منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها

دراسات فلسفية وفكرية

خلدون النبواني

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها
دراسات فلسفية وفكرية

دراسات

المؤلف: حلمون البواني
عنوان الكتاب: في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها دراسات فلسفية وفكرية
الناشر المدى
الطبعة الأولى ٢٠١١
الحقوق العربية محفوظة Arabic Copyright © Al-Mada

دار المدى للثقافة والنشر

سورية دمشق ص. ب ٨٢٧٢ أو ٨٣٦٦ ـ تلفون ٢٣٢٢٢٧٥ ـ ٢٣٢٢٢٧٦ فاكس. ٢٣٢٢٢٨٩
al Mada Publishing Company F K A. - Damascus - Syria
P O Box. 8272 or 7366 - Tel. 2322275 - 232226, Fax. 2322289
www.almadahouse.com Email. al-madahouse@net.sy

بيروت ـ الحمراء ـ شارع ليون ـ بناية مصور ـ الطابق الأول ـ تلفاكس ٧٥٢٦١٦ ـ ٧٥٢٦١٧
www.daralmada.com Email info@daralmada.com

بغداد ـ أبو نواس ـ محلة ١٠٢ ـ زقاق ١٣ ـ بناء ١٤١
مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والنشر
E-mail:almada112@yahoo.com

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو تخزين مادته بطريقة الإسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت «الكترونية» أو «ميكانيكية»، أو بالتصوير، أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر ومقدماً.

All rights reserved No part of this publication may be reproduced stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission in writing of the publisher

خلدون النبواني

في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها
دراسات فلسفيّة وفكريّة

إهداء

حدث أنني كنتُ أتحدث يوماً إلى طلابي الفرنسيين عن وضع المرأة في العالم العربي وعن الاضطهاد والتهميش اللذين تتعرض لهما من قبل المجتمع الذكوريّ، فسألتني طالبة عندها: وماذا عن أمك أنت يا سيديّ؟ فاجأني السؤال وأقلقني، بل وأحرجني، فقد كنتُ أتحدث عن الأمر من الخارج كما لو أنه لا يعنيني مباشرةً أو كما لو أنني مُجرد ناقدٍ حياديّ. ماذا عن أُمي أنا؟ في الحقيقة لم أكن قد فكرت قبلاً بهذا السؤال. ترددتُ قليلاً في الإجابة ليس بحثاً عن مخرجٍ أو مهربٍ من سؤالٍ محرجٍ، بل رعبةً في تقديم إجابة تقنعني أولاً ثم لتقنع طلابي ثانياً قبل أن أجيب بثقة: «لقد حسرتْ أُمي كل معاركها تقريباً بدون استثناء، ولكنها لم تخسر الحرب يوماً».

إلى تلك المرأة التي تمردت من خلال أولادها على ظروفها وحققت عبرهم طموحاتها المؤجّلة والمقموعة، إلى تلك السيدة ذات النفس الطويل والإرادة الصُلبة؛ إلى تلك

الفتاة ذات الرداء الأحمر والسبعة عشر ربيعاً التي غادرت قريتها التي تقع خلف تجليات *الوجود والزمان* بصحبة شابٍ وسيم وشاعريّ ليركبا معاً قطار الحياة السريع ولنأتي نحن، أولادَهما، في محطات رمي هارب.

إذاً، إلى أمي أُهدي كتابي هذا .....

«مقدمة» غير ضرورية

عادةً ما يبتدأ الكتاب بـ «مقدمة» أو بـ «مدخل» بل إن بعض الكُتّاب يفتتح مؤلفه بـ «كلمة لا بد منها»، حتى اعتدنا مع هكذا تقديم، وبشكلٍ لا واعٍ، على ترتيب النصّ في تسلسلٍ خطيٍّ يسير من مقدمة ويمر بمتن وينتهي بخاتمة.

ولو تأملنا قليلاً هذه العبارات التي عالباً ما يُستهلُّ بها الكتاب من قبيل «مقدمة» أو «كلمة المؤلّف» أو «كلمة لا بد منها» أو «مدخل» أو «مدحل ضروري»، لوجدنا أنها تحوّلت مع العادة وكثرة التكرار إلى تميمة لازمة أوليّة أو إلى بسملة تسبق التلاوة أو إلى *فاتحة للكتاب*. هكذا اقتنعنا بوعيٍّ أو بدون وعي بأن المقدمة هي أمرٌ واجبٌ لا بُدَّ منه وظنا أنها العتبة الضروريّة التي تفصل داخل النص عن خارجه أو النقطة الحدوديّة الوحيدة التي تفصل تخوم النص عما بخارجه أو أنها فصليّةُ النص الوحيدة المخوّلة بمنح تأشيرات الدخول إلى أراضيه.

ليس الأمر أقل تسلطاً مع عنواني «كلمة المؤلف» أو «كلمة لا بد منها»، فنحن هنا نواجه سلطة البواب أو الحارس الذي سيُحدّد لنا ما يجب أن نزوره في الداخل الذي يسهر هو على حراسته وأمنه وعدم العبث بمحتوياته. هنا يظن الكاتب/البواب أنه الشرطيّ الذي ينظم السير على طُرقات النص وأنه من يعطي تعليمات المرور. مع «كلمة المؤلف» نواجه سلطة الكاتب الذي يظن نفسه واهماً، سيداً على نصه أو خالقاً له والذي يريد أن يخدعنا (بل قد يكون هو بالأصل مخدوعاً) بأنه الوحيد الذي يمتلك مفاتيح نصوصه، وأننا لن نستطيع بدون هذه المفاتيح فض معاليق خطابه، وأننا سوف نتوه في متاهات النص الكثيرة والمتداخلة إذا لم نتبع بدقة الخرائط التي يقوم هو بتزويدنا بها. إن «كلمة المؤلف» هي سلطة الكاتب في إبراز ما يريد إظهاره من نصه بالتركيز على بعض جوانبه وإخفاء بعضها الآخر وذلك بالصمت عنها. إن كلمة المؤلف التي تظهر في «بداية» الكتاب ما هي إلا نقطة تفتيش check point تحاول أن تُجرّدنا من كل أحكامنا التي قد لا تناسب سلطة المؤلف التي تسعى إلى إجبارنا على السير على الطرقات التي يحددها هو لنا.

أما مع عبارة «مدخل» أو «مدخل ضروري»، فإننا نشعر كما لو أن للنص باباً واحداً أو ممرّاً إجبارياً باتجاه وحيد. كما لو أن من يضع هذا «المدخل» يريد أن يفهمنا بأنه يريد لنا خيراً فهو يعرف طوبوغرافيا النص عن

ظهر قلب وهو يريد بهدا أن يوفّر علينا الوقت والجهد. فهو بمعرفته بتفاصيل النص بزواياه وحباياه يريد أن يأحذنا من يدنا برفق ليرينا أحمل ما عنده عبر أيسر السبل وأسهلها.

الآن مادا لو تمردنا على سُلطة المؤلّف ورفضنا الإصغاء إلى نصائحه أو الدحول بشكلٍ رسميٍّ إلى نصه؟ مادا لو تسللنا عبر الحدود وتركنا لأنفسنا اكتشاف تصاريس النص وحماياه من دون أن نكون مجبرين عندها على مراقبة الأشياء من حلال النظّارات الإحبارية التي تُمنح لنا وتلصقُ على أعيننا عند «المقدمة» أو «المدخل» أو «كلمة المؤلّف»؟ مادا لو ثرنا على الخطوط المستقيمة التي يُسطّر عليها الكاتب حطابه؟ وماذا لو دهبنا عكس السير وعكس اتجاه القراءة؟ مادا لو تجاوزنا حطوطه الحمراء وتحررنا من ثقل وصاياه التي حمّلنا بها عند «المقدّمة»؟ ثم مادا لو بدّلنا ترتيب فصول الكتاب؟ إن الشيء الوحيد الذي أصمه في كل هدا هو الحصول على *مفارقات* مذهلة واكتشافات جديدة لم تكن لا على بالنا ولا حتى على بال كاتبها.

إنني إد أقول هدا، فإنني لا أسعى إلى تهميش المركز ومركزة الهامش، بل إنني أحاول أن أفتح النص من جميع حوابه بحيث تصبح كل كلمة فيه مركزاً أو مدحلاً ومقدمةً ونقطة عبور إلى النص. إنني أسعى بدلك إلى تجريد الكاتب من كل سلطاته وسرقة كل مفاتيحه لا لكي أوزعها على القراء بل لكي أرميها مانحاً القارئ بدلك مزيداً من الحريّة

في التعامل مع النص ودافعاً إياه إلى سلوك الدرب الذي يريده.

لعل أبواب نصوص كتابي هذا تُفتح في كل الاتجاهات: نحو الداخل والخارج أو هي كالباب «القلاّب» الذي يفتح لأعلى ولأسفل لتسهل حرية الحركة، بل ربما قد تكون نصوصاً بدون أبواب ولا حدود. لا تتطروا مني هما أن أُقدّم لكم مفاتيح نصوصي، فأنا لا أمتلكها، بل أترك لكم حرية اكتشاف ما تريدون من حقائق، بل واختراع تلك التي تبحثون عنها ولا تتفاجأوا أبداً إذا ما رأيتموني مجدداً أبحث معكم بين «سطوري» عن مخرجٍ لبابٍ قمتُ بصناعته وتسيت أن أصنع له مفتاحاً.

هكذا يمكن لكم إذن أن تضعوا هذه «المقدمة غير الضرورية» في وسط الكتاب أو في خاتمته. ولكن لمادا أستهلُّ بها كتابي هدا إدن؟ ولماذا أبيح لنفسي ما أنهي عنه؟ في الحقيقة، لأنني أريد تجاوزها وتحطيها. فالتجاوز قد يعني مروراً ب .... وتخطياً ل .... وانتهاءً من ... كيف لي أن أتجاور شيئاً بالهروب منه أو بالالتفاف حوله؟ أوليس عليّ بالأحرى أن أنتهي منه أولاً لأتحرّر منه بالتالي؟

ها أنذا إدن أكسر الباب ما أن أنتهي من بنائه، بل أترك لكم حريّة كسره أو تحريكه فأنا لا أُحب في الحقيقة تبرير نصٍ من نصوصي فهو فصيحتي التي لا أخجل منها ولا أزعم أبداً أنني أُسيطر عليه أكثر من القارئ. إن قراءتي من جديد لنصٍ من نصوصي تجعلني مثلي مثل أي قارئ آخر

يطلع على النص لأول مرّة، فأتفاجئ به وأتعلّم منه وأعجب بما يقول أو أرفضه وأندم عليه حتى أنه يحطر لي أحياناً أن أرد على بعض ما جاء فيه. قراءة القارئ تضيء أشياء كانت مجهولةً حتى بالنسبة لكاتبها فهي تخترع فرضياتها الخاصة وتلصقها بالنص إلصاقاً أو تهمل منه حوانباً وتصيف عليه أشياء فتطيل النص وتمده أو تخترله وتعيد صياغته أو تكثيفه.

قد يطن البعض أن مثل هذه الدعوة إلى تحاوز «المقدمة» وتحريكها من مكانها، هي ضربٌ من العبث الصيانيّ الفرح بتمرده المراهق على كل ما هو سقيٌ مضبوط وعقلانيّ، أو هي سعيٌ إلى تقويض النص وتمكيكه. أذكّر هؤلاء أن كباراً ممن حلحلوا الوعي البشري قد كشفوا بلا رحمة عن *مفارقات* ما كان بديهيّاً وواضحاً وقائماً بذاته ابتداءً من إبراهيم الذي حطّم الأصنام مروراً بداروين الذي جعل الإنسان سليل الحيوان وليس صورةً عن الله وصولاً إلى أينشتاين الذي كشف أن الزمان والمكان ليسا مطلقين كما تقول البداهة البسيطة أو فيزياء نيوتن.

قد يكون عملي في هذا الكتاب بحثاً عن مفارقات النصوص والإشكاليات الفلسفيّة حول إشكاليتيّ «الحداثة وما بعدها».

لماذا المفارقات؟ في الحقيقة لا أخفي افتتاني بكشف المتناقضات ورؤية الأبيض في الأسود واكتشاف اليمين في اليسار والفوق في التحت والقبيح في الجميل أو العكس. إذن لستُ من مناصري ايديولوجيا أولئك الذين يعرفون بطمأنينة

قلب يُحسدون عليها ما هو الصحيح، كما أنني لا أحب أن أنتمي إلى أولئك الذين يمشون على الصراط المستقيم ويرون العالم بلون واحد وليس لديّ أبداً وثوقيّة المؤمنين بما ينفعنا وبما يضرنا. إن الكشف عن مفارقات ما بدا واضحاً في رمزٍ ما من شأنه أن يُحلحل ما تكلّس وأن يكشف ما تعفّن وأن يبدأ من حيث يمكن البدء.

أما لماذا الفلسفة؟ حسناً، لأن التفلسف بالنسبة لي هو «مؤسسةٌ» ديمقراطيةٌ كاملة؛ فالديمقراطية كما أفهمها هي اعترافٌ بالاختلاف وليس تحزباً في صفٍ واحدٍ أو جهةٍ واحدة وهذا هو دأب الفلسفة المعافاة. يهوّل البعض عندنا من خطر هذا الاتجاه الفلسفي أو ذاك ويشنعون على بعض الفلسفات كما لو أن الفلسفة فاعلة في حياتنا فعلاً مباشراً ويومياً فهم يربطون مثلاً بين ما بعد الحداثة والتيارات السلفيّة أو ما بين العدميّة واللاعقلانيّة. بينما يتمثّل هاجسي أنا في حريّة التعبير والكلام والاختلاف وليس الإلحاد الذي يقصي الإيمان ولا الإيمان الذي يُكفّر الإلحاد. أظن أن تقدّم أي فلسفة يتمثل في غنى تياراتها واختلاف توجهاتها وتعدد مذاهبها واصطدامها بعضها البعض كما عرفتها الحضارات التي ازدهرت فيها الفلسفة حيناً من الزمن. أظن إذن أننا بحاجة إلى فلاسفة عقلانيين ولا عقلانيين حداثيين وما بعد حداثيين عمليين ونظريين مؤمنين وملاحدة ليختلفوا وليتناقشوا وليتجادلوا فيما بينهم على قاعدة احترام الآخر والاعتراف بمشروعيته من دون أن يُكفّر طرفٌ ما طرفاً آخر أو يقصيه

ويهمشه فميدان التفلسف بديمقراطيّة يتسع للجميع. هكذا أظن أننا نحتاج إلى هذا التعدد الفكري والتنوع الفلسفي؛ إذن نحن بحاجة أن نقبل بالمختلف ونفكّر بالاختلاف.

أما لماذا الحداثة وما بعدها؟ في الحقيقة، منذ سنوات وأنا مهتم على الصعيدين الشخصيّ والأكاديميّ بإشكاليتي الحداثة وما بعد الحداثة وقد كان حصيلة هذا الاهتمام مجموعة من الأبحاث والدراسات والمقالات والنصوص والحوارات والسجالات والنقاشات التي ظهر معظمها على صفحات موقع الأوان الالكتروني الذي أدين له ولهيئة تحريره بتقديمي إلى القارئ العربي. أُعيد في هذا الكتاب إذن تجميع هذه المقالات والأبحاث التي لم يصدر الكثير من نصوصها ورقياً بل بقي أسير النشر الافتراضيّ.

أودُّ أن أوجه الشكر من خلال هذا الكتاب إلى كلٍّ من الباحثين الكبيرين من المغرب الشقيق: الدكتور عبد السلام بنعبد العالي والدكتور عثمان أشقرا لموافقتهما الكريمة على تصميم نصين لهما ردّا فيهما أو علقا من خلالهما، كل على حدة، على بعضٍ من نصوصيّ.

لا بد لي كذلك من أن أشكر العزيزة الدكتورة رجاء بن سلامة على موافقتها على إعادة نشر المقالات التي كانت قد صدرت سابقاً على موقع الأوان المسؤولة الآن عن رئاسة تحريره.

في النهاية أعبّر عن خالص امتناني لأُستاذي الدكتور

صادق حلال العظم لمؤازرته الدائمة لي ولملاحظاته وتوجيهاته وسعة صدره، والذي لولا جهوده وتشجيعه لربما ما كان لهذا الكتاب أن يرى النور يوماً.

خلدون النبواني

باريس ٢٠١٠/١٠/٢٣

كتابات فلسفية

١ ـ في مفارقات الحداثة وما بعدها

أسئلة حول أصل مُشكلتي الكتابة والهُويّة عند دريدا ـ مدخل نفسي

أود ومنذ البداية أن أوضّح أنني لن أُعالج هُنا إشكاليتي الكتابة والهُويّة عند دريدا من خلال نصوص أو أفكار هذا الفيلسوف حول تيك المسألتين اللتين شغلتاه على امتداد حياته الفكريّة. إن هذا المقال يطمح فقط إلى مُساءلة «حصور» هذين السؤالين في بنيّة اللاوعي الدريديّ، وما أقصده هنا في طفولته. وبمعنى أوضح سأحاول في هذا النّص إبراز الأصل اللاواعي الذي أفترضه لهاتين المسألتين لدى دريدا الطفل؛ ذلك الأصل الذي قد لا يكون سوى الكامن النفسي الذي حرّص على توليد سؤاليْ إشكاليين مركزيين في اهتمامات فيلسوفنا الفكريّة. وعلى حدّ علمي، فإن الدخول إلى فكر دريدا من هذا المدخل النفسي هو مقاربةٌ جديدة وبابٌ ربما لم يُطرق من قبل.

إن هذا البحث هو بأحد المعاني استقصاءٌ لـ«الأثر» (النفسي أو اللاواعي هُنا) وبثٌّ في النصوص (المنقوشة في اللاوعي وليست المخطوطة على الأوراق) وتقصٍّ لـ «الأصول» اللاواعيّة والمجهولة لفيلسوفٍ وجد في عدّة فرويد النظرية حول اللاوعي معيناً لا ينضب ومرجعاً لا يمكن

بدونه فهم التفكيك الدريدي. ومن أجل هذا فإنني سأعمل هنا على قراءة مُقابلة أُجريت مع دريدا هي أشبه ما تكون بالسيرة الذاتيّة يتحدث فيها عن طفولته في المدرسة في الجزائر. في قراءتنا لهذه المقابلة «النص» سنتوقف عند الهوامش وبدقق ما بين السطور لنظهر ما حجب نص دريدا وما أخفى ولنكشف بين النقاط والفواصل عن بعض «الحقائق» المُحتجبة. إذن سيكون موضوع اشتغالنا هو تلك المقابلة التي أجراها دريدا عام ١٩٨٩ مع برنار دفرانس بعنوان «لقد كانت المدرسة جحيماً بالنسبة لي[١]».

المسألة التي سنتوقف عندها في هذا اللقاء هي مسألة الكتابة حيث يتحدث دريدا في تلك المناسبة عن طفولته في المدرسة الابتدائية وعن كونه كان تلميذاً متفوقاً في الصفوف الأولى إلا أن خطّه في الكتابة كان رديئاً لا يُقرأ وهو يصف نفسه بالكلمات التاليّة: « تلميذٌ جيّد إذن ... ولكن كتابة مُستحيلة. لقد كان عندي خط لا يُقرأ وقد بقي دائماً على حاله من حينها. ومنذ تلك اللحظة كانت هناك تلك الصورة التي شعرتُ أنني قد أعطيتها عن نفسي لأولئك المعلمين: ولدٌ موهوب، ولكن كتابته مُستحيلة.[٢]» هنا يقفز سؤالٌ مفاجئ في وجهنا هو التالي: هل يوجد هناك رابطٌ خفيٌ ما

---

(١) "L'ecole a ete un enfer pour moi ", Conversation avec B Defrance, *Cahiers pédagogiques*, n°270 - 272, janvier et mars 1989

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها

بين تلك «الكتابة المُستحيلة» للطفل دريدا وعمله الدؤوب كفيلسوف على مسألة الكتابة التي سيُكرّس لها دريدا جُلّ أعماله؟ ألا يسمح «الخط غير المقروء» بإمكانية تعدُّد القراءات والتأويلات والجهد في فك الرموز؟ أليس صحيحاً أن الفيلسوف دريدا لم يتوقف حتى آخر أيام حياته عن التفكُّر بمسائل من قبيل: الكتابة، المخطوط، الكتابة المُرمّزة، الكتابة السريّة، الهيروغليفيّة، الرمز، الأثر، النقش، الإملاء، الخط، الحرف، الرسم، علامات الترقيم، التسجيل، التدوين، غياب المُرسَل إليه، إلخ إلخ...؟ محرّد سؤال مفتوحٌ على التأمل..

النقطة الثانية التي أودُّ التوقُّف عندها في طفولة دريدا والتي ربما يكون لها أثرٌ لاحق على فلسفته، وهي وإن كانت غير بعيدة عن الكتابة إلا أنها تمسُّ هنا سؤال الهُويّة.

عندما وُلِد دريدا (وهذا اسم عائلته أو كنيته) سُمّيَ باسم جاكي Jackie وكمُعظم الجزائريين كان لدريدا اسمٌ آخر غير رسمي (أي غير مُسجّل في دوائر الدولة والأحوال الشخصيّة) وهو اسم إلي Elie كان هذا حاله في الجزائر، لكن ومع قدومه إلى فرنسا بعمر ١٩ سنة، أراد دريدا أن يُصبح «فرنسيّاً حقيقيّاً» فقرّر أولاً تغيير لهجته التي كان يمكن أن تفضح أصله الجزائريّ حيث كان ذوي الأقدام السوداء (وهو الاسم الذي أُطلق على الفرنسيين العائدين من الجزائر) يُعاملون من قبل الفرنسيين المقيمين مُعاملةً فيها شيء من الاحتقار. هل كان لهذا الحرج من اللهجة عند دريدا علاقة ما لتفضيله

الكتابة (الصامتة) على الصوت (الذي يُمكن أن يفضح الأصل)؟ سؤالٌ على السؤال.[1]

بتعبير لهجته، أراد دريدا أن يُلغي كل ما يفصح انتماءه، وبالأحرى كان يريد أن يتحلل من كل انتماء ومن أي هويّة ممكنة. لم يكتف دريدا بتغيير لهجته لتُصبح لهجةً فرنسيّة خالصة، بل وباريسيّة وإنما قام أيضاً بتغيير اسمه الأول عندما بدأ بنشر أولى مقالاته. هكذا سيختار جاكي أو إلي اسم حاك ليُعرف به ككاتب وكفيلسوف. كان دريدا يُريد من جديد أن يتخلّص من هوية أُخرى، فباختياره لاسم حاك، يختار دريدا اسماً فرنسيّاً مسيحيّاً بل وكاثوليكيّاً سيعفيه من طرح سؤال الهويّة اليهوديّة التي كان يمكن لجاكي أو لإلي أن يمتصاها. باتخاذه اسم حاك يُشبّه دريدا نفسه بأولئك اليهود الذين يعتنقون الكاثوليكيّة في الظاهر مُداراةً ومسايرةً للواقع. ولكن إذا كان أولئك اليهود يعتنقون المسيحيّة في الظاهر خوفاً أو مسايرةً لواقع الحال بينما يحافظون على عقيدتهم اليهوديّة في السّر، فلا شك أن دريدا لم يتخل عن هويّة دينيةً كانت أم اسميّة ليتبنى هوية أخرى وإنما هي محاولة انعتاقٍ من مكونات هويّة مُسبقة وعدم الانتماء الحقيقيّ والصادق للهويّة الجديدة. ولكن أسئلةً أُخرى لا تني تتقافز هنا في رأسي: فهل لهذا التنكُّر للهوية والرغبة في التنصُّل من كل ما يُحدّد الانتماء جذرٌ في لا

(١) J Derrida, Priere d'insere, in *Sauf le nom*, Galilee, Paris, 1993, P 1

وعي دريدا الذي سيتجلى لاحقاً في تفكيكيته التي ستحاول أن تعمل على إلغاء مفهوم الهُويّة أو انتشارها وتعدُّدها وتفكيك مفهوم الأنا؟ وهذا سيقودنا إلى التساؤل. من هو دريدا إذن؟ ما هي هُويته وراء هذا التعدُّد الاسميّ؟ ثم هل هناك رابط يحدّده اللاوعي بين هذه التعددية الاسمية لدريدا وبين عمله كفيلسوف على اسم العلم "le nom propre" الذي محوَّر سؤاله الأساسي حول: «مَنْ الذي يتكلّم؟» ؟ مَنْ يحجب مَنْ إذن حاكي أم إلي أم حاك؟ مَنْ منْ هؤلاء يُمسك بالقلم ويكتب؟

في حوارها مع دريدا تُقدّم هيلين سيكوس جواباً غير مباشر على سؤالي الأخير حين تُصرّح له: «إن الوحود الكامن وراء حروفك هو أنت بشكلٍ آخر، بل وأكثر عُرياً من روسو، إن فلسفتك هي حجابٌ شفاف. تحتوي كُلُ كُتُبك على سيرة ذاتية من نوعٍ غير معروف فهي مكتوبة باطنياً وعلى الجلد»[1].

أليس لكل هذا علاقة باعتياد دريدا على تقديم نفسه بالسلب بوصفه ما ليس هو؟ هل لحياة دريدا بين الصحراء والبحر، بين إفريقيا وأوروبا وأمريكا، بين اليهوديّة والإسلام والمسيحيّة علاقة لاهتمامه بمسألة الحدود والتحوم والهوامش؟

---

(١) " Du mot a la vie un dialogue entre Jacques Derrida et Helene Cixous ", *Magazine Littéraire*, N° 430, Avril 2004, pp 26-27

إن هذه الأسئلة ليست في النهاية سوى أسئلة، أسئلة واضحة وغامضة، جديّة وعبثيّة، موارية ومفضوحة، صحيحة وخاطئة، أسئلة ممكنة، بل ربما أسئلة مُستحيلة. لعل هذه الأسئلة حول الطفولة لا تعدو كونها أسئلة طفليّة أو ربما أسئلة طفل، ولكن من غير الأطفال يجيد طرح أسئلةِ عمي الكبار والبالغون عن رؤيتها؟ أوليس الفيلسوف هو بأحد المعاني طفلٌ كبير يحتفظ بطزاجة السؤال أمام اندهاشه الدائم من سحر العالم والوجود والحياة والموت والعدم والغياب والحب، بل وأمام سحر السؤال أيضاً؟....

هل كان دريدا فيلسوفاً ما بعد حداثيّ؟

ما خلا بعض الأمثلة النادرة، فقد درج المشتغلون بالفلسفة المعاصرة على تصنيف الفيلسوف الفرنسيّ جاك دريدا كأحد فلاسفة ما بعد الحداثة إن لم يكن عرّابهم. والسؤال الذي سأحاول أن أُجيب عليه في مقالي هذا هو: هل كان دريدا حقاً فيلسوفاً ما بعد حداثيّ؟ وهذا السؤال سيقودني منطقياً إلى سؤالٍ آخر: هل كان فعلاً ضد مشروع الحداثة؟ لا شك أن البعض يرى أن الإجابة على مثل هذه الأسئلة واضحة وبديهيّة فيؤكّدون: نعم، دريدا أحد ممثليّ ما بعد الحداثة فقد كرّس جهده لتفكيك الحداثة الغربية. أما بالنسبة لي فإن الإجابة على هذه التساؤلات ليست بتلك البساطة وللجواب عليها أحتاج إلى التوقف عند نصوصه محاولاً استنتاج موقفه بهذا الشأن.

في حين أنه يمكن لنا أن نقول بوضوح مثلاً إن الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار كان ما بعد حداثيٌ بامتياز إذ عبّر عن موقفه بشكلٍ واضحٍ وصريح[1]، فإننا لا

(١) Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, Minuit, Paris, 1979

نجد في مجموع أعمال دريدا ما يساعدنا على استنباط موقفه بشكلٍ جليٍّ من الحداثة. تُظهر لنا مؤلفات دريدا بما لا يقبل الشك أن مفهوم «الحداثة» لم يُمثِّل بالنسبة له سؤالاً نظرياً فلسفياً قائماً بذاته يستوجب التفكيك. من الواضح أن التفكيكيّة الدريديّة لم تحفل يوماً بهذا المفهوم كما فعلتْ مثلاً مع مفاهيم فلسفية أخرى من قبيل: ميتافيريقا الحضور، أو العقل المتمركز على الذات le logocentrisme، أو العطيّة le don، أو العفو، أو الضيافة، أو الصداقة، أو العدالة، أو الديمقراطيّة، أو الإرهاب إلخ إلخ.

مهما يكن من أمر، فإن من الجليّ أن دريدا قد نأى بنفسه عن ذلك الجدل الذي ثار في ثمانينات القرن الماضي حول الحداثة وما بعد الحداثة. حتى أن هذين «المصطلحين» لا يردان في نصوصه إلا نادراً وحين يظهران، فإننا لا نلمح فيهما تلك الشحنة الإيديولوجيّة المُعتادة: مع أو ضد. إذا كان ذلك كذلك، فمن أين جاءت إذن تلك الفكرة عن دريدا ما بعد حداثويّ؟ على ما يبدو أنها صدرت عن تلك الإشاعة المُبسّطة وغير المدروسة التي تُطابق ما بين التفكيكية الدريديّة والهدم العشوائيّ وتتحدّث عنها بوصفها معول تقويضٍ بيتشويٍّ حديدٍ لا يُخلّف وراءه سوى الدّمار والهباء.

من المعروف أيضاً أن دريدا قام بتفكيك نصوصٍ مفتاحية للخطاب الفلسفي للحداثة مثل أعمال جان جاك روسو وبخاصة نصّه *محاولة في أصل اللغات*، أو *الدين في حدود العقل ومشروع السلام الدائم* لكانط، أو *مبادئ فلسفة*

الحق لهيغل إلخ، ولكن كل هذا لا يسمح لنا أن نستنتج ببساطة أن دريدا كان ما بعد حداثيّ. فلا بس إذن أن دريدا قام بتفكيك نصوص فلسفيّة سابقة على ما يُعرف بالحداثة الأوروبيّة. هكذا فإنه قام بتفكيك محاورة فيدر لأفلاطون ونظريّة المجاز في كتابي في الشّعر والخطابة لأرسطو. بهذه الطريقة قام أيضاً بقراءة كتاب *الاعترافات* للقديس أوغسطين.

إن ما أريد التأكيد عليه هنا، هو أن دريدا لم يقم فقط بتفكيك بعض المفاهيم والأفكار الثّاوية في بعض النصوص الفلسفيّة والأدبيّة التي ترجع لمرحلة الحداثة الأوروبيّة وتنتسب إليها، وإنما قام أيضاً بتفكيك بعض النصوص ما قبل الحداثيّة، بل ونصوص ما بعد حداثيّة كذلك. لنتذكر إذن أن ماكينة التفكيك الدريديّة قد طالت *نص تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ* لفوكو وكذلك مسألة الهيغليّة عند جورج باتاي ونص ما وراء *مبدأ اللذة* لفرويد، بل إن دريدا قد ذهب حد تفكيك بعض نصوص أُستاذه هيدغر.

بمعنى آخر لم يكن هم دريدا الأساسيّ يتمثل في تفكيك ميتافيزيقا الحداثة، وإنما في تفكيك تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة منذ لحظة ميلادها مع سقراط وأفلاطون والكشف عن آثارها في جملة نصوص ما قبل حداثيّة، وحداثيّة، بل وما بعد حداثيّة ترعم أنها تجاوزت الميتافيزيقا. هكذا فإن التفكيك الدريديّ الذي كشف عن ميتافيزيقا الحضور في مركزيّة الصوت، ومركزيّة العقل، ومركزيّة القضيب، والمركزيّة الأوروبيّة، إلخ لم يقتصر في ذلك على تفكيك نصوص

مرحلة الحداثة الغربيّة وإنما امتد شعله على طول مساحة حريطة الفلسفة العربيّة منذ الإغريق وحتى أيامنا هذه.

وإذ تستوي لدى دريدا نصوص أفلاطون أو كانط أو فوكو، فإن ذلك يجعل من موقفه من الحداثة مختلاً وعير قابلٍ للضبط، وهذا بالضبط على ما يبدو ما قسم آراء الباحثين حول هذا الموضوع؛ فمن جهة هناك أولئك (وهم كثر) الذين يصنفون دريدا (بتسرُّع بعض الشيء) ضمن قائمة المعادين لمشروع الحداثة كما فعل هابرماس مثلاً بتأكيده: «يمتد هذا الاتجاه في فرنسا من حورح باتاي إلى دريدا مروراً بفوكو. عند جميع ممثليّ هذا الاتجاه تهمس بالتأكيد روح نيتشه المعاد اكتشافه في سنوات السبعينات»[1]. ومن جهةٍ أُحرى، هناك أولئك الذين ينفون عن دريدا «تهمة» ما بعد الحداثة. أذكر بهذا الصدد الموقف الجريء للفيلسوف الانجليزي سيمون كريتشلي الذي يقول: «أود أن أُبدّد سوء الفهم في ما يتعلق بموضوع أعمال دريدا. ليس دريدا ولم يكن أبداً ما بعد حداثيّ، شخصاً يستخدم التهكُّم لعرضٍ خاص. ولا هو كذلك بالمتصوّف الهيدعريّ الجديد أو الفوضويّ. ليست أعماله دفاعاً عن العدميّة، ولا هي أيضاً رفضاً للتنوير أو محاولةً لتحاوره، أو مهما يكن من هذا القبيل[2]».

---

(١) Habermas, "La modernite un projet inacheve", trad franç Gerard Raulet, in *Critique*, n° 413, "vingt ans de pensee allemande", oct 1981, p 966

(٢) Simon Critchley, " Deconstruction et communication Quelques

في سوقي لهذه الأمثلة المتناقضة هل أكون بذلك قد أجبتُ على السؤال، أم أنني عقّدتُ الإجابة أكثر مما هي مُعقّدة؟ أياً يكن، فيجب أن نكون هنا على وعيٍ تام أننا وبمحاولة تصنيف دريدا وحشره بين الحداثويين أو ما بعدهم، نقوم بخيانة دريدا مرتين. المرّة الأولى لأن دريدا ما كان ليقبل أبداً أن يتم تقييد حركته وحجزه في أي فئة كائنةً ما كانت وكأن لسان حاله ما قاله أُنسي الحاج يوماً: «من صنّفك قتلك». والمرّة الثانيّة لأن التفكيك الدريديّ يرفض أن يقوم على ذلك التقابل الميتافيزيقي بين الثنائيات من قبيل المثالية والماديّة، الأصالة والمعاصَرة، العام والخاص، الخير والشر، الصحيح والخاطئ، الجسد والروح. بمعنى أن دريدا يرفض هذا التعارض ذي الصبغة الميتافيزيقيّة ما بين الحداثة وما بعد الحداثة أو ما كان قد أسماه فوكو في نصه «ما التنوير؟» بذلك الابتزاز السياسي والثقافي الممارس من قبل البعض (في إشارة لا تُخطئ لهابرماس) بأن تكون مع الحداثة أو ضدها[1]. برفض دريدا ذلك التقابل الميتافيزيقي المزدوج يتجنب الفخ الذي سقط فيه كل من هابرماس وليوتار بتمترس كلٍ منهما في الطرف المقابل للآخر.

على الرغم من وعيي بهذه المفارقة وبهذه الحيلة المزدوجة، إلا أنني سأحاول أن أقترب مع ذلك من موقف

---

remarques sur *Derrida et Habermas*", pp 53-70, in Derrida la deconstruction, Coordonne par Charles Ramond, puf, 2005, p 53

(١) Foucault, Qu'est-ce que l'*Aufklärung*?, P 70

دريدا من هذا الموضوع محاولاً ضبط ما لا يمكن ضبطه. مع غياب النصوص الدريدية الواضحة بهذا الصدد فإنني أحد في تلك المقابلة التي أجراها دريدا مع أستاذ الفلسفة في جامعة بوسطن ريتشارد كيرني جواباً بشكلٍ ما على أسئلتي. في ذلك اللقاء يجيب دريدا على سؤال «هل هناك علاقة بين التفكيكية والحداثة؟» بالقول: «لم أشعر أبداً بالسرور من مصطلح «الحداثة». لا شك أنني أشعر بأن ما يحصل في العالم اليوم هو شيء فريد ووحيد، ولكن، ما أن نلصق عليه بطاقة «الحداثة»، حتى نصفه بنسقٍ تاريخيٍّ ما للتطور والتقدّم (وهي فكرة مُشتقة من عقلانية عصر الأنوار) وهو ما يسعى لأن يعمينا عن رؤية حقيقة أن ما يواجهنا اليوم هو أيضاً شيءٌ قديم ومحجوب في التاريخ. أنا أؤمن بأن ما «يحدث» في عالمنا المعاصر وما يفاجئنا بوصفه حديداً جزئياً، لديه في الحقيقة رابطة جوهريّة مع شيءٍ قديم جداً (محجوب منذ القدم). وعليه فإن الجديد ليس تماماً هو ما يظهر للمرة الأولى، وإنما هو ذلك البُعد «القديم جدّاً» الذي يتجلى في «الحديث جداً»؛ والذي كان يُمنح دلالة على نحوٍ مُتكرّر عبر تقاليدنا التاريخيّة في اليونان وفي روما، عند أفلاطون وعند ديكارت وكانط إلخ. ليس المهم مدى حدّة المعنى الحديث الذي يمكن أن يظهر، فهو لم يكن أبداً حديثاً بشكلٍ حصري وإنما وفي نفس الوقت ظاهرةً من ظواهر التكرار[1]».

---

(١) Voir, "Dialogue with Jacques Derrida", in Richard Kearney, ed., *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester University Press, 1984), pp 112-113

في هذا المقطع الدريديّ يتنكّر القديم بثوب «الحديث» الأكثر معاصرةً تماماً كما كان عليه الأمر عند بودلير وبنيامين. لكن الطريف في موقف دريدا هذا هو تداخل وتشابك الأزمنة إذ لا يعود الزمن عنده زمناً خطياً من ماضٍ يحيل إلى حاضرٍ يحيل بدوره إلى مستقبل وإنما تداخلٌ في الأزمنة فالأشباح تتنقل من أزمنتها في الماضي *والمستقبل* على حدٍ سواء لتسكن الحاضر.

يمكن أيضاً للعبارة التي استهل بها دريدا إجابته بالقول: «لم أشعر أبداً بالسرور من مصطلح «الحداثة»» أن تُعطينا فكرةً عن مزاجه من فكرة «الحداثة» التي ينتقد فيها فكرتيّ التقدّم والتطور، ولكنها لا تكفي لحسم موقف دريدا من الموضوع.

رغم كل ما تقدّم، إلا أن بوسعي القول: إذا كانت الحداثة مشروعاً، أو مرحلةً تاريخيّةً، أو ذاتيةً، أو عقلانيّةً، أو تبنياً للعقل بوصفه معياراً متعالياً، أو مجموعة معايير كونيّة، أو قطيعةً نهائيةً مع الماضي، أو إيماناً بالتقدُّم الدائم، أو تأليهاً للإنسان، أو نظاماً للسُلطة، أو سيطرةً متزايدة للإنسان على الطبيعة...إلخ، فإن دريدا إذن ضد مشروع الحداثة. ولكن إذا كانت الحداثة، مواصلةً لقيم التنوير ومراجعةً دائمةً لها بنفس الوقت، أو علاقةً ما بين الزمن والحركة، أو إشكاليةً بين الماضي والحاضر والمستقبل، أو إمكانيّةً سياسية لتغيير قواعد لعبة الحياة الاجتماعيّة، أو إمكانيّة جديدةً تسمح بالتحرُر في مقابل التقليد، أو محاولةً

لتغيير طريقتنا في التفكير، أو نضالاً ضد الأحكام الجاهزة والقبليّة، والأفكار المقبولة والجاهزة... إلخ، فإن دريدا إذن هو أحد فلاسفة الحداثة بجدارة.

في حين أنه إذا كانت ما بعد الحداثة مجرّد مرحلةٍ تاريخيّة لاحقة على مرحلة الحداثة، أو رفضاً كاملاً ومجانياً للعقل والعقلانيّة، أو قطيعةً تامة، بل وعداءً للحداثة والتنوير، فليس لدريدا أي علاقة تُذكر بما بعد الحداثة. ولكن في حال كانت هذه الأخيرة في المقابل كُفراً بالسرديات الكُبرى، أو رفضاً لأولويّة العقليّ والذكريّ على ما هو غير عقلانيّ وأنثويّ، أو تحاوراً للذات، أو تفكيكاً للأنا وللذاتيّة، أو أفضليةً وأولويّةً *للانتشار* على الوحدة، وللهامشي والثانوي على الأساسيّ، وللمحبوء والمحجوب على المكشوف والمُعطى، وللغياب على الحضور، وللاوعي على الوعي، فإن دريدا بهذه الحالة هو فيلسوفٌ ما بعد حداثيّ بكل معنى الكلمة.

مرّة أُخرى يزداد تشابك الخيوط بين يديّ كلّما حاولتُ تسريحها وحلها من بعضها البعض. بين دريدا الحداثيّ ودريدا ما بعد الحداثيّ، يمكن لنا أن نلاحظ أن دريدا الأول أي دريدا حتى بداية ثمانينات القرن الماضي كان أقرب إلى روح ما بعد الحداثة، في حين أن دريدا الثاني أي دريدا ابتداءً من سنوات الثمانينات كان أكثر ابتعاداً عن مزاج ما بعد الحداثة وأكثر تعاطفاً مع روح الحداثة والتنوير الأوروبيين.

حول العلاقة المُعقّدة بين دريدا وهابرماس

وُلد دريدا في منطقة الأبيار في الجزائر عام ١٩٣٠ وتوفي في باريس عام ٢٠٠٤. كان دريدا من أُسرة يهودية، ولذلك طُرد من المدرسة أثناء الحرب العالمية الثانية حين كان طفلاً لتطبيق حكومة فيشي القوانين العنصرية في فرنسا ومستعمراتها عام ١٩٤٠، ولمّا انتقل مع من طُرد من الطلاب والأساتذة اليهود إلى مدرسة يهودية خالصة شعر بالاختناق وعدم الاندماج. لقد ترك حادث الطرد هذا، ثمّ عدم اندماجه في جماعة يهودية مُنغلقة أثراً لن يُمحى من حياة دريدا، سيتجلّى في أُسلوبه التفكيكي للذات والهوية، واعتماده التعريف بالسلب، مثلما يُعرّف نفسه عالماً أنه ليس باليهودي ولا بالفرنسي ولا بالجزائري. ظلّ دريدا أحد آخر أكبر الفلاسفة الفرنسيين بعد رحيل ميشال فوكو، ولوي ألتوسير، وجيل دولور، ولا أظنّ أنّ هناك فيلسوفاً فرنسيّاً مُعاصراً الآن في فرنسا يمتلك ثقلاً عالمياً كالذي كان لفوكو أو لدريدا، وأخشى أنّ الفلسفة الفرنسية قد تيتّمت بعدهما. أقول هذا رغم أنّ دريدا فيلسوفٌ غير محبوب كثيراً في فرنسا وحتى في أوروبا. فكيف لفرنسا، ذات الإرث العقلاني الديكارتي الذي تعتزّ به كثيراً وتعتبره مقوّم هويتها وممثلاً لروح الشعب

الفرنسي بالمعنى الهيغلي، أن تتسامح مع فيلسوفٍ يُكرّس جهده أساساً لتفكيك هذه العقلانية الغربية الميتافيزيقية المتمركزة على عقلها وعلى «أناها»؟ ولكن يظل علينا أن ننتبه أنّ التفكيكية ليست عملية هدم أو تخريب محايثة، تُفكّك من دون أن تطرح بدائل مثلما قُدّمت تبسيطاً وانتشاراً في كثيرٍ من الأحيان وبخاصة للقارئ العربي. رغم الجدل العالمي حول موقع دريدا وأهميته الفلسفية، إلا أنّه من المؤكّد أن الولايات المُتّحدة قد فتحت أبوابها على مصراعيها أمام دريدا وتفكيكيته التي صارت في ذلك البلد مدرسةً قائمةً بذاتها.

يكبُر هابرماس دريدا بسنة واحدة فقد وُلد في ألمانيا عام ١٩٢٩، حيثُ تفتح وعيه السياسيّ على الحرب العالمية الثانية والمحارق اليهودية التي تركت في نفسه أكبر أثر، بل ربّما دفعت به لأن يكون ملكيّاً أكثر من الملك في الدفاع عن «المسألة اليهوديّة». أياً يكن فقد مثّلتْ النازية بالنسبة لهابرماس تاريخاً أسود تحلّت فيه اللاعقلانية السياسيّة بأبشع صورها، ولم يكن ذلك بالنسبة له إلا نتيجةً لانحراف مبادئ التنوير الأوروبية التي افترضت سيطرةً للعقل وحريةً للأفراد وسلاماً بين الأمم؛ الأمر الذي دفعه إلى الدفاع بلا هوادة عن قيم التنوير والحداثة والعقلانية الكونية التواصلية المعيارية في المجتمع التعدُّدي.

مع تراجع قوى اليسار في أوروبا التي هيمنت على المناخ الثقافي والسياسي مع نهاية الستينات، ثم تقدُّم قوى اليمين، شهد الفكر الفرنسي المُعاصر تراجُعاً لسيطرة مُفكري

اليسار فوكو، دريدا، دولور، ألتوسير، وظهور محاولات حديدة في فترة الثمانيات (تنتمي لليمين السياسي) لتجاور ما سُمّي بفكر ٦٨ (اليساري) فاستعانت بفكر هابرماس في نقد توجهات فوكو ودريدا وألتوسير وبورديو ولاكان، وللحديث عن الاستقرار واحترام المؤسسات الاحتماعية والقانونية بعد تلك الفترة العاصفة من الثورة الفكرية والاجتماعية. ولا شك أن فكر هابرماس هو حير مُعين لمن يبحث عن التوازن الاحتماعي والاستقرار الفكري والعقلانية الصابطة. لقد أدّى هذا التوجّه نحو اليمين سياسياً وثقافياً، أوروبياً وأمريكياً إلى دفع هابرماس إلى واجهة المسرح، ليصبح الممثّل الأبرز واللاعب الأهمّ في الثلاثين سنة الأحيرة من الفكر العربي المعاصر.

ما يجمع دريدا وهابرماس ويُفرّقُهما في آن، هو احتلافهما وتقاطعهما في كثيرٍ من الأحيان. يذهب البعض إلى أنّ كُلاً من هدين الفيلسوفين هو النقيض الماشر للآخر، فهم يرون في هابرماس مُمثّلاً لفكر الحداثة والكونية والعقل، وفي دريدا تجسيداً لفكر ما بعد الحداثة (المُتمرّدة على الحداثة) والحصوصية ونقد العقل. رغم هده التوجهات المتباية إلا أنّ النقاط التي يتقاطعان بها تتمثّل في اشغالهما المُشترك بمستقبل أوروبا ودورها على الساحة العالمية، وبمسألة تطوير القانون الدولي، وفي نقدهما لكلٍ من الانعلاق القوميّ ومعاداة الأجنبي.

لا تدرج علاقة دريدا بهابرماس في إطار العلاقات

الشخصية فقط، ولكنها تعكس توتراً وتلاقحاً في نفس الوقت بين الفكر الألماني والفكر الفرنسي الحديثين والمعاصرين. فالعلاقة بين هذين الفيلسوفين مُعقدةٌ جداً، ويتحللها الكثير من الاضطراب، فأكبر فيلسوفين أوروبيّين مُعاصرين قد وُلدا في نفس الفترة تقريباً، وهما من بلدين جارين، وحققا شُهرةً عالميةً شابتها حالةٌ من التجاهل شبه التّام أحدهما للآخر. أما حين بدأت حالة الاعتراف العلني فقد بدأت متوترة وسجالية، إذا لم نقل حرباً شعواء. كان هابرماس هو من بدأ السجال (الطريف والمتناقض عند هابرماس أنه فيلسوف سجالي من الدرجة الأولى مع أنه يُصر على التواصل الودي الذي يستهدف الفهم). في سبتمبر ١٩٨٠ يُلقي هابرماس محاضرة بمناسبة استلامه لجائزة ثيودور أدورنو بعنوان «الحداثة: مشروعٌ لم يكتمل». يُكرّسها لنقد تيارات ما بعد الحداثة (وعلى الأخص الفرنسية) حيث يقول فيها: «اسمحوا لي أن أُميّز باختصار بين النزعة المضادّة للحداثة l'anti-modernisme من المحافظين الشباب، ونزعة ما قبل الحداثة pré-modernisme من المحافظين القدامى، وبين نزعة ما بعد الحداثة post-modernisme الخاصة بالمحافظين الجدد»[1]. بعد أن صنّف الفلاسفة الفرنسيين الجدد في عداد المحافظين الشباب: «يمتد هذا الاتجاه في فرنسا من جورج باتاي إلى

(١) Habermas, "La modernite un projet inacheve", trad franç Gerard Raulet, in *Critique*, n° 413, "vingt ans de pensee allemande", oct 1981, p 966

دريدا مروراً بفوكو»[1]. لكن هذه المقالة لم تحظ على ما يبدو باهتمام دريدا (من الممكن أنه لم يطّلع عليها في حينها)، ولكنها ستشعل فتيل السجال بين هابرماس وفوكو الذي يردّ على هذه المقالة بشكلٍ غير مباشر في العام التالي بمحاضرته الشهيرة في الكوليج دي فرانس والتي حملت عنوان «ما التنوير؟»[2].

لقد بدأت المعرفة المباشرة بين هابرماس ودريدا فعلياً عام ١٩٨٤ حين دعا هابرماس دريدا إلى فرانكفورت لإلقاء محاضرة حملت عنوان «عيون الجامعة: مبدأ العقل وفكرة الجامعة». بعد ستة من هذا التاريخ ينشر هابرماس كتابه المُهمّ *الخطاب الفلسفي للحداثة* والذي سيكرّس فيه فصلين يتناول فيهما فلسفة جاك دريدا بالنقد. لقد قرأ دريدا هذا الكتاب بعناية شديدة، كما يروي بلسانه، واكتشف أن نقد هابرماس له لم يكن مُنصفاً، وربما كان مُتعجلاً أكثر من اللازم. لن يتأخّر ردّ دريدا كثيراً، بل سيُجيب هابرماس على دفعتين في تعليقين طويلين سيطهران في كتابيه *ذكريات*، من أجل *بول دو مان* ١٩٨٨ ثم في *Limited Inc* 1988. لقد أدى هذا السجال إلى توتر الأجواء بين هابرماس ودريدا اللذين حرصا على تجنب بعضهما تقريباً لعقدٍ من الزمان. كان كلاهما قد حقّق شهرةً واسعة في الولايات المُتّحدة (بخاصة

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumieres?", in *Les Dits et Ecrits*, tome II, Gallimard Quarto, 2001

جاك دريدا) ومع نهايات التسعينات التقيا في حفلة أُقيمت في جامعة إيفاستون في الولايات المُتّحدة عقب محاصرة لدريدا. يروي لنا دريدا كيف كسر هابرماس الحليد في تلك الحفلة بالكلمات التالية: «اقترب هابرماس مني بابتسامة لطيفة واقترح بأن لدينا نحن الاثنين ما نناقشه. وافقتُ بدون تردُّد، وقلتُ: دعنا لا ننتظر إلى أن يموت الأوان[1]». ستزداد بعد ذلك فرص اللقاء بين الفيلسوفين وستتغير اللهجة الناقدة إلى لهجة مودة، حيثُ سيلتقيان بعد ذلك بقليل في باريس، وسيكتشفان أنهما مُتفقان على الكثير من النقاط مثل مُستقبل أوروبا ومسائل تتعلق بالقانون الدولي، ثم سيعملان بمساعدة آكسل هونيث على تنظيم جملة محاضرات حول الأخلاق والحق والسياسة ستُعقد في فرانكفورت عام ٢٠٠٠. مع نهاية ذلك العام سيشترك هابرماس في مؤتمر عُقد في باريس حول جاك دريدا، وفي عام ٢٠٠١ يتم منح جائزة أدورنو لجاك دريدا، حيث سيلتقي الفيلسوفان هناك، ثم سيوافقان لأول مرة على إجراء حوارٍ مُشترك حول أحداث ١١/سبتمبر ٢٠٠١. سيشترك دريدا وهابرماس بعد ذلك في التوقيع معاً على نص (كتبه هابرماس نتيجة اشتداد المرض بدريدا) دعيا فيه إلى شعبٍ أوروبيٍّ جديد.

توافي المنية جاك دريدا عام ٢٠٠٤ بعد أن كتب كلمةً

---

(١) J Derrida, "Honesty of Thought" in *The Derrida-Habermas Reader*, ed Lasse Thomassen, The University of Chicago Press, 2006, p 302

في عيد ميلاد هابرماس الخامس والسبعين ٢٠٠٤ تحدث فيها عن علاقتهما المُعقّدة، حتمها بالكلمات التالية وهو يُدرك اقتراب أجله «[...] آمل من كل قلبي أن يستمر صوت وكتابات وشخص يورغين هابرماس في إضاءة آمالنا لزمنٍ طويلٍ قادم في هذه المرحلة من العجز وفي وجه التهديدات القاتمة التي أخذت تظهر»[١].

ينطفئ جاك دريدا في التاسع من أكتوبر ٢٠٠٤ في أحد المشافي الباريسية بعد صراعٍ مُضنٍ مع سرطان البنكرياس[٢]، ويرثيه هابرماس بكلمة بعنوان «الوداع الأخير: أثر دريدا التنويري» قال في نهايتها: «يمكن لأعمال دريدا أيضاً أن تحمل أثراً تنويرياً في ألمانيا، إذ إنّ دريدا قد قام بمواءمة موضوعات هيدغر الأخير بدون أن يشترك بأي وثنية جديدة تخون حدوره الموسويّة»[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٣٠٥.

(٢) لا أستطيع أن أمنع نفسي من التذكر بأسى رحيل فيلسوف عربيٍ آخر جمعته بدريدا وبهابرماس علاقة شخصية قويّة وكان يرى أنهما أشهر فيلسوفين معاصرين وأن أحدهما يُكمّل الآخر وأقصد به ريتشارد رورتي. لقد توفي رورتي بنفس مرض دريدا أي سرطان البنكرياس وقد رثاه هابرماس بكلمة يروي فيها أنه تلقى رسالة إلكترونية من رورتي يُخبره فيها بأنه أُصيب بنفس المرض الذي قتل جاك دريدا ثم يضيف رورتي بسخرية مُرّة أن استه الكُبرى قالت له مُداعبة يبدو أن هذا المرض يُصيب أولئك الذين يقرأون هيدغر كثيراً؛ فقد كان رورتي مثل دريدا يتفيّ من فلسفة هيدغر ويعيد الاشتغال عليها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة، ٣٠٨.

الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من الماركسية إلى ما بعد الحداثة

أود أن أؤكّد منذ البداية على نقطتين أساسيتين في هذا المقال: النقطة الأولى تتمثّل في أنني سأكتفي هنا بإطلاق اسم «مدرسة فرانكفورت» على ذلك التيار الفكري الألماني الذي اتخذ عبر تاريخه أسماء متعددة مثل معهد «الدراسات الماركسية» أو «النظرية النقدية» أو «مدرسة فرانكفورت». النقطة الثانية هي أنه ليس في نيتي أبداً الحديث في هذا المقام عن تاريخ تلك المدرسة ممثلةً بأجيالها الثلاثة بل إن كل ما هناك هو أنني سأعمل، في حدود ما يسمح به مقالٍ واحد، على رصد تطور فكر الجيل الأول من تلك المدرسة ممثلاً بهوركهايمر وأدورنو من الماركسيّة إلى ما بعد الحداثة.

ولعل انتقال ذلك الجيل الأول للمدرسة من الماركسية إلى ما بعد الحداثة يعود لعوامل عدّة بعضها موضوعي مثل الحرب العالمية الثانية وما نتج عنها بخاصة في بلدٍ مثل ألمانيا، وبعضها الآخر ذاتي يتمثل ربما في نزعة الاستطيقا الأصيلة لدى معظم ممثلي ذلك الجيل.

أما في ما يخص النقطة الأولى فمن المؤكد أن المشهد الثقافي الألماني عشيّة الحرب العالمية الثانية كان مُصطرباً، قاتماً ونقدياً حدّاً فما أن انتهت تلك الحرب حتى حلّمت وراءها ألمانيا مُدمّرة. كانت الجراح لا تزال غضّة والكارثة قد أحاقت بالروح الألمانيّة التي شعرت بأنها قد تُركت إلى المجهول بعد أن أضاعت كل شيء: هويتها ومكانتها بل وربما تراثها الفلسفي العريق. يتجلى هذا الإحساس بالضياع في موقف الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز الذي أعلن حينها: «لقد فقدنا كل شيء تقريباً: وضعنا القومي وقوتنا الاقتصاديّة وسلامتنا الجسدية والأسوأ من هذا كله المعايير المُلزمة والتي تُقرّب الكرامة الأخلاقية من المشاعر لتكوين شعب. [...]، لقد اختفت حكوماتنا بدون أي كلمة؛ لم تعد الأمة الألمانية موجودة وصار علينا أن نلتمس الإذن من أحد أدنى تصرُّف[1]». نقرأ في كلام ياسبرز هنا صوت الفلسفة التي تبكي عجزها عن منع مثل تلك الكارثة فهي وكما شبهها هيغل في مؤلفه *مبادئ فلسفة الحق* مثل «بومة منيرفا [التي] لا تفرد جناحيها إلا بعد أن يُرخي الليل سدوله[2]»..

تقوم فرضيتي هنا على أن الفلسفة المسكونة بأزمة

---

(١) Karl Jaspers, *Essais philosophiques (philosophie et problemes de notre temps)*, Petite Bibliotheque Payot, ecrits entre 1945 et 1962 p 18

(٢) Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. Jean-François Kervegan, Puf, p 108

سياسيّة تحد نفسها أمام حيارين اثنين: فإما أن تواجه واقعها داك من دون القمر فوقه وفي مثل هذه الحالة تُحلي الأسئلة النظرية مكانها شيئاً فشيئاً أمام أسئلة ذات طابع عمليّ حيث تجد الفلسفة نفسها منخرطةً في مهمة تغيير العالَم على الطريقة الماركسية بدلاً من الاكتفاء بتأمله على طريقة هيغل، وإما أن تتمرّد على واقعها السوداوي الذي تحد نفسها فيه ودلك بلجوئها إلى النقد الحدري وإلى اليوطوبيا المُتجسّدة في قوّة السُلب الكامنة في الفن الذي يُقدّم الخلاص أو البديل عن واقعٍ قاتم وسوداويّ. سأحاول في مقالي هذا أن أوضّح كيف أنّ الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ممثلاً بهوركهايمر وأدورنو قد بدأ بالحل الأول ولكنه انتهى إلى الثاني. من هنا سيتركز هذا البحث على نقطتين أساسيتين: تتمثّل الأولى في تتبع تطور تفكير هذا الجيل الأول من المادية إلى شيءٍ من المثالية وتتجلى الثانية في تشكيكه النقدي بمآلات التنوير.

ـ الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من الماركسية إلى المثالية

نعلم جيداً أن معهد الدراسات الاجتماعية (*Institut für Sozialforschung* قبل أن يصبح «مدرسة فرانكفورت») قد قام عام ١٩٢٣ على أساس كونه معهداً للدراسات الماركسيّة (*Institu für Marxismus*) كان اليسار الألماني في تلك الفترة يحاول بناء «نظرية نقدية» من أجل تحليل أسباب إخفاق الحركات السياسيّة الماركسيّة والبحث في سبب غياب الثورة عن الغرب. لكننا سنلاحظ أن الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت سيبتعد منذ تولي هوركهايمر لإدارة المعهد عام

١٩٣٠ عن تلك الاشتراطات الماركسية والتحليلات الاجتماعية المستندة إلى أولوية العامل الاقتصادي والبنى التحتيّة. هكذا نلاحظ عند مفكّري ذلك الجيل عودةً ملحوظة وبشكلٍ مُضطرد إلى مفردات ماركس الأول ومالها إلى المفردات الهيغليّة مثل مفهوم الإنسان ومفهوم العقل ومفهوم الوعي التي كان قد حل مكانها عند ماركس الأخير مفردات الفرد العامل والبراكسيس والماديّة العلمية والتاريخيّة. بمعنى آخر لقد سار الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت عكس تاريخ تطور الفكر، وما أعنيه هنا من ماركس إلى هيغل وليس العكس، بعد أن تأرجحوا فترة لا بأس بها بين ما أسميه «الفلسفة العملية والفلسفة النظرية» قبل أن يحموا وجههم نحو الثانية على حساب الأولى. لقد حصلت هذه الخطوة المهمة في تاريخ المدرسة بفضل تأثرها بمجموعة من المفكرين الذين أثروا في خروجها من أفق الماركسية الأرثوذوكسيّة الضيق نحو أفق المعرفة الرحب وفلسفة الجمال المُحرّرة. لقد كان لتأثير ماكس فيبر وبخاصة كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (١٩٠٥) وكذلك جورج لوكاتش الأول وكتابه «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣) أن أعانت المدرسة نفسها وتحررت على كسر التعاليم الماركسية الماديّة الضيقة ولعل هذه ميزة تمتعت بها بالإجمال ماركسية ألمانيا الغربية على خلاف ماركسية ألمانيا الشرقية التي طلت بمعنى ما ماركسية ستالينيّة. أود أن أقول بذلك إن المثالية التي تم طردها من الأبواب مع ماركس الأخير ومع الماركسية

الأرثوذوكسية قد عادت لتدخل من الشباك مع فيبر ولوكاتش الأول وكارل كورش ومع الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. لم يؤد مثل هذا التعبير إلى عودة المثالية إلى الماركسية فحسب، وإنما إلى انفتاح الماركسية (ممثلةً بمدرسة فرانكفورت هنا) على مجموعة من المدارس الفلسفية الأخرى. بهذا لم تبق الماركسية هي المصدر الوحيد لتوجهات المدرسة وإنما تمت مزاوجة الماركسية مع غيرها من المدارس النظرية الأخرى من دون أن يعني هذا التخلي عن فلسفة ماركس. هكذا أخذت المدرسة تعرف فروعاً جديدة مثل الماركسية ـ الفرويدية أو نظريات النقد الأدبي ونظريات الفن إلخ.. حتى أن نتيشه أيضاً كان مصدراً خفياً حيناً وصريحاً حيناً آخر من مصادر الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت وبخاصة في الكتابات المتأخرة لهذا الجيل التي نلمح فيها ظل نيتشه على الهوامش وبين السطور وأحياناً بطريقة واضحة مثلما فعل هوركهايمر وأدورنو مثلاً في كتابهما المشترك *جدل التنوير*. من المؤكّد أن أصالة الذوق الجمالي عند الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت كانت ستقوده إن عاجلاً أم آجلاً إلى نيتشه الذي سيجدون عنده إرادة التحرر الطوباوي الكامنة في الحس الجمالي.

لقد أدى هذا التوجه الجديد عند الجيل الأول لتلك المدرسة إلى نقدهم للتجليات السياسيّة للماركسية الأرثودوكسيّة المتمثلة حينها بشكلٍ أساسي في النظام الستاليني حيث ساووا بينه وبين الرأسمالية بعد أن رأوا في

كلتا الظاهرتين وجهان لعملة واحدة. بالمقابل كان لا بد لذلك أن يفتح نيران النقد من قبل المعسكر الماركسي الأرثوذوكسي الرافض لأي تحديدٍ ماركسي والذي لم يتوان عن شكوكه وكيل التهم ضد مدرسة فرانكفورت. وعلى أي حال علينا أن ننتبه أن هذا المسعى المثالي الجديد الذي أحدثه الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت بقيادة هوركهايمر لم يبعده عن الاستمرار في نقد المجتمعات الصناعية البرجوازية، لكن وتحت تأثير العودة إلى هيغل عبر لوكاتش الأول سيقوم هذا الجيل بإعطاء الأولويّة لتحليل البنيّة الثقافية في تلك المجتمعات بدلاً من التركيز على البنيّة التحتيّة على الطريقة الماركسية الكلاسيكيّة. لقد أكّد ماركس في السابق أن التغيرات في البنية الفوقية لمجتمع ما بما فيها الثقافة تعتمد على التغيرات الاقتصادية في البنية التحتيّة، لكن الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت كان قد أدرك حينها أن الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ، لم يعد كافياً أو حتى ممكناً لشرح حالة المجتمعات ما بعد الصناعية فبدأ مفكروه بإعطاء الأولوية لنقد البنية الفوقية ممثلةً بالثقافة. بهذا المنهج الجديد يقوم رواد مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر وأدورنو وماركوز وفروم) بنزع الحجاب عن الوجه التكنوقراطي والوضعي للنظم الاجتماعية المعاصرة مركّزين بذلك على نقد ثقافة الهيمنة التي تسود في مثل تلك المجتمعات.

مع صعود النازية واستلامها سُدة الحكم في ألمانيا اضطُر الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت، الذي كان معظم

مفكريه من اليهود، إلى هجر ألمانيا واختيار المهجر حيث استقر بهم الحال في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد أدى تعرفهم عن كثب على أوضاع المجتمع الأمريكي إلى قناعتهم بضرورة تحديد أدوات الماركسية حتى تستجيب لدراسة الأوضاع الاجتماعية المستجدة التي اختلفت كثيراً عمّا كان قد نظّر له ماركس. هناك في المهجر تفتح وعي دلك الجيل الفرانكفورتي على أزمة الإنسان المعاصر وتعقد البنى الثقافية في مجتمعات عالية التعقيد مثل المجتمع الأمريكي حيث سيرداد عندهم ذلك الحس النقدي كما يتجلى ذلك في كتابات المنفى. مع انتهاء الحرب يعود بعض مفكري الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت إلى ألمانيا المحطمة حيث سيواجهون هذا الواقع بتكثيف الحس النقدي عندهم، الأمر الذي سيقودهم شيئاً فشيئاً إلى فقدان الثقة بمشروع التنوير متسائلين كيف كان لألمانيا ذات التقليد الفلسفي العريق الممتد من كانط حتى ماركس أن تنتهي إلى بلدٍ تحكمه القوى السياسية اللاعقلانية. في بحثه عن الأسباب، ينتهي الجيل الأول إلى إدانة عقل التنوير بوصفه عقلاً أداتياً مصلحياً، وإلى إدانة الفلسفة الوضعية التي تُمثّل بشكلٍ ما التعبير الأمثل عن تلك العقلانية الأداتية.

ـ التشكيك بالتنوير وبالحداثة

يمكن لنا القول إن الفلسفة السياسيّة الأوروبية المعاصرة ليست ـ بشكلٍ عام جدّاً ـ سوى إعادة اعتبارٍ وتأملٍ بمثل عصر الأنوار بما تتضمنه تلك المُثل من ثقةٍ بمصير الإنسان

وتقدم وسلام عادلٍ بين الدول. لقد دفعت الحرب العالمية الثانيةً إلى مساءلة مشاريع التنوير تلك التي بدت كما لو أنها مجرد أضغاث أحلام، أو كما لو أن أحلام القرن الثامن عشر قد انقلبت إلى كوابيس حيث استنتج مفكرو الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت إذن أن التقدم قد انقلب إلى بربريّة، وأن العقل لم يتطور إلا في الشكل التقني الأداتي بينما تراجع كثيراً على المستوى الأخلاقي. مرّة أخرى تفرد بومة مينرفا جناحيها بعد حلول الليل مدركةً بوعيها الشقي أن الطفل البريء الذي كان عليه القرن الثامن عشر قد كبر في القرن العشرين وصار بالغاً وعليه أن يتحمّل مسؤولية انحرافاته السابقة حيثُ ستسيطر هذه الصورة السوداوية على المشهد الثقافي الألماني منذ عام ١٩٤٥. قبل بضعة عقودٍ من ذلك التاريخ، كان الرومانسيون الألمان قد أعلنوا قلقهم من سيطرة العقلانية على العالم، كما أن ماكس فيبر قد أعلن، بطريقته المختلفة قليلاً عن الرومانسيين، أن العالم الأوروبي قد فقد سحره أثناء سيرورة العقلنة والتحديث التي مرّ بها.

شاعراً بالرعب من هيمنة العقلانية الأداتية على مختلف مناحي الحياة، يُكرس الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت العديد من الأعمال لنقد هذا النمط من العقلانية حيث يشغل كتاب جدل التنوير لكلٍ من هوركهايمر وأدورنو مكاناً مركزياً في مؤلفات ذلك الجيل النقدية. يبدأ مؤلفا الكتاب بنقد عقلانية التنوير التي مثّلت بالنسبة لهما جذر أزمة انسداد آفاق الحداثة، بل إنهما يذهبان إلى أن النازية لم تكن إلا نتيجة طبيعية لسيرورة

العقلانية العربية التقنية الأداتية التي قادت العرب إلى البربريّة. هـا يلمح طيف بيتشه بل وتجسده الكامل حيث يعلن المؤلفان صراحةً أن «بيتشه كان من الفلاسفة النادرين بعد هيغل الذين تعرّفوا على جدل العقل وهو من صاغ علاقاته المتناقضة مع السُّلطة[1]». في هذا الكتاب يعيد كل من هوركهايمر وأدورنو مساءلة عصر التنوير الذي أراد «تحرير الناس من الخوف وجعلهم أسياد أنفسهم، وهو الذي كان يهدف إلى تحرير العالم من السحر، بعد أن رشّح نفسه للاضطلاع بهدم الأساطير وتزويد المخيلة بسند المعرفة[2]». ولكن هل نجح التنوير فعلاً في التحرُّر من الأسطورة؟ إن جواب هذين المفكرين على هذا السؤال هو بالنفي القاطع إذ إنهما يريان أن هذا العقل الحسابي البارد، الذي يهيمن منذ بداية عصر الأنوار والذي أصبح قوة كلية «لا يستطيع أي شيء أن يكبحها»، سوف يتوحد مع نقيضه أي مع الأسطورة فهما يؤكدان «تُصبح الأسطورة عقلاً وتُصبح الطبيعة وصعيةً خالصة ويدفع الناس ثمن تزايد سُلطتهم بأن يصبحوا غرباء عما يمارسون سلطتهم عليه. إن العقل يجعل إزاء الأشياء كما يفعل دكتاتور إزاء الناس: فهو لا يعرفهم إلا بمقدار ما يستطيع التحكم بهم[3]». هكذا تتحول حتمية نبوءة الأوراكل التي لا مفر منها والتي يخضع فيها أبطال الأسطورة إلى حتمية المنطق الوضعي والعلوم الدقيقة: «مثلما تُكمل الأساطير

---

(١) Max Horkheimer et Theodor W Adorno, *La Dialectique de la Raison*, trad Eliane Kaufholz, Gallimard, 1974, p 59

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ٢١.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة ٢٧

التنوير، فإن هذا الأخير يتورط أكثر فأكثر في الميثولوجيا. إنه يتلقى جوهره كله من الأساطير من أجل أن يدمرها، وهو بدقة يقع في سحرها بممارسته لوظيفته كقاصّ[1]». على امتداد صفحات هذا الفصل من الكتاب لا يتوقف أدورنو وهوركهايمر عن مقابلة بل ومماهاة العقل بالأسطورة ليؤكدا في النهاية أن الجانب (العقل) سيتقمص دور صحيته (الأسطورة) في آخر الأمر. هكذا سيحل العقل الأسطوري مكان إلغاء الأسطرة وسيصبح الجانب اللاعقلاني من الإيمان «أداةً عقلانية يستقي منها أولئك «المتنورون» بالكامل والذين يقودون المجتمع نحو البربريّة[2]».

في الجزء الثاني من الكتاب المعنون بـ «عوليس، أو الأسطورة والعقل»، يُطابق هوركهايمر وأدورنو مغامرة عوليس مع مغامرة التنوير. فكما حصل مع التنوير يجد عوليس نفسه يقاتل القوى الأسطورية التي يفقد في صراعه معها انسجامه مع الطبيعة. وبكلام آخر نقول إنه وكما ظهرت الفردانية والذاتية أثناء صراع التنوير مع الأسطورة، فإن عوليس أيضاً لم يُصبح «ذاتاً» منفصلة ومستقلة عن الطبيعة إلا عندما قام بالهرب «من وجه القوى الأسطورية[3]» حيث وجد نفسه مُضطراً أن يعتمد على «ذاته» في مواجهة الطبيعة وقواها التي لم تكن حتى وقت قريب جارحة عنه. ليحمي نفسه من سطوة

(١) المرجع نفسه، الصفحة ٢٩

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ٣٧

(٣) المرجع السابق، الصفحة ٦١.

هذه القوى الأسطوريّة المعادية، يُطوّر عوليس بفصل حكمته نمطاً من العقلانية الأداتية المتمثّلة بالأدوات التي يقوم بصناعتها بنفسه ليدرأ شر تلك القوى الحرافية عبر مجموعةٍ من الحيل الماكرة التي تحمي حياته مرات عدّة أثناء رحلته الأوديسية. إن هذا العقل الأداتي المحتال لعوليس سيصبح نمطياً في القيم الحديثة عند الإنسان الاقتصادي *homo oeconomicus*

لكي يتغلب على الطبيعة الخارجية كان عوليس (الذي يمثل، وفقاً لـ «جدل التنوير» الإنسان الحديث والمتنوّر) مُجبراً أن يقهر طبيعته الداخلية أولاً. يعود هوركهايمر وأدورنو إلى ذلك الفصل الملحمي من أوديسة هوميروس الذي كان يتوجب فيه على عوليس المرور بمركبه من أمام جزيرة حوريات البحر بدون أن يسُد أذنيه حتى يستمع إلى غنائهن الذي لا يمكن مقاومته. قبل عوليس هذا الشرط الإلزامي لكي يواصل رحلة العودة إلى إيثاكا وقد وجد أن الحل الوحيد لتجنُّب هذه العقبة هو في أن يقيد نفسه بإحكام إلى سارية المركب بعد أن طلب من رجاله أن يغلقوا آذانهم وألا يستجيبوا أبداً لأوامره وتوسلاته حتى يعبروا الجزيرة. ينجح عوليس في هذا الاختبار وفي قهر قوى الطبيعة الخارجية، ولكنه دفع حريته ثمناً لذلك عندما قيّد نفسه إلى السارية[1]. هكذا في ترويضه للطبيعة الخارجية يروّض الإنسان الحديث نفسه ويحسر حريته الذاتية ويقيّد نفسه. مرّة أخرى تتشابه سيرورة التنوير مع عالم الأسطورة وفقاً

(١) المرجع نفسه، الصفحة ٧٢.

للقراءة الحلاقة لمؤلفي هذا الكتاب.

كان لا بد لمثل هذا التوجه لدى الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت أن يتقاطع في نهاية المطاف مع ما سيُطلق عليه (بحق أو باطل) فلسفة ما بعد الحداثة الفرنسية. وفي الحقيقة إن ما أخّر تعرُّف فلاسفة فرنسا ما بعد البنيويين على إنتاج الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت عوامل عدة قد يكون أهمها عدم ترجمة كتب هذه المدرسة إلى الفرنسية حتى أنه يمكن القول إنها لم تكن معروفة أبداً في الأوساط الثقافية الفرنسية إلا على نحوٍ ضيق جداً حتى بداية السبعينات من القرن الماضي. كان لتأخر ترجمة أعمال هذا الجيل الأول للمدرسة نتيجة طريفة تتمثل في استمرارية وانقطاع التاريخ، إذ من اللافت أن تكون اهتمامات الفلاسفة الفرنسيين في الستينات هي نفس اهتمامات مدرسة فرانكفورت في سنوات الأربعينات والخمسينات (من دون أن يعلموا ذلك حينها) حيث سيكتشف فلاسفة الاختلاف الفرنسيين متأخرين قليلاً أن أسئلة حاضرهم هي ماضي أسئلة مدرسة فرانكفورت. هكذا سيتحسّر ميشال فوكو مثلاً على تأخره في التعرّف على إنتاج الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت حيث سيعلن في عام ١٩٧٨ في مقابلة صحفية «لقد فهمتُ أن ممثلي المدرسة كانوا قد حاولوا أن يقولوا، أبكر مني، أشياء قد أجهدتُ نفسي أنا أيضاً في إثباتها منذ سنوات[١]» ثم سيؤكّد بعد ذلك «عندما عرفتُ جدارة

(١) Michel Foucault, *Dits et ecrits*, vol IV, p 73

فلاسفة مدرسة فرانكفورت، كنتُ قد فعلتُ هذا بذلك الوعي التعس لذاك الذي كان عليه أن يقرأهم قبل ذلك بالكثير، وأن يفهمهم بشكلٍ أبكر. لو أنني كنتُ قد قرأت هذه الأعمال، لكانت هناك كمية كبيرة من الأشياء التي كان يمكن ألا أكون بحاجةٍ إلى قولها وكان يمكن لي أن أتجنّب الأخطاء»[1].

في مقدمته للطبعة الانجليزية الصادرة عام ١٩٩٦ يؤكد مارتن جاي على مثل هذا الرابط بين توجهات الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت مع ما بعد الحداثة حيث يقول: «ومع ذلك فإنه وفي بعض الاعتبارات يمكن القول إن المسار العام بالنسبة للعديد من أعضاء الجيل الأول للمدرسة على الأقل قد مهّد الأرض أمام التحوّل ما بعد الحداثي ووجد بذلك جمهوراً جديداً لأعماله. [...] من جهةٍ أخرى فإنه يُمكن رؤية النقد الجذري لتقاليد العقلانية التكنولوجيّة الأداتيّة الغربيّة، المُطوّرة بشكلٍ مُكثّف في «جدل التنوير» باحتراراته السوداء حول تضافر الأسطورة والعقل على أنها تنويعات كاملة تتناغم مع الشك ما بعد ـ الحداثي بكل نُسخ العقل»[2].

هذا، وقد قامت العديد من الدراسات بإجراء مقاربات بين كتاب *الجدل السلبيّ* لأدورنو وتفكيكيّة جاك دريدا الذي يتحدث في كتابه «قوّة القانون» (١٩٩٤) بإعجاب كبير عن فالتر بنيامين. بمناسبة استلامه لجائزة ثيودور أدورنو عام

---

(١) Dits et ecrits, p 74

(٢) Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, University of California Press, 1996, pp xvii-xviii

٢٠٠١ سيكرْس جاك دريدا نصاً طويلاً رائعاً يتحدث فيه عن أوجه الشبه بينه وبين كل من أدورنو وبنيامين نقرأ فيه مثل هذا الاعتراف المعاجئ: «منذ عقود وأنا أسمع أصواتاً، في الحُلم كما يُقال، وهي أصواتٌ صديقة في بعض الأحيان وأحياناً لا. هي أصواتٌ تأتي من الداخل. تبدو وكأنها تقول لي جميعها: لماذا لا تعترف، بوضوح وبشكلٍ علنيّ، مرّة واحدة وإلى الأبد، بتلك القرابة بين عملك وعمل أدورنو، وبحقيقة ذلك الدين الذي تُدين به لأدورنو؟ أولست أحد وارثي مدرسة فرانكفورت؟»[١]

ويمكن لنا باختصار أن نتحدث عن مجموعة من النقاط المشتركة بين توجهات هذا الجيل وبين توجهات تيار ما بعد الحداثة مثل نقد العقلانية والتشكيك بأسس التنوير ونقدها والنزعة التشاؤمية من مآلات الحداثة وجذرية النقد وأخيراً الاهتمام بقوة الفن المُحرّرة التي تقدّم بديلاً أجمل من قسوة الواقع. ولنتذكر أن الفن ونظريات الأدب كانا المحور الأبرز في آخر إنتاجات ذلك الجيل.

بامتلاكه الصوت الأكثر انتشاراً للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، يُدين هابرماس بشدّة هذا التوجه لدى أسلافه الفرانكفورتيين ويصمه بوصمه توجهاً ما بعد حداثي انزلق إلى مزالق النيتشوية الخطيرة. ولكن لننتبه هنا أن الأمر لا يخلو من عملية قتل الأب فكرياً بالمعنى الفرويدي، وإذا كان

(١) Jacques Derrida, Fichus, *Galilee*, 2002

هابرماس (المساعد لأدورنو سابقاً) قد انتقد آراء أساتذته بل وقلبها رأساً على عقب، فإن مفكري الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت أخذوا يُسائلون إنتاج هابرماس الذي يرون أنه قد ابتعد وبشكلٍ كبيرٍ صار يحتاج إلى المراجعة عن معالم المدرسة التي خطها ذلك الجيل الأول. وبمعنى آخر، إن ما فعله هابرماس بأسلافه حصل معه هو نفسه إذ عاد العديد من ممثلي الجيل الثالث إلى توجهات الجيل الأول للمدرسة متعدين بذلك عن فلسفة هابرماس. ولعل أكثر من وجّه النقد لهابرماس في هذا الصدد هو مساعده الشخصي السابق في مدرسة فرانكفورت الفيلسوف الألماني ألبرت فيلمر. هكذا نلمح عند بعض أفراد الجيل الثالث، وبخاصة فيلمر، عودة إلى تلك التوجهات النظرية الفلسفيّة الأصيلة بعد أن حوّلها هابرماس إلى مجموعة من الأنساق الفكرية التواصلية واللغويّة والاجتماعية دافناً وراءه تلك الروح الفنيّة التراجيديّة التي طبعت ذلك الإنتاج الفلسفي الخلاق لأفراد الجيل الفرانكفورتي الأول.

حضور فكر تيودور ادورنو في كل من نظرية السلطة عند ميشال فوكو وفلسفة التفكيك عند جاك دريدا

حول استقبال فرنسا المتاخر لفكر تيودور ادورنو،

إنني إذ أختار هذا فكرة «الحضور» بدلاً من فكرة «التأثير» عنواناً لهذه الدراسة، فإنني أفعل ذلك بدواعي عدّة قد تستدعي مني بعض التوضيحات، فما أقصده بـ «الحضور» هنا هو محاولة إظهار التحلي الشبحي لفكر أدورنو الذي «يسكن» hante نظرية السُلطة عند ميشال فوكو وفلسفة التفكيك عند جاك دريدا. إنني أستخدم مفهوم «الحضور» هنا بوصفه حضورا صوتيّاً أو شبحيّاً، بل حضوراً لصوتٍ شبحيٍّ أو لشبحٍ صوتيّ. إنه حضور الصوت الغريب الذي يكون حاضراً وغائباً في آن، واحداً ومتعدّداً معاً، حاملاً للاختلاف ومغايراً لنفسه في نفس الوقت. هو حضور شبح الأب العائد من الماضي، ولكن الحيّ والمؤثر أكثر من الحضور الواعي والمباشر. إنه إذن ذلك «الأثر» القادم من زمنٍ ما لا ليعيد إنتاج الماضي في الحاضر وإنما ليستكمل ما انقطع مع غياب حضوره الحي والواعي.

بهذا المعنى سأحاول هنا إذن أن أستحضر أشباح أدورنو التي تسكن وتجول في بعض نصوص فوكو ودريدا.

لعل تأخر هذين الفيلسوفين في التعرُّف على فكر أدورنو هو ما حال دون تأثيره تأثيراً مُباشراً على أفكار كلٍ منهما، ولعل هذا السبب بالضبط هو ما يحملني هنا على التحدُّثِ عن حضوره حضوراً شبحيّاً في نصوصهما. ففي السنوات الأخيرة من حياته فقط، تعرَّف فوكو على بعض أعمال أدورنو بينما لم يكتشف دريدا حقيقة أن الكثير من تأملاته تتقاطع مع تلك التي بدأها أدورنو قبل عقودٍ حلت إلا بعد أن كانت ماكينته التفكيكيّة العملاقة والمعقّدة قد بدأت بإنتاج «مفاهيمها» الخاصة.

إذا كان فوكو ودريدا ـ كما سنرى بعد قليل ـ قد عمِلا على إعادة إنتاج بعض أفكار أدورنو (من دون أن يكونا قد قرآه بعد)، فذلك لتأخُر إطلاع الفكر الفرنسي بالإجمال على أفكار الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت. بهذا الصدد سيُعلن فوكو لاحقاً: «رغم أن العديد من ممثليها كانوا قد عملوا في باريس بعد أن تم طردهم من الجامعات الألمانيّة من قبل النازيّة، إلا أن مدرسة فرانكفورت قد تم تجاهُلها في فرنسا لوقتٍ طويلٍ[1]».

على الرغم من أن الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني

(١) Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, IV, 1980- 1988, Gallimard, 1994, p 72

من القرن العشرين كانت راعمةً في تحديد نفسها وضح دماءٍ جديدةٍ في جسدها الهرم وتجاوز المناهج الأكاديميّة التي سادت السوربون في النصف الأول من ذلك القرن الذي هيمنت عليه فلسفة الوعي البرنشفيكيّة والروحانيّة الميتافيزيقيّة عند هنري بيرغسون، وعلى الرغم من أن الفكر الفرنسي كان قد فتح الأبواب على مصراعيها منذ ثلاثينات ذلك القرن لاستقبال بعض تيارات الفكر الألماني الحديث والمعاصر، إلا أن أبوابه ظلّت مُعلقة وعصية أمام بعض التيارات الفكريّة الأخرى مثل التيار الذي كانت تُمثّله مدرسة فرانكفورت. ربما يعود السبب في ذلك إلى الفكرة غير الدقيقة التي كوّنها الفكر الفرنسيّ حينها حول نشاط مدرسة فرانكفورت؛ فقد أدى الجهل بأفكار فلاسفة هذه المدرسة إلى اعتبارهم مجرّد مُنظّرين سياسيّين ذوي مرجعية ماركسية تقليديّة تتعارض مع توجهات الماركسيّة الألتوسريّة "le blocage althussérien" المهيمنة حينها والتي قد حالت دون ترجمة وانتشار أفكار مدرسة فرانكفورت في الأوساط الفلسفية والثقافية الفرنسية. في هذا الصدد يؤكّد جيرار روليه Gérard Raulet، أحد أهم المختصين الفرنسيين بالفكر الألماني المعاصر، على ذلك موضّحاً: «لقد كانت مدرسة فرانكفورت غير معروفة عملياً في فرنسا وقد اصطدمت بالرفض من قبل كهنة الماركسيّة الجامعيّة»[1].

(١) Gerard Raulet, *La Philosophie Allemande Depuis 1945*, Armand Colin-2006, Paris, p 295

هكذا، استمر الحظر الفرنسيّ على إنتاج مدرسة فرانكفورت حتى منتصف السبعينات تقريباً ولم تحفل الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة بفكر أدورنو إلا بعد موته عام ١٩٦٩. من الصحيح أن أدورنو كان قد دُعي عام ١٩٥٨ لإلقاء محاضرة في جامعة السوربون ثم ليُحاضر عام ١٩٦١ في الكوليج دي فرانس، كما أن من الصحيح أن كتابيه *فلسفة الموسيقا الحديثة* (١٩٤٨) و*مقالة عن فاغنر* (١٩٥٢) كانا قد تُرجما إلى الفرنسية عامي ١٩٦٢ و١٩٦٦ على التوالي، إلا أن انتشار فكره في الأوساط الثقافيّة الفرنسيّة ظل محصوراً في الستينات على نطاقٍ ضيقٍ جداً في بعض حلقات الأكاديميين ودارسي الموسيقى، ولم يبدأ الفرنسيون الاهتمام الفعلي بفكره إلا عام ١٩٧٣. ابتداءً من تلك السنة بدأت الدراسات والتعليقات تتوالى حوله وحول أعماله التي راحت تحظى بجمهورٍ فرنسيٍّ أخذ يتعاظم يوماً بعد يوم. لقد أدى هذا الاهتمام المتزايد حيالها من قبل القارئ الفرنسي إلى «تسريع» ترجمة كتابه *جدل التنوير* (١٩٤٤) الذي ألفه بالاشتراك مع ماكس هوركهايمر والذي صدرت ترجمته إلى الفرنسيّة عن دار غاليمار عام ١٩٧٤. سيلقى هذا الكتاب حال ترجمته صدىً واسعاً لدى المفكرين الفرنسيين وبخاصة لدى أولئك الذين ندعوهم ـ خطأً أو صواباً ـ بفلاسفة ما بعد الحداثة وعلى رأسهم بلا شك ميشال فوكو وجاك دريدا. بعد ذلك ستتوالى ترجمات مؤلفات أدورنو إلى الفرنسية حيث ستظهر في عام ١٩٧٨ ترجمة لكتابه *الجدل السلبيّ* الذي صدر

بالألمانية عام ١٩٦٦. سيشهد هذا الكتاب ويؤكّد مرةً أخرى على تلك القرابة الفكريّة ما بين فلسفة أدورنو وفلسفة ما بعد البنيويّة وبخاصة تفكيكيّة جاك دريدا.

كان لتأخر تعرف الفكر الفرنسيّ على أعمال أدورنو نتيجة طريفة تتمثل في استمرارية وانقطاع تاريخ الفلسفة الأوروبيّة؛ فمن ناحية، فإنه ومع نهاية الستينات أخذت أفكار أدورنو تشهد تراجعاً ملحوظاً ولم يعد لها صدىً يُذكر في الساحة الألمانيّة في الوقت الذي بدأ فيه اسم يورغين هابرماس يهيمن شيئاً فشيئاً على مُقدّرات مدرسة فرانكفورت حيث سيبتعد هذا الأخير بشكلٍ مضطرد عن إرث أُستاذه متخلياً عن البحوث الجمالية والأدبية ونقد العقل التي طبعت إنتاج أدورنو الفكري وبخاصة في آخر سني حياته. من ناحيةٍ ثانية، فإنه ومع بداية السبعينات أخذ مفكرو فرنسا يكتشفون الفكر الأدورنيّ حيث سيتحمس بعضهم على تأخر هذا الاكتشاف، بينما سيأخذ البعض الآخر في العمل على الاستفادة من أبحاث هذا الفيلسوف العميق والناقد الفنيّ اللامع. هكذا فإن الصمت الذي سيلف فلسفة أدورنو (إلى حين) في ألمانيا في بداية السبعينات سيترافق مع صدىً كبير وصيحة عالية لأعماله في فرنسا في ذلك الوقت.

الطريف في عملية انقطاع واستمرارية التاريخ هذه يتجلى إذن، كما أشرنا أعلاه، في جهل بعض ممثلي الفكر الفرنسي في ستينات القرن الماضي أنهم يعيدون إنتاج تلك

الموضوعات الفكريّة التي كانت محور عمل أدورنو ومنظّري مدرسة فرانكفورت في سنوات الأربعينات والخمسينات من ذلك القرن المنصرم. هكذا سيكتشف فلاسفة ما بعد البنيويّة الفرنسيون وعلى رأسهم فوكو ودريدا بشكلٍ مُتأخرٍ جداً أن أسئلة حاضرهم لم تكن إلا ماضي أسئلة أدورنو والجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. بهذا الصدد يكتب مارك جيمي: «إن ذلك الجهل [بمدرسة فرانكفورت] الذي يخص الأبحاث الأكثر تقدماً بالنسبة لتلك الفترة في ميادين علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، والتحليل النفسي قد وضع المفكرين الفرنسيين في وضعيةٍ متناقضة: فالكثير منهم اكتشف بحماس، ساذج أحياناً، إشكالياتٍ قديمة ترجع حينها إلى عقود عدة ، إلا أن بريقها المفاهيميّ المتوافق مع الذوق السائد يومها كان يمنحها هيئة الجدّة[1]».

في مقدمته للطبعة الانجليزية الصادرة عام ١٩٩٦، يؤكد مارتن جاي على مثل هذه الرابطة بين توجهات الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت وتوجهات ما بعد الحداثة حيث يقول: «يمكن لنا القول إن المسار النظري العام بالنسبة للعديد من أعضاء الجيل الأول للمدرسة على الأقل قد مهّد الأرض أمام التحوّل ما بعد الحداثي ووجد بذلك جمهوراً جديداً لأعماله. [...] من جهةٍ أخرى فإنه يُمكن رؤية النقد الجذري لتقاليد العقلانية التكنولوجيّة الأداتيّة الغربيّة، المُطوّرة بشكلٍ مُكثف

(١) Marc Jimenez, *Adorno et la modernité- Vers une esthétique négative* Editions Klincksieck, 1986, p 38

في جدل *التنوير* باجتراراته السوداء حول تصافر الأسطورة والعقل على أنها تنويعات كامنة تتناغم مع الشك ما بعد ـ الحداثي بكل نُسخ العقل». [1]

ولو تحدّثتُ باختصار عن بعض النقاط المشتركة بين توجهات أدورنو وبين توجهات كل من فوكو ودريدا لأمكن لي القول بأنهم يتقاطعون جميعاً في: نقد العقل، ونقد التوتاليتاريّة، ونقد الدولة، ونقد السُلطة والتسلُط، والتشكيك بأسس التنوير، والنقد الجذري لمآلات الحداثة، وأخيراً الاهتمام بالتحليل النفسي وبالأدب وبالفن.

فوكو وادورنو:

مع أن تعرُّف فوكو في نهاية السبعينات على أفكار الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت وهو يتحسّر على تأخر إطلاعه على هذا الفكر النقديّ ويلوم نفسه على تأخره بقراءة منطريّ هذه المدرسة. فها هو يُقِرُّ في عام ١٩٧٨ في مقابلة صحفية بتلك الحقيقة مُعلناً: «لقد فهمتُ أن ممثلي المدرسة كانوا قد حاولوا أن يثبتوا، أبكر مني، أشياء كنتُ قد أجهدتُ نفسي أنا أيضاً في إثباتها منذ سنوات. [...] في ما يتعلّق بي، أعتقد أن فلاسفة تلك المدرسة قد طرحوا مشاكل لا زلنا نُجهد أنفسنا فيها وعلى الأخص تلك المتعلقة بتأثيرات السُلطة في علاقتها مع العقلانيّة التي تتحدّد تاريخياً وجغرافياً

(١) Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, University of California Press, 1996, pp xvii-xviii

في الغرب منذ القرن السادس عشر[1]»؛ ثم سيؤكّد بعد ذلك: «عندما عرفتُ حدارة فلاسفة مدرسة فرانكفورت، كنتُ قد فعلتُ هدا بذلك الوعي التعس لداك الدي كان عليه أن يقرأهم قبل ذلك بالكثير، وأن يفهمهم بشكلٍ أكبر. لو أنني كنتُ قد قرأت هذه الأعمال، لكانت هناك كمية كبيرة من الأشياء التي كان يمكن ألا أكون بحاجةٍ إلى قولها وكان يمكن لي أن أتجنّب الأحطاء. ربما لو عرفتُ فلاسفة تلك المدرسة عندما كنتُ شاباً، لكنتُ ممتوناً بهم تماماً ولما كنتُ فعلتُ شيئاً آخر سوى التعليق عليهم. مع هذه المؤثرات الماصويّة، مع هؤلاء الناس الدين نكتشفهم على كبر حين لا نستطيع الخضوع لتأثيرهم، فإننا لا نعرف ما إذا كان علينا أن نفرح أو أن نأسف لذلك».[2]

مع مثل هذه الاعترافات الحريئة والمُثيرة في آن نجد أنفسنا محاصرين بأسئلةٍ من قبيل: ماذا لو تعرّف فوكو على إنتاج أدورنو قبل أن يكتب ما كتب؟ ما هي تلك الأشياء التي يمكن أن يكون أدورنو قد حاول إثباتها قبل فوكو الدي لو كان علم بطرحها من قِبل أدورنو لكان تحنب الكثير من الأخطاء؟

للإجابة على مثل هذه الأسئلة ربما أحتاج أولاً أن أقارب المسار الفكريّ لفوكو محاولاً بدلك أن أحدّد تلك

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol IV, p 73

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ٧٤

النقاط التي يتقاطع فيها مع فكر أدورنو، ولكن لأبدأ إذن بمشكلة اختفاء الذات.

ينتمي فوكو (الأول) إلى جيل البنيويين الفرنسيين الذي بدأ إنتاجه الفكري يظهر بعد الحرب العالميّة الثانيّة وبخاصة في سنيّ الستينات. تحت تأثير البنيويّة، التي كانت تعطي الأهميّة والأولويّة للنسق والبنيّة على حساب حرية العلامات اللغويّة، انتهى الأمر بالبنيويين إلى إعلان موت الذات؛ وبتطبيقه للمنهج البنيوي في دراساته على العلوم الإنسانيّة، يُعلن فوكو في *الكلمات والأشياء* عن «موت الإنسان» مؤكّداً أن الذات البشرية لم تعد هي الفاعلة، كما كانت تظن الوجوديّة السارتريّة، وإنما البنى اللغويّة. مع فوكو تختفي صورة «الإنسان المتمرّد» والصانع لوجوده لصالح صورةٍ جديدة لدواتٍ سجينة ومسحوقة تحت ثقل بُنى المجتمع ووقائع التاريخ والأنظمة الاجتماعية واللغويّة. هكذا فلن تقتصر مشكلة «اختفاء الذات» على دراسات فوكو للعلوم الإنسانيّة، بل ستتوجه كذلك لمعالجة هذه المُشكلة في دراساته الأدبيّة لهذه الظاهرة في الأدب الفرنسي وبتحديد أكبر في «الرواية الحديدة» التي تظهر فيها الذات الإنسانيّة خاضعةً للآلية الحسابيّة لجسدها أو للقوانين الكماء للغتها أو للنظام الخفيّ للأحداث اليوميّة.

وإذ تبدو قصية موت الذات إحدى بدع ما بعد البنيويّة الفرنسيّة ذات المرجعيّة اليتشويّة، إلا أنني سأحاول أن أبرهن هُنا على أن هذه الظاهرة كانت موجودة، وإن بشكلٍ

مُختلفٍ، عند أدورنو، ولكن من أجل إثبات ذلك عليّ أن أعود قليلاً إلى الوراء لاستقصاء تجليات هذه المسألة في الفلسفة الألمانيّة وصولاً إلى أدورنو.

لقد شغلت إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع تاريخ الفلسفة الأوروبيّة الحديثة، وإذا ما نجحت الثورة الكوبرنيكيّة في نزع سيطرة الذات المتمركزة على نفسها ـ الأمر الذي كان له لاحقاً أكبر الأثر على تصورات الفلسفة ـ فإن الكانطية ستعيد الاعتبار لانطولوجيا الذات بشقيها التجريبي والمتعالي وتمكنها من التحكم بالموضوع من جديد. سيكشف ماركس بعد ذلك أن اللعبة أكثر تعقيداً وأن السحر ينقلب على الساحر، فإذا ما اعتقد الإنسان (الذات) أنه قد صنع الآلة (الموضوع) ليستخدمها ويسخرها لخدمته، فإنه لا يلبث أن يقع في النهاية تحت سلطتها ويصبح تابعاً لها. حول هذه النقطة التي ستدعى في الأدبيات الماركسيّة بنظرية التشيؤ ستتركّز تنظيرات الماركسيّ الشهير جورج لوكاش.

بانتعاده المضطرد عن الماركسيّة بصفتها الاقتصادوية التقليدية، يواصل أدورنو مُحدّداً فكرة التشيؤ التي صاغها ماركس وطوّرها لوكاش ليسقطها على نقده للثقافة. في *الجدل السلبي* يُظهر أدورنو نقداً كاسحاً لعلاقة الهيمنة القائمة بين الذات والموضوع مواصلاً هجومه على ما كان قد دعاه مع هوركهايمر في جدل *التنوير* بـ «الهيمنة في الفكر نفسه». هكذا سيُركّزُ *الجدل السلبيّ* على فكرة التشيؤ في تحليله لبنيّة الثقافة في المجتمعات التقنيّة ما بعد الصناعيّة عالية الإدارة

التي تذوب فيها الذات كليّاً في الموضوع وتُستغرَق بكليتها بحيث يُستلب الوعي نهائياً ويصبح عير قادرٍ أبداً على أن يقيم مسافةً تأمليّة تسمح له بتقييم الموضوع ونقده. في هذه المجتمعات ما بعد الصناعيّة ذات الضبط الإداري العالي يُحق الوعي النقديّ كليّاً وتُتلع الذات في الموضوع برُمتها. وبمعنى آخر تتشيء الذات في موضوعها ويُطبق عالم الأشياء الخناق على عالم الأفكار. هكذا تختفي الأنا في تلك المجتمعات، بل وتموتُ نهائياً فتغرق الذات الواعيّة الناقدة في لُجة تيار ثقافة استهلاكٍ مُستلبة ومُنمّطة لآليات التفكير. لا شك أن تنظيرات أدورنو هذه تُذكرنا مُباشرةً بتنظيرات فوكو حول موت الذات الماعلة لصالح هيمنة بُنى المُراقبة والمعاقبة. في هذا الصدد، يؤكّد حيرار روليه أن الجدل السلبي عند أدورنو «لا يمكن أن يكتمل إلا إذا فكّر بنسق التشيؤ وبالإدارة الكليين[1]».

رُغم وجود بعض نقاط التقاطع ما بين فكر أدورنو ومؤلفات فوكو الأولى حول تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ١٩٦١ أو مولد العيادة ١٩٦٣ وصولاً إلى *الكلمات والأشياء* ١٩٦٦، من قبيل ذلك التشابه القائم بين ثنائية «العقل والجنون» الفوكويّة التي يُقابلها ثنائية «العقل والأسطورة» الأدورنيّة، إلا أن ذلك التقارب سيبدو أوضح مع مرحلة فوكو الفكريّة الثانية التي سينتقل فيها من نقد العلم إلى

(١) *La Philosophie Allemande Depuis* 1945, p. 269

نقد السُلطة، الموضوع الذي يستلهمه من نيتشه. ربما يكون لهذا التحول في فكر فوكو سببان رئيسيان يشرحهما لنا الفيلسوف الألماني آكسل هونيث على النحو التالي: «يتوضح هذا التحوّل نحو نظرية السُلطة إذن بدوافع ضمن نظرية intrathéoriques مرتبطة بالصعوبات الملازمة للتحليل البنيويّ للمعرفة وبدوافع سياسيّة ـ شخصيّة politico-biographiques مرتبطة بفشل حركة أيار/ مايو ٦٨ في فرنسا[١]». لقد كان إذن لثورة ١٩٦٨ أكبر الأثر في تحوُّل اهتمام فوكو إلى تحليل السُلطة بعد أن وصلت تحليلاته لتاريخ العلوم الإنسانيّة إلى أفقٍ لغويٍّ ضيق يكاد يكون مسدوداً كما تجلى عليه الأمر في كتابه الصعب حفريات المعرفة ١٩٦٩. وبمعنى آخر، فإن فوكو قد انتقل من تحليل العلم إلى تحليل المجتمع ليؤكّد أن إرادة المعرفة ليست في نهاية المطاف إلا إرادة سُلطة، أي حيثُ تتحوّل المعرفة إلى هيمنة، وهنا وعند هذه النقطة بالذات يتجلى طيف أدورنو بشكلٍ لا تخطئه العين.

تسكن أشباحُ أدورنو نظرية السُلطة الفوكويّة وتستوطن خطاباتها في نقد الحداثة وفي كشف القناع عن العقل الأوروبي الذي وبمحاولته التأسيس للتقدّم والحريّة يقيم البربريّة والتسلّط. هناك توارٍ مثير ما بين *جدل التنوير* الذي وسعيه للانعتاق من الأسطورة ينتهي إلى الارتماء في

---

(١) Axel Honneth, "Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernite", trad Christian Bouchindhomme, *Critique*, N° 471- 472, Août-Septembre, 1986, p 804

أحضانها في سيرورة تدمير ذاتية وما بين «نظرية السُلطة» عند فوكو التي تعمل بدورها على فصح سيرورة عقل الحداثة الذي راكم السُلطة وآليات القمع في سعيه للتحرُر والانعتاق والتقدُم. بهذا الشكل تتقاطع نظرية فوكو في السُلطة مع نقد أدورنو للحداثة الأوروبيّة. هكذا لم يكن تاريخ الحداثة الأوروبيّة، وفقاً لتحليلاتهما، إلا تامياً لهيمنة عقلانيّة الضبط التقنيّة والاستراتيجيّة عند فوكو والعقلانيّة الأداتيّة النفعيّة عند أدورنو، الأمر الذي يتجلى في المجتمعات ما بعد الصناعيّة وفي مؤسسات الدولة الدستوريّة.

لعل نيتشه يمثّل، بشكلٍ أو بآخر، نقطة الالتقاء التي تجمع ما بين أدورنو وفوكو حيث نلحظ تلك القرابة المدهلة ما بين مؤلفات فوكو الأخيرة ذات الأساس النيتشويّ وبين جدل *التنوير* الذي سيُعلن فيه أدورنو وهوركهايمر أن «نيتشه كان من الفلاسفة النادرين بعد هيغل الذين تعرّفوا على جدل العقل وهو من صاغ علاقاته المتناقضة مع السُلطة[1]». باستناده على نيتشه، كان فوكو يريد أن يخرج بمفهوم السُلطة من النطاق السياسي الضيّق الذي أعطاه له ألتوسير، أي بوصفه مفهوماً مُقتصراً على سُلطة الدولة، ليجعل منه مفهوماً للهيمنة الثقافية المؤسساتيّة التي تطغى على مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة التي تتجاوز الفرد والتي لا تبني آلياتها السلطويّة في التزايد والاكتمال. عندما كتب فوكو كتاب

(١) Max Horkheimer et Theodor W Adorno, *La Dialectique de la Raison*, trad Eliane Kaufholz, Gallimard, 1974, p 59

المراقبة والمعاقبة عام ١٩٧٥ متبوعاً بـ *إرادة المعرفة* عام ١٩٧٦ (الذي يُمثّل الجزء الأول من مشروعه غير المكتمل حول *تاريخ الجنسانية*)، كان يعتقد أنه اكتشف أرضاً عذراء وحريرةً مجهولة إلى أن التقى بأعمال أدورنو ورواد مدرسة فرانكفورت، فأدرك أنهم قد وصلوا قبله إلى هذه الأرض وزرعوا علمهم فوقها منذ عقود عدّة خلت، على الرغم من أنهم قد سلكوا إليها طريقاً مُختلفاً تماماً.

دريدا وأشباح أدورنو:

لقد ألمحتُ في مقدمة هذه الدراسة إلى أنني سأتحدث عن حضورٍ شبحيّ لأدورنو في بعض نصوص فوكو ودريدا. وأنا إذ أستخدم هنا فكرة الشبح أو الطيف، فإني أستخدمها بمعناها الدريديّ. وما أقصده بذلك هو تلك الفكرة التي ظهرت بشكلٍ أساسيّ في مؤلّف دريدا الرائع *أطياف ماركس* ١٩٩٣ والتي لم يتوقف دريدا عن توظيفها حتى آخر أيام حياته. لاشك أن فكرة الشبح أو الطيف التي عنوّن بها دريدا كتابه هذا تُحيلُنا مُباشرةً إلى مقدمة *بيان الحزب الشيوعي* ١٨٤٨ لكارل ماركس وفريدريك انجلز اللذين استهلاه بعبارة: «هناك شبح يجول في أوروبا، هو شبح الشيوعيّة». في *أطياف ماركس*، يوظّف دريدا فكرة شبح الأب العائد من رمسٍ مصنى مؤكداً أن دوره لم ينته بل هو أكثر حضوراً وفاعليّة وإلحاحاً في الحاضر. لم يستخدم دريدا في هذا المؤلّف فكرة الأب بمعناها السوفوكليسيّ أو الفرويدي بل بمعناها الشكسبيريّ؛ فهو لا يستدعي أوديب (الوعي المُذنب)

بل هو يستحضر شبح هاملت (الوعي المأسويّ). لماذا يأخذ شبح الأب العائد عنده صورة هاملت (الأب) وليس صورة لايوس (والد أوديب)؟ ذلك بسبب تلك العلاقة التي يُقدّمها شكسبير على لسان هاملت بين عودة الشبح والزمن، أي بين الماضي الذي تحلّع من زمنه ليسكن الحاضر: The time is out of joint. احتداءً بهذا التمثيل الطيميّ سأحاول تأكيد راهنيّة فكر أدورنو في الحاضر وذلك باستدعائي لأشباحه في تفكيكيّة جاك دريدا مبتدئاً بمقاربة نقاط التقاطع بين هذين الفيلسوفين.

لعلّ أول ما يثير الانتباه في التقارب الفكري بين كل من أدورنو ودريدا هو أنهما قد بدأا مشواريهما الفلسفيّ بالاشتغال على فينومينولوجيا هوسرل. فمي عام ١٩٢٤ يُناقش أدورنو أطروحته للدكتوراة التي حملت عنوان «تعالي الأشياء وتعالي المكرّي في فينومينولوجيا هوسرل» في حين سيبتدأ دريدا مشروعه الفلسفي بترجمة كتاب هوسرل *أصل الهندسة* والتعليق عليه بمقدمة طويلة جداً.

ولكن فينوميولوجيا هوسرل ـ مثلها مثل الأصل اليهوديّ لكلٍ من أدورنو ودريدا ـ ليست إلا نقطة عبور سريعة قد لا تُساعدني كثيراً في مُقاربتي هذه فمن المعروف أن أدورنو قد ابتعد لاحقاً عن أطروحات هوسرل ميمماً وجهه نحو الماركسيّة، كما أن أبحاث دريدا الأولى المُشبعة بالمرجعيّة الهوسرليّة والمُفكّكة لها سُتخلي المكان شيئاً فشيئاً لمؤثراتٍ أكثر وضوحاً مثل الهيدعرية والفرويديّة.

إذاً ما هي النقاط الأساسيّة التي تجمع ما بين هذين الفيلسوفين اللذين ينتميان إلى جيلين وبلدين مختلفين؟ في كتابه الشهير *الخطاب الفلسفيّ للحداثة* (١٩٨٥)، يتحدث هابرماس عن مجموعة تقاطعات تجمع كلاً من أدورنو ودريدا اللذين يتشابهان: «في تحسُّسهما من النمادج المغلقة الشموليّة التي تستوعب كل شيء، وبشكلٍ خاص من كل ما يريد أن يكون عضوياً في العمل الفنيّ. هكذا يشدّد كلاهما على أولوية الاستعاريّ على الرمزيّ، وعلى أولويّة الكناية على المجاز، وعلى أولويّة الرومانسيّ على الكلاسيكيّ. يستعمل كلاهما المقطع كشكلٍ للعرض ويلقيان بشكوكهما على كل نظام. بطريقة حادقة، يفك كل منهما رموز الحالة العاديّة انطلاقاً من حالاتها الحديّة؛ إنهما يلتقيان معاً في نزعة متطرّفة سلبية فيكتشفان الأساسيّ في الهامشيّ والثانويّ، والحق إلى جانب الخارج عن القانون والمنبوذ، والحقيقة في المحيط وفي الشاذ. [...] إن مسألة الماديّة التي تحترق أعمال أدورنو وجهده الساعي إلى نزع القناع عن المواقف المثالية وإلى قلب علاقات التكوين الحاطئة، وكذلك طرحه لأولويّة الموضوع، كل ذلك يجد ما يوازيه في منطق الإضافة الدريديّ[١]».

إنني أزعم أن نقاط التقاطع هذه التي تحدّث عنها

(١) J Habermas, *Le Discours Philosophique de la Modernite*, trad Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988, pp 220-221

هابرماس تتجلى أكثر ما تتجلى في كتاب الجدل السلبي لأدورنو الذي تسكن أشباحه العديد من مؤلفات دريدا التفكيكيّة بشكلٍ لا يُحفي نفسه. فمي هذا الكتاب عمل أدورنو، قَتْل دريدا[1]، على تفكيك مفهوم الذات على مرحلتين: أولاً بصفتها الكانطيّة المتعالية حيث سيؤكّد أدورنو أنه «لا توجد ذاتٌ متعاليّة[2]» وثانياً بصيغتها الهيجليّة التي تتطابق فيها الذات مع ما هو كونيّ أو كليّ ليؤكّد في النهايّة بأن علينا أن «نفهم أن ما هو غير مفهوميّ ليس إلا صفة مكوّنة للمفهوم» وذلك من أجل «فكّ إكراهات الهُويّة التي يحملها المفهوم في داخله[3]». سيصل هذا المنطق الأدورنيّ إلى نتيجة دريديّة بامتياز حيث سينتهي إلى التأكيد على أنه يجب «عكس اتجاه العمليات التركيبيّة بجعلها تتذكّر ما جعلت المُتعدّد يخضع له[4]». إن هذه العمليّة التفكيكيّة التي قام بها أدورنو في *الجدل السلبي* تتشابه إلى حدٍّ كبير مع أسلوب دريدا في تفكيك مفهوم الأنا والهويّة حتى أننا نزعم أننا لو قرأنا هذا التحليل من دون أن نكون على علمٍ مسبق بأنه لأدورنو لنسبناه مباشرةً إلى جاك دريدا.

في كتاب *الخطاب الفلسفيّ للحداثة* وفي الفصل

---

(١) بل لنقل تقريباً في نفس الفترة التي بدأت تظهر فيها مقالات دريدا إلى النور فقد صدر *الجدل السلبي* بنسخته الألمانيّة عام ١٩٦٦.

(٢) Adorno, *Dialectique Negative*, trad Collegue de philosophie, Payot, 1978 P 233

(٣) المرجع نفسه، الصفحة، ٢٢

(٤) المرجع نفسه، الصفحة، ١٥٦

المخصص لنقد جاك دريدا المُعنون بـ «استطراد حول تسوية الفرق النوعيّ بين الفلسفة والأدب»، يستهل هابرماس عباراته الأولى بالإشارة التاليّة: «نستطيع القول إن الجدل السلبيّ لأدورنو و«تفكيكيّة» دريدا هما إجابتان مختلفتان على مسألة واحدة[1]». ما هي هذه المسألة التي يُلمح إليها هابرماس؟ حسناً، هي مشكلة الكشف عن الصفة السلطويّة للعقل المتمركز على الذات le logocentrisme. إن مفهوم العقل الأداتي الذي يستلبُ الوعيّ النقدي ويُسيطر عليه كليّاً، يطغى بشكلٍ واضح على مفردات أدورنو في كلٍ من *جدل التنوير* و*الجدل السلبي*. في هذين الكتابين هناك سوداوية حالقة تُذكّرُنا بفكرة «الوعي الشقيّ» عند هيغل. أمام سوداوية الواقع المُستلب والمُشوّه يجد الفكر النظري نفسه، وفق تحليلات أدورنو، مشلولاً تماماً وعاجزاً عن المقاومة فينعى نفسه تاركاً «بومة منيرفا» تنعق فوق خرائب الفلسفة والوعي النظريّ النقديّ. لكنه وبعد أن أدرك استحالة الجدل السلبيّ، سيجد أدورنو في يوطوبيا الفن مخرجاً آخر وأفقاً مفتوحاً لمقاومة سوداوية الواقع وتجاوزاً لأزمة انسداد الآفاق التي انتهى إليها العقل الأداتي. هكذا سيهبي أدورنو حياته الفكرية في الحديث عن التجربة الجماليّة بوصفها شكلاً من أشكال المقاومة[2].

لا شك أن شرح الأب (أدورنو) يحتّم على عديد

---

(١) J Habermas, *Le discours philosophique de la modernite*, p 219

(٢) Theodor W Adorno, *Théorie esthétique* (1970), trad Marc Jimenez, Klincksieck, 1974

نصوص دريدا التفكيكيّة، إلا أن حضوره يطلُ حضوراً مواراً، حاضراً وغائباً في آن صريحاً ومسكوتاً عنه معاً. لقد شغلت تلك القرابة وذلك التشابه القائم ما بين الجدل السلبي لأدورنو وتفكيكيّة جاك دريدا أقلام بعض الباحثين إلى أن أعلن دريدا ذلك صراحةً في خطابٍ ألقاه عام ٢٠٠١ بمناسبة استلامه «جائزة تيودور أدورنو». في تلك المناسبة يكرّس جاك دريدا نصاً طويلاً رائعاً في ذكرى ميلاد أدورنو مفتتحاً إياه بالتساؤل حول طبيعة «الحُلم»: «هل الحالم هو المُستغرق في تجربة ليلته أم عند استيقاظه؟ من جهةٍ أُخرى هل يستطيع الحالم أن يتحدّث عن حُلُمه من دون أن يستيقظ؟ هل يمكن له أن يُسمي الحُلم بشكلٍ عام [وهو نائم]؟ هل يستطيع أن يُحلله بطريقة صحيحة وحتى أن يستخدم كلمة «حُلُم» بوعي من دون أن يقطع ويخون، نعم، يخون النوم؟[١]» يقترح دريدا جواباً مزدوجاً على أسئلته هذه، فمن جهة هناك الإجابة السلبيّة المتمثّلة بـ «لا» الفيلسوف القاطعة والحاسمة التي تربط الاشتراط العقلاني باليقظة وبالوعي المُستنير «فما هي الفلسفة بالنسبة للفيلسوف؟ إنها اليقظة والصحو؟[٢]» من جهةٍ أُخرى هناك الإجابة الإيجابيّة المُتمثّلة بـ«نعم» الشاعر والكاتب والموسيقيّ والرسام والمُحلل النفسيّ الذين يؤكّدون أن الحُلم ليس أقل حقيقةً من الواقع وهو «جوابٌ لا يقل مسؤولية عن

---

(١) Jacques Derrida, *Fichus*, Galilee, 2002, p 12

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ١٣

جواب الفيلسوف»[1]. يتساءل دريدا هذه الأسئلة ليمتحن جواب أدورنو عليها مُصرّحاً: «أقدّر وأحب أدورنو ذاك الذي لم يتوقف عن التردُّد بين «لا» الفيلسوف و«نعم، ربما، يحصل هذا أحياناً» التي يقولها الشاعر، والكاتب، أو كاتب المقالات، والموسيقيّ، والرسّام وكاتب سيناريو المسرح أو السينما، بل وحتى المُحلل النفسيّ»[2]. بهذا المعنى فإن أدورنو بالنسبة لدريدا ليس مجرّد فيلسوف أو كاتب أو موسيقيّ بل هو كل هذا مجتمعاً.

ما بين الحُلم والواقع، الوعي واللاوعي ينتصر دريدا لأدورنو الحالِم، لأدورنو الكاتب والموسيقيّ الذي يشرح في كتابه Minima Moralia (1951) كيف أن الوعي المُتيقّظ يُفسد ويؤذي ويُحرّب الأحلام الأحمل التي تبدو من وجهة نظر الواقع الفعليّ مجرّد أوهام أو «أضغاث أحلام».

يُشير دريدا بعد ذلك إلى أن مفارقة «إمكانيّة المستحيل» la possibilité de l'impossible، التي نظّر لها هو نفسه في كتاباته حول الأخلاق والقانون حتى صارت جزءاً من «أدوات» التفكيك، كانت قد وردت حرفياً في نصّ كتبه أدورنو حول فالتر بنيامين عام ١٩٥٥ قال فيه: «في صيغة مفارقة إمكانية المُستحيل، يوحّد بنيامين للمرّة الأخيرة بين التصوُّف والتنوير، أي العقلانيّة المُحرّرة. لقد أقصى الحُلم

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة، ١٣ـ ١٤

من دون أن يخونه ومن دون أن يجعل من نفسه شريكاً لإجماع الفلاسفة الدائم الذي يقصي بعدم إمكانيّة مثل هذا التوحيد[1]».

يتحدث دريدا بعد ذلك عن موضوع «اللغة» بوصفه أكثر الموضوعات التي تجمع بينه وبين أدورنو. «لأن أكثر ما أتفهمه وأتشارك به مع أدورنو، حتى العظم jusqu'à la compassion، ربما هو عشقه للغة أو حتى هو شكلٌ من أشكال الحنين لما يمكن أن يكون لغته الخاصّة. [...] كما لو أن هذه اللغة قد ضاعت منذ الطفولة أو مع أول كلمة. كما لو أن هذه الكارثة مندورة لأن تتكرّر. كما لو أنها كانت تُهدِّد بالعودة مع كل تحولٍ في التاريخ، وقد كان ذلك بالنسبة لأدورنو المنفى الأمريكيّ.[2]» يُشير دريدا هُنا إلى نص أدورنو الذي قدّمه عام ١٩٦٥ جواباً على سؤال «ما هو الألماني؟» *Was ist deutsch*. في جوابه ذاك صرّح أدورنو بأن ما دفعه إلى العودة من الولايات المتحدة الأمريكيّة إلى ألمانيا كان جملة ضرورات فرضتها عليه اللغة: «إن قراري في العودة إلى ألمانيا كان بالكاد مُبرّراً بالحاجة الذاتيّة أو بالحنين إلى الوطن، فقد كان هناك أيضاً دافعٌ موضوعيّ: إنها اللغة[3]».

---

(١) Th Adorno, "Portrait de Walter Benjamin" in Prismes *Critique de la culture de la société*, Payot, 1968, tr G et R Rochlitz, p 213

(٢) J Derrida, *Fichus*, p 23

(٣) Th Adorno, "Qu'est-ce qui est allemand" in *Modeles Critiques*, Payot, 1984, tr M Jimenez et E Kaufholz, p 228

بالإضافة إلى موضوع اللغة، فإن مدرسة التحليل النفسي الفرويديّة تمثّل عنصُراً مُشتركاً لاهتمامات أدورنو ودريدا الذي يدعو الفلاسفة الجامعيين الألمان، البعيدين جدّاً عن مدرسة التحليل النفسي، إلى ضرورة الاهتمام بهذه المدرسة الفرويديّة كما اهتم بها أدورنو وجميع مجايليّ دريدا تقريباً من الفلاسفة الفرنسيّين أو من الحيل الذي سبقه مباشرةً: «من بين مجموعة من الأشياء، ربما يجب التأكيد على التيقُّظ السياسيّ الذي يجب أن يُمارس في قراءة فرويد من دون تعدٍّ ومن دون رد فعل. كنتُ أحبُّ ـ لو سمحت الظروف ـ أن أقابل بين ذلك المقطع من كتاب Minima Moralia والمعنون بـ «ما دون مبدأ اللذة» مع ما كنتُ قد دعوتهُ مؤخّراً بـ «وراء ما وراء مبدأ اللذة»[1].

سأختتم هذا البحث بالإصغاء إلى أصوات أشباح أدورنو وهو تهمس في أُذن دريدا الذي يروي لنا حُلمه وهو بين النوم واليقظة كالتالي: « منذ عقود وأنا أسمع أصواتاً، في الحُلم كما يُقال، وهي أصواتٌ صديقة في بعض الأحيان وأحياناً لا. هي أصواتٌ تأتي من الدّاخل. تبدو وكأنها تقول لي جميعها: لماذا لا تعترف، بوضوح وبشكلٍ علنيّ، مرّة واحدة وإلى الأبد، بتلك القرابة بين عملك وعمل أدورنو، وبحقيقة ذلك الدين الذي تُدين به لأدورنو؟ أولست أحد وارثي مدرسة فرانكفورت؟»[2].

---

(١) Derrida, Fichus, p 47

(٢) المرجع نفسه، الصفحة، ٤٧ـ ٤٨

هكذا ومثلما كانت أصوات أشباح هاملت الأب قد حصرت وغيّرت في قدر هاملت الابن تسكن أشباح أدورنو وعي ولا وعي الابن دريدا. الفارق الوحيد بين الحالتين هي أن شبح أدورنو العائد لا يطلب من ابنه (أو من أبنائه) الانتقام أو الثأر، بل على العكس، إنه عائدٌ ليؤكد لنا إمكانيّة مقاومة الواقع بالحُلم واليأس بالأمل وثقافة الاستهلاك بالفن الثوريّ الأصيل.

هابرماس وسؤال الحداثة: فيلسوفٌ محافظ بقناعٍ حداثوي

ما إن ظهرت كتابات هابرماس حول الحداثة في ثمانيات القرن الماضي[1]، حتى اعتُبر مُدافعاً عن مشروع الحداثة في وجه من يسميهم صراحةً أعداء الحداثة أو ما بعد الحداثويين. لا، بل إنّ بعض الأقلام العربية والغربية صوّرته كبطل أحد الأفلام الذي يدافع عن الخير في مقابل عصابةٍ من الأشرار الستشوبيين الذين يريدون القضاء على منجزات الحداثة العربية وأن يدفعوا بالعالم إلى هوّة العدم. أُتابع فلسفة هابرماس منذ سنوات وقد قرأت كمّاً لا بأس به ممّا كتَب وممّا كُتب حوله، الأمر الذي جعلني أحاول إعادة قراءة مفهوم الحداثة عند هذا الفيلسوف لاستنتج أنّ الأفكار التي يتبناها الكثيرون حول موقفه من الحداثة هي أفكارٌ لا تقوم

(١) تمثلت المرحلة التي اهتم فيها هابرماس بمسألة الحداثة بثلاثة أعمال أساسية تمثل العمل الأول بمقالته حول الحداثة التي ألقاها في فرانكفورت عام ١٩٨٠ بمناسبة استلامه جائزة تيودور أدورنو والتي نُشرت في ألمانيا عام ١٩٨١ تحت اسم «الحداثة مشروع لم يكتمل» والثاني تجلى في مؤلفه الضخم *نظرية العمل التواصلي* ١٩٨١ أما عمله الثالث فهو كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة ١٩٨٥.

على الفحص أو التدقيق أو على القراءة النقديّة لما يكتبه هذا «الفيلسوف» أو ربما بدون حتى أن تقرأه. لا شك أنّ لهابرماس معجبين وأتباعاً كثراً في الغرب ونقاداً قُساة أيضاً، لكن حتى نقاده لم يعملوا على تفكيك نصوصه حول الحداثة لُيعرّوا تناقضاتها ولُيبينوا أنها تسير عكس الاتجاه الذي تودّ الذهاب إليه.

ولكي أتوقّف عن الإنشاء قليلاً وعن استفزار أولئك الذين يرون في هابرماس بطلاً أُسطورياً ومنقذاً للعقلانية الأوروبية من شرّ تلك الملسمات التفكيكية والنقدية الهدّامة كفلسفات نيتشه وهيدغر وفوكو ودريدا وليوتار، فإنني سأحاول أن أوضّح رأيي من خلال مقارنة مفهوم الحداثة عند هابرماس مع تجلّيات هذا المفهوم عند ثلاثة من فلاسفة الحداثة الذين يتناولهم هابرماس بالنقد وهم على التوالي هيغل وماركس ونيتشه.

أولاً ـ هيغل وسؤال الحداثة: يذكر هابرماس بمطنة أنّ الحداثة تحوّلتْ إلى سؤالٍ فلسفيّ لأوّل مرّة على يدي هيغل ولضيق المحال هنا، فإننا سنأى عن الدخول في تشعّبات السؤال عن رائد الحداثة الأوّل أو من هو أبو الحداثة: أهو ديكارت كما يرى هيغل، أم أنه كانط كما يرى هيدغر وفوكو ويعارضهما في ذلك هوسرل، أم هو هيغل كما يؤكد هابرماس نفسه؟

عندما كان الخطاب الفنيّ للقرن الثامن عشر يتناول موضوع «الحديث Moderne» كان يؤكّد في خطابه على

الحركة والانفتاح على المستقبل وعلى ما سيأتي، حتى مفاهيمه حول التقدّم والتطوّر والثورة كانت تحمل في طياتها فكرة الحركة والتسارع والتخلص من القديم والانكباب على الجديد. كان الماضي في ذلك الخطاب لا يُمثّلُ إلا سجناً يجب الهروب منه وذلك بمعانقة ما سيأتي، ليس للإبقاء عليه وإنما لإفلاته من حديد بعد أن يصبح ماضياً لحظة معانقته وهكذا... لهذا لم يكن الحاضر إلا ممرّاً عابراً وسريعاً محرّد خطوة صغيرة في مضمار السباق نحو الآتي. بتلك الروح يصف بودلير الحداثة بأنها: «الانتقاليّ والهارب والطارئ. هي نصف الفن الذي يتمثل نصفه الآخر في الأبديّ والدائم»[1].

ستؤثّر هذه الرّوح المُتحرّرة المتدفّقة والمسابة نحو المستقبل والمتفلتة من الماضي والتقاليد على فلسفة هيغل عندما يتحدّث عن الأزمنة الحديثة التي وبقطعها مع الماضي كانت مُضطرّةً كما يرى هيغل أن تبحث في ذاتها عن ضماناتها الخاصّة. في مؤلّفه عن فينومينولوجيا الروح يصف هيغل الحداثة دائمة التجدّد كما يلي: «ليس من الصعب أن نلاحظ أنّ زمننا هو زمن ولادة وانتقال إلى مرحلة جديدة. لقد أقام الروح قطيعةً مع ما كان عليه العالم حتى الآن في وجوده وتمثلاته، وهو على وشك ابتلاع كل هذا في الماضي في حين يشتغل على مفهومه. [...] سيتوقف هذا التفتّت مع

(١) Ch Baudelaire, "Le Peintre de la vie moderne", in *Œuvres completes*, Paris, p 1163

نزوغ الشمس التي وسرعة البرق سترسم صرح العالم الجديد»[1]. لدى هيغل أيضاً كما لدى بودلير، تبرز الحداثة جامحةً مطلقة منعتقة من قيود الماضي وتقاليده، متقدمة على ما سيأتي ومفتحة على الجديد. يسر هذا الانفتاح على المستقبل لدى هيغل بصيغةً أُخرى ودلك في تصوّره لتطوّر مسيرة الروح حيث يتدرج الروح عنده من ماضٍ أدنى إلى مستقبلٍ أرقى أو من حالةٍ أقل تطوّراً إلى حالةٍ أكثر تطوّراً حتى يبلغ المطلق وبألفاظ هيغل نقول من الروح الذاتيّ إلى الروح الموضوعيّ إلى الروح المُطلق. بهذه الطريقة يبني هيغل حدله «الصاعد» حيث تُكمل الروح مسيرتها حين تجد معادلها السياسيّ في الدولة وينتهي التاريخ.

ثانياً ـ الحداثة كما تتجلّى عند ماركس: رُغم قلبه للعديد من الأفكار والمفاهيم الهيغيلية، إلا أنّ روح الانعتاق والتقدُّم والتطور تطلّ حيّة عند ماركس تلميذ هيغل. في البيان الشيوعيّ يكتب ماركس وانجلز نشيداً احتفالياً قوياً ودفّاقاً حول حركة الحداثة وتسارعها. من أوله إلى آخره والبيان الشيوعيّ يحتفل بسرعة احتراق الحداثة وإحراقها لكل شيءٍ حولها حيث تثور البنى الاجتماعية ويسود الاضطراب وفقدان الأمن من جراء حركة الحداثة المتسارعة والتي تجد في

(١) G W F Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l esprit*, trad J Hyppolite, Paris, 1966, p 33 in Habermas, Le *Discours Philosophique de la Modernité*, trad Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988

المجتمع البرجوازيّ عوامل غليانها وهيجانها. «فالانقلاب المتواصل في علاقات الإنتاج والتزعزع المستمر لكلّ الأوضاع الاجتماعية والقلق والهيجان الدائمان، كل هذا يميّز عصر البرجوازية عمّا سبقه من عصور. فتحل كل العلاقات الاجتماعية القارّة في الصدأ بأفكارها وآرائها المقبولة والمُبجّلة، ويهرم كل ما يحل محلّها قبل أن يتمكّن من التحجر، وتتبخّر المنظمات والهيئات الحرفية المؤسّسة ويُدنّسُ كل ما كان مقدّساً ويصبح الناس مُجبرين في النهاية على التفكّر ملياً بشروط وجودهم وبعلاقاتهم المُتبادلة»[1]. لكن هذا الغليان المتفجر لن يستمرّ إلى أبد الآبدين. مرّة أُخرى يتوقّف ديالكتيك ماركس مثله مثل ديالكتيك هيغل (رغم صورته المقلوبة عنه) عن إنتاج النقائض في مرحلةٍ قادمة تتمثل، حسب الأدبيات الماركسية، في الشيوعية أعلى مراحل الاشتراكية. لا يختلف هذا التصوّر للحداثة عند ماركس عنه عند هيغل في بناء جدلٍ «صاعد» ينتقل من مرحلةٍ أقل تطوّراً إلى أُخرى أكثر تقدُّماً من تلك السابقة عليها بقدر ما هي حصيلةٌ منطقيةٌ لها. إن مراحل تطوّر المجتمع عند ماركس تتدرّجُ صعوداً من الماضي الأقل نضجاً إلى المستقبل الأكثر اكتمالاً. لقد احتفل ماركس وهيغل بما سيأتي وباركا الحداثة والتغيير والتحول والتطور وكل ما يحرق

(١) K Marx et F Engels, *Manifeste Communiste*, trad Maximilien Rubel et Louis Evrard, in K Marx Œuvre I, t I, Paris, 1965, p 164

الماضي لينصح المستقبل. مع كلا الفيلسوفين هناك قطيعة مع الماضي وإرثه.

ثالثاً ـ نيتشه والحداثة غير العقلانية: إذا كان هابرماس ينسب نفسه إلى تقاليد التنوير *Aufklärung* وذلك بتأكيده على العقلانية وعلى أنّ التنوير هو «مشروعٌ لم يكتمل بعد»، فإنّه سيجد نفسه بلا شكّ وجهاً لوجه أمام أولئك الراغبين «بالتشكيك بانتصارات الحداثة» وعلى رأسهم نيتشه. يُلاحظ هابرماس أنه ومع دخول نيتشه إلى خطاب الحداثة تنقلب الأمور رأساً على عقب.

مثله مثل معاصره ماركس، لم يكن نيتشه راضياً عن واقع القرن التاسع عشر البرجوازيّ ولذلك قدّم نقداً قاسياً للعقلانية الغربية التي أضاعت سحر العالم. يفتح نيتشه الباب أمام الماضي الديونيزوسيّ على مصراعيه، لا من أجل العودة إليه، بل من أجل الاستنجاد به لينقذ الروح الأوروبية التي أتلفتها العقلانية. هكذا راح نيتشه يبشّر بعودة ديونيزوس الإله المنتظر الذي سينقذ أوروبا من سيطرة أبولون إله العقل والنظام الذي ساد تاريخ أوروبا منذ سقراط. لقد آن الأوان، كما رأى نيتشه، أن تعود الروح الديونيزوسية من الماضي «بوثبة بطل» الأمر الذي وجد نيتشه الثائر بوادره في موسيقا فاغنر وفلسفة شوبنهور. إنّ ما يهمنا في الموضوع هو الوعي الحديث بالزمان والذي يأخذ مع نيتشه منحى حاداً أيضاً مثلما كان الحال مع هيغل وماركس، وأقصد تلك الاستعالية بإيقاع ما سيأتي والتعلّق السريع نحو القادم الهارب والذي لا يقيم

حتى يكاد يختفي. يتجلّى هذا الوعي الراديكالي بمفهوم الزمان لدى نيتشه في إحيائه لفكرة الصيرورة التي أعاد إحياءها اهتداءً بفلسفة هيرقليطس فيلسوفه المفضل الذي رأى أنه لا يمكن الاستحمام بمياه النهر مرتين. للاحظ معاً في الكلمات التالية لنيتشه مدى تشابه وصف الحداثة لديه مع ما وصفه كل من هيغل وماركس: «وحين يتناول هيرقليطس الزمان المتملت من كل تجربة من هذه الزاوية، فإنه يملك بدلك الرقم الأغنى بالدروس الذي يعطي مفتاح كل ما يعود بشكلٍ عام إلى مجال التمثل الحدسي. إنّ الطريقة التي تصوّر بها الوقت هي طريقة شوبنهور مثلاً، وذلك بالقدر الذي يردّد هذا الأخير هيرقليطس حين يقول إنّ كل لحظة من لحظات الزمن لا تتحقق إلا بإزالة (أُمها) اللحظة السابقة، وسرعان ما تتعرض هي للزوال، وإن الماضي والمستقبل هما شيئان صحلان مثلهما مثل أي حلم، كما وأن الحاضر ليس سوى الحد الفاصل بينهما، وهو حد لا تماسك له ولا اتساع»[1]. ولكن إلى متى سيظل هذا الاحتراق الكوني متقداً وهل يستمر حراك الصيرورة إلى ما لا نهاية؟ يبدو أن العقل البشريّ لا يستطيع تصور اللامتناهيات وهو مجبرٌ في لحظة من اللحظات على إيقاف الحركة لتأمل نفسه وتأمل العالَم. كما لدى هيغل وماركس، يتوقف عند نيتشه أيضاً سيلان الصيرورة ليعيد

---

(١) فريدريك نيتشه، *الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي*، تعريب الدكتور سهيل القش، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص. ٥٥

تكرار ذاته تماماً كما كان وذلك عبر فكرة العود الأبدي[1].

هابرماس والحداثة المرتئة:

بعد استعراضنا لهذه النماذج الحداثوية الثلاثة التي فهمت الحداثة بوصفها وعياً بالزمان، أي انفتاحاً على القادم وقطيعة مع الماضي ونفوراً من التقاليد، سنحاول الآن أن نتعرّف على الكيفية التي يفهم بها هابرماس موضوع الحداثة. يُكرّس هابرماس مؤلفيه الاثنين الخطاب الفلسفيّ للحداثة و«الحداثة: مشروع لم يكتمل» ليصفّي حسابه مع الوعي بالزمان بوصفه انفتاحاً على الجديد وقطيعة مع التراث والتقليد ليس فقط في تحلياته عند هيغل وماركس فحسب بل وبشكلٍ خاص مع التيار النيتشوي الذي يهيب بالمرء دوراً ثورياً لا يتناسب أبداً مع أفكار هابرماس التصالحية مع الواقع بمعاييره الثابتة نسبياً وبتقاليده المكوّنة لما يسميه هابرماس بالعالم المعيوش. ينتقد هابرماس هذا الوعي الجمالي بالزمان بالقول: «بإعلانها عن نيتها في تحطيم استمرارية التاريخ، تكشف الفوضوية عن القوى الهدّامة لوعيٍّ جماليٍّ يثور ضد الآثار المعيارية للتقاليد التي تستمد قوّتها من تمرُّدها ضد كل المعايير وتُبطِلُ في

---

(١) يزعم نيتشه أن فكرة العود الأبدي قد جاءته على شكل إلهام مفاجئ أو وحي دفّاق. في الحقيقة إن هذه الفكرة لم تكن غائبة عن فكر نيتشه فهي بالأصل فكرة أستاذه الأول «هيرقليطس» والذي علّق عليها نيتشه في معالجته للفلسفة الإغريقية «ولكن عالم الاستقرار هذا سيعيد بناء نفسه بشكلٍ مشابه لما سبقه، وهو يتجدد بدون توقف. من سيكون بإمكانه أن يحرّركم من لعنة الصيرورة؟»، الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي، ص. ٥٢.

نفس الوقت الحير الأخلاقي والفائدة العمليّة: هذا الوعي الذي لا يتوقف عن مسرحة جدل السّر والفضيحة والمأخوذ بهذا الهلع الساحر الصادر عن فعل المُدنّس والهارب بنفس الوقت من عواقب أفعاله المتذلة»[1].

إنّ هذا الوعي الجماليّ بالزمان هو الشبح الذي يحاربه هابرماس أينما وجده سواءً عند نيتشه أو هيدغر أو باتاي أو فوكو أو ليوتار أو دريدا، بل وحتى عند هوركهايمر وأدورنو. لعل المتابع لفكر مدرسة فرانكفورت سيتساءل عن سبب اختفاء الأبحاث حول علم الجمال والفن في كتابات هابرماس والتي كانت تقع في صلب اهتمامات الجيل الأول للمدرسة. على خلاف أسلافه الفرانكفوتيين لم يكرّس هابرماس رغم غزارة ما يكتب كتاباً واحداً ليعالج فيه قضية الفن أو المسألة الجمالية بعد أن كان الفن يمثل فعلاً ثورياً وملحاً لآمال هوركهايمر وأدورنو وماركوزه وبنيامين الروحية.

يؤكد هابرماس على التقليد في مقابل الجدّة وعلى القيم والعادات المعطاة في مقابل التغير والتحول. لنقرأ معاً هذا التصريح الهابرماسيّ ولنقارنه مع تصوّرات الحداثة التي أدرجناها أعلاه: «بعدم احترامهم للسُلطة التي تُمثلها المؤسسات القوية والتقاليد الشعبية فإنّ المثقفين يشكلون خطراً على التوازن الهشّ الذي لا بدّ لحداثةٍ مضطربة أن

---

(١) Habermas, "La modernite un projet inacheve", trad franç Gerard Raulet, in *Critique*, n° 413, "vingt ans de pensee allemande", oct 1981, p 953

تجده في مجتمع معقلن وفي السلطات الثابتة التي تتجسّد في الدين والدولة القوميين»[1]. إن نظرية هابرماس عن الفعل التواصليّ تقوم على محاولة إقامة علاقاتٍ اجتماعية تصالحية وديّة بين أفراد الجماعة، الأمر الذي يتطلب نوعاً من الاستقرار الاجتماعيّ والتقاليد الخاصة، فهو حين يتحدث عن المتحاورين في فعلٍ تواصلي يصفهم بالقول: «إنهم ومنذ الآن نتاج التقاليد التي يوجد فيها مجموعات ينتمون إليها وسيرورات اجتماعية قد تكوّنوا ضمنها [...] وبالفعل يجب ضمان استمرار التقاليد الثقافية واندماج المجموعات بحسب معايير وقيم محدّدة وتنشئة الأجيال الصاعدة تنشئةً اجتماعية»[2].

كيف لفكرٍ يبجل التقاليد أن يكون فكراً حداثوياً؟! يُذَكّرني هابرماس بتلك المشاريع العربية التي أردات بعث الحداثة من خلال التراث. لقد تكشفت تلك المشاريع عن نظرة محافظة ارتدادية خطيرة فرغبتها بالاستنجاد بالتراث لبعث الحاضر بقيت عالقة في شباك الماضي ووسعت الهوّة بينها وبين الحداثة. لقد وحّد هابرماس بين الحداثة كطريقة في التفكير بما تتضمنه من حركة وانفتاح وانطلاق وبين عصر التنوير الذي مررت فيه الحضارة الأوروبية، وما حديثه عن مشروع حداثة لم يكتمل إلا دعوةً للتمسك بعصر التنوير

---

(١) *Le Discours Philosophique de la Modernite*, p 69

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ٣٥٤

وبقيمه. إنّ حداثة هابرماس تنظر للخلف ولا تلتفت للأمام بعد أن صارت لديه مجرّد حقبة زمنية من حقب التاريخ بدل أن تكون وعياً بالزمان وانفتاحاً على الجديد. عندما قامت ثورة الطلاب في عام ١٩٦٨ تحول هربرت ماركور إلى ملهم للطلاب الراغبين بالتغيير وتبديل الأوضاع الاجتماعية والتعليمية والسياسية غير المقبولة، أما هابرماس فكان يُحاضر (بلا جمهورٍ تقريباً) مذكّراً بضرورة احترام مؤسسات الدولة[١].

حَدثٌ أخير أودّ التوقف عنده يمثل موقف هابرماس من إعادة قراءة التاريخ الألماني. في أواسط الثمانينات طالبت مجموعةٌ من المؤرخين الألمان بإعادة قراءة التاريخ الألماني وذلك للتخلص من عبء النازية وأن الجيل الجديد غير مسؤول عن حطيئة وقعتْ في الماضي. عندها يرتفع صوت هابرماس منذّداً بهذه النظرة التي تريد تحاور «الماضي الذي لا يمضي» مطالباً وبشكلٍ مازوخي بضرورة الإبقاء على هذا الماضي حيّاً.

يكتب هابرماس في تلك المناسبة: «هناك حقيقة بسيطة وهي أنّ الأجيال التي جاءت من بعد قد نشأت كذلك ضمن شكلٍ من أشكال الحياة كانت فيه مثل هذه الأشياء ممكنة الحدوث. إنّ حياتنا الخاصة قد ارتهنت بشكل الحياة الذي

---

(١) "The Role of the Student Movement in Germany," in *Autonomy and Solidarity*, ed Peter Dews (Verso, 1986), p 231

جعل أوشويتز ممكناً من خلال طروف جوهريّة وليست عرضية. إنّ شكل حياتنا مرتبط بشكل حياة آبائنا وأحدادنا عبر شبكة من التقاليد العائليّة والمحلية والسياسية والثقافية التي يصعب الفصل بينها. ذلك السياق التاريخي هو ما جعلنا على ما نحن عليه الآن. لا أحد منّا يستطيع أن ينجو من هذا السياق لأنّ هوياتنا كأفراد وكألمان معاً قد حُبكت به بشكلٍ يتعذر فصله[1].

أتساءل الآن ماذا يبقى من الحداثة إذا رفضت التغيير والحركة ووقرت عادات الماضي وتقاليده؟ وبمعنى آخر ماذا يبقى من الحداثة إذا ما ألغت نفسها؟ أي حداثةٍ تلك التي تقنع بالعيش في ماضيها المثالي؟ ومن هم المفكرون المحافظون أهو هابرماس نفسه أم أولئك الذين قسّمهم في فئات من المحافظين والذين كتب عنهم: «اسمحوا لي أن أميّز باختصار بين النزعة المضادّة للحداثة l'anti-modernisme من المحافظين الشباب ونزعة ما قبل الحداثة pré-modernisme من المحافظين القدامى وبين نزعة ما بعد الحداثة post-modernisme الخاصة بالمحافظين الجدد». بعد أن صنّف الفلاسفة الفرنسيين الجدد في عداد المحافظين الشباب: «يمتد هذا الاتجاه في فرنسا من جورج باتاي إلى

(١) Jürgen Habermas, " On the Public Use of History, " in Habermas, *The New consevatism Cultural Criticism and the Historian s Debate*, ed and trans Shierry Weber Nicholsen, with an intro By Richard Wolin (MIT Press, 1989), p 233

دريدا مروراً بفوكو»[1].

كلمة أخيرة لامتحان مقولة هابرماس حول كون الحداثة مشروعاً لم يكتمل. لنتخيل معاً مفكّراً مسيحياً طهر مع نهاية القرون الوسطى وبداية عصر الحداثة فرفض هذه الطاهرة الجديدة بوصفها نزعة ما بعد قروسطية كاتباً مقالاً بعنوان: «العصور الوسطى: مشروع لم يكتمل» متحدّثاً فيه عن مخاطر الحداثة مشدّداً على تلك العلاقة التي يجب الحفاظ عليها بين الفكر المسيحي وروحانية العصور الوسطى (كما يؤكد هابرماس على علاقة الحداثة بعقلانية عصر التنوير). ولنتصوّر كذلك أن هذا المفكّر الافتراضيّ قد احتجّ ضد مناصري مشروع الحداثة مُصنّفاً إياهم في فئاتٍ من المحافظين محذّراً (على طريقة هابرماس) من أنّ الحداثة ليست في حقيقة الأمر إلا انحرافاً عن مبادئ القرون الوسطى. هل يمكن لنا بعد هذا أن نصنّف هذا المفكر بوصفه حداثوياً أم محافظاً؟ يا سادتي إنّ الملك عارٌ. وهي ليست إلا صرخة طفل أمام صمت البالغين الذين يصفقون لثياب الامبراطور الجديدة كما صوّرها قلم الأديب المبدع هانس كريستيان اندرسن.

---

(١) Habermas, " La modernite un projet inacheve ", trad franç Gerard Raulet, in *Critique*, n° 413, " vingt ans de pensee allemande ", oct 1981, p 966

هابرماس وسؤال الحداثة
ردّا على مقال خلدون النبواني

د. عثمان أشقرا

مهمّ جدّا الاهتمام عربياً بفيلسوف وعالم اجتماع ومثقف في حجم يورغان هابرماس، بل وقراءته قراءة نقدية تتوخّى ـ أوّلا ـ استيعاب فكر مركّب وتتداخل في تكوينه علوم واختصاصات شتّى أبررها نظرية المعرفة وعلوم الاجتماع واللغة والأخلاق والسياسة...وثانياً· الانخراط من منظور عقلانيّ وتنويريّ عربيّ في النقاش الفلسفيّ والسياسيّ والأخلاقيّ المثار عالمياً والذي يحتلّ هابرماس موقعاً محورياً فيه باعتباره شرع في الكتابة والتأليف منذ بداية الخمسينات ولا زال يكتب وينشر محاوراً ومجادلاً من أجل استكمال الحداثة لمشروعها [التنويري] الذي لم يكتمل...

وفي الواقع، فالاهتمام عربياً بهابرماس لا يزال محدوداً

إن من حيث ترجمة كتبه (حسب علمي لا تتجاور سبع ترجمات من أصل أكثر من عشرين كتاباً أساسياً لهابرماس)، أو من حيث التآليف العربية المكتوبة حوله (وهي أيضاً محدودة جداً).ولكن صورة هابرماس - إجمالاً - كفيلسوف وعالم اجتماع ومثقف يحوض معركة أساسية وحاسمة من أجل «استكمال مشروع الحداثة التنويري» - هذه الصورة «الإيجابية» هي التي تبدو مثيرة للمثقف العربيّ التنويريّ وهو يخوض حرباً شرسة ضد «خصمين» راهنين: خرافات السلفية وأوهام ما بعد الحداثة.

ومن هنا أثاربي المقال المنشور في «الأوان» يوم ٢٦ - ٧ - ٢٠٠٨ بعنوان «هابرماس وسؤال الحداثة: فيلسوف محافظ بقناع حداثوي» للأستاذ خلدون النبواني.

وبالطبع، فمن حقّ الأستاذ المذكور أن يقدّم هذا المفكّر أو ذاك بهذه الصورة أو تلك، ولكن أن يركب صورة عجائبية ومغلوطة لمفكّر في حجم هابرماس مستنداً إلى تركيب تلفيقيّ لمفاهيم ووقائع تنقصها الدقة التاريخية والمعرفية، فهذا أمر يحتاج إلى ردّ.

فالأستاذ النبواني يطرح سؤال الحداثة لدى هابرماس، ويجعل مطلق بحثه ما عبّر عنه «بظهور كتابات هابرماس حول الحداثة في ثمانينات القرن الماضي» محدّداً إياها في «الحداثة مشروع لم يكتمل» و«نظرية الفعل التواصليّ» و«الخطاب الفلسفيّ للحداثة». ويحدّد الأستاذ الباحث لبحثه هدف إجراء «مقاربة مفهوم الحداثة عند هابرماس مع تجليات

هذا المفهوم عند ثلاثة من فلاسفة الحداثة الذين يتناولهم هابرماس بالنقد وهم على التوالي هيغل وماركس ونيتشه». وهنا يلزم تسجيل الملاحظات التالية:

١ ـ الخلط الذي يقع فيه الأستاذ النبواني بين مفهوم التحديث modernisation والحداثة modernité والحداثية أو الحداثوية modernisme. فالتحديث يعبر ـ عامة ـ عن سياق التطور التاريخي والمجتمعي الشامل والحذريّ الذي انخرطت فيه أمم ودول أوروبا، انطلاقاً مما يسمّى بعصر النهضة ووقوع الإصلاح الدينيّ وقيام الحركة الإنسانية. والحداثة هي النموذج الذهني والفكري والفلسفيّ المعبّر عن واقع و«معزى» أو «دلالة» هذا السياق أو هذه الصيرورة. والمودرنيزم هو بالتحديد ذو حمولة فنية جمالية بالشكل الذي حدّده الشاعر الفرنسي بودلير وأثبت الأستاذ النبواني نصّ التحديد في مقاله لكن ليقع في مغالطة فكرية وتاريخية: الخلط بين الدخول في «الأزمنة الحديثة» وهذا هو لبّ ما كتبه هيغل وأبرزه في كتاب فينومينولوجيا الروح الصادر سنة ١٨٠٧ و«حداثية» بودلير اللاحقة (عاش بودلير من ١٨٢١ إلى ١٨٦٧ بينما توفّي هيغل سنة ١٨٣١).

وبالطبع، فمفكر الحداثة لا تمكن دراسته من دون استحضار اسم هيغل وفلسفته. وكان جديراً بالأستاذ النبواني أن يركّز على ما كتبه هابرماس في الفصل الثاني من كتاب الخطاب الفلسفي للحداثة المعنون بـ «مفهوم الحداثة عند هيغل» وقبل ذلك ما كتبه في مؤلفه «المعرفة والمصلحة»

ليبرر لنا فرادة قراءة هابرماس لهيغل من خلال تحذيره (أي هابرماس) لنقد هيغل الجذري لكانط أي - من جهة - اعتبار مجمل «انتقادات» هيغل الفسمولوجية لكانط من دون السقوط في انغلاقية النسق الفسمولوجي الهيغلي ذاته - ومن جهة أخرى - إخصاع المعرفة الفنمسولوجية الهيغلية للنقد الترنسندنتالي الكانطي نفسه...وبالتالي حصر مفهوم الحداثة ليس في عمومية زمن مسترسل ولكن في خصوصية زمن راهن يستمد مشروعيته من راهنيته نفسها.

٢ - ما كتبه الأستاذ النبواني حول «الحداثة كما تتجلّى لدى ماركس» اعتمد فيه حصراً على نصّ «البيان الشيوعيّ» الذي هو وثيقة إيديولوجية - سياسية بالأساس، وبالتالي فهو كلام عام وسطحيّ جدّاً لا علاقة له بما أنجزه هابرماس في هذا الصدد في كتابه المنشور بالألمانية سنة ١٩٧٦ تحت عنوان «إعادة بناء المادية التاريخية»، والذي سيترجم جزء منه إلى الفرنسية ويُنشر سنة ١٩٨٥ بعنوان Après Marx، وهذا الجزء هو الذي سيترجم بدوره إلى العربية ويُنشر سنة ٢٠٠٢ بعنوان بعد ماركس. مع العلم أنّ «إعادة بناء المادية التاريخية» هذه برزت نواتها الأصلية منذ كتاب المعرفة والمصلحة الصادر سنة ١٩٦٨ المتضمّن لفصل بعنوان: ميتانقد ماركس لهيغل: التركيب بواسطة العمل الاجتماعيّ.

وهذا العنوان - في الواقع - يحتوي مفهومين أساسيين في تحذير ماركس لنقد هيغل إراء الكانطية وبلورة نسقه الفسمولوجي مفهوم العمل الاجتماعي Le travail social

ومفهوم التركيب أو التوليف La synthèse فالعمل الاجتماعي ـ في منظور ماركس ـ ليس ما يمنح الإنسان إنسانيته وحسب (مفهوم أنثروبولوجي)، ولكنه أيضاً ما يخلق شروط إعادة إنتاج الواقع عبر إدراكه المعرفيّ (=نظرية المعرفة) والتأثير عليه (نظرية الممارسة أو البراكسيس). وهذا ما يمكن تعته بالشروط الترنسدنتالية لموضوعات المعرفة والتجربة المؤطرة والمندرجة في سياق البناء التاريخيّ للإنسان وللمجتمع. وعليه تحصر اللحظة الكانطية هنا بالشكل الذي لا يمكن تجاوز محدودية الذات الترنسدنتالية (وهي هنا ذاتية مجتمعية وتاريخية) إلا بـ «انحلالها» ليس ضمن تركيبة كلية تتماهى فيها الذات مع الموضوع (هيغل) ولكن ضمن شروط العمل الإنساني المتاحة للعالم المادّيّ انطلاقاً من أنّ شروط هذا العالم المادي نفسها هي ما يحدّد شروط العمل الإنسانيّ نفسه. وهذا هو مضمون المادية التاريخية «الجدليّ» وهنا تكمن عملية إعادة بنائها معرفياً.

٣ ـ لا تتحدّد الحداثة ـ كما يكتب الأستاذ النواني ـ بـ«وصفها وعياً بالزمن». فهذا الوعي ـ أوّلاً ـ وجد دائماً في قلب وعي الإنسان إن بشكل أسطوريّ أو دينيّ أو تاريخيّ وضعيّ...أما تعته بـ «الانفتاح على القادم والقطيعة مع الماضي والنفور من التقاليد» فهذا أقرب إلى الشعار منه إلى تقرير واقعة ما حدث فعلاً كانبثاق للحظة الحداثة في الزمن الحديث. وهذه هي لحظة انبثاق الوعي بالراهن من حيث هو يتحدد بذاته ولذاته... أي نوع من أنطولوجيا الراهن على حدّ تعبير ميشال

فوكو وهو «يقرأ» نص كانط الشهير: ما هو التنوير؟.

وهذه اللحظة التنويرية الكانطية هي ما سيعود إليه هابرماس ـ باعتباره ممثّل الجيل الثاني للنظرية النقدية ـ ليحرج من المأزق الذي انتهت إليه النظرية النقدية في مرحلتها المتأخّرة الممتدّة من صدور كتاب *جدل التنوير* (هوركهايمر ـ أدورنو) إلى *أفول العقل* (هوركهايمر) و*الجدل السلبي* (أدورنو) إلى *الإنسان ذو البعد الواحد* (ماركوز) لاحقاً. ففي هذه المرحلة «النقدية» الحرجة سيكفّ فرسان النظرية النقدية (أحدهم انتحر وهو والتر بنيامين) عن الاعتقاد في إمكانية الثورة/التغيير وهو المشروع الذي سخّروا له ـ إيجاباً ـ دعوتهم النقدية ضد الإيديولوجية العلموية (الوضعية والماركسوية تحديداً) ليتحول نقدهم ـ سلباً ـ ضد إيديولوجية «التنوير» و«العقل» و«التقدم» عامة (نقد «العقلانية» التي تحولت إلى نقيضها: اللاعقلانية، ونقد فكرة «التقدم» التاريخي والمجتمعي التي دخلت في النفق المسدود!). وعليه، ستتحوّل النظرية النقدية من نقد التاريخ/المجتمع إلى نقد الحضارة/الثقافة ومن نقد الفرد/الدولة إلى نقد الإنسان/العقل. بل إنّ أدورنو لن يرى من سبيل للخلاص إلا في الفنّ!

وها سوف ينتصب شامخاً المشروع الهابرماسي حاملاً لواء «عقلنة التحديث وتحديث العقلنة» واستمرار المراهنة على قيم التنوير الأصلية والأصيلة مع اعتبار كل منعرجات وتعرجات التاريخ الحديث والمعاصر والانعراس في الراهن والواقع المعيش واعتماد عقلانية التواصل وأخلاق المناقشة

والديمقراطية التداولية في تقرير مصير غير مائس ولا يائس لإنسانية لا تزال تؤمن بقيم العقلانية والتنوير. وهذا هو لبّ ما نحن في حاجة إليه كتنويريين عرب.

من جهة أخرى: لم يكن المشروع الهابرماسي ليستوي من دون دخول فيلسوف الميتافيزيقا والتواصل وأخلاق الحوار في حوار فلسفي عميق وخصب مع فلاسفة الاختلاف وما بعد الحداثة (باتاي، دريدا، فوكو، ليوتار...).

فهؤلاء هم الذين - وبمعنى من المعاني - ورثوا الإرث الميتشوي والهيدغري وساروا به إلى تخومه القصوى. ولقد لعبت الظروف العالمية الجديدة (= تعمّق الإحساس بفقدان المعنى، تراجع الإيديولوجيات والأفكار الكبرى بل وسقوطها لاحقاً...) في ازدهار الاتجاهات التي تنتقد أمرّ انتقاد العقل والعقلانية وكلّ نطاقات الفكر الكلي والقيمي، وبالتالي، وصول مشارف العدمية واليأس المطلق من كل «تنوير» مزعوم وممكن. ويجب الاعتراف - في المنظور الهابرماسي - بأنّ هذا الانتقاد يتضمن تحليلات نافذة ومراجعات عميقة لمسار الفكر الأوروبيّ. ولكن انتقاد العقل والعقلانية إنما يتمّ بأداة العقل ذاتها! ولا بديل لفكرة التقدم إلا الرجعية والمحافظة! وعليه، فالدعوة إلى تجاوز فكر التنوير والقطيعة معه باسم الحداثة وما بعد الحداثة هو استظلام بوعي أو من دون وعي لمحافظة ولا عقلانية جديدتين يؤطرهما «فكر» عدمي معلب ببهرج الحداثة وما بعد الحداثة. ولنترك للقارئ السؤال: استناداً من هو «الفيلسوف المحافظ بقناع حداثويّ»: هابرماس أم خصومه؟

في محاولة نزع الصورة الأسطورية عن الفيلسوف رداً على ردّ عثمان أشقرا

حلدون النبواني

لقد أسعدني ردّ الدكتور عثمان أشقرا «هابرماس وسؤال الحداثة ردّا على مقال حلدون السوايي» المنشور على موقع الأوان بتاريخ ٢٠٠٨/٠٨/٠٢ حيث حاور فيه مقالي المعنون «هابرماس وسؤال الحداثة: فيلسوفٌ محافظ بقناع حداثويّ» الذي نُشر على موقع الأوان بتاريخ ٢٠٠٨/٠٧/٢٦. أقول أسعدني الردّ لأنّه بذلك يطوّر النقاش حول موضوع الحداثة الذي لا يبي يثير جدلاً واسعاً سواءً في الغرب أو في العالم العربيّ المتعطّش للحداثة.

في مقالي سالف الذكر حاولتُ أن أقول إنّ القراءة المتأنّية لمؤلّفات هابرماس حول الحداثة قد قادتني لأستنتج أنّ حداثته ارتداديّة أو معكوسة تنظر إلى الوراء بدلاً من أن

تتطلّع إلى الأمام، ولعلّ هذا الأمر الأخير هو بالضبط ما دفعني لنقد فكرة التمسّك بالتقاليد وبالماضي التي لمحتها بين سطور هابرماس ومن خلالها لأدافع بالتالي عن فكرة الوعي بالزمان التي لا تتوقّف في رأيي عند عصر من العصور سواءً أكان ذلك عصر التنوير الأوروبيّ، كما في حالة هابرماس، أو العصر المحمّدي كما في حالة السّلفية الإسلامية أو أيّ مرحلة تاريخية يتمّ الوقوف عندها، وإنما تتمثل أهمية تلك الفكرة في حملها وعياً بالجديد وتسيّاً له بدلاً من الخوف منه والتمسك بإرث الماضي الذي قرُر ألا يمضي من حاضرنا، إذ لا زلنا نحن العرب المسلمين نعيش على قيم الرسول والصحابة ونقتدي بما فعل أبو بكر وعمر وعليّ كما لو أنّهم يعيشون بين ظهرانينا وكما لو أنّ قيمهم تصلح لكلّ زمان ومكان.

يخال من يقرأ ردّ السيد أشقرا أنّني أقف ضدّ التنوير وضدّ الحداثة أو ربّما ضدّ العقل أيضاً. لماذا؟ لأنني أردت فقط استنطاق النصّ الهابرماسي لإسقاط القناع عن التناقض الذي يقع فيه المفكر فيصل إلى الطرف الآخر من الطريق الذي أراد الذهاب فيه. لإدراكي بجدّة الطرح الذي أقدّمه قمت بالتدليل على كلامي بالشواهد وبالأدلّة ولم أُطلق كلامي على عواهنه بدون إثبات كما فعل ناقدي. أن تقرأ نصّاً لتعرف ما يُخفي وما يحجب أو لكي تكشف النقاب عن تناقضاته الخفية بشكلٍ علميّ وتطبيق ذلك حتى على نصوصنا المقدّسة خير من تأليه الأشخاص أو إعطائهم شهادة حسن سلوك.

لم يعْن نقدي أنّ هابرماس يتكّر طوعاً بلبوس المحافظة أو أنه يُسرُّ غير ما يُعلِن، ولكنه نقدٌ أراد فضح السية اللاواعية في تفكيره. ليس نقدي لهابرماس مرّةً أُخرى نقداً للحداثة وللعقلانية بذاتهما، بل نقدّاً لخطاب من خطابات العقلانية والحداثة، وهي بالنهاية قراءة من جملة قراءات لنصوص هابرماس ولا تحمل أحداً عليها أو تلزم شخصاً بنتائجها. لقد قدّم هابرماس خطاباً في الحداثة وليس خطاب الحداثة وخطاباً في العقلانية وليس خطاب العقلانية. ولو اعتمدنا مفردات هابرماس نفسه لقلنا بأنه قد طرح دعوة من دعوات الصدق أو الصلاحية وترك لنا أن نثبت مدى جدارتها من خلال مناقشتها ومداولتها على نحوٍ حرّ.

لا، لا أرى شخصياً في هابرماس ذلك البطل الملحميّ كما تصفه ألفاظ عثمان أشقرا التي تنفخ في النفس الأسطوريّ «وهنا سوف يتصب شامخاً المشروع الهابرماسي حاملاً لواء عقلنة التحديث وتحديث العقلنة واستمرار المراهنة على قيم التنوير الأصلية والأصيلة». يبدو أنا نحن العرب وبسبب عدم فاعليتنا الاجتماعية والسياسية متمسّكون بفكرة المخلّص أو البطل المنقذ أو المستبدّ العادل من هنا التعبير بألفاظ مضخمة تستمدّ مفرداتها من الملحمة والأسطورة «يتصب شامخاً»، ثم ما هي قيم التنوير الأصلية والأصيلة؟ أرجو من الناقد الكريم أن يخبر العرب بذلك وبالسرعة القصوى ليساعده في حسم أمره إذ إنّ الجدل لا يزال مُحتدماً هنا حول هذا الموضوع.

في خاتمة مقاله يُلمّحُ الناقد إلى أنني خصمٌ من خصوم

هابرماس الذي يحاول السيد أشقرا التذكير بمفاخره وأمجاده ليقلب بالتالي السّحر على السّاحر وليظهر نصّي بصّاً محافظاً يتقنّع بالحداثة كما يُلَمّحُ في خاتمة مقاله، كما ويؤكّد الناقد على أهمية صورة هابرماس بالنسبة للمثقف التنويريّ العربيّ. يقوم تصوّري المتواضع على أنّ حداثتنا العربية لا تتأتّى من استعارة هذا النمط الفكريّ أو ذاك أو احتذاء هذا المفكر الفرنسيّ أو ذاك الفيلسوف الألمانيّ، بل من الاشتغال على مقولاتنا الخاصة ورؤانا وأوهامنا، وكسر أصنامنا وقناعاتنا الراكدة منذ غابر التاريخ. يجب أن نمتلك الجرأة على التفكير وألا ننساق لقيادة أحد كما ذهب إلى ذلك كاتب.

من يقرأ هابرماس جيداً يعرف تماماً أنه يشتغل على ثقافةٍ غربية ديمقراطية ما بعد صناعية ليس لها نفس السياقات التي نعيشها نحن في العالم العربيّ، كما أنّه لا يتناول مسائل العالَم الثالث أو العالم العربيّ لا من قريب ولا من بعيد (باستثناء حواره حول الإرهاب حيث أجاب باقتضاب على بعض الأسئلة التي تتناول موضوع الإرهاب في العالم العربيّ). لقد انتبه إلى تلك المشكلة المفكّر الراحل إدوارد سعيد حين كتب في كتابه الثقافة والإمبريالية:

«إن العديد من الماركسيات العربية متعامية في دراساتها الجمالية والثقافية على نحو متماثل عن مسألة الإمبريالية. فعلى الرغم من النظرة الثاقبة والأصيلة للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت حول العلاقة بين الهيمنة والمجتمع الحديث، وفرص التحرّر عبر الفن

بوصفه نقداً، إلا أنها صامتة على نحوٍ مدهل عن النظرية العرقية وعن المقاومة ضد الامبريالية وعن ممارسة المعارضة في الإمبراطورية. وهناك أيضاً الخوف من تأويل ذلك الصمت على أنه سهو غير مقصود، فها هو اليوم مُوَجِّه مدرسة فرانكفورت المنظِّر يورغين هابرماس يشرح في أحد لقاءاته الصحفية أنّ الصمت هو امتناعٌ عن التشاور لا بل إنه يقول، «ليس لديا شيء لقوله في الحقيقة حول الصراع ضدّ الإمبريالية وضدّ البرجوازية في العالم الثالث»، حتى ولو أنه يضيف «أنا على وعي بحقيقة أنّ هذه وجهة نظر محدودة للمركزية الأوروبية»»[1].

لقد تناولتُ في مقالي ذاك هابرماس من وجهة نظر نقدية، ولكن لا يعني ذلك البتة أنني لا أرى فيه إلا فيلسوفاً محافظاً (وهو كذلك) أو مجرد جوانب سلبية، ولكني لا أرى فيه بالمقابل منقداً ولا سيئاً. تكتب الكثير من الأقلام العربية عن مدى أهمية هابرماس فما الضير إذا ما كتب أحدنا نقداً عنه وهو من أكثر الفلاسفة الذين أثاروا جدلاً في عالمنا المعاصر؟ أم أنّ لهابرماس سلطة قادتنا السياسيين ومقدساتنا الدينية، ويقع بالتالي خارج إطار النقد؟ لقد كرّست لهابرماس سنوات لإحساسي بأهميته فقد اشتغلتُ في الماجستير على جدل الحداثة والعقلانية في فلسفته وفي الدكتوراه عن مسألة الحداثة وما بعدها بينه وبين دريدا، وكان هناك حصيلة عمل

(١) Edward Said, *Culture and Imperialism*, Random House, London1993, p 336

وددتُ أن أشارك بها القارئ العربيّ المثقف والمهتمّ كانت إحدى نتائجها انتباهي إلى الجانب المحافظ في خطابه الذي يحتمي خلف حجب الحداثة.

سأحاول الآن الإجابة على الانتقادات التي وجّهها لي الأستاذ أشقرا:

١ ـ يرى الناقد أنّ لديّ خلطاً في المصطلحات بين الحداثة الجمالية Le Modernisme وبين الحداثة بمعنى La Modernité وأخيراً بين التحديث بمعنى La Modernisation. في الحقيقة لا أعرف كيف استنتج الناقد ذلك فهو يشرح المصطلحات من دون أن يشير إلى مواضع الخلط الذي وقعتُ فيها. أدين بالتمييز بين هذه المصطلحات الثلاثة إلى سنوات الدراسة الجامعيّة الأولى في أواسط التسعينات وإلى الكتاب الممتاز لأستاذي الدكتور صادق العظم *دفاعاً عن المادية والتاريخ*[1] الذي يوضّح فيه هذه الفوارق، وقد كنتُ قد ألمحتُ في مقالتي السابقة إلى الاحتفاء شبه الكامل للأبحاث حول الفن وعلم الجمال في مؤلفات هابرماس العزيزة بعد أن كانت محوراً مركزياً عند الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت وبشكل خاص عند أدورنو وبنيامين، هذا وقد قدمت ورقة عمل حول هذا الموضوع بالذات في جامعة السوربون باريس ١ بعنوان: Habermas vis-à-vis du modernisme quand la

(١) صادق جلال العظم، *دفاعاً عن المادية والتاريخ*، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٩٩٠، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

modernité écrase le modernisme. (هابرماس في مواجهة الحداثة الجمالية: عندما تسحق الحداثةُ الحداثة الجمالية) ومن طرائف الأمور أنني وجّهت نفس هذا النقد إلى هابرماس الذي يستخدم هذه المصطلحات أحدها مكان الآخر من دون أن يشير إلى ذلك.

٢ ـ لن يجد القارئ في مقالي السابق إشارة واحدة تقول بأنني جعلتُ بودلير أقدم تاريخياً من هيغل أو مؤثراً على تصوره للحداثة. كل ما في الأمر أنني اتبعتُ الترتيب الذي رسمه هابرماس لمخطط كتابه *الخطاب الفلسفي للحداثة* والذي تحدث فيه عن الوعي الجماليّ بالزمان عند بودلير في الفصل الأول (ابتداءً من الصفحة ١٠ في الترجمة الفرنسية[١]) قبل أن يتحدث بالتفصيل عنه لدى هيغل في الفصل الثاني المعنون «مفهوم الحداثة عند هيغل» (من الصفحة ٢٠ وحتى الصفحة ٦٠ بالنص المترجم إلى الفرنسية) ولا يعني هذا خلطاً تاريخياً لا عندي ولا عند هابرماس.

٣ ـ إنّ اعتمادي على نصّ البيان الشيوعيّ كأحد الخطابات التي تجلّى فيها الوعي بالزمان الحديث، ليس إلا استشهاداً بنفس النص الذي اعتمده هابرماس في تبيان الحداثة عند ماركس والذي قال عنه هابرماس بأنه قد تحول «إلى

(١) Habermas, *Le Discours Philosophique de la Modernité*, trad Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988 p 10

رشيد» عند ماركس. ويكفي القارئ أن يعود إلى الصفحة ٧٣ من *الخطاب الفلسفي للحداثة* بالنص الفرنسي حتى يتأكد من ذلك بنفسه؛ ونصّ ماركس وإنجلز ذاك هو نصٌّ حداثوي بامتياز ولا تضيره صفته السياسية.

٤ ـ يتهمني الناقد بالعودة إلى كتاب هابرماس *المعرفة والمصلحة* (الذي يسبق مرحلة اهتمام هابرماس بسؤال الحداثة بعشر سنوات على الأقل) أو يأخذ عليّ إهمالي لشرح كيفية تجذير هابرماس لنقد هيغل الجدريّ لكانط، ثم انتقاله للحديث عن نقد هابرماس للمادية وكتابه *ما بعد ماركس* (الذي يعود لعام ١٩٧٦) ثم الحديث عن مؤلفات أدورنو وهوركهايمر والكفاء على سيامين المنتحر. أتساءل ما علاقة كل هذا بالنقطة التي ركّزت عليها في بحثي وهي معالجة موضوع الوعي بالزمان الحديث وعلاقة الماضي بالحاضر وذلك من خلال قراءتي لنصوص محدّدة تناول فيها هابرماس الحداثة في مقالٍ راعى كونه مقالاً نقدياً يعالج نقطة محدّدة، كما كان لزاماً عليّ كذلك احترام المساحة التي يسمح بها هذا الموقع الفكريّ للمقال الواحد.

لقد أدى الإسهاب غير المُبرَّر للناقد أشقرا إلى خروجه عن الموضوع ودورانه حوله من دون الاشتباك مع نصوصه (الموثّقة) ويعود هذا برأيي إما إلى الرغبة في الاستعراض المعرفيّ، وإما إلى عدم القبض على الموضوع جيداً، وإما أخيراً وكالعادة يكون التعميم هرباً من الدخول بالتفاصيل. الطريف بالموضوع أنني حاولت بقدر الإمكان (وعلى خلاف

السيد أشقرا) أن أثبت كلامي بالاستشهادات الموثّقة وأن أُجري مقاربات علمية اعتدنا عليها في الوسط الأكاديميّ بدلاً من تقريظ المدائح وتدبيج الخطابات، لأتّهم بعد هذا كله بأنني أقدّم شعارات من قبل الناقد الذي رأى أن حديثه هو واضحٌ بذاته ولا يحتاج إلى إثباتات أو توثيق علمي أو غير علمي وكأنه لا ينطق عن الهوى ثم ليطالبني بعد ذلك بالدّقة المعرفية والتاريخية!! لو قُدّم ناقدنا الكريم طرحاً ارتجالياً لا يقوم على الحجة كهذا إلى هابرماس نفسه لرفضه هذا الأخير ولاعتبره تواصلاً مشوّهاً ولطالبه بتبرير أقواله.

مرّة أُخرى أعود بالشكر للنقد وللناقد ولموقع الأوان معاً الذين أتاحوا لي الفرصة من جديد للبحث في هذا الموضوع الذي يهمّنا جميعاً وهو موضوع الحداثة الذي ربما يكون رهاننا الأخير. وسأختم بالتذكير أن هابرماس قد حاور عصره وانتقد أفكار معاصريه، كما أنه قد انتُقد بقسوة أيضاً، وبالتالي إذا ما كان هناك من فضيلة أولى عند هابرماس فهي امتهانه النقد وإصراره على التحاور مع الآخر وهذا هو حال نقاشنا الآن، أما فضيلته الأُخرى فتكمن في رفضه لفكرة البطولة وتمجيد الآخرين مع أن هناك، وبخاصة في عالمنا العربيّ، من يمجّد ويؤلّه الرّئيس والنبيّ والعالم، إلخ .. ومن يجعل من هابرماس أسطورةً وبطلاً ومنقذاً.

في ختام حواره مع الفيلسوفة الإيطالية جيوفانا بورادوري في كتاب *الفلسفة في زمن الإرهاب* يقدّم هابرماس رأيه في موضوع البطولة بقوله: «يبدو لي أنه كلّما يشرُفُ «الأبطال»

يقفز السؤال إلى الذهن: من يريد هؤلاء الأبطال ولماذا؟ حتى بالمعنى الرحو للمصطلح فإننا نستطيع أن نفهم إعلان برتولد بريخت: «واأسفاه على أمّةٍ تحتاج أبطالاً»[1].

(١) Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror* (Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida), The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p 43

نقد فوكو المُقنَّع لهابرماس حول سؤال الحداثة

«ما التنوير؟»: فوكو قارئاً لكانط

لتناول موضوع الحداثة عند فوكو، سأعمل على قراءة نصه «ما التنوير؟» Qu'est ce que l'*Aufklärung*? والذي ألقاه في الأصل كمحاضرة في الكوليج دي فرانس عام ١٩٨٢. يعود اختياري لهذا النص لسببين اثنين أشرحهما كما يلي: السبب الأول يتمثّل في أن فوكو وللمرة الأولى في كتاباته يجعل من موضوع الحداثة إشكاليةً فلسفيّةً. والسبب الثاني يقوم على افتراضي أن هذا النص ما هو إلا جوابٌ غير مباشر على محاضرة هابرماس «الحداثة. مشروع لم يكتمل».

ولكني سأبدأ أولاً بمحاولة اكتشاف الجدّة في هذا النص الفوكويّ، وما أقصده بذلك جعله من الحداثة إشكاليةً فلسفيّة. لكي يقارب مسألة الحداثة، يختار فوكو تحليل نص كانط «جواب على سؤال: ما التنوير؟» Was ist *Aufklärung*؟[1] الذي حرّره كانط عام ١٧٨٤. في تلك السنة

(١) E Kant, "Qu'est ce que l'*Aufkl?rung*?" in *Ecrits Politique*, introduction et notes par A Aulard, Paris, La Renaissance du Livre, Sans Date

قدّم كانط هذا النص جواباً على سؤال: ما التنوير؟ الذي كانت قد طرحته المجلة الألمانية الشهيرة *Berlinische Monatschrift* على مجموعة من المفكرين الألمان. في نصه ذاك يُعرّف كانط التنوير كما يلي: «التنوير هو خروج الإنسان من حالة القصور المسؤول عنها بنفسه[1]». وقد حاول كانط في رده هذا تشجيع السلطة السياسية الألمانية في ذلك الوقت مُمثّلة بالملك فردريك عليوم الثاني على تبني مشروع التنوير وعلى إصلاح الكنيسة الألمانية.

يسعى فوكو إلى إعادة إحياء هذا النص عام ١٩٨٢ أي بعد نحو قرنين من ظهوره، ما يطرح السؤال: ما الذي حمل فوكو على الاهتمام بهذا النص الذي مرّت عليه حينها مئتي سنة تقريباً؟ ثم ما هي العلاقة بين هذا النص الكانطي ومسألة الحداثة التي أود الحديث عنها هنا؟ قبل الإجابة على ذينك السؤالين لنلاحظ أولاً أن فوكو قد تناول سابقاً بالنقد موضوع التنوير وذلك في نصٍ يعود لعام ١٩٧٨ أكّد فيه على أن «التطورات العديدة التي طبعت النصف الثاني من القرن العشرين أعادت سؤال التنوير إلى واجهة الاهتمامات المعاصرة. أول هذه التطورات هي الأهمية المولاة للعقلانيّة العلميّة والتقنيّة [...]. بينما يتمثّل ثانيها في تاريخ «الثورة» [...] وفي النهاية يتجلى التطور الثالث في الحركة التي من خلالها بدأنا نُساءل الغرب ـ مع نهاية الحقبة الاستعماريّة ـ ما

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٧

هي الحُجج التي مكّنتْ ثقافته، وعلمه، ومنظومته الاجتماعيّة وأحيراً عقلانيته نفسها من أن تزعم لنفسها صدقاً كونيّاً: أوليس هذا سراباً مُرتبطاً بالهيمنة الاقتصاديّة وبالتسلُّط السياسي؟[1]». من الواضح من هذا المقطع أن فوكو يريد هنا التشكيك بأُسس التنوير انطلاقاً من المستجدّات الحاصلة في النصف الثاني من القرن العشرين وبخاصة بعد الحرب العالميّة الثانيّة.

يعود فوكو من جديد ليتناول العلاقة بين التنوير والحاضر الراهن بقوله: «بعد قرنين، يعود التنوير: ولكن ليس كطريقة تمكّن الغرب من استيعاب إمكانياته الحاليّة والحريات التي يستطيع الوصول إليها، وإنما كطريقة لمساءلته عن حدوده وعن السُّلُطات التي قام باستغلالها[2]». حتى هذه اللحظة لا يزال فوكو يُحذّر العرب من تبني نموذج التنوير، ولكنه سيعود مرّة أخيرة إلى هذه المسألة عبر محاضرته الشهيرة التي ألقاها عام ١٩٨٢ في الكوليج دي فرانس والتي ستدو وكأنها مراجعة لمواقفه السابقة من التنوير[3].

إن ما قد يستولي على الاهتمام في هذه المحاضرة هي

---

(١) M Foucault, "Le normal et le pathologique" (1978), in *Dits et écrits*, Paris, Qarto-Gallimard, 2001, t II, P 433

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) هذه المحاضرة هي الصياغة الأولى لما سيعرف لاحقاً بنص «ما التنوير؟» حيث سيضيف عليها فوكو لاحقاً فصلاً حول مسألة الحداثة عند بودلير.

اللهجة الجديدة التي نسمعها من فوكو حيال موضوع التنوير الذي لم يتوقف عن إدانته من قبل. فإذا كان فوكو قد اعتاد في كتاباته السابقة اعتماد النقد والتشكيك في سيرورة التنوير، فإنه يفاجئنا في محاضرته لعام ١٩٨٢ بقبوله لبعض «معايير» التنوير التي كان يرفضها قبلاً جملةً وتفصيلاً. لنلاحظ هذا الموقف الجديد لديه حين يعلن: «بعد كل شيء، فإنه يبدو لي أن التنوير - بوصفه، في آن معاً، حدثاً فريداً يُدشّن الحداثة الأوروبيّة وسيرورةً دائمةً تتجلى في تاريخ العقل، وفي تطور وإقامة صيغ العقلانية والتقنية، وفي استقلال ونفوذ المعرفة - هو ليس بالنسبة لنا مجرّد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار؛ بل هو سؤال فلسفيّ منقوش في فكرنا منذ القرن الثامن عشر[1]».

أود هنا أن أتوقف عند نقطتين في هذا المقطع، تتمثّل الأولى في أن فوكو لا يرفض هنا التنوير بعجره وبجره، وإنما هو يطمح بالأحرى أن يفهمه بوصفه سؤالاً فلسفيّاً يركّز على الحاضر. أما النقطة الثانية التي أود الإشارة إليها هنا فتتمثّل في رفضه اعتبار الحداثة «حلقةً من حلقات تاريخ الأفكار» وإنما «سؤالاً فلسفيّاً منقوشاً في فكرنا منذ القرن الثامن عشر». برؤيته للأمور بهذا الشكل يكون فوكو قد أخذ موقف النقيض لهابرماس الذي لم يكن يرى الحداثة إلا كمرحلة

(١) Foucault, Cours au College de France, 5 janvier 1981, in Dits et ecrits, Paris, Qarto-Gallimard, 2001, t II, P 1505

خاصّة بأوروبا وبتاريخها. إن رفض فوكو لرح الحداثة في سجن التاريخ يبدو جليّاً عندما نعير انتباهنا لاستخدامه، على مدى صفحات نصه هذا، للمفهوم الألماني "*Aufklärung*" الذي يعني عملية التنوير في مقابل التعبير الفرنسي "les Lumières" الذي يكتفي بالإشارة إلى حقبة عصر الأنوار الأوروبية في القرن الثامن عشر.

يرى فوكو أن مسألة الحاضر الراهن هي المحور المركزيّ في نص كانط «ما التنوير؟» ليؤكد بعد ذلك أن التفكير الفلسفيّ في الحاضر كان دائم الحضور في التقليد المسيحيّ الغربيّ الذي أخذ فيه ثلاث صيغ رئيسيّة:

١ـ الحاضر بوصفه ينتمي إلى عصرٍ ما يتميّز عن غيره من العصور ببعض السمات أو هو منفصل عنها من خلال بعض الأحداث المأسويّة. ويضرب فوكو مثالاً على هذه الصيغة بكتاب *السياسيّ* لأفلاطون.

٢ـ مُساءلة الحاضر لمحاولة الحصول على بعض المؤشرات التي تُنبئ عن حدثٍ آتٍ. ويقدّم فوكو القديس أوغسطين مثالاً على هذه الصيغة الثانية.

٣ـ تحليل الحاضر بوصفه نقطة تحول نحو فجرٍ جديد يشرق على العالم وهو يرى في الفيلسوف الإيطالي فيكو مثالاً لهذه الصيغة[١].

يقيم فوكو هذا التصنيف الثلاثي لكي يؤكّد لنا أن نص

---

(١) M. Foucault, "Qu'est-ce que l'*Aufklärung*?", P. 63-64

كانط عن التنوير يُقدّم تصوُّراً عن الحاضر مختلفاً تماماً عن أيٍّ من هذه الأمثلة الثلاثة السابقة، وما يقصده فوكو بذلك هو التنوير بوصفه مخرجاً أو باباً. يرى فوكو أن نص كانط هذا حول التنوير هو نصّ تاريخيّ يُجذِّر الحداثة في التنوير، بل إنه يذهب إلى اعتبار هذا النص «نقطة انطلاق الحداثة». بالاستناد إلى هذا النص الكانطيّ يدعونا فوكو إلى فهم جديد للتنوير بوصفه: «نمطاً من التساؤل الفلسفيّ يؤشكل problématise في آنٍ معاً العلاقة مع الحاضر والطريقة التي يكون عليها تاريخياً، كما ويؤشكِلُ عملية تأسيس الذات بوصفها ذاتاً مستقلة[1]».

يجد فوكو أن الجديد في هذا النص الكانطيّ يتمثل في أنه وللمرة الأولى يُقدم فيلسوفٌ على الجمع ما بين تفكيره حول التاريخ وتحليله الخاص للحاضر حيثُ يُعلن: «تبدو لي جدّة هذا النص في التفكُّر بـ «اليوم» بوصفه اختلافاً في التاريخ وحافزاً لمهمة فلسفيّة خاصة. برؤيتنا للأمور على هذا النحو، يبدو لي أن بإمكاننا أن نلمح في هذا النص نقطة انطلاق لمخطط ما يمكن دعوته بموقف الحداثة.[2]»

إذاً، يعيد فوكو تعريف الحداثة بوصفها موقفاً أو مهمة يتركز اهتمامها على الحاضر الراهن، وهو يشرح لنا هذه النقطة بالقول: «بالإحالة إلى نص كانط، فإنني أتساءل ما إذا كان

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٨-٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٦

بإمكاننا أن نواجه الحداثة كموقف بدلاً من مواجهتها كفترة تاريخيّة؟ وما أقصده بالموقف ها هو صيغةً للعلاقة مع الراهن، وخياراً طوعيّاً يأخذ به البعض، وأخيراً طريقةً في التفكير والإحساس وكذلك أُسلوباً للفعل والسلوك الذي يطبع الانتماء ويقدّم نفسه كمهمة في الوقت نفسه وهذا يماثل قليلاً، بلا شك، ما كان الإغريق يدعونه بالإيطيقا "ethos"[1].

نلمح هنا بوضوح التباعد بين وجهتي نظر كل من فوكو وهابرماس حول مسألة الحداثة. أي بين فوكو الذي يرى الحداثة بوصفها موقفاً من الحاضر الراهن وبين هابرماس الذي يرى الحداثة كحقبة تاريخيّة مقتصرة على التاريخ الأوروبي وبشكل أكثر تحديداً على عصر التنوير وامتداداته.

«ما التنوير؟» لفوكو ونقده المضمر لهابرماس

بعد عام واحد من مناقشته عام ١٩٨٢ لمسألة التنوير انطلاقاً من نص كانط «جواب على سؤال: ما التنوير؟»، يضيف فوكو إلى محاضرته تلك بضع صفحات أخرى يناقش فيها فكرة الحداثة عند بودلير. يبرّر فوكو اختياره لبودلير بالقول: «لأنّنا نجد عنده، بشكلٍ عام، أحد أشكال الوعي الأكثر حدّة بالحداثة في القرن التاسع عشر[2]». إذاً، إن أكثر ما يثير فوكو في فهم بودلير للحداثة هو *الوعي بالزمان*.

في نصه الشهير «رسّام الحياة الحديثة»، يشير بودلير إلى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٢) Foucault, Qu'est-ce que l'*Aufklärung*?, p 67

أن الحداثة هي: «الانتقاليّ والهارب والطارئ. هي نصف الفن الذي يتمثل نصفه الآخر في الأبديّ والدائم[1]». ولكن إذا لم تكن الحداثة سوى اللحظة الهاربة والعابرة والعرضيّة كما يُقدّمها لنا بودلير، فكيف لها إذن أن تتقاطع مع *الحاضر الراهن* الذي يُصرُّ عليه فوكو؟ في الحقيقة، يحتاج فوكو إلى بودلير لكي يدعم موقفه من الحداثة الذي أعلنه وأكّد عليه في تعليقه على نص كانط السابق، وما نقصده هنا هو تقديم فوكو للحداثة «بوصفها موقفاً من الحاضر».

باستحضاره لبودلير، يرفض فوكو في الوقت نفسه وبشكلٍ مُبطّن الموقفين الحديين والمتعارضين من الحداثة؛ أي موقف هابرماس الذي يؤكّد أن مشروع الحداثة لم ينته بعد وموقف ليوتار الذي يُعلن نهاية الحداثة وبداية ما بعدها. يتضح موقف فوكو هذا من خلال تأكيده التالي: «أعرفُ أنه يتم الحديث غالباً عن الحداثة كمرحلةٍ أو، على كلٍ، كمجموعة سمات تميّز مرحلةً ما، فنضعها في جدولٍ زمني بحيث تصبح مسوقة بما قبل حداثة ساذجة ومتقادمة إلى حدٍ ما، ومتبوعة بما بعد حداثة غامضة ومُقلقة، فنتساءل عندها لمعرفة ما إذا كانت الحداثة تمثل استمراراً للتنوير *Aufklärung* l' ولتطوره، أو ما إذا كان يجب علينا أن نرى فيها قطيعةً وانحرافاً عن المبادئ الأساسيّة للقرن الثامن عشر[2]». لنلاحظ إذن كيف

---

(١) Ch Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in Œuvres completes, Paris, p 1163

(٢) Foucault, Qu'est-ce que l'*Aufklärung*?, P 67

يشير فوكو هنا، بشكل يُعلن نفسه بنفسه، إلى مقالة هابرماس «الحداثة: مشروع لم يكتمل».

معتمداً على بودلير، يُقدّم فوكو وجهة نظره حيال الحداثة بوصفها *وعياً بالزمان* ليعلن بذلك رفضه المُقنّع للحداثة الهابرماسيّة التي ترى الحداثة بوصفها مجرّد حقبة تاريخيّة، ولاعتراضه أيضاً على فكرة الحركة اللانهائية للزمان أو الصيرورة الأبديّة. بهذا يُدافع فوكو عن خطاب بودلير في الحداثة مأولاً فيه مفهوم *الوعي بالزمان* بوصفه تمجيداً واحتفالاً بالحاضر الراهن وليس بوصفه صيرورةً عبثيّة. لنقرأه وهو يقول: «غالباً ما تتم محاولةُ وصف الحداثة من خلال الوعي بانقطاع الزمن: كالقطيعة مع التقليد، والإحساس بالجدّة، والنشوة بالعابر. وهذا بالضبط ما يبدو أن بودلير يقوله عندما يُعرّف الحداثة بـ «الانتقاليّ والهارب والطارئ». ولكن بالنسبة له لا يكون المرء حداثياً باعترافه وبقوله بهذه الحركة الأبديّة، بل على العكس من ذلك أي بأحده موقفاً معيناً إزاء هذه الحركة. وهذا الموقف الإرادي والصعب يقوم على القبض على شيءٍ ما أبديّ لا يقع في ما وراء اللحظة الحاضرة، ولا خلفها وإنما فيها. بهذا تتميّز الحداثة عن الموضة التي ليس لها سوى اللحاق بركب الزمن. إن الحداثة هي الموقف الذي يسمح بالقبض على ما هو «بطوليّ» في اللحظة الراهنة. ليست الحداثة إذن إحساساً بالحاضر الهارب، بل إرادة «تعطيم héroïser الحاضر[1]». لا شك أن هذا

(١) المرجع السابق، ص، ٦٧

الموقف الفوكويّ من الحداثة يستحق التأمل فهو يلقي الضوء على فكرة نهاية التاريخ التي اقترحها كل من هيغل وماركس على سبيل المثال من أجل إيجاد لحظة مصالحة مع الحاضر الراهن أو مع حاضرٍ قريب مأمول ومرتقب.

لنعد الآن إلى تلك الفرضية التي زعمتُ فيها أن نص فوكو «ما التنوير؟» هو بشكلٍ ما ردّاً على «الحداثة: مشروع لم يكتمل» لهابرماس! في الواقع فإنه وباستثناء بعض الملاحظات السريعة في مقابلاته الأخيرة، فإن فوكو لم يذكُر أبداً اسم هابرماس في كتاباته ولم يُشر أبداً إلى أعماله. بالمقابل فإن لاسم فوكو حضوراً كثيفاً في أعمال هابرماس حول الحداثة. لنقرأ هذا المقطع المثير من مقال لديديه إريبون Didier Eribon يتناول فيه «الجدل المفترض» بين فوكو وهابرماس حول سؤال الحداثة: «يعطي المعلقون الأمريكيون أهمية كبيرة للسجال بين هابرماس وفوكو وهم يفعلون ذلك وكأن الأمر لم يكن مهماً لهابرماس فحسب، بل ولفوكو أيضاً. في حين أننا حين ننظر في نصوصهما نجد بسرعة أن هابرماس قد كتب كثيراً حول فوكو ولكن العكس هو بعيدٌ عن الصحة؛ ففوكو لم يكرّس أبداً مقالاً أو محاضرةً لأعمال هابرماس، وهو لا يذكره إلا في مناسباتٍ نادرة جداً وفي معظم الوقت لأنه يُسأل حوله في المقابلات[1]».

---

(١) Didier Eribon, "L'impatience de la Liberte (Foucault et Habermas)", in *Michel Foucault et ses Contemporains*, Fayard, 1944, P 289

لا شك أن هذا الكلام دقيق، ولكنني افترض أنه وخلافاً للمكتوب الصريح والنقد المباشر فإن نص فوكو «ما التنوير؟» يوجّه نقداً غير مباشر لمشروع الحداثة بنسخته الهابرماسيّة هذا وسأعمل في ما يلي على الإشارة إلى مثل هذه السهام النقدية الخفية التي يوجهها فوكو إلى صدر التوجه الحداثيّ الهابرماسيّ وبخاصة إلى مقاله «الحداثة: مشروع لم يكتمل» الذي ألقاه هابرماس بمناسبة تسلمه لجائزة ثيودور أدورنو في الحادي عشر من أيلول/ستمبر ١٩٨٠.

من أجل تبرير هذه الفرضية، لنتذكّر إذن أولاً وقبل كل شيء أنه ومع بداية ثمانينات القرن الماضي بدأت الستائر تُرفع عن خشبة المسرح الفلسفي الألمانيّ ـ الفرنسيّ مُعلنةً بداية مشهدٍ جديد تدور أحداثه حول تراجيديا هاملت الحداثة. في تلك الفترة بدأت بوادر المواجهة حول الحداثة وما بعد الحداثة تلوح في الأفق. في نفس الوقت بدأ نجم هابرماس يتقدّم إلى واجهة المسرح الألماني ليجد لنفسه جمهوراً

في هذا المقال للصحفي إيريبون (أحد أصدقاء فوكو) نجد تفاصيل ممتعة (وإن كانت مُقدّمة بشكل صحفيّ نسبيّ) تتعلق بأول لقاء جمع فوكو وهابرماس في فرنسا عام ١٩٨٣ يزعم إيريبون أن فوكو لم يكن متحمساً لزيارة هابرماس (شبه المجهول كلياً حينها في الساحة الثقافية الفرنسية) وهو لم يحضر من محاضرته الافتتاحية حول الحداثة إلا بضع دقائق ليمر هارباً بعدها ثم يروي لنا الكاتب كيف التقى الفيلسوفان على العشاء الذي دعا إليه فوكو فيلسوف ألمانيا يورغين هابرماس وكيف ساد التوتر تلك السهرة حول موضوع الثورة وحول كانط وبنشه وكيف تنابزت أدواق الفيلسوفين حول السينما والفن إلخ.

يتعاظم يوماً بعد يوم في أوروبا، بل وعلى مستوى العالم. في المقابل كان نجوم ما بعد البنيويّة الفرنسيين يحتفون عن الخشبة واحداً فواحداً مخلفين بموتهم مشهداً شبه فارغ على خشبة المسرح الفرنسيّ. بداية الثمانينات كانت أيضاً بداية نهاية فوكو الذي اكتشف حينها - قبل أن يكتشف أنه مصابٌ بالإيدز - المشروع الفكري للجيل الأول لمدرسة فرانكفورت والذي أُعجب به أيما إعجاب. قد تسمح لنا زاوية الرؤية هذه أن نزعم أن نص فوكو حول التنوير والذي جاء مع انطلاقة سنوات الثمانينات ما هو إلا مساهمة منه في ذلك الجدل الألماني/ الفرنسي حول موضوع الحداثة وما بعدها حيث وجه فيه نقداً غير مباشر لهابرماس.

لتدعيم افتراضي هذا فإنني سألجأ إلى إعادة ترتيب الأحداث:

- في عام ١٩٨٠ يُلقي هابرماس محاضرته ذائعة الصيت «الحداثة: مشروع لم يكتمل».

- في عام ١٩٨١ تظهر ترجمة لمحاضرة هابرماس هذه إلى الفرنسيّة حيث من المُرجّح أن يكون فوكو قد اطلع عليها.

- في عام ١٩٨٢، يُلقي فوكو درسه الشهير «ما التنوير؟» في الكوليج دي فرانس يُعرّج فيه لأول مرّة على موضوع الحداثة بوصفه مشكلةً فلسفيّة.

- في عام ١٩٨٣ يُدعى هابرماس إلى الكوليج دي فرانس

حيث يلقي أربع محاضرات ستكون فيما بعد المحاضرات الأربع الأولى من كتابه *الخطاب الفلسفي للحداثة*. في تلك المناسبة يلتقي فوكو بهابرماس للمرة الأولى وسيذكر هابرماس لاحقاً أن فوكو قد دعاه حينها إلى تنظيم ندوة حول نص كانط «جواب على سؤال: ما التنوير؟» بمناسبة مرور مئتي سنة على ظهوره حيث كان يُفترض أن تعقد في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ١٩٨٤ في الولايات المتحدة الأمريكية بمشاركة بعض الفلاسفة مثل ريتشارد رورتي وتشارلز تايلور[١].

- في حزيران/ جوان من عام ١٩٨٤ يعاجل الموت فوكو قبل موعد انعقاد هذه الندوة[٢].

---

(١) Voir J. Habermas, " Une fleche dans le cœur du temps present", *Critique* N° 471-472, août-septembre, 1986

(٢) بمناسبة موت فوكو، يتذكر هابرماس لقاءه معه بالقول « لم أتعرّف إلى فوكو إلا في شهر آذار/ مارس من عام ١٩٨٣، وربما أسي لم أفهمه جيداً حينها [...] في آذار/ مارس من عام ١٩٨٣، عرض عليّ بمناسبة مرور مئتي سنة على ظهور نص كانط «جواب على سؤال ما التنوير؟»، أي في تشرين الثاني/ أوكتوبر من عام ١٩٨٤، أن ننظم حلقة بحث داخلية مع بعض الرملاء الأمريكيين. عندما عرض عليّ اقتراحه هذا، كنتُ أجهل أنه قد انتهى من وقتٍ قريب من إعطاء درسٍ مُخصص لهذا الموضوع كنتُ أعتقد أنه كان يدعوني من أجل أن نناقش (مع هربرت درايفوس، وريتشارد رورتي، وتشارلز تايلور) حول تأويلات متعددة للحداثة انطلاقاً من نص كانط الذي، بعض المقاييس، قد دشّن الخطاب الفلسفي للحداثة. ولكنها لم تكن تماماً النية التي قام عليها اقتراح فوكو. وللحق أقول، إنني لم أتمطن إلى ذلك إلا في شهر أيار/ ماي من عام ١٩٨٤ عندما تم نشر مُلخّص عن محاضرة فوكو». انظر J Habermas, "Une fleche dans le cœur du temps present", pp 794-795

إن افتراض نقد مبطن وغير صريح يوجهه فوكو إلى هابرماس، يعني بشكلٍ من الأشكال العزوف عن قراءة ظاهر نص فوكو ومحاولة الذهاب إلى مجاهيله المظلمة، ترك السطور وقراءة ما بينها، غض النظر عمّا يقول والإصغاء إلى ما لا يقوله. بهذا التوخُّه تعالوا لنقرأ ونؤوِّلُ تلك الرسالة المُرسَلة من فوكو لكل أولئك الذين يتبنون مشروع التنوير بدون أي مراجعة حيث يقول: «لنتركهم لتقواهم أولئك الذين يريدوسا أن نُبقي على إرث التنوير حيّاً كاملاً. إن هذه التقوى هي بلا شك الأكثر تعرُّضاً للخيانة. ليس الموضوع الحفاظ على ما تبقى من التنوير، وإنما السؤال هو أن حدث التنوير ومعناه (مسألة تاريخيّة الفكر الكليّ) هو ما يجب الحفاظ عليه حاضراً وإبقاؤه في العقل كما لو أنه الشيء الذي يجب أن يُفكَّر فيه[1]». إن محاولة هابرماس في كلٍ من *نظرية الفعل التواصلي* و«الحداثة: مشروع لم يكتمل» (لم يظهر *الخطاب الفلسفي للحداثة* إلا بعد موت فوكو) تُبيِّن لنا بكل وضوح إصرار هابرماس على ميراث التنوير والسير على دربه وقد يكون هو المعني الأساسي بإشارة فوكو وهو أمرٌ لم يفت رينيه روشليتز مترجم عديد مؤلفات هابرماس إلى الفرنسيّة الذي انتبه إلى هذا النقد المحتمل[2].

---

(١) Foucault, *Dits et écrits*, P 57

(٢) انظر مقاله

Rainer Rochlitz, "Kant avec Darwin le projet de Habermas", *Magazine littéraire* N° 309, avril, 1993, P 77

يرى هابرماس في التنوير مجموعة معايير نقيس على أساسها حياراتنا السياسيّة والثقافيّة؛ وهو بإلحاحه على هذا يبدو وكأنه يطلب منا أن نختار بين موقفين اثنين لا ثالث لهما: إما أن نقبل مواصلة مشروع الحداثة وعندها نكون على الصراط المستقيم، وإما أن نتخلى عن السير على هذا الطريق ونسير في درب الضلال الذي سار عليه فلاسفة ما بعد الحداثة المحافظين، بحسب تصنيفات هابرماس، وننتهي إلى العدميّة وبئس المصير. يتمرّد فوكو على هذا الإكراه الفكري بأن نكون مع أو ضد فيقول: « لقد حدّد التنوير طريقةً خاصّةً في التفلسف، ولكن ذلك لا يعني أن نكون «مع» أو «ضد» التنوير، بل إن هذا يعني بالتحديد رفض كل ما يُقدّم نفسه على أنه بديلٌ تسييطيّ وتسلُّطيّ: فإما أن تقبلوا بالتنوير وتبقوا في إطار تقاليد نزعته العقلانيّة (وهو ما يرى فيه البعض أمراً إيجابيّاً، بينما هو موضع لوم من قبل البعض الآخر)، وإما أن تنتقدوا التنوير وتحاولوا الفرار من مبادئه العقليّة (الأمر الذي يمكن له، مرّة أُخرى، أن يُفهم بوصفه إيجاباً أو سلباً). ولا يمكن الخروج من هذا الموقف الابتزازيّ إلا إذا أدخلنا عليه بعض الفوارق «الديالكتيكيّة» وذلك عبر البحث عن تحديد ما هو صالح وما هو طالح في التنوير[1]». إذاً، يؤكّد فوكو، مقابل الموقف الهابرماسي، على ضرورة « التحرُّر من هذا الابتزاز الثقافي والسياسيّ «بأن نكون مع أو ضد التنوير»،

(١) Foucault, Qu'est-ce que l'*Aufklärung*?, P 69

[...] يجب التحرُّر من حيار الخارج والداخل، بأن نكون على التحوم[1]».

يتوجه فوكو بالنقد مرّة أُحرى إلى هابرماس (من دون أن يسميه صراحةً) عندما يتحدث عن الحداثة بوصفها موقفاً فيقول: « فبدلاً من الرغبة في التمييز بين «المرحلة الحديثة» من المرحل «ما قبل» أو «ما بعد الحديثة»، أظن أن من الأحدى البحث كيف أن الحداثة، منذ بداية تشكُّلها، قد وجدت نفسها في صراعٍ مع المواقف «المضادة للحداثة»[2]».

من الواضح هنا أن فوكو يسعى إلى تفنيد ما قاله هابرماس حوله في «الحداثة: مشروع لم يكتمل» حين عدّه من أعداء الحداثة.

مثله مثل بقية من يتم تسميتهم عالباً بما بعد البنيويين الفرنسيين، يوجه فوكو رأس حربته إلى النظريات «الكليّة» و«الشموليّة» التي تدّعي معالجة كل ظواهر المجتمع. وبدون أدنى شك، فإن النظرية التواصليّة لهابرماس (التي أحدث عندها تحتل أهمية متعاظمة في الأبحاث الاجتماعيّة) تطمح لأن تكون مشروعاً كليّاً من تلك المشاريع التي يُلمّح إليها فوكو بقوله: «إن هذه الانطولوجيا التاريخيّة لأنفسنا تولي وجهها عن كل تلك المشاريع التي تدّعي أنها كليّة وجذريّة. في الواقع، نحن نعلم من خلال التجربة أن إدّعاء الإفلات

(١) المرجع نفسه، ص ٧٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٧.

من نظام الواقع الحالي لكي نقدّم برامج شموليّة لمجتمع آخر، لطريقة معايرة في التفكير، لثقافة أخرى، لرؤية جديدة للعالم، لم يقُدْ في الواقع إلا إلى التقاليد الأكثر خطورة[1]».

لا شك أن المتتبع لمسيرة فوكو يعرف أن هذا الأخير قد رفض تكوين نظريات أو مشاريع كلية واكتفى بنقد خطابات الجنون والجنسانيّة والعيادة، إلخ محاولاً كشف آليات السلطة القامعة في كلٍ منها.

يأخذ هابرماس بالحسبان جيداً هذا النقد الموكوي ويعرف انه المقصود به بشكلٍ أو بآخر لذا فإنه سيحاول الرد على فوكو على دفعتين الأولى عندما رثاه بمقال عنوانه «سهمٌ في قلب الزمن الحاضر» (الذي أتينا على ذكره مرّات عدة) والمرّة الثانية وقد كانت مطوّلة هذه المرّة فقد احتاجت إلى فصلين كاملين على امتداد ست وستين صفحة (في الترجمة الفرنسيّة) في كتابه المهم *الخطاب الفلسفي للحداثة*. في تينك المرتين كان هابرماس يحارب أشباح فوكو الذي قد غاب حينها.

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٧١

٢ ـ حول ثوريّة الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة

الفلسفة الألمانيّة الحديثة والمُعاصرة في فرنسا: أو فلسفة الهامش ومقاومتها للمركز

إنا قد لا نقع، إلا في ما ندر، على علاقة بين ثقافتين تمثل توتر وخصوبة العلاقة القائمة بين الفلسفتين الألمانيّة والفرنسية الحديثتين والمعاصرتين. إن علاقةً معقّدةً كتلك قد أثارت وما زالت تُثير فصول الباحثين الذين تورعوا حول هذه النقطة في فترتين كبيرتين. فمن جهة هناك أولئك الذين ركّزوا على الخصوصيّة الثقافية لكل من هذين البلدين وعلى عياب أي حوار ثقافي ممكن بينهما، ومن جهةٍ أُخرى هناك أولئك الذين يؤكّدون على أن كلتا الثقافتين متكاملتين وليستا متعارضتين. لقد سبق لرونيه روشليتس (Rainer Rochlitz وهو أحد أهم مُترجمي وشرّاح هابرماس في فرنسا) أن تساءل «لو أنا صرنا صفحاً عن خصوصيّات اللغة والأُسلوب وتقاليد التفكير، فهل هناك فلسفتان فرنسيّة

وألمانيّة مختلفتان جذريّاً؟» ثم سيجيب على تساؤله ذلك بالقول: «سيعترض البعض حتى على فكرة هذا التجريد؛ وسيؤكّدون على أنه لا يوجد فقط خلاف لا يمكن جسره، وإنما حدّ للتفاهم المتبادل ورأب يعود إلى مرحلة الإصلاح ومناهضة الإصلاح Contre-réforme[1]». في مقابل ذلك قام الفيلسوف الألماني مانفريد فرانك (أحد أهم مقدميّ وشارحيّ تيار ما بعد البنيويّة الفرنسيّ في ألمانيا) بمحاولة تحسير هذا الصدع بين الثقافتين حين قدّم بحثاً يتألف من ثلاثين درساً ألقاها في جنيف حول الفلسفة الفرنسيّة (لعلها أهم الدراسات الألمانيّة في هذا المجال) حيثُ كتب: «إن مشروع نشر هذه الدروس يجد دافعه الأساسيّ من واقع عدم وجود أي حوار بين التيارات الرئيسيّة للفلسفة الفرنسيّة (التي أجمعها هنا، بطريقة لا شك أنها مُبسّطة أكثر من اللازم، تحت اسم «البنيويّة الجديدة») وللفلسفة الألمانيّة (الهرمونوطيقا والنظرية النقديّة للذات)[2]».

في الحقيقة، إن كلا الطرفين محقان فالفلسفة الألمانية مختلفة جذرياً عن الفلسفة الفرنسية من جهة، ومن جهة أخرى هناك جسر فلسفيّ يمتد ليربط بين ضفتي نهر الراين

---

(١) Rainer Rochlitz "Des Philosophes Allemands face a la Pensee Française- Alternatives a la philosophie du sujet", *Critique*, N° 464-465, janvier-février 1986, p 7

(٢) Manfred Frank, *Qu'est ce que le néo-structuralisme?*, trad, Christian Berner, Cerf, 1989, p 8

وليحصب كل فلسفة بالأُخرى. لقد أدى هذا الاختلاف والتواصل إلى أن منح كلتا الصفتين نتاجاتٍ فلسفيّة غنيّة بقدر ما هي خلاّقة. لنتذكّر إذن على سبيل المثال تأثير ديكارت الكبير على فلسفة لايبنتز وتأثير فلسفة جان جاك روسو على كانط الذي يروى أن حدثين عظيمين فقط قد عطّلا جولته اليوميّة المشهورة كان أحدهما سقوط الباستيل والثاني بيانه لنفسه عندما قرأ كتاب *إميل* لجان جاك روسو. ولنتذكر كذلك أثر الثورة الفرنسيّة على الفلسفة السياسيّة لهذا الفيلسوف حيث رأى فيها علامة من «علامات التاريخ» و«توخّياً أخلاقياً من النوع الإنسانيّ» هذا بدون أن نتحدث عن أثر هذه الثورة العظيم على فلسفة هيغل. بالمقابل فنحن نعلم مدى تأثير بعض التيارات الفلسفية الألمانيّة الحديثة والمعاصرة على توجهات الفلسفة الفرنسيّة المُعاصرة. في هذا الصدد يمكن لنا أن نتحدث مثلاً عن ذلك التأثير الواضح لكل من هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد، هيدغر إلخ...

لقد تعاظم هذا التلاقح وهذا التوتر بين الثقافتين في القرن العشرين وبخاصة بعد الحرب العالميّة الثانيّة حين انكفأت الفلسفة الألمانيّة على ذاتها في محاولةٍ لإعادة ترميم نفسها ومداواة جراحها في الوقت الذي استعادت فرنسا الثقة بنفسها بعد الحرب وعادت باريس لتُصبح حاضرة الفكر والثقافة في أوروبا والعالم. كانت الفلسفة الفرنسية في تلك الفترة تتطلع إلى تجديد نفسها وضخ دماءٍ جديدة في جسدها الهرم وقد وجدت ضالتها في بعض تيارات الفلسفة الألمانيّة الحديثة والمعاصرة.

حتى نهاية العشرينات من القرن الماضي والفلسفة الفرنسية مقسومة ما بين تيارين فلسفيين رئيسيين. فمن جهة كان هناك تيارٌ فلسفيٌ علميّ، عقلانيّ ومثاليّ أحد على عاتقه كتابة تاريخ «تطوُّر الوعي العربيّ» وقد كان الفيلسوف الفرنسي ليون برشفيك قائداً وممثلاً لهذا التيار. من جهةٍ ثانية كان هناك تيارٌ روحيّ يحاول أن يلائم الميتافيزيقا مع تطوُّر العلم وقد كان هنري برغسون الممثل الأبرز لهذا التيار. لقد سيطر هذان التياران على الحياة الأكاديميّة الفرنسيّة في تلك الفترة وسادا في أكبر جامعاتها مثل السوربون التي كانت في تلك الحقبة مؤسسة تقليديّة محافظة.

لكن ومع بداية الثلاثينات من ذلك القرن شهدت فرنسا حركة نشطة لترجمة الفلسفة الألمانيّة التي ستحمل تحديداً هائلاً للفلسفة الفرنسيّة المُتعطشة للتجديد حينها. بفضل عمل النقل ذاك أصبحت أسماء هيغل، ديلتي، هوسرل، هيدغر، شيلر، فرويد أسماءً معروفة في الوسط الثقافي الفرنسي (باستثناء نيتشه وكانط كانت الفلسفة الألمانية غير معروفة تقريباً في فرنسا في تلك الفترة[1]) .

لقد تعرَّفتْ فرنسا على هذه الأفكار الألمانيّة بفضل مجموعة من الشُراح والمُترجمين المُتحدثين بالألمانيّة وذلك إما لأصلهم الألمانيّ وإما لدراستهم في ألمانيا. من بين هؤلاء

(١) L Pinto, "(Re) traductions Phenomenologie et "philosophie allemande " dans les annees 1930 ", Actes de la recherche en sciences sociales 2002/5, 145, p 22

الناقلين يمكن لنا أن نذكُر أسماء ألكسندر كوربيه، ألكسندر كوجيف، إريك فايل، إيمانويل ليفيناس.

الشيء الذي أود أن أؤكّد عليه في هذا المقال هو أن الفلسفة الألمانية المستوردة إلى فرنسا انتشرت على الهامش ولم يكن مُرحّباً بها في المركز (الجامعات الرسمية الفرنسية الكبيرة)، ذلك المركز الذي ظل مُحافظاً على تقاليده في وجه التحديد المحمول مع الأفكار الألمانيّة. فرغم تحصيلهم العالي، لم يحصل هؤلاء الناقلون الذين بنوا جسراً ثقافياً باتجاهٍ واحد يمتد من ألمانيا إلى فرنسا، على وظائف جامعية، ولكنهم حلقوا في المقابل حركة ثقافيّة على هامش الجامعة الرسميّة. ولأنهم كانوا «من أصلٍ أجنبي ومحرومين من الصفات الرسميّة، فقد قاموا بعملية مراكمة لرأس المال الفلسفي خارج السوربون وخارج مدرسة المعلمين العليا[1]». في الحقيقة لم يكن رأس المال الفلسفي الذي راكموه سوى فلسفة هامش أو هامش الفلسفة الذي سيغير علاقات القوّة الثقافيّة في فرنسا في سنوات الستينات. وبكلمة أُخرى أقول: إن الفلسفة الألمانية المُترجمة إلى اللغة الفرنسيّة بين سنوات الثلاثينات والخمسينات من القرن المُنصرم لم تدخل فرنسا من الأبواب وإنما تسلّلت إليها عبر النوافذ، لم تدخل إليها عن طريق المؤسسات الجامعية ولكنها استُقبلت بالأحرى في الأوساط الفلسفيّة الهامشيّة غير الرسميّة. تتوضح هذه الهامشيّة

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها

عندما نتذكّر أن الترجمات الفرنسية للفلسفة الألمانية لم تُطبع في المطابع الجامعية إذ «لم تُنشر أعمال المؤلفين الألمان من قبل الناشر الجامعيّ الذي كان دار نشر ألكان Alcan بشكل شبه حصريّ، وإنما وبالأحص من قبل ناشرين غير مختصين مهتمين بنشر المذاهب الحديدة. هكذا قامت دار نشر غاليمار بنشر أول ترجمة لكتاب هيدغر *ما هي الميتافيزيقا*؟ مع مُلخّص عن *الوجود والزمان* (١٩٣٨)، ثم نشرت بعد ذلك *أفكار موجهة للفينومينولوجيا* لهوسرل (١٩٥٠) ثم كتاب بيتشه لكارل ياسبرز (١٩٥٠)، ثم *الصوريّة في الأخلاق المادية للقيم* لماكس شيلر (١٩٥٥) [١]». لم تكن ترجمات أولئك الناقلين فقط هي من تعرّض لتهميش المراكز الجامعيّة الرسميّة، وإنما محاضراتهم وتعليقاتهم ومقالاتهم قد لاقت نفس المصير فطلت على هامش المركز وظهرت في محلات غير أكاديمية في تلك الفترة. هكذا: «لم يتم ضمان انتشار التيارات الجديدة عبر المجلات الجامعيّة، ولكن عبر مجلات صغيرة متموضعة على «هوامش» الحقل الجامعيّ[٢]». سوف تتعاظم هذه الفلسفة الهامشية شيئاً فشيئاً على هامش المركز الذي عمل دائماً على تجاهلها ورفضها وعزلها وتهميشها، ولكنها وككل الحركات الهامشيّة ستقاوم ضغط المركز وستنجح في عام ١٩٦٨ في التمرّد ضد الحقول الجامعية

(١) المرجع نفسه، الصفحة ٢٣.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الرسمية للمركز. سوف يعمل تراكُم الترجمات والشروح لتلك التيارات القادمة من ألمانيا على منح الفلسفة الفرنسيّة (غير الرسمية) قوة النقد وروح الثورة والجدّة التي تبحث عنها لتجديد نفسها.

بفضل هذه الترجمات والشروحات تعرّف القارئ الفرنسي في تلك الفترة على أهم تيارات الفكر الألماني. فقد قام كوجيف مثلاً بتقديم فلسفة هيغل أمام جمهورٍ عريض متعطش للأفكار الجديدة حيث «تُظهر تركيبة مستمعي كوجيف في المدرسة العملية للدراسات العليا EPHE في منتصف الثلاثينات إلى أي درجة جذب هيغل أفراداً يحتلون مواقع ثقافية ومؤسساتية مختلفة جداً مثل ريمون آرون، جورج باتاي، أندريه بريتون، جان توسان ديزانتي، الأب فيسار، جان هيبوليت، جاك لاكان، إيمانويل ليفيناس، روبرت مارجولان، جاك وموريس ميرلو بونتي، ريمون كينو، إريك فايل، أوليفييه ورمز[1]». هوسرل وهيدغر قد أصبحا معروفين هما أيضاً للقارئ الفرنسي إما بفضل أعمالهما التي صارت مترجمة إلى الفرنسية وإما من خلال أعمال المفكرين الفرنسيين الذين علّقوا وأعادوا تأويل أفكارهما. هكذا صار هوسرل مشهوراً لدى الجمهور الفرنسي بفضل ترجمة ليفيناس وبيفيه لكتابه *تأملات ديكارتية* الذي ترجماه عام ١٩٣١ وكذلك بفضل تعليقات ميرلو بونتي على

(١) المرجع السابق، الصفحة ٣١

كتابه *فينومينولوجيا الإدراك* المُترجم عام ١٩٥٠. كما أن هيدغر قد صار معروفاً بشكلٍ أفضل بفصل سارتر وكتابه *الوجود والعدم* (١٩٤٣) بالإضافة إلى الترجمات المتلاحقة لأعماله وكتبه. لقد كان لهؤلاء الفلاسفة الألمان الثلاثة تأثير كبير على تطعيم الفكر الفرنسي المعاصر حتى أن أحد مؤرّخي الفلسفة الفرنسيين كتب إن الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين قد بدأت بالتأثر بهؤلاء الفلاسفة الذين تبتدأ أسماؤهم بحرف هـ (هيغل، هوسرل، هيدغر[١]). على الرغم من التأثير الواضح والذي لا يُمكن إنكاره لهؤلاء الثلاثة (هـ) إلا أن هذا لا يعني أبداً أنهم الوحيدون الذين أثّروا في الفكر الفرنسي المعاصر فعلينا ألا نتجاهل أبداً ذلك التأثير الذي مارسه الفلاسفة الألمان الآخرون على تطور الفكر الفرنسي المعاصر مثل نيتشه وماركس وفرويد حتى ولو أن أسماءهم لا تبدأ بالحرف (هـ).

لم تر الفلسفة الفرنسية (الهامشيّة) آنذاك ما يهدد هويتها إن هي استوردت الفكر الألماني واشتغلت عليه، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على ثقة الفكر الفرنسي بنفسه آنذاك وعلى قوته ورغبته في التجديد. فعندما تكون الفلسفة معافاة وبصحة جيدّة، فإنها لا تخشى من الانفتاح على الآخر والتعرُّف على آرائه والاشتغال عليها بحيث تعمل على إحصاب نفسها بتزاوجها مع فكر الآخر وليس عن طريق

(١) Frederic Worms, *La Philosophie en France au XXe Siecle*, Gallimard, 2009, p 463

اعتباره غروراً ثقافياً يهدد هوية الأمة كما درج عليه الخطاب السلفي الإيكفائي العربي عندما فانغلق على أصوله وانعزل عن الفكر العالمي. إنني لا أعتقد أبداً في هذا الصدد أن الفلسفة الفرنسية المُعاصرة قد اكتفت بمجرّد استيراد الفلسفة الألمانيّة ثم كرّرت موضوعاتها تكراراً مبتذلاً من دون أن تعيد بناءها وقولبتها وإنتاج فكر جديد ذي طابع مليء بالجدة والابتكار، وإنما قام الفرنسيون بمواءمة الأفكار الألمانية المستوردة لغاياتهم الخاصة وبأدواتهم الخاصة. هكذا لم تبق الأفكار الألمانية المستوردة ألمانية خالصة، بل أصبحت أفكاراً فرنسيّة بكل معنى الكلمة. إن ما قام به الفرنسيون كان عمليّة مُثاقفة. في تلك الفترة قام الفكر الألماني بإحصاء الفكر الفرنسي وفتح باب النقاش الفرنسي حول ذلك الميراث الألماني. فرغم أن الماركسيّة كانت حقل أبحاث التوسير، إلا أنه أعطاها قراءة جديدة وتأويلاً جديداً من وجهة نظر البنيويّة الفرنسيّة. في حين لم يكن جورج باتاي وميشال فوكو وجيل دولوز مجرّد نُسخ عن نيتشه. كما أن دريدا ليس مجموعة مُركّبة من هوسرل وهيدغر وفرويد. بل إن هيدغر ألمانيا ليس هو نفسه هيدغر فرنسا إذ حصل هناك شيء يمكن أن نسميه مع دريدا بـ «heideggérianisation à la française». يؤكّد دريدا بصدد هيدغر ما يلي: «حتى في ألمانيا لم يكن هناك إخصاب. هيدغر في فرنسا، هو نتاجٌ مُعدّل جينياً بشكلٍ فريد[1]».

(١) Jacques Derrida, Entretiens du 1er juillet et du 22 novembre 1999 In Dominique Jancaud, *Heidegger en France*, tome 2, Albin Michel, 2001, p 109

أود أن أختتم هذا المقال حول طبيعة العلاقة بين الفلسفتين الألمانية والفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين بفرضية تقوم على أنه: إذا كانت الحرب العالمية الثانية قد دفعت الفلسفة الألمانية لتطوي صفحة من كتابها الفلسفيّ ولترتد على ذاتها في محاولة لترميم نفسها عن طريق العودة إلى جذورها الفلسفية العقلانية وبخاصة لدى كانط، فإن الفلسفة الفرنسية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ستفتح صفحة جديدة في كتابها الفلسفيّ في محاولة لتجديد نفسها. الطريف بالموضوع أن الصفحة التي سيبتدأ بها الفرنسيون فلسفتهم في حقبة ما بعد الحرب العالميّة الثانيّة ستكون هي الصفحة التالية لتلك التي طواها الألمان. نحن هنا أمام لعبة انقطاع وتواصل التاريخ. هكذا تبدأ الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين من حيث انتهت الفلسفة الألمانية في النصف الأول من ذلك القرن المنصرم.

الوجوديّة الفرنسية: من اليأس إلى التمرّد

في مقالٍ ممتعٍ حداً بعنوان «بانوراما للفلسفة الفرنسيّة المُعاصرة»، يحاولُ الفيلسوف الفرنسي آلان باديو أن يعثر ـ في خطوة أولى ـ على حذورٍ فرنسيّة خالصة للفكر الفرنسي الذي نشأ في النصف الثاني من القرن العشرين وبتحديدٍ أكثر ما بين *الوجود والعدم* (١٩٤٣) لسارتر وصولاً إلى ما هي *الفلسفة*؟ (١٩٩١) لدولور. يعثر باديو على ضالته في الفلسفة الفرنسية للنصف الأول من القرن العشرين وبالتحديد في مؤلفين رئيسيين طبعا الفكر الفرنسي في تلك الحقبة والمقصود هما كتاب هنري بيرغسون «*الفكر والمُتحرك*» (١٩٣٤) و«*مراحل فلسفة الرياضيات*» (١٩١٢) لليون برونشفيك. يجد باديو في كتاب بيرغسون هذا فكرة «فلسفة الحياة والصيرورة» التي سيمتد تأثيرها على الفكر الفرنسي حتى نهاية القرن العشرين بينما يجد في كتاب برونشفيك حول فلسفة الرياضيات «فلسفة المفهوم» التي سوف تطبع الإنتاج الفلسفي في فرنسا لفترة ما بعد الحرب العالميّة الثانيّة.في الحقيقة، إن باديو لا يكتفي بالعودة إلى النصف الأول من القرن العشرين ليُجذّر الفكر الفرنسي في الأرض الفرنسيّة وإنما يُلمّح إلى إمكانية العودة إلى ديكارت كجذر

أبعد مؤسس لذلك الفكر حيث يقول: «لنُلاحظ أنه بإمكاننا أن نرجع أبعد من ذلك وأن نقول في نهاية المطاف، إن هناك إرثاً ديكارتياً، وإن الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين هي نقاش ضخم حول ديكارت[1]».

رغم الحجج الرائعة التي يتقدّم بها باديو في مقاله ذاك، إلا أنني لا أتفق معه في هذه القراءة ولا أعتقد كذلك أن الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين كانت تبحث عن أي رابطة مع جذورها القوميّة، بل إنني أحد أن تلك الفلسفة، على العكس من ذلك، كانت في ذلك الزمن فلسفة ثائرة متمرّدة على كل ميراثها الفرنسي. لقد كانت فلسفة تنظر بعين النقد والشك إلى ذلك الإرث القومي، وكانت ترغب من دون شك بتفكيكه وتجاوزه. لهذا استعانت الفلسفة الفرنسية لما بعد الحرب العالمية الثانية (غير الرسمية ـ أو ما كنتُ قد أسميته في الدراسة السابقة بفلسفة الهامش) ببعض التيارات الفلسفية الألمانية الحديثة والمعاصرة بعد أن قامت بالاشتغال عليها ومواءمتها لأغراضها الخاصة.

وللتدليل على ثورية الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين فإني سأتحدث إذن عن الوجودية الفرنسية التي عملت على استيراد الفلسفة الألمانية متمردةً بذلك على واقعها وميراثها الوطني، عاكسةً في مرآتها واقع الفكر والثقافة

(١) Alain Badiou, "Panorama de la philosophie française contemporaine", *New Left Review*, septembre/Octobre 2005

المرنسيين لفترة ما بعد الحرب. هكذا وفي غضون سني الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، أصبح سارتر ـ الذي كان قد بدأ إنتاجه الفلسفي والأدبي تحت تأثير هوسرل وهيدغر ـ وريث الوجودية الألمانية وممثلها الأبرز في فرنسا. لقد كانت هذه الفلسفة بأحد المعاني المرآة التي عكست مرحلة اليأس الذي ترافق مع نهاية الحرب العالمية الثانية، ولكن الذي ما لبث أن حلف مكانه سريعاً لحالةٍ من التمرد والثورة. هكذا ابتدأت هذه الفلسفة بمفردات اليأس وانتهت بمفردات التمرُّد والمقاومة والحُرية. وإذا ما مثّلت الحرب العالمية الثانيّة قطيعة في تاريخ الفلسفة الألمانيّة التي انكفأت على نفسها باحثةً عن جذورها العقلانيّة الكانطية ومتخليةً عن ميراثها النيتشوي الهيدغري المتهم بعلاقة عامضة مع النازيّة، فإن هذه الحرب ستمثّل أيضاً قطيعةً في تاريخ الفلسفة المرنسية الباحثة عن الخروج من نفق الفلسفة المدرسية التي مثلتها البرغسونية وفلسفة الوعي المثالية البرنشفيكية.

من الصحيح أن فرنسا قد خرجت هي أيضاً من الحرب العالميّة الثانية مرعوبةً من وحشية الإنسان «الحديث»، وأنه ومثلما عبّر هيدغر ومدرسة فرانكفورت في ألمانيا ـ كلٌ على طريقته عن قلقهما من تطور التقنية وهيمنة العقلانية (الأداتيّة النفعية بالنسبة لمدرسة فرانكفورت والتي تعمل على الإمعان في حجب الوجود ونسيانه بالنسبة لهيدغر) ـ، فإن الفلسفة الوجوديّة المرنسيّة قد وجدت هي أيضاً في المفردات السوداوية اللاصقة بالوجودية الوسيلة الأمثل لتُعبّر عن حالة

القلق والعدم والعبث والعثيان والاعتراب إلخ. لقد تحوّلت الوجودية في فرنسا في تلك الحقبة إلى طريقة في الحياة ويعود سبب انتشارها على نطاقٍ واسع وشعبيّ إلى الكتابات الأدبية لسارتر وكامي وسيمون دي بوفوار الذين جذبوا بأُسلوبهم الأدبي وفكرهم الجديد جمهوراً غفيراً من القراء محرجين الوجودية بذلك من حقل المفاهيم الفلسفية عسيرة المنال على غير المختصين.

على الرغم من الجروح والندوب التي خلّفتها الحرب العالمية الثانيّة على مفردات الوجودية الفرنسية، إلا أن فرنسا كانت جاهزة لقلب صفحة الحرب وبدء صفحة جديدة في تاريخها السياسي والثقافي المعاصر. هكذا ستستعيد باريس مكانتها كعاصمة للثقافة العالميّة وستشهد مفردات الفلسفة الوجوديّة نعمة جديدة حيث سيُخلي ذلك الجو السوداوي المتشائم شيئاً فشيئاً المكان لنعمة متمرّدة ومقاومة. هكذا وعلى الرُغم من «*الباب الموصد*» والسقوط المتكرّر لـ«*صخرة سيزيف*»، ستجد الوجودية الفرنسية في تلك المرحلة إمكانية الاحتجاج على الشروط الإنسانيّة القاهرة. وبكلمة أُخرى، ستبحث الفلسفة الفرنسية ـ ممثلة بالوجودية حينها ـ عن أُفقٍ جديد وبداية أُخرى في «الأزمة الجديدة» مؤكّدةً على قيم الحُريّة والمقاومة التي تُعبّر عنها بوضوح أعمال ألبير كامي: «*صخرة سيزيف*» و«*الإنسان المُتمرّد*» وكذلك الأعمال المسرحية لسارتر مثل مسرحية «*الذُباب*» و«*الباب الموصد*». إنه اليأس الذي يمنح الأمل، إنه «أمل اليائسين» لو استعرنا

التوصيف الجميل لمالتر بنيامين. لقد كانت الملسفة المرنسيّة متمرّدة مذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين، لقد كانت ثائرة ضد كل شيء وسوف تتمظهر هذه الروح المتمرّدة بشكل واضح في سني الستينات عبر مجموعة من الثورات الجنسية والاجتماعية والثقافيّة والتي ستؤكّد جميعها على قدرة الملسفة على المقاومة والتمرُّد والرفض والاحتجاج.

الاستمرارية والانقطاع بين البنيوية وما بعدها

ستشهدُ السويّة ـ التي أعرت الكثير من المثقفين الفرنسيين في بداية الستينات ـ تحوُّلاً حاسماً في عام ١٩٦٨. حتى تلك السنة، كانت البنيوية لا تزال المرجع الرئيسي لكتابات ليفي ستروس وجاك لاكان ورولان بارت وميشال فوكو ولوي ألتوسير. يُظهر لنا كتابا الكلمات والأشياء لميشال فوكو وكتابات لجاك لاكان اللذين ظهرا عام ١٩٦٦ أن أعمال هؤلاء المثقفين لم تحرح حتى ذلك التاريخ عن تصورات البنيوية بشكلها التقليدي. ولكن فرنسا ستشهد (بدورها) ظهور حركةٍ احتماعية وثقافية ثوريّة بل وسياسيّة أيضاً بعد سنتين من ظهور هذين المؤلّفين. في أيار/مايو من ذلك العام سينزل العمال والطلاب وأساتذة الجامعات إلى الشوارع الباريسيّة مطالبين بإصلاحٍ شامل، وستُطالب شخصياتٌ ثقافية كبيرة (كانت على هامش الجامعات الحكومية الرسمية الكبرى) بإصلاح نظام التعليم في الجامعات الفرنسية الرسميّة التي وجدوا أنها كانت محافظة وتقليدية في ذلك الزمن. لقد كانت حركة مايو ٦٨ مناسبة أيضاً لسارتر ليأخذ دوره من جديد بوصفه زعيماً ثقافياً يسارياً بعد أن تراجع حضوره بشكلٍ كبير لصالح سيطرة البنيويين وبخاصة أمام سطوع نجم ميشال

فوكو. ولكن البنيويين لم يكونوا غائبين عن الأحداث حينها بل كانوا حاضرين وبقوة أيضاً. مُعترضاً على ذلك الشعار الذي كُتب على سورات السوربون إبان ثورة أيار/مايو ٦٨ والقائل إن «البُنى لا تنزل إلى الشارع»، سيؤكّد حاك لاكان بالمقابل: «إذا ما كان هناك شيء أثبتته أحداث أيار/مايو، فهو بالتحديد نزول البُنى إلى الشارع[١]».

لقد كانت سنة ١٩٦٨ هي السنة التي مكّنت «الهامش» الثقافي الفرنسي أن يتمرّد ويثور على «المركز» التقليدي المتمركز في السوربون حينها. إنه الخطاب المتراكم للهامش الذي سيعير علاقات القوّة وسيؤكّد نفسه أمام تهميش المركز الرسمي. هكذا وفي أعقاب حركة ٦٨ سيُضطر «المركز» إلى الاعتراف بـ «الهامش» محاولاً امتصاص غضبه بإجراء بعض الإصلاحات الجامعية على نظام التعليم ثم افتتاح جامعة فانسن (باريس الثامنة) للأساتذة والطلاب اليساريين المتمردين ضد هيمنة المركز ونظامه التعليمي. في تلك الجامعة سيتم تدريس الفلسفة بطريقة غير أكاديميّة حيث ستحد روح معارضة النظام والنسق والمعايير نوعاً من الاعتراف بها وبشرعيتها أخيراً وستطبع هذه الروح المتمردة على كل ما هو نسقي وانضباطي إنتاج من سيعرفون باسم المثقفين ما بعد ـ البنيويين.

---

(١) Paul-Laurent ASSOUN, "De Freud a Lacan le sujet du politique", *Cites*, n° 16, 4/2003, pp 15-24

ولكن ما هي العلاقة القائمة بين تلك السنة المُضطربة وما بعد ـ البنيويّة؟ يؤكّد الفيلسوف الألماني مانفريد فرانك الذي كرّس ثلاثين محاضرة لدراسة ظاهرة البنيوية الجديدة néo-structuralisme على ما يلي: «أياً يكن، إلا أن البنيوية ـ الحديدة التي أُريدُ معالجتها هنا لم تظهر، بوصفها حركة نظرية، إلا حوالى عام ١٩٦٨[١]». لقد سمحت حركة أيار/ مايو، على ما يبدو، لبعض التوجهات الفكرية الجديدة أن تعلن عن ميلادها وأن تخرج من الظل إلى الضوء أو من الإمكان إلى الفعل. هكذا فإن أسماء دريدا ودولور وليوتار وبودريار بالإضافة إلى أسماء كانت تحسب على حركة البنيوية قبل تلك السنة مثل لاكان والتوسير وفوكو ستصبح كلها أسماء ممثلي ما سُميّ بـ «ما بعد ـ البنيوية».

لكننا نجد أنفسنا هنا أمام سؤالٍ لا مناص منه، إذ علينا أن نعرف ماذا تعني تلك البادئة «ما بعد» وهل هي دليل على الاستمراريّة أو على الانقطاع بين البنيويّة وما بعدها؟ للإجابة على هذا السؤال سأستحضر هنا ثلاث أطروحات مُقدّمة من قبل مانفريد فرانك بصدد ما بعد ـ البنيوية. «الأطروحة الأولى هي أن البنيوية ـ الجديدة تعرف نفسها، على خُطى هيغل ونيتشه، بوصفها تفكيراً يأتي في مرحلة انتهاء الميتافيزيقا. والأطروحة الثانية هي أن هذا التفكير ما بعد الميتافيزيقي هو كذلك تفكيرٌ لاحقٌ على البنيوية. [...] الأطروحة الثالثة هي

(١) *Qu'est ce que le néo-structuralisme?*, p 23

أن البنيوية ـ الجديدة تُجذّر وتقلب، وفق منظورٍ فلسفيّ، البنيوية التي سبقتها والتي تعتبر نفسها منهجيّة للعلوم الإنسانيّة أكثر من كونها حركة فلسفيّة[1]». من جهته يُفضّل فرانك تسمية «البنيوية ـ الجديدة» على مُصطلح «ما بعد البنيويّة» وهو يشرح ذلك بالقول: «يبدو لي مُصطلح «ما بعد البنيويّة» مُصطلحاً غير مُحدد بشكلٍ كبير؛ فانحفاض الدولار وحركة السلام هُما أيضاً لاحقين على البنيوية، بدون أن يكونا بذلك مرتبطين بها. [...] إن البنيوية الجديدة ترتبط مباشرةً بالفعل بالبنيويّة الكلاسيكيّة [...] إنها تحتفظ بعلاقة داخليّة مع هذه الأخيرة. وبكلمة أُخرى ليست البنيويّة ـ الجديدة لاحقة بساطة على البنيويّة، بل هي ترتبط بها بأسلوب نقديّ وهي قد لا تكون مفهومة بدون هذا الأصل[2]». أما بالنسبة لي، فإنني سأحتفظ هنا بلفظ «ما بعد» إذ إنني لا أرى أن هذه البادئة تُمثّل قطيعةً نهائية مع ما يسبقها؛ فمن الممكن لها أن تحمل في نفس الوقت معنى اللحاق والتحاور الذي يحتفظ بعلاقة داخلية بل بنقد داخلي مع البنيوية التي أنجبتها. وهذا لا يعني كذلك نوعاً من قتل الأب وإنما نوعاً من الاستمرارية المعترفة بما تقدّم والشكاكة بنفس الوقت بما أتتحها.

ويُمكن بشكلٍ عام جداً تحديد نقاط الاستمرارية بين البنيوية وما بعدها على النحو التالي:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤

١ ـ ستحتفظ ما بعد ـ البنيويّة من البنيويّة بالاهتمام بموضوع اللغة وبعلاقات الاختلاف بين العلامات اللغويّة.

٢ ـ ستُمثّل الشكلانية (الصوريّة) أحد مظاهر الاستمراريّة بين البنيويّة وما بعدها. والمقصود هُنا الصيغة الكليّة التي أدت إلى اختفاء «الذات» وتفكك «الأنا».

٣ ـ ستحتفظ ما بعد البنيويّة، بل وستُحذّر رفض البنيويّة الكامل لكل ما هو ميتافيزيقي وستكشف أو ستُفكّك آليات السُلطة. فكلتاهما، البنيوية وما بعدها، لا تبحثان عن جواب نهائي لكل أسئلتنا، كما أنهما لا تقومان كذلك ببناء نسقٍ فلسفيٍّ كُليّ أو نظريّة عامة. إنهما ترفضان معاً المعايير الكونيّة ولا تقبلان بغائية التاريخ. كما أنهما تدافعان عن الاختلاف في مقابل الهويّة وعن التنوُّع في مقابل الوحدة وعن الانتشار في مقابل التجميع.

٤ ـ كما كان البنيويون، سيكون ما بعد البنيويين أيضاً كُتاباً كبار. إن لديهم جميعاً اهتماماً ملحوظاً بالفنون وبالأدب.

٥ ـ مثل البنيويين، لا يُمثل ما بعد البنيويين مدرسةً فلسفيّة منسجمة أو تياراً فكرياً مُتناغماً، بل هُم مُختلفون في ما بينهم رغم بعض نقاط التقاطع التي تجمعهم تحت اسم «ما بعد البنيويين».

هذه هي بالعموم نقاط الاستمرارية بين البنيويّة وما بعدها. في حين أن نقاط الانقطاع تقودنا إلى أطروحة فرانك الثالثة، أي تلك التي تعلن أن ما بعد البنيويّة تُحذّر وتقلب

الإثنية اللغوية للبنيويّة. في الحقيقة أنه وعلى الرغم من تنوُّع أولئك الذين نسميهم «ما بعد بنيويين»، إلا أنهم يحتجون جميعاً ضد فكرتين لاصقتين بالبنيويّة الكلاسيكيّة.

ـ الفكرة الأولى هي فكرة «النسق» التي عرَّف بها دي سوسير اللغة بوصفها «نسقاً من العلامات». لقد بدا لما بعد البنيويين أن مصطلحات من قبيل النسق والنظام والبنيّة والنظرية الشاملة والمعايير الكونيّة ..إلخ هي مخلّفات ميتافيزيقا تم تجاوزها.

ـ الفكرة الثانية هي فكرة «الضبط». في الحقيقة عند دي سوسير كما عند ليفي ستروس، يحتوي النسق على نمطٍ من القانون الداخلي الثابت يقوم بضبط العلاقات بين العناصر التي يحتويها. سيقوم ما بعد البنيويين بمعارضة هذا القانون الضابط بفكرة «ما هو غير قابلٍ للضبط»[1]. من هنا نتفهم رفضهم الدائم لكل ما هو ضابط ومُراقب ومُتحكّم. من هنا نجدهم يهاجمون المركز الضابط والمهيمن ويدافعون عن

---

(١) برفضها لفكرة «الممكن ضبطه» (contrôlable) الذي ينتمي إلى البنيوية ومعارضتها له بمفهوم «غير القابل للضبط» (incontrôlable)، تتشابه ما بعد البنيوية على نحوٍ طريف جداً مع ميكانيكا الكم التي رفضت مبدأ «الحتميّة» الذي نمت صياغته في الفيزياء الكلاسيكيّة ودلك بمعارضتها له مع «مبدأ الريبة» «Le principe d'incertitude» في ميكانيكا الكم وهي فلسفة ما بعد البنيوية لا يمكن التحكم تماماً لا في العلاقات ولا في مواضع العناصر في كلتا الطريقتين تلعب علامات اللغة والحبسات الأولية بحرية كبيرة لا يمكن معها ضبطها تماماً أو التحكُّم فيها إلا على نحوٍ احتمالي

الهامش المقاوِم للنظام في مقابل المعايير المفروضة من قبل ذلك المركز.

مع بداية الثمانينات ومع عودة انتصار اليمين الثقافي والسياسي في أوروبا، عادت فلسفات المركز لتهيمن على الوسط الثقافي الأوروبي حيث هاجمت ما بعد البنيويّة وعملت على إدانتها بالمطلق بوصفها فلسفة عبث أو فلسفة عدميّة بيتشويّة، وقد انتقلت الإدانات عندنا إلى العالم العربي على نحوٍ هزلي. رغم كل الانتقادات التي وُجهت ضد ما بعد البنيويّة، والتي قد نتفق أو نختلف مع بعضها، إلا أن هذه الفلسفة تظل مثالاً على قدرة الهامش الفلسفيّ على أن يقول لا وعلى أن يتمرّد ضد التسميط وضد السُلطة وضد محاولات تلوين العالم والفكر بلون واحد حتى ولو كان اللون الأبيض.

الفلسفة ولعنة الشعْر

اللعنة هي مصيرٌ محتوم لا مجال لتجنّبه أو للهروب منه، هي القدر والمصير، هي شبحُ الميّت الذي يُطارد القاتل في صحوه ومنامه وفي حلّه وترحاله. كانت اللعنةُ لدى الإغريق أمراً نافذاً لا حول ولا قوّة للمرء على ردّه، فرغم أنّ أوديب ولايوس وجوكاست قد فعلوا كلّ ما كان بوسعهم للتخلّص من لعنتهم أو من مصيرهم، إلا أن ذلك كان مُستحيلاً وفقاً لإغريق ذلك العصر.

هكذا، وبعد أن كانت الأسطورة تضطلع بمهمّة تفسير العالم بأسلوب شاعريّ يقوم على البلاغة وقوّة التخيُّل، فإنّ الفلسفة ستُعلنُ عن ميلادها في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد بوصفها البديل الشرعيّ، بل والنقيض المباشر، عن ذلك التصوّر الشّعريّ الأُسطوريّ. لقد حدّدت الفلسفة مناطق نفوذها بإجراح ما أسمته بالخطاب غير الفلسفيّ أو الخطاب السّابق على الفلسفة أو النقيض للفلسفة خارج حدود أسوارها التي عدّت منيعةً من حيبها. ولكن هل أدركتْ الفلسفة يومها

أنه لا يمكن لها أن تتحدّد إلا في مقابل نقيضها أو بمضله؟ وهل أخذت الفلسفة بحسبانها أنها ستمضي بقية عمرها المديد في محاربة شبح الشّعر؟

أياً يكن، فقد كسب الخطاب الفلسفيّ معاركه تباعاً ضد الخطاب الشّعريّ فانتصر سقراط على السفسطائيين وصار الفيلسوف على يديه هو الأبتي - سفسطائي والفلسفة هي نقيض السفسطائية، نقيضاً ما كان للفلسفة بدونه أن تأخذ ملامحها وما كان لها أن تسود إلا بإقصائه وحجبه وتهميشه. فإذا ما كان السفسطائيون قادرين على إثارة النفوس بخطاب بلاغيّ شعريّ يتعلّق بالمحسوس، فإنّ الخطاب الفلسفيّ بصيغته السقراطيّة يريد الارتقاء والتعالي عن هذا الأرضيّ الممسوح والمشوّه نحو الحقيقة الكليّة التي تتجلّى في ما سيتمّ التعارف عليه بعالم المُثل الأفلاطونيّة. ستحتتم الفلسفة معاركها القديمة بقيام أفلاطون بطرْد الشعراء من جمهوريته وإعلانه للفلسفة ميداناً متحرّراً من الشّعر. مع أفلاطون تتعارض المقولات وتتواجه حيث يتعارض الشّعر مع الفلسفة والحقيقة مع المتن. بهذه الطريقة أقصت الفلسفة معارضيها (الشعراء) وقامت بتصفيتهم.

لكنّ الخطاب الشّعريّ البلاغيّ الذي تمّ تهميشه وإقصاؤه وإبعاده، صار من حينها لعنةً تُطارد الفلسفة التي حدّدتْ مداخل مملكتها ببوّابات العقل والسببية والمنطق وسهرتْ على منع الشّعر من الدخول إلى أسوار تلك المملكة. رغم تلك الحراسة المُشدّدة يتمكّن الشّعر من التسلُّل والدخول

مُتنكّراً إلى الأرض (المُحرّمة) التي طُرد منها. وإذا كان آلهة اليونان يتنكّرون على هيئة بشر ليحتلطوا مع الناس، فإن الشّعر سيتنكّرُ بلبوس العقل ليحدع حرّاس الفلسفة ويلج إليها في العصور الحديثة بعد طول انتظار.

هكذا، سيُشرْعنُ فريدريك شيلر إقامة الشعر على أرض الفلسفة وسيدعو إلى إعادة تربية الإنسان الحديث شعرياً وفنياً، وسيتحدّث شلينغ عن عودة انبعاث الميثولوجيا الشعرية التي لا تتحقّق من إبداع شاعرٍ معزول وإنما ستكون صنيعة حيلٍ حديد يمثّل بكليته شاعراً واحداً، حتّى أنه رأى أن ملكة التنبّؤ الشعرية تتحطى العقل الفلسفيّ فيشبهها «بمحاح الآلهة القدماء وقد احتلط». على هذا المنوال سيكتب الشاعر ـ الفيلسوف شليعل عن إمكانية إعادة إحياء شعر القدامى (الإغريق) وسيدعو الفيلسوف إلى أن «يتخلص من قناع محارب السّق وأن يشارك هوميروس مسكنه في معبد الشعر الحديد». مع شلينغ وشليعل هناك تبشيرٌ بميثولوحية شعريّة قادمة يكون فيها الشّعر والفنّ هما الهدف الأسمى للفلسفة حيث يمثلان نهايتها ومستقبلها في آن.

لقد أدخل شيلر وشلينغ وشليعل الشّعر من بوابة العقل فقد كانت عقلنة الشّعر أو الشّعر المعقلن هو حصان طروادة (الذي قُبِل بوصفه عرضاً للصُلح والسلام) والحلّ الوحيد لاقتحام أسوار الفلسفة المنيعة إلا على العقل. وكما كشف مقاتلو الإغريق الذين احتبئوا داخل الحصان الخشبيّ عن وجههم الحقيقيّ بعد أن صاروا داحل القلعة، فإنّ الشّعر

وبعد أن تنكّر بقناع غريمه (العقل) فإنه أراد الانتقام منه.

مع نيتشه سيُسقط الشّعر قناع العقل نهائياً ويُطالب بحقّه الكامل المُغتصب في مملكة الفلسفة التي طرده منها أفلاطون. مع نيتشه يتغيّر اتجاه الأبواب المُقفلة ويُصبح الداخل خارجاً والخارج داخلاً. أراد نيتشه الانتقام من غريمه ومنافسه (العقل) على حُكم الفلسفة ولم يكن يُفكّر بالقضاء على الفلسفة بل رأى فيها أرض الشّعر الحقيقيّة لهذا عاد إلى الفترة ما قبل السقراطية حيث كان الشّعر في أرضه الشرعية متناغماً مع الفلسفة في حقبة الفلاسفة السابقين على سقراط. أراد نيتشه أن يأخذ بقصاص الشّعر كاملاً وأن يطرد العقل خارج مملكة الفلسفة. مع نيتشه تعود الصحيّة لتقتصّ من خلادها ويعود ديونيروس ليُطيح بأبولون ويتبوأ عرشه. هكذا سيُنصّبُ نيتشه الإله ديونيزوس بوصفه فيلسوفاً ويُعلِنُ نفسه المريد الأخير لهذا الفيلسوف.

من حينها والتيار النيتشويّ لا ينى يشدّد على علاقة الشّعر بالفلسفة حيث سيؤكّد هيدغر على غرار نيتشه على أن الشّاعر ينطقُ بالمقدّس الذي ينكشف للمُفكّر، وأنّ الشّعر والفكر يحيل كلٌ منهما إلى الآخر. مع هيدغر يُحصِّب الشّعر الفلسفة ويغدو مقياس الحقيقة هو التحلّي الشعريّ وليس ترابط الأفكار. تتجلّى الحقيقة عنده عندما يصبح الفكر سمعه إلى الشّعر ويرتقي إلى مستواه. هكذا سيفتح هيدغر للشعر بوابّة الفلسفة (التي كانت عصيّةً في الماضي) على مصراعيها أمام شعراء من أمثال هولدرن وريبيه شار.

على خطى أفلاطون الذي طرد الشعراء من جمهوريته، يرى هابرماس أن الخطاب الشعريّ (الميتشويّ) يمثّل خطراً على العقل الذي ترنّح أمام ضربات نيتشه وأنصاره التي لا ترحم. هكذا سيحاول هابرماس طرد فلاسفة الشعر من حديد من تراث الحداثة بوصفهم l'autre de la raison أي مناقصي العقل وخصومه مصنفاً إياهم بوصفهم محافظين، مُحرجاً إياهم من خطابه الحداثويّ، معتبراً إياهم ما بعد حداثويين لا يليقون بتراث الحداثة الذي لا يراه هو إلا من الجانب العقلانيّ. لكنّ دريدا كان قد خلط الأوراق وبيّن بشكلٍ لم يعد من الممكن العودة عنه أنّ المنطق مسكونٌ بالبلاغة وأنّ الفكر يتقاطع مع الشعر وهو لا يمكن أن يدرك بدونه.

وفقاً لأسطورة سوفوكليس فإنّه وبزواج لايوس (العقل) من جوكاست (الفلسفة) ينجبان رعماً عن إرادتيهما أوديب (الشّعر). وليتجنّبا اللعنة التي تنبّأت بها بايثي كاهنة معبد أبولون يقوم الزوج الملكيّ لايوس وجوكاست (العقل والفلسفة) بمحاولة التخلّص من أوديب (الشّعر) الذي يعهدان به إلى (راعٍ) ليتخلص منه ولكنّ الرّاعي يحفظ حياة أوديب (الشّعر) وينقذ حياته ليعيش بعد ذلك خارج حدود المملكة التي ولد فيها ويعود بعد رمدٍ ليقتل أباه لايوس (العقل) وليتزوج من أمّه جوكاست (الفلسفة). هكذا تتحقق النبوءة وتحلّ اللعنة بجوكاست (الفلسفة) التي لم تستطعْ أن تتخلّص من قدرها الذي يقضي بزواجها من ابنها أوديب (الشّعر) رغم محاولات الجميع لتجنّب قدرهم الملعون.

الفلسفة بين تأمل العالم وتغييره

هل يمكن للفلسفة أن تساهم في فهم عالمها وتغييره؟ وإذا كان الجواب بالسلب، فلماذا الفلسفة إذن؟ ولماذا تستحوذ على عقول الكثيرين وقلوبهم بل وحياتهم رغم وعورة مسالكها ووحشة مساكنها وعزلة أبطالها؟ وإذا لم تتناول الفلسفة قضايا الإنسان ومشاكله فهل علينا أن نُحرق كتبها كما طالب ديميد هيوم أن نفعل بكتب الميتافيزيقا؟ وكيف سنبرّر عندها المجلّدات التي كُتبتْ في الانطولوجيا والميتافيزيقا والجمال والمنطق؟ للإجابة على هذه الأسئلة العويصة سأعود قليلاً إلى الوراء لأحاول إعادة الاعتبار إلى «برج الفلسفة العاجيّ»، أي تلك المواقف الفلسفيّة الخالصة غير الإيديولوجية وغير التطبيقية التي كثيراً ما تمّتْ مهاجمتها وإدانتها باسم عدم جدواها وعدم منفعتها وانحصارها في التأمل الخالص.

لقد قال شيشرون بأنّ سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. أي أنّ اهتمام الفلسفة قد تحوّل في الحقبة السقراطيّة من التساؤل عن مبدأ الوجود الأول وأصل الكون إلى التساؤل عن الإنسان ومعرفته لذاته. لا شكّ أنّ سؤال «الإنسان» في تلك الحقبة (القرن الخامس قبل الميلاد) كان

الموضوع الأساسيّ لاهتمام الفلسفة فعلى معبد «دلف» نُقشت العبارة المشهورة: اعرف نفسك بنفسك، وكان السفسطائيّ الشهير بروتاغوراس قد أعلن عندها أنّ الإنسان هو مقياس جميع الأشياء. بين السماء والأرض سيتأرجح أفلاطون وأرسطو فالأوّل الذي رأى أنّ موجودات الواقع المادّيّ ما هي إلا صورٌ ناقصة وغير مكتملة لعالم المثل العلويّ التامّ هو نفسه الذي رأى بأنّ الفلاسفة هم أفضل من يرعى شؤون الحياة العملية وأقصد هنا سياسة الشر وحكمهم. إنّ أفلاطون الذي كتب محاورة *فيدون* ليتحدث عن الروح هو أيضاً الذي خطّط نظاماً لحياة الإنسان السياسيّ على الأرض في كتابه *الجمهورية*. أمّا أرسطو الذي وجدّ في الانطولوجيا الفلسفة الأولى، هو نفسه الذي تحدّث بالمقابل عن الإنسان كحيوان اجتماعيّ سياسيّ والذي كرّس له مؤلفه المعروف في *السياسة*.

بهذا الشكل المتأرجح الذي يراوح بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية سيستمر الحراك الفلسفيّ في أوروبا وعند معظم الفلاسفة الذين جاؤوا بعد أرسطو. ولو ضربنا صفحاً عن الإنتاج الفلسفيّ في العصور الوسطى حيث كان فلاسفة تلك الحقبة «يعرفون حريطة الفردوس أكثر من كتاب الأرض»، فإنا سنجد أنّ الفلاسفة الحديثين قد انشغلوا بالأسئلة الفلسفيّة الخالصة كسؤال المعرفة بقدر ما اهتمّوا بمسائل الإنسان ومشاكله السياسية والاجتماعية والأخلاقية، وبمعنى آخر الفلسفة العملية. إذا استثنينا مثاليين اثنين يشذّان

عن هذه القاعدة ـ أحدهما صبّ اهتمامه على الفلسفة النظرية والمقصود هنا ديكارت، وآخر لم يحفل بأمور الفلسفة النظرية وركّز جُلّ اهتمامه على مسائل الفلسفة العمليّة كفلسفة القانون والسياسة والمعني هنا توماس هوبز ـ فإننا سنلحظ انشغال الفلسفة الحديثة بأسئلة السماء وبأسئلة الأرض معاً.

فجون لوك الذي كتب مقالاً *حول الفهم الإنسانيّ* ١٦٩٠ هو نفسه من كتب *مقالين عن الحكومة* ١٦٨٩. أما ديفيد هيوم الذي كتب مبحثاً *في الفهم الإنسانيّ* ١٧٥١ فهو أيضاً من انشغل وعلى مدى سنوات عدّة بكتابة مقالات حول السياسة والأخلاق جُمعت في كتاب صدر عام ١٧٤١ تحت عنوان مقالات أخلاقية وسياسية. وإذ يكتب سبينوزا في الفلسفة النظرية كتابه *أفكار ميتافيزيقية* ١٦٦٣ فإنه سيكتب كذلك كتابه المشهور في الفلسفة العملية *رسالة في اللاهوت والسياسة* ١٦٧٦. أما لايبنتز صاحب كتاب *المونودولوجيا* ١٧١٤ فقد أحدث الفلسفة العملية جزءاً من اهتماماته أيضاً فكتب فيها منهجاً جديداً لدراسة القانون ١٦٦٨.

في مشروعه النقدي الثلاثي يُعثر كانط خير تعبير عن اهتمامات الفلسفة الأساسية في عصره والتي يصوغها بأسئلته الثلاثة التي بنى على أساسها مشروعه النقديّ. فسؤاله الأوّل: ماذا أستطيع أن أعرف؟ يُعبّر عن سؤال الفلسفة النظريّ والذي سيحاول الإجابة عليه بكتابه *نقد العقل* المحض الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٧٨١. أمّا السؤال العمليّ: ماذا عليّ أن أفعل؟ فسيجيب عنه في كتابه *نقد العقل* العمليّ

١٧٨٨. هكذا لم يبق عليه إلا أن يجيب عن سؤالٍ نظريٍّ من طبيعة مختلفة عن طبيعة المعرفة أي سؤال الحكم الجماليّ الذي سيكرّس له مؤلّفه نقد ملَكة الحُكم ١٧٩٠.

منذ أفلاطون وحتى كانط والفلسفة تمشي على قدمين اثنتين: نظرية وعملية وقليلاً ما رأياها عرجاء. لن يشُذّ هيغل عن هذه السُنّة التي حطّتها الفلسفة لنفسها ـ رغم تلوّناتها الكثيرة ـ وأقصد هنا دائماً جانبي الفلسفة النظريّ والعمليّ. لكن مع هيغل لن يظلّ هذان المبحثان منفصلين بل سيؤدّي أحدهما إلى الآخر تاريخياً. فالعقل الذي تمّ التعبير عنه كانطياً بوصفه عقلا مُجرّداً، سيوحّد جبهاته الثلاث في عقلٍ تاريخيّ يحقّق معرفته ويتجسّد عينيّاً عبر سيرورة الروح. فبعد أن يغترب الروح عن ذاته، فإنه سيجد معادله السياسيّ حيث يتجسّد الروح المطلق في الدولة القومية وتتعرّف الذات على ذاتها تماماً بعد رحلتها الأوديسيّة. إنّ الروح برحلته الميتافيزيقية يتعين في مجتمع تحكمه القوانين والأنظمة والشرائع وما مؤلّف هيغل مبادئ فلسفة الحق ١٨٢١ إلا دمجٌ خلاّقٌ بين مهمّتي الفلسفة النظرية والعملية. هكذا فإنّ الذي تحدّث عن روحٍ مُطلق كان قد تحدّث عن روحٍ موضوعيٍّ أيضاً.

وصولاً إلى هيغل الذي بدأ بالفكرة وانتهى بالدولة لم تتخل الفلسفة بالإجمال عن إحدى مهمتيها النظرية والعملية كما لو أنّ الفلاسفة أدركوا حتى ذلك اليوم أنّ الانتقاص من إحدى هاتين المهمّتين هو انتقاصٌ من الفلسفة نفسها: فلو

اهتمّ الفيلسوف بالأسئلة العملية فقط لانتهى إلى مجرّد باحثٍ سياسيّ أو مشرّعٍ قانونيّ أو عالم اجتماع، ولو أنّه اهتم بالأسئلة النظرية فقط لانزوى في برجه العاجيّ وأعلن عدم انتمائه إلى واقعه وزمانه.

فقط مع ماركس ستختار الفلسفة بين النظرية والتطبيق حيث سيعلن مرحلة إلغاء الفلسفة لنفسها وضرورة تجاوزها. مع ماركس الأخير ستقيم الفلسفة قطيعةً مع أسئلة الوجود الكبرى وستنزع الإنسان من سياقاته الكونية لتجعل منه مجرّد فرد عاملٍ في مجتمع يحكم تطوّره الصراع الطبقيّ. مع ماركس الأخير تأخذ أسئلة الفلسفة الكبرى بالاختفاء وتقترب الفلسفة من العلوم الوضعية حتى تذوب فيها ويحلّ العقل في البراكسيس والنظرية في التطبيق والروح في المادّة والآلهة في الآلة والتأمّل في العمل والفلسفة في الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلوم المادة. هكذا يتشخصن المطلق ويعدو اغتراب الروح الهيغليّ اغتراب العامل عن عمله في مجتمعٍ متماوتٍ طبقياً. مع ماركس يبتلع السؤال العمليّ السؤال النظريّ وتكفّ مهمّة الفلسفة عن أن تكون تفسير العالم فالمهمّ الآن تغييره كما كتب ماركس.

لم تكتف الماركسية بالقطيعة مع الميتافيزيقا والانطولوجيا أو بالاكتفاء بالتعامل الماديّ مع الواقع، بل كان عليها أن تؤكّد ذاتها عبر إدانة الفلسفة النظرية. هكذا أحدنا نلحظ في الأدبيات الماركسية خطاباً إدانياً لكلّ المحاولات الفلسفيّة التي تتأمل أسئلة الوجود وأصل العالم ومصيره.

هكذا ستُطلق الأدبيات الماركسية عبارة: الفلسفة البرجوازية بالمعنى القدحيّ للعبارة على الفلسفات غير المادية أو التأملية وباختصار على كل ما عداها، وقد يكون كتاب *لينين المادية والمذهب النقدي التجريبي* ١٩٠٨ إحدى أولى الإدانات للتفكير الذي يخرج عن العقيدة الماركسية. كما أن كتاب صادق العظم *دفاعاً عن المادية والتاريخ* ١٩٩٠ المتماسك جدّاً والأيديولوجيّ جدّاً هو أحد أفضل الأمثلة العربية على مثل ذلك «الإيمان» الماركسيّ حيث يعيد العظم في هذا الكتاب تناول الفلسفات السابقة على فلسفة ماركس من وجهة نظر هذه الأخيرة أي بوصفها مثالية (بالمعنى السيّئ للعبارة) أو بوصفها مادية فجّة أو غير تاريخية. بل حتى أنّ العظم يدين الماركسيات اللاحقة على ماركس مثل ماركسية جورج لوكاتش، ومدرسة فرانكفورت، وسارتر، وألتوسير إلخ... واصفاً إيّاها بأنها ماركسيات مشوّهة أرادت من الماركسية الروح دون الجسد والمثالية على حساب المادية والثبات على حساب التاريخية والديناميكيّة، لنشعر معه أن الفلسفة تشعر بعقدة نقص رهيبة تجاه العلم والتقدُّم العلميّ التطبيقيّ. مع ماركس والماركسيين يدان التأمّل الفلسفيّ وينتصر الجانب العمليّ في الفلسفة.

مع انتصار الفلسفة الوضعية في القرنين التاسع عشر والعشرين وتحوّل الماركسيّة إلى إرث سياسيّ يحلم بتغيير العالم، ومع تقدُّم التكنولوجيا الذي أبعد الإنسان عن نفسه، ومع النجاح الذي أحرزته الفلسفة البراغماتية الأمريكية

أضاعت الفلسفة وجهها وأصبحت خاضعةً للعلوم الوضعية التطبيقيّة والنتائج العملية المباشرة حتى أن بعض الأصوات تحدثت عن أنه لم يبق أمام الفلسفة إلا تحليل لغة العلم.

أمام هذا التيار الوضعي العلمويّ الجارف ستظهر فلسفة هيدغر التي ستسبح عكس التيار وستحرّر الإنسان من أبعاده الإنتاجية ومن قيود العمل والمجتمع وتعيده موجوداً ملقى في مواجهة الوجود والموت. لقد أدرك هيدغر أنّ الإنسان الحديث قد فقد معنى الوجود الذي أصبح مسيّاً تحت ركام الميتافيزيقا والتقنية، وإذا كان ماركس قد ضرب بقوة قدميه على الأرض ليقول إنّه لا يوجد إلا الواقع المادي وليقول للإنسان أنت موجودٌ هنا في هذا الواقع، فإنّ هيدغر سيقول للإنسان إنك موجودٌ هناك تواجه مصيرك وحيداً في هذا الوجود الذي غابت عنه الآلهة. لقد حرّر هيدغر الفلسفة من بعدها العمليّ وأعاد الاعتبار للبعد الظريّ التأمليّ. هكذا فإنه أعاد الاعتبار إلى شأن الكيف على حساب الكم والشّعر على حساب التقنية والمحيّلة على حساب المنطق واليد على حساب الأدوات. لم يكتب هيدغر كثيراً حول أسئلة الفلسفة العملية وعندما فعل احتفل بالجوهر وبالبازية مضفياً عليهما قيم الوجود والحقيقة.

بالتزامن مع هيدغر سيحاول الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت أن يعيد النظر في موقف ماركس الذي أقام طلاقاً كاثوليكياً مع الميتافيزيقا. هكذا سيسير مفكرو الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت على خطى لوكاتش الشاب وأعمي في

الاتجاه المعاكس لتطوّر الفكر أي من ماركس إلى هيغل وهذا ما يفسّر ابتعاد مفكّري هذه المدرسة شيئاً فشيئاً عن البحث الأمبريقيّ وانشغالهم عنه بالدراسات النظرية حول الثقافة. رغم أنّ هوركهايمر وأدورنو كانا قد انتقدا هيدغر في غير موضع إلا أنهما تشاركا معه في نقد توجّهات الفلسفة العملية نحو التقنية الأداتية وتراجع مستوى الفنّ والأدب في عصر الاستهلاك الرأسماليّ أو توجّهات الفلسفة الوضعية. كانت لممثّلي هذا الجيل ميول أدبية وفنية أصيلة ما لبثتْ أن أخرجتهم من الفقه الماركسيّ الضيّق الذي يحصر الفلسفة بالممارسة لينفتحوا على جملة فروعٍ معرفية وفنية أُخرى كعلم النفس ونظريات الأدب والموسيقا، من هُنا نلحظ ذلك النفس الشاعريّ السوداويّ في كتاباتهم المتأخرة.

على خلاف هذا الجيل الأوّل وعلى خطى ماركس، يقيم هابرماس قطيعةً مع أسئلة الميتافيزيقا والأنطولوجيا ويعيد الإنسان من جديد إلى المجتمع بوصفه كائناً تواصلياً يسعى لأن يتفاهم ودياً مع الآخرين. من هنا سيعيد هابرماس بناء العلاقة بين النظرية والممارسة لصالح الأخيرة بكلّ تأكيد. هكذا لن نجد عند هابرماس أبداً مباحث تخصّ الفلسفة النظرية أبداً، بل ستصبح أسئلة الفلسفة العملية هي الوحيدة الجديرة بالطرح حيث سيؤكّد على سؤاليْ السياسة الديمقراطية والأخلاق التواصلية. كلّما قرأت هابرماس، ازدّدتُ إعجاباً بنبل مقاصده وبواقعية أحلامه، لكنه كانتْ تصالحيّ محافظ لا نجد عنده ثورية أفكار ماركس أو لوكاتش أو ذلك الحسّ

المأسويّ في خطاب أسلافه الفرانكفورتيين. لن تجدوا عند هابرماس متعة الأسلوب أو بريق المخيّلة كما هو الحال عند نيتشه وفوكو ودريدا (رغم غموض هذا الأخير)، ليس لدى هابرماس حساسيّة الأديب أو أفق الفيلسوف، بل تقنيات عالم الاجتماع المحترف.

ما زالت تسود إلى أيامنا هذه تلك الفلسفات التي ربطت الفلسفة بالعلوم الجزئية بحيث تقطّع جسد الفلسفة إلى أجزاء تغرّب بعضها عن بعض الآخر، هذا وتعمّق العولمة الهوّة بين الأثرياء والفقراء ويسود الاستبداد وتتراجع الحريات ويستشر التعصب الديني بشكلٍ متسارع، الأمر الذي يثير أسئلةً حول فاعلية الفلسفة في الواقع ويؤكّد مستواها العمليّ دون النظريّ.

رغم قناعتي أنّ الفلسفة قد غيّرت وما زال بإمكانها أن تغيّر وعي الإنسان وعلاقته مع الطبيعة ومع غيره من البشر وإيماني أنّ الإنسان قادرٌ على أن يصنع عالمه (وإن بشكلٍ جزئيّ) وأن يدفع به نحو الأفضل، إلا أنّني أؤمن أيضاً أنه ما زالت للفلسفة جبهتان اثنتان لتقاتل عليهما في الوقت نفسه: جبهةٌ عملية تريد تغيير العالَم والارتقاء بوعي الإنسان حتى يعترف بحقّ الآخر في الاختلاف وتنظم علاقات البشر في التواصل، وجبهة نظرية تصعد بالفلسفة من جديد من الأرض نحو السماء كي يرتقي الإنسان عروش الآلهة شاكّاً بها ومزعزعاً طمأنينتها مستعيداً من جديد أسئلته الأولى عن أصله ومصيره التي لم تلقَ ولن تلقى جواباً نهائياً بل ستظلّ أسئلة الإنسان طالما ظلّ يفكّر وظلّ يتساءل.

عودة المسيح إلى بعض الفلسفات المُلحِدة

سيرتكز عملي في هذه الدراسة على كشف تلك المفارقة المتمثّلة باشتغال عدد من فلاسفة الإلحاد بنزعة الخلاص le messianisme ذات الأصل الدينيّ الإبراهيمي وتحولها لديهم إلى هاجس فلسفيّ ومحور من محاور فلسفاتهم.

إن ما أقصده هنا بالتشيريّة أو الخلاصيّة هو تكثُّف اللحظة الراهنة في ترقُّب وانتظار المُخلِّص المُنتظر والموعود حيث يأخذ هذا التصوُّر في الفلسفة المعنى البطولي للعالم أي توتير الحاضر في انتظار خلاص بطولي أو طوباوي يريحه من كل مشكلاته. إذاً، سأعمل هنا على دراسة هذه «الظاهرة» عند كل من نيتشه وهيدغر ودريدا حيث يظهر هذا التبشير الخلاصي عند نيتشه في ترقب ديونيزوس ليُخلِّص الحاضر من أزمته الروحية عبر الفن، ويأخذ عند هيدغر صيغة ترقب الوجود المنسي من قبل الموجود، وعند دريدا شكل «الديمقراطية القادمة»، ولكن المستحيلة.

أولاً ـ نيتشه، عندما يحتفل عدو المسيح بعودة مسيحه المنتظر:

بعد أن أدان العقل بوصفه مسؤولاً عن ذلك الانحطاط الروحي الذي يعيشه الغرب الحديث، فإن نيتشه الشاب يستحضر الأسطورة (بقيض العقل) وذلك بالعودة إلى

مصادرها ما قبل الحداثية من أجل أن يعثر على «روح زمنٍ جديد ووعيٍ جديد[1]». يجد نيتشه ضالته في الحضارة الإغريقية القديمة التي رأى أن كل شيء فيها كان عظيماً وإنسانياً وطبيعياً. في الحضارة القديمة ما قبل المسيح، بل وما قبل سقراط يتراءى لنيتشه «وطن الأسطورة» الضائع. بحثه عن الأصول الأسطوريّة، لا يعني نيتشه التخلص من مواجهة الحاضر والهروب للإقامة في «منازل الأمس»، لا بل على العكس من ذلك فهو يحثُّ المستقبل على إيقاظ الماضي الأسطوري من سُباته. لم يكن المشروع النيتشويّ في نهاية الأمر سوى وعياً تبشيرياً جديداً بالزمان وذلك عبر استحضاره لديونيزوس الإله القادم من الماضي لينقذ الحاضر.

وفي الحقيقة فإن نيتشه لم يكن أول الفلاسفة الذين استحضروا ديونيروس ليمنح العالم الحديث ذلك الأمل بالخلاص، بل هو تقليدٌ شهدته رومانسية بينا مع نوفاليس وشلينغ وهولدرين الذين أثّروا في وعي نيتشه الشاب. كان نيتشه واثقاً أن عودة ديونيروس هي من سيُخلّص حاضر العرب من الانحطاط الروحي الذي آل إليه لذا فقد احتفل بهذا المخلّص المُنتظر والمرتقب الذي بقدومه «ستتراجع الدولة والمجتمع، بل وكل ما يفصل الإنسان عن الإنسان عموماً، أمام مشاعر للوحدة كليّة القدرة تعيدنا إلى حضن

(١) F. Nietzsche, *Considérations Inactuelles*, trad. G. Bianquis, Paris, 1964, 2 vol., t. I, p. 327

الطبيعة ذاتها[1]». وقد لمح الشاب نيتشه أطياف روح المس الديونيزيّة المُرتقبة في موسيقا فاغنر الذي رأى فيه «مُثوّراً للمجتمع».

على الرغم من ذلك النقد القاسي حدّاً الذي يوجّهه نيتشه إلى المسيح والمسيحيّة وتنصيب نفسه عدو المسيح الأول Der Antichrist، إلا أن فكرته عن عودة ديونيسوس من الماضي لكي يُنقذ الحاضر من مأساته ويخرجه من ذلك الطريق المسدود الذي انتهى إليه، ليست إلا تكراراً لفكرة عودة المسيح المُخلّص التي تعرفها الديانات الإبراهيمية الثلاث والمعروفة بالأديان الإسلاميّة بعودة المهدي المُنتظَر. من خلال هذا التشابه يمكن لنا إذن الحديث عن نزعة تشيريّة نيتشويّة تتمثّل في انتظار، بل وفي الاحتفال بعودة ديونيزوس الإله القادم والمبعوث من رماد الماضي لينفخ الروح في حضارةٍ أوروبيّة جمعتها العقلانيّة كما يرى نيتشه.

ثانياً ـ هيدغر ترقب الوجود المنسي أم نزعة خلاصيّة جديدة؟

مرّةً أخرى نحن حيال فيلسوفٍ مُلحد يجعل من النزعة الخلاصيّة، والتي هي بالتعريف نزعة دينيّة، موضوعاً رئيسيّاً لفلسفته الوجوديّة. هكذا سأعمل هنا على تقصي آثار هذا التوجه في «فلسفة الأصل المتزمّنة» عند هيدغر.

---

(١) Nietzsche, *La Naissance de la Tragedie*, trad Philippe Lacoue-Labarthe, in *Œuvres Philosophique Completes*, t I, Paris, Gallimard, 1977, p 69

في الواقع، لقد أراد هيدغر متابعة ذلك التقليد الديونيزي الذي سار عليه الرومانسيون الألمان ثم نيتشه، ولكنه سيعمل على نقل تلك الدعوة من إطار الفن (كما كان عليه الحال عند كلٍّ من هولدرين ونيتشه) إلى إطار أنطولوجيا الوجود. لقد وجد هيدغر أن مثل هذه النُقلة ضروريّة لمشروع فلسفته الوجوديّة، ولكن ولكي يكون مثل هذا التحوّل مُمكناً، كان على هيدغر أن يستبدل نزعة التشبير الديونيزيّة النيتشويّة بنزعة خلاصية قلقة لوجودٍ مُطلق وأنطولوجيّ متزمناً في الحاضر جعل منه الأفق الصوريّ للموجود.

تحت تأثير نيتشه، يعود هيدغر بدوره إلى المنابع الفلسفية ما قبل السقراطيّة أو إلى ما كان يسميه بـ «الأصول الجوهريّة» *wesensherkunft*. إن هذه العودة نحو الماضي ليست في الحقيقة بالنسبة لهيدغر سوى تقدم نحو المستقبل لأن: « اكتمال حقبة ما هو تشييد، وقد عدا مُطلقاً للمرة الأولى وكاملاً سلفاً، لما هو غير متوقع، وأيضاً لما لا يمكن انتظاره أبداً [...]، لشيء جديد[1]». هكذا وكما كان عليه الأمر عند نيتشه، فإن الماضي يرتبط بالمستقبل أيضاً عند هيدغر الذي رأى أن الغرب بحضارته التقنية والعلميّة المهيمنة قد أمعن في نسيان «الوجود». إن هذا النسيان وهذا العياب الدائم للوجود يثيران حالة من القلق ومن فراغ المعنى،

(١) M Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol , trad franç Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p 373

فبعيابه الدائم يثير الوحود قلق الموجود. كان هيدعر يرى أن أحد أسباب القلق الوجوديّ يتمثل في تملص الوحود المستمر من الموجود[1]، ولكي يوضع حدّ لهذا الهروب المتواصل ولهده المعاناة الدائمة، يحب أن يشهد العالم بداية جديدة. هكدا يشحد هيدعر الوعي بالزمان عبر توتير أفق الحاصر في ترقبه للوحود. بهدا المعنى، فإن النرعة الخلاصيّة عد هيدعر تتمثل في حاصرٍ مشدود ومتوتر ومشحون بعودة الوجود المحتجب وراء غيوم الميتافيريقا الداكنة والكثيفة، لذا أحد هيدغر على عاتقه مهمة تفكيك تاريح الميتافيزيقا الغربيّة لصمان عودة الوجود.

مُحطاً من التطور العلمي والتقني الكاسح الدي شهدته أوروبا مد بداية عصرها الحديث، يعلن هيدغر (الفيلسوف المُلحِد) في عام ١٩٦٦ في مقابلة (ستنشر بعد موته) مع المجلة الألمانية الشهيرة دير شبيعل Der Spıegel بالقول: «إله فقط يمكن أن ينقذنا» (nur ein Gott kann uns retten)

ثالثاً ـ دريدا والانتظار المستحيل للمخلص

ستنتج من خلال مثاليّ نرعة التبشير عد بيتشه ونزعة الخلاص عند هيدغر أن هناك دائماً فكرة حاصرٍ مأروم يحتاج إلى مُحلِّصٍ أو لمسيحٍ جديدٍ ليخرجه من الطريق المسدود الدي انتهى ولينفح فيه الروح بعد أن جففتها ماكينة الحداثة بعقلانيتها وتقنيتها حسب تعابير هيدغر وماكس فيبر على

(١) المرجع السابق، الصفحة ٢٨٣

سبيل المثال. لا تعترف نزعة الخلاص لدى كلٍ مه نيتشه وهيدغر بسيرورة التاريخ الخطيّة على الطريقة الهيغلية أو الماركسيّة أي بالارتقاء من ماضٍ يحيل إلى حاضر فإلى مستقبل أكثر اكتمالاً، وإنما هي «وثبة نمرٍ». كما يدعوها نيتشه - من الماضي إلى الحاضر. إذاً، هي عملية خرق لهذا النظام الغائي للتاريخ الذي افتتحه عصر التنوير الأوروبي وصقله هيغل وأتباعه. بهذا المعنى تحمل فكرة الخلاص عندهما وعياً جديداً بالزمان تتمثّل بعكوف كلٍ منهما على تحديد لحظةٍ في التاريخ يمكن لها أن تعيد بعث الحياة في الحاضر المأروم.

سيؤثر هذا الإرث الخلاصيّ «الدنيويّ» profane على فلسفة جاك دريدا الذي ورغم تأكيده على خلو نزعته التشيريّة من أي بعدٍ دينيّ بقوله: «إن هذا البعد الخلاصيّ messianique لا يعتمد أي دعوة خلاصيّة messianisme ولا يتبع أي وحيٍ مُحدّد ولا ينتمي إلى أي دين ابراهيميّ[1]»، إلا أن آثار التصوف اليهوديّ تبدو واضحة الأثر على «نزعته» التشيريّة.

كما كان الأمر عليه مع هيدغر، تظل نزعة الخلاص عند دريدا صوريّةً كذلك أي «بدون مضمون وبدون مسيح مُحدّد[2]» ليس لمسيح دريدا ملامح واضحة وهو لا يضرب لنا أي موعدٍ لوصوله أو «لقيامته»، الشيء الذي يذكّرنا بفكرة

(١) J Derrida, *Foi et Savoir*, p 31

(٢) J Derrida, *Spectres de Marx*, p 56

الحدث ereignis عند هيدغر.

لمّا كان دريدا وريثاً «وفيّاً وغير وفيّ[1]» لميراثه في آن معاً، فإن عدم وفائه لنيتشه وهيدغر واختلاف «دعوته التشيرية» وتميزها عن دعوتيهما، يتجلى في بعدها المستحيل. يتجاوز *المستحيل* عند دريدا حدود الممكن ويتعالى عليه ويشكل في الوقت نفسه الأفق العام الذي لا يمكن من دونه أن نفهم الممكن أو أن نقيمه[2]. إذن إذا كان الممكن هو المُحدَّد، والنهائي، والقابل للتحقيق، والذي يمكن التنبؤ به وبرمجته إلخ..، فإن المستحيل ـ الذي يُمثّل شروط وحدود الممكن ـ هو غير المُحدّد، واللانهائي، وغير القابل للتحقيق، والذي لا يمكن التنبؤ به أو توقعه، وغير القابل للبرمجة، إلخ. من خلال هذا التمييز يقيم دريدا مثلاً تمييزاً بين نوعين من المستقبل فمن ناحية هناك "le future" وهو، بالنسبة لدريدا: غداً، في ما بعد، العصر القادم، أي المستقبل المبرمج والذي يمكن التنبؤ به أو توقعه. ومن ناحية ثانية هناك "l'avenir" وهو ما سيأتي والذي لا يكون قدومه أو حدوثه متوقّعاً ولا يكون لدينا القدرة على توقع زمان

---

(١) Derrida- Roudinesco, *De quoi demain Dialogue*, Flammarion, 2001, p 14

(٢) لقد أثارت هذه الرؤية الدريدية الفيلسوف الأمريكي الراحل ريتشارد رورتي الذي رأى فيها نزعة ترانسندنتالية عربة بشكلٍ عام على فلسفة دريدا أنظر مقاله

Richard Rorty, "Is Derrida a Transcendental Philosopher?" originally in *Yale Journal of Criticism* 2 n 1 (1989) 207-217

حدوثه. بالنسبة لدريدا فإن المستقبل غير المرئي والذي ليس لدينا أي قدرة على انتظاره هو المستقل الحقيقي[1].

استناداً إلى هذا التمييز بين الممكن والمستحيل، فإن دريدا يرى أن القانون ينضوي في إطار الممكن بينما تجد العدالة نفسها في إطار المستحيل. إن العدالة ـ التي تُمثل أفق القانون وحَدُّه ـ تتجلى في ما يدعوه دريدا بـ «الديمقراطية القادمة». وفي الحقيقة ليس ترقب هذه الديمقراطية المستحيلة إلا عزفاً دريديًاً حديداً على وتر النزعة الخلاصيّة التي توتر الحاضر وتشده وتجعله في حالة ترقب وانتظار، علماً بأن الانتظار عند دريدا هو انتظار ما لا يأتي أي هو ترقب حدوث المستحيل. يشرح دريدا ما يعنيه بـ «الديمقراطية القادمة» بالقول:

«ما أود أن يُفهم من «الديمقراطية القادمة» هو أنها لا تعني ديمقراطية مُستقبلية ستكون «حاضرةً» في يوم ما. سوف لن توجد الديمقراطية أبداً في الحاضر، فهي مُتعذرة الحضور، كما أنها ليست كذلك فكرة مُوَجّهة بالمعنى الكانطي. ولكن هناك *المُستحيل* الذي تحفر فيه الديمقراطية القادمة الوعد الذي يُجارف، وعليه دائماً أن يُجارف، بالانحراف إلى تهديد. هناك المُستحيل والمُستحيل يظل مُستحيلاً بسبب معصلة apone *الشعب* [...]. يظل هذا

(١) انظر حول هذا مقدمة الفيلم الوثائقي الأمريكيّ عن حياته والذي حمل عنوان دريدا وأخرجه كل من Amy Ziering و Kirby Dick

المُستحيل الذي هناك *qu'il y a* غير قابلٍ للمحو، وغير قابلٍ للاختصار أيضاً، بقدر ما نتعرّض لما يأتي. إنه التعرّض (الرغبة، الانفتاح، ولكن الخشية أيضاً) الذي يفتح، الذي يفتح، الذي يفتحنا على الزمن، على ما يأتي عليا، على ما يحدث، على الحدث؛ على التاريخ [...] تاريخ للتفكير مُختلف عن التفكير فيه، انطلاقاً من الأفق العائي، وحتى من أي أفق باختصار. عندما أقول «المُستحيل الذي هناك»، أعني ذلك النظام الآخر «للممكن ـ المستحيل» الذي أحاول أن أفكّر فيه عبر التساؤل بكل الطرق (على سبيل المثال، التساؤل حول مسائل العطية، والعفو، والضيافة، إلخ)، بمحاولة «تفكيك»، ميراث مفاهيم «الإمكانية» و«المقدرة» و«الاستحالة»، إلخ[1]».

لقد حاولتُ من خلال هذه الأمثلة الثلاثة أن أميط اللثام عن هذا «اللاهوت المُلحد» الذي وبعد أن أفرغ العالم من الآلهة وصلب المسيح من حديد يعود ليخترع آلهته وليبشّر بعودة مسيحه الذي سينقذ الحاضر المأزوم ويبث الروح في عالمٍ ميت بارد الجثة.

---

(١) Jacques Derrida- Jürgen Habermas, *Le "concept" du 11 septembre*, Galilee, 2003, pp 177-178

البيوطيقا أو معضلة الحكم الأخلاقي

هل فعلاً خُلق الإنسان في أحسن تقويم؟ هل حقاً خلق اللهُ الإنسان على شاكلته وصورته كما تروي لنا الكتب الدينيّة؟ هل يُعتبر الجسد عطيةً إلهيةً أو وديعةً مُقدّسةً أو أمانةً ربانيّةً لا يجوز لحاملها التلاعب بها؟ لا شك أن المؤمنين بالله وبطريقة خلقه سيتطيرون فعلاً من مجرّد طرْح السؤال وسيعتبرونه شكّاً بمقدرة الخالق وصدق كتبه. مع تأكيدي الدائم على احترام مشاعر الجميع، بيد أن هذا لن يمنعني هنا من محاولة التفكّر فلسفيّاً بمشكلة الحكم الأخلاقي في المسائل البيولوجيّة.

لو أننا تحاورنا تلك الفكرة التلفيقيّة والتي تقول بعدم وجود تعارضٍ بين الدين والعلم، لوجدنا أنه ورغم الخلاف الجذري بين كلا التصورين عن العالم، إلا أن كلتا المنظومتين (أي الدينيّة والعلميّة) تشتركان في تقديم صورةٍ عن إنسانٍ متمركز على نفسه بوصفه أفضل المخلوقات طرّاً. إن هذه الفكرة تجد سندها في النصوص الدينيّة التي جعلت الإنسان صورةً عن الإله الذي خلقه في أحسن تقويم ونفخ فيه من روحه مثلما تجد سندها كذلك في نظريات التطوُّر التي تؤكّد على أن الإنسان هو حصيلة ملايين السنوات من الارتقاء الطبيعي بحيث يُظهر تعقيد جهازه العصبي على أنه

أكثر الكائنات ذكاءً وتطوّراً. هكذا نصّب الإنسان نفسه سيّداً على الطبيعة والأشياء والمخلوقات مُستمدّاً شرعيته بذلك من منظومتين لاهوتيتين: الدين والعلم.

ستتعرّض هذه الصورة عن مركزية الإنسان إلى ضربتين موجعتين، وما أقصده هُنا نظرية كوبرنيكوس حول دوران الأرض حول الشمس التي انتزعت مركزية الكون من تحت أرجل الإنسان، ثم نظرية داروين حول الأصل الحيواني للبشر. ولكن يظل من الصحيح أيضاً أنه ورغم تذكير داروين للإنسان بأصله الحيوانيّ، إلا أنه وضعه في النهاية في قائمة الرئيسيات وفي ذروة التطور والاصطفاء الطبيعي.

سيتم التأكيد على هذه المركزية البشرية المتعالية في عصر التنوير الأوروبي حيث سيعتبر الإنسان «مقياس جميع الأشياء» على طريقة بروتاغوراس. إن هذا الإنسان الذي اعتبر نفسه وريث الآلهة على الأرض أو ذروة تطوّر الطبيعة الحيّة قد أباح لنفسه حق التصرف في حياة الكائنات الأُخرى فقام باختراع أنواع نباتية جديدة وغيّر في حيات الحيوانات وعمل منها «فئران تجارب» في أبحاثه المخبرية من دون أن يخزه ضميره في ذلك. لقد دفعه إحساسه بالتفوق على غيره من الكائنات، إلى شرعنة تصرفاته حيال البيئة والنباتات والحيوانات من دون أن تقلقه في ذلك المسائل الأخلاقية كثيراً، ولم يُثر الكثير من الأسئلة مثلاً حول قتله يومياً لآلاف الحيوانات بغية التهامها. مع هذا يظل السؤال الأخلاقي المتعلّق بمصيره هو، أو بتغير صورته الطبيعية أو الإلهيّة

سؤالاً مُقلقاً بالنسبة للإنسان ومصدر توترٍ لا يجد معه حلاً.

لا شك أن علاقة تطور العلم بالأخلاق ليست بالعلاقة الجديدة فقد تم التأمل في هذا الموضوع طويلاً وسال كثيرٌ من الحبر في مناقشة ضرورة مواكبة الأخلاق للبحث العلمي. إن قضايا انحراف العلم عن المبادئ الأخلاقيّة مثلما كان عليه الحال مع القنبلة النوويّة وصناعة الأسلحة... إلخ هي قضايا قابلة للمعالجة والبحث وإطلاق الأحكام الأخلاقية المُستندة على معايير، لكن الطريف في موضوع البيوطيقا هو غياب أي معيار قانوني أو أخلاقي يمكن الاستناد إليه في الحكم على أحد الموضوعات الخاصّة به. إن الأسئلة الخارقة التي تطرحها عليا البيوطيقا تتركنا في حيص بيص وتوصلنا إلى ما نسميه بلغة المنطق بالمعضلة أو المفارقة aporia بحيث نجد أنفسنا، ومع غياب كل مرجعيّة أمام مسؤولية الاختيار المُرعبة.

الآن، لو تحرّرنا قليلاً من وثوقيّة الأحكام الدينيّة التي لديها تفسيرات جاهزة ومعلّبة عن الكون والحياة والموت، بل وما بعد الموت، لوجدنا أن الأسئلة التي تطرحها البيولوجيا على الأخلاق هي أسئلة لا معيارية. إنها تتفلتُ من كُل حكم عام أو كونيّ، إنها تطل خارقة وفرديّة، بل إنها تظل أسئلة قلقة حتى على الصعيد الفرديّ حيثُ تثقل كاهل صاحبها بقرار تحمُّل مسؤولية خياراته كاملةً. تندرج هذه المسائل، في رأيي، في تلك الفئة من القضايا التي أسماها دريدا بالقضايا غير القابلة للحساب incalculables أو التي لا

يمكن أن نأخذ فيها قراراً .indécidables. إنها من ذلك النمط من القضايا غير المشروطة أي القضايا المستحيلة التي تتعالى فيها العدالة على القانون ويُصبح فيها الحكم الأحلاقي قضيةً إشكاليةً بذاتها تحلق شروطها وتحدّدُ أحكامها الأخلاقية الخاصة بها وحدها. لقد وصف دريدا في كتابه قوّة القانون هدا النوع من الأحكام الأحلاقية/القانونيّة كما يلي:

«لكي يكون القرار عادلاً، ولـأحذ قرار القاضي على سبيل المثال، فلا يجب عليه عندها أن يتبع قاعدة قانونية أو قانوناً عاماً فقط، ولكن عليه أن يضطلع بتلك القاعدة وأن يُصادق عليها وأن يؤكّد على القيمة فيها عبر فعلٍ يُعيد تأسيس التأويل كما لو أن القانون، في نهاية المطاف، لم يكن موجوداً من قبل، كما لو أن القاضي قد اخترعه بنفسه مع كل حالة تواجهه. [...] وباختصار لكي يكون القرار عادلاً ومسؤولاً، يجب أن يكون مُستنداً في لحظته الخاصة، إذا ما كانت هذه اللحظة موجودة، على قاعدة وأن يكون بلا قاعدة في آنٍ معاً، مُحافظاً على القانون وهادماً أو مُعلّقاً له بما يكفي لكي يتوجب عليه إعادة اختراعه من جديد مع كل حالة، وإعادة تبريره، وعلى الأقل إعادة اختراعه عبر إعادة الثبيت والتأكيد الجديد والحر لمبدئه[1]».

(١) J Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilee, 1994, pp 50-51

لا يُمكن للحُب أن يكون إلا انفصالاً: قراءة في فلسفة الحُب

حاء في مأدبة أفلاطون، وعلى لسان أرسطوفان، أنّ أصول البشر هي مخلوقاتٌ مستديرةٌ كروية الشكل برأس واحد ووجهين وأربع أقدام وأربع أيدٍ وأربع آذان وروح من الأعضاء التناسلية. كانت تلك المخلوقات قويّة جدّاً تتحرّك بسرعةٍ كبيرةٍ بالتدحرُج حول نفسها، وقد حرّضها إحساسها بقوّتها تلك على التفكير في ارتقاء السماء لمحاربة الآلهة، الأمر الذي دفع بزيوس إلى معاقبتها، بشطرها إلى نصفين اثنين قصد إضعافها، قبل أن يطلب من أبولون أن يعيد ترتيبها وتسويتها (على طريقة العمليات التجميلية) حتى أخذت شكلها الذي نعرفه اليوم. بعد قسمة تلك الكائنات إلى نصفين، شعُر كُل نصف بالحنين إلى نصفه الآخر الذي انشطر عنه، فأخذ يبحث عنه بين الأنصاف المنفصلة، وعندما كان يجد أحدهما نصفه الآخر، كانا يرتميان في أحضان بعضهما البعض ويتعانقان بقوّة. هكذا ومنذ حادثة الفصل تلك يبحث كل نصف عن الاتحاد بنصفه الآخر من أجل إعادة تركيب ذلك الكائن الفريد[1].

(١) Platon, *Le Banquet*, Presentation et traduction par Luc Brisson, GF, 5e edition, 2007

من هنا جاء الحُبّ، وفقاً لأرسطوفان، ليعيدنا إلى نشأتنا الأولى التي خرجنا منها، إنه يفعل كل شيء في سبيل إعادة وصل النصفين المشطورين واستعادة تلك اللُحمة الأصلية التي جسدّت كمالنا الحقيقي. ولكن لننتبه إلى أن دور الحُبّ ينتهي تماماً عندما يجمع المنفصلين فيتركهما لشأنهما، ويقرّر الابتعاد إلى أن يفترقا من جديد. وهذا ما سأحاول أن أبرّره في هذا المقال.

لو حاولنا الآن أن نقرأ بانتباه أسطورة أرسطوفان، لوجدنا أنّ النصفين المنفصلين لم يعيا أنهما عاشقان أحدهما للآخر إلا لحظة العقاب الإلهي الشهير الذي قضى بفصلهما وتفريقهما. عندها فقط وُلد الحُبّ في حياتهما مُمتلكاً منذ لحظة ميلاده وعيه الشقيّ بكونه لا يُمكن أن يكون إلا انفصالاً. وبمعنى آخر لم يكن الحُبّ قادراً على تمييز ذاته بوصفه حُبّاً قبل لحظة الشر والفصل التي أعلنت ميلاده. أي لم يُصبح الآخر المُلتحم كالظلّ معشوقاً إلا في لحظة انفصاله عن آخره أو في لحظة خسارته لهذا الآخر وإدراكه أنه قد ضاع منه أو لم يعد مُلكيةً محصورةً به.

لا شكّ أنّ هذه الأسطورة لا تريد أن تتحدّث عن أصول البشر بقدر ما تريد الحديث عن أصل الحبّ الذي وُلد وامتلك وعياً بوجوده في لحظة الفصل. كان ذلك الوعي وعياً شقيّاً يتمثّل في الخوف من فقدان الآخر إلى الأبد. لقد شقّ الحُبّ جدار الرحم مع تشقُّق الجسد الواحد إلى اثنين، فسُمعتْ صرخات مولده مع الانفصال بين الكائنين الملتصقين.

يُمكن لنا مُقاربة هذه الأسطورة مع ما جاء في سفر التكوين حين كان آدم وحواء عاريين في الجنة ولم يكن العُري يُمثل لهما مُشكلةً أبداً. فقد كانا يمثلان كلاً واحداً مع الطبيعة، ولم يشعرا بالخجل من «عورتيهما» إلا بعد أن أكلا من شجرة المعرفة، أي عندما امتلكا وعياً بذاتهما بوصفهما موجودين وقد انفصلا عن الطبيعة. عندها، وعندها فقط، أدركا المعنى الأخلاقي للعري والستر فوضعا ورقتي توت على عورتيهما. وكما عاقب الله آدم وحواء ذلك العقاب الرباني الشهير بالطرد من الجنة (وربما بالحُبّ إذ راح كلّ منهما يبحث عن الآخر الذي انفصل عنه بعد الخروج من الفردوس)، يُعاقب زيوس أصول البشر أيضاً، ولكن لنلاحظ أن عقوبة زيوس هنا لا تتمثل في الطرد، أو في الألم الجسدي الناتج عن عملية القطع أو الستر أو عن العمل الجراحي التجميلي، بل كانت العقوبة كل العقوبة هي في وقوع كل نصف في حبّ نصفه الآخر الذي لم يكن قبل عملية الفصل تلك مُدركاً بوصفه عشيقاً ولو للحظةٍ واحدة.

تُقدّم لنا مأدبة أفلاطون نصاً آخر يُمكن أن يُستشفّ منه نفس الطريقة أن الحبّ لا يستطيع أن يوجد إلا انفصالاً، فلو عُدنا إلى رأي سقراط في المأدُبة لقرأنا:

في يوم ولادة أفروديت أُقيمت وليمةٌ للآلهة كلّهم، وكان من بينهم إله الوفرة ابن إلهة الحكمة. مع انتهاء الوليمة جاءت (Pénia الحاجة) ووقفتْ على الأبواب كي تتسوّل كعادتها في مثل هذه المناسبات، فلمحتْ إله العنب نائماً في حديقة

ريوس. ونظراً لإملاق (الحاجة) الدائم فقد قرّرتْ أن تحمل مولوداً منه فاضطجعتْ بجانبه وأنجبتْ منه «الحُبّ». هكذا ولأنه ابن مشترك للحاجة والغنى، فإن الحُبّ فقيرٌ دائماً وغيّ أبداً، وبما أنه وُلد في عيد ميلاد أفروديت [آلهة الخصب والجمال] فإنها ستتّخذ منه رفيقها وخادمها، وبما أن أفروديت جميلة، فإنّ الحُبّ سيغدو مُحبّاً للجمال، على الرغم من أنه ليس رقيقاً ولا لطيفاً بل نحيفاً، قليل النظافة وهو في النهاية مثل أمّه في عورٍ دائم بدون حذاء وبدون مأوى ليس له غطاء ولا فراش سوى الأرض، ينام تحت النجوم الجميلة بالقرب من الأبواب وفي الشوارع. ولكن له من جهةٍ أخرى طبيعة أبيه فهو يبحث دائماً عن الجميل والخير، وهو ذكرٌ جسورٌ مثابرٌ وصيادٌ ماهر مكيدٌ للمؤامرات راغبٌ في المعرفة متفلسفٌ أبداً فاتنٌ ساحرٌ سفسطائي. إنه ليس بخالدٍ ولا بفانٍ من حيث طبيعته، فيكون في نفس اليوم مزدهراً مليئاً بالحياة حين يكون في وفرة ثم ينطفئ ليحيا من جديد بفضل طبيعة أبيه، فكل ما يتلقاه يهرب منه على الدوام بحيث يظل لا فقيراً ولا غنياً[1].

هكذا سيتراوح الحُبّ حسب أفلاطون (أو سقراط إذا أحببتم) بين الإشباع والعوز والغنى والفقر، فهو مثل أمه في كربٍ وضيقٍ دائمين، وهو مثل أبيه كذلك في غنى ووفرة مستمرين، إنه الحيُّ الميّت والحاضر الغائب. إنّ تأرجح

(١) المرجع نفسه

الحُبّ وتوسّطه بين المتناقضات يجعل منه حالةً مأرومةً قلقة الحركة وغير مُستقرة، فهو لا يعرف الأماكن المُستقرّة ولا يستطيع العيش في البيوت الهادئة، فهو مُتشرّدٌ ضائعٌ قلقٌ هائمٌ على وجهه، وهو الممزّق بين نقيضين ومأساتين يتأرجح بين الانطلاق وعدم الوصول. ولأنّه «بدون حذاء وبدون مأوى» فإنه ما أن يُوحّد العاشقين حتى يفرّ راكضاً أو يتسلل خافياً وينسحب بدون علم بطليه العافلين عنه إذ لا مكان له في الوحدة والاستقرار. وبمعنى آخر ما دام الحُبّ مأروماً قلقاً فهو حيٌّ مُستقر، أما إذا توازن واستقرّ فإنّه يدخُل في سُباتٍ مؤقّت أو موتٍ دائم. لقد عرف اليونان هذا الطابع الشقي من العشق القلق والذي أطلقوا على أصحابه اسم عبيد الإيروس.

وأحبّ أن أُذكّر هنا، أن هذه الظاهرة لم تكن حصراً على الثقافة اليونانية، إذ لا يعدم تراثنا وثقافتنا العربيين ما يؤكّد على الحُبّ بوصفه انفصالاً. فقد حرص العُشاق العذريون على إبقاء شُعلة الحُب مُتّقدة من خلال حفاظهم على مسافة تفصل بين العاشقين وتحول دون امتلاك أحدهما للآخر. نستدلّ على ذلك مثلاً في قول جميل بثينة:

ولستُ على بذل الصفاء هويتُها ولكن سبتْني بالدلال وبالبُخل

أي لقد حرصت بثينة أن تقيم حاجزاً فاصلاً بينها وبين عشيقها جميل، ليس لأنها لا تريده بل لكي تُبقي شُعلة الحُبّ مُتّقدة حيّة. وهذا ما كان ينتظره منها جميل أي التمنع

والبقاء على مسافة وليس الوصل والاتحاد فهو يقول في مكانٍ آخر:

يموتُ الهوى مني إذا ما لقيتُها ويحيا إذا فارقتُها فيعودُ

لقد أدرك كلّ من جميل وبثينة أنّ الحُبّ يموت إذا ما التقيا وتوحّدا، ثم يُبعث حيّاً من جديد مع كل انفصال يؤجّج الحُبّ ويحفظ سرّ استمراره. وبسبب تأكيد العشاق العذريين على هذه الحالة المتوترة في الحبّ ودفعهم إياه إلى أقصى تحوّمه، ينتقل حُبّهم من حُبّ المحبوب المُشخص إلى حُبّ الحُبّ المُجرّد أي أن حُبهم يُصبح للحبّ كفكرة وحالة وليس للمحبوب كشخص.

ولعلنا نجد أبلغ وصف على الحُبّ بوصفه انفصالاً وعلى حُبّ الحُبّ المُجرّد في كلمات الشاعر حين يقول:

أهوى هواها وطولُ البُعد يُعجبها فالبعدُ قد صار لي في حُبها أربا

فمن رأى والهاً قبلي أخا كلفٍ يرثي إذا حبه من أرضه قربا

كما أنا نجد لدى ابن القيّم الجوزية ما يؤكّد ما ذهبنا إليه من وصف الحُبّ بحالة القلق الدائم والتأرجح بين المستحيلات والحفاظ على مسافة فاصلة فهو يقول في تعريف المحبّة: «وقيل بل هي مأخوذةٌ من القلق والاضطراب، ومنه سُمّيَ القرط حُبّاً لقلقه في الأذن واضطرابه» ثم يُضيف و«هي سكونٌ بلا اضطراب، واضطرابٌ بلا سكون فيضطرب القلب فلا يسكن إلا إلى محبوبه فيضطرب شوقاً إليه ويسكُن عنده. وهذا معنى قول بعضهم: هي حركة القلب على الدوام إلى

المحبوب وسكونه عنده[1]».

منذ ظهور الإنسان وسهام الحُبّ تُصيب بني البشر، لكن التاريخ لا يحفظ لنا سوى بعض قصص الحُب والعرام. ولو تأمّلنا قليلاً في ما تختزن الذاكرة من حكايا الهوى لوجدنا أن القصص الخالدة هي القصص التي عرفت الحُب بوصفه انفصالاً أي بإنقاء العاشقين ساغبين لاعبين في البحث عن بعضهما البعض أو كل نصف عن نصفه الآخر من دون أن يستطيعا إعادة تكوين تلك الوحدة الأصلية. لقد تغزل جميل بثينة فحُرم من الزواج بها وتزوجَتْ هي من آخر وهذا هو سر استمرار حبها له وحبه لها ولو أنهما تزوجا من بعضهما البعض وعاشا حياةً طبيعية هادئة لما كنّا سمعنا بهما أبداً. ورغم تولُّه روميو بجولييت إلا أن عائلتيهما المتصارعتين قد حالتا دون ارتباطهما في وحدةٍ هادئةٍ ومستقرة، الأمر الذي أبقى حُبهما حيّاً حتى بعد موتهما فنحن لا نستطيع ذكر اسميهما حتى تتجلى مأساة حُبهما الذي فشل في وصل ما انقطع فبقي هائماً على وجهه وحياً في وجداننا.

أما في حالات الحُب الأُخرى أي حالات الحُب الطبيعي والعادي التي يلتقي فيها كل نصف بما يظن أنه نصفه الآخر فإن الحُب الذي انعقد بينهما سرعان ما يسل مُسحباً مُخلياً المكان لحالةٍ وجدانية سيلة هادئة مُتعقّلة بضاتها حافتة

---

(١) ابن قيم الجوزية، *روضة المُحبين ونزهة المُشتاقين*، صحّحها وعلق عليها أحمد عبد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٦، ص ١٥ ـ ١٩

لا يحصر فيها الحُب إلا كذكرى آفلة. وهنا تدحل حياة العائلة بحلوها ومرها ويتحوّل الحب العنيف إلى مسؤولية للأولاد وإلى الالتزام والواجب بين الزوجين، وكثيراً ما يلاحظ عاشقا ما قبل الزواج فراغ عُشهما الزوجي من الحُب الذي انتهت مهمته. عندها يختفي وهم الحُب الأبدي، تذهب السكرة لتأتي الفكرة ويكتشف كل شخصٍ أبعاد الشخص الآخر بعد أن قضيا على حالة الانفصال من دون أن يدريا أنهما وضعا خاتمةً لحبهما الجميل ليدركا في وحدتهما والتصاقهما أن: الحُب لم يكن سوى حالة تورُّم وانتفاخ في المشاعر وضعت على أعينهما بطارةً ذات عدسات مُحدَّبة فأصمى كل منهما على الآخر أبعاداً عملاقيةً ما كان ليمتلكها في الواقع.

أو كأن لسان حالهما ما قاله ابن الفارض في سياقٍ مُختلفٍ تماماً:

إن كانت منزلتي في الحُبّ عندكم ما قد لقيتُ فقد ضيّعتُ أيامي
أمنيةً ظفرت روحي بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلام

لماذا لا يتفلسف العرب؟[1]

عندما التقيتُ العام الماضي في السوربون بآكسل هونيث رئيس مدرسة فرانكفورت حالياً ومساعد هابرماس سابقاً وأبرز أبناء الجيل الثالث من تلك المدرسة، سألني عن وضع

(١) لا بد من الإشارة هُنا إلى ظروف كتابة هذا «المقال» فقد كانت الحرب على غزة في أوج استعارها وكانت الأسماء والصور أقسى من أن تُحتمل. في تلك الفترة لم أستطع كتابة أي كلمة فقد كان الحقد على الظلم الذي يحيق بالفلسطينيين والصمت العربي المتآمر يخنقني، ككل العرب الشرفاء أمام شاشات التلفاز، محصياً وعاجزاً وشاعراً بالعار. فجأةً وجدتُ نفسي أكتب، وفجأةً وجدتُ نفسي أرسل المقال وفجأةً صدر كان لصدوره وقع المفاجأة عليّ فقد ظهر على موقع الأوان بعيد انتهاء القصف حيث كانت النفوس قد هدأت قليلاً وعاد العقل ليحتل رويداً رويداً مكانه الذي هيمنت عليه الأعصاب المتشنجة والمشاعر المطلقة بعفوية طيلة فترة الحرب. ما أن صدر المقال حتى انتابني مشاعر متناقضة، وصوتٌ داخليٌ يقول لي ليته لم يصدر فهو من النوع الخطابيّ الانفعاليّ الذي غير العلميّ وأنا أريد أن أكتب بهدوء وتعقل. لماذا أُعيد نشره إذن إذا كان يفضح شرقي وانفعالي وعدم سيطرتي على هدوئي؟ في الحقيقة أعيد نشره لأنه يعبر عني ويفضحني ويظهر أحد وجوهي الكثيرة وتناقضاتي اللانهائية، أنا الشرق والهادئ، المتعقل والطائش، الباحث عن السلام والذي يكتب بالرصاص. إذن هذا المقال بالنهاية هو أنا وقد ضُبطتُ أو وقد ضبطتُ نفسي وأنا أقترف «الكتابة الشرقية»

الفلسفة في العالم العربيّ حالياً فقلتُ له لا شكّ أنّ لدينا فلسفة عربية مُعاصرة وفلاسفة أيضاً، لكننا لا نُنتج حطاباً فلسفياً على غرار الخطاب الفلسفيّ الأوروبيّ فواقع العالَم العربيّ يطرحُ علينا اليوم أسئلةً من طبيعةٍ مُختلفة عن تلك التي يُفررها الواقع العربيّ إذ لا تزال مسائل العلمانية والديمقراطية وحريات الإنسان والحداثة والتنوير إلخ... من المُشكلات التي لمّا نستطع أن نجد لها حلاً بعد.

لقد اكتفيتُ حينها بإعطاء صورة مُتماثلة عن واقع الفلسفة في العالم العربيّ مُعدداً بذلك الشُبهة التي صارت تُطاردُنا كاللعنة والتي تُصوّرُنا على أننا إرهابيون لا نُنتج إلا الأصوليات والاستبداد والبربرية.

أمّا الآن وعلى ضوء أحداث غزّة أتساءل: كيف يُمكن لنا أن نتفلسف ونحن نمشي بين الجُثث؟ وكيف لنا نحن العرب أن نُفكّر ونتأمّل ونحن نمتلئ غضباً وحقداً؟ كيف يُمكن لنا أن نمتلك العقل في رُعب اللامعقول الذي نعيشه؟ وكيف لنا أن نتحدّث عن الأنطولوجيا والجمال وإسرائيل تهتك أعراضنا يومياً وتشرب من دماء أطفالنا؟

كيف يُمكن لشخصٍ أن يتفلسف وهو فاقدٌ لكرامته وشاعرٌ بالحزي والعار من هذا الواقع العربيّ الصدئ الرطب المُتعفّن؟ كيف يُمكن لنا أن نكتب ونحن مقموعون محصيّون عاجزون ومقعدون؟ كيف لنا أن نتحدّث عن مُشكلة الهُويّة مثلاً ونحن نعيش في الشتات والاغتراب حتى مع عائلاتنا وفي «أوطاننا» التي قد تُصبح أوطانهم بعد قليل؟ كيف لنا أن

نتحدّث عن حقوق الإنسان ونحن لا نمتلك حتى حقوق الحيوانات التي تُعامل في العرب أفضل مما؟ كيف يمكن لنا أن نتفلسف حول الديمقراطية ونحن مُجرّد ربانية لدى حكام مُستبدّين باعوا بلدانهم وتحالفوا مع القاتل ضدّ الضحية؟ وكيف لنا أن نتحدّث عن «سلام دائم» على طريقة كانط ونحن ضحايا رُعبٍ يوميّ يكسر أقلامنا ويغتال أحلامنا؟ كيف يمكن لإسارطة العسكرية أن تُنتج فلسفة، والفلسفة لا تنشأ إلا في الحواضر التي تعيش سلاماً كائناً؟

إذا لم تستطع الفلسفة أن توقظ الضمائر وتُحرّر العقول فلتحرق كُتبها الآن حالاً، وإذا لم يستطع القلم أن يتحدّى السيف فلنضعه في مؤخّراتنا إذن، وإذا لم يكن المُفكّر جسوراً شُجاعاً فليدرك أنه مُجرّد عبدٍ محصيٍّ موظّفٍ في بلاط الحاكم.

أُدرك تماماً أنّ خطابي هذا لا يندرج في إطار الخطاب الفلسفيّ الهادئ المُتّزن والعميق، بل هو أقرب إلى الخطاب النزق الثائر التعسفي الشعبويّ، ولكن إذا كان هذا ما يطرحه الواقع علينا الآن فلتكن فلسفتنا إذن فلسفة عتقٍ وتحرير ودعوة إلى أن نصرخ في عالمٍ يريد أن يكمّم أفواهنا ويصادر صرخاتنا.

«جدوى الكتابة»

د. عبد السلام بنعبد العالي

ربّما لم يعمل الأخ خلدون السوايي في صرخته الصادقة: «لماذا لا يتفلسف العرب؟» إلا على التعبير عن الشعور الذي لا شكّ أنه انتاب كلا منّا خلال الأسابيع الصعبة السابقة، والذي ربّما حال دون كثير منّا والكتابة، بل ربّما منعنا حتى من التركيز والتفكير. وقد كانت الأسئلة التي طرحها من قبيل: كيف لنا نحن العرب أن نفكّر ونتأمّل ونحن نمتلئ غضباً وحقداً؟ كيف يمكن أن نمتلك العقل في رعب اللامعقول الذي نعيشه؟ كانت هذه الأسئلة دليلاً لا على يأس من الفلسفة وإعمال الفكر فحسب، بل ربما يأس من الكتابة كيفما كان شكلها. لذا فهو سرعان ما عمّم وتساءل: كيف لنا أن نكتب ونحن مقموعون محصيّون عاجزون ومقعدون؟

يطرح الأخ خلدون سؤالاً ما فتئت الكتابة تطرحه على نفسها، وهي تؤكد طرحه كلما شعرت بلا جدواها، وكلما

استشعرت عناد الواقع وصلابته، وأحسّت أنها نوع من «الحيانة للمعيش».

سيكون من قبيل الكذب على الذات، وعلى الآخرين، محاولة الردّ على أسئلة الأخ حلدون بالتأكيد أنّ الكتابة بالضبط وليدة أزمات، وأن العقل لا يمكن أن يكون إلا مقاومة للامعقول. حدود هذا النوع من الردود تكمن في كونه يغفل الجانب المزاجي في كلّ كتابة، فإذا كانت الكتابة نضالاً ومقاومة و..و.. فهي أيضاً، وربما أساساً لذّة وحبّ وعشق وافتتان.

لا يمكن للجواب عن أسئلة الأخ حلدون أن يكون إلا في مستوى صدق السؤال. وهو لن يكون كذلك إلا إذا استحضر الدوافع المتناقضة التي تكمن وراء الكتابة فتجعلها بين الذاتيّ والموضوعيّ، بين المعقول واللامعقول، بين الافتتان والفتنة، بين العقل والثورة، بين التوازن والاختلال.

ربما لن نجد جواباً مستفيضاً يجمع كلّ هذا أكثر مما نعثر عليه في هذا النصّ الكثيف الذي أجاب فيه رولان بارط صحيفة ايطالية سألته سنة ١٩٦٩ «ما جدوى الكتابة؟» فردّ قائلا:

«ليس في وسعي إلا أن أعدّد الأسباب التي أتصور أنني أكتب بدافع منها:

فأنا أكتب إشباعاً للذة، وهي كما نعلم لذّة غير بعيدة عن الافتتان الايروتيكي.

أكتب لأنّ الكتابة تخلخل الكلام، وتهزّ الأفراد والأشخاص، وتقوم بعمل بعجز عن تبيّن مصدره.

أكتب كي أحقّق «موهبة»، وأنجز عملاً مميّزاً وأحقق احتلافاً وأحدث فروقاً.

أكتب كي يُعترف بي، وأكافأ وأكون موضع حبّ واحتجاج وتأييد.

أكتب كي أنجز مهام إيديولوجية، أو ضدّ الايديولوجيا.

أكتب بإيعاز إيديولوجيا متسترة، وتقسيمات مناضلة، وتقويمات مستديمة.

أكتب إرضاء لأصدقاء، ونكاية بأعداء.

أكتب مساهمة في إحداث شروح في المنظومة الرمزية لمجتمعنا.

أكتب إبداعاً لمعاني جديدة، أي لقوى جديدة، للتمكن من الأشياء بطريقة جديدة، ولخلخلة تسلط الدلالات والعمل على تغييره.

وأخيرا، أكتب إثباتاً للقيمة العليا لفعالية تعددية لا دوافع من ورائها، ولا أهداف ترمي إليها، ولا تعميم تستهدفه، شأنها في ذلك شأن النص ذاته».

هناك شبح يجول في العالم الإسلامي، هو شبح السلفية

إذ أستعير عبارة ماركس وانجلز الشهيرة التي استهلا بها بيانهما الشيوعي، محوّراً إياها، فإنني أود من ذلك الاتكاء عليها لوصف الحالة البائسة التي وصل إليها حالنا في العالم العربيّ، ولكن ذلك لن يتأتى لي إلا إذا قُمتُ بقلب هذه العبارة رأساً على عقب. لقد كان شبح الشيوعية هو شبح ما سيأتي، أي شبحاً مُستقبلياً مُرتقباً ومُنتظراً بمارع الصبر بالنسبة لمؤلّفي هذا البيان، في حين أنّ شبح السلفية الذي أتحدّث عنه هو بداء الماضي الذي يُصرّ على ألا يمضي من حياتنا. وإذ رأى ماركس وانجلز أنّ «كلّ قوى أوروبا العجوز قد اتّحدت لمحاربة شبح الشيوعية والتضييق عليه»، فإنّ كلّ قوى العالم العربيّ العجوز تتّحد الآن للترحيب بشبح السلفية وفتح كلّ الأبواب أمامه. ظلّ أن نقول إنّ شبح الماركسية الشيوعية ما لبث أن تخّر في سماء التاريخ، ولم يتجسّد يوماً بهيئةٍ واضحة. في حين أنّ شبحنا السلفيّ قد غادر عالم الأطياف وأخذ يكتسي من حديد لحماً ودماً حيّاً. الشيء الوحيد الذي يلتقي فيه شبح الشيوعيّة مع شبح السلفيّة، هو تلك الإيديولوجية التي تُشر أو تُدكّر بمرحلةٍ بلغت أو ستبلغ

فيها البشرية ذروة اكتمالها.

أكثر من ثمانية قرون تفصلنا عن ابن رشد الذي سقطت عقلانيته أمام التيّار السلفيّ العزّالي، الذي يعود شبحه ليقصي على كلّ مظاهر الحداثة العربية (وإن كانت حداثةً رثّة). ثمانية قرون والعالم العربيّ ما أن ينهض قليلاً حتى يهوي من جديد، وما أن يُعلن عن بوادر نهضةٍ في المهد حتى يأتي من يُجهضها. هل هي لعنةٌ تُلاحق نهضتنا الموءودة أم أنّ ماضينا قد ابتلع حاضرنا ومُستقبلنا نهائياً؟ ما الذي يُفسّر هذا الموت التاريخيّ للعرب وللحضارة الإسلامية؟ لا شكّ أن الفكر العربيّ قد تأمّل طويلاً في حالة الانسداد التاريخي التي تعيشها الحضارة العربية الإسلامية منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي فقدّم الكثير من الأجوبة على ذلك مثل: التدخّل الأجنبيّ في آليات الداخل العربيّ، بما في ذلك فترات الاستعمار الطويلة التي مُني بها العالم العربي، أو التخوّف العربيّ من قوّة محمد علي باشا التي أسّست لبوادر نهضة عربية حديثة، فعملت هذه القوى العربية ـ التي كانت قد غادرت مواقعها الليبرالية وتحوّلت إلى قوى امبريالية تريد اقتسام العالم ـ إلى القضاء على تلك النهضة الصاعدة، ممّا حال دون تأسيس تنويرٍ عربيّ. هكذا يتّفق الأطبّاء على أسباب المرض وعلى أنّ حالة المريض حرجة، ولكنهم عاجزون تماماً عن تفسير مقاومة جسم المريض لكلّ أنواع العلاج. لقد ساد على تفكيرنا ولمدة طويلة تصوّر يقول إنّ القضية قضية وقت، فأوروبا أيضاً قد عاشت قروناً في ظلمات العصور

الوسطى تحت سلطة الكنيسة الرجعية، إلى أن حقّقت نهضتها التي بدأت منذ منتصف القرن الخامس عشر. تقوم سذاجة مثل هذا التصوّر على فكرة حتمية التقدُّم وحطّية التاريخ الذي يتّجه دائماً نحو الأمام، حتى لو عرف صعوداً هنا أو نزولاً هناك إلا أنّ التاريخ يتّجه، وفقاً لهذه الرؤية، نحو الاكتمال. لقد مارس هذا التصوّر الحطّيّ للتاريخ تأثيراً كبيراً على تصوّرات الوعي التحرّريّ العربيّ حتى أنه مثّل قاعدة أو حقيقة fact فليس لنا إلا الانتظار.

ورغم أنّ ١١/ستمبر قد مثّل ذروة الرجعية السلفيّة، إلا أن هذا الإرهاب لم يلقَ قبولاً لدى الإسلام الشعبيّ، وظلّت القاعدة في نظر أغلبية المُسلمين تطرّفاً لا ينتمي إلى تقاليد الإسلام السمحة رغم إدّعاء القاعديين أنهم يستمدّون جهادهم ودعوتهم من تعاليم الإسلام. لا شك أنّ هناك ذيولاً للقاعدة هنا وهناك وتقريباً في كلّ بلدٍ إسلامي، لكنّ هؤلاء لا يمثّلون صوت الإسلام الشعبيّ، إسلام الجماهير المُسلمة. أريدُ أن أقول هنا إنّ المجتمع الإسلاميّ لم يتحوّل، على ما يبدو لي، إلى مناصرٍ للإرهاب الدوليّ، أو أنّ القاعدة قد نجحت في توسيع أرصيتها لتشمل العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، بل والمُسلمين الذين يعيشون في الغرب. ولكن ما حصل عقب ١١/سبتمبر قد قام بتجذير الهوية الإسلامية بشكلها السلفي المُعادي لكلّ أشكال الحداثة التي تُتهم أنها بضاعة الغرب. لقد رفض الإسلام الشعبيّ المقاومة على طريقة القاعدة، ولكنه وجد في العودة إلى أحضان الدين

حصنه الأحير. هكدا أحذ العالم العربي يكفهرّ بحُجُب الآلهة، وراح زمنه ينزلق سريعاً نحو ليل الأديان حيث يتزمن الماضي في الحاضر، ويُصبح المُستقبل ارتداداً للوراء فيتوخّه الناس إلى الجوامع زرافاتٍ ووحدانا، وتمتلئ بيوت الله بمن سينقذون مجد السماء التي تُعيد وتطبق حناقها على الأرض. في هذا الزمن السلفي يتحوّل العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه إلى جامعٍ كبير تكثر فيه الأئمة وتتنابز فيه الأدعية وتحمرّ فيه العيون على الآخر، المُختلف ديناً أو عقيدة، حيث تعود الآلهة لتتصارع في السماء طالبةً المدد من فرسانها على الأرض فيشعرُ كلّ بمسؤوليته في الدفاع عن عرش إلهه المُهدَّد.

لعلّ أبرز ما أدّى إلى عودة بروز السلفية في العقود الأخيرة هو حالة الإحباط واليأس ليس من الخارج فحسب (إذ توقف العرب عن التعويل على العرب السياسي منذ زمنٍ طويل)، وإنما من البدائل «الوطنية» الداخلية التي افتُضح تواطؤها (المباشر أو غير المُباشر) مع الغرب الاستعماري بشكلٍ أو بآخر. لقد أدّى الانتظار اللانهائي لآليات التغيّر والإصلاح الداخليّ، وكذلك الهزائم المُتكرّرة التي حاقت بالعالم العربي الإسلاميّ، أن دفع بالشعوب العربية ـ التي شعرت بالحزي والخصاء أمام حكوماتها التي فقدت كل مصداقية ـ إلى أن تحد في الدين الملجأ الوحيد بعد اختفاء كلّ البدائل. أمّا السُلطات «العربية» فإنّها، ومع إحساسها بانكشاف أمرها وبسقوط مصداقيتها أمام شعوبها، قد وحدت

مصلحتها وحلاصها في فتح أبواب التديّن على مصراعيه مُتسائلةً ما الصير من اكتفاء شرّ الخطر الإسلامي الداحلي المُتمجّر بالتحالف معه وفتح كل الأبواب أمامه طالما أن دلك سيُنقد كرسيّ الحكم من الطوفان؟

ألا تستولي مقولة «الإسلام هو الحلّ» على وعي الشارع العربي من المحيط إلى الخليج، بل وعلى العالم الإسلامي من ورائه؟ ألا نلحظ أننا حتى نحن العلمانيين أو الداعين إلى مجتمع تعدّديّ يعترف فيه الجميع بالجميع على قاعدة المواطَنة قد دحلنا في اللعبة (بوعي أو بغير وعي)؟ ألم نتحمّس جميعنا لحماس سرّاً أو علناً (التي تُمثل تياراً دينياً جهادياً) في أحداث عزّة الأحيرة؟ لا شكّ أننا تحمّسنا، فلنعترف بدلك! والسبب بسيط، فلو لم تكن حماس الجهادية وحرب الله الجهادي فما هي إدن قوى المقاومة العربية التي يمكن أن تتصدّى للكيان الصهيوني الذي أداقنا الدُل؟ لا أحد. من هنا يظهر البديل الدينيّ بوصفه البديل الوحيد (والمُرحّب به شعبياً) ليس بوصفه أهون الشرور بل بما أخذ يُسيطر على وعي (وبالأحرى على لاوعي) الجماهير العربية بوصفه الخير المُطلق والحلّ النهائي المُرتقب، الذي سُيعيد الأمور إلى نصابها. وإذا كان العرب قد كوّنوا أمّةً قويّةً في الفترة الإسلامية الأولى، فليس هناك سوى الإسلام الذي يستطيع أن يعيد تلك الأمجاد وفقاً لتصورات هذه السلفية. رغم أنّ فترة جمال عبد الناصر لم تكن فترة ديمقراطية إلا أن الشحصية الوطنية العربية الصادقة قد ألهبت الشارع العربي من

المحيط إلى الخليج، باسم العروبة وقضايا العرب العادلة.

بعد عبد الناصر تمّ كتم صوت الشارع العربيّ ومنعه من التعبير أو الاحتجاج، لكننا سنلحظ عودةً لهذا الشارع العربي الذي أخذ يتفلّت من رقابة السلطات الرسمية في أحداث غزة الأخيرة. ولكن هل انتبهنا أنّ الشارع الذي تحرّك هذه المرّة لم يكن يتحرّك باسم العروبة والنهضة، بل باسم السلفية الدينية التي تأخذ صفةَ جهادية مقاومة. هكذا تُرتّب الساحة شيئاً فشيئاً لعودة الديني بشكل كاسح. أما قوى العلمانية والتنوير فإنها غالباً ما تجد نفسها أمام خيارين لا ثالث لهما. يتمثّل الأوّل في ركوب الموجة السلفية، ليس إكراهاً أو تزلُّفاً دائماً، بل تعبيراً في القناعات والثوابت، فتيّار السلفية يسير بقوّة بحيث يجرف كلّ شيءٍ أمامه حتى الوعي؛ وإمّا (وهذا ما يحصل غالباً) تراجُعاً مُكرهاً وإحساساً بالعجز الكامل أمام طغيان المدّ المُتأسلم الذي أخذ يفرض نفسه كقوّةٍ كاسحة ومسيطرة على حاضر و«مستقبل» الأمّة التي لن تكون عمّا قريب عربية، إذا لم يتمّ كبح جموح التوحّه السلفيّ، بل ستُتلع هويتها العربية في الهوية الإسلاميّة. المفارقة الطريفة في مقولة «الصحوة الإسلامية» التي تكتسح العالم العربي من المحيط إلى الخليج تتمثّل في كون الصحوة هي حالة يقظة ووعي بعد سباتٍ دام إلى فترةٍ ما، ولكنّ الجماهير المؤمنة تمشي وهي نائمة في نهر السلفية المُتدفق الذي يُمثّل قوّة ثقلٍ رهيبة، شيئاً يُشبه حالة التنويم المغناطيسي أو نهراً من الجنون شرب منه الجميع، أمّا من لم يشرب بعد فهو «يشقى في

النعيم بعقله». هكذا لا يعود التطرّف ليستولي عندنا على الساحات العامّة والجوامع وعامّة الناس فقط، وإنما على الجامعات والعقول والنفوس ومناهج التربية والتعليم بما في ذلك التوجيه الإعلامي.

لا يُمكن لنا أن نأمل الآن بمقارنة وضع العالم العربي عمّا كان عليه قبل خمسين أو ستين سنة أو حتى قرنٍ من الآن. من يجرؤ الآن على الحديث بتلك الحرية التي كانت عليها نهاية القرن التاسع عشر العربي؟ فكما انتبه الدكتور عبد الرزاق عيد إلى أنه إذا كان القرن العشرون قد ابتدأ مع طه حسين وعلي عبد الرازق، فإنّ القرن الواحد والعشرين يبتدئ مع أُسامة بن لادن والآلاف من خفافيش الظلام الذين يملأون الفضائيات العربية. لا يقتصر الأمر على العالم العربي فقد انتقلت العدوى مع طلبة العلم إلى أوروبا، وإذا كان الطهطاوي قد جاء إلى باريس عام ١٨٢٦ كإمام وواعظ للبعثة التي رجع منها مُثقفاً مستنيراً، فإنّ طلبتنا يأتوّن إلى البلدان الأوروبية مُعتدلين ويعودون منها سلفيين متشدّدين. ألم ننتبه بعد أنّ الأمور تسير بشكلٍ خفيّ ولكنه متسارع أيضاً في كل البلدان العربية، نحو تأويلاتٍ مُتطرّفة للدين ستشبه في يوم من الأيام تأويل طالبان للشريعة الإسلامية إن استمرّ هذا السقوط المُرعب؟

سباق التديُّن

لستُ من محبّي تهويل الأشياء وافتراض النهايات الكارثية للعالم، ولكنّ مظاهر الانحدار نحو العصور الوسطى لا تُخفي نفسها، ليس فقط في العالِم الإسلامي الذي يُخيم عليه شبح السلفية، وإنما في الغرب أيضاً وإن بشكلٍ خفيّ. ومثلما كان هناك سباقٌ للتسلّح في فترة الحرب الباردة بين أمريكا والاتحاد السوفياتي على نحوٍ خاص، فإنّ فترة ما بعد الحرب الباردة أخذت تشهد وبشكلٍ مُضطرد سباقاً للتديّن، خاصة بين الكيانين اللاهوتيين (بحسب تسمية دريدا) أي العالم الإسلامي والولايات المتحدة.

لا شك أنّ أمريكا بلدٌ لاهوتيٌ على طريقته، رغم قناعه العلماني، فمظاهر التديّن التي تتعاظم سيطرتها على المجتمع الأمريكي لا تُخفي نفسها، حيث يشهد ذلك البلد تراجعاً لسيطرة الفكر العلمي لحساب اللاهوت. يمتدّ هذا التوجه الديني ليسيطر حتى على خطاب الدولة الرسميّ: فعشاً حاول جورج بوش إخفاء دوافعه الدينية في حربه على ما أسماه «الإرهاب»، إلا أنّ أصوليته الدينية كانت تتفلت من خطابه

هنا وهُناك. ولا يقتصر الأمر على حكومة المحافظين التي سادتْ في فترة حكم بوش الابن، بل إنّ الخطاب السياسي الرسمي هناك مدموغ بصمته الدينية المسيحية (عالباً) God bless America, In God we Trust. ومن المعروف أن مثل هذه التصريحات الدينية تمثل حواز سفر إلى وجدان الشعب الأمريكي وهذا ما فعله أوباما مثلاً في برنامجه الانتخابي عندما أعلن I believe in the power of prayer. بإعلانه أن الحرب على الإرهاب هي حربٌ صليبية (التعبير الذي تراجع عنه لاحقاً)، يكون بوش قد كشف أن مقاومة الإرهاب الدينيّ ستكون من نفس الطابع أي دينيّة الهويّة. لا أقصد هنا ولو للحظة إخفاء المطامع الاقتصادية والاستراتيجية الأمريكية في العالَم، ولكن علينا أن لا نعمل وأن لا نُقلل من أهمية العامل الثقافي ـ بل بالأحرى الديني ـ أيضاً الذي بدأ يأخذ وتيرةً متصاعدة.

إذا كان سباق التسلُّح الديني قد بدأ في الولايات المُتّحدة الأمريكية، فلا شك أنّ لأوروبا سيرورة تاريخية مُختلفة وقاعدة علمانية أقوى ممّا في أمريكا، والعودة فيها إلى قيم ما قبل عصر التنوير ليس أمراً بهذه السهولة، ولكن للاحظ بعض المظاهر الجديدة المُقلقة في السياق الأوروبي التي تشي ـ ولو بشكلٍ خجول ـ بمظاهر عودة الديني. وسآخذ مثالاً على ذلك فرنسا. فمع أن هذا البلد هو بلد علمانيّ إلا أن تقدُّم الإسلام واحتلاله المرتبة الثانية دينياً في تلك الدولة قد دفع بنيكولا ساركوزي عندما كان وزير الداخلية إلى فرض

إلغاء الحجاب في المدارس ثم التأكيد على الجذر المسيحي لأوروبا عند زيارة البابا الأخيرة إلى فرنسا. ما الذي يدفع بلداً علمانياً كفرنسا إلى انتهاك مبدأ العلمانية الذي ينص على حق التدين وممارسة الشعائر والطقوس بما فيها ارتداء الرموز الدينية؟ ما الذي يدفع رئيس دولةٍ مثل فرنسا عانت كثيراً في نضالها ضد الكنيسة حتى نجحت عام ١٩٠٥ في إقرار قانون اللائكية حتى تتحدث عن علاقة مُلتبسة تبحث عن جذرٍ ديني لبلدٍ علماني؟ ليس لديّ إلا جوابٌ واحد على مثل هذه الأسئلة: إنه بسبب رحف المسلمين الكثيف إلى الغرب وعدم اندماجهم مع قوانين المجتمع المدني وحقوق الإنسان والحريات المدنية وتمسّكهم بتقاليدهم وعاداتهم ومحاولة مجابهتها سرّاً أو علناً مع تقاليد المجتمع الغربي الحديث. لا شكّ أنّ قلّةً من المسلمين في الغرب قد اندمجت وتكيفت مع قوانين تلك المجتمعات المدنية، ولكن القسم الأكبر ظلّ متمسكاً بتقاليده التي كان لا بدّ لها أن تصطدم يوماً ما مع حداثة الغرب، الأمر الذي أحد يُهدد بتحريض الكامن الديني عند الآخر، هذا الكامن الروحي الذي انتهت هيمنته على المجتمع الأوروبي شيئاً فشيئاً مع تقدم الحداثة.

كان ١١/ سبتمبر هو ما سرّع عملية الانتباه للخطر الإسلامي في الغرب، ولكنه هو من أيقظ فيه أيضاً الوحش الدينيّ من سباته. لقد استفاق الغربيون على الكثافة السُكانية الإسلامية الرافضة في معظمها لكل ما هو دنيوي فكان لهذا الحدث، من وجهة نظري الشخصية، ثلاث نتائج أساسية

على الإسلام العربي أو الإسلام في العرب:

١. التثاقل الأوروبي (الخفي والمُعلن والذي يصل أحياناً إلى حدّ معاداة الإسلام) من حطر الحصور الإسلامي الكثيف في العرب والذي أحذ يُهدد قيم المجتمع المدني التعدُّدي العربي. وإذا ما قلت السلطات الأوروبية التحاور مع الجاليات الإسلامية في الغرب فهذا يعني ضمناً أن الإسلام في الغرب قد بلغ شأواً بحيث وصل إلى مرتبة الند أو النظير، فالقوي لا يتحاور مع الضعيف بل يفرض عليه ما يريد أو يتسامح معه في أحس الأحوال، وهذا ما يُفسّر مثلاً صرحة بعض الساسة الفرنسيين صرخةً يائسةً بقولهم إن على المسلمين (في فرنسا) أن يتكيّفوا مع المحتمع الفرنسي وليس العكس.

٢. تحدُّر الهوية الدينية عند المسلمين (في الغرب كما في الشرق) ومواجهتهم لحالة التنكّر لوجودهم بالتمسك بتقاليدهم أكثر فأكثر بل وبالمبالغة في استعراض تدينهم وفي رفضهم لكل ما هو مدني وعلماني، وبكلمة واحدة غربي.

٣. رغم احتلاف ردود الفعل الأوروبية إلا أن أحطرها (وقد أحد صيغةً رسمية مثل التأكيد على الجذر الديني المسيحي في مقابل الإسلامي مثلاً إلخ.) قد دخل في اللُعبة (غالباً عن طريق ردّ الفعل) وما أقصده هنا مواجهة الديني بالديني، وإذا كان لكم ديكم فلنا ديننا أيضاً.

في مثل هذه الحالات يكُف الصراع أن يكون صراع

ثقافات كما أراد له صموئيل هنتنغتون، ولكنه سيغدو على ما أحسى صراعاً بين الأديان. لعل العرب المادي الذي يشعر بالفراغ الروحي والذي يبحثُ عن أُفقٍ غير مادي يخرجه مما دعاه ماكس فيبر يوماً «احتفاء سحر العالم» يعود ـ مع الاستعراض الإسلامي على المسرح العالمي ـ إلى البحث عن جذوره الدينية التي كانت قد قُطعت مع تقدم سيرورة الحداثة العربية. وأحسى ما أخشاه أن نشهد على الساحة العالمية في المستقبل غير البعيد حداً انتصاراً للسماء على الأرض، أو أن يُصبح ما قد دعاه دريدا بـ «عودة الديني» «روح العصر» الجديد/القديم بالمعنى الهيغلي للكلمة.

تفكيك ميتافيزيقا الواحد: لا يمكن أن نحيا إلا معاً، لا يمكن أن نحيا إلا مختلفين

ما أن قرأتُ الكلمات الرائعة للرائعة رجاء بن سلامة حول موضوع «الأقليات والمواطنة في العالم العربي»، حتى شعرتُ من حديد بعبء مسؤولية المثقف وبأهمية التنوير وبـ«جدوى الكتابة». إنّ قلم هذه الكاتبة كالمهماز يوقظنا من غفلتنا، يفضحنا أمام أنفسنا ويعرينا حتى من ورقة التوت الأخيرة. إنه يفضح المسكوت عنه ويذكّرنا بمسؤولياتنا كمثقفين وكعرب. مع هذا، أقنعتُ نفسي في البداية بأعباء نهاية العام الدراسي وانشغالي بتصحيح أوراق الامتحان، فقرّرتُ عدم الكتابة ورحتُ أرقبُ المعركة الدائرة على صفحات الأوان من محنني السريّ الصمت، إلى أن أحرقت النارُ أصابعي فاستسلمتُ لنداء الورقة البيضاء كامرأةٍ في حالة علمة.

سيرتكز حديثي عن هذا الموضوع على الزعم بأنّ ثقافتنا العربية تقوم على ما سأدعوه هنا بـ«ميتافيزيقا الواحد». إنها تقوم على افتراض مبدأ أوّل غير قابل للتجزئة، وأصلٍ وحيدٍ

بقيٌ منه تنشأ الأشياء وإليه تعود. وهذا المبدأ الأوّل هو ماهيةٌ ثابتة متجانسة وجوهرٌ ماهويٌّ لا يتغيّر. إنّه الأصل الأوّل والوحيد، الأصل الخالص الذي يُجسّد الكمال في الوحدة، والنقص والدنس في الكثرة والانقسام.

إنها ميتافيزيقا الربّ الواحد والحاكم الواحد والحزب الواحد واللغة الواحدة والعِرق الواحد والتاريخ الواحد... إلخ. ألم يقم الإسلام على فكرة التوحيد، أي توحيد أدوار الآلهة الوثنية متعدّدة الوظائف والأدوار في إلهٍ واحد ثمّ إعطاء هذا الإله بعداً ميتافيزيقياً متعالياً مجرّداً وغير محسوس؟ إلا يُردّد الإنسان العربي من حينها عبارة لا إله «إلا الله» مئات المرات يومياً؟ ألا يعتبر الشرك بالله في ثقافتنا أي الشكّ بوحدانية وكمال هذا المبدأ الميتافيزيقي الواحد (الذي لا شريك له) إثماً عظيماً: «إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار (المائدة: ٧٢)؟ ألم تعتبر الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة أنّ التغيّر والتعدّد هو عالَم الصيرورة والفساد، العالم السفليّ في مقابل الأصل الواحد الكليّ المتجانس والعلويّ الذي صدرت عنه الأشياء، أو فاضت، وفق نظام هرمي يزداد دنساً كلما ازداد انقساماً وابتعاداً عن ذلك المَركز العُلويّ الخالق الواحد؟

إن مّا أدعوه هنا بـ «ميتافيزيقا الواحد» هو منطق المركز الذي يُقصي ويهمّش ويسحق المختلف وينفيه خارج مركزه نحو الأطراف. إنه منطقٌ قمعيّ لا يعترف إلا بوحدانيته، إنه منطق الاستبداد الذي يمثّل الأرضية التي تقوم عليها دعوات

تكفير الآخر بوصفه خارجاً عن الجماعة وكاسراً لعصا الطاعة. على هذا المنطق يتأسس حديث الفرقة الناجية القائم على رفض التعدد والتغاير وتشيير المختلفين بالنار. من هذا المنطق أيضاً تنشأ تلك الدعوات الإسلامية الداعية إلى «إسلام بلا مذاهب»: أي إعادة توحيد المذاهب السُنيّة الأربعة (أو السبعة) في إطارٍ إسلاميٍ واحد. ومن هذا المنطق أيضاً تظهر الدعوة إلى «إسلام بلا طوائف» أي إعادة إلحاق الطوائف الدينية الإسلامية بالإسلام السنيّ الذي يُمثل الأصل النقيّ.

رغم المظهر البرّاق والحاذبة التي تُشكّلها فكرة الوحدة والتوحيد في وعينا القائم على «ميتافيريقا الواحد»، إلا أن فكرة التوحيد هذه لا تخرج عن منطق رفض الآخر واعتباره مشقاً أو مرتداً أو ضالاً في أحسن الأحوال. إنها لا تستطيع أن تُدرك أن الحياة مُستحيلة لو كانت بلونٍ واحد. إنها تريد أن تفرض منطقها ولونها واسمها، إنها تريد أن تُلحِق الأطراف بالمركز بالإكراه.

في ميدان السياسة العربية، تأخذ «ميتافيريقا الواحد» هذه بعداً جديداً يتمثّل في فكرة الزعيم الأوحد الخالق للدولة وعماد وجودها والضامن لاستمرارها، بحيث يمكن برحيله أن تنتهي الدولة (الأمر الذي يمكن أن يفسّر حالات ولاء الجماهير الهستيري للزعيم في أي مجتمعٍ غير ديمقراطي). إنها ميتافيزيقا المركز المُستلب التي لا تعترف إلا بنفسها ولا ترى في المختلف إلا فتنةً قومية، أو مؤامرةً ضد هويّة الأمة، أو معارضةً يجب سحقها وكتم صوتها، لأنها تشكل خطراً

على هذا الأصل الخالق أو هذا المعيار الكوني أو هذا اللون الواحد. تؤسس «ميتافيزيقا الواحد» هنا، للتسلُّط والاستبداد، في فرض معيارها على الثقافة وعلى المجتمع، إنها ميتافيزيقا اللون الواحد الذي نفرضه لوحدانيته يقوم بإقصاء وتهميش وهضم، بل وسحق، كل ما يمكن أن يتعارض مع وحدانيته التي يزعم أنها مُطلقة.

على «ميتافيزيقا الواحد» نشأت أيضاً نظريات الوحدة العربية فصارت وحدة اللغة إقصاءً ودمجاً لكل تلك الأشكال اللغويّة الموجودة على أرض الأمة الواحدة، والتي لا تنتمي إلى تلك اللغة المعيار. وانطلاقاً من هذه الميتافيزيقا المتعالية، فُهمت وحدة العرق بوصفها تنكراً وتهميشاً لكل ما يُمثّل تلويثاً «لنقاء العِرق الصافي»، فتمّ التنكُّر للهوية الثقافيّة للوجود الإثني المُختلف كما هو الحال مثلاً مع القبائل أو الأمازيغ في إقليم المغرب العربي. واستناداً إلى هذه الرؤية فُهم التاريخ الواحد بوصفه تاريخ الأكثريّة المنتصرة التي وحدت في لحظات النوُّع التي مرّ بها التاريخ الإسلامي، لحظاتِ انتكاسيّة أو انحطاطاً في مسار التاريخ، وعليه فُسّر تاريخ الملل والنحل بوصفه تاريخ التدخُّلات الأجنبية من فارسيّة وبيزنطيّة في الداخل العربي.

إنّ ميتافيزيقيّة هذا المعيار الواحد الذي أسس لخطاب الوحدة هي أكثر ما ساهم في تكريس التجزئة. نواجه هنا مرةً أخرى خبث المصطلح الذي يُكرّس ويُجذّر نقيضه المباشر. لقد أدى هذا المنطق المتعالي «لميتافيزيقا الواحد» الذي يقوم

على قمع وتهميش المختلف الخارج عن معياريته، إلى تكريس حالةٍ من التجزئة (ولكنها تأخذ هنا معنى سلبياً) تمثلت في صيغ انتماءاتٍ ما قبل وطنيّة أي انتماءات لا تعترف إلا بجذرها الديني أو الإثني أو العرقي أو الطائفي أو الجهوي أو القبلي إلخ. هكذا نشأت في مجتمعاتنا (وبخاصة في المشرق العربي) دوائر متحاورة سُنية وشيعية وعلوية ودرزية وإسماعيلية وماروبية وكاثوليكية أو كردية وسريانية وأمازيغية وقبائلية .. إلخ. هكذا صار هناك دوائر معلقة ومنكفئة على ذاتها لا تعترف بالآخر إلا تحت الإكراه المفروض عليها من قبل سُلطة المنطق المتعالي ذاك. هكذا انغلقت كل دائرة على معيارها الخاص وتحدّدت هويات الجميع بهذه الدوائر المصمتة والمعلقة على ذاتها (شيئاً يذكّرنا بمونادات ليبنتز في عزلتها الدائمة واكتفائها بحقيقتها الخاصة الوحيدة). هكذا لا تُصبح هذه الانتماءات، انتماءاتٍ قادرةً على التواصل والتعايش في ما بينها تحت مظلة المواطنة في المجتمع التعدُّدي، ولكنها تظل جمراً ثاوياً تحت الرماد سيحرق الدنيا ما أن ترتفع قبضة سلطة الدولة القامعة، ولنا في ما حصل في الحرب الأهلية في لبنان أو في ما يحصل الآن في العراق خير دليل على ذلك.

بين هذين الحدين المتطرفين: أي بين المنطق المتعالي القمعي وبين التقوقع على الذات، يختفي أي نمط من أنماط التواصل بين الدولة (بصيغتها المتعالية القمعية) وبين المجتمع (في تحوله إلى مجموعة من الدوائر المنغلقة على هويتها

الضيقة الما قبل وطنيّة).

إذا كان «الواحد» هو ما يؤسس للاستبداد ولنفي الآخر ولسياسة القمع والإكراه والعنف، فإن التعدُّد الذي يعترف بالآخر هو ما يؤسس للديمقراطية. إن الاعتراف بالآخر بوصفه مختلفاً هو ما يمكن أن يفتح باب التواصل بين الناس والأحزاب والسياسات والأديان، بين السُّلطة والمعارضة. إن المعارضة التي تنفي شرعية السُّلطة بالمطلق، لا تقلُّ استبداداً وتعنُّتاً عن تلك السُّلطة ولن تكون أقل طغياناً منها لو استلمت الحُكم يوماً ما. إن التخلُّص من هذا الجانب الميتافيزيقي للأنا المتمركزة على ذاتها، هو الباب الوحيد الذي يُمكن أن يخرجنا من حالة الخطاب المسؤولية القمعي أو الانكفاء الانعزالي على الذات ويقودنا إلى مفهوم المواطنة الديالوجي والمجتمع التعددي. ليس صحيحاً أنّ التعدد هو دليلٌ على ضعف الدولة وهشاشة المجتمع، بل على العكس إنه دليلٌ على غنى المجتمع وديمقراطيته. ليس صحيحاً أن تاريخ الملل والنِّحل والفرق والمذاهب هو دليلٌ على الانحطاط في التاريخ الإسلامي، بل إن العكس هو الصحيح.

أن أكون مواطناً يعني أن أعترف بحقّ الآخر في مشاركتي هذا الوطن على قدم المساواة مهما اختلف مذهبه أو عقيدته أو انتماؤه الإثني أو الحربي. في مفهوم المواطنة لا يكون الآخر هو الجحيم بالمعنى السارتري. لو نما حسّ المواطنة بوصفها اعترافاً بالاختلاف وقبولاً به، لاختفى ذلك التشدُّد في الانتماءات الما قبل وطنية ولانهارت «ميتافيزيقا

الواحد» المتمركزة على ذاتها من تلقاء نفسها بعد أن تفقد كل مقومات وجودها.

إن مفهوم المواطنة التواصليّة ومفهوم المجتمع التعدُّدي القائم على التنوع والاختلاف في مواطنيته لا يمكن أن يتحققا بنظري إلا إذا نشأ هناك شرطان في حياتنا السياسيّة: الأول، تنويرٌ وتنشئة على حس المواطنة وعلى قبول الآخر بحيث نفهم أن الوطن يتسع لجميع أبنائه، ليس رغم اختلافهم بل بفضل اختلافهم. والأمر الثاني هو التوصُّل إلى إقرار دساتير (لا تُفرض من الأعلى بل تكون دساتير تداوليةً متحرّرةً من منطق الإكراه) تعترف بحق الجميع في المواطنة وتصون معتقداتهم وانتماءاتهم وتقاليدهم الثقافية إذا لم تكن تضر بمفهوم المواطنة أو بمشاعر ومعتقدات الآخرين. إن أفقاً مأمولاً كهذا لا يمكن أن يتحقّق إلا إذا توقف استبداد الدولة بالمجتمع، وإلا إذا اعترف المجتمع بحقيقة أن سُلطة القانون تقوم في جزءٍ منها على الإكراه الذي يمكن أن يتواضع عليه الجميع حتى تصبح الحياة التشاركية ممكنة. ولكي يتحقق هذا فإننا لن نبدأ في الحقيقة من نقطة الصفر فهناك نمط (ولو كان هشّاً) من أنماط الدولة العلمانية في بعض الدول العربية التي يُمكن أن تُقدّم أنموذجاً في تأكيد قيم العلمانية والمجتمع المدني التعدُّدي. يُناط بتلك الدول ترسيخ وتأكيد توجهات العلمانية في فرض قوانينها ودساتيرها وليس التحالف والانصياع لتوجهات السلفية المسيطرة على الوعي العربي الحاليّ الذي قد يدفعها ـ لو بدأت بتقديم التنازلات له ـ إلى

التحلّي عن هذا الإرث العلماني الذي يُمثل رتما الحصن الأخير في وجه الطلامية الدينية.

لا يُمكن أن نحيا معاً إلا إذا اقترب كلّ جانبين مفصليين خطوةً من الآخر، حتى نستطيع أن نخرج من حالة الموت التاريخي الذي وصلنا إليه. لا بدّ للمؤمنين أن يعترفوا بأنّ للآخرين الحقّ في عدم الإيمان، أو في تغيير معتقداتهم، ولا بدّ لأولئك الذين يزعمون أنّهم علمانيون أن يفهموا أنّ العلمانية ليست ضدّ الإيمان أو ضدّ الدين بالمُطلق، بل هي ضدّ تدخّل الدين في شؤون المجتمع. ليست العلمانية دعوةً إلى الإلحاد، بل دعوةً إلى وقف تدخّل الدين في شؤون الدنيا. إن العلمانية بهذا المعنى حماية للمعتقدات الدينية، وتأكيدٌ لحقّ جميع الديانات والمذاهب في ممارسة طقوسهم وأعيادهم، إذا لم تكن تُضر بقوانين المجتمع التعدُّدي أو بمعتقدات الآخرين (يتمتع المسلمون في بلاد الغرب العلماني بحقوق دينيّة لا يمتلكونها في بلدانهم الإسلامية التي خرجوا منها وذلك بفضل العلمانية التي تصون لهم تلك القوانين). شخصياً، لستُ ضدّ الإلحاد أو ضدّ الإيمان، ولكنّني ضدّ من يُقصي الآخر ويحرجه من دائرة الاعتراف على قاعدة امتلاكه للحقيقة. يلتقي الإلحاد (عندما يتحوّل إلى دعوة) مع الدين في دوغمائية كلّ منهما، وفي اعتقاد كُلٍّ منهما أنّه يمتلك حقيقة الكون ومفاتيح أسرار الوجود، كما أنهما يلتقيان في تسفيه كلٍ منهما للآخر واتهامه بالضلال. إنّ الإلحاد الرسميّ هو دينٌ مقلوب إلهه هو اللا إله ودينه هو اللا دين.

ليست مُشكلتنا في العالم العربي، ويجب ألا تكون، مع الإيمان فهو حقٌ يجب أن يكون مشروعاً للجميع على اختلاف معتقداتهم، سواءً أكان اعتقاداً بالوحي أم بالمادة، بل إنّ مشكلتنا هي في مواجهة هذا المدّ الجارف للسلفية الدينيّة الرافضة لكل ما هو مدنيّ، والمزدرية لكلّ قيم الحداثة والتنوير. لم يكن فولتير أحد أعمدة التنوير الفرنسي صدّ الإيمان بل كان مسيحياً حتى العظم، ولكنه كان صدّ الكنيسة بوصفها مؤسّسة دينية متخلفة ورجعية تريد أن تفرض قوانين السماء على الأرض. كما لم يعرف تاريخ الفلسفة فيلسوفاً مؤمناً مثل كانط، ولكن هذا الفيلسوف التنويري كان يدعو إلى تحرير العقل من ربقة التسلط الديني الذي كانت تمثله الكنيسة الألمانية في عصره.

فلنعترف إذن بحق الآخر في أن يكون مختلفاً عنّا ولنعرف أن الحرية ـ إذا كانت لا تلحق أضراراً بالعيش المشترك ـ هي حقٌ مُقدّس يجب الدفاع عنه. يا سادتي لا يمكن أن نحيا إلا معاً، وعليه لا يمكن أن نحيا إلا مُختلفين.

حوار مع جان فرانسوا كيرفيغان

وُلد جان ـ فرانسوا كيرفيعان Jean-François Kervégan في ٠٥/ ديسمبر/ ١٩٥٠ في الجزائر العاصمة التي عاش فيها سنوات طفولته الأولى قبل أن يرجع وأسرته إلى فرنسا حيث درس الفلسفة في مدرسة دار المُعلمين العليا Ecole Normale Supérieure بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٦ حصل خلالها على شهادة التبريز عام ١٩٧٥ قبل أن يُسافر إلى ألمانيا لإنجاز أطروحته للدكتوراه حول فلسفة الحقّ عند هيغل. يتولّى حالياً كرسي فلسفة المعايير في المعهد الجامعي في فرنسا، ويشغل منصب رئيس قسم فلسفة المعايير والاجتماع في جامعة السوربون باريس١. كان كيرفيعان أُستاذاً زائراً في جامعات برلين وفيينا وبابولي، وباحثاً زائراً في معهد ماكس بلانك في فرانكفورت. منذ عام ٢٠٠٧ صار كيرفيعان عضواً في الجمعية الدولية حول هيغل وعضواً في الجمعية الفرنسية للفلسفة والنظرية القانونية والسياسية التي كان رئيساً لها من ٢٠٠٢ حتى ٢٠٠٦.

له العديد من المؤلّفات والأبحاث نذكر منها:

هيعل، كارل شميت .السياسة بين التأمل والوضعية، ١٩٩٢.

ترجمة إلى الفرنسية لكتاب هيعل· *مبادئ فلسفة الحق*، ١٩٩٨.

هيعل والهيعلية «ماذا أعرف؟»، ٢٠٠٥. (يُترجم حالياً إلى العربية).

الواقعي والعقلاني .هيعل والروح الموضوعي. ٢٠٠٧.

مثل لوي ألتوسير وجاك دريدا ومفكرين فرنسيين آخرين، تُمثّل أنتَ أيضاً واحداً من أولئك الفلاسفة الذين وُلِدوا وعاشوا في الجزائر. بالنظر إلى الماضي بعد هذا الزمن كيف ترى المشهد السياسيّ الحاليّ في ذاك البلد أوّلاً وفي العَالم العربيّ ثانياً؟

إنّ حقيقة كوني وُلدتُ في الجزائر منذ أكثر من نصف قرن، وعشتُ فيها خلال طفولتي لا يسمحني بالتأكيد أي جدارة خاصة لكي أتحدّث عن وضع ذلك البلد، وعلى الأخصّ عن وضعه السياسيّ. أنا لستُ مُطّلعاً على اللغة العربية، وهذه نتيجةٌ ضروريّةٌ تقريباً للأسلوب الذي كان يعيش به «الأوروبيون»، كما كانوا يُسمّون أنفسهم، في ذلك البلد وبشكلٍ خاصّ في الحيّ الذي عشتُ فيه في الجزائر العاصمة. أقرأ ـ بحذر ـ الأخبار التي تنشرها الصحافة الفرنسية عن بلد مولدي، وهذا يتوقّف عند هذا الحدّ (وعلى قراءة بعض أعمال المؤرّخين عن الجزائر المُعاصرة وعن مرحلة

الحرب وما تلاها). كما أنّ معلوماتي عن العالم العربيّ فيها نقصٌ أكبر ولا تمضي أبعد من ذلك، وهي تتوقف هنا أيضاً على قراءة الصُحف. ولكني أعتقد أنني أستطيع أن استخلص من ذلك فكرة أنّ بلدان الحضارة العربية الإسلامية، مثلها مثل عديد الحضارات الأُخرى، ولكن ربما بطريقة أكثر حدّة من غيرها، تُكابد من التوتُّر الذي عانتْ منه كلّ الشعوب بين بعض التقاليد المُكوّنة لهُويتها وبين الاشتراطات الخاصّة «بالحداثة» الاجتماعيّة والسياسيّة التي لا تتوافق مُباشرةً وبسهولة مع تلك التقاليد. إنّ حلحلة هذه التوتّرات، التي تحدث كلّ مرّة عبر طرق مُحدّدة، لا تمرّ على الأرجح عبر القطيعة مع هذه التقاليد، وهو أمرٌ مستحيل في النهاية، إذ أنّ هذا سيكون مُعادلاً للتحلّي المحض والبسيط عن عاملٍ جوهريّ للهويّة الثقافيّة والسياسيّة للشعوب المعنيّة، ولا (وهذا رأيي) عبر الرفض المحض والبسيط للحداثة التي تُغري بكلّ تأكيد بعض قِطاعات المجتمعات العربية والإسلاميّة، مثلما أعرتْ أوروبا أحياناً (أُفكّر هنا على الأخص بالمعركة التي قادتها الكنيسة الكاثوليكيّة زمناً ضد «الحداثة»).

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه بالطبع ـ ولكن، مرّة ثانية، فإنّه سبق وطرح نفسه أيضاً على الشعوب الأُخرى التي عاشت مثل هذا الانتقال ـ هو تحديد ما إذا كان يوجد تعارض بين الاشتراطات المعياريّة المُتحدّرة عن هذه التقاليد وبين تلك الاشتراطات التي نعتبر(ولكن يجب أيضاً تبرير ذلك بدقة) أنها مُلازمة للحداثة، مثل ما ندعوه بحقوق الإنسان،

والذي هو مصطلح غير محدّد على نحوٍ كافٍ. نحن نعرف الصيغة الشعبية (والصحافية) لهذا الجدل: هل تتوافق حقوق الإنسان مع تطبيق الشريعة الإسلامية؟ أعتقد أنه من المهمّ، وبشكل خاصّ من جانب الفلاسفة، تجاوز هذا الأسلوب المُبسّط جدّاً في طرح سؤالٍ (حقيقيّ). يجب إذن التفكير في المحتوى الدقيقة لما هي «حقوق الإنسان»، ونحن نعلم (أو قد يكون علينا أن نعلم) بأنّ هناك جدلاً حول هذا الموضوع بين العديد من التصوّرات (فنحن نتكلّم عن حقوق الجيل الأول والثاني والثالث ...)؛ كما أنّنا نعلم كذلك أنّ الاختيار بين الاحتمالات المُمكنة يرتبط في جزء منه بخيارات، تتبع للفلسفة السياسية، تتعلق بما نعتبره «مُجتمعاً عادلاً» أو «صالحاً». يجب أيضاً وبشكلٍ مماثل ـ ولكن عليّ هُنا أن أنحني أمام أولئك الذين لديهم القدرة أن يتحدّثوا عن ذلك بإطلاع ودراية ـ التساؤل حول التأويلات المُتعدّدة جدّاً للقواعد الأخلاقية والقانونيّة للإسلام، وحول الطريقة التي يمكن له من خلالها التكيّف أو عدم التكيّف مع المبادئ القانونيّة الصورية التي تطهر، خطأً أو صواباً، متواكبةً مع «الحداثة». أُلاحظ في هذا الصدد أنّ هناك سلطات قضائية، وأحياناً السُلُطات القضائية العُليا، في البلدان الأوروبيّة نفسها (فرنسا، بريطانيا، ألمانيا) قد تبنّت مواقف مُتعدّدة، بل ومتناقضة حيال ذلك.

بالنسبة إلى جاريها، المغرب وتونس ـ حيث كان التخلُّص من الاستعمار غير مُعقّدٍ نسبياً ـ فإنّ الجزائر قد

عاشتْ تاريخاً حديثاً مُضطرباً وقاتماً بشكلٍ خاصّ حيث كانت إحدى نتائجه (وحول هذا فقط أشعر أنني مُخوّل أن أتكلّم) تراجي العلاقات الثقافية بين هذا البلد وفرنسا، الأمر الذي أجده مؤسفاً بعمق. أعتقد بهذا الصدد أنّ هناك مسؤولية خاصة تقع على عاتق الجامعيين بخاصّة عندما يشعرون أنهم معنيّون بصفةٍ أو بأخرى بمآل هذين البلدين، وأنّ عليهم أن يفعلوا ما بإمكانهم، من دون أن يستجيبوا مُطلقاً لأيّ إغراءٍ استعماريٍّ جديد néo-colonialiste، من أجل الحفاظ أو من أجل إعادة خلق تعاونٍ ثقافيّ وفلسفيّ مع المؤسسات الجامعية المعنيّة. ولكن، يبدو لي، أنه لا يزال هناك الكثير ليُفعل قبل أن تُصبح هذه التبادلات [الثقافيّة والعلمية] مُقنعة.

هل تعتقد فعلاً أنّ الإسلام في أوروبا يُمثّل اليوم تهديداً حقيقياً للعَلمانية وللديمقراطية وللمجتمع المدني الأوروبي؟

كلّ دين يُمثّل تهديداً مُمكناً للعلمانيّة، التي هي بالمناسبة مفهومٌ يستعي صياغته بدقّة، فهو [أي الدّين] يعتبر أنّ كيان العقائد التي تُكوّنه لا يتوافق مع، أو هو على الأقل أسمى حتماً من التنظيمات المعيارية التي تستطيع المجتمعات أن تتجهّز بها باستقلالٍ عنه أو بالتوازي معه. إذاً، ليس الإسلام ذاته أبداً من يُمثّل تهديداً، ولكن بعض أشكال التعصُّب الديني، التي نعرف أو عرفنا أمثلةً منها في كلّ دين من الأديان العظيمة، والتي تستطيع إثارة مشكلة في المجتمعات التي هي بهبٍّ لما دعاه ماكس فيبر «تعدُّد آلهة القيم». لقد قادت سياسات الهجرة المُتّبعة من قبل الدول الأوروبية

الكُبرى إلى أعداد كثيفة من السكان استقرّت في أوروبا، واتّفق أنّها كانت غالباً ذات ديانة مُسلمة، ومن الصحيح حالياً أنّ الرأي الشعبي [الأوروبي] حسّاسٌ بشكلٍ خاصّ لما يمكن له أن يظهر كمظهرٍ للتعارض بين هذا المُعتقد (الذي يطلّ مُتورّعاً حذراً، على حدّ علمي، في ما يتعلّق بالعقيدة بقدر ما يتعلّق بالشعائر والممارسات الفرديّة) وبين «القيم» السياسيّة التي يقتضيها أسلوبُنا في أن نحيا معاً. لكني لا أرى أيّ سبب لاعتبار أنّ هناك تعارُضاً في المبدأ، أو تعارُضاً أكبر لهذا الدين مع المبادئ القانونيّة والسياسيّة التي يقوم عليها مُجتمعنا المدني والسياسي، على شرط أن نطوّر تأويلاً يتسامح مع التعدُّديّة الدينيّة كما يتسامح، الأمر الذي قد يبدو أكثر صعوبة، مع استقلال الفضاء السياسيّ و- بمقياسٍ عريض - مع استقلال الفضاء الاجتماعي بخصوص المُعتقدات الدينيّة. على النقيض مما يُصرّحُ به البعض بدون تروٍّ، لا يوجد برأيي سببٌ للاعتقاد بأنّ ديناً كهذا قد يكون غير قادرٍ على قبول قواعد التسامُح التي يفرضها علينا التشارُك الحديث للخاصّ والعامّ وكذلك لوجود مبادئ قانونية - سياسيّة مُكوِّنة تحعل من الاستقلال الفردي ومن وسائله حقوقاً أساسيّة، في حين أنّ أدياناً أُخرى تقبل بهذا بدون مُشكلة. كلّ الأديان، بالنسبة لي، مُهيّأة بنيوياً لأن تنال من هذه الحقوق، ولكن يظلّ بوسعها احترامها أيضاً.

أنتَ فيلسوف قانون، ما هو رأيك بالقانون الدوليّ؟ هل هو فعّال فعلاً في إدارة الظروف العالمية المُضطربة جدًّا؟ هل الأمم

المُتحدة مُجرَّد وحش من ورق كما يقول هابرماس؟ هل آن الأوان للذهاب إلى ما وراء الدولة الأُمّة؟

كما بيّن ذلك بشكل قويٍّ حدّاً مُنظّرٌ للقانون مثل كلسن Kelsen، فإن القانون الدوليّ والترسُّح المتنامي لسيطرته على القانون القوميّ الخاص بالدّولة étatique هو توجه شاقّ، ولا يمكن مقاومته بلا شكّ بالنسبة للعالم المعاصر. يبدو من الطبيعي إذن أن يفرض «مُجتمع الأمم» - وفقاً للاسم الجميل الذي أعطاه إيّاه فلاسفة التنوير - قانونه تدريجياً على الدول وعلى مصالحها الحرفيّة بالتأكيد، ذلك القانون الذي يتوافق من حيث المبدأ على الأقل مع المصالح التي هي من النوع الإنساني في جملتها. انطلاقاً من وجهة النظر هذه فإنه يجب الاعتراف بأنّ ما سمّيناه «الحقّ في التدخُّل» "droit d'ingérence" يُمثّل تقدُّماً على هذا الصعيد. فمن غير المقبول أن تتمكّن الدول بموجب ما دعوناه «مبدأ السيادة» من الإساءة، وسلب أو حرمان حقوق جزءٍ من رعاياها أو من السُّكان الخاضعين لسلطتها بدون أن تتدخّل المجموعة الدوليّة. ما يُراد قوله هنا هو أنّ السيادة السياسيّة تنطوي بالتأكيد على حقوق (كنا قد دعوناها في لغة القانون القديمة بحقوق الجلالة)، ولكنها تنطوي كذلك على واجبات (كل ما له صلة مع ما ندعوه، وهنا أيضاً في لغةٍ قديمةٍ جداً، «الصالح العام» les biens publiques)، وأنه من الشرعي في الغياب الواضح لمثل هذا الهاجس بالصالح العام، أو إذا لم يكن الأهالي قادرين على فرض احترام أسباب وجودهم على

السُلطات، أن تستطيع عندها المجموعة الدُوليّة مُمثّلةً بالأُمم المُتّحدة (التي توافق كلّ الدول تقريباً على الالتحاق بها طواعيةً) التدخُل بالطُرق الدبلوماسية، والقانونيّة، والاقتصاديّة، وأخيراً، العسكريّة. إن إنشاء محكمة العدل الدُوليّة والصلاحيات القضائيّة المُهيأة لها لمعرفة ما يجب تسميته حيداً بالجرائم السياسيّة المُقترفة في بعض مناطق العالم هو في هذا المضمار حدثٌ يجب تحيته رغم كل الصعوبات التي تعترض عمله.

بالرغم من هذا، فإنّ هناك مُشكلتين تطرحان نفسيهما، يُفسّر عدم حلّهما الانتقادات العنيفة التي تتعرّض لها سياسات التوسُط أو «التدخُل» "ingérence" في الحياة الدّاخلية لبعض الدّول. أولاً، يبدو أنّ نسبية مبدأ السيادة ومبدأ عدم التّدخُل لا تُطبق على كلّ الدُول على قدم المساواة. يكشف عن ذلك موقف الولايات المُتحدة الأمريكية إزاء محكمة العدل الدوليّة TPI· فقد كانت مؤيّدة لإنشائها طالما أنّ ذلك يعني محاكمة أعمال «الإبادة الجماعيّة» المُرتكبة هنا وهناك، ولكنها استثنت من حيث المبدأ إمكانية أن يُحال أحد رعاياها يوماً أمام تلك المحكمة. من المؤكّد أن حقيقة امتلاك بعض الدول (ومما لا جدال فيه أن الولايات المُتحدة تُمثّل جزءاً من هذه الدول) لمؤسّسات ديمقراطيّة مُستقرّة وقديمة تسمح بافتراض أنها قد تكون قادرة، أكثر من غيرها، على مُعاقبة الأخطاء أو الجرائم التي قد تكون ارتُكبت من قبل سُلطاتها أو على يد بعض عُملائها. أيّاً يكن فإنّ الشعور موجود فعلاً، وله ما يُبرّره، بأنّ

اتّهام حقّ السيادة المُطلق ومبدأ عدم التدخُّل لا يُطبَّق إلا على جُزءٍ من دول المعمورة وليس على الدول العُظمى... من هذه الحقيقة، فإنّ الشرعية المطلوبة من قبل المؤسّسات الما فوق - وطنية (supra-étatiques وعلى الأحص من قبل السُّلطات القضائية الدوليّة) تحد نفسها وقد تقوّضتْ على يد عدم المساواة التي يبدو أنها تسود على هذا الصعيد بين الدول. قد يكون من المُحزن أن يظهر ما هو، في مدنه، تقدُّمٌ للقانون كممارسةٍ لعدالة الأقوياء ضدّ الضُّعفاء.

المُشكلة الثانية: سواءٌ أردنا ذلك أم لم نرد، هي في أنّ عوامل تنفيذ السياسات الدولية تظل مُرتبطةً بإطار الدولة - الأُمة. فعزم الأمم المُتحدة على إرسال قوّة «دوليّة» إلى هذه المنطقة أو تلك الدولة (أُفكّر هنا بالتأكيد في ما حصل في أفغانستان والعراق) يوضع موضع التنفيذ على يد قطّاعاتٍ عسكرية تابعة وموضوعة تحت قيادة بعض الدول، الأمر الذي يعدّي الشك حتماً في أنّ المصالح الخاصّة لبعض الدول هي من يلعب دوراً حاسماً هنا، وليست مصالح المجموعة الدوليّة (هذا بدون أن نقول شيئاً عن مصلحة الشعوب «المُستفيدة» من التدخل). قد يؤدّي هذا إلى قبول فكرة حلول نزعة امبريالية جديدة «إنسانيّة» و«دوليّة» محل الصيغ الكلاسيكيّة لسياسة قوّة الدول.

في الحقيقة يبدو لي أنّ تحوُّلات القانون والسياسة الدوليّة في إطار عالمٍ يصبح، في المظهر على الأقل، مُتعدّد الأقطاب تطرح بإلحاح مسألة طبيعة المجموعة الدوليّة. فقد

تمّ تصوُّر المنظمات الدوليّة والشعور بالحاجة إليها ـ في ظلّ شروط دراماتيكية (الحربان العالميتان، وتعارض المُعسكرين الرأسمالي والشيوعي...) ـ من قبل دولٍ استندت على الديمقراطيّة. مع ذلك فإنّ هذه المؤسسات، ولأسباب جليّة، ليست بمؤسساتٍ ديمقراطيّة، أي أنها على الأقلّ ليست مُنصفة، ولكنها بالأحرى، ولنحرؤ على قول ذلك، مؤسسات تحكمها الأقلية oligarchiques أفكّر هنا بالتأكيد بوجود أعضاءٍ دائمين في مجلس الأمن و«حقّ الفيتو» الذي يسيطرون عليه. هل يُمكن ممارسة سياسة تستند إلى الديمقراطيّة بأُسلوب غير ديمقراطيّ؟ ذلكم هو السؤال السياسيّ قبل أن يكون القانونيّ الذي يطرح نفسه برأيي على المجموعة الدوليّة، وعلى أولئك الذين يملكون فيها دوراً رفيع الشأن.

ما هو برأيك الدور الذي تستطيع أوروبا أو يكون عليها أن تلعبه في وجه الأصوليّة الدينيّة من جهة والسياسة المُحافظة للولايات المُتحدة الأمريكيّة من جهةٍ أُخرى؟

في ما يخصّ السياسة المُحافظة الأمريكيّة، فلنر ما يحمله المُستقبل! بدون الإغراق في التفاؤل السادج، إلا أنه من المحتمل أن يُترجم انتخاب السيّد أوباما لرئاسة الولايات المُتحدة بتغيّراتٍ مهمّة على صعيد سياسة أمريكا الخارجية وعلى الرؤية «القتالية» للعالم التي كانت أساس سياسة سلفه. لكن من السابق لأوانه جدّاً تقدير مدى هذه التغيرات وطبيعتها الواقعية. ألاحظ، مثل عددٍ كبيرٍ من المُراقبين، أنّ حالة ضعف الرئيس المُنتهية ولايته قد سمحت مؤخّراً، وللمرّة

الأولى تقريباً، للاتحاد الأوروبي بدورٍ مهمٍّ أثناء الأزمات الدولية قريبة العهد مثل أزمة جورجيا. في المقابل، فإنّ أوروبا لم تكن أثناء أزمة غزة ـ رغم نشاط الرئيس الفرنسيّ، قادرةً على أن تفرض نفسها بطريقةٍ حاسمة على مجرى الأحداث، وبخاصة على تلك السياسة المُتبعة من قبل إسرائيل. آمل من ناحيتي ألا تكون قوة أوروبا السياسيّة متوقّفة في المُستقبل على ضعف الولايات المُتحدة، وإنما على قدرتها الخاصة أيضاً على طرح حلولٍ مُتصوَّرة ومُنصفة للمشاكل الخطيرة التي تواصل فرض نفسها على المستوى الدولي وبخاصة في الشرق الأوسط (فلسطين ـ إسرائيل، لبنان، سوريا، والعراق)، تلك المشاكل البعيدة عن أن تُختصر إلى مُجرّد صدام للحضارات، بحسب الصياغة الصادمة، ولكن الاختزالية لصموئيل هنتنغتون.

أما في ما يتعلق بالأصولية الدينيّة ـ (أفضل من قبلي أن أتحدّث عن الاحتوائية intégralisme، وهي مُشكلة لا تتعلّق مرّة أخرى فقط بالدين الإسلامي (هناك «احتوائيون» مسيحيون، وهندوس، ويهود) ـ فسيكون من المأمول فعلاً أن تتبنى أوروبا السياسيّة موقف السياسات المُشتركة وأن تضعه موضع التنفيذ. نحن نعرف أنّ هذا الأمر غير مُتحقّق اليوم أبداً، كما أنّ النقاش بين خيار التعدُّد الثقافيّ الذي تتبنّاه بريطانيا، وإلى حدٍّ ما ألمانيا وبين الخيار «الجمهوري» سواءً أكان بالمعنى الفرنسي الكلاسيكي أو بالمعنى الجديد الذي تتخذه اليوم هذه الكلمة في الفلسفة السياسية (انطلاقاً من

أعـــمـــال J G A Pocock, Quentin Skinner و Philip Pettit هو حيار عير محسوم (لا فلسفياً ولا سياسياً). من ناحيتي، فإنّ عـدي نزعة لاعتبار سياسات التسامح (كالتسامح مع ما يخص طريقة اللباس على سبيل المثال) هي الوسيلة الأنجع لمقاومة النزعة الاحتوائية الراديكالية. إذاً، فلنعط، هؤلاء الاحتوائيين حقوقاً سياسيّة، كما قال هيغل في عام ١٨٢٠ (ولكن ذلك كان بصدد اليهود حينها!) و(يجب أن نضيف اليوم: وحقوقاً اجتماعيّة وثقافيّة أيضاً)، وعندها سيتوقفون تدريجيّاً عن الشعور بضرورة تأكيد اختلافهم بطريقة استعراضيّة. من الواضح أنه، وبالإصرار على المبادئ الدستوريّة (غير أننا نعلم أن أوروبا لا تملك أو ليس لديها بعد دستوراً [موحداً]....)، فسيكون طبعاً من المناسب أن نُعيّن الحدّ الذي لا يتعلّق الأمر من بعده بالتعبير عن حقّ الاختلاف (كطريقة اللباس، والطقوس الدينيّة، ... إلخ)، وإنما بانتهاك الحقوق التي تُعتبر أوليّة مثل حق السلامة البدنية intégrité corporelle أو الاستقلال الذاتي.

أما بالنسبة للأصولية بالمعنى الدقيق، أي الراديكاليّة السياسيّة المُدّعية بأنها مؤسّسة على أُسس دينية، فإنّ من المناسب محاربتها ببسالة، لأنها تُهدّد أولئك الذين تدّعي التعبير عن آمالهم، بقدر ما تُهدّد المجتمعات التي تسعى تلك الاحتوائية بكلّ الوسائل إلى مُحاربة مسارها والقيم التي اختارتها. ولكن يجب أن نتذكّر أيضاً أن المعركة الأجدى ضدّ الأُصوليّة وضدّ الإرهاب المُرتكزين على الإيمان الديني،

تتمثّل في المعركة القائمة ضدّ أسباب وجودهما. إنّ مُحاربة نزعات التمْييز، عندما وفي العالم أجمع ـ التي يبقى ضحاياها تلك الجماعات ذات الخصوصية الثقافيّة (وعلى الأخص الدينيّة) هي برأيي الوسيلة الأنجع في محاربة هذه الراديكاليّة المُقلقة، التي يكون أوّل ضحاياها في نهاية المطاف الأهالي الذين يسقطون تحت سطوتها.

حوار مع صادق جلال العظم

في السنوات الأخيرة يقوم صادق العظم بإعادة طباعة وترجمة كتبه القديمة وهو لم يكتُب مؤلفاً جديداً منذ سنوات، فهل لم يعد لدى العظم ما يقوله؟ هل قرر المحارب القديم أن يستريح؟ هل تحرر العظم من المستقبل؟

حسناً، سأبدأ من النقطة الأولى التي تقول فيها إن صادق العظم يقوم في السنوات الأخيرة بطباعة وترجمة كتبه القديمة. دعني أعلّق على هذا الجزء من سؤالك أو ملاحظتك بالقول اعتقد أن انطباعك هذا غير دقيق لأنني لم أعد يوماً طباعة أي كتابٍ من كتبي حتى أنه ليس من عادتي أن ارجع إلى أي كتاب من كتبي بعد انتهائي من نشره. لم أصدر أبداً طبعة موسّعة أو منقّحة لكتابٍ سابقٍ لي، رغم أن لديّ طموح لأن افعل ذلك بالنسبة لكتاب «دفاعاً عن المادية والتاريخ» ولم أنجح لحدّ الآن في ذلك. في الحقيقة أن الناشرين هم من يعيدون طباعة كتبي وأحياناً بدون علمي وبدون أن أُسأل.

طبعاً أنا لا أشتكي من ذلك، فأنا أريد لكتبي أن تنتشر وتوزّع وتُقرأ. فمثلاً لديّ كتابان هما «نقد الفكر الديني» و«في

الحب والحب العذري» لم ينقطعا من السوق منذ أن صدرا في نهاية عقد الستينات، ولا سيما منذ أن ردّت محكمة المطبوعات في بيروت سنة ١٩٧٠ الدعوى المقامة ضد كتاب «نقد الفكر الديني» وضد المؤلّف وضد ناشر الكتاب أي دار الطليعة الممثلة يومها بشخص مؤسسها وصاحبها الدكتور بشير الداعوق. ورغم أن هذا الكتاب ممنوع في كل الدول العربية، باستثناء لبنان، وعلى الأرجح في معظم الدول الإسلامية كذلك، فهو متوفر في كل هذه البلدان على الرغم من المنع الرسمي.

ولا أعرف بدقة عدد الطبعات التي صدرت من هذا الكتاب، إذ انه مستمر منذ أربعين سنة حتى اليوم والناشر لا يزال هو نفسه، وما أن تكاد الطبعة تنفد حتى تقوم الدار بإعادة الطباعة من جديد وبدون علمي. أنا أعرف كذلك أن المكتبات وشبكات التوزيع تؤمّن هذا الكتاب، بطريقة أو بأخرى، في البلدان الممنوع فيها. كما أعرف أن الكتاب متوفر مجاناً على الانترنت الآن. أما بالنسبة لكتاب «في الحب والحب العذري» فقد استمر طبع الكتاب كذلك ولكن الناشر تبدّل. كان نزار قباني هو أول من طبعه في دار النشر الخاصة به سنة ١٩٦٨. في الواقع، كان ثاني أو ثالث كتاب يصدر عن دار نشر نزار قباني. كان نزار يُركّز، طبعاً، على طباعة شعره ودواوينه ولكن موضوع الحب أثار اهتمامه فطلب مني الكتاب فأعطيته إياه، ثم انتقل من ناشرٍ لآخر. نشرته دار العودة في بيروت مرات عدّة وتقوم الآن دار المدى بعملية

نشره وإعادة طباعته.

وبالإضافة إلى أن هذا الكتاب لم ينقطع من السوق منذ صدوره، فقد طبع ووزع مجاناً مع جريدة «البعث» السورية ومع جريدة «السفير» اللبنانية فاكتسب شعبية إضافية كبيرة. في كل هذه الحالات كنتُ نادراً ما أُسأل أو أن يؤخذ رأيي في إعادة طباعة كتبي وما زلت أتفاجأ بالكتاب بطبعة جديدة في السوق. إذاً، أنا لم أسع أبداً لإعادة طباعة مؤلفاتي من جديد، البعض من كتبي أُعيد طباعتها ثلاث أو أربع مرات مثل «دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة» و«ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب» و«ما بعد ذهنية التحريم: قراءة «الآيات الشيطانية» رد وتعقيب».

اسمح لي أن أوضح سؤالي إذن!

تفضّل.

أنا سعيد بإعادة طباعة كتبك السابقة، ولكنني أتساءل عن غياب الجديد...

انتظر فأنا سآتيك إلى هذا الموضوع. أما بصدد مسألة الترجمة التي سألتني عنها فأنا نادراً ما عملتُ في مجال الترجمة، إذ ليس لديّ الخلد والصبر على الترجمة. لكن صدرت لي دراسات مجموعة في كتب بلغات أجنبية كثيرة كالألمانية والهولندية والايطاليّة والفرنسية والنرويجية والسويدية والفارسية والتركية، لكن لم يصدر لي كتاب يجمع هذه الدراسات باللغة الانكليزية مع أن معظمها مكتوب أصلاً

باللغة الانكليزية وقد يكون السبب في ذلك أنه عندما يصدر كتاب لي بالألمانية أو الايطالية مثلاً فإن الألمان أو الطليان هم الذين يُشرفون على الترجمة والتدقيق والمراجعة، وهكذا ارتاح أنا من هذا الهم. لكن في حال إعداد طبعة انجليزية فهذا يعني أنني أنا من سيشتغل عليها ولم يتوفر لي الوقت بعد لأضع هذه المقالات والدراسات في كتاب واحد بالانجليزية وسأسعى الآن إلى هذا الهدف وآمل أن أوفق إلى ذلك فهناك بعض الناشرين في الولايات المتحدة وبريطانيا الذين يلحّون عليّ بجمع دراساتي في كتاب بالانجليزية أسوةً باللغات الأوروبية الأخرى التي صدرت بها تلك الدراسات.

أعترف بأنني أصبحت أجد أن الجمع بين كل هذه المهام أمراً صعباً. كنتُ قادراً أثناء انهماكي في التدريس، سواءً في جامعة دمشق أو في جامعات العرب أو أثناء تدريسي في الجامعة الأميركية في بيروت، على الجمع بين مهام التدريس والعناية بالطلاب ومتابعتهم وبين مهمات البحث والكتابة والنشر بدون صعوبة كبيرة. الآن أجد أن الجمع بين الأمرين غدا أصعب بكثير. فأنا عندما أقوم بالتدريس أكون حاذاً حداً وأُعدُ نفسي جيداً وأقابل الطلاب وأعتني بهم وصار هذا كله يأخذ مني الوقت الكثير ويتعبني ويُرهقني. فحين أقوم بالتدريس - كما افعل حالياً في جامعة برنستون - فإن طاقتي ووقتي المتاحان من اجل الكتابة يتقلّصان بمقدار كبير. بينما يُصبح حال التأليف والكتابة أفضل عندما أكون في مؤسسة مكرّسة للبحث العلمي فقط كما كان

عليه الحال، مثلاً، عندما كنتُ في مؤسسة الدراسات المتقدّمة في هولندة أو في برلين أو في معهد ويلسون في واشنطن، حيث كنتُ متفرّغاً للبحث والكتابة وإلقاء المحاضرات من دون أعباء التدريس. في مثل هذه الحالات أستطيع أن أنتج بشكلٍ أفضل وهذان هما العاملان الحاسمان اللذان معاني مؤخراً من إصدار كتاب جديد. عامل ثالث في هذه المسألة هو أنني كنتُ أقوم سابقاً بإعادة كتابة بحثٍ بالعربية كنتُ قد أصدرته سابقاً باللغة الانكليزية والعكس بالعكس. والأمر هنا ليس ترجمة وإنما إعادة كتابة الموضوع بالعربية كما حصل مثلاً في دراستي عن كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق». فقد كتبتها بالانجليزية أولاً ثم أعدتُ وضعها بالعربية تحت عنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً». وأحياناً كان يحصل العكس. كنتُ أكتب موضوعاً بالعربية ثم أعيد كتابته بالانجليزية، ولكنني، كما قلتُ لك، صرتُ أشعر بالوهن في الإيفاء بهذه المهمة التي كنتُ أقوم بها في السابق بنجاح وراحة. فمثلاً دراستي حول سلمان رشدي صدرت أولاً بالانجليزية وبعدها بالعربية. أما الآن فإنني لم أعد أشعر بأنني قادر على إنجاز أعمال مشابهة بالسرعة المطلوبة. على سبيل المثال، دراستي حول ١١ سبتمبر التي صدرت بالانجليزية تحت عنوان «الإسلام والإرهاب والغرب اليوم» لم أوفق بعد في عملية نقلها إلى العربية والآن أظن أنه فات الأوان على فعل ذلك. لقد تعبت ولا أقول عجزت، ولكنني صرتُ أحتاج إلى المزيد من الجهد والجَلد. واعترف بأنني لم

أعد قادراً على العمل كما في السابق وللتقدم في السن حقه طبعاً. أما بالنسبة إلى سؤالك ما إذا كان المحارب القديم قد قرر أن يستريح؟ فأنت تعرف بأنه في اليوم السابع استراح، فلا بدّ من يوم سابع للاستراحة. هل جاء هذا اليوم أم لا؟ لا أعرف، ولا شكّ أنني أمنح نفسي إجازة الآن من دون أن أكون قد حررت نفسي من المستقبل إلاّ جزئياً.

هل نستطيع أن نُضيف إلى تلك العوامل غياب الموضوعات المثيرة التي تحفّز العظم ليكتب عنها مثل رواية «الآيات الشيطانية» مثلاً؟ هل تنتظر فرصاً كهذه لتكتب؟

الحق معك. أنا من النوع الذي يستجيب للمثيرات الحيوية والقضايا الكبيرة والفرص الحدية كما قلت. أنا أحتاج إلى محرّض فأشعر بأسي في أحسن حالاتي ونشاطي الذهني وتركيزي نتيجة هذا النوع من الاستفزاز وقد ظهر العديد من كتبي نتيجة لهذه الحالة. لذلك أُساجل زملائي في أحيان كثيرة، فالثقافة التي لا يوجد فيها سجال اعتبرها ثقافة شبه ميّتة والمساجلة مع الآخرين هي ملح الأرض بالنسبة لي. في ذهني حالياً مشاريع عدة وبخاصة حول علاقة الأصولية الدينية عموماً والإسلامية تحديداً بما بعد الحداثة وفكرها وأنا أجمع المواد رويداً رويداً وأفكّر في الموضوع ولا أعرف الآن إلى أي نتيجة سأصل، ولكن هذا هو الموضوع الذي يشغلني الآن وأعمل عليه بالعربية والانجليزية والفرنسية. مع ذلك ما زلت في الساحة ولكن بمستوى أقل فعالية بمقدار لا بأس به عمّا كنت عليه في السابق.

ولكنك تتحدث هنا مرة أخرى عن دراسات وكتابات قديمة.....

ليست قديمة حداً.

ولكنك أعدت مؤخراً طباعة أول كتبك وهو النقد الذاتي بعد الهزيمة الذي صدر عام ١٩٦٨ وقد قلت لي منذ فترة بأن كتابك الثاني نقد الفكر الديني الذي صدر آخر عام ١٩٦٩ يترجم حالياً إلى الانجليزية والفرنسية.

نعم، ولكني لم أسع إلى هذا فقد اتصل الناشرون بي وطلبوا ذلك وكما تعلم فإنهم في الغرب يأخذون الموافقة قبل أن يترجموا ولا أعرف الآن حقيقة مصير هذه الترجمات علماً بأني راجعت فصولاً من الترجمة بالانجليزية ولم يتسن لي بعد مراجعة الترجمة الفرنسية للمترجمة السورية القديرة رانية سمارة. هناك أيضاً من يعمل على ترجمة «النقد الذاتي بعد الهزيمة» الآن في بوسطن بمبادرة ذاتية خالصة منه.

أما فكرة إعادة إحياء كتاب النقد الذاتي بعد الهزيمة فتعود في الحقيقة الى السيدة الهام عبد اللطيف عدوان صاحبة دار ممدوح عدوان للنشر في دمشق وهي التي قامت بتمهيد الفكرة بالتشاور معي وأنا أشكرها الشكر كله على مسعاها. وعلى فكرة، هذا الكتاب ليس هو أول كتبي. صحيح كذلك أنني لم أكتب مؤخراً كتاباً جديداً وبخاصة باللغة العربية. يعود جزء من السبب إلى أنه بعد تقاعدي من جامعة دمشق عام ١٩٩٩ كنت أكثر ميلاً للعمل والكتابة باللغة

الانجليزية نتيجة انهماكي في التدريس في عدد من الجامعات الأوروبية والأمريكية بصفة أستاذ زائر للفكر السياسي والاجتماعي العربي المعاصر. في هذه الفترة أنتجت دراسات عدة كانت كلها بالانجليزية ونُشرت في مجلات علمية اختصاصية لكنها لم تُنشر باللغة العربية واعترف مرة ثانية أن مقدرتي على نقلها إلى العربية بالسرعة المعتادة قد تراجعت وأصبحت أبطأ بكثير بسبب العمر والإرهاق والتعب والسفر الكثير.

أرجع إلى موضوع الأصولية وفكر ما بعد الحداثة لأنك كنت قد ربطت بين هيدغر وأبو الأعلى المودودي في كتابك «دفاعاً عن المادية والتاريخ»، أليس كذلك؟

لم أعد أتذكر ذلك تماماً، ولكن لا شك أن هناك رابطاً من هذا القبيل فمثلاً التصوّر الديني الأصولي لمجرى التاريخ هو مجرى انحداري وهذا الموضوع موجود عند هيدغر، فالتاريخ الحقيقي عنده هو تاريخ الفلسفة ما قبل سقراط ثم انحلّ هذا التاريخ وانحدر إلى أن وصل إلى حالة البربريّة الحاليّة والتي يسميها الإسلاميون بجاهلية القرن العشرين. أما الشاعر الشهير ت.س. إليوت فقد سمّاها «الأرض اليباب» التي يسكنها «الرجال الجوف» ونساء ثرثارات تأتين وتذهبن وهنّ يلهجن باسم مايكل أنجلو. ميول هذا الشاعر الكبير شبه الفاشية والإكليروسية معروفة جيداً. أما أستاذه الشاعر الكبير الآخر عزرا باوند فقد كانت فاشيته صريحة ومعلنة مثل بارية هيدغر وعنصريته. كان هيدغر يحتقر الديمقراطية والأصوليون

يحتقرون الديمقراطية أيضاً، أشياء من هذا القبيل. باختصار، تأثر مفكرو الأصولية الإسلامية بالنقد الألماني اليميني الارتدادي والهدّام للحداثة الأوروبية وتسوه، وهيدغر علم من أعلام هذا النوع من النقد وأعلى مراحله.

يُصرّ صادق العظم على أن يقدّم نفسه بوصفه مثقفاً ماركسياً وفيلسوفاً عقلانياً مُتمسكاً بعقلانيته وماديته مثلما تجلى مثلاً في كتابه «دفاعاً عن المادية والتاريخ»، ماذا عن صادق العظم الآخر؟ وبمعنى مختلف ماذا عن الوجه الآخر لصادق العظم الذي يُصرّ على حجبه وإخفائه وأقصد به صادق العظم غير العقلاني وغير المادي والحالم الذي نلمح أطيافه بين السطور وعلى الهوامش؟ لا تقل لي أن صادق العظم في «دفاعاً عن المادية والتاريخ» الذي يُصر فيه على واقعية الأشياء وماديتها هو نفسه صادق العظم في «ذهنية التحريم» حيث يؤكّد فيه أن أصدق الشّعر أكذبه ويأخذ على منتقدي سلمان رشدي أنهم تعاملوا مع «الآيات الشيطانية» وكأنها نص تاريخي وقع فعلاً ولم ينتبهوا للمحيلة الخلاقة عند رشدي! ما الذي تغيّر عند صادق العظم؟

لماذا تجد هناك صادق عظم آخر أريد أن أحجبه أو أخفيه؟ ما الذي قادك إلى مثل هذا التصوّر؟

لأن القراءة المتأنية لأعمالك ــ وأنا اعتبر نفسي أحد قرائك الحاديين ــ تُظهر أن هناك تغيراً حقيقياً في إنتاجك الفكري. كما أنني لستُ الوحيد الذي يقول هذا فقد انتبه المفكّر علي حرب إلى ذلك وأشار له أكثر من مرّة وأظن أن

هذا التطوّر ايجابي وليس سلبياً.

هو تطور بالفعل وليس تغيّراً بالمعنى الانقلابي أو المحائي للعبارة. صار لي في الساحة الثقافية حوالى نصف قرن وقد تطوّرت مواقفي وأفكاري وتحليلاتي ووجهات نظري كثيراً ولكن تطورها كان عضوياً من الداخل يأخذ بالمستجدات باستمرار بدون قفزات دراماتيكية أو شطحات حادة أو أزمات ميلودرامية من النوع الذي يمرّ به بعض الأدباء والكتّاب والشعراء والفنانين. كان مساري الفكري انسيابياً نسبياً ومتابعاً دوماً لما يجري حولي على المستويين المحلي والإقليمي والعالمي فكرياً وفلسفياً واجتماعياً وفنياً وعلمياً بصورة خاصة. لذلك أشعر بوجود صادق عظم واحد بجوانب متعدّدة وأبعاد متنوعة واهتمامات متجدّدة ومتطورة. لا شك أني أنقسم على نفسي في بعض الأحيان ثم أُرمم الانقسام واخرج بنظرة متماسكة ثم أتخطّاها إلى ما هو أبعد وأكثر راهنية وربما أكثر نضجاً أيضاً. منهجي منهج الاستيعاب والتخطّي والتجاوز وليس منهج الانقطاع والقفزات المجانية أو ما يسمى بالقطيعة المعرفية. هذا كله لا يعني أن هناك صادق عظم آخر. دعني أقول أيضاً بأني أجهد كثيراً حتى لا أقحم في كتاباتي الجانب الذاتي والشخصي والفردي في المعالجة الموضوعية للمسائل التي أتناولها بالتحليل والنقاش. لذلك أبتعد كل البعد في التوجه إلى القارئ والمتلقي عموماً عن أسلوب «الحق أقول لكم..». فهو أسلوب خطابي دوغمائي يريد أن يفرض على المتلقي قناعات ذاتية مسبقة حول كل ما

هو «حق» و«حقيقة» ومعروف أنه أسلوب ما زال متفشياً إلى حد كبير في الخطابات العربية وفي الثقافة العربية وتعاملاتها عموماً. كما ابتعد بالطريقة ذاتها عن أسلوب البوح وتعرية النفس والجرأة الشديدة على الذات على طريقة ما فعله ادوارد سعيد في كتابه «خارج المكان». هذه خصوصيات لا أهمية لها في الشأن الثقافي الجامع والهم العام.

دعني أقول أخيراً إنه بسبب من ميراث عصور الانحطاط في الثقافة العربية الراهنة أردت عن وعي وتصميم إبراز وتأكيد أهمية العقلانية الحديثة (وليس العقلانية القروسطية التي يستشهد بها البعض اليوم عبر ابن رشد وابن خلدون) والمادية العلمية والواقعية والدنيوية التنويرية الهضوية - بخاصة كما وجدتها مجموعة في الفلسفة الماركسية - أقصد إبراز أهميتها وتأكيد دورها كلها في ازدهار أي ثقافة عربية معاصرة وحية وفعّالة وخلاّقة في القرن العشرين وربما ما بعده. لهذا السبب قد يبدو أن صادق العظم الآخر الذي تسألني عنه كان غائباً ثم أحد يظهر شيئاً فشيئاً ولكن الحقيقة هي أن صادق الآخر كان موجوداً وإن بأشكال أولية. ألم يقنعك كتاب «في الحب والحب العذري» بوجوده؟ ألم تقنعك «مأساة إبليس» بوجوده؟

ولكنني لا أسعى إلى انتهاك حرمة الجانب الشخصي لديك...

ولكن هناك شيء ما في سؤالك لو تابعناه منطقياً حتى النهاية قد يؤدي إلى ذلك، فأنت تتحدث عن جانب مُحتَل،

محجوب، غير مكشوف إلخ... عند صادق العظم. اعتبر هذا أمراً خاصاً بي أكشف أحياناً عن بعض جوانبه أو قد يستشفه القارئ من النصوص ولكني لا اعتبره مهماً مثل القضايا التي أناقشها وأعالجها.

اعتذر لهذا اللبس الذي حصل هنا، ولكن كل ما هنالك أني شخص لا يكتفي بقراءة السطور بل ما بينها والهوامش كذلك. أردتُ فقط أن أتساءل عن تطوُّر العظم الفكري وأقيس المسافة بين ما كان وبين ما هو عليه الآن وكل ذلك من خلال ما يكتب.

لا شك أن أي قارئ جيد يفعل ذلك.

حسناً، إذن كنتُ أسأل نفسي هل تغير شيء في قناعات العظم الأولى أم هل ما زالت ثابتة؟ هناك فلاسفة وكتاب كبار تخلوا عن بعض كتاباتهم في الماضي فمعروف أن جورج لوكاش تخلى لاحقاً عما جاء في كتابه التاريخ والوعي الطبقي رغم أن الكثيرين يعتبرونه أهم كتبه. فتجنشتاين أيضاً تخلى لاحقاً في كتابه بحوث فلسفية الذي صدر بعد موته عما جاء في كتابه التراكتاتوس وتنكّر له بالكامل رغم أنه يعتبر من أهم الأعمال الفلسفية المعاصرة. وكثيراً ما أعاد الكُتّاب النظر بأعمالهم السابقة بشكل أو بآخر. نتحدّثُ نحن في الفلسفة مثلاً عن ماركس الشاب الذي كان هيغلياً ثم عن ماركس الناضج الذي تحرّر في ما بعد من سيطرة هيغل. يمر الفلاسفة غالباً بمراحل مختلفة في تطوّرهم الفكري وهم يعلنون أن بعض مواقفهم قد تبدّلت أو تغيّرت، ولكننا لا نلمح مثل هذه المراجعة لكتابات

الماضي عندك، بل اعتداد وفخر بكل ما كتبته. وأرجو ألا أكون استفزازياً جداً بذكر عبارة قالها لك أدونيس على هامش نقاشكما حول كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد عندما استشهد بعبارة نيتشه: «الأفعى التي لا تغير جلدها تموت».

تشبيه أدونيس غير موفق على الإطلاق لأن الرد عليه سهل بتشبيه شائع آخر، سلبي جداً وغير محترم أبداً، وأقصد التشبيه بالحرباء التي تغير ألوانها بسرعة وفقاً للظروف والأحوال. لذلك اعتبر أنه لا فائدة من هذا المجال الذي استخدمه أدونيس وهو لم يقدم أو يؤخر بشيء بالنسبة للسجال الذي دار بينه وبيني، إذ بقي المرجع للحجة وللاحتكام إلى الوقائع والنصوص والنتائج وتماسك المنطق وما إليه من مقاييس وليس إلى الاستعارات القدحية المقتضبة والسريعة. لا شك أن بعض الفلاسفة، وبخاصة في العصر الحديث، تصرفوا بالطريقة التي وصفتها ولكن هذا لا يشكل قاعدة عامة بالنسبة لتاريخ الفلسفة الحديثة. على سبيل المثال ماركس لم يتحلَّ عن أعماله الأولى على طريقة من يبدأ متديناً ومؤمناً ثم يتحول فجأة إلى مادي عقلاني إلخ. أو على طريقة المفكر الذي يبدأ ملحداً ثم يتحول فجأة وبسبب من الأسباب إلى مؤمن ومتدين. قام ماركس بعملية «تصفية حساب» مع وعيه المثالي السابق وهذا أقرب إلى منهج الاستيعاب والتخطي والتجاوز منه إلى منهج التخلي والانقطاع الذي تشدد عليه أنت. كما أنني لست متأكداً تماماً أن لوكاش قد تخلى بالطريقة التي تذكرها عن كتابه الأشهر «التاريخ والوعي الطبقي».

أما بالنسبة لي، ليس لديّ استعداد للتنكر لأي من كتبي السابقة مع أنني لا أتبنى بالضرورة كل ما ورد فيها. وكما قلت لك فإنني لم أعد يوماً إلى كتاب أصدرته سابقاً لأعيد صياغته من جديد على ضوء الحاضر. بعض هذه الكتب صارت تشبه وثائق تعبر عن مرحلة ما بمعنى أنها كتب مرحلية أكثر من كونها كتب لها دوام. مثلاً كتابي عن تجربة المقاومة الفلسطينية المسلحة في الأردن قبل أيلول الأسود سنة ١٩٧٠ ووصولاً إليه. فهذا الكتاب يحتضن تلك المرحلة وفيه توثيق لها ولتطيماتها وللمناخ الفكري ـ السياسي العام الذي كان يسيطر في تلك الفترة. على سبيل المثال، كانت المرجعيات والنماذج المهيمنة وقتها هي حرب التحرير الجزائرية، حرب التحرير الفيتنامية، الثورة الصينية، الثورة الكوبية بتأثيراتها البالغة في بلدان أميركا اللاتينية. في الوقت الحاضر تمّ تحطي تلك المرجعيات والنماذج وتجاوزها بصورة شبه كلية وبطرق شتى، وأنا أيضاً تجاوزتها وتجاوزت معاييرها ومقاييسها ليس لأنها تجاوزت هي نفسها نفسها فحسب، بل لأن التاريخ تجاوزها أيضاً. لكن هذا لا يعني أن أتنكّر لكتابي أو أتخلّى عنه لمجرد أنه كان ابن مرحلته وزمانه.

أعلن لوكاش ابتعاده عن «التاريخ والوعي الطبقي» مع ابتعاده عن الهيغلية أو عن هيغلية ماركس الشاب واقترابه من أطروحات ماركس الناضج، ماركس «رأس المال». بين «التاريخ والوعي الطبقي» وكتاب لوكاش الآخر «تحطيم العقل» تغيّر ملحوظ...

فكرة الابتعاد حيدة هنا وواقعية. قد يكون الابتعاد بريئاً بمعنى أنه ناتج عن مجرّد مرور الزمن وتتابع الأحداث وتكيُّف الأشخاص العمري مع ذلك كله. حتى في حدّه الأدبي، قد يكون الابتعاد شرطاً لفيض جديد سيأتي استناداً إلى ما تمّ إنجازه سابقاً وربما انطبق هذا الاعتبار على فتجنشتاين في ابتعاده عن «التراكتاتوس» باتجاه كتابه الأخير «بحوث فلسفية». كما قلت لك: أنا لا أعمل عبر فكرة القطيعة المعرفية أو القفز المجاني من البارادايم الذي اشتغلت بواسطته وبمقاييسه في السابق إلى برادايم آخر كلياً اشتغل بواسطته الآن وأطبق معاييره. في الواقع أنا لا أحد أي فائدة في مثل هذه الطريقة في تناول أي مفكر مهم ومحاولة فهمه وتفسيره، كما لا أجد طائلاً من تطبيقها على نفسي خصوصاً حين أتناول نفسي وأعمالي بالنقد، أجد في هذا التناول تزييفاً للطريقة التي أشعر بعمق أنني أعمل بها وأتطور معها وعبرها.

اسمح لي بنقطة أخيرة أعود بها إلى تساؤلك الجميل حول صادق العظم غير العقلاني وغير المادي والحالم والذي يصر بأن «أصدق الشعر أكذبه» في الوقت الذي يصر فيه أيضاً على «مادية الأشياء وواقعيتها إلخ..». يوحي تساؤلك وكأن التشديد على العقلانية والفكر العقلاني والمادي والعلمي وما إليه يتناقض مع الإبداع والمخيلة والخيال والحلم والشعر والأدب والفن والحب والعاطفة عموماً لأن هذه الظواهر تُنسب عادةً وتقليدياً الى «الروح» والروح مضادة للمادة ومفارقة للجسد! أنت تعرف، بالتأكيد، أن مادية فرويد

ومنهجيته العلمية المرافقة هي التي فتحت الطريق أمام الجميع لفهم ظواهر الحلم والمنامات على تنوعها عند الإنسان بعيداً عن الخرافة والسحر والشعوذة والجهل. مع ذلك قد تكون ما زلت تعتقد أنت بوجود روح معارقة للجسد تفسر هذه الظواهر. أما من جهتي فأنا أركز على الشروط المادية التي يتم فيها الإبداع وتعمل فيها المخيلة وتتفتح ضمن إطارها الأحلام إلى آخر منظومة الظواهر المسوبة تقليدياً إلى ما يسمى بالروح. هذا لا يمنع، بحدّ ذاته، الإساءة إلى الأدب والفن والإبداع والحب باختزالها إلى مجرّد شروط مادية بالمعنى المتدل أو إلى مجرد شروط منطقية ـ صورية أو إلى مجرد شروط دينية ـ فقهية أو إلى مجرد شروط سياسية ـ اجتماعية أو إلى مجرد شروط أداتية ـ براغماتية. ونحن نعرف أن مثل هذا الاختزال القاتل كثيراً ما حدث في تاريخ الحضارات والمجتمعات والثقافات وفي حاضرها أيضاً. لذلك يبقى الدفاع عن الفائض الرمزي والمعنوي والإبداعي والشعوري لكل ظاهرة من هذه الظواهر الإنسانية بامتياز مهمة عظيمة وملحّة ومستمرة دفاعاً عن «الروح» بالمعنى الإنساني الحي عبر العيني الماوراني للعبارة. من هنا أهمية الرد الجدلي لشاعر عظيم مثل البحتري على صغار العقول الذين أرادوا اختزال مغزى الشعر إلى الشروط المنطقية ـ الصورية التي تحكم التخاطب الإنساني على العموم والى مجرد التحديد الكلاسيكي المعروف لمعاني الصدق والكذب في بيت شعره الرائع:

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يغني عن صدقه كذبه

كذلك بالنسبة لرد ضياء الدين بن الأثير المشابه على ضعاف العقول هؤلاء بقوله الذي لا يقل رهافة وجدلية عن سابقه: «فإن أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه».

من هنا أيضاً دفاعي عن أدب رشدي وعن رواية «الآيات الشيطانية» تحديداً في وجه العقول الصغيرة التي احترلت بحرة قلم أدبه الروائي إلى شروط خطابات الدين والفقه واللاهوت ووقائع التاريخ والسيرة وما شابه. الدكتور السيد أشرف المدير العام للأكاديمية الإسلامية في كامبريدج وعضو كلية التربية في جامعة كامبريدج الشهيرة سأل بكل جدية في ردّه على رواية رشدي «الآيات الشيطانية» هل يعقل أن يسقط بشر (في الرواية) من طائرة على هذا الارتفاع الشاهق ويصل سالماً إلى الأرض؟ أراد الدكتور السيد أشرف بهذا النوع من التعامل مع الأدب أن يثبت أنه أكثر واقعية وعقلانية ومادية من جميع ماديي التاريخ وعقلانيي العصور وواقعيي العالم بأكمله. ليس من الواقعية أو العقلانية أو المادية بشيء التعامل مع الأدب بهذا المستوى من السخافة.

حسناً، قبل أن ننتقل إلى السؤال التالي أودُّ أن أسأل: بما أن البارادايم لم يتغير عندك فهل ما زلتَ تصنّف نفسك إذن فيلسوفاً ماركسياً مادياً وتاريخياً؟

بالنسبة للمادية بالمعنى الفلسفي فأنا ماديّ وأعتقد أن القارئ هنا سيكون واعياً إلى أنني لا أستخدم كلمة المادية

بالمعنى المتذل للكلمة. ثم أن التطور الكبير الذي يجري حالياً في العلوم الطبيعية وعلوم الوراثة ينحو نحو المريد من تأكيد وجهة النظر المادية في ظواهر الكون. على سبيل المثال، كان هنالك في الفلسفة مشكلة اسمها (The Mind Body Problem) مشكلة العقل والجسد أو المادة والروح. في الوقت الحاضر ضمرت هذه المسألة وتراجعت لصالح الحديث عن الدماغ. حقول البحث الحالية تتحدث عن الدماغ بدلاً من الحديث عن الروح والعقل بمعانيها القديمة وهذا مثال من أمثلة أخرى. أرى أن التقدم العلمي يقرّبنا أكثر فأكثر من التصور المادي للعالم والكون عموماً أكثر من أي تصور آخر روحي أو مثالي أو ما إليه. وكما تعرف كنت قد أكدت هذه المسألة في كتابي «نقد الفكر الديني» منذ زمن بعيد.

ولا بدّ أنك تعرف كذلك أنه يجري الآن في هذه الأوساط العلمية والفكرية والفلسفية استبدال صرخة نيتشه الشهيرة حول موت الله بتصوّر آخر أكثر واقعية وأقل شعرية يقول بأن مفهوم الله أصبح obsolete، أي أصبح مفهوماً دارساً بمعنى انقضاء عهده أو حتى شبه انقراضه.

إذا كان التقدّم يقرّبنا من التصور المادي ويبعدنا عن التصور الروحي، كيف تفسر إذن استشراء ظاهرة الأصولية وعودة الديني وسيادة الفكر الغيبي في زمننا المعاصر ومحاصرة السماء للأرض؟ كيف تفسر كيفية استثمار السلفيين والإرهابيين للتكنولوجيا في خدمة قضاياهم اللاهوتية والغيبية والإرهابية؟

لا أرى أي عودة جدية للديني في الفكر العلمي أو

الاقتصادي أو الاجتماعي أو التاريخي أو القانوني المعاصر. حتى في الأدب والفن والشعر والحب والجمال والإنسانيات عموماً لا أرى مثل هذه العودة، بل على العكس أرى أن المنحى العام هو المزيد من الابتعاد عن الديني ومقولاته وتفسيراته وتعبيراته إلا بالمعنى الرمزي والأداتي والتراثي البحت للعبارة. عند اصطدام فيروس أنفلونزا الخنازير بموسم الحجّ إلى مكة، إن أحداً لم يفكر في مشكلة تفادي تفشي الوباء أثناء الحج تفكيراً دينياً، بل كان التفكير كله، في تلك اللحظة الحاسمة، علمياً، طبياً، مادياً، عقلانياً وواقعياً دون أن يقيم أي وزن للمقولات والتصورات والتفسيرات الدينية المعروفة. هنا السماء لا تحاصر الأرض على حدّ تعبيرك، بل الذي يحدث هو أنه في لحظة الحقيقة كثيراً ما تُهمل الأرض السماء من أجل تحقيق مصالحها الأرضية. لهذا السبب أنتج التاريخ شيئاً اسمه الأحكام السلطانية التي لا تقيم وزناً حقيقياً للأحكام الشرعية إلاّ من باب المراعاة والمراوغة.

أما بالنسبة لما ذكرته عن الظاهرة الأصولية وتوسّعها وعودة الديني فيها وعبرها، فهي ظاهرة تاريخية ـ سياسية ـ اجتماعية وليست ظاهرة دينية بالمعنى الدقيق للعبارة ولها أسبابها غير الدينية بالتأكيد، وأنا لا أريد الدخول في شرح هذا الموضوع الآن إذ تعرف أنني عالجت الظاهرة في عدد من دراساتي ومؤلفاتي كما أدليت برأيي حول أسبابها وحلفياتها ومستقبلها ولا اعتقد أن بروز مثل هذه الظواهر الدينية الشعبوية والسياسية في أي مكان من العالم يؤثر في الموقع القوي

للفكر العلمي المادي عالمياً أو في قوته التفسيرية للظواهر أو في أهمية تطبيقاته العملية والتكنولوجية في حياة الإنسان المعاصر أينما كان ومهما كان دينه أو لا دينه.

أخيراً لا أحد ما هو غريب في استخدام السلفيين والإرهابيين للتكنولوجيا في خدمة تصوراتهم اللاهوتية والغيبية وقضاياهم السلطوية والتسلطية. هذا شيء طبيعي، أي أن تستخدم ما هو متوفر ومتاح من أدوات وأسلحة وما إليه في خدمة أغراضك. وهم في ذلك لا يشذون أبداً عمّا هو سائد منذ قرون في العالم الإسلامي كله تقريباً، أي استخدام الأدوات الحديثة والتكنولوجيا الحديثة والأسلحة الحديثة من دون الاهتمام بامتلاك المنهجية المعرفية والعقلانية والعقلية التي أنتجت هذه الأدوات والتطبيقات. تعرف أن العالم الإسلامي لم ينتج معرفة علمية تذكر إن كان بالطبيعة أو بالمجتمع أو بالإنسان منذ حوالى خمسة قرون على أقل تقدير.

كان العظم يمثّل واحداً من أبرز أساتذة قسم الفلسفة في جامعة دمشق. أتذكّر ــ أنا الذي دخلت ذلك القسم في أواسط التسعينات ــ تلك الحالة من الإيديولوجية الماركسية بفقهها وشيوخها وكتبها المقدّسة. ألا تعترف معي بأن الإيديولوجية قد مارست دوراً سلبياً في طريقة تعليم وتعلُّم الفلسفة عندنا؟ ألا ترى معي أن ماركس الذي دافعتَ عنه أفضل دفاع في كتابك المتماسك جداً «دفاعاً عن المادية والتاريخ» كان الشجرة التي حجبت عنكم وعنا الغابة؟

بالنسبة للماركسية فأنا لم أكن يوماً ماركسياً أرثوذوكسياً.

بالعكس كنت أتّهم بماركسيتي من قبل الأرثوذكسيين والحزبيين الشيوعيين والكثير من اليساريين حولي بالليبرالية لأن مسألة حرية الفكر والتعبير والبحث العلمي كانت مهمة جداً بالنسبة لي ولأنني لم أكن أحمل على محمل الجدّ مجموعة الكليشيهات والأحوبة الحاضرة مسبقاً التي تمّ احتزال التفكير الفلسفي والاجتماعي إليها خصوصاً في عملية التدريس أو بالأحرى التلقين التقدمي الجاهز في معظم الأحيان. كنت أشدد دوماً على المنهج في التناول والتفسير والمعالجة، مما يعني أنه على مستخدم المنهج أن يبحث بنفسه ويفكر بنفسه ويصل إلى استنتاجاته بنفسه. لا أعتقد أنني تمكنت من تحقيق الكثير على هذا الصعيد لأن حال الجو المسيطر بقوة وقتها والمدعوم سلطوياً كان كما وصفته من خلال تجربتك. إن جرماً مما قدّمته الماركسية هو نقل المنهج العلمي بمعناه الواسع إلى حقول الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس والفكر النقدي عموماً كما الدراسات الإنسانية. ذلك كله يعود بالأساس إلى الثورة العلمية في القرن السابع عشر وتطورها المستمر بلا توقف حتى يومنا هذا. غياب ذلك كله وحلول الملخصات الماركسية المدرسية محله وبأسلوب شبه قروسطي هو الذي مارس الدور السلبي الأكبر الذي لمسته أنت في عملية تعليم الفلسفة (وغير الفلسفة) وتعلّمها في الجامعة. بالنسبة للشيوخ الذين تشير إليهم ومن حولهم المريدين لم تكن الفلسفة والفكر عموماً، بما في ذلك الماركسية ذاتها، عندهم بحثاً حراً ممتوحاً على كل نقاش

ومراجعة ونقد، بل أدوات أرادوا تسخيرها لخدمة «قضايانا الكبرى» بصورة أداتية فجة جداً.

من تجربتي في التدريس في جامعة دمشق وفي قسم الفلسفة أحد أنه كان هنالك إيديولوجيتان أعاقتا ما اعتبره الغرض من دراسة الفلسفة على مستوى الجامعة. أولاً، الإيديولوجية العفوية السائدة التي تأتي من الخلفية الدينية والتي تعتبر أن التعليم والتدريس هو تلقين للحقيقة وليس بحثاً عنها أو هو تصديق لمجموعة من الحقائق المعطاة مسبقاً. إن مثل هذه الطريقة تشبه التدريس في كلية الشريعة والتعليم الديني عموماً. في قسم الفلسفة تغير المحتوى لكن الأسلوب بقي أسلوباً تلقينياً لا يعمل جدياً على تربية عقل الطالب على السؤال والتساؤل والتنقيب والبحث والوصول بنفسه إلى قناعات ولو مرحلية، والطالب دائماً في وضع مرحلي. ثانياً، إيديولوجيا غير عفوية مبنية حول الماركسية والفكرة الشيوعية ومنهما تم تحصيرها وتعليبها في أماكن أخرى مثل الاتحاد السوفيتي وألمانيا الشرقية ولاحقاً الصين، وتم استخدامها لتلقين الطلاب الفكر الفلسفي والماركسي تحديداً بدلاً من المنهج السقراطي العقلاني الحر، مثلاً، الذي يمتحن الأفكار والأطروحات والتعريفات إلخ.. عبر الحوار والسؤال والتساؤل والإجابة ونقد الإجابة المفتوحة كلها دوماً على المزيد. وأعتقد أن هاتين الإيديولوجيتين هما المسؤولتان عن حجب الغاية وفقاً لما ذكرت في سؤالك. إن فصل الماركسية عن الفلسفة النقدية أو التوجه النقدي في

الفلسفة هو الذي حجب النقاش الحدي وحوّل التدريس الفعلي للفلسفة في جامعة دمشق إلى تلقين، وأرجو أني كنت أقل وقوعاً من غيري في هذا المطب، كما أترك تقدير ذلك لطلابي ولمن درسوا تحت إشرافي ولا بد أنك تعرف أنه كانت لي تحفظات كثيرة على طريقة تدريس الفلسفة في جامعة دمشق.

أود أن أوضح موقفي بأنني لا أدعو هنا إلى حرق أو قطع هذه الشجرة التي حجبت الغابة، ولكن إلى إعادة اعتبارها شجرة ضخمة ومثمرة في غابة الفلسفة لا تختزل في ذاتها كل الغابة وقد لا تكون أهم أشجارها. تعلّمنا في جامعة دمشق أن نقرأ تاريخ الفلسفة من مواقف ماركسية فكان هناك مركز نقرأ انطلاقاً منه تاريخ الفلسفة أي ما قبل وما بعد ماركس، حتى الفلسفة الإسلامية لم تنجُ من ذلك حتى أننا كنا نظن أن الفارابي وابن سينا وابن رشد أعضاء في الحزب الشيوعي ومؤسسين لكومونة باريس أو لثورة ١٩١٧ في روسيا. في كتابه نقد النص (إذا لم تحمِ الذاكرة) انتقد علي حرب هذا التوجه في كتابك دفاعاً عن المادية والتاريخ في فصل حمل عنوان: «صادق العظم إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية؟» أشار فيه إلى إعادة تقييمك لتاريخ الفلسفة السابقة على ماركس من وجهة نظر هذا الأخير ثم الحكم على الاتجاهات الماركسية اللاحقة عليه مثل ماركسية جورج لوكاتش وألتوسير وسارتر بوصفها انحرافاً عن ماركسية ماركس أو أنها أرادت من الماركسية الروح دون الجسد والمثالية دون المادية. هذا التوجه كان سائداً ومسيطراً لدى

الأساتذة الكبار في قسم الفلسفة في جامعة دمشق مع الإشارة إلى أن يوسف سلامة كان يغرّد خارج السرب.

أنا سعيد جداً انك أثرت الآن مسألة التعامل مع الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم بهذه الطريقة المتذلة في قسم الفلسفة وأثرتها بهذه الصراحة والوضوح ومن موقعك كطالب مرّ بالتجربة. أقول لك أنا سعيد لأن هذه المسألة كانت مصدر اختلاف دائم وخلاف حادّ أحيانا مع بعض زملائي في القسم الذي كانوا يتحون هذا المنحى في تدريس تاريخ الفلسفة العربية ـ الإسلامية. كنت أعارض دوماً هذا النوع من الإسقاط الارتدادي وانتقده ـ وأنت «حكّيت لي على حرب» الآن كما يقول المثل الدارج، كما يبدو أنك نفّست أنت بدورك عن هم كان جاثماً على صدرك منذ تلك الأيام. كما قلت لك سابقاً، هم أرادوا تسخير الفارابي وابن سينا وابن رشد لخدمة «قضايانا الكبرى» بإقحامهم لهؤلاء الفلاسفة وعلى النحو الكاريكاتوري الثوري الذي وصفته في قضايا مثل الوحدة والاشتراكية والماركسية وغيرها، وهذا وهم وإيديولوجيا وتزييف من النوع الأداتي المتذل والتشويه المخ. طبعاً، لا اعتقد أن قضايانا الراهنة ستتأثر سلباً أو إيجاباً إذا علمنا أن الفارابي كان فيلسوفاً إشراقياً مثالياً وفقاً لتقاليد عصره الفكرية. لم أتفق أبداً مع هذا الوهم في عملي، بل عارضته بقوة وحزم ولربما كنت أقرب إلى يوسف سلامة من غيره في هذا، وأرجو أن يقبل مني يوسف هذا الطن.

بالنسبة لنقد الدكتور علي حرب الذي أشرت إليه لا أذكر

التفاصيل الآن، لكنني أقول كما أني أعدت قراءة مجرى تاريخ الفلسفة الحديثة من منظور ماركسي (لكني لم أجعل أياً من ابن رشد أو توما الإكويني فيلسوفاً ماركسياً!) فقد حاولت أيضاً أن أموضع ماركس نفسه في سياق تاريخ الفلسفة ذاته وتطوره وبخاصة بعد الثورة العلمية الكبرى في القرن السابع عشر وعصر الأنوار الذي تلاها في القرن الثامن عشر. أضف إلى ذلك أن إعادة قراءة الماضي على ضوء إنجازات الحاضر واكتشافاته وعلومه ومناهجه مسألة مشروعة تماماً وإلاّ لما كان هناك أي تراكم أو تقدم في المعرفة الإنسانية عموماً. قراءة تاريخ فكرة السببية عند الأشاعرة، مثلاً، قبل ابن رشد شيء وقراءته بعد ابن رشد وعلى ضوئه شيء آخر جديد. قراءة عقلانية ابن رشد قبل ديكارت شيء وقراءتها بعد ديكارت وعلى ضوئه شيء آخر كذلك. تعرف أنه ليس غريباً أن يظهر في سياق ثقافة حيّة علمية متطورة مفكر كبير مثل فرويد، مثلاً، فتتم إعادة قراءة الماضي على ضوء البارادايم الذي أنشأه وبناه، وأنا اعتبر هذه مسألة مهمة ويكمن الخطأ والعجز في ألاّ تحصل. فقراءة مسرحية «هاملت» كانت قبل فرويد شيء وأصبحت بعده شيئاً جديداً، ما فيه إثراء عظيم وتقدم هائل. كذلك، فإن عمليات فهم واستيعاب وتفسير أحداثٍ مثل الثورة الفرنسية أو تاريخ صراع الطبقات في المجتمعات البشرية أو ثورة الزنج في التاريخ العربي - الإسلامي تنتقل كلها إلى مستويات بحثية وتفسيرية أرقى بما لا يقاس بعد ماركس وغير ماركس من الباحثين المعاصرين

مما كانت عليه قبلهم. فالثقافة الحيّة تعيد النظر دوماً بنفسها وبحاضرها وماضيها على ضوء إنجازاتها واكتشافاتها الحالية المتراكمة.

في مثل هذا الإطار تأخذ إعادة القراءة بُعداً ابستمولوجياً ومعرفياً وتناصّاً مفيداً جداً، ولكن المشكلة أن تسيطر الايديولوجيا على الابستومولوجيا وتبتلعها فيصبح الأمر مجرّد وجود حقائق مسبقة يُدافَع عنها بشكل دينيّ (حتى لو لم تكن دينية الطابع). نظرة إلى الماضي تجعلني أشعر بهيمنة الايديولوجيا على تعلّم الفلسفة في جامعاتنا، ولكننا لم نكن نشعر بهذا الأمر عندما كنا على مقاعد الدراسة بل كنا متحمّسين للماركسية ولأساتذتنا الماركسيين. مع قدومي إلى فرنسا تغيرت رؤيتي للأمر بشكلٍ ما.

مع قدومك إلى فرنسا حصل معك ما يجب أن يحصل. بل لو لم يحصل معك ذلك لكان هناك عُطل ما أو عجز ما، وأنا اعتبر هذا ميزةً راقية فيك. فأنا أعرف أشخاصاً حاؤوا مثلما جئت ورجعوا لما يمكن أن ترجع إليه أنت ولكنهم في المحصلة لا راحوا ولا جاؤوا. لو أنك لم تتعبر بعد مضي خمس سنوات في جامعة دمشق وخمس سنوات في السوربون لكانت المصيبة كبيرة حقاً.

دعني أعود قليلاً إلى علي حرب... إن مناقشتي لماركسية لوكاش وألتوسير وسارتر لا تستند إلى إصدار أحكام بالانحراف وما شابه، خصوصاً وأن كلمة «انحراف» مثقلة بإيحاءات الاتهامات السياسية شبه الدينية المعروفة وبالعقوبات المترتبة عليها على طريقة العقوبات التي يفترض

أن تلحق بالهرطقة والزندقة والخروج على الجماعة وما إليه. نقدي وتقييمي للفلاسفة المذكورين لا علاقة له بكل هذا. على عظمة كتاب لوكاش «التاريخ والوعي الطبقي»، فإنه صنع من الماركسية، في المحصلة، لاهوتاً بروليتارياً ملحمياً أفرغ الماركسية من محتواها العلمي ومن تاريخيتها ومن تاريخانيتها أيضاً، كأي لاهوت آخر. أما بنيوية التوسير فقد أوصلت الماركسية إلى المأزق السكوني ذاته ـ والبنيوية سكونية غير تطورية وغير تاريخية بطبيعتها ـ بإصرارها على القطيعة المعرفية عند ماركس وعلى القمر المحاقي وشبه اللاعقلاني من باراديم إلى باراديم آخر مما سلب الماركسية محدداً، وبالمحصلة، تاريخيتها وتاريخانيتها وتطوريتها. وأنا لا أنكر للحظة أن نقدي هذا قابل هو بدوره للنقد والمراجعة والنقاش كأي اجتهاد مفتوح على المزيد.

في مقالتك عن العولمة والتي ألقيتها محاضرة في قسم الفلسفة في أواخر التسعينات وتوسعت فيها لاحقاً في كتاب «ما العولمة» الذي صدر بالاشتراك مع المفكر المصري حسن حنفي كنتَ ترى أن العولمة ستقوم بتوحيد الهويّات وستقضي على الاختلافات والفوارق. ولكن ألا ترى معي أن العولمة تعملُ بدلاً من ذلك على تجذير الهويات القومية والدينية والطائفية إلخ؟ ألم تؤدي سيرورة العولمة المتسارعة في البلدان العربية مثلاً إلى التشبث بالتقاليد الخاصة والارتداد إلى الهويات الأضيق فالأضيق نتيجة ما أسماه هابرماس «الخوف من اقتلاع الجذور»؟

عندما كان هابرماس يتحدث عن اقتلاع الجذور، كان

يتكلم عن ذلك في إطار الحداثة أو الربط بين العولمة والحداثة. إن الرأسمالية هي، في الواقع، من يقتلع الجذور وهي التي تلغي طبقات اجتماعية، وتخلق طبقات جديدة وتعيد التوزيع السكاني وتغير في بنية المجتمعات وتوازنات المدينة والريف، الصناعة والزراعة، وهذا بسبب صيرورة الرأسمالية التاريخية. لقد قدّمتُ العولمة بوصفها طوراً من أطوار حراك الرأسمالية التاريخية بحيث لم يبق على سطح الكرة الأرضية إلا بعض الجيوب هنا وهناك لم تتأثر بعد في العمق بصيرورة الرأسمالية. أنظرُ شخصياً إلى الحداثة ـ كتوصيفٍ عام ـ على أنها البنية الفوقية المتطوّرة للرأسمالية التاريخية، لكن من يقتلع الجذور هو في الحقيقة التطوّر الرأسمالي الذي ينتج ردود فعل تتمثّل في التشبُّث بالجذور. ولكن بأي شيءٍ يتم التشبُّث حقاً؟ يتم التشبُّث بالعوامل الفوقيّة مثل القيم والعادات والتقاليد، أي الفولكلور. أرى أنه عندما يكثر الحديث عن القيم والتقاليد ويتعالى التغني بها، فهذا مؤشر على أنها في طريقها الى الزوال، إذ عندما نحياها حقاً لا داعي للتشبُّث بها والدفاع عنها أو الإفراط في التغني بها. التشبُّث هنا يعني أن الرأسمالية تهددها وتحرفها بطريقها. أنا لم أقل إن العولمة ستوحّد الهويات بأي معنى بالمطلق. كانت نظرتي تاريخية إلى هذه المسائل. فأنا أعتقد أن الهويات تتشكّل تاريخياً وتنحلّ تاريخياً أيضاً ولا أعتقد بوجود هويات ثابتة كلياً كالماهيات أو الجواهر الثابتة أبداً. لا بد أن تؤثر العولمة بوصفها طوراً جديداً من أطوار الرأسمالية التاريخية

على الهويات وأعتقد أنها ستقوّي حواف منها وتحرف حواف أخرى وتصنع هويات جديدة معولمة أو ذات طابع عولمي ـ أممي ـ كوسموبوليتي. على سبيل المثال سينشأ أدب عولمي وفن عولمي يسد الحاجات الثقافية والروحية للنخب الجديدة هذه صاحبة الهوية العولمية الجديدة أيضاً. كانت النقطة الأخرى التي ركّزتُ عليها تتمثل في معالجة الرأي القائل بأن العولمة ستُضعف أو تزيل الدولة وقد أحدثُ موقفاً نقدياً من هذا الرأي وقتها وما زلت. لقد كانت وجهة نظري تؤكد واقعة وجود دول قويّة تقف وراء العولمة وتدفع بها وتوسّعها ولها مصالح فيها ومن يصطدم بهذه الدول يتعلّم أنها لم تضعُف. ونحن نرى الآن مع الأزمة المالية والاقتصادية الراهنة كيف تتدخل الدول بقوة وحزم من أجل تحاور الأزمة وإنقاذ النظام المالي العالمي القائم. الأزمة المالية الحالية هي أزمة في داخل العولمة الرأسمالية (أي واحدة من أزماتها المتعددة والكثيرة) وليست أزمة العولمة الرأسمالية ككل وبحدّ ذاتها كنظام سائد اليوم في كل مكان تقريباً. لهذا السبب تمكّنت الدول، وبخاصة العظمى منها، من التدخل بنجاح إعداداً لتجاوزها بعد الحد من تفاقمها.

ولكن أليس من الصحيح كذلك أن ترافق العولمة مع ثورة الاتصالات والمعلومات قد حوّل العالم إلى قرية صغيرة مما أدى إلى اقتحام للأنا وللهويات التي لم تتعرف على صيرورة الحداثة فشعرتْ مع تسارع وتيرة وإيقاع التغير أنها ستُجرف بعيداً في التيار لو قُطعت جذورها مما دفعها للتشبُّث بهوياتها بشكل أكبر.

وفقاً لهذا التصور يمكن لنا أن نفسر الأصولية بوصفها رد فعل على العولمة.

عندما كانت الحرب الباردة مستعرة ومسيطرة، كانت كل مشاكل العالم الهامة خاضعة للمنطق الاستراتيجي المتعالي لتلك الحرب. أي أن جميع الصراعات الأدنى، من قومية إلى إثنية إلى قبلية إلى عشائرية إلى إقليمية تحررية... إلخ كانت مضبوطة ضمن المنطق الأكبر المتعالي للحرب الباردة بحيث كان الطرفان الكبيران يتدخلان في ضبط أي مشكلة عملية كان يمكن أن تُهدّد التوازن الدولي وبحيث لا تؤثر على منطق التوازن ذاك. مع انتهاء الحرب الباردة شعرت العناصر الصغيرة بأن لديها هامشاً اكبر لتلعب وتتحرك وتؤكد نفسها. وأنا اعتبر أن العولمة فلتت من عقالها مع سقوط الاتحاد السوفييتي رغم أنها كانت موجودة قبل هذا السقوط. أنت تعلم أن الظاهرة عندما تبدأ قد لا تلحظ وجودها، ولكنها تنتبه لها عندما تحتمر وتنضج وتتطور، حينها تبدأ البحث عن بداياتها الأولى. اندفعت العولمة بكل قواها وأصبحت ظاهرة لا يخطئ ملاحظتها أحد بعد تلاشي ذلك المنطق الاستراتيجي الذي حكم الحرب الباردة فسمح للقوى الموجودة على هامشه التصرف بحرية اكبر.

بهذا المعنى العام جداً يمكن أن نرى في الأصوليات الدينية الراهنة رد فعل على العولمة بعد انتهاء الحرب الباردة لصالح الغرب. بعد ذلك أحدثت العولمة الرأسمالية تقفز من مكان إلى آخر على سطح الكرة الأرضية وبسرعة هائلة من

دون الاهتمام كثيراً بالثقافة المحلية أو بالحصائص القومية الموضعية أو بالطبائع الاثنية المختلفة إلى آخره إلا بما يخدم مصالحها وأغراضها ولا يصطدم بمطالبها الحيوية أو يضربها. هذا أعطى القوى المحلية والإقليمية حرية أوسع في التصرف الثقافي والديني والاجتماعي والحربي بما في ذلك التشبث والاقتتال الأهلي أحياناً مع التحديث والتطوير والإصلاح في أحيانٍ أخرى. لكن هذا بحد ذاته لا يفسر الكثير عن الحركات الأصولية وعن نشأتها وتفاقمها بسبب عموميته المفرطة ولا بد من أحد الشروط المحلية والمجتمعية لكل حركة أصولية ناشطة اليوم. لا شك أن الأصولية الإسلامية هي رد فعل كما تؤكد، لكنها رد فعل، في نظري، على أزمة العالم الإسلامي في تفاعله الفاشل حتى الآن مع الحداثة الرأسمالية وفقاً للتعريف الذي قدمته لك للحداثة قبل قليل. الاستثناء الوحيد هو تركيا التي أصبحت نموذجاً ناجحاً نسبياً على ما يبدو يتطلّع إليه القسم الأكبر من الإسلاميين الوسطيين حالياً بدلاً من إيران وبالتأكيد بدلاً من الأصولية الجهادية التكفيرية. لا أرى نجاحاً آخر حقاً غير تركيا، علماً أن تركيا لم تكتف بالتشبُّث وردود الفعل فقط.

هل تعتقد أن الولايات المتحدة الأميركية وبعد سقوط منافسها الاتحاد السوفييتي قد قامت بخلق عدوّ جديد لها هو الإسلام؟ هل حل ما أدعوهُ «سباق التدين» في مرحلة ما بعد الحرب الباردة مكان سباق التسلح الذي كان سائداً في مرحلة الحرب الباردة بحيث يواجَهُ الديني بالديني؟

أولا، أجد فكرة اختراع العدو فكرة تبسيطية وحتى سادحة. فمادا يعني أنهم اخترعوا عدوّاً؟ هناك عالم إسلامي كبير وله مصالح مُتضاربة مع أميركا وقد هاجمها البعض باسمه وباسم الإسلام في عقر دارها في ١١/ سبتمبر ٢٠٠١ والإسلاميون اعتبروا ذلك معركة شبيهة بمعركة بدر وأُحُد وغيرها وأعلنوا فكرة الجهاد العالمي فردّ عليهم الأميركيون والغرب بالطريقة نفسها وباللهجة ذاتها. وعلى أيّ حال لا يمكن الركون إلى الخطابات المُستخدمة من قبل هذا الطرف أو ذاك. لا يخدعني سطر مواجهة الديني بالديني كما تقترح. وراء المواجهة إرادات قوة ومصالح حيوية وهذا هو الأهم.

كيف ينظر العظم إلى مستقبل الفلسفة النقدية العقلانية في العالم العربي الذي اخذ يكفهر بحجب السلفية وينزلق إلى ليل الأديان؟ ماذا يمكن للفلسفة أن تفعل في عصر الإرهاب؟ ثم هل تستطيع الفلسفة أن تنشأ في بلادٍ مضطربة في حالة حربٍ دائمة؟ ألم تزدهر الفلسفة في أثينا المستقرة ولم تعرف لها طريقاً في إسبارطة المُقاتلة؟

لا أرى هناك رابطاً دائماً بين ازدهار الفلسفة وبين فترات الاستقرار أو الاضطراب. فكثيراً ما ازدهرت الفلسفة في فترات مضطربة وقلقة أو أحياناً كانت تحبو وتنام في مراحل ازدهار اجتماعي وحضاري. في مراجعة سريعة لتاريخ الفلسفة لا أجد أمثلة على مثل تلك العلاقة التي تفترضُها ولا يوجد تلازم مُنتظم بين صعود وانحدار الفلسفة أو هدوء واضطراب عصرها.

لا شك أن هناك فترات استقرار لم تُنتج فيها فلسفات، ولكن استقرار المجتمع، برأيي، شرط أساسي لازدهارها. هناك رأي مهم لنيتشه في هذا الصدد. ففي كتابه الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي، يشير إلى أن الرومان قد عاشوا عصرهم الذهبي بدون فلسفة، ولكنه يؤكّد من جهة أخرى أن الفلسفة لا يمكن إن تزدهر إلا عند الشعوب المُعافاة.

ابن رشد مثلاً عاش في مرحلة مضطربة جداً، ولكنه أنتج فلسفة.

سؤال أخير إذا سمحت: لم يترك لنا صقر أبو فخر بعد حواره البلا ضفاف مع العظم شيئاً كثيراً لنسأله، ولكن بعد هذه الرحلة الأوديسية التي حارب فيها عوليس/ العظم الوحوش الخرافية وغضب الآلهة وتنقل فيها عبر كل بحار العالم وعرف في رحلته نساء كاليبسو، هل عرف هذا البحّار أخيراً الطريق إلى أحضان بينلوب والى دروب إيثاكا؟ وما أقصده هنا هل لا زال الحب عندك هو تقاطع خطوط الحياة المتوازية ومفارقة الاشتداد والامتداد؟ وماذا عن الوطن؟ هل يقيم العظم في حقيبة سفره؟ ألا تتفق معي أن إيثاكا لم تكن وطن عوليس بقدر ما كان الرحيل الدائم بحثاً عن الوطن؟

ذكّرتني بقصيدة خليل حاوي «البحّار والدرويش». كان خليل حاوي أحد أساتذتي في الجامعة الأميركية في بيروت. في قصيدته تلك يظل الدرويش قابعاً في مكانه ويلتقي على بابه الله والدهر السحيق فيما البحّار هو فاوست العصر الحديث وربما كل العصور. أنت تعرف أني مقيم في الوطن

(دمشق وبيروت). أسافر وأبحر كثيراً ولكنني أعود. لذلك ليس لدي إيثاكا تستطرني وإذا استخدمتُ تعبير فرويد أقول أيضاً لا أريد بالتأكيد العودة إلى الرحم الأول حيث السكينة والسلام. ليس هذا هدفي أو ما أطمح اليه أو أريده. لذا لا «أحنّ إلى حبر أمي» لأنني قطعت حبل السرة منذ زمن طويل كما قتلت آباء السماء والأرض جميعاً في داخلي لحظة الرشد والنضج والرجولة والاستقلال. ما يهمني هو الإسهام في الثقافة المعاصرة وبخاصة الثقافة العربية التي أريد لها أن تكون ثقافة حية، ثقافة تحدّد نفسها وتعيد قراءة ماضيها وتستشرف المستقبل وتحمل العلم الحديث والفكر الفلسفي الذي ينجم عنه على محمل الجدّ وتقيم وزناً للعقل النقدي والبحثي وللتقدم أيضاً. هذه هي إيثاكا بالنسبة لي. إذا لم تحصل في العالم العربي محاولة قوية وسريعة وحادة لإنتاج معرفة علمية في العلوم الأساسية وتفرعاتها، فسيكون من الصعب على الثقافة العربية في القرن الواحد والعشرين أن تكون فاعلة حقاً أو مؤثرة ومُشعّة إلى خارج محيطها الضيق وأن تكون مُحترمة من الثقافات الأخرى التي تحد مركز قوتها في إنتاج المعرفة العلمية. أن ما أقصده هنا هي العلوم الأساسية والعلوم الدقيقة وليس فقط العلوم الاجتماعية والإنسانية كعلم الاجتماع والأدب. ولا بد أنك تلاحظ أن هذا الرأي مرتبط ببعض الاطروحات التي كنتُ قد قدمتها في كتابي «دفاعاً عن المادية والتاريخ»، أي مركزية الثورة العلمية في القرن السابع عشر وما نتج عنها من إعادة الفلسفة ترتيب

نفسها وقراءة نفسها على ضوء النتائج التي حاءت بها تلك الثورة. وبما أن العالم الإسلامي ومعه العالم العربي لم يتحا أي معرفة علمية تذكر منذ قرون فإن احتمالات تحاوز الظلامية أو فتح مستقبل مقبول لثقافة نقدية أو عقلانية عربية مُشعّة تصبح أصعب بكثير مما نعتقد. واصح من أسئلتك الفاحصة بأنك أنت أيضاً تقوم بإعادة قراءة تحربتك الماضية نقدياً وبتصفية حساباتك مع وعيك السابق ومع قسم الفلسفة في حامعة دمشق ومع أساتذتك هناك بما فيهم صادق العظم وهذا شيء جميل ومتقدم ودليل نصج وأنا أقدره كثيراً وأدعو إلى المزيد منه لأنه بلا عمليات المراجعة هذه لا يوحد تقدم فكري أو تراكم معرفي أو ثراء ثقافي، بل محرد إعادة وتكرار واجترار.

أما بالنسبة للجانب الآحر من سؤالك فأعتقد أنك تدرك تماماً أن حياة البعد الواحد ليست لي أو للمختار، وبلا نساء كاليسو تشحب الأبعاد الأخرى كلها وتصمر، كما أن التعامل مع مفارقة الاشتداد والامتداد هي بمعنى ما تحربة العمر على هذا المستوى بحلوْها ومرّها بوهجها وحياتها بعد تقاطع خطوط الحياة المتوارية وقبلها ـ إنها الحياة.

هل تريد أن تقول كلمة أخيرة عن الحُب؟ هل لديك شيء تضيفه لما قلته في السابق عن هذا الموضوع؟

ما زلتُ أتمتع به رغم تقدّمي في السن. من يعرف الحب لا يحتاج أن يقرأ عنه مع أن القراءة ستزيده ثراءً وعمقاً أما من لا يعرفه فلن تساعده قراءات الدنيا كلها.

المحتويات

- إهداء ٥
- «مقدمة» غير ضرورية ٧

- كتابات فلسفية:

١ ـ في مفارقات الحداثة وما بعدها

- أسئلة حول أصل مُشكلتي الكتابة والهُويّة عند دريدا
- مدخل نصي ١٧
- هل كان دريدا فيلسوفاً ما بعد حداثيّ؟ ٢٣
- حول العلاقة المُعقّدة بين دريدا وهابرماس ٣١
- الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من الماركسية
إلى ما بعد الحداثة ٣٨
- حضور فكر تيودور أدورنو في كلٍ من نظرية السلطة
عند ميشال فوكو وفلسفة التفكيك عند جاك دريدا ٥٣
- هابرماس وسؤال الحداثة: فيلسوفٌ محافظ بقناع حداثوي ٧٦
- هابرماس وسؤال الحداثة ردّا على مقال جلدون السوايي.
د. عثمان أشقرا ٨٩
- في محاولة نزع الصورة الأسطورية عن الفيلسوف

ردأ على ردّ عثمان أشقرا. حلدون السوايي ٩٦
ـ نقد موكو المُقنَّع لهابرماس حول سؤال الحداثة ١٠٦

٢ ـ حول ثورية الفلسفة الفرنسية المعاصرة

ـ الفلسفة الألمانية الحديثة والمُعاصرة في فرنسا: أو فلسفة الهامش ومقاومتها للمركز ١٢٥
ـ الوجودية الفرنسية: من اليأس إلى التمرُّد ١٣٥
ـ الاستمرارية والانقطاع بين السيوية وما بعدها ١٤٠

إشكاليات فلسفية

ـ الفلسفة ولعنة الشِّعر ١٤٩
ـ الفلسفة بين تأمّل العالم وتغييره ١٥٤
ـ عودة المسيح إلى بعض الفلسفات المُلحِدة ١٦٣
ـ اليوطيقا أو معضلة الحكم الأخلاقي ١٧٢
ـ لا يُمكن للحُب أن يكون إلا انفصالاً: قراءة في فلسفة الحُب ١٧٦

كتابات فكرية

ـ لمادا لا يتفلسف العرب؟ ١٨٧
ـ «جدوى الكتابة». د. عبد السلام بنعبد العالي ١٩٠
ـ هناك شيء يحول في العالَم الإسلاميّ، هو شيء السلفية ١٩٣
ـ سياق التدنُّس ٢٠٠
ـ تفكيك ميتافيزيقا الواحد: لا يمكن أن نحيا إلا معاً، لا يمكن أن نحيا إلا مختلفين ٢٠٥

حوارات

ـ حوار مع جان فرانسوا كيرفيغان ٢١٧

ـ حوار مع صادق جلال العظم ٢٣٠

التفلسف بالنسبة لي هو "مؤسسةٌ" ديمقراطيةٌ كاملة؛ فالديمقراطية كما أفهمها هي اعترافٌ بالاختلاف وليس تحزباً في صفٍ واحدٍ أو جهةٍ واحدة وهذا هو دأب الفلسفة المعافاة. يهوّل البعض عندنا من خطر هذا الاتجاه الفلسفي أو ذاك ويشنّعون على بعض الفلسفات كما لو أن الفلسفة فاعلة في حياتنا فعلاً مباشراً ويومياً فهم يربطون مثلاً بين ما بعد الحداثة والتيارات السلفيّة أو ما بين العدميّة واللاعقلانيّة. بينما يتمثّل هاجسي أنا في حريّة التعبير والكلام والاختلاف وليس الإلحاد الذي يقصي الإيمان ولا الإيمان الذي يُكفّر الإلحاد. أظن أن تقدّم أية فلسفة يتمثل في غنى تياراتها واختلاف توجهاتها وتعدد مذاهبها واصطدامها ببعضها البعض كما عرفتها الحضارات التي ازدهرت فيها الفلسفة حيناً من الزمن. أظن إذن أننا بحاجة إلى فلاسفة عقلانيين ولا عقلانيين حداثيين وما بعد حداثيين عمليين ونظريين مؤمنين وملاحدة ليختلفوا وليتناقشوا وليتجادلوا فيما بينهم على قاعدة احترام الآخر والاعتراف بمشروعيته دون أن يُكفّر طرفٌ ما طرفاً آخر أو يقصيه ويهمشه فميدان التفلسف بديمقراطيّة يتسع للجميع. هكذا أظن أننا نحتاج إلى هذا التعدد الفكري والتنوع الفلسفي؛ إذن نحن بحاجة أن نقبل بالمختلف ونفكّر بالاختلاف.

ISBN 2-84306-101-x
9 782843 061011