معاً. وتلك هي هويته الخاصة التي تظل خارج كل الهويات التفريعية للأهوال والأفعال

الأخرى الصادرة عنه، أو المقترنة به. فهو موطن **الهويّ** المجهول لكل ما يلحق به من **هويات** أحواله المعلومة أو المحجوبة.

سؤال: ما هو الجسدي؟ لا يتضمن اللحم والعظم والجلد، لكنه هو سؤال الذات عما يخصها من **هذا ـ الجسد**. كلُّ تميُّزِ الإنْسيِّ عن الحيواني فيه ومعه، إنه يستطيع أن يكونَ جسدَه ولا جسدَه في آن. فالإنسيُّ يتصرف كما لو أنه بدون جسد أصلاً، ولا يسترد الشعور بالجسدي فيه إلا مع إثارة حاجاته الحيوية. ولقد اعتبر الفلاسفة أن هذه الحاجات، وحتى جدل الألم واللذة، لا يظل كل ذلك منوطاً بالجسد وحده. وأن اللغوي التعبيري هو الذي يتدخل في شَخْصَنَةِ دلالاتِ لإشارات الحاجة، كما لأسلوب الألم واللذة، وطريقة ضغطهما على إحساس المرء. ولذلك فإن الرواقي الصريح قديماً، والمنبعث حديثاً باستمرار، الذي صار اسمه الأخلاقي عامة، كان يبشر أن السعادة لا تتعارض مع الفضيلة، اعتماداً على ثقافة الرقابة والسيطرة للإنسي على الحيواني في الكائن البشري. حتى أصبح هذا الوجود (الآخر) للذات على مسافة من تجسيدها الحيوي، وعبر تسميته بالروح أو الوعي أو الإرادة، هو الموضوع الحقيقي الجدير بأن ينوب عن الجسد وعما يتخطاه في وقت واحد، كموضوع للتفكر والتعاطي معه. بمعنى أنه رغم أن الجسدي هو آلة الإنسان لتحققه كل لحظة، وأداته المفضلة لبلوغ السعادة خاصة، فإن الجسدي يتحوّل إلى نوع من العضو ـ القاعدة، **المفروغ منه**، كما لو أن الألم واللذة لا حقيقة لهما بمجرد الإحساس، إن لم يعترف بهما الإحساس الآخر، المُتَأنْسِن.

لقد حرص الفكر الأفلاطوني وامتداداته الرواقية، وصولاً إلى المسيحية والحقبة الدينية على استثمار هذه الخاصية الأنطولوجية في أنسنة الإحساس، واختزال الأنسنة إلى جاهزيات وظيفية خالصة محكومة مقدماً بهدفية **الفضيلة**. وهكذا مع المبالغة في التطهرية الدينية أمكن وضع كلاً من الجسد والفضيلة على طرفي نقيض، ما دامت بداية الرحلة الأنَسَنية تنطلق من تقرير (حيوانية) الجسد، لتصعد منها إلى الخير المطلق، الذي ينهي الحد بين الإنساني والإلّهي. ولقد كانت حجة **أرسطو** في الأصل قائمة على أن الرأي العام لا يميز عادة بين الحق والخير والجمال؛ فهي مُثُلٌ متضامنة ولا يمكن لأحدها أن يناقض الأُخريين. فهي تؤلف المضمون المتكامل للعقل، اللوغوس.

ليس ذلك إلا لأن القيم الثلاث متآلفة من حيث **الشكل**. لكن **پلوتارك** Plutarck، قد يسلم بهذه الحجة على مستوى الشكل، لكي يعود ويجاهر بتعارضها على صعيد التطبيق. فإذا كان من المفترض ـ شكلانياً ـ أن كل ما هو جميل **ينبغي عليه** أن يكون حقاً وخيّراً في عين الحالة، إلا أن التجربة اليومية قد تقدم **الجميل** دون أن يكون فاضلاً دائماً، ولا حتى حقيقياً. وعلى هذا فاللذيّ ليس وسيلة السعادة، إن كانت السعادة لا تعني سوى طمأنينة الأتراكسيا أو امتناع الفعل[12].

قد يكون اللغوي أو اللساني عامة لا يسمح بتظهير اللفظ الجسدي، ولا بتداول اصطلاحه الكينوني، وذلك خوفاً، أو تحت طائلة التورط بالتعامل مع وظائفه وأعضائه الجنسية بصورة صريحة، أو مع ما يُسمَّى بالمباذل. لكن هذا التهرب اللساني من التلفيظ المادوي الصرف لا يعني أن علاقة الإنسي بجسده لم تكن محلَّ الانهمام الأول في مختلف الخطابات الأخلاقية والنفسية، الصحية والاجتماعية، وحتى القانونية. فإن الإنسي الموعود أنشأ إنتاجه الحضاري كوسيط بينه وبين جسده، قبل أن يكون هو وسيطه مع العالم. حتى أصبحت صفة **المتحضر** تطلق ضداً على **الهمجي**، اعتماداً على الفوارق في طريقة تظهير الجسد والتعامل معه، واختلافها بين الاصطلاحين المتضادين السائدين. ولا يحدث أن يسود خطاب البحث عن السعادة إلا عندما تستطيع الأخلاق تثبيت جهاز مفهومي معين يدَّعي القدرة والسيطرة على بدائية الجسد، أو فوريته، بواسطة سلم من (القيم)؛ يحاول ابتكار مرجعيةٍ مشروعيةٍ، تُحيِّد مرجعية العضوي الدموي الخاص مقابل المعياري والتسويغي العام. وبذلك اعتمد الخلقي دائماً على تنشيط بدائية الجسدي ضد بدئيته، من أجل إلغاء هذه البدئية بالذات؛ وذلك بجعل الخلقي يقود معركة المفاضلة مع بدائية الجسد، وتوحيدها بالحيوانية. ما يتيح للخلقي أن يتدرّأ دائماً بدعاوى المدنية ليطرد إشارات الجسد البدئية من ساح الوعي الفردي والصراع الاجتماعي.

لقد شُغِل التمدّن بهموم التحكّم بالجسد، كسبيل وحيد لإمكان إرساء علاقات مقوننة بين أفراد المجتمع. وأصبح انتظام التعايش بين الأفراد والجماعات دليلَ التمدن الأساسي على إمكانية ضبط علاقة الإنسان بجسده. ومنذ القديم حاذر الإغريقيون أن يفتعلوا صراعات غير مجدية مع الجسد. حتى الأفلاطونية لم تبارح مقياس التوازن كأساس لراحة النفس، وسعادة البدن في وقت واحد. وذلك تحت هذه الحكمة الأولية، وهي أنه ينبغي على الفيلسوف أن يستغني عن الملذّات المشروطة من أجل الملذات غير المشروطة. لكن السؤال الحداثوي الذي يطرح نفسه إزاء إشكالية التجسد، هو كالتالي: هل يمكن تفكر الجسد دون افتراض انقسامه القبلي بين الروحي والمادي. ذلك الانقسام الذي شغل الأقدمين. واستبدّ بحوارات **أفلاطون** البارزة؛ مما مهَّدَ للتفكير الديني قسمةَ العالم كذلك إلى الدنيا والعليا، وإطلاق جدلية المحايثة والمفارقة رأسياً دائماً. ومع ذلك فإن الجسدي لا يفقد واقعيته بقدر ما تتضاءل معياريته لدى الإغريق عامة. ولقد تابع التفلسفُ ارتباطه بالحكمة، هذا الفن التربوي المتميز، المختص بإعادة صياغة الجسد، من **كونه** طبيعةً حياديةً أصلاً، إلى **تكوينه** طبيعةً طابعةً، شافّةً عما يكوّنها داخلها، عن تلك (الروح) التي تنير قفصها اللحمي الساجن لها، ولكن المنتمي كذلك إلى تنويرها.

فالحكيم الإغريقي ـ على حسب التعليم الأفلاطوني، ثم الأبيقوري والرواقي المنحدرين عنه، ما بين الإفراط والتفريط ـ وَقَعَ في وهم قسمة الكائن بين جسده وروحه، ثم قضى عمر (مَدَنيّته) في إعادة اللحمة ما بين المتضادين. ولم ينقذه من إحراجه سوى القفزة من تفلسف الحكمة إلى عقلنة الإيمان.

فشلت الإمبراطورية الرومانية في ترجمة نفسها إلى جمهورية أفلاطونية. وانسحب مشروع التمدين من إقامة التوازن بين الوطني الروماني والبربري داخل/خارج الإمبراطورية، كانعكاس لقسمة الجسد ذاته بين روح لا تعرف كيف تقود كائنها الفرد، والفرد الذي لا يدري كيف يمفهم (ناموس) التعددية بين الجماعات المتباينة تحت قبة الإمبراطورية العنصرية، الأولى في تاريخ المدنية الغربية. والواقع فإن انهيار الناموس الروماني كان إعلاناً سياسياً رهيباً عن عجز العدالة الأرضية، عن فشل آدم في استعادة شقيه هابيل وقابيل، إلى وحدته الجسدية الأولى. ما اضطره إلى استنفاذ أُبُوّته في إعادة اندماجه بالأبوة اللاهوتية العليا. هذه الترميزية الأسطرية تكشف عن استعصاء أي تعويض عن إثنينية الجسد، عن تلك القسمة التي فرضت نفسها كبداهة تأسيسية غير قابلة للمراجعة في ذاتها، والمفترِضة لتأويل الجسدانية كفعل تجسيد من قبل جوهر متعال ومتغاير عنها، ولا طريق له إلى المحايثة إلا عبر افتراض القسمة، ثم محاولة رأبها بواسطة فعل التجسيد الروحاني ذاك[13].

لماذا العودة دائماً إلى الأفلاطونية، لأنها مسرحت أسس المشكليات الفلسفية. وكل ما جاء بعدها أضحى انتقائياً لأحد أدوار تلك المسرحة مقابل البقية، وتركيزاً عليه من دون سواه. لكن إثنينية الجسد بصورة خاصة عكست إشكاليتها المسكوت عنها، على مختلف قضايا الفكر، والحضارة. وقد شُغلت الأفلاطونية بذات الفخ الذي نصبته لذاتها، ولكل تاريخ الفلسفة بعدها، والدين والثقافة عامة. فالاستقطاب الروحاني المادي، أعطى نفسه حق الأولوية في طرح القضايا واقتراح الحلول، وجعل من ذاته مفتاح مفاتيح الفهم والتأويل كلها، دون أن يسمح لأحدها أن يغامر بطرح بداهة الاستقطاب، ولماذا ينبغي التسليم بها دائماً، واستخدمها في مساءلة سواها من كل قضايا الفكر والممارسة، دون وضع هذه المسلمة قَيْدَ الاستفهام الجذري الواضح. ما يؤكد أن اختراع أفنوم الروح كان إبداعاً أفلاطونياً بالدرجة الأولى. وفائدتُه الأولى أنه أعطى للتفكر موضوعه المفضل المتقارب من طبيعته، وأراحه من مداهمة الواقع المادي المجسم، اعتباراً من البدن الملتصق به. وسمح للفكر أن يحافظ على هويته مع ذاته دون اضطراره إلى الاصطدام بلُغْز ما هو خارجي عنه.

فاختراع الروح حدّد مركزاً آخر جوانياً وحميمياً، مقابل عالم الظاهر والنقص والتغير والمداهمة. وكان برهانه الأول على أحقية هذا المركز واستقلاله عن ضده،

أنَّ الفكر يجد في ذاته تطلعاً إلى كل ما يضاد عالم المادة. وقد يكون بلوغ السعادة هو التعريف المتفوق في جاذبيته، كآخَر مطامح الإنسان. إذ إن فجر الوعي الإنساني كان سعياً للتخلص من وعثاء العيش وهمومه المعاشية. فالاحتياج لما لا يمتلكه الجسد في أجهزته ومادته العضوية، حتّم تبعية الفرد المطلقة إلى حيثما توجد موضوعات هذا الاحتياج. ومن حال تبعية المرء إلى قانون إرواء حاجاته الأساسية، إلى حال تنويع هذه الحاجات وتعقيدها، ينتقل الجسد من طلب إرواء الحاجات بأبسط موادها، إلى السعي وراء المتع واللذائذ في ذاتها، وإن لم يتطلبها احتياجُه العضوي أصلاً. ومن هنا كان على الفكر أن يتصور مركز استقطاب آخر اختلافي. فلقد اتُّهِمَ الجسدي بأنه فخ التبعية للخارج بلا منازع. في حين أن الفوز بسلام الداخل هو من شأن قوة أخرى لا يمكن للجسدي أن يوفرها، إن لم يعمل على مقاومتها وإبطال فعاليتها. فاختراع الروح يحقق هذه النقلة (الحضارية) إلى استفهام تلك القوة الأخرى، وافتراض مَحَلٍّ لها، هو الداخل مقابل الخارج. حتى يغدو الجسد نفسه جزءاً من هذا الخارج المكروه والمطرود والمهاب، وليس مجرّد جسْرٍ للعبور نحوه فقط. وينبثق هكذا عالم للداخل وحده، مملكة للسر وراء أسوار اللحم والعظم. وينشأ قاموسُ اصطلاح من نوع أَخّاذ، لا يتطلّب مرجعياتٍ لأسمائه وصفاته سوى الارتجاع إلى حال ذات النفس مع نفسها. ولقد كان دعاها **أفلاطون** لأول مرة بحال تأمل المُثُل، رموز الكمال والتمام، مقابل عوامل النقص والفساد والزوال. لكن سعادة الأوهام العلوية ليست متوفرة بدون إعداد من نوع خاص لجاهزية الجسد، التي لا بد لها أن تقر بتوأمتها المحتومة مع مركز القوة الأخرى المختلفة التي سوف يغدو اسمها الروح. فالمُثُل الكاملة لا يكتشفها إلا ما يكون من جنسها. والروح إذن مشروع صعود دائم نحو الملأ الأعلى، الذي لا يمكن أن يحتمله الجسد، ولا بد أن يستوطن مستوى آخر من الكونية. فالأفلاطونية اجترحت مادة المصطلح لما سوف يبني لغة الدين فيما بعد. لكن امتيازها الأول يظل متعلقاً بهذا الإلحاح على دور الفكر، أو ذلك التعقل البرهاني الذي يناط به مفهمةُ الوجود الإنساني. إذ يظل **الملأ الأعلى** هو محل الكوني غير المنفصل عن الإنساني. وجَدَلُ الصعود والهبوط داخل الكهف الأرضي هو صميمُ تجربة الإنسان مع ذاته أولاً[14].

إن كانت ثقافة الإثنينية أفلاطونيةَ الأصل، إلا أنها لم تأخذ كامل أبعادها إلا مع هيمنة المسيحية التي جسّمت فكر الانفصال بين الدنيوي والعلوي، وفرضت جغرافية مواقعية استناداً إلى أطروحة التجسيد عينها؛ إذ إن المسيح يَعدُ أتباعه بعودة جسده المحتومة في مستقبل الإنسانية. لكنه لن يكون جسد الإنسان الواقعي، بل هو الكائن الآخر المتعالي، الذي سيقبل بشرط التجسد، لكن إلّهياً فقط. ولن يحدث هذا إلا في مستقبل العالم فحسب. فالجسد الفاني ينتظر إعادة إحيائه بفعل التجسد

الإلّهي. أما التعلق بالجسد الفاني فهو حُكْمٌ على صاحبه بالحرمان من الانبعاث، وأبدية الموت. أفضليةُ الروح تأتي من دورها التعويضي عن الموت الحتمي. وقديماً قيل إن التفلسف هو تأمل الموت. والإغريق حاولوا اعتراض الموت داخل سياق الحياة نفسها، وليس فيما يتبعه أو يتجاوزه. وحتى **أفلاطون** لم يستطع أن يجزم بخلود روح أستاذه **سقراط**، بعد تجرعه السّم تنفيذاً لحكم الإعدام، رغم تشوّقه النفسي إلى مثل هذا الأمل. فكان **أرسطو** أكثر حزماً عندما اعتبر أن الروح مائتة مع جسدها[15].

أما المسيحية فإنها تتعامل مع الشعري الأسطوري، ولا ترى حرجاً في عودة الروح إلى الملأ الأعلى حالدةً بعد تجربة السقوط في الجسد، والانتصار على خطيئته الأولى، عندما رضي بالانغماس في معاقرة فساد الأرض. فالسعادة الحقيقية ليست من هذا العالم الحسي المباشر. وأنه لا بد من المكافحة لبلوغ حال الغفران. لا وجود للسعادة بمنأى عن إدانة الخطيئة الأولى. ولن يصل الخاطىء إلى برّ الأمان، إلا عندما يقوم بتضحية جسده طلباً للغفران. صحيح أن **سان پول** وَعَدَ المؤمنين بعودة جسد المسيح، بإمكان تجسّد المسيح ثانية، لكن بعدما تتطهّر الإنسانية من وعثاء خطاياها كلياً، أو بعد أن تبلغ الإنسانية حدّ الخطيئة المطلقة، الشر المحض. فلا ينبغي أمامها إلا الزوال الكارثي (الأپوكاليبسي)، والنداء على الحقيقة المسيحية مقابل التنازل عن جسد الخطيئة في سبيل الاتحاد مع جسد المسيح. ذلك ما سوف يقال عنه في لغة الحداثة **بموت التراجيدي ثمناً للطوبائي الميلودرامي**. ذلك أن التراجيدي ليس مهموماً على الإطلاق بمغادرة جسده، ولا بمكافحته مُداناً قبلياً بخطيئة أصلية أو طارئة. بل إنه لا يرى له مكاناً في أمكنة الأرض إلا أرض جسده، التي يمتلكها وحده بدون تطويبٍ من أحد، ولا شرعنةٍ عقاريةٍ من أية مؤسسية غيبية أو وضعية.

لكن امتلاك الجسد لا يقع من طرف المالك وحده. فهو كذلك يمتلك مالكه بطريقة ما، لأنه يجتاح صاحبه بفيض من الرغبات التي تتأجج كشهوات مصحوبة بمشاعر النقص والتحرق إلى الارتواء، والبحث المرهق عن موضوعات الارتواء. وهو الأمر الذي غدا يخيف الفكر اليوناني في خريفه. ودفعه إلى بناء فلسفات سلبية من نوع الأتراكسيا الأبيقورية، حيثما تغدو الحكمة فناً تربوياً، غَرَضُه ترويضُ الجسد، واستتباعه لنظام حمية شهوية، تعوضه عن اندفاعات ما سوف تسميه السيكلولوجيا الحديثة بجهاز الغرائز.

إن إشكالية تدبر العقل العملي للجسد حسمت توصيفه كمحل لجهاز الغرائز، وكانت ولا تزال في الصميم من كل ما حملته ثقافات البشرية المدعية لخط التطور والحضارة، من خلال تسمية الأخلاق، وصنوها الأديان، ووريثتها الأحدث ألا وهي

أساليب **التسويغ التَّأَدْلُجي**. ما يعني اختلاق الصراع ما بين الجسد ونقيضه الروح. وهو مادة الميلودراما المضخمة لإشكالية **الطوبائي**، مقابل نقيضها المتمثل في أنطولوجيا **التراجيدي**. فالاختلاف بينهما ليس عَرَضاً نظرياً. إذ إن الطوبائي لا يستطيع أن يرى إلى الإنسان إلا من خلال النظرة المعيارية التي تقسّم الكيان الإنساني إلى الجسدي، وتجعله موطن البدائية، أي (الحيوانية)، وإلى الروحي، وتخصّه بكونه مقرَّ البدئي أو الأصلي؛ هذا ما يفسر غياب أية استقلالية للجسد في مباحث الأخلاق من الفلسفات الكلاسيكية الكبرى.

من **كانط** إلى **هيغل**، مروراً **باسبينوزا**، فإن الخلقي يجرِّد الجسدي من غائيته الخاصة، ويتناوله عبر غيابه المادي، وتحت عباءة السيكلوجي في أحسن الأحوال. ولا نقول إن الفينومنولوجيا قد دشنت ولادة الجسد لأول مرة في صيغته المباشرة بكل معنى الكلمة، بل جعلته كذلك مطبّة لخروج الذات إلى العالم. لم يستطع **هوسرل**، وشارحه المعاصر المتميز **ميرلو ـ بونتي** أن يؤسس صيغة: **أفكر الجسد** صنواً لصيغة: **أفكر العالم**، بل وسيلةً لها. ذلك أن انشغال الفلسفي بالمعرفي، وفي الصميم من تيارات الحداثة نفسها، حسم أمر الجسد، وحصره في وظيفة الجسد الناقل لمادة المعرفة، عن طريق حواسه.

وعلى هذا يمكن القول إنه مثلما غلب الهمُّ الأخلاقي على التناول الجسدي لدى الفلسفات القديمة، فإن الحداثة لم تستطع أن ترى فيه إلا جسراً موصلاً أو معيقاً أو مقولباً لمادة المعرفي. حتى بدا أن الاحتفال بالجسد كلُقيا حداثوية قائمة بذاتها، كان أشبه بالافتتان الذوقي، متوتراً بفرح الاختراق، والتّجرؤ على اقتراف الطرافة، وأقرب ما يمكن وصفه بارتكاب **المُدَنَّس** نكايةً **بالمقدس**. وحتى الفيلسوف الوجودي المعاصر فإنه جعل زمانية الذات تجرف بطريقها مكانيةَ الجسد. ومع أن بروز الأقنوم الزماني، واحتلاله أولويةَ التعرّف إلى الذات المحايثة المتروكة في العالم لمصيرها الفردي وحريتها المفروضة، قد عكس طريق التفلسف التقليدي المهتم بالكلي على حساب الجزئي، فأعطى فرد الإنسان، أولويته على الإنسان نفسه؛ إلا أن هذا الفرد لا يزال يستعصي عليه الاكتفاءُ بما يوفّره له جسدُه من مكانيته الخاصة، من حيّزه الجسدي. فالمكانيةُ لا تحوز على حقيقتها (العرضية) إلا من خلال مقولة **الزمكانية**. والفرد لا يحسّ أنه هو مكانهُ/جسدُه، بقدر ما يتكىء عليه ليتناول شيئاً آخر سواه. فإن **هيدغر** لم يستطع أن يتعرف على مفردة فلسفته، تحت مصطلح الدزاين، إلا من حيث أن الدزاين هو أصلاً كائن الزمان في العالم. ولو لم يأت هذا الكائن إلى العالم، لما أتى الزمان إليه، ولبقي العالمُ مجرّدَ مكانيةٍ صماء. لكن الدزاين لم يحفل بمكانيته الجسدانية الخاصة، كحامِلةٍ ومؤسِّسةٍ لوجدانيته[16].

فما يزال الوجودي الهيدغري متوقفاً عند تساؤل: أفكر العالم، دون أن يعبأ

بالتسآل الأول الصامت: أفكر الجسد. لم يقارب **هيدغر بدئية** الجسد/العالم، إلا من خلال **قبلية** المصطلح: الكائن ـ في ـ العالم. إذ كان متشبثاً بأطروحة **هوسرل** التأسيسية. وهي أن كل تفكير إنما ينطلق من بداهة هذه الواقعة: الكائن ـ في ـ العالم. وذهب **هيدغر** إلى أقصى هذه البداهة، بأن أثبت أن الفكر الصحيح، المستحق لاسمه ذاك، لا يبني صرحه فوقها وعليها فحسب، بل يجعلها معياراً لبداهة أي تسآل، وأي تفكر يأتي تالياً عليها. فهل إن الجسدي وَصَلَهُ حقُّه؟ ليس تماماً. ذلك أن التحليل الوجوداني existential لا يستطيع التعامل مع تلك البداهة إلا من خلال حركيتها الزمانية، التي لا تأتيها إلا من خلال حدها الأول من أقنوم: (الكائن) ـ في ـ العالم، أي من الكائن. وهو العبارة التي تبقى على تخارجها مع حدها الثاني (العالم)، بالرغم من تناسُجها البَدَهيّ معه. لا مناصَ إذاً من أن نقارب الجسدي ما وراء لفظية أخرى، متعلقة بالسياقة الزمكانية لكامل العبارة، إن أردنا التوقف عند صياغتها الوجودانية، وتمعينها الخصب الذي استغرق فلسفة الكينونة بكل غناها الإبداعي لدى فيلسوف القرن العشرين بلا منازع: **مارتان هيدغر**[17].

بحثاً عن لحم الفكر الشفاف: السعادة

لكن المابعدية الهيدغرية التي لا يمكن ارتيادها إلا بمخاطبة الريادة الأصلية للنص الهيدغري بالذات، لا بد لها من أن تخاطر بنقل عبارة البداهة التأسيسية: الكائن ـ في ـ العالم، من نهج **الوصف التحليلي** كممارسة فينومنولوجية الأصل، إلى **التطهير التمعيني**، لتعود تلك البداهة تسآلاً أسّياً، على الشكل الآتي: كيف أفكر الجسد/أفكر العالم. أو: ما يعني أنني أفكر الجسد/أفكر العالم. فالجهد الإرادوي بارز هنا. ويتعلق بمفرد المتكلم، الذي هو المعنيُّ البدئي بتحمل جسده، وأن يَمْخُرَ به عُباب العالم. فأيةُ بداهةٍ بدئيةٍ يمكن أن تحلّ محلَّ لَحْم الجسد وصخر الأرض. ذلك ما يستبق اللغويّ، ويشدُّه إلى ثَقالته كلما استخفّه التجريد والتجنيح. لكن اللغوي يبني كذلك **لحم الفكر، الشفاف**. إنه لا يقدم انفعالات الجسد مقطوعةً عن أسمائها. وأسماءُ الانفعالات قد تسبق أسماء الأفكار. فالحب والكره، الغضب والحنوّ، اللطف والشبق، الفرح والسعادة، ليست مفردات للجسد صامتة. إنها مصحوبة بالتصويت الذي يبلور الحرف فالكلمةَ، وقد يركّب الجملة المفيدة، وحتى غير المفيدة. فاللغة النظامية ليست جسداً لفظياً موازياً لجسد اللحم والحس الباطني، فحسب. لكنها تصير كياناً كثيفاً غير شافٍّ عن الجسد الذي وُلدت هي مع أحاسيسه وترميزاته.

وهكذا فحين يكون تسآلي: **كيف أفكر الجسد**، فإنني لا أبحث عن معادِلِه اللفظوي ولا الفكروي، بقدر ما أودّ أن أعيش الحس في حدّه المادوي، كما لو

كان بُعْدَه المعنوي، دون أن أفصله أو أقطعه عن مكانيته، عن محلّه اللّحمي. أن **أفكر الجسد** يأمرني ألا أجعله أسيرَ معرفتي عنه، بقدر ما أترك له حرية أن يعلمني كلَّ لحظة عما لم تختزله بَعْدُ، ألفاظُ القاموس اللغوي. في حين أن العلوم التي تقاسمت مساحات الجسد، من الفيزياء العضوية إلى السيكلوجيا، إلى التحليفسي والطبي والفيزيولوجي إلخ، وحتى القانون، حاولت أن تأسر الجسد تحت وطأة استراتيجيات حيوية، مَنَعَتْه من أن يتكلم لغته البدئية الفجائية؛ وراحت تُخضِع فورّيته إلى تقعيد التصنيف والتفسير العلّي الصارم[18]. فلا يعود لي جسد(ي)، بل هو جسدُ المعلومات فحسب. وبذلك لا أفتقد خصوصيته فقط، ولكنني أنا الذات، أغرق في عمومية جسدٍ لا أعرفه.

أفكر الجسد لا يعني إعادة استملاكه ذاتوياً، فليس من ذات قادرة على احتوائه، ولا من عِلم قادر على ترسيم حيويته. لكن ما أن أستتبعه بياء، النسبة (جسد ـ ي)، حتى يصير هذا الشيءَ الذي لا أتملكَه ولا أحيط به، **يصير** ـ هو **مكاني** مع ذلك: وأنتزعه من مكان العالم كله، ليغدو من كياني الخاص: ليس حاوياً لكياني ولا حاملاً له، ولكنه هو عينه. حينئذ، في هذه الحالة، فإن أية معرفة (موضوعية) تُصَنِّفُ أحوالَ جسدي، تقبض عليه تحت وطأة استراتيجية بيولوجية ـ كالطب والعلاج والحمية وأوامر الصحة ـ أو استراتيجية سلوكية، قانونية، ومن علم العادات والقيم، إنما تجد أن عليها أولاً، حذفَ ياء النسبة من عبارة: جسد ـ ي، فالبحث عن السعادة تحت وطأة الاستراتيجيات الخارجانية الكليانية، يصبح معادلاً للبحث عن الحرية.

إن الحكمة الفلسفية المعاصرة ليست أبيقورية أو مسيحية أو كانطية. لأنها لا تخشى من فعل الجسد، لا تقوننه كانطياً، لا تجعله أداةً طيّعة لواجب متفق عليه من قبل الجماعة. لا تريد الحكمة المعاصرة أن تصنّم السعادة في الاشتهاد والاستهلاك. لكنها تطلب **الجسد الحر**.

فَأَنْ يكون الجسدُ هو حريته الخاصة، هذا يعني أنه يكسر قواقع الهويات التي تفتعله تحت هذا القالب أو ذاك، منطلقاً في انسراع **الهُوِيّ** وحده. أي في كل ما يتيح للجسدي أن يمارس ذاتيَّ انتمائه، عبر تَوَغُّلاته في فجائيات العالم من حوله. **فالخُلُقي** (بضم الخاء) يرتدّ إلى **الخَلْقي** (بفتح الخاء)؛ كلُّ صلة حرة بالجسد، تعيده إلى هُوَيّه الأصلي كخلْقٍ أولاً، سابق على كل تخليق. وهي صلة ليست طوبائية، لا تجيء بالواسطة، بارتكاب القيم والعادات، والانصياع إلى الاستراتيجيات العمومية؛ إنها اتصال تراجيدي، يضعني في ينبوع الفعل وليس على ضفافه. **ذلك أن الجسدي إنما هو شاهِدُ خَلْقي البَدْئيّ**. كلُّ أماراته، كلّ أفعاله هي كذلك مخلوقاتُه. وليس من خَلْق إلا وهو فعل تراجيدي، يتنازعه معاً الوجودُ والعدم المتآنيان، الحاملان إشارة ولادته.

أيُّ تعريف حداثوي للسعادة عليه أن يعيد إلى الجسد أساساً عُرْيَه الأصلي. عليه أن يطلق براءةَ صيرورته، لَحْمَه الجديدَ، من تجديد فعل خَلْقه لذاته ولأفعاله. عليه أن يخترع تلك **الإتيكا** الفورية، شبه المستحيلة، التي تعلّم الروح كيف تستحيل إلى هُويّ الجسَد، الذي يقضي على التعارض بين بدئيته وبدائيته. **يجعل سعادتَه فعلَ اكتشافٍ لبدئيته في أرض بدائيته عينها**. لعله يتاح أخيراً للإنسان المهموم بالسعادة أن يشارك في بناء **نظرية الجسد العاشق**[19]، عندما يشرع في تِهجّي الأنا أفكر الجسدي على أطلال الأنا أفكر الديكارتي. عندما يقرأ الروح مكتوبةً بلحم البدن وعَصَبه.

ذلك هو التحدي التراجيدي، إذ أصبح الإنسان الحداثي يواجه أخيراً الإشكالية الحاسمة التي فرّ منها سؤالُ الفكر المُعَقْلَن عصوراً طويلة، وهي: كيف يمكن للفرد أن يشتقّ الفعل الحر من فاعله المادي الأول، الذي هو الجسد، أو ذلك الجهاز العضوي المحكوم بشبكيات حتمياته الطبيعية، الفيزيائية الكيميائية، كيف يمكن للفكر أن يزدهر من اللافكر. هذه الآلة البَدَنية أليست هي كل الإنسان، ولولاها أين كان الإنسان. فكيف يحق له أن يتجاهلها بأكاذيب اللغة. وكيف يمكنه أن يعدمها تحت أوامر الكلمات وحدها. وأين يمكن للمعنى أن يوجد لو لم تَلُكْهُ قطعةُ اللحم، المسماة باللسان. هذا الجُزَيْيء اللحمي الصغير، الذي يسمّى هو كذلك جسدَ الصوت؛ لحم اللوغوس البدئي السابق على العبارة القدسية: في البدء كانت الكلمة. ما يستدعي قلب العبارة الافتتاحية: أفكر الجسد، إلى: **يفكّرني جسدي**: عبارة اختتامية. وذلك على طريقة **فرويد** عندما رفع حدود الموضعة عن عضو الجنس، ليطلق أطروحة تلذيذ الجسد كله بما هو مكان الحساسية بلا خارطة مورفولوجية. وبعدَه خطا **لاكان** نحو الاختراق التحليلنفسي الأهم، جاعلاً الجسد كله **مساحة اللاشعور**، بدلاً من حصاره في منطقة الغموض من اللاجسدية الوهمية الواقعة خلف الجسد، أو أنها هي خلفيتُه داخله[20].

يفكّرُني جسدي: أي أنه يلغي مسافة المفارقة بين ذات فاعلة وموضوع منفصل. وعلى هذا يستطيع الفكر أن يصير لحمياً دموياً. وتغدو السعادة عند ذلك هي لحظة تجنّيح الجسد كفكرةِ ذاتِه عينها. وتؤخذ الفكرة هنا صِنْوَ الرغبة. وهما معاً يبتكران عصفور الحرية. **فلست حراً لأنني أعشق؛ بل أعشق لأنني حر**. ما دام الجسد يكتسب تلذيذه الكلي بتلامسه البدئي مع جسد العالم، فإن هناك فعلَ خلْقٍ **وإنجابٍ** للفرح، باعتبار الفرح أعلى مكافأة للكائن حين الظَّفَرُ باستشعارِ لمَاحٍ بالكينونة وهي في انسراعِ انسحابها. ما يمنح الجسد رعدة التراجيدي ورهبته، بألوصل مع لحم الآخر المجهول، أو وَهْمه، والانفصال عنه. وتكرار هذه الواقعة حتى تصبح إيقاعاً رتيباً من الجذب والنبذ، لكنه يؤكد دائماً فُجائية العلاقة بين الحي والإنسي معاً في البدن الواحد، وإزاء بدن الآخر، وهما واقعان معاً تحت طائلة التقاط كينونةٍ، وهي على حال انسحابها الدائم.

في الفعل العشقي يتأجّج الجسد بقطبيه: الحي المتدفق بكامل علّيته الفيزيائية العضوية، والكائن الإنسي المعلّق والمؤوَّل بغائيات التحقيبات المعرفية السائدة في هذه الحضارة أو تلك. ولعل التحقيب الغربي قد كان أنجح من سواه في صياغةِ نمذجةٍ ذاتيةِ الارتقاءِ، بدءاً من اللّذي المحض، إلى اللّذي ذاتيّ الانضباط وذلك مع اختراع فضيلة التسامي الأفلاطوني، والمؤسس لتربية الامتناع الطوعي؛ ثم الردّة نحو التلذيذ في حده الأدنى مع التعشّق الأبيقوري، والإرادوية الرواقية، وصولاً إلى تربية المنع الغيبي وتدنيس الجسدي، مع المسيحية والأديان المفارقة. لكن الحداثة الأنوارية تطلق التطهرية المضادة، سواء من أخلاقوية المنع المفارق، أو الامتناع المحايث. يصبح الجسد هو مركز **(الطبيعة)** وشاهدها المباشر، والطبيعة هي لقيا العقلانيات، الأولى الناشئة، والمرجعية البديلة عن مركب المنع/الامتناع القروسطي.

كان الامتناع عن تفكر الجسد قريناً للامتناع عن تفكر الطبيعة. كان العالم بلا أرض، بدون طبيعة وكانت الروح معلّقَةً في بقعة من فراغ ما، فوق الجسد، تحاذر الدخول إليه، كيما لا تصبح هي والنفس رديفين، أو توأمين متعارضين: أحدهما، يلامس جوانية الجسد، والآخر يذكّره بالمفارقة والإقصاء. فالروح لا تريد أن تكون نفْسَ الجسد، ولكنها بدونها لا تعرف كيف تكون نفسها. إن التباس الروح بالنفس، كالتباس الجسد بالطبيعة فيه، وفي جذر العالم؛ كلاهما يطرح محلاً للجسد: إما فوقَه عمودياً (بالمفارقة) وإما إزاءَه خارجياً أفقياً (بالمحايثة).

من أجل التخلص من هذه الإشكاليات الأنطولوجية طرحت حكمةُ الأقدمين أقنومَ السعادة كتعويض فَرْدَوي وفوري، باحثٍ أصلاً عن محلٍّ للجسد في جسدانيته عينها: أنا الفردُ، أيّ فردٍ، كيف أكون سعيداً بلقاء فردي فحسب. عند ذلك لا يجد الفرد ثمة ركيزة له وحده، سوى هذا القوام من اللحم والعظم، الذي هو بَدَنُه. أخصّ ما يخصّ الفرد هي رعشة الفرح التي تنبثق من عمق جوانيته وتنتشر مع دفقات دمه، باعثة فيه حس التصالح، في لحظةٍ، مع كل شيء. هذا النوع من الرضا عن ذات النفس، وعما يجعل حدسها الصامت يعلن اعترافاً سرياً، غير مصرح به، عن حال القبول بالحياة كما هي. لأنها تلك الحياة التي منحتني امتياز السعادة. وهو امتياز يَمُدُّ النفسَ بشعورٍ من غبطةِ **الاستحقاق** لجائزة السعادة، والتَنَعُّم بنعمائها في آن. كما لو أن السعيد يُغبط نفسه على نيلها، وينعم بحميمية المنحة بينه وبين ذات النفس. فهي بعض لُقياه لما كان باحثاً عنه دائماً. إذ يظل للسعادة طابع المنحة الفجائية، مهما بلغ شعور صاحبها بامتلاك استحقاقها. حتى أن الاستحقاق عينه قد يجفف من حرارة اللقيا، ويكسر من فجائيتها، ما أن يصير إلى واقع فعلي، وإن كان واقعاً فرارياً هو الآخر. بمعنى أن السعادة إن هي إلا في

توقعها وانتظارها قبل حدوثها، وفي تذكرها والحنين إليها، بعد انقضائها، أكثر مما هي في واقعها الافتراضي.

إن **سيكولوجيةً** للسعادة قد تريح من **فلسفة للسعادة**؛ لأن قصة للأحاسيس والانفعالات السابقة والمرافقة واللاحقة بفرح السعادة، قد تغني عن مواجهتها كمختبر لتراجيديا الانهمام بالذات، وهي على حد التماس، الانفصال والاتصال، بين **بَدْئية** الجسد **وبدائيته**، بين جدّية المعاناة لزخم الانهمام بالذات، وبين التقاط هناءات الاغتباط المجاني. فالفلسفي لا يكفّ عن الانشغال بتلك المسافة المفهومية الالتباسية بين محدودية الفرد، فيما تمثّلُهُ بدائيةُ جسده **كحدٍّ** للحيوانية في أساس تكوّنه العضوي، وبين **بُعْدِ** اللامحدودية في الهُوي الإنساني الذي يحمل الفرد إشاراته الأولية. فقد يستطيع كائن الإنسان أن يطامن **حاجات** الكائن الحيوان فيه، ويغدو بذلك كائناً ارتوائياً، سعيداً بالتقاء حاجاته مع موضوعاتها المباشرة، لكنه في الوقت عينه لا يمكنه أن يحدَّ من **رغباته**، بما هو الكائن الباحث عن الاعتراف بما حصله من (مزايا) الهوي الإنساني ومكتسباته من الأفضليات، في حومة ذلك الصراع الأزلي ما بين الكائنات الأخرى، المشكلة لغاب الجماعة، أو المجتمع المدني، الموصوف بالحداثوي.

كانت تقف السعادة كقطب مضاد، في الثقافة الكلاسيكية، لكلية المفاهيم الأخلاقية. كأنما الخير العام، وحتى الخاص، لا يجيز قيمة للسعادة بجوار قيمةٍ للفضيلة. ثمة حرب شرسة بين الغيرية تجاه الكل، والأنانية تحت طائلة السعادة الخاصة. فهل لا يزال الرأي القائل إن السعيد هو الأناني، كأنما السعيد يخص نفسه بما ليس متاحاً لسواه. وبذلك تصبح إتيكا البحث عن السعادة تابعة لمنطقة: **أفكر الجسد**، بمعزل عن منطقة: **أفكر العالم**. وكان لهذه الإتيكا ممثلوها ودُعاتها في مفاصل الحضارة، وفي لحظة الازدهار، كما في مرحلة ما قبل الاحتضار. فالفاسقون والزاهدون تقاسموا حدَّي التطرف. وكلا الصنفين يتعاملان مع الجسد تحت حاكمية حاجاته، وليس رغباته. بمعنى أن إطلاق الحاجات إلى أقصاها، أو كبتها حتى النهاية، حصرا الإتيكا في نطاق اقتصاد الجسد اللحمي، ولم يتعرفا إلى الجسد الإنساني؛ فكانت علاقة كل منهما قاصرة على **(بدائية الجسد)**، ومانعة لـ **(بدئية الجسد)**، وعاجزة عن استحضارها، معيقةً لازدهارها.

على هذا الأساس، يبدو أن الحداثة الغربية الخارجة من تطهرية القروسطية، أطلقت القطب المضاد للتقشف المسيحي، بإعلان حاكمية اللحم وحدها خارج أوامر الدناسة والطهارة. ومنذ القرن الثامن عشر شرع التفلسفُ في استرداد استحقاق الجسد على أساس تأهيل مفهوم للطبيعة، مقتطعة هي نفسها من التصور الإغريقي القديم حول العالم باعتباره كوسمولوجياً. فالجسدي هو وكيل الطبيعة ـ

الكوسمولوجيا لدى ذات النفس. وإن إعادة الانسجام مع/ داخل هذه الكونية الأزلية، يفترض إعادة تصالح ذات النفس مع حاملها الجسدي، بما هو حصتي أنا الفرد العَرَضِيّ، من هذه الطبيعة/ الكوسموس، التي تتجاوزني؛ ومع ذلك فهي تحتاجني لأعرفها وأعترف بها. وبذلك تتقدم من جديد حساسيةُ التراجيدي في الفهم والمعاناة الفردية والجماعية، على الطوبائي المفارق. وتبرز لدى مجتمعات النخب الثقافية والطبقية احتفاليات **تلذيذ الجسد**، كطقسنات أقرب إلى مُجون الوثنيات. ويتم اكتشافُ الفلسفات قبل السقراطية، من مدخل إتيكا الانهمام بالذات، بديلاً تفاضلياً عن الأخلاقوية المُقَنَّنة. فبعد أن أطلق حكيم ذلك العصر **ڤولتير** شعار تلك الإتيكا قائلاً بصريح العبارة: «إن المهمة العظمى والوحيدة لنا هي أن نحيا سعداء»، فإنه لم يكن يرد بذلك على تطهريات المسلك الديني المتحكمة في أخلاقوية المفارقة، فحسب، بل قصد أن يعيّن المنعطف التاريخاني الذي كان على ثقافة الأنوار أن تتحوّل إليه، والمتمثّل في تأسيس إتيكا الانهمام بالذات، بمفردة الإنسان، بأقنوم جسدانيته وفوريتها المباشرة؛ ما أن أنجز عصر النهضة شرعة حقوق الإنسان في صيغة الكل، وبقيَ عليه ترجمتها إلى صيغة المفرد. كما لو أن إتيكا السعادة لا تأتي إلا في نهاية الشوط الانقلابي، إلا كجائزة عليا لاحقة بالمكتسبات المفهومية والجمعية؛ فالفرد السعيد هو المعادل الواقعي المشخص لأية غائية أنطولوجية لا تريد الاكتفاء بكونها محط تلك الغائية التي هي بدون غاية.

ما يمكن قوله إن السعادة في التحليل الأخير ليست سوى حالة تصالح لذات النفس مع نفسها؛ وهي ليست تلك الحالة التي يرتضيها التاريخ بما هو تراجيديا، وإن كان واعداً بها، مكافأةَ سكونية تحل ما بعد الصخب والغضب لكينونة فائرة، غير كائنة إلا بانسحابها عينه. السعادة استراحة المحارب بعد هول المعارك كلها. إنْ هي إلا طوبائية التاريخ، خاتمةُ طريقه ما بين ضفتيْ الإنساني والبربري. جائزةُ تطابقِ العقل مع الواقع، أو تصييرُ الواقع على مثال ما يريده العقلُ لنفسه وللعالم. أنْ يربحَ التاريخُ كمالَه في نهايته، فهذا يعني انتصار أخلاقوية اليوطوبيا على تراجيديا الكينونة الممتنعة أصلاً على منطق النهايات، والمتأججة دائماً في حدود **ما قَبْليةِ** أيةِ نهايةٍ.

السَعْدَنَةُ: آمريةُ السعادة..

قد يكون الجسدُ فاز أخيراً مع عصر الأنوار بحصته من الاعتراف ببدئيته، دون أن يأتي هذا الاعتراف ضداً على (بدائيته) بالضرورة. أصبح تلذيذُ الجسد حاصلَ تحصيل لمفهوم عن التحرر لا يقتصر على إدانة سلطان الأمر الواقع السياسي والاجتماعي، بماً هي مراكز استلاب لحقوق الإنسان الأولية، بل أصبح فردُ الإنسان

داعيةً تلقائية **لإقامة مشروعية للجسد السعيد موازياً للعقل الحر والمجتمع العادل**. هكذا، عندما تصل دروب التحرر إلى قمتها، يشرع **زرادشت نيتشه** بالنزول من جَبَله مبشّراً ببطولة الفرح، بإلٰه يرقص، بدلاً من الإلٰه الذي مات. **زرادشت** يتخطى السعادة إلى إتيكا **الفرح**. واللفظان غير مترادفين، وغير متكاملين. فالفرح النيتشوي مؤسِّسٌ للتراجيديا؛ في حين أن السعادة تلازم اليوطوبيا. وتلك هي النقْلَةُ الصعبة بين أخلاقوية النفعية المنشئة لحضارة الرأسمالية، وبين **فلسفة للثورة الدائمة**، التي لا ترى فرصة حقيقية لتصالح ذات النفس مع نفسها، في ظل عالم مُسْتَعْصٍ على إرادة العقلنة المقترنة بعدالة التوزيع في الحريات الفردية والجماعية، كما في المنافع الخاصة والعامة. ذلك أن كل ثمرة للتقدم في ذلك الاتجاه، كانت تغتصبُها تلك الأقليةُ التي ينطبق عليها معيار السعادة السادية، كما عبر عنها الكونت **دو ساد** نفسه، عندما اعتبر أنه لا سعادة للفرد إلا بمقدار ما يقارن نفسه بمشهد البؤساء[21]. وعلى هذا فإن سُلالةً من عصابات «الأقليات السعيدة» المتوالية على قيادة المجتمعات، والغربية خاصة، قد أجازت لنفسها فرْضَ قانونِ **التضحية القسرية أو الطوعية** على الأكثريات، كيما تحتكر هي متعة التمتع بحرمان هذه الأكثريات مما كان يمكنها هي أيضاً التنعم به، ولكن لأمرٍ ما اقتنعت بدور الضحية الدائمة طيلة المعارك الحاسمة التي قطعتها المنازَلةُ الكونية بين أقوياء الأمر الواقع وضعفائه، بالإكراه الطوعي.

ذلك التعبير السلبي عن السعادة باعتبارها لا تأتي إلا ضداً على تعاسة الآخرين، وأن السعيد يهمه أن يعرف أنه لا يتمتع برفاهه الخاص إلا لأن الآخرين المحرومين منها عجزوا عن تحصيلها، قد أفسح هذا التعبير لبروز مفهمةٍ أخرى أساسُها صراع السيد والعبد، واعتبارُه المحرّكَ الأنطولوجي المركزي لإشكالية الاعتراف. فالفرد لا يكافح من أجل السعادة، بقدر ما يهمه تحقيق الذات واعتراف الآخر به سواء بالإكراه، أو بطواعية ناجمة عن الاستحقاق. فلقد انتهت الفلسفة اليونانية، مع الرواقية خاصة، إلى تمجيد الإرادوية باعتبارها المحصلة الأخلاقية لسلطة العقلانية على سلوك الأفراد. يغدو المعرفي الإرادوي (سعيداً) بفَرْض استقلال ذاته لخصوصيتها، ما يجبر الآخر على الاعتراف به واحترامه[22]. ولقد استعادت الحداثة تراث الإرادوية، وجعلتها بديلاً موازياً لحصول الجماعة على حيزها الخاص؛ وذلك بتغييرٍ مضطرد لشروط حياتها، لم يلبث أن أصبح المضمونَ الفعلي لمصطلح **التقدم**. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفات السياسية حاولت أن تترجم الحداثة إلى مشاريع تنظيمية لعلاقات الناس فيما بينهم. ذلك أن كل خطاب سياسي لا يمكنه إلا أن يدّعي التوجه نحو الجماعة. فالسعادة الحقيقية ناجمة عن تحقق شروط الخير العام. والفرد السعيد حقاً هو المنخرط واقعياً في مشروع تأسيس وتغيير مضطردين للظروف الموضوعية المشتركة من قبل الجماعة، الساعية إلى ضمان سعادة أفرادها

من خلال **صلاحة الحياة العامة**. فلا خِطابَ للمدنية المعاصرة منفصلٌ عن أطروحة الفرد السعيد المتصالح مع سعادة أقرانه. فهل أصبح التفكير المديني قادراً حقاً على تجاوز صراعية **السيد والعبد**[23]، وذلك بتأمين ركائز موضوعية ثابتة لتحقق الذات بما يجعلها تستحق اعتراف الآخر، الذي هو الجماعة الإنسانية من حولها. تلك هي المسألة المركزية بالنسبة لعودة سؤال **الفلسفي السياسي**، فوق كل هذا الضجيج المصطنع حول انبعاث الأدلجات الاقتصادوية والتقنوية المصاحبة لها، ما يخصُّ تحديداً وسائل الاتصال والميديا الفورية. فهل لا يزال هَمُّ السعادة مقروءاً بحروفه الذاتية، أم أن هناك خطابات كثيرة ومتناقضة، تتخطّف ملامحه، وتصوغها بما يباعدها عن إشكالياتها الأصلية. ألا ينهار كل صخب هذا العالم إزاء تمتمة الفرد العادي هنا وفي كل مكان: وأنا ماذا يهمني من كل هذا!

قد يكون **شوبنهور** أحد أهم فلاسفة الحداثة الذين لم يضحوا بمقولة الفرد إكراماً لأية مشاريع كليانية، يَتوهَّمها العقلُ المطلق للاحتياز على المحايثة بعد انهيار أعمدة المفارقة العلوية[24]. وفي حين كان **هيغل** مشغولاً بإعادة هندسة العمارة التاريخية تحت سلطان العقلانية، كان **شوبنهور** يحاول استباق مستقبل العمارة الهيغلية، وكلّ نسخةٍ أخرى عنها ستجاورها أو تتجاوزها، وذلك بالإصرار على تمزيق أوهام الميغالوتيميا الذاتوية التي بدأت بالاستيلاء على محركات المشروع الثقافي الغربي. هذا لا يعني أن العقلانية تجرد الفرد من أيقونته، بل على العكس فإن **هيغل** جعل الجماعة على غرار الفرد؛ فهي الباحثة كذلك عما يجعل واقعها يرقى إلى مستوى طموحاتها. وقد يرجع إلى **هيغل** فضل هذه الإضافة الحاسمة على مفهوم الطبيعة المُعْتَمَد أصلاً لدى أصحاب العقد الاجتماعي، بدءاً من رائده الأول **جان ـ جاك روسو**. وهذه الإضافة تتمثل بكون الفرد لا يصغي فقط إلى ميوله الطبيعية، بل يريد أن يرى لذاته انعكاساً إيجابياً لدى أنداده. فالانصياع إلى الآمر الطبيعي يتضمن كذلك أقوى طموح إلى تحقق الذات، بما يؤكد للفرد حاجة الآخر إليه، سواء من أقرب الناس إليه، إلى أبعد الآفاق الاجتماعية كذلك. حتى أن مفهوم الحق إنما ينطوي على هذا النوع من تنظيم العلاقة البدئية بين ما يطلبه الفرد من الجماعة، ما يخص اعتباره لذاته، وما تطالبه الجماعة به من إقرار بمصالحها العامة مقابل اعترافها باستحقاقاته لديها، من طبيعية ومدنية. ومع ذلك تظل للسعادة نكهتها الشخصية. وقد يكون الفن أقرب إلى استشعار حرية هذه الحميمية للفرد، مع غاية نوازعه، وشجونه الخاصة. لكن الفلسفي لم يعد يمكنه أن يضرب صفحاً عن هذا الغاب الكثيف والصامت الذي يلفّ الجسد بـ (حالة) الشخص، ويُبْرز الشخص كائناً إنسانياً كذلك له فرادته غير القابلة للاستبدال بسواها. وعلى هذا الأساس شق **هيغل** طريقه إلى مقولة الاعتراف القائمة أصلاً على افتراض قبلية الصراع. لكن بدلاً من

أن يكون الصراع على طريقة **هوبز** من أجل مجرد البقاء المادي والجسدي، فقد أصبح صراعاً من أجل **البقاء ـ الأفضل**. فالمعياري يقترن بالوجودي المادي الخام، بل يتلبَّسُه، ليصيرا معاً إلى تحريك الأنطولوجيا كصيرورة تراجيدية، تحايث الصراع في سياقها عينه، وتمارسه كواقع مضطرم باحث دائماً عن غائية في ذاته بدون غاية.

أراد **شوبنهور** أن ينجو بالإنسان عن هذا الصراع؛ ألا يقرّ للصراع بأن الذات هي محلّه الأساسي. بل يباعده عنها، ويجسّمه، على مسافة ميتافيزيقية منها، عبْرَ مفهوم سوداوي للحياة كإرادة جبارة وعمياء، آخذة كل حي في طريقها، ومعه الإنسان؛ لا رادَّ لها، ولا هدفَ إلا بقاؤها، باستخدام الأحياء، وفي مقدمتهم الإنسان، كوسائل لاستمرارها العبثي. فأقصى ما يردّ به الإنسان الفيلسوف، هو تمزيق كل طبقات الأوهام الخادعة التي دأب على نسجها طيلة حضارته البائسة ليحجب بها الوجه القبيح عن هذه الإرادوية، ويجمل الحياة، كيما يتحمل أهوالها، من مختلف آفات الوجود الاجتماعي، والفيزيائي من ألم ومرض، وشيخوخة حتى الموت الأخير. جُهْدُ المرء حتى يبلغ أبسط حدود السعادة السلبية، هو في وعي قانون الصراع المفروض، والتخفيف ما أمكنه من مفاعله التدميرية على سلامته، وطمأنينته الانعزالية. **هيغل** كان يجذّر الإنسانَ في حمأة الصراع. **وشوبنهور** يكافح من أجل إبعاده عنه. **وأما نيتشه فهو يتقبل الحياة**، لا كضحية لها، حسب **شوبنهور**، ولا كعقل متدبر للاعقلانيتها، كما عند **هيغل**، ولكن كفارس مكافح للتمكن من قيادتها، كبطل مبدع في تراجيديتها البدئية. «فالإنسان الأخير» هو خالق السعادة. لا يلتقيها كصدفة من صدف الحياة، ولكن كخالق لها.

ما يعني أن السعادة ليست جائزة سكونية للناجين من وعثاء الألم والنقص والمرض، ومن إحباطات الآمال المغدورة، لكن السعيد هو الذي يختار العيش في عيْن العاصفة ذاتها، ويتجنّح بأهوالها ذاتها. لا يتجنّب بأسها عليه، بل يتبناه ويضاعف من شدته، لكي يكتشف في ذاته منهل الإمكانيات المجهولة. يشتق من ضعفه أسباباً لذلك النوع الخاص من القوة التي لا تنتسب إلا لذاتها. **فالعيش في الخطر**، إنما هو كالرقص على حبال ممتدة فوق ذرى الكينونة وهاويات العدم في وقت واحد. إن السعادة هي الانخراط الإرادي في عنف الاقتدار. إنها ارتدادٌ واعٍ كليّ إلى صميم المعاناة دونما حساب لمنفعة أو ضرر، دون استباق للنتائج المعطِّلةً لمقدماتها. والقول نعم! للحياة، يعني أن الإنسان الفيلسوف قَبِل المنازلة، واستجاب للتحدي المطلق. وما تبقى من مشاق العيش اليومي ولذائذه العابرة، ليست سوى بعض نفاياتٍ على دروب المنازلات الكبرى التي اختارها حكيم التراجيديا الحداثوية المستمرة.

صحيح أن السعيد الحقيقي الذي اختار عين العاصفة مقراً كينونياً له، ليس هو

إنسان كل يوم. إنه استثناء القاعدة، ورافض مقدماً لأية منظومة من أوامر السلوك العام، ما دام منشغلاً أصلاً بتفجير بركانه الخاص، الذي سيقذف حممه ويشق دروبه النارية بقوة صخوره اللاهبة عينها. فالعيش على حافة الهاوية من كل إمكانية مطلقة، لا يمكن نَقْدُه كما لو كان نوعاً من ميلودراما المبالغة والتطرف. والإنسان المتفوق ليس هو الجبار المتعسّف؛ بقدر ما أُسيئت تأويلات شرعة الاقتدار النيتشوية، بقدر ما صار يُعاد تدشينُ أفكاره عند كل مفصل جديد من تطورات الثقافة المعاصرة. ذلك أن التعاطي مع الحداثة كملحمة إنسانية قبل أية بنائيةٍ على أرض الواقع والتاريخ، لا يمكن تأطيره تحت أية عناوين نظامية نهائية. كل ما فعله **نيتشه** أنه **تَفَكَّرَ الجسد ـ تَفكَّرَ العالم** على طريقته الخاصة. غير أنه استطاع ولا شك أن يعيد تأسيس التراجيديا الإغريقية، لا كحدث تاريخي، أو نوع أدبي أو فني، ولكن كطريقة انهمام ذاتي بالعالم، لا يمكن نسْخُها ولا تقليدُها أو تعميمها، أو أَدْلَجَتُها ونشْرُها كشرعةٍ للجميع. تلك هي نخبوية نبيلة. ومع ذلك فإنها تذكر الإنسان بجاذبية البحث عن طريق آخر للاتصال بـ **(الهويّ)** ما فَوْقَ، ما بَعْدَ كل **هوية** مباشرة.

تبرز أهمية هذا الخيار الصعب والاستثنائي مع بلوغ الحداثة المعاصرة حالة الانتشار كخُلُقِيَّة عامة، أقرب إلى إتيكا اجتماعية، تعطي لنفسها حق **الآمرية بالسعادة**، كما لو كانت واجب الواجبات، في ظل مدنيةٍ لخواصّ الإنسانية، الذين، كما اعتقدوا، قد استحقوا جوائز إنجازهم لكمال التاريخ، بعد أن خاضوا مختلف معارك تثقيف الذات، وتأهيل المجتمع عقلانوياً. ذلك أن إعادة توحيد السعادة باللذية المباشرة والفورية، لم تعد إيديولوجيا إتيكية مُواربَةً، بل **عَلَنيةً لعصر** الرفاه الاقتصادوي، والبحبوحة الاستهلاكية، الشاملة لقطاعات أكثرية من المجتمع الغربي. ما تعنيه (شرعة) **آمرية السعادة**[27]، أن الناس الذين هم سعداء بالفعل، وكأنهم يمتثلون لأمر يومي وواقع عام، أصبحوا (**ضجرين**) كذلك من استهلاكية ـ هذه ـ السعادة، من شيوع ثقافة: **الحرث ـ في ـ العدم**. إن وفرة المُتَع المباشرة فقدت أية متعة من هذا الصنف المبذول والمباشر، لَذْعَتَها الخاصة. إذ إن إشباع الحاجات الأولية إلى درجة التخمة بموضوعاتها المتناسخة عن بعضها إلى ما لا نهاية، لم يفسح مجالاً أوسع وأغنى لابتكار الرغبات، وتنويع آفاقها، بقدر ما إن الحاجات نفسها تَعَدَّتْ على مساحة الرغبة، واغتصبتها من تراجيدية المغامرة، مستعيضةً عنها بمرآوية الميديا السمعية البصرية. ما يَضَعُنا راهنياً أمام السؤال: ماذا يعني أن نفكر السعادة اليوم تحت طائلة اغتصاب المرآوية لوعود الحداثة. وهل ثمة نوع جديد من **سعادة باطلة** تكاد تغتصب مساحة التراجيديا ما بين **بدائية** الجسد و.. **بَدْئيته**، لصالح تلك البدائية وحدها. فيغدو الهمُّ الحصري لنظرية إبطال الإنسان ألا تكتفي بتجذير

الحدود والسدود نهائياً ما بين حدي عبارة (الميتافيزيقا الجديدة): الأُفكّرُ الجسَد ـ الأُفكّرُ العالمَ، بل تتعدى السدَّ والحدَّ بينهما لتلغي نسيان الفصل، بنسيان ذلك النسيان عينه.

عندما يُضَّحى بتاريخانية الحكمة، بما هي قصةُ تَفكُّر **الواحد** عبر خضم **الصيرورة** عينها، لا عالياً فوقها، ولا مُتَذَرِّياً مُبَدَّداً بين ذراتها، ولا محازِياً موازياً لها؛ ليس أصلاً، ولا غايةً لها؛ عندما يُحال بين **الحكمة والفرح**، في هذه الحالة يغدو سؤال الذات عن (جسدها السعيد) قريناً لسؤال العدالة عن أفراح الناس بحريات الناس؛ سؤال الزمن السرمدي عن تفكر **الظهيرة** (النيتشوية)؛ لكن، بديلاً عن كل هذا، ماذا يعني أن تُحشر السعادةُ أخيراً ـ في «نهاية التاريخ» ـ، تحت (**آمرية**) السعادة! ما هذه الآمرية الحمقاء في لحظة النداء على ذلك المصطلح الراقص: «حكمة الناس الحداثويين». أليس هذا ما يؤكد أن مجتمع المدنية النخبوية لم يعد يتعرَّف على السعادة إلا بما هي أمر يومي لسلوك الأفراد مع ذواتهم الخاوية، وتجاه أقرانهم الأشباح: ألا يعني هذا أن الأخلاق المنفعية، المنتصرة بفرض خيار المجتمع الاستهلاكي، كتعويض داروينى عن استبداد «**الأزمة التضحوية**»، استطاعت أن تطرد السعادة من إتيكا الفرح، واستبدلتها بمسْرَحَةِ الإنسان الحيواني، نسياً منسياً لذاكرة الحيوان الإنساني.

ألم تصل التُخْمة بألعاب اللذائذ التقنوية إلى الحد الذي يمكن أن يحسّ مثقف غربوي إزاءَ من يسائله: أراك سعيداً، إنه أمسى حزيناً، ومطروداً خارج أناه. تلك الصفة (الرديئة) السعادة أضحت تهمة، تتطلب براءة الإنسان السوي منها، لا كُرهاً بالفرح، ولكن ضناً عليه أن تبتذله تلك السَعْدَنَة الجديدة، التي تنسج إيديولوجيا التعويض عن **تراجيديا** الفرح، **بميلودراما** الارتواء العبثي، عبْرَ تكرار المتع، كأوّاليةٍ لاجترار الشبه بديلاً عن الشبه إلى ما لا نهاية. ولا شك فإنه لم يكن متصوراً أن تصل الإنسانية، في بقعة المدنية النخبوية، إلى إمكان تحقق الطوبائية. لكن ما أن تجسدت ظروف الهناءات الموضوعية، حتى بدا أن الطوبائية الراهنة تصير إلى حال ابتذال مُثُلِها، وتكاد تنقلب ضداً على وعودها الأصلية. لقد سهل على المجتمع الرفاهي أن يبتذل سعادته عبر آمرية السَعْدَنة. فإن حديث الكل في الغرب، من مؤسسات الدعاية والإعلام إلى منتديات الثقافة والتعليم، عن سلوكيات السعادة في ظل الحداثة التقنوية، يدفع بصفّ آخر من المفكرين إلى إنكار الواقع المريح للإنسان، كما لو كان قمة الغائية التاريخية. وعلى هذا تتطوع الحكمة الفلسفية مجدداً في دور المحذِّرِ من وهم طوبائيةٍ مختزلةٍ إلى دعوات في تعميم أخلاقويات **السَّعدَنة**، والكاشفِ لأبرع اختلاقات المرآوية، عندما يتم إقناع الجماعة أنها قد أنجزت حقاً تطابق العقل مع الواقع، ما يؤدي إلى استرخاء الوعي النقدي، كأنما

خرجت الإنسانية أخيراً إلى جنة عَدَن: ليس كل الإنسانية بالطبع، ولكن تلك النخبة التي أنجزت كل معارك العقل مع واقع مضاد ومقاوم لشروط انبثاق المجتمع السعيد الذي هو ثَمَرَةُ المجتمع العادل. لكن المايحدث الفعلي هو أن وهم السعدنة لايطيق معادلاً فردياً سليماً من أمراض الماضي، فكيف بالأمراض المستجدة. لا يأتي انعكاساً حتمياً لقيام العدالة، بقدر ما يجدد اللعبة القديمة، في طرح الظاهر بديلاً عن الباطن، وتبديداً لملامحه الأصلية. ألم يصف **پاسكال پروكنر** P. Bruchner شِبْهَ السعادة الراهنة، كونها تلك العاهرة القديمة. ونحن بدورنا دعوناها بالسعدنة، تعبيراً عن انقلاب السعادة إلى آمرية جمعانية، كرشوة (حداثوية) تدفعها المرآوية لضحاياها، كيما يتابعوا دور النعجة القابلة لمصيرها والقانعة بتسويغه فحسب[25].

أَنْ يرفض المفكر الحداثوي التعامل مع هذه السعدنة الطارئة، وأن يفضل عليها حزنه الخاص، الشخصي: ذلك أن المرء لا يرى نفسه مشمولاً بنموذج السعادة الآمرية أو المفروضة. كأنما المجتمع المنشغل بـ (دعاية) السعادة عن الفرح، بتعميم مظاهر الانشراح بدلاً عن الغبطة الصامتة، إنما يسعى إلى تغليب نمط السلوك، على مُنَفِّذِه؛ فإن استغياب الذات من تعميمات السَعْدَنَة، أضحى يعادل إخفاء الجسد عن صاحبه. فلا يتعلق الأمر بكون يوطوبيا السعادة قد تحققت أو أشرفت على التحقق، وأن هذا التحقق عينه هو الذي يصيبها بالابتذال، ويغرقها في العادية اليومية، بل إن المثقف الغربي أضحى عاجزاً عن رؤية ذاته فيما يُعْرض عليه من مسرات الواقع الرفاهي مجتاحاً لكل أمكنته العمومية والخاصوية، إلى درجة أنه لم يعد يصدق الطوبائية إلا في مرحلتها الوهمية، وليس عندما تدعي إعادة إنتاج عالمه، حسب وصفاتها المتداولة.

وقديماً أعلنت الحكمة الإغريقية أنه لا يقين مع عالم الظواهر؛ ليس ذلك لأن هناك باطناً آخر يجب البحث عنه، بل لأن الباطن عينه ليس هو إلا ظاهري آخر جرى تدجينه أو إخفاؤه، أو إزاحتُه موقتاً عن مسرح الفعل والانفعال المباشرين. فالسعادة هي أكثر هذه المظاهر جاذبية للإنسان اليومي، إلى درجة أنها تنسيه إغواء الخفيِّ من أسرار النفس والعالم. وربما أصبح حكيم العصر هو الذي يتأبَّى أن يغدو **آلة لإنتاج اللذائذ والمتع**. وقد يفضِّل على هذا المصير الحيواني الخالص أن يكون داعية للحرية، باعتبارها شرطاً للفرح الحقيقي.

إن الكائن الفَرِحَ في هذا العصر هو الفرد المتمتع بسيادته على نفسه. تلك السيادة التي تشعره بامتلاك جسده صِنْواً معادلاً امتلاكه لإرادته. كأَنَّ الفرح بلُقْيا الذات دون أية إعاقة، أو بالتغلب على أية إعاقة، لا يكتفي بتوليد إحساس الاعتزاز بامتلاك الاقتدار فقط، أو أن الحر ليس مرتَهناً باعتراف الآخر فحسب، بقدر ما هو ثمرةُ اعترافِ الفرد بذاته أولاً، كونه حائزاً على احترامه لنفسه. ما يعني أن الحر

أضحى مستحقاً لإنسانيته عند ذات النفس، قبل أن يكون منتظراً لاعتراف الآخر باستحقاقه. وينبغي القول كذلك بالمقابل إنني لست حراً لأن الآخر مستعْبَد أو حزين. فالحرية الحداثوية لا تقبل جدلية السيد والعبد، لا بين الأفراد، أو بين المجتمعات، بل هي جدلية الحر مع الحر، تلك التي تمنحني الفرح الحقيقي. فلا يتم فرح الفرد إلا بأفراح الآخرين.

قد يكون من السهل متابعةُ مثل هذه الأفكار، وكأننا نجدد طقساً طوبائياً قديماً. لكن، تلك هي مهمة الفلسفي السياسي، وذلك هو معنى عودته، وتدخُلِه المتجدد في صميم إشكالات العصر كلما استعصت المخارج، وراحت أنظمةُ تجدّدِ الاستبداد، بطرق وأشكال مختلفة، تختلق الحلول **الخطأ** للإشكاليات **الصحيحة**. لا يعني هذا أن الفلسفي السياسي هو باعث الطوبائي، عندما تستعصي أمور المجتمع على كل حل أو تحليل موضوعي قادر على اكتشاف الحلول الممكنة. لكنه هو المذكِّر بإمكان التصالح بين منطقة لإتيكا الحرية العشقية، ومنطقة متداخلة مع الأولى ومتشابكة مع ضواحيها، وهي الحرية الاجتماعية. فالفلسفي السياسي هو المحذِّر دائماً من أن تُتْرَك للطوبائية **الواقعية**، أي الموضوعة قَيْدَ التحقق العملي، فرصةُ أن تشوِّه الطوبائية **المخيالية** أو **المفهومية**، وتحولها إلى سلعة دعاوية.

أن يحبّ الإنسانُ الحبّ، ذلك هو حق الحرية عليه. وعندئذ تصبح حريته ليست آمراً أخلاقوياً فحسب، بل هي جَنَّتُه الخصوصية من الفرح. ذلك الفرح الذي يتخطى في وقت واحد كلاً من اقتصاد المتع اللذية، وأحلام السعادة الكاملة. ولا ننسَى أن خيبات الأمل الجماعية المصابة بها إنسانيةُ اليوم، ما بعد انهيار الإيديولوجيات الكبرى، ساعدت على إشاعة قاعدة الحلول **الخاطئة** للمشكلات **الصحيحة**. فإن إدانة المخيال الطوبائي بإنتاجات المدعين لمهمات تنفيذه وممارسته، قد أعادت الاعتبار إلى **الحرية السلبية** المكتفية بمكافحة الشر دون القدرة على إشادة الخير. ما يؤدي إلى انقطاع الأفراد والجماعات عن استيحاء الهوي الكلي، والانخراط في صراع الهويات الصغرى حتى يُمسي الفردُ السعيد أو المجتمع المرفّه حالةً استثنائية، في حين تتخبط الأكثريات فيما يشبه معارك طواحين الهواء؛ ويتابعَ المجتمعُ النخبوي احتماءه وراء شعارات المدنية، كما لو كانت المدنية هي استحقاق الفائزين بجائزة «نهاية التاريخ» وحدهم، من دون بقية قبائل الإنسانية التي يثبت عجزها، عصراً بعد عصر، عن الاهتداء إلى إقامة ذلك المعبر الصعب بين المشكلة الصحيحة والحل الصحيح، وليس الحل العبثي. ومع ذلك فهذه المدنية بالذات لم تقدم إلى مجتمعاتها إلا أشباه الحلول كأجوبة على أسئلة المدنية، بما هي يوطوبيا السعادة للواحد كما للكل. وهكذا يعود الفكر الفلسفي إلى موقف الإنكار لما يُصنع له تحت هالة مفاهيمه عن **حقوق الإنسان**، وقد اغتصبتها استعاراتها الإعلامية أو

المرآوية، على صعيد الواقع والممارسة. إذا كانت هذه السعادة أضحت مجرد رشاوَى المجتمع الاستهلاكي لضحاياه، فهي أمست كذلك من نوع تلك الرشوة القسرية التي لا تدع مجالاً لاختيارها أو رفضها، بل تسوّق بضاعتها التشويقية كآمرٍ أخلاقوي حداثوي، يضع حداً لثقافة البحث عن أسئلة السعادة الأصلية، بما هي استحقاق المدنية لمفهومها عن الهوي الإنساني، وليست سبيلاً إلى تمييزية جديدة ما بين الأمم والثقافات.

إن الاحتجاج على (السَعْدَنَة) باسم الفرح الحقيقي يؤكد أن عصر المدنية لم يحن أوانه التاريخي بعد، بالرغم من كل صخب المجتمع التقنوي الإنتاجوي الذي تتحفنا به مرآويةُ الترويج لجنّة المُتَع اللُعبية تعويضاً عن أية (عَدَنٍ) إيديولوجية، مفارِقة أو محايثة. فالإنسان (العَوْلمي) صار محكوماً عليه بالسعدنة شاء أم أبى، ما دامت مدنية **السوق** تشنُّ على الناس إرهاب (السَعْدنية) كآمر مطلق لا مفرّ منه. غير أن العلموي في الواقع هو الذي يشن على نفسه إرهاب السعدنة، متطوعاً في تبني مصير الضحية تحت قناع الجلاد الذي تستعيره لوجهها البائس. فإذا كانت الاشتراكية ثارت قديماً على **سادية** الرأسمالي، إلا أن العولمة شرّعت **مازوشية** الضحية، وبذلك أبطلت تقاليد التمييز بين السيد والعبد. جعلت الجميع عبيداً للسيد المجهول دائماً، والمرموز له سابقاً بالتسميات المفارِقة، وصولاً إلى السيد المتجسد والمجرد والأعظم الأخير، وهو **السوق**، بالحرف الكبير؛ لكن حصيلة كل ذلك ليست نصراً لـ (**بدائية الجسد**) على (**بَدْئية الجسد**) فحسب، بل هي واحد من أعراض نسيان نسيان الكينونة، وربما كان من أخطرها، إذ يُثَبِّتُ الفصل النهائي بين الدلالة والمعنى، ويجعل الثاني دلالة إضافية أخرى على الأولى؛ محولا كلَّ تذكّر للمعنى ضرباً من النسيان، من الدرجة الثانية، يصبّ في دعم ذلك النسيان شبه المطلق، من الدرجة الأولى. فلا مبالغة بالقول إن مهرجانية السعدنية الغازية لمختلف أمكنة المدنية النخبوية الراهنة والرائجة، لا تكشف فقط عن إرهابية المنطق السعدني، الذي يتقن مقايضة الإشكاليات الصحيحة بالحلول العبثية، ولا تفضح عُهْرية السعدنة المشاعة والمعممة ضداً على ندرة الفرح، واستثنائية الحرية فقط، بل تسعى هذه المهرجانية إلى الخَتْم على آخر تمرين قد تمارسه الإنسانية الأحقية في وعي الأزمة التضحوية ما فوق السادية والمازوشية معاً. ذلك الهدف الاستحالي الذي قد يحين أوانه المفهومي، لكن تطرده وتطارده مهراجانية السعدنة الباهظة.

إلى متى!

الهوامش والمراجع

(1) قد يكون نيتشه أول المفكرين الذين أعادوا مفهمة التراجيديا فلسفياً بعد أن احتكرتها النظرية الأدبية طويلاً، فضلاً عن كتابه الأول الذي حمل عنوان: مولد التراجيديا La naissance de la tragédie، أصبح التراجيدي علامة الإنسان الأخير المتقبل للحياة، الراضي بتحديها له في خيرها وشرها دونما أي خداع فوقي أو أخلاقوي؛ مفترضاً مبدأ الإرادة مقابل عدمية الوجود، مانحة إياه علاقة الصراع للفوز بالمعنى والحرية معاً.

(2) لقد اعتبر بول ريكور إقصاء الجسد عن حلقة الذاتوية المضخمة والقذف به إلى مملكة الأشياء النائية عن الأنا بمثابة «انتقام الوعي المجروح [باستعادة] حضور العالم».

Paul Ricœur: **Philosophie de la volonté,** I, Aubier, 1949, p. 21.

(3) من الشائع أن أفلاطون أقام مملكة الروح ضداً على عدمية الجسد. لكن فوكو كان أول من نبّه إلى أن أفلاطون لم يكن ليخرج عن الإبستيمية الإغريقية. فالاهتمام بالجسد لديه ليس وسيلة لتحرر الروح من سجنه، كما هو متداول، بقدر ما هو موجه إلى إشادة الأخلاق، بما هي شأن من شؤون بناء الذات بالتناغم مع الميول الطبيعية، وحسن قيادتها. أنظر:

ميشيل فوكو: **استعمال اللذات**، ص 27 ـ 39، مراجعة مطاع صفدي، منشورات مركز الإنماء القومي.

(4) يقول أفلاطون في محاورة الجمهورية: «إنه لا لذة أعظم وأشد حيوية من اللذات الجسدية» ومع ذلك ينبغي ممارسةُ حياةِ الجسد بكثير من العناية المعرفية والصحية. لا بد من العبور من اللذات المشروطة إلى اللذات غير المشروطة.

La République, Les Lois, Timée, Le Banquet.

(5) ليس لدى فرويد، مبتكر اللاشعور، دراسة مخصصة بالجسد، بقدر ما اهتمّ بتركيز مفاهيم من نوع الليبيدو والكبت والنقل. ما يعني أن إبستمولوجيا التحليل النفسي تنطلق من متابعة الظاهرة المرضية للحياة النفسية أكثر منها للوجود الجسدي، بالرغم من العناية الفائقة بالليبيدو، كمحرك خفي للسلوك الطبيعي والمرضي معاً. فلا نجد مثلاً في (**معجم المصطلح في التحليلنفسي**) الذي وضعه **لابلانش وبونتاليس**، وهو المرجع الأول للفرويدية، لا نجد بحثاً مستقلاً عن الجسد. فاللاشعور ومصطلحاته حلّت مكان الجسد.

Jean Laplanche, Jean-Baptiste Pontalis: **Vocabulaire de la psychonalyse,** P.U.F, 1967.

(6) الإشارة هنا ترجع إلى فوكو الذي كان له الفضل الأول في إبراز تاريخانية مأسسة الجسد، وأساليب عزله. أنظر بعض مؤلفاته بدءاً من: **تاريخ الجنون**، **المراقبة والمعاقبة**، ومؤلفاته الثلاثة تحت العنوان الجامع: **تاريخ الجنسانية**، المترجمة والمنشورة من قبل مركز الإنماء القومي ضمن: **مشروع مطاع صفدي للينابيع**.

Les Lettres et maxime d'Epicure, ed. Librio. (8 ،7)

(9) منذ فترة ينشغل الناشرون الفرنسيون بإعادة ترجمة وشرح ودراسة مختلف الأعمال الإغريقية. والفلاسفة الرواقيون بخاصة شغلوا حيزاً هاماً من هذه المكتبة. فضلاً عن فيض الدراسات الفلسفية حول الرواقية والفلاسفة الهلينيين. من **سينيكا** إلى **شيشرون** إلى **مارك أوريل**. وقد جددت إحدى دور النشر هذه في إصدار النصوص الكلاسيكية في لغتها الأصلية اليونانية، واللاتينية وإلى جانبها ترجمتها الفرنسية. منها مثلاً: في سلسلة **جامعات فرنسا**، من مطبوعات الجيب.

- Ovide: **L'art d'aimer et remède de l'amour.**

- Epictéte: **Manuel sur la tranquilité de l'âme.**

- Marc-Aurèlle: **Pensées pour moi-même,** GF-Flammarion.

(10، 11) التراجيدي ليس هو المأساوي بالمعنى المتداول أدبياً، واللذة والألم قطبان للحيوية نفسها، وصراعهما قد يقدم مادة التراجيدي النفسي، المصعد إلى التراجيدي الكوني، خاصة تحت سطوة جدلية العود الأبدي. كما يفسر ذلك هيدغر خاصة.

M. Heidegger: **Nietzche, I,** L'Éternel Retour du Même, p. 201-367, ed. N.R.F.

(12) يأخذ بعض الرواقيين على أرسطو أنه اعتبر الجمال جزءاً من كل، ولم يعتبره هو الكل. وقد يكون تأمل الجمال أهم مصدر لسعادة الرواقي. وعلى هذا الأساس فإنه يمارس مشقة الإرادة، ومغامرة الفعل، على عكس الأبيقوري، شرط أن تؤدي به إلى حال الطمأنينة والسكينة بعد تحقق غاية الإرادة والانتصار على عوائقها. أنظر دراسة وافية وجديدة حول الرواقية والسعادة في مجلة **الميتافيزيقا والأخلاق**، التي خصصت العدد (1989 ـ 4) لمحور واسع عن الرواقية.

T.H. Irwin: **Le Boneur, in Revue de Metaphisique et de morale,** No. 4, 1989.

(13) لقد فرضت قسمة الجسد نفسها حتى على التيار النهضوي، الآخذ بمدرتية الطبيعة. فانحاز مفكروه وأدباؤه، إلى الجانب المادي نكاية بالروحاني في الجسد. وبالغوا في التحررية الأخلاقوية، كما شهدت على ذلك ثقافة القرن الثامن عشر. ولا يُفْهم هذا إلا على ضوء سيطرة القسمة نفسها سواء على متحزبي هذا الجانب أو ذاك. ويعتبر كتاب **روبير موزي**، المرجع الأساس لإعادة فهم عقلية التحرر في ذلك القرن. وربما اعتبره البعض موازياً من حيث الأهمية لمشروع **أركيولوجيا الثقافة** لفوكو، صديقه وزميله منذ مرحلة التفكر في مشاريع الثورة الحداثية.

Robert Mauzi: **L'Idée de bonheur au XIII,** ed. Albin Michel.

(14) أعاد هيدغر تأويل أسطورة الكهف الأفلاطونية كمدخل لتغيير علاقة الإنسان بالمعرفة، واستعادتها إلى سياق الكينونة الإنسانية، بعد أن كانت المعرفة الحقة عند أفلاطون تقتصر على المثل، حيثما تخرج من سياق الوجود الزماني. في حين أن جوهر الحقيقة يحتاج دائماً إلى تجربة الإنسان في سياق البحث عن الكينونة، كيما تتكشف لديه وهو مَرْميٌ في قاع الكهف، يصارع أشباح الأشياء، معتقداً أنها هي أصولها الحقيقية. أنظر:

M. Heiddegger: **Questions I, De l'essece de la verité,** N.R.F.

(15) قد يكون العقل حلٌ محل الروح في مذهب الصورة والمادة المطبق على الكائن الإنساني. ولكن العقل لا يختلط بالجسد، بل يعلو عليه، بما هو الشكل أو الصورة الخالصة. والسبيل الوحيد إلى الالتقاء به هو التفكر به. والمهم لدى أرسطو هو استباق الفيزياء للميتافيزياء، وهنا فالجسدي هو مسرح عملية التعقل؛ من أجل فهم تشكل المعرفة. وعلاقتها بالجسد، يمكن الرجوع خاصة إلى:

Gilles-Gaston Granger: **La théorie aristoliciénne de la science,** ed. Aubier, 1976.

M. Heidegger: **Questions II, temps et être,** N.R.F. (16، 17)

(18) حاولت الفينومنولوجيا المعاصرة، أن تتصدى لصعوبة التمفصل بين **الذاتي والجسدي**، متخطية دائماً أية رابطة علية بينهما. وقد يترك للفن تدبر التعبير عن هذه الالتباسية الأنطولوجية. لكن ذلك لا يعفي **المعرفي الحداثوي** من ابتكار أساليب التفلسف، خارج منهجيات العقلنة التقليدية. ويمكن اعتبار بعض إبداعات **جول دلوز** بمثابة تمارين أولى رائعة على هذا الطريق الذي ما لبث أن طبع الفلسفة الفرنسية الراهنة لدى جيل من المفكرين المعاصرين.

G. Deleuze: **Mille Plateaux,** ed. Minuit, 1980.

- **Logique du sens,** ed. Minuit, 1982.

(19) Michel Onfray: **Théorie du corps amoureux, pour une érotique solaire,** Grasset, 2000.

(20) Jacque Lacan: **Ecrits, ed. Seuil.**

يستخدم اللاشعور هنا بمعنى غياب الجسد تحت وطأة اللغة. فإن **لاكان** يعتقد أن اللغة تدعم ذاتاً بدون جسد. والمقصود هو نسيج الدلالات التي تعطي صياغة عمومية لأحاسيس الفرد ونزعاته، بحيث يعجز عن التعبير عنها، ما دام لا يستطيع خلق لغته الخاصة. ومع ذلك فإن هذا الفيلسوف النفسي متعدد الجوانب والآراء، ولا تزال تكتشف له أبعاد جديدة مع متابعة نشر محاضراته وكتاباته الشخصية. لكن يبقى سلسلة (**كتابات**) المرجع الأساسي لمختلف نواحي تفكيره وتطوراته الفنية.

(21) يكتب ساد، من خلال بطلة روايته جولي (La Nouvelle Heloïse) المتزوجة من رجل (تنويري) كامل مسيطر على قصر منيف مع حقوله اللامتناهية، إنها «لا ترى حولها إلا أناساً سعداء بأحوالهم، أما بالنسبة لي فلست سعيدة جداً». [وذلك لأنها لا تقارن تميزها بتعاسة الآخرين].

(22، 23) تأخذ نظرية السيد والعبد، منذ أصولها الأولى عند هيغل، أبعاداً فكرية وسياسية متزايدة مع الانقلابات الشمولية في الاستراتيجية الجيو ـ سياسية للعالم. ومع إعادة تأهيل موضوعة نهاية التاريخ، التي أطلقها فوكوياما، يبدو أن الليبرالية الجديدة تعتمد هذه النظرية وتكسوها بشعارات العولمة. يبقى أن التأويل الفلسفي لنظرية السيد والعبد، كأساس لاستراتيجية التطور الكوني، مدين بتنمياته الواسعة للفيلسوف **كوجيف**.

(24) Alexandre Kogève: **Introduction à la lecture de Hegel, en guise d'introduction,** ed., Tel. Gallimard.

(25) Pascal Bruchner: **L'Euphorie perpétuelle, Essai sur le devoir de bonheur,** ed. Grasset.

أعمال مطاع صفدي

في الفكر والفلسفة

الثوري والعربي الثوري (1960 ـ 1970)

الحرية والوجود: مدخل إلى الفلسفة

فلسفة القلق

استراتيجية التسمية، ونظام الأنظمة المعرفية (1986)

نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة (1992)

نقد الشر المحض: نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة (I) (2001)

نقد الشر المحض: بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم (II)

ماذا يعني أن نفكر اليوم: فلسفة الحداثة السياسية والاستراتيجية الحضارية (2002)

الفكر بما يرجع إليه وحده (تحت الطبع) (2002)

التعريب الفلسفي

ميشيل فوكو: الترجمة البحثية والمراجعة للأعمال الكاملة 1985 ـ 1995

الكلمات والأشياء

المراقبة والمعاقبة

تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (تحت الطبع)

تاريخ الجنسانية:

I إرادة المعرفة

II استعمال اللذات

III الانهمام بالذات

ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية

جول دولوز (الأعمال الكاملة)

صدر منها: ما هي الفلسفة 1998

فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير 1994

الإشراف على (مشروع الينابيع) لتعريب الأعمال الفلسفية التأسيسية 1985 ـ 2001

صدر منه حوالي أربعين مجلداً حتى نهاية عام 2001

رئاسة تحرير وإدارة مجلة: الفكر العربي المعاصر 1980 ـ 2002

رئاسة تحرير وإدارة مجلة: العرب والفكر العالمي

إدارة مركز الإنماء القومي، بيروت ـ باريس

في الأدب

جيل القدر رواية (1961)

ثائر محترف رواية (1962)

الآكلون لحومهم مسرحية (1954)

أشباح أبطال، قصص قصيرة (1962)

موسوعة الشعر العربي

(المطبوع منها: العصر الجاهلي، أربعة مجلدات) (1985 ـ 1995)

في الدراسات السياسية

مصير الإيديولوجيات الثورية (1963)

ناصر الناصرية، والثورة العربية (1966)

الناصرية والنظرية الثالثة (1973)

مذكرات سنوات العرب العجاف (تحت الطبع) (2002)



ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ هو تساؤل لا ينتظر جواباً يتجاوزه. فإن بلوغ الفكر لحظة النقد ما بعد انغلاق التحقيب المعرفي، لم يتبق له راهناً إلا أن يتعرف إلى ذاته، بما يرجع إليه وحده. إذا كان ثمة ما يشكل موضوع هذا الارتجاع. فهو السؤال، لأن السؤال يشكل العتبة من كل شيء، بما أنها تفتح على الداخل دون أن تنقطع عن الخارج، والمهم أن يحتفظ الفكر بقدرته على انتزاع سؤاله من أية أجوبة تحاول احتكاره والنطق باسمه. ذلك هو امتياز سؤال الفكر الذي يرفض الادعاء أن تاريخ المشروع الثقافي لأية حضارة، والغربية بخاصة، قد أتم انجاز التحقيب المعرفي، وأنه بذلك قد بلغ كمال المدنية، الموصوفة باتحاد الواقع مع العقل. هذا الاتحاد هو موضع الالتباس، إذ متى وكيف يمكن لهذا المثل الأعلى أن يتحقق. ومع ذلك فإن ادعاءه والتملك منه هو مكمن العنصرية التي تغدو البديل المتداول عن كينونة المشروع الثقافي، بما هو انفتاح على الكوني، قد يحمل معه طريقة تكامل المشروع مع المدنية، دون أن تسمح له هذه الطريقة باحتكار الكوني الذي تحاوره، او استيعابه.

هذا لا ينفي عن المدنية الغربية استحقاقها لثمار تجاربها الشاقة والخصبة والرهيبة كذلك، لتحصيلها نوع الهوي الإنساني الذي تحدده على أنه هو المجتمع المدني الذي يكلل هامة التاريخ. لكن ثمار التاريخ هي جهد الإنسانية جمعاء. والسابق إلى تحقيق بعضها، لايمكنه أن يهمل شراكة الآخرين في متابعة الجهد لاستكمال ما لم يتم التفكرُ به بعد. تلك هي فسحة المدنية المجهولة التي تظل حقاً محفوظاً لريادة الآخر في تفكرها واستدراكها. وهو المشروع الكوني الأصلي المنفتح على هوي حضاري ينتظر شراكة إنسانية شاملة، لا حدَّ لطموح الحرية، كجوهر لها أصلاً، يطاول حقوقاً في الكرامة والمحبة والعدالة، غير مسموح لأي امتياز ثقافي حَصرُها وحصارُها في نطاق تحقيبه المعرفي فحسب.

هذا الكتاب يود أن يرى في عودة الفلسفي السياسي محكّاً وضعياً وعملياً لأية استراتيجية حضارية، وإن كانت هي المتميزة بالنمذجة الفريدة بين أقرانها. إذا كان المآل النهائي للتحقيب المعرفي، هو قدرته في الانكشاف على الكوني، المتجاوز لأية نمذجة أحادية، والحداثة راهنياً هي المخولة في انتزاع الصيرورة التاريخية المعاصرة من أُسارِ التشكيل الجيوسياسوي إلى التشكيل الجيوفلسفي. فهو وحده هذا الأخير ضامن لانبثاق المجتمع المدني ما فوق صراع (الهوايا) التصنيمية، وتجسيد إشارات الهوي كانتصار أخير للإنسانية الحقوقية، بدلاً من إغلاق التاريخ وتسجيل الانتصار (على) الإنسانية.