

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة سطيف 2

كلية الآداب و اللغات

قسم اللغة و الأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة :

دكتوراه العلوم

تخصص الشعرية العربية

إعداد الطالبة : نادية بوذراع

عنوان الأطروحة :

## في نقد خطاب المقولات

– مقارنة في مشروع علي حرب التقدي

أعضاء لجنة المناقشة :

|               |              |                   |                    |
|---------------|--------------|-------------------|--------------------|
| رئيسا         | جامعة باتنة  | أستاذ             | أ.د الطيب بودربالة |
| مشرفا و مقررا | جامعة سطيف 2 | أستاذ             | د. عبد الغني بارة  |
| عضوا ممتحنا   | جامعة تبسة   | أستاذ محاضر – أ – | د. عمر زرفاوي      |
| عضوا ممتحنا   | جامعة سطيف 2 | أستاذ محاضر – أ – | د. خير الدين دعيش  |
| عضوا ممتحنا   | جامعة سطيف 2 | أستاذ محاضر – أ – | د. سفيان زدادقة    |

السنة الجامعية : 2013/2014



## هـ ر و تة د ير :

الشكر أولا لله، و بعد، أتقدم بالشكر الجزيل لكل من قدم لي يد المساعدة،  
وأخص بالذكر الأستاذ المشرف الذي وضع لي العديد من المسائل المعقدة،  
كما أتقدم بالشكر لعمال المكتبة، وزملائي من طلبة الدكتوراه الذين كانوا  
لي عوناً، ولا أنسى عائلتي التي وقفت لي كل الظروف التي ساعدتني على  
إنجاز العمل .

"فَمِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ تَرَكُوا حِثَابَهُمْ، وَمِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ تَرَكُوا حِثَابَهُمْ"  
أدونيس

تتجاوز الدّراسات التّقديّة المعاصرة المراحل الدّاتية و الموضوعية، لتلتحم و الطّرق الجديدة في التّفكير، على إثر هذا يُمنح القول أبعاداً جديدة تتعدّد من خلالها الدّلالة و تتسع، ليختمل إمكانية التّناقض و الاختلاف وعدم الثّقة بالحضور كونه الوسيلة التّقليدية الوحيدة في مقارنة الم عني، و كل هذه السّبل عملت على هدم المنطق كما اعتاده العقل على اختلاف مراحله بوصفه نتيجة وصل إليها بعد أن صار المنطق الصّوري على أيام التّهضة مركزاً يدور حوله الفكر، هذا، و صارت الحقيقة مبعدة بطبيعتها عن الدّات المفكرة.

وعلى اختلاف طرق التّفكير تدرّج الإنسان في سعي دائم لإدراك أبعاد الحقيقة التي تختلف باختلاف طرق النّظر إليها، و لعلّ منتهى السّبل و الوسائل كانت الاعتقاد بتعدّد مداركها و انفتاحها على كل الاحتمالات والإمكانات، و في هذا إشارة إلى وصول اليقين و المطلق إلى مأزق المصادقية، فصار على إثرها اليقين وهما من أوهام الدّات، وحب على الإنسان الخروج من سيطرته إذا أراد مقارنة الحقيقة التي صارت مبعدة عن مفهوم التّطابق، الذي لطالما استقرت بوساطته العلاقة بين الدّال و المدلول.

هذا، يسعى مشروع علي حرب إلى الإعلان عن استيفاء و نهاية المقولات و المفاهيم و وصولها مرحلة حرجة، وكذا تجاوز المركز بوصفه أساساً تدور حوله كل إمكانات الوجود، فيكون الاختيار و التّشويه هو المصير الذي يطال كل تركزز يُعزى إليه الفضل في الوصول إلى الحقيقة، فتبتعد الحقيقة عن أسبابها التي طالما رسمت معالمها و أرشدت إليها، وتكون احتمالاً من بين عديد الاحتمالات التي لا يمكن أن تستقر، فتعلن عن أفولها و تدور حول المراكز ولكن دون أن تلامسها لتبقى مفهوماً مقارباً دائماً، فكانت الرّغبة في القضاء على تركزز المقولات أتهم عامل ساعد على انفتاح المفاهيم بعضها على بعض، و كذا رسم معالم إمكانية الاستمرار بوصفه مصيراً استحال الوصول إليه مع الدّراسات الموضوعية وال ذاتية، ولهذا سيحاول البحث تناول التّهاية بمفهوم جديد، إذ يشكّك في إمكانية الاكتمال بما هو تعبير عن صورة نهائية يمكن أن تصل إليها المفاهيم و المقولات، فأصبحت

النهاية هي هذه البداية الجديدة التي تحمل بداخلها القول بالانفصال عن المرحلة السابقة و الدّخول في مرحلة جديدة هي بالضرورة متعذرة الاكتمال، و هذا ما يمنحها الحياة و إمكانية الاستمرار .

-وبناءً على ما تقدم سيحاول البحث مناقشة الإشكالية التالية:

إنّ القول بمشروع التّجاوز أساساً تقوم عليه الدّراسات البعدية ، هو قضاء بانتفاء الوقوف على موقف دون اختزال مجموع إمكاناته الأخرى، فهل استطاع علي حرب التأسيس لمشروع التّجاوز انطلاقاً من المقولات التي تتعلّق بالهوية والثّقافة؟ و إذا كان الوصول إلى تجارب ناجحة نابع ا من إمكانية الاستمرار و التّجاوز، فهل يمكن الخروج عن الهوية ولكن دون المساس بالأصل في وجودها؟ و هل يمكن تشتيت المراكز دون أن يضيع الفرد وسط المفاهيم المتفلّطة و غير المستقرة؟ وهل استطاع علي حرب الوقوف على حدود بناء هذا المشروع ( التّجاوزي ) دون الوقوع في فخ الإسقاط باعتباره أبرز العوامل التي تهدم المشروع في حدّ ذاته؟.

ولعلّ الإشكالية الأساس التي سيحاول البحث الوقوف عندها، هي الكشف عن الثّغرات و الفجوات التي تخلّلت خطاب علي حرب التّجاوزي، بما هو إعلان عن طريقة جديدة في التّفكير، تنسحب فيها المراكز لتمنح الهامش حظاً أوفر في البروز، كونه سبيلاً خفي ا و غائب تعود إليه أسباب الوقوع في الصّدّات، و يشغل الفجوة بين الأسباب و المسببات .

ولعلّها السّبل الدّقيقة التي يخفيها المركز بما هو صورة الحضور بتسلّطه، فيتأجّل و يتعذّر المعنى بسبب تغييب هذه الهوامش و العجز عن حصرها و تحديدها، فهل يمكن أن يحمل التّجاوز بداخله إمكانية التّجاوز، ذلك أنّ الاستمرار يقتضي عدم الوقوف عند مشروع بعينه؟، كلّها تساؤلات يحاول البحث مقارنة أطرافها بتوسّل الإستراتيجية المناسبة في سبيل الكشف عن هوامش الخطاب و ثغراته ، فكان استحضار النّصوص الغائبة في مشروع علي حرب سبيلاً به تم الكشف عن الاختلافات التي شغلت الفجوة بين المشاريع و منعت من تطابقها، كما تم الكشف عن التناقضات التي وقع فيها الخطاب التّجاوزي عند علي حرب، فكانت القراءة الخطيّة (الدوال) وسيلة الوصول إلى هامش الكلام و معيّنه ، إذ يحاول الخطاب عنده الوقوف على أسباب هشاشة الأفكار و عدم استمرارها و السبب عنده يكمن في تغييب جملة الإمكانات التي تحيط بالمفهوم فتمنع من استقراره و هذا ما يسميه بالتناقض و الاختلاف، و هي الثغرات التي تكون سبب وقوع المفاهيم في المآزق، و هو يحاول حصر هذه الإمكانات يقع بدوره في تغييب جوانب أخرى يؤدي استحضارها إلى التشويش على المفاهيم التي نسب إليها عدم التّناقض.

ويعود سبب الرغبة في هذا البحث إلى أسباب قد يتكرر ذكرها في مثل هذا النوع من البحوث، و التي يمكن إنجازها في محاولة خوض تجربة بعدية قد تثري أو تضيف القليل إلى مجمل ما كُتب في هذا المجال، و إن كان الحديث عن الذاتية متعذر في مثل هذه المواضيع، إلا أنّ هذا لا يمنع الحديث عن ولعي بالنهاية مفهوماً تغيّر مع التّجاوز و صار مختلفاً عن العادة و الاصطلاح و كذا الاستعمال .

هذا، و قد توزّع البحث إلى مدخل و خمسة فصول، تناول المدخل إشكالية التّجاوز في الثقافة الغربية بعد تناول المراحل التي سبقتها، و كذا الصّورة التي تميّز من خلالها، إذ تمّ هدم المراكز التي كانت تقيم الفكر فتستبعد وتعيق حريته كما ترسم الحدود التي لا ينبغي الخروج ع نها، فارتبطت الحقيقة بعدد الطرق التي أوجزها التّفكير الماورائي و الحدائي و كذا التّجاويزي.

أما الفصل الأوّل، فيحاول طرح إشكالية التّجاوز و مفهوم النّهاية ، أو مقولة النّهاية التي تم تناوّلها على أساس أنّها إشارة لمفهوم الفكرة أو الموضوع أو المصطلح أو الصّورة المجازية ، و قبل إجراء هذه المقاربة، سيكون حديث النّهائيات هو البوابة التي يحاول البحث من خلالها إجراء التّغيير و التّعديل على مفهوم النّهاية، و ذلك انطلاقاً من أصل وجودها في الثقافات الغربية، و طبعاً، سيحاول البحث الابتعاد عن الإسقاط و ذلك بالكشف عن خصوصية الخطاب أو الهويّة كما وردت عند علي حرب، كما يجري البحث عن مفهوم للعولمة بوصفها صورة نّهاية الثقافة كما ورد ذكرها عند علي حرب، و يتوسّل البحث مسألة التّاريخ الذي يقابل مفهوم الصّيرورة، سبيلاً في محاولة الفصل في مسألة التّجاوز، و يركّز على الإنسان بوصفه صورة جديدة ورد ذكرها في الثقافة الغربية وكيف تناوّلها علي حرب، و كل هذه المسائل ستناقش وفق إستراتيجية التّفكيك.

أما الفصل الثّاني، فيناقش إشكالية اللّغة و المعنى، و المسافة التي تتوسط الدّال و المدلول، و لعلّ الطّرح هنا سيختلف عن الطّرق التّقليدية في محاولة ردم الفجوة بين الدّال و المدلول ، من أجل تقريب الطرفين وإيجاد أسباب يتطابق بمقتضاها الدّال و المدلول و هذا ما يتطلّب الطريقة الجديدة في مقارنة الموضوع وهي الكشف عن ثغرات الخطاب وكذا تناقضاته، و هذا ما يحيل إلى خصوصية خطاب اللّغة كما تناوله علي حرب عما سواه من التّصوص التي يستحضرها، وكذا العلاقة الثّلاثية التي تجمع المؤلّف و اللّغة و القارئ، و المسافات التي تمّ على إثرها القضاء بموت المؤلّف و ميلاد القارئ، و كذا على أساسها أصبحت العلاقة بين الدّال و المدلول مؤجّلة، وسيعمل البحث في هذا الفصل على تناول نقد علي حرب للمفكرين و النّقاد، أو بعبارة أخرى نقد نقد مواقف المفكرين عن طريق كشف تناقضات الخطاب و ثغراته عنده.

أما الفصل الثالث، فكان بعنوان، الفكر و الواقع، إشكالية المنطق و اللا منطق، حاول البحث فيها الوقوف عند مجموعة من القضايا هي الحقيقة بين الفكر و الواقع و التّأرجح الذي يقع فيه الخطاب في سبيل إرساء دعائم مشروعه التّجاوزي، و كذا يتعرّض للواقع ومفهوم الكارثة، و التّعارض الذي تقع فيه مقولاته ، بسبب ارتداد المفاهيم كل مرة، كما يتعرّض للواقع و الحقيقة بوصفهما وهما، و هذا ما يحيل إلى مجموعة نصوص تقارب بمفاهيمها هذا الاعتقاد ( الحقيقة والوهم )، و يرصد الاختلافات التي تعالق هذه النّصوص و هذا ما يسمى بالخصوصية، و يناقش الواقع و صناعة الحدث والمقاربة التي تكون بين الواقع العادي و الافتراضي بوصفهما واقعين يعود إليهما الفضل في صناعة الحدث، كما يجمع بين الواقع و قضية المتوقّع، و كل هذه المبادئ يؤدي إتباعها إلى استبدال المنطق التّحويلي بالمنطق الصّوري، و هو المنطق الذي يحاول البحث رسم معالمه انطلاقاً من الاختلافات التي تميّزه بالأصل في وجوده .

أما الفصل الرابع، فكان مقارنة لمفهوم الحب كما تناوله علي حرب و المفاهيم المختلفة التي أقيمت حول هذا الموضوع، كما تبحث عن الخصوصية التي تكون نتيجة الاختلافات التي تتوسّط التّشابه و تمنع من التّطابق قانوناً أصبح لا يجدي مع المفاهيم الجديدة للحقيقة و يكشف جملة المفارقات التي يقع فيها الخطاب نتيجة التّشابه الذي يحاول تأكيده من جهة و بين إرساء المشروع التّجاوزي من جهة ثانية، ويتعرّض لمفهوم الحب و اختيار الكوجيتو الديكارتي كما تصوّر الإنسان و عرفه ( أنا أفكر إذن أنا موجود )، مقابل الصّورة الجديدة التي تجعل من الذات ناقصة لا تكتفي بذاتها إلا إذا اجتمعت بأخرى، وهذا ما يفسّر مقولة ( أنا أحب إذن أنا موجود ) ، و يناقش الصّورة التي تربط الحب بالجمال بمختلف الصّور التي يظهر من خلالها، فيقع الاختلاف وسط التّشابه وبحثاً في المفارقة التي يقتضيها الحب و هي البقاء أو الفناء مصيراً مساوياً، و الصّور المتناقضة التي يحيل إليها الفناء ومنها مقارنة التجربة الصوفية و كذلك مناقشة الصّورة الجديدة للحب ( العشق ) عند الإنسان المعاصر وللمفارقات التي يقع فيها الخطاب في سبيل إرساء المشروع التّجاوزي، و يختم الفصل بمحاولة مقارنة و مفارقة الحب للفلسفات المعاصرة في كل حالاتها، و الهدف من ذلك هو البحث عن التّناقضات و الفراغات التي تحيط بهذا المفهوم، و صولاً إلى مقارنة اللّغة بالجسد و اللّذة .

أما الفصل الخامس، فيناقش مسألة المثقّف و المفكّر و الحدود التي تقوم على أساسها الهويّة بما هي صورة للخصوصية، و أولى المواطن التي يطرقها العمل هي الثقافة و الأسس التي يقوم عليها العقل، و المفارقات التي يقع فيها الخطاب أثناء حديثه عن الثقافة و إقامة المشروع التّجاوزي، كما يتناول المثقّف و مفهوم القيمة و الصلة الوثيقة بين المثقّف و المقولات بوصفها مقدّسات، و يناقش مسألة التّعالق بين الهويّة و الفلسفة الوجودية باعتبارها

طرق جديدة تختلف عن الصّور القديمة للهوية، ويحاول البحث كشف خصوصية خطاب المثقّف و السّلطة عند علي حرب مقارنة بباقي النّصوص التي تناولت هذا الموضوع، و كصورة مجاوزة يحاول علي حرب رسم صورة المفكّر الذي يجد البحث في معالنه أصداء عديدة تحملها النّصوص الغائبة و المؤجّلة، كما يتغيّر مفهوم القيمة مع المفكّر ، و كذلك يصوّر البحث الحدود التي يقيمها علي حرب للمفكّر و تلك التي ينادي بها إدوارد سعيد في مشروعه ، في كتاب الاستشراق.

كما يحاول البحث مناقشة قضّية الثّورة كما اعتقدها، و المواطن التي يقع فيها الخلل أثناء حكمه عليها بالنّجاح و الفشل، و كذا تصوّره للبدايل في المستقبل، و الثّغرات التي تتوسّط خطابه فتغيّر كل مرة الوجهة التي يسلكها إلى غيرها، و تكون مسيرها اللّغة بما هي الصّورة الخطّية التي تتحكّم في سير الأفكار فيهمّش دور الدّات أمامها و توكل لها مهمّة الإفصاح و القول عبر الإنسان، فيكون البحث رصدًا لمبادئ المنطق الصّوري في ظل سعي المشروع إلى هدم مقولاته و تبني التّفكيك إستراتيجية بديلة، أفضى إليها التّصور الجديد عند الإنسان المعاصر، وسعيا وراء إيجاد سبل الاستمرار.

وفي نهاية العمل خاتمة كانت بمثابة حوصلة لمجموعة النّتائج التي وصل إليها البحث أثناء رصده لشقوق وفجوات الخطاب التّجاويزي عند علي حرب، كما يحيل إلى التّصور الجديد للمقولات و المفاهيم التي يختلف من خلالها عن غيره من الحدود التي رسمت من قبل في النّصوص السّابقة، وكما لا يخلو أي بحث من الصّعوبات، فعزاء الطّالب هذه الثّمرة التي جناها بعد التّعب، و الله ولي التوفيق.

وفي الأخير، أتقدّم بالشّكر الجزيل لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل سواء من بعيد أو قريب، وأخصّ بالدّكر الأستاذ المشرف.

\*- تمهيد:

يكاد يتراوح القول في الدراسات المابعد حدثية بين الاعتقاد بزوال و فناء القيم والمبادئ لوصولها مرحلة لم يعد يجدي الأخذ بها، و بين ضرورة مباعدها بهدف استبدالها بأخرى تبتعد عن فكرة الثبات و ترتبط بالتغير، وهذا لإعادة بعثها كل مرة بما يتناسب و الوضع الزاهن، و ذلك راجع لعجزها عن التكيف مع الوضع الزاهن، فكان الانطلاق من فكرة الاكتمال و التعالي هو السبب الذي أدى إلى إيجاد مسافات بين الذات و الموضوع، فالتسعت الهوة بين الدال و المدلول و تلك هي الثغرات والفجوات التي يؤدي تجاهلها إلى انخيار مملكة القيمة، بمجرد محاولة التطابق معها و مقاربتها حدًا تتعین فيه الحدود التي تدعي امتلاك الحقيقة و استيعاب المدلول بما هو فيض لا ينضب و اتساع لا يكتمل و مباعده يظل فيها المدلول مؤجلا ، ما تأجل احتواء الدال بوصفه حضورا تحيل إليه البنية الخطية.

ورغم الهوة التي تقيمها الدراسات المابعد حدثية مع الدراسات الحدثية ، إلا أنّ مشروع التجاوز لم يستقم إلا بالانطلاق من الركيزة الأولى التي قامت عليها اللسانيات، إذ أكدت على التمحور حول اللغة دون اللجوء إلى العوامل الخارجية التي ارتبطت بالمناهج السياقية، و كانت الاعتبارية بين الدال و المدلول -أحد أهم العلاقات التي تأسست عليها اللسانيات مع فردناند دي سوسير Ferdinand·russused - سبب الرّيبة و الشك في مصداقية العلاقة التي تربط بينهما، وهو ما أوجد طرقًا جديدة تتعدى النظرة السطحية مع علم اللغة إلى البحث في عالم المعنى بما هو مجموعة إمكانات يصعب حصرها و يتعذر التحكم في أطرافها لاختلافها و تباينها، عكس التصور الذي كان مع اللسانيات إذ كان ينظر للدلالة بوصفها هذا التلازم الدائم بين دالها و مدلولها و الذي توجزه العلاقة الاعتبارية.

والانتقال إلى الذات القارئة في مقارنة النصوص، هو دعوة إلى الخروج عن مبدأ الاعتبارية في علاقة الدال مع المدلول و بحثًا في إمكانات المدلول، و قد عبر مارتن هايدغر Martin Heidegger عن هذا "الفهم عند

هايدغر هو قدرة المرء على إدراك إمكانات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، الفهم ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر، و لا هو القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق، الفهم ليس شيئاً نمتلكه بل شيء نكونه"<sup>1</sup>، إذ الفهم جزء من المرء لا ينفصل، و هو أساس كل تأويل و يكون مبدؤه التفسير، و لا يمكن إدراك الفهم إلا في وجود بعينه.

وقد ربط مارتن هايدغر الفهم بالانطولوجيا إذ " الفهم عند هايدغر أصبح أنطولوجيا "<sup>2</sup>، فيرتبط الفهم عنده بشرط الوجود، إذ لا يمكن إدراك الفهم إلا بشروط الوجود و هذا ما جعل منهما طريقتين متلازمين لا يمكن فصلهما، ف " يترتب على ذلك أن الهيرمينوطيقا بوصفها نظرية الفهم هي في حقيقة الأمر نظرية في الكشف الأنطولوجي، و ما دام الوجود الإنساني نفسه هو عملية تكشف أنطولوجي فإن هايدغر يأبى علينا أن ننظر إلى مشكلة التأويل بمعزل عن الوجود الإنساني "<sup>3</sup>، فيعتمد الفهم عند مارتن هايدغر على وقائعية العالم وتاريخية الفهم.

وهذا ما قالت به الدّراسات التأويلية إذ اعتبرت أن النص يخضع للفهم الذاتي في حين يباعد التفسير أو الفهم الموضوعي، فيكون البحث عن المعنى بوصفه صورة للحقيقة أهم عامل ساعد على التّجاوز الذي طال المناهج فامتنع معه الوصول إلى مقارنة تتحدّد بها معالم الحقيقة، فالمدار الذي تدرج على إثره التفكير تنوع وتعدد بتعدد الطرق التي يؤدي إتباعها إلى مقارنة الحقيقة، وهذا ما أكّده الآراء التي حيكت حول الحقيقة، من اعتبارها كل ارتباط بوضوح و تجلّي كما أقرّه العقل المنطقي، إلى التّحجب و التّستر و ضرورة الكشف الذي قالت به الدّراسات القبلية مع اليونانيين وكذلك مع مفاهيم الحقيقة كما أوردها هايدغر.

وهذا ما صاحب تجاوز العقل بما هو صورة للوعي و إرادة الكشف عن مناطق الحقيقة و المهمّشة، التي أحال إليها اللاشعور من خلال انفتاحه على العوالم المجهولة و المهمّشة في الإنسان، هذا الكائن الذي سبق وأكّد على ريادته رونييه ديكارت René etracseDs، و كان التّمرّكز حول الإنسان هو استدعاء في الوقت ذاته الذات المفكّرة فيه و حيازتها على الحقيقة، بقوله ( أنا أفكر إذن أنا موجود )، فكانت الذات المفكّرة طريق الوصول إلى الحقيقة من خلال اقتدائها بنظام العقل المنطقي، الذي هو عبارة عن مجموعة قواعد و نظم تجمع الأسباب فتؤدي

<sup>1</sup> - عادل مصطفى: فهم الفهم ( مدخل إلى الهيرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر - رؤية للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2007 ، ص 222.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 224 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 234 .

إلى نتائج مضبوطة حتماً، و لهذا ارتبط التفكير العلمي بالعقل لاستناده إلى المحسوس و الملموس و كذا العمليات العقلية التي تتخذ من العينة ركيزة بهدف الوصول إلى الحقيقة .

إنّ ارتباط الحقيقة بالذات المفكرة هو إشارة أولية إلى مبدأ الشك، أو الوصول إلى الحقيقة عن طريق الشك، بما هو عودة للذات في سبيل البحث عن كنه الأشياء، و الشك عند رونييه ديكرت يختلف عن الشك عند فريديريك نيتشهFriedrich Nietzsche، إذ يرتبط الشك عند ديكرت بسبيل الوصول إلى الحقيقة، أو ما يعرف بالشك المنهجي " للبحث عن الحقيقة يلزمنا، و لو مرة واحدة في حياتنا أن نشك في جميع الأشياء ما أمكننا الشك " <sup>1</sup>، فالشك هو سبيل الوصول إلى الحقيقة بمعزل عن الخطأ، و مبعث هذا هو أنّ الشك في حد ذاته لا يكون إلا إذا وجد الإنسان في حد ذاته، فشرط وجود الإنسان " في أنه لا يمكننا أن نشك، إلا إذا كنا موجودين، و في أن هذه هي أولى المعارف اليقينية التي يمكننا الحصول عليها " <sup>2</sup>، و منه اعتبر الشك أساسا يوصل إلى اليقين، إذ من غير المعقول الحكم على التفكير دون وجود .

فمقولة ( أنا أفكر إذن أنا موجود ) تشير إلى المنطق الصوري من حيث اعتمادها على السبب الذي يؤدي نتيجة ما، و النتيجة بدورها هي حاصل هذا السبب، فالشك يؤدي إلى اليقين، فالذات تشك فهي تفكر و هذا دليل على وجودها، و كذلك وجود الذات دليل على تفكيرها و شكها، " لاحظت أنه لا شيء في هذه القضية، أنا أفكر، إذن أنا موجود، يضمن لي أنني أقول الحق، اللهم إلا أنني أرى رؤية واضحة أنه لكي أفكر يجب أن أكون موجودا " <sup>3</sup>، و هذا تجلّي للمنطق الصوري من حيث هو ارتباط النتيجة بالأسباب، و لعلّ القول بالشك في هذه المقولة بما يدعو للشك هو السبب الذي أدّى إلى اعتماد هذه المقولة مبدأ للفلسفة في تصوّر ديكرت، يقول " حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ للفلسفة التي كنت أطلبها " <sup>4</sup>، و منه اعتبر القول بالكوجيتو الديكارتي صورة أولية للالتفاف حول الذات المفكرة و القول بالمنطق أساسا للفلسفة، إذ يستحدث مفهوما للقياس و وسيط بين الوجود و الفكر.

<sup>1</sup> - محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي : الفلسفة الحديثة ( نصوص مختارة ) إفريقيا شرق - المغرب - ط : 1 ، 2010 ، ص 47 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، 49.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 51.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

ومنه كان التفكير مقسماً حسب التعاقب الزمني إلى تفكير مرتبط بالعصور القديمة و قد سمي بالتفكير الكلاسيكي أو التقليدي، و التفكير الذي ارتبط بعصر النهضة و هو ما اصطلح على تسميته بالتفكير الحداثي\* و بعدها يتجاوز الإنسان هذه المراحل إلى التفكير لما بعد حداثي<sup>1</sup> و هو التفكير الذي يحاول ضرب المراكز التي انبنى عليها الفكر سابقاً، من الغائب إلى المطلق و من المطلق إلى النسبي.

1- \* - الحداثة : " رأّت الحداثة أنّ مثل هذا المشروع لا يتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي و يهتم باللحظة الراهنة العابرة ، أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنية ، و هكذا احتفت الحداثة بالصيرورة المستمرة المتشكلة أبداً و غير المستقرة على كل حال ، لكنّها أيضاً كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان و تحكم تجربته كما تحكم الصيرورة الثقافية فتفسّر المتغيّرات العابرة و تمنح مشروعية تبريرية عقلانية لحالة الفوضى التي تتسم بها التجربة الآنية ، و من هنا جاء التقابل الضدي بين الثابت و المتحوّل كإمكانية تفسير التناقض الواضح بين اللحظة العابرة و القانون الثابت الذي يتحكّم بها و يمنحها نظاماً مستقراً أبدياً " نقلاً عن : ميجان الرويلي و سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي ( إضاءة لأكثر من سبعين تياراً و مصطلحاً نقدياً معاصراً ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 3 ، 2002 ، ص 225 .

\* - ما بعد الحداثة : " جاءت ما بعد الحداثة لتقلب مقولات الحداثة و فرضياتها تماماً ، ليس هنالك ثمة ثابت يحكم المتحوّل وليس ثمة عقل يفسر تفسيراً غير متحيّز أوجه النشاط الثقافي البشري ، كما لا وجود لثقافة عالية نخبوية و أخرى دنيوية جماهيرية ، بل كل ما هنالك هو تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة على أنموذج متعال ، و إنما يقبل التفسير فقط من داخله مما يجعل التفسير نفسه محكوماً بأشكال مادته الخاصة و ليس نتيجة ثوابت لا تتحوّل أو تتبدّل " ميجان الرويلي و سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي ، ص 226 ، و إن اختلف التفسير في كل من الحداثة و ما بعد الحداثة إلا أن الأصل في المصطلح أنّه يحوي كل المفاهيم التي لا تقبل التحديد كما تتجاوز كل المفاهيم التقليدية .

## أولاً- التفكير الماورائي: eésneP ateM- euqisyhp

إنّ الإنسان البدائي ارتبط منذ عهده الأول بالتفكير الأسطوري و الماورائي، و مبعث هذا هو المقرّر حول التفكير الميتافيزيقي الذي تمثّل فيه الأسطورة بداية العهد و أولى سبل تفسير الكون ، فكانت الأسطورة هي أنجع الأجوبة التي يمكن أن تملأ الفراغ الذي يعم ذهن الإنسان فيشكّل الفجوة بينه و بين محيطه ، ومن هذا المنطلق " في وسع المخيلة إفراز هذيان كثير حين هي ليست تحت سلطة العقل و المنطق " <sup>1</sup> ، فكان الوهم في التفكير أسبق من العقل و مرحلة أولى يتكئ عليها التفكير في تفسير الكون حوله، و ابتكار العلاقة التي تجمعها بمحيطه ، إذ الأسطورة هي بناء و نظام متكامل من العلامات التي تعتمد من خلاله الدّات إلى ردم الفجوة بين الإنسان والواقع و هو ما يخفف من الخوف الذي يشعر به الإنسان أمام كل ما هو غريب و غير مفسّر، فكانت أولى صور التفكير الماورائي هي الاعتقاد الأسطوري.

فتجمع بين القوى الخارقة التي تتعالى على القدرة البشرية فتتخذ منها ركيزة لتفسير الكون، ف "الأساطير غالباً تدخل فيها قوى و كائنات أقوى و أرفع من البشر تدخل في نطاق الدين فتبدو عندها نظاماً شبه متماسك لتفسير الكون " <sup>2</sup>، إذ تكون المخيلة البشرية هي مصدر التصور الذي يسير على إثره الكون، فيقوم الوهم بالموازاة مع العقل بنسج الأساطير التي تتلاءم و معتقداً معيناً، أو مساييراً للروح البشرية، و هذا ما يسد الفراغ الذي يشعر به إزاء العالم، و لا بد أن التفكير الغيبي لم يكن حكراً على أمة بعينها لأنّه ارتبط منذ الأزل بكل المجتمعات البشرية على اختلافها لارتباطها بالتفسير الروحي ، و ليس مطلقاً هو تعلق القوى الخارقة بالأسطورة إذ يتعدى هذا القول إلى العلم الحديث في الجاذبية و النّووية و القوى المغناطيسية، و في كل الحالات يجري الحديث عن فجوة أو فراغ غير محسوس و لكنّه يؤدي إلى ملأ فجوة في فكر الإنسان.

وتلك هي الأسباب التي أوجدت تفكيراً غيبياً ماورائياً، و أولى الفلسفات التي تمحورت حول هذا الاعتقاد هي البدايات الأولى للفلسفة و التي ارتبطت بكل من أرسطو etotsirA و أفلاطون Platon، و قد دارت حول البحث في أصل الوجود الإنساني، ولهذا ارتبطت الفلسفة في بدايتها بالبحث في الحيز الم يتافيزيقي للكون، وتجلّى هذا البحث في العالم المثالي الذي وضع معلمه أفلاطون عندما أكّد على الزيّف الذي يلحق الواقع، والتشويه الذي

<sup>1</sup> - بيار غريمال : الميثولوجيا اليونانية ، ترجمة : زغيب هنري ، منشورات العويدات - بيروت / باريس ، ط : 1 ، 1982 ، ص 108 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 154 .

تم على مستوى الأخلاق و الفضيلة أو الحقيقة بوصفها منتهى كل بحث فلسفي، فحدثت المبادعة بين الواقع والعالم المتعالي و انتسبت الحقيقة لهذا الأخير .

فتمحور البحث الوجودي حول الماورائيات ف " تعتبر الماورائيات و الأنطولوجيا انطلاقا من أرسطو بمثابة الفلسفة الأولى و ذلك بقدر ما تبحث في أسس و في أصول الوجود بما هو وجود، أما مدى موضوعاتها فهي : الوجود نفسه ( انطولوجيا )، الوجود الإلهي ( فلسفة لاهوتية ، النفس ( علم النفس ) وعلاقة الموجودات بالكل (كوسمولوجيا ) " <sup>1</sup> ، و على هامش هذه الحضارة لا يبرأ التفكير من الاعتقاد الميتافيزيقي، و فيما يلي موجز لأهم المراحل التي مثلت فترة التفكير الميتافيزيقي في العالم، انطلاقا من الفترة اليونانية التي ارتبطت بالأساطير وبعدها الفترة التي صاحبت ظهور المسيحية و هي ما عرف بفترة القرون الوسطى.

## 1/ الفترة الأسطورية ( المرحلة اليونانية 250 ق م / 150 ق م ) :

لا يمكن الحديث عن التّهايات أو الفلسفة، ما لم نتحدث عن البدايات، فالفلسفة قبل أرسطو لم تكن سوى مرحلة أسطورية، لذا لا يمكن الحديث عنه دون الالتفات إلى بدايات الفلسفة اليونانية و حتى قبل سقراط Socrate ذاته" يمكننا الحديث عن تاريخ الفلسفة أو حتى عن الفلسفة ما قبل سقراط، فهذا هرمان كوهن، مثلا، يؤول بارمنيدس على أنه مكتشف الهوية و هيراقليطس مكتشف الأخلاق " <sup>1</sup> ، كما يعتبر طاليس Thalès مرحلة أولية سبقت التفكير السقراطي" حيث أشار إلى أن طاليس هو أول شخص استند إلى التجربة والدليل في تفسيراته بدلا من رواية الأساطير الإلهية " <sup>2</sup> .

ولعل القول ببداية الفلسفة ارتبط في صورته الأولى باللغة بوصفها أولى صور التعرف على العالم الخارجي أو أولى صور الإدراك البشري، إذ اللغة أبرز الإشكالات التي تناوّلها الفكر الإنساني منذ بدايته " و لكن، كان هناك شيء آخر، مادة شديدة الغموض، شيء يسبق التراث المكتوب بأسره، و يسبق الأدب الملحمي و الفلسفة قبل سقراط أيضا، تلك هي اللغة التي كان يتكلمها الإغريق، فاللغة أم الألغاز العظيمة في التاريخ الإنساني، كيف تشكلت اللغة؟ إنني أتذكر جيدا ذلك اليوم بماربورغ، عندما كنت يافعا، كيف تحدث هايدغر عن اللحظة التي رفع

<sup>1</sup> - هانز جورج غادامير : بداية الفلسفة ، ترجمة : علي حاكم صالح و حسن ناظم ، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان ، ط : 1 ، 2002 ، ص 30 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 17 .

فيها الإنسان رأسه للمرة الأولى و طرح سؤالاً على نفسه " <sup>1</sup> ، و من هذا المنطلق يمكن أن نعد اللغة صورة أولية للبحث عن الحقيقة عند الإنسان.

و بعد الكلام تشغل الكتابة حيزاً واسعاً في مجال الإدراك البشري، فكانت صورة تجسدت من خلالها مفاهيم البداية، فكانت الكتابة " الأبجدية عملاً تجريبياً مذهلاً، و لكنهم أخذوها و استكملوها، بإدخال الصوائت في الأبجدية السامية ، و استغرق هذا الأخذ مائتي عام على الأكثر، إذ لا يمكن تصوّر هوميروس مثلاً من دون مقدمة عامة عن الكتابة الأبجدية " <sup>2</sup>، فتمحورت بدايات الفلسفة قبل أرسطو حول البحث في الوجود بمعزل عن الأساطير، كما كانت اللغة و الكتابة عامة عملاً تساؤلياً به يدرك الإنسان علاقته بمحيطه وبغيره، وتلك هي مسوغات الوجود الفلسفي قبل سقراط، و لا ينبغي مغادرة هذه الفترة دون العودة إلى الصراع بين الميثوس واللّوغوس، و منه طرحت الثنائية ( الميثوس و اللوغوس ) " و بهذا الصدد، يمكن للمرء أن ينوه بالشعار الآتي: من الميثوس إلى اللوغوس، تلك العبارة التي نشدت إدراك التاريخ الكلي للفلسفة قبل سقراط في صيغة واحدة شاملة، و ما يزال معروفاً على نطاق واسع مفهوم ماكس فيبر عن نزع السحر و الجلال عن العالم، أو في المفهوم الهايدغري عن نسيان الوجود " <sup>3</sup>، و المقصود هنا بمصطلح اللّوغوس و الميثوس هو ثنائية العقل والأسطورة، وأولية الصراع بينهما في تاريخ الفكر البشري.

إذن رغم ارتباط الفترة التي سبقت سقراط بالأسطورة إلا أنّها شهدت صراعاً بين الأسطورة والعقل، و هو ما أوجد البحث عنه في هذه الفترة، إذ كانت هناك بدايات للتفكير بمعزل عن التصور الأسطوري، و قد عبّر هيراقليطس Héraclites عن معنى الميثوس بقوله " فإن الميثوس بالأحرى متأثرة شاعر عظيم مارس الإبداع انطلاقاً من موروث متنوع من الأساطير، و من موروث شفهي غذته مقاطع من الملاحم تعود إلى عصر مبكر جداً " <sup>4</sup>، فارتبط الميثوس بالدين الهومييري - نسبة إلى هوميير Homer على ما بين ذلك هانز جورج غادامير - Hans George Ga damer في كتابه (بداية الفلسفة)، أما التفكير الفلسفي فلم يبدأ بداية فعلية إلا مع الأفكار التي جاء بها كل من أفلاطون وأرسطو، وانفصل التفكير وفقه من مفهوم الأسطورة إلى التركيز على الطبيعة بما هي صورة الوجود وميتافيزيقاه، إذ التفكير قبلهما كان متمركزاً حول المفاهيم الماورائية " فإن الطبيعة، بالنسبة لأرسطو

<sup>1</sup> - غادامير : بداية الفلسفة ، ص 12 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 14 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 17 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص ص 46 - 47 .

هي المظهر الأول للوجود وهي التي تدفع نفسها باتجاه ميتافيزيقاه (فإن الطبيعة، بالنسبة لأرسطو هي المظهر الأول للوجود وهي التي تدافع عن نفسها باتجاه ميتافيزيقاه، إن الميتافيزيقا هي مفهوم جمعي فضفاض يبين بوضوح ارتباطه بالاهتمام الأرسطي الأساسي بالطبيعة و ليس بالميتافيزيقا، و بأي حال، فهو سياق واضح بالنسبة للطبيعة مثل وضوح كتب أرسطو عن الطبيعة " <sup>1</sup>، و المرحلة الأرسطية تتسع بقدر أهمية الأفكار التي تناولها و خروجها عن التقاليد الفكرية السائدة، إذ عرف العصر بتمركزه حول التفكير الأسطوري، فكانت مرحلته صورة تجسد من خلالها الميثوس واللوغوس\*<sup>2</sup>، من حيث هو صراع بين العقل والأساطير السائدة.

فكانت الأسطورة نظاما متماسكا من الأحداث التي تحاول تفسير الكون و الظواهر الطبيعية بطريقة يتعدّر معها الشك في مصداقيتها " فقد كانت الأسطورة فيما قبل حكاية و لم تكن حلا لإشكال، إنها كانت تروي مجموعة الأعمال المنظمة التي كان يقوم بها الملك أو الإله، تلك الأعمال التي كانت الطقوس تحاول تشخيصها، فكأنما تعطي الأسطورة حلا لسؤال ما يوضع، و لكن عند اليونان ..... ، و عندما استقل النظام الطبيعي والحوادث الجوية ( من أمطار و رياح و عواصف و صواعق ) عن الوظيفة الملكية، فإنه لم يعد يفهم عن طريق ما تحكيه الأسطورة كما كان فيما قبل، بل أصبح يعرض نفسه في صيغة أسئلة، أصبح الجدل حولها مفتوحا، و هاته الأسئلة ( نشأة النظام الكوني و تفسير الظواهر الجوية ) هي التي أصبحت تشكل في صياغتها الجديدة مادة التفكير الفلسفي في بدايته " <sup>3</sup>، إذ لا مجال للقول بغير التصور الذي تمليه الأسطورة بوصفها هذا النظام من العلامات الذي يسير وفقه الكون، و ظل الأمر كذلك إلى أن جاء التصور المرتبط بالعقل مع أرسطو وقوله بالمنطق، و قبله مفهوم العقل المنظم.

و يعد أرسطو أول من مثل المنطق، صورة للعقل بعيدا عن التفكير الأسطوري، و على امتداد تاريخ العالم الغربي أو العربي يدين الكل إليه في قوله بالعقل المنطقي معيارا للحقيقة " إن حضور المنطق الأرسطي عند أنصاره المسلمين و عند خصومه لا يدل على أن الثقافة الإسلامية ثقافة عقل، فالعقل الذي تحتفل به ملتصق بها ومفارق

<sup>1</sup> - غادامير : بداية الفلسفة ، ص 44 .

<sup>2</sup> - \* - اللوغوس logos: " أحد المفردات المعقدة متشعبة الدلالات و الإيحاءات و تعود إلى الموروث الإغريقي فلسفة و لغة ، بل إن اللفظ الإغريقي و اللفظ العربي للمفردة يكاد يتوحد في كلمة لغة ، و قد شاعت حديثا مع تركيز جاك دريدا على ربطها بالتمركز " نقلا عن : ميحان الرويلي و سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي ، ص 218 .

<sup>3</sup> - محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة الحديثة ( نصوص مختارة ) ، ص 25 .

لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر " <sup>1</sup> ، و لعل الأمر الذي جعل منطق أرسطو يتبوأ مرتبة التصديق كونه قابل للتجربة، فشروط الوصول فيه إلى نتيجة نابع من إمكانية صدق أسبابه و مسبباته، فكل طرق مقارنة الحقيقة ظلت قاصرة " إلى أن استقامت على يد أرسطو فلسفة عقلية غاية في التجريد تبوأ فيها العقل المطلق صرح الكون، و احتل فيها العقل الإنساني صرح الطبيعة، جهز أرسطو تصورات براهين عقلية ومنطقية ليجعل من تلك التصورات أمرا ممكن التطبيق، و هو مطمح كل فلسفة " <sup>2</sup> .

أما أرسطو فينسب إلى طاليس بداية الفلسفة " يعود إلى أرسطو القول بأن الفلسفة بدأت على يد طاليس في القرون السادس قبل الميلاد، و في أيونيا، و بأنها لا تصدر عن أصل خارج عن هذا المحيط الجغرافي المشبع بالثقافة الإغريقية القديمة " <sup>3</sup> ، و رغم وصول أرسطو إلى مبادئ العقل المنطقي و وصوله عن طريق التجربة والقياس إلى مقارنة الحقيقة، كانت الفترة التي تلت هذا العصر هي فترة القرون الوسطى إذ تمحورت حول اللاهوت و هي فترة تدّين بامتياز، إذ ظلّ التفكير منتما إلى العالم الميتافيزيقي و لكن بعيدا عن الأساطير و منتها لطرق التعبد والمعتقد.

## 2- الفترة اللاهوتية ( العصور الوسطى 150 ق م / ق 17 ) :

إنّ التفكير المتعلّق بالقرون الوسطى هو ما يتعلّق بالتفكير الدّيني و لا يستثني البحث العرب من ذلك، ذلك أنّ التفكير في هذه الفترة تمركز حول الدّين، فكانت المسيحية في العالم الغربي و الدّين الإسلامي في العالم العربي، و يدور الاعتقاد في هذه الفترة حول وجود قيم مطلقة لا ينبغي الخروج عنها، و مصدر هذه القيم هو الاعتقاد بوجود إرادة إلهية تتحكّم هي في تسيير الكون، أما الفترة اليونانية فيجري الحديث فيها حول تفسير الكون اعتمادا على نماذج أسطورية .

و في مقابل هذا يدور التفكير في الثقافة الإسلامية " كان هذا التصور التقليدي لآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها و فرضها استنادا إلى السّجال، و ليس التجربة و المعاينة والاكتشاف المباشر و قد لا تراعى في ذلك الجدوى المستخلصة منها، و لا الهدف المراد تحقيقه، سوى اللامتثال للفكرة

<sup>1</sup> - عبد السلام بن عبد العالي : التاريخانية و التحديث ( دراسة في أعمال لعبد الله العروي ) ، دار توبقال للنشر - المغرب - ، ط : 1 ، 2010 ، ص 36 .

<sup>2</sup> - عبد الله إبراهيم : المطابقة و الاختلاف ( بحث في نقد المركزية الثقافية ) ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر - بيروت - ، ط : 1 ، 2004 ، ص 165 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 221 .

الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية و الآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، و الآخر منفعل، حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء " <sup>1</sup> ، فلا مجال للفصل في القرون الوسطى بين التصور الغربي أو العربي في مقارنة الحقيقة، إذ يُعتقد استقرارها في مركز عليّ يفسّره التّمرّك حول هذا العالم الذي يتعالى بطبيعته عن الواقع.

ومن هذا المنطلق يعتقد العالم العربي و الإسلامي وجود حقيقة مردّها الدّين أو التّدين، فكان الاعتقاد بوجود إله في الثقافة الإسلامية مسوّغ كل القوانين التي صيغت في تلك الفترة، فمثّلت الدّات الإسلامية مبدأ الأفضلية و الخيرة في مقابل الآخر الذي يعد هامشا مركزه المعتقد الإسلامي، إذ " التمرّك هو نوع من التعلّق بتصور مزدوج عن الذات و الآخر، تصور يقوم على التمايز و التراتب و التعالي يتشكل عبر الزمن بناء على ترادف متواصل و متماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة " <sup>2</sup> ، فقام الإسلام بالموازاة مع الدّيانة المسيحية بتصوير الحقيقة متمركزة حول التّدين و هو ما عكسته الكنيسة.

وعرف في العالم العربي ما يسمى بدار الإسلام " مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالما واسعا يشترك في تصورات ثقافية و أخلاقية متقاربة أكثر مما يمثّل لوحدة سياسية و دينية مطلقة، و كان هذا معروفا عند القدماء، و جرى التعامل معه كحقيقة واقعة " <sup>3</sup> ، فكانت الوحدةانية هي مصدر القيم الدّينية التي سادت العالم في هذه الفترة، و أدّت في كل حالاتها إلى " فهم يقوم على التمايز المذهبي و التعارض الطائفي، والانغلاق على الذات و تبجيل السلطة ، و تسويغ طاعتها، و التكفير، و نبذ الاجتهاد، و تجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة و التفاعل و المصالح و العلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها " <sup>4</sup> .

وعلى إثرها تمّ رفع نماذج قيمية و إنزال قيم أخرى، إذا لم توافق هذه القيم مبادئ الشريعة الإسلامية، و فلا سبيل لإدراك الحقيقة سوى الأخذ بهذه الخيارات التي تدور في مجملها حول رسم حدود مبادئ و قوانين لا ينبغي مفارقتها، و إلا " فالعالم خارج دار الإسلام — كما قامت تلك المرويات بتمثيله — غفل مبهم، بعيد عن الحق،

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم : المركزية الإسلامية ( صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى ) المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2001 ، ص 6 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 9 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 13 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 17 .

وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله " <sup>1</sup>، فكان التصور اللاهوتي هو سبب الالتفاف حول مبادئ دينية سواء كانت إسلامية أو مسيحية تعتقد أنّ الدين هو موطن الحقيقة، و هو ما أدى إلى التّمرّكز حول الدّات و نبذ الآخر الذي يعتقد خلافه و اختلافه عن الأصل في المبدأ.

وانعكست الفترة اللاهوتية في العالم الغربي من خلال سيادة المسيحية أو التفكير الديني المسيحي، فيتحول الاعتقاد من ارتباط الحقيقة بالميثوس أو الأسطورة إلى اللاهوت، فتاريخيا يعود انتشار المسيحية " إلا أن انتشار المسيحية في أوروبا بدأ يعرف منذ القرنين الرابع و الخامس الميلاديين، و هو انتشار بطيء اقتصر في معظمه على الشريط الجنوبي لأوروبا، و يمكن القول تجوزا أنه شاع أول الأمر، فيما كان يسمى من قبل بـ أوروبا الرومانية " <sup>2</sup>، فكان التّمرّكز حول المسيحية هو ما أدى إلى تقديس اللغة اللاتينية و إعلاء شأنها، فصار الاعتقاد الديني محور تدور حوله الأفكار بامتياز" و سرعان ما اقتضى الحال أن تضافى القداسة على اللاتينية، لأنها لغة الحقيقة الدينية، و لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، و لغة الكنيسة " <sup>3</sup>.

ولعلّ جملة المبادئ التي نادى بها المسيحية من كونها محالا يحتضن الأخلاق الخيرة صنع التصور بسعادة البشرية و أفضلية انتمائها إلى هذا الدين دون غيره، فإلى جانب التّمرّكز الذي كان يفرضه الدين الإسلامي في أماكن ظهوره و تتركزه حول مبادئه، ساد الاعتقاد نفسه في الثقافة الغربية و صار مصدر القانون العام للدولة نابعا من الديانة المسيحية " فعلا فما أن تحوّلت الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية، إلا وتمسك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة، و كان لذلك نتائج بالغة الخطورة، فقد أصبح كل من ينضوي تحت لواء العقيدة، يعد خارج الإطار القانوني العام، و يقتضي ذلك عزله في خصوصية دينية مغلقة اجتماعيا و سياسيا " <sup>4</sup>.

فحكم فترة القرون الوسطى ما يسمى بالنموذج اللاهوتي، واقتضت المطابقة مع هذا النموذج الامتثال لمبادئه " و معروف أن الأفكار التي وضعها آباء الكنيسة و القديسون و رجال الدين أفضت إلى تشكيل صرح اللاهوت المسيحي طوال الحقبة الأولى من العصور الوسطى، إذ أصبح النموذج اللاهوتي هو المرجعية التي توجه السجال

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم : المركزية الإسلامية ( صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى )، ص 5 .

<sup>2</sup> - عبد الله إبراهيم : المطابقة و الاختلاف ( بحث في نقد المركزية الثقافية )، ص 23 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 24 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 40 .

الفكري، و ما من ممارسة فكرية إلا واتصلت بمضمون ذلك النموذج و هو المحمول الديني " <sup>1</sup>، و تمثل هذا النموذج في الكنيسة و آباء الكنيسة بما يفرضونه من قوانين تدّعي حيازة الحقيقة المطلقة، فكانت الكنيسة في القرون الوسطى مقابل الأسطورة في الفترة الإغريقية مشرعا وحيدا للقوانين و المبادئ، و رغم الزّعم بوجود إرهابات التفكير الفلسفي في الفترة اليونانية إلا أنّها لم تستقم إلا مع أرسطو، و الاعتقاد اللاهوتي " عقيدته الدينية التي ترى أن العالم صورة الله و رمز التثليث، و انعكاس للأقانيم الثلاثة، منعت من تصور الكون لا متناهيا، لأنّ التّطابق بين الخالق و المخلوق يتطلب التّناهي، كما أن من سمات الكمال أن يكون متناهيا، و الله كامل فلا بد أن تتسم صنعته بالتناهي أو الكمال " <sup>2</sup>، فصار الاعتقاد في هذا العصر حول وجود حقيقة مطلقة مردها الاعتقاد الديني أو الارتباط المطلق بالإله، و على اختلاف التّصور الديني و المبادئ التي حكمت كل أمة، إلا أنّها تشترك في كونها عودة أبدية للإله.

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم : المطابقة و الاختلاف ( بحث في نقد المركزية الثقافية ) ، ص 65.

<sup>2</sup> - سالم يفوت : إبستمولوجيا العلم الحديث ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط : 2 ، 2008 ، ص 38

## ثانياً - التفكير الحدائي *pensée moderne*:

إنّ الفترة التي تلت القرون الوسطى تعرف بعصر النهضة، و هي المرحلة الأولى التي أعلنت عن خروج أوروبا من ظلامها الذي خضعت فيه إرادة التفكير إلى الديانة المسيحية، و يؤرّخ لهذه الفترة باكتشاف أمريكا من طرف كريستوف كولومب *Christophe Colomb*، و هنا ممكن الاختلاف في لفظة الحديث و الحداثة " إن تاريخ لفظ ( حديث ) أطول من تاريخ الحداثة ففي كل سياق ثقافي يتعاقب كل من القديم و الحديث تعاقبا ذا دلالة، لكن، مع ذلك، لا توجد حداثة في كل مكان، أي بنية تاريخية و جدالية للتغير و الأزمة، و هذه الأخيرة لا يمكن مشاهدتها إلا في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر، و لا تأخذ معناها الكامل إلا ابتداء من القرن التاسع عشر" <sup>1</sup>.

ومن هذا المنطلق لا يجوز إطلاق لفظة الحدائي إلا على كل ما يسعى إلى التخلص من الماضي و القديم، ولهذا قيل عنها " ليست الحداثة لا مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية فمقابل التنوع الجغرافي و الرمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها على أنّها شيء واحد متجانس، يشع عالميا انطلاقا من الغرب، و مع ذلك، فهي تظل مفهوما ملتبسا يشير إلى تطور تاريخي و إلى تغير في الذهنية" <sup>2</sup>، و خلافا لمفهوم النهضة يعود مصطلح الحداثة إلى القرن التاسع عشر، ومنه " فإن مفهوم الحداثة أو الوعي الحدائي لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر و بالضبط حوالي 1850 مع شارل بودلير، حيث أضحت الحداثة تعني الاحتفال بالعصر و الانخراط فيه، يقول فلوبيير الحداثة هي التعصب للحاضر ضد الماضي" <sup>3</sup>، وليست ما بعد الحداثة سوى استمرارا للحداثة في حدّ ذاتها، ذلك أنّ مشروع الحداثة في ذاته مشروع لما يكتمل بعد، و كل ما سيأتي بعدها هو ضمنها، و لعل الفصل في الفترة البعدية ما هو إلا فصل في طرائق التفكير فقط - لا غير - إذ تبقى سمة الحداثة الاستمرارية، و عدم وقوفها عند حدّ معيّن و هذا ما يميّزها ويمنع من ارتباطها بفترة زمنية محدّدة، سوى كونها مرحلة تجاوز القديم و التراث كونها مرحلة ارتدادية لا يجوز الأخذ بها إذا كان الهدف هو الاستمرار في المستقبل.

<sup>1</sup> - محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي : الفلسفة الحديثة ( نصوص مختارة ) ، ص 321 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 320 .

<sup>3</sup> - محمد الشيكور : هايدغر و سؤال الحداثة ، إفريقيا شرق - المغرب - ص 12 .

ولا يمكن الحديث عن نقطة انطلاق جديدة في هذا العصر دون العودة إلى المبادئ التي استبدلت بالعالم اللاهوتي، الذي كان مسير التفكير الأوروبي في العالم الغربي، و يجدر الحديث هنا عن العلم و العقل بوصفهما أولى سبل الوصول إلى الحقيقة في هذه الفترة، تكون فيهما الذات المفكرة مركز مبادئ معقولة تتصف بالدقة و هو ما يجعل من الحقيقة في تصوّر العقل البشري أكثر مصداقية أو أكثر معقولة.

## 1/ تحولات الفكر الغربي من القرون الوسطى إلى العصر الحديث :

إنّ أولى خطوات الخروج من العصر المسيحي في العالم الغربي هو فقدان الثقة في شخصها الروحي، المتمثل في الكنيسة، إذ السبب الذي ساعد على التوحيد في هذه الفترة هو الثقة المطلقة في المسيحية بوصفها حاملة الحقيقة المطلقة حتى عصر النهضة " ارتدى الوعي المسيحي البدائي أنوابة ثقافية و فكرية مختلفة، يهودية إغريقية وهلمنية و غنوسطية ( عرفانية ) و أفلاطونية جديدة رومانية و مشرقية دنيا، نجحت المسيحية في إزابتها في بوتقة فريدة في دوامها و إن بقيت ملأى بالتناقضات في الغالب، و تركيبة البوتقة تلك التعددية في أصولها، و لكن الأحادية في صيغتها المتطورة كان من شأنها أن تتولى عمليا إرادة العقل الأوروبي حتى النهضة"<sup>1</sup>.

وكانت حركات الإصلاح الديني أحد أهم الأسباب التي أدت إلى تجاوز فترة القرون الوسطى بما هي إحالة إلى مركزية الكنيسة، و كذلك حدث في العالم الغربي ما يحيل إلى قدوم عصر جديد غير مسبوق " تكمن ظاهرة النهضة في نوعية تعبيراتها غير المسبوق بمقدار ما هي كامنة في التنوع المجرد لهذه التعبيرات ففي غضون جيل واحد أنتج ليوناردو و مايكل أنجلو، و رافاييل مآثرهم، اكتشف كولومبس العالم الجديد، تمرد لوثر على الكنيسة الكاثوليكية، و أطلق حركة الإصلاح الديني و اكتشف كوبرنيك فرضية كون الشمس المركز، و أعطى إشارة بدء الثورة العلمية "<sup>2</sup>.

فكانت هذه المرحلة انتقالية لأنها احتوت بداخلها حدين متعارضين، متدينين تمثله الكنيسة، و آخر علمي اقتضاه التفكير الجديد " كانت النهضة عصرا بذاته من جهة و مرحلة انتقالية من جهة ثانية، كانت قروسطية وحديثة دفعة واحدة، إذ لا تزال شديدة التدين ( فيتشينو، مايكلانجلو، إيراسموس، مور، سافونارولا، لوثر، لويولا، تريزا الأفيلاوية، يوحنا الصليب، مع بقائها دنيوية يتعذر إنكارها ( ماكيافيلي، تشيليني، كاستيليوني، مونتاني ) .."

<sup>1</sup> - ريتشارد تارناس : آلام العقل الغربي ، ( فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظراتنا إلى العالم ) ، نقله إلى العربية : فاضل جتكر ، أبو ظبي للثقافة و التراث - الإمارات العربية المتحدة - ط : 1 ، 2010 ، ص 200 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 267.

<sup>1</sup>، إلى أن تجلّت معالم العلمية في هذه الفترة بعد إعادة بعث الأفكار الإغريقية التي تحدّثت عن عناصر الطبيعة " وجد كوبرنيك أن عددا غير قليل من الفلاسفة اليونانية و لا سيما ذوي الخلفيات الفيشاغورثية والأفلاطونية، كانوا قد طرحوا فكرة أرض متحركة، بالرغم من أن أيامهم لم يكن قد طور الفرضية لإيصالها إلى خواتيمها الفلكية والرياضية الناجزة، و من ثم فإنّ التّصور الأرسطو طاليسي القائم على القول بمركزية الأرض لم يكن الحكم الوحيد لدى المرجعيات الإغريقية المحترمة " <sup>2</sup>.

والشيء الذي سمح لهذه الأفكار بالظهور في عصر عرف بتمركزه حول الكنيسة هو صدورها عن أحد الشخصيات المهمّة و المحترمة في الكنيسة، و لكن هذا التّقبل لم يدم طويلا، إذ سرعان ما خضع كوبرنيك Copernic للمحاكمة من طرف محاكم التفتيش، و ذلك لتعارض الأفكار التي جاء بها مع الأصل في الدّين المسيحي، و إلى جانب كوبرنيك " كان كبلر و غاليليو، كلاهما قد وفرا رؤى و أدوات حيوية لمقاربة هذه المشكلات كلاهما كانا مؤمنين، و ما لبث أن بينا أن الكون منظم رياضيا، و أن التّقدم العلمي لا يتحقق إلا عبر المثابرة على اختبار الفرضيات الرياضية على محك الملاحظات التجريبية " <sup>3</sup>.

ولعلّ القول بمركزية الشمس عند كوبرنيك قد تم إدراجه ضمن نظرية أكبر اسمها الجاذبية مع إسحاق نيوتن Isaac Newton " تمثل إنجاز نيوتن المدهش بالتوصل إلى حصيلة جمع و تركيب فلسفة ديكارت الميكانيكية من ناحية، قوانين حركة الكواكب الكبلرية من ناحية ثانية و قوانين الحركة الأرضية الغاليليوية من ناحية ثالثة وصولا إلى إزابتها جميعا في بوتقة نظرية شاملة " <sup>4</sup>، فكان ظهور العلم الحديث في العالم الغربي نتيجة عديد المراحل التي كان الخروج فيها من الاعتقاد الدّيني أصعب مرحلة ظلّ فيها الصّراع قائما بين الدّين والعلم إلى غاية الإنجاز الذي حقّقه ظهور نظريات علمية قائمة بذاتها احتوت عديد الأفكار التي خرجت من رحم القرون الوسطى، فكان الوعي نابعا بالدرجة الأولى من الإنجازات التي تم على إثرها تحقيق اليقين في الفكر البشري و لو إلى حين.

<sup>1</sup> - ريتشارد تارناس : آلام العقل الغربي ، ص 274 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 299 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 314 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 323 .

## 2/ المرحلة العلمية و العقلية :

يدخل العالم عصر التصور وفق منطق العقل العلمي الذي يتخذ من التجربة أساس الوصول إلى الحقيقة، ومركز هذا التفكير هو العودة إلى قواعد المنطق الصوري كما تصوّره أرسطو أو إعادة بعث الحضارة اليونانية من جديد و تجاوز الفترة اللاهوتية التي حبست الفكر البشري في حدود المبادئ التي تفرضها الكنيسة، وقد كانت التجربة سبب توخّد العديد من الفلاسفات التي كانت تبدو أنّها متعارضة " فالتجريبيون يرون أن التجربة موحدة ومنتظمة في جوهرها، لأن مصدر المعرفة عندهم هو الإحساس، أما المثاليون فيرون أن التجربة منتظمة وموحدة، لأنّها تستعصي على العقل فلا يخترقها و لا ينفذ إليها" <sup>1</sup> .

فصار العلم كافيا لاستيعاب عناصر الطبيعة بما هي إشكالات جرى البحث حولها على اختلاف العصور، بدأ بالتصور الأسطوري إلى الاعتقاد الدّيني الذي ظلّت الحقيقة على إثرهما تراوح إمكاناتها بين كونها مخرجا بالنسبة للإنسان الذي لم يجد بديلا عنها و بين عدم استيفائها لمبادئ العقل بما هو استجابة لكل يقين، " و لا حاجة بنا إلى الاستعانة بوسائل السحر لكي نسيطر على الأرواح أو نتوسل إليها، كما فعل ذلك البدائي، فالأساليب التقنية و الحسابات تؤدي لنا هذه الخدمة و هذا ما يعنيه التعقيل قبل كل شيء" <sup>2</sup> ، و تعقيل الكون لا يكون إلا بالابتعاد عن الفكر القديم الذي قوامه الأسطورة أو الدّيانة فلا تتجاوز العالم الماورائي بما يطرحه من مبادئ تنأى بطبيعتها عن العقل أو التجربة.

وكان الميل إلى المحسوس سبيل الوصول إلى الحقيقة " إنّ كل القوانين العلمية تقوم على الاستقراء، و لو نظرنا إلى الاستقراء من حيث هو عملية منطقية، لوجدناه عرضة للشك، و عاجزا عن إعطاء نتائج يقينية، فالاستدلال الاستقرائي يجري تقريبا على النحو التالي: إذا كان فرض من الفروض صحيحا، فإن هذه الحقيقة وتلك ستكون إذن مشاهدة" <sup>3</sup> ، و القول بالعقل في مقارنة الحقائق استدعى العلم وسيلة بها استمر التلازم بين العلم و العقل سائدا في هذه الفترة التي عرفت بسيطرة الحقيقة المطلقة التي مصدرها العقل الإنساني، " العقل والعلم كلمتان مترابطتان بحيث إن المفهومين اللذين تشير إليهما الكلمات مفهومان يحدد كل منهما الآخر ويتوقف عليه و هذا الزوج الناتج عن عقد قران قديم زوج لا ينفصم إلى درجة أن مجتمعاتنا التي يقال عنها بأنها

<sup>1</sup> - محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العالي : المعرفة العلمية ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط: 3 ، 2009 ، ص ص 8.9.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 13.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 17 .

مجتمعات متقدمة ترى فيه ميزتها الأصلية و علامتها المميزة و المنبع المتجدد دوما ( كما تعتقد هذه المجتمعات ) لسلطتها على الأشياء وعلى الناس " <sup>1</sup>.

وهذا ما رد الاعتبار لمفهوم اليقين، إذ مع العلم تكون النتائج التي يصل إليها عقلية و نهائية، و هذا ما يقصد بالحقيقة المطلقة، على اعتبار أنّ أداتها التجربة، و هي أكثر الوسائل إقناعا لاعتمادها في إقناع العقل على سبل الواقع الحسي " هذا هو مفهوم الحقيقة المطلقة أو الموضوعية الذي يستعمله كل واحد منا باستمرار، إن إحدى النتائج الأكثر أهمية للمنطق الحديث هو النجاح الباهر الذي رد به الاعتبار لمفهوم الحقيقة المطلقة هذا " <sup>2</sup>، و مرد هذا الاعتقاد هو ارتباط العلم في هذه الفترة بالدقة و التحديد و هي الشروط التي تمتن ركائز العلم وتربطه بصفة المطلق.

فكانت الحداثة دعوة للانفصال عن الماضي الذي كان سبب التخلف و التبعية التي عاشها العالم الأوروبي في فترة القرون الوسطى، و لئان المركز الذي ركزت على ضربه الحداثة هو التفكير الديني، الذي كان يسيّر الإنسان بمقتضى الخوف من اللعنة و الرغبة في الرضا عن طريق الطاعة، إلى التمحور حول الذات الإنسانية، بوصفها مركز الكون، عن طريق تبني المقولات المثالية، و أولى القيم التي أعلنت من قيمتها هي الإنسانية " إن لفظ نزعة إنسانية humanisme يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، و قد ظهر اللفظ أول مرة سنة 1808 تحت قلم المربي البافاري f.j Nie thammer و يعني نسق التربية التقليدي الذي يستهدف تكوين الشخصية الشاملة و تكوين الإنسانية بواسطة هذه النزعات الإنسانية " <sup>3</sup>، فكان هذا المصطلح هو أولى صور التي تجلّى من خلالها الإنسان بما هو مركز الكون و تحرير طال ذاته أولا من قيد القرون الوسطى " و حتى إذا كان هناك حذر في أن يعني لفظ النزعة الإنسانية نوعا من التفوق المميز للإنسان على الأشياء، فإنه مع ذلك لم يحرم الإنسان من التمتع بمكانة مركزية في العالم عن طريق تزويده بالقدرة على إنجاز أفعال حرة و إرادية، و بوضعه في مواقف المسؤولية " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العالي : المعرفة العلمية ، ص ص 48 49 .

<sup>2</sup> - محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العالي : الحقيقة ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط : 2 ، 2005 ، ص 91.

<sup>3</sup> - محمد سيلا و محمد بن عبد العالي : الفلسفة الحديثة ، ص 258 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها .

فمصطلح الإنسانية إذ يمثل استعادة الإنسان الذي كان في العصور السابقة مهمشاً عبداً للآلهة والأساطير، فيتجلى التميز في هذه المرحلة من خلال اعتبارها " الحادثة في واقع الأمر لم تصل بعد إلى نهاية مسيرتها، و لن تكون نهاية لهذه المسيرة، الحادثة هي انقلاب إيديولوجي و فكري و جوهري، حدث عندما اعتبر المجتمع نفسه مسؤولاً عن مصيره، عندما أعلن الإنسان أنه صانع تاريخه علماً أن جميع الإيديولوجيات القديمة السابقة على الحادثة في الشرق و في الغرب قد قامت على مبدأ آخر ألا و هو ثمة قوى ميتا اجتماعية (فوق اجتماعية ) تحكم مصير المجتمع كما تحكم الكون " <sup>1</sup>، فاعتبر الإنسان صانعاً للتاريخ متحرراً من الإرادة الماورائية التي سبق وتحكمت في مصيره وأملت عليه الأوامر، فانقلب التفكير من النقيض إلى النقيض، أي من التعلق بعالم آخر إلى التمرکز حول الذات التي تقررت من خلال سيادة العقل و تحكمه في أبعاد الحقيقة كما قرّر ذلك فلاسفة العقل، فمثلت المرحلة الأخيرة صورة تجاوزية للفترة القديمة.

ولعل ارتباط الحادثة بطريقة التفكير هو الأمر الذي جعلها لا تنحصر في اتجاه دون آخر، و لكن شملت كل المجالات على اختلافها " ليست الحادثة مفهوماً سوسيولوجياً و لا مفهوماً سياسياً، و ليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي و الرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحادثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس رائع عالمياً انطلاقاً من الغرب " <sup>2</sup>، والتخلص من الركيزة الماورائية أدّى إلى استبدالها بمركز آخر تجلّى من خلال العقل بوصفه الصورة الجديدة للوُغوس logos الذي أصبح مرتبطاً بالمنطق الصوري الذي انتهت إليه مراحل البحث عند أرسطو، وهذا ما جعل من الحادثة رغم نبذها للقديم تتراوح في بعض مواطنها .

إذ تعيد استثمار مبادئ المنطق الصوري الذي جاء به أرسطو، فكانت الحادثة رغم ادعائها الانفصال عن الماضي استعادة لهذا الماضي، الذي تجسّد من خلال مبادئ المنطق الصوري بما هو دعوة لاعتماد العقل ، فالعقل وفق المنطق يسير وفق نظام و منهج معيّن ف " يتعين بالنسبة لديكارت، أن ينظر إلى البناء المعرفي المؤكد واليقيني

---

<sup>1</sup>- سمير أمين : الحادثة كإنقلاب جوهري ، ضمن كتاب : محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الحادثة و انتقاداتها ( 2 ) ، - نقد الحادثة من منظور عربي - إسلامي - العدد 12 ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 ، ص 71 .

<sup>2</sup>- جان بودريار : الحادثة إنسكلوبيدياً أو نيفرساليس ترجمة : محمد سبيلا ، ضمن كتاب : محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الحادثة و انتقاداتها (1) ، نقد الحادثة من منظور غربي ، العدد 11 ، دار توبقال - الدار البيضاء ، ط : 1 ، 2006 ، ص 7

والتأكد منه من زاوية المنهج، فالمعرفة القائمة على الأحكام المسبقة و على التقاليد المنحدرة من التراث أصبحت محل تشك، لأن أسسها النهائية لا تحظى بأي يقين مطلق عند تعريضها لأي تشك ممكن، إنّ ديكارت يعثر على أساس نمـــــوذج هذا النوع من اليقين في بداهة الكوجيتو في ( أنا أفكر) الذي هو واقعة حقيقية كلما رددتها على نفسي و حتى عندما أعرضها للشك، و حتى عندما افترض أن روحا رفيعة و عبقرية تحاول خداعي عندما أكون في حالة يقين كامل بها (بداهة الكوجيتو ) " <sup>1</sup> .

فكانت الذات المفكّرة هي المرجع الذي يعتمد عليه الإنسان من أجل الوصول إلى اليقين الذي يقابل مفهوم الحقيقة، و الطريقة التي اعتمدها العقل و التي تحلّت من خلال المنطق، إذ جعلت من النتائج التي يصل إليها الإنسان أكثر وثوقا كونها تنطلق من التجربة الحسّية، و لعل الواقع بالنسبة للإنسان أكثر الأمور معقولة لأنّه مرئي مدرك و هذا ما يجعله أكثر موضوعية و قابلية للتصديق .

فكان العقل هو معيار الخطأ و الصواب و إليه فقط يلتجئ الإنسان في الحكم و التفريق بين الأعمال، وهو ما أدّى إلى استبدال مثالية بأخرى، فمدينة أفلاطون تحتوي على الحقائق المطلقة والأفكار الصّافية في حين يحتوي الواقع في نظره على التشويه و التزييف الذي تؤكّد عليه ارتباط الأحداث في الواقع بكلّ النّقايص ومعالم العجز، وهذه أدوات التفريق بين الأعمال في الأخلاق و قوامه انتساب كل الأعمال المثالية إلى عالم المثل الذي سعى من خلاله أفلاطون إلى رسم معالم مفارقة و وحيدة كونها تحقّق الاكتمال و البلوغ بما هو صورة قصوى لإمكانات التصوّر البشري.

أما العقل المنطقي فيحتوي بداخله حدّين تتجلّى من خلالهما الأخلاق في الإنسان، فيتعلّق الإنسان من خلالها بكلّ ما يحقّق له و لغيره الخير، ذلك أنّ العقل ينفي الرّغبة و الهوى و يجعل القيمة الخلقية مدى التدرج في سلم المثالية، ولذلك لا تختلف الأخلاق في عصر النهضة عن الأخلاق القديمة كونها تجاوز الرّغبة و الهوى وتتمركز حول الفضيلة بوصفها منتهى القيم المثالية لدى الإنسان و صورة للتحرر من القيم التي تتعلّق بالرّغبة و لا تنطلق من العقل، هذا المركز الذي تدور حوله معايير العدل و تنعدم فيه معالم المصلحة، كما صوّرته النّظريات المثالية.

<sup>1</sup> - جون غروندين : مدخل إلى غادامير ، ضمن كتاب :

محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الحداثة و انتقاداتها ( في نقد الحداثة من منظور غربي ) ، ص 23 .

وقد نبغ عديد من العلماء في مرحلة التأسيس هذه، من بينهم، " يمكن اعتبار نيقولا كوبرنيك ( 1473 ، 1543 ) رمز التحول في العصور الحديثة ففي كتابه ( في الحركات السماوية subinoitulover muibro muitsleoc ) قام بإبدال صورة العالم القديمة، الصورة المتوارثة عن بطليموس و التي تجعل الأرض محور الكون ، بصورة أخرى تجعل الشمس مركزا و حول هذا المركز تدور الأرض " <sup>1</sup> فكانت هذه الملاحظة هي ما دحض الأفكار الخرافية حول الأرض و الشمس، و تراجع دور الأساطير والآلهة في تحديد مسار الشمس و الأرض، على عكس ما كان يؤمن به الإنسان في القرون الوسطى، و ما أكد التفكير الذي ينطلق من الميتافيزيقا في تفسير الكون و ظواهره .

وفي مجال الرياضيات، كان " غاليليوغاليلي ( 1564 ، 1642 ) فقد نال شهرته بنظريته عن الحركة والسقوط و بانحيازه إلى نظرية كوبرنيك، و بالنسبة إليه يتحدد جوهر الحقيقة عبر علاقات عديدة، وحده الذي يتمكن من قراءة العلامات الرياضية و الذي يتمكن من تحويلها إلى قوانين هو الذي يتوصل إلى معرفة موضوعية " <sup>2</sup> ، وهذا ما أكد على الانفصال بين الحقيقة و العالم الماورائي التي كان يعتقد سابقاً أنّها موطن الحقيقة و كل أنواع الاكتمال بينما يحمل الواقع الزيف و التقص و العجز، و أنه لا مجال لرسم علاقة صحيحة، أما الجديد في هذا الرأي هو أنّ الحقيقة موضوعية تدركها القدرة على التحكم في الأعداد الرياضية، بما هي تحصيل حاصل حسابية.

أما هدف العلم بالنسبة إلى " فرنسيس بيكون ( 1561 ، 1626 ) هو السيطرة على الطبيعة خدمة للمجتمع، إن العلم بالنسبة إلى بيكون يعني القوة، من هنا رأى بيكون أن من واجبه تقديم عرض منهجي لأسس كل العلوم و لرؤيته لها، أما تصنيف العلوم فيتبع تقسيم القدرات الإنسانية تبعاً لمايلي : الذاكرة ( airomem ) و موضوعها التاريخ و الخيال ( aisatnahp ) و موضوعه الشعر، العقل ( oitar ) وموضوعه الفلسفة " <sup>3</sup> .

ولعل الهدف الذي يصبو إليه العلم من خلال هذه الآراء حول الكون و الطبيعة هو إيجاد نظام معيّن، وفقه يمكن للإنسان أن يفهم ما يحدث في الكون من تغير دون إرجاع الأسباب إلى العالم الماورائي، فكان المنهج أهمّ

<sup>1</sup> - بيتر كوزنمان ، فرانز - بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس - dtv ، ترجمة : جورج كتورة، ص95.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

خطوات التفكير العلمي، لأنّ العلم يؤمن بنظام معيّن " و لهذا نبهنا إلى ضرورة البحث في هذه الأشياء حسب المنهج، و ليس المنهج فيها سوى مراعاة مستمرة للنظام القائم في الشيء ذاته أو ذلك الذي نبتكره ببراعتنا، فمثلا لو أننا طالعنا صيغة ما مكتوبة في رموز مجهولة لنا، فلا شك في أننا لن نجد فيها أي نظام، و بالرغم من ذلك، علينا أن نتخيل فيها نظاما " <sup>1</sup>.

فقام التّكامل بين العلم و العقل على أساس وجود نظام يقتضيه السّير من أجل الوصول إلى نتيجة بعينها، فكان الطريق إلى الحقيقة في عصر النهضة منظورا إليه من خلال طريقين اثنين هما العقلانية و التجريبية، فأما العقلانية " فيزعم أبرز ممثلي هذا التيار أن بإمكانهم معرفة بناء الحقيقة انطلاقا من مبادئ الفكر المجردة، إن انتظام العالم بشكل منطقي يتيح لهم معرفته بشكل استنباطي، نموذج ذلك نجده في الرياضيات حيث يمكن الوصول إلى النتائج انطلاقا من مسلمات قليلة و لكنها أكيدة، فالحقيقة تقوم على جوهرين ( ديكارت ) أو جوهر واحد ( سبينوزا ) أو على عدة جواهر ( ليبنتز ) " <sup>2</sup>.

والوجه الآخر للحقيقة في هذه الفترة هو التجريبية " من فرانسيس بيكون nocab·f عبر هوبس hobbes، لوك بيركلي yelekreb وصولا إلى هيوم emuh، تجعل هذه المدرسة أسس المعرفة قائمة على الإدراك ( الحسي ) ما هو حقيقي لا يقال إلا على بعض الموضوعات و الظواهر التي يمكن تنظيمها بالاستخدام الصحيح للعقل و استخلاص النتائج منها بطريقة استقرائية " <sup>3</sup>، ولكن رغم الصّور التي ظهرت للحدّثة في بدايتها و التي يمكن إجمالها في العقل و العلم و الحرية و حتى الإنسانية، فالمشروع يحمل في أحد أبعاده عدم التّقيّد بصور محدّدة، و هذا الهدف الذي سعت إلى تحقيقه مرده إلى زوال الفترة اللاهوتية وسبب ذلك هو تركزها حول عالم بعينه إليه يرد اليقين بوجود الحقيقة.

فتعلّقت هذه المقولات بالحدّثة إلى حين، و السّبب في ذلك هو ال ضبط الذي لزم مفهومها، و هو كونها مشروعا لما يكتمل، بعكس التّطابق الذي يقرّه العلم و العقل حول مفهوم الحقيقة والذي يجعلها ثابتة و أكيدة، وهنا تكمن المفارقة، فاعتبرت الحدّثة " مفهوم عائم، لا يقبل التحديد، و لا ينصاع للاختزال لأنه يشير إلى صيرورة، و يدل على تحول دائم، كما أن مفهوم الحدّثة ليس مقترنا بحقل معرفي بعينه، إنه كما يقول جان بودريار

<sup>1</sup> - محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة الحديثة ( نصوص مختارة )، ص 162 .

<sup>2</sup> - بيتر كونزمان ، فرانز - بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس - dtv ، ترجمة : جورج كتورة، ص 103 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 103 .

في مقالة له ( بالموسوعة الجامعة )، ليس مفهومنا تاريخيا و لا مفهومنا سوسولوجيا أو سيكولوجيا، إن الحادثة هي، بالأولى نمط حضاري مخصوص يتنافى و نمط التقليد أيا كان و حيثما وجد، الحادثة هي نمط خاص في مقابل كل صنوف التقليد و ضروب الثقافة الإراثية التي تتمسك بنقطة زمنية أصلية و تتشبث بمرجعية متعالية وأصل مقدس<sup>1</sup>، و لهذا يحمل التفكير الحداثي في أحد أبعاده القول بالانفصال عن كل ثبات أو تحديدا من شأنه أن يحكم بالتراجع أو التخلف على مفاهيمها.

فيحمل مفهوم الحادثة في ذاته إمكانية الارتداد على مقولاتها، و رغم هذا ظلّ العقل المنطقي و العلم التجريبي الصّور التي تجلّت من خلالها الحادثة إلى حين التّجاوز الذي خرق مبادئها من طرف التيارات المابعد حداثيّة، و قد تجلّى هذا التّجاوز من خلال تصحيح مسارها، عن طريق الطّعن في صحّة العقل المنطقي، سبيلاً من أجل بلوغ الحقيقة، وما بعد الحادثة بعملها هذا قد طالت بالتّجاوز الفكر الأرسطي بوصفه معلّم البشرية والصّانع لطريقة التفكير التي تعاقبت عليها كل الحضارات بتنوّعها و اختلافها، فتجلّى التفكير الحداثي من خلال التّمرّكز حول الدّات الإنسانية بوصفها ذاتا مفكرة عاقلة بإمكانها إدراك الحقيقة، لأنّ الحقيقة ليست متعالية بل تحصيل حاصل المعادلات الرّياضية و المناهج العقلية التي تقوم على مبادئ العقل، و لكن الأمر يختلف فيما بعد، إذ أصبحت القيم الإنسانية التي نادى بها عصر النهضة معايير غير صالحة في سياسة المجتمع، و منه بدأ القول بمبدأ التّجاوز و البعدية أو ما يسمى بحديث النّهائيات.

فكانت نتائج الحريين أهم العوامل التي أدت إلى فقد الثقة في الشّعارات التي رفعها عصر النهضة، بما هو عصر دار الاهتمام فيه بالعلم و العقل و الحرية، و كان من أهم نتائج العلم المجازر التي حدثت في الحريين العالميتين الأولى و الثانية، التي لم تستثني أحدا فعاد على إثرها الصّراع بين البشرية كعهده الأول أو البدائي، و ما نتائج الحرب سوى صور لهذا، و لعل الثّقة في العقل المنطقي أدّت إلى عكس ما كان يصبو إلى وصوله، ففقدت هذه المبادئ أسباب تقدّيسها من طرف الإنسان إذ أثبتت على أرض الواقع العجز و الانهيار، و صار ليس مطلقا كما أكّد عليه العلم التجريبي من قبل.

<sup>1</sup>- محمد الشيكور : هايدغر و سؤال الحادثة، ص 11 .

وأولى المقولات التي قضت بنهايتها كانت الإنسانية "humanisme" إن الحديث عن الأخوة و المساواة والجمال و الكرامة يدفع المواطن إلى العنف " <sup>1</sup> ، و أصبحت بدورها مقولات الحداثة ماض لا ينبغي الوقوف عنده، لأنّ ضرورة الاستمرار تستدعي التّجاوز الذي من شأنه تجديد الأفكار و الموضوعات و المقولات " أما دعوة زولا إلى الإنسانية و حقها في السعادة فهي تنتمي إلى ماض منبوذ " <sup>2</sup> ، فأصبحت الحداثة بصورتها الأولى أفكار مغلقة و جامدة، و لم يعد يجدي الأخذ بها، حتى مفهوم الحقيقة أصبح يختلف عن الصّورة التي قال بها العقل و العلم من قبل، فأصبحت تنأى عن هذه التّصورات، و السّبب في ذلك هو جملة الثّغرات و الاحتمالات التي توسّطت اليقين في العلم وأدت إلى نسبيته.

---

<sup>1</sup> -راسل جاكوبي : نهاية اليوتوبيا ( السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة ) ، ترجمة : فاروق عبد القادر ، عالم المعرفة ( 269 ) ، مطابع الوطن - الكويت - ماي 2001 ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، ص 50 .

<sup>2</sup> - راسل جاكوبي : نهاية اليوتوبيا ( السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة ) ، ص 139

### ثالثاً- التفكير التّجاوزي : pensée de dépassement

إنّ ما بعد الحادثة ليست نقيض الحادثة و لكنّها جزء من الحادثة لا يمكن فصله، ذلك أنّ ما بعد الحادثة هي استمرار تمّ فيها القول أو الحدّ من طوباوية المقولات المثالية، بالطريقة التي لا تؤدّي إلى النّفي، و لكن إلى فتح إمكانية الاستمرار، إذ الابتعاد عن فكرة المطلق أولى الأهداف التي سعت إليها<sup>1</sup> إن أفق الحادثة لم يكتمل بعد، ولم يستوف كل إمكاناته الثاوية، أما ما يوسم برأيه بعهد ما بعد الحادثة أو عهد التظاهر بلغة بودريار أو الوضع المابعد حدثي حسب تعبير ليوطار، ليس إلا لإيديولوجيا محافظة ذا لبوس جديد في بزة مغيرة للنزعات المحافظة الماضية<sup>1</sup>.

و ما بعد الحادثة في تحليّاتها تعكس الموت و النّهاية بما هي مراحل جرى تجاهلها في المشروع الحدثي، إذ تعلن الأفكار عن نقصها و عدم اكتمالها<sup>2</sup> و أقل ما يقال عنها، إنها إيديولوجيا عدمية، و نخلة قيامية تزرع اليباب في كل مظهر من مظاهر الكينونة الإنسانية، و تنذر بالموت، إذ تعلن موت الإنسان، و موت الإيديولوجيا، ونهاية التاريخ و ثلاثة الأثافي أنّها تنعي نهاية الحادثة ذاتها، و بذلك فهي تنعي نهايتها بامتياز<sup>2</sup>، فتحمل البعدية في أحد معانيها معنى التّجاوز و الخروج عن النمط السائد في التفكير، و الذي يتمركز حول حقائق هي بمثابة الأوثان التي لا ينبغي الخروج عنها<sup>3</sup> ما بعد الحادثة بمثابة أوديسا النهايات و نخلة اليوم الأخير و الإنسان الأخير، و الأفلو الأخير، و نخلة السلب بامتياز<sup>3</sup>، و من هنا تكون ما بعد الحادثة مرحلة ردة على الحادثة في ذاتها، و صورة جديدة لتصور الحقيقة مختلفة عن المرحلة الحداثيّة إذ تتبنى مقولات الاكتمال و المطلق.

إنّ التّيارات المابعد حداثيّة قد بدأت في الظهور نتيجة النقص الذي أصبح يعتري المقولات و يقضي بعدم جدواها، إذ أصبح العقل محدودا أمام بعض الأسئلة التي استدعت طرق مواطن جديدة في العلم، غير تلك التي كانت تقيم علاقة بسيطة مع العالم و الكون، و وصل التاريخ إلى الاكتمال وهذا ما أشار إليه فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، وتجلّت ما بعد الحادثة في النّقد من خلال أولى النظريات التي حاولت

<sup>1</sup> - محمد الشريك : هايدغر و سؤال الحادثة ، ص 21 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 23 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 26-27 .

الوصول إلى المعنى أو المدلول الذي لم يعد يقبل العلاقة الاعتبارية القائمة على التفسير التي كانت تؤمن به النظرية البنيوية<sup>1</sup> وتنبه سبيلا في مقارنة الدلالة ، التي أصبحت من فرط مطابقتها متشابهة في كل حالاتها .

ففي حين فضت الحداثة على التفكير الماورائي تجاوزت ما بعد الحداثة étinredom-tsop هذا التفكير إلى غيره " فإن البادئة ( ما بعد ) tsop تشير إلى التجاوز والبعدية، أي أن مرحلة ستنبتق من قلب المرحلة السابقة وحتى تستقيم اتجاهها له شرعية الوجود، عليها أن تلغي بظهورها ما كان سببا في ميلادها، جريا على سنن الطبيعة، و ما دام أن هناك مرحلة سابقة للحداثة ( ما قبل الحداثة ) فمن المنطقي أن تكون مرحلة تالية للحداثة ( ما بعد الحداثة ) و التي بدورها سيتم تجاوزها " <sup>2</sup> .

فظل التفكير عبر مراحل المختلفة ينقض بعضه، و تستبدل فيها المراكز إلى الحكم بتجاوز فكرة المركز، كونها السبب الذي يؤدي اعتماده إلى الانغلاق و التّحجر و كذا التّخلف و العودة دائماً إلى المركز الذي يزعم حيازته الحقيقة المطلقة و النهائية، وكانت الاتجاهات المابعد حداثية بديلاً عن النظرة السطحية التي كانت تسير قانون الطبيعة إذ " سادت عصر النهضة لحظة معرفية كان ينظر فيها للأشياء على أنها تكتب نثراً أو تحمل نثراً أو أنها هي و النشر شيء واحد، فالعالم نثر، أشياءه كلمات و نظام أشياءه خطاب، و كل خطاب في الأشياء ليس خطاباً بخصوص الأشياء بل هو خطاب على خطاب الأشياء، الأشياء تحمل في ذاتها و على سطحها دلالتها والعلم مضطر إلى أن يكون قراءة لتلك الدلالة، أي للأشياء ككلمات، و هي قراءة تقوم على كشف روابط التشابه الثاوية خلف الأشياء أي كشف شتى ألوان التوافق المؤدية إلى ارتباط الأشياء، و ألوان التنافس المؤدية إلى تنافرها ، ألوان التماثل المؤدية إلى تقاربها و أخيراً ألوان التعاطف المؤدية إلى تجاذبها و تحابها " <sup>3</sup> .

فالتحديد الذي تم على مستوى الحقيقة أدى إلى تسطيحها و تبسيطها و من ثمة تأكد العقل من عدم جدوى الأخذ بها، و منطلق الدراسات المابعد حداثية هو الشك الذي أصبح من ميزة العقل الذي أدى به إلى

<sup>1</sup> - النظرية البنيوية : " نمط من التفكير حول الظواهر الإنسانية ينطلق من فرضية أساسية و هي انتظام الظواهر في بنى كامنة وانحكام الدلالة بالعلاقات القائمة ضمن تلك البنى أو ما بين البنية و الأخرى ، و كان من الطبيعي أن يتم تبني ذلك النمط في التفكير ضمن الإطار الأكبر لأحد طرائق التفكير النقدية القائمة أو من تراوح إحدى تلك الطرائق مع الأخرى ، فتتبلور ببنوية شكلانية و بنوية نفسانية و أخرى واقعية ماركسية ( تكوينية أو توليدية ) " نقلا عن كتاب : ميجان الرويلي و سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي ، ص 386 .

<sup>2</sup> - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر ( مقارنة حوارية في الأصول المعرفية ) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2005 ، ص 27 .

<sup>3</sup> - سالم يفوت : ابستمولوجيا العلم الحديث ، ص 76 .

الاختلاف عن منطقه ، ويكون الانفصال عن المركز هو ما ميّز الاتجاهات التّجاوزية " هذه الحالة البينية هي حالة طويلة الأمد إذ أنّها لا تحسم بتحويل إرادي للمؤسسات وللمنظومات القانونية بل عبر تحولاته ثقافية بعيدة المدى، و انتقال منظومة ثقافية تقليدية إلى الحداثة هو في الغالب انتقال عسير ملئ بالصدمات الكوسمولوجية، والجراح البيولوجية أو الحدوش السيكلولوجية للإنسان، وكذا التمزقات العقدية لأنه يمر عبر ( قناة النار ) أي عبر مطهر العقل الحديث و النقد الحديث " <sup>1</sup> .

فيدخل التّجاوز في إطار الفاجعة، إذ يكون التّحول بعدها ضرورة لا بد منها، إذ تنفجر كل التّظريات المختلفة علمية و عقلية و إنسانية و تكشف عن عدم اكتمالها و مفارقتها لأهدافها، و لعلّ كسر الثّنائية من خلال تشتيتها أدّى إلى زوال الثّنائية القديمة التي كانت تؤمن بوجود حدّين متعارضين و متناقضين، وهذه كانت أولى الصّربات التي وجهت للمنطق الصّوري فقضت على طريقة التفكير السّابقة .

فتجلّت ما بعد الحداثة " باعتبارها معرفة متجاوزة، فالمعرفة الحقّة هي المعرفة العملية الاختبارية لا النظرية التأمّلية إذ إن الممارسة تحوز الأولوية القيمية و الاستيمولوجية على النظرية، و هذه المعرفة العلمية – التقنية لا تكتفي بالخط من قيمة الأنماط المعرفية الأخرى، بل تطال الفضاء الثقافي كله، و تتحول إلى ثقافة و إيديولوجيا بل إلى ميتافيزيقا أيضا " <sup>2</sup> و منه يمكن القول بتجاوز مرحلة و دخول أخرى بهدف الاستمرار " يصبح العلم – التقني ثقافة تحل محل الثقافة التقليدية و تكييفها بالتدريج، مؤطرة المجتمع العصري، مزودة إياه بمشاعر الهوية والانتماء وبمعرفة و أخلاق، كما يتخذ العلم التقني مصدرا للشرعية السياسية أي نواة لإيديولوجيا، سياسية، والديمقراطية، كتكنولوجيا سياسية هي في أحد أوجهها تعبير عن هذا النوع الجديد، الدنيوي، من المشروعية القائمة على العلم كتقنية، بل إن هذا المركب المعرفي الجديد ينتزع بالتدريج صورة ميتافيزيقا أي تبشيرا بالأمل ووعدا بالخلاص، ومصدرا واهبا للمعنى " <sup>3</sup> .

وتلك هي المفارقة التي وقعت فيها ما بعد الحداثة، فدعوتهما للتّخلص من مركزية العقل و العلم أوقعتهما ثانية في هاجس البحث عن المعنى بعيداً عن مبدأ اليقين أو المطلق ، و السّبب في ذلك هو تأكيدهما على الانفصال الذي يكون بين الحقيقة والواقع أو عالم الحس، وهدفها من ذلك الحكم بتعقيد الحقيقة و عدم وضوحها و تجلّيها

<sup>1</sup>- محمد سيلا : الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار توبقال للنشر – الدار البيضاء – ط : 1 ، 2006 ، ص 21

<sup>2</sup>- المرجع نفسه ، ص 9

<sup>3</sup>- المرجع نفسه ، ص 9 .

الذي ارتبطت به أيام منطق العقل، لأنها ليست بالسهولة التي يعتقدونها أصحاب النظريات العقلية و العلمية، فانفصلت الحقيقة عن كل فكر يقيني أو وثوقي " فما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يدي ارتيابا بالأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل و الهوية و الموضوعية، و التقدم و الإنعتاق الكوني، و الأطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير " <sup>1</sup> .

فالهدف من التفكير المابعد حدثي يتجلى من خلال محاولة كسر الأقيانيم الفكرية و الأصول التي تعمل على إعاقة التفكير بحيث تحدّد له طريقاً وحيداً و منهجاً بعينه ينبغي المشي على أثره، في حين هذه الطريقة عدّت في الدّراسات التّجاوزية دليلاً على أحادية النظرة و قصر يعتري الذات فيمنع من إدراكها لأبعاد الحقيقة المختلفة والمتعدّدة، و كذلك الأبعاد الخفية التي أشارت إليها الدّراسات فيما بعد .

ولعلّ أهمّ صفة قضت بهذا التّجاوز الذي فرضته على باقي مراحلها السابقة هو ارتباطها بكل ما هو متغيّر وغير ثابت، و كذلك الابتعاد عن فكرة المركزية " أما ما بعد الحداثة فهي أسلوب في الثقافة يعكس شيئاً من هذا التغير التاريخي، و ذلك في فن بلا عمق، و لا مركزاً و لا أساس، فن استنباطي متأمل لذاته، و لعب، و اشتقاقي و انتقائي، و تعددي، يميع الحدود بين الثقافة الرفيعة و الثقافة الشعبية " <sup>2</sup> ، فتتعلّق مابعد الحداثة باستحضار كل ما هو زائل و عابر و متعدّد، و مبادئ لمفهوم المركز على عكس التّصور السّابق الذي كان يرى في الثّبات قانوناً يسير على إثره كل ما في الوجود.

وكسر المراكز الذي دعت إليه الدّراسات التّجاوزية أدّت إلى الاهتمام بالهامش أو المستبعد من الكلام أو عبارة أخرى الغائب الذي ينعكس من خلال أصداً و ظلال المقولات، و هذا ما جعل من الصّمت ذا دلالة رغم تهميشه من طرف الدّراسات البنيوية لابتعاده عن الظهور و التّجلي و مجانبته لكل الطرق القبلية في إدراك الحقيقة، فيكمن المركز حسب هذه الدّراسات في كل مغيب يقابله مفهوم الصّمت " إن جماليات الصمت تهدف إلى الكشف عما هو مغيب و مضموس، في النص المسموح بتداوله، و عما هو موجود في التاريخ، من خلال نصوصه العديدة حيث يمارس حوله صمت و تصميم لئلا تنكشف طوباوية السلطة، و غيبيتها المفتعلة،

<sup>1</sup>- تيري إغلتنون : أوهم ما بعد الحداثة ، ترجمة : نادر ديب ، دار الحوار للنشر و التوزيع - سورية - ، ط : 1 ، 2000 ، ص 7 .

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص 8 .

وتمثيليتها الشعبوية ، و تهدف أيضا إلى استنطاق ما تم الصمت حوله ، و تصميمته ، و ليكتب تاريخه الحقيقي ، تاريخ الناس في تعددية روافده " <sup>1</sup> .

و يرد مفهوم الصّمت عند جاك دريدا Jacques Derrida في كتابه الصوت و الظاهرة، و من خلال قوله " ليس بإمكان الصمت الفينومينولوجي إذن أن يلتئم إلا بإقصاء مزدوج أو برد مزدوج: إقصاء العلاقة بالغير التي هي في عند التواصل الإشاري و إقصاء العبارة بوصفها طبقة لاحقة على طبقة المعنى زائدة عنها و خارجة عنها، إنّ نظام الصّوت إنما يجد في العلامة بين هاذين الاقصائين ما به يفرض سلطانه الغريب " <sup>2</sup> ، فيكون الصّمت عند دريدا هو الانفصال عن كل علامات التّواصل سواء أكانت لغوية أو غير لغوية، و قد عبّر عن اللّغوية بقوله العبارة، إذ يكون إقصاء العبارة هو وقوع في الصّمت، كما تكون الإشارة من جهة ثانية إحالة إلى وجود العلامة وتشير بدورها إلى إقصاء الصّمت و نفيه، و في كلام دريدا تكون العلامة بنوعيتها لغوية و غير لغوية دليل على وجود لا محال، والقول بانعدام علامة لغوية و غير لغوية هو قول في الوقت نفسه بوجود الصّمت الذي يتحوّل بدوره إلى إمكانية الصوت أو المعنى و هذا ما يعبر عنه من خلال قوله ( ما به يفرض سلطانه الغريب)، إذ للصّمت سلطان رغم غيابه و خفائه.

و القول عند دريدا عن الصّمت، مرده التأكيد على مركزية الكلام و الصّوت و حيازتهم على المعنى الذي ينتهي مع الصّوت، و يستمر البحث فيه مع الكتابة " إن هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة، وهو سابق لهايدغر و مدافع عن مركزية الكلام ، الصوت يسعى لأن يضمن بشكل منهجي حضور المعنى الحقيقي " <sup>3</sup> ، فالصّوت عند دريدا يعتبر مركزا إليه يرد الاعتقاد بوجود المعنى " يشدّد دريدا في la voix et le phénomène ، أكثر مما في كتاباته عن روسو و كوندياك، على الرابط الوثيق الذي يبقى بين مبدأ السيطرة والمركزية الكلامية ، المركزية الصوتية، و هو يعيد الصلة، في هذه النقطة، بالنقد الهايدغري للميتافيزيقا ( و لإرادة الإرادة ) بوصفها تقنوقراطيا، يتحدث بصدد هوسرل عن عصر الصوت كتحكم تقني بالكينونة " <sup>4</sup> ، و عند دريدا

<sup>1</sup> - إبراهيم محمود : جماليات الصمت ( في أصل المخفي و المكبوت ) ، مركز الإنماء الحضاري - دمشق - ط : 1 ، 2002 ، ص 12 .

<sup>2</sup> - جاك دريدا : الصوت و الظاهرة ( مدخل إلى مسألة العلامة في فينومولوجيا هوسرل ) ، ترجمة : فتحي إنقرو ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 2005 ، ص 117 .

<sup>3</sup> - بيير زيمّا : التفكيكية ( دراسة نقدية ) ، تعريب : أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1996 ، ص 60 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 61 .

كل غياب دليل على حضور، هذا الحضور هو الصّوت يتمركز، و قد أشار دريدا لهذا بقوله إن الصّوت يحرس الصّمت، و الصّوت هو الذي يملك إمكانية حيازة المعنى، و في الصّوت وجب البحث عن الصّمت، و الصّمت سلطان على الصّمت.

فتبتعد الحقيقة عن المركز لترتبط بالخفيّ و المستبعد و الغائب، و لعلّ تهميش المركز هنا نابع من الفشل والإخفاق الذي جعله يصطدم بالواقع، فيعكس التقصير و العجز، فإذا كانت بداية التفكير عند الإنسان ارتبطت بالخطاب والكلام، فالدراسات هنا تنبذ هذه الفكرة عندما تركز على الصّمت و السكوت و تحمله معاني معينة " فالصّمت ليس عدما كلاميا، إنما هو عدم صوتي إنه كلام يمارس (واجباته) في العمق، و ربما يهيب نفسه لما يعبر عن حقيقته الساطعة و حضوره المهيّب لاحقا، و يعلن عن وجوده بما هو أبلغ من الكلام نفسه، إنه لا يمتنع عن الوجود كموجود معاش، و يشعر به، بقدر ما يمتنع عن الإفصاح عن مبتغاه، بإخفاء الصمت إذا ليس انسحابا من الوجود، بقدر ما يعني احتجاجا من نوع ما، رفضا له، محاربة لوجوده بطريقته " <sup>1</sup>، ومن هذا المنطلق ترتبط الحقيقة بأبعاد لا حدود لها، فيمنح المحتمل و الممكن الحق في التّجلي والظهور، ولعلّ الالتفات إلى الصّمت بما هو هامش الكلام، أولى الأهداف التي سعت التيارات المابعد حدثية إلى ولوج عالمها و الكشف عن جمالية تجلّي المعنى بداخلها.

فالفجوة التي يتركها الصّمت في الكلام هي بدورها حاملة لإمكانية التناقض مع المعنى و نفيه و كذا إمكانية الاتفاق معه و مسيرته، فتأجل العثور على الحقيقة في الدراسات المابعد حدثية بمحصر إمكانات هذا البياض الذي يتوسّط الخطاب، ومنه تصبح الحقيقة مختلفة و متناقضة و متعدّدة و مؤجلة إلى حين إدراك أبعاد هذا الفراغ، ومن هذا المنطلق تنفصل الحقيقة عن كل تمركز سبق و أن ارتبطت به التيارات القبلية، و القول بهذه الطرق في التفكير لم يبق حكرًا على العقل الغربي بل طال العقل العربي و تسرّبت إليه هذه الطرق كما تسربت قبله منجزات التطور العلمي والتكنولوجي - فيما بعد -، و صارت المشاريع العربية كغيرها من المشاريع تضع القيم و المبادئ والمقدّسات للمناقشة و التّحليل.

و قبل ولوج عالم المقولات عند علي حرب وجب التأكيد على المفهوم الذي تناوله البحث لمفهوم المقولة، ذلك أنّ هذا المصطلح قد سبق ذكره بمعاني يختلف معها البحث، إذ ذكرت المقولة عند أرسطو بمفهوم " مقولة: categorie بوجه عام، يطلق على كل تصور ذي مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار و الوقائع، عند أرسطو : ما

<sup>1</sup>- إبراهيم محمود : جماليات الصّمت ( في أصل المخفي و المكبوت ) ، ص 37 .

يحمل على غيره و أحد الأجناس العشرة التي تكون مقولات الوجود، و هي الجوهر و أعراضه التسعة ، الكيف والكم و الإضافة و المتى و الأين و الوضع و الفعل و الانفعال و الملك ، أما عند كانط، هي أحد المعاني الكلية الأساسية للعقل الخالص، و ترجع إلى طبيعة الحكم في مختلف صورته الكم و الكيف و الإضافة و الجهة ( و الواقع أن أرسطو نظر إلى المقولات من ناحية الوجود في حين أن كانط نظر إليها من زاوية المعرفة و المقولات عند سابقه على المعرفة"<sup>1</sup>، و في البحث تستخدم المقولات بوصفها تصور ذي مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار و الوقائع، والتي سيعمل على مناقشتها و هي التّهاية و التّجاوز و اللّغة و المعنى و الحب و كذا الواقع و المنطق و المفكر والمثقف، و فيما يلي بحث في هذه المقولات عند علي حرب.

---

<sup>1</sup>- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - جمهورية مصر العربية - 1403هـ - 1983م، ص ص 190-191 .

#### رابعا- المبادئ الأولية للمنطق الصوري:

### Les principes primaires de la logique formelle

وقبل ولوج عالم البحث وجب الوقوف على أهم الآليات المتبعة في مقارنة نصوص علي حرب، بما هي محاولة تجاوية يجري البحث فيها حول إيجاد ثغرات و فجوات ترتد بالمشروع إلى عهده الأول بالتفكير المنطقي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التجربة التجاوية هي محاولة التفكير بمعزل عن أسس المنطق التقليدي كما اعتاده العقل على اختلاف مراحله منذ مؤسسه الأول أرسطو " علم المنطق بدأ مع أرسطو كاملا و منتهيا، وللعلم أنّ المنطق الأرسطي، تصدّى للرد على السفسطائيين، إذ يأخذ مسلما أنهم كما هي و يحولها إلى صور منطقية في شكل مقدمات و نتائج يرغمهم على التسليم بها و هو ما يعرف في المنطق الأرسطي بالقياس"<sup>1</sup>.

فكانت طرائق التفكير الأرسطي مراحل انعطاف شديدة أكّدت منطقيا - وفق مبدأ العقل - خطأ كل الطّرق القبليّة في الوصول إلى الحقيقة و كذا التناقض الذي وقعت فيه من قبل، إذ يقوم المنطق عنده على مبدأ التّطابق و الاتّفاق مع الفكر، فيكون معيار قبول الحقيقة هو الفكر الذي يقيمها وفق قواعد فطرية و خاصة، فالوصول إلى نتيجة معيّنة هو تحصيل حاصل مجموعة من التّائج " فموضوع المنطق الصّوري، هو أن يضع القواعد التي تجعل الفكر متّفقا مع ذاته، و لا يتناقض مع هذه الوقائع التي وضعها بذاته، و بالتّالي، فهو يبحث في أي القوانين أو القواعد التي يحتاج إليها الفكر لكي يستطيع أن يصل من مقدمات إلى نتائج صحيحة بواسطة المقدمات نفسها"<sup>2</sup>.

فتكون الحقيقة مقابلة لمفهوم التّطابق، سواء تعلّق الأمر بالفكر أو الواقع، و يكفي في ذلك حصول الاطمئنان بين الفكرة و الأخرى أو بين الفكرة و الواقع، فلا يمكن الوصول إلى الحقيقة عن طريق الغريب و المستبعد، كما لا يجوز وصولها عبر التناقض كما حدث مع السفسطائيين الذين كانوا يلتفون حول الخطابات المتناقضة، و لعلّ سبب الطّعن في الحقيقة لديهم هو السبيل الذي اتّخذه طريقا في الوصول إليها و مدى مخالفتهم للفكر البشري السليم، و انطلاقا من المنطق لا تخرج التّائج عن أسبابها، و لا تتجاوز الحقيقة الطّريق الذي يخطّه لها العقل

<sup>1</sup> - عليش لعموري: مبادئ عامة في المنطق، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع- الجزائر - 2011، ص 13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 34.

والمنطق" فالمنطق هو علم الممكن من حيث هو ممكن" <sup>1</sup>، و الممكن هنا متعلق بالسبب الذي يوصل بالضرورة إلى نتائج معينة.

و هذا القول يحيل بالضرورة إلى مجموعة الحدود التي يقف عندها العقل فلا يجاوزها، و هي بدوره تمنعه من الزلل و الخطأ، فتقيم صرح حقيقة لا يطالها الشك عند جميع البشر، ذلك أنّ العقل أكثر الأشياء عدلا قسمة بين الناس، فهو فطري يتساوى التقدير به بين جميع الناس فاعتبر أورغانون أو آلة التمييز بين الخطأ و الصواب ومبعث الخروج من دائرة التردد و التناقض، إذ تقرير الحقائق يقتضي تتابعا و وصولا يضمه المنطق السليم.

ولهذا قيل عن المنطق أنّه" المنطق هو علم الفكر الضروري من حيث تطابقه مع الوجود، و هذا التطابق ضروري بين الأفكار، هو موضوع المعرفة ذاتها، فالمنطق هو فكرة المعرفة، و هو يقيم على مجموعة من القوانين البديهية، كقانون الهوية، و عدم التناقض، و قانون العلّية، و هي في الأصل قوانين و أصول ميتافيزيقية، كما أنّها مبادئ مجردة، و تستند عليها المعرفة المجردة، و أنّها ملزمة للفكر من حيث هو فكر" <sup>2</sup>، و لعلّ ارتباطها بالميتافيزيقا نابع من كونها تؤكد وجودا قبليا ارتبطت به الحقيقة.

فليس المنطق وليد التجارب التي تخط له مجموعة من المبادئ و القوانين، و لكنّه آلة كما عبّر عن ذلك الفلاسفة، تقوم بالفصل بين الخطأ و الصواب، فيكون مرجع الحكم على الحقيقة، لهذا ارتبط المنطق بإطلاق الأحكام القيمية، إذ الحكم هو إحاطة بحدود المفهوم و احتواء لخصائصه، فلا سبيل لأن يطال الشك هذا الحكم إذ تم الفصل فيه من طرف العقل، فيحيل منطقيا هذا الحكم إلى ارتباط النقيض بنقيضه، فالفكر البشري يستحضر النقيض في حال الحديث عن أي مفهوم، ذلك أنّ الوصف الذي يلحقه هو إشارة مباشرة على نقيض الصفة في المقابل، ف" الحكم التقييمي هو الحكم الذي يكون فيه المتحدث به صفة موجودة في ذات المتحدث وليس الموضوع المتحدث عنه، أو هو الحكم الذي يكون فيه المحمول صفة ذاتية تقديرية تعبر عن قيمة، الموضوع" <sup>3</sup>.

لذا لا ينفك الحكم عن ارتباطه بالذاتية، رغم انطلاقه من العقل المنطقي الذي يتشابه كل الناس بالحكم به، هذا، و يرتبط العلم في كل حالاته بالتفسير المنطقي الذي تكون حجته، الوصول إلى النتائج مرهون بإتباع مجموعة

<sup>1</sup> - عيش لعموري: مبادئ عامة في المنطق، ص 49.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 80.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه: ص 100 .

شروط أو أسباب، فالقول بهذه الطريقة في التفكير رافق الإنسان منذ أرسطو إلى غاية العصر الحديث، حيث أعيد استثمار مبادئ المنطق الصوري عند رواد عصر النهضة، و على الرغم من التغييب الذي تم على مستوى العقل سواء في فترة التفكير الأسطوري و الديني، الذي ظل التفكير فيه مرتبطا بالعالم الميتافيزيقي أو الماورائي إلا أن المنطق بنوعيه الصوري و المادي أعيد إليه الاعتبار ليكون طريق العلم و وسيلته الذي لا غنى عنه في الوصول إلى الحقيقة" فكلما تركزت الشروط نفسها، فإنها تحدث النتائج نفسها، و يعتمد الاستقراء في العلوم الطبيعية على هذا المبدأ " <sup>1</sup>.

و رغم الإضافات التي تمت على مبادئ المنطق الصوري إلا أن الأصل يعود في ظهوره إلى مؤسسه الأول أرسطو، و لا يكاد يخرج تفكير الإنسان عن هذه المبادئ و القوانين التي تنظم العقل و تحدّد مسالكه، و في الوقت نفسه تمنعه من الوقوع في الزلل أو الخطأ، إذ يعبر عن الخطأ بكل ما هو غير منطقي، و من هذا المنطلق يحدّد للمنطق مجموعة من المبادئ و جب السير على إثرها إذا أراد الإنسان الوصول إلى نتائج لا يلحقها الشك و نعرض هذه المبادئ في ما يلي:

-أولاهها مبدأ الهوية، و معنى هذا " أن مبدأ الهوية القائل: إنّ أ هي أ يمنع الفكر من تصوّر الشيء موجودا معدوما في آن واحد و من نفس الجهة، فكل معنى يبقى دائما لدى ذي العقل السليم مكافئا لذاته بسيطا كان أو مركبا، فتكون أ = أ و ق = ق باعتبار (أ) تعني معنى من المعاني و (ق) تعني حكما من الأحكام" <sup>2</sup>، و القول هنا يوجزه الاعتقاد أو ضرورة التطابق بين الدال و المدلول بطريقة يتعدّد معها الوصول إلى مدلولين لدال واحد مهما كان، ذلك أن هذا التطابق يمنع العقل من الوقوع في الحيرة فيحدّد المفهوم بدقّة، فيدرك العقل للمفهوم يكون نتيجة الوقوف على الحدود التي تميّزه، فتكون المطابقة أولى صور إدراك الحقيقة لدى العقل المنطقي عند الإنسان، فيكون الثبات هو الصفة اللصيقة بها، و مانعا للعقل من الوقوع في التردد، فيكون الإدراك يقينا تتطابق فيه الذات مع الموضوع أو الفكرة مع الموضوع .

-و ثانيها مبدأ عدم التناقض، " و هو أحد المبادئ الأساسية التي يعمل بها العقل أيضا، و فحواه، أن من الممتنع أن يكون الشيء موجودا معدوما، أو متصفا بصفة معيّنة و غير متّصف بها في الوقت الواحد و من الجهة

<sup>1</sup> - عليش لعموري: مبادئ عامة في المنطق، ص 136.

<sup>2</sup> - محمود يعقوبي : دروس المنطق الصوري ، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - ط : 3 ، 2009، ص 17.

الواحدة"<sup>1</sup>، و القول بالمنطق الأول هو استدعاء بالضرورة للمبدأ الثاني، فمبدأ التّطابق يقتضي عدم تناقض المفاهيم، و خاصة بعد التأكيد على ارتباط الهوية بالحكم الذي يقتضي حدّين متعارضين لا يمكن القبول باقتراحهما، إذ يكون مجرد استحضار أحد الأطراف هو استدعاء للطرف النقيض و ربطه بنقيض الحكم، فيؤمن العقل المنطقي بوجود نقيضين لا ينبغي الشك في تعارضهما، غير أنّ الفلاسفة يتحدّثون عن نوع خاص متعلّق بالتضاد، فحواه "القضيتان المتضادتان لا تصدقان معا إذا كان الموضوع فيهما أخص من المحمول، لكن قد تكذبان معا، إذا كان الموضوع فيهما أعم من المحمول، فإذا صدقت إحداها كذبت الأخرى بالضرورة، لكن لا يلزم من كذب إحداها كذب الأخرى، إذ قد تكون كاذبة مثلها"<sup>2</sup>.

-و ثالث هذه المبادئ هو مبدأ الثالث المرفوع، و "هو أحد المبادئ الأساسية التي يلتزمها العقل دائما و فحواه، بالنسبة إلى المعنى المفرد هو أنّ الشّيء إما يكون موجودا و إما أن يكون معدوما و ليست له حالة ثالثة"<sup>3</sup>، وهذا المبدأ يؤكّد على الأساس الذي يقوم عليه المنطق الصّوري إذ يتعدّى الحكم فيه وجود حدّين لا ثالث لهما وهو ما يجعل من العمليات العقلية تستدعي بعضها الآخر فيسير العقل وفق نظام محدّد لا يحيد عنه، فيكون الفصل حدّ التعارض هو ما يفصل النتائج المتوصّل إليها باعتماد العقل المنطقي.

-و رابع هذه المبادئ، هو مبدأ السبب الكافي "و هو أحد مبادئ العقل و فحواه: أنّ لكلّ ما يحدث سببا، وقد عبّر عنه، (لينييتس) Leibniz 1716-1646 بقوله : لا شيء يحدث بدون سبب كاف له، أعني أنه لا شيء يحدث دون أن يستطيع من يدرك الأشياء إدراكا كافيا أن يعطي السبب الكافي لبيّن لماذا جاء الشّيء هكذا و ليس على خلاف ذلك"<sup>4</sup>، و لعلّ السّؤال عن السبب هو أولى الطّرق التي يسلكها العقل المنطقي سعيا وراء الاطمئنان إلى النتيجة التي يصل إليها، فلا يترك العقل البشري فراغا أمامه ما لم يقتنع بالنتائج التي وصل إليها و تبقى هذه الفجوة سبب عدم اليقين، و هو ما يشوّش على العقل اتزانته و يذهب به كل مذهب، فلا سبيل للقول بالمفهوم إلا عن طريق الحكم بالتّطابق بينه و بين صورته.

ذلك أنّ العقل لا يحقّق اكتفاء / إشباعا ما لم تضبط النتائج عنده بطريقة نهائية، فيكون السبب انطلاقا من هذا، أحد أهم المبادئ التي يجب أن تتوفّر في النتائج و حتى يكون الإدراك البشري كاملا و مستوعبا لكل مراحل

<sup>1</sup> - ، محمود اليعقوبي : دروس المنطق الصوري ص 18.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 93.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 19.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

العملية العقلية، و السؤال عن السبب هو عود أبدي تقتضيه الفطرة البشرية تجاه كل الأحكام أو النتائج التي تطرح أمام العقل، فكان ارتباط النتيجة بالسبب ضرورة لا بد منها، و لعل لفظة الكافي تحيل في أحد أبعادها إلى ضرورة استيعاب النتيجة بطرح سبب يشبع العقل و يحقق اتزانه، و لا يكون هذا إلا إذا تساوى التقدير وفق السبب في الوصول إلى النتيجة.

-و يكون التالي من هذه المبادئ، هو مبدأ الغائية، " و فحواه، أنّ لكلّ موجود غاية، إذا كان هذا أمراً واضحاً بالنسبة إلى سلوك الحيوانات الذي لا يحصل منها إلا من أجل غاية معينة يتصور بعضها من دون شك، فإن بعض المفكرين من بينهم لالاند ( la lande ) في معجمه الفلسفي ينكرون أن يرقى وجود الغاية في بعض الحالات إلى مستوى المبدأ، أي إلى مستوى القضية الضرورية"<sup>1</sup>.

والقول بالسبب ضرورة للتفسير يقتضي في جانبه الآخر الغاية التي توجد الأشياء من أجل بلوغها- فلا وجود دون هدف- و يصدق هذا على كل المدركات، و رغم عدم ضرورة هذا المبدأ عند بعض المفكرين و هذا ما أقرّه العقل عند لا لاند مثلاً، إلا أنّ الهدف و الغاية هو سؤال يطرحه العقل المنطقي على نفسه مثله مثل السبب يؤدي غيابه عن الفكر إلى فراغ يعطل أو يؤجل العملية العقلية، و لعل ثانوية الغاية مقارنة بالسبب نابع في الأصل من ارتباط الغاية بالمستقبل، و هو أمر لم يتم بعد، بينما يتعامل العقل مع ما تمّ و ما تمّ إدراكه كحضور عيني فالاكتمال العيني لا يتم ما لم نستحضر السبب ساعة إدراكه، و هذا سبب التلازم الدائم بين النتيجة و السبب، فيكون مكوّناً من مكوّناتها أو سبباً أساساً في وجودها .

-كما يذكر المفكرون مبدأ آخر، هو مبدأ العلّية، و " هو صورة مشتقة من مبدأ السبب الكافي، فحواه " أنّ لكل تغيير سبباً، و لكل بداية علّة، و يلزم من هذا أن لا تكون بداية دون سبب، فلا وجود لبداية مطلقة في عالم الظواهر"<sup>2</sup>، و يرتبط هذا المبدأ بمبدأ السبب و يعبر عنه، و هو في الوقت ذاته إشارة إلى أنّ العقل يرفض فكرة العدم كأساس للوجود، فلكلّ وجود موجد و هي النقطة التي يتصالح فيها العقل المنطقي بالتفكير الميتافيزيقي، إذ يؤمن بالاعتقاد الغيبي إذا لم يخالف مبادئ العقل المنطقي.

فالعقل كما قيل عنه آلة للتّحليل لا تغادر فيه الأسباب سواء كانت قبلية أو بعدية إلا و أحاطت بها في سبيل الوصول إلى اليقين، بوصفه صورة للحقيقة التي حاولت السفسطائية تغييرها عن طريق التلاعب بالكلام، "

<sup>1</sup> - محمود يعقوبي: دروس في المنطق الصوري، ص 20.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 21.

فلا يجوز مفارقة النتائج حتى تخضع للفحص، و يقوم الإنسان بتحليل العمليات التي يتوصل بها العقل إلى اليقين من أجل معرفة شروط صحتها<sup>1</sup>، فتكون المنطقية هي التسلسل الدائم الذي يسد فجوات العقل و يردمها، " ومن هذه الزاوية يوصف التفكير الذي لا يشدّ بعضه بعضا و لا يلزم بعضه من بعض، بأنه تفكير غير منطقي"<sup>2</sup>، و من هذا المنطلق كانت هذه هي الأسس التي يقوم عليها العقل و لا تقبل أي حقيقة ما لم تتوفر على شروط صحتها.

واستمر المنطق على هذه الحالة يضمن للعلم السير على خطى ثابتة إلى أن تمّ الكشف عن نقاط الضعف فيه، بدأ بزعة مركزية فكرة اليقين الذي صار وهما من أوهام الذات، و سبب ذلك هو الالتفات إلى الأوجه الأخرى له، فالحديث عن مسألة التطابق لا يجدي في كثير من مواضعه، و خاصة بعد الكشف عن قدرات اللغة التي كانت مغيبة، إذ لم تعد بسيطة و لا محدودة كما كان يتصورها العقل، و صار القول بالتطابق عجزا أو تقصيرا تقدر به اللغة فتحرم من خصوصيتها.

وهذا الحديث يحمل في أحد أبعاده اتساع الفكر و عدم وقوفه عند مجموعة القواعد التي يقدّرها المنطق، و ما حمله العصر الحديث أكد على هذا التعدّد الذي صار من سمة الوصول إلى الحقيقة، كما صار التناقض من هذا المنطلق ليس حدّين وحيدين للتفكير بل يتخلّلهما مجموعة احتمالات لا يمكن إغفالها، و منه صارت علاقة الاختلاف أقرب الحدود في تقدير الحقيقة و فراغا لا بد من أخذه بعين الاعتبار إذا تحرّى العقل الدقة في مقارنة أبعاد الحقيقة، فيكون للتصور حدود وسطية أو بينية – بعبارة أصح- يتخلل الفراغ بين أبعاد التعارض.

كما تم الكشف عن احتمالات أخرى قد تصل إليها نفس الأسباب، و لعلّ الشيء الذي ساعد على إقرار مثل هذه النقاط هو عدم تعارضها مع مبادئ المنطق بل إشارة إلى فجواته و ثغراته، و منه آمن العقل بقصر المبادئ التي كان يؤمن بها منذ زمن و ضرورة توسيع التصور و التفاته إلى الأوجه الأخرى التي لا يمكن تغييبها و لا استبعادها، و منه صار ممكنا الحديث عن إمكانية تفكيك مبادئ العقل المنطقي عن طريق كشف مواطن التردّد فيه، و ليس في هذا ابتعادا عن اليقين بقدر ما هو محاولة لمقاربة أبعاد اليقين الذي صار الوصول إليه مستبعدا ما دام واردا هو الحديث عن محاولة لتجاوز أبعاد المنطق الذي كان يحقّق اليقين و يستوعبه.

<sup>1</sup> - محمود يعقوبي : دروس المنطق الصوري ، ص 32.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 35.

ففكرة التجاوز انطلقت من مبادئ العقل ذاته لتحيل إلى مواطن تعثره، و هو ما أقام صرح المشروع التفكير الذي تصدّر المرحلة البعدية في فترة الحداثة" سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة، و التي عادة ما تأخذ شكل الإيديولوجيات، على أساس أنّها في زعمها تقدم تفسيراً كلياً للظواهر" <sup>1</sup>، في مقابل هدم هذه الأقيانيم الفكرية، يسعى إلى إرساء دعائم هذه الإستراتيجية (التفكيرية) عن طريق القول بطرق جديدة في مقارنة الحقيقة مبعدة بطبيعتها عن المبادئ الأولية التي قال بها المنطق الصوري" لحركة أفكار ما بعد الحداثة أفكار محدّدة في مجال الإستيمولوجيا و مناهج البحث، و تشمل هذه الأفكار عديداً من المقولات عن الحقيقة، و السببية و التنبؤ، و النسبية، و الموضوعية، و دور القيم في البحث العلمي و عن منهجية التفكير و دور التأويل الحدسي، و عن مستويات الحكم و معايير التقييم <sup>2</sup>.

فهدفت هذه التيارات في مجملها إلى هدم المركزية أو التفكير الذي يؤمن بالأحادية، و إيجاد بدائل تكمل في العقل ما اعتراه من قصور نسبه إليه التفكير بمقتضى العقل ذاته، و هذا تفسير المقولة ( قمة العقل أن يدرك الإنسان أنّه يملك عقلاً قاصراً) و تلك هي مفارقات العقل المنطقي إذ يكتشف الفجوة التي تفصل بينه و بين الحقيقة التي اعتقد يوماً ما أنّه بمبادئه مطابق لها.

<sup>1</sup> - محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء المغرب - ط: 3 ، 2008، ص

120.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 123.

## خامسا- المقولات الإستراتيجية للتفكير:

### Les Catégories stratégique de la Déconstruction

تتراجع اليقينية وفق مبادئ المنطق الصوري في مواجهة مقولات التفكير المابعد حدثي، بما هو تصوّر جديد يمنح حظا أوفر للهامش في البروز، ذلك أنّ هامش الكلام هو المغيب، إذ لا يكاد ينفك عن الحضور و ذلك بإشارة من المركز ذاته، هذا الأخير الذي بقدر نفية للهامش يحيل إليه و يعيد إليه الاعتبار و ذلك باستخدام قانون العقل ذاته، فاحتمال إمكانية الطرف الثاني نابع في الأصل من حقيقة الطرف الحاضر، و تلك هي مطبات المنطق الصوري إذ تحاول استيعاب الحقيقة فتقرّ في الوقت ذاته بحقائق أخرى و في أوجهها المختلفة.

هذه الحقائق ليست بالضرورة من مقاصد الخطاب، و هذا ما حاول التفكير تلافيه عن طريق الإحالة إلى هذه المناطق التي يتردد المنطق فيها، و لعلّ هذه المبادئ هي تلك التي تشير إلى أقصى حدود الأشياء عن طريق نظرة تدّعي المصادقية المطلقة و تركزها حول الحقيقة، " فالفلسفة من أفلاطون إلى هيغل هي فلسفة حضور — ونعني بذلك أنّ الوعي لا يعترف إلا بما يحضر- في الوعي لديه، يتخذ شكل الدلالة و المعنى و القانون و الهوية فيتطابق هكذا مع مقولاته.. مما يعني أنّ فكر الإنسان هو مركز الكون.. غير أنّ الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة منذ هيدجر و منه انطلق جاك دريدا يقول بفلسفة الغياب ... الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عن صيرورة الاختلاف" <sup>1</sup>.

وهذا الانقلاب هو طرق لمواطن لم ينتبه إليها العقل من قبل، إذ آمن يقينا بمركزية المقولات الثابتة و الأزلية والمطلقة " ذلك لأن هذه الإشارة تستلزم من العقل انتباهه إلى شيء ما كان يحسبه غير موجود أبدا، أو لنقل انتباهه إلى يقظة مفاجأة كما تمت تصفيته بيد العقل نفسه و جرى التعامل معه على أنّه ميت، لا وجود له أصلا و حياة و نهاية، و بالشكل الذي يسمح بالحديث عن الأنا، الحضور، العقل، دونما أية خشية أبدا من (آخر) جرت حقيقة التعامل معه، على عدم صحة إجراء مثل هذا التعامل و على نبذه، لأنّه تعامل مع ما لا وجود له أبدا" <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - عادل عبد الله: التفكيكية - إرادة الاختلاف و سلطة العقل - دار الكلمة للنشر و التوزيع و الطباعة - سوريا دمشق - ط

: 1 ، 2000 ، ص 13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 17.

ومن هذا المنطلق جرى القول بمنطق التجاوز، تجاوز العقل الذي لم يجب عن كثير من الأسئلة التي يبقى البحث عنها مؤجلاً، ما دام التفكير مقيّداً بمبادئ ثابتة لا ينبغي مفارقتها لأنها تحضر بقدر تغييرها، كما يتعين البحث عن مواطن الصّمت، تلك الثغرات التي يجري تجاوزها من طرف العقل لأنها مبعدة بطبيعتها عن كل حضور، و هذا التصور كان نتيجة اختلاف مفهوم الحقيقة عن ارتباطها بالثوابت التي أقرتها الذات من قبل، و في المقابل اقترانها بمفهوم كان مستبعداً أو معارضاً بالانطلاق من المنطق الصّوري مقدّراً و مقيّماً لأبعد حدودها و هو مفهوم الوهم، و عنه قيل " إنّ الوهم أشد رسوخاً من الحقيقة، بل إنّّه متجدّد فيها بالدرجة التي يصبح متطابقاً معها و مطابق لها تماماً" <sup>1</sup>.

وفي هذا القول إعادة ترتيب للمفاهيم التي جرى تناولها بمفهوم محدّد أو معيّن، و تقريب للحدود المتعارضة بطريقة تحقّق التّطابق في بعض حالاتها، و ما مفهوم الحقيقة و الوهم إلا إحدى هذه الصّور التي قاربت المفاهيم وردمت الفجوة التي تفصل بينها، إلا في حدود الاختلاف الذي يحقّق حدوداً دنياً للتقارب، و في الوقت ذاته ابتعاداً عن كل تمركز، كما سعت هذه التّيارات إلى هز العلاقة الاعتبارية التي كانت تربط الدّال و المدلول و تجعل من الدّال مطابقاً للمدلول أو مشيراً مباشراً له.

ذلك أنّ الاعتبارية هي مطب من مطبات العقل المنطقي لم ينتبه إليه، فكان ينظر إلى اللّغة نظرة بسيطة سطحية " إنّ اللّغة نظام من الإشارات الاعتبارية، أي أنّها تفتقر إلى الأساس الصّوري و الأرضية الصّلبة للمناقشة، إذ ليس من سبب يجعلنا نفصل لفظة أخت على غيرها للتعبير عن فكرة الأخت، الأمر الذي يعني أن العلاقة بين الصّوت (الدّال) و الفكرة ( المدلول) اعتبارية بصورة جذرية" <sup>2</sup>، إذ إنّ مبدأ السّبب الكافي في حدّ ذاته لا يمكن أن يستوفيه القول بالعلاقة الاعتبارية خاصة إذا تعلّق الأمر بمسألة التّطابق، و تلك هي الثّغرة التي استغلها التفكير في سبيل زعزعة المنطق الصّوري باستخدام أحد مبادئه الأساسية.

وفي ما يلي توسّع في أهمّ مقولات التفكير، و أهمّها، الاختلاف، و هي أهمّ مقولة قام عليها التفكير أثناء محاولته التأسيس لإستراتيجيته متجاوزة للمنطق السائد، لهذا ركّز على المناطق البينية التي همشت من قبل رواد الحداثة بحكم اهتمامها بالمركز، فصار الحكم على الهوية نابع من كونها مختلفة عن غيرها، لا من كونها جوهر أو مركزاً — و هذا ما اعتاد عليه العقل وفق مبادئ المنطق الصّوري — " إنّ الاختلاف هو صفة الهوية، صفة استقلالها

<sup>1</sup> - عادل عبد الله: التفكيرية - إرادة الاختلاف و سلطة العقل - ، ص 27.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 42.

و علاقتها بذاتها حتى و إن لم تكن متعيّنة بأية صفة أخرى أبداً، فإنها تملك صفة وحيدة متبقية، هي صفاتها كهوية، صفة كونها مختلفة عن الآخر، لأنّه ما من هوية حقيقية يمكن أن تكون أو تؤسّس نفسها كهوية، ما لم تكن مختلفة عن غيرها بأي مقدار"<sup>1</sup>.

وهنا ممكن الانقلاب الذي أصاب العقل البشري إذ حلّ الاختلاف محلّ المركز أو الجوهر، و صار التركيز عليه لاحتوائه على أبعاد أخرى للحقيقة، هذه الحقيقة هي ما يؤسّس لمفهوم الهوية مع الأخذ بعين الاعتبار الآخر و المغاير" إذن ففي البدء كان الاختلاف، و هذا ما يفسّر مقولة دريدا في التّأخر و الإرجاء الأصلي – الأصل يحيل إلى لاحقة دائماً و الهويّة إلى آخرها الذي يؤسّسها نفسها كهوية، هذا يكون الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر و إرجاء لتحقيق الهوية و انغلاقها الدّاتي"<sup>2</sup>، فيختلف دريدا في تقديره للأصل في الأشياء عن أرسطو، الذي يرى أنّ الثّبات هو الصّفة التي تميّز الأشياء.

فيكون الأصل ثابتاً يعبر عنه بمصطلح الجوهر، و هو البداية التي تنطلق منها كل الصّفات، أمّا دريدا فرد الأصل في الأشياء إلى الاختلاف" فيرد في الموسوعة الفلسفية أنّ: الجوهر سابق على ما عده من المقولات، لأنّ الجواهر توجد ( مفارقة ) بينما الكيفيات... الخ لا توجد إلا بوصفها كيفيات ل ( جوهر ) و هي ذات الصّفات التي يحظى به ( الاختلاف ) دريدا من حيث كونه سابقاً أولاً و من حيث كونه ( غير قادر على أن يكون شيئاً ) أو يوجد بذاته"<sup>3</sup>، فهذا القول يحيل في أحد أبعاده إلى رفض فكرة المركز و التّركيز، إذ لا وجود لأيّ مفهوم ما لم يستحضر علاقته بغيره، و لعلّ الحدود التي تحدّه نابعة من هذه العلاقات، فلا يحصل الفهم ما لم تستدعي حدود هذا المصطلح.

هذا، و يعمل التفكير على القراءة انطلاقاً من التركيز على ظاهر النّص، و كذا باطنه و استحضر هذه الصّور لا يكون إلا بتقليب إمكانات النّص بالطريقة التي تجعل القارئ يطرق أبعاده المختلفة مجتمعة، فقليل عنها" إنّها القراءة العميقة التي تستوعب القصد كلّ في ظاهره و باطنه، محكمة و متشابهة، ما يعنيه الخطاب و ما يمكن

<sup>1</sup> - عادل عبد الله: التفكيرية - إرادة الاختلاف و سلطة العقل - ، ص 50.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 78.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، 148.

أن يعنيه أيضا، هي لحظة الحياد المسألة التي يطمئن النص إليها خلال توغلها فيه حتى تمنحه مفاتيح كل شيء لديه، بل، حتى تغدو القراءة جزءا من الخطاب نفسه أو هي الخطاب على حد سواء" <sup>1</sup>.

كما أن القراءة وفق إستراتيجية التفكير هي استبعاد للقراءة الخطئية، السطحية و البسيطة التي تعتمد التفسير، الذي يقابل فيه المدلول هذا الدال انطلاقا من قوانين العرف و عادة، التي عادة ما يتشابه المدلول فيها بين جميع القراء، إلى قراءة أخرى تعتمد سبلا مختلفة مبعدة عن الخطئية و مركزة على الجانب العمودي الذي يتوغل في عمق المعنى " فهي مرحلة الاحتيال و المكر، فصل الدهاء و التأويل، إنها المرحلة التي تعمل على قلب مراتبية النص و الكشف عن عجزه و تناقضه، ثم فرض نظام من البدائل عليه بعد استنطاقه و قراءته من خلال تواتراته أو تناقضاته الداخلية ثم و من خلال هذه القراءة وحدها يبدأ النص بتفكيك نفسه بنفسه أي بتقويضه لبنيته العارضة الشكلية المخربة" <sup>2</sup>.

ومن هذا المنطلق أمكن للذات أن تتحدث عن أبعاد أخرى للحقيقة ليست ظاهرة و بسيطة كما كانت سابقا، لكن عميقة و باطنية لا يدركها إلا من تخلص من فكرة التطابق التي تحققت معها الحقيقة وفق المنطق الصوري الأرسطي، فتكون الحقيقة هي هذا التلازم بين ثنائية الحضور و الغياب، إذ يكون الحضور ( الدال ) صورة حسية لاحتمال المدلول الذي يكون غائبا و جب البحث عنه على خلاف التصور الذي يرتبط فيه الدال بالمدلول عن طريق المطابقة ف " ليس هناك حضور مادي للعلامة، و هناك لعبة الاختلاف فقط، فالاختلاف ينتهك و يحتاج العلامة محولا عمليا إلى أثر أو شيء و ليس حضورا ذاتيا لها، و إذا كانت اللغة سلسلة لا متناهية من المفردات التي لا أصول لها بعيدا عن سياق اللغة، فإن الكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الكلمة الأخرى، بيد أن هذا يؤدي إلى نتيجة مهمة و جوهرية في الادعاء التفكيكي الذي يستमित من أجل المعيب في اللغة" <sup>3</sup>.

فيكون الهدف من القراءة وفق هذه الإستراتيجية هو مقارنة المعيب من الكلام أو المسكوت عنه، ذلك أن الحقيقة لم تعد ظاهرة، و لكنها متخفية تحتاج من يكشفها و يزيع عنها اللثام، و ليس الكشف بالسهولة التي تجعل القارئ يصل إليها، و لكن للحقيقة ميزة أخرى إذ تتمتع كلما حاول القارئ كشفها، فيكون الوصول إليها

<sup>1</sup> - عادل عبد الله: التفكيكية - إرادة الاختلاف و سلطة العقل ، ص 64.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 64.

<sup>3</sup> - عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي ، عواد علي : معرفة الآخر - مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب ، ط : 2 1996، ص 119.

جزئيا دائما، ما استمرت القراءة، إذ تبتعد كلما أراد القارئ مقاربتها فتتسع الدلالة و تتعدد احتمالاتها بطريقة يتأجل فيها المعنى كلما ظنّ القارئ أنّه اقترب منها.

وتلك هي ميزة المفهوم الجديد للحقيقة، إذ تخلّصت من كل قيد يعيق حريتها و ارتبطت في الوقت ذاته بكل ما يساعدها على التعدد و الاختلاف، فتكون عصيّة، و لهذا يركز التفكير في قراءته على المكتوب من اللغة لا المنطوق، ذلك أنّ الكتابة تتحرّر من صاحبها، فلا يرتبط المعنى فيها بغير الدال، و منه يصبح القارئ مسؤولا وحده عن عملية إنتاج المعنى "إنّ ما يؤكّده التفكير، و يستحيل عنده إلى هدف هو أنّ الخطاب ينتج باستمرار، و لا يتوقّف بموت كاتبه، و لهذا فهو يدعو إلى الكتابة بدل الكلام، لانطوائها على ضرورة البقاء بغياب المنتج الأوّل، في حين يتعدّر ذلك بالنسبة للكلام"<sup>1</sup>.

فيكون الكلام وفق إستراتيجية التفكير غير مكتمل إلا في حدود الكتابة الخطية و هي الصّورة الأولى التي تعدّد احتمالات المعنى، و لعلّ الاهتمام بالكتابة دون الكلام نابع في الأصل من طبيعة كل منهما، إذ تكون الكتابة ناقصة مبدعة عن معناها كونها خالية من روح صاحبها، و يكون العكس بالنسبة للكلام إذ يحمل المعنى الذي يريده صاحبه.

وقد عبّر عن هذه الفكرة أفلاطون منذ زمن، إذ تكون الحقيقة عنده مرتبطة بالكلام الذي يصدر عن صاحبه لارتباطه بالروح" و يرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون الذي عبّر عن هذه الحقيقة قائلا: إنها ( حوار الروح الصّامت مع النّفس) و هذا التأكيد هو إحدى الدّعائم الأساسية لحضور المتكلّم مع نفسه، فالحقيقة، حسب أفلاطون، ما هي إلا المباشرة الصّريحة للنّفس، كما يتمثّل حضور (التمركز حول الصّوت ) في الحوار بين متحدثين يجمعهما زمان واحد، و مكان واحد، و ما سوف يرشح عن حديثهما من معنى أو مقصد حول ما قالاه بالضبط، أو قصدها بقولهما على وجه الدقة"<sup>2</sup>.

ويختلف الأمر في المقابل مع الكتابة، إذ يكون تثبيت الخطاب بوساطتها هو سبب تعدّد مدلولاتها" إنّ الكتابة تكشف لنا عن التّغريب في المعنى ذاته، إنّ نقش المعنى بوساطة العلامات يهبه استقلالا و حرية عن المؤلف الأصلي و لذلك، فإنه يمنحه مزيدا من إمكانيات التفسير"<sup>3</sup>، و لهذا يؤكّد دريدا على ارتباط إستراتيجية

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم و سعيد الغانمي و عواد علي : معرفة الآخر- مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة - ، ص 115.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 125.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، 126.

التفكير بالكتابة، و لهذا يدعو إلى الغراماتوجيا" إن مفهوم الغراماتوجيا ما هو في حقيقة الأمر إلا دعوة لإعادة النظر الجدية في دور الكتابة، لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق، إنما بوصفها كيانا ذا خصوصية و تمييز<sup>1</sup>، هذا الكيان هو ما يسمح باستمرار و تعدّد الدلالة، و ذلك عن طريق فصل الصورة الأولى للغة ( المنطوقة ) عن الصورة الثانية ( المكتوبة ).

هذا، و يدعو التفكير إلى كسر مركزية الكلام المنطوق و الانتباه إلى الهامش الذي يتمثل في الكلام المكتوب أو ( الكتابة )، إذ "عمل التفكير على (إعادة إحياء ) ما هو متواري في مقبرة النص أو الذاكرة، إنّه تحرير للأشباح أو الأطياف التي أحالها العقل على الصمت رغم أنّه نما على أرضيتها و تغدّى من تربتها"<sup>2</sup>، و منه صارت العلاقة بين الدال و المدلول علاقة مستمرة غير منتهية لا يصل فيها الدال إلى مدلول يحتويه، و هذا ما جعل من الدلالة في تصوّر دريدا مبعدة بطبيعتها عن كل ارتباط بوضوح " بتصور دريدا الدال تحمله دوال متتالية في سلسلة لانتهائية لأنّها تستجيب لقانون الغياب و الحضور، فالمدلول هو في الحقيقة دال يحيل إلى دال و هذا الدال يحيل هو الآخر إلى الدال في حركة دؤوبة يستحيل بموجبها القبض على المدلول أو العثور على الأصل، فالبحث في القاموس عن دلالة الكلمة يحيل في الواقع إلى دال آخر له نفس وظائف الإحالة و الدليل، فلا نصل أبدا إلى مدلول يشفي الغليل"<sup>3</sup>.

وهذا ما يحدث بين الدال و مدلوله فجوة يصعب ردمها لأنّها تتسع كلّما حاول القارئ مقارنة أطرافها، وهو ما يستدعي الحديث عن التماسف، إذ لا يحدث التّطابق بين الدال و المدلول في ظلّ وجود مسافة أو هوة هي من الضّروية بحيث تحول دون التّقاء أطراف الدلالة، و الحديث عن هذا المصطلح هو قول بانعدام منطق التّطابق كما أكّد عليه المنطق الصّوري من جهة، و البحث عن دلالة مقارنة لهذا الدال الذي يمثّله الحضور" فالتّماهي بين الذات و ذاتها مستحيل و فهم الذات يتوسّطه تفكيك عالم الرّموز و الفضاء الثّقافي، فتلتبس ذاتها أو تعي عالمها بهذا الاندفاع نحو عالم الأشياء و العلامات و الرّموز"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم و سعيد الغانمي و عواد علي : معرفة الآخر- مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ، ص 136.

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين : الإزاحة و الاحتمال - صفائح نقدية في الفلسفة الغربية - منشورات الاختلاف - الجزائر - ط: 1 ، 2008، ص 200.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 217.

<sup>4</sup> - محمد شوقي الزين: تأويلات و تفكيكات- فصول في الفكر العربي المعاصر- المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط: 1، 2002، ص 67.

فتعدّد الدّالة ليس نابعا من مدى مطابقتها بين الدّالّ و المدلول و لكن بقدر المغايرة بينهما، و هو ما ينعكس من خلال عالم لا ينضب من الإحالات و الاحتمالات" فليست العلاقة انعكاس مباشر للذّات في مرآة ذاتها أو التّماهي المطلق مع مثلها و عالمها الذاتوي المغلق، و إنّما رؤية تتوسّطها الأشياء و العلامات أو الآثار والرّغبات أو الرّموز و التّخيّلات، و كأنّ الرّغبة في معرفة الذّات تتحقّق بهذه الغرابة التي تمثّلها الغيرية سواء كانت عالما محسوسا بأشياءه و وقائعه أو ذواتا فردية أو مجتمعية" <sup>1</sup>، و تلك هي المنطقة التي تجاهلتها الدّراسات القبلية لاعتمادها مبدأ المطابقة.

ولعلّ الأمر الذي استحضرها بعد الغياب، هو قضية الاختلاف من جهة و عدم الثّقة بالحضور كونه صورة ناقصة تشير إلى مدلول يبقى بدوره قاصرا على احتواء الدّالّ، هذا الكائن الذي ثبّت بوساطة الكتابة" المكتوب يحرّر المكبوت و يشبّت الدّالّ إلى دوال ملتحمة مع مدلولاتها، لكن في تطابق متصدّع و حضور مؤجّل، كما أنّ المكتوب يعمّق و يجذّر ازدواجية الغياب في الذّات الطّارئ المنسيّ الذي أفلت من قبضة الكتابة و الأمر المكتوب أو المقيّد الذي ينبغي نسيانه و عدم الاحتفاظ به كمعنى متطابق يحيل على التّلاشي و الموت كحضور ممتلئ مغلق و مغلق" <sup>2</sup>، فالكتابة بقدر تثبيتها للدّالّ هي تعدّد أبعاده و احتمالاته و توسّع مداركه، و هو الأمر الذي يحرّر الدّالّ من ارتباطه الضّروري و يمنحه حظا أوفر في توليد الدّالة و تخصيبها بطريقة يتأجّل فيها العنور على المعنى، لأنّ الأمر أصبح متعلّقا بالاختلافات التي تحيل إليها الفجوات و الثّغرات.

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: تأويلات و تفكيكات- فصول في الفكر العربي المعاصر-. ص 67.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 105.



**\*- تمهيد:**

تتجاوز العصور بعضها الآخر، فمن القديم إلى الحديث إلى الحداثة فما بعد الحداثة، تعلن الأفكار عن عدم اكتمالها وارتدادها على ذاتها، فمن التفسير الماورائي إلى التفكير العلمي و الموضوعي، و أخيراً عدم الثقة في الموضوعية و الحكم على العلوم بالنسبية و على الفكر بالشك و عدم اليقين ، كل هذا قضى على الأنظمة التي كانت تسير وفقها الأفكار و وضعت الإنسان في طريق الحيرة و الشك، و كل هذا بسبب تلك الثغرات التي حالت دون الوصول إلى اليقين المطلق كما تصوّرت الفلسفات المثالية في بداية عصر النهضة، و صارت المبادئ والقوانين عاجزة عن احتواء الحقيقة و هو ما زاد من الحاجة إلى ضرورة التخلي عن فكرة المركزية و التّمرّكز حول المقولات و كذا تقديسها، و بما في ذلك المقولات المتعلقة بالهوية و الثقافة، فكانت العولمة صورة لعالم أصبح يؤمن بضرورة التّوحيد و التّخلي عن أسباب التّعصب، على إثر هذا الفتح يصبح العالم يوماً بعد يوم قرية صغيرة محدودة الأطراف، لا فرق فيها بين البشر من حيث الانتماء أو الانتساب، كما فقد المكان سلطته على الزّمان، وأعلن الزّمان عن عدم استجابته لقانون القياس .

فالعولمة بوصفها محو للحدود، عكست في أحد صورها إرادة السّيطرة التي تتشابه من خلالها مع العصور الماضية و خاصة صورة الإنسان البدائي الذي سعى إلى التّخلص من كل مخالف له في الرّأي و المبدأ و إن اختلفت طرق هذا التّوحيد، و يكون الوجه الآخر لهذا التّوحيد هو التّحرير الذي طال تفكير الإنسان فمنع انتسابه إلى نموذج بعينه مهما تكوّنت في ذهنه قناعات حول هذا الانتماء، فالتّفكير بضرورة توحيد البشرية أوجد الوسائل العلمية و التّقنية الحديثة، بما هي إمكانات استطاعت التّغلب على الحدود الزّمانية و المكانية من خلال استحداث شبكات الاتّصال الجديدة، كعامل ساعد على خرق الحدود بين الأمم، فبقى الشّروط الحائل دون اجتماعهم هو العرق أو الحدود العرقية، فتراث كل أمة يختلف عن الأخرى، كما أنّ تاريخهم يصنع وجودهم، واعتقاداتهم تحدّد طريقتهم في التّفكير، فتعكس مقولات الهوية صورة عن التّمرّكز الذي سعت التيارات البعدية إلى تجاوزه كونه عاجز و قاصر عن استيعابها.

فتسعى العولمة في صورتها الظاهرة إلى توحيد البشرية تحت راية مبادئ موحدة، هذه المبادئ من شأنها القضاء على خصوصية الشعوب التي كانت تصنع يوما ما انغلاقها على ذاتها، و لعل هذه البدائل التي تصنعها العولمة تشير في أحد جوانبها إلى نفي الخصوصية الثقافية للشعوب و تصوّر رؤى جديدة تسعى من خلالها إلى لم شمل الشعوب " ظهرت العولمة وكأُتها تسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطا جديدة لتغيير مسارها التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم و الرؤى المحددة، إنها ترفع شعار توحيد القيم و التصورات و الرؤى والغايات و الأهداف بديلا عن التمزق و التشتت و الفرق و تقاطع الأنساق الثقافية، و لكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم، و تتخطى حقيقته باعتباره تشكيلا متنوعا من القوى و الإرادات و الانتماءات والثقافات و التطلعات" <sup>1</sup> و تكون الصورة التي تحاول العولمة مقاربتها هي محو الحدود بين الثقافات و إيجاد بدائل تسعى من خلالها إلى إخراج الشعوب من تعصبها و التفافها حول مبادئها الخاصة، و القضاء على تعصب الأمم هو سبب التركيز على الثقافة.

و القول بعالمية القيم و المبادئ هو ميل نحو أمركة الثقافات و انحيازها إلى الثقافة الغربية، و هذا يعود إلى فرض الهيمنة و فرض المبادئ التي تنتمي إلى الأمة الأقوى و الأقدر على فرض السيطرة " إنَّ العولمة تتجاوز هذه الخصوصيات و تسعى إلى قيم تدعي أنَّها عالمية، و القول بعالمية القيم التي تبشر بها العولمة فيه كثير من مجانبة الحقيقة، لأنَّ القيم التي تريد العولمة تعميمها إنّها هي القيم الغربية التي تبلورت ضمن المحضن الغربي خلال القرون الأخيرة، إنّها ذات القيم التي نشرتها المركزية الغربية و طبعها بطابعها" <sup>2</sup>، فأمركة الثقافة العالمية أو تبعية البشرية إلى الثقافة الغربية هو هدف العولمة و السبيل الذي تسعى إلى بلوغه تحت شعار العالمية أو الحدّ من الفرق التي تحدت من خلالها الثقافة الخاصة للشعوب، و لعلّ الرّبط بين العالمية و العولمة يعد صورة من صور التّمويه الذي تسعى من خلاله العولمة إلى ارتداء لبوس القيم المثالية التي تصوّرها بمعزل عن القوى التي تتحكّم فيها و تحاول فرض سيطرتها تحت غطاءها.

فتفكّك الهوية بوصفها ذاكرة كل إنسان تصنع خصوصيته، لكي يتميّز بها عن غيره، و هذا هو الوجه الآخر للقول بإمكانية انفصال الإنسان عن ثقافته، التي تتحلّى من خلال جملة الأفكار التي تساهم في صنع الوجود والكيان البشري، حيث يمتزج فيها اليقين بالوهم و الواقع بالخيال، إذ الرّوح بدورها تسعى للارتباط بعالم غيبي

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم : المركزية الإسلامية ( صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى ) ، ص 28 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 28 .

يحقّق توازنها و يحفظها من الفراغ و الضياع، ف "الحس الديني القديم قدم الوجود الإنساني، كما بينت ذلك صيغ وأشكال الطقوس الدينية عند مختلف الشعوب، التي كشف عنها علماء الآثار و التاريخ من أنه لا توجد جماعة بشرية مهما تكن بدائية ليس لديها أفكار عن موجودات تعلو على الطبيعة، يعتمد في وجوده عليها"<sup>1</sup>.

وليس ضعف الإنسان في الواقع سوى تفسير لتلك الحاجة التي لا تلبث حتى يشعر بها، فتمنعه من العيش وحيدا، إلا مشاركة و تعلّقا بخالقه، فذات الإنسان صورة أو انعكاس لهذه القدرة " إن يقين الإنسان بوجود الإله هو يقينه بوجود ذاته، و ليس يقينه بوجود ذات الإله، كما أن يقين الإنسان بصفات الإله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الإله، و حقيقة الصفات الإنسانية هي الضمان الوحيد لوجود مثل هذه الذات والصفات المتعالية "<sup>2</sup> ، ولا تخلو أمة من فكر اعتقادي مهما بلغت درجة تحضرها، إذ أنّه الحيز الوحيد الذي يجري اعتماده في تفسير الظواهر منذ الوجود الأول.

و قد تناول البحث في بداية حديثه عن تطوّر الفكر البشري عن مرحلة كانت فيها كل الشعوب تتمركز حول العالم الغيبي عن طريق اعتمادها للمبادئ الدينية، و لا تستثنى هنا أمة عن الأخرى، إذ كل الحضارات على اختلافها دخلت مرحلة اسمها القرون الوسطى، أو مرحلة التدين، و هذا عكس تفكيراً ميتافيزيقياً ماورائياً، فالوهم يسبق العقل و يتقدّم عليه وحاضرها هو تطوّر لماضيها، كما أنّ العقل قاصر عن تفسير ما خفي منها، فيمنح الوهم حظاً أوفر في توجيه فكر الإنسان، إذ ماضي كل إنسان هو ما يصنع ثقافته التي تضم كل خصوصياته و ما يميّزه عن البقية، والعوملة ترسم للبشرية حضارة تتخلّى فيها الأمم عن كل ثقافة أو اعتقاد، فيتناقض الأصل في تكوين البشرية و الهدف الذي سعت إلى الوصول إليه، و هنا تكمن المفارقة، فطبيعة الخصوصية تقتضي انغلاقاً و تفوقاً حول الذات، و هذا ما يؤدي إلى المحافظة و من ثمة التّخلف في رأي العوملة، أما الحضارة و التطوّر فتتجلى من خلال الانفتاح و محاولة توحيد العالم تحت راية التّقنية " إن الحضارة بعكس الثقافة ظاهرة عالمية بالضرورة شرطها الأساسي، تجاوز الثقافات وامتزاجها و انفتاحها بعضها على بعض الآخر، و غالبا ما يحصل هذا الانفتاح بالقوة و العنف "<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الرزاق بلعقروز : نيتشه و مهمة الفلسفة ( قلب تراتب القيم و التأويل الجمالي للحياة ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2010 ، ص 95 .

<sup>2</sup> - عبد الرزاق بلعقروز : نيتشه و مهمة الفلسفة ( قلب تراتب القيم و التأويل الجمالي للحياة ) ، ص 99 .

<sup>3</sup> - برهان غليون : اغتيال العقل ( محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية ) موفم للنشر - الجزائر - 1990 . ص 123 .

ولأنّ الثّبات بوصفه انتماء هو ما عملت العولمة على نفيه كانت الحداثة ( في صورتها العلمية و العقلية ) أيضا ثباتا وصورة من صور القديم والتقليد، و لكن ليس مطلقاً إذ لكل تصوّر أو اعتقاد وجهه الآخر الذي لا ينفك يحيل عليه و يقتضيه، فالتخلص من الثّوابت و المبادئ هو تخلص من قوقعة و وقوع في أخرى تحكمها القوانين الجديدة والمتجدّدة، فلا شيء يبرأ من الحدود و إن اتّسع، حتى المفاهيم المؤجلة يحيل تأجيلها على حصرها، و كذلك القضاء بالتحديد لا يناقض الشّمول و الاتّساع، و وحدها النظرة السّطحية و البسيطة هي التي ترسم حدود الأشياء و تعلن عن استيعابها واحتوائها، فالمبادئ التي فرضتها العولمة تبدو في ظاهرها منصفة في حق البشرية، لكنها تخفي تمرّكزا من نوع آخر قوامه الانتساب إلى الثقافة الأقوى من السلطة.

ذلك أن المقول بوصفه كلاما لا يبرأ من تأويل و تفكيك يطال بناء المركزية و الأساسية فتكشف الأفكار عن إمكاناتها بعد قراءتها و محاولة التأكيد على محدوديتها خاصة و نحن نشهد عصرًا تتداخل فيه المفاهيم ويتخلّل التّضاد إمكانات أخرى اختلافية تقارب بين المتناقضات و تجمع الأطراف المتعارضة، ولعل الانطلاق من هذه المفاهيم الجديدة ينفي القضاء بزوال فترة تاريخية على حساب الأخرى، لأنّ الأصل في كل فترة هو اتّساع رؤاها بقدر ضيق عباراتها و مقولاتها، فليست المثالية صورة لتحديد العبارة و لكنّها تحيل على اتّساعها و صعوبة الإحاطة بها، و هذا هو معنى المعنى، فالمقول يشير في معناه إلى إمكانية مقابله بكل اكتمال و بلوغ، لكن الخفي و المسكوت عنه في هذا الكلام هو انفتاحه و اتّساعه و صعوبة الوصول من خلاله إلى مثال .

فالحقيقة ليست تطابقا و لكنها بحث في الأبعاد المجازية التي تخفيها المصطلحات و التي تقضي في كثير من حالاتها بالاختلاف و الانزياح عن المعاني التي نصطلح عليها بفعل التّعامل معها و نحن ندرك عدم جدواها وتجاوزها، إذ التّفكير الذي لا يؤمن بالانتماء عليه أن لا ينفي و لا يستبعد، و ذلك لأنّ هذا لا يجدي مع اللّغة التي قال عنها مارتن هايدغر Martin Heidegger أنّها هي التي تتكلم عبر الإنسان و ليس العكس، إذ الثّقافة بما تطرحه من قضايا لا تضع الحدود كما يتوهمها البعض و لكنها تتّسع و تنفتح من خلال غموضها وفراغاتها، فليست الثّقافة بالبساطة و المحدودية التي نتوقع، و إن كانت العولمة بما تطرحه من مستجدات و طرق جديدة في التّفكير تدعي من خلالها الخروج بالبشرية إلى عالم جديد مختلف من حيث معطياته، و هذا ما يقصد بالانفصال إذ هو إيجاد صور جديدة، و إذا كان هذا هو الهدف فكيف يمكن مقارنة المقولة التي تقول أنّ (التاريخ إلى اليوم يطرح الإشكالات نفسها).

- فهل استطعنا استيعاب الثّقافة حتى نعلن عن تجاوزها ؟ .

إنّ المقولات ليست هي مركز البحث و الاهتمام، و لكن طريقة التعامل مع التفكير و كيفية استيعاب هذه المقولات، فالإعلان عن تجاوز الفكر الدّيني يحيل في معانيه على استيفاء مراحلها، و لكن وجهه المعيب هو التّهرب من مناقشة المواطن الرّوحية في الإنسان لغموضها و استبدالها بطرق أخرى يمكن إدراكها و من ثمة مناقشتها، وليس هذا وقفاً مع الثقافة بكل ما فيها من مقولات و لكنه موقف يختلف مع الآراء التي تحاول تجاوز مقولاتها، لأنّها وجود وكيان لا تمتلكه حتى نعلن عن أفوله و استبداله، و تضلّل أحياناً من خلال القول بضرورة الانفتاح بهذه الثقافة من أجل المزج بين المشاريع و تجاهل الإشكالية الجوهرية، التي هي محاولة استيعاب و إدراك الأبعاد اللامتناهية التي تدركها المشاريع فتؤجل الحكم عليها .

ولعل الاصطلاح على تسميتها لا يحددها بقدر ما يحيل إلى اتّساع أبعادها، فالثقافة ليست التّصنيف الذي يربطها بالتاريخ و اللّغة و الدّين و العادات و التّقاليد، ولكنّها امتداد في كل عنصر من عناصرها بطريقة تتمدّد فلا تبلغ أقصاها، وكذلك القول بالثقافة أو العولمة لا يعني في أي حال من الأحوال الانتقال إلى أحد الأطراف بعد استيفاء إمكانات الأوّل أو العكس، فكل مقولة أو مصطلح يغتني فيستغني عن الآخر، و يختلف فينتج التّميز والتّفرد، ذلك أنّ الثقافة ليست بالضرورة ذلك المفهوم المرتبط بالرّجعية والتّخلف و هو ما يقضي بتجاوزها بوصفها كذلك.

-فما هي أهمّ الحدود التي رسمت للعولمة ؟ .

يرى حسن حنفي أنّ " ركائز العولمة مجموعة من الأساطير و الأوهام أقرب إلى الدعاية منها إلى الحقائق، وإلى الإعلام منها إلى البحث العلمي الرصين، إذ تقوم هذه الركائز على أن العالم قرية واحدة بسبب ثورة الاتصالات وأن المصالح أصبحت متشابكة و أن التقدم العلمي هو الحد الفاصل بين المجتمعات و مستوياتها من التقدم و القدرة على المنافسة و أن المثل الليبرالية مثال الحرية و الديمقراطية، و حقوق الإنسان و حقوق المرأة، والمجتمع المدني مثل مشتركة بين جميع الثقافات لا عموم فيها و لا خصوص " <sup>1</sup> .

فالعولمة انطلاقاً من هذا الرّأي هي وهم أو عالم مموّه، و ليست حقيقة، كونها لا تنطلق من نتائج علمية ثابتة، وكل ما يهتمها هو التّرويج و الإعلام الذي يهدف إلى رسم صور خيالية و واهمة عن واقع افتراضي و خيالي،

<sup>1</sup> - حسن حنفي ، صادق جلال العظم : ما العولمة ( حوارات لقرن جديد ) دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان - ، ط : 1 ،

1999 ، ص ص 22 ، 23 .

و أنّ مستوى الأمة إنّما يحدّد مدى تطوّرها و تقدّمها، و ليست الأصالة معياراً به نحدّد قيمتها، و لعلّه أيضاً استبعاد لماديتها وحسيتها التي انطلقت منها و كذلك باقي جوانبها، فيكون هذا الرّأي بعيداً عن ضبط حدود هذا المفهوم، فيضمن كلامه الحكم عليها من خلال تغييب حقيقتها و استغلال عالمها الافتراضي و الفائق لينسب إليها أسباب الضّعف و النقص، و من ثمة رفضها و هو ما يشير إلى إرادة الانتماء و التّمرّكز حول الثقافة المحلية ، و في مجملها يرى حسن حنفي في العولمة تحقيقاً لعالم افتراضي ينقاد إليه اللاّشعور قبل الشّعور، فهي أقرب إلى الوهم منه إلى الحقيقة.

ويرى صادق جلال العظم " أنّ العولمة هي حقبة التّحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها و تحت سيطرتها و في ظل سيادتها نظام عالمي للتّبادل غير المتكافئ " <sup>1</sup> ، فالعولمة أحد بنات النّظام الرأسمالي، وأنّها كنظام وليد الدّول العظمى، و كذلك ينطلق هذا الرّأي من مصادر هذا المشروع قصد التّأكيد على فرضه للسيطرة و السّلطة تجاه الدّول الأخرى أو الثقافات الأخرى، و لعلّه رأي يخفي بداخله القول بالاستبداد والظلم الذي تمارسه هذه المشاريع، وهذا رأي يتطّرف ليلقي الأحكام على هذا المشروع، فيعمل على نفيها من خلال تركيزه على أحد أقطابها أو أطرافها.

وبطريقة مختلفة يعبر عبد الله إبراهيم عن العولمة من خلال قوله " إنّها ترفع شعار توحيد القيم و التصورات والرّوى والأهداف بديلاً عن التمزق و التشتت و الفرقة و تقاطع الأنساق الثقافية، و لكن العولمة في دعواها هذه إنّما تحتلّز العالم إلى مفهوم، و تتخطى حقيقته باعتباره تشكيلاً متنوعاً من القوى و الإرادات و الانتماء الثقافية والتطلّعات " <sup>2</sup> .

و بعبارة أخرى تهدف العولمة <sup>3\*</sup> إلى القضاء على الاختلاف و التباين، و توحيد العالم بعد أن تتجاوز كل خصوصيات الأمم، و يخفي هذا القول بداخله إرادة التّوحيد التي تقضي على الخصوصية بوصفها دليل تنوّع وإمارة

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 136 .

<sup>2</sup> - عبد الله إبراهيم : المركزية الإسلامية ( صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى ) ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2001 ، ص 28 .

<sup>3\*</sup> - العولمة : " شاع مفهوم العولمة في حقل الاقتصاد للدلالة على تعميم نظام السوق المفتوح ، أو الاقتصاد الرأسمالي الحر ، في مختلف أرجاء العالم ، بمعنى أن ذلك النظام الاقتصادي الغربي أخذ في تحويل العالم إلى سوق كبيرة مفتوحة ، فتعملت الأنظمة الأخرى ، أو أصبحت مشابهاً للأسواق الغربية " نقلاً عن : دليل الناقد الأدبي ، ص 193

على الحرية والتحرر و الحق في الانتساب و الانتماء إلى الثقافة التي يريد، و هي أيضا نظرة تنطلق من محاولة إقصاء مثالب العوملة من أجل الدفاع عن حق الانتماء و التحرر .

وسيكون التركيز في هذا البحث على مفهوم العوملة عند علي حرب و تفكيك أفكاره بما يزرعه أو بما يستحضره الخطاب من آراء تحاول أن لا تدرجه أو تزعم عدم انتسابه وانفتاحه على عدم الانتماء سبيلا به يتحقق المشروع المابعد حدثي، و صورة يتعدّر معها التّجاوز و الاكتمال، ولعل الانطلاق في هذه المقاربة سيكون من القول باستحالة تعليق الميتافيزيقا أو القيمة كما قال بذلك الفلاسفة و المفكرون الغرب، إذ يبقى الوجود بما يطرحه عاجزاً عن الانفصال عن قيمة ما و إن فقدت الأشياء قيمتها على رأي فريدريك نيتشه Friedrich ehcsztein فهي بامتلاكها لحيز معيّن في الكون تكتسب قيمة ما، و إن وجدت وسط الزّوال والعرضية، وإن كان العمل في مجمله سيكون تشتيتا للمعنى و تأجيلا له فهو سيحيل في كل مرة إلى غياب ومسكوت الخطاب عند علي حرب، كمرحلة جوهرية تحيل على صعوبة الوصول إلى المعنى المرغوب فيه، وكذلك إحالة على تضليل الدّال و ممارساته التي تهدف إلى التّغيب لا التّوضيح، و من ثمة ولادة جديدة لنص علي حرب بمعاني تختلف عن دواله .

يجمع القول في الدّراسات المابعد حدثية على انهيار مبدأ القيمة بالمفهوم التقليدي، و الدّخول في عصر تختلف فيه المفاهيم و المقولات عن سابق عهدها، و هو ما أعلن عن دخول مرحلة جديدة اصطلاح على تسميتها بحديث النهايات أو خطاب النهايات ، و لعلّ القول بهذا المصطلح لم يصل العالم العربي إلا بعد أن استوفى إمكاناته في العالم الغربي و وصول منجزات عصر النّهضة إلى مأزق الاستمرار، بما هو مراجعة تهدف إلى القول باستحالة ضبط حدود المفاهيم إلا وفق مبدأ التّسبية و الدّائقيين، و يكون نيتشه أوّل من افتتح عصرا جديدا تنعدم فيه المعايير و يكون العلم فيها قاصرا عن استيعاب الحقيقة، بما هي المفهوم العائم دائما و العصّي على التّحديد لعدم إيجاد صورة تستطيع استيعاب إمكاناته .

على إثر هذا تمنح النّهاية أبعادا عديدة تتجاوز كونها صورة عن زوال هذه القيم و انعدامها أو دخولها حيز التّسيان إلى مقارنة تضل فيها المفاهيم مبعدة عن كل استقرار، و هو ما جعل من النّهاية ضربا لحدود المعنى واتّساعا تغلب فيه المقولات عن قصور اكتمالها و إمكانية يضل فيها المدلول مؤجلا ما تأجل العثر على قالب يحيط بإمكانات الوجود، و القول بهذا المعنى حول النّهاية ليس جديدا بل يمتد في المصطلح منذ الأزل و قد تناولته الكتب الفلسفية القديمة بهذا المفهوم منذ ابن عربي إلى غاية العصر الحديث، حيث تم الحكم على المصطلحات

بانغلاقها و استيفائها بغية التأكيد على مصداقية العلوم التي وصل إليها العصر الحديث و القول بالمنطق طريقة لا تعدد على إثره الأسباب و لا تقود نفس الأسباب إلى نتائج متعدّدة ، و لعله السبب الذي أدّى إلى نقض المنطق الصّوري و التأكيد على قصره و عجزه في الوصول إلى الحقيقة و كذلك حصر إمكانات الفلسفة و إلغاء أهم ميزة فيها، كونها فن السؤال .

والتجاوز الذي وصلت إليه الدّراسات المابعد حداثيّة أكّدت على الانفصال عن مرحلة تاريخيّة وصلت أوجها و مأزقها و عقمها و افتتاح عصر جديد تتعدّد فيه إمكانات الوجود و يكون فيها الحد استثنافا متواصلا ومستمرّا يهدم فيه النظام بالمفهوم التقليدي، و لعلّ التّفكير وفق هذا المبدأ لا يستثني أي مجال، فإلى جانب العلم و الفلسفة تكون ثقافة الشّعوب أيضا محل نقاش و صدام العديد من الإمكانيات التي كانت ثوابت لا ينبغي أن يطالها السؤال تحت أي ظرف، و هو ما هدّد الخصوصية الفردية و استدعى إعادة تشكيل ثوابت الهوية و ما يتناسب و الوضع الراهن، وتلك هي المفارقة التي وقعت فيها شعوب العالم في محاولة إيجاد مناطق بينية يقف على حدودها الإنسان دون الانفصال عن الأصل في وجودهم وتمييزهم و العيش في واقع أصبح يفرض ظروفًا متشابهة ومستقبلا يكون الاختلاف عنه أو الوقوف ضده هو تهميش و عدم و نسيان .

فما هي المفاهيم التي قابلت مصطلح النّهاية ؟ و ما هي الأبعاد التي حملها المفهوم في كل من الثّقافة العربية و الغربية ؟ و لماذا اعتبرت النّهاية تهديدا للثقافة الخاصة للشعوب ؟ و أخيرا أين تكمن ثغرات التّجاوز في مشروع علي حرب حول النّهاية و الثّقافة ؟ و هل حقا يمكن المقاربة بين المفاهيم المتعارضة قصد الوصول إلى قيم اختلافية ؟

## أولاً- النهاية ومفهوم الثقافة : la Fin et le Concept de la Culture

### 1 - مقولة النهاية : Catégorie de la Fin

إنّ القول بحديث النهايات أو خطاب النهايات بما هو صورة مجازية تحيل إلى المشروع الذي افتتحه زعماء ما بعد الحداثة، كفترة تاريخية أعلنت عن اكتمال المشاريع و وصولها مرحلة تستدعي الحسم في مستقبلها وتحديد مصيرها، فينتسب المشروع بمفاهيمه إلى فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، صاحب الكتاب الذي استطاع أن يعدّل طرق التفكير وكذا سبل النظر إلى المستقبل الذي يفتح بقدر ما يكتمل، وعلى اختلاف المفاهيم التي قوبلت من طرف المفكرين لمفهوم النهاية ، تصبح هذه المشاريع القبلية تملك من الخصوصية ما يميّزها عن بعضها البعض، فينتفي التّطابق الذي قد تحيل عليه المشاريع بمجرد استعارتها لهذه المفاهيم، كمشروع علي حرب الذي يفتتحه بواجهة تتصدر كتابه ( حديث النهايات - فتوحات العولمة و مآزق الهوية - ) .

فالصورة المجازية بقدر انفتاحها على المشاريع التي تحيل إليها مفاهيم النهاية، تخفي القول بخصوصية خطاب علي حرب الذي تناوله ليثري و يغني آراءه حول مفهوم العولمة، وهنا يمكن أن ندرك الاختلاف البين في هذه المشاريع رغم انطلاقتها من نفس العبارة أو المصطلح، فمفهوم النهاية " عند البعض تأتي بمعنى الاكتمال النهائي الذي ليس بعده شيء، فيتوقف عند هذا الحد من الاكتمال ويدور حوله، و في إطاره بدون أن نضيف إليه أو يزيد عليه و منه قيل بنهاية الفلسفة و قصد بها أن الفلسفة اكتملت ذاتها بذاتها و استنفدت جل إمكاناتها الذاتية، و عند آخرين قد تعني هذه المقولة الوصول إلى نقطة الحسم و نهاية النزاع، و بقاء الأصلح، و اكتمال الاختيار، و هذا ما ذهب إليه صاحب مقولة نهاية التاريخ، إذ لم يعد التاريخ ساحة لصراع الأفكار بعد سقوط الماركسية، و قد تعني هذه المقولة نهاية طور و بداية طور جديد أو الضرورة البحث عن طور جديد بعد نهاية الطور السابق، أو الحكم على هذا الطور السابق بالنهاية والأفول، و أنه بات ينتمي إلى مرحلة عدت في نظر البعض منتهية أو في حكم المنتهية، فالذين قالوا بنهاية الحداثة، اعتبروا أن الحداثة هي مقولة القرن العشرين " <sup>1</sup>، فبين مفهوم الاكتمال و الحسم و تجاوز مرحلة لم يعد يجدي الأخذ بها و افتتاح عصر جديد تتعدّد معاني النهاية و تختلف.

<sup>1</sup> - ينظر : زكي مبارك ( باحث في الفكر الإسلامي و الإسلاميات المعاصرة ) : العولمة و خطاب النهايات، ص 1.

كما يورد محمد شوقي الزين مفهوما آخر للنهاية، مختلفا تماما، عن المعاني التي ألحقت بها من قبل المفكرين، و ذلك ما يحيل إليه " لكن مفهوم النهاية أسيء فهمه سواء على الصعيد الغربي أين نشأ و تطوّر أو على الصعيد العربي أين تم تأويله و قراءته"<sup>1</sup>، إذ يكون مفهوم النهاية في نظره مختلفا عن الصورة التي وردت عند الغرب مصدر المصطلح و كذا عند العرب المتلقي لهذا المفهوم، و تفسيره هذا ينطلق من التعامل العدمي لهذا المفهوم الذي كثيرا ما يقتزن و مفهوم الموت و العدم و ذلك قصر في التصور لحدوده عند من يؤمن بتعدد الدلالات التي يمكن أن يحيل إليها، فيصف التلقي العربي لهذا المصطلح بقوله "... بؤس التلقي في السياق العربي هو التعامل مع مفاهيم (الموت و النهاية ) على سبيل التهويل بإسنادها إلى العدمية أو هدم المعنى أو التشكيكية أو السقوط و الاختيار بالاعتماد على قراءة سلبية لقراءات فوكو أو دريدا أو بارت لمفاهيم الحداثة الغربية و تفكيكهم لبنية العقل الغربي بإفراغ الذات المفكرة من كل محتوى متعال أو رمزي أو تحرري أو ريادي و يهدم المركز أو العقل أو الوعي أو الحضور أو الكوجيتو "<sup>2</sup>.

فالقول بهذا المعنى الذي تلقاه العرب لهذا المفهوم، نابع من طريقة التفكير التي لم تتجاوز منطق الثنائية في التصور، إذ تحمل النهاية نقيض المعنى الذي تشير إليه البداية فتكون مقابلة تهدم كل القيم التي ترتبط بالبداية، وفي المقابل يقترح شوقي الزين تصورا آخر قوامه الاختلاف عن هذه الثنائية، و هو ما يحقق اختلافا مع الدال الظاهر للنهاية أو التناهي فيورد قوله " مقولة ( التناهي) تنحدر عن النهاية بقدر ما تتجاوزها و ترسم الأدوار الممكنة والمثمرة للمثقف، لأن التناهي كحقيقة وجودية لا ينفك عن الكائن و ينبهه إلى هذه الحدود الوجودية والاشتراطات الكيانية التي تميزه "<sup>3</sup>.

فتكون النهاية مقابلة لمفهوم الحدّ، أو الحدود التي تقيم كيان المفهوم أو المصطلح، فتبتعد النهاية بهذا المفهوم عن المعاني الضرورية التي ألحقت بها من قبل العرب و الغرب، و يقيم مفهوما مقاربا آخر يصل إليه عن طريق تجاوز الدال و الاختلاف عنه، دون الوقوع في التعارض و لا التطابق و الإقرار بضرورة التجاوز، تجاوز المدلول الضروري الذي عادة ما يلحق المفهوم.

<sup>1</sup> محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية - مقاربات في الحداثة و المثقف - منشورات الاختلاف - الجزائر -، ط: 1، 1429 هـ/2008 م، ص 72.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 72.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 111.

ولعل حديث النهايات عند علي حرب يكتسب أهميته و قيمته، ليس من خلال تطابقه و التحامه و انتمائه لهذه المعاني، و لكن عن طريق اختلافه عنها و خطّه لطريق التجاوز معنى يستقر عليه حديث النهايات عنده، وتخصيصه للعملة مجالا تناقش من خلاله هذه المقولة، فلا تشكل مقولة النهاية عند فوكوياما نصاً غائباً و لا مصدرّاً تستقر عنده أبعاد هذا المشروع، و لكن علامة على الاختلاف البين و الخصوصية التي يكتسبها الخطاب، فيختلف عن هذه النصوص القبلية الغائبة كما يشير إليه حضور المقولة و دوالها ، إذ يتصدّر الاختلاف مواطن بنية تفصل هذه المشاريع بعضها عن بعض.

بينما هي تتجسّد من خلال الاختلاف و التميّز و لا يدرك هذا إلا بعد البحث في تفصيلات الخطاب وتفرعاته التي تبتعد عن هذه النصوص كلّما أطلنا البحث و محاولة مطابقتها، تنفلت المعاني و تختلف اتجاهاتها، فلا نص يمكن أن يتطابق مع الآخر، إلا عن طريق التكرار الذي يحيل بدوره على التشابه و يكون الاختلاف هو قاعدته الأساسية، فتتميّز من خلالها الخطابات، وكذلك تقابل النهاية عند علي حرب بالتجاوز الذي يكون نتيجة المآزق الذي تقع فيه الأفكار و المبادئ، وتكون العملة عند علي حرب البديل عن هذه المبادئ التي تصل مرحلة حرجة تمنع معها إمكانات الاستمرار، فتكون العملة عند علي حرب فتحاً و تجاوزاً لمآزق الصّور الثابتة و الأقاليم الفكرية .

فيختلف المفهوم عنده و باقي المعاني التي أشارت إليه المشاريع الغربية كصورة أصلية لورود هذا المقول، ولعل ما يذكره صاحب كتاب نهاية التاريخ و الإنسان الأخير يحدّد للنّهاية مفهوماً مختلفاً " ... في كونها تسجل في ذاتها و في زمنها نهاية التاريخ ... أو كمال البشرية " <sup>1</sup>، كذلك في حسمه لمسألة النّهاية التي تقضي بتفوّق تيار على حساب الآخر، و التّخلص من الثّنائية التي تؤجل الوصول إلى مرحلة فصل، يقول " أعتبر أن النّهاية حقيقة مسلم بها، و لا سبيل إلى أي نوع من أشكال مراجعتها و التيقن من دلالتها، و حصر المشكلة في العثور على الحدث التاريخي الذي يحقق هذه النّهاية " <sup>2</sup>.

وهنا تكمن المفارقة بين هذه المشاريع و انفصالها عن بعضها البعض، و لا يمكن أن تعاد إلا عن طريق التكرار الذي يحيل إلى الاختلاف و التّباين الذي تضمّره المقولات و تخفيه حتى تنتسب إلى غيرها من المشاريع،

<sup>1</sup> - فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ و الإنسان الأخير ، الإشراف و المراجعة و التقليم : مطاع الصفدي ، فريق الترجمة : فؤاد شاهين و جميل قاسم و رضا الشايب ، مركز الإنماء لقومي - بيروت - 1993 ، ص 7 .

<sup>2</sup> - فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ و الإنسان الأخير ، ص 8 .

فتمارس التّضليل على القارئ من خلال انتسابه و التباسه، و ربما الانزياح عن المعاني التي تنسج العبارات من أجل بلوغها، فالصّورة المجازية بوصفها وجهاً آخر للحقيقة قد تختلف إحالتها و قد تتعارض، فتولد الغموض نتيجة التّعامل السّطحي معها، و لعل ما يميّزها و يكسبها المعنى الذي يرمي إليه صاحبها هو البحث في خصوصيتها التي تختلف من خلالها عن باقي أصدائها .

والخطاب هنا عند علي حرب يخصّصه و يحدّده العنوان الصّغير الذي جاء بعد لفظ حديث النّهيات الذي كان علامة على الاختلاف و التّمايز الذي تضمّره هذه المقولة و تخفيه و المناقشة الضيّقة التي يتم في ظلّها هذا التّصور لمفهوم النّهاية، بوصفه صورة بديلة عن التّحولات التي فتحت من خلالها العولمة عالماً جديداً متجاوزة بذلك حقبة زمنية كاملة ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية )، فتكون فتوحات العولمة و إنجازاتها عصراً جديداً مفصولاً عن المراحل التي سبقته و مرحلة تالية للنّهاية التي ارتبطت بوصول الثقافات البشرية أوجهاً و فشلها في تحقيق أهدافها المرجوة، و تكون النّهاية عندها مقولة مفصولة عن الصّورة التي وردت فيها أوّل مرة و مفرغة من معانيها التي قام على أساسها فوكوياما خطابه حول نهاية التّاريخ كإعلان عن حالة اكتمال التّاريخ و كل المراحل التي سوف تأتي في ما بعد هي خارج التّاريخ، و على هامشه ، هذا، و يكون نص ميشال فوكو Michel Foucault أيضاً أحد النصوص التي أشار إليها النص عند علي حرب، فتربط النّهاية عند ميشال فوكو بنهاية الإنسان و سيجري الحديث عن هذا الخطاب في حينه و ذلك بمقاربة النص كما ورد عند علي حرب و كذا ميشال فوكو.

## 2 - التّجاوز و الثقافة: Le Dépassement et la Culture

والقول بارتباط العولمة بحديث النّهيات عند علي حرب و تفسيرها انطلاقاً من مبدأ التّجاوز الذي يقطع الصّلة بالماضي الذي وصل أوجه أو أقصاه أو مآزقه بحسب تعبيره، يكشف عن تناقضه مع أفكاره، إذ يتحدّث عن الثّقافة المنفتحة التي تنطلق من الماضي بكل ما يحمله من خصوصية ليرتبط بباقي الثقافات، فيسمح باستمرارها - مع العلم أنّ خطاب علي حرب ينشد التّجاوز الذي يقضي بقطع الصّلة مع كل ما مضى - واستحضار الثّقافة في كل مرة يوقعه في مآزق الارتداد، و العودة كل مرة إلى الصّورة الأولى التي يؤمن بها الإنسان، إذ يكون التّاريخ فيها مستمراً.

وهذا ما يحيل إلى المسكوت عنه في خطابه التي تقضي بتأرجحه بين الانتماء و اللانتماء إلى هذا التراث أو الماضي و الثقافة المحلية، و هذا ما يعكس التعلق بالقيم المضمرة في خطابه، و التوتر في ضبط مصطلحاته، فالمعنى الذي تحمله النّهاية في مشروعه يختلف عن الطريقة التي يقارب بها مفاهيمه و يتعارض معها، فقطع الصلة بالماضي من خلال تجاوزه، لا يعني استعادته بأي حال من الأحوال، سواء كان من خلال انفتاحه أو مثاقفته أو حتى تصويبه ، من خلال إضافة مفاهيم جديدة لنصوصه الأصلية .

إذ الخطاب يضمّر بداخله القول بشئائية القديم و الحديث فيما هو يدعو إلالتخلص من الثنائيات العقيمة التي لا تؤدي إلا إلى التفكير الأحادي و التّمطية، و فكرة التّجاوز هنا لا تحضر إلا لترتد على تصوراتها من خلال العودة و الإشارة في كل مرة إلى هذه الفترات التي يدعي قطع الصلة بها و مغادرتها إلى غير رجعة، وتكون مقولة (الثّقافة المفتوحة ) صورة لهذا الارتداد الذي لا تكاد تقع فيه المشاريع التي تزعم الانفصال عن مفهوم القيمة، فيمارس الخطاب بما هو صورة خادعة ومزيفة و مضلّلة سلطته على صاحبه و على المعاني التي يرمي إلى بلوغها، فيقع فريسة لأوهامه التي تصوّر له إمكانية التّحكم في الدّوال و سهولة الإحالة إلى مدلولاتها دون أن يتخلّلها الفراغ و الثّغرات التي تؤكّد عدم التّطابق بينها و إمكانية محاورتها، ليس لأجل الكشف و تحديد معانيها، و لكن من خلال تشتيت معناها وفتحها على المختلف و المغاير .

إنّ اعتبار العولمة بوصفها محوّاً و تجاوّزاً للخصوصية الثّقافية فترة ممتدة، تمتنع عن التّحديد لأنّها تملك بداخلها أسباب تجديدها كل مرة، و حلول المعلومة محل الخصوصية الفردية بما هي حق يشترك فيه الجميع وهو عامل توحيد و توحد كما يقرّر الخطاب عند علي حرب " و لذا فهو يخرط المعادلات ويخلخل سلم القيم، بقدر ما يعيد ترتيب الأدوار و الأولويات، ذلك أن المعلومة التي هي مبنى العولمة، و التي يدور بها الواقع، من الآن فصاعداً، هي أولاً ذات طابع كوني، و هي ثانياً متاحة أمام الجميع لكي يسهموا في إنتاجها و استثمارها، أو في نقلها وتداولها " <sup>1</sup> .

فنفي الخصوصية الثّقافية من طرف العولمة يستبدل بخصوصية شخصية و فردية تكون أكثر دقة، إذ التّمرکز في المعلومة يكون حول الفرد بوصفه صاحب القيمة الخاصة، و هذا ليس تحرّراً بقدر ما هو تضيق للخصوصية وحصرها في الدّات الواحدة، فالوجه الآخر لهذا التّوحيد هو الإقامة داخل شرنقة الثّقافة الخاصة، فالخطاب يعكس

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 11 .

من خلال انتقاله من خصوصية إلى أخرى تشابه هذه المشاريع وإمكانية تمركزها، وهو ما يجعله يعيد النظر في مسألة التّجاوز التي تنفي ارتباط المرحلة المعاصرة ( العولمة ) بكل المراحل التي سبقتها .

فالمشاريع، و من هذا المنطلق تحمل بداخلها أسباب وصولها إلى مأزق التّمدجة أو التّمرّكز حول مفاهيم معيّنة، و هذا ما يحيل إلى التّشابه الذي تضمّره المشاريع و تخفيه كي تتميّز و تتفرد و يسمح لها بإمكانية التّجاوز، و إن اختلفت الشّروط و الوسائل التي تلتف حولها هذه المفاهيم بوصفها عصورا ، " و هكذا يجد الإنسان في نفسه اليوم بين ثلاثة عوالم، لكل منها هويته و مركز استقطابه، الأول هو العالم القديم بأصولياته الدينية وتصوراته اللاهوتية الغيبية أو الماورائية، الثاني هو العالم الحديث بفلسفاته العلمانية و رواياته العقلانية، أو بأدلوجاته العالمية و تهويّاتها الإنسانيّة، الثالث هو العالم الآخذ في التشكل الآن ، أي عالم العولمة بفضائه السبراني و مجاله الإعلامي، بإنسانه العددي و مواطنه الكوكبي " <sup>1</sup> .

وهذا الخطاب بدوره يركز العولمة و يرسم لها مبادئ معيّنة تتشابه من خلالها مع باقي المشاريع، و هذا ما يعارض مقولة علي حرب ذاته عن مفهوم التّجاوز الذي يفترض أن تقيمه العولمة مع باقي العصور الماضية، من روحية و عقلية و افتتاح عصر جديد يكتب استمراره من خلال عدم تمركزه حول مبادئ بعينها، فتكون العولمة وجّهًا جديدًا للعالمية\* ترتديه إلى حين، و هذا ما يحيل إلى خصوصية الخطاب و انفصاله عن أصوله، و لعل أبرز طرف نسوقه في هذا المجال، التّاريخ، بوصفه مقابلا للقديم و للمراحل المكتملة كما أعلن عن ذلك من قبل فوكوياما و تشابه معه خطاب علي حرب، إذ تكون النهاية وصولا إلى مرحلة حرجة يصعب معها الاستمرار ، فتطرح البدائل من أجل إيجاد صور أخرى.

فالتّاريخ عند فوكو يختلف تماما عن هذه المعاني ، فهو لا يتصل بالاستمرار الذي يقضي بقطعه أو القضاء بتوقفه عند حدّ معيّن، أو باستمراره نحو اللانهاية ف " هذا التاريخ المغاير الذي ابتدعته الفوكوية إنما هو تاريخ الحاضر و ليس معنى ذلك أن فوكو ينكر التاريخ و يتنكر له، و إنما هو يستنكر تلك الرؤية للتاريخ القائمة على التواصلية و على سيادة الوعي و الذات، و في ذلك يقول : ليس اختفاء التاريخ بل انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي كان يحيل ضمنا و برمته إلى النشاط التركيبي للذات " <sup>2</sup> ، فينتفي التّجاوز إذا انطلقنا من الدّلالات

<sup>1</sup>- المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

<sup>2</sup>- غانم هنا : نيتشه ( فاصل بين حديث و معاصر ) عالم الفكر ، العدد 4 ، مجلد 30 أبريل يونيو 2002 ، ص 22 .

المابعد حدثية للتاريخ، و التي تقضي بانتساب التاريخ إلى الحاضر وعدم امتداده في المراحل السابقة، فالقول مع علي بالتجاوز يحيل على وجود التاريخ بامتداده و لكن علينا أن نقطع الصلة به قصد التخلص من سيطرته وتسلّطه .

لكن الأمر يختلف عند فوكو إذ يربط التاريخ باللحظة الزّاهنة أو الحاضر فلا مجال للقول عنده بوجود مرحلة سابقة، إذ طبيعته تختلف عن الاستمرار و الامتداد و لكن تبدأ اللحظة و تمتد في المستقبل القريب، و هذه مفاهيم التاريخ عند ميشال فوكو ، و هذه الحدود هي التي تفصل المشاريع و تعلن عن خصائص هذه المقولات من خلال أوجه اختلافها فلا مجال للتطابق بينها، ذلك أنّ العولمة بقدر سعيها لتوحيد البشرية والتفافها حول المعلومة مفعولاً بشرياً تحيل في أحد أبعادها - كما أسلف ذكره الخطاب - و من خلال تناقضه إلى كونها صورة من صور السّلطة و المعرفة وتمركزاً حولها .

و التّفاعل الذي تفرضه العولمة مع كل الأفراد ( البشرية ) هي تحكم في أحداث العالم من خلال إحاطتها بمستجداته، و ليس مطلقاً هو انتساب هذه السّلطة للعولمة ذلك أنّه المشروع الذي بقدر تحرّره و عدم جدوى التّحكم فيه، يكون صورة تعكس سلطة العنصر البشري و وجهاً آخر يطنه الخلق الذي ينسب إلى هذه الدّات الإنسانية، فوراء الشّروط و الوسائل التي تصنع صورته على أرض الواقع، فلا محالة هو وجه مخاتل و مخادع ومضللّ، يخفي خلفه معطيات أخرى تنأى عن طبيعته، فتلامس بأطرافها الحقيقة التي لا تظهر في الواقع و لكنها تختفي لتؤجل و تتمرأى لتلتبس و يحكم بالعجز عن تحديدها .

فيكون التّخلص من هاجس الانتماء و التّفكير النخبوي هو طريق الإنسان المابعد حدثي، بوصفه صاحب التّفكير الجديد، الذي يكسر النّمطية و يأبى الارتباط بمبدأ معيّن يضعه رهين مستجداته، و بمنأى عن هذا التّصور المستحدث، فالوجه الآخر لرفض المركزية و الالتفاف حول المشاريع هو الانتماء إليها عن طريق تبني مقولاتها، ذلك أنّ الانخراط في هذا التّفكير ينشد الثّبات و الاستقرار، و هذا سبب انقلاب التّيارات ما بعد حدثية، والذي قصد التّغيير طريقاً به يتحرّر الإنسان من كل الضّغوط التي ينتمي إليها أو تنتمي إليه قهراً، و لعلّها صورة تعكس الرّغبة في تجسيد فكرة اللّانتماء و التحرر من سلطة المقولات والمفاهيم ، و السّبب في ذلك عجزها عن احتواء الحقيقة و المعنى.

فالمهمة النضالية التي يتبناها صاحب المقول و المفهوم هو عمل مجاوز لعمل المفكر كما يزعمه الخطاب عند علي حرب من خلال قوله " و منطلق في كلامي، ما أنا منخرط فيه، و ما أنا عليه في فكري، من الاشتغال بالنقد و الاهتمام بصناعة الأفكار أو التمرس بمنطق الإنتاج و التحويل، و لذا لن أتحدث بلغة إيديولوجية نضالية هي لغة الدعاة، من لاهوتيين و كهنة و مثقفين، و سواهم من الذين يشتغلون بحراسة الأصول و العقائد أو الدفاع عن الهويات و الثوابت " <sup>1</sup> .

فيشير الدال في هذا الخطاب إلى الانفصال و المباعدة التي يقيمها صاحبه مع كل فكر دفاعي أو متمركز حول فكرة بعينها، و بعبارة أخرى تبني اللائتماء طريقاً به يتحقق المشروع، و لكن تناقضات الخطاب تحيل إلى المباعدة التي يصنعها الدال مع مدلوله، و كذلك إلى تحولات المدلول و ارتباطها بغياب و مسكوت عنه، وذلك من خلال " قد تكون هذه المهمة النضالية ضرورية، و لكنها ليست المهمة الأصلية عندي، أو على الأقل إن هذه المهمة تستمد فاعليتها من المهنة التي أمارسها، كواحد مشتغل في حقل الفكر و ميدان الفلسفة " <sup>2</sup> ، فالدال يحمل في ثغراته و فراغاته و مباعداته الانزياح عن المعاني التي يشير إليها الخطاب بوصفه التعبير المباشر و الواضح عن إرادة بعينها، فالخطاب الأول يدعي عدم الاعتراف بالمهمات النضالية التي تضبط و تحصر و تقيّد صاحبها وتقضي بالتفكير الواحدي وسيلة بها يتجلى القصور والتقصير .

كما أنّ الانتماء إلى مقولة بعينها يولد الرغبة في الدفاع عنها، و في غير موضع يقرر الخطاب انتماءه إلى حقل الفكر و الفلسفة، و لعل من أهم نتائج هذا الانتماء هو الارتباط بمبادئ معينة، و إن كانت تهدف إلى كسر هذه المبادئ، و الخطاب الثاني يصرح بضرورة هذه المهمة النضالية التي تكون أحد أهداف المجال الذي ينتمي إليه، والعمل الذي يمارسه، فالقول الذي ينفيه الخطاب الأول يشبهه الثاني و يقرّه، و هذا ما يكشف تردد هذا الخطاب بما يدعيه و هذا ما تحيل إليه بنيته الخطية ، فيكون النضال عملاً تضرره كل المشاريع و تخفيه و كل استبعاد له هو في الوقت نفسه إقرار بوجوده ، ذلك أنّ هذه الحقول المعرفية مهما اختلفت تحاول أن ترسي دعائم اعتقاداتها فتضع المبادئ و تدافع عنها من خلال مقارنتها بغيرها أو كشف مواطن الجدة فيها.

<sup>1</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 18 .

<sup>2</sup>- المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

وكذلك يحاول الخطاب في موضع آخر نفي دور التّمرّكز عن نفسه من خلال استحضار ثنائية التّفسير والتّغيير بوصفها علامة على تواضع العمل الفلسفي و اكتفائه بالملاحظة التي تدعو إلى أفكارها، و لا تتسلّط بما تعتقده " و أنا إذ أنطلق من هذا المنطلق، أحاول إعادة صياغة ثنائية التّفسير و التغيير، فلم تعد المهمة الآن العمل على تغيير العالم بعد أن انشغل الفلاسفة بتفسيره على قال ماركس، و لا هي في المقابل أن نفسّر العالم بعد فشل محاولات التغيير كما يقول بعضنا اليوم، من أمثال الباحث الاقتصادي البريطاني بول أرموند " <sup>1</sup>.

غير أنّ الخطاب يرتد على ذاته و يوضّح أهمية الملاحظة التي تساهم في تغيير و بناء الفكر على مستوى المحاولات الفردية، فتتفصل محاولات الخلق عن أصحاب المشاريع التي تعتمد مبادئ و مقولات بعينة، وترتبط بأصحاب الملاحظات، و هذا ما يصرّح به الخطاب التالي " بقدر ما تعيد تشكيله عبر الأفكار الخلاقة والمفاهيم الخارقة، و مثالي على ذلك أن مقولات مثل العوملة و نهاية التاريخ أو نهاية المثقف، تخلق مجالها التداولي و تفعل فعلها على ساحة الفكر، حتى لدى الذين يرفضون و يعملون على نقضها و مقاومتها، و هذا شأن كل إنتاج أو إبداع، أكان رمزياً، أم مادياً، يتعلق بالأفكار و المعلومات أم بالسلع و التقنيات، إنما يسهم في تغيير الواقع، بقدر ما يغدو مشكلاً للوعي أو جزءاً من عالم الحياة و الزمن المعاش " <sup>2</sup>.

وهذا ما يعكسه الخطاب من خلال دواله التي تعيد تشكيل المفاهيم التي استبعدتها في الخطاب الأوّل، وهذا ما يكشف المبعاد التي يقيمها حضور الدالّ و مدلوله كصورة مغيّبة و محتفية تبطن الانحراف و الاختلاف والتّمويه الذي يمارسه الخطاب، فيستبعد المفاهيم و يعيد استحضارها بطريقة أخرى و بطريقة لا تساهم في تأكيد المعنى و لكن تقوم بثّثيته و التأكيد على امتداد أبعاد اللّغة التي لا تستقر عند مدلول بعينه ، فتكون الاحتمالات التي تحيل إليها الدوال دليلاً على اللّعب بقواعد اللّغة، و هذا ما يؤدّي إلى التقاء المعاني المتعارضة و خروج للتقيض من رحم التّقيض الأوّل، وتلك أهم سمات اللّغة بوصفها بيت الوجود الذي يسكنه الإنسان فيسلمها مفاتيح المعنى الذي يريده، فيعلن عن موته بمجرد أن يوكلها بديلاً عنه، إذ تساعد على تغييب المعاني لكنها تفصله من جهة أخرى، إذ عبر دوالها تكشف نواياه و أبعاده .

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العوملة و مآزق الهوية ) ، ص 17

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 18 .

وفي غير موضع تناقش المواضيع عند علي حرب من منطلق التّجاوز، و خاصة تلك التي تتعلّق بالثقافة، فتعكس اضطراب المفهوم و عدم استقراره حول حدود بعينها، إذ يبقى خطاب الثقافة حاضراً و ما الصّورة الجديدة المنقطعة المعزولة عن الجذور إلا هذا الانفتاح الذي يغنيها في نظره، وتلك هي المفارقة التي يقع فيها صاحب الخطاب " فانفتاح الفكر على ما يستبعده هو سبيل إلى إغنائه و تجددّه، إن الثقافة بمعناها الأعم والأشمل هي صناعة الحياة و تشكيل العالم " <sup>1</sup> ، فالخصوصية الثقافية في خطابه تلقي حضوراً دائماً، و هذا يناقض الأسس التي انبنت عليها مفاهيم النّهاية أو التّجاوز .

وكذلك القول بالثنائية سبيلاً عقيماً تسلكه المفاهيم، عادة ما يرفض مبدأ الأفضلية، فالأشياء لا تتناقض ولا تتباعد، إلا لأنّ اعتمادها يؤدي إلى نتائج متعارضة و متناقضة، و إذا كان هذا التّهج هو طريق التّفكير الما بعد حادثي، فالمفارقة التي يقابل فيها علي حرب بين العوام و الطبقات المثقفة، و كذا الطرح الذي ينسب فيه طريق الحقيقة للعامة، مقابل الوهم الذي يعيشه المثقّفون فيه بعض الالتباس، إذ يقول " فقد كان الناس على اختلاف طوائفهم و طبقاتهم، أي الجماهير كما تسميهم النخب أكثر حكمة و تعقلاً في فهم الأحداث و التعامل مع الوقائع، من النخب التي أناطت بنفسها مهمة التوعية و التنوير والتثقيف، من أجل إحداث التغيير المنشود، فمن المفارقات أن التغيرات أتت بخلاف ما فكرت فيه النخب وسعت إليه، و لا عجب، و ما دام الوعي يلابسه اللاوعي، و العقل يتغذى من أساطيره و أوهامه " <sup>2</sup> .

بينما يقول في موضع آخر " و هكذا فالنخب المثقفة، تفكر و تتصرف من حيث علاقتها بالهوية، بمقتضى الفطرة، أو بحسب معطيات الوعي المباشر، بمعنى أنّها تبدو مستنفرة في وعيها بهويتها إلى أقصى درجات الوعي ولكن على حساب صناعة المفهوم و فعل العقلنة، و ممارسة التعقل، على هذا المستوى يكاد الأمر يكون في درجة الصفر " <sup>3</sup> ، فوجه التّعارض في هذين الخطابين يكمن في الصّفات التي نسبت للعقل ، إذا كان الأصل في تكوين العقل واحداً، و قد أسلف الخطاب ذكر هذا، إذ العقل هو جمع بين وعي و لاوعي بين شع —ور ولا شعور أو بين عقل و لا عقل، إذ يتخلّل اللاّشعور هذا الشّعور فلا يمكن الفصل بين أجزائه بطريقة لا يمكن فيها توقّع وجود شعور بمعزل عن هذا اللاّشعور الذي يعد جزءاً لا يتجزأ، و هذا ما أثبتته العلم الحديث و أكده الفلاسفة من خلال تعاملاتهم مع الدّات البشرية أو الإنسانية ، فقيمة العقل أو التّعقل أو الحكمة هو إدراك

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 19

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 22 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

للقصر الذي يحويه هذا الأخير، ولكن الطّرح هنا يختلف إذ يكون العقل لدى العامة مصدرا للحكمة مدركا لحقيقة الأمور، بينما هو لدى المثقفين و النّخب دليل على الوهم و طرق للحيّز الغير واعى في الإنسان و رسم للأساطير التي يأبأها العقل وينكرها و يتعارض مع حقائقها .

في حين يستحضر الوعي عند المثقفين و يركز عليه، فهو يستبعده في الخطاب الأول " بمعنى أنّها تبدو مستنفرة في وعيها بهويتها إلى أقصى درجات الوعي، و لكن على حساب صناعة المفهوم و فعل العقلنة و ممارسة التعقل " <sup>1</sup>، وهنا تكمن المفارقة، فحيّز اللاوعي كان في المرة الأولى لدى المثقف دليلاً على الوهم، و يستعمله في المرة الثانية ليؤكد على ضرورته في التعقل، رغم أنّ القول بالعقل هو استحضار للجانبين على حدّ سواء ( وعي ولاوعي )، و هذا ما يحيل بدوره إلى تمويه الخطاب و تضليله من أجل تقرير حقائق اعتماداً على الجانب الذي يؤدي في كل مرة إلى خدمة الموقف الذي يريد .

وكذلك يشير الخطاب إلى ارتباط الوعي عند المثقف بفكرة ( درجة الصفر ) عند رولان بارت <sup>2</sup> dnaloR sehtraB ، و لعل هذه الإحالة تهدف فيما تدعيه إلى احتواء المقولة بما تحمله من معاني ، غير أنّ البحث في أصل ورودها يدرك خصوصية الخطاب عند علي حرب و المباعدة التي يضمّرها المعنى بوصفه الحقيقة التي يجري الكشف عنها في ما وراء الحضور في الخطاب، ذلك أنّ الخطاب في الأصل لا يتطابق و لكن يتشابه ليلفت الانتباه إلى الاختلافات التي تحتفظ بها المشاريع من أجل التأكيد على تميّزها و فرادتها ، فدرجة الصّفر عند رولان بارت، و كما وردت في كتابه ( الكتابة في درجة الصّفر )، يقول " و بلغت اليوم تحولها النهائي و هو الغياب ، الغياب داخل هذه الكتابات المحايدة التي ندعوها هنا ( الكتابة في درجة الصفر ) و يمكن التمييز بسهولة حركة السلب نفسها، و العجز عن استكمالها ضمن ديمومة كما لو أنّ الأدب و هو الساعي منذ قرن إلى تبديل مظهره إلى شكل بلا ميراث ، لم يعد يجد صفاءه إلا داخل الغياب لكل علامة " <sup>2</sup>.

فالفكرة عند رولان بارت تحيل على الغياب الذي يشغله الانطلاق من العدم في الكتابة، و هي الصّورة التي يكون فيها الدال مساوياً للمدلول و مقابلاً له و في هذه الحالة تنعدم الكتابة الأدبية ، لأنّ الأصل فيها التّجاوز ، و كذا الفراغ الذي يتشكّل بين الدال و المدلول و تعدّد الإحالة على الدالّ ، بينما هي تحيل في ذاتها إلى هذا

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العوالم و مآزق الهوية ) ، ص 22.

<sup>2</sup> - رولان بارت : الكتابة في درجة الصفر ، ترجمة : محمد نديم خشفة ، الأعمال الكاملة ( 6 ) ، مركز الإنماء القومي - سورية - ط : 1 ، 2002 ، ص 10 .

الوجود من خلال فراغاتها، و علي حرب يربط الفكرة بمسألة الفطرة و الوعي المباشر وإخفاقه في تعقيل المفاهيم وإدراك أبعادها، و ذلك لعدم استغلاله للعقل وطرق استعماله، فتحيل النتائج التي يصل إليها إلى غياب العقل رغم حضوره، فخصوصية الخطاب عند علي حرب تكمن في الانطلاق من الفطرة التي عادة ما تكون مزودة بصفات خلقية لا يمكن أن يقابلها العدم، أما خطاب بارت فينطلق من فكرة التساوي التي يضمن فيها الدال مدلولاً مباشراً يحيل إليه فيستوعب مدلولاته ، فتمفصلات الخطاب تحيل إلى الاختلافات التي تصنعها النصوص بعضها مع بعض .

مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ المثقف و انطلاقةً من هذا المصطلح أو الصورة المجازية يشير إلى أنّ هذا الأخير (المثقف ) سمي بهذا الاسم لأنه وليد ثقافة مكتسبة تتشكل عبر التاريخ، فتنفصل عن الفطرة، فيؤكد الخطاب في موضع أنّ الثقافة هي سبب الابتعاد عن التفكير السليم، و ينسبه في موضع آخر للفطرة و الوعي والعوامل التي يتساوى من خلالها المثقف مع العامة و يؤكد على أنّها سبب هذا التقصير في الإدراك، وهذا ما يكشف التلاعب الذي تمارسه الدّوال، هذا من جهة و من جهة أخرى لا أحد يبرأ من اللاوعي، كيف لا والعولمة هي احتواء لهذا الجانب بذاتها ( اللاوعي أو الوهم )، و هو المجال الذي وسع من مداركها فامتنع التحديد معها ، إذ اللاوعي شرط الوجود و ضرورته.

ولعل الاستبعاد الذي يمارسه الخطاب للثقافة و محدودية الانطلاق منها في صنع الأعمال المتميزة كونها المصدر و الصّانع لمفهوم الخصوصية التي عادة ما تحصر التجربة و تضيق من مساحتها، يعود ليرسم في الخصوصية الفردية حيث لا يمكن أن تبرأ منها الذات، فالذات وجود بالإضافة إلى انتمائها للثقافة الخارجية فهو يمثل بوصفه فرداً أصداء هذه الثقافة حتى لا يمكن أن يتخلّص منها مهما حاول التنصل من شروطها، و هذا ما تسوقه هذه الدّوال " و إذا كان هناك عائق يمنعنا عن التفكير المنتج و الفعال ، على ما يتساءل بعضنا، و على ما أحاول تشخيص المشكلة، فإن تجنيس الأفكار و المفاهيم، هو من أبرز تلك العوائق، فما دمنا نفكر على هذا النحو الضيق ، لن نتمكن من الخروج من المأزق، بل سوف نعمل على إعادة ما نشكو منه من العجز و الفقر بقدر ما نلغم مشاريعنا الحضارية و مساعيها التنموية " <sup>1</sup>.

فالخطاب يصوّر صعوبة التمييز انطلاقةً من فكرة الانتماء أو دون التّوحد بباقي الأعمال خارج الثقافة الواحدة، ذلك أنّ التّفوق داخل شرنقة معينة يضيق مساحة التفكير و يحددها، و في موقع آخر يشيد بالخصوصية

<sup>1</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 26

الشخصية و قدرة الذات على الإبداع و التفرد و ذلك لأنّ هذه الفردية تسمح بالتّوحد مع كل الثقافات والأفكار دون عائق التّجنيس، و هنا تكمن مخاتلة الكلام، فالوجه الآخر لإمكانية الانفتاح و التّوحد مع باقي الدّوات هو هذه الخصوصية التي تنطلق منها الذات فتحمل بداخلها التّعصب الذي تبطنه الثقافة، ويشير الخطاب التالي إلى ما سلف ذكره " بالطبع لا تنبت الأفكار في السماء، و إنّما تشعشع في الرؤوس، و تنعقد عبر الصلة مع الغير، وتشكل على أرض الواقع، أي هي ثمرة الخبرة الوجودية، بهذا المعنى، كل معنى نشغل عليه أو ننطلق منه هو خاص، بل كل تجربة ننخرط فيها لها فرادتها، و لكن الأفكار المنتجة حول التجارب والمعطيات، تتعدى دوما الخصوصيات الثقافية و الأطر القومية، لكي تشكل مساحات معرفية أو لغات مفهومية تنتج اللقاء بين الدّوات المفكرة"<sup>1</sup>.

فالهروب من الثقافة هو وقوع فيها بطريقة أخرى من خلال الالتحام بالخصوصية الفردية، إذ الفرد عالم بأكمله أو دنيا قائمة بذاتها، و لعل انفصاله عن محيطه ليس تحرّراً و لكنه وقوع في خصوصية أخرى أكثر ضيقاً وأقل احتمالاً لاحتواء الغير، و هذا ما ذكره الخطاب الثاني عندما ركّز على لفظة خاص و الخصوصية ، فالتمركز حول الذات البشرية عود أبدي يقتضيه التعامل مع الأفكار بوصفها مخزون تحفظه الذاكرة رغم انفصالها عن المحيط أو الواقع، و التعارض هنا و التّأرجح في مناقشة مسألة الأفكار الخلاقة ومباعدتها لسجن الثقافة ثم التأكيد على هذا الانتماء، يطن بداخله لا نهائية الاحتمالات التي يشير إليها النص، و ليست الحقائق التي تقرّها الدّوال الأولى إلا محاولة لاحتواء التجربة من خلال إطلاق الأحكام.

فالتّجاوز الذي يلحقه الخطاب بمفهوم الثقافة وفق قانون النّهاية، يختفي من جهة ليظهر من جهة أخرى عن طريق الصّور المتباعدة والمتقاربة التي تشكلها الخصوصية الثقافية مع الخصوصية الشخصية، هذا، و يشير الخطاب إلى تجربة نعوم تشومسكي Naom Chomsky التي تنطلق من نقد الثقافة لفائدة الثقافة ذاتها، وهذا ما يؤكّد على حضور الثقافة في كل مرة، رغم العمل على القطيعة معها، و هذا ما يتكرّر في غير مرة معه، نذكر مايلي " لجعل وطني أوسع من مساحته الجغرافية "<sup>2</sup>، فإرادة التجاوز التي يسعى إليها الخطاب والتأسيس لفكر يتخلى عن الخلفيات من أجل إنتاج الجديد و المتجدد، هو هذا الارتباط الدائم من خلال التأكيد على صيغ الانتماء .

<sup>1</sup>- المرجع نفسه، و الصفحة نفسها .

<sup>2</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية )، ص 28 .

كما يشير الخطاب في موضع آخر إلى الوجودية أو الفكر الوجودي، هذا المشروع الذي ارتبط بما يدغر صاحب الأفكار الجديدة حول الإنسان و أصوله، هذا ما يحيل عليه الخطاب في " والفكاك من هذا المأزق الوجودي الذي نعاني منه، يبدأ بتفكيك آليات التفكير من أجل تغيير صيغة الوجود ونمط ممارسته، بحيث لا تعاش العلاقة مع الأنا من خلال مفردات الأصل و المحافظة أو الفخ و الخشية، بل من خلال مفردات الخروج و المغامرة أو الإبداع و الاختراق و التحول، و عندها لا يعود الشعار هو الاعتصام بالأصول والخوف على الذاكرة و الهوية من الضياع و الذوبان، بل تفكيك الأصل و خروج المرء على ذاكرته " <sup>1</sup>، وإن كانت فكرة الوجود في كل من الخطابين تدور حول فكرة الابتعاد عن الثقافة بوصفها عوامل خارجية مكتسبة من المحيط، فتجعل الإنسان عبداً لها من خلال التمسك و المحافظة عليها، و يكون التحرر منها هو الذي يعكس الخصوصية الحقيقية المتحررة من كل ضابط يعيق تفكير الإنسان أو يمنعه من طرق بعض مواطن الفكر التي تمنعها المحافظة و الخوف على مبادئ الهوية التي تشكل داخل ثقافة محدّدة فتلتزم بمبادئها و شروطها وهي سبب تغييب الملامح الحقيقية للشخصية الإنسانية .

ولكن الوجه الآخر للاتفاق حول مفهوم الوجودية هو الاختلاف، بما هو شرط التشابه وطريقه، فالوجود عند هايدغر هو انفصال عن الثقافة الخارجية و المحيط الذي يتجلى من خلال الدين والعادات والتقاليد... وحتى اللغة التي يكتسبها من محيطه فتقضي بانتمائه " فالقول بأننا موجودون هناك، هو واقعة عمياء لا يمكن تفسيرها، صحيح أن الإنسان كون معتقدات، حول أصله و مصيره، أو ذهب إلى أنه ضرباً من الوحي حولهما، و قد يكون بعض هذه المعتقدات صحيحاً، و قد يكون بعض هذا الوحي صحيحاً، و لكن هذه كلها موضوعات للإيمان، والشيء الوحيد الذي نعرفه و يجاوز كل شك هو أننا موجودون، أما من أين جئنا ؟ أو إلى أين نسير ؟ فسوف يظل ذلك سرا غامضاً، و قد تكون لدينا معتقدات أو طموحات، لكن الواقعة المعطاة الواضحة هي ببساطة أننا موجودون وأن علينا أن نوجد " <sup>2</sup>.

فتتعلق الثقافة عند رواد الوجودية بالوعي البشري أو بمساحة الشعور التي عادة ما تكون الوجه الظاهر للعقل والسبيل الذي يقود إتباعه إلى الفصل بين طريق المنفعة و غيره، و هو سبب القول بالتنائية المتعارضة و العمل وفق مبادئها، وتتمثل الخصوصية وفق هذا التيار في المخزون اللاشعوري، أي المتعلق بأقاصي الذاكرة البشرية، حيث

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 27 .

<sup>2</sup> - جون ماكوري : الوجودية ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، مراجعة : فؤاد زكريا ( عالم المعرفة 58 ) المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب - الكويت - 1982 ، ص 210 .

يغيبها الوعي و لكن اللاوعي يحتضنها و يحميها من الضياع، عن طريق إبعادها عن ساحة الشعور، فتتجلى من خلال الرغبة، حيث يتراجع دور العقل و يصبح عاجزاً عن التحكم بها أو تسييرها، لأنها لا تخضع لهذه القوانين ولا تؤمن بهذه المعايير " فالفهم و الخيال يفتحان أمامنا مجال الإمكان، و لكن المشاعر تكشف لنا الموقف المحدود المتاح فعلا، و نزل نحن نعاني من هذا التوتر بشتى الطرق إذ أن الإرادة العاقلة توجه نفسها إلى هدف ذا قيمة ، لكن الشهوة اللامعقولة تتدخل لتجعلنا ننحرف إلى شيء آخر " <sup>1</sup> .

فيطرح الوجود هنا بوصفه اعترافاً بالمناطق المنسية في أفاصي الذاكرة التي تكون في الأصل جزءاً من الذاكرة التي غيبها الوعي و استأثر وحده بحيز الشعور، و رغم ذلك فهي تكشف عن خصوصية بعيدة للذاكرة الإنسانية لا تمتد في الزمن و لكن تمتد في أعماق الذات ، فيحمل الخطاب بداخله الانفتاح على اللاشعور حيزاً يحتضن التجربة الإنسانية، فيكون مفارقاً للوعي الذي لا يبرأ بدوره من ضغوط الانتماء و احتكامه للمبادئ التي اكتسبها من محيطه، من خلال الانفصال عن الثقافة والارتباط بالذاكرة، أما الاختلاف الذي يطرحه تقريب الخطاب عند علي حرب و الآراء التي نسجت حول الوجودية في أصل وجودها، فيحيل إلى خصوصية الخطاب عن علي حرب، إذ يشكل الوجود عنده، بوصفه ابتعاداً عن الثقافة المكتسبة إقرار بوجود هذا التراث و محاولة التمرد عليه أو الخروج من نمطيته عن طريق إقصاء مسألة الذاكرة التي تتشكل من هذا الوعي الخارجي و من ضمنه اللاوعي — إذ الخطاب عنده لم يستثنه من عملية الحو و الإقصاء — فتكون الذاكرة المقصية كلية .

فيكمن الاختلاف في كون الوجودية أقصت الوعي البشري بوصفه حامل الثقافة الخارجية و لكنها أبقى على اللاشعور و قالت به حيزاً حقيقياً لا احتضان الوجود بكل تجلياته و إمكاناته و هنا مكمن الخصوصية، إذ وحده اللاشعور يختلف من شخص لآخر، بينما الخطاب عند علي حرب فالإقصاء عنده شمل الوعي و اللاوعي و قد عبر عن هذا من خلال ( الذاكرة ) تجسيدا لمفهوم التجاوز، فتمتيز الوجودية من خلال اعترافها باللاشعور أو بأفاصي الذاكرة، و في هذا إحالة على الماضي الشخصي و كذلك على المناطق المنسية و الأزلية بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الذاكرة " فهذا المعنى لا يمكن ل ( التحديث ) إلا أن يكون عملية لامتناهية بمقتضاها لا تفتأ الفروع تعيد النظر في أصولها، و لا تنفك الهوية تنسج ذاتها في حاضر في حاضر ليس هو الآن الذي يمر و إنما هو ذاك الذي يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي " <sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 212 .

<sup>2</sup> - عبد السلام بنعبد العالي : في الانفصال ، دار توبقال - المغرب - ط : 1 ، 2008 ، ص 7

وهذا ما يحيل إلى الفراغ الذي يشكّله الاعتقاد حول مفهوم الزمن، فالزمن المتجاوز أو المنقطع عن الماضي هو ذلك الذي يسير في اتجاه محدّد أو حركته مستقيمة في حين يختلف عن الزمن الذي يؤمن بالارتداد، فيكون عوداً أبدياً إلى الماضي الذي تحمله الذاكرة والحاضر الذي يكتب زواله و استهلاكه و المستقبل المرتبط بضرورة الماضي و احتمالاته ، فالنهاية و الانقطاع هو صورة الزمن الذي يسير باتجاه المستقبل إذ يحمل بداخله إمكانية اختلاف مراحلها بعضها عن بعض، أما الزمن الدائري فهو ما يكتب فيه التاريخ أحداثاً متشابهة بحكم عودتها كل مرة إلى الماضي.

## ثانياً - خصوصية النهاية: spécificité de la fin.

في مفهوم النهاية تكمن المفارقة في العولمة ، فهي تناقش عند علي حرب انطلاقاً من تجسيدها و مقابقتها لمفهوم التجاوز أو القطيعة مع الأفكار السابقة التي تقضي بالتخلف و الرجعية، و لكن في نفس الوقت عودا لهذا الماضي الذي توجزه الثقافة بأقانيهما و مبادئها، فيضمّر القول بالتجاوز مقابلا للنهاية، الرغبة في الانتماء الذي يسعى المشروع إلى تبنيها، بينما فراغات النص و شقوقه التي تظهر من خلال تناقضاته تزيد من إمكانية كل الاحتمالات التي استبعدتها المشروع، لكونه ركز على جانب في حين أهمل الجانب الآخر، و هو ما قضى بهدم الاحتمال الأول حول التجاوز و القطيعة، ويتكرّر خطاب الوجودية بهذه الخصوصية عند علي حرب في غير موضع، فهو يقول " الأجدى أن تقرأ العولمة قراءة فعالة بمنطقها الحديث و بعدها الوجودي " <sup>1</sup>، و كلّها إحالات إلى الاختلاف في تناول الوجودية عن أصولها رغم الجانب الذي يشتركان فيه و بهذا يتأكد التشابه الذي لا يعني التطابق و لكن الاختلاف الذي يؤكّد على الخصوصية .

هذا، و يكون طرح التجاوز مشروعاً يسعى إلى التخلص من الخصوصية الثقافية من أجل تحرير الذات من قيود الماضي مرتداً على ذاته في كل مرة، منفصلاً عن النمذجة ساعياً إليها و متجها نحوها من خلال تأكيده على الارتباط بالحضارة " بهذا المعنى ثمة اختراق للمجتمعات و الثقافات على عدة مستويات من عمليات العولمة ، مستوى أعلى يتمثل في تدفق المعلومات و الصور و القيم و النماذج عبر وسائط الإعلام المتعدد التي تحول العالم إلى نظام كوني واحد للاتصال الدائم، مستوى أدنى يتمثل في توحيد الأسواق المالية عبر التجارة الالكترونية على يد مجموعات الإنتاج و أصحاب الشركات ذات الجنسيات المتعددة، مستوى أدنى يتمثل في حركة الأشخاص العابرين للحدود بين الدول و القارات " <sup>2</sup>، فالخطاب يحتوي على مجموعة من الألفاظ التي تدرج مشروع العولمة وفق نظام معيّن و نموذج موحد، و هذا ما يناقض فكرة التحرر التي تبناها المشروع من قبل ( نظام كوني واحد، نماذج .. )، فالتوحيد الذي تتخذه العولمة شعاراً لها يطرح في الجانب الآخر تمركزاً حول مفاهيم معيّنة و نظم وقوانين محدّدة.

وكذلك من ثغرات فكرة التجاوز عند علي حرب الصورة التي يطرحها المفكر الحديث بصفته كياناً منفصلاً عن المرجعيات و المبادئ و الشروط الثقافية التي تقضي بوقوعه في فخ العولمة و صعوبة تحرره منها، لأنه لا يوجد

<sup>1</sup>-علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 31

<sup>2</sup>-المرجع نفسه ، ص 32

عصر يمكن أن يتجاوز العصر الذي يسبقه، وهذه صورة تعكس الرّجعية التي تمارسها الثقافة على المثقف بوصفه تابعا لها و أحد نماذجها " بهذا المعنى إن المفكر الحديث هو الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته بما يحقق عودة دائمة للفكر على مرجعياته و مؤسساته أو على نظامه و آليات اشتغاله، و بصورة تتيح كشف مواطن العجز و مغادرة حال القصور " <sup>1</sup>، فالعبارات الأخيرة تجعل من التفكير هو عود إلى الماضي و بحث في مواطن العجز فيه وتصحيحها، و هذا ليس تجاوزاً و لا قطيعة، و لكنه تسلسل تأخذ فيه الأفكار عن بعضها البعض عبر امتدادها الزمني، سواء من خلال الأخذ الحرفي أو التصويب أو التصحيح الذي ينطلق من ركيزة الماضي، فيكون هذا الخطاب ترجمة لمفهوم الثقافة المنفتحة مع ما تحمله النصوص من خصوصية ينتفي معها التطابق، و تسمح بالتشابه سبباً، وسيلته الاختلاف و مفاده الكشف عن أساليب اللغة في التّمويه و التلاعب عن طريق استغلال فكرة التشابه .

وتستمر المفارقة في خطاب العولمة في التجاوز للثقافة و الارتداد عن هذه الإرادة التي لا تنفك تعود لتؤكد وجود هذه المبادئ، فبين أن يكون مشروع العولمة مقابلاً لمفهوم التجاوز أو مشروعاً محايداً لا يهدف إلى المساس بباقي المفاهيم، يتأكد التعارض في مشروع علي حرب و آرائه حول مفهوم العولمة، فالفكر الأحادي هو سمة من سمات الثقافة كما صرح سالفاً، و كما يوضّحه في خطابه هذا " الأولى أن لا جدوى من التعامل مع العولمة بفكر أحادي أو عقل إيديولوجي تبسّطي أو منطق وثوقي تطابقي، لأن ذلك ينقلب ضد أصحابه، أكانوا مع العولمة أو ضدها ، فالعقائد اليقينية و الأدلوجات المغلقة و النظرات الطوباوية، لا تنتج سوى الأوهام و الأكاذيب، أو المغالطات و المفارقات، أو الفضائح و الانتهاكات سواء تعلق الأمر بالرأسمالية أم الاشتراكية، بالعقائد الدينية أم بالأدلوجات الفلسفية، بالعولمة و ما قبلها، أم بالعولمة و ما بعدها" <sup>2</sup> .

فالخطاب يدرج العولمة ضمن عصر معيّن أو مرحلة تحتل النهاية و الأفول و هو في ذلك يساويها بغيرها من المشاريع السابقة، و هذا يتعارض مع كل الصّفات التي نسبت إليها، من عدم الانتماء و أنها ضد التّمدجة، وأنّها فتح جديد لا حيّزاً لتسرب أسباب زوال باقي المشاريع، فأدرجت ضمن التجاوز حيّزاً يصنع فرادتها من خلال عدم وقوعها في مثالب المشاريع السابقة ( التّمدجة ، النظام ، التّمرکز )، وكذلك الثقافة في خطاب علي حرب تختفي من جهة لتظهر من جهة أخرى و ذلك من خلال تأكيد على عدم الانفكاك عن المقومات الثقافية، حتى

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 34

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 37 .

و إن كانت أداة هذا الفكاك هي وسائل العولمة، إذ تبقى هذه المقومات أقوى من أن تدركها كل الإرادات " إن العولمة و إن كانت تعمل على توحيد العالم حضاريا بفعل التقنيات الجديدة، فلا يعني ذلك أنها ستوحد العالم ثقافيا أو أنها ستقضي على الخصوصيات الثقافية، فما دام المرء يفكر و يتكلم أو يرمز و يتخيل، فهو يتفرد عبر أعماله الإبداعية و ابتكاراته الأصيلة " <sup>1</sup> .

فتشير العبارة الأخيرة إلى أنّ الارتباط بانتماء معين هو سبب تميّز الأعمال و الأفكار، و كل هذه المفاهيم ترد في كل مرة إلى القول بضرورة التحذير و التّأصيل لكل الأعمال التي يود أن يكتب لها البقاء و الاستمرار، كما أن الوجه الآخر للعولمة بوصفها محاولة توحيد البشرية تحت راية المستجدات - و إن كانت العولمة تدعو إلى الإبداع و التّمييز من خلال خرقها لنظم و قواعد الثقافة المحلية - فهي تحمل في أحد أبعادها الرّغبة في السيطرة والتسلط بمفاهيمها فتتشابه بذلك مع باقي المشاريع .

وتستمر خطابات علي حرب في التناقض مع بعضها من خلال تأكيده في بداية حديثه عن العولمة كيف تكون مصيراً و واقعاً لا فكاك منه، و هذا ما يميّزها و يصنع لها الكيان و الوجود، و في موضع آخر ينسب الفكر الحيّ و المتجدّد إلى ذلك الذي لا تتغلب عليه الوقائع فلا يهتم بها، و يحاول صناعة خصوصية و ذات بمنأى عن هذه الوقائع " و صاحب الفكر الحي، و الخلاق و المتجدد، لا يهزم أو يستسلم أمام الوقائع بل هو الذي يخلق عالماً فكرياً " <sup>2</sup> ، فيربط الخلق عنده بالتّجدد، و التّجدد في معناه هو مناف أو يعارض فكرة التّجاوز التي قال بها من قبل، إذ التّجدد يقتضي الانطلاق من الماضي و تغييره من خلال تجديده بترميمه، و إعادة رسم ملامحه التي تنتمي إلى القدم في الأصل.

و كذلك يدعو الخطاب إلى عدم الخضوع إلى هذا الواقع الذي ترتسم من خلاله العولمة، غير أنّه و في غير موضع يقيم للعولمة مفهوماً لا مفر من الخضوع إلى شروطه، فيكون التّعارض في طرح الفكرة نفسها باختلاف ورودها ثغرة من ثغرات الخطاب و عدم براءته، و في مقابل هذا حملة لمجموعة من الاحتمالات والأوجه المختلفة التي تغيب وراء الخطاب، أما الأحكام التي تحضر في خطابه فهي تركز، يحمل في فروعه وتفاصيله كسراً و تفنيداً لهذا المركز و ليس دعماً له، و هذا ما يفتح بين عناصره التكوينية و التركيبية فراغات و مسافات تحيل دائماً إلى

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 37.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 38

عدم اكتمال الفكرة وغموضها و الحيلولة دون المعاني التي ألحقت بها، فيتجسّد الاختلاف مرحلة فاصلة بين الشّيء و نقيضه أو بين الفكرة و ضدها .

ويكون الاختلاف بوصفه مفهومًا لا يقبل التّحديد و الضّبط هدفًا يستمرّ البحث عنه في سلسلة لا نهائية تحيل كل منها إلى غيرها، لذا قد يؤدّي البحث فيها إلى إثراء المعنى لكنه أبداً لا يقبض عليه، كونه المجال الذي لا يصنع الحدود بين المفاهيم و المفردات و لكنه يفتحها من خلال القضاء باتّساع مساحتها و تعاظم معناها كلّما حدّدت و قلت دوالها، ذلك أنّ البحث في الأبعاد و الأوجه المختلفة للشّيء الواحد إعلان عن لا نهائية دلالاته و تفلّتها الذي تصرّ عليه كلّما حاول الدّالّ تقييدها بحروفه و عناصره، لأنّ المعنى أبعد من أن تطاله الدّوالّ مهما ادّعت إمكانية امتلاكه و القبض عليه، هذا، و قد تكون اللّغة وسيلة للحجب و الكبت و التّغيب و التّمويه الذي يخفي صاحبها بداخلها القول بخلاف ما يظهر و يحضر في حديثه، من خلال مبادعة أفكاره لا مقاربتها، فيضيع القارئ و يتيه وسط الكمّ الهائل من المعلومات التي تقصّيها الهوامش و تفنّدها لتكشف عن اختلافها و عدم ضبط مفاهيمها ، فيتحرى الصّدق وسيلة للتّضليل .

و هذا ما يعكس خصوصية الخطاب و تميّزه و انفراده بما يدعيه و إن بدا في الظّاهر حاملاً لبعض النّصوص الغائبة التي يؤدّي فهمها و استحضارها إلى فهم الخطاب، إلّا أن استحضارها لا يؤدّي إلى ذلك، ولكنه يفتح أبواباً لا حصر لها من الاختلافات التي تؤكّد على الاستمرار الذي يمارسه الخطاب في تضليل القارئ، فتكون الدّعوة التي يهدف من خلالها علي حرب إلى تحدّي الواقع و عدم الانهزام أمامه من خلال تفعيل طاقاته على مستوى الفكر و ذلك من أجل تجاوز هذا الواقع ( العوملة ) و تفعيل فكره الخلاق في صنع المنجزات التي لا تخضع للوقائع، سبباً في تعليقها من خلال وصفه لهذا الموقف بالطوباوية و المثالية التي لا يمكن أن تكون مقابلاً للحقيقة و لا صورة من صورها .

وفي موضع آخر يحاول أن يركز العوملة و يصف المتجاوز لها بالشّخص الذي يكون الهامش هو المصير الذي ينتظره " نحن هنا إزاء قراءة طوباوية للعوملة تقوم على نفي الحدث و التنكر للإنجازات، و من ينفي الوقائع تسبقه الأحداث و تصدمه، بقدر ما تهمشه أو تكتسحه هذا شأن المثقف في تعامله الإيديولوجي و الطوباوي مع الحدث، ينتقل من صدمة إلى صدمة و من حصار إلى حصار " <sup>1</sup> ، فهذا القول و من خلال مقابله للطوباوية

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العوملة و مآزق الهوية ) ، ص 46 .

بمفاهيم التجاوز هو انفصال عن التجاوز مفهوماً به يتقرر الانتماء إلى المشاريع و هو هروب من سلطة الطوباوية (التجاوز ) و وقوع في سلطة الواقع ( العولمة ) من جهة أخرى، وكذلك المواضيع التي اعتبرت العولمة تحريراً للإنسان من النظم و القوانين بمفارقتها لمواطن الضغوط التي تمارسها العقليات الأحادية في غير موضع من خطاب علي حرب، تتعارض مع ما تشكّله المعلومة بوصفها تحريراً للرأي العام و مشايعة النظرة الفردية، و جعل العالم يسير طوعاً و وفقاً لما تقتضيه هذه المواطن الهامشية في كل اجتماع بشري و التي يكون وجهها الآخر هو التسلط الذي تمارسه بدورها في إحداث التغيير .

وهذا ما يصفه الخطاب التالي " من جهة أخرى إن عولمة الإنسان، عبر الشبكات و طرقات الإعلام تفتح المنافذ للتحرر من معسكرات العقائد و سجون الهويات المغلقة، و وسائط الإعلام تحدث تحولا في ممارسة السلطة بالحد من طابعها العامودي و التراتبي و القمعي، لتزيد من طابعها الأفقي و التعاوني أو التشاوري "<sup>1</sup>، فالرأي العام الذي تكون عادة مصادره الذات الفردية باختلاف انتماءاتها، تنسب و انطلاقا من هذا الخطاب إلى الإعلام بدل الإعلام و هذا ما يجعل من المعلومة صورة مموّهة تستحضر الفرد و لكنها تستبطن بداخلها القول بالسيطرة على هذه المعلومة من قبل وحدات معينة تسيطر على الواقع وراء قناع الحق العام والمصلحة المشتركة .

فالمعلومة في النصوص السابقة عكست قدرتها على تحرير الإنسان من سيطرة الانتساب إلى بيئة معينة وثقافة القول وفق مقتضياتها، و لكنها تعود بصورة مختلفة في خطاب مغاير من خلال التأكيد على تسلطها وتمركزها حول الإعلام – و إن كان قراءة العبارة للمرة الأولى يشير إلى الخطأ في كتابة الهمزة – و لكن تكرارها لفت الانتباه إلى أبعادها التي تقتضي أخذها بعين الاعتبار، إذ يصبح الخطأ و إن كان هامشيا – إذا كنا نبحث في المراكز و المعاني التي تحيل إليها الدوال – مركزاً ، إذا كان البحث يتعدى القراءة السطحية ، فلا شيء يعرّى من الأبعاد الخفية و المعيّبة.

فالخطأ الذي تظهر من خلاله لفظة ( إعلام )، ( أعلام ) تحيل على التناقض والتّفي الذي يمارسه الخطاب و هو يحاول تقرير الحقائق، فيسلك سبيل الغموض بديلا عن الوضوح، فالخطاب يقرّر حقيقة و ينفيها في ذات الوقت، بتركيزنا على الهامش ( الخطأ ) بوصفه هدماً للمركز وتشكيكا في مصداقيته وتشتيتا لمعانيه، فوسائط الإعلام تحيل إلى أنّ هذه الأداة تؤدي وظيفة نقل مطالب الرأي العام والفئات الغير منتمية إلى اتجاهات بعينها، أي تحرير الأفراد المهمشين والمعدومين و تكون الوسيلة هي الوسائط التي تتولى نقل المعلومة عن هؤلاء .

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 48 .

ولكن التعامل مع العبارة كما وردت ( وسائط الأعلام ) يثبت أنّ الوسيط ليس أداة بريئة ولكنه وسيلة للسيطرة و السلطة، انطلاقا من ( الأعلام ) لفظا يشير إلى التّوايا و الشّخصيات، فتصبح المعلومة من وسيلة للرّأي العام إلى صورة تعكس الأغراض و صناعة الحقائق التي لا تخدم الحقيقة بوصفها الهدف من التّحرير الذي يتم على مستوى البيئات و الثقافات، وهذه الطريقة في تقرير الحقائق تضرر القول بخلافها أو باختلافها عن ظاهر الخطاب، ورغم أن مشروع علي حرب هو محاولة لتجاوز الثنائية المتناقضة أو المتعارضة من خلال طرح البديل الذي ينبغي أن يبتعد عن التقليد القديم قدر الإمكان، إلّا أنّه يعود في كل مرة ليهدم مشروعه التّجاوزي من خلال بعث القديم من جهة و القول بالثنائية من جهة أخرى " لأنه إذا كانت العولمة تعمل على توحيد العالم ، من خلال النموذج الحضاري، أي من حيث أسباب العيش و تقنيات الاتصال و أسواق المال، فإنه لا يمكن للعالم أن يصبح واحدا من حيث هوياته الثقافية، أي من حيث أنظمة المعنى و نظام القيم، لأنه ما دام الإنسان يفكر و يبدع ، فإنه متفرد لا محالة"<sup>1</sup>.

فيطرح النّص في مناقشته، ثنائية جديدة و هي الثقافة و الحضارة، بوصفهما حدّين للهوية، كما أنّ الحضارة بما تطرحه من بدائل عاجزة كل العجز على قطع الصّلة مع مفاهيم القيم و المعنى، فالإنسان ينتمي لا محالة إلى منظومة فكرية تختزن في ذاكرتها أسباب تشكيلها على الصّورة التي هو عليها ، إذ مقومات الهوية ليست وجودا خارجيا ينتمي إليه الإنسان بمحض إرادته و لكنّه الوجود الذي ينتمي من حيث انتسابه إلى حيّز تترسّب فيه مبادؤه فيعجز عن محوها الزّمن و لا حتى التّغير و لا الانفصال عن أحداثه، و من هذا المنطلق صعب هو الحديث عن مقومات للهوية بمعزل عن الإنسان نفسه.

هذا، و تكون نهاية الخطاب عود إلى التّمرکز حول فكر الإنسان و نسبة التّمييز و الخلق لهذا المجال الذي تجاوزه العولمة بدعوها إلى البدائل و الوسائط، إذ الوجه الآخر للتّوحيد الذي يهدف إلى تحرير الإنسان هو التّمرکز حوله ثانية، بعد الفكّك من أسر منطق الذي يؤمن بالتّناقض و الثنائية و كذلك مبادئه حول الأنا والآخر، واعتماد أحد الأوجه في الحكم على الأشياء هو استحضار غير مباشر للوجه المغيب والمهمّش و الحفّي الذي ينتظر لحظة ظهوره و انفجاره " هذا و إن كان التاريخ لا يعيد نفسه، إلّا أنه لا تزال الحرب، و لو بصيغة الحرب الأهلية ضد الأقلية القومية أو مقاطعات انفصالية، هي التنفيس الأكثر احتمالا فيما تصل التناقضات الاجتماعية

<sup>1</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 53

حدا لا يحدث، إن العولمة لا تؤدي بالضرورة إلى صراعات عسكرية ، إلا أنها يمكن أن تؤدي إلى ذلك إذا ما عجز المرء عن تحقيق الترويض الاجتماعي لقوى الاقتصاد المعولم الهائجة " <sup>1</sup> .

فتكون المراحل السابقة من التفكير المنطقي للإنسان صورة تتبدى بها المفاهيم و المبادئ بوصفها حداً أقصى، حده الآخر هو الضد و النقيض و هذا ما جعل العالم يسير وفق التفكير الأحادي، و هو سبب وجود الثنائيات الضدية و المتعارضة، والأخذ بهذا الاعتبار يفسر النظم التي كانت تحكم الواقع و سبب تبني المقولات المثالية و رفعها إلى مصاف التقديس و ذلك حرصاً على المبادعة التي تشكلها مع وجهها الآخر المتعارض والمتناقض، فيكون حضور الثنائية سبباً في غيابها عن طريق الأخذ بأحد الأطراف و تهميش الآخر كونه يحمل نتائج تنعكس سلباً على الإنسانية وفق المنطق قانوناً للعقل .

ولكن الأمر يختلف الآن مع التفكير المابعد حدثي إذ يضرب المنطق الصوري ويرفض الأخذ به معياراً لتسيير الواقع خاصة بعد أن اختلفت ملامح هذا الواقع و صار صورة افتراضية لا تشبه الصورة الماضية و لا تلتزم بقوانينها لأنها تختلف عن الواقع العادي و تتجاوز معطياته، و هذا هو السبب الذي استدعى من أجل التعايش مع الوضع الجديد طرقاً جديدة بدورها تخفف من وطأة هذا التغير الطارئ و المفاجئ " ليست الافتراضية إذا انتقالاً من واقع إلى إمكانات، و هي ليست بالأولى إلغاء للواقع ، و إنما هي إعادة نظر في المفهوم التقليدي للتجديد و الهوية، وإقحام للممكن (داخل ) القائم " <sup>2</sup> .

فالواقع بمفهومه المعاصر كونه عالماً افتراضياً متعالياً – بحسب رأي بنعبد العالي – ليس تجاوزاً للعالم الأول كما كان الأمر عند علي حرب، و لكنه إقامة عالم فوق الآخر لا يكون معزولاً و لا مفصولاً، و لكنه يقع بداخله فتكون العلاقة بين الأول و الثاني متداخلة، هذا، و يجعل بنعبد العالي من الواقع الافتراضي صورة مموهة للعالم الأول الواقعي، بحيث يكون التشابه هو الصفة التي تطلق على العلاقة بينهما، يقول " ذلك أن إستراتيجية (التشبه) هي أن تجعل الواقع و الوهم يتشابهان علينا، هي أن تلغي الاختلاف، فهي ليست افتراء على الواقع من شأنه أن يفتضح وقت ظهور الحقيقة، و إنما هي تشبه به يجعل الواقع يكف عن أن يكون واقعا ليفوق نفسه ويغدو فائقاً من إنتاج نماذج مموهة داخل فضاء فائق لا مرجعية و لا محيط خارجي له " <sup>3</sup> ، و التشابه هنا يعارض

<sup>1</sup> - برهان غليون : اغتيال العقل ( محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية ) ، موفم للنشر – الجزائر ، 1990 ، ص 195 .

<sup>2</sup> - عبد السلام بنعبد العالي : في الانفصال ، دار توبال للنشر – المغرب - ، ط : 1 ، 2008 ، ص 59 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص 14، 15 .

الاختلاف و ينفيه و يستحضر التّطابق بديلاً عنه من أجل الجمع بين هاذين الواقعين، و لكن لفظة التّمويه هنا تعيد استحضار الخداع الذي نفاه الخطاب قبل قليل، و هذا ما يتعارض مع أفكار علي حرب وفصله بين الواقع الملموس و الواقع الافتراضي .

وكذلك مسألة التشابه تقتضي بالاختلاف و تستدعيه، فالأشياء لا تتشابه إلا لأشياء تختلف، ذلك لأنّ التّطابق ممتنع ، من أجل مراعاة الخصوصية التي تميّز كل وجود عن الآخر، و إن كان الحديث عن الواقع الملموس و الواقع الافتراضي عند كل من بنعبد العالي و علي حرب متشابهاً إلا أنّ لكل اعتقاد خصوصيته التي تميّزه و هذا ما يصنع تفرد الخطاب، فالخطاب عند كليهما يقرّ بوجود عالَمين أحدهما حقيقي تقليدي و الآخر افتراضي، غير أنّ بنعبد العالي يرى أنّ الثاني خروج من رحم الأوّل، فهو صدى له، بينما يرى علي حرب أنّ الواقع الافتراضي هو صورة مجاوزة للعالم الأوّل، من خلال قوله بأنّه الواقع الافتراضي أعلن عن نهاية الواقع التقليدي، كما أنّ الاختلاف أيضاً يكمن في مفهومهما للاختلاف، فالاختلاف عند بنعبد العالي يتعد عن مفهوم التشابه الذي يجمع بين الواقعين، بينما التشابه عند علي حرب هو مكمن الاختلاف، هذا، ويتفق كلاهما حول مفهوم الحقيقة التي لا تفيد التّطابق و لكن مفهوم الفضح و الكشف و البحث خلف الأشياء الظاهرة، فمعنى التشابه في الفكر المعاصر هي هذه الاختلافات التي تحيل عليها معاني التّمييز والتّفرد .

وكذلك يختلف مفهوم العولمة بين العرب أنفسهم بوصفهم النّمودج المعادي لتيار العولمة، و كونهم بحسب زعمهم النقطة المستهدفة من هذا التّطور و في جميع المجالات، و لعلّ هذا الكلام ينطلق من كون العرب هم أصحاب التّمرکز حول الثقافة و المحافظة على الدّين و العادات و التّقاليد و الحفاظ على هذا الوجود، ففي حين تكون مقارنة العولمة سلبية بوصفها صورة عن الآخر الأمريكي، يرى شوقي الزّين أنّ فكرة العولمة تختلف مفاهيمها بين علي حرب و غيره من الباحثين و هذا ما يحيل على خصوصية الخطاب، يقول شوقي الزّين " علي حرب يختلف عن غيره من الباحثين و المثقفين العرب في طريق فهم كل واحد منهم للعولمة، ففي حين يرى فيها معظم الباحثين العرب مقابلاً لمفهوم الأمركة أو ريادة العالم الغربي ، فعلي حرب لا يرى فيها ذلك مطلقاً " <sup>1</sup> .

ولعلّ القول هنا مع شوقي الزّين باختلاف علي حرب و انطلاقه من فكرة أنّ الآخر ليس مغايراً و لكنه يختلف عنا و يشابهنا فالأحرى أن لا نرفضه، هو زعزعة للانتماء و في نفس الوقت هو انتماء، فالتركيز على رد

<sup>1</sup>1-Ali Harb : le discours des fins ultimes ( les conquêtes de la mondialisation et les impasses de l'identité , Traduit de l'arabe , et présenté par : Mohammed ChaoukiZine , éditions El-Ekhtilef , Alger – Algérie 2010, p 7 .

الاعتبار للآخر يخفي في أحد أوجهه الخفية، رفض الآخر و معاداته و الابتعاد عنه - و الآخر هنا هو العرب بوصفهم موطنه الأصلي و انتماءه الذي يحاول الخروج عنه كي يرسم منهجه الجديد في التعامل -، ذلك أن الخروج و التمرد عن موقف معين و رفض موقفه يرجح أحد الكفتين ، وهذا أيضا ما يقع فيه شوقي الزين من خلال تقريره حقيقة حول علي حرب بقوله " رأي علي حرب لا يدعو إلى السيطرة، بل تطبيقها كمنهج يؤدي بالضرورة إلى سيادة العالم " <sup>1</sup>، فالخطاب يحتمل التناقض الذي أشار إليه خطاب علي حرب من قبل، ذلك أن القول بالسيطرة و التسلط هو نفسه المقصود بفكرة سيادة العالم، مع الاختلاف الذي تبطنه الخطابات من خلال الإشارة إلى الأطراف التي تتولّد عن هذه السيطرة .

هذا، و في غير موضع يحاول علي حرب التّخلص من الانتماء إلى ثقافته، و لكن بطريقة تكشف في أبعادها عن انتماؤه، فهو عندما يتحدّث عن المثالب التي لا تكاد تنفك عن الأمة الإسلامية، و قد خصّ بالذكر موضوع المرأة، يتحدّث بلغة الطّعن و الحصر، يقول " و الحديث عن المرأة يقود إلى الحديث عن المتع، نحن نتهم الحضارة الغربية بأنها لم تقدم للبشرية سوى توفير المتع المادية " <sup>2</sup>، فالتركيز على هذه النقطة بالذات يحمل بداخله أحادية النظرة التي سعى من قبل إلى القضاء عليها، و هو من جهة أخرى يرّد كلام الغرب حول المسلمين، فموضوع المرأة لطالما تمحورت حوله الأحاديث، سواء تعلّق الأمر بتحريمها أو تقييدها في الثقافة العربية الإسلامية، بخلاف الطريقة التي ارتضاها لمناقشة أفكاره، إذ يقتضي التّجاوز فتح آفاق جديدة، و ليس فتح الملفات القديمة التي أدّت في كل حالاتها إلى النزاع و الصّراع و التّعصب في الرّأي، و لا يكون التّجاوز إلا بالتّخلص من إطلاق الأحكام التي لا تجدي مع إرادة الفتح الجديد .

فالقضية مع الماضي تقتضي التّخلي عن منطق الاتّهام و الدّفاع التي تعكس في الواقع تحيزاً و انتماءً، فيكون التركيز على جانب هو في الوقت نفسه استبعاد لباقي المواضيع التي يؤدي استبعادها إلى حضورها لا محالة، وكذلك يكون الأمر في المواطن التي يجري فيها التّعامل مع الفكر العربي بمنطق أو بالنّظرة الدّونية التي تتفق مع نظرة بعض العرب لأنفسهم، فليس الطعن و التّفي الذي يطال التّراث العربي تجاوزاً للمواضيع القديمة، و لكنه في صميم النّظرة التي يتّخذها العربي تجاه تراثه، ففي مقابل الأعمال التي تحاول إحياء التّراث القديم هناك العديد من النّظرات الدّونية للتّراث " مثل هذه الكتب تعزز النرجسية العقائدية، لدى المسلمين، بقدر ما تجعلهم يتمسكون بنماذجهم

( عن مقدمة الترجمة ) 2-1-Ali Harb : le discours des fins ultimes, p 7 .

<sup>2</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 60 .

أو يتعبدون لأسمائهم و أصولهم ، فينشغلون بأسئلة و مشكلات و قضايا، قديمة، ميته أو زائفة، ويتركون للغير أن يفكر بصورة خلاقة و مثمرة " <sup>1</sup> ، و كذلك يفعل هو إذ يمارس هذه الاتهامات و الإلغاء الذي يكون العرب هو الجهة المقصودة بهذه الأحكام.

فالخطاب يحوي القول بمنطق الثنائية التي ينتقل فيها من التقيض إلى التقيض، و الطرح هنا لا يبرح ثنائية الأنا و الآخر أو العرب و الغرب، أو التعارض الذي يؤدي إليه الحديث عنهما، و لعل هذا في حد ذاته نفي لفكرة الاختلاف التي جاءت من أجل فض الصّراع القائم بين الحضارات و إقامة مساحات بينية لتحقيق الحوار والتّفاهم و نبذ التّحيز طريقاً يؤدي إلى النزاع و الخلاف .

إذ يحمل الاختلاف في الفكر المابعد حدثي معاني التشابه و التقارب و ليس التعارض و التّنافر كما يعكسه الخطاب، فالقول بأفضلية أمة على الأخرى فيه مبادعة لهذه الأخيرة، و هذا ما يمنع الحوار بينهما، وكذلك تكون المبالغة في مدح ثقافة بعينها هو تركز حول مبادئها و إن كانت هذه المبادئ هي الخلق والابتكار، فبمجرد نسبة هذه الصّفات إلى أمة ما، تصبح نموذجاً يحتذى و يقتدى به، و هذا ما يفسّره التّقليد و الإلتباع بوصفهما سبيلاً يعكس التّفكير القديم أو الكلاسيكي إذ تكون المطابقة هي وسيلته و هدفه، و هذا ما يجعل من الخطابات التي تزعم الانتماء إلى الفكر البعدي إرساء مبدأ القطائع و التّهايات عود لا نهائي إلى القديم الذي يحظر بقدر استبعاد الخطابات له، وهذا ما يتعارض مع المبدأ الذي أقيمت عليه التّنهاية من قبل، إذ حاولت إرساء دعائم التّجاوز مفهوماً مقابلاً للتّنهاية .

ولكن الخطابات على امتدادها و اختلافها تناقش الأفكار بمعزل عن هذه المفاهيم و بعيداً عن الأهداف التي سطرها المشروع، يقول علي حرب " لا مرأ أن فكرنا يتجدد الآن، ليس فقط من داخله، بل بتفاعله مع الفكر الغربي الذي يسكننا، من حيث نشاء أو لا نشاء، أو من حيث نعتزف أو لا نعتزف، و هكذا فإن خطاباتنا تشهد علينا، للغرب نفسه ، إذ باتت منسوجة برؤى و مفردات و أدوات مفهومية مستفادّة من فلاسفة الغرب و علمائه، و لا ضير في ذلك " <sup>2</sup> ، الخطاب يحيل إلى التّجديد و الانفتاح عن طريق الأخذ من الأفكار الغربية، و تلك طريقة في التّفكير شغلت العالم العربي منذ فترة الحركات الاستعمارية و البعثات العلمية، و لعل الانبهار الذي أصاب العرب سواء مثقفين أو غير مثقفين، هو الذي فتح تلك الفجوات من الشّعور بالتّقص

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 64

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 73.

والدّونية، و التي لا يملؤها سوى الأخذ عن هذا الآخر الأجنبي الذي يعد الالتحام بأفكاره حلما راود العرب آنذاك .

فيعود هذا التفكير إلى فترة النهضة فهو يمتد في عمق الفترة الكلاسيكية أو التقليديّة حيث كانت البعثات العلمية تبشر بالأخذ عن الثقافة الغربية، فلا يقارب هذا التفكير فكرة التجاوز في أي حال من الأحوال، لأنّ التجاوز على ما ذكره صاحب المشروع هو الخلق و الابتكار عن طريق التخلص من فكرة الانتماء أو الثنائية (العرب و الغرب ) و هي الشروط التي تعيق هذا الفعل و تمنعه من التجلي و الظهور، ذلك أنّ الانفتاح والتّحديد ليس وليد السّاعة و لكنه يمتد بجذوره إلى عصر النهضة، إن لم نقل إلى العصر العباسي، بل إلى الفتوحات الإسلامية مع مراعاة الاختلاف الذي تشكّله كل مرحلة مع الأخرى.

إذ يظل كل نوع من الانفتاح يحمل بداخله القول بالظّروف التي وجد فيها و الشّروط التي احتوت هذه العملية، فذكر هذه المراحل يحيل إلى البعث الذي يستحضر فيه الخطاب مسألة الثقافة و القديم، ولعل الهدف من ذلك هو توضيح التّعارض الذي يقع فيه الخطاب ، في كل مرة يعلن فيها عن التّجاوز والقطيعة مع الماضي حيّزاً زمنياً لم يعد يجدي الأخذ به و لا بأفكاره، لارتباطه بالعصور التي أدّت إلى التّزاع والخلاف و التّعصب في الانتماء إلى ثقافة دون الأخرى أو التّمسك بقيم و مبادئ تشكّل مع غيرها ثنائية متعارضة، في مقابل إرساء معالم الفكر المابعد حداثي الذي لا يؤمن بالتّطابق و لا بالتّعارض و لكن فقط هناك علاقات خلافية تهدف إلى تجميع الفكر حول مبادئ تتشابه بقدر ما تختلف وتختلف بقدر ما تتشابه .

وفي غير موضع يعود الخطاب إلى الجمع بين القديم و الحديث و الدّعوة إلى بعث القديم " بذلك نعيد ابتكار القديم أو نبتّحج الجديد و الأصيل " <sup>1</sup> ، فالقول بالجديد الأصيل هو تجاوز لثنائية القديم و الحديث من جهة ولكنه في وجهه الآخر صورة مناقضة لمشروع القطيعة الذي يقضي بتجاوز الماضي وابتكار الجديد الذي يلغي العلاقة بدوره مع كل ما سبقه من أجل إنجاز المتفرد و المتميّز ، إذ الأصيل هو عودة أبدية إلى هذا القديم الذي يكون ركيزة و أساساً متيناً.

وكذلك يتناول علي حرب مصطلح الاختلاف الوحشي عندما يتحدّث عن العلاقة التي تربط العرب بعضهم ببعض سواء تعلق الأمر بالدين أو حتى التقاليد و هذا ما تعكسه النزاعات التي تعكسها الفرق الإسلامية،

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 74 .

فتمثل هذه العبارة الدلالة على أسباب النزاع و الرّفص في المواضيع المتقاربة و المتشابهة، و لكن صاحب الخطاب يمارس نفس الشّيء من خلال قوله " نحن نتقن فن اتّهام الغير بالفقر و التصحر أو الردّة والتصفية الروحية، لكي تمارس إمبريالية الاسم الواحد أو الأوحد، بأشكاله و صفاته القديمة أو الحديثة، عبر التعبد للأسماء و النصوص أو عبر التعلّق الخرافي بالأصول و العصور، الأمر الذي يترجم الآن فقرا في المعنى و هشاشة في المفهوم أو عجزا عن الخلق و الإبداع " <sup>1</sup>.

فالخطاب يمارس تمويهها تمارس فيه الدّات حضورها من خلال تغييب و استبعاد بعض الصّفات عن الغير، وهو تأكيد عن الاختلاف الوحشي الذي يتحدّث عنه، ففي حين يذم هذه الصّفة في العرب هو يمارسها من خلال إعادة الاعتبار للآخر في مقابل اتّهام الأنا أو التّحن كصورة تعكس العرب، بالإضافة إلى احتواء الخطاب على مجموعة من الأحكام القيمية التي يرفضها القول بالانتماء و الحياد وسيلة بها تكون القطيعة و الانفصال، ولذلك يذهب عبد الله إبراهيم في قوله " لكن ادعاء العولمة بتشكيل عالم تتوحد فيه المفاهيم و القيم و الأهداف يتضمن مغالطة، لأنّه في إطار فرضية التقارب التي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التنافر و عدم الانسجام التي تفرض تلك الفرضية ، فالحث على استيراد نماذج غريبة من قبل المجتمعات التقليدية يفرض عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات على التكيف مع القيم الغربية، يجدد الآمال بردود فعل خطيرة و غير محسوبة، إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرد و التأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولا عن السلطة، يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعة و تفاقم الصراع " <sup>2</sup>.

فالخطاب يحمل الوجه الآخر للتّوحيد الذي تنادي به العولمة من خلال تحرير الفرد من قيد الثّقافة المحلية، وصورة أخرى للنّزاع الذي يكون سببه هذا التّفرد الذي تتمركز من خلاله الدّات حول ذاتها بعد تمركزها حول الثّقافة، وكذلك القول بالانفتاح يحمل على تقبل ثقافة الآخر و في هذا عدول عن مسألة التّجاوز و القطيعة وتبني لمقولات و مبادئ أخرى قد تكون مغايرة و لكنّها عود إلى الثّقافة الماضية و السّابقة، وهنا يقع علي حرب في تناقض آخر حول مفهوم الخلق و الابتكار و ذلك بالانتقال من ثقافة العرب إلى ثقافة الغرب، ليصبح للأمر أبعاد أخرى و ليس مسألة التّجاوز و القطيعة، فالجمع بين الثّقافة العربية و الثّقافة أخرى للنّزاع الذي يكون سببه هذا

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 81

<sup>2</sup> - عبد الله إبراهيم : المركزية الإسلامية ( صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى ) ، المركز الثقافي العربي -

المغرب - ، ط : 1 ، 2001 ، ص 31 .

التفرد الذي تتمركز من خلاله الذات حول ذاتها بعد تركزها حول الثقافة، وكذلك القول بالانفتاح يحمل على تقبل ثقافة الآخر و في هذا عدول عن مسألة التجاوز و القطيعة و تبني لمقولات و مبادئ أخرى قد تكون مغايرة و لكنّها عود إلى الثقافة الماضية و السابقة .

وهنا يقع علي حرب في تناقض آخر حول مفهوم الخلق و الابتكار و ذلك بالانتقال من ثقافة العرب إلى ثقافة الغرب، ليصبح للأمر أبعاد أخرى و ليس مسألة التجاوز و القطيعة، فالجمع بين الثقافة العربية و الثقافة الغربية هو صميم الثقافة و إن اختلفت و تنوّعت أطرافها، و في الوقت ذاته هو إصرار على الامتدادات التاريخية للأمم، و هذا ما يتعارض و مسألة وصول المقولات إلى مآزقها الوجودي و ضرورة استبدالها أو مفارقتها إلى غيرها بحكم رفض المقولات المستنفدة، فالاستمرار وفق مبدأ النهاية يقتضي بالضرورة تجاوزاً أو بحثاً عن مشاريع لم تطرق بعد ، فتنقض المشاريع بعضها البعض من أجل إثبات جدارتها و أحقيتها في مسيرة العصر، فيكون خطاب النهايات تعبير عن المآزق الذي تعاني منه البشرية بعد أن وصلت كل المبادئ و المعايير التي تشعر الإنسان بأنه يقترب من السعادة التي يجسدها مفهوم الإنسان الكامل، ذلك الإنسان الصّورة المتخيلة الذي يكون نتيجة طبيعية لتعالى و سمو الأخلاق البشرية .

فيصبح ذاتا مفكرة عاقلة متعالية و واعية، و هو المشروع الذي أرسى دعائمه رونه ديكارت René Descartes في مقولته ( أنا أفكر إذن أنا موجود )، و جسدها النظرية المثالية بما ألحقته من صفات أكّدت من خلالها على تركزه حول عقله ووجوده الذي حلّ محلّ النظريات الماورائية التي طالما استبعدته تحت ضغ ط الكنيسة، فتم تحريره من سجن العبودية للاعتقاد الميتافيزيقي، ف " سعت المثالية إلى مساعدة الإنسان على اكتساب الخلق و القيم العليا الخالدة لبناء مجتمع الفضيلة ، و كذا تحقيق الإنسان لشخصه و ذاته من خلال الجماعة التي هو جزء منها ، بالتوحد مع الذات الإلهية " <sup>1</sup>.

وكذلك تعالت أصدااء هذا التيار التنويري و النهضوي ليشمل العالم كلّ و هكذا ما عكسته التيارات التحريرية التي حاول الإنسان أن يستعيد فيها سيادته و يتمركز حول ذاته، كما يفعل البقية في البلدان التي أثبتت سيادتها، و لا شك أن الأخذ بعين الاعتبار مسألة العقل و ما أنتجه خلال هذه الفترة له دور كبير إذ أعاد الثقة

<sup>1</sup> - محمد كتش : نهاية العلم ( فلسفة البحث في العلوم الطبيعية تربوية حل لأزمة المنهج في القرن الحادي و العشرين ) ، تقديم : أحمد عبد الرحمن سايج ، إيتراك للطباعة و النشر و التوزيع - مصر الجديدة - ط : 1 ، 2002 ، ص 332 .

للإنسانية جمعاء في قيمته و مدر تقديره للسعادة التي تنتظر الإنسان بمبعيته، و الثقة هذه أكد عليها العلم التحريبي بما وصل إليه من نتائج منطقية جسدت مقولات اليقين إلى حين.

ولكن نتائج الحريين العالميتين الأولى و الثانية عدلت هذه النظرة و لفتت الانتباه إلى النقص الذي يعتري الإنسان و عقله على السواء و قصر النظرة التي صوّرت كماله و وصوله إلى مرحلة يتعذر العودة معها إلى الوراء، فهو بحسب رأيهم في تطوّر مستمر، و لعل القول بوجود حيّز اللاشعور في الإنسان بدأت تنهار الأفكار التي رسمت حول الإنسان و طبيعته و حول مصيره كذلك " ثم نصل إلى منعطف جديد حول الحياد وعدم التحيز ونحو نعت العلم بأنه شر و أنه سبب ما نحن فيه من كوارث، فالعلم خير بالفطرة ثم تتحكم الميول و المصالح الذاتية في نتائجه فتصنع منه أسلحة أحيانا و توظفه لتكنولوجيا مفيدة أحيانا أخرى و قد تولد تكنولوجيا تذهب بإنسانية الإنسان " <sup>1</sup>، وهنا تتجلى الرغبة بوصفها أولى الصّور التي أحالت على عالم اللاشعور عند الإنسان ، فأعلن عن نهاية الإنسان، فكيف ينظر علي حرب إلى هذا الخطاب و بماذا يتفرد خطابه عن باقي الخطابات ؟

## 1- حدود مفهوم التناهي عند الإنسان :

### Les Limites du Concept de Finitude chez l'homme

إنّ البحث عن نهاية الإنسان بما هو صورة مجازية تحيل إلى المعاني التي ألحقت بالإنسان بعد انخيار النظريات المثالية أقيمت حول وجوده، و لعل القول بمصطلح التناهي هو قضاء بالمصير الذي يسير نحوه الإنسان لا محالة، وكما كشفت عن ذلك الأفكار الفلسفية لرواد ما بعد الحداثة ، وقد وردت هذه التسمية عند علي حرب أثناء حديثه عن الفكر الإنساني و علاقته مع ذاته، يقول " فالإنسان المتناهي يمتلك إمكانيات لا تتناهي بالفكر الذي هو هبته، الفكر بما هو قلق و توتر، أو تقلب و تشعب، أو توسيع و تطوير، أو إغناء و إثراء، أو صرف و تحويل، أو خلق و تبديل " <sup>2</sup>.

فالخطاب يحيل إلى المصادر الأولى التي احتوت هذا المصطلح بوصفه صورة حديثة للإنسان تسير نحو الزوال و النهاية، و خاصة عند مارتن هايدغر الذي يرى أنّ الإنسان مخلوق حديث النشأة لا يملك أصول أو هوية سابقة عن وجوده، و هو كيان يسير نحو الموت أو الزوال و قد سماه بالدّازاين " يزعم هايدغر أن كينونة الكائنات

<sup>1</sup> - محمد كتش : نهاية العلم ( فلسفة البحث في العلوم الطبيعية تربوية حل لأزمة المنهج في القرن الحادي و العشرين ) ، ص 17

<sup>2</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 84 .

أو خط الاختلاف، يعين ماهية الإنسان و ماهية الإنسان هي العدم الذي يعنيه خط الاختلاف، و خلال عقد العشرينيات، سمى هايدغر الكائن الذي يثبت هذا الاختلاف ( الدازاين ) و هايدغر بإعلانه أن الدازاين يمثل ماهية الإنسان " <sup>1</sup> .

فالقول بالانتماء الذي يحيل إليه خطاب علي حرب يجد أن الإقرار بتناهي الإنسان و سيره نحو الزوال هو صورة تعكس محدودية الوجود البشري و الاستهلاك الذي يؤول إليه بعد موته، و كذلك تشير هذه المقولة إلى عدم جدوى الحياة التي يكون الزوال هو مصيرها و الآثار التي يتركها وراءه وحدها ما يشير إلى وجوده ، فحقيقة الإنسان ليست البحث في هذا الماضي الذي يحيله إلى محيطه الخارجي و ثقافته و لكنه وجود يتجلى من خلاله بوصفه دنيا قائمة بذاتها ترتسم ملامحه من خلال حيّزه الشعوري و اللاشعوري، و وجوده سير به نحو الزوال و لا يبقى منه غير الأثر.

قد تكون الآثار جسداً يتركه بعد موته أو فراغا، وحده البحث فيه يمكن أن يحيل عليه " الإنسان اختراع حديث العهد تنبأ له فوكو بالفناء و الاندثار كرسم وجه من رمل قد على حد البحر لأن الوضع الذي يسميه المعاصرة يعلن عن موت الإنسان و أقول نجمه و قرب نهاية العلوم الإنسانية، إذ التفكير الفلسفي هو القادر على التساؤل و البحث في ذلك المكان و الفراغ الذي خلفه الإنسان بعد ذهابه " <sup>2</sup> .

والفراغ الذي تحدث عنه ميشال فوكو هو ذلك المنتج الفكري الذي يخلفه بعد موته و الذي وصفه علي حرب باللاتهائية و الاستمرارية و التشعب الذي يقابله بمفهوم التناهي، و حدود الخطابات تحيل إلى الاختلافات التي يشكلها خطاب علي حرب مع غيره من الخطابات ، فالإنسان المتناهي عند مارتن هايدغر وفوكو هو وليد اللحظة أو الراهن مما يحيل إلى العدم الذي يسبقه ويشكّله ، لأنه لا ينتمي إلى الماضي بل هو حديث النشأة لا يوصف بانتمائه لأي زمن غير الزمن الحاضر.

ولعلّه في ذلك ينطلق من القول براهنية التاريخ و عدم امتداده عبر الماضي، بينما الإنسان الذي يتحدّث عنه علي حرب هو ذلك الإنسان الذي يكون وليد التّجاوز الثقافي و الأصولي الذي ينتمي إليه، فهو ليس وليد العدم

<sup>1</sup> - ج هيو سلفرمان : نصيات بين الهيرمينوطيقا و التفكيكية ن ترجمة : حسن ناظم ، و علي حاكم صالح ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ، ط : 1 ، 2002 ، ص 301 .

<sup>2</sup> - نوفل جراد : أركيولوجيا علوم الإنسان ، صراع التأويلات ( فوكو و ريكور نموذجاً ) ، كتابات معاصرة ، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، المجلد 10 ، آب أيلول ، 1999 ، ص 74 .

أو الزّاهن و لكنه صورة تعكس تغيراً في الطبيعة و ميلاد متجدد لنهاية متجددة كذلك، و خصوصية الخطاب تكمن في تمفصلاته التي تختلف بقدر ما تقترب، فخطاب علي حرب و إن كان يشير إلى الاستعمال المجازي لنهاية الإنسان ( التناهي ) الذي تشير إليه خطابات أخرى، فهو يبرز في الوقت نفسه اختلافه مع هذه النصوص التي تثبت خصوصيتها من خلال انفصالها عنه، و هذا لتعذر القول بالتطابق بينا في المبادئ المابعد حدثية .

وكذلك يختلف القول في مفهوم الأثر الذي تحدّث عنه فوكو و كذا قضية الفكر اللامتناهي الذي يشير إليه علي حرب " لقد أصبح الإنسان في الفترة المعاصرة يتمتع بالإزدواجية من حيث أنه ذات عارفة وفي الوقت نفسه موضوعاً للمعرفة، هذا الازدواج أو التناقض يبدو واضحاً في أهم المحددات الأركيولوجية للإبستيمية المعاصرة و هي تحليلية التناهي، و بما أن الإنسان يخضع في وجوده العيني للحياة و اللغة و العمل لا تتمكن من الوصول إليه إلا من خلال جسده و ما ينطقه و ما ينتجه، تصبح هذه العوامل قابضة على محددات حقيقة الإنسان أو تكاد، في حين لا يرى نفسه في ضوء التفكير إلا بشكل يجعله يدرك أنه كان موجوداً وراء تفكيره، هذه المعطيات تجعله يشعر بأنها تسبقه و تخرج عنه، بأنها وجدت قبل ولادته، فيستطيع تناهي الإنسان ليعبر في الوضع المعرفي<sup>1</sup> .

فالأثر الذي أورده القول بالتناهي عن هايدغر و فوكو هو إحالة إلى كشف التميّز الذي يخلّفه الإنسان من حيث هو إنسان يتجاوز وعيه و شعوره ليرتبط بالجوانب الخفية و المستبعدة والمعيّبة، و هي السّاحة اللامتناهية التي تحيل على الفترة التي تسبق ولادته ، فهو ليس وليد بيئة معيّنة أو ثقافة ما، ولكن قبل انوجاده ( الوعي ) كان اللاوعي هو دليل أصوله اللامتناهية و هذا مفهوم العدم الذي يرتبط بالوعي ، و ما الأثر إلا تلك الفراغات والثغرات التي تغيب عن وعيه و لكنها تصدر عنه دون وعيه ، فتبقى أثراً يدل على أنه وجد يوماً ما .

أما فكرة اللاتناهي عند علي حرب فتحيل إلى منجزاته الواعية و أفكاره الخلاقة على حدّ زعمه، و هذا يقارب التفكير السائد في الإسلام حول موت الإنسان و تحوّل إلى ذكريات إلا ما يتركه من أعمال خالدة تبقى شاهدة عليه و على وجوده و يستفيد منها هو بدوره .

أما الفكرة عند هايدغر فتختلف، إذ يعتبر الوعي حيزاً متناهيّاً يبدأ مع الإنسان و ينتهي بموته و تبقى اللاهائية هي حيزه اللاوعي، فتكون قبل ولادته من خلال تشكيل الذاكرة التي تحيل على هويته في كل مرة ،

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 75 .

وكذلك تستمر في إبراز تميّزه في كل اكتمال يعلن عن نهاية الوعي و وصوله إلى أوجه أو كماله، فيولد اللاوعي بعد الكمال الذي يصل إليه الوعي .

فتكون النهاية و التناهي عند هايدغر مرتبطة بالوعي الإنساني، و ما الصّورة التي يعكسها القول بأنّ الإنسان مخلوق حديث النّشأة إلا إحالة إلى الولادة أو استيقاظ الوعي " بل هي شيء مؤسس فيها وصادر عنها، إن غاية ظهور العقل عند هيغل تكمن في ارتفاعه إلى إدراك طبيعته الحقّة، و هي نهاية الإنسان، فيصبح الوعي علاقة متناهية بنفسه، نهاية الإنسان هي غايته، تحقيقه بلا نقص و لا تضاد، غايته و مفهومه الأخرى " <sup>1</sup> ، فتحيل اختلافات الخطاب على الانفصال الذي تشكّله الخطابات بعضها مع بعض و انفرادها بما تشير إليه و التّموه الذي تمارسه من خلال الإحالة على غيرها من التّصوص على سبيل المطابقة .

وعلى تعدّد الصّور التي ظهرت من خلالها المفاهيم الجديدة التي ارتسمت للإنسان المعاصر، يقرّر علي حرب مفهوم نهاية الإنسان من خلال قوله " في أي حال إن الإنسان الحديث قد استنفد نفسه، و بلغ نهايته بعد أن طغت عليه نتاجاته و كادت تهلّكه صناعه الآيلة إلى تصحير الطبيعة و تلويث البيئة و ذلك مدعاة في تقديري إلى كوننة الإنسان بالإنحياز إلى الطبيعة و الكائنات بهذا المعنى تعتبر الكوننة نزعا للأنسنة أي مقاومة للنزعة الإنسانية أكانت قديمة أم حديثة " <sup>2</sup> .

فالحاق صفة النّهاية بالإنسان هو عود إلى أصول ورود هذا المصطلح أو هذه الصّورة المجازية و التي تعود إلى ميشال فوكو صاحب مقولة موت الإنسان، إذ النّهاية بوصفها تغيّر في الطبيعة البشرية تحيل على التّشابه الذي يطرّحه الطرفان .

لكن تمفصلات الخطاب تشير إلى تكرار المقولة لا على تطابقها، إذ تكون نهاية الإنسان في خطاب علي حرب تجاوز لصفة الإنسانية فيه، و كلّه يدرج ضمن مشروع التّجاوز الذي يلتقي مع مفهوم النّهاية لديه، و كل هذا يدخل في إطار الإعلان عن ميلاد إنسان جديد يوصف بالكوننة أو بالعالمية، و الأمر يختلف عند ميشال فوكو من خلال قوله بدخول الإنسان لمرحلة جديدة تعكس الطبيعة المزدوجة لهذا الإنسان، بعد انفصاله عن الوعي و إقراره بوجود المناطق اللاّواعية و قدرتها على التّحكم في تصرفاته و أفعاله .

<sup>1</sup> -/ جاك دريدا : الكتابة و الاختلاف ، ترجمة : كاظم جهاد ، تقديم : محمد علال سيناصر ، دار توبقال للنشر -الدار البيضاء المغرب - ، ط : 1 ، 1988 ، ص 17 .

<sup>2</sup> -/ علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 87 .

والإعلان عن فتح باب اللاوعي في الإنسان هو إدراك لمواطن القصر و العجز عنده في مقابل الوعي من جهة، و على ارتباط الإنسان بمناطق غامضة لا مفكر فيها تشير إلى الغموض الذي أصبح يحيط بوجوده من جهة أخرى " يبرز فوكو الإزدواجية التي أصبحت للإنسان كما يبرز التناقض في مسألة المفكر فيه و اللامفكر فيه، و لعل هذا ما يدفعنا إلى محاولة الاستعاضة عن الكوجيتو الديكارتي و السؤال الكانطي بكوجيتو معاصر و سؤال معاصر لم يعد يحيل مباشرة على الوجود في ضوء ( الأنا أفكر )، بل أصبح التفكير يحيل إلى تساؤلات كثيرة حول الوجود، أنا أفكر إذن من أنا ؟ أما السؤال المعاصر فلم يعد ماهي شروط قيام أحكام صحيحة حول الطبيعة، بل أصبح كيف يمكننا التفكير في اللامفكر فيه " <sup>1</sup> .

ولعل الاختلاف الذي يتبدى به الخطابان يحيل إلى اختلاف المجال و الاتجاه الذي يسلكه الطرفان، فمفهوم موت الإنسان عند علي حرب ترتبط بالعوامة مشروعًا يقطع الصلة بالثقافة و يجمع البشرية تحت راية الحضارة، إذ تتخلّى فيها عن الخصوصية التي تنتمي إليها فتكون نهاية الإنسان صورة عن الإعلان بانقضاء عصر الشروط التي كانت تصنع إنسانية الإنسان، وتصنع طبيعة مختلفة و مغايرة " أما العصور المتأخرة فإن تاريخ المثل الأعلى للمذهب الإنساني يكشف عن فوضى تعود إلى استبدال الجوهر بالعرض و الروح الحقيقية بالنص الحرفي، و بسبب هذه الفوضى خاض المذهب الإنساني موقف المعارض من العلم، من الإنسانية، من الديمقراطية، من الرومانسية، ومن الروح العصرية، إن هذا صف منيع من المعارضين، جميعهم في الحقيقة أصدقاء، إنهم أعداء بالعرض و النص، و أصدقاء بالجوهر و العرض " <sup>2</sup> .

إذ المأزق الذي وصلت إليه الإنسانية في هذه المراحل هو وصول بهذه الصفة إلى أقصاها حيث تحوّلت من طبيعة إلى أخرى، و هذا ما أنذر بارتداد أهدافها على ذاتها، فكان التعصب هو الدرجة التي أُنذرت بحدوث الكارثة " إن أكثر فصول التاريخ الإنساني ظلاما هي تلك التي قويت فيها العاطفة و قد تحكم بها عقل منخفض المستوى ، عقل لعله كان كافيا ليخترع المعتقدات و لكن على حساب القوى الفكرية الناقدة، هذه الحالة المعروفة بالتعصب و إنما هي أفضع القوى الإنسانية المدمرة للذات " <sup>3</sup> .

<sup>1</sup> -/ نوفل جراد : أركيولوجيا علوم الإنسان ( صراع التأويلات فوكو و ريكور نموذجا ) ، ص 73

<sup>2</sup> -/ رالف بارتون بري : إنسانية الإنسان ، ترجمة : سلمى خضراء الجيوشي ، مكتبة المعارف - بيروت - 1961 ، ص 71 .

<sup>3</sup> -المرجع نفسه ، ص 109

أما النّهاية كما أوردها فوكو فهي حصيلة البحث في علم الإنسان، و كانت ساحة اللاشعور بما أحدثته من فتوحات في مجال علم النفس صنعت الإنجاز نفسه عند علماء الإنسان، إذ تجاوز الفكر مسألة الوعي والاشعور عند الإنسان، فكانت نهاية الإنسان إعلان عن انهيار الكوجيتو الديكارتي ( أنا أفكر إذن أنا موجود ) و فتح حيز جديد كان مغيبا و مهمشا و هو مجال اللامفكر فيه الذي تحتضنه الذاكرة الإنسانية و تضعه في حيز النسيان " و الحقيقة أن الكوجيتو ما انفك يتلقى ضربات منذ ميلاده عند فيلسوف الكوجيتو سواء على يد كانط أو هيغل أو نيتشه أو هوسرل حتى هايدغر إلا أن الضربات الكبرى التي تلقاها من الفكر المعاصر جاءت من هامش الفلسفة ، أشير هنا إلى مقولات مفكرين أمثال نيتشه و فرويد و ليفي شتراوس و بارت و بلانشو والقائمة تطول ... و لعل أحسن من لخص موقف الفكر المعاصر من الكوجيتو هو لاكان في عبارته أنا أفكر حيث لا يوجد وأوجد حيث لا أفكر " <sup>1</sup> ، والعبارة الأخيرة تحيل إلى ارتباط التفكير الإنساني بساحة اللاشعور، فتوظيف مقولة نهاية الإنسان في خطاب علي حرب كان من باب الإعلان عن وصول البشرية إلى مأزق كان من نتائجه تجاوزه إلى غيره و الإعلان عن الانخراط في عصر العولمة .

فالمفارقة التي يكشف عنها البحث في خصائص هذه الصورة المجازية أو التسمية يشير إلى خصوصية الخطاب عند علي حرب، و اختلافه عن باقي الخطابات التي تناولت نفس التسمية، و خاصة ميشال فوكو بوصفه أوّل من قال بنهاية الإنسان، فارتبط باسمه بقدر ما تفرد مشروعه و أحاط بمعاني هذه الصيغة ، فيكون الكشف عن حيز اللاشعور في الإنسان هو صورة جديدة للإنسان في العصر الحديث كما أكّد على ذلك علم النفس الحديث.

وإن كان الخطاب عند علي حرب يحيل إلى هذا الامتداد الذي تشير إليه التسمية، فهذا من باب التّمويه، إذ يبقى الاختلاف و المفارقة هما النتائج التي تسفر عنهما مرحلة البحث في تفصيلات الخطاب و تفرعاته أو عناصره، فالإنسان عند فوكو بلغ نهايته لأنه استوفى وعيه و تناهت قدراته و هذا ما ترك المجال للاعتراف بحيز آخر يولد على إثره كائن مزدوج، و يحمل بداخله حدّين يكمل أحدهما الآخر، أو يتخلّل أحدهما الآخر فلا يمكن الحديث عن إنسان بمعزل عنه.

فالوعي مرحلة متعالية في الإنسان و لانتهائية و لكن مرحلة متناهية إذ تعكس الإنسان بوصفه دازين أو كائن متناهي و سائر نحو الزوال، فتكون الحقيقة في الإنسان هي هذا الحيز الذي يقع بعد أو خلف الطبقات الواعية في

<sup>1</sup> - عبد السلام بنعبد العالي : الفكر في عصر النهضة ، افريقيا شرق - بيروت لبنان - 2000 ، ص 46

ذهن الإنسان، و تحتضنه الطبقات المنسية في الذاكرة البشرية و هذا ما يعكس الخصوصية الإنسانية و انفرادها عن غيرها بصفاتها، و هي ساحة اللاشعور.

وكذلك في مواضع أخرى يحيل الخطاب عند علي حرب إلى ارتباطه بالصّور السابقة التي ارتسمت للإنسان الأخير، و هي النتيجة التي أصبح عليها بعد الإعلان عن نهايته عند علي حرب، حيث يرتبط بزوال الإنسانية والصفات التي كان يتميز بها الإنسان أيام احتكامه إلى الأنظمة و القوانين و الانتماء، يقول " الإنسان العددي أو الكوكبي أو المعلوم أو الإنسان الأخير أو الإنسان العابر أوثر تسميته الإنسان الوسيط أو الأنا التواصلية الذي يبتكر إمكانية جديدة لعلاقته بوجوده يتجاوز بها ثنائية الأدنى و الأعلى أو مدنية الآلهة و شريعة الغاب لنسج علاقات بين الناس تغلب فيها الجوانب الأفقية و التبادلية على الجوانب العمودية و السلطوية بقدر ما تفتح الأفق لتجاوز الإنسان الإنسانوي نحو عصر ما بعد الحداثة"<sup>1</sup>.

فالقول بتسمية الإنسان الأخير هي إشارة مباشرة إلى صاحب المقولة فرانسيس فوكوياما ( نهاية التاريخ والإنسان الأخير ) ، و تمويه الخطاب يتكشف في الحدود التي يضعها كل واحد منهم لمفهوم الإنسان الأخير، بما هو وصف لمرحلة متأخرة تتبدى معها معالم إنسانية جديدة، يكون حصيلة المستجدات التي طرأت على صيرورة العالم أو الإعلان عن دخول عصر ما بعد الحداثة أو ما بعد الإنسانية كما يسميها البعض أمثال علي حرب ، إذ تزول فيه الصفات الإنسانية عن الإنسان.

فالإنسان الأخير في رأي علي حرب هو رديف للإنسان الكوكبي أو التواصلية و هو الصّورة التي تعلن عن عدم جدوى الأخذ بصورة الإنسان المحسّد للمبادئ و الأخلاق بعد أن وصل مأزقه و استوفى إمكاناته، فظهور الإنسان الأخير كان مرحلة تم فيها تجاوز المأزق الذي وقع فيها الإنسان نتيجة انخيار المبادئ التي سار باتجاهها أيام النظريات المثالية ، فأدّى به الوضع إلى استبدال مبادئ بأخرى تهدف معظمها إلى القضاء على الملامح التقليدية للإنسان القديم.

بينما يختلف الأمر عند فوكوياما، فالمرحلة التي وافقت ظهور الإنسان الأخير عنده هي مرحلة خارجة عن التاريخ أي بعد اكتماله و وصوله أوجه إذ كل ما سيأتي بعد هذه المرحلة هو على هامش التاريخ، لهذا فصورته تختلف تماما عن الصّورة التي رسمها علي حرب، يقول فرانسيس فوكوياما " جعل الإنسان الأخير من المحافظة على

<sup>1</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 196 .

الذات أولى الموجبات، فإنه راح يشبه العبد الهيجلي إبان الصراع الدموي في بداية التاريخ ، لكن وضعية الإنسان الأخير تعتبر أكثر سوءاً، لأنها ناتجة عن سيرورة تاريخية متكاملة، تنابت منذ ذلك الوقت باعتبارها تطورا جمعيا معقدا للمجتمع المدني " <sup>1</sup>.

ولعل أولى الاعتبارات التي يطرحها الاختلاف التمايز البين لكليهما في مفهوم النّهاية، ففي حين النّهاية عند علي حرب هي إعلان عن وصول المقولات مأزقها و أزمتهما بحيث يتعدّر عليها إكمال طريقها فيحدث التّجاوز كوسيلة دفاعية تضمن الاستمرار للوجود أو الكيان البشري، فالتّخلي عن الصّفات الإنسانية التي تربط الإنسان مباشرة بالنّظريات المثالية هو ما صنع مفهوم الكارثة، بعد ارتداد هذه المبادئ و انعكاسها على أرض الواقع نقضاً و نقيضاً .

أما الإنسان الأخير فهو صورة تعكس القيمة التّفعية في التّعاملات وفق مبدأ التّبادل و التّداول و التّخلي عن الخصوصية، فيكون الإنسان الأخير عنده مرحلة جديدة من مراحل الإنسانية، على ما في هذا الاعتقاد من تحفّظ وقد جسّدته خطابات علي حرب من خلال تناقضاتها فيما بينها و قولها بالتّجاوز حيناً و بوصل القديم والتّقاليد أحيانا أخرى من خلال التّأكيد على ضرورة التّأصيل ، و هذا وجه من وجوه الخلل في اعتماد المصطلح لدى علي حرب.

بينما يكون الإنسان الأخير عند فوكوياما هو الشّبيه الذي أصبح ينتسب إلى البداءة من حيث سعيه إلى المحافظة على الذّات دون مراعاة أية قيمة على الإطلاق، فهو مرحلة مفصولة عن التّاريخ يقع على هامشه وخارجه، و بالضرورة كل ما هو خارج هذا الحيز لا يمكن أن يشكّل قيمة أو أهمية ذات معنى، فهو يشبه العبد البدائي في صراعاته الدّموية من أجل البقاء ، وإن كان القول بالإنسان الأخير يحيل خطاب علي حرب إلى الطّرح الفوكويامي ، فهو يختلف عنه في الوقت نفسه، عندها يمكن إفراغ هذا المصطلح من معانيه لا الإحالة إليها كما يموّه بذلك الخطاب إذ لكل خطاب خصوصيته التي يشير إليها ، و هو ما يعكسه الاختلاف في الحدود التي وضعت عند كل منهما لنفس المصطلح.

<sup>1</sup> - فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ و الإنسان الأخير ، إشراف و المراجعة و التّقديم : مطاع الصّفدي ، ترجمة : فؤاد زكريا ، جميل قاسم ، رضا الشابيبي ، مركز الإنماء القومي - بيروت - ، ص 284 .

والإنسان الأخير بوصفه صورة مجازية تحيل إلى مجموعة من المميزات هو كائن يقع خارج التاريخ أو على هامش التاريخ في تصوّر فوكوياما ، فهو صورة لا يجدي الأخذ بها كونها تتراجع إلى الوراء بحكم ارتدادها عن القمة أو عن مفهوم الاكتمال، بينما يركز مفهوم النّهاية عند علي حرب على مفهوم التّجاوز فما يأتي بعد مرحلة الاكتمال بحاجة لأن يعترف به كونه صورة جديدة و فترة تالية في تاريخ البشرية، لأنّ التاريخ عنده ليس مكتملاً ثابتاً أو مرتدّاً و لكنه منقطع كونه يسير في اتجاه محدّد .

وهذا ما أدّى إلى الابتعاد عن فكرة الاكتمال التي كانت تقابل النّهاية عند علي حرب " أما كلام فوكوياما على نهاية التاريخ فهو أبعد ما يكون عن الفكر التاريخي و من المفارقات أنه في الوقت الذي كان فوكوياما يعلن فيه عن انتصار الليبرالية الديمقراطية على ما عداها من العقائد و المذاهب سوى جيوب تاريخية باقية تمثلها الأصوليات الدينية و الديكتاتوريات العسكرية و سيقضي عليها عاجلاً أم آجلاً ، كانت تعتمل في المجتمع الأمريكي منازع أصولية سوف تنفجر لتصيب شظاياها مقولة نهاية التاريخ في الصميم " <sup>1</sup>.

فاختلاف مفهوم التاريخ عند كل من فوكوياما و علي حرب و انفراد كل منهما بنصّه الخاص على الرّغم من الوحدة التي تحيل إليها نفس المصطلحات أو نفس الصّور المجازية التي تقوم عليها أفكار كل منهم، و ذلك لينتفي التّطابق قانوناً قد يكون بين النّصوص ، فلا يستعمل المصطلح إلا وفق مبدأ التكرار الذي يؤدي إلى اختلاف المفاهيم عند كل منهما.

ولعلّ خطاب علي حرب لا يتعارض مع خطاب فوكوياما حول حقيقة البشرية التي تقع خارج التاريخ أو على هامش التاريخ حتى يتفق و يجتمع معه في نقطة أخرى، يمارس فيها نص علي حرب التّعارض مع ذاته ويستدرك ما استبعدته في غير موضع أثناء حديثه عن العولمة بوصفها فتحاً و حلماً و صورة جديدة تشكّل للإنسانية بحيث ندرجها ضمن التّجاوز حيّزاً يقضي بالانفصال مع الصّور السّابقة، يقول " لا ينبغي تبسيط الأمور و الذهاب بالتفاؤل إلى حد السداجة، فتاريخ البشر هو تاريخ الكشوفات و الإنجازات كما هو تاريخ الصراعات و الحروب، إنه تاريخ الاضطهاد و القهر، تاريخ الإبادة التي تملأ السمع و البصر أخبارها ومشاهدها، و ليست البشرية اليوم أفضل حالا عما كانت عليه من قبل " <sup>2</sup>، فالنّصان يتعالقان ثانية من حيث القول بالدموية

<sup>1</sup>- فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ و الإنسان الأخير ، ص 96

<sup>2</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 108

التي يمارسها الإنسان الأخير و إن كانت بصورة مختلفة، فهي تحيل إلى الصّراع و التّطاحن الذي تمارسه البشرية ضدّ بعضها البعض في مختلف عصورها و أزمنتها .

هذا، و يرتد خطاب علي حرب عن الصّور التي رسمها للعملة في بداية حديثه بوصفه فتحاً و زمناً جديداً منقطعاً عن ما سبقه، عندها وصفها بالحلم الذي تسعى البشرية إلى تحقيقه - على ما يحمله الكلام من طوباوية و مثالية - رغم أنّ من بين أهم سمات العملة هو دعوتها إلى كسر المركزية و عدم الثّقة بالتّفكير المثالي و الوثوقي واليقيني، و لكنه هنا يلتف حول العملة و يرمي من خلال وصفها بالحلم إلى إضفاء طابع المثالية التي تتعارض والأهداف التي سطرها لها من قبل، و كذلك التّمرّكز حول مقولاتها من جهة أخرى، و هذا ما يجعله يحكم عليها بالإيجابية و يحتوي كل أطرافها.

فإذا بالواقع يستعاد من خلال بعثه بطريقة مغايرة لكنها تلتف حول نفس المحاور التي كانت تدور حولها، الثّنائيات و التي كانت سبب الصّراع، و يصبح الأمل في القضاء على الثّنائية تفاعلاً إلى حد السّداجة، فالقول بالقضاء على منطق الثّنائية، هو إنشاء لثنائية بطريقة أخرى تكون أحد أطرافها الرّغبة في التّمرّد على هذه القاعدة.

## 2/2/ خصوصية التّناهي في مقولة الزّمن :

### Spécificité de Finitude dans la catégorie du temps

ويتبنّى المشروع أيضاً القول بمصطلح نهاية الزّمن مفهوماً قالت به الفلسفة البعدية أو التّجاوزية لكي تحيل إلى صورة جديدة للزّمن، و لعلّ القول يحيل في ظاهره إلى مدلولات كالزّوال و الفناء، و لكن القول بمجازية الصّيغة واحتمالها لأبعاد أخرى، كونها المفهوم المنفتح على الاصطلاح و التّواضع يلفت الانتباه إلى النّصوص الغائبة الأخرى التي قالت بهذا المصطلح، و قالت بالزّمن الفوري، يقول علي حرب " فالزّمن الآن هو زمن البث، و هو زمن فعلي يسير بسرعة الضوء، لأنّ النقل لا يتعلق هنا بمواد يحتاج نقلها إلى الزّمن التقليدي، زمن السير على الأقدام، أو امتطاء الحيوان، و لا حتى زمن السيارة و الطائرة " <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العملة و مآزق الهوية ) ، ص 139 .

إذ يرتبط الزمن هنا بالمكان، فتحليل الصيغة المجازية ( نهاية الزمن ) إلى الانتصار الذي يحققه الزمن من خلال طي المسافة أو المكان، و يؤكد على هذا المعنى من خلال قوله " سيطرة الزمان الفعلي على المكان التقليدي عن طريق النقل الفوري للمعطيات و الترجمة العددية للمعلومات أي سيطرة الزمان الذي يجري بسرعة الضوء على الأزمنة المحلية خاصة بالشعوب و الثقافات " <sup>1</sup>.

فيشير النص من خلال دواله و بنيته الخطية إلى النصوص التي سبقته في تبني المفاهيم الجديدة للزمن، بوصفه صورة متغيرة للصورة القديمة أو التقليدية، و لكن البحث في تفصلات الخطاب و تقاطعاته يجد مفاهيم تختلف تماماً عن الحدود التي وضعت للزمن في خطاب علي حرب، و هذا ما يلفت انتباه القارئ إلى الصورة المتشابهة التي تستحضر بها الخطابات و استحالة التطابق مفهوماً تقليدياً يهدف إلى التبويب و التصنيف .

والقول بنهاية الزمن بالصورة التي طرحها الخطاب عند علي حرب يشكّل الاختلاف مع سلسلة التكرارات والتقاطعات التي تجمع النص بغيره من النصوص الغائبة، ذلك أنّ الزمن في أبسط تعريف له " روح الوجود الحقة ونسيجها الداخلي فهو مائل فينا بحركته اللامرئية حين يكون ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً فهذه الأزمنة يعيشها الإنسان و تشكل وجوده بالإضافة إلى أن الزمن خارجي أزلي يعمل عمله في الكون و المخلوقات و يمارس فعله على من حوله، فحركة الزمن، في تحولها إلى وجود أو لا وجود ترتبط بفعل ما، فإذا انتفى الفعل دخل الزمن في العدم " <sup>2</sup>.

فيتعالق النص الموالي بنص علي حرب عن طريق الاختلاف الذي يتشكّل من خلاله مفهوم الزمن، فنهاية الزمن أو دخوله حيّز العدم يرتبط بانتفاء الفعل، فتحليل الصورة المجازية في هذا النص إلى مفهوم آخر لهذه النهاية، في مقابل الأزلية التي يحيل إليها الزمن بوصفه وجوداً خارجياً، و لعل حدوث الفعل و انتفاؤه متصل بذات ما، وهذا ما يشير إلى تعدّد الزمن و انقسامه بين الأزلية الخارجية أو الزمن الخارجي و الوجودية الداخلية و هو

<sup>1</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 40 .

<sup>2</sup>- مها حسن القصاروي : الزمن في الرواية العربية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط : 1 ، 2003 ، ص 121 .

الجانب النفسي لهذا الزمن " ليس الموضوع إذن هو البحث عن أصل الزمان في مكان آخر غير أنفسنا في هذه الزمانية التي هي نحن " <sup>1</sup>.

فتتشابه مدلولات الصورة المجازية ( نهاية الزمن ) من خلال اختلاف مفاهيمها، فيتعلق الزمن الذي يدخل حيز العدم و النهاية بالذات الإنسانية، بينما يتجاوزها الزمن الخارجي و يحيل إلى فوقيته و تعاليه و استحالة القضاء بتغيّره، و هذا ما يحيل إلى نص عبد الوهاب المسيري أثناء مقارنته لمفهوم نهاية التاريخ عند فوكوياما " إن إعلان فوكوياما نهاية التاريخ هو إعلان نهاية الإنسان و انتصار الطبيعة / المادة ، أي الموضوع ( اللإنساني ) على الذات ( الإنسانية ) و معناه تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدة/ المادية ، التي تجسدها الحضارة العربية و التي لا تفرق بين الإنسان و الأشياء و الحيوان و التي تحول العالم بأسره إلى مادة إستعملية ، فنهاية التاريخ هو في واقع الأمر نهاية التاريخ الإنساني و بداية التاريخ الطبيعي " <sup>2</sup> مع مراعاة خصوصية الخطاب عند فوكوياما ، إذ تحمل النهاية عنده معنى الاكتمال و بلوغ أقصى أو أوج الزمن و التاريخ، فلا يكاد ينفك الزمن عن كونه جزءاً من الإنسان و دليلاً على وجوده و كيانه " في أفق الكارثة تكون نهاية التاريخ، نهاية الحياة الإنسانية على الأرض " <sup>3</sup>.

فتتناص هذه الخطابات من خلال الاختلافات التي يشكّلها تكرار هذه الصورة المجازية، فيكون للطرح عند علي حرب خصوصية تميّزه عن غيره من الخطابات و لا تحيل إليها كما يشير إلى ذلك الخطاب، فتتعلق نهاية الزمان بنهاية الشعور به " إن الموت هو ليل الذاكرة، و من دون الذاكرة نحن نموت " <sup>4</sup>.

ولعل القول بالارتباط الذي يشكّله الزمن مع الإنسان و التلازم الذي يكون في ضوئه مفهوم النهاية، يحيل (Successivencess) الزمن إلى فترات متناهية تتعلّق بنظامها التعاقبي و المستمر ، فيكون " التابع والتعاقب هو نفسه علامة على تجربة متناهية فالإنسان يعمل و يستمتع و يعرف شيئاً واحداً رئيسياً فقط في اللحظة المعينة

<sup>1</sup> - فرانسوارداستور : هيدغر و سؤال الزمن ، ترجمة : سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط : 1 ، 1993 ، ص 22 .

<sup>2</sup> - عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان ، دار الفكر - دمشق - ، ط : 2 ، 2007 ، ص 162 .

<sup>3</sup> - جياي فاتيما : نهاية الحداثة ( الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987 ) ، ترجمة : فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة - دمشق - 1998 ، ص 7 .

<sup>4</sup> - هانز جورج غادامير : بداية الفلسفة ، ترجمة : علي حاكم صالح ، حسن ناظم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2001 ، ص 49 .

و تسير تجربته في خط مستقيم إن صح التعبير، و تبالغ قواه و قدراته المختلفة دورتها خلال مجرى حياته في أوقات مختلفة و لا تكون كلها حاضرة معا أبدا<sup>1</sup>.

فيرتبط وجود الزمن بلحظة الزمان و الحاضر و ينتفي الزمن و يدخل حيز الزوال إذا تعلّق بالماضي و المستقبل كما يحيل مصطلح نهاية الزمن في مواضع أخرى، و انطلاقا من نصوص أخرى غائبة يستدعيها الخطاب من خلال قوله بالتناهي عند علي حرب ، إذ يحمل مفهوم الزمن عند علي حرب مفهوم الاستمرار أما الزمن انطلاقا من النصوص الأخرى مختلف إذ يرتبط بالارتداد.

فالقول بأنّ الزمن يسير نحو الاكتمال و بمجرد حصول هذا الاكتمال ينتفي التعاقب و يجمع الزمن بين أطرافه الثلاث المتباعدة ( ماضي حاضر و مستقبل ) "إننا، إذن نمر بتجربة التناهي الجذري لزمانيتنا في التعاقب وحده، بل في التوتر القائم بين أبعاد الزمانية ، فهناك سعي لبلوغ التجربة كلها، أو إلى مباشرة الاكتمال الذي يمكن أن يجمع في ذاته بين الماضي و الحاضر و المستقبل، و يمكن أن يوصف ذلك أيضا بأنه سعي لبلوغ الأزلي مفهوما على الكلية التي تختلف أتم الاختلاف على التعاقب"<sup>2</sup>

والتقطة التي يجتمع عندها الماضي و الحاضر و المستقبل تشكّل صورة للأزلية مفهوماً يحدث به اكتمال الزمن، فيرد مفهوم النهاية بمعانيه المختلفة بين التجاوز و القطيعة مع الماضي و بين الاكتمال مفهوماً تحدّث عنه فوكوياما في كتابه ( نهاية التاريخ و الإنسان الأخير )، و كذلك يتحدّث نيتشه عن مفهوم آخر لنهاية الزمن بوصفه اكتمالا أثناء حديثه عن العود الأبدي، إذ يبقى الزمن فيه دورة تجتمع فيها حدود الماضي و الحاضر و كذا المستقبل.

فتكون نهاية الزمن عنده اللحظة التي يسيطر من خلالها الحاضر على بعديه الماضي و المستقبل، فيتحقّق الاكتمال في هذه المرحلة " ففي الوقت الذي يؤكد فيه العود الأبدي دورة الزمن التي تعيد نفسها في عدد لا يحصى من المرات ترتبط كل لحظة بالماضي و المستقبل بنفس القدر، فكل لحظة هي حدث مستقبلي، كما هي حدث ماض في نفس الآن، و يمنح العود الأبدي اللحظة التي يمكن أن يعاد فيها تفسير كل عناصر الماضي وإعادة تنظيمها في المستقبل ليزوب كل منهما في الآخر لأن كل لحظات الزمن تعود بشكل أبدي فكل لحظات

<sup>1</sup> - جون ماكوري : الوجودية ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، ص 220.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 222 .

المستقبل قد حدثت بالفعل و أيضا كل لحظات الماضي لأنها سوف تعود مرة أخرى، و تصبح جزءا من المستقبل و النتيجة المترتبة على انهيار الحدود الفاصلة بين الماضي و المستقبل هي أن يصبح الحاضر هو اللحظة الفعالة التي تضيف أهمية على كل لحظات التاريخ"<sup>1</sup>.

فتجربة التناهي أو نهاية الزمن بوصفها صيغة مجازية عند علي حرب تتعلق بباقي الخطابات عن طريق اختلافها و مباعدها للمدلول عند كل واحد منهما، و هذا ما يفتحه المجاز من إمكانيات و احتمالات تسمح بتكرار الصيغ لا بتطابقها، كما تعدّد تفصلات الخطابات فينتفي التناص بالمفهوم القديم، و هنا تكمن خصوصية الخطاب، و يحدث بين الدال و المدلول مسافات بينية تعكس الاختلافات و الحدود التي تتفرد من خلالها النصوص و تنفصل عن بعضها البعض.

<sup>1</sup> - عطيات أبو السعود : نيتشه و ما بعد الحداثة ، مجلة فصول ، مجلة النقد الأدبي ( العدد 63 ) شتاء و ربيع 2004 ، ص

### ثالثا- ارتداد المقولات عند علي حرب Réflexion des catégories chez Ali Harb:

هذا، و لعل القول بالحلم مقابلا لمفهوم العوامة هو مباحدة و ليس مقارنة لهذه المعاني، فالحلم إلى جانب كونه مفهوما مثاليا طوباويا فهو المصطلح الذي يحيل إلى استحالة ربطه بالواقع لأنّه يشغل حيّز العالم الذي ينأى بطبيعته عن الواقع المعاش، فالكلام يحمل بداخله التناقض مع أفكاره و معطياته، فخصوصية الألفاظ عادة ما تحمل أسباب انحراف المعاني عن أهدافها التي سطرّت لها، وكذلك هذا ما يعكسه العودة إلى طرح الصّراع طبيعة لا تنفك عن الذات البشرية، رغم الرّغم بالتّجاوز الذي تمارسه العوامة حول مفهوم التّمرکز الدّائّي للإنسان، يقول علي حرب " لا شك في أن الوجود الإنسان هو وجود صراعي، و لكن لا يمكن أن نعقل الصراع الآن بلغة قديمة " <sup>1</sup>.

فالصّراع يأخذ شكلاً مغايراً، و لكنه ليس تجاوزاً لهذه الفكرة من حيث أنّها حقيقة لا تنفك عن طبيعة البشر، فيكون العود إلى الالتفاف حول الذات البشرية أبدياً، لا تكاد تغادر فيه الذات نفسها حتى تعود و تلتحم بها ثانية عن طريق التّأكيد على بعض الصّفات التي لا يمكن أن يتصوّر وجود أي كيان بشري دونها، وهذا ما يؤكّد على عدم جدوى المشروع التّجاويزي بالانطلاق من هذه المعطيات، و خاصة إذا كان الإنسان هو محور هذا الاعتقاد، فالطبيعة البشرية في الأصل تقوم على الثّنائية أو على نظام التّعارض و التّناقض الذي عادة ما يكون سببا في الصّراع و التّزاع بين الدّوات هو وقوع في تعارض مع الطبيعة البشرية في أحد أبعادها .

وكذلك يقرّر علي حرب عند حديثه عن الاختلافات الوحشية التي تمارسها المذاهب و الاتجاهات العربية، فهو أثناء عرضه للحقيقة التي تحول دون فتح باب الحوار مع هذه التّيارات، هو يمارس العمل نفسه من خلال نفيه لهذه الطوائف، ذلك أنّ تركيزه كان على كل الجوانب التي يؤدي الأخذ بها إلى إطلاق هذه الأحكام، التي تعتبر بدورها ( اختلافا وحشيا ) تستبعد فيه الجوانب التي يؤدي الأخذ بها إلى التّخفيف من شدة الاختلاف أو الخلاف إذا صح المصطلح لأنّه اللفظ الأصح في التعبير عن سبل الانشقاق و التّعارض، يقول علي حرب و هو يعبر عن ممارسات هذه الطوائف " بينما نجد أن ثقافتنا لا تتيح لنا سوى ممارسة الاختلاف الوحشي و النفي المتبادل " <sup>2</sup>، و كذلك تكون صفة الاختلاف الوحشي صورة عن هذا النّفي الذي الذي يمارسه صاحب الخطاب على هذه الثّقافة ، فيكون النّفي صفة تميّز كل تفكير يحاول الأخذ برأي أو موقف دون آخر، وإلاّ فالوجه الآخر

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العوامة و مآزق الهوية ) ، ص 115 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 122 .

للاختلاف الذي يستبعد التّفي هو الأخذ بعين الاعتبار مسألة التعارض والتناقض وفي كل الحالات تقوم أطراف المشروع التّجاوزي بنفي بعضها البعض من خلال الابتعاد عن التّفكير المثالي من جهة والسعي وراء التّجاوز والخروج عن الطبيعة من جهة أخرى .

فيكون التّفي و إطلاق الأحكام الدّاتية التي تهدف إلى إثبات الأنا و استبعاد الآخر صورة من صور التعارض و الإقرار بوجود الثنائية التي كانت تقيم منطق العقل و تنظّمه قانوناً يحكم التّصور المثالي، فالوجه المتعارض يحضر لكي يغيب و لكنه يغيب و يستبعد فتزيد إمكانية حضوره من خلال استدعائه من طرف النقيض الآخر، فلكل شيء وجهه الآخر الذي يحيل عليه الشيء نفسه .

وهذا ما يجعل من الحقيقة مبعدة عن حضور الدّوال ملتبسة إذا استعملت مقابلاً للتطابق تتناقض فتعلن عن زيفها و وهمها و غيابها الذي يحيل إلى ارتباطها بكل مسكوت عنه، غيبه الدّال و منع من حضوره عن طريق حجبها بتمويه المدلول الضّروري الذي يقتضيه الدّال، فتضيع الحقيقة خلف زيف و خداع الدّوال و حيلولتها دون الوصول إلى معنى معين بمنأى عن الالتباس، فالدّال هو دليل تعمية لا دليل وضوح و وسيلة حجب يكشفها التعارض الذي يقع فيه صاحب الخطاب أثناء تقريره للحقائق .

وكذلك يكون الإسقاط منهجاً تقليدياً يرتد في كل مرة ليربط الأفكار بماضيها فيؤكّد على تراجعها و تخلفها و نسبتها إلى القدماء ، و هو أحد الاستراتيجيات التي عملت الأفكار الحديثة و ما بعد الحديثة على قطع الصّلة بها كونها عود أبدي إلى الصّور التقليديّة في التّفكير ، كما أنّها اختزال تحرم فيه الأفكار من تميزها و كذا تفردتها ويكون التطابق هو الصورة التي تحرمها من حقوقها.

ولأنّها تعارض الحداثة في أهمّ المبادئ التي قامت عليها، إذ هي ذلك المشروع الذي ينشد الاستمرار في المستقبل من خلال انفصاله عن كل تقليد أو ماض يكون كفيلاً برفع صفة التّميّز و التّفرد محوراً مركزياً قام عليه التّفكير الحداثي، فلا يجدي الأخذ بالطريقة الإسقاطية في التحليل كونها تفكير عقيم لا تنفصل فيه الأفكار عن التّفسير السّطحي الذي يؤمن بالتطابق الزائف الذي تمارسه المشاريع من خلال تمظهرها، فتخفي الحقيقة في اختلافاتها و تموّه عن طريق تسطيح مسائلها، فتصبح هذه الطريقة أبعد ما تكون عن مفهوم التّجاوز و النهاية أو القطيعة مع الماضي الذي لم يعد يجدي الأخذ به نموذجاً في التّفكير الحداثي .

ولعل طريقة الإسقاط أولى الصّور التي سعى الخطاب عند علي حرب إلى رفضها و تجاوزها من خلال إدراجه لكل المحاولات العربية في احتواء الثقافة العربية عن طريق إسقاطها على الطرق التقليدية عند العرب، في دائرة الفكر العقيم و السّاعي إلى تسطيح المشكلة من خلال سعيه الدائم إلى ممارسة الأستاذة على الغرب ، فترجع كل إنجازات العالم الغربي في العصر الحديث صدى للأعمال القديمة في التراث، و ذلك في كل الحقول المعرفية على اختلافها.

ولكن الخطاب عند علي حرب يعود ليأخذ بالطريقة التقليدية في تسطيح المسائل، يقول " و هذا شأن الذين يخلقون مناخات للتواصل أو يفتحون أسواقا للتبادل المثمر، إنهم يسهمون في النشاط الحضاري، إذ لا حضارة من غير أسواق، و لقد تميزت الحضارة العربية بكونها حضارة سوق، كما يشهد على ذلك ( سوق عكاظ) منذ الجاهلية، و فيه كان يجري تبادل السلع و إلقاء القصائد على قدم و ساق، غير أننا نحن المثقفين المعاصرين، أصحاب مشاريع النهوض الحضاري ، نتحدث عن الأسواق باحتقار و ازدراء، و لعل هذا ما يفسر تعثر مشاريعنا النهضوية و تخلفنا الحضاري " <sup>1</sup>.

فإدراج علي حرب لكل محاولات الإسقاط في دائرة السّداجة و التبسيط أوقعه بدوره في نفس المطب من خلال حديثه عن السّوق كمشروع حضاري ينتمي إلى العولمة من حيث كونه وسيلة تبادل و حوار و تواصل بين الأمم و الشّعوب و طريقة بها يتم التّوحيد بين الثقافات و الجمع بينهم وفق مشروع حضاري، و الصّورة التي تقابلها في تاريخ الثقافة العربية و الطرح الذي يتم به التّطابق بين المشاريع، مشروع السّوق العالمية التي تقتضيها العولمة ، و السّوق العربية الجاهلية العكاظية التي يتم فيها التّواصل و التّبادل و الحوار ، على اعتبار أن هذه السّوق استطاعت الجمع بين مختلف الشّعوب و الثقافات على حدّ سواء.

فيقع علي حرب في فخ المطابقة، و هو يحاول توضيح التّقارب و التّناسب الذي يشكّله مشروع العولمة، فيهدم المشروع التّجاوزي عند علي حرب كلّما أراد التّأكيد عليه أو وضع الأمثلة التي تخدمه و تسهم في تثبيت ركائزه، فمراجعة الخصوصية التي تميّز المشاريع و المقولات فتمتنع من اقترابها أو تطابقها إلا وفق الاختلافات التي تشكّل ركيزة التفكير المابعد حدثي، كونه يشير إلى الثّغرات و الفجوات التي تحيل إلى الحقيقة مفهوما يلتبس ويمتنع عن الظّهور أو البروز إلا من خلال إعادة الاعتبار للهامش، و كشف زيف ادّعاء التّمرکز حول مفاهيم تتعارض كلّما حاول الخطاب تأكيدها .

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 126 .

فإذا كان التفكير وفق الثنائية يتعارض مع التفكير المتحرّر و المتطرّف، فالتفكير وفق منطق الإسقاط تفكير عقيم لا يميّز المشاريع بقدر ما يفقدها تميّزها و تفرّدها كمشاريع تجلّت من خلالها المعالم الحدائية و هي تحاول التحرر من الماضي حيزاً رجعيّاً و من التّطابق شعاراً رفعتّه الحقيقة أثناء ارتباطها بالنّظريات المثالية والطّوباوية، فينادي مشروع علي حرب بالتفكير المابعد حدثي في حين يمارس بدوره نفس الطّرق التي سبق و أن نفاها من قبل بإطلاقه الأحكام المعيارية حول فشل التّجارب العربية في احتواء مفاهيم الحضارة فيحمل المعنى في بعده الآخر نجاح العالم الغربي في احتواء هذه المفاهيم ، و لعل السّبب الذي أحال إليه هو الإسقاط بوصفه محاولة تفقد فيها المشاريع أهميتها عن طريق اختزلها في المحاولات الماضية.

فمشروع التّجاوز و النّهاية عند علي حرب لا يكاد يظهر مبادئه حتى يرتد عنها و يقع في مثالب التفكير الأحادي و التّطابقي، فيكون العود إلى استحضار الماضي صورة عن الهدم الذي يمارس على مشروعه الذي يقضي بالقطيعة سبيلاً يتحرّر به التفكير من سيطرة التّقليد الذي يمنع من السّير وفق مقتضيات الحضارة .

ففكرة التّطابق التي يجسّدها الخطاب عند علي حرب تكشف وهم الوقوف على أنقاض التّجارب السابقة ومسايرة العصر الذي يعيشه بمعزل عن كل تفكير وثوقي و يقيني تكون فيه التّائج متشابهة و حتمية بمجرد تشابه المعطيات .

فالقول بالسّوق مشروعيّاً مشتركاً أو مقابلاً يربط بين العولمة بوصفها صورة جديدة لطريقة تفكير مغايرة، والسّوق العربية القديمة بما هي إرادة انفتاح الثّقافات بعضها على بعض، فيه من التّبسيط و التّسطيح ما يبتعد بصاحب الخطاب عن أهدافه الرّامية إلى الوقوف مع التفكير المابعد حدثي صورة على غير مثال و نموذجاً متفرداً، إلى العودة بالمناهج إلى عصر الأنوار و النّهضة ، فيصف العولمة أنّها فتح جديد و يعود ليربطها بالسّوق الجاهلية التي تبتعد بالمشروع إلى أقصى حدوده.

حيث تمتص صدمة المنجزات في العالم العربي عن طريق إيجاد مقابل لها في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فكانت هذه أولى الطّعنات التي وّجّهت للتفكير العربي من طرف رواد التفكير البعدي و من بينهم علي حرب، ويمثل الوقوع في نفس الطريقة التي اعتمدها الأوّلون نوع من التّعارض و التّناقض الذي يقع فيه الخطاب فيعلن عن ارتداده على ذاته، و تكون طريقة الإسقاط هنا صورة لهذا الارتداد إلى الطرق الماضية في مقارنة المفاهيم و المشاريع و دعوى احتواء بعضها في بعض، رغم أنّ الانفصال هو ما يميّز بين تجربة و أخرى.

وفي غير موضع يعيب علي حرب على التّقاد انطلاقهم من التّفكير الأحادي كونه سبيلاً لتسطيح المشكلة والتّعامل معها انطلاقاً من أحد جوانبها، و تعتبر هذه الطريقة سبب عقم البحوث العربية و ابتعادها عن الاهتمام بمراكز المشاكل على اختلاف أبعادها، فتباعد الموضوعية بقدر انطلاقها من الذاتية حيزاً تتجلّى من خلاله أحادية التّفكير، و لعلّ من أبرز المبادئ التي قامت عليها ما بعد الحداثة، القضاء على النمطية في التّفكير كونها تباعد الموضوع بقدر ارتباطها بأحد أبعاد المشكلة، و هذا ما يؤدي إلى انزياحها عن الأطراف الحقيقية و التي عادة لا ترتبط بالمظهر بقدر ارتباطها بكل مغيب أو مستور و مكنها الشّقوق و الفجوات و ثانياً الموضوعات .

فالتّناول الأحادي مغلق و محايد للموضوع و علامة على التّسطيح و كذلك مبادئ الموضوع من خلال ممارسة التّموه بما هو وسيلة من وسائل التّضليل، و في مناقشة علي حرب للأعمال العربية و وصفها بالتّسطحية هو يمارس العمل نفسه من خلال مبادئه للمشكلة و انشغاله بطريقة التّعامل معها دون تجسيد و تطبيق الطريقة عن طريق مقارنتها و التّعامل بإستراتيجيتها، وهذا بدوره يعتبر تبسيطاً ، يقول " ليس هذا موقفني من الظاهرة، ولا هو نهجي في التعامل مع الحدث، و إنما أحاول أن أقرأ ما يحدث و يستبعد، لكي أفهم و أشخص الواقع، أو لكي أعقل و أتدبر المشكلات فنحن نعيش الآن وقائع ثورة تقنية هي تحول تاريخي تفتح معها إمكانات هائلة تسهم في تغيير أشكال التفكير و أساليب العيش و منظومات التواصل، بقدر ما تدخلنا في زمن جديد من أزمنة الكتابة و القراءة و المعرفة، فلا يجدي التعامل معها بعقلية نضالية إيديولوجية، فالأولى عندي أن أدرس ظرفي الوجودي لكي أنخرط في زمني الراهن، و الأجدى أن أتعامل مع الحدث بلغته المفهومية، لكي أشارك في اللعبة وأصبح من صناع العولمة و منتجي المعلومة أو التقنية"<sup>1</sup> .

فهو يدعو إلى عدم التّسطيح و التّعامل مع الأوضاع بعقلية متحرّرة من كل انتماء عن طريق البحث عن الحقيقة مفهومًا مغيباً و مستبعداً و وصف المحاولات التي تركز على المظهر بالتّجارب العقيمة و الغير مجدية، غير أنه يمارس العمل نفسه من خلال ابتعاده عن مناقشة الموضوع و البحث عن حقيقته انطلاقاً من ثغراته و فراغاته و ثنائيه إلى وصف الطريقة و مبادئ المراكز التي سبق و أن أعاب على غيره الابتعاد عنها .

ذلك أن مقارنة جوهر المسائل تتجلّى من خلال عدم الاكتفاء بنظرة واحدة و استدعاء باقي الأطراف المختلفة و المتعارضة و كذلك المهمّشة من أجل الإحاطة بالموضوع دون الانحياز، و في هذه الحالة تتعدّر الأحكام القيمية و تصبح وظيفتها مبادئ لجوهر الموضوع ، إذ التّعارض و النّفي يحيل مباشرة إلى النّقيض أو الموقف

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 134 .

المعارض، فتكون الأحكام القيمية سبباً في انتساب الناقد، و معلماً به تتجلى الملامح الذاتية في الأعمال، و هذا هو الوجه الذي رفضته الحداثة أثناء عرضها لصورها التجاوزية مع الأفكار السابقة و تبني الموضوعية تصوراً لا ينتسب إلى الذات، إلا من خلال مسايرتها للقوانين و النظم التي تعتمد الوصف و التحليل بمنأى عن إطلاق الأحكام المعيارية التي تحصر البحث وتضعه وفق قوالب معينة ، فتكون النمذجة و التمثلية أهم مثالب البحث العقيم .

كما تكون طريقة استبعاد المواضيع من خلال تمويهها أو ممارسة التضييل حولها سبيل به تسعى الذات إلى التّمرّكز حول نفسها و لكن من خلال تضييع القارئ في متاهات المعلومات التي لا يمكن تجسيدها أو تطبيقها والإحاطة بتفاصيلها، فيضيع جوهر المسألة وسط طرق الوصول إليها فيستفيض في وصف طرق الوصول إلى الحقيقة حتى ينسى القارئ أصل الإشكالية ، و كذلك من وجوه تضليل الحقيقة التعامل معها بوصفها تطابقاً مع المواضيع أو الواقع .

وهذا ما وقع فيه الخطاب عند علي حرب عند مقارنته لمفهوم العولمة، فقد انطلق من الوصف الذي يهدف إلى تصوير العولمة واقعا يتساوى الجميع في ذكر معالمه ، يقول " كل ذلك يحصل بفعل الثورة الإلكترونية التي تحيل كل معطى ينبغي نقله إلى وحدات إعلامية شبه مادية، لا حجم لها و لا وزن و لا لون، هي عبارة عن سيل متواصل من العمليات السبرانية التي تجري على مدار الساعة، و هكذا نحن نعيش تحولات ثورة لا نظير لها، هي بداية الدخول في الحياة الإصطناعية المتمثلة في بنوك المعلومات و الذاكرات الآلية و الأدمغة الإلكترونية والشبكات الرقمية، الأمر الذي جعل البعض يتحدثون عن ولادة الإنسان العددي حيث الأشياء و الكائنات، أصبحت شأنا يمكن تحويله إلى بنية رقمية، تفتح معها إمكانات هائلة تتيح التعامل ليس مع ذرات أو خلايا، ولا مع حروف أو مواد، بل مع أشياء ليست بالكلمات و لا بالمفاهيم، و إنما هي وحدات عديدة، غير ملموسة يجري بثها بسرعة البرق عبر الفضاء " <sup>1</sup> .

فالأفكار المابعد حداثية تحمل الحقيقة لتلامس أبعادها المختلفة بينما تتجاوز التّطابق كونه وسيلة تضليل وتسطيع للحقيقة، و رغم أنّ علي حرب يدعي انتماءه إلى الفكر المتجاوز لكل الطّرق التّمثلية و الأحادية في التّفكير و رفضه لكل الطّرق التّبسيطية، فهو يتعامل بدوره مع العولمة بالطريقة نفسها ( المستبعدة ) من خلال

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 138

وصفه الذي لا يتجاوز ما قيل فيها ، عبر كل الوسائل التي ترى في العوامة فتحا جديدا و خرقا يطال بني التفكير على اختلافها.

لتصبح حقيقة المفاهيم عنده مقابلة للمطابقة أو مطابقة صورة الشيء في الواقع، و هذا بمثابة تسطيح للمعرفة لا مناقشة لمراكز الإشكالية، فالعوامة تظهر في الواقع من خلال ما تطرحه من عوالم اصطناعية و افتراضية و كذلك عددية ، فيتغير معها معيار الزمان و المكان ، و تفتح بذلك آفاق جديدة متجددة في شتى المجالات ، ولكن القول عن العوامة أنّها مجموعة هذه الصفات لا يبرح الصورة التي تتمرأ عليها في الواقع، و التفكير الخلاق بطبيعة الحال لا ينطلق من فكرة التطابق، و لكنّها بحث مستمر في المستور و المغيّب و المهمّش و كذلك المستبعد و هذه هي المفاهيم التي ألحقت بالحقيقة .

وهذا ما يحيل إلى التناقض الذي يقع فيه صاحب الخطاب من كونه الداعي إلى الفكر المابعد حدثي عن طريق مفارقة الاستراتيجيات و المناهج التقليدية، و الوقوع فيها من جهة ثانية و التعامل مع الحقيقة بوصفها صورة تظهر في الواقع فتحيل إلى العوالم الخارقة التي أنشأها العوامة و الواقع المفروض الذي لا بد من الانخراط فيه من أجل ضمان الاستمرار و الصبرورة التي يصورها العالم الفائق و الافتراضي .

غير أنّ التفكير التجاوزي يقتضي البحث في شقوق و فجوات المشاريع من أجل مقارنة الحقيقة التي لا يمكن أن تظهر السطح إلا عن طريق التضليل و الخداع، و كذلك التموهية، ويستمر نظام الثنائية في الحضور عند علي حرب من خلال طرق مختلفة و أبعاد مهمشة، فالثنائية عنده تختفي من جهة لتتشكل بطرق أخرى، فالقول بأنّ هذا النظام هو انتماء إلى فترة زمنية محدّدة هو في الأصل إقامة أحد أطراف ثنائية أخرى، تشكّل أثناء محو الثنائية الأولى، فالالتجاهات التقليدية بوصفها طرق مثالية تستدعي إقامة ثنائية الرّفص و القبول الذي يتوافق مع مبدأ التفكير المنطقي لدى الإنسان .

فتتعالى المقولات بقدر مبادئها لأطرافها المناوئة، فيكون التعارض و التناقض هو الأساس الذي أقيم عليه نظام العقل منذ أرسطو Aristote صاحب السبق في إقامة المنطق الصوري، و تكون الأفكار البعدية تجاوزية لأنّها تخدم هذا المنطق و تستبدله بإقامة العلاقات الخلافية و كسر التعارض نظاما يقيم الثنائية و هو السبب في تباعد المفاهيم .

يقول علي حرب أثناء حديثه عن تجاوز نظام الثنائية " في ضوء التحولات الهائلة التي يشهدها العالم، يكتشف أن المقولات المركزية و التصنيفات التقليدية التي استغلت طوال هذا القرن ، قد فقد إلهامها و مصداقيتها، والأخص ثنائية اليمين و اليسار التي باتت ثنائية خادعة و مضللة " <sup>1</sup> .

فالخطاب هنا يتحدث عن زوال الثنائية التي كانت تقام في مستواها الأفقي في العصر الماضي، و هذا ما تحيل إليه الدّوال المباشرة أو عبر القراءة الأفقية في هذا النصّ، بينما تتكوّن ثنائية أخرى لا تستدعيها القراءة الخطيّة للنّص و هي التي تقام على المستوى العمودي، و التي تتمثّل من خلال هذا النصّ في ثنائية القديم والحديث وهي الثّنائية التي أدّى إليها النّفي الذي حصل على مستوى فترة زمنية بأكملها، بوصفها موطنًا للقول باليقين طريقة ناجعة في تقييم المسائل .

فالفكر الوثوقي يؤدي اعتماده إلى الحكم بارتباط الوجود بنظام معين تكون النتائج فيه قطعية لا تختمل غيرها، و الفكر ما بعد حدائي هو أولى الخطوات التي كشفت عن هذا الوهم في كيفية التعامل مع المفاهيم، فتتغيّر النظرة إلى الحقيقة و المعرفة و الواقع، و يهدم النظام الرّتيب الذي كان يقتضي الفصل لا الوصل بين المسائل المتعلّقة بالإنسان و الوجود و الكون، ولعل ما أدّى إلى هذا الخرق في طريقة التّفكير هو عدم الثّقة في النتائج التي تصل إليها المقدمات المتشابهة والصّحيحة، فلم يعد يجدي الأخذ بنظام المنطق الصوري الذي يحكم على ظاهر الأحداث دون هوامشها أو دون البحث في ثغراتها .

ولهذا كان الفكر البعدي في معظمه طعن في التّسطيع الذي يمارسه النظام بالتّفكير المنطقي حول المعرفة التي صنفت و أقيم لها صرح مثالي سرعان ما انهار على إثر انهيار مفهوم الحقيقة بوصفها منطقية ثابتة و مطابقة وحتى مطلقة، و قد عبّر علي حرب عن هذه الأفكار القاضية بقطع الصّلة بالنّظام القديم " فاليقين القاطع الذي يجعل صاحبه يتوهم أن بمقدوره القبض على قوانين الواقع أو السيطرة المحكمة على مجريات التطور، إنّما ينتج، بقدر ما يقوم على اختزال عالم الحياة من خلال النظريات الكلية و المقولات المجردة " <sup>2</sup> .

فالمأزق في هذا الخطاب يشير إلى مفهوم النّهاية التي بني عليها المشروع التّجاوزي عند علي حرب عن طريق القطع بضرورة استحداث استراتيجية أخرى للتعامل مع الحقيقة قوامها القضاء على فكرة اليقين القاطع، و لكن

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 150 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 152

التحرر من هذه القوانين هو عين اليقين الذي يتوجّه إلى القضاء على القانون و اليقين، فلكل شيء وجهه الآخر الذي لا يمكن أن نقضي بنفيه و استبعاده إلا و يحيل على وجوده و ضرورته .

وهذا ما يؤكد الخطاب نفسه من خلال استرجاع وجه اليقين بطريقة أخرى من خلال قوله " ذلك أن اللعبة تعني أن ليس بإمكان طرف أن يلغي الآخر أيا كانت مواقع كل منهما " <sup>1</sup> ، فاستعادة الوجه الآخر للتحرر هو اليقين و القيد الذي تفرضه القوانين و الشروط أكد على التعارض الذي تمارسه الخطابات فيما بينها عند علي حرب، عن طريق العودة إلى الطرق التقليدية في التعامل مع الحقيقة، و هذا ما يعيد النظر في مسألة المأزق والكارثة التي تصل إليها المشاريع فتستدعي ضرورة استبدالها بغيرها عن طريق التّجاوز قانوناً يحقّق الانفصال عن أسباب المأزق .

فالفكر اليقيني وصل المأزق عندما أصبحت نتائجه غير مجدية، و غير قادرة على إدراك الحقيقة التي كانت على مرّ العصور مركز اهتمام و غاية ما يصبو إليه التفكير البشري على اختلافه و في كل حالاته، و النّظم التي أقامها العقل و العلم في فترة عصر النهضة كانت استدراكا لمثالب التفكير الماورائي و الميتافيزيقي الذي كون مجموعة من الأساطير و الأوهام التي جرّت العالم إلى الابتعاد عن عالم الواقع حيّزاً معاشاً و ارتباطه بعالم مجاوز للطبيعة البشرية، مجهول، لا تدرك أبعاده و لا حتى مراميه، فكانت العودة إلى العالم الواقعي نظماً تتشكّل من خلال طرق التفكير الإنساني و المادة مجالاً للتّجارب اليقينية .

فيتحقّق بذلك أمل الإنسان في الإمساك بأطراف الحقيقة بوصفها نتائج مضبوطة لمقدمات صحيحة ثابتة بالضرورة، و لكن القول بهذه الطرق في الوصول إلى النتائج أوصلت الإنسان إلى الوقوع في فخ التّمدّج و كذلك التّبسيط على مستوى الحقيقة، لأنّها لم تعد ملك الذات الإنسانية بما طرحته من قوانين و مبادئ منطقية، ولكنها تختلف بقدر العجز الذي نسب إلى عقله و كذا الانهيار الذي ظهرت من خلاله المبادئ التي سطرّها على أرض الواقع .

ولكن القول بهذه الأسباب مقابلة لمفهوم المأزق يؤدّي بالضرورة إلى استبعادها و تجاوزها انطلاقاً من مشروع علي حرب، لكن خطابهاته تستعيد هذه الطّرق البقينية كل مرة لتجنّب التعارض من جهة و ابتعادها عن النّقي،

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مأزق الهوية ) ، ص 152 .

و لكنّها تتعارض مع مبادئ المشروع التّجاوزي من جهة ثانية، و هذا ما يكشف زيف ادّعاء القول بالتّجاوز والقطيعة مع الأفكار المسبقة في سبيل القضاء على أسباب المأزق .

ولعلّ الأخذ بعين الاعتبار مسألة الوصول إلى الحقيقة بوصفها الهدف الذي يصبو الفكر الوصول إليه هو في نظر التّفكير البعدي مجاوزة للأقانيم الفكرية و التّقليدية و ملازمة للأبعاد الخفية التي تحيل إليها المفاهيم فتحاصر الحقيقة من خلال الإحاطة بأطرافها، و كذلك قرّر الخطاب عند علي حرب من خلال دعوته إلى الخروج من العجز و الهشاشة، عن طريق فك قيود التّفكير النّمطي و الذي يعتمد أحادية النّظرة، و ذلك " بالخروج من القوقعة الثقافية، أي بمواجهة التخصص المفرط، و الفصل القاطع، حتى لا يستمر في إنتاج عجزه و هامشيته، بترداد الكلام على الرأسمالية المتوحشة و الليبرالية المتسلطة، أو بالتحدث عن خوفه على الهوية و الثقافة من تطور التقنية و انفجار المعلومة في زمن العولمة"<sup>1</sup> .

ولكن القول عند علي حرب يستدرك ليعبّر عن الحقيقة بوصفها لعبة، و هذا ما يزيح الكلام عندهم من كونه بحثاً عن الإمكانيات الأخرى للحقيقة إلى كونها لعبة لا ترسم طريق الحقيقة و لكن تموه و تضلل طريق الحقيقة، يقول علي حرب " إذ العولمة إيمان مفتوح ، بمعنى أن بإمكاننا الاشتغال على معطياتها و وقائعها، بصورة تتيح انغراسها في أرضنا و ثقافتنا، بفتح مجال للعمل، أو اجترح صيغة للنمو، أو تشكيل فضاء للتفكير، بحيث تصبح مشاركين في اللعبة و لا نبقي على هامشها "<sup>2</sup> .

فالتمذجة بوصفها إمكانية احتواء الأحكام المطلقة حول المشاريع قد ولّى عصرها كما يقرّره الخطاب الأوّل، فلم تعد الثقافة معياراً يحيل إلى مفاهيم الحقيقة التي ترسم عن طريق التّطابق مع المشاريع — هذا ما تقرّره الدّوال الأولى - ، لكن التّعارض الذي تقع فيه الخطابات يشير إلى ضرورة إعادة النّظر في إمكانية انتساب هذه المقولات لعلي حرب .

فالقول بملازمة أطراف الحقيقة انطلاقاً من الأفكار البعدية ترتد عليه اللعبة بما هي تزييف للحقيقة وممارسة التّمويه حول معالمها و مبادئها، و لعلّ الانطلاق هنا من فكرة الواقع الفائق كما صوّرها الخطاب سابقاً، أو بما هو واقع موازي للعالم الواقعي يجري التّعامل معه بوصفه واقعا يتحرك انطلاقاً من شيفرات محددة، لكن البحث عن

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مأزق الهوية ) ، ص 157 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها.

الحقيقة فيه كما يذكره الخطاب فيما بعد " بذلك تنقلب العلاقة مع الحقيقة، ذلك أن المسألة، بعد ثورة المعلومات، لم تعد مسألة واقع تتم معالجته بإعادة إنتاجه عبر تحويله، بالسلعة و الأداة، أو بالنص و الفكرة، بل مسألة واقع يجري التعامل معه، بخلق واقع آخر غير واقعي، هو ( واقع فائق ) بلغة جان بوديار، و ذلك حيث العالم يجري تسييره من خلال العلامات الصوتية و الموارد اللامادية التي يتشكل منها الفضاء السبراني " <sup>1</sup> .

هنا يقع التناقض في الخطابات إذ يصوّر علي حرب الواقع الفائق من خلال القول بوضوحه رغم افتراضيته، و هذا ما يؤدي إلى إمكانية تفسيره و شرح طرقه و أساليبه، و كذا الخط الذي يسير وفقه و مبادئه، و على قدر اختلاف الواقع الحسي و الافتراضي يتميز هذا الواقع و يمد بركائزه من خلال التأكيد على استقلاليته، و لكن بعد التأكيد على هذه الأفكار يعود ليصف الحقيقة انطلاقاً من الوصف الذي يكون حول الواقع الافتراضي في تجلياته، و كأنه يتحدث بنفس الصفات عن واقعين مختلفين.

إذ الانطلاق من هذه الطريقة يؤدي إلى عكس ما يصبو إليه المشروع البعدي، و الذي يرى الحقيقة شيئاً مختلفاً عن الصّور التي تمارس الحضور من خلال تمركزها و تجليها للعيان، إذ أطراف الحقيقة هي ما يفضل التّحجب و التّستر، و كذا التّخفي، و ما الصّور التي نشاهدها سوى علامات على غياب الحقيقة لا على حضورها، و ما دوال المصطلح إلا إحالة على التّمويه الذي يمارسه الواقع الافتراضي، فكيف يمكن الحكم على هذا الواقع بما هو حامل لهذه الصفات بأنّه صورة حقيقية، إذ بمجرد حضوره يتبدى زيفه و تضليله و مبادئه للحقيقة .

فالحقيقة ليست شرحاً و لا تفسيراً و لا حضوراً تمارسه اللّغة عن طريق علاماتها و دوالها التي تتمرّد بمجرد تثبيتها لصبح عالماً منفصلاً عن أصولها و أسبابها التي وضعت لأجلها، و لكنّها بحث مستمر في شقوقها وفجواتها التي تكشف عن زيف ادّعاءات دوالها، في كل مرة تحاول التّمرّكز حول معانيها ، و ما التطابق معها سوى تمويه وإخفاء لحقيقتها.

فالتّعارض الذي يقع فيه صاحب الخطاب من خلال تأكيده على واقعية العالم الافتراضي و تجلّي الحقيقة من خلاله، هو في نفس الوقت، ارتداد على المفاهيم البعدية للحقيقة بوصفها مجانية للتّطابق و المطابقة و بحث في إمكاناتها الخفية و المختلفة التي يكون الحضور فيها دليلاً على غيابها .

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 173 .

هذا، و القول مع علي حرب بمشروعه التّجاوزي الذي يقضي بالقطيعة المطلقة مع كل المبادئ الماضية يجد سبب تعثّر هذا الاعتقاد أثناء المشروع نفسه، و يتجلّى التعثر هنا انطلاقاً من التّصور الذي يضعه حول مفهوم الواقع الافتراضي الذي يرى فيه قطيعة مع الواقع الحسي و صورة جديدة للواقع، تسير حالة الإنسان المعاصر بما هو تغيّر و انفصال عن الزّمن الماضي صورة تختلف عن الفلسفات المثالية و الطوباوية و وجود مفصول عن الثّقافة و كذا عن ذاته الواعية على ما تصوّره الفلسفات المعاصرة .

وانطلاقاً من آراء هايدغر حول وجود الإنسان الذي لا يمثل التّطابق مع عالمه الواعي، بل هو الصّورة التي تتسرّ عليها عوالمه الخفية و المغيّبة و المستبعدة حيث يتم العثور على إنسان يتنافى و الصّفات التي ألحقها به الفلسفة العقلية، حيث تمّ تجاوز فكرة المسموح و المحظور إلى غياهب الممتنع و المجهول، وكذلك التّخلص من فكرة الانتماء هو الشّعار الذي يرفعه علي حرب في مسيرة بحثه عن تفكير ينفك عن التّمدجة و التّمرکز حول أفكار بعينها تعمل على هدم طاقات الإنسان في التّحول عن وضعه و الالتحام بطرق عيش جديدة، و يصف هذا التّصور بقوله " إنه الإنسان الوسيط الذي لا يعتبر نفسه أفضل من بقية الكائنات، بل الذي يعيش وسط الطبيعة بوصفه جزءاً من موجوداتها، و الذي تقوم العلاقة بين أفرادها على اختراع الوسائط وخلق الوسائط من أجل التواصل و التعايش، مثل هذه المهمة الوسطية هي أولى و أجدى من المهام النبوية والرسولية أو الإلهية و المتعالية

1..

والقول بالتّوسط هو انتماء و ليس عدم انتماء، و هذا ما يناقض مشروعه الدّاعي إلى الوقوف بين بين، إذ الإنسان الوسيط يتبنى مجموعة من المبادئ التي تضعه وفق أو داخل اتّجاه معين، تضبطه مجموعة من الحدود التي تقيم التّعارض بينه و بين غيره، و إن كان يختلف عن الإنسان المثالي الذي قالت به المثالية، فهو يشبهه من حيث تمرّكه حول مبادئ مختلفة، تكون بدورها ثابتة، تضمن الاستمرار في انتمائه إلى ذلك الاتّجاه، أمّا البينية فهي إحالة على عدم الانتماء.

وإن حاول الخطاب المقاربة بين فكرة التّوسط و المنطقة البيّنة من خلال وقوعها بين الإنسان الأعلى والأدنى إلا أنّ لكل مصطلح حدوده التي تفرّقه فتميّزه عن غيره، فالبينية هي انفصال عن كل مبدأ و مقول وتحرّر من كل اتّجاه أو توجه، يكون صاحبها متخلصاً من كل انتماء، بينما يكون التّوسط منطقة بينية لكنّها في نفس الوقت ارتباط بمقولات بعينها و إن كانت لا تؤمن بالكمال و لا بالنقص المطلق، لكنها تتّجه بالإنسان اتّجهاً

<sup>1</sup> -/ علي حرب : حديث النهايات ، ص 194 .

محدّداً، وهنا يقع الارتداد في مشروعه الدّاعي إلى تجاوز الأنايم الفكرية السابقة التي تقضي بالنّمدجة والخروج عن القوانين و النّظم و كذلك المبادئ التي كانت تسيّر الإنسان وفق مجموعة من المقولات، فالانتماء هو رفض الدّات فكرة انتمائها إلى أي اتجاه مهما كانت مبادئه .

فاللّغة بما تطرحه من تنوع و اشتراك و تضاد في دوالها تقيم حدود المفاهيم و تمنع من تطابقها إلا و هي تشير إلى التشابه و الاختلاف بديلاً عن علاقاتها السابقة، و لذا تكون مراعاة الخصوصية في المصطلحات سبب عدم اختلاطها و ابتعادها عن مراميها، و إن كانت معاني الدّوال لا تدرك انطلاقاً من مراكزها و لكن بالعودة إلى شبكة العلاقات التي تجمعها غيرها، خاصة وفق العلاقات الاستبدالية التي ترفع اللبس عن المفاهيم من خلال التأكيد على خصوصية كل مقول، فينتفي التّرادف و التّطابق قانوناً لظالماً آمن به التّفكير وفق العقل المنطقي، إذ يقيم المفاهيم على أساس قانون التّطابق و التّعارض .

وكذلك ينادي مشروع علي حرب بعدم الانتماء من خلال عدم التّعارض، و لكن خطابه يكسر هذا التّوجه بقوله " و من هنا فالشكل الجديد يتجاوز مقولة الإنسان الأعلى لدى نيتشه التي هي نبوءة كاذبة ، فالشعار ليس ( كن ذاتك ) ما دام من المستحيل على المرء أن يتساوى مع نفسه أو يقبض على واقعه أو يملك رغباته، بل إن مثل هذا الشعار مآله شن الحرب على الآخر أو الخن الشخصية و الدمار للذات أو الغير، إن الشعار الممكن هو : حاول أن تكون على غير ما أنت عليه، بالخروج على ذاكرتك أو السبق على ذاتك أو تجاوز حدودك أو انتهاك مواضعاتك " <sup>1</sup>

فالخطاب يقدم حكماً قيمياً مفاده وصف الإنسان الأعلى بالنبوءة الكاذبة، و هو في الوقت نفسه طرح يقتضي نبوءة أخرى، فمن الإنسان الأعلى الذي يكون نتيجة استنفار أقصى طاقات الوعي إلى العمل وفق الانحراف عن الدّات و الارتباط بالآخر، و هذا العمل يحيل إلى تشكيل ثنائية أحد أطرافها مقولة نيتشه و التي وصفت بالكذب، و يكون الطرف الآخر الاقتراح الذي رأى فيه علي حرب أقرب إلى الحقيقة من الاعتقاد الأول، فترفض الثنائية التي تكون مقابلة للتّفكير المنطقي من جهة ليستحضرها الخطاب من جهة أخرى عن طريق إلقاء الأحكام التي تنفي الآخر من أجل إعطاء الحق للذات في امتلاكها مفاهيم الحقيقة .

<sup>1</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، ص 192 .

وإن كانت المقولة الثانية تعترف بالآخر صورة من صور الذات، ففي التجسيد تنتفي معالم هذا القول من خلال النفي الذي يتوجّه به الخطاب إلى الآخر ( فريديريك نيتشه) فيقع التعارض عند علي حرب بين القول ومجانبة العمل به ، إلا و الذات تتمركز فتميّز لكي تسيطر .

هذا من جهة و من جهة أخرى، إنّ الصفات التي ألحقها صاحب الخطاب بالإنسان الأعلى، بما هو صورة مجازية فيه اختلاف كبير بين المصادر الأصلية عند فريديريك نيتشه و بين الأوصاف التي ألحقها بها الخطاب، فالإنسان الأعلى كما يصوّره خطاب علي حرب مرتبط بالتمركز حول الوعي الدّاتي للإنسان، فتنتفي الفروقات بينه و بين الإنسان الأسمى ، ولعلّ هذا التشابه نابع من التّصور الذي يتم بين الدّال الأوّل ( الأعلى ) و الدّال الثاني (الأسمى ) و يؤكّد علي حرب هذه الصفات من خلال " الإنسان المتعالّي الذي يفكر بمحض عقله، وكامل وعيه أو يعمل بملء إرادته و مطلق حريته " <sup>1</sup> فيكون إنسان نيتشه نتيجة التّمرکز حول الوعي بما هو معطى أخلاقي .

وفي مقابل ذلك يقترح علي حرب الاعتراف بالمناطق الغير واعية في الإنسان و التي تكون سبب ابتعاده عن هذه الصفات التي توقعها نيتشه، و ذلك ما أكّده العلوم النّفسية المعاصرة في مقدّماتها أعمال سيغموند فرويد Sigmund Freud حول اللاّشعور البشري حيّزاً موعلاً في أعماق الذات البشرية يعود إليها سبب التّغير الذي طرأ على الذات منذ الإعلان عن ميلادها مع ديكاوت إلى الدّراسات التي أطاحت بالكوجيتو الديكارتّي من خلال التّشكيك في أحقية الذات المفكرة بوصفها حقيقة تنأى عن مفاهيم التّطابق و السّطحية التي لا تهدف إلا إلى الخداع الذي يطال الصّورة الحقيقية للإنسان ، يقول " فعلم الإنسان شاهد على أن الإنسان الحديث بمقدار ما توغل في أعماق ذاته، افتقدها، أي افتقد صورة الإنسان كما تكونت في الفكر الفلسفي والخلقي، ف وراء علوم الإنسان تتكشف في النهاية الرغائب و أشكال الرموز و أحاجي الخرافات " <sup>2</sup> .

فيتجلّى الآخر من خلال الصّورة الأخرى التي يعكسها اللاّشعور عند الإنسان، و لكن استحضار الخطاب كما ورد عند نيتشه يحيل إلى المغالطة التي يقع فيها علي حرب عندما يمنح الإنسان الأعلى نفس صفات الأسمى، فالصّورة المجازية الأولى تحيل إلى معاني العلو لا السّموم، إذ العلو مرتبط بالمنزلة أو المرتبة التي يحتلها الإنسان بينما

<sup>1</sup>- علي حرب : حديث النهايات ( فتوحات العوالم و مآزق الهوية )، ص 192 .

<sup>2</sup>- علي حرب : التّأويل و الحقيقة ( قراءات تأويلية في الثقافة العربية ) ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت - ط :

2 ، 2007 ، ص 72 .

السّم هو الانتساب إلى التّطبيقات المثالية و التّصوير الذي رسمته للإنسان بعد بلوغه بالأخلاق أقصاها ، و من هذا المنطلق يتميّز الاسم الأوّل عن الثّاني.

و هنا يكمن الاختلاف عند نيتشه إذ يختلف في مفهوم الذات و الوعي عن غيره سواء عند المثاليين أو عند علي حرب نفسه " إن وجود الذات أو الأنا أفكر هي وحدة الشعور كله و بدونه لا يمكن إدراك العالم الخارجي و تمثله، هذا هو الذي شاع في تاريخ الفكر الفلسفي و رسخه ديكرت فيما يسمى بفلسفة الوعي، في حين قدم نيتشه مفهوما مختلفا عن الذات قائما على أنّها ليست شيئا جاهزا و لا هي وحدة كاملة، وهو ينكر التعارض بين الغريزة و الوعي و ينظر إلى التفكير الواعي باعتباره تفكيراً خاطئاً ما دام مستقلاً عن عنصر الغريزة، فالذات هي أشتات من الأفكار و الرغبات و المشاعر و الغرائز أيضاً في حالة صيرورة دائمة، وهي ذات تخلق نفسها بنفسها باستمرار، إن الذات ليست شيئاً معطى، هي دائماً شيء مضاف و مبتكر كما أنه شيء يتم افتراضه وراء كل ما يوجد أو يكون " <sup>1</sup> 'فكرة الوعي عند نيتشه تختلف من حيث انفتاحه على مجال الغرائز والرغبات و انتفاء الوعي إذا عزل عن هذه المناطق، فيكون الوعي جزءاً لا يتجزأ من اللاوعي، بل أساس الوعي هو هذا المجال الذي لا ينفك يحضر، و هذا ما يعكسه مفهوم الأخلاق عنده .

إذ يختلف مفهوم الأخلاق عند نيتشه عن الأخلاق التي تحدّث عنها أفلاطون Platon في جمهوريته، وكذلك الأخلاق التي تحدّث عنها زعماء العقل في عصر النهضة، يقول نيتشه " و العجز الذي لا يلجأ إلى الاقتصاد يتحول، بفعل الكذب إلى صلاح و طيبة، و الحسة الجبانة إلى تواضع ، ... و ما يتمتع به الكائن الضعيف من مسالمة، أي ما يتصف به من جبن، هذا الجبن الذي هو غني به، و الذي يقبع دائماً في غرفة الانتظار، و ينتظر على الباب، لا محالة ، هذا الجبن يتجمل باسم رنان فيسمى ( صبرا ) بل أحيانا يسمى فضيلة " <sup>2</sup>.

من هذا المنطلق تتسع الهوة بين مفهوم الإنسان الأعلى الذي يرتبط بإرادة القوة بوصفها وسيلة اللاوعي وإرادته ( الرغبة ) و بين الإنسان الأسمى الذي يرتبط بالقيم الأخلاقية التي صورتها الفلسفة المثالية و قالت

<sup>1</sup> - عطيات أبو السعود : نيتشه و ما بعد الحداثة ، مجلة فصول - مجلة النقد الأدبي ( العدد 63 ) ، شتاء و ربيع 2004 ، ص 53 .

<sup>2</sup> - فريدريك نيتشه : أصل الأخلاق و فصلها ، تعريب : حسن قببسي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع - بيروت لبنان - ط : 2 ، 1981 ، ص 42 .

بإمكانية اكتمالها، فيكون الإنسان الأعلى الذي يذكره علي حرب بمنأى عن الإنسان الذي يصوّره نيتشه، و ذلك لاختلاف كل منهما في مقارنته للوعي و لمفهوم الذات .

وهذا ما يؤكده تصوّر نيتشه للضمير في كتابه ( هذا الإنسان ) ، يقول " إن وخز الضمير يبدو لي نوعا من ( القيم الشريرة ) إن شيئا يفشل يجب أن يكرم على نحو أفضل لا شيء سوى أنه فشل هذا يتفق على نحو أفضل مع أخلاقياتي ( الله ) ( خلود النفس ) ( الخلاص ) ( الموارء ) هذه مجرد أفكار لا أوجه أي انتباه و لم أضيع إزاءها أي وقت حتى و أنا طفل ، و إن كان من الأرجح أنني لم أكن طفلا بما فيه الكفاية " <sup>1</sup> .

وهذا ما يعكس الهوة التي كانت بين الصّور المثالية و أفكار نيتشه حول المفاهيم الأخلاقية، فيتميّز الخطاب عند نيتشه من خلال الاعتقاد الذي يكونه للأخلاق، أي المصطلح كما أوردته الفلسفة العقلية، إذ يتم التّمرکز حول الذات الواعية التي تعكس البشري بما هو فصل بين ما هو نافع و ما هو ضار منطقياً، فالأخلاق عند نيتشه تختلف عن كل ما وصلت إليه الفلسفات المثالية، إذ ترتبط الأخلاق عنده بإرادة القوة و تصبح في نظره كل التصورات المثالية علامة على الضعف لا على القوة.

فتقام المقولات انطلاقاً من الأخذ بما هو نافع و الرّفص الذي يطال كل المسائل التي يرفضها العقل، أما الأمر عند نيتشه فيختلف إذ يباعد المقولات المثالية و السّامية و يصفها بالأكذوبة، كما أنّه يصف الواقع باللعنة ، إذ حقيقة الأخلاق عنده تختلف عن هذه التّماذج التي لطالما أقامت صرح التّفكير القيمي، يقول نيتشه " و من ثم فإن ( أكذوبة ) المثالي هي لعنة الواقع ، و بما فإن أشد الغرائز الإنسانية تأسيساً فيه قد أصبحت كاذبة و مزيفة ، و من ثمة أصبحت القيم التي تعبد هي بالضبط القيم التي تتطاحن في عداوة مع القيم التي تضمن ازدهار الإنسان و مستقبله و حقه في ذلك المستقبل " <sup>2</sup> .

وهذا ما يحيل أفكار نيتشه إلى شيء مختلف عن طرق تفكير العقل المنطقي بما هو رسم لعالم مثالي و آخر مدّنس، إذ يؤكّد على المأزق الذي يقع فيه كل من الطريقتين في التّفكير، فيختلف عنده تقدير الأخلاق وانطلاقاً من اختلافه في تفسير ماهية المصدر الذي تنبع منه الأخلاق، و هو الوعي أو الذات الواعية، إذ يتميّز الوعي عنده بامتزاجه مع اللاوعي و عبثية الصّورة التي يظهر من خلالها الوعي، إذا لم تخالطه الأسباب التي تؤدي إلى

<sup>1</sup> - نيتشه : هذا الإنسان ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار التنوير للطباعة و النشر - بيروت - 2009 ، ص 43 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 14 .

تحريكه و تفعيله و التي تتجلى في الغرائز و الرغائب، و هذا ما يفسّر الإنسان الأعلى عنده، صورة عن إرادة القوة التي تختلف عن العقل المنطقي كلياً في تقييم المسائل، و لعله الفخ الذي وقع فيه علي حرب عندما أراد رسم حدود الإنسان الأعلى عند نيتشه منطلقاً من الوعي و الذات .

ذلك أنّ الصّورة المجازية تحيل إلى معاني أخرى تخصّصها القيم الاستبدالية لهذه اللفظة، و يحدّدها الاختلاف بين الأعلى و الأسنى، فبالإضافة إلى كون الخطاب عند علي حرب يقيم الأحكام التي تنفي التّوقع عند فريديريك نيتشه ليؤكّد على أحقية نبوءته، و هو يؤكّد على إقامة التّعارض إذ يباعد المعنى الأصلي عند نيتشه حول الإنسان الأعلى، إذ يحمله مجموعة من الصّفات التي تنأى بطبيعتها عن طرق التّفكير في نسخها الأصلية عند صاحبها .

فالنّص الذي أورده علي حرب عن الإنسان الأعلى عند نيتشه يتشكّل من خلال المفارقة بينه و بين النّص الأصلي، و هذا ما يشير إلى المغالطة التي يقع فيها المقول نتيجة الاعتبار المباشر لمدلول الأعلى، وبعبارة أخرى نتيجة التّطابق و التّشابه مع مدلول هذه الصّيغة المجازية، و في المقابل يكون الاستبعاد لهذا المفهوم داعياً إلى تبنيه فكراً مغايراً و قد أورده النّص من قبل ، هذا، و يكون الحكم الذي يطلقه حول الإنسان الأعلى بوصفه نبوءة كاذبة هدماً للمشروع الذي سبق و أن تبناه، بالتّجاوز الذي ينفصل عن الحكم القيمي كونه سبباً في إنشاء التّناقض، و كذا الوقوع في فخ التّمذجة والانتماء .

**ومجمل القول**، تحمل التّهاية عند علي حرب مفهوماً مغايراً و مختلفاً عن التّصوص التي يحيل حضور الخطاب إلى احتوائها، و ذلك لأنّ مفهوم التّهاية عنده تعني التّجاوز الذي يكون نتيجة المأزق الذي تقع فيه

الأفكار و تكون العوملة هي البديل الذي يراه مناسباً لتعويض هذه المبادئ التي تصل مرحلة حرجة تمتنع معها إمكانات الاستمرار، أمّا النّهاية كما وردت في أصلها مع فوكوياما فتحمل مفهوم الاكتمال .

وكذلك يتحدّث علي حرب عن الثّقافة المنفتحة في إطار مفهوم النّهاية و هي هدم لمفهوم التّجاوز، إذ تقر بضرورة الأخذ بالأصل في الثّقافة، و هذا ما يشير إلى ثنائية القديم و الحديث و في هذا استعادة للمنطق الصّوري و رغم انفصال المشاريع البعدية عن المبادئ كما أعلن الخطاب من قبل إلا أن علي حرب يقع في فخ النّمذجة عندما يصف العوملة، و رغم أنّ مفهوم التّجاوز عنده يحمل معنى الانفصال عن الماضي لكنه يشير في كل مرة إلى وجود مرحلة سابقة يفسّرها مفهومه للزّمن بوصفه تعاقباً، و هذا يختلف عن المفهوم الذي أورده فوكو عن التّاريخ الحديث بوصفه يولّد اللّحظة و الآن .

كما يشير علي حرب إلى مصطلح درجة الصّففر، فيكون الحضور ساعياً إلى احتواء المقولة، لكن بعد الكشف عن الاختلافات تظهر الخصوصية التي تحيل إلى تميّز الخطاب و تفرد، ذلك أنّ درجة الصفر عند علي حرب ترتبط بالفطرة أما المعنى كما يورده الخطاب عند رولان بارت فيشير إلى العدم أو اللاشيء، أو اللّحظة التي يتطابق فيها الدال مع المدلول و هو ما نسميه بانعدام الكتابة الأدبية.

ويطرح الخطاب عند علي حرب مصطلح الوجودية و رغم أنّ حضور الخطاب يحيل إلى احتوائها لكن البحث في الاختلافات يكشف خصوصية الخطاب إذ تحمل الوجودية عنده مفهوم الذاكرة و المقصود عنده الجمع بين الشّعور و اللاشعور، أما الخطاب كما ورد في الثّقافة الغربية فيرى أنّ الوجود هو مجال يتسع فقط لحمل اللاشعور البشري .

كما يرصد بعض غياب الخطاب انطلاقاً من الهامش، و المقصود هنا الخطأ في كتابة ( الإعلام ) (الأعلام ) و في هذا كشف لزيف الادّعاء بالنّزاهة التي تنسب إلى وسائل الإعلام و ارتباطها بالرّأي العام، فتحيل الأعلام إلى أنّها تصدر عن أطراف معيّنة، فيتأكّد التّمرکز و الفكر الأحادي و السّلطة التي تمارسها العوملة رغم أنّها تدعي النّزاهة و الابتعاد عن كل خصوصية .

كما يصل البحث بعد مناقشة مصطلح نهاية الإنسان إلى الخصوصية التي يحملها المصطلح عند علي حرب بعد كشف الاختلافات التي تشغل الفراغ بين المشاريع، فالإنسان عند فوكو وهايدغر هو وليد اللّحظة، و هذا

انطلاقاً من راهنية التاريخ، أما علي حرب فإنسانه هو وليد التّجاوز الثقافي و الحدود العرقية التي كانت تكبله فتظهر الصّورة الجديدة .

وكذلك يختلف مفهوم الأثر في كل من هذه المشاريع، فيحمل الأثر عند هايدغر وفوكو إحالة إلى كشف التّميّز الذي يخلفه الإنسان من حيث هو إنسان يتجاوز وعيه و شعوره ليرتبط بالجوانب الخفية و المستبعدة والمغيبية قبل ولادته، أما الأثر عند علي فيحيل إلى منجزاته الواعية، فيكون تناهي الإنسان عند هايدغر هي الفترة التي تمتد من ميلاده حتى وفاته .

وكذلك تحيل نهاية الإنسان عند علي حرب إلى فجوات تتعيّن من خلالها الخصوصية، إذ ترتبط عند علي حرب بوصول الإنسان العادي مرحلة يتعدّر معها مسيرة العصر، أمّا فوكو فيرى في نهاية الإنسان تلاشي وانفتاح الوعي عنده على المناطق المعتمدة و المعيّنة .

كما يختلف مصطلح الإنسان الأخير عند علي حرب و الصّورة الأصلية كما وردت عند فوكوياما إذ تحمل الصّورة عند علي حرب معنى الإنسان الكوكبي أو التواصل و هو الصّورة التي تعلن عن عدم جدوى الأخذ بصورة الإنسان المحسّد للمبادئ و الأخلاق بعد أن وصل مأزقه و استوفى إمكاناته، أما فوكوياما فيرى في الإنسان الأخير كائناً يخرج بطبيعته عن مرحلة التاريخ ، فيقع على هامشه .

أما مصطلح نهاية الزّمن فهو يتعلّق عند علي حرب بالصّورة الجديدة التي تم على إثرها طي المسافات و كذا القضاء على سلطة المكان، أما نهاية الزّمن كما تناوّلها فوكوياما فهي النّقطة التي يجتمع عندها الماضي و الحاضر والمستقبل، أما نهاية الزّمن كما وردت عند نيتشه لحظة يسيطر فيها الحاضر على كل من الماضي و المستقبل و هو ما يقابل مفهوم العود الأبدي .

هذا، و يصل البحث إلى مجموعة تناقضات يقع فيها الخطاب فيرتد عن مشروع، أوّلها القول بالاختلاف الوحشي الذي هو سمة التّفكير العربي، بينما يمارس علي حرب العمل نفسه عن طريق الرّفص الذي يطال الفكر العربي عامة .

كما يحيل البحث إلى الإسقاط الذي سلكه صاحب الخطاب إذ يقارب السّوق العالمية بالسّوق العربية الجاهلية القديمة على سبيل المطابقة، و في هذا تسطيح للحقيقة و تبسيط لها كذا إحالة إلى المطابقة، و كذلك

يتناقض القول عنده مع قضية إدعائه عدم الانتماء بدعوته إلى الإنسان الوسيط، ذلك أنّ الإنسان الوسيط هو كائن ينتمي إلى اتجاه بعينه و مبادئ محدّدة على عكس ما يدّعيه .

وكذلك يكشف البحث ثغرة أخرى من ثغرات الخطاب، و هي الأحكام القيمية التي رفضها صاحب الخطاب من قبل، و يعود ليقرّها عن طريق وصف الإنسان الأعلى عند نيتشه بالنّبوءة الكاذبة، و هذا ما شكّل ثنائية جديدة أحد أطرافها الإنسان الأعلى عند نيتشه و طرفها الآخر الوجه المعيّب في الكلام و هو الإنسان الأدنى عند علي حرب .

بالإضافة إلى هذا كشف الخطاب الفخ الذي وقع فيه علي حرب بمطابقته بين الإنسان الأعلى عند نيتشه بوصفه الأسمى، لأنّ صفات الإنسان الأعلى حسب ورودها مبعدة عن هذه الصّفة إذ الإنسان الأعلى لا يعني المثالية و لكن شيء مختلف، و ذلك انطلاقا من اعتقاد نيتشه لطبيعة الأخلاق و هو يختلف في ذلك مع النظريات الأخلاقية التي تبناها فلاسفة العقل في عصر النّهضة، كما تختلف عن التّصور الذي أورده أفلاطون من قبل إذ ترتبط الأخلاق عنده بالصّفات المثالية .

\*- تمهيد:

تعد اللغة رفيقة الوجود البشري و وسيلة بها يخرج الإنسان من عالمه الداخلي و يشارك في صناعة الحياة عن طريق التواصل أو المشاركة، و ليس مطلقاً هو اعتبار اللغة مجموعة حروف أو أصوات، ذلك أنّ اللغة أوسع من هذا إذ تتعدى الصورة التقليدية إلى اللغة الصامتة، و هي مجموعة الإشارات التي تكون أبلغ في إيصال المعنى من الكلام المنطوق أو المكتوب، و هو المجال الذي اتخذت منه البحوث السيميائية حيزاً لدراستها، أما اللغة التي تشكّلها العلامة اللغوية فكانت مجال اهتمام اللسانيات، ومن باب الدقة والعلمية انتهت إلى أنّ العلاقة بين الدال والمدلول أو اللفظ و معناه اعتباطية ضرورية غير معلّلة ، تشبه العلاقة بين وجهي ورقة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، و لكن القول بهذه العلاقة لم يدم طويلاً إذ جاء من يشكك في هذه العلاقة و يقيم في مقابلها العديد من الآراء التي اجتمعت كلّها على اتّساع الفجوة بين الدال و المدلول و استحالة الجمع بينهما إلّا في الحدود التي لا يرحى فيها الوصول إلى معنى ، و هو ما عدّل من جملة الاعتقادات السائدة حول أطراف الدلالة من كونها إحالة مباشرة، إلى غير ذلك انطلاقاً من صفة الفراغ الذي يتوسّط الدال و المدلول.

وقد أقيمت عديد الدراسات حول هذه الفجوة التي تربط بين اللفظ و المعنى سواء في مجال ال نقد أو الفلسفة وذلك في سبيل الوصول إلى الحقيقة التي يقابلها المعنى، فتظهر عندها الدلالة بصورة مختلفة عما كانت عليه، سواء من حيث كنهها أو طرق النظر إليها، إذ لم تعد بسيطة سهلة المنال و لكن مختلفة و متعدّدة ومستمرة ما استمرت عملية البحث عن المعنى، و لأنّه معيّب تكون الدلالة سلسلة لا نهائية تطرق كل أوجه الدال على اختلافه، تظهر من خلال سلسلة لا نهائية أو مستمر، و هذا هو تفسير المفاهيم الجديدة التي ألحقت للدلالة ومدى المفارقة التي أصبحت بين طرفيها، و استكمالاً لعرض بحثنا نذكر من بين هذه الأعمال المدونات التي تنتسب إلى علي حرب، و هي (الحقيقة و التأويل) ( نقد النص ) ( نقد الحقيقة ) وكذا كتاب (الممنوع والممتنع)، ويحاول كتاب التأويل والحقيقة البحث في هذا التّأرجح بين المفاهيم السابقة واللاحقة للغة و كذا المعنى الذي تحيل إليه عن طريق تغيير الوسائط التي تجمع بين المقولتين .

وتبعاً للطريقة المتبعة في الفصل الأول سيعمل البحث على كشف ثغرات و فجوات الخطاب عند علي حرب، و ذلك بالتركيز على الغياب و على مسكوت الخطاب انطلاقاً من دواله المتتالية و بنيته الظاهرة ، عندها سيصبح العمل تفكيك تفكيك المقولات أو نقد نقد المفاهيم ، وهذا انطلاقاً من الإستراتيجية التي تحوّل اللغة من كائن تواصل ووسيط إلى إحالات لامتناهية من المدلولات التي ترفض الثبات و التمرکز ، كونهما سبيل الانغلاق والتحجر و كذا التخلف، ذلك أنّ اللغة التي سيجري الحديث عنها تنأى بطبيعتها عن الوصف اللساني الذي يتعامل معها على اعتبارها العيّنة التي يجوز ضبطها بقواعد معيّنة تتحكم هذه القوانين في الدلالة وتوجّهها، لتصل إلى اعتبارية العلاقة بين الدال و المدلول ، على اعتبار أنّ الاعتبارية كافية لتردم الفجوة بينهما و تحقق التّطابق بينهما، هذا التّطابق الذي صار الأخذ به غير مجديا في دراسات تهدف إلى إرساء دعائم التّجاوز، و ما التّطابق من هذا المنطلق سوى تقصير في حق المفاهيم.

ولكن التفكير البعدي للاتجاهات العلمية و الموضوعية وسّع من الهوة التي كانت بين الدال و المدلول فشغلتهما العلاقات اللامتناهية، إذ يصبح البحث عن المدلول طرقاً لهذه الأبعاد التي يصعب حصرها لأنّها تعثر دائم أمام الثغرات والفجوات التي تجعل من الوصول إلى مدلول محدد أمراً متعذراً، فيحاول المدلول بتعدّده واتّساعه ملازمة الأبعاد الحقيقيّة للمعنى الذي يمثّل بالنسبة للقارئ الحقيقة التي يسعى إلى الوصول إليها عن طريق إتّباع السبيل المموّهة و المضلّلة للغة، فتكون الحقيقة مباحدة للدال الحاضر في القول وليس الانطلاق من الظاهر الذي يعيق طريق الدلالة وفق التصور المعاصر إذ هو بحث مقارب فقط ، و فيما يلي سيحاول البحث رصد فجوات المشروع التّجاويزي عند علي حرب .

وأولى الصّور التي يتجلّى من خلالها التّعارض في تجسيد مشروع التّجاوز، المقدمة، بما هي البداية / النّهاية في الكتاب و ذلك في قوله " انطلاقاً من هذا الفهم للعلاقة بين المؤلّف و كتابه، أو بين الكتاب و قارئه، لم أشأ أن أغير في كتابي هذا، إلا ما اقتضاه تصحيح الأخطاء اللغوية، أو تسوية العبارات المضطربة، أو ضبط النص من حيث الوصل والفصل، ما خلا ذلك، لم يكن لي إزاء إعادة طبعه، أن أغير أو أبدل في محتواته أو أغراضه، أو في منهجه و صياغته، فالكتاب أصبح ملك القراء بمعنى ما إلى حد ما، و لعل بعضهم أرادوه كذلك، أو هم تعاملوا معه بصورته الأولى " <sup>1</sup>، فتبدى من خلال هذا الخطاب إرادة التّغيير التي تشمل الأخطاء اللغوية و العبارات، رغم الدّراسات البعدية في نقدها تركّز أكثر ما تركّز على الهامش الذي يتحدّد من خلال الأخطاء و ما انعكاس

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءات تأويلية في الثقافة العربية ) ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت - ، ط :

الفجوات من خلال هذه المناطق البينية التي لا يعيرها الكاتب اهتماما، و منطلق هذا الاعتقاد أن الدراسات البعدية بما في ذلك التفكيك جاءت قصد البحث في هذه البنية الخطيّة التي تظهر، و محاولة التصحيح أو التعديل هو مساس بالمدلول الذي يجري البحث عنه من طرف هذه الدراسات، فالخطاب يتناقض مع نفسه و هو يتحدّث في نفس الاتجاه عن الطرق البعدية في مقارنة المعنى، إذ الدراسات البعدية تقضي بانفصال الكتاب عن كاتبه مطلقا و محاولة المساس بالمدونة هي تغيير في الدلالة خاصة إذا تعلق الأمر بالأخطاء و اضطراب الجمل كما يقر ذلك الخطاب.

إذ تشير المتتالية الخطيّة في هذا المقول إلى القول بانفصال الكتاب عن كاتبه بمجرد الفراغ من كتابته ، و هي الطريقة التي تنفي التّمرّك عن صاحبه و إشاعة الكتاب بين يدي القراء، و لكن الكلام يتناقض مع نفسه في المقدّمة نفسها عن طريق الكشف عن مواطن التّغيير التي طرأت على الكتاب ، وهذا في قوله " و إذا كان المنهج الذي أتبعه في هذا الكتاب هو التأويل، على ما صرحت في مقدمته الأولى، فإنني أختلف اليوم من حيث طريقة تعاملتي مع النصوص، ذلك أني أقرأ النص، بحسب استراتيجية مثلثة ( يتداخل فيها التفسير و التأويل والتفكيك) " <sup>1</sup> ، فالخطاب الثاني يكشف عن التناقض الذي يقع فيه المقول بين القول بحرفية إعادة كتابة هذا الكتاب وبين التّغيير الذي طرأ على طريقة قراءته بين التأويل والتفكيك و التفسير، و لعل اعتماد طريقة التفكيك هي استراتيجية مبعدة بنتائجها و أهدافها عن الطرق الأخرى لأنها تتجاوز المدلول الضّروري والاعتباطي و كذلك الرّمزي إلى حيّز آخر يتعلق بالإمكانات و الاحتمالات، كما أنّها طرق للمسكوت والخفي و كذلك و المستبعد والمهمّش .

و كذلك يحمل الكلام تناقضا مع الأصل في الدراسات المابعد حدثية و التي تقضي بانفصال الكتاب عن كاتبه عن طريق القول بموت المؤلّف ( صورة مجازية ) تحيل إلى عدم ارتباط معنى هذا العمل بصاحبه، و لكن القول بقدر استبعاده لهذا الارتباط يقع في مطب الإقرار بهذا الانتماء ، و هذا من خلال حديثه عن التّغيير الذي طال إعادة كتابة كتابه من جديد، و هذا ما ساهم في كشف التردد في إثبات هذه المقولات و نفيها الذي يقضي بموت مؤلّف هذا النص، و كذا الانفصال الذي يحدثه الفراغ من كتابة مدون ما، مهما كانت طبيعته، و على اختلاف الاتجاهات التي ينتمي إليها، فالتناقض الذي يقع فيه الخطاب حول مفهوم الانتماء يزعم صحّة القول بالحياد الذي يتبناه صاحب المقول، و بقدر الاستبعاد الذي يؤكّده الخطاب الأوّل لمفهوم الانتماء يقرّ المقول

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءات تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 9 .

الثاني هذا الاستبعاد من خلال القول بالنقيض، إذ الانتقال من إستراتيجية إلى أخرى هو مساس بالأصل في كتابة المدونة إذ شتان بين هذه السبل و الطرق التي تعتمدهما في مقارنة المعنى.

فالقول بالتّصحيح الذي يتم على مستوى المصطلحات و الألفاظ هو مساس بالمركز في اهتمام التّيارات البعدية، إذ تتجه باهتمامها نحو الهامش ( الأخطاء ) و هو بذلك يعيد كتابة كتاب جديد لا علاقة له بالكتاب الأوّل، إذ اللّغة تتفلت من صاحبها بقدر ادعائه التّحكم بها، فيقع ضحية أساليبها التّمويهية، فتنبئ عنه عن طريق الإحالة إلى مقولاتها، و هنا تمتدّ الهوة بين دالها و مدلولها و يقع التّماسف بين الدّات والموضوع، و بين المواضيع أنفسها، فيمتنع القطع بالأحكام أو الإشارة بالألفاظ، لأنّ بين الدّال و المدلول سلسلة لانتهائية من المدلولات التي تصف محاولات التّطابق بالعجز و التّقصير في إدراك المعنى عل ————— ي ما بيّن ذلك هانز جورج غادامير Hans George Ga damer عندما تحدّث عن المسافة التي يملؤها الفراغ بين الدّات والموضوع، و مدى مباعدها بين طرفي الدّلالة بالطريقة التي تتّسع إمكانات و احتمالات المعنى بقدر الاتّساع الذي يتوسّط الفراغ بينهما و عادة ما يشير هذا الفراغ إلى الصمت التي يعتبر بدوره حاملا للمعنى مغيرا سبل مقارنته، أمّا الحقيقة أو المعنى تكمن في هذا الفراغ الذي يشير إليه المسكوت عنه و المعنى الذي يحجبه الخطاب من خلال دواله التي تموّه وتضللّ القارئ عن طريق إحالتها إلى سلسلة المعاني المختلفة والمتباينة وكذلك المتناقضة ، فالمركز الذي يتمحور حوله الدّال في اللّغة ما هو إلا حجب للهامش و استبعاد له، و لعلّ التّفي هنا من فرط التّأكيد عليه يؤول إلى عكس ما يصبو إليه .

وكذلك تكشف اللّغة عند علي حرب من خلال تناقض دوالها التّعلق الذي لا يكاد ينفك بين صاحب الخطاب وخطابه، و كذلك كشف عن استحالة فكرة التّطابق بين طبعات الكتاب إذ ينفرد كل كتاب بما يزعمه من أفكار و مقولات و الحجة في ذلك تعيّر في البنية الخطية لكل طبعة و خاصة إذا تعلّق الأمر بالأخطاء - مركز اهتمام الدّراسات البعدية- ، و ما الطّبعة الثّانية للكتاب سوى تكرار و تشابه مع الطّبعة الأولى، و ذلك للاختلافات التي أحوال إليها صاحب الكتاب في مقدمته، إذ تكمن خصوصية الخطاب في جملة الاختلافات التي تفصل بينه و بين طبعته السّابقة، و هذا ما يبقّي على المسافة بينهما بطريقة تنتج الاختلاف لا التّطابق، فلا ينتج التّشابه إلا من خلال الاختلاف الذي يجعل من الطبعة الثّانية متفرّدة و متميّزة لاعتماده طرق التّفسير و التّأويل والتّفكيك .

وهذا ما يحيل إلى تدرّج المعنى في هذه الطّبعة من الشّرح إلى الإحالة و بعدها إلى قراءة الثّغرات والفجوات، وكذلك يعكس التّغيير الذي طرأ على العلاقة التي تربط بينه و بين صاحبه، و كل هذا يعيق مشروع التّجاوز عند

علي حرب ويرتد عن الأهداف التي سطرها من قبل، إذ يتبنى الإستراتيجية أو طريقة التفكير المابعد حدثية التي تؤمن بدورها بانفصال الأعمال عن أصحابها و استحالة الرّبط بين التشابه و التّطابق إلا وفق مبدأ الاختلاف والمغايرة، فبين الشّرح و التّفسير و التّأويل و التّفكيك مسافة لا تنضب تحيل إليها الدّلالات المختلفة التي يحصل عليها القارئ كل مرة يحاول فيها البحث عن المعنى.

فتقام المسافة بين الدّات و الموضوع و تمتد لتشكّل الفجوة التي تمنع من إطلاق الأحكام القيمة و هنا يبدو التّناقض واضحاً في كلام علي حرب عن الأحكام الاعتبارية، يقول " إذ كل قراءة تحمل أثر الذات، والحق هو الذات و لا يقصد بذلك أن المؤول يمكن أن يرى في النص كل شيء و أن المعرفة تطابق خالص بين الفكر ونفسه، و إلا صار الحكم اعتباطاً، و تحولت المعرفة إلى خطاب أجوف " <sup>1</sup>، فالمقول يحيل إلى انعدام صفة التّطابق بين الأشياء من خلال الفصل بينها، و لكن بالمقابل يقرّ بإمكانية إطلاق الأحكام في مواجهة هذه المواضيع، وإن أثبت أنّ النّصوص تحتفظ بخصوصيتها عن طريق التّكرار \* <sup>2</sup>، و هو الصّورة التي يتجلّى من خلالها التّشابه في الخطابات، ففي مقابل المسافة التي يتركها القارئ بين موضوعاته، تكون المسافة الأخرى بينه و بين موضوعه، أو بين الدّات و الموضوع و هذا سبب الابتعاد عن الأحكام و عدم جدواها ، و لعل القول عنده إذ يركز على فكرة الانفصال بين المؤلف و الكتاب و هذا ما تحيل إليه مقولة موت المؤلف، يغفل عن الوجه الآخر الذي يتعلّق بالمسافة التي تفصل الموضوعات بعضها عن بعض.

<sup>1</sup> - علي حرب : التّأويل و الحقيقة ( قراءات تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 15 .

<sup>2</sup> - \* التّكرارية : " هذا المصطلح التقويضي كان سلاح دريدا ضد فلاسفة اللّغة الذين يأخذون بمفهوم ( القول الفعل ) ، خاصة جون سيرل و أوستن ، و كان الحوار حول الإشارة ( الدّلالة ) ، فقام دريدا بإثبات أنّ اللّغة تقوم في أساسها على قابلية التكرار لا على معنى ( القول الفعل ) و تفرّعاته ، فالإشارة التي لا تقبل التكرار ليست إشارة حتى لو لم يفهمها أو ينطق بها سوى متكلم واحد ، و بذلك يسقط دريدا شرط الحوار بين اثنين لدى أصحاب نظرية ( القول الفعل ) ، أما من حيث أهمية هذا المصطلح في معجم دريدا فلا تقل عن أهمية ( الأثر الأصل ) و لا عن أهمية الاختلاف ، فالتكرارية ( قابلية التكرار و الاسترجاع ) هي قضية ترتبط ب ( تكرارية الأصل ) تماماً مثل اعتماد الأثر على أثر الأصل و مثل اعتماد الاختلاف على اختلاف الأصل ، و التكرار المألوف هو دائماً و أبداً تكرار لوحدة أو لحظة أو حالة سابقة ، لكن على المرء أن يدرك أن ما هو سابق أيضاً يعتمد على إمكانية التكرار ، فما لا يقبل التكرار لا يمكن أن يكون ، و لذلك فالتكرارية مثلها مثل الاختلاف هي أصل كل ما يقبل الوجود " نقلاً عن : دليل الناقد الأدبي ، ص ص 120، 121 .

## أولاً- المعنى بين الحقيقة و المجاز : Le sens entre la vérité et la métaphore

و في مجال الحديث عن اللغة يحدث التّفارت دائما في استخدام مصطلحي الحقيقة و المجاز، إذ يظل الاعتقاد قائما حول أصل اللغة بين كونه مجازا و آخر يربطه بالحقيقة، ولا ينفك الخطاب عند علي حرب يباعد أهدافه من خلال القول مرة بأنّ اللغة في الأصل مجاز " فاللغة هي فعلا مجاز لا حقيقة " <sup>1</sup>، و القول مرة أخرى بأنّ المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة، فتتراوح العلاقة بين الحقيقة و المجاز لتحقّق التّطابق و التّعارض، ففي حين ينفي التّضاد بينهما يثبت تطابقهما، و هذا يتعارض مع ضرورة إقامة المسافة بين المواضيع حرصاً على عدم الوقوع في إطلاق الأحكام، إذ تبقى الألفاظ رغم تشابهها لا تعاد إلا عن طريق التّكرار لا التّطابق، وهذا ما يؤكّد على الاختلاف فجوة تفصل بين الألفاظ، وفي الوقت الذي يحاول فيه فصل هذا التّطابق يحدث المفارقة و التّناقض بين المصطلحين، و هذا ما يتناف مع فكره الذي يقضي بالمجاز مقابلا لمفهوم الحقيقة، و كل حقيقة هي مجاز، وهذا من أجل القضاء باختلاف الحقائق و تنوّعها و كذا صعوبة الوصول إليها إلا عبر التّعدّد .

ويستمر القول عند علي حرب وقوعه في التّناقض الذي أحدثه التّأرجح بين التّطابق و التّعارض في مفهوم المجاز و الحقيقة، يقول " فالنص البلاغي لا يقول الأشياء بحرفيتها أو بشكلها الساذج و الغفل، و لا يقرر الأمور بطريقة مباشرة أو بلغة المعادلات، بل هو يلجأ دوما إلى الكناية و الاستعارة و يتوسل التلويح دون التصريح، والتعريض دون الإفصاح، و الإيهام دون الإيضاح " <sup>2</sup>، فيقع في فخ الثنائية رغم أنّ التّفكير البعدي يرفض الثنائية سبيلاً لمقاربة المفاهيم، لأنّ العلاقة التي تربط بين المقولات تقوم على الاختلاف لا على التّضاد، ذلك أنّ التّضاد هو الوهم الذي تقع فيه الدّوال، فتقلب في كل الحالات إلى نقيضها، إذ يفصل في اللغة بين حدّين أن تمارس التّلميح أو التّصريح، أو تموّه بدل أن توضّح، و في هذا إحالة إلى الفكر الأحادي الذي يسلكه الخطاب إذ يعتبر أنّ اللغة هي هذا الاحتواء لمفهوم محدّد يقابله التّقيض و الضّد، رغم أنّ هناك علاقات خلافية تتوسّط هذه الثنائيات فتحيل إلى وظائف أخرى مختلفة للغة، ذلك أنّ اللغة " يمكن بسهولة أن يساء فهمها و تصبح خداعة، و بذلك يؤدي عكس المقصود منها، و كلاهما يقدم بطرق مختلفة إرشادات عامة لاستخدام اللغة استخداما سليما " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 29 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 28 .

<sup>3</sup> -- جون ماكوري : الوجودية ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، ص 166 .

ولهذا يسمح الاختلاف باستمرارية اللّغة و امتدادها أكثر من إقامة اللّغة بين حدّين نقيضين تكون الهوة بينهما دليل عجز و نقص، فتمحي حدود اللّغة كلما تعذر مقابلتها أو مناقضتها، فيتداخل الدّال مع عدد لا حصر له من المدلولات المتتالية التي تحيلك كل منها إلى غيرها " كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة " <sup>1</sup>، فتكون مقولة المجاز هي هذا التّحرير الذي يلقاه المدلول فيتعذر الحصول عليه إلا تأجيلاً أو لأجل قريب أو قد يكون بعيداً و هذا ما يعكس استبعاد الوصول إلى المعنى دائماً ، يستعيد فيه المدلول صفة التّفلت و التمدد ليتعالى على المدلول المباشر و الضّروري للدّال، و لفظة المجاز بما هي صورة مجازية تحيل عند علي حرب إلى المعاني المتفلتة التي تكون أصل اللّغة و طبيعتها، كما تحيل إلى مفهوم المجاز كما تناوله القدماء في مجال البلاغة، مع الاختلاف الذي يشكل خصوصية الخطاب .

فالمفهوم الذي خطّه القدماء حول مفهوم المجاز مشابه من حيث القول " فالحقيقة ثابتة لازمة و المجاز فرع عليها منقول، و ما يقتضيه ذلك من جمود الحقيقة لثباتها و سيلان المجاز لانتقاله بما يتنافى و طبيعة الظاهرة اللغوية التي تقوم على الصيرورة، فالألفاظ لا حياة لها إلا في التجدد و مجاذبة المعاني و التنقل بينها على ما يستوجبه قصد القائل الحقيقية كانت لا مجازاً " <sup>2</sup>، فيتجلّى الاختلاف من خلال الخطاب الثاني ، و يتأكّد التّكرار الذي يتم على مستوى المفاهيم، و إن كان الطّرح على مستوى المجاز متشابهاً، فالاختلاف يكمن في حدود المجاز إذ تجعله الخطابات البلاغية القديمة فرعاً عن الحقيقة، رغم الصّفات التي تلازمه من تجدد و استمرار وإحالة متعدّدة ، إذ البلاغة ترى أن الأصل في اللغة هو الحقيقة و ما المجاز سوى هذا الفرع الذي تتغير فيه طرق الوصول إلى المعنى من الإحالة المباشرة إلى الاستعارة و المجاز و الكناية.

بينما يجعله الخطاب عند علي حرب مرتبطاً بالأصل في اللّغة، إذ الأصل في اللّغة هو المجاز، والمرجع في ذلك هو الهوة التي تتشكّل بين الدّال و المدلول و التي يصعب ردمها سواء بالتّطابق أو التّناقض، لكنهما تقيّدان اللّغة و تمنعان من إظهار الحقيقة التي أصبحت ترتبط بالاختلاف و التّعدد و المغايرة وانفصالها عن الثّبات مفهوماً رجعيًا لم يعد يجدي الأخذ به، و هذا الاختلاف بدوره يحيل إلى اختلاف الطريقة التي تقارب من خلالها الحقيقة عند القدماء والمحدثين، فالحقيقة وفقاً لتصورات البلاغة هي الحصول على المعنى انطلاقاً من أحد المبادئ التي يشير

<sup>1</sup> -علي جعفر العلاق : في حداثة النص الشعري ( دراسة نقدية ) ، دار الشروق — عمان الأردن ط : 1 ، 2003 ، ص 23.

<sup>22</sup> - لطفي عبد البديع : فلسفة المجاز ( بين البلاغة العربية و الفكر الحديث ) ، الشركة المصرية العالمية للنشر — لونجمان القاهرة ، ط : 1 ، 1997 ، ص 16 .

إليها هذا العلم، و هذا ما يدرجها ضمن العلوم المعيارية، التي تتخذ من الخطأ و الصواب انطلاقا من القاعدة التي تسنها أساسا في صحة الصورة البلاغية و إحالتها إلى المعنى، في حال تعلقت الدلالة بالمجاز، بينما يختلف الأمر بالنسبة للدراسات المعاصرة فالدلالة تتشكل في الفراغ أو المسافة التي تتوسط الدال و المدلول و لا يمكن الإشارة إليها أو ضبطها بنموذج معين، و ذلك هو الفرق في تصوّر كل منهما لهذه الدلالة، و التي يشترك القول عند كل منهما بالدلالة غير المباشرة.

فتعالقات خطاب المجاز عند علي حرب تحيل إلى الاختلافات التي يشكّلها المفهوم عنده مع باقي الحدود التي رسمت له من قبل، والتي تناولت اللغة بوصفها طبيعة مزدوجة تعبر اللغة فيها من طبيعتها النفعية إلى أخرى جمالية، فيكون انتقالها " هو الابتعاد عن الاستعمال النفعي بأن تفرغ كلماتها من دلالاتها القديمة و تحقن بأخرى جديدة ، فليس المعنى المعجمي للكلمة هو معناها الوحيد ، و إنما لكل كلمة معاني شتى " <sup>1</sup> ، فانغلاق اللغة على مدلول وحيد نفعي ضروري هو ما استدعى حاجة إلى تفجير طاقاتها عن طريق التحرر من المدلول الوحيد إلى مدلولات متعدّدة " إن مقولة عجز اللغة و قصورها، ثم الرغبة في إيجاد لغة جديدة هما في تقديري العامل الرئيس وراء فكرة تفجير اللغة " <sup>2</sup> ، و يعود هذا الكلام إلى الاعتقاد بوجود دلالة ثابتة يمكن الاحتكام إليها ، و هو ما يشير إليها التّبويب و التّقييد الذي يرسم طريق الوصول إلى هذه الدلالة التي قد تظهر بطريقة غير التطابق، ولكن في كل حالاتها يمكن الوصول إليها.

بينما يختلف الأمر عند علي حرب، إذ تكون الدلالة المتعدّدة و المختلفة مصيراً تحتكم إليه كل المفاهيم فيمتنع وضع الحدود بشأنها، و هذا ما يوافق ضرورة التأسيس لمشروع تجاوزي يكون المجاز فيه أصلاً في اللغة وليس فرعاً عنها و هنا يكمن الفرق في تصور الحقيقة بين الثبات و التغير و لهذا يكون الأصل في اللغة الحقيقة كونها تؤمن بالثبات و يكون الأصل في اللغة هو المجاز لأن الأصل في الاعتقاد أن الحقيقة متعددة كما لا يمكن الوصول إليها من خلال نموذج أو نماذج معينة، بوصفه " يقيم فجوة بين الكلمات و الأشياء و يمنع تطابق الدال والمدلول، و بذلك نجد أنفسنا أمام إحالة دائمة من دال إلى مدلول و من مدلول إلى آخر، فيتحوّل الكلام إلى استعارة لا

<sup>1</sup> - عبد الرحمن محمد القعود : الإيهام في شعر الحداثة ( العوامل و المظاهر و آليات التأويل ) ، عالم المعرفة ( 279 ) - الكويت

- ، 2002 ، ص 14 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 248

تتوقف، وبلاستعارة يتحدد القول و ينبجس المعنى " <sup>1</sup> - يقول علي حرب - ، و هنا ممكن المفارقة بين الاستعارة بالمفهوم القديم و الحديث.

ولكن الفخ الذي يقع فيه الخطاب هو إقامة ثنائية للتأكيد على طبيعة المجاز، مع العلم أنّ المشروع التجاوزي يرفض القول بالثنائية طريقة تنتمي بطبيعتها إلى منطق العقل الصّوري، فتكون الدلالة من منطلق الثنائية أحد الخيارين لا غير، و لعل القول بهذا السبيل في مقارنة المعنى هو عجز و تقصير في الإحاطة بالأبعاد المختلفة والمتعددة التي تحصل من باب الاحتمال و الإمكان، و هي السبل البعيدة في الاعتقاد بلانهاية الدلالة و تعدد سبل الوصول إليها، وتتجلى هذه الثنائية من خلال قول علي حرب " ... و لا يقرر الأمور بطريقة مباشرة أو بلغة المعادلات، بل هو يلجأ دوماً إلى الكناية و الاستعارة و يتوسل التلويح دون التصريح، و التعريض دون الإفصاح، و الإيهام دون الإيضاح" <sup>2</sup>

والقول بالثنائية يوقع الخطاب في التعارض مع المبادئ التي سطرت من قبل، و العودة إلى التفكير الرجعي وفق العقل المنطقي، ذلك أنّ الحقيقة لم تعد تطابقاً و لا تضاداً و ثباتاً، و لكنها هذا الاختلاف الذي يكسر النمطية في التفكير، كما يرى ضرورة في استحضار النموذج الذي يقيّد الذات سواء كانت لغة أو فكراً - وهذا ما حمل على القول بالتغيير الذي طرأ على طبيعة اللغة من كونها وصول إلى الحقيقة - إلى الحياد الدائم عن مراميها، يقول علي حرب أنّ اللغة هي فعلاً مجاز لا حقيقة، فالعلاقة بين الدال و المدلول على اختلافها لا تبرأ من التباس و اختلاف تجسّده الفراغات و الثغرات و حتى التعارضات التي تشغل المسافة التي تفصل بين الدال و المدلول بوصفهما صورتان مختلفتان لا تقبلان التّطابق مطلقاً .

فالمجاز\*<sup>3</sup> لا يحتوي اللغة المدونة أو المنطوقة فحسب، بل هو ميزة كل علامة تشير إلى شيء ما، فكل تجلّي أو ظهور هو مجاز، و يعبر علي حرب عن هذه الفكرة " و كأننا نلتصق بأجسادنا إلا بعد أن نعبر عليها، و

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءات تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 28 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 29.

<sup>3</sup> - \* - إنّ الموضوع الأساسي الذي طرحه أرسطو في فن الشعر ، هو بلا جدال موضوع المجاز عامة و الاستعارة خاصة ، عندما قسّم الاسم إلى أصيل و استعارة أو زينة ، ثم عرّف الاستعارة بكونها نقل اسم شيء إلى شيء آخر ، فإما أن ينقل من الجنس إلى النوع ، أو من النوع إلى الجنس ، أو من نوع إلى نوع ، أو ينقل بطريق المناسبة ، كما بيّن مكانة الاستعارة في الصناعة الشعرية " الزواوي بغورة : الفلسفة و اللغة ( نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ) ، دار الطليعة للطباعة و النشر - بيروت - ط : 1 ، 2005 ، ص 26 .

لا نتحدث عن أنفسنا، إلا بأن نكفي عنها، و لا ندرك هويتنا إلا بالوجه الذي تستعيره لها، فالجهاز هو الفاصل بيننا و بين أنفسنا و هو الطريق إلى حقيقتنا و الفسحة التي تقوم بها كينونتنا " <sup>1</sup> ، فخصوصية الخطاب عند علي حرب تكمن في الاختلافات التي تطرح بين المفهوم عنده و المجاز بما هو صورة بلاغية قديمة، وتمفصلات المقول تشير إلى انفصال هذا المفهوم، و النص كما يطرحه التراث القديم في البلاغة ، هذا، وينفصل المقول عنده في مجال المجاز رغم إحالته المباشرة على الموضوع كما تناوله القدماء من خلال طرحه لقضية الإعجاز .

## 1 - المجاز و الإعجاز : La Métaphore et le Miraculeux

إنّ الإعجاز بما هو محور دارت حوله الدّراسات اللّغوية القرآنية ، كان أولى الصّور التي أثارت الاهتمام باللّغة بمنأى عن كونها وسيط يطرح للتّفاهم و التّواصل بين الأطراف المختلفة، و لكنّها مجموعة إمكانات لا يغني الأخذ بمدلولها المباشر، إذ يجب الاهتمام بجانبها الجمالي الذي تتجلّى من خلاله سواء من حيث الصّورة التي تتمظهر من خلالها أو المدلول الذي يحقّق مع مدلوله انسجاما و اتّساقا، أو يقول علي حرب " فإذا كان الجاهلي يسحره البيان و تفتنه هذه اللغة التي تصنعه و يصنعها ، فلا بد أن يكون الإعجاز هو هذا الشيء الذي يسحره و يفتنه ، و الذي يشعر معه ذلك بأنه يعجز عن الإتيان بمثله ، إنه الإعجاز اللغوي الجمالي ، ولكن هل يعني ذلك أن الإعجاز هو مجرد نظم أو شكل لغوي صرف ؟ إنه لمن غير المعقول أن نذهب هذا المذهب ، و إلا فقد الإعجاز كل مضمون دلالي له " <sup>2</sup> .

فالنّظم بما هو صورة مجازية لا تشير في الثّقافة العربية إلى الدّال أو اللفظ و هو ما يمكن التّعبير عنه من خلال القول بالبنية الخطية ، و لكن البحث في أصداء الخطاب يحيله إلى الارتباط بعبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز، فضبط هذا المفهوم من خلال الحدود التّالية " و أما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني و ترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض و ليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء و اتفق، و كذلك كان عندهم نظيرا للنسج و التّأليف و الصياغة و البناء و الوشي و التحبير، و ما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها

<sup>1</sup> - علي حرب : التّأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثّقافة العربية ) ، ص 29 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 26

من بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك و حتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح " <sup>1</sup>

فاستطاعت نظرية النّظم الفصل في قضية اللفظ و المعنى، ذلك أن الصراع في الدراسات اللغوية القديمة كان قائما بين الكشف عن السر الذي تتجلى من خلاله الجمالية في اللغة، إذ هناك من يربطها باللفظ و هناك من يرى أنها تكمن في المعاني، فوُلت أنه لا مجال لأن يعجز اللفظ و لا المعنى، و أنّ الإعجاز يتّضح من خلال النّسيج الذي يتوافق فيه ترتيب معاني الألفاظ و ورودها في النّفس، فلا يجوز التّقديم و لا التّأخير و إلا حدث الاستكراه، فالنّظم عنده هو تجاوز الفكرة القائلة بأنّ الجملة أو الكلام هو ضمّ اللفظ إلى اللفظ كيفما كان، و اتّفق .

بينما يعكس المقول عند علي حرب، ارتباط النّظم بالدال دون المدلول و هذا ما يباعد مدلول دال (النّظم) عند كليهما، فالقول بمصطلح النّظم ليس انفصالا عن الإعجاز كما قرّره الخطاب، و لكن نظرية الإعجاز عند القدماء ارتبطت أشدّ الارتباط بنظرية النّظم عند الجرجاني بوصفه استدعاء للأطراف المتباعدة و جمع بين اللفظ والمعنى دون الأخذ بمنطق الأفضلية بينهما، كما رفضت التّطابق من خلال القول بالتوافق وهي العلاقة التي تجمع بين الأطراف المختلفة، و هنا يكمن الفرق في القول بالنّظم عند كليهما إذ يتفرد كل مصطلح بالحدود التي يحيل إليها عن طريق خطابه.

هذا، و لا ينفك الخطاب عند علي حرب، يقع في الطّرق التّقليدية للمقاربة، بما هي صورة لم يعد يجدي الأخذ بها، أو التّعامل بمنطقه، فقلوله " و هذا المنحى في النظر، الذي هو منحى المحدثين، ليس جديدا بالكلية، بل يمكن أن نعثر فيه على إعادة قراءة للتّقديم نفسه، فلقد أدرك علماء البلاغة و عشاقها على السواء، إن البلاغة هي جمع المعاني الكثيرة باليسير من اللفظ " <sup>2</sup>، فالإسقاط الذي يطرح التّطابق بين فكر المحدثين وأفكار القدماء في مجال البلاغة، يحيل إلى فكر أحادي لا يبرح التّوجه الوحيد في تقدير الأشياء و هو التّطابق الذي تختزل عن طريقه المشاريع بعضها ببعض فتمنع من أسباب تميزها و كذا تفرداها، فالإسقاط ليس تعظيماً لشأن الأفكار بقدر ما هو تبسيط و تسطيح لها، كما يكون إلغاء المسافة بين المواضيع دليل على اختزال هذه الأعمال و تجاوز لكل ما تحمله من خصوصية تميّز من خلالها، فينعكس الإبداع بما هو حاصل الفروقات والاختلافات التي تتشكّل من خلالها النّصوص.

<sup>1</sup> - عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز في علم المعاني ، وقف على تصحيح طبعه و علق على حواشيه : محمد رشيد رضا ، دار المعرفة - بيروت - 1981 / 1402 ، ص 40 .

<sup>2</sup> - علي حرب : التّأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 28 .

وهذا ما ينافي المبادئ التي سطرها المشروع من قبل بما هو حفر و بحث في الفجوات و الثغرات، و بحث في الهوامش، كما أنها ابتعاد عن المراكز التي تعتبر تغييباً و حجباً و تمويهاً للحقيقة التي تتعدّد و لا تتطابق، و كل هذا يفسّر احترام الخصوصية التي تستدعي المباعدة بين المواضيع من جهة، و بين المواضيع و الدّوات من جهة أخرى و ذلك بإقامة مسافة تفصل هذه الأطراف حفاظاً على حدودها، فيجنب التّفكير من الوقوع في الانغلاق و كذا التّعصب في إمكانية طرح البدائل، و كذا الابتعاد عن منطقي النّفي و الإثبات الذي يرى الحقيقة من وجهة نظر محدّدة و هنا مكمن العجز الذي قد تقع فيه المقاربة، و يعكس النّص الموالي صورة للأحكام القيمية " و إنه لصحيح ما تقوله اللغوية و الناقدة المعاصرة جوليا كويستيفا، من أن مبتغى الخطاب العلمي أو البرهاني هو إيجاد (مدلول واحد لكل الدلالات) " <sup>1</sup>.

فمعيار الصّحة و الخطأ قاصر و عاجز عن إدراك الحقيقة بوصفها المعنى الذي نصبوا إلى بلوغه بمعزل عن المفاهيم التّقليدية، و تشكياً جديداً طرحته الطّرق البعدية في التّفكير أو هذا ما يطرحه المشروع التّجاوزي، بما هو تصوّر جديد مبعد عن الأفكار التّقليدية و الكلاسيكية بتبنيها للمعيارية سبباً في التّبويب و التّصنيف، فيتعارض القول عند علي حرب بين المبدأ و التّطبيق، و هذا ما يعيق استمرار المشروع التّجاوزي عنده، بارتداده كل مرة إلى الصّورة القديمة، أو المنطقية، فالحكم على مقول جوليا كريستيفا بالصّحة حول مبتغى الخطاب العلمي أو البرهاني، يجعل من باقي الكلام الذي حيك حول هذا المفهوم يقع بين خيارين أولهما التّطابق معه أو الخلاف الذي يقابل مفهوم الخطأ، إذ تكون المعيارية فرضاً لثنائية الصّحيح و الخطأ، يكون الأخذ بأحد الخيارين لا غير.

و لا يبرح النّص عند علي حرب حتى يجمع بين النّصوص العربية القديمة و النّصوص الغربية الحديثة، بطريقة إسقاطية و تراجعية، تفقد معها النّصوص ملامح التّمييز و التّفرد، يقول " غير أننا إذا عدنا إلى نص الجرجاني، و هو أبرز بلاغي عربي، نجد بأن التشبيه البياني يمتاز عن التشبيه المنطقي، بكونه يجمع (المختلفات في الجنس) و يؤلف بين المتنافرات ويعقد نسبا بين الأجنبيةات، أي بكونه يبحث عن التلاؤم بين أشد الأشياء اختلافاً و أكثرها تباعداً، و من هنا قوله (شدة ائتلاف في شدة اختلاف) و هذه المعادلة إذ تذكرنا بعبارات مفكر معاصر (جيل دولوز) من أن الاختلاف هو الأصل " <sup>2</sup>.

فتجسيد القاعدة أو المبدأ عند علي حرب يناقض المقول من خلال الإسقاط الذي عمل على تسطيح المعرفة و تبسيطها، و هذا هو الخفي في كلام علي حرب، إذ يكون الصّمت هو الفجوة التي تترجم تجسيداً أو

<sup>1</sup> - علي حرب : حديث النهايات (فتوحات العولمة و مآزق الهوية ، ص 30 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 31 - 32 .

تطبيقا على النصوص ، و يبعدها عن الخطاب المركزي تكون المفارقة بين منطوق الكلام و مسكوتة فتعكس الحقيقة من خلال هامش الكلام و مغيبه و هو عادة ما يكون التطبيق الذي يتم لما قيل بعد الكلام النظري ، وهذا ما يعكس الحقيقة بوصفها هامشا و حواشي، و ليست كلاماً مموهاً لا يزيد القارئ سوى تضليلا، كما يزيد من المساحة التي تفصل الدال و المدلول و ذلك عن طريق القول بإمكانية التّطابق ، فالحقيقة كما سبق وذكر الخطاب عند علي حرب ليست شعارات يجري القول بها، و هذا ما يمثل الكلام الذي قاله صاحب الخطاب.

## 2 - الحقيقة و مفهوم اللّوغوس : La Vérité et le Concept de Logos

إنّ استدعاء مصطلح اللّوغوس logos بوصفه محورا دارت حوله الثقافة الغربية في الكلام عن الفكر ومحاولة المقارنة بينه و بين النصّ الدّيني أو الوحي، أساسا قامت عليه الثقافة العربية يحمل بداخله القول بعدد المفارقات، فاللّوغوس logos بما هو صورة مجازية تحيل إلى طرق التّفكير المختلفة و التي شغلت الإنسان الغربي منذ الأزمنة القبلية ( قبل الميلاد )، و رغم أن صاحب الخطاب هنا يحيل إلى كونها مقابلة لمفهوم العقل المنطقي، فالتصوّح يرى في مصطلح اللّوغوس (logos) مقابلاً لمفهوم العقل وفق عديد الطرق المختلفة و المتعددة بما فيها المنطق وهو الصورة التي ارتداها مع فلاسفة العقل في العصر الحديث.

رغم أن العقل رديف لكلمة Raison، ذلك أنّ الكلمة بهذه الصّيغة هي لغة يونانية، و لقد كان تصوّر العقل أوسع من الصّورة التي أصبح عليها في العصر الحديث، أو مع الفلاسفة العقليين، إذ ارتبط مفهوم العقل منذ أرسطو بالمنطق euqigol، و هو ما وقع فيه صاحب الخطاب، إذ استعمل اللّوغوس بمعاني تم حصرها في المنطق الصّوري كما صوّره أرسطو Aristote عند وضعه لقوانين العقل، يقول علي حرب " ففي اللّوغوس الألفاظ هي تصورات و مقولات، و العبارات قضايا و مقولات و الكلام قياس و استدلال، بينما الألفاظ في النص هي صور و استعارات، و العبارات رؤى و إشارات، والكلام حقول و دلالات، في اللّوغوس كل كلام هو نظام متسق ومعنى صريح و دلالة متطابقة، بينما كلام النص رموز موحية و معان فائضة، و دلالة متعددة و في اللّوغوس المعرفة بحث و نظر، افتراض و برهنة، تساؤل و تشكيك، و في النص المعرفة حدس و إشراق وكشف وفي اللّوغوس تنتج الأفكار وفقا لقانون المنطق، أما في النص فإن المعاني تولد وفقا لقانون اللغة، والجهاز، و أخيرا في اللّوغوس ثمة وجهة غالبية من الكثرة إلى الوحدة، و من الاختلاف إلى التشابه، بينما ثمة إمكان لأن ننحو مع النص ، من الوحدة إلى الكثرة، و من المؤتلف إلى المختلف <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 30 .

فالقراءة الأفقية لهذا المقول تشير إلى الاختلاف البين في الثقافة العربية و الغربية من حيث التفكير، فالحقيقة في الثقافة الغربية يكون دليلها المنطق العقلي، بينما تدور الحقيقة في الحضارة العربية حول النص القرآني أو الوحي، بما هو تفكير غيبي ماورائي، و هذا ما جعل من المنطق مرتبطاً بالعلوم التجريبية، إذ تكون الطريق إلى الحقيقة معبدة بقوانين المنطق، بينما يكون المجاز في الثقافة العربية هو دليل المعنى و الحقيقة، لكونه لا يشير إلا من خلال الإحالة على المعاني، فينقلها من المحسوس إلى الغيبي و من الملموس المادي إلى منطقة التجريد، فظاهر النص يحيل إلى التعدد الذي قد تلبسه الحقيقة وفق التفكير المجازي و اللغوي ، ولكن القراءة العمودية لهذا النص تحيل إلى المعاني التي ارتبطت باللغوس على اختلافها في الثقافة العربية، وهذا ما يشكك في الحدود التي وضعت لمفهوم اللوغوس بوصفه منطقاً و قوانين علمية يسير وفقها التفكير البشري، فمفهوم اللوغوس يتسع في الثقافة الغربية وتتعدد إحالته .

ففي الفترة التي عرفت بمرحلة ما قبل السّوقراطية يتحدث أفلاطون عن طبيعة الفلسفة آنذاك، فيقول بأنّها "السؤال عن السبب الأول (arché) وعن القانون الأول (logos) في العالم ، و بذلك ينعقد البحث عن سبب موحد " <sup>1</sup> ، وقد حمل اللوغوس أيضا معاني يوردها ، هيراقليطس Héraclites " فلا يمكن تصور شيء دون تصور نقيضه ( الحياة و الموت ) البقطة و النوم ، النهار و الليل و من تبادل الأضداد تتكون الصيرورة، وبهذا المعنى يعتبر الاختلاف ( الحرب ) صراعا مستمرا بين الأضداد و بمثابة الأب لكل الأشياء، ومع ذلك فإن كل شيء سيكون خاضعا لما يسميه هيراقليطس باللغوس، و هو بمثابة النظام في سيرورة التحول و لا مجال للتعرف إليه إلا بالحكمة و اللوغوس هو المشرع، ( حتى بالمعنى الأخلاقي للكلمة ) لكل الأمور المشتركة و هو الذي يؤمن وحدة المتضادات" <sup>2</sup> .

فيتجاوز اللوغوس العقل ليصبح معياراً للأخلاق و السلوك، و كذلك حيزاً يمكن فيه الجمع بين المتضادات و المتناقضات، إذ تكون الحكمة هي القانون الذي يحكم هذا اللوغوس، فلا مجال فيه للفصل إلا عن طريق الاحتكام إلى القانون الكلي الذي ارتبط به مفهوم اللوغوس، فقد " ميز هيراقليطس أيضا بين الحسيات والعقليات و الحكمة الحق لا يمكن بلوغها إلا بطريق التفكير و بالتوافق مع اللوغوس ، العقل الكلي ( فالكل يصير واحدا

<sup>1</sup> - بيتر كوزنمان ، فرانز - بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس - dtv الفلسفة ، ترجمة : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية - لبنان  
ط : 1 ، 1991 ، ص 29 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 33 .

والواحد يصير كلا " <sup>1</sup> و هذا حدّ من جملة الحدود التي أشار إليها اللوغوس في الثقافة الغربية إذ يشير إلى مدلول مختلف.

هذا، و يعطي سقراط Socrate مفهوما للعقل من خلال " قام سقراط من خلال تعاطيه مع مواطنيه بالتجربة التالية : صحيح أن الجميع يعتقدون أنهم يعرفون الخير و يعرفون الفضيلة، إلا أنهم في الواقع ليسو إلا أسرى المعرفة الظاهرة التي لا يمكن أن تثبت إذا ما تعرضت للتجربة الجادة في حوار يقوده العقل، و لتأمين الوصول إلى معرفة أكيدة قام سقراط بتطوير طريقة خاصة بالأسلوب التصادمي " <sup>2</sup>.

فاللّوغوس عند سقراط منفصل تماماً عن المعرفة الظاهرية، و لكنه طريقة مختلفة في الكشف عن المفاهيم الحقيقية للخير و الفضيلة، و هذا ما يفصل اللّوغوس عن مفهوم التّطابق على عكس تصور المنطق الصوري، كما يحتمل التّقاء المتناقضات، فالثّقة حسب سقراط لا تكمن في ظاهر الأشياء ولا في الصّورة السّطحية لها ولكن تتجاوز هذا إلى البحث في مواطن قد تكشف حقا عن مكانين الخير و الفضيلة " لاكتساب مزيد من الثّقة جعل سقراط سلوكه محكوما باللوغوس، الذي إذا ما لازمت قوانينه أي محادثة معقولة، فإنها ستوصل إلى الرأي الصائب <sup>3</sup>،

فيكون اللّوغوس عند سقراط طريق المعرفة الصحيحة بما هي مفهوم يتعدّى المواضيع الحسّية والظّاهرة، وكذا المقولات المثالية إلى التّتائج التي تصل إليها امتحان معاني الخير و الفضيلة، يقول سقراط " لذلك لن أطيع شيئا خارجا عني باستثناء اللوغوس الذي يظهر لي في امتحان أفضل ما يجب " <sup>4</sup>، فالقانون الوحيد الذي يخرج عن الذات على حسب اعتقاد سقراط هو قانون اللوغوس، فتقاطعات خطاب اللّوغوس كما ورد ذكره عند علي حرب، يوحي بالاختلاف البين بين مفهوم اللّوغوس، كما ورد في الثّقافة الغربية القديمة حتى العصر الحديث، و المفهوم الذي ارتبط به الكلام عند علي حرب إذ يشير مباشرة إلى العقل المنطقي، و هذا ما يحدث الفجوة بين المعاني الظّاهرة التي أراد النصّ إيصالها، والمعاني الخفية التي ما انفك العقل فيها يتنوّع و تتعدّد دلالاته ليلاّمس في بعض صوره و حالاته مفهوم الحقيقة كما يظهر في الخطاب القرآني أو في النصّ الدّيني ، و من هذا المنطلق يظهر أن علي حرب تلقى اللّوغوس بمفهوم العقل المنطقي.

<sup>1-1</sup> - بيتر كوزمان ، فرانز - بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس - dtv الفلسفة ، ص 33.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 37 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها.

وهذا ما يعكس المفارقة التي يقع فيها المقول باستعماله مصطلحات مجازية لا يكفي الدال فيها بمدلول واحد و لكن يتعدّد و يتجدّد ليثبت عدم التّطابق بين الدال و المدلول، لأنّ التّطابق منعدم و ما نحصل عليه في ثقافة المفاهيم هو الدّوال المتشابهة، و التي يتأكّد التشابه فيها عن طريق الاختلاف و التّباين و التّعدد، وكذلك يكون اللّوغوس عند علي حرب دالاً مبعداً عن المعنى المباشر كما استعمله في النص، إضافة إلى أنّ اللّوغوس بوصفه صورة لحضارة بكاملها تنوع فيها التّفكير من التّقيض إلى التّقيض، و ليس العقل المنطقي سوى صورة من عديد الصّور التي قد يحيل إليها اللّوغوس في الثقافة الغربية أو بالأصل في وضع المصطلح إذ يعود إلى الحضارة اليونانية، لأن المصطلح يعود من حيث أصله إلى اللغة اللاتينية، أما العقل في الثقافة الغربية فيرتبط بمصطلح آخر ، يقول هانز جورج غادامير في وصفه للمتناهية التي قد يدخلها الأخذ بمبدأ الرّمز، بما هو صورة مجازية تتعدّد فيه المعاني " إن الرمز بوجه عام يقوم على تفاعل متبادل بين الإظهار و الإخفاء ، فالعمل الفني وفقاً لخاصية القابلية للاستبدال التي تميز الأشياء الصناعية مثلاً ، لا يكون مجرد حامل للمعنى ، و العمل الفني لا يميل إلى مثل هذه الدلالة إلا إذا كان منجزاً مستقلاً بحيث يبقى ماثلاً " <sup>1</sup>.

وهذا ما يقع فيه مصطلح اللّوغوس بمجرد تدوينه و دخوله في سياقاً معيّنًا، أصبح يحمل التناقض بداخله، لأنّ النص " أن يكتب حتى يدخل في دوامة التأويل اللامتناهية " <sup>2</sup> ، و هذا ما أدّى إلى تفكيك المقول عند علي حرب، بعد استحالة القراءة الخطية وفق الفراغات و الفجوات التي تقع بين كلماتها التي تتسع أبعادها ليتعدّد إدراك مدلول وحيد لها ، إذ الصّورة المجازية تحمل بداخلها العديد من الدلالات التي تتسع و تتعدّد قصد احتواء المسافة و الفراغ الذي يتوسّط طرفيها من دال و مدلول.

لأنّ اللّغة تفلّت من قائلها بمجرد انفصالها عنه، ليصبح بين دالها و مدلولها فجوة يتعدّد ردمها، وإمكانات يستحيل احتواؤها، لهذا تضل الدلالة مؤجلة ما تأجلت إمكانية حصر هذه المعاني و استيعابها، فاللفظة تستدعي مجموعة استبدالات للمعاني بمجرد قراءتها، و هذا ما يعيق القراءة الخطية لها ما لم تتوفر هذه القراءة على كفاية معرفية حول مصطلحاتها، فيقع الخطاب في التّعارض و التّناقض و كذا في التّجاوز، و هذا ما تشير إليه مجموعة المعاني التي يحيل إليها اللّوغوس، و هو جملة المفاهيم المختلفة والمتناقضة عبر المراحل الزمنية التي احتوت هذا

<sup>1</sup> - عباس شارف : غادامير ( هرمينوطيقا العمل الفني و أزمة الاستيطيقا ) - نحو إعادة تأسيس الوعي الجمالي في الفكر الغربي نقلاً عن : التأويل و الترجمة ( مقاربات لآليات الفهم و التفسير ) إشراف : إبراهيم أحمد ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ، ط : 1 ، 2009 ، ص 161 .

<sup>2</sup> - أحمد إبراهيم : سر الترجمة و هاجس التأويل ، نقلاً عن الترجمة و التأويل ، ص 30 .

المصطلح، فال تخصيص الذي طال العقل من خلال القول باللّوغوس ما هو إلا استبدال أغلق باب تعدّد المدلولات من جهة، و لكنه فتحه على تعدّد آخر، تجلّى من خلال المفاهيم التي ألحقت به من قبل الحضارات القبلية التي تناولت العقل بكل أبعاده التي شكّلت وجود الإنسان و كيفية إدراكه لعالمه الخارجي ، الذي لا يضبط حدود العقل بحدود معيّنة.

وما المنطق سوى جزء من المعاني التي ارتبط بها، فتكون القراءة وفق هذه " اللغة تفلت من قيد العادة ومن قيود استعمالها العادي، كتابة كلما تقدمت في قراءتها، ابتعدت بعد اتساع كما لو أنك تسير في أفق، أو كما لو أنك تتحرك في سر يكبر بقدر ما تكبر القراءة " <sup>1</sup>، فاستحضار اللّوغوس عند علي حرب كان بغرض التأكيد على التميّز الذي يؤدي إليه الأخذ بمبدأ البحث عن المعنى انطلاقاً من النصّ الديني، الذي يعدّده ولا يحدّده، كما يفتح بين أطرافه ( الدّال و المدلول ) فسحة المجاز و هذا ما أكّدت عليه نظرية الإعجاز، و لكن القول بالمعاني التي استحضرتها الخطاب عند حديثه عن اللّوغوس ، يحيل على الاختلاف الذي تشكّله فكرة اللّوغوس انطلاقاً من مصادرها الغائبة ، و بين الحضور الذي يوظّفها مقابلاً للمنطق العقلي .

فاللّوغوس بوصفه صورة مجازية تتعدّد إحالاته نحو الوصول إلى هدف الحقيقة في الثقافة الغربية وعلى امتداد عصورها، و لهذا لا يمكن مطابقتها مع قوانين المنطق، لأنّ المصطلحات تتشابه و لا تتطابق، و لا نستحضرها إلا في إطار التكرار، و هذا ما يميّزها، و يزيد من صعوبة الإحاطة بأطرافها، فيكون التّطابق نقصاً ينسب إلى المفاهيم، لأنّه يغيب الفراغات التي تحيل لا محالة إلى الحقيقة التي تبقى مؤجلة بسبب تهميشها ، وعدم تجليها إلا بوساطة الكشف.

<sup>1</sup> - أدونيس ( علي أحمد سعيد ) : النص القرآني و آفاق الكتابة ، دار الآداب - بيروت - ، ط : 1 ، 1993 ، ص 68 .

### ثانياً- مقولات التأسيس : Catégorie de Fondement.

ولا ينفك المقول عند علي حرب يقع في التناقض حول المبادئ التي سطرها لمشروعه التجاوزي، و الذي يعمل فيه على تجاوز الأحكام المعيارية و القيمية، و التي تباعد بين الدّوال و تقييم التّعارض، كما ترفض القول بالمرآحل البينية، أو الفاصلة بين القول و نقيضه و هو ما يوجزه مفهوم الاختلاف، و هذا في قول علي حرب "لا مبالغة في القول إن الإنسانية المعاصرة هي إنسانية قلقة أكثر من أي وقت مضى، و يتبدى هذا القلق فيما يعتري الإنسان الحالي من الاضطراب في نظرتة إلى نفسه، و الشك في قدرته، و التساؤل الحاد حول مصيره، أي في كونه يعاني أزمة هوية حقيقية تتمثل في غياب المعنى ذاته، لأن من تاه عن المعنى ضاعت منه الهوية، ومن افتقد الدلالة لم يستقم عنده تصور، و لعل ما يكمن في أساس هذه الحالة الوجدانية الآفاق المسدودة التي أوصلت إليها الحضارة الحديثة في أكثر من مجال و على غير صعيد " <sup>1</sup>، فيحيل الخطاب إلى ضبط حقائق عن طريق إطلاق الأحكام التي يوردها.

فالحكم القيمي الذي يطلقه علي حرب حول العصر الحديث ، إذ يقول بأنّه يتّصف بالقلق و التشتت نابع من رؤية سطحية و هذا يتنافى و المفاهيم التي ألحقت بالحقيقة وفق التّوجهات المابعد حداثة، إذ الحقيقة ليست الصّورة التي تتمرأى من خلالها المفاهيم و هذا ما يعكس التّطابق، بل الحقيقة هي كشف الخفي والمكبوت والمتواري عن الأنظار، بما هو جوهر الحقيقة، و ما الوصف الذي ينطلق من الرّؤية السّطحية إلا تغييبا لها وطمسا لمعالمها، حيث تحجز تحليّتها عن طريق وضع الحدود التي لا تقييم المفاهيم بقدر ما تقتلها بإغلاقها وأحادية النّظرة التي تتخذها، فتعمى عن رؤية الحواشي التي تتعلّق بالحقيقة فتقيم صرحها و تعدّد أبعادها فتدركها من خلال مقاربتها بمختلف صورها، إذ الحقيقة ليست مركزا تتجلّى من خلاله الأشياء و لكن هامشاً تختفي فيه لتموه من خلاله.

وليست الأحكام وحدها ما يفتح الثّغرات في مشروع علي حرب، و لكن القول بأنّ الإنسان مبني على المتناقضات من حيث هو كيان يؤمن بالتّنائية، عامل من عوامل هذا الارتداد عن مبادئ المشروع، يقول " فتصف كل المقولات المادية و الروحية و تشير إلى مختلف نزعاته و نزواته، فتبرز دناءته و نبلة، و تبين صغاره من عظمه، تصف ضعفه و قوته، عدوانيته و مسالمتة، فجوره و تقواه، فساد و مكارم أخلاقه، عصيانه و طاعته، لهوه

<sup>1</sup> علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 59 .

و لعبه، ندمه و حسرته، كفره و إيمانه، جهله و عقله، شكه و اطمئنانه، و هي بذلك تؤكد على ثنائية الإنسان وازدواجيته " <sup>1</sup>.

إذ التصور المعاصر للإنسان يقيمه على الحدود المتعارضة و لكنه يؤمن بتداخل هذه المفاهيم و استعصاء الفصل بينهما، إلا عن طريق الاختلاف، ذلك أنّ التعارض لا ينتج سوى الاستبعاد و النفي و هو الوجه الآخر للحضور و التّمرّكز حول المفهوم، و بدوره يكون التّماهي محيلاً إلى مفهوم الاستبعاد، و هذا ما يتجلّى من خلال مصطلح التّغريب <sup>2\*</sup> الذي يحمله النص بوصفه صورة تعكس السّيطرة التي أصبح الغرب يمارسها علينا من خلال استبعادنا بأفكاره و مفاهيمه.

### 1 - مفهوم التّغريب : Le Concept de l'Occidentalisme

إنّ محاولة التّماهي مع أحد الأطراف هو صورة عن الانتماء ، و إن كان الطرف الذي يتم التّماهي معه يقف على الطرف الآخر من وجودنا، إذ الانفصال لا يعني الارتباط بالطرف الآخر و لكن تحرر تصبح فيه الذات بمعزل عن كل توجه قد يحدد مسارها و يدرجها ، فيحتوي كل إثبات على نوع من النّفي الذي يقيمه القول بانعدام قاعدة التّناقض أو التعارض إلا و يقابلها الضّرورة و الاستدعاء، يقول " فاللحاق بالغرب، وتقليده والنسج على منواله والتماثل معه، غير ممكن أو أنه لا ينتج سوى التشويه والإعاقة، كذلك لا يمكن الحديث من جهة أخرى عن ماهية صافية ينبغي استعادتها أو أصل أول ينبغي العثور عليه، فيما وراء التّغريب ذلك أن الغرب قد اخترقنا " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 85

<sup>2</sup> - \* التّغريب هنا مصطلح يشير إلى الاستغراب الذي ورد في خصوصه مايلي : يمكن الإشارة إلى دالتين مختلفتين في تعريف الاستغراب ، الدّلالة الأولى تشير إلى حقل من البحث و التّأليف يعني بدراسة الغرب أو الحضارة الغربية من خارجها ، مما يجعله حقلاً مقابلًا للاستشراق كما مارسه الغربيون في دراسة الشّرق من زوايا مختلفة ، و قد شاع مصطلح الاستغراب نتيجة الجهود التي بذلها الباحث المصري حسن حنفي في بعض دراساته و منها كتاب بهذا العنوان ، إلا أنّ الحقل نفسه موجود منذ فترة طويلة ، وقد سبق لباحثين آخرين أن أشاروا إليه ، هذا بالإضافة إلى أنّه حقل يتقاطع بوضوح مع حقول أخرى من حقول البحث ، أحدها حقل الدّراسات ما بعد الاستعمارية .. أمّا الدّلالة الأخرى فهي أنّ الاستغراب حقل لتشكّل الصّور و التّمثيلات حول الغرب بوصفه آخرًا للثقافة العربية الإسلامية ( و لثقافات أخرى كثيرة بالطبع ) ، و قد ظهرت دراسات عديدة ، و لعلها الغالبة ، لتتركز على طبيعة تلك الصّور في الثقافة ، فالاستغراب هنا ليس ما يمارسه الباحثون إذ يتجهون إلى الغرب ، و إنما ما يمارسه التّاس و تحمله الثقافة بوعي و دون وعي " نقلا عن دليل الناقد الأدبي ، ص 38 .

<sup>3</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 83

فالتّمرکز هنا حول مفهوم التّغريب يستدعي في الوجه الآخر مجموعة احتمالات يخفيها الكلام و لكنّه يستدعيها في آن، إذ الثّقافة الغربيّة تسكن عقر دارنا كما نراها نحن، بنظرنا الأحاديّة، و لكن هناك من الغرب من يستهويه الوقوف على الثّقافة الشّرقية و يتماهى معها، و ما المدوّنات التي كتبها المستشرقون سوى صورة عن هذه الإرادة، و على اختلاف الآراء التي تكوّنت حول الشرق من خلال مشروع الاستشراق، في المقابل تكوّنت آراء مختلفة كذلك حول الثّقافة الغربيّة في التّغريب، - أو في مقابل الاستشراق نستعمل مصطلح الاستغراب - فلا مجال للقول بأحقية القضاء على ثقافة أمة مقابل قيام أخرى، إذ لكلّ شيء وجهه الآخر الذي لا ينفكّ يحضر عن طريق التّفني و الاستبعاد، و علي حرب يؤكّد على التّمرکز حول المفاهيم الغربيّة، من خلال قوله " و يبدو سعي العقل العربي لإعادة صوغ الحياة و السلوك، يقف أمام أبواب موصدة إن لم نقل يعود بالنتائج المعكوسة، فنحن لا نجد حوالينا سوى طغيان الوهم و الخرافة و غلبة التقليد و الاقتباس، و كثرة الزيف و تعميم الجهالة بل لا نعثر إلا على المزيد من العسف و الانغلاق " <sup>1</sup>.

فهذه النّظرة التي تحاول التّمرکز حول حقيقة معيّنة تفقد مصداقيتها بمجرد مقابلتها بالنّظرة الأخرى من الطرف الآخر حيث تحمل الثّقافة العربيّة عن نفسها ما وصلت إليه من تقدم تكنولوجي، يشير إليه مقول ألكسيس كاريل " إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقيا و عقليا ... إن الجماعات و الأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو و تقدم هي على وجه الدقة الجماعات و الأمم الآخذة في الضعف و التي ستكون عودتها إلى البربريّة و الحمجيّة أسرع من عودة غيرها إليها " <sup>2</sup>، كذلك يناقش جون بودريار Jean drallirduaB مسألة الإنسان عن طريق مقارنتها بالعملة، بما هي قَمّة صور التّطور التي يدركها الإنسان المعاصر و يعيشها، يقول " من وجهة نظر إنسانية، تظهر العملة في حدها الأقصى كمحرقة عالمية إننا نتجه نحو إبادة لا أعرف طبيعتها، لكن الفرق بيننا وبين الولايات المتحدة يكمن في كونها تسير نحوها ( أي الإبادة ) بقوة و ثبات هائلين " <sup>3</sup>.

فالتّعارض الذي تظهر من خلاله هذه النّصوص يحيل إلى ارتداد خطاب علي حرب، عندما ينسب التّخلف إلى العالم العربي و إلى فكره بصفة خاصّة، و ذلك لأنّ النّظرة تشابهه، فالغرب ينظر إلى نفسه نظرة لا تختلف من حيث التّصور بأنّها تسير نحو العودة إلى البربريّة، و كذلك يصوّر الكلام عند علي حرب من حيث تمحور الثّقافة

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثّقافة العربيّة )، ص 88 .

<sup>2</sup> - ألكسيس كاريل : الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف - بيروت - 1993، ص 41 .

<sup>3</sup> - جان بودريار : الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ترجمة : منير الحوججي و أحمد القصوار، دار توبقال - الدار البيضاء - ط : 1، 2006، ص 74 .

العربية حول الوهم و الخرافة، و كلّها صفات تختلف بقدر ما تتشابه، و تتشابه بقدر ما تختلف، فتؤكّد على الاستدعاء الذي تمارسه الخطابات المتعارضة بعضها مع بعض، عن طريق التّماهي و التّقي وسيلتان لم يعد يجدي الأخذ بهما في محاولة إثبات الحقائق أو نفيها، لأنّ السّبل المعيارية قد تجاوزتها الإبتهاات البعدية بعد أن أكّدت فشلها في الإحاطة بالحقيقة .

إذ لا مكان إلا للاختلاف في سلسلة البحث عن خصوصية الخطابات و إحالتها إلى المفاهيم التي تشير إليها، فالتّعارض الذي أسّس له علي حرب من خلال قوله بالاختلاف بين الرّكائز التي أقامت صرح الثّقافة الغربية ( اللّوغوس ) و الأخرى التي تمحورت حولها الثّقافة العربية ( الوحي ) أدّى إلى البحث في هذا الموضوع إلى القول بانعدام التّناقض، و هذا ما تفسره المعاني المختلفة و المتعارضة التي تحيل عليها كلمة اللّوغوس وكذلك الأحكام التي أطلقها علي حرب و إقراره بالتّغريب مصيراً ضرورياً ينتهي إليه العرب فيه نظر، و هذا ما أثبتته الأوجه الأخرى لهذا الخطاب و الأطراف التي تتناول التّغريب بنظرة مغايرة و مختلفة، و هنا مكنم القصور في الأحكام التي تجتمع حول قيمة ما، فتحاول ضبط حدود المفاهيم، و لكنها تتحوّل إلى رأي متعصب منغلّ ومنتج للتّناقض، ذلك أنّ الحقيقة تتعدّد طرق الوصول إليها .

ويستمر الخطاب عنده ينفي الثّنائية من جهة ليؤكّد على وجودها من جهة ثانية، ففي حين ينفي التّعارض بين الفكر القديم و الحديث يقيم ثنائية بين الفكر المنفتح و المغلق، يقول " إنه نزاع بين عقل يتماثل مع نفسه على الدوام و لا ينتج سوى الخواء و الفراغ، و عقل يقف على مسافة من ذاته، و هي المسافة التي تسمح للفكر أن يثمر، فيجترح المعنى من اللامعنى و يصير اللامعقول معقولاً، و في اعتقادي ليست المسألة مجرد نزاع بين سلفي و تجديدي، أو بين أصيل و حديث، و إنما هي مسألة مواجهة بين عقليين و منهجين، بين عقل منفتح و عقل مغلق، بين فكر لا يتوقف عن تأول الأصول و استنباط الدلالات و توسيع المعاني، وفكر مذهبي إيديولوجي، يقوم بتنسيق العلم الحاصل " <sup>1</sup>، فالتّماسف الذي تفرضه طريقة التّفكير المعاصرة هو ما أوجد العقل المنفتح، وبحكم انتمائه إلى الثّقافة الغربية، يصبح التّفكير المغلق من سمات العالم العربي، وهذا ما يباعد أطراف العالم العربي و الغربي و يشكل ثنائية هي في الأصل مبدأ من مبادئ المنطق الصّوري بما هو إيمان بوجود الثّنائية و ضرورة الانطلاق منها في تحديد المفاهيم.

<sup>1</sup>- علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثّقافة العربية ) ، ص 121 .

ولا ينفك الخطاب عند علي حرب يتعارض مع مشروعه التجاوزي عن طريق الأوصاف التي يلحقها كل مرة بالعصر الحديث " من المفارقات التي تخترق عصرنا الحالي و تسبب مأساته الحقيقية، أن البشرية المعاصرة كلما اتسعت مدنيّتها و ازداد تطورها، ازدادت مشكلاتها، و تفاقمت أزمتها، لقد أصبح عصرنا عصر العنف بل (عصر الرعب ) كما لا يتوانى عن تسميته بعض الكتاب و هو رعب يظهر على مستوى الدول والجماعات، كما على مستوى العصابات و الأفراد " <sup>1</sup>، إنّ الوصف الذي يتطابق مع الواقع حسب التفكير البعدي ليس مقارنة للحقيقة بقدر ما هو حجب و تزييف لمعالمها، و هذا ما يجعل من الحكم على الأشياء محوّاً للمسافة التي ينبغي أن تترك بين الذات و الموضوع، وطريقة عقيمة لا يجدي اعتمادها في تحليل الواقع و لا الكشف عن الحقائق الخفية، فالرعب بما هو الصّفة التي نسبت لعالمنا المعاصر ليست بجديدة و لكنها صفة ما انفكت تحضر في كل العصور البشرية على اختلافها، لأنّها السلوك المرتبط بالإنسان الذي ظلّ على مر العصور في صورته المتشابهة التي لا تختلف إلا بقدر انتمائها إلى فترة زمنية بعينها، فتكون الحقيقة عندها شيئاً آخر غير الصّورة الظاهرة في الواقع.

## 2 - نقد النصّ و موت المؤلف :

### Critique du Texte et la Disparition de l'Auteur

وفي كتاب ( نقد النصّ ) يجد البحث في محاولة كشفه عن الثّغرات و الفجوات التي حالت دون إقامة مشروع علي حرب التجاوزي، أنّ المقدمة عكست أولى صور التناقض في قضية انتماء علي حرب، فالانفصال الذي يعكس مقولة موت المؤلف، هو ما يجعل من العمل بغض النّظر عن صاحبه حيزاً لتوليد المعاني والدلالات التي لا تنتهي، و ذلك ما استمرّت القراءة، وهو ما جاء في مقدمة الكتاب " فإذا كان لهذا العمل الفكري وقائعيته، فإن ذلك يعني أنه أصبح ملك القراء الذين يجعلونه مداراً للنقاش و التعليق، أو يتخذون منه مادة للدرس و البحث، أو يتعاملون معه كحقل لقراءة منتجة تقرأ فيه ما لم يقرأ " <sup>2</sup> ، إذ تؤمن الدراسات البعدية بانفصال العمل عن صاحبه بمجرد فراغه من الكتابة، و توجيه العمل ناحية القراء الذين يجعلون منه مادة خصبة لتوليد لدالات.

فالخطاب يحيل إلى طريقة بعينها اعتمدت في مقارنة النصوص و المقولات، و هذا ما يؤكّد عليه الخطاب الموالي " ف وراء هذه الفوضى البادية يمكن اكتشاف نظام يللم المشتت و يجمع المتفرق، و لن أقول إن الذي يؤلف

<sup>1</sup> - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، 141 .

<sup>2</sup> - علي حرب : نقد النصّ ( النصّ و الحقيقة 1 ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 4 ، 2005 ، ص 5

بين مقالتي هو أنني كاتبها كما ذهبت إلى ذلك في مقدمة كتابي ( مداخلات ) ثمة رابطة أقوى و أهم من هوية المؤلف هي الوحدة الجامعة هنا، و أعني بذلك أن هذه المقالات تتعلق جميعها بنقد النصوص ، منهج تناولها وكيفية قراءتها أو طريقة التعامل معها " <sup>1</sup> ، فصاحب النص بنفسه يذكر السبب الذي جمع بين مقالاته وهو ما بينه في كتابه مداخلات، بقوله ( أنني كاتبها ) فالأنا التي ورد ذكرها في كتاب مداخلات – كما أكدّه الخطاب – دعوة للإقرار بانتماء الأعمال على عكس التصور السائد في الدراسات التجاوزية إذ تقضي على كل ما من شأنه أن ينسب العمل إلى صاحبه، للإعلان عن موته الرمزي.

فالمقول يشير إلى اعتماد منهج معيّن في قراءة هذه النصوص التي تنوّعت من حيث مجالاتها و انتماءاتها، وهي عند علي حرب مركزاً تدور حوله أعماله أو وحدة إليها يعزى مقارنة أعماله، و كان الصمت أولى الأهداف التي عمل على تحديد مفاهيمها، و منه البحث عنها في النص بقوله " هذا هو سر النص، إن له صمته و فراغاته، و له زلاته و أعراضه، و له ضلاله و أصداؤه، فهو يأتمر بأمر المدلول و لا هو مجرد خادم للمعنى و من هنا يتصف النص بالخداع و المخاتلة و يمارس آلياته في الحجب و المحو أو الكبت و الاستبعاد، وباختصار للنص ألاعبه السرية و إجراءاته الخفية " <sup>2</sup> ، فالمعنى في النص يتجلى من خلال صمته و فراغاته، والمقصود هنا هو تلك الفجوات التي تكون بين الدال و المدلول، و نفس النص يشير إلى استدعاء الصمت عند جاك دريدا Jacques Derrida بوصفه نصاً متعلقاً معه، و صورة قبلية لمناقشة هذا الموضوع، و لكن ما يسكت عنه النص هو هذه الاختلافات التي تميّز نص علي حرب، و تصنع خصوصيته ، ذلك أن القول بانتماء المعنى إلى الصمت بوصفه كشفاً عن حدود الحقيقة التي أخبرت الدراسات البعدية من قبل عن خفائها و صعوبة الوصول إليها، لأنها تتكشف في ثنايا الخطاب و فراغاته، في صمته الذي تعكسه الزلات و الأخطاء و كل الصور التي يهملها الخطاب و يهملها.

إذ النص عند دريدا يدور حول التفريق بين المعنى في اللغة المكتوبة و الشفاهية، عندما يتحدث عن المركز الصوتي في إنتاج المعنى، و كيف يقترب المدلول من داله في اللغة ( الصوت ) بقدر ابتعادها عنه في لغة الكتابة الصمت، إذ يعد الكتابة أو لغة الصمت هي اقدر الطرق في توليد الدلالة و ذلك لأ،ها منفصلة عن مؤلفها ومدلولها في ذات الوقت، يقول " فإن جوهر الصوتية يكون هنا في حوار مباشر لذلك الجانب من الفكر باعتباره لوغوساً، الذي يرتبط بصلة ما ( بالمعنى ) و ينتجه و يتلقاه و يقوله و يلمه فإذا كان أرسطو مثلاً يرى في

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ( النص و الحقيقة 1 ) ، ص 7 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 16 .

الأرنانات المنبعثة من الصوت رموزاً لأحوال الروح، و في الكلمات المكتوبة رموزاً للكلمات التي يثبها الصوت، فذلك لأن الصوت، هذا المنتج للرموز الأولى يرتبط بقرابة أساسية و مباشرة بالروح، إنه، و هو المنتج للدال الأول، لا يمثل دالاً بسيطاً بين دوال أخرى إنه يدل على ( حالة الروح ) التي تنعكس بدورها أو ( تتفكر ) الأشياء من خلال شبه طبيعي " <sup>1</sup>.

فالروح تنعكس من خلال الصوت، و هو ما يؤهله ليقوم بالتعبير على المعنى الحقيقي الذي يرمي إليه صاحبه إذ الصوت تحديد للمعنى الذي يوده صاحبه، على عكس ذلك تمثل لغة الكتابة نموذجاً مفرغاً و منفصلاً عن روح صاحبه، مضيعة لهويته ملكاً لقارئه، فيوصف النص المكتوب بأنه نص منتهي " إن الكتابة بالمعنى الشائع هي هنا كمثل حبر على ورق أو ( نص ميت ) بالمعنى الحرفي الذي يوظفه الفيلسوف للتعبير الفرنسي إنها حاملة الموت emort lettre " <sup>2</sup>.

وهذا ما يجعل من الكتابة بما هي تثبيت للدال عن طريق الصورة الخطية في النص مقابلة لفهم الصمت، لأن المعنى يتأرجح فيها بين الخط والمحو في آن، يقول جاك دريدا " الكتابة هي في آن معاً، منشط للذاكرة و قوة للنسيان " <sup>3</sup>، و هنا مكنى المفارقة، فجاءك دريدا يفرق بين الكتابة و الشفاهة، حيث تكون اللغة الشفاهية مقابلة للصوت، أو المعنى، بينما تكون لغة الكتابة مقابلة للصمت أو لانعدام المعنى أو لانهاية الدلالة، الذي يوكل إلى القارئ مهمة البحث عنه قصد مقارنته.

ويختلف عنه علي حرب من حيث ارتباط الصمت بالفراغات و الفجوات التي تفصل بين الدال بوصفه صورة للكتابة و المدلول مقابلاً لدلالة، في حين يتشابه القول عندهما بوجود صامت أو مسكوت عنه في الخطاب، يدور البحث من أجل الكشف عنه، و بالتالي إدراك بعض أطراف الحقيقة التي تعتبر صورة مبعدة عن ظاهر القول و طرق للأبعاد الخفية و المحجوبة، خلافاً للتصور القديم حول مفهوم الحقيقة إذ كانت تطابقاً وصورة موازية للواقع و الأشياء " فالنص ما أن يكتب حتى يدخل في دوامة التأويل اللامتناهية " <sup>4</sup>، على عكس ما كان يعتقد إذ كان الفراغ من الكتابة إحالة على التحديد الذي لزم الدلالة فامتنع معها خرق محارم النص عن طريق الزيادة أو النقصان.

<sup>1</sup> - جاك دريدا : الكتابة و الاختلاف ، ترجمة : كاظم جهاد ، ص 110 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 117 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 127 .

<sup>4</sup> - إبراهيم أحمد : سر الترجمة و هاجس التأويل ، نقلاً عن التأويل و الترجمة ( مقاربات لآليات الفهم و التفسير ) ، ص 30 .

فينفصل الدال عن ارتباطه بالمعنى الواحد و الضروري ، لينفتح على المعاني المستبعدة و المهمشة ، فتتعدد الدلالة و تتوسّع لتشمل كل المفاهيم التي يمكن أن ينتجها الخيال أو الإمكان " بهذا المعنى اعتنى علي حرب بنقل اللغة من سباتها الدوغمائي إلى حيويتها المعرفية في صناعة الوقائع الفكرية ، و هذا الانتقال باللغة إلى دورها المفهومي و المعرفي سبيله ( النقد ) بإفراغ المفردات من محتوياتها الإيديولوجية و من التصورات أو التمثيلات العالقة بها قصد استحداث تصورات بديلة قادرة على مواكبة الأحداث و خلق الإمكانات " <sup>1</sup> ، وبهذا التصور تتغيّر المعاني المعجمية للكلمات و تنفصل عن كونها صورة للواقع ببساطته ، ليرسم كل قارئ واقعا يختلف عن غيره، متكئا على التأويل وسيلة بها يفهم واقع النصوص ، ف " التأويل حالة خاصة من حالات الفهم " <sup>2</sup> ، فتنعكس اللغة في النص واقعا مختلفا عن حقيقته، إذ تتبع عملية الفهم التأويل الذي يلحق دلالات النص، تأويلا لا يهدف إلى الوصول إلى المعنى و لكن في حدود المقاربة فقط.

هذا، و يورد الخطاب عند علي حرب مصطلح التفكيك بما هو صورة مجازية تحيل إلى مجموعة من المعاني المتجاوزة لفكرة النظام و القراءة المبنية على الخطية، أو الأفقية السطحية، لتلامس جوانب و أبعاد أخرى يحيل إليها ظاهر الكلام و لكنه ينفيها في الآن ذاته.

ولعلّ الإشارة إلى تفصلات الخطاب تحيل إلى الخصوصية التي يتميّر بها خطاب التفكيك عند علي حرب، و غيره من النصوص التي تناولت قضية التفكيك، يقول علي حرب " التفكيك يكشف أن الواحد قهر الكل، وأن العام هو استبعاد الخاص، و أن المطلق هو إغفال الشرط و أن الكلي هو طمس للحدث، و أن المتعالي هو تأليه للممارسة و التجربة باختصار يكشف التفكيك أن المقول المنطقي و الكلي العقلي هو سجن للجسد والخيال و ختم على الأسماع و الأبصار و القلوب " <sup>3</sup> ، و القول في مجمله يهدف إلى إلغاء نظام المنطق الصوري بما هو تحديد يلحق الدلالة.

فالتفكيك عند علي حرب هو كشف عن التناقض المتوارية وراء ظاهر الخطاب، بما هي صورة للمسكوت والمطموس و الحاضر عن طريق الغياب، بينما يكون التفكيك عند جاك دريدا بحث " في العوالم المخبوءة

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : قراءات في فكر و فلسفة علي حرب ( النقد و الحقيقة و التأويل ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2010 ، ص 11 .

<sup>2</sup> - بول ريكور : نظرية التأويل ( الخطاب و فائض المعنى ) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 2 ، 2006 ، ص 120 .

<sup>3</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 9 .

والعلاقات المغيبة في النص التي لم يعلن عنها بعد، فمن مهام استراتيجية التفكيك النفاذ إلى عمق النص لاكتشاف علاقات الغياب، و المسكوت عنه و الآثار المغيبة التي لا تحضر بوضوح في النص، سيما و أن القراءة المستعجلة كثيرا ما توحى بإمساكها بمدارات النص، بينما تقوم عوالم النص العميقة بالعمل على إخفاء الدوال والآثار التي لا يتسنى لغير قراءة فاحصة، تعتمد على التفكيك باختراق و كشف تلك العوامل بتحرير الدوال والعلامة الخطية من القراءات التبسيطية أو الجاهزة المشرعة " <sup>1</sup>، فيربط التفكيك عند دريدا بالكشف عن المعاني المرجأة و المؤجلة، و التي لا تظهر بوضوح في النص لأن الأصل فيها عمقها و ملامستها للأبعاد الخفية، وكل هذا يكشف عن الخصوصية في استخدام التفكيك عند علي حرب، رغم انفصاله عند كلاهما عن المعنى الظاهر والواضح في النص.

لأنّ اللغة أو الكتابة تقف عند جاك دريدا على مفهوم (الغراماتولوجيا) إذ تتمركز اللغة ويضع المفهوم، وعلى الرغم من أهمية الصوت و ارتباطه المباشر بالمعنى كما بين خطاب من قبل، فالكتابة أيضا تخدم اللغة من خلال تناسلها، فلا تعود مرتبطة بزمان أو مكان معيّنين، كما تنفصل عن قائلها ومقولها لتتوالد " فإن الغراماتولوجيا ترى أن ليس هناك شيء قبل اللغة أو بعدها، فمفاهيم الحقيقة و العقلانية ما هي إلا نتائج المجاز و الاستعارة، وهذا الاستنتاج يقترب مع ما يقرره نيتشه عندما يقول أن الحقيقة وهم " <sup>2</sup>، فالكتابة تقرّر مفهوم الأثر الذي يخلفه المعنى، ففي حين ينتهي بالنطق في الصوت يستمر مع الكتابة ليصل إلى الأبعاد اللامتناهية للدلالة .

### 3 - إشكالية المغيّب : Problématique de l’Absent

إنّ النقد المعاصر بما هو عصر قراءة، يضع بين أيدينا إمكانات جديدة لمقاربة النصوص الإبداعية والنقدية على السواء، إذ بموجبها يمكن الطعن في صحة الأفكار و ما تحمله الذات بداخلها من صور ومفاهيم نقارب من خلالها تصوّرنا للواقع و الأشياء، و العقل كذلك، إذ لم يعد ظاهر الصورة هو ما يشغل حيّز الاهتمام، بل ما تخفيه الصور من طبقات و ثنايا، تحجب بها حقيقة الأشياء، على إثرها انقضى عصر القراءات الاستهلاكية والسّياقية، التي لا تهدف من قراءة النصوص سوى المتعة أو التفسير الساذج الذي لا يبرح سطوح النصوص ، أو القراءة الخطية.

<sup>1</sup> - معرف مصطفى: أبعاد الترجمة و التأويل في فلسفة جاك دريدا ، نقلا عن ، التأويل و الترجمة ( مقاربات لآليات الفهم والتفسير ) إشراف : إبراهيم أحمد ، ص 43 .

<sup>2</sup> - عبد الله إبراهيم ، سعيد الغانمي ، عواد علي : معرفة الآخر ( مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة البنيوية - السيميائية - التفكيكية ) - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 2 ، 1996 ، ص 135 .

فتبنى العلاقة بين القارئ و النص على الثقة المتبادلة، كما أنّ مفهوم البدهة لم يعد وسيلة تبرر بها سذاجة الفكر واستسلامه أمام المقولات الأحادية، و هذه الطريقة الجديدة في النظر إلى المفاهيم ستؤول إلى إعادة صياغة التصورات وتغيّر الطبيعة التي كانت تميّز النقد من قبل إذ كان ذا طبيعة استهلاكية هم القراءة السطحية التي لا تجاوز المتعة، و هي أيضا صورة للقطيع التي ميّزت النقد عن ماضيه، حيث كان تعليقا وشرحاً و تفسيراً، ثم أصبح تأويلاً و تفكيكاً، حفرّاً و استنطاقاً ...

فهذه الطريقة الأخيرة تساوي بين النصوص سواء كانت إبداعية أو نقدية أو فكرية، كما يمكن المرح فيها بين الأجناس الأدبية، فظهر ما يسمى بنقد النقد أو القراءة النقدية، كحصيلة انتهى إليها النقد بعد أن أسلم مهمة البحث عن الدلالة للقارئ الذي سيؤول قراء عدة، وأمام تمويه و زيف الصورة، تقف الذات الناقدة موقف الباحث عن الحقيقة بما هي تعبير عن المعنى، خلف السطور، من خلال التنقيب و الحفر وفق المنهج الذي ارتضته الدراسات النقدية المعاصرة سبيلاً به تقارب النصوص و الخطابات، يقول علي حرب " و لهذا أقول دوما عندما أصف عملي بأنني قارئ أشغل على النصوص مساءلة و استنطاقاً أو حفرّاً و تنقيباً أو تحليلاً أو تفكيكاً، فالنص بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر و هذا ما يجعل منه حقلاً يتكشف فحصه والاشتغال فيه عن إمكان الوجود و الفكر معا، و معنى الإمكان هنا أن اكتشاف النص يؤول إلى إعادة ترتيب علاقتنا بوجودنا و مقولاتنا بالحقيقة و الذات و العقل و المعنى و المؤلف و القارئ " <sup>1</sup> .

فالنص يمثل المركز الذي يصوّر لنا الفكر بما هو عليه، بينما يتناسى الهامش و الطرف باعتباره يمثل المستبعد والمغيّب، أو يمثل الفكر بما يمكن أن يكون، و للتعامل مع هذا التّمرّك الذي يفرضه النص على القارئ لا بد من آليات و إجراءات مناسبة يسعى فيها القارئ إلى إعادة الاعتبار لكل مستبعد و مغيّب، كونه المفتاح الذي بإمكانه أن يخلّص الفكر من الأقانيم و القوالب التي تحد من حريته وتمنعه من الانفتاح على مفهوم الممكن أو الإمكان و هو الواقع الافتراضي و الفائق الذي يرسمه القارئ بمقابل الصورة التي يحملها النص بما هو مفاهيم عائمة، تخفي بداخلها حقائق و دلالات تختلف أو تتناقض أحيانا مع ما يطرحه ظاهر النص ، ف " يكشف التفكيك أن المقول المنطقي و الكلي و العقلي هو سجن للجسد ، والخيال وختم على الأسماع و الأبصار والقلوب " <sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 8 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 9 .

وهذا التصور للنص عند علي حرب يظهر التوافق و التعالق مع ما جاء بهم ميشال فوكو Michel Foucault في حفرياتة عن المعرفة، إذ لا يؤمن في قراءته للنصوص بما تعارف عليه القراء من آليات تهدف إلى شرح النص وتفسيره، أو إلحاقه بمؤلفه وأسبابه، و لكنها كتابة ثانية تنطلق من ظاهر النص لتصنع نصاً موازياً يوافق النص من خلال الاختلاف عنه، لأنّ القراءة هنا هي تخلي عن صورة الواقع كما هو متعارف عليها و رسم واقع آخر مختلف، و هذا ما يرفع الألفة بين الأشياء، من خلال تشييد صرح واقع مختلف، يفتح به الفكر على مجالات أرحب لم يعهد لها من قبل، يقول ميشال فوكو " و الوصف الحفري، فيه تخل مطلق عن تاريخ الأفكار و رفض منهجي لمسلماته و طرقه، و محاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر، أما ألا يتمكن البعض من العثور، في مشروعنا على التاريخ كما ألفوه منذ طفولتهم، و أن يخيب ظنهم و يفشلوا في التعرف عليه داخله و أن ييكونوا أسفا عليه، ملتجئين ذلك الظل الوارف القديم، لوقت لم يعد ملائماً له، فيه دليل أكيد على أقصى مراحل الوفاء و التعلق"<sup>1</sup>.

كما أنّ هذه الطريقة في مقارنة و تحليل النصوص لا تلحق الأعمال بأصحابها و لا ترى في معرفة النص ضرورة ملحة، لأنّ العمل الحفري لا يهتم بالوحدات الأساسية و الأفكار الرئيسية و كل ما يصبو إليه هو كتابة نص آخر من خلال عمل تحويلي للنص، ينطلق من النص الأصل و لكن لا يعود إليه، فالتص موجود دون علة أو سبب، " فالإلحاح على دور الذات المبدعة، و اعتبارها علة وجود الأثر و مبدأ وحدته، أمر لا تقرر عليه حفريات المعرفة"<sup>2</sup>، فينظر إلى النص بمنأى عن مبدعه، و سرعان ما يصبح النص الأصل هامشاً، إذ يتحوّل مركز اهتمام القارئ منه إلى النص الثاني الذي يهدف إلى إبراز أفكاره التي لا تعتبر ترجمة للنص الأصل و لا كشفاً لأسراره، بقدر ما هي عرض لأفكار القارئ " إن حفريات المعرفة، ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية، أي تحويلاً منظماً لما كتب لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سر الأصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب، يجعل منه موضوعه "<sup>3</sup>.

فليس الحفر تأويلاً للنص، كما يبينه الكشف عن الخفي في الكلام من خلال ما ظهر منه، و لكنه تحويل وإعادة صياغة الأفكار بطريقة تختلف عن طبيعة الفكرة ذاتها من خلال فتحها على الإمكان و المحتمل، والانزياح

<sup>1</sup> - ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط: 2، 1987، ص 128.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 129.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

عن الصّورة التي يعكسها الواقع من خلال رسم صورة جديدة لا تشبه العالم الواقع، فخصوصية الخطاب عند علي حرب تكمن في استعماله للحفر في ميدان النصوص و الأفكار بينما يكون الغرض عند ميشال فوكو هو البحث عن الخفي عبر التاريخ كل حسب مجال اختصاصه، غير أنّ فكرة الحفر هنا قد استعملها لتحليل على المعاني الخفية التي ينتظر بعد إعادة كشفها بناء النص بما هو صورة تعكس تشييد صرح العقل أو المعنى، فالحفر عنده يخدم عملية تفكيك الخطاب و سبر أغوار النصوص بهدف البحث عن الحقيقة التي تكون مقابلة لمفهوم الغياب أو كل ما هو نغيب ، أما الحفر عند فوكو فإعادة صياغة الأفكار بمنأى عن النص الأصل، بإعادة قراءة التاريخ الذي يكون استعراضا لثقافة القارئ، فغياب نص الحفر عند علي حرب يكمن في جملة الاختلافات التي يشكّلها النص الحاضر عند علي حرب و نص فوكو الذي يعتبر ظلاً من ظلال هذا النص، فيتشكّل نص علي حرب عند الحدود التي يكتمل فيها معنى الحفر عند ميشال فوكو و تكون جملة الاختلافات هي المبادئ التي تؤسّس لنص الحفر عند حرب .

#### 4 - المعنى و الاختلاف في اللغة : Le Sens et la Différence dans la Langue

ولأنّ الأصل في اللغة أنّها تبنى على الاختلاف، فقيمة اللفظة أو الدال تكمن في مدى مخالفتها لألفاظ أخرى، و لهذا فاستحضار الكلام عادة ما يحيل إلى ما يخالفه أو يناقضه من كلام، له من الأهمية ما يعادل أو يفوق الكلام الحاضر، فبين الحضور و الغياب يقف القارئ على أطراف أو حدود الكلام، فلا يجوز الأخذ بظاهره و استبعاد سلسلة المدلولات و المعاني التي كان يمكن أن تشغل حيّز الحضور، يقول علي حرب " و لهذا لا ينبغي الوثوق بالكلام ثقة مفرطة، فالخطاب حجاب " <sup>1</sup>، إذ الكلام مضللّ ومراوغ و يتعد عن المعنى كلما حاول مقارنته، و لهذا يستقر الخطاب على العلاقات الخلافية .

فينتسب الاختلاف إلى مؤسس اللسانيات و أب علم اللغة الحديث عند الغرب فرناند دي سوسير Ferdinand De Saussure، حيث يعتبر أنّ كل لفظة تكسب تميّزها و تفردا انطلاقا من الاختلاف الذي تشكّله مع غيرها ، وقيمة للكلمة إلا من خلال ما تحقّقه من تمايز على مستوى محور الاستبدال، و لا يضمن لهذه اللفظة وجود إلا مبدأ الخطئية، حيث تصبح اللفظة متميزة في زمن و مكان معينين ، يقول دي سوسير " إن نظام القيمة بما هي تعبير عن الاختلاف هي ما يساعد اللغة على تمثّلها في شكل طبيعي " <sup>2</sup>، فعلى مفهوم

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 11

<sup>2</sup> - Ferdinand de Saussure : cours de linguistique générale, édition, Talankit- Bejaia, 2002, p : 131.

الاختلاف تقوم العلامة اللغوية محيلة إلى قيمة المفردة كحضور يخفي وراءه عالما من الدلالات التي تم استبعادها، غير أنّ قضية الاختلاف عند سوسير تتعّين على المستوى الأفقي للغة، إذ يتم التركيز على البنية الخطية، فتميز اللغة عن طريق اختلاف مفرداتها على مستواها الخطي .

فيتعلق نص علي حرب بنص سوسير في القول بمسألة الاختلاف فينشأ التشابه الذي تحيل إليه قضية التميّز و التفرد، و لكن تفاصيل الخطاب تشير إلى الاختلاف الذي يتميّز به كل مصطلح عن الآخر، ذلك أنّ هذا المصطلح بوصفه صورة مجازية يتكرّر القول به و لا يتطابق و هذا ما يوحي به ارتباط الاختلاف عند سوسير بالتركيّب فيتشكّل الاختلاف عنده بمعزل عن المعنى و ملازمة للدلالة بينما يختلف الأمر عند علي حرب إذ يتعلق بالمستوى العمودي، فيتشكّل الاختلاف عن طريق ملازمة أبعاد المعنى، وعن طريق الغور في أبعاد المعنى فيتشكّل الاختلاف و المغايرة و هذا ما يمنع القول بالمدلول الضّروري كما أشار إلى ذلك من قبل سوسير في بحثه عن الاختلافات في مستواها الأفقي .

هذا، و يتعلق الخطاب كذلك مع الاختلاف كما جاء عند جاك دريدا، حين جعل من مقولة الاختلاف من أهم مقولات التفكيك و أساسا عليها أقام التفكيك ركائزه التجاوزة لطرق التفكير القبلية ، فيرى أنّ مفهوم الاختلاف هو الأساس الذي يقوم عليه الكشف عن المعنى، فالدّال في حضوره يحتمل سلسلة لانهائية من المدلولات التي تحدّد سياق معين ضمن اختيارات متعدّدة تمتد أحيانا لتصبح غيابا كليا ينبغي البحث عنه، ف " نخلص إلى أن مصطلح الاختلاف يقوم على تعارض الدلالات، هناك العلامات التي تختلف كل واحدة عن الأخرى، و هنا المتوالية المؤجلة من سلسلة العلامات اللانهائية و هكذا يخرج المصطلح من دلالاته المعجمية ويكتسب دلالة اصطلاحية " <sup>1</sup>.

ولهذا فلا وجود لحضور مطلق إلا و يحيل إلى سلسلة الغيابات التي يحتملها الكلام، و هذا ما يمنع تسلّط الحضور الذي تحاول المفردات أن تفرضه على القارئ، فيتأجّل الحصول على معنى معين كلما استدعت الألفاظ بعضها بعض، إلى ما لانهاية، فيكمن تميّز الاختلاف عند دريدا في كونه يضمن أو يستوعب التّضاد والتّعارض بما هما صفتان تصنعان المباعدة بين الخطابات، في حين يقوم هذا المصطلح بالمقاربة بينهم، إذ ينكر التّعارض على المستوى الاستبدالي بين الألفاظ، فتزداد إمكانية الحصول على عدد لا حصر له من الألفاظ التي تملك الحق في الحضور مثلها مثل باقي الألفاظ .

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم و سعيد الغانمي و عواد علي : معرفة الآخر ( مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ) ، ص 118 .

فكل خطاب هو حجاب، إذ يخفي سلسلة لانتهائية من الدلالات، ف " ليس هناك حضور مادي للعلامة، هناك لعبة الاختلاف فقط، فالاختلاف ينتهك و يجتاح العلامة محولا عملياتها إلى أثر أو شيء و ليس حضورا ذاتيا لها ، و إذا كانت اللغة سلسلة لامتناهية من المفردات التي لا أصول لها بعيدا عن سياق اللغة ، فإن الكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الكلمة الأخرى، بيد أن هذا يؤدي إلى نتيجة مهمة و جوهرية في الادعاء التفكيكي الذي يستमित من أجل المغيب في اللغة، فطبقا لمفهوم اللغة المذكور يكون كل معنى مؤجل و بشكل لانتهائي، فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى في النظام الدلالي، دون التمكن من الوقوف النهائي على معنى محدد " <sup>1</sup>.

فيخضع الكلام وفق هذا النظام ( الاختلاف ) إلى التأويل اللامنتهي و المتعدد، إذ يحاول الإمساك بالمعاني المتوالدة و المتجددة، التي يخلفها حضور العلامة في الخطاب، وهذه الطريقة في مقارنة النصوص لا تختلف باختلاف المجالات و لا بتباعد الأجناس، لأننا في كل الحالات نتعامل مع اللغة أو العلامة، فهي الكيان الذي يغير من طبيعة المضامين أو المعاني، فالمشتغل في مجال اللغة لا يحدد عمله اختلاف المجالات، لأنّ الهدف هو مقارنة لغة الخطاب، بما هي ترمز و تحيل على معاني سطحية وأخرى بعيدة و أخرى مستبعدة و مهمشة ، يضمن مهمة البحث عنها القارئ بما هو الوصي الجديد على النص.

فيتشابه نص دريدا مع نص علي حرب، إذ يتعالق معه على مستوى البحث عن الاختلاف وفق الاتجاه العمودي و هو ما يوافق المعنى، غير أنّ الاختلاف يكون انطلاقاً من خطابه صورة للجمع بين الخطابات المتعارضة أو المتضادة، و الهدف من ذلك هو نفي وجود التعارض في المفردات، إذ تنفتح الدلالة على كل الاحتمالات والإمكانات إلى حد يصعب حصر حدودها، لأن الدلالة فيها تتعالى عن الدال الذي يعجز بدوره عن احتوائها، فيبقى المدلول متفلتا ما تأجل العثور على هذا المعنى.

بينما يتفرع الاختلاف عند علي حرب ليشمل صفة التشابه، إذ لا يعود التشابه مساوي للتطابق، و لكن صورة مختلفة يتحقق معها التكرار على مستوى النصوص، فيكون الاختلاف عنده تلك الفجوة التي تتوسط العلاقة بين المفردات كلّها، و هو ما يشكل مسافة تفصل بين الكلمات، فتكون كل لفظة، في الأصل صورة مجازية تتفرع مدلولاتها.

<sup>1</sup> - عبد الله إبراهيم و سعيد الغانمي و عواد علي : معرفة الآخر ( مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ) ، ص 119 .

## 5 - اللغة بين الواقع و الإمكان:

### La Langue entre la Réalité et l'Eventualité

إنّ مركز اهتمام القارئ هو النصّ ، بما هو لغة تتبرأ من أقرب الناس إليها - مؤلفها - بعد أن تمرّدت على كل القوانين التي من شأنها أن تضعها تحت سيطرة ما، فلا تحيل إلى أي مرجع عدى مرجعها الداخلي، الذي تمثله متاهة المدلولات أو المعاني الممكنة، وليس النص صورة لواقع ما، بل يشكّل واقعاً خاصاً، هو واقع ملغز وملغم ومشفر، و ليس بسيطاً و سطحيّاً يقع الواقع عاجزاً على استيعابه " الأحرى القول إن النص يخلق واقعه ويمتلك وقائعته، أقصد أنه يشكل إمكاناً للتفكير أو وسطاً للفهم أو ملتقى الحقائق " <sup>1</sup> ، فالنصّ يحتمل الواقع ويزيد عليه، و هذا ما تفسّره مقولة الإمكان .

فيتعالق الخطاب هنا في مقولة الإمكان التي تنتسب إلى أرسطو، صاحب أوّل كتاب نقدي في تاريخ العالم الغربي ضمن ما سمّاه بنظرية المحاكاة، إذ طوّر هذه المقولة منطلقاً من أعمال أفلاطون Platon، فأضاف و عدل في صياغتها، مركزاً على فكرة الواقع الذي كان من منظور أفلاطون ناقصاً و صورة مشوّهة عن عالم المثل (الأصل) مستحدثاً فكرة الإمكان و الاحتمال ، إذ رأى بأنّ الواقع الذي نعيشه هو صورة ناقصة عن عالم المثل، تم فيها محاكاة أو تقليد ( الأصل ) و لكن تشويها و زيادة و تحويلاً و هنا مكن الجمالية، لا غنى عنها إذا أردنا الخروج عن المألوف و استحداث الجديد " يرى أرسطو بأن الأديب حين يحاكي فإنه لا ينقل فقط بل يتصرف في هذا القول، بل ذهب أرسطو أبعد من ذلك حين قال بأن الشاعر لا يحاكي ما هو كائن و لكنه يحاكي ما يمكن أن يكون أو ما ينبغي أن يكون بالضرورة أو احتمال، فإذا حاول الفنان أن يرسم منظراً طبيعياً مثلاً ينبغي عليه أن لا يتقيد بما يتضمنه ذلك المنظر بل أن يحاكيه و يرسمه كأجمل ما يكون أي بأفضل مما هو عليه، فالطبيعة ناقصة و الفن يتم ما في الطبيعة من النقص، لذلك فإن الشعر في نظره مثالي و ليس نسخة طبق الأصل عن الحياة الإنسانية " <sup>2</sup> ، ركز أرسطو على الشّع و اعتبره الصّورة التي تتجلّى من خلالها قدرة الفنان على رسم صورة جمالية للواقع من خلال الإضافات و الإمكانات التي تستكمل النقص الموجود في الواقع أصلاً، و عمله هذا يباعد الواقع فيرفع الألفة بين الأشياء .

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 13 .

<sup>2</sup> - شكري عزيز الماضي : في نظرية الأدب ، دار المنتخب العربي - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1993 ، ص 33

فيتشابه القول عند أرسطو مع كلام علي حرب في النقطة التي يكون فيها الخروج عن الواقع تشكيلاً للجمالية و صورة مفارقة إذ تضيف للواقع ما يميزه، و لكن الغائب في الكلام هو الاختلافات التي يتميز من خلالها الخطاب، إذ يكون الواقع الذي يتحدث عنه أرسطو، صورة مشوهة و ناقصة في الأصل، لأنها تفتقر إلى الجمالية، فيقوم الشاعر باستكمال هذا النقص، فيكون الإمكان صورة لهذا الكمال الذي ينشده الشاعر في مقارنته للواقع، إذ الواقع وجد في الأصل ناقصاً و عمل الفنان هو ترميم لهذا النقص و التشويه الذي يعتري الواقع فيمتنع معه الحصول على صورة مقبولة للواقع، و الترميم هو إضفاء ما يمكن أن يشكل صورة مكتملة و هو المقصود بالجمالية.

بينما يختلف الأمر عند علي حرب، فالواقع الذي يقصده هو الواقع الذي يسير وفق نظام معين، يكون هذا النظام سبباً في إحداث النظرة السطحية و الساذجة تجاه الحقيقة، التي يكون سببها الاعتماد على الصور الظاهرة في الواقع، ولأنّ التطابق غير موجود في تصوّر الفكر تكون الاختلافات و الإضافات التي ينأى بها النص عن الواقع سبباً في هذه الجمالية التي تتميز الخطابات، وهنا تكمن المفارقة في مفهوم التناص فليست النصوص تستدعي من خلال مطابقتها و لكن عن طريق الاختلاف عنها و تميزها و هذا ما يصنع خصوصية الخطاب عنده، إذ تتشابه المقولات بقدر ما تختلف، و في المقابل تختلف بقدر ما تتشابه، فيكون الإمكان صورة تعالق بين النصوص و في نفس الوقت تباعد بينها إذ تؤكد التميز الذي يضمن مفهوم الخصوصية .

وكذلك انطلق الشكلاونيون الروس من فكرة الإمكان للتعريف باللغة الشعرية أو الأدبية، مقارنة باللغة العادية أو اليومية، التي لا تهدف إلى غاية سوى التواصل، فقالوا بمفهوم التغريب، للتعبير عن الغربة التي تحدثها اللغة الأدبية بين الإنسان و واقعه المعاش، نتيجة المباعدة والمفارقة التي تصنعها هذه اللغة المحتملة، فيتشابه الخطاب هنا من حيث القول بالانطلاق من النظام العادي والرتيب، نحو إحداث المغايرة أو التميز أو الخرق على مستوى هذا النظام، بينما يتميز الخطاب عند علي حرب عن طريق القول بالإمكان والاحتمال، التي تحرّر الفكر من البدايات التي يصورها الواقع ببساطته، و صنع واقع جديد مختلف لكونه يركز على ما يهمش و يستبعد ، هو واقع النص الداخلي، الذي يصنع الجمالية من خلال تحرير مخيلة القارئ الذي يظلّ بدوره رهين الواقع كنموذج مغلق وضيق وفكرة الخصوصية هنا تتعارض و الأهداف التي جاء بها المشروع التجاوزي عند علي حرب.

إذ يحاول إثبات انفصال النص عن صاحبه عن طريق القول بموت المؤلف\*<sup>1</sup> صورة مجازية تقضي بالفصل بين النص و مبدعه بمجرد الفراغ من كتابته، و لكن الخصوصية تصر على ارتباط المعاني التي تحملها المقولات بأصحابها، لأنها تتغير عند كل واحد منهم إذ يتناولها بطريقة مختلفة.

## 6 - الحقيقة و مفهوم الكشف : La Vérité et le Concept de la Révélation

يعتبر نقد النقد وسيلة ناجعة في محاربة النصوص قصد الكشف عن بعض ما تحمله من إمكانيات، فبدل البحث في النص عن الحقيقة، أصبح يبحث في حقيقة النص، فالنص لم يعد يوضح حقائق بقدر ما أصبح يفتح المجال لفكر أكثر تحرراً يرفض مفهوم الثبات و الاستقرار، و يسعى إلى إثبات التغير و التجدد، فالهوة بين الواقع والنص صارت شاسعة، و صار النص خرقاً و انتهاكاً لكل موجود، منازحاً عن كل معيار، فالنص ليس مرآة لواقع معاش و لا هو موضح لفكر بات الإيمان به تعصباً، و لكنه تجاوز لكل من الواقع و الفكر، و يوجز لنا علي حرب هذه الفكرة بقوله " ... إن له صمته وفراغاته و له زلاته و أعراضه، و له ظلاله و أصدائه، فهو لا يأتمر بأمر المدلول لا هو مجرد خادم للمعنى، و من هنا يتصف النص بالخداع و المخاتلة و يمارس آلياته في الحجب والحو أو الكبت و الاستبعاد، باختصار للنص ألعيبه السرية و إجراءاته الخفية، و هي ما يمكن تسميته (إستراتيجية الحجب) " <sup>2</sup>.

فيحيل حضور هذا الخطاب إلى ارتباط مفهوم الحقيقة كما عبّر عنها علي حرب، بالمفهوم اليوناني لها، حيث تعني هذه الكلمة " في الأصل باليونانية ، و معناها الحربي - هو اللاتحجب أو الانكشاف من خلال

<sup>1</sup> - \* موت المؤلف : " مع التركيز على اللغة و كيفية عملها و دلالاتها و مع تطور النهج النبوي و دعوته إلى محاربة المذهب الإنساني ، و مع شيوع الطرح ما بعد النبوي لم يعد المؤلف يتمتع بالميزات نفسها التي تمتع في عصر هيمنة النص الكلاسيكي ، فلا هو مبدع و لا هو عبقر ، و إنما هو مستخدم للغة لم يتدعها ، بل ورثها مثلما ورثها غيره ، و ما حيل الأعراف الأدبية إلا دليل على كيفية وجود المعنى و تولده نتيجة أمور خارجة عن المؤلف و عن صوته ، فالتوجهات النقدية الجديدة ، خاصة البنيوية وما بعدها ، ألغت كون المؤلف منشئاً للنص أو مصدراً له ، كما لم يعد هو الصوت المتفرد الذي يعطي النص مميزاته ، فهذه التوجهات جردت المؤلف من كل ما كان يتمتع به في السابق من امتيازات كاحتكاره معناه الخاص ، و تحكمه في قصده الذاتي ، و عبقريته التي تقضي به دون سواه إلى حقائق قارة أو أمور لم ينتبه لها غيره " نقلاً عن دليل الناقد الأدبي ، ص 241 ، و لعل الاهتمام بالنص ( النسق ) هو ما أدى إلى إهمال دور المؤلف ، أو استبعاده طريقاً يؤدي إلى المعنى ، و بقي الحكم بموت المؤلف مستمراً منذ الدراسات الحدائية إلى المابعد حدائية حيث تغيرت طريقة النظر إلى النص ( البنيوية ، ما بعد البنيوية ) و لكن بقي دور المؤلف مبعداً بالكلية أثناء مقارنة النصوص .

<sup>2</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 16 .

الخفاء " <sup>1</sup> ، فالحقيقة لا تتجلى من خلال ظاهر الشيء و لا تقبض بها الكلمات و لا تحملها الشعارات والمقولات، فهي هذا المستور و المحجوب، فالفكر اليوناني لا يؤمن ببراءة الأشياء و لا بظهورها المباشر، فحلف كل وجود تقف الحقيقة في انتظار الكشف عنها، و الكشف عنها ليس من السهولة بحيث تظهر بمجرد أن نزيح عنها الغطاء، فهي تستعصي وتماطل، كلما حاولنا القبض عليها، تتفلت ف " التكشف لا يتملك إلا على نحو جزئي، فهو يتحقق في ظل الاحتجاب و على أساسه و كلما تقدم في فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب، وكلما اتسعت معرفة الإنسان بالموجود الجزئي دفع الموجود كليته إلى الظل و كلما زاد نجاحه في هذا الكشف الموهوم زاد الاحتجاب و أmeen السر في الخفاء " <sup>2</sup> .

وهذا التحليل لمفهوم الحقيقة ينطلق من منظور أنطولوجي أو وجودي، عدل من خلاله مارتن هايدغر المفاهيم التي حيكت حول الحقيقة، و التي تجتمع جميعها حول المطابقة أو المماثلة مفهوما لها، وتصبح مقابلة لكل احتجاب و ضرورة الكشف ، إذ تصبح الحقيقة هذه الإمكانية للتكشف التي لا يزيدها الكشف سوى غموضاً وتستراً، فتكون كل المحاولات عاملاً مساعداً على ابتعادها .

فيتشابه النصان من حيث نظرتهما إلى الحقيقة التي تنأى عن كونها تطابقاً و وضوحاً، أو صورة سطحية يمكن إدراك أبعادها، كما ينظر إليها المنطق الصوري لأنها هذا الاحتجاب الدائم، غير أن هذا التعلق الذي تظهر من خلاله النصوص لا ينفي الاختلاف الذي تضره فتتميز من خلاله عن غيرها ، لأن الحقيقة\* <sup>3</sup> عند علي حرب غائبة و يعمل البحث من أجل الكشف عن أبعادها التي تبقى دائماً متعذرة بسبب تفلت المدلول، غير أن الحقيقة كما يتصورها اليونان هي الانكشاف الجزئي الذي يغري القارئ بإمكانية وجوده، و لكن هذا الانكشاف لا يؤدي إلى الحقيقة و لكنه يزيد من بعد أغوارها .

<sup>1</sup> - عبد الغفار مكاي : نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدغر ، دار شرقيات للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2002 ، ص 202 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 130 .

<sup>3</sup> - \* - استطاع المنطق الصوري أن يربط الحقيقة بمفهوم التطابق ، فشغلت لوقت طويل الحيز الحسي و المادي ، و كل هذه المفاهيم التي ارتبطت بها استطاعت أن تقضي بيقينية الحقيقة و احتكامها إلى مجموعة قوانين معينة توجهها الأسباب و المسببات وكذا النتائج التي تكون تحصيل حاصل هذه الأسباب ، و لكن الأمر تغير مع التيارات النسبية التي قضت بعدم الثقة في النتائج التي تصل إليها ، و أن الحقيقة لا تكون مطلقة أبداً لأنه لا يجوز استثناء الفراغات التي قد تتعارض و الوصول إلى النتائج التي يقرها المنطق الصوري

فإستراتيجية الحجب تتجلى من خلال السّعي إلى إخفاء الحقيقة بكلّ الإمكانيات، و ما الظّهور سوى إمساك بطرف سلسلة لانتهائية من الدّلالات التي يتعاضم الأصل فيها ليحجب كل حقيقة تظهر، فالأصل في الأشياء منعدم لا يمكن الوصول إليه من خلال صور عديدة مختلفة و متناقضة أخرى مؤجّلة، فالمعنى لا يرصد في النّص من خلال ظاهره، و لكن انطلاقا من كل معيّب محجوب، هو من الغموض والتّعقيد ما يجعل من الكشف عنه مغامرة لا تنتهي، إذ ما إن تبدأ حتى تنتهي، محيلة في كل مرة إلى طرق عديدة في احتمالها .

### ثالثاً- مفارقات القراءة التّجاوزية :

#### Les Paradoxes de la Lecture de Dépassement

أولى المشاريع التي قاربها علي حرب كانت كتاب ( من العقيدة إلى الثورة ) لصاحبه حسن حنفي، حاول من خلالها تفكيك الخطاب، بما هو نص يظهر الحجب عن طريق الدال أو البنية الخطية، و يخفي الحقيقة التي تنعكس من خلال المدلول و تضل مؤجلة ما تأجل الحصول عليها ، و لكن المقاربة هنا لن تكون شرحاً لعمله بقدر ما ستكون كشفا عن الثّغرات و الفجوات التي صدّعت المقاربة التّفكيكية عند علي حرب فمنعت من إرساء دعائم مشروعه التّجاوزي، وأولى الثّغرات التي يرصدها البحث هو التّطابق الذي يقع فيه علي حرب أثناء شرحه للعمل الذي قام به حسن حنفي قائلاً "وهذا هو المهم، تتجلى رؤية حسن حنفي للتّراث، و طريقته في الفهم و التفسير، ومنهجه في البحث والتحقيق، و ذلك منذ البداية حتى اليوم، أي من العقيدة حتى الثورة، والعقيدة في مفهومه هي التّراث و الثورة هي التّجديد " <sup>1</sup>.

فالقول بالتّطابق بين كلمة العقيدة و التّراث، و بين الثّورة و التّجديد، هو محو للمسافة التي تفصل بين هذه الكلمات بما هي تشكّل عن طريق الاختلاف بين عناصرها و بما هي مفاهيم يحيل فيها المدلول على حدود مختلفة، فكل كلمة من هذه الكلمات تحمل مجموعة احتمالات تملأ الثّغرة و الفراغ الذي يفصل بين أطرافها، كما تعتمد المقاربة عند علي حرب إلى الشّرح، و هذا العمل هو من الصّعوبة بحيث لا يمكن أن يستقيم معه النّص الأوّل، بل يكون نصاً مفصلاً عن النّص الأصل بمثابة الثّرة التي لا طائل منها، و هذا ما قرّره الخطاب عند علي حرب من قبل، فيقع في التّعارض بوقوعه في هذا المطب " ففي هذه المقدمة يعلن حسن حنفي بوضوح و صراحة و جرأة رفضه للمقدمات التّقليدية في علم أصول الدين الإسلامي، أي علم الكلام، لأنّها مقدمات إيمانية خالصة عن إيماني ذاتي خالص و تصدر عن الغيب ... " <sup>2</sup>.

فالمقول يعكس إعادة ذكر التّفاصيل التي أعلن عنها الخطاب عند حسن حنفي فيجعل من شرحه صورة للحقيقة التي ينشدها على الرغم من أن الخطاب عند علي حرب نفى هذه الطريقة مطلقاً و قال بعقمها في مقارنة الحقيقة، و محاولة الكشف عن الحقيقة بما هي بحث في الأبعاد المتوارية، خلف النّص يتناهى و العمل الذي

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 28 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها .

قام به علي حرب في تقديمه للكتاب تطابقا مع مجموعة دوال متتالية، هي في الأصل حجب أكثر منها توضيح، ذلك لأنّ الكلام على الكلام صعب أو متعذر .

كما تحيل المقاربة إلى صورة لكسر المركزية الإيمانية عند العرب المسلمين، و هي تحويل البسملة، يقول "وأخيرا، يقول حنفي غير هباب و لا وجل بأنه إذا كانت العلوم القديمة بمقدماتها الإيمانية تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم، فإنه يبدأ هو كتابه ( من العقيدة إلى الثورة ) باسم الأمة أو الأرض " <sup>1</sup> ، فالكشف الذي أكدته المقاربة حول كسر هذه المركزية غفل عن الوجه الآخر لهذا الكسر، إذ تكون بسم الله الرحمن الرحيم تمرّكزا، كما تكون (باسم الأمة ) تمرّكزا، و هذا يتنافى و طريقة التفكير البعدية، إذ ترى في التمرّكز انغلاقاً و تحلفاً، كما ترى فيه صورة من صور الرجعية في التفكير لأنّ الأصل في الاستمرار هو عدم الانتماء، سواء أكانت المرجعية المتمركز حولها دينية غيبية ( الله ) أو مادية حسية ( الأمة ) ، فالتغيير الذي نسبته علي حرب لحسن حنفي حول هذا التمرّكز يحيل في وجهه الآخر إلى تمرّكز آخر و إن اختلفت أطرافه.

هذا و يقع التعارض في الخطاب حول مفهوم النقد، فيحمله معنى معيناً ، و لكنّه يتعامل معه بطريقة أخرى، يقول " فالنقد لا يعني النفي التام بقدر ما يعني الكشف عن الوجه الآخر للمسألة أو القضية، و أنا إذ انتقده فإنني أعترف في الوقت نفسه بأنني معجب بمهاراته الكتابية و قدرته الفكرية الفائقة " <sup>2</sup> ، ويقول في موضع آخر " فأنت قد تخالفه و تنتقده " <sup>3</sup> ، فيعكس القول إرادة الفصل بين الجودة و الرّداءة والإعجاب و المخالفة، وهذا ما رفضه نص النقد عند علي حرب، و هذا ما صرّح به النص الأوّل من كونه يبتعد في عمله عن مفهوم النقد التقليدي أو كما تعامل معه القدماء، و وقوعه في التعارض هنا أدّى إلى ارتداد مشروعه التّجاوزي انطلاقاً من الأهداف التي سطرّها من قبل .

هذا، و لا ينفك الخطاب عنده يستفيض في الشّرح و الوصف الذي يؤمن بتطابق الحقيقة و موازاتها للواقع، يقول " و أيا ما كان الحال فهو يمارس ذاته، وكما يبدو لنا في كتاباته، بصفته يحمل عبء الأمة على كاهله، بصفته صاحب رسالة لا تقبل التأجيل هي التي اقتضت منه الإسراع في درس علوم الغرب و إعادة صياغتها، خاصة وأن هذا الجانب من جوانب مشروعه، أعني الموقف من التراث الغربي، يتعلق بتحرير الأنا من سيطرة الآخر و إرهابه

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 29 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 34 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها .

<sup>1</sup>، فيبدو الكلام تكرارا لكلام تم ذكره من قبل سواء من قبل صاحب المشروع أو ما نقل عن صاحب المشروع، إذ الكلام لا يتعدى الحديث عن الظاهر.

فالمقاربة التي يقوم بها علي حرب هنا هي شرح للظاهر في عمله و المعنى البسيط القريب الذي ينجلي على سطح الدّوال و هذا مناف للأهداف التي سطرها المشروع من قبل، فالحقيقة ليست تطابقا مع الدّوال ولكن بحث في الخفي والمسكوت فما قاله على حسن حنفي ورد ذكره في كتابه و هذا ابتعاد عن الشّروط المابعد حدثية، وتعد أعمال محمد أركون ثاني التّصوص التي حاول مقاربتها، و سيكون العمل هنا بحثا في الثّغرات التي وقع فيها الخطاب من حيث هو إستراتيجية بعدية لا تؤمن بالمناهج التّقليدية و القديمة في الكشف عن الحقائق والتّوايا التي يرمي إليها صاحب الرّض بما هي صورة متوارية عن الأنظار كامنة بين السّطور .

وأولى ثغرات هذه المقاربة العمد إلى نمذجة محمد أركون من حيث كونه ينتمي إلى بلد معيّن و دين محدّد، يقول " محمد أركون هو مفكر عربي بات يغني عن التعريف لدى المعنيين بشؤون الفكر و الدراسات التراثية في العالم العربي ، و هو يعد اليوم من أبرز المشتغلين في ميدان الإسلاميات و من أنشطهم بحثا و تأليفا و الجدير بالذكر أن هذا الجزائري البحاثة <sup>2</sup>، فلا يغادر الخطاب هنا ذكر صفات محمد أركون و كأنه في عرض لسيرة ذاتية أكّدت الدّراسات البعدية عدم جدواها.

فهذه الصّفات التي ينسبها حرب لأركون تدرجه ضمن قائمة بعينها، و هذا ما يركز خطابه في حيّز بعينه، رغم أنّ المقصود من الدّراسة هو تفكيك الخطاب و الكشف عن حواشيه، لا بإعادة ذكر المراكز التي لا يغني اعتمادها في شيء، خاصة إذا تعلّق الأمر باستدعاء المعاني من حيث غائبة للكشف عن المعنى الحقيقي الذي يكون مسكوتا عنه غائرا في الأبعاد العميقة للمشروع مهما كان انتماءه ، و لعلّ الأهمية التي ينبغي الأخذ بها مسألة الهوامش و الحواشي و كذا الأخطاء و الزّلات، التي بمفردها قادرة على كشف بعض الحقائق المحيطة بالنّص بغض النّظر عن صاحبه، الذي تكون الإحاطة به حمل لبعض الحقائق القبلية و التي تعيق بدورها عملية البحث عن المعنى.

وثاني المطبات التي تقع فيها القراءة هي عدم التزامها بالدّال في محاولة استنطاق العمل عن المعاني الخفية، والمقصود هنا بالدال هو انطلاق علي حرب من التّرجمة في مقاربة نص أركون لا من الكتابة باللّغة الأصلية، وهذا

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 41

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 61

ما يضيع الخطاب في متاهة التأويل و الصّور المزيفة للمعنى الأصل، يقول علي حرب " و فيما يخصني ، أنا الذي أعنى بفكر أركون و نتاجه، فإني أقرأ و أتابع أعماله من خلال الترجمات العربية التي يقوم بها هاشم صالح بالتعاون مع المؤلف و تحت إشرافه و هذا يعني أن أركون راض عن هذه الترجمات بل هو يثني عليها، و لا شك أنها ترجمات جديدة تستحق الثناء و التقدير " <sup>1</sup>، فهو لا يقرأ الأصل في الكتابة، و لكن من خلال أصدائها وظلالها، و الانطلاق من القراءة و إن كانت ترجمة هو ابتعاد عن الأصل، و بالتالي لا يمكن الأخذ بها في معرض القراءة التفكيكية التي تتخذ من الدال أو الخطاب ركيزة في مقارنة النصوص ، و مهما كانت المقاربة التي تتشكل بين النص باللغة الأصلية و النص المترجم.

ذلك أنّ اللغة و هذه الحالة هي التي تكشف مجاهيل النص و خفاياه، بينما الترجمة هي إعادة كتابة للأصل، تتحوّل إلى حمل معاني مختلفة و مبادعة لأصل وضعها، و لطالما كانت الترجمة صنعا لمعاني مختلفة لا ترتبط بالنص الأصل إلا من حيث نقلها للمعاني السطحية التي تعتمد المقاربة التفكيكية إلى استبعادها في معرض عملها لأنّ لكل لغة خصوصية تميّز من خلالها، فلا تقبل النقل إلا على حساب المعنى الذي يضيع كلما ابتعد عن اللغة الأصل، و لا علاقة لصاحب النص في هذه الحالة، لأنه بمجرد كتابته ينسحب من عملية إيجاد المعنى ويصبح المعنى الذي يعتقد ارتباطه بعمله مجرد احتمال من بين جملة الاحتمالات ، فلا يكفي قبول صاحب المدونة بهذه الترجمة حتى تدرج كعمل مساوي أو مطابق للنص الأصل.

وينقل لنا علي حرب في معرض مقارنته لهذه الأعمال المترجمة العواطف الشخصية، حيث يقول " و أنا لا أنكر عليه من هذا الموقف، فقد يكون هذا موقف الكثيرين منا في نظرهم إلى تلك الظاهرة المعجزة التي جسدها الوحي القرآني، و من يعجب بشيء يستحوذ عليه، و يأخذ بمجامع عقله و وجدانه ، يتوحد به و يتماهى معه ويعامله بحب و قداسة " <sup>2</sup> ، فالتمركز حول الترجمة أدّى إلى نقل التجربة الذاتية من حيث هي إعجاب وانتماء واستبعاد يمارسه النص القرآني بإعجازه، على محمد أركون و هو الذي سبق و أن قدمه في الكتاب بوصفه عربي مسلم، و هذا تسطيح للحقيقة ، إذ يتماهى مع الشيء وفق المقاربة التفكيكية ليس إعجاب ا و لا تمركزا و لكن للأمر وجهه الآخر الخفي الذي لا يحمله المقول ، و الذي يبتعد بدوره عن إلقاء الأحكام سواء عن طريق الإعجاب أو غير ذلك.

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 64 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 66 .

وهنا يكمن التعارض بين مبادئ علي حرب، إذ يعيب على القراء اعتمادهم الترجمات كونها صورة مبعدة عن الأصل في الدّوال، و يمارس العمل نفسه في مقارنة أعمال محمد أركون و حجته في ذلك أنّ الترجمة ترضي صاحبها غير أنّ صاحب العمل منفصل تماما عن أعماله بمجرد فراغه من الكتابة، وفي غير موضع يتعامل علي حرب مع المماهة و النّفي بوصفهما مركزاً تقوم عليه حقيقة الأشياء، و هذه الحدود تتعارض مع المقاربة التّفكيكية و تعمل على تجاوزها من خلال رفض فكرة تركز الكلمة أو الظاهرة حول رأي محدّد دون سواه أكان بالإيجاب أو بالسلب، لأن هذه المعايير تفتح على بعضها البعض، إذ يتعدّد الحكم معها، و لكنه سرعان ما يرتد على آرائه فيقارب أعماله بالحكم عليها و هنا مكن الذاتية .

هذا و تقع المقاربة في فخ الإسقاط، بما هو طريقة تقليدية لا تعمل إلا على اختزال الإبداع عن طريق مطابقتها و مقابلته بغيره دون مراعاة مكامن التّميز و الإبداع، يقول " فإن لابن عربي رؤى حبلى بالدلالات، وله أقوال متعددة الأبعاد منضدة الطبقات، من نماذجها بالواحد تجتمع الأشياء و تتفرّق، العين واحدة و الصّور مختلفة، النّفي هو عين الإثبات، فما في الوجود شيء إلا و فيه ما يقابله، الله عبارة لمن فهم الإشارة، من عرف حقائق الأسماء عرف مفاتيح العلوم، و هذه إشارات و أقوال تحتاج إلى نظر و تدبّر، و تقتضي التفسير والتأويل، و بتأولها و استكشافها من جديد، نطل على إشكالات الفكر الحديث بل المعاصر، نطل على جدلية هيغل" <sup>1</sup> إذ يعيب علي حرب على المفكرين و الدّارسين الإسقاط بوصفه محاولة إرجاع أصول العلوم إلى العرب، و هذا لإثبات مركزية العرب في الريادة، و حرب ينفي هذا التّمرکز لكونه ينفي الآخر و يستبعده و يحاول اختزال أعماله من خلال القول بالتطابق و محو حدود الاختلاف، و لكنه يتعارض مع مشروعه التّجاوزي إذ يقوم بالعمل نفسه مع آراء ابن عربي.

إذ يختزل الاتجاهات الغربية المعاصرة في أقوال ابن عربي، و في هذا تسطيح للمعرفة، و رفض للخصوصية التي تميّز الأعمال، إذ لكل فكر أهميته و تميّزه الذي يقف دائماً على مسافة من الأعمال الأخرى، إضافة إلى أنّ القول بالتطابق بين الأعمال هو إشارة للظّاهر فقط من القول دون الاهتمام بالغياب، و هذا يناقض الدّراسات المعاصرة التي تجعل من الظّاهر وسيلة للوصول إلى الحقيقة التي لا تتوافق مع الحضور ، ذلك أنّها ترى في الدال حجاباً قد يعيق الوصول إلى هذا المعنى.

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 99 .

وفي موضع آخر يسقط علي حرب الدّراسة التّأويلية، بقوله " لا جدال في أن التّأويل ليس بجديد، فقد استخدم، منذ القدم منهجا في قراءة النصوص المقدسة و تفسيرها، ثم استخدمه العلماء والمفكرون العرب واستثمروه إما استثمار في قراءة النص القرآني، غير أن أول من استخدم التّأويل على صعيد أنطولوجي و اعتبره المنهج الصالح لشرح معنى الكائن، هو الفيلسوف هايدغر كما أوضح في خاتمة مقدمته لكتاب ( الوجود والزمان )<sup>1</sup>، فيعمد المقول هنا إلى إعادة أصول التّأويل إلى العرب المسلمين في دراساتهم للقرآن الكريم، دون مراعاة لخصوصية هذا العلم عند كل من الأمتين، كما عمل الكلام من جهة أخرى على إقامة الثنائية بين الغرب والعرب، و هي الطريقة التي تعمل على نمذجة و تصنيف العلوم، في حين لا فرق في الأفكار بين الأمم و على حد تعبيره الأفكار لا جنسية لها و لذلك لا يجوز ربطها بأمة بعينها ، كما أنّ لكل أمة أسبقيتها في العلم الذي هي فيه، إذ يتشابه عن طريق التّكرار و لكنه لا يتطابق، فتتميّز الأعمال عن طريق فرادتها لا عن طريق انتمائها، كما لا يجوز القول بأسبقية كشف العلم لأمة قبل الأخرى، لأنّ الأعمال تختلف بقدر ما تتشابه، و تتشابه بقدر ما تختلف، فتحافظ كل فكرة على خصوصيتها عن طريق رفض دمجها بأخرى .

وفي موضع آخر يصف إنجاز إيمانويل كانط Emmanuel Kant بالعمل المتميّز و الجديد الأصيل، في حين هو يرسم خارطة العقل المعرفية بمعزل عن الواقع " لا وراء أن كانط انطلق مما وصل إليه أسلافه الكبار و أفاد من إيجابياتهم وسلبياتهم، فنظر في إشكالاتهم و تنبه إلى أخطائهم و وعى شكوكهم و استثمر كشوفاتهم ومناهجهم بدءا من البداية، أي من أفلاطون و أرسطو وصولا إلى معاصره فولف مروراً بديكارت و ليبنتز، فضلا عن هيوم الذي يعترف كنط بأنه أيقضه من سباته العقائدي "<sup>2</sup>، ويقول " و لا جدال في أن ما أتى به كنط هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدّة و الأصالة، و تتجلى الأصالة أول ما تتجلى في النقلة التي أحدثها كنط في مفهومه للنقد نفسه، و في ممارسته له بطريقة جديدة مغايرة، ذلك أنه مع النقد الكنطي، ننتقل من نقد ( الكتب والمذاهب ) إلى نقد العقل نفسه، أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة التي بها نعرف "<sup>3</sup>.

فيصف الأعمال التي قام بها كانط بالمتميّزة و غير المسبوقه، رغم أنّ العمل الذي قام به هو انغلاق حول مفهوم العقل، و بالتّالي تقييد للحقائق وفق منطق العقل، لأنّ الإضافات التي قام بها لم تخرج عن الأصل في النّظرة القديمة للعقل، بما هو اتّجاه منطقي ينظر إلى الحقيقة انطلاقا من مبادئها ، في حين يختلف الأمر عندما يتحدّث

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 99 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 222 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها .

عن الوحي و العلم عند العرب ( حسن حنفي أو الجابري ... ) فالقول يظهر تجاوز الأفانيم الفكرية التي تؤدي إلى الانغلاق و الارتداد بغض النظر عن الانتماء، و باختلاف الطريقة التي تعامل بها مع كانط يصف أعمال العرب بالتقليد وفشل تجاربهم التجاوزية .

وهذا ما يلفت الانتباه إلى الجانب المغيب في كلام علي حرب و الذي يقيمه الوجه الآخر للكلام، إذ يظهر من خلاله انخيازه للثقافة الغربية و ذلك لاعتباره كل الأعمال الغربية رغم تشابهها مع الأعمال العربية إبداعاً معترفاً به، في حين يصف الأعمال العربية بالفشل في تحقيق الأهداف المرجوة، رغم أنّ اكتشاف العقل و آلياته هو عمل تجاوزه الدراسات المابعد حديثة عن طريق كشفها عن مساحة اللاعقل، و بعبارة أخرى لم يحسب على العالم الغربي خروجه من دائرة التقليد إلا بعد خروجه عن المنطق العقلي كما تصوّره أرسطو ، فتكون الأحكام عند علي حرب إلى جانب تأكيدها على انتمائه إلى جهة معينة هو تقصير في حق المشاريع و الأعمال، فالتشابه الذي يشته عن طريق القيام باختزال الأعمال ينفيه عن طريق الحكم على العلوم الغربية بالتميز و التفرد و إلحاق أسباب الفشل بالمشاريع العربية .

هذا، و يشير عمله من جهة أخرى إلى إقامة الثنائية التي تباعد بين أطراف ( العرب و الغرب )، و إن حاول في كثير من مواضعه التعامل مع الغرب و العرب على قدم المساواة، و لكن التقي و الاستبعاد بما هما آليتان تفيدان التأكيد و الحضور تساعدان على رسم الفوارق و إقامة التعارض بين الهويتين، فيحتمل الكلام عندها أبعاد لم يكن يرمي إليها بدوالة المتتالية، وبالبحث في طريقة الكتابة عند علي حرب نجد أنّه يتحدث عن ريادة العرب وتقديهم في بعض المجالات في الهامش، بينما يورد التفوق و أسبابه عند الغرب في المتن، و هذا ما يحيلنا إلى مجموعة من المعاني التي تعكس انتماء علي حرب و تحييزه إلى اتجاه دون آخر، وبالانتماء يكون قد شكل ثنائية أو طرفي نقيض، و هذا ما عمل المشروع التجاوزي عند علي حرب على رفضه منذ البداية ( مسألة الانتماء والتحييز إلى أمة على حساب الأخرى ) .

هذا، و يقع الخطاب عند علي حرب في الإسقاط مرة أخرى من خلال قوله " و تأويل كلام ابن عربي أنه لا سيادة مطلقة للذات العارفة على الموضوعات، أليس هذا ما تقوله لنا علوم الإنسان اليوم، بتأكيدنا على أن الذات تخضع لإكراهات كثيرة ( لغوية و رمزية و سوسيولوجية و تاريخية و بيولوجية ) تتقدم على العقل المحض وعلى القبلات الذهنية " <sup>1</sup>، ولعل التطابق الذي يحيل إليه هذا الخطاب ما هو إلا حجب لخصوصية الخطاب،

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد النص ، ص 233

من خلال القول بوجود مقولات على الإنسان في كلام ابن عربي، أو احتواء هذه المقولات و اختزلها سواء تعلّق الأمر بالعلوم الحديث أو القديمة، إذ هو إغفال للجانب المتفرد في أي عمل يبقى له الحق في البروز دون أن يختزل في مشروع آخر، ففي هذا إعلان على موت المشروع و استيفائه لإمكاناته، و ضبط حدوده عن طريق إدخالها في مشروع آخر.

بينما يكون العمل الحيّ هو الذي لا يلبث حتى يحيلك إلى حواشيه و هوامشه من خلال الاختلافات التي يشكّلها مع غيره، فينتفي التّطابق مفهوماً لم يعد يجدي الأخذ به، إذا كان الهدف هو معالم مشروع لا يقضي عليه مرور الزمن، كما لا تستنفذ مقولاته لأنّه دائم التّجدّد و وسيلته في ذلك اللّغة، بما هي حمالة أوجه لا يمكن حصرها، فبين الدّال و المدلول هوة لا يمكن ردمها و مسافات لا يمكن اجتيازها، فيبقى النّص حياً ما امتنع إدراك مدلوله، و ما بقي التّشابه رديفا للاختلاف و المغايرة، فكل عمل يبدي تفردّه من خلال اختلاف المعاني التي يستقر عندها و إن تقاربت، و هذه هي الاستمرارية التي يحقّقها المدلول بعدم استقراره و إحالته الدّائمة على شيء غائب لا يشبه الحاضر إلا من خلال الاختلاف عنه، و تلك هي الميزة التي تفصل بين المشاريع بعضها ببعض .

كما يستمر الخطاب عند علي حرب في إطلاق الأحكام القيمية، و ذلك من خلال دراسته لصوفية الجنيد، و هو صاحب التّصوف الإسلامي و فق الاتجاه العقلي، يقول " أما الصوفية فكانت أكثر الحركات مأساوية، وبالفعل فنحن لا يمكن أن نفهم الوجد العارم الذي نلحظه عند الجنيد إلا على أنه إحساس هائل بالتناقض أو معاناة لمأزق لا فكاك منه " <sup>1</sup>، فتكون المأساوية هنا إحالة على الحكم الذي ارتبطت به الصّوفية عند الجنيد، وهو ما يجعل من عمله تسطيحاً للحقيقة و تبسيطاً لها و اختزالاً للصوفية، بما هي طريقة تتّسع لتلامس أبعاداً متعدّدة و حصرها في تصوير المأساة، و هي الصّفة التي لا تنفك تشير إلى نقيضها، إذ لا يمكن الفصل في الاتجاه الصّوفي بين الفرح والحزن لإمكانية احتواء هذا الاتجاه على النّقيضين و كذلك لانفصاله عن عالم الحسّ .

وهكذا تتفكّلت اللّغة عند علي حرب من قيد استعمالها لتتأرجح بين محاولة بناء قوام المشروع التّجاويزي، والعمل على هدمه في آن، و السّبب في ذلك هو ارتباط لغتها بلانتهائية الدّلالة التي تتعاضم و تحيل إلى مختلف أبعادها، ليعجز القارئ على ضبطها بمفهوم محدّد، يقول جاك دريدا " إن اللغة بالذات تجد نفسها مهددة في حياتها، ضائعة و مبيلة لكونها لم تعد تعرف لها حدودا، و محالة إلى تناهيها الخاص، و هذا في اللحظة التي تبدو

<sup>1</sup> - - علي حرب : التأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، ص 235 .

فيها حدودها أخذة في الانحفاء، في اللحظة التي تعود فيها اللغة متطامنة على مصيرها، مؤطوة، و محفوظة بالمدلول غير المتناهي الذي كان يبدو و هو يفيض عنها أو يتجاوزها " <sup>1</sup> ، و هذا ما يجعل من اللغة الحاملة للمعنى مقارنة له و مبالغة في حين .

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا : الكتابة و الاختلاف ، ترجمة : كاظم جهاد ، ص 103 .

## رابعاً- الحقيقة و مفاهيمها : La Vérité et ses Concepts

وفي كتاب ( نقد الحقيقة ) يحاول علي حرب وضع مفاهيم للحقيقة تتنافى و المفاهيم التقليدية لها، أو بعبارة أخرى بتجاوزها لتعلن عن بداية مرحلة جديدة تختلف من حيث مقارباتها، و أولى فجوات هذا المبدأ الذي يحاول إرساءه هو التعارض الذي يقع فيه في مدخل الكتاب، يقول " و هذا هو شأن الحقيقة ذاتها، فهي تخفي بالضبط ما تشير إليه و تتكلم عليه، ذلك أن ما تضمّره هذه الكلمة و تسكت عنه، فيما هي تعلنه و تنطق به، هو أن الحقيقة متعالية مطلقة نهائية ثابتة أحادية، و في ذلك تأليه للحقيقة "<sup>1</sup>، فالمقول يشير إلى أنّ ما تخفيه كلمة الحقيقة هو صفة الإطلاق و الثبات الذي تتموضع بداخله و الوحدة التي تهدف إلى الوصول إليها، ذلك أنّ المدلول المباشر لكلمة الحقيقة لا يمكنه استيعابها و لا الإحاطة بها، بل هناك معنى آخر غائب و غائر يجب العثور عليه .

ولكن الكلام لا يلبث حتى يناقض دواله من خلال القول بأنّه " ليست الحقيقة معنى يتزامن مع نفسه ويحكم على العبارة التي تنطق به و تقول حقيقته، و إنما هي مفاعيل القول و نتاج لنسق العلامات و أبنية الكلام، إنها ليست ما نراه و ننظر إليه بقدر ما هي ما به نرى أو ما منه ننظر، و ليست الحقيقة نهائية بل هي قراءة و إعادة قراءة أي سلسلة من التأويلات المتلاحقة للعالم و الأشياء، و هي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل وسيرورة لا تنتهي و لا تكتمل " <sup>2</sup>، ويقول " ليست الحقيقة أحادية " <sup>3</sup>، فهذا الخطاب يحيل إلى انتفاء الصّور التي سبق وأن ألحقت بالحقيقة ، و هذا يشير إلى جملة التّعالقات التي قد تلحق بالحقيقة بما هي صيغة مجازية تستوعب العديد من المعاني المختلفة و المتعارضة .

فتتعدّد تمفصلات خطاب الحقيقة على مر العصور و على اختلاف طرق التّفكير، فهي في التّصور القديم أو الكلاسيكي تستوعب عن طريق التّطابق معها و هو ما جعل الوصول إليها التوافق مع نموذج بعينه ، و هذا ما أوجد الأحكام المعيارية ، بحيث يمكن أن نقول إنّ الحقيقة صادقة إذا حققت نموذجها الذي يصوّره العقل ، وفي التّفكير المثالي تتعلق الحقيقة بتصوّر مطلق لا يمكن تجسيده لأنه يبقى دائماً متعلقاً بشيء خارق ، لا يمكن الحكم

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ( النص و الحقيقة 2 ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ، ط : 3 ، 2005 ، ص 1 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 2

<sup>3</sup> - - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها .

بتطابقه إلا من خلال تعاليه و خرقه لحدود الواقع ، أما التيار العقلاني ، فالحقيقة ما يقدره العقل المنطقي وتحصره نتائج التجارب أو الأسباب .

أما التيارات المابعد حدائية فتري أنّ الحقيقة سلسلة لانهائية تتشكّل بين الدّوال فيتعدّر ضبطها أو مطابقتها، يمكن أن تدرك ما يحيل إليها، لكن أبدا لا يمكن ضبطها لأنّها سر لا ينتهي و هذا لا يعني تقديسها، لأنّ التيارات البعدية تعمل على هدم كل مقدّس و ذلك من خلال رفض منطق العقل في التّفكير و هي الطريقة التي لا تهدأ إلا عن طريق القول بنتائج يقينية و نهائية فلا شيء يتجلّى إلا من خلال التعدد و الاختلاف والمغايرة و كذا التأجيل و التأخير.

ولا سبيل إلى القول بأحادية الحقيقة لأنّها حقائق تتنوّع فتثبت كيانها من خلال تميّزها و تفرّدها، دون التّركيز على المركز بل يجب اعتباره عامل تمويه و حجب، و يتأكّد ذلك كلّما أصر الخطاب على التّمرکز حوله، لأنّ المهتمّش و المستبعد و كذا المرذول و المجهول حقائق لا يمكن طمسها لأنّها تحضر بقدر ما تغيب و تتمركز بقدر ما تمّشّ، ولعلّ الانطلاق من هذه النّظرة يفتح باب الإمكان و الاحتمال بقدر ما يستبعد مفهوم الضّرورة، فالحقيقة تدرك من خلال اختلافها و انفتاحها على بعضها البعض بطريقة يتعدّر إطلاق الأحكام فيها إذ لا وجود لأطراف تتناقض أو تتباعد .

هذا، و يعيب علي حرب مسألة التّمرکز حول مفاهيم معيّنة أو حول معتقد بعينه، و يرى في ذلك سبباً للانغلاق و التّفوق، كما يصف أصحابها بالنّظرة الأحادية، و قيام مفهوم الحقيقة عندهم على التّطابق، و هذا ما يجعله يتجاوز النّظرة الغيبية و اللاهوتية من جهة كما يتجاوز التّصور العقلاني للحقيقة، ولكنه يناقض كلامه من خلال النّظر إلى هذه الانتماءات بوصفها دليل تعدّد و اختلاف، يقول " و لو قرأنا أرسطو مثلاً، لوجدنا أن الشروح على فلسفته تختلف باختلاف الشراح، و أن النّظرة إليها و التعامل معها قد اختلفا أيضا باختلاف العصور و الثقافات، و بالفعل، فلقد اختلف شراح أرسطو الهيلينيون على شرح فلسفته، بحسب انتماء كل شارح و معتقده، أو بحسب طريقتة و رؤيته، و لا مرأى في أن فلسفة المعلم الأول قد قرئت في العصر الهيليني على غير ما ستقرأ عليه في العصور اللاحقة التي شهدت تطورا في الفكر الفلسفي، و نعني بها العصر الإسلامي، والعصر الوسيط، و العصر الحديث، ففي كل عصر من هذه العصور قرئت نصوص أرسطو قراءة تختلف باختلاف

الفضاءات الثقافية و الأنظمة المعرفية، و وظفت ( أو استبعدت ) بحسب الانتماءات العقائدية والاستراتيجية الفكرية " <sup>1</sup>

ففي حين يقوم فكره على استبعاد الانتماء، هو هنا يرى ضرورة الانتماء و جعله سببا في الاختلاف و هذا ما يجعل كلامه يرتد عن أهدافه ما إن يقارب الاستواء حتى يعود القهقري ، و هذا ما يؤدي إلى إثراء النصوص وإغنائها، فيساهم هذا القول على هدم المشروع التجاوزي و البعدي الذي لطالما أعاب فكرة التمسك بالمعتقد والفكر بصفة عامة، و تصبح أسباب التّحجر و الانغلاق سبباً في تشكيل الاختلاف و استعادة التفكير التقليدي و الكلاسيكي .

ففي الوقت الذي يحاول فيه علي حرب ربط الخطابات بعضها على بعض لتأكيد مفهوم الاستمرارية، يعارض إستراتيجيته في التفكير إذ ينسب الانغلاق لكل فكر قديم تقليدي، فالقول بأنّ الفكر الأرسطي قد استطاع التخلص من أحادية الدلالة من خلال تنوع قراءاته التي شملت كل القناعات و الاعتقادات هي إعادة بعث المنطق الأرسطي من خلال انفتاحه على مختلف الدلالات، و كذا كل القراءات التي تناولتها على تنوع انتماءاتها يعيد الاعتبار للفكر المغلق و المتمركز حول مبادئه من جديد.

فالتفكير المابعد حديثة أقيم بعد أن تجاوز الفكر المغلق و المنطق الأرسطي بصفة أخص و ذلك عن طريق اكتشاف نقاط الضعف فيه و الكشف عن مدى عجزه في الإحاطة بحدود الحقيقة ، و هذا ما يعكس زيف الادعاء عن طريق القول بالانتماء إلى هذا الاتجاه، ذلك أنّ التفكير الغيبي والمنطقي يسكن الإنسان و لا مجال لتجاوزه أو الانقطاع عنه، وهذا ما يحمله الخطاب عن طريق استعادة النصوص التي شكّلت صورة للانغلاق، و لا يجدي الأخذ بها، إذا أراد الإنسان إدراك أطراف الحقيقة بما هي تجاوز للمنطق و لكل تفكير يؤمن بأحاديثها، وتحديد الطريق المؤدي إليها .

وكذلك يسعى المقول عند علي حرب إلى نفي الثنائية، و ذلك من خلال استبعاد القراءة الظاهرية من جهة و كذا القراءة التي تنشأ الوصول إلى إقامة الجوهر عن طريق الإيمان بوجود عمق ينتهي إليه المعنى و يطمئن إليه، وفي استبعاده لهذه القراءات إشارة إلى تماهيه مع تيار معين و انتماء ما، و هي الطريقة التي نسبها إلى العصر الحديث، فهو إذ ينفي الثنائية من جهة و ذلك عندما يثبت التشابه بين القراءة الظاهرية لأنّها تعتقد بوجود المعنى رفقة الدّوال أو البنية الخطية و المتوالية الكتابية، و كذا وجود المعنى مع القراءة العميقة برفقة أبعاد الدّوال، و هو ما

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 7

اصطلح على تسميته بالجوهر أو العمق الذي تنتهي عنده أبعاد المدلول عند الحدود القصوى للنص، و رغم بعده إلا أنه موجود .

في مقابل هذا التفاوت الذي يحدثه بين أطراف الثنائية ينتمي علي حرب إلى التفكير البعدي - كما ذكر ذلك - و هذا بدوره تأسيس لثنائية أخرى تكون حدودها القراءة القديمة و هي التي تؤمن بوجود معنى و طرفها الآخر هو الاتجاه الذي يرى عدم وجود معنى و قيامه على الاختلاف الذي يحيل على الأبعاد اللامتناهية التي تأبى الوقوف عند حدّ بعينه و هذا ما يؤجل العثور على الدلالة التي تظل غائبة مهما حاول القارئ مقاربتها ، و في اعتقاده أنّ هذا الحد هو إعلان عن طرف من أطراف الحقيقة، فيقع علي حرب في المنطق الصوري بطريقة أو بأخرى .

فهو ينفي الثنائية بالطريقة الأفقية ليعيها بالطريقة العمودية، ذلك أنّ التزامن الذي كان بين القراءة الظاهرية و العميقة و الذي أظهر التعارض، كشف غيابه على الالتقاء الذي يتشكّل بمجرد إيمان كليهما بوجود حقيقة ما، وإن كان الفكر عند علي حرب يقوم على البحث في الفجوات و الثغرات، فهو ينتمي بذلك إلى عصر معيّن يناقض بطبيعة الحال الطريقة التقليدية، و كذا التي تؤمن بوجود معنى، يقول " ليس النص مساحة مسطحة تشف عن معناها، أو عمقا يختبئ فيه المعنى، و إنما هو حيز تتعدد سطوحه و عمق لا قرار له، وليس النص نسقا ينغلق على ذاته، بل إنه، و إن كان له نظامه و سياقه، و إن كانت له قواعد انبثائه و اشتغاله، فهو يبقى مجالا مفتوحا، و يشكل مساحة يمكن التسلل من فجواتها، للكشف عن شرك الكلام و خديعة القول وتستتر الخطاب، و ليس النص مجرد فعل ألسني يطلق اسما على مسمى، و لا هو مجرد فعل نحوي يحدد معنى من المعاني، و لا هو مجرد فعل منطقي يقتنص به حد، أو يستفاد حكم، و إنما هناك دوما في النص اشتراك في اللفظ، و فائض في المعنى و اختلاط بين الصورة و التصور " <sup>1</sup>.

فالخطاب ينفي التعارض بين القراءة الحرفية و الجوهرية، من خلال التأكيد على أنّ كل واحد منهم يؤمن بوجود المعنى، في حين يسعى دون أن ينتبه إلى إقامة ثنائية جديدة تقوم بين المعنى مقابل اللامعنى، و هنا يظهر دور اللغة في مبادئها للمدلول، إذ تنفتح على المعاني المتعارضة و المتقاربة، فيتعدّر ضبطها ب دلالة محدّد دون أن تنفتح على دلالات أخرى، فتحدث المفارقة أثناء محاولة القضاء على مفارقة ما، و هذا ما يعكسه الكلام إذ يتفلّت من صاحبه، فيجرّه إلى مواطن كان ينبغي الابتعاد عنها، و كذا المفارقة التي يوقع فيها المشروع التجاوزي بما

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 22 .

هو محاولة الانفصال و في نفس الوقت إصرار على ضرورة الاتصال الذي يضمن استمرار المشاريع ، عن طريق الاختلاف و التميز.

هذا، و يعود المقول عند علي حرب ليستقر على وجود حقيقة واحدة، و هذا ما عمل على نفيه و نبذه منذ البداية، يقول " هكذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر و بأن العقائد و المذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة " <sup>1</sup>، و يعود للتمركز ثانية حول وجود حقيقة بعينها، وهذا ما يناقض مفاهيمه للحقيقة بما هي اختلاف و مغايرة و كذا تعدد و اتساع.

وفي موضع آخر يحاول علي حرب أن يبين أفضلية الفكر الذي لا يسعى إلى دعم مقدّس ما، فيساهم في تقييده و تعطيله على استغلال فكره، و لقد رأى في الإنسان الذي ينتمي إلى اعتقاد ما هو في أسر سلطة، و قد عبّر عن هذا المفهوم بقوله " وهناك معيار يمكن استخدامه للفصل بين العلماني و غير العلماني، هو أصل المشروعية التي يركز عليها مجتمع ما في تصوره لهويته، و في إرساء نظامه و إدارة وحدته، و تسيير شؤونه، ففي المجتمع الديني أو اللاعلماني، تستمد المشروعية، بل المعنى و النظام و الوحدة، من خارج المجتمع، من مصدر مفارق، علوي، غائب، قدسي، فالإنسان لا مشروعية له هنا و لا شرعية، إذ هو غير مؤهل لأن يستقل بذاته، فهو مجرد نائب و وكيل، بل عبد يأتمر بأوامر قوة أو مشيئة عليا تتجاوز، و لا تقع في متناول تجربته، فسلطته هي، إذن مجازية، رمزية، و لا حقيقة لها بذاتها، هذا في حين إن المشروعية في المجتمع العلماني، هي على الضد من ذلك، تنبع من داخله لا من خارجه، فالإنسان في المنظور العلماني هو كائن خارج عن قصوره، مستقل بعقله، مالك زمامه، ينتج معرفته عن ذاته، و عن عالمه ببحثه و نظره، و يشرع لاجتماعه مع غيره بحسب تجاربه وخبراته، فلا مصدر لشرعيته غيره " <sup>2</sup>.

ففي سبيل نفي التسلط بخصوص الإنسان العلماني يحاول رسم الحدود التي تفصل هذا و ذاك، فيوسّع الهوة بين الطرفين حتى يقع في التعارض حولهما، و هذا ما يدعم فكرة إقامة ثنائية تفصل بين الإنسان العلماني من جهة والإنسان المتدين في الطرف الآخر، رغم أنّ الخطاب عند علي حرب يصف العلمانية أنّها ديانة و تركز حول مفاهيم بعينها، و كل هذا يساهم في ارتداد مشروع علي حرب و وقوعه في نمذجة المنطق الصوري، وإعادة طرح الإشكاليات القديمة بما هي مفارقات و تعارضات يشير اعتمادها إلى مفاهيم التّمرّكز، و بالتالي القول بالنّظرة الأحادية و الحقيقة المفردة وهذا يتنافى و المفاهيم البعدية .

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 54 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 57 .

هذا، و إن كان الكلام يبيّن تميّز الإنسان العالمي من خلال انفصاله عن السّلطة الدّينية، عكس الإنسان الديني الذي يرتبط في كل حالاته بالسّلطة الدّينية، لكن الكلام عنده لا يلبث حتى يتناقض مع الأسس التي سطرّها، و يهدم ما أقامه من خلال القول بانفصال رجال الدّين عن السّلطة الدّينية و انتمائه كغيره إلى الدّنيا موطنا لا تخضع لسلطة غيبية و لا ماورائية ، فالتحامل الذي يديه خطابه حول رجال يجعله يضعهم كل مرة في الاتجاه الذي يحقق له صحة الأفكار التي ينادي بها، فينزع عنهم صفة التقديس إذ ينفي انتماءهم إلى هذا الدين الذي يتظاهرون بالإيمان به و من جهة أخرى هو ينزع عنهم صفة التمرکز و في ذلك نقض للأفكار التي سبق وطرحها.

وهنا تكمن المفارقة في كلامه يقول " هكذا، فالدولة الإسلامية ترتبط، كغيرها من الدول، بالشاهد لا بالغائب، ببنائها، أو الذين يستولون عليها، لا بالشرعية التي تستند إليها، و معنى ذلك أن السلطة لم تكن إلهية، بل كانت بشرية في طريقة نشوئها، و في آليات ممارستها و تقنيات سيطرتها، إنه دليل، في أي حال، على التمييز بين الدولة و الشرعية، بين الصعيد السياسي و الصعيد الديني " <sup>1</sup>، فيمثّل هذا التعارض ثغرة من ثغرات الخطاب عند علي حرب، و استحالة استقراره على اتّجاه بعينه دون أن تعمل اللّغة على فضح الأوهام التي يقع فيها، و تجدد علاقته بالمفاهيم القديمة، و في نفس الوقت تنفتح على المفاهيم الجديدة، ذلك أنّ اللّغة في الأصل سلسلة من المدلولات اللاّهائية و التي لا تقيد إلا لكي تبدي تمرّدها.

هذا، و لا ينفك الخطاب يقيم الثّنائية من حيث لا يدري، فهو يرى في الاجتهاد و سيلة يخرج بها المسلم من التّمرکز حول النّص أو حول دوال القرآن، فيشرح هذا من خلال قوله " ففي مجال التشريع كان الاجتهاد جوابا على الحاجة الماسة إلى الحكم على الوقائع التي لا نص حربي عليها، ذلك أنه، لما كانت النصوص متناهية، في حين أن الوقائع لا تنهاى، وجب الاجتهاد، أي إعمال الفكر و استعمال الرأي و القياس، لضبط الوقائع والتشريع لها من جهة، أو النظر في كيفية استنباط من الأصل و إلحاق الفرع به و قياسه " <sup>2</sup>،

ففي حين يعمل القول هنا على ربط الاجتهاد بالفكر المنفتح كونه وسيلة لاحتواء الواقع بوصفه الأحداث التي لا تنتهي، في مقابل النّص الذي يحتوي على أحكام منتهية، يقيم ثنائية تجمع بين التّناهي و اللاتّناهي بحيث يكون التّناهي صفة للنّص، و يكون اللاتّناهي صفة للواقع ، الذي يزعم احتواءه على الاحتمالات و الإمكانيات الغير منتهية.

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 62 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 73 .

وينكر علي حرب على النصوص خصوصيتها من خلال محو المسافة الفاصلة بين هذه النصوص، يقول "صدرت كتابا من كتيبي بقول للغزالي، استقيته من كتابه ( مشكاة الأنوار ) هو الآتي ( كل معروف يدخل في سلطة العارف و استيلائه دخولا ما ) و هذا القول يلخص أبلغ تلخيص مقولة ميشال فوكو حول العلاقة بين السلطة و المعرفة، و إذا كان الغزالي ينقبض و ينغلق في كتبه الكلامية و الجدالية، فإنه ينبسط و يفتح على رحاب الحقيقة و المعنى في كتبه الصوفية و العرفانية " <sup>1</sup>.

فيكون الإسقاط هو النتيجة التي يصل إليها علي حرب، بمجرد التفكير في إمكانية إيجاد نصوص مقابلة ومتساوية بين الثقافة العربية و الغربية، و إن كان الهدف هو الإغلاء من قيمة التراث العربي، فعمله لا يعدو أن يكون اختزال العلوم بعضها ببعض و هذا تبسيط من شأن الأعمال و التقليل من قيمتها كونها عملا إبداعيا ، وهذا ما يفقد الأعمال تميزها و كذا تفردها، وهنا يقع التعارض في المبادئ التي ينادي بها المشروع، ذلك أن الإسقاط هو من بين الطرق التي حذر منها لأنها لا تعمل إلا على تسطيح المعرفة و تبسيط الحقيقة، و محاولة التماهي مع الأصل و التمرکز حول الذات عن طريق إرجاع كل الكشوفات إليه، و ليست هذه الطريقة سوى وسيلة لاختزال الأفكار و الحكم عليها بالعقم وعدم الاستمرارية .

فالقول بأن كلام الغزالي يلخص آراء فوكو في المعرفة و الحقيقة و الحكم عليه انطلاقاً من ذلك بأنه منفتح، فيه نظر، ذلك لأن لكل قول خصوصيته التي قد تشترك في بعض نقاطها لكنها لا تكون تلخيصاً أبداً، لأن كل مقولة هي عالم لا يتناهى من المعاني التي تبقى مؤجلة بحكم ارتباطها بدال يأبى الهدوء والانصياع لأمر مدلول ما، فيبقى القول هو انفتاح على الغياب أكثر منه نقلاً لمعاني سطحية لا تقوى إلا على تضييع القارئ عن طريق انفتاح مدلولها، وهنا تكمن المفارقة في كلام علي حرب، إذ يتبنى التفكير البعدي، ويحمل على عاتقه مهمة البحث في غياب النصوص، و لكنه يتناسى هذا الغرض ليصبح عمله مجرد مقاربات إسقاطية تقضي على المقولات من خلال الحكم على إيجاد معانيها النهائية و إمكانية احتوائها .

هذا، و يستمر البحث في ثغرات المشروع من خلال تفكيك خطاب علي حرب انطلاقاً من كتابه (المنوع والممتنع )، يقول في مقدمة كتابه " ثمة أمر آخر أريد تسويغه، هو كوني أتحذّر، في أحيان كثيرة، بمنطق المفرد لا بمنطق الجمع، بلغة الأنا لا بلغة نحن، و جوابي على ذلك أنني لا أريد أن أحتبئ وراء تواضع كاذب، أو أتحفى

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 87 .

خلف موضوعية خادعة " <sup>1</sup>، إنَّ القول بالأنا كما يورده الخطاب يشير إلى الابتعاد عن زيف لفظة النَّحن، بما هي تواضع لا أساس له من الصحة، إذ الوجه الآخر للقول بالأنا هو تمركز حول الذات، ناهيك عن الانتماء الذي تؤكده هذه اللفظة بخصوص العمل الإبداعي، حيث يستحضر صاحب الخطاب و يتمتع بتغييره أو انفصاله، فيمتنع الأخذ بأولى صور التفكير البعدي أو المشروع التجاوزي، بما هو موت رمزي للمؤلف و استبعاد يطال أفكاره والدلالات التي كان يسعى إليها في تلك اللحظة، كما تكون الأنا هنا سببا في محو المسافة بين الذات و الموضوع، و هو ما يعمل على تطابقهما و امتزاجهما .

كما لا ينفك الخطاب عن إقامة الثنائية التي تقيم التعارض بين أطراف معيّنة، و هذا ما ينبغي للتفكير البعدي أن يتجاوزه، إذ المفاهيم تنفتح على بعضها البعض، فتختلف و لكنها لا تتعارض، " وحده صاحب العقل المغلق يتعمى عما يحدث لكي تصدق تعاليمه أو تصح مقولاته، و أما صاحب العقل المنفتح و الفكر الحيوي، فإنه يقرأ ما يحدث لكي يحيله إلى عالم مفهومي و يسهم في إعادة تشكييله، بقدر ما يقرأ فيه ما لم يقرأ " <sup>2</sup>.

إنَّ محاولة التأكيد على المبادأة التي تقيمها المقابلة بين العقل المغلق بوصفه صورة للعقل المنطقي الذي يؤمن بوجود حقيقة محدّدة مردّها الحكم بالخطأ و الصواب و بين العقل المنفتح الذي يرى في الحقيقة تنوعاً و تعدداً واختلافاً، و تفلت تفرضه على العقل الذي يؤمن بإمكانية إدراكها أدّى إلى الفصل بين نوعين من العقل لا يشبه أحدهما الآخر بأي حال من الأحوال، فيقيم القول بين الأطراف تعارضا يستحيل بعده اعتراف بعضها ببعض، وهذا يتنافى و المبادئ البعدية، التي ترفض التّمرّكز كما تجانب التّعصب و التّحيّز إلى فكر دون آخر، لأنَّ الأصل في التّيارات التّجاوزية هو الوقوف في منطقة البين حيث يتعدّر إقامة الحدود .

وهذا هو المقصود بمصطلح اللانتماء، أي منطقة تختلف عن أطراف التناقض و التعارض، فالقول بالعقل المنفتح هو نفي للعقل المغلق، و هذا يحيل بدوره إلى مفاهيم الانتساب، تقيمه الذات مع جهة ما (موضوع)، ولتجنب الوقوع في التّطابق و إصدار الأحكام يكون التّماسف وسيلة بها يظل الوقوف من الحقيقة على مسافة، و هذا يتعارض مع هذا الخطاب، يقول علي حرب " لا حقيقة توجد خارج النص أو بمعزل عن نظام الخطاب " <sup>3</sup>، فالحقيقة هنا تطابق مع النص، و هذا يتعارض و مفهوم الحقيقة إذ هي هذا البحث في فجوات أو شقوق

<sup>1</sup> - علي حرب : الممنوع و الممتنع ( نقد الذات المفكرة ) النص و الحقيقة 3 ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب -

ط : 4 ، 2005 ، ص 11 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 42 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 92 .

الخطاب بما هي بياضات تحمل الحقيقة بحيث تسكت عنها و لا تظهرها، لأنّ الظاهر تمويه و تزييف للحقائق ومباعد لها، ولعلّ ارتباط الحقيقة بهذه المفاهيم امتد مع التيارات البعدية، كما شغل التفكير القبلي مع الحضارة اليونانية، و قبل ظهور المنطق الصوري الأرسطي الذي ربط الحقيقة بالتطابق، و قام بتعيينها من خلال الحكم عليها والإشارة إلى أوجه الخطأ و الصواب فيها، كما أثبت تمركزها و انفرادها و ارتباطها بالأحادية أمّا المفاهيم الأخرى للحقيقة فهي هذا الاختلاف الذي يميّزها، فيمنع من تجلّيها و ارتباطها إلا عن طريق الكشف، و يكون البحث عنها سلسلة لانتهائية، تصبح فيها الحقيقة مجموعة من الحقائق التي تهدف إلى كشف زيف الظاهر من المقول، والقضاء بصعوبة الوصول إلى الحقيقة، لأنّها خلف الظاهر و هتك للأستار و اعتراف بالوهم شكلاً يغلف المعنى و الحقيقة، فلا مجال للنفي إلا مع ضرورة الإثبات و التماهي، فيقضي بتباعد المفاهيم لا بمقاربتها لأنّها تقوم على مبدأ التعارض .

وفي موضع آخر يمارس علي حرب الاستبعاد و النفي من خلال الوصف الذي يلحقه بالمفكرين العرب المعاصرين يقول " إن المفكرين العرب المعاصرين لم يفلحوا حتى الآن في ممارسة دور تنويري قياسا على الدور الذي مارسه العلماء و الفلاسفة في العصر الكلاسيكي العربي، فالأكثريّة هم فقهاء أصوليون في عصر لم يعد يصلح فيه الفقه، أقول فقهاء أصوليون لأنهم لم يمارسوا بعد النقد المطلوب، و لا أفهم بالنقد معناه السلبي، المنطقي أو الإيديولوجي، أي الكشف عن الأخطاء و العيوب و الثغرات و التناقضات، بل أفهم به معناه الأنطولوجي، أي بما هو اكتشاف لممكنات عقلية جديدة مختلفة فجعل ما كان ممتنعاً أو محالاً ممكناً جائزاً " <sup>1</sup>.

فللنفي و الاستبعاد الذي يمارسه علي حرب تجاه المفكرين العرب و عدم تمكّنهم من تطوير فكرهم، وجهه الآخر الذي يكون ذلك التماهي مع الثقافة الأخرى و المختلفة حدّ التعارض و التي تتمثّل في العالم الغربي، صاحب الدور الريادي في ممارسة وجوده كما يصفه في مواقع عديدة، و النفي بما هو صورة للخطأ وجهه الآخر يحيل عليه الصواب فينشأ التعارض و النقيض، و هذا ما يقع فيه الخطاب عند علي حرب إذ لا يبرح التفكير عنده العقل كما يتجلى من خلال المنطق، و هو مطب الانتماء و الميل إلى ثقافة يرى فيها الخير كلّ في مقابل ثقافة يراها رمزاً للتخلف و الانغلاق و التعصب .

فمحاولة تجاوز الأعمال العربية من خلال القول بالتخلف الذي يمثله التفكير انطلاقاً من المبادئ المنطقية والمعيارية التي يؤمن بها، هو استبعاد لطريقة تفكير معيّنة يكون مصدرها العالم العربي، و يكون الوجه الآخر لهذا

<sup>1</sup> - علي حرب : الممنوع و الممتنع ( نقد الذات المفكرة ) ، ص 102 .

التّفي هو إثبات طريقة التّفكير الأخرى المغايرة، التي تنفتح لتلامس الأبعاد الممكنة و المحتملة، و هذا هو الوجه الآخر المعيّب في الكلام، إذ يحضر بقدر ما يغيب، كما يتعدّ القول عند علي حرب من التّفكير البعدي من خلال إطلاقه الأحكام القيمية، يقول " أن أكون طوباويا معناه أنني مثالي غير واقعي، إذن فاشل محبط إذن استبدادي إرهابي أو صوفي منعزل " <sup>1</sup>.

إنّ أولى المفارقات التي يقع فيها القول، هي الاعتقاد بإمكانية التّطابق مع العالم المثالي في مقابل العالم الواقعي، إذ الصّورة المثالية تحمل بداخلها استحالة الوصول إليها إلا من خلال مقاربتها، و هذا ما يمنع وجود نموذج مثالي من جهة، و من جهة أخرى يقيم ثنائية تكون أحد أطرافها المثالية و الطرف الآخر هو الواقعية، فتكون الأحكام التي وصف بها التّموذج المثالي تحمل أنقاضها إذا تعلّق الأمر بنقيض المثالية، رغم أنّ البحث عن الحقيقة من المنظور المعاصر هو كشف في المناطق البينية و الخفية حيث يتعدّد التّطابق والتّمرکز و كذا إلقاء الأحكام، فتكون الحقيقة مجموعة احتمالات و إمكانات، و كذلك تكمن المفارقة عند علي حرب في محاولته الفصل في أمر الثّنائية من خلال القضاء باللقاء الذي تحقّقه التّعارضات و الاختلافات، يقول " إن منتهى الوضوح هو منتهى الغموض " <sup>2</sup>.

فتجاوز الثّنائية كمنطق تقليدي أوقعه دون أن يدري في التّطابق مفهوماً كلاسيكياً، و لعلّ اللّغة بما هي هنا متفلّتة يصعب الإحاطة بحدودها استطاعت أن توقع الخطاب في مفارقات القول بتجاوز المناهج الكلاسيكية والوقوع فيها، و هذا بدوره يساعد على هدم المشروع التّجاويزي عند علي حرب، فيكون الغموض و الوضوح بما هما حدّان متعارضان يجمع القول بينهما هنا من خلال التّساوي الذي يطال هذه الأطراف، و لكن شدّة التّباعد الذي اقتضى الجمع بينهما من خلال توظيف أقصى أدوات التّقارب إلى حد لا يصبح هناك فرق بينهما، يحثّ التّطابق كنتيجة ضرورية لهذا العمل .

وكذلك نجد ثنائية في قوله " الفرق بين الحادثة الناجحة و الحادثة الفاشلة، فالحدثي الفاشل لا يحسن تحديث علاقته بأصوله و تراثه، في حين أن الحدثي الخلاق يشغل على شروطه و معطياته أو يحسن تحديث علاقته بماضيه و تراثه، سواء من حيث اللغة و المصطلح، أو الرؤية و المفهوم، أو المنهج و الأداة، أو الحق والموضوع، من

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 104 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 150 .

هنا ليس المهم المعطى الذي نشتغل عليه، قد يكون هذا المعطى قديماً أو حديثاً، عربياً أو غربياً<sup>1</sup>، فتكون الأوجه المختلفة للحقيقة سبب الوقوع في التناقض و التعارض.

فالقول هنا بقيمتي الفشل و النجاح ثنائية تبتعد بالحادثة إلى أقصى أطرافها، من النجاح إلى الفشل و من الخطأ إلى الصواب، فتشير هذه الثنائية إلى خرق التشابه الذي أقامه بين القديم و الحديث من جهة و بين الغرب و العرب من جهة أخرى، إذ تكون الحادثة الناجعة تعبيراً عن الطرف و العصر الذي يحتويها، في حين تكون الحادثة الفاشلة إشارة إلى الطرف و العصر الذي يحتضنها، فيتحقق التفكير وفق المنهج التقليدي في عمل علي حرب من حيث لا يدري، إذ يكون البحث في ثغرات المشروع و فجواته هو إشارة لتلك المناطق المعيبة في الكلام.

فيكون مركز الكلام هو هذه الشعارات التي ترفع في سبيل تحقيق فكر بعدي يتجاوز بذلك كل فكر مغلق و متعصب، و كذا التفكير وفق العقل المنطقي الذي يزعم إمكانية العثور على حقيقة بعينها، يقيمها التطابق مع المفهوم، -علماً أنّ المفهوم وفق هذا المنهج يملك حدود تحدّ أطرافه فتحدث القطيعة مع غيره -، و هذا ما يجعل من التطابق و الأحكام ضرورة لا بد منها، أمّا التجسيد الذي يحدثه الخطاب بوصفه متتالية من الدّوال، فتحيل إلى تعثر المشروع و عودته دائماً ليرتد عن مراميه، من خلال الاعتراف بكل المثالب التي سبق و أن أعابها المشروع عند علي حرب، و اعتبرها وهما من أوهام العقل الذي يوقع الإنسان في فخ التّمرکز و التّحيز و كذا الانتماء .

فمحاولة الابتعاد عن الصّورة الوحيدة التي تتمظهر من خلالها الحادثة عن طريق الإقرار بتنوّعها و تعدّدها، سرعان ما يوقع الخطاب في تعارض أطرافها، لأنّ الأوصاف التي نسبت إلى تعدّدها هي قيم معيارية تتراوح بين الفشل و النجاح، فتزيد الهوة بين أطراف الحادثة نفسها، فيتولّد التعارض داخل الاختلاف، و هذا ما أدّى إليه الحكم على مفاهيم، فتصبح الحادثة بوصفها تعبيراً على مرحلة تجاوزت العقل القيمي فترة ارتدادية تعود فيها المقولات إلى عهدها بالمفاهيم المغلقة، فيكون الكلام إشارة على الحقيقة مقابلة للأحادية حيث تكون حدودها المختلفة معادلة لمفهوم التناقض و التعارض، و هذا ما يتنافى و المقصود بالحادثة صورة لتفكير بمنأى عن المعيارية بوصفها فصلاً بين الخطأ و الصواب.

<sup>1</sup> - علي حرب : الممنوع و الممتنع ( نقد الذات المفكرة ) النص و الحقيقة 3 ، ص 253 .

### خامساً- القراءة و الحقيقة: La Lecture et la Vérité

إنّ النصّ قبل القراءة مَيّت و القراءة <sup>1\*</sup> هي من تبعث فيه الحياة، و الاستمرار في القراءة هو ما يضمن له الوجود، و لهذا ليس للزمن قدرة على القضاء بموت نص أو حياته، و ذلك أنّ القدم والجدّة ليسا معيار حضوره، بل قد يصبح النصّ القديم الذي نسي منذ زمن نصا له كيان و معترف به إذا جاء من يقوم بإعادة قراءته، في مقابل هذا، يصبح النصّ الذي لا يفصلنا عن كتابته سوى يوم واحد، نصا منسياً ومهمشاً في زاوية ما من زوايا المكتبة، إذا امتنع أهل زمانه عن قراءته .

ويتحوّل البحث من محاولة الكشف عن الدالّ أو الصّورة إلى الكشف عن المدلول و المعنى، الذي أصبح بدوره يحتاج إلى مدلول ثاني ليوضّحه، فالقراءة الواحدة عاجزة عن الإمساك بأطراف الحقيقة، فتحتاج في كل مرة إلى توضيح يستدعي أطراف أخرى، والأصل في القراءة أن تختلف عن النصّ الأصل، و ليس هذا مأخذ على القارئ و إنما طريقة من خلالها يمكن إغناء النصّ، و بعثه على التّجدد و الاستمرار، إذ القراءة الاستهلاكية تقتل النصّ، و تقضي على كل أمل في استنطاقه أو محاورته ، لأنّ للقارئ وظيفة سلبية لا تتعدى المتعة عن طريق قراءة النصّ.

أمّا القراءة المنتجة فتقضي بتجاوز النصّ من خلال إعادة بعثه من جديد و هذا من خلال تضمينه لمعاني جديدة، و الجدّة تكمن في طرق الثّغرات و الهفوات التي يتأسّس عليها الخطاب، بما هو المركز الذي يحاول صاحب النصّ إرساءه، فلا ينبغي للقراءة أن تكون مقابلة للمعاني السّطحية و الدّوال الحرفية و لكن ملازمة للأبعاد الخفية حيث تستقر حدود الحقيقة، و تتعدّد لتفتح على كل احتمالاتها، و من هذا كانت القراءة السّطحية مجرد تكرار للنصّ يشبه في ذلك عمل التّرجمة، ولا تكون القراءة السّطحية مطابقة بحيث يمكن استبدالها بالنصّ الأصل، بل مشابهة تستقر عند المعاني التّضليلية و التّمويهية للخطاب، بما هو صورة تبدى بها الدّوال فتبتعد بالقارئ عن المعاني المقصودة و تؤجل المعنى الذي يتحدّد بقدر ما يتعدّد .

ويصوّر علي حرب القراءة المنتجة من خلال مجانبتها للمقصود الظّاهري، و إنّما تطرق الأبواب التي يتعرّض لها، اعتمادا على زلاته و هفواته و تناقضاته التي تحمل على عدم الثّقة في التّفسير الحرفي لها، لأنّ القراءة لا يمكن

<sup>1</sup> \* - القراءة : "... و لعلّ الجامع الذي يوحد بين المنتسبين إليها هو الاهتمام بالقارئ و التّركيز على دوره الفاعل كذاذات واعية لها نصيب الأسد من النصّ و إنتاجه و تداوله و تحديد معناه ، و بقدر ما يساعد القارئ على تحديد الإطار العام لهذا التّوجه التقدي بقدر ما يكون هو أساس التّشعب و الانتشار .." نقلا عن دليل الناقد الأدبي ، ص 282 .

أن تتطابق مع المعنى في النص المقارب، يقول " ذلك أن القراءة الحرفية مطلب يتعذر تحقيقه، و مطلوب يستحيل بلوغه، إذ الوقوف عند المعنى الحرفي للنص، معناه تكراره، و النص لا يتكرر و إلا بطل كونه مقروءا " <sup>1</sup> ، فظاهر الخطاب يشير إلى النتائج التي وصل إليها علم النفس الحديث ، إذ يرى علم النفس الحديث في الكلام العادي صورة لا تحيل إلى المعنى الحقيقي و لكن تمويه فقط تقع فيه الذات، وما الحقيقة إلا تلك الشقوق و الفجوات التي تتحلى من خلال زلات اللسان.

إذ كشف علم النفس الحديث اللاشعور و بين أهميته في تسيير السلوك البشري رغم خفائه و غيابه، في حين يصبح الوعي تابعا له رغم حضوره، و هذه المفارقة همشت الظاهر من الكلام، و ركزت على هفواته و زلاته، رغم تمثيلها للجانب المهمش و المستبعد، وانطلاقا من هذا تصبح الدوال الأساسية التي يتناولها أي عمل عملاً تمويهياً تمارسه اللغة لتضلّل القارئ عن المعنى الأصلي الذي يريد إثباته، في حين تحتل الأفكار المهمشة والمستبعدة المركز الذي يدور حوله المعنى أو الحقيقة التي يبحث عنها القارئ في النص .

لأنّ الحقيقة لا تكمن في الظاهر و لكن في الأبعاد الخفية، فيفسّر علم النفس الحديث السلوكات البشرية بالأبعاد التي تسييرها و التي توجد في اللاشعور حيزا خفيا" إن بعض الأعراض الهيستيرية، و تداعي الأفكار، والأحلام، و الهفوات، و النكت تستعمل التحديد المزدوج للكلمات و عدم دقة المادة الشفوية، و ليونتها لأعراض مكتومة، لكن شرط هذا الكتمان هو اللبس، و الطبيعي للغة المكتوبة بفعل أشكال تقدم الحضارة، حيث أن التداعيات الحرة الاعتبائية جدا تغدو ممكنة إذا ما أحييت إلى غموض اللغة الأساسية " <sup>2</sup> ، فالوعي بما يقدمه من مفاهيم معقولة أكثر تضليلا للحقيقة التي لا تنجح الأسباب الظاهرة في تبريرها أو تفسيرها، و هذا ما لفت الانتباه إلى صدور الأفعال البشرية عن مواطن أكثر عمقا و غموضاً ، بالاعتماد عليها يمكن مقارنة أطراف الحقيقة التي تكون عند الطبيب النفسي في مجاله سبب العلة التي يعاني منها المريض، إذ يجب البحث عن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى صدور السلوكات الغريبة عن الشخصية و الغير مبررة بالنظر إلى الأسباب الخارجية، و هنا يكمن الالتقاء بين وجهي النظر للحقيقة عند قارئ النص و الطبيب النفسي.

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 5 .

<sup>2</sup> - سارة كوفمان و روجي لا بورت : مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ( تفكيك الميتافيزيقا و استحضر الأثر ) ، ترجمة : إدريس كثير و عز الدين الخطابي ، إفريقيا شرق - المغرب - ، ط : 2 ، 1994 ، ص 105 .

فيتنّاص الخطاب عند علي حرب مع التّائج التي وصل إليها علم النّفس الحديث بخصوص اللاّشعور<sup>1</sup> ، عن طريق الاختلافات التي يطرحها النّصان و هنا تكمن الخصوصية التي تميّز كل نص عن الآخر، و إن كان النّصان يلتقيان حيث يتشابهان و هذا ما يحيل عليه ظاهر الخطاب، إذ ينظر كل منهما إلى ابتعاد الحقيقة عن أطراف الدّوال الظاهرة و ملامسة الغياب بوصفه صورة تعكسها الأخطاء و الهفوات التي تشير مباشرة على غموض تجربة البحث عن المعنى .

إلا أنّ الوجه الآخر لهذا التّشابه هو الاختلافات التي تطرحها حدود المفهوم في كل مجال، فالبحث عن المعنى في النّص ينطلق من اللّغة المكتوبة التي تنفصل عن صاحبها بمجرد فراغه من كتابتها، و هذا ما يزيد من غموض مدلولها و يعقد العلاقة بينه و بين الدّال، أما الوضع في علم النّفس فيختلف، لأنّ علم النّفس يتعامل مع اللّغة الشّفوية التي هي في نظر القراءة التّقديرية تحمل المعنى بداخلها لارتباطها بصاحبها، و لاحتوائها على العلامات غير اللّغوية، فيتجلّى الوعي في التّصرفات العادية للإنسان أمّا اللاّوعي فينعكس من خلال الفراغات التي تشغلها التّصرفات الغامضة و المبهمة، و هذا ما يفسّره الخطأ، فيشير الاختلاف إلى خصوصية الخطاب عند علي حرب، و إن كان ظاهره يشير إلى الارتباط المباشر بالعلوم النّفسية الحديثة، لكن البحث في تمفصلات الخطاب أحال إلى الاختلاف الذي يبطنه النّص .

## 1 - النّص و الخطاب البارتي : Le Texte et le Discours de Barth

إنّ عملية القراءة تجمع بين طرفين (النّص و القارئ ) يولّد التّفاعل بينهما محاولة إيجاد المعنى، هذا الأخير الذي يبذل وسعه في تضليل و خداع القارئ و ليس مطلقاً هو اعتبار القارئ وحده من يحاول استنطاق ومحاوره النّص، فالنّص أيضاً يختبر قدرات القارئ من خلال أساليبه في إخفاء المعنى، ويصف علي حرب العلاقة بين النّص و القارئ بقوله " فإن كان القارئ يتكيف مع النص، و يلجإ إلى عالمه، أو يتوحد به، فإن النص يحث القارئ على

<sup>1</sup> - \* " كانت النقطة التي انطلق منها فرويد في هذا الصدد تتمثل في تمييزه بين الشعور و اللاشعور ، بين الوعي و اللاوعي ، بين مستويات الحياة الباطنية و اعتبار اللاوعي و اللاشعور هو المخزن الخلفي غير الظاهر للشخصية الإنسانية ، و اعتباره متضمناً للعوامل الفعالة في السلوك ، و في الإبداع ، و في الإنتاج ، و كان اهتمامه منصبا - في الدرجة الأولى - على تفسير الأحلام باعتبارها النافذة التي يطل منها اللاشعور و باعتباره الطريقة التي تعبر بها الشخصية عن ذاتها ، و تلتف حول قوانين الكتب و المنع الاجتماعيّين ، و كان التناظر بين الأحلام من ناحية و الفن و الأدب من ناحية ثانية مغريا لاعتبار الفن مظهرا آخر من مظاهر تجلي العوامل الخفية في الشخصية الإنسانية " نقلا عن ، صلاح فضل : مناهج النقد المعاصر ، دار الآفاق العربية - مصر - 1996 .

النظر و التفكير، و يدعوهُ إلى استنفار طاقاته و امتحان قدراته و جلاء موهبته، و ربما استهوَى النص القارئ، وشكل بالنسبة إليه موضوع اشتها كما يذهب إلى ذلك رولان بارت " <sup>1</sup>.

فالهُوى الذي يفسر علاقة النص بالقارئ يحيل إلى تعالق الخطاب بالنص الباري و بالضبط كلامه حول اللذة التي يشكّلها النص بالنسبة للقارئ، يقول في مقدمة كتابه ( لذة النص ) " اللذة تأتي هكذا، إنها حضور من غير سؤال، و وجود يعم كل شيء دون أن يتوضع في شيء .. وليس شيء للذة أقتل من سؤال يستفسر عن موضوعها، اللذة ليست موضوعا، إنما هي، و إنها لتتكشف دائما من غير سؤال، و سعادة الملتذ كالنور، تأتي بقدر زناد الروح، فلا يدركها إلا من تحرر من نفسه جسدا و دخل في نفسه نصا " <sup>2</sup>.

إذ العلاقة بين القارئ و النص ترتبط باللذة، و هو الشرط الوحيد الذي يسمح لها بالاستمرار، فالنص الذي يعرض للقراءة، يفتح بداية لا يمكن أن تبلغ تمامها أو نهايتها، و كل قراءة تتجدد و تغير مسارها و هذا ما يجنبها الملل، و يجعل منها لذة متجددة، يقول رولان بارت Roland Barthes " القراءة تجعل المكتوب بدايات لا تنتهي : إنها تكور المكتوب على نفسه فهو لا يزال بها يدور، حتى لكأن كل بداية فيه تظل بداية، و لذا كانت نصوص القراءة هي نصوص البدايات المفتوحة : إنها تكتب، و تقرأ، و لكنها لن تبلغ كما لها كتابة، ولا تمامها قراءة، و لعل هذا هو السر في أنها كانت نصوص لذة " <sup>3</sup>.

فكلما تقدمت في قراءتها زادت الرغبة في بلوغ أقصاها، و لأنه لا يمكن الوصول إلى أقصاها، لا تكاد تنتهي حتى تبدأ، لتدور دائما حول هذا المعنى الغائر الذي يبقى يبتعد كلما تقدمت قراءته، فتزيد الرغبة فيه كلما استعصى على بلوغ النهاية، فلا ترتبط اللذة بالأعمال الكاملة و الأفكار الواضحة و لا بالشعارات الأحادية، بل هي هذا النقص الذي لا يكتمل و الغموض الذي لا يوضح، و البداية التي لا تسير نحو نهاية محدّدة، و هذا الفراغ الذي لا يردم، و هذه الثغرات التي تتسع كلما حاولنا ترميمها، إذ تكون مفارقة يظل فيها المدلول مؤجلا إلى حين.

يقول منذر عياشي " السلطة ذات مركزية لا تنتج، إنها تستهلك فقط، و إنها لتشعر على الدوام أن هناك (في موقع غير محدد ) أخطارا تهددها : خطر المجاز، و خطر الغياب و خطر القارئ، و قد كان لا بد لها، لكي

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 8 .

<sup>2</sup> - رولان بارت : لذة النص، ترجمة : منذر عياشي ، ( الأعمال الكاملة ) ، مركز الإنماء الحضاري، ط : 2 ، 2002 ، ص 1.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 1 .

تؤكد حضورها، و تضمن بقاءها، و تبلغ كمالها، من أن تمجد العنف، و تقدس الوضوح و تجارب المجاز، و تعتقل القارئ، بالغياب في الأعمال أكبر من الحضور، و الغموض أنفذ من الوضوح، و النقص ألد من الكمال، والقارئ هو صفحة البياض التي يكتب فيها النص جسده " <sup>1</sup> .

فيكون النص جسدا و الدال هو صورة النقص الذي يحاول القارئ استكماله من خلال البحث عن المدلول الغائب دائما، و علامات الغياب هي هذا التأجيل الذي يتحوّل إلى حضور عن طريق محاولات الوصول إليه والإمسك بأحد أطرافه، فلذة النص إذن ترتبط بالعلاقة التي تجمع القارئ بالمعنى أو الحقيقة التي تتقلّت كل مرة، وهذا للمحافظة على استمرارها، هي رحلة البحث المتجدّدة على مدلول غائب باستمرار، لأنّ القارئ قد عشق النص و تعلّق به فأصبح سجين هواه، فلا يمكن أن يفرّ من أسرهِ، فلا يزيده التعب سوى متعة، لأنّ الهدف ليس إدراك المعنى ولكن مطاردته في كل مكان.

ولا تتحقّق هذه المتعة إلا بالمشاركة بين القارئ و اللّغة " و يفتح القارئ على رغبة اللغة و يبدأ البحث عما هو مغيب فيها، و بدون عشق حقيقي للنص لا يمكن أن تتوفر أرضية مناسبة للقراءة، لا بد إذن، من وجود رغبة ومشاركة بين القارئ و النص و هذه هي اللذة الحقيقية التي أراد التفكيك تحقيقها في اقتراحه قراءة متعددة للخطابات البشرية " <sup>2</sup> ، ولعل فكرة ضياع المعنى في النصوص تشير إلى سلسلة الأزمنة المتعاقبة التي تخلف أثرها في النص من خلال النصوص التي تكوّنت فيها و تضمنت في النصوص الحاضرة ، و هذا ما يسمى بالتناص -أو تداخل النصوص حيث يبقى المعنى في النصوص رهين نصوص غائبة ، لا يمكن إيجادها دون استحضار هذه النصوص .

يقول رولان بارت " و لكنني لن أكون قادرا على تطوير كتاباتي داخل ديمومة دون أن أغدوا - شيئا فشيئا أسير كلمات الآخرين، و حتى أسير كلماتي ذاتها، إن الأصداء العنيدة الوافدة من كل الكتابات السابقة أو الوافدة من ماضي كتاباتي ذاته - لسوف تطغى على صوت كلماتي الحاضرة، إنه كل أثر مكتوب يترسب ترسب العنصر الكيماوي، فيكون في البداية شفافا، بريئا محايدا ثم تظهر ديمومته البسيطة كل ماضيه المؤجل، و تبرز كل (شيفراته) التي تنكشف بالتدرج " <sup>3</sup> .

<sup>1</sup> - رولان بارت : لذة النص، ترجمة : منذر عياشي ، ص 12 .

<sup>2</sup> - عبد الله إبراهيم و سعيد الغانمي و عواد علي : معرفة الآخر ( مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ) ، ص 143

<sup>3</sup> - رولان بارت : الكتابة في درجة الصفر ، ترجمة : محمد نديم خشفة ، ص 25 .

والتناص الذي تحيل إليه دوال الخطاب عند علي حرب مع مقولة الاشتواء و اللذة التي تتحقق عند القارئ، فتكون حافزا له من أجل الاستمرار في ملاحقة المدلول داخل النص، و التعلق هنا تشير إليه جملة التشابهات التي تتوحد من خلالها آراء الطرفين، و لكن الغائب في الكلام تشير إليه جملة التفاصيل التي تطرحها المفاهيم، إذ يطرح علي حرب مسألة اللذة بوصفها مبادلة بين القارئ و النص، في سلسلة لا نهائية تكون فيها الأطراف مشاركة في المراودة، بحيث يستعرض كل طرف إمكاناته ليزيد الآخر رغبة في وصاله، فيعامل مع الطرفين على أساس أنهما ذاتان تكون الرغبة في الحصول على الأبعاد الخفية للحقيقة هي ما يشكل اللذة التي تضمن استمرارها و علاقة الهوى التي تحدث عنها رولان بارت.

أما المقول عند رولان بارت فيختلف إذ يتعامل مع القارئ بوصفه ذاتا رغبة بينما يكون النص موضوعا تدور حوله الرغبة، فيكون الوصول إلى المتعة التي يحققها النص في الدرجة الأولى التي ينشدها القارئ، فتكون القراءة عنده متعة لا تنتهي، فتتشكل خصوصية الخطاب عند علي حرب من خلال الاختلافات التي يشكلها مع النصوص التي تظهر و كأنها أصداء لها، لارتباطها بالفكرة نفسها، التي تعاد عن طريق التكرار الذي يتشابه عن طريق الاختلاف و لا يحيل على التطابق إلا تمويهاً و تضليلاً .

## 2 - النص بين القارئ و المبدع :

### Le Texte entre le Lecteur et l'Innovateur

إنّ القارئ بما هو المبدع الجديد لكل نص يقارب، إذ يبتعد عن المعاني التي تصوّرها الدوال السطحية إلى الكشف عن عالمه الداخلي، هو في بحث دائم عن الآخر الذي يسكن المبدع الأوّل للنص، و هذا الآخر يتجلى من خلال تناقضاته و زلاته، فالقارئ يحاول مقارنة النص من خلال تصوير الاحتمالات التي كان يمكن أن يولد النص وفقها، إذ المعنى في النص يتبدى من خلال التباسه و تفرعه، فيكشف عن الأبعاد الخفية لفكر مؤلفه، واستحالة القبض فيه على هوية معينة، و لعلّ السبب الذي يؤدي إلى الحكم بموت صاحبه، لتتسع الهوة بين النص و مؤلفه فلا تقع المعاني التي يزعمها القارئ على عاتق المؤلف ، فيقضى على النص من خلال تحميله لمعاني محددة .

فيتحرّر النص من سلطة المبدع و يمنح القارئ حظا أوفر في إيجاد المعنى، و يعبر علي حرب عن هذه الفكرة ، بقوله " وحدها مثل هذه النظرة للنص، تجعلنا نتقبل قراءات عديدة و مختلفة لأثر واحد، وحدها تتيح إمكان قراءة النص، لأنها تتعامل معه بوصفه مساحة رحبة تفيض بالمعنى، و عالما دلاليا ينفث على الآخر الذي يقيم فينا

ويتسع للغريب الذي يسكننا " <sup>1</sup>، ولعلّ أبرز من تناول البحث في المسافة التي تفصل الخطاب عن صاحبه هو فريدريك نيتشه Nietzsche Friedrich، حين تحدّث عن الفجوة التي تفصل بينه وبين كتاباته، يقول " إنني شيء وكتاباتي شيء آخر " <sup>2</sup> ولعلّ المفارقة تتضح أكثر عندما يتعلق الأمر بالقراءة الحرفية، أو عندما توكل مهمة قراءة النص لقارئ عادي، لا يتجاوز عمله الجمع بين العلاقة الاعتبارية بين الدال والمدلول، بينما للنّص بعد يتجاوز مقولة المؤلف إلى ما لم يقله، أو ما يضمّره بداخله، يقول نيتشه " أنا أعرف مزاياي تماما ككاتب، من خلال مثل أو مثلين اتضح لي كيف أن القراءة العادية لأعمالي تفسد ذوق الإنسان، الكتب الأخرى بكل بساطة لا يمكن تحملها و أقلها جميعا كتب الفلسفة " <sup>3</sup>.

فظاهر القول عند علي حرب و نيتشه يوحى بالتّعلق بين النّصين، إذ يتحدّث كلاهما على المباعدة التي يشكّلها المعنى مع القراءة الحرفية، و الانفصال بين الخطاب و صاحبه، و كذلك قصور التجربة التي تتناول المعاني السّطحية، و لكن هذا التّشابه يحيل بدوره على الاختلافات التي تميّز كل نص، إذ تكون القراءة عند نيتشه مباعدة كلية بين النّص و القارئ، بينما تكون القراءة عند علي حرب قراءة الوجه الآخر، وقد عبّر عنه من خلال مصطلح ( الغريب الذي يسكننا ) و هذا ما يمنع التّطابق بين النّصين و يؤكّد على المسافة بين النّصوص التي تبدو في ظاهرها متناصة و متعلقة .

ولعل ما يخدم الفكرة التي سبق و أن نسبناها لآراء رولان بارت حول النّص و المباعدة التي يشكّلها مع مؤلفه بمجرد تثبيت الكلام بالكتابة و انفصاله عنها، يقول " إن الكتابة قضاء على كل صوت، وعلى كل أصل، الكتابة هي هذا الحياء، هذا التّأليف و اللف الذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة، إنها السواد - البياض الذي تضيق فيه كل هوية، ابتداء من هوية الجسد الذي يكتب " <sup>4</sup>، فتصنع الكتابة انفصالا بين النّص ومبدعه، و تسمح لميلاد قارئ توكل إليه مهمّة البحث عن معنى، لا ينسب إلى صاحب النّص و لكنّه ينسب للقارئ هذا المالك الجديد لنص، سينفصل عنه بعد حين، و يكون الانفصال بعد القراءة مباشرة و محاولة إيجاد معاني تنهيأ لقراءة أخرى،

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص 18 .

<sup>2</sup> - نيتشه : هذا الإنسان ، ص 17 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 76 .

<sup>4</sup> - رولان بارت : درس في السيميولوجيا ، ترجمة : عبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال - المغرب - ، ط : 2 ، 1986 ، ص

يقول رولان بارت " فيلاد القارئ رهين بموت المؤلف " <sup>1</sup> ، و تفسير ذلك عند رولان بارت هو ارتباط المبدع بالصوت و بمجرد أن يختفي هذا الأخير، تتلاشى معالم المبدع .

كما يفسر دريدا Jacques adirreD انفصال المبدع عن نصه من خلال مقاربتها بإرادة الانفصال التي تتجلى في علاقة الأب بابنه، و لكن ليست تلك العلاقة الطبيعية الضرورية التي تشير إلى الأصل، و إنما الأب المحكوم عليه بالموت، انطلاقاً من آراء فرويد Sigmund duerF " إن الكتابة الديريديّة تكرر بلا كلل جريمة قتل الأب، فعمليات قطع رأس اللوغوس المتعدد، تحت جميع أشكالها لا يمكنها ألا تدوي على مسرح الأحداث اللاشعوري لكل قارئ، إن دريدا أكثر من فرويد، يعلم ماذا يعني الأب، و يعلم أننا لم ننته أبداً من قتل الأب، وأن الحديث عن اللوغوس كأب ليس مجرد استعارة بسيطة " <sup>2</sup> ، فالرغبة في الانفصال عن الأب تشبه رغبة اللغة في التمرد من خلال الثقل من أسر صاحبها، فيكون الأصل غائبا على الدوام، و محكوم عليه بالزوال والانفصال، فتكون اللغة بذلك قد ابتعدت عن مؤلفها، كلما بذلت جهدها في مباحدة مدلولها الضروري الذي يعيق عملية البحث عن المعنى، لارتباطه بالاعتباطية و الضرورية التي لا يمكن معها مباحدة القراءة السطحية، ويصف رولان بارت اللغة التي تسمح بالقراءة قائلا " لا يمكن إدراك الجمالية في لذة النصوص إلا في كتابة راقية متعالية ، لا في الكلام العادي " <sup>3</sup>.

وهنا يمكن أن نحدد اختلافا آخر يقيمه استحضار العلوم النفسية الحديثة و حيز اللاوعي مجالا يقابله النقد بمفهوم الغياب، إذ يشكل الوعي بالنسبة لعلوم النفس الكلام العادي، بينما يشكل الوعي في الكتابات الإبداعية لغة المجاز، بما هي منازحة عن نظامها العادي و مباحدة لمدلولها المباشر، غير أن مسألة الكلام العادي عند علي حرب فيها نظر، لأنه يرى في الكلام المكتوب عامة هو لغة مجاز، لأن الأصل في اللغة هو المجاز كما بين ذلك من قبل .

### 3 - القراءة و التعدد : La Lecture et Pluralité

إن الكتابة مهما كان السبيل الذي تسلكه، هي عمل مغاير للأصل في النص، و إن كان الطريق ترجمة، فهي تعدّ تكراراً لا تطابقاً، سواء تعلق الأمر بالمبدع أو القارئ، و لهذا يتسع النص بمجرد كتابته و بعد انفصاله

<sup>1</sup> - <sup>1</sup> رولان بارت : درس في السيميولوجيا ، ص 87 .

<sup>2</sup> - سارة كوفمان و روجي لا بورت : مدخل إلى فلسفة دريدا ( تفكيك الميتافيزيقا و استحضار الأثر ) ، ص 125 .

<sup>3</sup> - Roland Barthes : le plaisir du texte, éditions de seuil 1973, 1 publications-en

France- :p 8

عن مؤلفه، و يعبر عن هذا علي حرب بقوله " هذا ما تظهره قراءة حفرية للنصوص و الأقوال، ترى إلى ما يسكت عنه القول و يحجبه النص، و الحق أن القول الذي يدعي بأنه لا يفعل سوى أن يشرح أو يفسر قولاً لآخر، إنما يحجب ما يعرضه بالذات، أي كون الشرح يختلف عن المشروح أولاً، و كونه أولى منه ثانياً، لأنه إذا كان القول لا يبين إلا بواسطة قول آخر، هو الشرح، فإن الشرح يغدو عندئذ أدل على المراد من النص المشروح ومن ثمة بديلاً عنه، و كذلك، فإن النص الذي يزعم تأسيس نص آخر ، بالعقل، إنما يحجب أيضاً ما يعرضه أي كون ما يؤسس يختلف عما يؤسس، و يقوم مقامه " <sup>1</sup> .

فظاهر المقول يحيل على مفهوم الأثر عند جاك دريدا، حيث يكون كل نص هو إحالة إلى مجموعة نصوص غائبة، أو هو صدى لنص آخر تعذر حضوره لارتباطه بمفهوم الحقيقة، غير أن الخطابين عند دريدا وعلي حرب، و إن أظهرتا تشابهاً، فالاختلاف يتخلل الخطاب عند كل منهما وهذا ما يظهر خصوصية الخطاب، إذ يهدف القول عند علي حرب إلى الوصف الذي يطال النص بما هو صورة تعكس النص الأصل، فيكون التكرار هو المصير الذي يؤول إليه النص كونه لا يعكس المعاني التي وردت في النص الأول بقدر ما يحدث الاختلاف والمفارقة .

بينما يكون الأثر عند جاك دريدا " فلا وجود في الأصل للمعنى الأصل ، لأن الأصل و بمجرد أن يبدأ في التشكل بوصفه أصلاً يفتح في الآن ذاته مساراً طويلاً لتتابع الآثار التي تعمل على تعديل أصليته، فالمعنى الأصل يحيل إلى لاحقه و إلى آخره الذي يؤسسه بوصفه أصلاً، و بذلك يكون الاختلاف إرجاء/تأجيلاً لتحقيق الحضور ( المعنى ) " <sup>2</sup> .

فالأثر عند دريدا هو هذا التأجيل الدائم للحصول على المعنى، حيث يتعذر الوصول إلى النص الأصل لأنه دائم الدلالة على نصوص أخرى لا تكون بالضرورة سابقة، و لكن قد تكون لاحقة و لهذا يعجز القارئ الإحاطة بالمعنى لتوزعه عبر المراحل الزمنية المختلفة، فمفهوم الأثر عند علي حرب هو ما يعكس الاختلاف الذي يعالق النصوص بعضها ببعض، و ما يؤكد على التكرار قانوناً يربط بين النصوص الحاضرة والغائبة، فتقوم العلاقة بين النصوص على قانون التشابه فتتفصل إذ تختلف، بينما يكون الأثر عند دريدا انفتاح تحققة النصوص بعضها مع بعض .

<sup>1</sup> - علي حرب : نقد الحقيقة ، ص ص 76-77 .

<sup>2</sup> - مكاوي خيرة : مفهوم الأثر في فلسفة جاك دريدا ، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية ( مجلة دورية علمية محكمة العدد 10 ) ، 2009 ، كلية الآداب و العلوم الاجتماعية - فرحات عباس - سطيف - ، ص 98 .

وفي موضع آخر يحاول علي حرب طرح استراتيجيته في مقارنة المعنى الذي ينأى بطبيعته على الشرح والتفسير و مقارنة الأبعاد الخفية التي تظهر كلما حاول القارئ البحث عن خفاياه، يقول علي حرب "بحيث يجري الانتقال من نقد الأفكار إلى نقد طريقة التعامل معها، و ذلك بتفكيك آليات إنتاجها أو كيفية إدارتها أو طريقة تداولها و انتشارها، و هذا وجه من وجوه ( نقد النقد ) كما أفهمه و أمارسه " <sup>1</sup> .

فيتحوّل النقد هنا من مناقشة الأفكار التي أوردتها النص إلى كشف الطريقة التي عمل النص من خلالها على تشكيل ذاته، فيرتبط التفكيك عنده بنقد النقد، غير أنّ التفكيك من جهة أخرى يختلف إذ يلبس معنى آخر "تمارس التفكيكية عملها، فإنها تقيم مكانا أو أمكنة الاختلاف المنقوشة في النص سلفا، و تسعى التفكيكية إلى استرجاع ( أو تعويض ) ما أسقط من النص و لكن ما أسقط من النص هو سمة النص سلفا، و ما أسقط من النص موجود من نص آخر، أو إنه ينتج في كتابة أخرى، فإرجاع ما هو غير موجود في النص، أو تعويضه، يعني قرن نص بنص آخر، و تحديد التقاطع القائم بينهما، إن مكان التقاطع هو مفصل النص و تحمه و طرفه وهامشه و جده " <sup>2</sup> .

فليس التشابه بين النصوص يدرك انطلاقا من الأفكار التي يطرحها، و لكن من الإشارات العابرة التي تكشف عن تناقضات النص و نقائصه، و الموضوع الذي يتخلّل الأسطر، فلا يظهر مباشرة، و هذا ليحافظ على خصوصيته و تفرّده .

<sup>1</sup> - علي حرب : الممنوع و الممتنع ، ص 26 .

<sup>2</sup> - ج هيوسلفرمان : نصيات بين الهرمينوطيقا و التفكيكية ، ترجمة : حسن ناظم و علي حاكم صالح ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2002 ، ص 79 .

**ومجمل القول،** تتجلى أولى صور الطعن في المشروع التجاوزي عند علي حرب في المقدمة إذ يتحدث عن انفصال الكتاب عند صاحبه بمجرد الفراغ من كتابته جريا على قاعدة موت المؤلف و لكنه يشير إلى نفس الكتاب و لكن انطلاقا من التغيير الذي طرأ عليه، ولعلّ تأكيد على التماسك و ضرورة ترك المسافة بين الموضوعات وبين الذات و الموضوع ينفي الأحكام القيمية، و لكنّه يؤكّدها في خطابه من خلال إقراره بإمكانية إطلاق الأحكام القيمية، و كذلك عند مقارنته بين الحقيقة و المجاز يقع في فخ المطابقة و هذا ما يتنافى والشروط التي أقامها المشروع التجاوزي من ضرورة الفصل بين المصطلحات لمراعاة الخصوصية التي يتمتع بها كل مصطلح .

كما يتناول المجاز بوصفه صورة مجازية تحيل إلى النصوص القديمة التي احتوت الأصل في ظهوره، و رغم التشابه الذي تحمله نصوص علي حرب و غيره من النصوص العربية القديمة فخصوصية الخطاب عند علي حرب تتجلى من خلال الاختلاف الذي يجعل من المجاز عند علي حرب أصلا في اللغة، بينما تكاد تجمع العرب قديماً على أنّ المجاز فرع عن الحقيقة، فيتجلى الغياب عن طريق الانفصال بين النص كما يظهر و النص الذي يحيل إليه في الثقافة العربية .

وفي مصطلح النظم يكشف البحث عن الاختلاف في استعمال هذه الصورة رغم إحالة الحضور إلى الأصل في ورودها في الثقافة العربية عند الجرجاني، إذ النظم عنده لا يساوي تنالي الدوال في النص و لكن الصورة التي تنتظم فيها تنالي الدوال و معانيها في الذهن، و هذا ما يشكل التسيج المتناسك وفق المعاني، أمّا علي حرب فيورد النظم ليدل على الدال أو الحضور و هذا ما يجعل من الألفاظ تشابه عن طريق التكرار و لا تتطابق وهذا ما ينتج الاختلاف .

وكذلك يؤكد علي حرب على عدم جدوى الإسقاط و إقامة الأحكام، و لكنّه يقع في الفخ ذاته، إذ يقوم بإسقاط نص الجرجاني في البلاغة و أعمال جيل دولوز Gilles Deleuze، و يكون مصطلح اللوغوس عند علي حرب مفهوماً مقابلاً للعقل، في حين يختلف الأمر عند البحث في أصل وروده في الثقافة الغربية، لأن اللوغوس مصطلح يوناني يشير إلى العقل باختلاف الطرق التي يفكر بها منذ العصر القديم حتى الحديث و ارتباط sogol ب euqigol .

كما يكشف البحث على الوجه الآخر للاستغراب و هو الاستشراق عن طريق التّمرّكز حوله، إذ استحضر النقيض يستدعي بالضرورة نقيضه و هذا ما أكّدت عليه الدراسات البعدية في غير موضع و أنّ لكل شيء وجهه الآخر الذي يحيل إليه كلّما أكّد الخطاب على استبعاده و تهميشه .

وكذلك يحيل مصطلح الصّوت كما أورده علي حرب إلى المصطلح كما ورد عند جاك دريدا، و لكن الغائب في الكلام هو جملة الاختلافات، إذ يتناول دريدا الصّمت عندما أراد المقابلة بين الكتابة و الشّفاة فرأى في الصّمت مقابلاً للكتابة، أمّا علي حرب فيرى أنّ الصّمت هو الفجوة التي تفصل الدّال عن المدلول ، و هذا الصمت هو ما يحول دون الوصول إلى ملامسة أطراف الدلالة.

أمّا مصطلح التّفكيك فتتّكشف مبادئه بين الأصل في وروده عند جاك دريدا واستعماله من طرف علي حرب، إذ يحمل التّفكيك عند علي حرب استحضار الغائب عن طريق الحاضر أمّا التّفكيك عند دريدا فيبحث عن المعنى باعتباره مؤجّلاً أو مرجّاً .

كما كشف البحث في مصطلح الحفر عن الاختلاف الذي يتجلّى من خلاله النّص في كل من نص علي حرب و فوكو، إذ نص الحفر عند علي حرب يكمن في جملة الاختلافات التي يشكّلها النّص الحاضر فتكسر تمرّكه حول مفاهيم بعينها، أمّا الحفر كما يطرحه الخطاب عند علي حرب فيحيل على التّاريخ الذي يختلف بطبيعته عن التّاريخ الطبيعي الذي نعرفه، و لكنه تاريخ يتناول الأحداث الهامشية فيصوّر تاريخاً جديداً لا يشبه التّاريخ القديم .

وفي مصطلح الاختلاف يلتقي نص علي حرب مع التّصوص الغائبة التي يحيل عليها الخطاب و هي نص سوسير و دريدا ، و لكنّه يختلف إذ يتميّز و ذلك من خلال تجلّي الاختلاف عند علي حرب وفق المستوى العمودي، بينما يظلّ الاختلاف عند سوسير دليل صحة النّظام و التّركيب ، أمّا جاك دريدا فيرى في الاختلاف صورة لجمع المتضادات، و يرى علي حرب في الاختلاف طريقة يتأكّد من خلالها التّشابه و ينتفي التّطابق، الذي لطالما اعتبره المنطق الصّوري أساس الحقيقة.

وحول مصطلح الإمكان ينشأ التّقارب بين النّص كما ورد عند علي حرب و الأصل في ظهوره مع أرسطو و لكن ليس تطابقاً بل تكراراً يبرّر الاختلاف الذي يكمن في نظر كل منهما إلى الواقع، فالواقع عند أرسطو ناقص أصلاً و الإضافات ( الإمكان ) هي ترميم هذا النّقص و هذا ما يحدث الجمالية، أمّا الأمر عند علي حرب فيختلف إذ يسير الواقع وفق نظام معيّن أو منطق خاص، و يأتي الإمكان ليحدث التّغيير و الخروج عن مألوف الأشياء و هذا ما يحدث الجمالية .

ويلتقي مصطلح الكشف مع نظرة اليونان إلى الحقيقة، فيتشابه النّصان من حيث نظرتهما إلى الحقيقة التي تنأى عن كونها تطابقاً و وضوحاً أو صورة سطحية يمكن إدراك أبعادها كما ينظر إليها المنطق الصّوري، لأنّها هذا

الاحتجاب الدائم، غير أنّ هذا التعالق الذي تظهر من خلاله النصوص لا ينفي الاختلاف الذي تضره فتميّز من خلاله عن غيرها، لأنّ الحقيقة عند علي حرب غائبة و يعمل البحث من أجل الكشف عن أبعادها التي تبقى دائما متعدّدة بسبب تفلّت المدلول، غير أنّ الحقيقة كما يتصوّرها اليونان هي الانكشاف الجزئي الذي يغري القارئ بإمكانية وجوده، و لكن هذا الانكشاف لا يؤدي إلى الحقيقة و لكنه يزيد من بعد أغوارها بطريقة تجعل محاولة الكشف عنها مباحدة لأطرافها.

كما يرصد البحث مجموعة من الثغرات التي أعاقَت تأسيس المشروع التجاوزي عند علي حرب، أولها المطابقة التي أقرّها بين ( العقيدة و التراث ) و ( الثورة و التجديد ) أثناء مقارنته لمشروع حسن حنفي و كذا الشرح الذي زعم تصويره للحقيقة التي سبق و ربطها بالكشف و البحث عن الغائب .

وأثناء مقارنته لمشروع محمد أركون يقع في فخ النمذجة ، و كذلك اعتماده الترجمة أثناء الدّراسة و قد صرّح سابقاً بأنّ النص يؤخذ بحرفيته لا بالصّورة المغيّرة أو المترجمة، و كذلك إدراجه للعواطف الشخصية التي تؤدّي أحكاما ذاتية سبق و أن استنكرها المشروع من قبل، كما يقع علي حرب في فخ الإسقاط عندما ينسب أصول الأعمال الغربية إلى ابن عربي و في هذا تسطيح للأعمال و تغييب لخصوصيتها، هذا، و يختلف خطاب الحقيقة عند علي حرب إذ يتعد عن مفاهيم التّطابق و التّعالّي التي سبق و ارتبطت بها على اختلاف عصورها، و هذا ما يظهر من خلاله الخطاب، و لكنّه يتناقض إذ يصوّر الحقيقة تارة متعدّدة وأخرى واحدة .

كما تحيل القراءة بالمفهوم البعدي إلى النتائج التي وصل إليها علم النّفس الحديث من مجانبة الوعي والتركيز على اللاشعور، و هذا ما يؤدّي إلى التركيز على هفوات و زلات الخطاب و هذا ما يظهر من خلال المهمّش والمستبعد، غير أنّ هذا التشابه يحيل إلى الاختلاف الذي يتجلّى من خلال اعتماد القراءة النّقدية للغة المكتوبة واحتواء اللغة الشّفوية على المعنى، عكس الدّراسات النّفسية التي تركّز على الخطأ في كل الحالات حتى الشّفوية منها .

كما يحيل خطاب علي حرب في موضوع القراءة إلى رأي رولان بارت حول اللّذة والهوى كونها شرط استمرار العلاقة بين النصّ و القارئ، غير أنّ الاختلاف يظهر من خلال اعتماد علي حرب على شرط المبادلة التي يجب أن تتوفر بين القارئ و النصّ من أجل استمرار القراءة، بينما يختلف الأمر بالنسبة لرولان بارت إذ يكون النصّ موضوعا و القارئ ذاتاً .

كما يقرّر الخطاب موت المؤلف و الإحالة التي تقرّر انتساب أصله إلى دريدا و الصّورة التي تقضي بفصل الأب عن ابنه بطريقة ضرورية، وكذلك يكون مفهوم الأثر إحالة إلى نص دريدا و لكن الاختلاف يكمن في أنّ الوصول إلى أصل النصّ متعذّر، لأنّه يتوزّع بين السّابق و اللاحق أمّا النصّ الأثر أو الأصل فهو تكرار دائم للنّص الأصل الذي لا يمكن الوصول إليه .



**\*- تمهيد:**

يكاد يجمع القول على ارتباط الحقيقة بالفكر لاحتوائه على الصّور المثالية التي ينبغي أن يكون عليها الواقع، و لكن هذا الاعتقاد ينتمي من حيث تصوّره لقواعد المنطق الصّوري الذي يرى في الحقيقة صورة يقينية ينبغي التّطابق معها أو مقاربتها، غير أنّ التّفكير البعدي أو التّجاوزي يقضي بانفصال الحقيقة عن هذا التّصور، إذ ترتبط بالواقع وتنفصل عن المصادر القبلية التي كانت تنتسب إليها و هي الفكر، و من هذا المنطلق يحاول علي حرب إرساء مشروعه، من خلال القول بفتح مجالات الحقيقة على تعدّدها و اختلافها و انفصالها عن كل قيد قد يؤكّد ثباتها، و انتماءها إلى جانب دون آخر، و بعبارة أخرى، يؤكّد عدم انتمائها إلى الفكر أو التّصور القبلي إذ تتحدّد انطلاقاً منه معالم الحقيقة و لا يكون الواقع في هذه الحالة سوى انعكاساً مباشراً لما يتصوّره العقل حول طبيعة هذه الحقيقة.

والواقع عنده هنا يحمل معنى الحدث بما هو صورة للتّحدّد و التّغيّر الذي يبرز التّجارب المختلفة و المتنوعة، فتتفتح الحقيقة على حيّز الإمكان و الاحتمال، و كذا المتوقّع و غير المتوقّع، و هو يهدف من ذلك إلى إلغاء التّفكير وفق المنطق الصّوري بوصفه يقضي بتحديد الحقيقة و انتمائها إلى مقولات مثالية أو ماورائية، وكذلك انغلاقها على مجموعة مفاهيم محدودة وفق التّفكير الذي يؤمن بالثنائية وإمكانية إدراك الحقيقة من خلال الأخذ بأحد أبعادها التي تغفل العديد من الجوانب التي يكون التّمرکز سبباً في تهميشها و استبعادها، ويعبر عبد السلام المسيري عن هذه الفكرة من خلال قوله " إلغاء المراكز يعني إلغاء الثنائيات الضدية : ثنائية الذات والموضوع، والعدل و المدلول، و الشكل و المضمون، و الخير و الشر، و الوسائل و الغايات، و الإنسان والطبيعة، و المقدس

والمهندس، و الأزلي و الزمني، و لا يبقى سوى المادة و بشكل مطلق، فهي نسبية مطلقة " <sup>1</sup> ، فالزعم الذي يبذله المشروع التجاوزي عند علي حرب هو محاولة استعادة هذه المناطق المهمشة و المنسية في التفكير، باعتبارها أوجه للحقيقة لا يمكن إنكارها .

أما البحث هنا فسيقوم بنقد نقد مقولات علي حرب، وذلك من خلال كشف الثغرات و الفجوات التي تعيق مشروعه، بالتركيز على مواطن التناقض في خطابه، و كذا ضبط الاختلافات التي تميز المفاهيم في مشروعه عن غيره، و حجتنا في ذلك اللغة بما هي كيان دال يمارس ألعبيه فتتفصل عن صاحبها بمجرد تدوينها، وبذلك يتكشف ارتداد مشروع الانفصال بما هو محاولة مجاوزة المقولات المنطقية التي اعتادها العقل وعلى أساسها أقيم النظام.

إذ يحمل التجاوز في أحد أبعاده مفهوم التفي و الانفصال، فيكون استحضار القضايا الماضية في حد ذاته مفارقة تؤكد على العقل المنطقي الذي يبني على أساسه مشروعه، و كذلك القول بوقفه على مسافة من مسألة الانتماء فيه نظر، إذ تمثل إستراتيجيته في مقارنة النصوص انتماء إلى طريقة ما، و هذا ما أكدته غير مرة و في مواضيع عديدة إذ يشرح طريقته في التعامل مع النصوص، والمقصود بالفكر عنده هو جملة المفاهيم التي علقته بذهنه نتيجة التجارب المختلفة التي خاضها في حياته، فتتأسس الحقيقة وفق هذا التصور، إذ لا يخرج التصور عن جملة الترسبات التي تعلق بذهنه، يقول نصر حامد أبو زيد عن التراث بوصفه مسير الفكر " ليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب، ولكنه، وهذا، هو الأهم دعامة من دعائم وجودنا و أثر فاعل من مكونات وعينا الراهن، و أثر قد لا يبدو للوهلة الأولى بينا واضحا، و لكنه يعمل فينا في خفاء و يؤثر في تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا " <sup>2</sup> ، و أولى ثغرات الخطاب عند علي حرب تتجلى من خلال كتاب ( الفكر والحدث ) حوارات و محاور.

<sup>1</sup> -- عبد السلام المسيري و فتحي التريكي : الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2003 ، ص 26 .

<sup>2</sup> - نصر حامد أبو زيد : إشكالية القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 7 ، 2005 ، ص 51

### أولاً- الحقيقة بين الفكر و الواقع : la vérité entre la pensée et la réalité

إنّ الحقيقة كما يؤكّد عليها الخطاب عند علي حرب مرات عديدة هي التّعّدّد و الاختلاف و البحث عنها بعيدا عن ظاهر الأمور، لأنّ الأصل فيها هو مباعدها للمراكز و وقوفها في الرّوايا و الأماكن المظلمة، يقول " والأهم أن قول الحقيقة لا ينفصل عما تمارسه الخطابات، فيما تدعي بيانه، من ألعيب التصنيف و الاستبعاد، أو من آليات الحجب و التعتيم " <sup>1</sup> ، يهدف القول عند علي حرب إلى إلغاء المركزية على مفهوم الحقيقة و ذلك من أجل التأكيد على غموضها و صعوبة الوصول من خلالها إلى نموذج، فالوجه الآخر لهذا القول و الذي يغفل عنه صاحب الخطاب هو المطابقة التي يقيمها بين الحقيقة و اللعبة، و هو بذلك يؤكّد على تماهي الحقيقة مع جانب معيّن ( لعبة ) و في مقابل هذا يهّمّش وجهاً من وجوهها، و هو الوجه الذي ارتدته مع العلوم التجريبية والعقلية، إذ ارتبطت الحقيقة يوما ما بهذا الجانب ولا يمكن العثور على مفهوم شامل للحقيقة باستبعاد هذه المراكز، و لعلّ عدم مراعاة المسافة الفاصلة بين الحقيقة واللعبة أو الأوجه المهمّشة و المستبعدة هو ما أوقع الخطاب في أحادية النظرة.

وهو ما يؤدّي بطريقة أخرى إلى إقامة ثنائية، يكون طرفها الأوّل الحقيقة بوصفها هامشاً و طرفها الثاني هو الحقيقة بمنطق التّمرکز و هو الطرف الذي استبعد في المقول، رغم أنّ الدّراسات البعدية أو التّجاوزية كما سبق وقرّر ذلك الخطاب تؤكّد عقم الثنائية طريقا في تحديد المفاهيم، هذا، و لا يبرح الكلام عند علي حرب حتى يكون الثنائية، إذ تتشكّل في الطرف الآخر الذي يهّمّشه الخطاب أثناء محاولة تأكيده على حقيقة ما، فعندما يحاول إثبات انفتاح تجربة الفلسفة الليبرالية على الحقيقة واقترباها من الفهم البعدي لها، يقارنها بالفكر الماركسي الذي ينسب إليه أسباب العجز في مقارنة الحقيقة، يقول " مثل هذه التمييز يتيح فهم مأزق الفكر الماركسي، فالفلسفة الماركسية اعتبرت الدين أفيونا، و لكنها أعادت إنتاج نفسها كديانة حديثة، بقدر ما جرى التعامل مع الأفكار كأقنيم لاهوتية أو كنظريات تنطوي على مفاتيح الحقيقة و الخلاص، و هكذا فالماركسية، تبدو في منطوق الخطاب مادية، تاريخية، تحريرية، و لكنها من حيث التعامل مع نفسها كانت مثالية، طوباوية، دكتاتورية، و ذلك بقدر ما جرى تأليه المقولات و عبادة الأسماء و الأشخاص " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup>- علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، دار الكنوز الأدبية - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1997 ، ص 13

<sup>2</sup>- المرجع نفسه ، ص 14 .

فيصف الفكر الماركسي بالانغلاق و عجزه عن إدراك الحقيقة لكونه يؤمن بالمقولات المثالية و الطوباوية، والعكس مع الفلسفة الليبرالية التي يقول عنها " في المقابل نجد أن الفلسفة الليبرالية هي على العكس من ذلك، فمنطوق الخطاب في هذه الفلسفة أنها متعالية أو مثالية، إنجيلية أو بروتستانتية، و لكنها من حيث تعاملها مع نفسها كانت دوما مادية، تاريخية محايثة، بل حديثة، الأمر الذي مكنها من تجديد نفسها باستمرار، بإعادة صوغ الأسئلة و الإشكالات، أو تجديد قوالب التفكير و أنظمة المعارف، أو خلق مساحات جديدة للتواصل والتبادل

1» .

يحاول المقول هنا عند علي حرب التأكيد على الانفصال الذي تحدّثه المقولات بوصفها أفكاراً و بين التطبيق الذي يكون في الواقع، و ذلك بهدف إرساء مشروعه التجاوزي الذي يصبح الحدث فيه مقابلاً لمفهوم الحقيقة على عكس الأفكار، فيحدث المفارقة بين الحقيقة التي تنجلي من خلالها ممارسات الفكر الماركسي والحقيقة كما تجسّدُها الفلسفة الليبرالية، فتمثّل الأولى الانغلاق والعجز بينما تكون الأولى صورة للانفتاح والاستمرارية، وهنا يحدث التناقض بين المقولات التي يحاول إرساءها المشروع التجاوزي و بين التطبيق أثناء مقارنة النصّوص .

كما يتعارض القول عند علي حرب في نظريته للحقيقة، إذ يكون العقل بالنسبة إليه مولداً للعجز والتقصير، و هذا ما أكّده في غير موضع أثناء حديثه عن التجاوز الذي تم على مستوى العقل، و لكنه يستعيد التّمرّكز حوله مرة أخرى من خلال التأكيد على أنّ العقل واحد و أنه تلقائياً ينفّث على مختلف أبعاده و في هذا ارتداد لما سبق أن أقره حول العقل، يقول " نعم يمكن الكلام على فضاء عقلي واحد، كالفضاء الحديث مثلاً، و لكن هذا الفضاء ليس كلاً متجانساً أو نسقاً محكم الإغلاق، و إنما هو حيز مركّب و مجال للتعدد و التباين، إنه عالم مفتوح تتعايش فيه أشكال من المعقولة، تتراوح بين أعرق القدم و أحدث الحديث، بين العقلانيات التي ترى إلى العقل بوصفه جوهرًا صافياً يشغل بمنطق المماهة و التواطؤ و الإحكام و بين الفكر النقدي الذي يرى إلى العقل بوصفه ينتج دوماً لامعقولاته " 2 .

فاعتماد العقل عنده ينتج الوهم - كما سبق و قرّر ذلك من قبل - لأنّه عاجز عن إدراك أبعاد الحقيقة، ولكنّه يعود ليستدرك و يؤكّد أن العقل في حدّ ذاته ينفّث على اللامعقول و هو ما يساعده على ملازمة أبعاد الحقيقة، و في وجه آخر يتشكّل التعارض عندما يتحدّث علي حرب عن الحقيقة بوصفها وهما عن طريق تمويهها

1- علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاور )، ص 14 .

2- المرجع نفسه ، ص 36 .

واستحالة الوصول إليها إلا عن طريق الاعتقاد بتعددّها و عدم ارتباطها بشيء ثابت و محدّد، لأنّ طريقها هو التّضليل والتّغيب و التّعمية، و قد سبق أن كشف الخطاب على التّشابه الذي يقارب بين مفهومها البعدي والمفاهيم اليونانية و كذا تصوّر مارتن هايدغر Martin Heidegger لها.

وفي إطار مشروعه التّجاويزي يصنع علي حرب المفارقة بين الفكر والواقع وذلك للتأكيد على قصر الفكر وعجزه عن ملازمة أطراف الحقيقة لارتباطه بالمقولات المثالية و المتعالية، و لكن في الجهة الأخرى يربط الحقيقة بالواقع، يقول " لا داعي للتأكيد على أنه لا يوجد علم أو منهج أو نموذج يملك مفاتيح الحقيقة أو يحتكر الطريق إليها، إذ الحقيقة هي في النهاية، ما ننجزه و نصنعه من الروائع و الآثار " <sup>1</sup> ، فالربط الذي تم على مستوى الواقع ( الحدث ) و الحقيقة، يطابقها من جهة و يمحو المسافة التي تفصل بين المواضيع ، كما يعارض الخطاب الذي أرفق الحقيقة من قبل بكل ما هو غامض و غائب ومتعدّد، إذ يمكن إدراكها لتجليّها أمام النّاظرين و هو ما يجسّده مفهوم ( الروائع و الآثار ) .

وهذا ما يحصر الحقيقة و يحيل إلى أحادية النّظرة إليها، إذ هي كل ما ننجزه و نصنعه، و هذا يفصل الحقيقة من ارتباطها بالفكر الذي يملك مفاتيح المقولات المثالية التي تباعد الحقيقة - كما يرى علي حرب - إلى ارتباطها بالواقع الذي يحمل في أحد أبعاده الملامح الحسّية و المادية، فيصنع المفارقة بين المبادئ التي قال بها من جهة حول مفاهيم الحقيقة التي لا يمكن إدراكها أو ملامتها وبين التّجلي و الظّهور الذي تظهر من خلاله في الواقع من خلال الحدث، رغم أنّ الأصل في تعريفها هو ارتباطها بالاحتجاب والستر و الكشف الذي يقتضيه محاولة إدراكها، ولعلّ محاولة علي حرب الرّبط بين الحقيقة و الواقع نابع من القدرة التي يتجلّى من خلالها الحدث إذ يتغيّر ويتعدّد و يتشكّل بصورة مختلفة كل مرة، و لكن الجانب الذي يغفل عنه صاحب القول هو الظّهور الذي يمثل الحدث وهذا في حدّ ذاته مباحة لمفهوم الحقيقة، كما تراه الاتجاهات المابعد حدثية إذ ينفصل عن التّطابق كما سبق وبينه المنطق العقلي في تناوله للحقيقة، إذ يرى المنطق الصّوري أنّ الحقيقة هي كل تطابق يتشكّل مع مفهوم ما، و في اعتقاده أنّ هذا المفهوم يمكن ضبطه بمحدود معيّنة، فترسم الحقيقة وفق هذه الحدود التّهائية و المطلقة .

وفي موضع آخر يجمع الخطاب بين الفكر و الوهم و هذا ليؤكّد انفصال الحقيقة عن هذا الحيّز، و لكن اللّغة تراوغ إذ توقع صاحبها في فخ التّعارض، و ذلك من خلال تأكيدها مرة على ارتباط الحقيقة بمفهوم الوهم،

<sup>1</sup> - علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، ص 43 .

وهذا ما حاول إثباتها في غير مرة لارتباطها بالحيّز اللامعقول من العقل، وفي مكان آخر يربط الحقيقة بالواقع ويفصله عن الفكر، إذ يرى في الفكر صورة للوهم " لا شك أن الوقائع تفاجئ و تصدم، ولذا، ينبغي للأفكار أن يكون لها فعل الزحزحة أو الزلزلة أو الصدم الذي يوقظ من سبات و يحرر من وهم أو يخرج من مأزق بفتح آفاق أمام التفكير، أو بافتتاح مساحات للقول و التعبير، أو بتكوين مجالات العمل والتدبير " <sup>1</sup> فالحقيقة وهم، والفكر وهم، رغم أنّ القول عنده يباعد بين الفكر و الحقيقة فهو يقارنها إذ يطابق بين الحقيقة والوهم من جهة، و بين الفكر و الوهم من جهة أخرى، و تلك مفارقات الخطاب إذ يستدعي باقي الخطابات أو الأوجه الأخرى له و هذا ما يناقض عمله الذي يقضي بالمباعدة بين الفكر و الحقيقة .

وهذا ما يحاول المشروع تأكيده من خلال القضاء بالتجاوز الذي يحقّقه الواقع إذ يفوق التفكير و يحكم عليه بالعجز في الوصول إلى التجارب و النتائج لاّتساع الحقيقة و صعوبة ضبطها، إذ تنفتح على كل المتناقضات على اختلافها، فيقضى بقصر تجربة التّجاوز إذ تقوم على مفهوم النّفي الذي يفقد الأشياء معانيها و قيمتها و هنا يكون الأساس في قيام مشروعه سببا في الخلط الذي يقع فيه صاحب الخطاب، إذ النّفي و الإثبات بوصفهما صورتان للحكم يقيدان المفاهيم .

فالفكر الذي سبق و أن ربطه بالعدم و العجز عن إدراك أبعاد الحقيقة، هو في الوقت نفسه إغفال للجانب الذي طالما تجلّت من خلاله الحقيقة، إذ ارتبطت بالتيارات المثالية\* <sup>2</sup>، و ليس مطلقاً هو ارتباط الحقيقة بهذه الأفكار، و لكن ارتبط الحدث يوما بهذه الدّات المفكرة العاقلة التي استطاعت أن تكشف عن زيف القول بالانّجاهات الماورائية التي دعت إليها الكنيسة .

هذا، و يعيد الخطاب عند علي حرب مناقشة الحاضر أو الواقع أو الحدث بطريقة تناقض و تعارض الطّريقة الأولى في مناقشة الحاضر، إذ قضى بالتّجاوز الذي يشكّله الواقع مع كل الأفكار المسبقة التي تحملها ذاكرتنا من التجارب السابقة، و هذا ما أدّى به في النّهاية إلى الحكم عليها بالعجز و التّقصير في ملازمة أبعاد الحقيقة، وقد عبّر عن علاقة هذا الفكر بالتّراث، يقول علي حرب " هذا يتوقف على مفهومنا للتّراث و كيفية تعاملنا معه، وما أراه في هذا الصدد، هو أن التراث ليس هو الماضي الذي ينبغي استعادته أو التخلي عنه، و إنّما هو جزء من بنية الحاضر، إنه زمن من أزمنتنا التي لا تنفك تحضر بشكل أو بآخر، و إنه لمن قبيل التوهم أن نقول

<sup>1</sup> - علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، ص 83 .

<sup>2</sup> - \* أدت نتائج العلم التجريبي و الفلسفة العقلية إلى كثير من أوجه الصّواب التي لا يمكن إنكارها أو التّغاضي عن إيجابياتها.

بإمكان الانقطاع عن التراث و الأصول كما يدعي بعض الحداثيين، كما أنه من قبل التهويل أن نقول بأن ثمة من يريد سلخنا عن هويتنا أو فصلنا عن تراثنا كما يعتقد بعض الأصوليون، فنحن في النهاية محصلة تواريننا المديدة وأزمنتنا المتداخلة " <sup>1</sup> .

في الخطاب الأوّل يحاول الفصل بين الفكر الذي تمثله ثقافة كل واحد منا والواقع بوصفه حقيقة، و في مكان آخر يؤكّد عدم انفصال التّراث عن الحاضر إذ يعود كل مرة يحاول الإنسان فيها تغييره و حجه فلا يكاد ينفك عن الحاضر، ويعتبر هذا الخطاب إعادة الاعتبار للفكر الثقافي ومدى تمكّنه من صنع و تسيير الحاضر هذا من جهة، ومن جهة أخرى هو ينفي مشروعه التّجاويزي إذ يعيد الاعتبار للماضي و يجعل منه ركيزة عليها يقوم الواقع ( الحاضر )، فترتد الأفكار عنده و تتأرجح بين التّجاوز الذي يقابله التّفي و بين العودة للقديم الذي لا ينفك يحضر كونه ركيزة أساسية لا يغني استبدالها لأنّها عود أبدي يتحقّق في الحاضر، فالمباعدة التي سبق و أن أقامها بين الفكر و الواقع يعيد مرة أخرى ليجمع بينها في التّراث الذي يعتبر حصيلة التّجارب السّابقة و الواقع كما يحمله الماضي، بمعزل عن الأحداث المعاصرة، فيقارب بين الفكر و الواقع بطريقة أخرى، إذ ينفصلان من جهة ليتقاربا من جهة أخرى.

ومن أجل إرساء دعائم مشروعه التّجاويزي يعود مرة أخرى لينفي ارتباطه بالنّماذج السّابقة، و التي سبق وأن عبّر عنها بالتّراث، يقول " و أخيرا لا آخرا، فأنا فيما أقوله لا أقبض على ماهيات متعالية أحاول تجسيدها في التجربة، و لا أنطلق من مفاهيم مسبقة أو نماذج جاهزة أسعى إلى احتدائها أو التعرف إلى مدى التزام الغير بها، و إنما أتناول تجارب لها كثافتها، و أقرأ نصوصا لها مسكوتاتها، و أتعامل مع مفاهيم لها إشكالياتها " <sup>2</sup> ، وهنا مكمن التّعارض، إذ يتحدّث عن أهمية الاتّصال بالتّراث كونه السبيل الذي يحقّق البحث عن الحقيقة في صورتها الحاضرة، لأنّ الحاضر ما هو إلا صورة للماضي الذي لا ينفك يعود و هو يستدعي الخطاب مقولة العود الأبدي الذي تسترجع فيه الأزمنة، و هنا ينفي الارتباط بالماضي بمفاهيمه المسبقة و نماذجه الجاهزة، و هذا ليؤكّد على انفصال الحاضر عن الماضي .

ولعلّ كلام علي حرب عن الحقيقة تعدّد و تنوّع إذ أصبح من العسير العثور على أطرافها، و هذا هو تفسير التّحجب الذي تمارسه الحقيقة إذ لا يمكن الإمساك بها، إلا و تنفّلت لتحافظ على أهم سمة تميّزها، ولكنّه سرعان ما يناقض أفكاره إذ يقول " و هذا أيضا دأب المعاصرين الذين يسقطون عليه مفاهيم الديمقراطية و حقوق

<sup>1</sup>- علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، ص 91 .

<sup>2</sup>- المرجع نفسه ، ص 95 .

الإنسان، كل ذلك بسبب التحدي الذي فرضه الغرب على المسلمين، إذ فاجأهم بتقدمه و تفوقه وغزوه، وبدلاً من أن يعترفوا بالحقيقة فإنهم سعوا إلى إنكارها كما فعل بعضهم، أو حاولوا الالتفاف عليها كما فعل البعض الآخر منهم" <sup>1</sup> .

فالخطاب يؤكد على حقيقة من خلال الإثبات، و هي حقيقة التفوق الغربي و التخلف العربي الذي أملته الإنجازات و أكدت عليها محاولات الإسقاط، فعبارة ( فإنهم سعوا إلى إنكارها ) تحيل على وضوح الحقيقة هنا وتجليها لدرجة أن بعضهم يحاول إنكارها أو إخفاءها، و هنا تكمن المفارقة، إذ يحاول المشروع التجاوزي\* <sup>2</sup> عند علي حرب التأكيد على عدم انتمائه أو ارتباطه بأفكار معينة، و لكنه في غير موضع يتحيز إلى جهة ما متغاضياً عن كل الأهداف التي سبق وأن سطرها من قبل إذ يتحدث عن المنطقة البينية التي بقدر ما تتعدّد النظرات من خلالها تغيب الحقيقة و يعجز الناقد عن تحديدها .

<sup>1</sup> - علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، ص 105 .

<sup>2</sup> - \* - تسعى التيارات البعدية إلى ربط الحقيقة بمفهوم التّحجب و التّستر و الهدف من ذلك هو التّأكيد على نسبتها وانفصالها عن فكرة اليقين التي ارتبطت بها على أيام المنطق الصّوري ، و وسيلة ذلك هو القضاء بقصر النظرة الأحادية التي عادة ما تركز على جانب و تهمّل الجوانب الأخرى التي تملك بدورها أطرافاً من الحقيقة لا يمكن بلوغها ما لم تتضح معالم حدودها ، و تلك هي المفارقة التي عادة ما تقف الحقيقة فيها أمام التعارض الذي يستحضره اختلاف الاتجاهات التي ينظر من خلالها للحقيقة

### ثانياً- الواقع و مفهوم الكارثة : la réalité et le concept de catastrophe.

ترتبط الحقيقة عند علي حرب بالواقع إذ تجاوز الأفكار التي تقيم القيم الضيقة و المحدودة و العاجزة عن احتواء الواقع، فيكون الواقع أحداثاً مختلفة عن الأفكار المسبقة التي يحتفظ بها الإنسان نتيجة التجارب المختلفة التي يخوضها في حياته، فيستبعد الماضي من كونه تجربة يعاد عيشها، يقول " و الذي يتصدى لمثل هذه المهمة ليس له إلا السباحة ضد التيار ، لكي يمارس حريته النقدية في مساءلة البدايات و تعرية المسبقات التي تشتغل بها العقول و تبني مشاريع الوجود ، أو لكي يفكر بصورة مختلفة عما هو سائد و مسيطر في قراءة المجريات و تأمل المصائر ، من غير ذلك لا مجال لأن نفهم و نشخص الأزمات أو لأن نعقل و ندبر في مواجهة الهزائم و الكوارث ، سواء في العالم أو على المستوى العالمي"<sup>1</sup> .

فالسباحة ضد التيار تشير إلى الغير متوقع من الأفكار، على عكس الأفكار التي يحيل الأخذ بها إلى التوقع المنطقي، فيطابق الخطاب بين الحقيقة و الاتجاهات غير المتوقعة أو الضد و النقيض و هذا تعكسه كلمة ( ضد )، في حين يتحدث الخطاب في غير موضع على انفتاح الحقيقة على مجالات أرحب سواء تعلّق الأمر بالمتوقع أو غير المتوقع، فتجاوز الفكر القديم قضى بتمركز الحقيقة حول الغير متوقع أو كما عبّر الخطاب ( ضد التيار )، و هذا التماهي مع مفهوم الحقيقة أدّى إلى استبعاد طرفها الآخر الذي يمثله التيار المتوقع أو السير على نحو منطقي مع الفكر و ما يحمله من خبرات عن الماضي، كما أن هذا التصور إذ يحاول الخروج من الأفكار من جهة يقع في فخ الفصل بين الأزمنة و المبادئ بين الماضي و الحاضر، ليؤكد في كل مرة على الحركة المستقيمة التي يسير وفقها الزمن، أما الدراسات البعدية كما ورد عنها فهي تؤمن بالطبيعة الارتدادية للزمن، إذ الزمن عود أبدي إلى مختلف صوره، ماضي حاضر و مستقبل.

وهذا بدوره يساعد على إقامة أطراف ثنائية، أحد أطرافها هو الفكر بما هو صورة للتصور المنطقي الذي تسير وفقه الأحداث في الواقع، و الطرف الثاني هو التيار المعارض الذي تمثله الأحداث الغير متوقعة ( ضد التيار ) فإقامة الثنائية هنا صورة لانتماء التفكير عند علي حرب للاتجاهات المنطقية\* التي تؤمن بالنظرة الأحادية أو المتمركزة، فنتج التضاد و التعارض كنتيجة طبيعية للاستبعاد و النفي الذي يمارسه الخطاب إذ الوجه الآخر للنفي

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ، ط : 1 ، 2002 ، ص 11 .

\*- يؤمن المنطق الصوري بمجموعة قواعد و قوانين ، بواسطتها فقط يمكن إدراك أبعاد الحقيقة التي تتميز بالظهور و التحلي .

يتجلى من خلال التماهي، و لعل اللّغة هنا تفضح هذه الألاعيب من خلال إحالتها في كل مرة إلى خروج التفكير من دائرة التّجاوز إلى حيّز المنطق .

وكذلك القول عنده بالتّطابق بين الإنسانية و العنف ولد عنده نظرة أحادية و قاصرة تختزل فيها معالم الإنسانية في صفة العنف، يقول علي حرب " و الصدمة إذا شئنا التفكير بصورة معاكسة، لما اعتدنا التفكير فيه وبه أوله، تعني أن ما يتهددنا هو ثمرة سيئة أو مدمرة لإنسانيتنا التي تولد العنف بقدر ما تبنى على التمايز والاصطفاء، و تؤول إلى انتهاك الحقوق بقدر ما تمارس انتقاصا من كرامة الآخر و المختلف، هذه إنسانيتنا، تشهد بنفسها على نفسها من حيث بنيتها التفاضلية وعلاقتها الاستبدادية أو ميولها العدوانية : لا يشعر الواحد بقيمته إلا إذا تميز عن أقرانه أو تفوق عليهم أو كان مكرما من دوحهم، أي إلا إذا كان أحسن و أفضل و أرفع شأنًا أو مقاما " <sup>1</sup>.

إنّ السّعي وراء تجاوز مثالية الأفكار الإنسانية أوقع علي حرب في فخ استبعاده للقيم الإنسانية بالمطلق، إذ يزعم الكلام عنده الإحاطة بمفهوم الإنسانية و بالتّالي انتسابها أو تطابقها مع مفهوم الصدمة التي ترفق بصفات العنف، رغم أنّ هذه الكلمة ( الإنسانية ) تحيل على مجموعة معاني يصعب حصرها، لأنّ الشّيء المثالي يحمل في أحد أبعاده استحالة الوصول فيه إلى مقابل لأنه يتعالى عن كل حصر أو نموذج، إذ معنى المفهوم ليس استيعابا ولكن تأجيلا و إرجاء، هذا و يحيل كلامه على إقامة ثنائية تكون نتيجة استبعاده للإنسانية، إذ التّقيض يستدعي نقيضه، و هذا ما تحيل عليه لفظة الإنسانية إذ تقتضي اللانساني، و هذا هو الفخ الذي يقع فيه صاحب الخطاب إذ يحاول مجاوزة المقولات المثالية .

وذلك لأنّه ينطلق من إمكانية تطابقها مع معنى ما دون مراعاة المسافة <sup>2</sup> التي يمكن أن تشكّلها المواضيع بعضها مع بعض و كذا بين الذات و الموضوع إذ صاحب الخطاب بزعمه التطابق يمحو تلك المسافة من جهة ويحيط بحدود المفهوم من جهة أخرى، فتقتضي باحتفاظ كل مفهوم بخصوصيته و صعوبة الوصول معه إلى مثال، إذ كلمة المثالية تحمل في ذاتها أسباب عدم تقييدها أو تطابقها مع مفهوم محدّد إذ قد تنفتح على المختلف و المغاير و هذه هي طبيعة المفاهيم المتعالية و من التّقصير نسبتها إلى مفهوم الكارثة، فلكل كلام أبعاده المختلفة التي تمنع من انتمائه إلى تيار بعينه، و هذا هو مفهوم الحقيقة كما أكّدها علي حرب في غير موضع إذ هي البحث

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 13 .

<sup>2</sup> - \* - أدى القول بعدم وجود تطابق بين المفاهيم إلى إيجاد الفراغات التي تفصل بينها فينتج الاختلاف في هذا البياض .

والكشف الذي يظل فيه المفهوم محتجبا مهما حاول القارئ إزالة الستار عنه، و من الإجحاف إطلاق أحكام تختزل المفهوم في اتجاه بعينه .

ويؤكد علي حرب على النتائج الكارثية التي تقود إليها الإنسانية بما هي سبب الصّراعات التي يعاني منها عصرنا إذ يستحضر في ذلك مقولته حول عكس المتوقع فتتحول على إثرها الإنسانية إلى عكس النتائج التي كانت تصبو إليها، من خلال قوله " القضية الآن هي العمل على تفكيك مقومات إنسانيتنا بفضح ثوابتها و مثالاتها وتعرية أطرافها أطيافها المركزية و تهويماتها الاصطفائية التي تعود بالمجتمعات البشرية إلى نقطة الصفر على الصعيد الخلفي " <sup>1</sup>.

إنّ الحكم هنا على الإنسانية بأنّها سبب ارتداد الأخلاق إلى نقطة الصّفر، يحيل على أحادية النظرة التي قارب من خلالها صاحب الخطاب الإنسانية، إذ ينطلق من أحد أبعادها أو احتمالاتها التي تظهر من خلالها، والتّعير و التعدّد يقضي بترك مسافة بين الذات و الموضوعات تملؤها الاختلافات و التنوع <sup>2</sup> الذي تنتجه المواضيع فتسمح باتّساع دلالات و صعوبة الوصول إليها، فالعصر الذي نعيشه كما يوضّح ذلك الخطاب يعود إلى نقطة الصّفر من حيث الأخلاق، لكن هذه النظرة تستثني إذ تهمّش القيم، و تركز فكرة الارتداد الذي يقيم الحكم بها قاصراً كونه ينحاز إلى جانب دون آخر، فالأخلاق على مرّ العصور و على امتدادها لم تتطابق مع الأصل في وجودها، لأنها مثالية كما أكد على ذلك كل الفلاسفة بدء من أفلاطون، إذ اعتبر الأخلاق موجودة في عالم مثالي مفارق للواقع و مبعد عنه.

ذلك أنّ الحقيقة سعي إلى مقارنة الشّيء لا الوقوف معه على أساس التّطابق و لإقامة الموازنة، كما أنّ الاختلاف هو ما يفسّر التشابه و يبرزه و القول بمنطق الاختلاف يجعل من الإمكانيات و الاحتمالات غير محدودة، و تعامل علي حرب مع الإنسانية بهذا المنطق يباعد الأهداف التي سعى إلى إرسائها، إذ يتحدّث عن تعدّد النظرة من جهة و هي الطريقة الوحيدة التي تؤمن بصعوبة الوصول إلى حدود مفهوم - ما كما بين ذلك في مواطن عدة- ، ولكنّه هنا يتجاهل هذه المبادئ ليقوم مع المفاهيم علاقات أساسها أحادية النظرة، فيجاوز النظرة المثالية و لكن ليس من خلال صنع الاحتمالات و لكن عن طريق نفي الطّريقة المتعالية في تقييم الأمور و الوقوف

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 15 .

<sup>2</sup> - \* - عدم الاعتراف بوجود علاقة اسمها الاعتبارية هو ما أوجد الفجوة بين الذوات و الموضوعات و كذا الموضوعات بعضها ببعض

على التّقيّض من ذلك إذ يحمّل الإنسانية كل الصّفات السّلبية التي أوجزتها الكارثة أو العنف بما هو الصّورة التي ارتآها صاحب المقول بديلاً عن السّمات المتعالية التي أقرّها الفلسفة المثالية و دعت إليها في كل مقولاتها وخطاباتها فمن النقيض إلى النقيض تنتقل الصفات عند علي حرب ما يحيل تفكيره إلى حدّين لا وجود لمواطن بينية بينهما.

هذا، وتختلف الحقيقة عند علي حرب عن مفهوم التّطابق و كذا الظّهور التي سادت أيام التّفكير المنطقي، وارتبطت بكل المعاني التي تفيد اختفاءها و تغييبها و استحالة الوصول إليها إلا عن طريق الكشف عن مواطن تواجدتها التي تتعدّد كلّما أراد المقول مقارنتها، فيبقى القول بالتطابق عجزاً يعترى التفكير فيعيق وصوله إلى مقارنة بمعزل عن منطق الوصف و الشرح الذي لا يبرح الظّاهر و السّطح، ولكنّه و في الخطاب الموالي يصف لنا العالم بقوله " العنف هو الصورة الطاغية وسط المشهد العالمي بعد الحريق الأميركي و ما تلاه من تداعيات، إنه الحدث الذي ما زلنا نعيش تحت وطأته و نتلقى مفاعيله، خاصة في العالم العربي، حيث يحمل أو حمل العرب مسؤولية ما جرى، لأن حفنة منهم لم تحسن سوى هذا التصنيع الإرهابي، بعد قرن و نصف من الدعوة إلى النهوض والتقدم و التحديث " <sup>1</sup>.

فالخطاب الموالي يصوّر الحقيقة بوصفها تطابقاً مع الواقع أو مع الظّاهر من الأحداث، فيتعارض بذلك مع دعواته التي قضت بأنّ الحقيقة قراءة في الغائب و المسكوت عنه و ليست إصدار الأحكام التي تقضي بالتّحيز إلى جهة دون الأخرى، إذ هي محاولة لمقاربة الأبعاد الخفية و المجهولة التي لا تظهر و لكن تختفي لتوهم الإنسان بحقائق أخرى و تلك مسالك الحقيقة إذ تختفي فلا يمكن الوصول إليها إلا مقارنة، والخطاب هنا يتعارض مع هذه المقولات، إذ يعيد قراءة الواقع انطلاقاً من الأحداث الرّاهنة والظّاهرة، التي يشترك في الوصول إليها كل النّاس على اختلافهم، لظهورها و وضوحها.

وهذا يعتبر تسطيحاً و تبسيطاً للحقيقة كما سبق أن أكّد على ذلك المشروع التّجاوزي، و في حديثه عن العنف يؤكّد في موضع على أنّ العنف مرتبط بالنّظريات المثالية و المفاهيم المتعالية، و يعود ليناقض كلامه إذ يقول " و العنف هو الداء الأعظم الذي عجزت البشرية عن معالجته و الحد من انتشاره بالرغم من خطابات التسامح الديني و عصور التنوير الفلسفي و نظريات التقدم الحضاري " <sup>2</sup> ، فالخطاب الموالي يؤكّد على ظاهرة العنف التي

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 21 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها

تتميز كل العصور على اختلافها، و عدم ارتباطه بالعقائد و الديانات فقط، بل هو ضرورة لا تبرا منها كل العصور، و هنا مكنم المفارقة في حديثه .

إذ يؤكد في مكان آخر على انتماء العنف إلى العصر الحالي و ذلك من خلال ذكر بعض الصفات التي تجلى من خلالها، يقول " لو تأمل أحدنا، على صعيد آخر و على سبيل المقارنة، أحوال الأمن بين الأمس واليوم في أي مدينة عربية أو عالمية، لوجد أن الأمس هو أفضل و أن اليوم هو أسوأ كما تشهد على ذلك الإجراءات التي تتخذ لحفظ أمن الرؤساء و الزعماء، قبل عقود كان بإمكان رئيس الدولة أو الوزارة في مدينة بيروت أن يتجول من دون حراسة، أما اليوم فإنه يحتاج إلى كتية لحفظ أمنه، و في الماضي كانت مؤتمرات القمة العربية تعقد بالحد الأدنى من الإجراءات و الاحتياطات ، أما اليوم فإن المؤتمر الذي يعقد في إحدى العواصم يشل الحياة فيها لأنه يحتاج إلى نشر لواء عسكري بكامله من فرط الخشية و الحذر و التوجس " <sup>1</sup>.

ويواصل علي حرب الحكم على العصر بأنه يتصف بالعنف و ذلك من أجل التأكيد على مشروعه التجاوزي، إذ يحاول تفسير التّجاوز الذي يمارسه الواقع بوصفه حقيقة على الماضي الذي يتجسد من خلال الأفكار المترسبة في الذهن، الذي يقع في فخ نفي العنف عنه، فيقيم أطراف ثنائية يكون أحد أطرافها العصر الحالي أو الحديث و الطّرف الثاني هو القديم الذي ينسب إليه صفات السّلم و الأمان، وعلى التّقيض من هذا يشكّل عصرنا صورة لأساليب العنف المختلفة و المدّمة التي تفارق الصفّات البشرية والحيوانية لتحمل صورة أخرى لم يعرف لها مثال، و محاولة الوصول إلى هذه المعاني حمل الخطاب على الوقوع في أحد أهم مبادئ العقل المنطقي و هي الثّنائية ( العصر الحالي و العصر القديم).

فتراود اللّغة في كل مرة لترتد بمشروع علي حرب عن مراميه من خلال تعدّد أوجهها و اتّساع المجالات التي يؤدّي إليها تعدّد المدلولات التي تحيل عليها دوالها، فيظن صاحبها أنّه يستخدمها لخدمة أفكاره في حين هي تستخدمه و تمارس عليه سيطرتها من حيث لا يدري فتوقعه في فخ التّناقض و التّعارض و كذا التّمرکز والانحياز لجانب دون آخر، و هذا في حدّ ذاته يعتبر أحد أبواب المنطق التّقليدي في مقارنة المفاهيم أو تحديد المقولات التي يكون الحكم عليها سببا كافيا لقتلها و عجزها و حصر أوجه النظر إليها و الانتقال بها من التعدد إلى الفردية والتحديد.

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 23 .

ولا ينفك الخطاب عند علي حرب حتى يقول بالمطابقة بين العقائد و العنف و تلازم الوضع بينهما، إذ يكون الانتماء إلى عقيدة بعينها سبب توليد العنف و الإقصاء الأصولي و المذهبي، يقول " و لا نظير لهذا العنف الرمزي على ساحة الفكر سوى الاستئصال الجسدي الذي تمارسه على الأرض و على الأجساد الجماعات الإرهابية التي تلجأ إلى تصفية من يخالفونها الرأي و المعتقد، أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، و هذا شأن منطق المطابقة مع الأصول، إنه مصدر مولد للعنف بقدر ما يطبق على العقل، و يسجن الفكر بقدر ما يؤول إلى إلغاء الأصول الأخرى أو إلغاء الفروع داخل الأصل الواحد لصالح فرع من الفروع، أي لصالح وجهة نظر واحدة وحيدة، يحمل الناس على الأخذ بها و تطبيقها لكي يكونوا نسخا بعضهم عن بعض أو نسخا متكررة للواحد والأحد " <sup>1</sup> .

فالعنف حسب ما يشير إليه الخطاب هو نتيجة هذه المقولات المثالية و العقائد، و لكن هذا التماهي مع انتماء العنف إلى هذه الرموز و العقائد، يستبعد في الوقت نفسه الأوجه الأخرى للعنف و التي لا يمكن إغفالها في أي حال، إذ للعقيدة وجه آخر ارتدته في بداية ظهورها، أي قبل التفكير المنطقي، و هو ارتداؤها للبوس السلم والسماحة و كذا الانفصال عن كل الأسباب التي يؤدي إتباعها إلى الوقوع في مأزق العنف، و لدينا عبر التاريخ مجموعة من الأحداث التي يمكن أن نتخذها احتمالات لحقيقة السلم عبر الزمن، فالخطاب يحمل من خلال تماهيه مع العقيدة سبباً في العنف كونها التفاف حول مجموعة من المبادئ لا ينبغي مفارقتها أو الخروج عن أوامرها و في نفس الوقت الابتعاد عن نواحيها، نفي العنف عن الاتجاهات المنفصلة عن العقائد، وهنا يقع صاحب الخطاب في المفارقة، إذ سبق وأن ذكر ارتباط العنف بكل الظروف و العصور ، فليس التعصب وجهاً وحيداً للعنف ولكنه وجه واحد من بين عديد أوجهه .

فللتعصب مخاطره و أسبابه التي تؤدي إلى التمزق و الانفصال، كما يتحدث علي حرب عن ذلك في غير مكان، و لكن ليس مطلقاً إذ استطاع الامتثال إلى عقيدة ما أن يغيّر من حال الأمم نحو الأحسن و هذا ما تشهد به كثير الأخبار التي تصوّر لنا الأحداث، و لعل سبب المفارقة التي يقع فيها الخطاب هو الزعم بالتطابق بين العقيدة و التعصب، رغم أنّ العقيدة لا تحيل في كل حالاتها للتعصب، فالعصر البدائي بما شهدته من

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 34 .

\* - إنّ التّفي بوصفه استبعاداً ما هو إلا طريقة بها يستدعى الطرف المنفي ، و إقرار بوجوده و في المقابل هو إثبات للنقيض واعتراف بوجوده .

صراعات دامية لم يكن ينتسب إلى ديانة أو معتقد معين، فلا يجوز بأي حال من الأحوال جعل العقيدة سببا في العنف الذي يكون سببه التعصب و التحامل على الرأي الآخر من منطلق هذا الانتماء.

وتبقى اللغة بما تملكه من آليات التّضليل و التّمويه الوسيلة التي تجر صاحبها إلى التعارض مع المبادئ التي يحاول إرساءها، ففي سبيل البحث عن بدائل للخروج من مأزق التقليد و التعصب يرى في الحياة الحضارية السبيل الأنسب لتحقيق هذه الأهداف، يقول علي حرب في هذا المجال " من هنا لم تعد المشكلة الأولى في نظري قضية صدام بين الحضارات أو صراع بين الغرب و الإسلام أو بين العرب والحداثة أو بين الأنسنة و العولمة، و إنما القضية أن نخرط في ورشة الحضارة و المشاركة في صناعة العالم، بحيث نحسن سياسة التداول في ما بيننا بقدر ما نتقن لغة الشراكة مع الغير، عبر التمرس بمنطق الخلق و الفتح، بحيث ننجز شيئا يستأثر باهتمام العالم، حتى لا نتحول إلى ديناصورات ثقافية تدافع عن هويتها دفاعات فاشلة أو عقيمة أو مدمرة بعقلية النموذج الإرهابي الذي يدعي القبض على الحقيقة أو بعقلية القاصر، أي الأبله الثقافي الذي لا هم له سوى تقليد الماضين في كل ما قالوه أو فعلوه " <sup>1</sup>.

إنّ المأزق كما يورده الخطاب لا يتجلّى من خلال الثنائيات و المفارقات التي تقيّمها الذات مع الآخر، و لا تلك التي تباعد بين الشرق و الغرب، و لكن أن يتجاوز الإنسان الثقافة إلى مفهوم الحضارة كي يحسن العيش مع الآخر و له، ولكن علي حرب هنا ينفي التعارض و الثنائية في وجهها الأفقي، و يقيّمها في الجهة العمودية إذ يقابل بين الثقافة و الحضارة كأطراف متناقضة، لا يتم استدراك أسباب التطور ما لم يحسن التخلص من الثقافة التي تمثّل عاملاً رجعيّاً و وسيلة بالية لم يعد يجدي الأخذ بها، و كأن الشرط الأساسي الذي يضمنه الانخراط في عالم الحضارة الخروج عن الثقافة الخاصة.

ولكن الوجه الذي غاب عن تفكير علي حرب هو التّماهي الذي يحدثه من خلال دعوته للارتباط بالحضارة في مقابل استبعاد الثقافة، و هذا ما يشكّل عنده أطراف ثنائية هي من صميم التفكير وفق المنطق الصّوري إذ تنتقل المفاهيم فيه من أقصى حدود التّصور إلى أقصاه، تكون أحد أطرافها الثقافة و طرفها الآخر هو الحضارة بما هي صورة للتّخلص من العنف الذي يتولّد عن الأفكار التي يتوارثها الواحد عن الآخر فيشكل مجموعة بدايات لا يؤدي إتباعها إلا إلى التعصب،

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 65 .

وفي بحثه عن مفهوم الحقيقة حاول علي حرب ربطها بالواقع و هذا ما أكدته الخطابات السابقة إذ يمثل الحدث حقيقة متغيرة متعددة و لكن في كل هذه الحالات هو مرتبط بالظهور و التجلي الذي يكون عليه الواقع صورة حسية واضحة، و في مكان آخر يرفق الحقيقة بالعالم الافتراضي أو الواقع الفائق بكل ما يحمله من الصور التمثيلية، و هنا تكمن المفارقة، يقول علي حرب " الوجه الآخر للتحويل هو التغير في إيقاع الزمن الذي أصبح بفعل ثورة المعلومات و منظومات الاتصال زمنا فعليا يجري فيه البث من مكان إلى آخر بسرعة الضوء و بصورة فورية طارئة، و هكذا تندرج البشرية الآن في زمن آني متسارع يهمل و لا يهمل، الأمر الذي يجعل المرء على عجلة من أمره أو في سبق دائم على نفسه بانتظار الجديد أو المتغير و المفاجئ من المعلومات و المعطيات، و على نحو يخرط الحسابات و يحمل على المراجعة الدائمة للخيارات و الأولويات، بالعمل المتواصل على تطوير الوسائل و الأدوات " <sup>1</sup> .

إنّ القول بالواقع الافتراضي أو الواقع الفائق الذي يشكّله الزمن الفعلي

إذ هو صورة تعكس مفهوم الكارثة التي يصل فيها الواقع العادي حدّ الزوال ساعد من جهة على إقامة المشروع التجاوزي عند علي حرب بما هو صورة انفصالية تتغير فيها معالم الأشياء الطبيعية، و كذا وصفاً مشابهاً للحقيقة كما سبق و قال بذلك الخطاب من قبل أثناء حديثه عن ارتباط الحقيقة بالحدث و انفصالها عن الفكر بما هو صورة عاجزة عن استيعاب أطراف الحقيقة لأنها ثابتة و عقيمة تنتسب إلى الماضي و ما يحمله من أحداث انطلاقاً من التفكير البعدي، ولكن الفخ الذي يقع فيه صاحب الخطاب هو المبالغة التي يقيمها بين الواقع العادي الذي يتميز بالحدث - هذا الأخير الذي يتميز بالظهور و التجلي - و كذا التعارض الذي وقع فيه، إذ سبق و أن ربط الحقيقة ( بالواقع العادي ) .

وهنا يقيم علي حرب مبالغة بين الواقع العادي و الحقيقة بوصفها تجلياً، و بين الواقع الافتراضي و الحقيقة بوصفها تمويهاً و تضليلاً و صورة ملتبسة يعكسها العالم الافتراضي بما هو متعالٍ يصعب ضبطه أو تحديده لارتباطه بالإيهام، و هنا تتجلى الحقيقة إذ تكون وهماً، فبين الظهور و التجلي في عالم الحس و التمويه في العالم الافتراضي يحدث الارتداد في مشروع علي حرب في مفهوم الحقيقة.

ويرى علي حرب في الحسّ المدني أو المجتمع المدني طريقة بها يتم القضاء على العنف كونه وسيلة بها يتعايش الإنسان مع الآخر دون اللجوء إلى التعصب في تسيير هذا الواقع، و لعلّ هذا النوع من التعايش هو وليد ظروف عديدة أدّت إلى تبنيه طريقة تقارب بين الاتجاهات المتباعدة في تفكير الإنسان، وهو طريقة مجاوزة للطريقة السابقة

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 106

في الحياة، ويصف الحسن المدني بقوله " و معنى الصفة هنا أن الفرد من الناس يتوسط بينه و بين غيره، في تدبير حياته، الشرائع و القوانين أو القيم و المعايير، فضلا عن العقل و المحاور و المفاوضة، مما ينقله من طور التوحش إلى طور التأنس، أو من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة كما يقال اليوم، من هنا سميت الحضارات التي أنشأها البشر المدنيات " <sup>1</sup>، رغم أن كلمة التوسط هنا تبتعد عن التعصب و لكنّها من الصّميم التفكير العقدي إذ التوسط هو انتماء لأتجاه ما رغم أنّه في الظاهر يعكس الابتعاد عن التفكير بمقتضى أقصى حدود المفاهيم، ونقصد بذلك التفكير الإسلامي إذ يجعل من التوسط قانونا في التعامل، فينفي أهم سمة من سمات التفكير البعدي و الذي يقام على مفهوم البينية و هي اللامنطقة على عكس التوسط الذي يعتبر اتّجاها قائما بذاته له شروط وقواعد و هذا ما أكّد عليه الخطاب عنده .

ولكن الخطاب عند علي حرب يقع في فخ الارتداد من خلال إسقاطه لهذه الطريقة، يقول " و لنبدأ من البداية، فالحسن المدني ليس وليد هذا العصر، بل هو قديم قدم الحضارة البشرية، ذلك أن الإنسان هو كائن مدني بطبعه، كما عرفه الفلاسفة القدماء لدى اليونان و العرب " <sup>2</sup>، إنّ القول بالحسن المدني بوصفه صورة مجاوزة لحقيقة الحياة الاجتماعية في الماضي، ينقضه القيام بإسقاط هذا المجتمع على اليونان من جهة و على الحضارة العربية من جهة أخرى، فيختزل التجربة المعاصرة و يمارس عليها التبسيط و التسطيح، و هذا ما نفاه الخطاب من قبل عندما أكّد على خصوصية الخطابات و ذلك عن طريق اختلافها و انفصالها و تعدد طرق النظر إليها، وتميزها إذ تعتبر صورا مختلفة .

وكذلك يقوم بالإسقاط عندما يحاول المقارنة بين الحسن المدني و الحضارة الإسلامية، يقول " هذا أيضا شأن الحضارة الإسلامية التي أكدت على قيم التعارف و الوسط و السواء كما ورد في النص القرآني، و إننا نجد مثالات ساطعة على الحسن المدني لدى الفرائي الذي كان يتحلى بعقل أممي جعله يفكر على مستوى المعمورة كما جعله يعتبر الأديان مثالات مختلفة للحقيقة " <sup>3</sup>، فتعارض المقارنة عند علي حرب مع الأساس الذي قامت على تحقيقه و المتمثل في إرساء دعائم للقضاء على الطرق القبلية إذ تقيم المفاهيم على أبعد أطرافها فلا تعترف بالاختلاف كما تؤمن بالتطابق الذي لا يعمل إلا على اختزال المقولات و المفاهيم و التجارب من جهة، كما قام بنقض مشروعه دون أو يدري بإرجاعه لمشروعه التّجاوزي إلى أصول قديمة .

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 130

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص 130-131 .

وكذلك يترد الخطاب عن أفكاره حول التّجاوز عندما يتحدّث عن المجتمع التّداولي، يقول علي حرب حوله "المجتمع التداولي هو مجتمع وسطي، لا نخبوي، بقدر ما هو مجتمع لعمال المعرفة و صناع المعلومة، و بقدر ما يعامل كل فرد فيه كفاعل اجتماعي في حقل عمله أو في بيئته و محيطه، فمع عمال المعرفة تردم الهوة بين عمل يدوي وعمل فكري بقدر ما أصبح الإنتاج في أي مجال أو مضمار يعتمد على إنتاج المعلومة و على التصرف بها و استخدامها"<sup>1</sup>.

إنّ مصطلح الوسطية<sup>2</sup>\* يستعمله علي حرب مرّات عديدة ليدلّل على الحلول التي يمكن أن تخلّص الإنسان من العنف، رغم أنّ الشّعارات التي سبق و أن رفعها هي عدم الانتساب و الانتماء الذي يحدث الاختلاف بين المشاريع، أمّا الوسطية فهي اتّجاه تتبناه الدّيانة الإسلامية من حيث حثّها على عدم الإفراط و لا التفريط والتّعامل مع الأمور بأبسط أبعادها ، و تلك مبادئ بين مشروعه التّجاويزي الذي سبق و تعرض له بالشرح و بين الوسطية اتّجاهاً إسلامياً، و صورة من صور التّفكير العقدي الذي يعود إلى عقود زمنية مضت، و هو ما يؤكّد على الارتداد الذي يتم على مشروعه التّجاويزي.

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 144

<sup>2</sup> - \* - إن القول بالوسطية هو إيمان بوجود مجموعة قوانين يراعى فيها الاعتدال ( لا إفراط و لا تفريط ) ، بعكس ما أراده علي حرب في سبيل إرساء مشروعه التّجاويزي إذ أراد التّأسيس لمنطقة البين بين ، حيث لا توجد منطقة محدّدة ينتمي إليها الإنسان .

### ثالثاً- الواقع و وهم الحقيقة : La Réalité l'illusion de la Vérité

ليس منطق العقل طريقة وحيدة لمقاربة الحقيقة كما أشار إلى ذلك أرسطو Aristote عندما وضع مبادئ المنطق الصوري، و لكن طريقة يكشف من خلالها عن طرق أخرى، لمعرفة خفايا الأمور، والأوجه الأخرى التي تخفيها الحقيقة بما هي إشارة إلى المناطق البينية التي يتجلى من خلالها اللاعقل بما هو جزء لا يتجزأ من العقل، إذ الحقيقة ليست هذا التطابق بقدر ما هي هذا التّحجب واللاّانكشاف، وهي النظرة التي تؤكّد على وجودها كلما حاولنا سترها و إخفاءها، و بمنطق عدم الثّقة يقيم الإنسان علاقته مع عناصر وجوده مساءلة و نقداً، فحسباً / تمحيصاً، ولأنّ الحرية تكمن في مدى التشكيك في الأفكار والدّخول على المعتقدات من أكثر من باب واحد، يقول علي حرب " بهذا المعنى فنحن، إذ نفكر بصورة عقلانية، لا نعمل على نفي أهوائنا و لا معقولتنا، بل نقيم معها علاقات فهم و تدبر أو مساومة و تسوية، من هنا الحاجة الدائمة إلى نقد مزاعم العقل و إدعاءاته المتعالية، فضلاً عن أنظمتها وأدواته و منتجاته، ليس فقط باقتحام المناطق المستبعدة من نطاق التفكير، أو بإثارة المسائل التي يخشى منها دعاة العقلانية، بل أيضاً وخاصة بفحص الأشياء التي يقدسونها و يعلون من شأنها، فما نتعلق به قد يكون مصدر العطل و الخلل"<sup>1</sup> .

ولكن التّعارض الذي يقع فيه هذا الخطاب هو الدّعوة إلى مشروع تجاوزي من جهة، و الإيمان بضرورة الاعتماد على العقل بصفاته القديمة من جهة أخرى، و لعلّ الدّعوة إلى الكشف عن الأخطاء ( الخلل والعطل ) التي تتعلّق بها الذات و ترى فيها صوراً مثالية يعكس طريقة التفكير التقليدي التي تعتمد على التّفريق بين الخطأ والصّواب، وتلك هي المفارقة الاعتقاد بضرورة التجاوز من جهة و الارتداد إلى الطرق التقليدية في مقاربة الحقيقة إذ تؤمن بحدي الخطأ و الصواب.

فلا وجود لحقيقة مطلقة إلا بإعادة النّظر فيها و عدم الاكتفاء بمقاربة وحيدة الجانب و الاتجاه، و كذا الطعن في مصداقيتها و مقاربة أفكار الذات بأفكار الغير والتحرّر من الفكر التقليدي القيمي الذي يهدف إلى التماهي من جهة و النفي في الجهة الأخرى، وتلك الطريقة هي وسيلة الفصل بين الخطأ الصواب، فيباعد الخطأ

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية ( مصائر المشروع الثقافي العربي ) سياسة الفكر 1 ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2001 ، ص : 14 .

\*- يقوم المنطق الصوري أساساً على مبدأ المعيارية ، أي الفصل الخطأ و الصواب ، و على هذا الأساس تكون المفاهيم مضبوطة يقع كل منها في أقصى الحدود ، الصواب ما حقق المنفعة و الخطأ فيها ما جرّ الوبال على الإنسان ، فيتخذ الإنسان من النموذج الصائب و يتعد عن النموذج الخاطئ دون مناقشة .

و يمنع التفكير فيه ويقارب الصّواب و يرفع عنه كل التباس، بينما يؤمن التفكير البعدي بانعدام الأحكام القيمة التي تمحو المسافة بين الذات و الموضوع، و في مقابلها تقيم هوة تعكس فجوة يتعذر ردمها و لا ينتج عن مقاربتها سوى توسيع المسافة بينهما.

ولعلّ هذه الأفكار تخفي وراءها العديد من النصوص الفلسفية، التي حاول أصحابها أن يعثروا على مفهوم للحقيقة، بعيدا عن منطق المطابقة و هذا بإتباع نظرة أكثر عمقا، و بعيدا عن المفاهيم البسيطة و التقليديّة، وفيمايلي عرض لأهم المقولات التي حيكت حول الحقيقة.

ويكون أفلاطون Platon أول من نفى مفهوماً للحقيقة على أرض الواقع، إذ كل ما يحدث في الواقع صورة مزيفة للعالم العلوي / الحق أو ما يعبر عنه بعبارة عالم المثل، و انطلاقا من رأيه تنطفي كل المشاعر التي توقد في سبيل البحث عن الحقيقة، هذا الوهم الذي أقرّه العقل وأخفاه في نفس الوقت، إذ أكد في كل مرة على تفلته واتّساعه و استحالة القبض عليه " لينتهي أفلاطون إلى القول بأن الحقيقة غير موجودة في الواقع، و من يقول، يكون قد ارتكب خطأ هو في الوقت نفسه خطيئة أخلاقية " <sup>1</sup>، رغم أنّ أفكار علي حرب تتشابه مع أفكار أفلاطون إذ ترى في الحقيقة وهما من بين أوهام العقل، لتعذر ضبطها و الحصول على حدود لها، فهو في الوقت نفسه يختلف عنه إذ يرى في الحقيقة هذا الانفصال عن عالم الواقع و الارتباط الدائم بعالم المثل الذي يعتبره الموطن الأصلي لكل الحقائق المطلقة و الأفكار الصّافية و الأخلاق المثالية، أما علي حرب فيرى فيها صورة متعددة لا يمكن الوصول من خلالها إلى نموذج و هذا ما يحيل على انفلاتها و عدم استقرارها إذ قد تنعكس من خلال الواقع صورة من خلال الحدث.

فيتعالق الخطاب عند علي حرب مع خطاب أفلاطون من خلال الاختلافات التي يطرحها كلا الطرفين بخصوص الحقيقة، و هذا ما تظهره تفصيلات الخطاب إذ تشير إلى الاتجاهات المختلفة لمسألة الوهم في الحقيقة وهنا يكمن الغياب في كلامه، فالواقع مشوّ و صورة مزيفة عن العالم الأصل، و هذا ما يجعل من كل محاولات إدراك الحقيقة في الواقع محاولات فاشلة لا يقود إتباعها إلا إلى إنتاج الوهم و الوقوع في مزيد من تضليل وتمويه الحقائق، و هذه هي المفارقة التي وقع فيها علي حرب من قبل إذ رأى أن الحقيقة وهم و لكنّه يؤكّد انتماءها إلى

<sup>1</sup> عبد الرزاق بلعقروز : نيتشه و مهمة الفلسفة ( قلب تراتب القيم و التأويلي الجمالي للحياة ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2010 ، ص : 36 .

عالم الواقع من خلال ( الحدث ) الذي ينتمي إلى الواقع، غير أنه سبق و أن ربطها بالعالم الافتراضي الذي يمكن مقارنته في هذا الموضوع بعالم المثل.

وفي موضع آخر يقف فيلسوف ما بعد الحداثة فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche لينفي عن الحقيقة أية وجود في عالم تنعدم فيه معالم المعيارية كما لا يعثر فيه عن أي قيمة ما، و استحالة الحصول على نموذج كامل، فتعم النسبية والنقص و تصبح صفة ملازمة لعالمنا الواقعي و المحسوس، فلا تنجلي الحقيقة إلا وفق صور عدّة، يرسمها كل إنسان بطريقة تختلف عن الآخر " و كما خلص إلى ذلك نيتشه، لا وجود لأساس أو معيار نهائي يتحدّد كحقيقة نقيس به غيره من الأشياء، بل جميع الأشياء عبارة عن منظور أو تأويل، فكل ما يقع على أرض الحدث و يحصل ليس سوى مجموعة الظواهر التي انتقاها و اختارها كائن مؤول، يمارس فعل التأويل بما هو أجلى مظهر لحركة الإرادة الإنسانية " <sup>1</sup>، و منه تصبح الحقيقة وهما من أوهام الذات، و طريقا لا يؤدي إتباعه إلا إلى الابتعاد عن الهدف الذي نصبوا إليه " اليقين أخطر من الكذب في عداوته للحقيقة " <sup>2</sup>، والعقل الذي كنّا نق في معطياته أصبحت تتخلّله لا معقولات تشكّك في قدرته على إدراك الحقيقة، " فالعقل لا يقيم الحقيقة ولا يبدن الأخلاق بل إنه ينتج الأوهام و يرفعها إلى منزلة الحقائق، و يؤسس أخلاقا ضد الطبيعة أو ضد غرائز الحياة ذاتها، و ضد ما هو حيوي في الإنسان " <sup>3</sup>، فيكون تاريخ كل أمة حقيقة في نظرها هي، بينما تختلف في رأي الآخرين وهذا ما يزعزع قدسية أفكار .

فتتحرّر الأفكار من نمطيتها عن طريق رفع الأحكام القيمية عنها و إخراجها مخرجاً جديداً بعيداً عن ما علق بها من أساطير هي أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة، فيحملها الزمن بعد أن يلبسها لباساً أبدياً تنعكس فيه من خلال الأفكار و المبادئ، فتصبح الأفكار سبب التّخلف و الرجعية، يقول علي حرب " و لذا فإن من يفكر بصورة منتجة و مجدية، ليس هو الذي يفكر بمنطق القاصر أو الضحية، و لا بعقلية الاستبعاد للمختلف والآخر، بل بعقلية الشراكة و المسؤولية المتبادلة أو بلغة الخلق و المبادرة، لكي يمارس علاقته بذاته و بالغير، بالواقع والحدث، على سبيل الحضور و الفاعلية أو على سبيل النماء و الازدهار " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الرزاق بلعقروز : نيتشه و مهمة الفلسفة ، ص : 157

<sup>2</sup> - فريدريك نيتشه : إنسان مفرط في إنسانيته ( كتاب العقول الحرة ) ، ترجمة : محمد الناجي ، إفريقيا شرق - المغرب - ج : 1 ، 2002 ، ص : 215 .

<sup>3</sup> - محمد الشّيكور : هايدغر و سؤال الحداثة ، ص : 72

<sup>4</sup> - علي حرب: الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص : 15 .

فليست حقيقة الأفكار بماضيها و لكن بما تعنيه و هي تعيش الحاضر الذي بدوره يبعثها من جديد إلى الحياة، و ذلك بإعادة فهمها و تغيير شروط وجودها، وهنا مكن المفارقة، إذ يتحدث فريدريك نيتشه عن انفصال الحقيقة عن كل واقع و استحالة الحصول عليها نابع من كونها وهم من أوهام الذات و العقل، أما علي حرب - و كما سبق و أن ذكر الخطاب - يؤمن بإمكانية ارتباطها بالواقع الذي يسمح برؤيتها، و لعلّ الارتباط الذي يؤكده علي حرب هو يجاوز الفكر من جهة و لكنه يطابق الحقيقة و هذا ما يساعد على ارتداد مشروعه البعدي، إذ الحقيقة التي يتحدث عنها نيتشه تكون عن طريق التأويل الذي يبقى دائما على مسافة من الحقيقة ولكن علي حرب يرى فيها مقابلا للحدث.

ذلك أنّ ما بعد الحداثة قالت بإقالة الأفكار السابقة و استبدالها بغيرها قصد ضمان الاستمرارية، فتكرار الأفكار لا يجنى منه سوى موتها و عقمها، كما أنّ الحدث لا تصنعه التقاليد السائدة و لكن تقيمه الصناعة المتجددة كل حين، للركائز التي تبعد لتهدم بعد حين، وعليه، ليس الواقع هذه الأحداث الثابتة، و لكنه صورة متغيرة لأفكار متجددة بدورها تؤكد وجودها من خلال ارتدادها على ذاتها " فهذا التكرار إلى واقع متغير و متسارع هو الذي جعل الأفكار أو الأدلوجات تنتج عقمها و تحصد بؤسها بقدر ما تساهم في إيقاف التاريخ أو التكرار للحدث"<sup>1</sup>.

فللواقع حضور لا يمكن أن ينكره الإنسان، و للأفكار ضعف لا يمكن أن يغفله أو نتجاوزه لأنّه سرعان ما يجاوز الذات فيقضي بتخلّفها و تبعيتها للماضي الذي تقف عنده الذات فلا تفارقه وبدوره لا يفارقها، فليس الواقع بالبساطة التي يقرّها أصحاب العقول الأحادية كما يشير إلى ذلك المنطق الصوري، و رغم ذلك ترتبط الحقيقة عند علي حرب بالظهور .

ومن منطلق التعدد يربط علي حرب الحقيقة\*<sup>2</sup> بالحدث، ف "الواقع ليس مجرد أحداث صامتة أو وقائع جافة و فجّة، بل هو سيلان دائم و ديمومي ينخرط في الزمان و يتوزع في البيان، هو أسماء و مسميات لا تنفك

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : إزاحات فكرية ( مقاربات في الحداثة و المثقف ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2005، ص : 70 .

<sup>2</sup> \* - ارتبطت الحقيقة في أعقاب عصر النهضة ( مع العلم و العقل ) بالظهور و التحلي و هو ما أثبتته النتائج التي وصل إليها الإنسان بعد إيمانه بالتجربة وسيلة بما ينبغي الوصول إلى اليقين ، و كذلك بالعقل المنطقي أداة تكون المقاربة عن طريقها موضوعية لا لبس فيها .

عن مجارها و طريقة حكايتها و محاكاتها " <sup>1</sup> فتكون الحقيقة\* <sup>2</sup> و الثبات و الاستقرار مجرد مراحل عارضة تحمل معها أسباب تناقضها مع ذاتها تحولاً و تغيراً، و لعل الإقرار بوجود واقع ثابت هو السبب الذي يجعل الأحداث تقلت من قبضة الإنسان فتقضي بعجزه.

وعليه يكون البحث في الأنماط الفكرية\* <sup>3</sup> أشبه ما يكون بالتحرك داخل حلقة مفرغة سرعان ما يصل فيها الباحث إلى نقطة النهاية، و التي تكون بدورها النقطة التي انطلق منها بادئ الأمر، فتتحول إلى نماذج عقيمة لا يرجى منها فائدة، و كذلك تكون الثقافة التي تضع مبادئ معينة و محارم لا يجوز الاقتراب منها تسير نحو زوالها واختيارها، ولأن قيمة الأفكار تكتسب بعد تجسيدها على أرض الواقع فشلاً أو نجاحاً، تنفصل عنها أحكامها لتثبت عمقها و بعدها الذي يبدأ بميلادها و ينتهي بنسج الأساطير حولها و القضاء بعمقها ، و محاولة التحلي عن الأفكار من خلال الانفصال عنها لملامسة الواقع هو ما أوقع علي حرب في التناقض مع أفكاره .

## 1 - الفكرة بين التشابه و الاختلاف :

### L'Idee entre la Similitude et la Différence

والحقيقة أنّ كل فكرة هي بمثابة مادة أولية يمكن تصنيعها و إعادة تأهيلها من خلال تشكيلها، و ليس تقييم الأفكار حاجة ملحة ما دامت حياتها مرهونة بتجديدها كل مرة وفق مستجدات الحياة، فالأفكار عالم موغل من النصوص الغائبة، التي يكون الزمن سبب غيابها لأنها تبقى بما تحمله من حدود ترتد كل مرة إلى الأصول الأولى التي احتوتها في زمن مغيب كذلك لأنه ماض " فالأفكار بوصفها نصوصاً و خطابات تتعدى المذاهب والتصنيفات، بقدر ما هي عوالم لاقتزان المعاني و الأطياف أو لتراكم الخبرات و الأطوار أو لتعارض المذاهب

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : إزاحات فكرية ( مقاربات في الحداثة و المثقف ) ، ص : 49 .

<sup>2</sup> \* - الحقيقة في نظر علي حرب وهم من أوهام الذات لأنها تتغير و لا تستقر وفق نموذج معين ، لهذا فهو يقابلها بمفهوم الحدث ، و المقصود منه هو الصور التي تظهر من خلالها في الواقع ، غير أنّ هذه الصور لا تكون نتيجة فكر معين ( نموذج ) أو صور تتكرر و لكنها ترتبط بزمنها الذي يقضي بتجديدها و إخراجها مخرجاً جديداً كل مرة ، فالقول عنده بالوهم ينطلق من الحكم عليها بعدم الثبات كما لا يمكن الإمساك بأطرافها ، و هذا ما قال به أفلاطون إذ ربط الحقيقة بالوهم و قال بزيغ الصور التي تظهر من خلالها الحقيقة في الواقع ، لأن موطنها ليس الواقع العادي ، و لكن عالم المثل حيث يمكن الحصول على صور مكتملة و أفكار صحيحة وهذا ما يقصده بالحقيقة إذ تصور كل اكتمال .

<sup>3</sup> \* - يقصد بالأنماط الفكرية هنا ، الفكر بصفة عامة إذ يحاول تطويع الواقع انطلاقاً من خلفيات مسبقة ، تتحكم فيه التجارب السابقة ، إذ يرى في الواقع مجرد إعادة للأحداث السابقة ، فينحصر التوقع في استعادة الأحداث الماضية ، و هذا ما يوقع الإنسان في صدمة الوصول إلى وقائع مختلفة تماماً عن السابق ، و هذا ما يجعل من الفكر الذي يحافظ على نفس التصور السابق طريقاً مسدوداً إذ يعتمد إلى الإسقاط سبيلاً في توقع الأحداث .

والاتجاهات و التعامل معها على هذا النحو، يحولها إلى حقول للحفر و التنقيب أو إلى بؤر لاستيلاد المعاني واستنبات المفاهيم "1"، فالخطاب يحيل على مفهوم آخر للأفكار على عكس التصور الذي كان يربطها بالثبات لدرجة مقاربتها لمفهوم البنى الثابتة، إذ هي عالم لا ينضب من المعاني، التي تصنعها بدورها عوالم لا تحصى، وتبقى أفكار الإنسان فيها تشغل حيز المتوقّع و الممكن ، الذي يكون صور جزئية لا ترقى حتى تعادل الحقيقة أو تقاربها لأنها ليست المتوقع فحسب بل غير المتوقع كذلك كونه صورة من صورها.

ومناقشة الأفكار لا يعني رفضها و استبدالها بغيرها، و لكن بتفكيكها / تقويضها لإعادة بنائها من جديد، و ذلك بعد زعزعة مركزيتها، و فتحها على المختلف و المغاير و المستبعد و المهمّش و المزدول، و لعلّ زعزعة الأفكار يكون بالتشكيك في مدى تميّزها عن الهامش و التركيز على كل جوانبها الخفية والمستبعدة، فتحرّر الذات من التمرکز الذي يؤدي إلى ضعفها، فالفكرة لا تملك معنى في حدّ ذاتها، بقدر ما هي وليدة ظروف معينة تتشكّل وفقها، و من محو الحدود حول الأفكار تكون إمكانية اللقاء بينها، فيكون الاختلاف ليس دليل فرقة ولكن إمكانية للوفاق " فالاختلاف بين الذوات يقدم إمكانا للقاء و التواصل، عندما يجري تناوله والعمل بفكر وسطي بعيدا عن منطق اليقين القاطع و الفصل الجذري أو الحاسم و ذلك بتحويله إلى لغة التفاهم أو قاعدة للحوار أو بيئة للتعايش أو صيغة للتداول أو عملة للتبادل ... "2 .

فالقول هنا بالتّوسط ينفي كل الأفكار التي سبق و أخبر بها المقول عند علي حرب، إذ التّوسط هو سمة من سمات الإيمان بمعتقد قوامه الانتساب إلى مجموعة قواعد و قوانين و نظم، لا ينبغي مغادرتها في كل الأحوال، وهذا ما يعيد النّظر في زعمه بالبحث في طرق جديدة، إذ الطّرق التي يتحدّث عنها موجودة من قبل و لا يجدي القول بابتكارها أو تشكيلها لأنها حدود جرى ضبطها من قبل عند من يؤمن بها طريقة و منهجا في مقارنة المبادئ.

كما أنّ الحديث عن التّوسط و الوسطية هو مرتكز القيم في الدّيانة الإسلامية و ليس هامشاً ينبغي البحث فيه، كما أعلن عن ذلك الخطاب من قبل، و لعلّ الفصل الذي تم على مستوى التّفكير القاطع و التّوسط مغالطة يقع فيها المقول، إذ للتّوسط قوانين معيّنة يكون الإيمان بها يقيناً و جزماً باحتوائها على الحقيقة، فيفكر علي حرب بالمنطق الصّوري بعيدا عن منطق الثنائية من جهة و لكن في الجهة الأخرى يتجلى منطق التّطابق ليحيل على انتمائه، دون أن يعي ذلك إذ يرى في التّفكير قسمان يقع كل من هذه الأطراف في أقصاه وهذا ما يجعله يرى من

1- علي حرب :الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص 16 .

2- علي حرب :الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص : 19 .

التفكير الوسطي منطقة غير محدّدة و جديد يضيفه كما يردد ذلك من خلال التفكير الوسطي، فيسيطر عليه التفكير المنطقي و يوهمه بإمكانية احتواء الفكر على منطقتين لا ثالث لهما، الأولى تمثل الصواب والثانية تحتوي على الخطأ .

والمقابل الذي يريده علي حرب من التوسط هو المختلف الذي لا يتشابه لحدّ التطابق كما لا يختلف حدّ التعارض، و في نظره تلك طريقة مجدية في التفاهم بين الأشخاص سواء كانوا ينتمون إلى نفس الاتجاه أم يمثل كل منهما اتجاها آخر، و هذه الفكرة نجد مقابلا لها عند محمد مفتاح، عندما يقول " إن التماثل يتضمن الاختلاف أيضا"<sup>1</sup>، و تلك قاعدة كونية لا يكتب للعالم استمرارا دونها، فالأشياء لا تتجاذب إلا لأنها تختلف، و لا تتعلق إلا لأنها تحمل بداخلها ما يدعو إلى استحضار غيرها اختلافاً و مغايرةً، كما أنّها تحيل بدورها إلى انفصال فكرة التشابه عن التطابق، هذا المفهوم الذي أثبت البحث من خلاله في مفهوم الحقيقة، عن استحالة الحصول عليه لأنه وهم من أوهام الذات، فالتشابه ليس تطابقاً و لكنه اختلاف و مغايرة، غير أنّ القول إذ يتعالق مع كلام محمد مفتاح، فهو يخفي الاختلاف بداخله .

ذلك أنّ المصطلح الذي يستعمله علي حرب هو التشابه، بينما يستعمل محمد مفتاح مصطلح التماثل، وهذا بدوره يحيل على الفجوة التي تتوسط الخطاب عند كل منهما، إذ تحمل كلمة التشابه في المعجم العربي معاني تجتمع فيها بعض الصفات و لكنها لا تؤدي بالضرورة إلى المساواة، بينما يحمل التماثل معنى التسوية التي تشير إلى مفهوم الاشتراك في كل الصفات، و هنا مكمن الاختلاف بين النص كما يطرحه محمد مفتاح و بين النص عند علي حرب، فرغم التشابه الذي يحيل نص علي حرب مباشرة على نص محمد مفتاح إلا أنّ تفصيلات الخطاب تحيل على الاختلافات التي تتكون بين النصين، فتوحي باحتفاظ كل نص بخصوصيته بمعزل عن النص الآخر الذي يرى فيه مقابلا لمفاهيمه و لعل الأخذ بهذا الاعتبار يعتبر في حدّ ذاته إيمان بالتفكير البعدي الذي يحيل كل النصوص والأفكار على اختلافها و مغايرتها لغيرها في إطار استحالة الوصول إلى تطابق بين المفاهيم والأفكار التي تحتفظ بتمييزها عن طريق اختلافها .

كما يحيل الخطاب عند علي حرب على التعالق مع جيل دولوز Gilles Deleuze في مفهوم التشابه وربطه بدوره بالاختلاف في ضوء فكرة التكرار، فالاستمرار يقتضي التكرار، و عندها يكون التشابه اختلافاً، والإنسان صورة متشابهة غير الزمن "والكائن في البداية اختلاف وبدء، و لكن الوجود هو نفسه تكرار و إعادة

<sup>1</sup> محمد مفتاح: رؤيا التماثل ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 2005 ، ص : 9 .

بدء الكائن، و لكن في كل هذه الحالات، التكرار هو قدرة الاختلاف و التخالف " <sup>1</sup> ، فالشيء الذي يميّز التشابه هو مدى اختلاف مراحله عن بعضها البعض، فالصورة الواحدة عند جيل دولوز تختلف عن طريق تكرارها، فلا شيء يعود كما كان من قبل إلا عن طريق التكرار الذي يولد التباعد بين الأشياء، و لعلّ التركيز عند دولوز كان حول الإنسان.

إنّ فكرة الاختلاف استطاعت أن تقارب بين المتناقضات و تقضي على الفجوة الكبيرة التي كانت تفرق بينهم و في نفس الوقت صنعت المباعدة بين المتشابهات بما يقتضي انفصال أحدهما عن الآخر، ليس انفصلاً تاماً و لكن لمسافة يمكن من خلالها التمييز بين أطرافها، يقول جيل دولوز : " و هكذا لا يتعارض مبدأ الاختلاف بما هو اختلاف في المفهوم، و لكن خلافاً لذلك يترك أكبر لعبة ممكنة لإدراك المتشابهات " <sup>2</sup> فيصبح التشابه صورة من صور الاختلاف، و صورة بارزة لإدراك الفجوة التي تحملها الأفكار و التناقض التي تستدعيه المبادئ و منها استحالة القضاء بثبات فكرة مهما كانت، فهي هذا التشابه و اللاتطابق و الاختلاف و التناقض عبر مراحلهما الزمنية.

ورغم أنّ المقول عند كل من جيل دولوز و علي حرب يجتمعان حول التشابه، إلا أنّهما يختلفان من حيث تفسير كل منهما للاختلاف، فالاختلاف عند جيل دولوز يكون عبر المراحل الزمنية وهذا ما يقصد به من خلال مفهوم التكرار، إذ تتكرر الصور و المفاهيم والمقولات، فتظهر كل مرة بصورة مشابهة، أمّا التشابه الذي يتجلى من خلاله الاختلاف عند علي حرب فيكون في الأشياء المعاصرة لبعضها البعض، و هذا ما يكسب الخطاب بعض خصوصياته، إذ يكون الزمن في خطاب جيل دولوز دليل التكرار و التشابه.

فتعدّد أبعاد الفكرة الواحدة عند علي حرب، يحيل على مفهوم الاختلاف و التمايز الذي يميّز الشيء الواحد من مرحلة زمنية إلى أخرى، فبالضرورة على الأفكار أن تتجدّد كل حين استجابة لما يمليه قانون التغيّر الذي يسير وفقه الكون، فلا وجود لثبات مطلق أو تطابق، و لهذا يرى في التعصب وسيلة غير صالحة كونها تتعارض و أبرز قوانين الكون .

<sup>1</sup> - جيل دولوز : الاختلاف و التكرار ، ترجمة و : وفاء شعبان ، مركز دراسات الوحدة العربية - لبنان - ط : 1 ، 2009 ، ص : 32 .

<sup>2</sup> - جيل دولوز : الاختلاف و التكرار ، ترجمة و : وفاء شعبان : ص : 65 .

## 2 - الفكرة و قضية الغياب : L'Idée et la Question de l'Absence

إنّ مناقشة الأفكار على المنوال التفكيكي ترمي إلى قراءة الوجه الآخر لكل خصوصية مقدّسة قصد الكشف عن الثغرات التي تخفيها الأفكار تحت غطاءها المتعالي و المقدس، عن طريق البحث عن جوانبها الهشّة والضعيفة و المغيبة، وإمكانات انخيارها وارتدادها على ذاتها، و هي وسيلة تهدف إلى التّرميم، و منه إلى إعادة التّظر في تقييم المذاهب والمعتقدات و ذلك بالابتعاد عن النظرة الأحادية، يقول علي حرب " و هكذا ليست الفاعلية التفكيكية مجرد هدم، و إنما هي تشخيص لأزمة المعنى، يرمي إلى تسليط الضوء على الممارسات المعتمدة أو الفاحشة و البربرية، بقدر ما هي صنع إمكان يتيح الخروج من المأزق لإعادة صوغ علاقة الإنسان بهويته، من خلال الانفتاح على قيم و معايير جديدة تسود فيها معاني وعلاقات الشراكة و الوساطة أو المداولة و المبادلة أو المساومة و التسوية، بهذا المعنى ما نشكو منه ليس غياب الضمير، بل التبجحات الخلقية و المزاعم الأيديولوجية التي يدعي بموجبها أفراد أو فئات من الناس أنهم يجسدون ضمير وطنهم أو صفوة مجتمعهم أو عقل أمتهم أو القيم الإنسانية جمعاء" <sup>1</sup>.

يشير الخطاب إلى عدم جدوى الأفكار التي ينتمي إليها الإنسان و يؤمن بها فتفاجئه إذ تصنع تعاسته، ولعلّ النّفي الذي يمارسه علي حرب لهذه القيم الإنسانية و الأخلاقية <sup>2</sup>، يستدعي في وجهه الآخر التّماهي مع القيم الغير إنسانية و هذا هو الفخ الذي تصنعه اللّغة إذ النّفي بوصفه حكما يحيل مباشرة إلى الضد و النقيض، فتوقع صاحبها فيه من حيث لا يدري، إذ يقتضي التّجاوز الانفصال عن مبادئ بعينها، و هذا الانفصال بدوره يحيل على الوجه الآخر الذي يمثله النّقيض و هو التّماهي واستدعاء الطّرف الآخر، بينما يستحضر صاحب الخطاب هذه المقولات من أجل خدمة أفكاره التي تقضي بالمفارقة التي توجد بين الفكر و الواقع و استحالة تحكم الفكر في الواقع، لأن لكل منهم قواعد خاصة تتحكم به.

ومغيّب الأفكار يشبه علاقة اللاوعي بالوعي و مدّى تحكمه في أحداثه إذ الأفكار التي يحملها الوعي عن طريق اعتمادها كمبادئ قاصرة و عاجزة عن احتواء الحقيقة لأنها ناقصة تحتاج دائما لما يكملها، فهذا العالم بخفائه يوجه الأفكار ويؤسس المشاريع، و لا يمكن فهمه دون العودة إلى هذه الرّكيزة التي تستبعد و تهمّش، يقول

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص : 20 .

<sup>2</sup> - \* - حملت الأخلاق منذ الحضارة اليونانية نفس التّصور حول مفهومها ( منذ رسم أفلاطون لعالمه المثالي ) ، إلى غاية عصر النهضة و ظهور التّطبيقات المثالية التي قالت بنفس المفاهيم ، و الفضل في كل هذا نابع من التّمرکز حول العقل الواعي و تهميش الرّغبة ، إلى حين استدعائها مع التّيارات البعدية .

محمد شوقي الزين "فاللاوعي يقطن الوعي و يتخلل أوعيته و يغمر وعاءاته كما أن اللامعقول يتمفصل مع صفائح المعقول ويتشابه مع دروبه و تنويراته مثلما أن اللامفكر فيه يطوف المركز التفكير و يلتف حول أعمدته وأقطابه، هذا الرهان المابعد حدثي عمل على تبيان وهم المطلقات و الحديث عن حقائق مفارقة و مقدسة لا يشوبها وهم و لا يعترىها خلل"<sup>1</sup> .

فتكون القراءة البعيدة و العميقة و التي تتجاوزها الصورة الخطية التي تظهر من خلالها الأفكار وسيلة ناجعة في مراجعة ما تعرفه الذات عن ذاتها و تراثها و أفكارها و التحلي عن الأحكام المسبقة و النهائية ف " هم التأويل هو أن يعبر النص عن كموناته و امكاناته دون اللجوء إلى لعبة المفاضلة أو الإقصاء، النص مفتوح أمام الإمكان و الرجحان و تكمن أهميته في تدليله الواسع و المستمر على معناه دون القبض عليه أو حصره " <sup>2</sup> ، فالمعنى الذي يعبر عنه الخطاب عند علي حرب بحديثه عن المعنى الذي لا يدرك إلا من خلال استدراك المناطق اللاواعية في الإنسان، يتعد عن مشروعه التجاوزي إذ العودة الدائمة للعقل هي استعادة لهذه المناطق الواعية والعاقلة في الإنسان .

رغم أن الهدف من إقامة مشروعه هو تجاوز الأصل في التفكير، و هذا ما عبر عنه الخطاب عندما تحدث عن الأفكار المثالية التي ينبغي رفضها لأنها لا تتحقق على أرض الواقع إلا على عكس ما كانت تبدو به قبل التجسيد أو التطبيق على أرض الواقع، فالانفتاح على المناطق اللاواعية ليس إنكارا للمناطق الواعية و لكنه استدعاء لشغراتها و فجواتها التي تختزن ما تعجز عنه ساحة الوعي بصيقها و محدوديتها، و لكن هو توقع للإمكانات التي يمكن أن تدرك من خلالها الحقيقة انطلاقا منها، فتكون أداة التوقع هي الوعي أو العقل، فلهذه المنطقة عود أبدي تتجلى من خلالها الأفكار إذ تطرح إمكانات و بدائل، لا تناقض بالضرورة الفكر السائد ولكنها فحص لهذه الأفكار وهذا ما يؤكد انتماء فكر علي حرب إلى الفكر المنطقي، إذ يريد فحص الفكر ويميز الصحيح من الخاطئ فيه .

فيكون الكشف عن اللاوعي من خلال الوعي ذاته، وتتدخل في ذلك الذكريات التي يحفظها الإنسان في ذاكرته و في غير موضع يؤكد على التلازم الذي يكون بين اللاوعي و الذاكرة البشرية، و هذا ما قال به مارتين هايدغر عندما تحدث عن عودة الماضي و عدم انفصاله عن الحاضر، فإغفال الماضي أو نسيانه لا يؤدي إلى محوه

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات ( فصول في الفكر الغربي ) المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2002 ، ص : 13 .

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات ( فصول في الفكر الغربي ) ، ص : 86

و لكن إلى عودته بطريقة سلبية، فأحسن طريق لكسبه هو حفظه في الشّعور عن طريق الوعي به بدل أن يعود لاشعوريا و يتخلّل السلوك، فيعجز عن ترويضه و تأديبه بما يتناسب وواقع العصر، وهنا يتعارض القول حول تجاوز العصور السابقة من أحداث و وقائع يؤكّد على أنّها تستحضر عن طريق المنطقة التي يعمل المشروع البعدي على الكشف عنها في الإنسان، فيعود الماضي بطريقة أو بأخرى و هذا ما يزيد من إمكانية استعادة هذه الأحداث الماضية فيتجلّى التراث بوجه آخر .

## رابعاً- الواقع و صناعة الحدث : La Réalité et l'Evènement

يتراوح القول في مفهوم الحقيقة عند علي حرب بين التعامل معها مرة بقدر اختلافها عن الأفكار، و مرة أخرى من خلال جعلها نتيجة الأفكار، كما ينفي الماضي و يستحضره في نفس الوقت، و هنا تكمن المفارقة في أفكاره، فيتأرجح الرأي عنده بين القول بأسباب قيام مشروعه و أسباب هدمه، فيتحدث عن أهمية التراث في بناء الكيان البشري، و أهميته في إقامة الوجود، يقول " فنحن في النهاية ننتهي إلى زماننا، بقدر ما نحن آتون من تراثنا، فإما أن نستخدم معطياتنا الوجودية و إمكاناتنا الموروثة بصورة حية خصبة، غنية و ثمينة، لكي نشارك في صناعة الحاضر و تشكيل العالم، و إما أن نتعاطى معها بصورة هشة و غير منتجة، لكي نحمد ونبقى على هامش ما يحدث ، نتلقى تأثير الأحداث و لا نساهم في تصنيع الواقع"<sup>1</sup>.

فيشير هذا الخطاب إلى انتماء الإنسان إلى ماضيه في كل حالاته، و اكتسابه لإمكانات البقاء و الاستمرار من الخبرة التي تحملها أفكاره عبر المراحل الزمنية المختلفة، و لعلّ هذا القول يناقض مباشرة زعم المشروع التجاوزي بالانفصال عن الماضي، هذا، و في معرض حديثه عن التحول على مستوى الواقع، يقترح تفكيراً يقوم على تحويل الأحداث و فتحه على توقع المتوقع و غير المتوقع، و لعلّ هذا ما اقترح على تسميته العالم الافتراضي أو الواقع الفائق، و لعلّ الواقع الذي يتحدث عنه يشير مباشرة على التصوص التي سبق أن تحدثت عن قيام هذا العالم الموازي الذي كان نتيجة طبيعية للتقنية و التكنولوجيا.

فنعود إلى أصول المصطلح إذا أردنا فهم هذه الصورة الجديدة للواقع، و يعود القول بهذا الواقع الجديد فلاسفة و فكري التيار البعدية، و يعبر عن هذا جان بودريار Jean Baudrillard ، بقوله " لسنا في حاجة لأن يدمر الفكر الواقع في عصر انتهى فيه الواقع و تحلل ومارس على ذاته تدميراً استراتيجياً لا رجعة فيه ، إن ما هو مطلوب من الفكر هو تتبع كيف أن الواقع دخل مرحلة تحلله الذاتي و الكشف عن مسارات التحلل وأشكال الانهيار"<sup>2</sup>، ويرى جان بودريار أنّ الافتراض هو ما يسيّر العالم و ليس الواقع بالمفهوم التقليدي ، لأنّ العالم أصبح فعلاً يسيّر وفق قانون التخيل و الخيال و هذا يؤثر على اللاشعور قبل تأثيره على الشعور و الوعي، فتكون نتائجه ضرورية و مباشرة، و هذا تفسير ما وصلت إليه الدراسات النفسية إذ رأت أن اللاشعور أول من يستقبل

<sup>1</sup>- علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص : 28 .

<sup>2</sup>- جان بودريار : الفكر الجذري ( أطروحة موت الواقع ) ، ترجمة : منير الحجوجي و أحمد القصور ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 ، ص : 6 .

الأحداث و الأقوال التي يهّمشها الشّعور و لا يعيرها اهتماما، و هو بدوره سبب الاغتراب الذي يفصل الشّعور عن اللاشعور.

ولعل التّعالق الذي يحيل خطاب علي حرب على قول جان بودريار يتشابه بحيث يختلف، إذ يقرّ علي حرب بوجود العالم الافتراضي لكن بالموازاة مع العالم الواقعي العادي، و العالم الواقعي هو صورة مجاوزة للعالم العادي، ولكن جان بودريار يزعم حلول الواقع الافتراضي<sup>1</sup> محل العالم الواقعي، إذ يعلن عن انخيار العالم الواقعي، واستبداله بواقع آخر لا محالة إذ ينشأ العالم الافتراضي داخل الواقع العادي و تخلله ثناياه بطريقة يصعب الفصل بين أجزائها و في نفس الوقت ما يؤثر في الإنسان ليس الواقع العادي و لكن هذا الواقع الفائق، والقول عند جان بودريار يحيل تفكيره على الانتماء إلى التيارات البعدية، بينما يكون الكلام عند علي حرب مرتداً إذ يعيد في كل مرة الحديث عن عالم واقعي و احتوائه على الحقيقة من خلال مفهوم الحدث، و هذا لا يمنع التشابه بين التّصين عند كل من علي حرب و جان بودريار، إذ يؤمن كلاهما بقيام عالم افتراضي فائق يختلف من حيث مميّزاته عن العالم الواقعي، و من حيث طرحه لمستجدات أبرزها تعامله مع العوالم الخفية للإنسان، فيكون تأثيره مضاعفاً على الإنسان أو مباشرا.

ولأنّ الوجود هو اللاوعي و اللاشعور، فلا ينبغي له أن يكون إلا في عالم افتراضي و خيالي، فائق ومتعالٍ " لا يستمد الفكر قيمته من تطابقه مع الحقيقة و لكن من اختلافه الجذري عنها، ليس صحيحاً أنه لكي نحى علينا أن نؤمن بوجودنا، فوعينا لا يشكل على الإطلاق صدًى لوجودنا في الزمن الواقعي، إنه على الدوام صدًى مؤجل و شاشة تنفجر عليها الذات"<sup>2</sup>، فالواقع قتل و انتهت أسطوره البسيطة و السطحية وارتدى لبوساً جديداً يساير، فيجاوز و يفترض فيفوق بافتراضه كل تصوّر بشري، و هذا ما أوقع الإنسان المعاصر في مفهوم الاغتراب، حيث أصبح يشعر بفقدان الهوية و الضياع .

كل هذا راجع للتّغير المفاجئ و الطّارئ الذي ميّز العالم الواقعي، فيستدعي القول بالعالم الافتراضي العديد من المصطلحات، أبرزها مفهوم الاغتراب الذي شغل الهوية التي تفصل بين الإنسان العادي و العالم الافتراضي

<sup>1</sup> -\* الواقع الافتراضي يتمثل في الصّور التي تنقلها وسائل الإعلام و غيرها من الصّور التي لا يهتم بها الوعي ، لأنه يعتبرها صورا افتراضية لا تؤدي تأثيراً ، بينما تأثيرها يتمركز حول اللاوعي ، هذا المجال الذي يحتضن كل ما يلقيه الوعي و يهّمشه ، ولذلك يكون تأثير هذا العالم الافتراضي أكثر من تأثير الواقع العادي ، فيكون النتائج التي يحصدها ضرورية ، و لنا أمثلة على الانتصارات التي تحقّقها الحروب على وسائل الإعلام قبل أن تتحقّق على أرض الواقع .

<sup>2</sup> - جان بودريار : الفكر الجذري ( أطروحة موت الواقع ) ، ص : 13.

الذي أصبح ينأى بطبيعته عن كل المميزات القديمة، " يرى ماركيز أن الإنسان، في المجال الواعي المتقدم يفقد حريته، رغم أنه يعيش في إطار ديمقراطي عبر المراحل الأولى لذلك المجتمع كانت الحقوق و الحريات من أهم المقومات، بينما في المراحل المتقدمة منه فقدت تلك المقومات أهميتها و فرغت من مضمونها"<sup>1</sup>.

وعلى إثر هذا يفقد الإنسان إنسانيته و يتشيع، فيصبح قطعة غيار في هذا العالم المادي، الذي سيطر عليه مفهوم العمل، و تسامى الواقع ففقد ترتيبه و سارع حتى انفجرت أحداثه " يرى لوكاتش أن الزمن أصبح أكثر أهمية من الإنسان ( إن ساعة من عمل إنسان تساوي ساعة من إنسان آخر ، بل الأخرى إن إنسان ساعة يساوي إنسان ساعة أخرى ) إن الزمن هو كل شيء و الإنسان لم يعد شيئاً"<sup>2</sup>، فيتوافق تصوّر علي حرب للواقع المعاصر و ما جاءت به النظرية الواقعية المعاصرة، عند جان بودريار، وكيف يتعالى الواقع عن التجسيد ويصبح صورة افتراضية و فائقة، يقف الإنسان أمامها عاجزاً عن فهمها وإدراك أبعادها، ويصبح العالم الافتراضي جزءاً من الواقع العادي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر .

غير أنّ الأمر يختلف عند علي حرب إذ يرى في قيام الواقع الافتراضي صورة جديدة لمفهوم الواقع لكنه لا ينسب إليه أسباب النقص الذي يعتري الإنسان و لكن لرأيه بعد آخر، إذ يرى في الأفكار و المثل السبب الوحيد لما يعانيه الإنسان من عجز و أما الواقع الافتراضي فواقع لا يرفضه إلا من يصبر على بقائه في الحيز الضيق الذي ينتمي إليه، و هذه النظرة تنبع بالضرورة من عربي - رغم ادعائه عدم الانتساب إليهم و انفراده بالانتماء - إذ يرى المغلوب دائماً في الغالب الصورة المثالية و القدوة التي لا يغني تجاوزها فهو تكرر للمقولة القائلة ( المغلوب مولع بتقليد الغالب)، في حين يغفل عن وجهها الآخر، وهو الوجه الذي يبصره أصحاب هذا التطور و في هذه الحالة العالم الغربي هو الوجه الآخر لهذه الحقيقة و هو ما لخصه العديد من المفكرين - و قد أدرجنا أمثلة في البداية - إذ يرى في إرادة التّجاوز التي أكّدت عليها مشروع علي حرب منذ بداية حديثه عن العولمة و أسبابها وكذا التقنية و نتائجها سبباً في التهديد الذي بات يتوّعد العالم الغربي بالمزيد من الكوارث التي من بينها القضاء على مفهوم الإنسانية .

وهنا تكمن المفارقة إذ يرى علي حرب في المثل سبباً في المآزق، بينما الأمر يختلف عند المفكرين الغرب إذ يرون في الإنسانية و قيمها سبباً لا بد من الأخذ به إذا أراد الإنسان أن يتخلص من هاجس التصنيع و التطور الذي جر الوبال على هذا العالم الذي يفقد فيه الإنسان كل مصداقية، وهذا التّغير الذي ميّز الواقع أعلن عن

<sup>1</sup> - سهير عبد السلام : مفهوم الاغتراب عند هريوت ماركيز ، دار المعرفة الجامعية - حلوان - 2003 ، ص : 57 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص : 39 .

سيطرة الوهم على اليقين و تلبس العالم بالصفات التي من شأنها اختزال المفاهيم السابقة للحقيقة، من كونها هذا التّطابق مع العناصر الكونية " و تنهار الثنائية الميتافيزيقية وهم / واقع ، و لن يعود الوهم / خطأ ذهنيا بقدر ما يصبح صفة من صفات الواقع ، الذي لا يعطى إلا في تباعده عن نفسه " <sup>1</sup> ، كما يحل الواقع الافتراضي محل العالم الواقعي فيعاد فهم الحقيقة من جديد انطلاقاً من التّغير الذي طرأ على الطبيعة و استبداله بالتّقنية <sup>2</sup> والتّصنيع.

## 1 - الفكر و إمكاناته : La Pensée et ses Eventualités

إنّ العقل لا يمكن أن يصل إلى كماله ما لم نساهم نحن في صناعه و تطويره بدءاً بالبحث عن الثّغرات التي توجد فيه، و تتعدّاه إلى الممارسات اليومية، و انتهاء بتصحيح الأفكار عن طريق الطّعن في صحة ما تعرفه الدّات عن الثّرات، و الاعتراف بالآخر رفيقاً و وجهاً آخر كان ينبغي أن تكون عليه الدّات والمرآة التي تنظر من خلالها إلى حقيقتها، غالباً و مغلوباً، إذ للحقيقة عدة أوجه لا يمكن ادعاء مقاربتها ما لم تستحضر هذه الأوجه، بل تفكير لا بدّ منه إذا أراد الإنسان الإبداع، فالعقل رحلة ممتدة لا تنتهي و لا تبلغ كمالها، ما لم تغيّر مسيرها وتعُدّل طريقها كل مرة، في سبيل نضجها و بلوغ رشدها، فالعقل أوسع من أن تحدّده مبادئ و معايير معيّنة تظن أنّها مقدّسات و طقوس قد علفت به بفعل التّكرار .

وحقيقة العقل هي انفتاحه على لامعقوله و لا ينبغي التّفريق بينهم إلا في حدود تبني النّمطية، بينما هي متناقضات تمثّل وجين لحقيقة واحدة، و ذلك ما يكشف عنه مفهوم الحقيقة عند اليونان، إذ هي اللاتّحجب والكشف عن المستور الخفي ...، و ما الثّنائج التي تسفر عنها المشاريع المثالية إلا أكبر دليل على هذا الوصف، ولكن ليس مطلقاً إذ الثّرات و الثقافة تعود من حيث لا يدري الإنسان فتتحكّم في سلوكاته و تصرفاته، وتطرح البدائل من أجل تسيير الواقع و التّحكم في أحداثه، و تلك هي المفارقة التي يمثّلها التّأرجح في كيفية التّعامل مع الفكر الذي يكون بوجهين يتشكّل التّناقض من خلالهما .

<sup>1</sup> - عبد السلام بنعبد العالي : ثقافة الأذن و ثقافة العين ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط : 2 ، 2008 ، ص : 51.

<sup>2</sup> - \* " ادعت الفلسفة المادية ، في البداية ، أنّ المادي هو ما تدركه الحواس ، و أن ما لا تدركه غير مادي و بالتّالي غير موجود ، ولكن الدّرات و جزئياتها لا تدرك بالحواس ، و بعضها لا كتلة له ، و حركة الدّرة لا تتبع نمطا محدداً ، و الثّقوب السوداء تحطّم قوانين الزّمان و المكان ، و من ثم ، أعيد تعريف المادي بأنّه كل شيء يوجد وجوداً موضوعياً ، أي إنّ الشيء الذي لا يعتمد في وجوده على عقلنا أو وعينا به ( و بهذا المعنى ، فإن الفلسفة المادية لا يمكنها أن تستبعد العناصر غير المادية إن تجلّت موضوعياً في واقعنا ) و هو ما يعود بنا إلى نقطة الصّفر " نقلا عن : عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان ، ص 25 .

فما بعد الحداثة جاءت لتصحيح مبادئ العقل التقليديّة، من خلال تفكيكها و تحويلها كما يرى علي حرب، فيتخلّل العقل أوهاما لا حصر لها ، تكون هي سبب التّخلف، و وظيفتها تكمن في محاولة استعاضتها بإمكانات جديدة و تحويل المفاهيم القديمة و تحميلها معاني جديدة وفق ما يقرّره الواقع المعاصر، فالمبادئ التي يحملها العقل ليست متأصّلة في الذات و لكنّها وليدة ظروف معيّنة ينبغي أن لا تحملها " بل تدرس وتحلل كشكالات ثقافية و ممارسات تاريخية يمكن العمل عليها لتفكيك أبنيتها و نماذجها أو آليتها و علاقاتها، للكشف عما تنطوي عليه الأفكار و الأقوال و الأفعال، مما هو اعتباطي و عابر أو حادث و طارئ، أو غير معقول و غير مشروع"<sup>1</sup>.

فالعودة إلى الماضي كانت عند علي حرب ضرورة لا بد منها إذا أراد الإنسان التّأكد من صحة الأفكار وإمكانية استمرارها، و لعل البحث هنا عن الثّابت من الأفكار - و هو المعنى الذي يشير إليه استبعاد العابر والحادث و الطارئ- هو تعارض مع الأصل في المشروع التّجاويزي إذ يعمل على نفي الثّبات على الأفكار لأنّ هذا التّفكير لا يؤمن بوجود أفكار أو مقولات نهائية أو مطلقة، و هذا ما بيّنه البحث سابقاً عند علي حرب عندما تحدّث عن الإنسانية و الوهم الذي يجرّه الاعتقاد بأنّها نهائية و ثابتة، و كذلك فكرة العودة إلى الأفكار في الماضي هي صورة للارتداد عن مقولات المشروع التّجاويزي إذ تحيل على الانفصال عن الماضي من خلال الاختلاف عنه.

و وقوع علي حرب في مثل هذه المفارقات هو نتيجة إتباعه لإلقاء الأحكام و هو ما يعبرّ على نظرة أحادية محدودة و غير قادرة على إدراك الحقيقة، و قد عبّر سابقاً عن قصر هذه النظرة، بقوله " من جهة المنهج بات من التبسيط و التضليل مقارنة الظواهر و المشكلات من خلال فكر أحادي الجانب و المستوى، فالعالم هو في بناء ونظامه و صيرورته من التعقيد و التشابك و التحول، بحيث لا تفي بفهمه نظرية واحدة و لا ينجح في تغييره نموذج أوحده"<sup>2</sup>، و لعلّ القول بالأسباب السّابقة حول التّفكير عند علي حرب، يتعارض و المقولة التّالية، "إن الفكر الذي ينتمي إليه علي حرب زئبقي إلى درجة يصعب معها تعيينه أو محاكمته، لا نتحدث هنا عن أي أساس ثابت أو مركّز أو موقعا عليه و نحن نقرأ أعمال كاتبنا، و إنّما المشكلة هنا في أن هذا الفكر ذاته لا يقف

<sup>1</sup>- علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التّقدمية ، ص : 32 .

<sup>2</sup>- علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصّدام و لغة الحوار ) ، ص 185

على أساس ولا على موقع، فلسنا ها هنا ملزمين بالموقع و نحن نواجه فكرا لا موقع له، و علينا أن نتصيد هذا الفكر في كل مواقعه الممكنة لكشف محجوبه و تبيان حقيقته التي ينتجها من خلال هذا التزاحم<sup>1</sup>.

و انطلاقا من فكر كهذا، لا يمكن أن نتوقع الوصول إلى نتائج معينة، في حين نحن ننطلق من مراكز عدّة، فالنّهائيات مجموعة احتمالات / إمكانات تتسع كلما حاولنا تقييدها و تفتح كلما أردنا إغلاقها، كما أنّ الفكر الذي يرفض التّمرکز هو فكر يتجدّد و يتغيّر كل حين في سبيل الاستمرار، ولكن قراءة الخفي و الغائب و الوجه الآخر في أعمال علي حرب تثبت في كل مرة انتماءه و صيرورة التّفكير عنده، و هذا طبعاً بعد تفكيك خطابه للكشف عن الاحتمالات و الصّور الأخرى التي تحملها إذ تدعي القول بعدم الانتماء، فهي تعود إلى سابق عهدها بالتّفكير المنطقي.

هذا، و تلبس الخطابات عند علي حرب ثوباً مختلفاً إذ تقارب وفق الطريقة التّحويلية أو المنطق التحويلي، و ذلك من خلال سبر إمكانات و احتمالات جديدة، وفق التحويل الذي يتحرّر معه الفكر من عقلية التّأصيل و التّأسيس، بقدر ما يتجاوز منطق الماهيات و المرايا و المطابقات، فالتّحويل هو إعادة البناء بعد تفكيك و تقويض معاني الأفكار بالمفهوم التّقليدي، و نقد النقد يقابل مفهوم التّحويل، إذ يتعدّى النّقد فيه الشّرح و التّفسير، أي من الممكن إلى فكرة الإمكان، فيباعد المنطق الصّوري ليلتحم بمنطق مختلف، يقول علي حرب " وهذا هو معنى نقد النقد إنه ليس نفياً للنقد، بقدر ما هو إجتراح جديد بمعنى الإمكان الوجودي و ذلك بتجاوز مقولات البحث و السبر و التّأصيل و التعيد أو المماهة و المطابقة أو القبض و التملك، للانفتاح على شبكة من المفاهيم، في التعامل مع الممكن، تنسج من مفردات الإحالة والزحزحة أو الاختلاف و المغايرة أو الخرق والتجاوز أو الصرف و التّأويل أو التوليد و التحويل<sup>2</sup>.

فإذا كان النّقد هدماً / تقويضاً لبناء النّص فإن نقد النّقد هو بناء نص جديد من خلال تحويل / توليد / تأويل نصوصاً أخرى جديدة تقام على أساس الاحتمال / الإمكان، و هذه النّظرة في مقارنة النّصوص، تحمل في غيابها الأفكار الحديثة عن مفهوم الوجود، إذ هو نفي للماضي و القديم و مقارنة للزّمن الحاضر الممتد نحو المستقبل من خلال البناء و التّحويل بتصوّر الممكن و المحتمل، وليس التّغير قانون الأزمنة المختلفة فحسب، ولكنّه قانون الزّمن الواحد أيضاً، إذ يقتضي الاستمرار و التّوازن تحويلاً مستمراً للمعطيات، و كذلك يتداخل مفهوم

<sup>1</sup> - إدريس هاني: العرب و التفكيك، العدد (13) - السنة الثالثة - حريف 1996 / 1417 هـ، ص: 85.

<sup>2</sup> - علي حرب: الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية، ص: 37.

الوحدة و الاختلاف، فالأمور لا تتحد إلا إذا كانت في الأصل مختلفة، و لا تتوافق إلا إذا تباعدت مراميها و اتسعت مداركها .

ولأنّ الاختلاف أصل كل وجود، لا تخلو أية وحدة من الاختلاف و لا حتى من التعارض لأن التعارض كذلك وجه من وجود الاختلاف قد تبدى به الذات، حتى داخل الفرد الواحد " إن الوحدة هي خرافة حتى لدى الفرد الواحد، إذ المرء هو في النهاية تمزقه و انشطاراته بقدر ما هو وجوهه و أطواره، أو هو فراغه و متاهاته بقدر ما هو امتلاؤه و فيضه، و إذا كان الواحد يستجمع قواه و يستنفر طاقاته متوحدا بذاته في مواجهة الآخر، فإنه عندما يخلو بنفسه تحتشد فيه الأضداد، و يصبح نبها للنزاع و التوتر بين الميول والأهواء"<sup>1</sup>، فالاختلاف لا تتضح معالمه إلا بعد جمعها و توحيدها، فالوحدة صورة تعكس حقيقة التعارض والتناقض، فالآراء تتوحد إذا تعارضت و تتعارض إذا توحدت، فليست الوحدة في النهاية سوى هذا التصالح المؤقت بين التعدد والاختلاف، و هذا هو تفسير مسألة الاختلاف عند علي حرب و أزمته مع الوحدة إذ لا وجود في الأصل للوحدة.

ولهذا اعتبر الإنسان هو التردد الدائم بين نبه و وحشيته، بين صدقه و كذبه، بين إنسانيته و حيوانيته، بين كونه أنا وإمكانية كونه آخر الذي كان النظر إليه انطلاقا من الأحادية معارضا حد العداوة و التطاحن والصراع، و لعلّ استقراره على رأي واحد لا يعني بالضرورة توحيده و لكن هو امتثاله لأوامر العقل حيث يرجح شيئا على الآخر وفق المصلحة، و كذلك يخضع الأفراد فيما بينهم للاختلاف، فلا وجود لتطابق / تماثل إلا بشكل عارض، فيطال الاختلاف و التعارض أكثر الأشياء تماسكا، إذ الفكرة الواعية تخفي خلفها في لا وعيها تعارضها ونقيضها، و في النهاية لا وجود لتطابق، إلا وفق الاختلاف و التعارض، و لا وجود لوحدة إلا بمقابل التعدد، فالتعارض الذي تقيمه ثنائية الأنا و الآخر، ليست في الواقع سوى ضرورة يقتضيها وجود أحدهما، فهما في النهاية الأوجه المختلفة لحقيقة واحدة، فلا مفر من التصالح بينهما قصد التقليل المسافة التي كانت تمنع اجتماعهما .

وهذا التصور الجديد لمفهوم الاختلاف يقوم " على الأقل بإعادة صياغة إشكالية العلاقة بين الأنا و الآخر، إذ الطرفان هما وجهان لعملة بشرية واحد، بمعنى أن أحدهما لا ينفك عن الآخر فيما هو يصوغ مشروع حياته أو يلعب لعبته على مسرح وجوده، فلا غنى للواحد عن الآخر يواجهه على أرض الواقع، أو يتخيله كأليف وشريك

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص : 52

أو كصنو و ند و كخصم و عدو " <sup>1</sup> ، فلا يصنع وجوده إلا من خلال تميّزه عن الآخر، الذي لا يدخر بدوره جهداً في إثبات كيانه من خلال اختلافه عن الأنا، فلا مجال للفصل بينهما إلا من خلال الجمع بينهما " فالمعنى الغائب محتبئ في المعنى الحاضر في شكل هواجس و رغبات " <sup>2</sup> ، فالصّورة التي تطفو على سطح الإنسان ليست إلاّ إمكانية من بين العديد من الإمكانيات التي كان يمكن أن تظهر، فتغيّر من طبيعته و تلبسه معاني جديدة ومختلفة.

فالاختلاف أساس كل تقبّل و تقارب و دونه يكتب تحلّف الأمم من خلال تمركزها حول نفسها، فالوحدة التي ينادي بها أصحاب الوطنية مثلاً، لا تهدف في النّهاية إلا إلى الانزواء إلى أركان مختلفة، بعيداً عن كل جديد يحدث في فضاء هذا العالم الواسع الذي يقتضي الانفتاح عليه تخلصاً من كل خصوصية، في النّهاية " إن التركيز على الفرد يستبعد العمل المؤسسي بقدر ما يستبعد الحوار الديمقراطي و السلوك العقلاني، الوحدة ليست سوى آلية للقبولة و النمذجة، أو إستراتيجية للإخضاع و الاحتواء و ثمرة ذلك سحق المجتمع تحت سلطة العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الزعيم الأوحّد " <sup>3</sup> .

فتمحّي الخصوصية الفردية وسط الخصوصية الوطنية، و التي تهدف إلى السيطرة و القضاء على الرّوح الفردية و الخاصة، و لعلّ الديمقراطية في أبرز تجلّياتها تهدف إلى جمع الأفراد وفق مبادئ و قوانين معيّنة بعيداً عن الخصوصية الفردية، و التي لا يحصد من الاقتراب منها سوى التّفرفة و توسيع الهوة بين الأفراد، و بالتّالي استحالة التّعايش بينهم، و لا يكون توحيدهم إلا من خلال الإقرار بحقّهم في الاختلاف و التّمايز، وعادة ما توجد هذه النّقاط بتصالح الأفكار و انفتاحها على إمكانياتها و احتمالاتها من أقصى حدودها إلى أقصاها، حتى و إن كانت حقهم في التّناقض و لعلّها الصّورة الوحيدة التي تعكس حريتهم و نصيبهم من حق المشاركة و التّعبير عن آرائهم، إذ التّفكير البعدي يؤمن بانعدام فكرة الانتماء، و الوقوف على كل المفاهيم من خلال ترك مسافة تسمح بالتّقليل من الهوة التي يمكن أن تفرّق بينهم، وفي مقابل هذا يسمح بالتّقارب و هذا من خلال عدم الإيمان بإمكانية التّناقض و التّعارض .

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص : 53 .

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين : الإزاحة و الاحتمال ( صفائح نقدية في الفلسفة العربية ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2008 ، ص : 120 .

<sup>3</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص : 64 .

فالوحدة التي تهدف إلى ضمّ الأفراد في مجموعة واحدة، تنقلب إلى عكس ما تصبوا إليه، و لا عجب من النتائج التي تصل إليها كل إرادات التوحيد، إذ تنتهي إلى فرقة و تشتت / صراع و نزاع، فلا سبيل إلى الوحدة إلا من خلال الإيمان بأنّ أساسها هو الاختلاف و التّمايز و الحق في إيجاد مكان وسط هذا الزّخم الفكري، هذا، ويعدّ التّواصل أنجح وسيلة للجمع بين الأطراف مهما تباعدت أو تنازعت " لاوحدة تنجح أو تصمد بين اثنين من غير فتح قنوات للاتصال أو ابتكار مجالات للعمل و الإنتاج، بهذا المعنى تبدو المنتجات و الأسواق وشبكات الاتصال أقوى من العقائد و الإيديولوجيات ، و أقوى من الأوطان " <sup>1</sup>.

فلا سبيل إلى بلوغ الوحدة ما لم تستحدث قنوات للاتصال قصد التّحاور و الشراكة، و عملة الأفكار <sup>2</sup> من خلال إخراجها من شرنقتها و تحريرها من الحدود التي رسمت لها باسم الوحدة المزعومة أو الوحدة الملعومة، إذ استقرارها ينذر بانفجارها و تشظيها وانشطارها، الذي لا يدع مجالاً أو مجرد قناة للتّواصل بينهما، وهنا مكن المفارقة في مشروع علي حرب، إذ يقرّ في غير موضع على انعدام التّطابق و أن الأفكار تتشابه لأنّها تختلف و أنّه لا يمكن الحديث عن تماثل سواء تعلّق الأمر بالمفاهيم المتقاربة زمنياً أو متباعدة من حيث الزّمن، لكنّه هنا في تعامله مع الأفكار لا يقرّ بهذه الاختلافات إذ ينتقل مباشرة من النقيض إلى النقيض، ومن التّمرکز حول الذات إلى الإيمان بالآخر المغاير، و لعلّ هذه الطريقة تؤدي بالضرورة إلى النفي و الاستبعاد أو إلى التّماهي و التّطابق، وهذا هو الوجه الآخر للأشياء .

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص 70 .

<sup>2</sup> - \* علمنة الإنسان : " هو عملية علمنة تعني إعادة صياغة المجتمع و الإنسان على هدى القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادة و المتجاوزة للإنسان ، و كل هذا بهدف التحكم في المجتمع الإنساني حتى يمكن توظيف الإنسان على أكمل وجه ، لكن فرض الأحادية المادية على البيئة الاجتماعية و المادية ليس من بالأمر السهل ، و فرضه على الأفراد ، أي ترشيدهم و علمنتهم وتحديثهم ، هو أمر في غاية الصعوبة.

\* - \* الإنسان في المجتمع التقليدي ( الشخصية التقليدية ) يعيش داخل شبكة من علاقات القرابة المتعينة ، ويدين بالولاء لمطلقات دينية أو أخلاقية ثابتة و لأعضاء جماعته ، لكن الدولة العلمانية المطلقة و الاقتصاد العلماني الرشيد يحتاجان إلى إنسان أحادي ، الإنسان ذو البعد الواحد ، له مواصفات مختلفة تماماً ، فالمطلوب هو فرد براني على استعداد لأن تدوب فرديته وإنسانيته المتعينة و المحددة في الآليات السياسية للدولة المطلقة ، وفي الحركات الاقتصادية العامة للسوق الرشيد التي تدور مثل الساعة الرائعة الدقيقة ، فيتلقى الأوامر و ينفذها بكفاءة عالية و دون تساؤلات ، أي إن المطلوب هو إنسان تم ترشيده و استثناسه و تنميته في إطار المرجعية والأحادية المادية حتى يمكن توظيفه على أكمل وجه " نقلا عن : عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان ، ص 135 .

إذ الاختلاف ليس بالضرورة حدين يوجزهما مصطلح التعارض و التناقض كما يعبر عنه الخطاب من خلال ثنائية ( الذات و الآخر )، فالتعامل مع مصطلح الاختلاف هنا هو لا يتعدى مفهوم التناقض بينما و لا يراعي الفروق البينية التي تتوسط أقصى الطرفين، رغم أن المشروع التجاوزي لا يهتم بمسألة التعارض قدر اهتمامه بالاختلاف كونه سبيل آخر في مقارنة المفاهيم و الحقيقة و كذا الأفكار، و حتى العلاقة التي تربط بين البشر بعضهم بعضا و القول عند علي حرب هنا لا يتعدى الأطراف المتباعدة و لا يهتم بباقي العلاقات التي تشمل التشابه و تجعله حدا من حدود الاختلاف.

### خامساً- الواقع و إشكالية المتوقَّع :

#### La Réalité et la Problématique le Prévu

الواقع و الحقيقة، تلك ثنائية ضرورية دلّت عند علي حرب على التلازم الدائم بينها، فالعالم الملموس الذي تدرك أبعاده هو الحقيقة الوحيدة التي يعتقد أنّها ماثلة و ثابتة، ببساطتها ومنطقها الذي يعادل منطق العقل بداهة ويلائم أسباب الوجود، فيشكّل مع الإنسان جزءاً لا ينبغي له أن يتجزأ عن أفكاره التي تبقى المسيرّ والموجه والمتوقَّع لكل جديد، و ذلك من خلال مفهوم الحدث الذي يعتبره صورة للواقع الحسي، هذا، و يصبح الواقع ببساطة حصيلة مجموعة نظريات ذهنية تكون نتيجة طبيعية للتجارب التي يعيشها مدة حياته، بالإضافة إلى النجاحات التي تحقّقها أفكاره بعد تجسيدها على أرض الواقع، و الذي من فرط معقوليته يسهل تصوّر مستجداته، و هذا تأويل مسألة المتوقَّع.

ولكن الواقع اليوم يختلف كل الاختلاف عن الماضي، إذ أصبح معقداً و مركباً، يسير باتجاهات مختلفة، أقل ما يمكن أن يقال عنه أنّه واقع فائق وخيالي وخرافي يموّه و يضلّل، يفاجئ أكثر العقول دهاءً و يكسر أكثر النظريات إحكاماً، و يصدم كل التوقعات التي ترسمها أشد النظريات تناقضاً، و يعود سبب هذا التّغير المفاجئ إلى الثّورة العلمية الهائلة، أو الانفجار العلمي الذي يتخطى كل الحدود التي رسمت له، وتجاوز كل الإمكانيات البشرية، وانتقلت السّيادة من الإنسان إلى الآلة التي لم تدخر بدورها جهداً في تسخير نظامها الجديد، و الذي هو الفوضى و الاحتمال في استمرار تجاوز انجازاتها لغيرها في سلسلة لا نهائية، مشكلة في ذاتها انفجاراً لا يمكن ضبطه و لا تحديد اتّجاهاته، كما عجز الإنسان عن إمهاله و تهذيبه .

و لعلّ إدراك الفشل البشري في فهم الواقع قد تجلّى و اتّضح في أعقاب النهضة، حيث كان اكتشاف العقل و فهمه طريقاً أدّى إلى الشكّ في قدراته من جهة و كشف المناطق البينية التي تحيل إلى لامعقوله فصار العقل منظورا إليه انطلاقاً من إمكانية لا معقوله و صار تقدير العقل قاصراً و عاجزاً عن استيعاب ما استجد قاضياً بنهاية المطلق بما هو صورة يقينية، و في المقابل كانت الفترة التي فقد فيها سيطرته على العلم الذي اكتشفه بنفسه، فأفلت من قبضته، و سلك سبلاً عدة، مخلفاً الإنسان يتدارك ذاته من خلال إعادة فهمها وترتيبها ، "وفي تقديري إن اللطمة النفسية الفريدة الكبرى للتفاؤل العقلي الذي ساد القرن التاسع عشر لم تكن تطورا عقليا على الإطلاق، بل هي كارثة الحرب العالمية الأولى، على أنه كان هناك أيضا عدد من التحديات العقلية الخالصة، لنظرة

التنوير، فقد بدا أن كلا من معقولية العالم الواقعي و قدرتنا على فهم العالم صارا يتعارضان للهجمات من مختلف الأنحاء<sup>1</sup>.

فكان الاعتقاد بكسر ألفة الواقع و تعارضه مع الأفكار هو الضربة التي توجه مباشرة إلى النظريات المثالية التي كانت ترى في الواقع نتيجة منطقية للأفكار التي تدور في ذهنية و كذا التوقعات المنتظرة، والتي ترى أن العالم هو صورة لعالم المثل الذي يسكن الذهن، كما أنه يفسر التشويه الذي قال به أفلاطون، فإذا كان الواقع الخارجي - في الأصل - نملك صورة له عبر التخيل، فالتشويه هو تلك السبل التي يسلكها فيختلف بذلك مع مملكة الأخلاق / العالم المثالي التي صورها أفلاطون، و بالتالي يهدم نظرية المحاكاة من جهة، و يعيدها إلى الوجود من خلال تفسيره لمسألة التشويه ، و التي ذهب بها الفلاسفة كل مذهب .

فالتشويه هو اختراق نظام معين، و الخروج على النموذج و المثال، دون تقييم هذا الخروج إن كان سلباً أو إيجاباً، المهم أنه تغيير يطال البنية، فيشتت معالمها و يعدد صورها و ينتهك مثاليتها، و بهذا يخفي هذا الاعتقاد خلفه نظرية المحاكاة عند أفلاطون كصورة يتجلى من خلالها اختراق الواقع لما تملكه من أقاليم فكرية ومثالية وكذا نموذجية، مع الاختلاف الذي يضمه كل خطاب، إذ التشويه الذي يتحدث عنه أفلاطون نابع من النقص الذي يعتقد أنه يعتري الواقع نتيجة محاكاته للعالم الأصل الموجود في عالم المثل منطلق أفلاطون في بناء نظريته، و في نظره تكون الصورة المقلدة باهتة و مزيفة و بعيدة عن الأصل في الأشياء فتمتنع عن حمل الحقيقة لعدم إمكانيةها على ذلك .

أما الابتعاد عن الحقيقة التي ترتبط بالظواهر عند علي حرب فيتشكل من خلال الواقع الافتراضي أو العالم الخرافي الذي تصبح الحقيقة فيه وهما من أوهام الذات كونها ترتبط بكل ما هو زائل و عابر، و متغير و مباعد لمفهوم الثبات و هنا يتميز العجز و النقص في كل من خطاب علي حرب و أفلاطون، فالحقيقة على الرغم من كونها عند الطرفين مباعدة، إذ لا يمكن إدراكها، فهي في خطاب أفلاطون تتعلق بالعالم المثالي بينما تكون عند علي حرب سمة الحدث الذي يتصف بدوره بالتغير .

وهكذا تبعد الحقيقة عن كونها يقيناً و واقعاً محكماً، إلى كونها نسبية تؤمن بوجود الوهم و الخيال كظاهرة قد تتخلل أطرافها " إن الحقيقة لم تعد هذا الواقع المائل بثقله و ثباته و تماسكه و الذي نحاول القبض عليه والتطابق معه بواسطة التصورات و الأنظمة و المعارف، و لا هو الواقع الذي نحاول تطبيق نظرياتنا و نماذجنا عليه،

<sup>1</sup> - جون سيرل : العقل و اللغة و المجتمع ( الفلسفة في العالم الواقعي ) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، منشورات الاختلاف - الجزائر ط : 1 ، 2006 ، ص : 12 .

و إنما هو واقع آخر هـش، مائع و متحرك، يجري اختلاقه و اصطناعه أو مضاعفته عبر برامج المعلومات والمخلوقات الرقمية التي تفجر إمكانات لا سابق لها على الخلق و التشكيل " <sup>1</sup>.

فيشير الخطاب هنا على انفصال الحقيقة عن مفهوم الحدث على عكس ما قال به الخطاب من قبل عندما حاول علي حرب تجاوز الفكر من خلال القول بتفوق الواقع عليه، بكل ما يملكه من إمكانيات تتعدى حدود التفكير لدى الإنسان الذي يكون فكره حصيلة التجارب السابقة أو النماذج السابقة، كما يتعارض القول عنده بربط الحقيقة مرة بالظاهر رغم تنوعها و هذا يحيل على إمكانية إدراكها، و مرة أخرى يتحدث عن تفلت الحقيقة و عدم تحليها إلا من خلال الوهم الذي يرتد في كل مرة و يحيل على زيفه وتضليله، و عدم القدرة على احتمالته أو توقعه .

وضعف الواقع العادي أمام العالم الجديد أو الافتراضي، نتيجة سارت نحوها الفلسفة المادية بعد أن فقد الإنسان سيادته على أدواته ف "أسقط العلم الحديث تدريجياً فكرة السببية الصلبة القديمة، و لم يعد يطمح إلى معرفة الكون معرفة كاملة كما كان يطمح علماء القرن التاسع عشر، فبعد مائة عام من التجارب العلمية، اكتشف الإنسان أنه كلما اكتشف و سيطر على شيء ما ظهرت له آلاف الأشياء الجديدة التي لا يعرفها، و لا يمكنه السيطرة عليها من ذلك تجربتنا مع الذرة، هذا الشيء الذي يتحرك دون قانون و الذي يصعب رصده، وكلما رصدها اكتشفنا عناصر جديدة فيه تحيرنا، ثم حطمانا لنؤسس الفردوس الأرضي، و انتهى بنا الأمر إلى أنه قد يدمرنا وكرتنا الأرضية تماماً " <sup>2</sup>.

فالحفر في طبقات العلوم أشبه بالوصول إلى بوابة متاهة لا يمكن لعقل بشري أن يكتب له النجاة منها، هذه المتاهة هي لانهاية السبل التي يفضي إليها الاكتشاف مهما كانت بساطته، و هذا يحيل بدوره على لانهاية الأفكار، فيكتب ضياع الإنسان وسط أفكاره، إذ الآلة التي كانت نتيجة لأفكار أفلتت من قبضته و صنعت النتائج على عكس تصوّره.

فتطرح المادية المعاصرة مفاهيم جديدة أبرزها الفوضى، و هو المصطلح الذي يقابله الاحتمال و الإمكان، أو النظرة الجزئية التي تتخذ من جزئيتها ذريعة، لتبحث عن مكان لها في هذا العالم الذي يسوده العلم، ولعلها القاعدة التي أيقظت العلم أو جدّته بمنطق جديد قوامه النسبية، " و مع هذا ( هي ) غير خاضعة للتحكم

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر و التقديمية ، ص : 79 .

<sup>2</sup> - عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان - ط : 2 ، 2007 ، ص ص

الإنساني و لا نفهم كنهها تماما، و قد ظهرت مؤخرا نظرية الفوضى (كيوس chaos ) ، و هي ضربة أخرى للعالم المادي المغلق المصمت <sup>1</sup> .

إذ الفوضى في التفكير المابعد حدثي طريقة جديدة في مقارنة الحقيقة، على عكس الطريقة التقليدية التي تسلك المنطق الصوري بما هو نظام ينطلق من مجموعة أسباب، تؤدّي هذه الأسباب بالضرورة إلى نتائج معيّنة، أمّا الفوضى فرغم عدم إتباعها لسبل محدّدة فهي ترتبط بنظام معيّن، فالمادية الجديدة أثبتت انهيار مملكة العالم الماورائي أو الميتافيزيقي، الذي كان يسير العالم أو الواقع، و كذا عدم خضوع العالم لنظرية معيّنة تحيل على ثباته واستقراره، و لكنّه واقع فائق ومتجاوز، هادم لكل سيطرة أو سلطة " إن المادية الجديدة كامنة في المادية القديمة ، و مع هذا فهي تختلف عنها جوهريا، فالمادية الجديدة ليست ثورة ضد الميتافيزيقا الإيمانية و حسب، و إنما هي أيضا ثورة ضد الميتافيزيقا المادية بكل إيمانها بالثبات و التجاوز و الإنسانية و مقدرة العقل على إدراك الواقع وتجرّد قوانينه منه ، بمعنى أنها ثورة على العقلانية المادية ذاتها <sup>2</sup> .

فللعالم منطق الخاص الذي يسير وفقه فلا يستطيع الإنسان فهمه أو إدراكه إلا بتتبّع مستجداته مؤمنا بعجزه عن فك شفراته لأنه مختلف في طبيعته عن التصور المنطقي الذي يتوقعه الإنسان، حتى العلم و نتيجة تطوّره فقد السّيطرة على ذاته و أصبح نظامه يختلف عن نظامه التقليدي و القديم و فقدت فيه النتيجة كل يقين أو مطلق، فينحو علي حرب منحي المادية المعاصرة / الجديدة في تفسيره الواقع الراهن، و رسمه لملاحه التي ينأى من خلالها عن كل تصوّر أو توقّع <sup>3\*</sup> .

وكما انفصل الإنسان المعاصر عن ماضيه، بمحو كل العلاقات التي كانت تربطه به، يتحرّر الواقع بدوره من سيطرة هذا الماضي الذي كان يقرّر مصيره و يرسم معالمه، و أصبح يتجدّد و يولد كل مرة بشكل جديد وبطريقة تختلف عن سابقتها، ولعل الثقافة باعتبارها مجموعة أسس و مبادئ عليها تقام الحضارات تمثّل عاملاً محبطاً ووسيلةً من وسائل التعجيز، و الذي يحول دون قيام هذا الواقع الجديد / المتجدّد ف" سياسة الفكر في هذا العصر الكوكبي تتجلى في نقد مزدوج يطال أولا هوية الفرد الثقافية ، بغية فهم ما تولده من العجز أو الإخفاق

<sup>1</sup> - عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان ، ص : 24 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص : 33 .

<sup>3</sup> - \* - يكون عدم الثقة في النتائج التي يصل إليها التفكير البشري نتيجة وصل إليها العالم بعد سلسلة الصدمات التي أدى إليها الاحتكام إلى مجموعة الأفكار التي تحملها الدّات عن واقعها و عن تصوّرها لمستقبلها ، هذه التّصورات لا تخلو من فكر تراجعي لا يؤمن إلا بالأنماط الفكرية التي يصوّرها العقل .

أو التراجع ، إنه تفكيك للهوية كماهية مسبقة ، أو متعالية أو نهائية من أجل التعامل معها كطاقة حية قادرة على الخلق و التجدد بقدر ما هي علاقة متغيرة و متحولة مع الأصول و الثوابت مفتوحة على الآخر و الحدث والعالم<sup>1</sup>

فالفكر الذي يسير وفقه الواقع المعاصر عليه أن ينغلق على ماضيه بقدر ما يفتح على حاضره، و ذلك من خلال التخلي عن الثقافة لأنها تحمل بداخلها الأفكار العقيمة و القاضية بالتخلف و الرجعية، و لعل خطاب علي حرب يتميز من خلال قوله بمفهوم الصدمة التي تكون نتيجة عدم جدوى هذه الأفكار، و هذا ما يفسر مشروعه القاضي بتحليل الكارثة كونها توضح حالات تجاوز الأفكار بعد أن تعلن الأفكار عن وصولها إلى طريق مسدود أو عدم جدوى الإيمان بوجود يقين مطلق.

و منه تخضع الحياة المعاصرة إلى مفهوم الاحتمال أو الإمكان و تتجاوز هذا للقول بغير المتوقع نتيجة ممكنة، وطبعا هذه الطريقة في مقارنة الأمور يصعب الحصول فيها على نتائج نهائية و لا أحكام معيارية، فتسير كل الأحداث وفق منهج التغيير و التحويل، و لا يمكن أن يحدث هذا ما لم نتخلص من وهم الثوابت، التي تعيق حركة التغيير، وتضع كل ما يحدث في إطار - التاريخ يعيد نفسه - ، في الحقيقة، تتجاوز الزمن قدرات البشرية لأنها تخلت في الأصل عن قدراتها و قضت على إرادتها، و استسلمت أمام تجارب الواقع مع معطيات العصر و أهملت إرادة الفرد في التسيير و التحكم في نتائجه، انطلاقا من صناعة الأسباب بعيدا عن مفهوم الخضوع، و خلافا للانطلاق من الأسباب التي تؤدي نتائج معينة.

وأول ما تحتاجه الذات " الابتعاد عن المحافظة، لأن ما يحتاج إليه تغيير الأوضاع هو فكر متوثب ومبدع لمضاعفات الإمكانيات و فتح الآفاق و المجالات، فميزة الفرد المنتج والمبدع أن يتخطى نفسه باستمرار " <sup>2</sup>، والتغيير عن وضعه الحالي، بابتكار طريقة مغايرة في التفكير تتجاوز التقييم و التحكم و تؤمن بالمختلف، وليست صناعة من خلال رفضه و لا قبوله و لكن عن طريق الاعتراف بكل أحداثه باعتبارها نتائج مختلفة لظروف مختلفة، و هنا ممكن المشروع التجاوزي عند علي حرب، فالإنسان في نظر الفلسفة المادية ليس ذاتا مفكرة و عاقلة ولكن مجرد ظاهرة من ظواهر الكون أو الطبيعة، يخضع لقانون الكون و يسير وفق و بمنطق الواقع، فكانت الفلسفة المثالية هي أولى الفلسفات التي قضى عليها القول بالمادية .

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية ، ص : 83

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 91 .

ولهذا فإرادة الفرد لا تتجلى من خلال الوقوف على أحداث العصر موقف المتفرج و المنتظر، و لكن عليه أن ينخرط في عصره ليعيد أو يشارك في صناعة هذا الواقع، فلا يكون الإنسان بذلك ضحية مستجداته و لكن المساهم و المسير، و المساعد على رسم معالمه، يقول علي حرب " نحن نفكر و نعمل لا من أجل نفي الواقع، ولا من أجل المصادقة عليه، بل لكي ننخرط في حاضرنا الراهن، و نسهم في صناعة العالم، عبر الاشتغال على معطيات وجودنا، من أجل تحويلها إلى إنجازات على صعيد من الصعد أو في مجال من المجالات " <sup>1</sup>، فعلى الإنسان المعاصر أن يلعب دور المكتشف و المبدع الذي ينطلق من عصره لصناعة المستقبل الذي يتجدد كل مرة فينقطع و ينفصل، فيتجاوز و يجاوز في سلسلة لانهائية، و رغم هذه الأفكار التي يؤكدها علي حرب في كل مرة، فهو يتردد ليؤكد على ضرورة البحث في القديم و فرز أفكاره و الأخذ منها ما يمكن أن يساعده على فهم واقعه الجديد - و هنا تكمن المفارقة - .

و لأنّ العالم المعاصر أصبح يجسّد مفهوم الكارثة\* <sup>2</sup>، عليه أن يعمل جهده لكي يخفف عن نفسه وطأة الصدمات التي يتلقاها الواحدة تلو الأخرى، و يعيد هيكلة / صناعة إنسانية جديدة تتصدّرها الرغبة في مواكبة عصر الكوكبة من خلال صناعة إنسان عددي يفهم لغة التقنية الحديثة و يؤمن بها سبيلاً لمواكبة الحدث، يقول علي حرب " إن التغيير يدخل على إعادة النظر في ثنائية القيمة و التقنية فلا مجال لنفي الثورة التقنية والرقمية التي تدخل معها البشرية في طــــور الإنسان العددي كما يوصف الإنسان اليوم، بمعنى، لا إمكان للعمل أو تنمية أو إنجاز من غير حوسبة الإنتاج و عقلنة الإدارة أو عولمة التقنية و كونه الهوية " <sup>3</sup>، فلا مناص من التغيير إذا أراد الإنسان تفادي مضاعفات العجز الذي يسير الإنسان باتجاهه، و هو الحل الوحيد الذي يدفع عن الإنسانية خطر الصدمة أو الكارثة كما يوظفها الخطاب عند علي حرب.

ذلك أنّ الإنسانية الحقّة هي التي تفرض وجودها بدءاً بواقعها الذي عادة ما يكون ذا علاقة وطيدة بأفكارها، و تنهار معالم الإنسانية إذا انفصل الفكر فيها عن واقعه الذي ينأى بدوره و يستقلّ فيستعبد الإنسان، ويتشّيء فيكون ظاهرة من ظواهر الكون / الطبيعة " و عندما ينسلخ الفكر عن جذوره الواقعية، فإنه لا بد و أن ينفصل عن جذوره الأخلاقية، و هكذا يترجم الاستلاب الواقعي باستلاب أخلاقي، لأنه يكون استلاباً بالنسبة

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية ، ص 92 .

<sup>2</sup> - \* الكارثة هنا ، تحمل معنى الصدمة ، أو وصول الفكر إلى مأزقه حيث يكسر أفق التوقع عند الإنسان و تصل كل الأفكار التي يحملها إلى الفشل في التوقع .

<sup>3</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية ، ص : 97 .

للبعد الإنساني للواقع " <sup>1</sup> ، وهذا ما يفسّر الممارسات التدميرية التي يفرضها واقع اليوم، فيكون صورة من صور اختيار المبادئ الإنسانية / الأخلاقية التي كان العالم يسير وفقها و بمقتضاها، فبعد الفكر عن الواقع يقتضي بالضرورة انعدام المعايير الأخلاقية، ولكن الفخ الذي يغفل عنه الخطاب كل مرة هو هذا الفصل بين الواقع العادي و الواقع الفائق من جهة، والجمع بينهما إذ يربط الحقيقة في الواقع المعاصر بمفهوم الحدث، و لعلّ القول بالحدث هنا هو إقرار بتطابق الحقيقة مع واقع بعينه.

ففيما تكتب نهاية الإنسان العادي و ميلاد الإنسان العددي، نهاية منطق العقل و ميلاد نسبية و فوضى العقل و إعادة الاعتبار للمهمّش و المستبعد و المرذول، و كل هذه الجوانب تساعد على فهم الأحداث، و أولى صور الاغتراب التي يعاني منها الإنسان المعاصر افتقاده لتسيير الواقع و هو السبب الذي أذى إلى انفصاله عن أخلاقه أو بمعنى أصحّ انصهار روحه وسط عالمه المادي / الاستهلاكي و " هذه الحقائق علامات على أن الإنسان المعاصر بقدر ما استهوتته الماديات و استوعبته الثقافة الاستهلاكية يحس أنه كائن أخلاقي قبل كل شيء، و أن همته أقوى من الواقع القائم و أصلب من حتمية الحدث، و بأن القيمة الأخلاقية لها أسبقية زمنية و فعلية قبل غيرها من القيم، حتى يصح لنا أن نستخلص هذه الحقيقة التي مؤداها أن الهوية الإنسانية هوية أخلاقية يختص بها بوجه لا يشاركه فيه سواه " <sup>2</sup> .

ذلك أنّ الأخلاق <sup>3</sup> \* تفتقد كلما ابتعد عنها الإنسان، و تفرض ضرورتها كلّما تجاوزها الإنسان و استغنى عنها بغيرها، و تلك هي الضرورة التي تفرض على الإنسان تفعيل الفكر و استنفار طاقاته ليحاول ثانية التّحكم

<sup>1</sup> - عبد السلام بنعبد العالي : منطق الخلل ، دار توبقال - المغرب - ط : 1 ، 2007 ، ص : 13 .

<sup>2</sup> - عبد الرزاق بلعكروز : تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ( أسئلة المفهوم و المعنى و التواصل ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2009 ، ص : 221 .

<sup>3</sup> - \* - غير أن مفهوم الأخلاق عند نيتشه يختلف ، " إن مشكلة الشفقة و الأخلاق الأثرة ( فأنا من أعداء ما يجري اليوم من تخنيث شائن للشعور ) هذه المشكلة لم تكن تبدو في بادئ الأمر سوى مسألة معزولة ، سوى علامة استفهام وحيدة و على حدة ، و لكن من يتوقف هنا مرة واحدة ، من يتعلم طرح الأسئلة ، لا بد أن يصيبه ما أصابني : إذ تنفتح أمامه آفاق جديدة وهائلة ، و تستحوذ عليه رؤية الاحتمالات الممكنة و كأنها الدوار ، ثم تشرّب جميع أصناف الريبة و الشك و الخشية ، و ينهار الإيمان بالأخلاق ، بكل الأخلاق قاطبة ، و لا يلبث أن يرتفع أخيرا صوت تطلب جديد ، لنذكره إذن ، هذا التطلب الجديد : إننا بحاجة لنقد القيم الأخلاقية و أن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح قبل كل شيء على بساط البحث ، و من أجل ذلك من الضروري ضرورة ماسة أن تعرف الشروط و الأوساط التي ولدتها ، و التي كانت بمثابة الرحم الذي نمت فيه تلك القيم و تشوهت (الأخلاق بوصفها نتيجة ، عارضا من العوارض ، قناعا ، نفاقا و رياء ، مرضا و التباسا ، بل الأخلاق أيضا بوصفها سببا وعلاجاً ، و حافظاً و عائفاً أو سما زعافاً " نقلا عن : فريديريك نيتشه : أصل الأخلاق و فصلها ، ص 14 ، و القول مع علي

في الواقع واستيعابه، فالحصول على فكر مبدع مبتكر أصبح ضرورة لا بد منها، إذا أراد الإنسان التخلص من هاجس الشعور بالاغتراب و فقدان و التشيء التي يفرضها عليه واقعه اليوم، و لعل تفعيل ملكته الأخلاقية يقتضي تحكمها في واقعه أولا، و بعدها يمكن أن يكتب عودة الإنسان بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، ذلك أنّ الإنسان العددي هو إنسان الحسابات و الأرقام، و العقل الإلكتروني بعيداً عن كل خصوصية فردية أو متميزة، ولكن هل القضاء على معالم الإنسانية سبيل لتوحيد البشرية تحت راية العلم ؟ و هل العقل الآلي الذي أصبح الإنسان يتشارك فيه صورة تعكس هذه الوحدة ؟.

إنّ القضاء على معالم الإنسانية والأخلاقية ساق العالم إلى الدمار و العنف و تلك صورة من صور انشطار أطراف البشرية و ليست نتائجها لم شمل الكون كما كان متوقع، إذ الأحداث الأخيرة تكسر توقعاته، وتنتهي به إلى فقدان السيطرة عليه، و بالتالي يستسلم منطق العقل الإنساني إلى منطق الواقع /الكون، الذي لا تحده حدود، و لعلّ العلم الذي قضى بانتظام الكون يوما يسلمه اليوم إلى أو الفوضى أو النظام الخاص.

### 1 - الفكر بين المنطق و التعدد : La Pensée entre la Logique et la Pluralité

ليس للعالم نظام ثابت يحدده المنطق و العقل، و لكن تخضع أحداثه إلى نظام الفوضى، فتتعدد اتجاهاته وتنوع، فيكون النظام رديفاً للأحادية و البساطة، و هي المباعدة التي أصبح الواقع يرسمها مع أحداثه بينما التعدد يقتضي التحلي عن السبل الأحادية" و ذلك يستدعي إعادة النظر في ثنائية النظام و الفوضى، بحيث لا يفهم أحدهما باستبعاد الآخر، إذ الأصل هو تلك الفوضى الخلاقة أو الانفجار الأعظم الذي لا ينفك يتوسع و ينتشر بتدفقه و سيلانه أو بشظاياه و أجهامه، أو بثقوبه و فجواته ... مما يعني أن النظام ليس نقيض الفوضى، بل يقيم وسطها و يتغذى منها، لكي يشتغل على نحو جديد يجعله أكثر وسعا و تعقيدا أو أكثر تعددا و تنوعا " <sup>1</sup>، وما النظام الذي فهم على أساسه الكون إلا وهم من أوهام منطق العقل و دليل على قصور و عجز الفكر البشري وعدم استيعابه لكل مستجداته .

في الحقيقة، لا يمكن فهم نظام الكون، ما لم يتحرر من المنطق اليقيني الوثوقي و المطلق، الذي كان سابقاً، و الذي من مبادئه الحكم على الأشياء انطلاقاً من معطياتها أو أسبابها، بل يخضع الكون لفوضى منظمة، يصعب

---

حرب بضرورة مجاوزة الأخلاق نابع من تأثيره المباشر بالوجه الآخر للأخلاق و الذي فصل فيه نيتشه ، و قال بأنه صورة مزيفة وموهبة ، تكون سبب المأزق الكوارث ، غير أن المفارقة التي وقع فيها صاحب الخطاب هي العنف الذي شهده العالم نتيجة التحلي عن الأخلاق ( الحقيقة تمثل مفهوم الحدث ) .

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية ، ص : 100

أو يستحيل ضبطها أو التعامل معها، بمنطق الواثق و المتأكد و المتوقع، لأنّ لنظام الفوضى الأعليه و خفاياه، و صدماته التي يصعب تحديد مراميها، و منه أصبح ينعت الواقع بأنّه فائق و متعالي و أقوى من قدرة البشر لاعتماده معطيات خارجة عن قدراته، و متفلت من كل توقعاته، هذا، و لا يمكن أن يحتفظ بالنظرة الأحادية، إذا أردنا أن يفهم - على الأقل - ما يجري على أرض الواقع من أحداث تفوق كل التّصورات، و تبقى النظرة المتعدّدة السّبيل الوحيد لمواجهة صدماته / إمكانياته .

و النظرة المتعدّدة تنبذ القوالب الفكرية و التّطبيقات اليقينية التي تسيطر على فكر الإنسان فتوجهه اتجاها محددًا، و لا تشكّل مع الواقع و تقلباته أي تناسب أو انسجام عدى التّناقض و الوصول إلى عكس النتائج الذي يكون الإنسان ضحيته، بينما هو يتوهّم أن بيده تسيير و ضبط أموره، و لهذا فإن " من عوائق التفكير و التقدير و التدبير لدى الإنسان أخلاقه الطوباوية ومركزته البشرية، و المقصود بالطوبى محكّمة الواقع الحي و المتحرك أو المشروط و المحايث، أو المعقد و الملتبس، من خلال المثل المطلقة و القيم المتعالية أو من خلال النظريات المجردة والمبادئ الأحادية " <sup>1</sup>.

فكل هذه الأفكار المجردة، لا يمكن أن تستقر إلا في الذّهن، أما الواقع فلا يمكن أن يجسّدها بأية حال من الأحوال، لاختلاف طبيعة كليهما، فالواقع صورة ناقصة / زائفة عن عالم المثل / الأفكار الصّافية و الحقائق المطلقة، و هو بصفة التّغير التي تلازمه يرفض كل المبادئ المرتبطة بالثّبات و التي تسلك سبيلاً وحيداً لبلوغ أهدافها .

فيصبح الواقع هو من يتحكّم في الفكر و ليس العكس، إذ تتغيّر و تبدّل بما يقتضي أو يلائم أوضاعه التي لا تستقر، فعلى الإنسان " أن يعيد ترتيب علاقته بأفكاره في ضوء ما يداهم أو يصدم من الوقائع، و ذلك بالعمل على تفكيك منظومة قيمه و آلياته المنطقية، و بقدر ما ينجح في هذه المهمة، يسهم في مواجهة الواقع بابتكار لغة مفهومية جديدة تشكل أداة تحليل و تشخيص بقدر ما يتحول عن أفكاره و يغيّر مفاهيمه " <sup>2</sup>، ولا يعني تعديل طريقة التّفكير الاقتداء بأمة معيّنة، و لكن الخروج عن الطريقة التّقليدية بابتكار طرق جديدة مختلفة لم يهتد إليها أحد بعد و هذا هو المقصود بمفهوم الاختلاف، و ذلك وفق المعطيات التي تتجدّد كل حين، فلا تنكّر إلا من خلال كونها واقعا مجسّداً / محسوساً، و تلك هي المزيّة الوحيدة التي تجعل إرادة المرء نافذة، و لكن

<sup>1</sup> - علي حرب : الأختام الأصولية و الشعائر التقديمية ، ص 121 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها .

الكلام هنا عند علي حرب يكشف عن زيفه من خلال إشارته في كل مرة على الإنجازات التي وصل إليها العالم الغربي في كل مجالاته .

فالمبادئ و الثوابت التي علقت بذهن الإنسان هي سبب تخلفه و انهياره على مستوى أفكاره، و سبب مباشر لما يطرحه الواقع من عجز عن التلاؤم و هذا الإنسان، فعبثا يحاول تقديس أوهام لا تزيد مشاريعه سوى فشلاً و إخفاقاً، ولعلّ التعلّق بالثوابت يخفي وراءه وجهه الآخر الذي يتمثّل في التعصب و رفض الآخر، وبالتالي الدخول معه في صراعات لا تنتهي و نزاعات لا تصل إلى اتفاق و لا إلى اتحاد، و لكن تقود في أحسن نتائجها إلى الانشطار والخلاف، الذي يكون مصيره الهلاك و الدمار، ف " لو كان تقديس المعاني و الرموز أو المثالات والنماذج مجدياً لما حصدنا كل هذا الشقاء و الدمار، بعد قرون طويلة من العمل تحت يافطة الوحي و الإيمان، أو العقل والإنسان، و لا يعود الإحباط إلى انتهاك المبادئ و تشويه القيم بالعكس، فما يحصل من الكوارث والفواجع هو ثمرة ما نمجده من القيم و المعايير " <sup>1</sup>.

ولكن النّفي الذي يمارسه علي حرب حول مفهوم القيم والمبادئ و الإيمان و الوحي، يحيل على الوجه الآخر لهذا النّفي و هو التّماهي مع فكرة القضاء على هذه القيم والمبادئ و كذا التخلص من سيطرة العقيدة، التي تملي على الإنسان مجموعة مبادئ عليه أن يحرص على تطبيقها، إذ التّمرّكز حول مفهوم ما سواء كان عن طريق النّفي أو الإثبات هو إحالة على الوجه الآخر له، و هذا ما قالت به الاتجاهات البعدية إذ تحاول التّخلص من العقل المنطقي أو مبدأ الصّحيح و الخطأ و هي المعايير التي لم يعد يجدي الأخذ بها .

فيقع علي حرب في فخ التّعارض مع أقواله من خلال تأكّيده على التّجاوز من جهة عن طريق الحياء والانتماء، و في الوجه الآخر يقوم بإطلاق أحكام قيمية في ما يخص الوحي و الإيمان و كذا حول المبادئ والقيم المثالية التي يقوم عليها الفكر، و ذلك هو الوجه الآخر للمشروع التّجاويزي إذ يحمل في أحد أبعاده إرادة النّفي والاستبعاد، و تلك هي المفارقة التي يقع فيها صاحب الخطاب، فحكمه على القيم و المبادئ وفق هذه المعايير جعل من المنطقة التي ينتمي إليها علي حرب واضحة و بيئة تحيل عليها مفاهيم النّفي و الاستبعاد، و هو ما

<sup>1</sup> - علي حرب : أصنام النظرية و أطيات الحرية ( نقد بورديو و تشومسكي ) سياسة الفكر : 2 ، المركز الثقافي العربي - المغرب  
- ط : 1 ، 2001 ، ص : 10 .

\* - منطقة البين بين هي التي تحمل الاختلاف فتحفّف من شدة التّباعد بين المتناقضات و تؤكد على عدم وجود تطابق بين المفاهيم من خلال الكشف عن هذه الاختلافات .

يناقض أقواله السابقة التي يرى من خلالها عدم نجاعة النظرة الأحادية، التي تبني الفكر على أساس الثنائية التي تشير إلى أقصى حدود المفاهيم.

فالعقل الذي يفكر به معياري، يخضع لقانون الصدق و الكذب، الخطأ و الصواب، فلا ينبغي الخروج فيه عن مألوف الحياة و لا عن تقاليد الأحداث، فبين الأحادية / المعيارية و النسبية / التعددية، تقع مفارقة الفكر والواقع، لتغير من معادلة الطرفين، و تجعل منهما حدّين نقيضين لا يحصد من اجتماعهما سوى الصدمات والأزمات و كذا المفارقات، عندها لا يكون العقل المعياري سوى عقلاً أحادياً ومحدوداً، يرى الواقع بعين قاصرة / عاجزة لا تبرح مكانها و لا تتجاوز حدودها، فلا ترى من الواقع سوى ما اعتاد عليه من أحداث، جريا على سنن طبيعة التكرار .

ولابد أنّ الخلاص من هذا العقل لا يكون إلا باستبدال منطقته التقليدي / المغلق، بمنطق مغاير لا يساوي بين الأشياء و لا يشبهها، و لكن يخضعها للاختلاف المطلق الذي لا تحدّه حدود، كما لا تقيدّه أية قيود، هو يسير دوماً في سبيل إيجاد الجديد و البديل و المغاير، و الذي تكون وسيلته الشراكة و التداول و الحوار، والذي يقضي على كل الأصوليات و التي تحول بدورها دون تبادل الأفكار و زعزعة المراكز التي كانت سبباً في إيجاد الهوامش، و لا يكون هذا إلا بإيجاد " العقل التداولي الذي يعمل و يتشكل من خلال تعدد المناهج و الأنساق أو تقاطع الخطوط و المسارات أو تفاعل النماذج و الأنماط، و لهذا فهو يتيح لأصحابه التفاعل و التغير بصورة غنية و مثمرة بقدر ما يهتم بابتكار الوسائط و الأدوات أو بخلق الأوساط و الشبكات فضلاً عن التوسّطات والمساومات " <sup>1</sup>.

و لعلّ الفكر الأحادي هو في الأصل استبعاد للرأي الآخر لخدمة الذات أو لصالح الذات، فهو صورة من صور التعصب و المذهبية التي لا تنتهي بصاحبها إلا إلى التسلط و منها إلى العنف و العداء الذي ينشأ عن عدم الاعتراف بأحقية الآخر في إبداء رأيه و التعايش على أرض واحدة، ويقوم المشروع التجاوزي عند علي حرب على الفكرة التعدّد و الابتعاد عن المنطق الأحادي الذي بوسعه القضاء على ما يفتحه التعدّد من حقوق لا تقوم على التّقي و الإثبات و لكن على مفهوم الاعتراف .

ففي حين يسمح الفكر المفتوح بالاختلاف و التّنوع و التعدّد و الاعتراف بالآخر، فالفكر الأحادي يعادي كل الأفكار و السّبل التي يسلكها الفرد بعيداً عن مبادئه و قواعده التي لا يجوز لها أن تنفك عن ماضيه

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ، ط : 1 ، 2002 ، ص :

الذي يسير في خط مستقيم نحو المستقبل بعد أن يكون مسيره مجموعة أسباب و مسببات تصل إلى نتائج معينة، في النهاية، لا وجود لفكر نموذجي على أساسه تسير الأحداث و الأوضاع، و لكن هناك عدة طرق لا ينبغي أن تسلك الذات أحدها دون الآخر، و إلا يكتب للعقل العجز و التخلف و الانغلاق، كما يكتب للأفكار موتها من خلال عقمها .

## 2 - الخيال و مقارنة الواقع : La Fiction et l'Approche de la Réalité

إذا ابتعدنا عن المبادئ و الثوابت، فلا بد أن الحقيقة هي ممارسة يسعى الإنسان من خلالها إلى التعايش مع الواقع بعيدا عن الأوهام التي تسكن الذهن فتستعبده ، فتصبح الحقيقة هذا التعدد و التنوع، و هذه النسبية هي هذه الأعمال التي تنتجها الذات و تجسدها، إذن " الأمر يحتاج إلى عقل آخر و نظام مغاير كي نتعامل مع الحقيقة بوصفها ما نخلقه، و مع الحق بوصفه ما ننجح في تسويته، و مع الهوية بوصفها خصوصيتنا التي نحسن إخراجها على سبيل الشراكة و التداول مع الآخرين، أيا يكن " <sup>1</sup> ، فالحقيقة ليست وجوداً قليلاً و لكنها وجود بعدي، تمثله هذه الصور التي يظهرها الواقع من خلال مفهوم الحدث، فتعكس الإرادة البشرية، و تلك هي المفارقة بين الفكر و الواقع، لكن يصعب تحقيقها و تجسيدها لأنها لا تصلح لأن تكون إلا هذا الحيز المتعالي عن كل ملموس.

ففي نهاية الفكر يبدأ الواقع بمعطيات جديدة و أحداث متغيرة و أفكار متجددة، فيخرق الواقع الأفكار، ويهشم دور البنية الفوقية لصالح أو تستمر البنية التحتية " ثمّة عالم جديد آخذ في التشكل، مؤلف من الحاسبات الذكية و الأدمغة الآلية بقدر ما تطغى فيه برامج المعلومات و شبكات الاتصال " <sup>2</sup> ، و عند هذه المعطيات الجديدة، تكون النهاية بمثابة انعطاف شديد و تغير جذري، نحو بداية جديدة تختلف عن السابق وتتجاوزها فمن موت الإنسان يولد البديل ( الإنسان العددي )، و من عدم جدوى الأفكار المنطقية يتسلل اللامنطق بتعدد و اختلافه.

و يسيطر على الواقع الزّاهن، حيث يحدث الجديد انقلابا جذريا للمألوف و لما تعارف عليه من أحداث " و النهاية هي بالطبع عبور نحو عوالم و فضاءات جديدة تنفتح معها إمكانات لا سابق لها للتخيل و الابتكار

<sup>1</sup>- علي حرب : العالم ومأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص : 102

<sup>2</sup>-- المرجع نفسه ، ص : 107 .

للتفكير و التعبير، للأرشفة و البرمجة، للمعرفة و العمل، للتداول و التبادل " <sup>1</sup> ، فيكون الواقع بذلك صورة للتّخيل و التّصور الذي يخرج به الإنسان عن سابق عهده بالتّفكير الذي يكون قوامه الانتساب إلى مبادئ محددة، نحو مساحات أرحب و أوسع توفرها مخيلته وتوجّوها مستجدات عصره، و هنا تكمن خصوصية الخطاب عند علي حرب إذ ينادي بالاحتمال و الإمكان.

و هذا ما يجعل من العالم نتيجة للخيال و الافتراض، فيصبح هشاً متغيّراً و متحوّلاً، صعب هو التّحكم في مستجداته، لأنّه مبعد عن كل ثبات و استقرار، و مجاوز للفكر التقليدي، نحو فكر مبتكر متجدّد، ساع إلى تغيير الأوضاع الراهنة، يقول علي حرب " يجب أن يكون السؤال كيف أتغير عما أنا عليه صورة و هوية مفهوما ومعاريا، حالا ومآلا " <sup>2</sup> فبدل أن يحاول الإنسان تغيير واقعه، يعمل على تغيير ذاته بدءا بطريقة تفكيره التي هو مطالب بمحو نظامها و حدودها و فتحها على مجهولها و مستبعدا و انتهاء بهدم تقاليده الفكرية التي طالما حاول الحفاظ عليها، و ذلك وفق عالم افتراضي / خيالي / هش ، لا يؤمن بالمفاهيم المجردة و لا يسير وفق نظام / قانون معيّن، إلا قانون التّغير .

ولعلّ صفة التّعالي و التي عادة تنسب للأشياء و الإنسان، هي سبب مباشر لانفصاله عن صفات الكمال التي انطلقا منها، يكون الإنسان خليفة الله في الأرض و الوصي عن الكون، و يحل زمن جديد مالكة الإنسان إذ يتحمل مسؤوليته بنفسه فتحل به كل صفات النقص و الضّعف، فيكون الإنسان نوعان " الإنسان بالوكالة عن الله و الإنسان بالأصالة عن نفسه، أي الشكل اللاهوتي المداور و غير المباشر، حيث الإنسان خليفة الله وأشرف المخلوقات و الكائن الذي سخر له كل شيء، ثم الشكل العلماني السافر و المباشر، حيث الإنسان مسؤولية عن نفسه بنفسه من دون مرجعية غيبية، و يقدر نفسه بصفته سيد الطبيعة و مالكةا، أو بصفته كائنا أعلى و ذاتا متعالية ، يبيع لنفسه كل شيء بقدر ما يعتبر نفسه غاية كل شيء " <sup>3</sup> .

ولعل صورة الإنسان المعاصر هي هذا الأخير حيث يكون نموذجا لإنسان لا يملك من أمر واقعه سوى هذا الصّراع الدائم في سبيل الحدّ من صدماته المتتالية و التي تكون نتيجة الاختلاف البين بين تصوّر الإنسان للواقع

<sup>1</sup> - علي حرب : العالم ومأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص 111 .

<sup>2</sup> - علي حرب : العالم ومأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، ص : 126 .

<sup>3</sup> - علي حرب : الإنسان الأدني أمراض الدين و أعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت - ط : 1 ، 2005 ، ص : 10 .

من جهة و الحقيقة التي يفرضها من جهة أخرى، حقيقة تختلف عن تصوّر الإنسان لها و تفارقه لأنها تتعالى عن جملة الإمكانيات التي يحملها في ذهنه.

فيكون إنسان العولمة بحواره و تفاعله و انفتاحه على كل الأفكار و التجارب المختلفة، صورة عن اتحاد الأفكار في سبيل سدّ الثغرات التي يخلّفها ضعفه و محدودية قواه " من هنا باتت الدعوة إلى الأنسنة خادعة، مزيفة فما نحتاج إليه هو التخلي عن مكابرتنا، لكي نعتز بأننا أقل شأنا بكثير مما ندعي، و أننا أحقر بكثير مما نحسب فنحن أعجز و أجهل و أدهى و أخبث و أشرس من أن نصف أنفسنا بصفات السمو و الطهر و لعظمة و الفضيلة و العلم و سوى ذلك من الشعارات التي نزرع تحتها و لا نطبقها أو لا نقدر على ترجمتها إلا بانتهاكها أو بأضدادها بكلام أقل فظاظة نحن أقل مما نحسب عقلانية و معرفة، أو أقل تدبنا و صلاحا، إذن أقل إنسانية مما ندعي " <sup>1</sup>.

و لعل القول هنا عند علي حرب يستبعد الصفات الإنسانية من جهة و استدعاء لجانب آخر هو الإنساني، و هنا يقع صاحب الخطاب في فخ التناقض مع أفكاره، إذ سبق و تحدّث عن تميّز الإنسان القديم بالسلم لأنه يحافظ على إنسانيته، و إن كان ظاهره هو التخلف، و لكنه هنا ينسب أسباب العنف إلى صفة الإنسانية، رغم أن هذا المصطلح من فرط مثاليته لا يمكن الوصول فيه إلى مثال أو نموذج، و لعل القول بهذا التناقض قد سبق الكشف عنه في خطاب آخر يسلك فيه صاحب الخطاب نفس المسلك.

### 3 - الواقع و إشكالية المتوقّع : La Réalité et la Problématique du Prévu

إنّ تفكيك الواقع وحده كفيل بمقاربة أطرافه و حدوده التي تملك مفاتيح قراءته و تحديد مفاهيمه الجديدة، فتغيّر اتجاه الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الواقع، فمن النظرة التي تركز على مراكزها إلى النظرة التي تقلب موازينها، فتتهم بهوامشها، و منه تصبح مستجدات الواقع ليست وليدة تسلسل أحداثه و لكن وليدة بياضاته وفراغاته / خفاياه و غياباته، و تعدّد الأبعاد التي ينظر منها إلى الواقع، يحيل إلى تعدّد حلوله و اختلاف وسائله، و عجز التجربة الفردية أمام إمكانياته و احتمالاته، أمّا الفكر فيصبح بحاجة إلى مناهج أخرى و طرق ترفعه من عجز المطابقة و المماثلة إلى فرادة و تميّز الابتكار و منها إلى تغيّر في الطّبيعة البشرية، فمن الإنسان الذي استغنى بماضيه و مبادئه عن كل جديد إلى الإنسان الذي يستغني عن ماضيه و مبادئه، ليكتب له الاستمرار في هذا

<sup>1</sup> - علي حرب : الإنسان الأدنى أمراض الدين و أعطال الحداثة ص ص ، 12-13.

الواقع المتجدد كل حين، و ليس الاهتمام بالهامش و المستبعد طريق لإهمال المركز، ولكنها طريقة بما يعاد فهم المبادئ والأهداف.

ولكن ليس بمنطق الحكم، التي تتبنى نتائج على الأرجح خاطئة، و لكن باعتبارها صور غائرة تخفي خلفها قوتها و أسباب تمركزها حول ذاتها، و كل هذا لإعادة بناء الأفكار بعيداً عن المبادئ الوثوقية و اليقينية، و هي نتائج يصل إليها الإنسان دون أن يبرح أفانيه الفكرية، و هذا موجز الهدف الذي تريد التيارات البعدية الوصول إليه، بما هي إعادة الاعتبار للهامش الذي يزعم مركزية المركز و يقارب الحقيقة بطريقة مختلفة و محيطة بكل جوانبها و اتجاهاتها.

وتلك وسيلة وحيدة للتخلي عن التعصب، و كذا التخلي عن منطق الثنائية الذي يقضي بالتعارض والتناقض علاقة بين المفاهيم، و هذا يحيل بدوره على العجز في احتواء المفاهيم و استيعابها، لأنّ الرؤية من خلاله تنصف بالتقصير لارتباطها بأحد الأبعاد، من منطلق إمكانية الوصول في المفاهيم إلى حدود معينة، و لا يكون هذا إلا بفتح مغاليق الأفكار، و التعرف على الآخر، لا بوصفه عدواً لدوداً ينبغي مصارعته، و لكن باعتباره الصورة المختلفة المحتملة / الممكنة، التي كان يمكن أن يكون عليها، و التخلص من الأحكام المعيارية التي تحتفظ بالصواب و تستبعد الخطأ و تتجنبه .

و التفكير لا يطال الواقع فقط، بل حتى الهوية إذ يجب أن تفكك و يبحث في مظلمها و خفاياها، وتفكيكها لا يعني هدمها و لكن زحزحة مراكزها لإعادة ترتيب هوامشها، فالإنسان يشغل الحيز الفاصل بين المعتقد / المبادئ، و العقل / المتغير، و لا يمكن أن يغيّر الواقع ما لم يحسن قراءته و تفكيكه، و " المتاح هو أن نحسن القراءة لكي نعرف كيف نغير و نساهم في إدارة المتغيرات ، أو كيف نجابه الواقع بعتاده عبر خلق الوقائع التي بها نفك الطرق و نخرق الشرط أو نفكك العوائق و نخرج المحارج " <sup>1</sup>، فالطريقة التي يتحدث عنها علي حرب في مقارنة التفكير و الواقع هي تدعي التّجاوز لكنّها في الوقت نفسه تقيم عليه الرّكيزة التي ينبغي الانطلاق منها، فالمبدأ هو الرّكيزة التي يقوم عليها التفكير و لذلك لا محالة من استحضر المقول أو المفهوم، و لعلّ الاستبعاد الذي يطال المركز لا محالة يحيل على تمركز آخر .

فلا وجود لشيء ثابت أو مطلق في عالم مفتوح على الحديد و المفاجئ و العارض و العابر بما هي مقولات جديدة صار الإيمان بها ضرورة لا بد منها، و عبثاً هو محاولة البحث عن حقيقة مطلقة، لأنّه لا وجود لها إلا في

<sup>1</sup> - علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكير ، ( دراسات و فكر ) ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت - ط : 1 ، 2005 ، ص : 25 .

التّصوّر التّقليدي للواقع بما هو تطابق مع المنطق و مبادئه، إذ تتراوح حلوله بين الرّفْض والقبول " ليست الحقيقة ما نعرفه على نحو دقيق و مطابق، و إنما هي ما نخلقه من الوقائع أو ما ننتجه من الحقائق، أي ما يحدثه من التحولات أو محققه من الإنجازات التي تتغير معها جغرافية المعنى، و خريطة القوة أو عالم الفكر ومشهد العالم، ولذا من يبحث عن الحقيقة المطلقة الثابتة سوف يظل الطريق أبداً، لأن كل معرفة بالواقع تشكل هي نفســــــــها واقعة تتغير معها العلاقة مع الواقع نفسه " <sup>1</sup> فيتغير الفكر بتغير الواقع في حركة مستمرة نحو الجديد المتجدّد .

و ليكون التّقدّ فعّالاً و بناءً، لا بد أن يتجنب الأحكام المعيارية، و التي تصنف الأشياء بين خاطئ وصواب، وتبني الفكر على مجموعة من الثّنائيات / المتناقضات التي لا مجال للجمع بينها، و على عكس هذا يكون التّفكيك وسيلة بما يعاد تشكيل الأفكار بعد هدمها و تقويضها، و رسم خارطة جديدة تساوي بين الأشياء ولا تفضل أمراً على الآخر " و هكذا يبدو التّفكيك في وجهه الآخر فاعلية فكرية إيجابية و بناءة، إجرائية و فعالة خصبة و مثمرة، و لا غرابة، فنحن نفكك معنى لنعيد التركيب و التشكيل من جديد، على سبيل الزحزحة والإحالة، أو الصرف و التأويل، أو النسخ و التحوير، أو التوسيع و التطوير أو الخلق و التوليد و ذلك بكشف ما تتأسس عليه الأقوال و الأفكار و الأفعال، من اللامعقول و اللامشروع " <sup>2</sup>.

و منه تكون الأشياء نتيجة ما يسكت عنه و ما يهّمّش من الأمور، ما لا يراد فهمه و يرفض استيعابه، لذا تفاجئ الأحداث و تباغت من حيث لا يتوقّع، فالواقع هو كشف في مناطقه المظلمة و انشاءاته التي تخفي أكثر مما تظهر، و لعلّ إستراتيجية التّفكيك أو التّقويض تحيل إلى مفهوم الإمكان من حيث لا يتوقّع حدوثه، ففي هذه الحالة، لا تكون أحداث الواقع رموزاً يكشف أو يتوقّع من خلالها المستقبل أو الآتي، بل و انطلاقاً منها يصبح المتوقّع، مبعداً عن الأحداث الراهنة تماماً، و على أساس النقيض و المستبعد و المردول و كل ما هو مهمّش يكون احتمال المستقبل.

<sup>1</sup>- علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك ، ( دراسات و فكر ) ، ص : 101 .

<sup>2</sup>- علي حرب : الإنسان الأدني ( أمراض الدين و أعطال الحداثة ) ، ص : 300 .

### سادساً-المنطق الصّوري و المنطق التّحويلي:

#### La Logique Formelle et la Logique Transformationnelle

إن القول بالمنطق الصوري هو استدعاء لمجموعة من المبادئ التي يجري اعتمادها في مقارنة الواقع، و لكن الدراسات البعدية ترى ضرورة التجاوز الذي يغير من طريقة مقارنته، عن طريق إيجاد البديل، و الذي يوجزه الحديث عند علي حرب بالمنطق التحويلي، ولعل مقارنة المنطق التحويلي عنده تتجلى من خلال كتابه ( الماهية والعلاقة - نحو منطق تحويلي)، و أولى التّغرات التي يرصدها البحث هي تمرّكه ثانية حول الفكر مصدراً للحقيقة، و هذا ما حاول الخطاب نفيه من قبل، إذ تحدّث عن التّجاوز الذي يشكّله الواقع مقارنة بالفكر و استحالة الوصول إلى الحقيقة انطلاقاً من الفكر كونه صورة مغلقة، يقول علي حرب " في حين أن النشاط الفكري، هو ضرب من ضروب الممارسة، إنه وجودية بالمعنى الأصيل للكلمة، أي هو مراس ذاتي و صناعة للحقيقة بقدر ما هو تجربة حية تصاغ بلغة مفهومية"<sup>1</sup>، فيؤدي ارتباط الحقيقة بالفكر إلى ضرورة استعادتها من جديد و هذا ما يعارض المشروع الذي يحاول علي حرب إرساءه، فيعود التّفكير عنده بقوة و خاصة عندما يربطه بطريقة مجاوزة للمنطق في تحليل الأفكار والبحث عن الحقيقة.

فيحيل علي حرب المنطق الذي به يقارب معطيات العصر، فيباعد المنطق الصّوري بقدر ما يباعد فكرة الثّبات و المحدودية نحو فيض المعاني و سيلاخها، و كذا غموض المفهوم واستعصاء ضبط حدوده إلا من خلال التّحليل، الذي يحاول تبسيط أو الإحاطة بالمفاهيم العائمة و المضلّلة، " من هنا يتغذى المفهوم مما يحاول أن يفهمه أو مما هو غير مفهوم، أو مما ينبغي تصديره قابلاً للفهم، و ذلك بالانفتاح المستمر للفكر على أحادية الذات و فردة اللغة، أو على كثافة التجربة و طيات الحس، أو على كيمياء المخيلة، و تقلبات المعنى، أو على سيلان الأفكار و سديم الأشياء، و لأن المفهوم هو كذلك، لا يمكن إلا أن يكون ذا مفعول تحويلي، والتحويل مزدوج بل مركب، بمعنى أنه تحويل للموضوع، بقدر ما هو تكوين للمفهوم، أو تحويل للواقع بقدر ما هو توليد للغة، و هكذا كل ما يمر في شبكات اللغة و تراكيب الفهم، يخضع لا محالة للتبدل و التحول"<sup>2</sup>.

فيكون المنطق الجديد الذي يتلاءم و الصّورة الجديدة للمفاهيم هو منطق التّحويل / التّشكيل حيث تتعالى المفاهيم عن كل ضبط أو تحديد، أو بالأحرى نقضاً للمنطق الصّوري / الأرسطي التقليدي، حيث يتعرّف على الأشياء بالمطابقة و المماثلة، فينظر إلى الشّيء بمعزل عن ما يحيط به نظرة بسيطة لا تتعدى السّطوح، فلا تؤمن

<sup>1</sup> - علي حرب : الماهية و العلاقة ( نحو منطق تحويلي ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ، ط : 1 ، 1998 ، ص 5

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص : 7 .

بوجود عمق و اختلاف و لا تناقض بين المفاهيم، على عكس الآراء الفلسفية المعاصرة و التي يتزعمها فلاسفة الشك أمثال فريدريك نيتشه، جاك ديريدا ، جيل دولوز... فكل هذه الشخصيات الفلسفية لا تؤمن بالقياس ولا بالاستدلال وسيلة نصل من خلالها إلى حل معادلاتنا، و ما الشك سوى ثغرة من بين العديد من الثغرات التي تابعت حتى تقضي بهدم الفلسفة التقليدية ولعل الحكم على الأشياء بالتبّات هو آخر ما وصل إليه المنطق التقليدي، و لهذا وضعت القواعد و القوانين التي من شأنها التأكيد على الاستقرار، و الذي بدوره يضيق من دائرة التصور للعالم و للواقع و تحصره في مجموعة معادلات، سهل هو العثور على حلول لها، أو الوصول إلى حدودها واحتمالاتها.

و لعلّ أهمّ مقومات المنطق التقليدي أو الصّوري هو النّظرة الأحادية التي من شأنها إلقاء الأحكام و القياس، كما تؤمن باليقين و الموضوعية، و هما القانونان اللذان يؤكّدان على استقرار و هدوء العالم من حولنا، كونه يخضع لقانون الفكر فلا يخرج بنتائجه عن الخارطة التي رسمها العقل للواقع، فيتطابق الواقع باعتباره فكراً وأحداث الواقع المعاش، و لأنّ الفكر أصبح ينأى عن الواقع و يباعده فقد أصبح الإنسان يشعر بغربة وجودية، أي بينه وبين فكره قبل أن تطال الواقع و أحداثه،

و لعلّ المنطق التقليدي بقدر ما رسم حدود و وضع قوانين ، أوقع العالم في مأزق لا فكاك منه ، و هذا المأزق يتمحور حول كل ما يخرج عن نطاق المطابقة ، فالعقل الذي نحمله ، إذا كان منطقاً صورياً فهو يقارب العالم حوله مقارنة سطحية ترفق النتائج بالأسباب و ترفض كل طريقة مختلفة كما تمنع من الانفتاح على الغير والآخر والمختلف و تسير بالأفكار في اتجاه واحد أوله كآخره ، رغم أنّه أثبت فشلاً في الإجابة على الكثير من الأسئلة والمسائل التي يطرحها الواقع بمعطياته الجديدة و المختلفة و المتغيرة إذ يطرق أبواباً لا يتوقعها الفكر ويستبعدّها.

و لعلّ فشل المنطق الصّوري تجلّى أولاً في تلك الثّغرات و الفجوات التي يتركها و هو يفسّر الظواهر تفسيراً لا يمكن في النّهاية إلا أن يؤوّل إلى أسئلة يعجز هذا المنطق عن توضيحها، و لهذا فلا شيء يفهم بمعزل عن ظروفه وملايساته، و ترك الثّغرات دون ترميم هو أولى العوامل التي تفضي إلى فشل مشاريعنا و أفكارنا و تضيق جهودنا، و فكرة اكتفاء كل شيء و اغتنائه بذاته عن غيره أكثر التّصورات مغالطة، كونها لا تهتم بالحيط الخارجي رغم أنّه الجزء الذي لا يمكن فصله عن جزئه الآخر ف " من المستحيل البرهنة على صحة منظومة شكلانية بمعطياتها ومن

داخلها مما يعني استحالة الشكلنة التامة بوصفها انغلاق المنظومة على نفسها أو اكتفاءها بذاتها " <sup>1</sup> فلا وجود لمركز دون هوامش تحمي مركزيته و تحدّد ماهيته و تميّزه من خلال اختلافه عن غيره .

ولعلّ المنطق الصّوري يتبنّى المبادئ الثّابتة و الأفكار المثالية و القضايا الصّادقة، و يحيل دائماً على الثّبات ولا يؤمن بفكرة الاختلاف و المغايرة " فالفكر يشتغل بحسب هذا المنطق، بصورة تبسيطية أحادية الجانب بقدر ما يستبعد الاختلاف و المغايرة، أو الاشتباك و التداخل، أو الانثناء و التضاعف، إنه منطق الحدود و القضايا الذي يفصل على نحو حاسم بين الذاتي و العرضي، أو بين المقوم و اللازم، أو بين الداخل و الخارج، مثل هذا المنطق يجد ترجمته في السياجات العقائدية و الأسوار المذهبية التي يقيمها أهل المطابقة و طلاب المصادقية بين الأطروحات المتناقضة و المواقف المتعارضة " <sup>2</sup>، وعبثاً يحاول هؤلاء التوفيق بين الآراء المتعارضة و الأفكار المتشابهة، فالحقيقة أن لا وجود للتطابق إلا من خلال التشابه الذي يحيل بدوره على الاختلاف و التمايز، و أن لا وجود لشيء محدّد بمنأى عن أسباب وجوده، و لا وجود لظاهر دون باطن، و لا يمكن أن نعثر على مركز دون هوامش تقيمه و تمنعه من الانهيار .

فحياة المفهوم تكمن في مدى استعصائه على الفهم، و اتّساع مداركه و انفتاحه على غيره من المفاهيم، وفق المبادئ التي من خلالها تميّز الأشياء عن غيرها، فيكون مفهوماً متغيراً قابلاً لكل القراءات التي تغني من خلال إلغاء الحدود التي تركزه و تضيق من دائرة اشتغاله، و لعلّ المنطق الصّوري هو القانون الذي يفصل بين الأشياء ويجعلها وليدة أسباب متتالية، لا مكان فيها للتداخل أو التحوّل وفق مبادئه، فتكون مفاهيمها سطحية /بسيطة "يعتبر المنطق بمثابة ( مقتل ) للمفهوم، ذلك أن المفهوم ليس مجرد مبدأ خارجي أو إطار قبلي أو معيار شكلائي، و إنما هو قراءة للحدث تصبح هي ذاتها حدثاً، بقدر ما تفتح مجالا ممكنا أو تتيح تطورا ممكنا " <sup>3</sup> وبالاقتناع على الممكن يكتب للمفاهيم حياة جديدة تتجاوز من خلالها كل الحدود التي رسمت لها و يكون هذا بتجاوز قانون المنطق، فتفهم الفكرة انطلاقاً من خفاياها و اختلافها و إمكانات تحويلها .

ومنه يكشف عن زيف الاعتقاد بوجود تطابق بين الفكر و الواقع، و الحقيقة هي هذه المفارقة التي تقام بين الواقع الذي يستمر من خلال تحويله و تغييره و فكرنا هو التمرد و الخروج عن القوانين و القواعد التي تعيقه والتي كانت سببا في تقييده و منعه عن الإبداع " عندها لا تعود المسألة هي أن نقرأ و نفكر لكي نعرف ذاتنا أو

<sup>1</sup> - علي حرب : الماهية و العلاقة ، ص : 33

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص : 35 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص : 38 .

لكي نقبض على ماهيات الأشياء، بل أن نتحول عما نحن عليه، بتحويل علاقتنا بالعالم، عن طريق خلق الوقائع وإنتاج الحقائق، هذا شأن الحدث الفكري الهام، لا نقرأه لكي نقرب من حقيقتنا، أو لكي تكون أنفسنا بالعكس إننا نقرأه لكي نغير، و لذا فأهميته في مفاعيله التحويلية، شأنه شأن أي حدث <sup>1</sup> .

وللقضاء على قانون الانتماء الذي عادة ما يقيد الأفكار و يناقضها، فلا يسمح بلقائها إلا للتأكيد على المباشرة بينها، يقع المنطق التحويلي في الهوة التي تفصل بينهما، فيجمع بينهما من خلال خلق مفاهيم جديدة، هي تحويل و توليد يصلح بين المتناقضات و يجعل كل منهما نتيجة الأخرى، كما يولد للمفهوم الواحد مفاهيم أخرى قد تكون متناقضة و مختلفة ف " في المنطق التحويلي، لا سبيل إلى ردم الفجوة بين الدال و المدلول، أو بين المقول و المفهوم أو بين الرؤية و العبارة، و هي فجوة تجسد التعارض الأنطولوجي الذي يخترق الخطاب، أي عجز القول عن التطابق مع ما يقوله، أو كون الكلام هو دوما غير ما يقصده المتكلم، هذا التعارض الأساسي هو الذي يفسر لنا كيف أن خطاب العقل يتستر على لامعقولاته، و أن خطاب الحرية يمارس استبداده، و أن خطاب العلمانية يولد لاهوته <sup>2</sup> .

فالمنطق التحويلي يسقط قانون الاعتبار كوسيط تطابقي بين الدال و المدلول عن طريق تحويل و توليد مفاهيم جديدة، و ذلك لأنّ مفهوم الاعتبار هو الوسيلة التي بها سدّت ثغرة اللامنطق بين المقول و المعنى، ولعلّها النقطة التي يضرب بها المنطق و يستدل على لامنطقيته، و منه عدّت اللغة كيانا لا غنى له عن التبدل والتحول والتحرر الدائم من سلطة المدلول الوهمي و الذي يجبر في كل مرة على الارتباط بالدال، فالمنطق الصوري الذي سعى دائماً إلى إثبات موضوعيته من خلال الوصول إلى نتائج يقينية و وثوقية، يهدم اليوم من قبل أكثر الركائز قوة، و التي من خلالها حافظ على استمراره، ألا وهو مفهوم المطابقة، ففي النهاية لا وجود لهذه العلاقة إلا وهما عن طريق المشابهة و قانون الاعتبار .

والمنطق التحويلي يعيد تشكيل المنطق الصوري من خلال هدم مبادئه و إعادة رسم معالمه، اعتماداً على مبدأ التوليد، و الذي ينشد بدوره الاستمرارية " في المنطق الأول الحقيقة هي ما ينبغي ملاحظته أو تسجيله أو الإخبار

<sup>1</sup> - علي حرب : الماهية و العلاقة ، ص : 41

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص : 44 .

عنه أو البرهنة عليه و إقراره، في المنطق الثاني الحقيقة هي ما يمكن خلقه من العوامل، سواء تعلق الأمر بابتكار وخبرة لا خبر، و تشكيل لا تسجيل، و رسالة لا صورة، و علاقة لا ماهية<sup>1</sup> .

فللحقيقة في المنطق الصوري وجود قبلي أو قطعي، أما المنطق التحويلي فتكون الحقيقة هي وليدة الأعمال والتصرفات، هي ما يجسد على أرض الواقع من أحداث تختلف أو تتوافق مع الأفكار و المبادئ، هي هذا الواقع الذي نوجهه بقدر ما يوجهنا و نرسمه بقدر ما يرسمنا، هي الاعتراف بالاختلاف أساسا عليه تستمر الحياة، و في المطابقة و إصدار الأحكام ينتهي وجودنا و يزول.

و البحث في خلفيات المنهج التحويلي عند علي حرب يحيل بالضرورة إلى فلسفة اللغة و نظرية نعوم تشومسكي Naom Chomsky، حيث تقول هذه النظرية بقدرية الإنسان أو الإرادة البشرية في تشكيل وتكوين عددًا لا متناهيًا من الكلام، انطلاقًا من معطيات اللغة المجردة / المتناهية، و تلك نقطة تحويل في مسار الفكر، إذ كان للغة وجود قبلي و مملكة لا يكون الإنسان من خلالها إلا وسيطا يجسدها فيلبسها، يرى تشومسكي " أن للطفل تجربة محدودة و قاموسا صغيرا من المفردات و أشباه الجمل والعبارات الناقصة لا تحوله أن يبني بطريقة الاستقراء نحوه اللغوي، لأن عملية البناء تتطلب أشياء أخرى ومعرفة كبيرة بالتراكيب اللغوية وتراكيب العبارات ومورفولوجيا اللغة و سيمنطيقها و سيميولوجيتها، ( لكن تشومسكي ) يؤكد أن الطفل يستطيع أن يخترع بسهولة النحو والتراكيب من بعض كلمات تعلمها من محيطه الحيوي، و هذا يعني أن الطفل يستطيع أن يجمع الكلمات المفردة في عبارات هادفة و في تراكيب لها معنى " <sup>2</sup>، و كذلك يعيد الإنسان تشكيل و تركيب الواقع من خلال إمكاناته المحدودة، فمجموعة الاحتمالات التي يتخيّلها الإنسان عن الواقع في المستقبل، هو مجموعة الإمكانيات التي تتخذ من ركائز الماضي و أحداثه و مجموعة تجاربه أساسا لرسمه .

ولعلّ أداة هذا البناء هي الفكر، الذي يعدّ بدوره هذا الاستمرار اللامتناهي، و التي تقف عنده كل المعايير عاجزة عن ضبطه و تحديده لأنّه في النهاية أكثر الأمور استعصاء على الفهم و أكثرها مدعاة للحيرة والقلق، "ولأن الفكر هو توتر، فإن المنحرف في التجربة الفكرية لا يقطع و لا يبت، أي لا يتوهم يقينا و لا يعرف أمنا، ولعلّ أداة هذا البناء هي الفكر، الذي يعدّ بدوره هذا الاستمرار اللامتناهي، و التي تقف عنده كل المعايير عاجزة عن ضبطه و تحديده لأنّه في النهاية أكثر الأمور استعصاء على الفهم و أكثرها مدعاة للحيرة و القلق، "

<sup>1</sup> - علي حرب : الماهية و العلاقة ، ص : 51.

<sup>2</sup> - سامي أدهم : فلسفة اللغة ( تفكيك العقل اللغوي - بحث إبستمولوجي أنطولوجي - ) المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1993 ، ص : 260 .

ولأن الفكر هو توتر، فإن المنخرط في التجربة الفكرية لا يقطع و لا يبت، أي لا يتوهم يقينا و لا يعرف أمنا، وإنما هو في تعايش دائم مع المشكلة، و لذا فهو يقيم على طرق التناقض، و يقف على حد السؤال أو على شفا الفجوة<sup>1</sup>، فالفكر أسئلة مؤجل هو العنور على إجابتها إذ تحيل كل منها إلى غيرها عن طريق شبكة معقدة من الاحتمالات التي تنأى بالأفكار بعيداً عن عالم الواقع و هذا بدوره يزيد من الهوة بين الفكر و الواقع و يؤكد على وهم المطابقة .

فالفكرة تؤكد قوتها و استمرارها ما لم يقيدتها الواقع و يختزلها إلى مجموعة أحداث ملموسة، و كذلك أحداث الواقع ليست أقانيم بسيطة و لا هي مواضيع محدّدة يسهل إدراكها، بل هي هذا التعدد و التنوع والتعقيد الذي يجعل فكرة اختزلها أمراً مستحيلاً " فالواقع هو أعقد من أن تحتزله مقولة أو كلمة و الحياة أغنى من أن يختصرها نَحْج أو نموذج أو نمط، و الهوية هي أرحب من أن تحتويها فكرة أو عقيدة أو مؤسسة " <sup>2</sup> و يبقى الفكر والواقع مجالا غير محدود لاحتواء فكرة الإمكان و الاحتمال<sup>3</sup> .

ولعلّ الغائب في كلام علي حرب هو الشَّقوق و الفجوات التي تتشكّل بين المنهجين عند كل من علي حرب و تشومسكي، إذ يمتنع التّطابق بين التّصوص، و هذا ما يحيل على خصوصية الخطاب عند علي حرب، وأشار إلى هذا من خلال قوله " و مع ذلك فإن عبارة ( المنطق التحويلي ) هي عبارة مستحدثة و مقولة جديدة، و الجدة لا تنحصر في مجرد الاسم، ذلك أن التحويل ليس مجرد عمليات حسابية أو قواعد رياضية، تتيح لنا أن نفسر كيف يكون ممكنا توليد ما لا يتناهي من النماذج و الصيغ أو التراكيب مما يتناهي من العناصر والوسائل أو القواعد، كما نجد عند الرياضيين و النحاة التوليديين، إن للتحويل مضامينه المفهومية، إذ هو مفعول من مفاعيل اللغة بقدر ما هو فعل من أفاعيل الفهم، إنه ليس مجرد إجراء فطري، حسابي عقلائي، يكمن في أساس اللغة أو العقل كما يتوهمه أو يستعمله تشومسكي و التحويليون السائرون على نهجه، و إنما هو خبرة بالوجود و اندراج في العالم أو علاقة مع الواقع، بقدر ما هو علاقة باللغة و صناعة للذات أو إنتاج للحقيقة، و كل ذلك يحول

<sup>1</sup> - علي حرب : الماهية و العلاقة ، ص : 80 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص : 85 .

<sup>3</sup> - \* - الإمكان و الاحتمال هو خروج من دائرة التفكير التقليدي التي كانت تتوقّع المستقبل انطلاقاً من جملة التجارب الماضية التي على أساسها فقط يمكن إقامة حدود الفكر ، أما إقامة الفكر على أساس المحتمل فهو خروج عن هذه التجارب إلى مجالات أخرى لم تطرق بعد من التفكير البشري ، يعتمد الفكر فيها إلى تجنب المتوقع من الأحداث إلى الغير متوقع منها ، قصد تجنب الصّدّامات التي يحملها تصوّر الأحداث انطلاقاً من التجارب السّابقة .

المفهوم، من كونه قاعدة أو قضية أو حتى ماهية، لكي يجري التعامل معه كشكل علائقي، و الأخرى القول كجهاز مركب من العلاقات المتشابكة و الملتبسة بين الرغبة و الذائقة و المعرفة و اللغة و السلطة " <sup>1</sup>.

فتمفصلات الخطاب كما أوردها النص عند علي حرب توحى بالاختلافات التي تتمثل في اتّساع المجالات التي يقارب من خلالها علي حرب مفاهيمه، لتتعدّى اللّغة و الفكر إلى الواقع و كذا الرغبة و المعرفة و السّطة، كما أنّه لا يقتصر على التّجربة الفطرية و لكن يتدرج ليصل إلى العقل المنطقي بما هو صورة التّفكير عند البشر عامة، فيكون للتّحويل عند علي حرب تميّز و تفرد كونه يرتقي به إلى مقارنة الحقيقة بما هي هذا الالتباس الدائم والتأرجح العجز و التّقصير حسبما يظهر ذلك العقل المنطقي بما هو مطابقة و مقارنة لا تحصد في التّهاية سوى أسباب الفشل .

فرغم التّشابه الذي يظهره القول بالمنطق التّحويلي عند كل من علي حرب و تشومسكي حول الانطلاق من الأصل و محاولة احتواء الاحتمالات التي تتفرّع عن الأصل سواء كان الأصل منطقاً صورياً أو فطرة بشرية أوردها تشومسكي عند مقارنته للّغة و البحث في الصّورة التي يمكن أن تخرج من خلالها من كونها كلمات لا معنى لها و يدرجها في خطاب ذا معنى .

إلا أنّ الاختلاف يظهر من خلال عموم التّجربة عند علي حرب، ليصبح من خلالها المنطق التّحويلي بديلاً عن المنطق الصّوري في كل مناحي الحياة، فتتعدّى بذلك التّجربة عنده اللّغة و الفكر و هنا تتجلى خصوصية الخطاب كما أورده علي حرب عن المنطق التّحويلي، بوصفه الإمكانيات و الاحتمالات التي تتعدّى حدود تفكير المنطق الصّوري .

ورغم الصّورة الجديدة التي يمثّلها القول بالمنطق التّحويلي، إلا أنّ علي حرب و أثناء حديثه عن هذا المنطق لا يلبث في كل مرة حتى يشير إلى المنطق الصّوري و إلى التّعارض الذي يشكّله معه إذ يتبنى الطّرق الجديدة في التّفكير في سبيل إرساء دعائم مشروعه التّجاويزي، لكن الوجه الآخر لهذا الوصف هو استحداثه لحديّ ثنائية أحد أطرافها المنطق التّحويلي و الثاني المنطق الصّوري، و هذا نتيجة النّفي الذي يطال المنطق الصّوري والاستبعاد الذي يمارسه الخطاب عند علي حرب .

<sup>1</sup> - علي حرب : الماهية و العلاقة ( نحو منطق تحويلي ) ، ص 7

**ومجمل القول،** يقع صاحب الخطاب في فخ الاستبعاد الذي يطال الحقيقة كما وصفت أيام النظريات المثالية رغم أنّ القول عنده يستدعي الاعتراف بكل صور الحقيقة، وكذلك لأنّ النفي و الاستبعاد هو إثبات وتأكيد على الحقائق، يقع الخطاب عنده في القول بالأحكام المعيارية التي طالما رفضها المشروع التجاوزي و أكد على عجزها و قصرها .

كما أنّ المباعدة التي يصنعها بين الحقيقة و الفكر من أجل القضاء على ارتباط الحقيقة بالفكر أوقعه في مطابقة الحقيقة و الواقع، و هذا ما نفى الخطاب إمكانيته في غير موضع، فيعود للتفكير المنطقي دون أن يعي ذلك و هذا ما يعكسه الوجه الآخر للصّور، و رغم أنّ المشروع عند علي حرب أقيم على أساس الفصل بين الفكر و الحقيقة إلا أنّه يعود ليطابقهما من خلال المقاربة بين الفكر و الوهم و كذلك الحقيقة و الوهم .

كما يكشف الخطاب على التماهي الذي يظهره علي حرب مع انتماء الحقيقة إلى حيّز اللاّمتوقع و في هذا استبعاد لحيّز المتوقع و هي حقيقة لا يمكن إغفالها، كما يؤدّي استبعادها إلى إقامة حدّي ثنائية متعارضة (متوقع، اللاّمتوقع ) و في هذا انتماء إلى الاتجاهات المنطقية .

كما أنّ الجمع بين الكارثة و الإنسانية هو تطابق تفقد فيه قيمة الإنسانية أبعادها التي تتعالى عن الصّور في الواقع، و هذا ما أدّى إلى إطلاق الأحكام القاصرة عن احتواء الحقيقة بوصفها شيء يفتح على أبعاد مختلفة ومتعددة لا يمكن تقييدها باستعمال المطابقة، و لعلّ التأكيد في كل مرة على انتماء الحقيقة إلى الواقع و مباعدها للفكر تعارض مع أنّ الحقيقة ليست تطابقاً و لكنها بحث و كشف عن شيء غائب لا يظهر فيمكن تشبيهه أو مطابقته .

وكذلك عندما ربط العنف و العقيدة أو التّصورات المثالية، فالحكم هنا يؤدّي إلى استبعاد العديد من الجوانب التي يستدعيها القول هنا، و منها الصّورة التي عكست الدّيانة في بداية ظهورها أو في بداية اعتمادها بوصفها خروجاً بالبشرية من أيامها الظلامية و هذا ما تصوّره الأحداث بوصفها حقائق ن ويحاول علي حرب كسر الثنائية التي تحيل على الشّرق و الغرب، و لكنّه في مقابل هذا يقيم ثنائية أخرى أحد أطرافها الثّقافة والآخر الحضارة ، و السّبب في هذا تماهيه مع الحضارة و استبعاده للثّقافة .

وكذلك يتحدّث علي حرب عن المجتمع التّداولي بوصفه طريقة بعدية و تجاوزية و يصف بأنّ التفكير فيها وسطي، و هذا ما يقضي على أهم شروط التّجاوز بتبنيه للطرق التّقليدية في التفكير و التي تبني منهجاً معيناً وتضع مبادئ بعينها .

ويعود ليعترف بالعقل بوصفه فصلاً بين الخطأ و الصواب بهدف التعرف على عيوب الماضي من أجل تجاوز الطرق القديمة، لكن الحقيقة التي يغفل عنها الخطاب هي اعتماده سبل المنطق الصوري لتقييم الأفكار و الكشف عن مواطن الجودة فيها و الرذالة .

وفي سبيل الفصل بين الحقيقة و الفكر يقارب خطاب علي حرب جملة الآراء التي حيكت حول هذا الموضوع إذ تحدّث أفلاطون قبله عن وهم الحقيقة و أنها وهم من أوهام العقل، و لكن الاختلاف يكمن في الحيز الذي أراده كل واحد منهم لاحتواء الحقيقة، فالحقيقة عند أفلاطون ترتبط بعالم المثل بينما يرى علي حرب انتماءها لأرض الواقع، و كذلك ينفي نيتشه انتماء الحقيقة لأنها وهم من الأوهام لا يدرك على أرض الواقع .

كما يورد الخطاب عند علي حرب مصطلح الاختلاف بما هو وليد التشابه و هو ما أحال على مجموعة نصوص قاربت بين المصطلحين أولهما خطاب محمد مفتاح الذي يجمع فيه بين التماثل و الاختلاف، و رغم أن النصان يقران بانفصال التشابه عن التطابق إلا أنّ الاختلاف يكمن في استعمال المصطلح إذ يورده علي حرب التشابه و يتحدّث محمد مفتاح عن التماثل، كما يحيل على المصطلح كما أورده جيل دولوز عندما يذكر أنه لا يوجد تطابق و لكن الأشياء تتشابه عن طريق التكرار فيكون الاختلاف أهم سمة تميّزها .

ولعل ارتباط القيم الأخلاقية و الإنسانية بالصدمة يحيل على الوجه المستبعد و هو القيم اللاأخلاقية و الغير إنسانية لتجنّب الصدمة و يعتبر هذا عجز و تقصير في إعطاء حدود للصدمة عن طريق إغفال مختلف أوجهها كما صرّح بذلك الخطاب من قبل .

وعن الواقع العادي و الافتراضي يعود النص عند علي حرب بأصوله إلى النص كما أورده جان بودريار، ولكن يختلف كل منهما في وصف هذا الواقع، إذ يرى جان بودريار أنّ العالم الواقعي العادي قد زال مطلقاً و أنما هو موجود عالم الخيال و المتخيّل، فيكون التأثير على اللاشعور و من ثمة تكون النتائج أكيدة و ضرورية، في حين يقرّ علي حرب بالعالم الافتراضي لكن إلى جانب العالم الواقعي العادي و هذا ما ساعد على ارتداد مشروعه التجاوزي كل مرة إلى الصّور القديمة، و هذا ما يحمل الخطاب عنده إلى العودة كل مرة إلى الأصل في الأشياء، فيكون عمله عبارة عن مقابلات تقييم التعارض فتطعن في الأهداف التي يسعى إلى بلوغها .

وكذلك يلتقي نص علي حرب عن التشويه و خطاب أفلاطون غير أنّ خصوصية الخطاب عند حرب تبرز من خلال الطريقة التي تناول بها التشويه، إذ يصبح في نظره الواقع الافتراضي صورة مشوّهة عن الواقع العادي، أما أفلاطون فتناول التشويه بوصفه صورة تظال الواقع العادي الذي يحاكي عالم المثل أو الأصل .

كما يحيل المنطق التّحويلي عند علي حرب على المنطق التّحويلي الذي أورده تشومسكي في مشروعه، غير أنّ نظرية نعوم تشومسكي تقول أنّ الإنسان قادر على تشكيل عدد لا حصر له من الكلام انطلاقاً من معطيات اللّغة المجردة، أمّا علي حرب فلا تقتصر مقارنته على اللّغة بل تتعدّى إلى الواقع و كذا الرّغبة والمعرفة والسّلطة، كما أنّه لا يقتصر على الفطرة و لكنّه يتدرّج ليصل إلى العقل المنطقي بما هو صورة التّفكير عند البشر عامة .



\*- تمهيد:

لطالما تحدّث العرب عن مفهوم الحب قديماً على اعتبار أنّه تجربة فريدة قد يدخلها الإنسان خلال حياته أو يحرم منها و إن عاش طويلاً، و لعلّها التجربة التي لا يغني الحديث عنها عند من يجهلها، و بالمقابل يصعب تحديدها عند من يدركها، كونها تجربة تنأى بالإنسان بعيداً، فتلامس تعريفاً جديداً للإنسان، من كونه ذاتاً فريدةً وحرّيتها تكمن في استقلالها(الوجود لذاته) إلى كونه وجوداً من أجل الآخر و لأجله، و لا يمكن أن يوحد أو تجمع أطرافه إلا باتّحاده مع هذا الآخر الذي يمده الحرية من خلال استعباده، و تلك هي مفارقة الحب إذ التوحد يقتضي الجمع بين منفصلين، تكتسب هذه الأطراف قوة انجذابها من مدى اختلافها و مفارقتها، و هو الموضوع الذي غير من كثير التصورات حول الإنسان، و لعل أبرز المعارف التي اهتمت بهذه الإشكالية هي العلوم التي حاولت البحث في الإنسان و الوجود و أولاهما، الفلسفة، بما هي مجال رحب تعود إليه كل العلوم من حيث المبدأ، لارتباطها بأهم المقولات التي قيلت في الإنسان.

ولأنّ الحب فطرة بشرية فهو متصل بالروح الإنسانية، إذ يرفض بذلك الانفصال عنها على مرّ عصورها وفي كل حالاتها و على اختلاف أوضاعها، و لعلّ هذه الحميمية لا تجمع البشر فحسب، بل تتعدّى ذلك لتشمل عناصر الطبيعة و أجزاءها و تتسع لتعم الكون كلّ، فتكون سبباً رئيساً في استمرار الكون و اتّزانه، فالكون كلّه مكونات و أجزاء متعلقة، و لعلّ ما يضمن استقرارها هو اتّصالها و تماسكها، فلا تقبل عنه بديلاً، وبهذا كانت الزّوجية / الثّنائية قانوناً به تنتظم أجزاء الكون، و عليه و به توضع القوانين والمراسيم، فالفردية تخاف انفرادها وتشعر بالغرابة إن لم تجمع أجزاؤها، فلا تسكن الأرواح و لا ينبغي لها أن تسكن حتى تدرك أجزائها، وكأنّه كتب على الأرواح أن تكون ناقصة فتبحث دوماً عن جزئها الذي يكملها، و ليست كل الأجزاء تسمح باكتمالها، لأنّ لكل روح هوى تسكن إليه و مراد تسعى إلى بلوغه، و لعلّ السبب الذي يفسّر النّظام الذي يسير بمقتضاه الكون و تحركه الفطرة الإنسانية، و يستقر في اللاوعي أو اللاشعور كي يخرج عن سيطرة

الإنسان وخياراته الواعية، فيكون عبداً / رهيناً لرغباتها وتلك هي الطريقة الوحيدة التي تسمو برغبات الفرد من دنسها الوجودي / المادي إلى جوهرها الروحاني لتتصل بكل معاني الإنسانية السامية .

فالأرواح البشرية لا تسكن إلا لمن ترتضيه أليفا / رفيقا، انطلاقاً من منطقها الذي لا يشبه المنطق الذي يسير بمقتضاه الوعي، و الذي عادة ما يرفق الأسباب بالمسببات، و عليه يستقر الوجود في اللاشعور حيث لا نملك أن نسأل عن الأسباب و المسببات و لا أن نطرح البدائل، فيكون الآخر المكمل مصدراً وحيداً للدهشة والمتعة، ومنه وحده يرجى الاكتمال، و يكتب للحياة موتاً و فناء و زوالاً إذا انفصل عنها، فالآخر هو الضرورة التي لا تسكن الأرواح إلا لها، و لا ترتاح إلا بقربها، و لا تستمر إلا بوجودها، هذا، ويصبح البحث عن الآخر هو التفسير الوحيد الذي يطرحه انتظام الكون وفق قانون التجاذب الذي يسمح لأجزاء الكون أن تسبح وفق مدار لا تبرحه ولا تحيد عنه باتجاه مستقر لها، و ذلك كله وفق إرادة إلهية متعالية، يصعب الحكم فيها أو ضبط السبيل الذي تسلكه الذوات لارتباطها بعالم النسيان في الإنسان و الحيز الممتنع عنده إذ يملك منطقاً يختلف من حيث طبيعته عن منطق العقل.

ولعلّ مفهوم الحب هنا يتسع ليناقش من أبعاده المتعالية حيث تحضنه الأرواح البشرية فلا تستهلكه الأجساد، و تكون الأبدية مصيراً تنتهي إليه كصورة تعكس رحلة الأرواح منذ انقسامها، فحلولها في الأجساد، فعودة يضمها الاتصال بين أطرافها بعد التعب الذي تهيئها المتعة و الرغبة في هذا الطرف الذي لا تكتمل معاني الحياة إلا بعد الاجتماع به، و ما المعاناة و المشاق إلا شروط خوض هذه التجربة، و رغم كل هذا تكون تجربة الحب مجالا واسعا لاحتضان الحياة في أبرز معانيها، و واقعاً خاصاً يجمع الأطراف التي تعيش هذه التجربة الخاصة للأرواح، و لعل صعوبة الإحاطة بما تكمن في ارتباطها بعالم الأرواح، و خصوصيتها تكمن في انفرادها كتجربة لا تتشابه إلا من حيث تختلف.

ومحاولة البحث عن حلّ لهذه المشكلة / الحدث يعد إشكالية في حدّ ذاته، لأنّ البحث سينتهي إلى مجموعة حلول مؤجل هو البحث عن أسبابها، فتجربة الحب تقع دون أسباب و لا مسببات و هذا ما يحيل إلى خصوصيتها إذ تنفرد بمدى انفصالها عن أسبابها و على عكس ما في الكون من الموجودات يقتضي الارتباط بالأسباب، يعيشها الإنسان فينقاد باتجاه الآخر الذي يرجو الكمال منه دون وعيه و لا إدراكه، فيكون بحاجة مستمرة إليه، روحاً وجسداً، و لا يمكن أن يختزل هذه العلاقة جمالا قد ينفذ و يفنى على مرور الزمن، فالحب يرى

في محبوبه الجمال المطلق الذي لا يفنى عبر الزمن، جمالا لا تحدده الملامح و لكن تسيره قوة الرغبة الدفينة في أفاصي الشعور حيث تتقد مشاعر تسوسها الهواجس و الوسوس .

وعلى كثرة البحوث التي أقيمت حول هذا المفهوم يتسع على المزيد من المدارك و الجوانب، التي نعجز عن حصرها أو تحديدها بحكم اشتباك عقد هذه التجربة، و امتدادها عبر كل العصور باختلافها لاقتراحها بالنفس البشرية، فكيف يعالج علي حرب مقولة الحب بوصفه فيلسوفا معاصراً ؟ و ما هي الروافد التي يعود إليها بفكره عن هذه المقولة ؟ و ما الجديد الذي يراه سديداً لإتباعه إذا أراد الإنسان أن يعيش هذه التجربة بكل كيانه على مدى عمره أو حياته ؟ و أين يكمن التناقض في أقواله عن طبيعة هذا الموضوع ؟ و هل ينجح في إقامة مشروعه التجاوزي بابتكار صورة جديدة للحب ؟. و أين يمكن أن نرصد الثغرات في مشروعه ؟

وقبل البحث في هذا المصطلح، يرصد القارئ لمقدمة كتاب ( الحب و الفناء ) ثغرة من ثغرات المشروع التجاوزي عند علي حرب، إذ الدراسات المابعد حدثية لا تؤمن بفكرة الإعادة إلا وفق الاختلاف، بينما يتعرض الكاتب لوصف نفس الكتاب و لكن بالتأكيد على التغييرات التي طرأت عليه، ولعلّه كذلك يعارض من جهة أخرى فكرة الانفصال التي يقتضيها التعامل مع العمل الذي يخرج من يدي صاحبه، يقول " مع صدور الطبعة الجديدة من كتاب ( الحب و الفناء ) أجزت لنفسي أن أجري تعديلا على بعض العناوين الفرعية، و أن أضيف عليه ملحقا من مقاليتين بعنوان ( سيرة الحب ) هو بمثابة الخاتمة، ولكنها لا تبتعد عن أسلوب الكتاب و مقارباته و مناخه " <sup>1</sup>، فيحمل المدون عند علي حرب في مقدمته أسباب الارتداد عن المقولات التي سطرها المشروع التجاوزي من قبل إذ يقول بموت المؤلف بمجرد انفصاله عن كتابه و الخروج عن سيطرته ليصبح قارئاً من بين عديد القراء.

فالنّص بعد الكتابة ملك للقراء و منفصل عن صاحبه، فلا يجوز إجراء التعديل عليه، فكل إضافة في الدال هي تغيير في المدلول الأصلي الذي يريده النص الأول، و لهذا لا يمكن المطابقة بين الخطابات إلا عن طريق التكرار الذي لا يجيز للكاتب أن يغيّر مما كتب شيء، لأنّه يؤثر في إنتاج المعنى، فيقوم علي حرب بإعادة كتابة الكتاب مع التغييرات التي تؤكد على انتماء الكتاب إلى صاحبه و هذا ما تجاوزه الدراسات البعدية، وهنا يتعيّن التعارض بين المقول عند علي حرب كما جاء في مشروعه التجاوزي و بين التطبيق الذي أثبت المفارقة التي تقع

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 2 ، 2009 ، ص 9 .

فيها خطابه، و أكثر ما يتجلى في طبعاته المتعددة التي تستحضر عن طريق الإضافات التي تزيد من مبادعة النصوص بعضها عن بعض، فمحاولة استعادة النصوص عن طريق إجراء بعض التعديلات عليها، هي في نظر علي حرب، تفسير لعدم التغيير في هذه النسخ - حسب رأيه - لكن الوجه الآخر الذي يغفل عنه هو إعادة إحياء النص الذي قضى بموته بمجرد فصله عن عمله، فيقع صاحب الخطاب في التناقض مع مبادئه من حيث لا يدري، إذ تستدرجه اللغة حتى يقع في شراكها، و تكشف في أحد أوجهها عن تناقضه، و تعدد الأوجه التي يتمرأى من خلالها خطابه، فيكون الاختلاف الذي شكّله إعادة كتابة العمل من جديد دافعاً لانفصال الطبّعات عن بعضها البعض، و اعتبار هذه المدونات بدل لفظة طبّعات إلى مجموعة قراءات، تختلف كل واحدة منها عن الأخرى، إذ تحدث التغيير.

## أولاً- مفهوم الحب عند القدماء : Le Concept de l'Amour chez les Anciens

إنّ محاولة العثور على مفهوم للحب يقتضي بالضرورة عودة إلى بداية الخلق و الكون حيث تمّ البناء والتأسيس على مفهوم التعلق و الانجذاب و الحاجة التي يقتضيها استمرار السّلالة البشرية على هذه المعمورة، كونها حالة وجودية خاصة تتغيّر معها المعايير و المبادئ التّقليدية للحياة الإنسانية، و يحاول علي حرب أن يضع حدوداً لهذه التّجربة بقوله " و الحب هو مدار دائم للكلام، إذ هو أضل راسخ في أرض الكينونة، بقدر ما هو حالة قصوى من أحوال الوضع البشري، و هو تجربة وجودية فذة تبدل حياة من ينخرط فيها، بقدر ما هو حدث فريد و قاهر يحتاج صاحبه لكي يجعله أسير هواه، عبداً لمن يقع في حبه و شباكه، و لكنها عبودية يشعر معها المرء بملء الحرية بقدر ما يمارس وجوده على سبيل الحضور و الازدهار و الاستمتاع " <sup>1</sup>، غير أن الملاحظة الأولى التي تأرجح الأقوال عند علي حرب اعتبار الحب حدث لا دخل للإنسان في حدوثه و هذا ما أشار إليه الخطاب غير مرة، و كذلك في هذا الخطاب، إذ يقول ( بقدر ما هو حدث فريد و قاهر...) و لكنه يفقد لهذه التجربة سيطرتها و انفصالها عن صاحبها، من خلال قواه (.. تبدل حياة من ينخرط فيها..) فهذه العبارة تعطي للإنسان و لو القليل من إرادة الانخراط في هذه التجربة، و هنا يحدث الارتداد بين انفصالها عن إرادة البشر لكونها صورة يعكسها اللاشعور من خلال صعوبة الإحاطة بأطرافه، أو ارتباطه بالشعور البشري و إمكانية تفسير الظاهرة لاشتراك الإرادة البشرية في إحداثها.

فالوجود يحدّد انطلاقاً من إمكانية خوض هذه التّجربة و إلا تلاشت معالم الوجود وسط البلادة و التّفاهة، و لعلّه سبب يمدّ صاحبه بالقوة طلباً للاستمرار الذي تولّده الرّغبة في استنفاد طاقته في الحياة كصورة تتغيّر معها عوارض الحياة من التّقيض إلى التّقيض، فالتعب و الملل الذي طالما هدّد الحياة البشرية بالزّوال والفناء يتحوّل إلى رغبة تولّدها المتعة و إرادة الحياة، والحب كتجربة وجودية تختزل الحياة في لحظات، و ترحب بالموت رفيقاً أبدياً يغني عن الحياة بمنأى عن الطّرف الذي يأسره فيحرّره و يتعبه فيريحه و يدهشه فيمتعّه، و لا عجب في هذا إذ يصبح للذّات البشرية مفهوماً آخر يبتعد عن الأنا و الوحدة أو الأنانية إلى آخر جديد تصبح فيه النّفس أكثر سخاءً و اتساعاً لاحتواء الآخر الذي يولّد التّفاعل معه انسجاماً يؤسّس للحياة معنى جديداً يضمّنه الإتحاد و الوصال، وعندها فقط تكتمل الأجزاء الضّائعة و تتردّم الفجوة فتهدأ النفوس المضطربة .

<sup>1</sup> علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 9 .

وليس مطلقاً هو اعتبار الحب علاقة بين أطراف بشرية، إذ قد يتعلّق القلب بالله، فيكون عشقاً للذات الإلهية، و ما الأمثلة التي يصوّرها الصّوفية إلا دليل على ذلك، أمّا الرّغبات في هذه الحالة فتتحوّل إلى زهد في الرّغبة من أجل الرّغبة ذاتها، و لعلّها التّجربة التي تقبل بالمتناقضات حلولاً متساوية و متوازية - كيف لا - والحب هدوء لكل اضطراب حتى و إن كان إجازة التناقض و التّضارب و تقبّل العدو و المختلف، و نفيّاً لأسباب الأحكام القيمية، إذ يمتنع التفسير عن مقارنة أطرافها و يخرج فيها النقيض من رحم النقيض الأول و تداخل شروطها بطريقة يصعب الفصل بينها.

وهنا نتحدّد خصوصية الخطاب عند علي حرب، إذ يتناص موضوع الحب بوصفه صورة مجازية تحيل على مجموعة من المعاني المختلفة التي احتوت هذا الكلام، مع هذا الموضوع باختلاف التفسيرات التي تمت حوله، فهو يحيل في أحد أبعاده على الحب الذي اتّخذته الصّوفية دليلاً في رسم معالم اتّجاهها فيكون صورة للتعلّق بالذات الإلهية التي يكون الشّوق فيها هو دافع الاستمرار و مسير العلاقة بين الطرفين، التي يكون أحد أطرافها غائباً لارتباطه بالذات الإلهية، كما يشير إلى العلاقة التي تجمع بين الأطراف و مصدرها المنفعة التي تجبرهم على التعلّق وتستمر العلاقة ما استمرت المنفعة أو المصلحة الخاصة، و تنقطع إذا انعدمت أسباب هذا التعلّق و في هذه الحالة تتعلّق هذه العاطفة بالمنطق العقلي الذي يجعل من السّبب دافعاً لاستمرار مثل هذا الشّعور، وقد يرتبط الحب بجمال معيّن يفنى بفناء هذا الجمال، و لكنّه يستمر ما استمر الجمال، و في هذه الحالة أيضاً يتعلّق بأسباب معيّنة يفسّرها المنطق العقلي، و يكون مصدرها الحسّ بما هو علامة على مشاعر يملك الإنسان من أمرها لأنّها تتعلّق بأسباب معيّنة .

ولكن الخطاب كما يقرّره علي حرب يختلف من حيث تناوله لهذه العاطفة بين جنسين مختلفين لا تكون العلاقة التي تجمع بينهما نتيجة أسباب معيّنة و لا جمال بعينه، كما لا يرتبط بالشّعور الذي يفسّره المنطق، ولكنها حالة فريدة تتعلّق باللاشعور البشري و أقاضي الذاكرة البشرية، إذ يعجز الشعور عن فهمها أو إيجاد تفسير لها لأنّها تتعلّق بالمناطق المنسية و المهمشة في الإنسان، و قوة قاهرة لا يملك معها الإنسان إلا أن ينقاد إلى الآخر مجبراً ومسيراً، ولأنّها لا ترتبط بالشّعور تستمر ما استمر الوجود الإنساني، لأنّها ليست زائلة لعدم ارتباطها بأسباب معيّنة، ورغم الاختلاف الذي يتشكّل نص علي حرب من خلاله، فهو لا ينفي التشابه الذي تظهر من خلاله النصوص و التي لا يمكن التّفريق بينها إلا في حدود دقيقة، تفسّرها الأسباب السابقة الذكر، و تتشابه إذ تفسّر الحاجة التي تجعل الفرد ينقاد دائماً إلى الآخر، سواء كان ذاتاً أو إلهاً، و هذا الاختلاف هو ما يحدّد خصوصية خطاب الحب عند علي حرب .

فالمنطق في خطاب الحب عند علي حرب يتّخذ أبعاداً عدة مختلفة و متعدّدة، مجاوزة لطبيعتها في الواقع، فإذا كان المنطق البشري يميل إلى الدّات بداية و منتهى فهو في هذه الحالة يتّجه بالدّات تجاه الطرف المتعلّق به، ويرى في هذا ضرورة ملحة لا تكتمل معاني الحياة إلا بعد الاجتماع به، و هو ككل الحالات الوجودية الخاصة لا يمكن وصفها دون الولوج إليها و معاشتها، عندها فقط يمكن إدراك حقيقتها، انطلاقاً من أحاسيس الدّات بعد انشطارها و انقسامها و اغترابها عن ذاتها بمعزل عن نصفها الآخر، الذي يكون مبلغ كمالها و اكتمالها و منتهى اهتمامها.

ولعلّ أبرز الأمثلة التي تصوّر لنا الحب كحالة إنسانية متصّلة / متأصلة في الفطرة البشرية هي الحقائق التي حملها التاريخ عن الإنسان البدائي / الأوّل و كيف كان يعيش الحب وسط محيطه و بيئته المحافظة و المتعصبة أحياناً، و لا بد أنّ طغيان الجانب الرّوحاني على المادي آنذاك سار بهذه العواطف أنّها مختلفاً و مغايراً عن طبيعته اليوم، فالإنسان البدائي يتدرّج في سلّم الحب حتى يصل أقصاه و مداه، و لعلّ السّبب في ذلك يعود إلى معالم الحجر و المنع التي يمارسها المحبوب استجابة لنداء الثّقافة السّائدة و التي تضع الحبّ في حيّز الحرام و الممنوع، لما لهذه العواطف القدرة على تجاوز الأرواح إلى الأجساد، فالمناطق المنسية في الإنسان هي انعكاس لمواطن الرغبة و الهوى.

فيكون الشّوق الدّائم إلى الحبيب وسيلة بها تتقدّ و تشتعل هذه المشاعر و تلتهب فتنتهي بصاحبها إلى الموت أو الجنون، و قد قالت العرب قديماً ( و من الحب ما قتل )، فالوصال هو العلاج الوحيد لمثل هذه الحالات والتي نجد وصفاً لأحوالها في أشعار العرب قديماً و كتب السّير ، " ففي الماضي، سيما في المجتمعات التقليدية والبيئات المحافظة، كان الحب يتغذى و يستمد عوامل استمراره من عوامل الحجب و الصد و المنع، وسواها من الحواجز التي تؤجج المشاعر شوقاً و وجداً للقاء و الوصال، فالمرء يحب، بالطبع، ما يعرف، أي ما يرى وينكشف، ولكنه يشاق إلى ما يبتعد و يحتجب، على سبيل التذكّر و التخيل، الأمر الذي يبقي جذوة الشوق مشتعلة، كما تشهد قصص الحب العذري، خاصة لدى المجانين العشاق " <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 11 .

\*كانت الفترة الجاهلية أخصب الفترات التي تناولت الحب و وصفه ، و هذا ما ورد ذكره في الدّواوين العربية القديمة عن أصحابها.

فالصد ليس وسيلة لنسيان المحبوب و لكنها وسيلة بها يزداد التعلق بالآخر أكثر فأكثر، و لأنّ الحب عاطفة تتعالى عن عالم الإنسان الواعي فلا يمكن أن تنسى لأنّ الأصل في وجودها هو عالم النسيان، حيث تدفن الرغبات فلا يبقى منها سوى ما يدلّ على وجودها و تعكسها حالات الحزن و الشوق و التعلق بالآخر، فالبدائي يعكس صور الحب في أصلها و حقيقتها، و على مستوى يتعالى بدوره عن الأجساد ليعانق الأرواح فيسير وفق قوانين و أعراف معيّنة تؤكّد على استمراره و تساعد على تأجيجه و اشتعاله، فحرمة الأجساد تضع الأستار و تباعد المسافات، بالمقابل تشتعل الرغبة و تزيد الرغبة في الوصال .

ولعلّ البحث عن حقيقة هذا المفهوم يقتضي بالضرورة عودة إلى الأصول التي تفرع عنها و ماهية الأبعاد التي يمكن أن نقاربه من خلالها، فإذا كان العربي قد خلّد عواطفه من خلال أشعاره و إبداعه، فالحب كتجربة إنسانية لم تغفل عنها الأمم الأخرى و إن اختلفت طريقة مناقشتهم لهذه الحالة البشرية الخاصة و النادرة، إلا أنّهم تناولوها انطلاقاً من المجال الذي برعوا فيه، فالأصل في هذه العاطفة أنّها إنسانية لا يمكن حصرها و تقييدها بمجال دون آخر، بعيداً عن الميادين العلمية و الموضوعية و التي تتخذ من الملموس حجة للاعتراف به، فقد ناقشه الفلاسفة و علماء الدين، و اختلفوا في تحديده و ضبط ماهيته، و هذا راجع بالدرجة الأولى لارتباطه بالأرواح فدخل ضمن العالم الميتافيزيقي أو الماورائي إذ تعجز عن تفسيره الحسية و المادية و حتى المنطقية التي تهتم بالأسباب و المسببات و تجعله الأساس في الإيمان بوجود الأشياء، فنجد أولى الأبعاد التي بحث عنه من خلالها تلك المتعلقة ببداية الخلق و كيف يمكن التأكيد على أحادية الأصل الذي تفرعت عنه ( الأنثى و الذكر ) قبل الاختلاف الذي يظهران من خلاله في الواقع .

## 1 - أصل الخلق : L'Origine de la Création

إنّ مناقشة إشكالية الخلق على اختلاف الكتب السماوية التي حملتها إلينا، تجمع على أنّ أولى المخلوقات كان آدم، كصورة لكيان بشري يخلق من عدم و يعترف به كوجود لعمارة الأرض، و لعلّ القرآن الكريم قد فصل لنا في هذه المسألة من خلال قوله تعالى " وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً " <sup>1</sup>، ففي بداية الخلق تعلق الأمر بخلق آدم، كدليل على أحادية الخلق و اقتصراره على ذات واحدة تؤدّي وظيفة الخلافة، و أتبع

<sup>1</sup> - سورة البقرة ، الآية ( 30 ) .

بخلق حواء ، التي انفصلت عنه كياناً حياً فأدهشته فشاركته الوحدة التي كان يعيشها، قال تعالى " وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ... " <sup>1</sup>.

فقام الابتلاء على قانون الرّوجية التي تحيل بدورها على انتماء أحدهما إلى الآخر، و إلى ضرورة قيام الكيان البشري و استمراره على اجتماعهما و اتّحادهما، فالشّعور بالانتماء أولى الأسباب التي أدّت إلى هذا التعلّق والحنين إلى الأصل و الإحساس بالتّقص بمعزل عن الآخر، إذ الحب في أبسط معانيه حنين للعودة إلى الأصل و الاندماج فيه، لأنّ الأصل في الخلق هو آدم و الانفصال ضرورة يتبعها الحلم بالعودة و الالتحام ثانية، و إن كان الوجود يعمّه الاختلاف البيّن بين الذكر و الأنثى فالأصل في الوجود أن الجنين في بداية خلقه متشابه غير مفارق و ما الصّفات التي تميّزه سوى خلق بعدي " إذ بدلا من أن يكون الجنسان وحدتين مختلفتين منفصلتين بيولوجيا ، نجد أن الجنسين لهما نفس تصميم البنية الأساسي، و أن الاختلافات الجنسية ظاهرة أكثر منها حقيقية نظرا لأن التركيب الجنيني الأصل للأعضاء الجنسية واحد و مشترك في الجنين الذكر و الأنثى " <sup>2</sup> و لعلّ هذا ما يفسّر الاختلاف الذي يؤول إلى تشابه و تلاؤم و تكامل، إذ الاختلاف ظاهري فقط، يحوي بداخله التّشابه الحقيقي الذي يتعلّق بأصل الخلق.

فتحليل الحب على هذا الأساس، يفضي إلى القول بأولية الفكرة و ارتباطها بأسباب الوجود الإنساني المطلق للأجساد، سواء في العالم المحسوس أو قبل ذلك، أي عندما كان الإنسان روحاً / نفساً منفصلاً بذلك عن ارتباطه بالجسد فيتعلّق الحب بالأرواح لا بالأجساد، وما الجسد الذي يظهر من خلاله سوى تجسيد لتلك العاطفة التي لا تقف عند حدّ اللامرئي إذ تسير عبر الأجساد لتحقيق وجودها و اكتمالها، فتحاول الاندماج الذي يتعدّد بدوره لأنّ الكائنات الحسيّة لا تندمج و هذا ما يفسّر استمرارية الرّغبة و تجددتها كل مرة بشكل يجعلها تلامس فكرة اللانتهية، فتبقى مبعدة عن الأجساد رغم ارتباطها بها، و تستدعي الجسد رغم أنّ الأمر يتعلّق بالأرواح، وهنا تكمن أهمية الأجساد في تمييزها للعالم الحسيّ ف " إماتة الجسد تفقير للعالم من المعنى، إنه سلب للعالم، حدث يفضي إلى الفراغ السرمدى المجهول " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - سورة البقرة ، الآية ( 35 ) .

<sup>2</sup> - بيتر فارب : بنو الإنسان ، ترجمة : زهير الكرمي ، عالم المعرفة ( 67 ) يوليو 1983 ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب - الكويت - ص 150 .

<sup>3</sup> - الهادي حامد : لا معنى للجسد ( الفلسفة الأفلاطونية و الجسد الدريدي ) كتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة إبداع والعلوم الإنسانية ، رقم ( 25 ) ، 1995 ، لبنان ، ص 117 .

فالأرواح تتجاذب عبر الأجساد و تتعارف، و تستمر في التعلّق و التّجاذب ما امتنعت عن الالتحام والإلتحاد في ذات واحدة، و هي الرّغبة و الهدف الأقصى لهذه التّجربة، و لعلّ السّبب في هذا الامتناع هو الأجساد، فيبقى الحلم بالاجتماع سرمدياً أبدياً لا يتم إلا بالموت أو الفناء عن هذا الجسد، الذي و رغم تجسيده لتجربة الحب حرمت هذه الأرواح من التّعالق الأبدي و النّهائي الذي يبقى حلم الأرواح في تحقيقه على أرض الواقع وتكون الأجساد حاجزا يمنعها، و هنا ممكن المفارقة، إذ العلاقة تقتضي الأجساد بينما الأجساد تكون في نفس الوقت حائلا دون التحامها.

فالحب كتجربة إنسانية / روحية لا يتجاوزها الزّمن كما لا تستهلكها الأجساد لأنّها تتعالى عن الوجود الحسّي في حدّ ذاته، كونها تلك الرّغبة الرّوحية التي تتمثّل من خلال الأجساد و تستقرّ في عالم الحسّ، لكن حلمها بالعودة و الالتحام أبديّ يمتدّ من بداية الخلق إلى نهايته، و هذا ما يميز التجربة عن غيرها، إذ سبق الحديث عن أنواع عديدة للحب تجتمع في مجملها حول تعلّق التّجربة بالأسباب التي تربط التّجربة بالزمن فتمتد ما امتدت أسباب هذا التعلّق و تنتهي و ينقضي تأثيرها بنهاية أسبابها، و قد ذكر الخطاب من قبل مسألة الجمال أو المصلحة و غيرها من صور التعلّق التي لا تتعلّق بالتجربة الفريدة التي يناقشها الخطاب هنا عند علي حرب في معرض حديثه عن هذه التجربة الوجودية، و لا غرابة في ذلك إذ مجال البحث هو الفلسفة، و لعلها الحيز الواسع الذي يستطيع احتضان العلوم الروحية.

## 2 - مفاهيم الحب عند القدماء : Le Concept de l'Amour chez les anciens

إنّ مناقشة إشكالية الرّوح و الجسد امتدت عبر عصور مديدة، و باختلاف الأمم و الحضارات ظلت تتأرجح بين من أولى اهتمامه بالأرواح على حساب الأجساد، ومن قال بمركزية الجسد و سيطرته على كل المفاهيم التي تميّز عالم الحس، و لعلّ الحضارة اليونانية مثّلت نموذجاً لتلك الفلسفات التي أعلت من قيمة عالم الأرواح، أو المثل على حدّ تعبير أفلاطون - ، فالحقيقة التي نبحت عنها - عند أفلاطون - لا توجد في عالم الحس و لا يمكن أن ترتبط بالأجساد لأنّها تتعالى عن الواقع الملموس، و تتعلّق بعالم المثل، كما أن المواضيع التي تناوّلها أفلاطون تنفصل تماماً عن الواقع الحسّي لإيمانه بالتشوه الذي يلحق هذا الواقع و عدم جدوى مقارنته لأنّه لا يرقى

\*- للحب صورة بعيدة مثّلها الوجود الأوّل على هذه الأرض ، إذ كان آدم و حواء نموذجاً أولي عكس التعلّق بين الذاتين المختلفتين ( ذكر و أنثى ) و بعد ذلك ظلّ الحنين بين الدّوات المختلفة أساساً تعاقبت عليه الأجيال كلها

البحث فيه إلى إيجاد معالم الحقيقة، بما هي هذا المفهوم المتعالي عن المادي و المتغير و ارتباط بصورة مكتملة يستحيل الوصول إليها.

ولعلّه يعود في ذلك إلى ما يعتري هذا الواقع من نقص و تقصير و تزييف، و لهذا تنفصل عنه المفاهيم

السرمدية / الأبدية و لا تتعلّق به لأنّه عالم زائل ومنتهي، و من هذا المنطلق يحتل الحب في نظر أفلاطون Platon – حيزاً متعالياً كونه منفصل عن الأجساد، فالحب يؤول في النهاية إلى حب / عشق للحقيقة، لأنّها الأحق بأن تخلّد و يبحث عنها، و لهذا فكل الأنواع التي قد ترتبط بالجسد في الواقع وهم و ليست حقيقة، و أنّ الحب الوحيد الذي يعترف به هو الذي يتعلّق بشيء مثالي / متعالي فلا يشوّه الواقع و لا يدنّسه، و لهذا يختلف أفلاطون في تفسير للحب عن باقي الفلاسفات و السبب في ذلك يعود إلى مركز اهتمام أفلاطون إذ كانت الحقيقة تنتهي الأهداف التي يصبو إليها.

وإن كان هذا تحليل أفلاطون لمفهوم الحب، فهو لا ينفي صعوبة تحديده و ضبط مفاهيمه كونها الضّرورة التي تسيرها الأجساد في عالم الواقع، و لكنّه اعتبرها صورة مشوّهة لفكرة الحب الحقيقية و التي تتسم بالخلود والسرمدية، فدخل الحب عند أفلاطون ضمن المفاهيم التي رفض انتسابها للعالم الواقعي وأصرّ على إلحاقها بالعالم المثالي أو الحقيقة.

وفي مقابل أفلاطون يقرّ سقراط Socrate بأصول الحب المتعالية و التي تتوسّط بين الإنسان و الآلهة، وصعوبة تحديدها و ضبط مصادرها لأنّها تحمل التناقض بداخلها و تقر بالضرّورة مبدأ تسير عليه " فقد كان لدى اليونانيين القدماء نمط منه يعرفونه باسم إيروس، و هو الحب الجسدي الخليع، و يفسر أفلاطون هذه العاطفة من جهة نظر فلسفية و ينقلها إلى الجانب الروحي، أما سقراط فيرى الحب على أنه ( جني عظيم أو روح كبير، يحتل منزلة وسطى بين الآلهة و البشر، فهو ليس خالداً و لا فانياً، ليس حكيماً أو جاهلاً، ليس خيراً أو شراً ليس جميلاً أو قبيحاً، و إنّما هو مرتبة وسط بين الخلود و الفناء و الحكمة و الجهل، و الخير و الشر و الجمال و القبح، و النمط الآخر هو الحب الرومانطيقي الخالص المقترن بالآلام و الحزن و اليأس، و يعلم المجنون هنا بأن عاطفتهم محرمة و ليس لها أي مخرج حتى في الزواج " <sup>1</sup>

باختلافها، أو بالأحرى باختلاف طرق التعامل معها، و التي عرفها العرب بدورهم، و من هذا المنطلق يختلف

<sup>1</sup>- وليد صالح خليفة : مرض الحب ( استوغرافيا الجنس و الآلهة – رواية العشق العربي - ) ، كتابات معاصرة ( فنون و علوم )  
مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم ( 34 ) 1998 ، - لبنان - ، ص 75 .

تحليل الفلاسفة لهذه الظاهرة البشرية، و لكن الجمع عليه هنا هو غموض المفهوم و عدم وضوحه و اختلاف مصادره كونه يتعالى عن العالم الملموس إلى عالم الحقائق، أو عالم الأرواح حيث تعجز العقول عن استيعابه والإحاطة به، لضعف القدرات البشرية، و عدم تجاوز إمكانات الإدراك عندها حيز الملموس و المحسوس و هنا تكمن المبالغة في مقارنة هذا المفهوم.

وانطلاقاً من فلسفة المثل/ المتعالية يعود الحب إلى أسباب ماورائية / غيبية، تفارق قدراتها قدرات البشر وتنأى عن عالم الحسّ، و ما العالم الواقعي سوى الصّورة المدّنسة أو المشوهة التي يتمرأى من خلالها و لكن دون أن تستوعبه أو تلبي حاجاته التي لا يجوز تسميتها إلا بالخليعة على ما بينه الفلاسفة من قبل، و هو مصطلح يدل على أقصى حاجات الجسد وأكثرها انحطاطاً، فيجمع بين المفارقة التي يتعالى فيها الحب عن كل وصف إذ يرتبط بالأرواح و لا يمكن تفسيره لأنه ينتسب إلى عالم المثل و الكمال، و عن تجسيده على أرض الواقع في أوضاع صورة له إذ ينعكس من خلال الجسد، و هذا ما يعكس المفارقة بين الرّوح و الجسد و كيف يمكن أن يتلاقى أو يتساوى كلاهما في أقصاه أي في الموت و التّجرد من هذا الجسد الذي يحبس الرّوح و يحجزها، فيمنعها من التّجلي و الظّهور.

فإذا كان الجسد وسيلة بها تتحرّك الأرواح فهي في الوقت ذاته تحرمه وتحجزه لأنّها أضعف من أن تستوعبه، و أبعد عنه بقدر بعد عالم الواقع عن عالم المثل، فلا تتحرّر الرّوح إلا بعد أن تنفصل عن الجسد و تتخلّص من سيطرته، عندها فقط يمكن الحديث عن الحب مفهوماً و انطلاقاً من مصادره، بمنطق يختلف عن منطق التفكير في عالم الحسّ، فالبنية التي يحتلها في كل اختيارات البشر و اعتباراتهم، تجعله يلامس أوج الحسّ كي ينأى عن عالم الحسّ، و لعلّ أبرز مثال يصوّره تلك الصّورة التي يمثلها الحب الرومانسي / الرومانطيسي، حيث يؤمن بأنّ إدراك مفهوم الحبّ متعذّر ولا يمكن أن يتجلّى إلا من خلال حالات الحزن و الألم و من ثمة اليأس كمصير يقود نحو الرّوال والفناء، و تلك صورة من صور مقارنة مفهوم الحب، إذ تصبح الأجساد عاجزة و غير قادرة على احتوائه والإحاطة به.

ولعلّ استعراض الحب عبر الثقافات القديمة كان من أجل محاولة مقارنة المفهوم الذي ألحق بالحب، بكونه واحد وثابت لا يتغيّر مع مرور الزّمن و على اختلاف الثقافات و الأجناس، و قد عبّر عن هذا علي حرب بقوله "الحب من ثوابت الحياة" <sup>1</sup> ، غير أنّ القول عند علي حرب يتناقض إذ يتحدّث عن الصّورة الجديدة التي أصبح

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 10 .

يرتديها الحب، و ذلك من أجل إرساء معالم مشروعه التّجاوزي، و يتحدّث عن الصّورة الثّابتة للحب و غموض خوض التّجربة و هذا سبب تعدّد الصّور الذي حملها التّاريخ إلينا حولها، و في كل حالة يصوّر عدم اكتمال التّجربة، و في مقابل ذلك يتحدّث على التّمحور حول الجسد في ما يخص الصّورة الجديدة للحب في هذا العصر، يقول " بات الحب يمارس على إيقاع سريع من العواطف المتقلّبة و العلاقات الهشة و الرغبات الملتبسة و المتعدّدة، بل المتعارضة " <sup>1</sup> ، فيصف الحب بالثّبات من جهة، ثم يضيف إليه صفات التّغيير و الالتباس في موضع آخر، فتتفصل الصّورة القديمة عن الصّورة الجديدة التي يتحدّث عنها، و كأن صاحب الخطاب يستدعي صورة أخرى للحب غير تلك التي تناولها في إشكالية بحثه في مستهل حديثه.

فيقع صاحب الخطاب في إقامة ثنائية أثناء محاولة إقامة مشروعه، و ذلك من خلال القول بالثّبات والتّغيير، و كذلك من خلال حديثه عن الصّورة القديمة و الأخرى الجديدة التي ارتدى الحب من خلالها ثوباً جديداً ، فيقرّ بالتّعارض رغم أنّ الدّراسات البعدية لا تؤمن بقانون التّعارض بل تقيم الحدود بين المفاهيم على أساس الاختلاف الذي يقترب من مفهوم التّشابه كما يبتعد بالتّشابه عن مفهوم التّطابق، فيتعثّر المشروع التّجاوزي إذ يعود إلى طرح القضايا القديمة من تعارض و ثنائية و هو ما يمنع انفتاح المفاهيم بعضها على بعض، وحتى مسألة الثّبات التي سبق و أن أقرها الخطاب هي صفة بقدر ما يتم إثباتها و التّماهي معها يؤدّي القول إلى استبعاد ونفي نقيضها ، و لعلّ النّقيض يحضر بقدر استبعاده، كما أن الإشكالية التي طرحها الخطاب عند علي حرب تتعلق بصورة مفصولة و معزولة عن أسباب تغييرها، والقول عنده بعدم ارتباطها بالزمن دليل على سرمديتها.

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 12 .

\*- يوصف الحب بالثّبات ، لأنّه يتّصل بالأرواح البشرية ، فلا يخضع لقوانين التّغيير التي يخضع إليها الجسد ، و تلك هي ميزة الحب الذي يناقشه علي حرب ، لأنّه لا يقصد بذلك باقي الصّور التي ظهرت منذ القدم و مازالت موجودة في الحاضر ، ذلك أنّها صورة مفصولة من حيث شروطها .

### ثانياً- الحبّ و الكوجيتو الديكارتي : L'Amour et le Cogito Cartésien

إنّ البحث عن تعريف للإنسان في الفلسفة الحديثة يحيل مباشرة إلى الفلسفة العقلية و بالأخص إلى رونه ديكارت René Descartes صاحب الكوجيتو ( أنا أفكر إذن أنا موجود )، تنجلي من خلال هذه المقولة المقومات الخاصة للإنسان باعتباره ذاتا / عاقلة / مفكرة، من خلالها يؤكّد على وجوده، وانطلاقاً من هذه المقولة وحده الفكر البشري يعلن عن وجود كيان بشري، أي بمعزل عن الجسد الذي اعتبرته الفلسفة العقلية صورة مهمشة لا يضير إبعادها و إهمالها، و لعلّ الأخذ بهذا الاعتبار يفضي إلى اكتفاء كل ذات بذاتها بمعزل عن غيرها، و امتدّ هذا الفكر يسقط مبادئه على كل الموجودات في هذا الكون إلى أن تم العثور على الثغرة التي قامت عليها هذه الفلسفة و التي تعود إلى الأساس الذي أقيمت عليه، إذ الذات في الحقيقة لا تظهر إلا من خلال الجسد، هذا الأخير الذي همّشته الفلسفة العقلية، و الذي يمثّل ضرورة لا بدّ منها، فإذا ارتبطت الذات بالواقع فلا محالة ستتجه نحو الآخر الذي يمثّل شرط وجودها .

ولعلّ أبرز ما يمثّل هذه الصّورة و يجسّدها هو الحب باعتباره قوة روحية ضرورية و حتمية على إثرها يستقر الكون " لا بد من الانتقال حتما من الجسد في ذاته إلى الجسد من أجل الآخر "<sup>1</sup>، و هنا يصبح للذات الإنسانية مفهوما آخر بمجرد حلولها في الجسد و الذي يقتضي بدوره الانجذاب نحو الأجساد الأخرى التي تساهم في استقراره و لا يمكن أن نجد تعريفا له بمعزل عن هذا الآخر، و هذا ما يستدلّ به على هشاشة الرّكائز التي أقيمت عليها الفلسفة العقلية كونها لم تلم بكل المجالات و الحالات البشرية بل اكتفت بانتقاء ما يساعدها على مركزة الإنسان و سيادته للكون و في الوقت تم إهمال تلك الفراغات التي لا تتعلق بالجانب الملموس و لا المفسر في الإنسان، كصورة يتخلّى فيها الإنسان عن كل الغيبيات و القوى الرّوحية التي و على أساسها اعتبر الإنسان مسيراً وفق قوانين و حتميات الآلهة أيام القرون الوسطى .

هذا، و يعدّ الجديد الذي أضافته الدّراسات النّفسية عند سيغموند فرويد Sigmund Freud إلى مجال الدّراسات الإنسانية ذا أهمية كبيرة كونه كشف هذه الثّغرات التي ظلّت ترافق المفهوم الذي نسبته الفلسفة إلى الإنسان، فحلّلت المعيّب في الإنسان و المهمّش، و لعلّها النّقاط التي فسّرت ارتباط الذات الإنسانية بالجسد وكيف يمكن للرّغبات التي تخفيها وتكبتها الذات أن تظهر من خلال اللاوعي و سلطة هذا الأخير على الجسد الذي امتدت الفلسفات تبين أهميته حتى انتهت أخيراً الفلسفات المعاصرة إلى القول بمركزيته و تقدّمه في كل

<sup>1</sup> - فريد الزاهي : النص و الجسد و التأويل ، إفريقيا شرق - المغرب - 2003 ، ص 27 .

حالات الإنسان، و منه كان مفهوم الهو / الآخر جزءاً لا يتجزأ من تعريفنا للذات، و منا تكمن صور الرغبة والهوى بما هي أوجه أخرى للذات لا يمكن إنكارها، إذ تمثل الجزء الذي لا يتجزأ من الوجود الإنسان و لا يمكن الحديث عن ذات إنسانية دون استحضار هذا الجانب.

فالهو هي مكنم الرغبات و الأهواء و حيزاً يرقد فيه اللاشعور بكل ما يحمله من غربة تجاه الشّعور، إذ أكدت الدراسات النفسية على أحادية النظرة التي من خلالها ضبط مفهوم الإنسان، أي بالاعتماد على الأنا الأعلى بمعزل عن الجوانب الأخرى التي لا يقل تأثيرها على مركزية الوجود، و لعلّ هذه النظرة تنزل بالإنسان من عالم المثل / الأنا الأعلى إلى عالم الحس / الواقع و المتجسّد في الهو " يميز فرويد بين مبدأ اللذة و مبدأ الواقع، الأول هو الخاصية الأساسية التي تميز الهو وهدفه تخليص الشخص من التوتر، و يعارضه مبدأ الواقع المتمركز في الأنا الذي يعمل على فرض الكبت والمراقبة و الإحباط " <sup>1</sup> وتلك هي النظرة التي كشفت التجريد الذي على أساسه ضبط مفهوم للإنسان.

هذا، و لعلّ العقل الذي كان يصوّره الإنسان بمثابة، صار و بتطوّر البحوث تدور حوله الشكوك و الأسئلة و تطعن في كماله و استقلاله عن الرغبات، فالعقل نسبي و مسير في بعض الأحيان وفق رغبات يكون مصدرها اللاعقل أو اللاوعي إذ يتخلل اللاعقل العقل و يسيره، فعلى الرغم من " أن العقل هو المحرك المحوري لكل فاعلية إنسانية و تأكيد باطاي على دور غريزة الإيروس في رسم الخطوط الأساسية لشخصية الكائن الإنساني في تحليلاتها المختلفة" <sup>2</sup>.

فالعقل قاصر باعتماده وسيلة تحدّد من خلالها صفات الإنسان و شروط وجوده، ذلك أنّ الذات البشرية تتعدّد روافدها و تتمايز أبعادها و هذا ما يصنع تميّزها و غموضها و كذا فرادتها، فرغبة الإنسان في اكتشاف ذاته تعادل رغبته في اكتشاف غيره الذي يشاركه وجوده و يتم ما فيها من نقص و فراغ " الآخر هو في أكثر الأحوال معلوم لا مجهول، فهو دائماً يبحث عن ذاك الذي يشاطره متاعه المعرفي فيزيد من ترسيخ سلطة ذوقه الشخصي " <sup>3</sup>، فكان الحب و باعتباره يجسّد مفهوم الرغبة و الحاجة إلى الآخر، أحد المفاهيم التي أثبتت و أكّدت على زيف

<sup>1</sup> - عمر أوكان : لذة النص أو مغامرة الكتابة عند رولان بارت ، إفريقيا شرق - المغرب - 1996 ، ص 41

<sup>2</sup> - عمر مهييل : من النسق إلى الذات - قراءات في الفكر العربي المعاصر - منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2001 ، ص 196 .

<sup>3</sup> - عبد العزيز بن عرفة : الدال الاستبدال ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 1993 ، ص 54.

ادّعاءات الفلسفة العقلية و ارتكازها على مبادئ ناقصة و محدودة لا تطال معظم الحالات المختلفة للإنسان بما في ذلك مواطن الضعف فيه بما هي وجود لا يمكن إنكاره، وإن كانت هذه الدّراسات قد نفت هذه المبادئ عند الإنسان، فقد أكدت على استمرار مهمة البحث عن ماهية الإنسان و استحالة حصره في مجموعة مبادئ تكتب وقوفه عند حدّ معيّن، و يقضي باستهلاكه مفهوماً — قد يؤدّي تمرّكه إلى الوقوع ثانية في متاهة القرون الوسطى فيكون بمثابة الآلهة - .

فالاستدراك الذي لحق مفهوم الدّات فتح إمكانات التّحديد و الاستمرار عند الإنسان، فالتّقائص التي نسبتها الدّراسات التّفسية له ساعدت على الاعتراف به مفهوماً يصعب تحديده و أبعاداً لا يمكن إدراكها لأنّها تلامس جوانب خفية و تعكس مطالب الجسد و رغباته التي يعمها الغموض لصدورها عن عالم التهميش والنسيان، و أمام هذا التناقض و المباعضة التي يحملها الإنسان بداخله تنتهي كل البحوث التي تحاول ضبطه بمفهوم محدّد إلى الفشل و التّقصير .

ولعلّ هذا ما أكّده القول عند علي حرب في بداية حديثه عن مفهوم للحب، فوصفه بقوله " أنا أحب إذن أنا موجود " <sup>1</sup>، بهذه الطريقة يتجاوز الخطاب الكوجيتو الديكارتي من خلال إعطاء صورة جديدة للإنسان تختلف عن فكرة التّمرّك حول الدّات المفكرة، و لكن رغم الاختلاف الذي تنأى به هذه العبارة عن الكوجيتو كما جاء به ديكارت، فهي تشبه أو تلامس في أحد أبعادها الأساس الذي أقيم عليه الكوجيتو الديكارتي إذ يركّز على الجانب المثالي و المتعالي في الإنسان، و الذي تعكسه الدّات المفكرة، و انفصاله عن الجسد إذ يعطي الأولوية للدّات و يتمركز حولها نافيا في الوقت ذاتها كل وجود منفصل عنها مهما كانت صفته لأنّها تشكيك في إمكانات الإنسان الذي صار مع التيارات المثالية صورة مكتملة.

وهذا ما يتناقض و الصّورة الجديدة التي رسمها للحب في العصر الحديث بوصفها صورة مفصولة عن الصّورة القديمة، و يصف هذا من خلال قوله " من هنا لا خشية من أن تعمل التقنيات الرقمية المتخيلة على سلخ الإنسان عن جسده ، لأن المرء يقيم في النهاية في بدنه ، و يتوسط بينه و بين ذاته الدماغ و الأعضاء و الآلات والأصوات و العلامات " <sup>2</sup>، فيحيل هذا الخطاب إلى التّمرّك حول الجسد، و النّظرة إلى الدّات والفكر على أساس أنّها آلات و أجهزة لا يغني استحضارها أو تغييرها، فالتركيز هنا على الجسد بالإضافة إلى كونه مباعضة

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 10 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 13 .

ومفارقة للأصل في الحب كما سبق و ذكره الخطاب، إذ هو تجربة فريدة و ثابتة، فهو استبعاد للروح من خلال التماهي مع الجسد، رغم أنه في الأصل لا يمكن فصل أحد الأطراف على الأخرى، لأنّ المفاهيم تنفتح على بعضها البعض .

يقول و هو يعبر عن هذا التّمرّكز " و هكذا فنحن نمارس الحضور عبر الجسد، و لكن بأنماط مختلفة ومتعددة، و لكل نمط رغباته و ملذاته، و ما تتيحه الشبكات هو توليد أحاسيس و متع قد يمارس معها المرء حياته وحضوره بصورة غنية و مضاعفة " <sup>1</sup>، و لكن أليس الإدعاء بالارتباط بين الحب و الجسد هو تغييب لجانب آخر، كما أنّه حكم بالتطابق بين الحب و الجسد، فمحاولة إثبات الصورة الجديدة عند علي حرب لمفهوم الحب إذ يربطه بالجسد يكون في الجهة الأخرى تطابقا آخر بين الحب و الجسد و في ذلك قلب للإشكالية الأولى التي طرحها، إذ يصبح الحب مطابقا للجسد، بعدما كانت صورته الأولى ارتباطه بالروح، و لعلّ سبب المفارقة التي يقع فيها الخطاب هو تمرّكه حول جانب دون آخر و منطلق هذا النظرة الأحادية التي يعتمدها صاحب الخطاب إذ يحاول رسم صورة مجاوزة للصورة الأولى.

هذا، و يواصل الحديث عند علي حرب الوقوع في التعارض مع مسألة الثّبات و ذلك عندما يصف الحب بقوله " و إذا كان ممن يجب، فهذا أقصى ما يطمح إليه، و لكن ما هو أقصى أو استثنائي هو الأكثر هشاشة من المشاعر، و الأسرع زوالا من الرغبات، و الأكثر تطرفا و جنونا من الأهواء " <sup>2</sup>، فتكون عاطفة الحب التي سبق وأن وصفها بالثّبات كونها تجربة فذة و فريدة و نادرة لارتباطها بالروح أو اللاشعور و هي المواطن التي لا يملك الإنسان معها أن يتحكم في أسباب مشاعره إلى وصفها بالمشاعر الهشة و الزائلة، و هنا يقع الاختلاف في الصور التي تناولها لهذه التجربة.

ولعلّ الكلام على الجسد بما هو صورة مجازية يحيل على مجموعة المعاني التي يستوعبها هذا المصطلح و يحيل عليها، فالتشابه الذي يظهره الخطاب حول هذا المفهوم الذي تشير إليه البنية الخطية بما هي مجموعة حروف، يخفي الاختلاف الذي يشكّل خصوصية الخطاب، فالجسد هو في أحد أوجهه العيّنة التي يتخذها الأطباء من

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة )، ص 13 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 14 .

\*- و لعلّ ما يؤكّد الفكرة التي زعم من خلالها علي حرب ثبات الحب ، هو ارتباطه بالوجود ، إذ يدخل الوجود في العدم إذا انتفى الحب في الزّمان و المكان .

أجل الكشف عن أعراض المرض و الموت فيكون الجسد عينة للدراسات العلمية، و من جهة أخرى يكون الجسد كياناً دالاً على وجود الإنسان في المكان و الزمان .

ويتفرد الخطاب عند علي حرب إذ يتعامل مع الجسد بوصفه موطن الرغبة، يقول " و لأن الرغبة هي كذلك، فهي ملتبسة و ذات بنية مفخخة، بقدر ما تكون اللذة المتخيلة ذات طابع فردوسي، و لذا فالرغبة تعمل بالمراوغة و المخاتلة، بقدر ما تتواطأ ضد صاحبها : فإن أخفقت تحولت إلى كابوس لتعود على النحو الأسوأ، وإن تحققت تحولت إلى طيف جميل و غدت فحاً، بمعنى أنها تطلب المزيد و لا ترتوي، الأمر الذي يخلق فجوة لا تزدحم بين القدرة و الرغبة، أو بين الرغبة النهمة و اللذة المتخيلة " <sup>1</sup>.

وبهذا المعنى يختلف الجسد عن الصورة التي يشير إليها هذا المصطلح ( و ذلك ما تفسره العلاقة الاعباطية بين الدال و المدلول ) و يرتبط بطبيعة أخرى يفسرها " التعلق الإيروسي " <sup>2</sup> - يقول علي حرب - و لعل الارتباط الذي يقرره صاحب الخطاب بين الجسد و الحب، هو ينفي عنه صفة الثبات و يرفقه بصفات التغير، و هذا ما يعارض مقولات علي حرب بعضها ببعض.

هذا، و لا ينفك الخطاب عنده يستحضر الدوال التي تربط الحب بأسباب الثبات، يقول " فهي، أقوال، توحى بها فطرة الرجل، و تصدر عن رؤيته للمرأة، ويجدها مقامه منها، و تصاغ بلغته، و تشكل قراءته الخاصة لعلاقة القوة بينه و بينها " <sup>3</sup>، فالاعتراف بالفطرة معناه أنّ الحب واحد عند الرجل، لأن مبعثه هو هذه الرغبات الدفينة بداخله إذ تفسرها الحاجة الوجودية التي لا يخلو منها أي بشر فلا يمكن الانفصال عنها لأنها ثابتة مرجعها الفطرة الأولى.

كما يتعارض علي حرب مع آرائه حول أسباب الحب التي سبق أرفقها بمفهوم الثبات السرمدية و رأى فيها صرة مفارقة لاختلاف المصادر التي تنبع منها فهي انعكاس للاشعور حيث معالم الرغبة و الهوى تنقاد إلى ما يعجز عن تفسيره الوعي بحسبته، و كلها صر مجاوزة للصورة الحسية و التي يوجزها الجمال، و لكنه ينسب

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 15 .

<sup>2</sup>- المرجع نفسه ، ص 16 .

<sup>3</sup>- المرجع نفسه ، ص 27 .

الحب المتعلق بالجمال حبا أقرب للسوية، يقول " و الأقرب للسوية أن يهوى المرء كل جمال يشهده، فلكل جمال أثره في الجوارح، و لكل جميل موقعه في القلب " <sup>1</sup>.

هذا، و في موضع آخر يجعل من التعدد حالة قصوى، يقول " إن التعدد حالة قصوى و التشريع له هو تشريع لواقع يقع على هامش نظام الزوجة الواحدة " <sup>2</sup>، كما يناقض علي حرب آراءه في ما يخص الاستمرار والانقطاع و يذكر نفس الأسباب، و في هذا تعثر لمشروعه التجاوزي و صورة ارتدادية لرؤاه حول هذا الموضوع، يقول " بيد أن الشوق إلى المرأة لا ينقطع، و وصاها لا يقنع، ذلك أن الرجل، إذ يحب المرأة، إنما يحب ذاته، فلا فكاك لأحد عن هوى نفسه، كما لا فكاك له عن الوعي بذاته، و الذات، بما هي رغبة، و شهوة و شهية جرح لا يلتئم، و بشر لا يرتوي، و ثقب لا يسد، إنها جرح رمزي، و الرمز يشير دوما إلى غياب، و يحيل دائما إلى شيء، و لهذا ما فك رمز إلا صار المرموز إليه رمزا لشيء سواه، و ما هتك حجاب إلا اشتيق إلى كشف محبوب آخر، فالشوق لا يني إذ يتجدد، لأن غاية الشوق كشف الحجب، و لأن منتهى الوصال الذوبان والتلاشي، وهذا غير ممكن بين كائنين مشاهدين، كيانين محسوسين " <sup>3</sup>.

وفي موضع آخر يقول " نعم إن النفس تطلب الراحة، و السكينة، و الملتاع يصبو إلى الخلود و السكون، ولكن السكينة هي المال و الحتف في آن، و السكون هو الفراغ و الموت، و لهذا فالرجل ما أن يساكن المرأة ، ويسكن إليها، و يسكن ميلها بها، حتى يملها، و يميل عنها إلى غيرها " <sup>4</sup> ، ففي الخطاب الأول يذكر أنّ الوصال لا يزيد المحب سوى رغبة في محبوبه، و ذلك لأنّ الحب مرتبط بالأرواح فيمنع الجسد بما هو انفصال عن تعالق هذه الأرواح، و هذا ما يؤدّي إلى استمرار هذه الرغبة و تجددّها و ارتباطها بشيء غائب دائما، ولكنه في الخطاب الثاني يجعل من الوصال سبباً في الملل و التّفور و الابتعاد عن هذه الرغبة، فيحمل الحب في الخطاب الثاني أبعادا حسّية و مادية فقط مبعدة بذلك عن كل أسباب الاستمرار، و هذا بدوره يحيل على التعارض مع فكرة الثّبات التي سبق و أن تبنّاها المقول عند علي حرب .

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 63 .

<sup>2</sup>- المرجع نفسه ، ص 69 .

<sup>3</sup>- المرجع نفسه ، ص 38 .

<sup>4</sup>- المرجع نفسه ، و الصفحة نفسها .

\*- \* الحب المتعلق بالجمال أقرب إلى السوية لأنه ينطلق من مجموعة أسباب ( الجمال ) ، بينما الأمر يختلف عن التجربة الخاصة.

### ثالثاً- الحب و مفهوم الجمال :L'Amour et le Concept de la Beauté

لطالما ارتبط الحب بمفهوم الجمال، فنحن لا نحب إلا من يتنزل عندنا بمنزلة الجمال، فتتعلق الأرواح بالجمال الذي تتمنى أن تكونه أو يحيلها على جمال آخر يكون بينه و بين هذا الآخر علاقة شبه أو تماثل، وفكرة الجمال من بين المفاهيم التي تضاربت الآراء حولها، لكنّها تجمع كلّها على انعدام معيار محدّد للجمال، فهو نسبي متعدّد و لا يقتصر على الجمال الحسيّ الذي يمكن إدراكه بحاسة النّظر، فهذا الإدراك ناقص و لا يمثّل نموذجاً أو مثال، و ذلك هو تفسير الاختلاف بين صورة الجمال الحسية التي تعكس حبا زائلا و بين مفهوم للجمال مفارق متعالٍ إذ لا يمكن وصفه أو تحديده ملامحه لأنّه مبعد عن كل تصوّر، يتعلّق بالرّاحة التي تتحقّق للأرواح في مقابل ما يتنزّل عندها بمنزلة الجمال.

ولعلّ فكرة الذّوق الفردي أو الذاتية هنا تلعب دوراً كبيراً في تمييزه، و لهذا لا يمكن أن يتفق على معيار يعتمد في تمييز الجمال بين كل الذوات، ففكرة الجمال ترتبط في الفلسفة الجمالية المعاصرة بكل ما هو مفارق ومغاير، أي كل ما يمكن أن يثير الدهشة في النفوس بغض النّظر عن المعيار الذي يمكن أن يمثّله، إذ قد يكون القبح صورة من صور الجمالية، فوجد ما يسمى بالجمالية السّلبية خاصة عند فلاسفة الغرب حيث بلغت المفارقة عندهم في مفهوم الجمال درجة اقترانها بالقبح و هذا في سبيل تأكيد الارتباط بين المختلف و الجميل، وعلى الرّغم من انزياح الفلسفات عن التّمط التقليدي في تمييز الجمال، فعلى مر العصور لا يمكن إتباع معيار معيّن لتحديد فكرة الجمال " تبدو فكرة الجمال بطبيعتها شديدة التجريد غامضة ومعقدة بخلاف من يعتقد أنّها بسيطة سطحية بالإمكان تمثّل موضوعها في شكل من أشكال الموجودات، وبذلك يعسر تشكيل معيار مطلق نقيس به الجمال لأنه مبحث يرتبط بتغيّر الأفكار و المجتمعات والأحاسيس والأذواق " <sup>1</sup>.

وقراءة الجمال انطلاقاً من فكرة الجليل تحيل إلى تميّز الجليل من خلال فرضه للاحترام و التّقدير الذي يكون نتيجة تمثيله للصّورة المتخيّلة التي تحملها الدّات عن هذه الفكرة فتكون الصّورة المتخيّلة و المثالية هي ما يمثّل الجمال المطلق، و قد يتجاوز الجمال عالم المحسوس و ينفصل عنه ليرتبط بالأرواح فيباعد الأجساد بشكل مطلق، فيكون الإحساس هو دليل الفرد في تحديد الجمال، فينقاد إلى الآخر الذي يشكّل اللّقاء به أو النّظر إليه راحة وارتياحاً، مبعداً بذلك عن كل المعايير التّقليدية و هذا هو تفسير العبارة القائلة ( الحب أعمى )، فتفسيره

<sup>1</sup>- نوفل جراد : سعادة المتعة ( الجمال المفارق - الجميل و الجليل - ميتافيزيقا المتعالى و الشبه ) كتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، رقم ( 35 ) 1998 - لبنان - ص 21 .

الأحاسيس و العواطف، فيكون المعيار هو نوعية المشاعر التي نحسّ بها، و في هذه الحالة لا يشترط الكمال كما لا يتعلّق الأمر بالصورة المثالية التي نحملها في أذهاننا " أما الحكم الجمالي فيقوم على مبدأ غائي ذاتي لا يعتمد على المواضيع الخارجية بل على تناسق الملكات و تلاؤمها على تناغم، ملكة الفهم و المخيلة، إنه مبعث الإحساس باللذة و الرخاء و الارتياح " <sup>1</sup> .

فالأرواح هي المعيار الوحيد الذي يختار الآخر الذي يسير باتجاهه الإنسان مهما كانت صفاته و على اختلاف صفات الجمال عنده - الحسّية - فالأرواح هي التي تتناسب و تتكامل فتجاذب و تتعالق، بمعزل عن الصور التي تظهر من خلال الذات أو تتجاوزها، و يكون هذا تجسّداً لمفهوم الحب، عندها يتجسّد الجمال من خلال فكرة المتعالي و المطلق و الممكن، أو ما يخرج عن تقاليدنا حول مفهوم الجمال، فيفتح الجمال على المحتمل و الممكن حيث لا يمكن ضبطه و لا تحديده و يعود اللامنتطق هو المعيار الوحيد لطرق التفكير فيه و تخيله ف " يفتح موضوع الجمال للإنسان آفاقاً جديدة يرتادها لتجاوز ما هو قائم طمعا فيما يمكن أن يكون، لأنه فكرة ميتافيزيقية ( مفهوم ميتافيزيقي ) لا تعتبر تعلقاً بالمطلق أو توقفاً عند المعارف الكائنة أو الوجود القائم أو الاستناد على فرضية الإله الضامن بقدر ما هي حافزة على الطمع في الأفضل، و على طلب الأنسب، أي أن فكرة الجمال تصبح قوة تحديد لا قوة تقليد لأنها تأمل باستمرار و انفتاح على الممكن من أمر الوجود بحثاً عن عالم جمالي يرتوي الإنسان من معينه " <sup>2</sup> .

وهذا ما يجسّد التعب الذي يلاقه الحب في سبيل البحث عن الحبيب / الأليف و الشّبيه الذي تتعدّر عن تحديده الحواس فيخضع في التّوجيه إلى أوامر الرّوح و اختياراتها، هذا ما يفسّر اختلاف القول في مفاهيم الجمال و يتعدّد، و عندها تتّضح معايير الأرواح و التي لا تشبه المنطق البشري، لأنّها تتعالى عنه و تجاوزه فلا ترسم للجمال أية معايير، لأنّها تنطلق في الأصل من اللامعيار أو من فكرة الانفتاح على الممكن و المحتمل، فيكون نسبياً متعدّداً بتعدّد الأنفس التي تخوض هذه التجربة .

<sup>1</sup> - نوفل جراد : سعادة المتعة ( الجمال المفارق - الجميل و الجليل - ميتافيزيقا المتعالي و الشّبه ) ، ص 23 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 26 .

\*- تتّضح نسبة الجمال في تجربة الحب إذ يصبح وحده عاجز عن تفسير المشاعر البشرية لكونه حسياً لا يجاوز هذه الصّور الظاهرة إلى المواطن التي تحرّك المشاعر و تتحكّم فيها ، فيجوز الحديث عن جمال باطني جوهرى مفارق و مختلف .

فكل جمال يحمل بداخله جلاله / قيمته و تميّزه الذي لا يدركه سوى الشّبيه و المثل، فيكون ذاتا قد انفصلت في الأصل عنه، و انشقت منه فيكون جنسا يخالفه و يشبهه في الوقت نفسه، و تلك هي المفارقة التي يجسّدها الجمال باعتباره صورة يتعدّر إدراكها و هوة يستحيل ردمها لأنّها مكنم التّعدد و التّجاوز و حيّزا يحتمل كل التّناقضات و المباعديات التي ينبذها المنطق و يرفضها فيستهجنها، فالجمال في حقيقة الأمر يتعلّق بالأرواح لا بالأجساد، و هذا ما يعدّد سبله و يشتّت أنجاءاته .

## 1 - الحب بين البقاء و الفناء :

### L'Amour entre la Survivance et l'Extermination

إنّ الحديث عن الموت هو مباحدة لعالم الحسّ و ملامسة لعالم الميتافيزيقا، حيث ينفصل الإنسان عن عالمه الحسّي / الملموس إلى عالم غيبي / لاهوتي، و هو في الوقت ذاته انفصال عن الجسد و تخلّص من سيطرته، ولعلّ الموت يشبه الحب في كونه حالة إنسانية قصوى فيها تستنفد الحياة و تستهلك موتاً و فناءً، و عند هذه النّقطة بالذّات يمكن أن تلتقي كل المتناقضات و تتساوى، إذ الحب أيضا صورة من صور انفصال الإنسان عن ذاته ، فأوج الألم هو الموت أي الرّاحة و الرّوال الذي يلحق الألم، فيلتقي النقيضان من الوصول إلى أقصى حدود هذه المفاهيم.

وانطلاقاً من هذه المفاهيم يصبح الموت حلم العشاق و المحبين لأنّ فيه راحتهم، خاصة إذا كان الحب رومانسياً يعترّيه الألم و الحزن و التّعب، ليس هذا فحسب بل الحب بكل صوره لا يهدأ ما لم تتوالج أرواحه، وذلك مكنم المتعة الأبدية حيث تتخلّص الأرواح من تسلّط الأجساد و وقوفها دون الالتحام والاندماج كصورة تعكس عودة الأنفس إلى بعضها البعض بعد طول البعاد، و ليس الحلم بالموت هو غاية الصّوفية فحسب بل لا تكتمل المعاني الحقيقية للحب البشري في عالم الحسّ إلا بتعانق الأرواح، فيكون الموت ضرورة تقتضي البقاء والاستمرار.

ولعلّها اللّحظة التي ينكشف فيها المحجوب و المستور و تتضح المعالم الغامضة لهذا المفهوم الذي تعدّر العثور على مقابل له في العالم الواقعي، و على قدر التّناقض الذي يفضي به الجمع بين الحب / الرّغبة والموت / الرّوال، فمصير الشّروط الأوّل أن ينتهي إلى الثّاني استقرارا / سكونا و هدوءا، و الاستمرار يضمنه لقاء الأرواح " الرّغبة و الموت، فالرّغبة في أدبيات التحليل النفسي ما هي إلا تحلي من تحليات سياق أشمل و هو غريزة الإيروس أو الحب و من ثم تكوّن هذه الغريزة التي تعبّر عن حيوية الكائن الإنساني و اندفاعه غريزة الأمل و الحياة

والتَّجَدُّد ، في الوقت الذي تتموقع فيه غريزة الموت التي تسمى ثناتوس في الجهة المتناقضة بوصفها تعبيراً عن العدمية و السوداوية " <sup>1</sup> ، ففكرة التَّجَدُّد هنا تحيل إلى الموت، إذ أقصى الشَّيء و نهايته يعني موته و زواله، ولعلّ تجديده يقع في المنطقة المقابلة أي بالبعث و العودة بعد الزَّوال، و لأنّ الوصول إلى أقصى الحب رغبة هو منعدم، فالموت هو الذي يضمن التَّجدد و الاستمرار، فرغبة الحب تقع في منطقة اللانهاية، أو تنعكس من خلال الزوال والانفصال.

ومصير هذه الرغبات أن لا ترتوي إلا بعد الفناء، إذ العالم الحسِّي / الواقعي يقف عند حدود معيَّنة، هذه الحدود يكون أقصاها هو الموت، و ما بعد الموت تغيّر في المفاهيم و استبدال للمنطق و قضاء على الجسد الذي حبس الأرواح، و هنا فقط يمكن أن نتحدّث عن إشباع حقيقي لعاطفة الحب بمعزل عن عالم الواقع و بعيداً عن المنطق التقليدي .

إنّ الحب هو حالة انقسام الأنفس في العالم الحسِّي، و الرّغبة تعكس التّعلق بهذا الجزء و القسم الذي يرتبط بشخص آخر، فالحب في الأصل يؤوّل إلى عشق للذّات التي انفصلت عنه، و لأنّ هذه الأنفس لا يمكن أن تعود إلى بعضها في عالم الواقع إلا وصلاً يزيد الرّغبة اشتعالاً، فالموت هو السبيل الوحيد لتحقيق هذه الرّغبة إذ تقع في اللحظة التي تصل فيها الحياة أوجها و في اللحظة التي يصل فيه الألم أوجه و منتهاه و تلك هي دعوى الجمع بين الحب و الحياة في الموت، و لعلّه التفسير الذي قال به أفلاطون، فالعشق عنده هو عشق للحقيقة، و الحقيقة تمثّل الشَّيء المثالي البعيد عن عالم الواقع.

فالتّنفّس هي هذه الحقيقة التي يعيش الإنسان من أجل إدراكها بعد تلاشي العالم الواقعي / المزيّف، والالتحاق بعالم الأرواح " ليس من إمكان سوى الحلم يدفع الجسد إلى الانقسام بإيروسية مزدوجة ينقلب من خلالها الموجود إلى ذات تتعشق ذاتها عند استحالة التّوالج ( البعض في البعض الآخر ) إذ يمسي العطش بحلم الرغبة نقيض العطش، و يمسي السقوط تيقظ الشهوة أو تجددتها، الخلق، فعل التسمية إمكانات شتى لجسد قادر على أن يفتح بأقصى الجهد على التخوم النائية في مملكة الحياة قريباً من الهوة السحيقة حيث الموت، وليس أدل على أقصى الحياة من الموت ذاته " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - عمر مهييل : من النسق إلى الذات ، ص 198 .

<sup>2</sup> - مصطفى الكيلاني : أنسي الإيروسية و الماوراء ( الوليمة ) - مختلف أقصى الجسد - كتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم (38) 1993 ، - لبنان - ص 21 .

فالحبّ يتموقع في الحدود الفاصلة بين الحياة و الموت حيث تصل الحياة أقصاها فتستحيل إلى موت مؤكّد، فتفنى فيه الحياة داخل الموت، و في المقابل فالحب حياة يتم فيها استدراك ساعات الزّمن من خلال فتحها على الماضي الذي يكون ذكريات يحملها الشعور و اللاشعور، بما هي حلقات مفقودة يجري البحث عنها لاستكمالها، و المستقبل الذي يحمل الشّوق و الاشتياق، و تلك هي الأسباب التي تفتح المخيلة على الآمال الجميلة و البعيدة و على محاولة الإمساك بأطرافها من خلال السّعي وراء الدّات التي تكملها و تشعرها بالراحة و الطّمأنينة .

إذ الحب لحظة استيقاظ و تيقّظ لكل الحواس و استنفار طاقتها، و كأثما مواجهة الموت فتؤكّد التّمسك بالحياة، و تلك هي حالة الحب تشبه الموت في لفت الانتباه لقيمة الحياة و ضرورة التّمسك بها، و بذل الجهد من أجل تخليدها، و إذا كان التّخليد هو إدراك أقصاها ، فأقصاها هو الموت و الفناء عنها، و لهذا كانت الحياة والموت في معجم الحب مفردات تحيل إلى نفس المعنى و تسير نحو نفس الطّريق، وهذه المفردات عادة لا تتساوى إلا في حالات القصوى من التّجارب البشرية ، عندما تسكن الحياة داخل الموت، و كذا يستقر الموت داخل الحياة .

أما فيما يخص خطاب علي حرب حول الفناء فالأمر يختلف، إذ تحمل هذه الصّورة المجازية العديد من المعاني المختلفة والمتناقضة و المتعارضة، إذ يختلف استعمال هذا المصطلح باختلاف النّظرة التي يوليها كل واحد إلى مفهوم الحب، فالحب حسب التّفسير القديم ينتهي بموت صاحبه إذا استحال الوصال مع طرفه الآخر أو يتحوّل جنوناً وعصاباً، و لكنّه عند علي حرب يتشابه و مفهوم البقاء و لكن بصورة مختلفة عن الذات كما كان يتصورها فلاسفة العقل، يقول " و قد فهمت الفناء بوصفه بقاء، خارجاً بذلك عن منطق الهوية، و الماهية و الحد، مفسراً الشيء بضده، أو برسومه و أعراضه التي تعرض له " <sup>1</sup>.

فيختلف الخطاب عند علي حرب عن الأصل في مفهوم الفناء المتعلّق بالحب، فيكون الحب بالنّسبة إليه مجالاً يفتح إمكانية البقاء على عكس التّصورات الأخرى التي تفصل في الحب من حيث وصوله إلى الموت والنّهاية نتيجة حتمية، و لكنّه في مقابل هذا يدرج الحب في حيّز معيّن ، لأنّه يدفع إلى البقاء، و هذا ما يتنافى والغموض الذي سبق و أن ارتبط به .

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 23 .

## رابعاً- الحب و الصّوفية : L'Amour et la Mystique

إنّ البحث عن أصول و مصادر التجربة الصّوفية يجد أنّها عبارة عن صورة مثالية للحب، ذلك أنّها تنأى عن عالم الحس لتلامس عالم الروح بصفة مطلقة إذ تنعدم فيها صور الجسد الحسي مطلقاً، كما أنّها تتّجه نحو الدّات الإلهية باعتبارها الدّات الأحقّ بالعشق و الأجدر بأن يمتدّ التّصور البشري نحو معانقتها و الاتّصال بها، ولهذا فهي تصوّر اليأس من الاتّصال في عالم الحس من خلال قيامها على مبدأ الشوق، إذ يكون البعد في هذه التجربة هو الوسيلة الوحيدة التي تقرب بين الإنسان وربّه و تفتح بينهما طرقاً مختلفة عن طرق التّعبّد التقليديّة وهذا ما أخرجها من دائرة التّدين و التّعبّد لتصبح باباً من أبواب الفلسفة، ويشترط في هذه التجربة الانحلال التام عن متاع الدّنيا، و يكون التّقرب و التّودّد من خلال التّجرد من نوازع النّفس البشريّة، و انطلاقاً من هذه التجربة يؤوّل كل عشق إلى عشق الدّات الإلهية، كونها تصوّر الهوى بمعزل عن الأهواء و الرّغبة بمعزل عن الجسد .

وعلى الرّغم من الاستحسان الذي لقيته الصّوفية عند العديد إلا أنّها لدى البعض الآخر تمثّل منزعاً لاهوتياً وطريقة من طرق التّعبّد لا تلامس بذلك عالم الرّغبات و اللاّوعي بقدر ما تطهّر الوعي و تسمو بالتّصور البشري، و يكون باتّاي من بين الذين فضلوا تجربة الحب و العشق لأنّها انفتاح على عالم الرّغبات في الإنسان " وبالفعل فإن جورج باتاي Georges Bataille كان يحترس من التجربة الصّوفية لأنّه يرى فيها منزعاً دينياً لاهوتياً، ثم إن تجربة الفراغ التي تدعيها التجربة الصّوفية هي تجربة مفتعلة و ذلك بادعائها الحلّول في الدّات الإلهية والتواصل معها " <sup>1</sup> كونها تفتقر إلى الجانب الملموس و المحسوس .

فتكون بذلك حصيلة الخيال، تسمو فيه المخيلة لتصوير عالم الغيب، و الارتقاء درجات و هي تبتعد عن عالم الحسّ و الهدف من ذلك هو العودة إلى الدّات الإلهية، حيث المصدر و الأصل و الخلود، فيختلف الحب بوصفه تجربة صوفية عن الحب الذي يجمع بين الأطراف البشريّة، و هذا ما يؤلّد خصوصية الخطاب و انفصاله عن غيره، إذ تتغيّر المعطيات و الأطراف.

<sup>1</sup> - عبد العزيز بن عرفة : الدال الاستبدال ، المركز الثقافي العربي ، - المغرب - ، ط : 1 ، 1993 ، ص 72 .

\*- رغم المقاربة بين التجربة الصّوفية و تجربة الحب إلا أنّ كل تجربة تبقى محافظة على خصوصيتها إذ تكون الحالة الثّانية متعلّقة بالبشر ، و يكون الجسد فيها صورة تربطه بالعالم الواقعي إضافة إلى ارتباطه بالشّهوة ، بينما تختزل التجربة الصّوفية في حالات الشّوق و الاشتياق التي تفصل التجربة عن غيرها .

فالدّات هنا تعشق الصّورة المثالية لمفهوم الكمال و تسعى من خلال الالتحام بالدّات الإلهية إلى اكتساب هذه الصّفات و الخلود بها في عالم البقاء / الغيب، فتترصدّ هذه التّجربة الموت و تسعى إلى بلوغه، وبعد بلوغها فقط يمكن أن تتحلّى معالم الجمال و الجلال و الكمال، فإمكانية تجسيد تجربة الحب و العشق من منظور الصّوفية تحيل إلى تعالي الفكر الصّوفي و استحالة القبض على مبادئه، لأنّ تجاوز الوعي البشري لا يكون إلا بالعودة إلى طبقاته المنسية أو رغباته المدفونة، حيث تتشكّل الرّغبة و ترسم سبلاً من أجل تحصيلها و إدراكها، و هو ما يحيل دائماً إلى المهمش من الإنسان و المستبعد.

و هنا مكمن المفارقة في هذه التّجربة، إذ تتخذ بالنسبة للصّوفي بعداً متعالياً قوامه الشّوق و الحلم بالفناء بعد التعب و المجاهدة، بينما هي عند الإنسان في عالم الواقع تتخذ بعداً مادياً حسّياً، قوامه التّعلق بالجسد، الذي لا يكون منتهى تحقيق التّجربة " لقد حبذ باتاي تجربة العشق و الجنس على حساب التجربة الصوفية، فالتأمل في نصوصه التي تعاقبت الواحد تلو الآخر يلاحظ تشبّه بالنزوع المتمثل في الجنس و العشق و تحيذه إياه فهو بالنسبة إليه أكثر أصالة، ففي زعم باتاي لا يمكن للوعي أن يتجاوز محدوديته الضيقة و يعبر إلى مناطق العدم إلا عبر تجربة الجنس و العشق و لحظة انفجارها " <sup>1</sup>.

ورغم الفرق البين بين التّجربتين، فلعلّ النّقطة التي تجمعهما هو مصير الموت الذي يسير كلاهما نحوه وباتّجاهه، ففي حين يظل الموت بالنسبة للصّوفية موعداً مؤجلاً و على أساس انتظاره تستمر التّجربة و تقام أسس بقائها، يكون الموت بالنسبة لتجربة الحب هو لحظة انفتاح الطرفين على عالم اللاوعي و العدم أو بعبارة أخرى انفتاح على الرّغبات المدفونة و المنسية في عالم اللاوعي " أما الأمر بالنسبة إلى تجربة العشق و الجنس فيبدو أكثر واقعية و أكثر جدية، ذلك أن هناك شخوصاً من لحم و دم و عظم تخوض التجربة و تتجّاهها رغبة حسية، مادية، ملموسة، تبدو آثارها للعيان عبر عنفها القاتل الماثل كحقيقة لا تحتمل، ذلك أن تجربة الجنس و العشق تقيم علاقة مضاعفة مع الموت، موت الذات التي تخوض التجربة و موت الآخر أي القرين في التجربة، يتوحد اثنان ويختبران معا انهيار الوعي و اضمحلاله في نفس اللحظة و في خضم هذه المعاشرة للموت " <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - عبد العزيز بن عرفة : الدال الاستبدال ، ص 72 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، و الصفحة و نفسها.

ورغم اختلاف التجربتين إلا أنّهما تصوّران تجربة الحب كصورة قصوى للحياة تتبع من الأرواح، و إن اختلفت طريقة تجسيدها، كون الأولى ( الصّوفية ) تسمو بالجسد باتجاه الرّوح حيث ينعدم عالم الحسّ و الدّنس، نحو معانقة الدّات الإلهية، أمّا الثّانية ( العشق و الحب ) فتعكس عواطف الأرواح على الأجساد فتستنزف طاقة عالم الحسّ من خلال احتواء التجربة و مجاوزتها إلى عالم الموت و العدم، حيث ينسحب الوعي في مواجهة اللاّوعي البشري و تترجم بذلك مقدار الرّغبة و قوة اندفاعها باتجاه الدّات الأخرى، فيتوحد كلاهما ذاتاً واحدة في عالم مشابه هو عالم العدم و النسيان و الذي يستقر في أقصى الدّكرة البشرية، فاللاّوعي من هذا المنطلق هو الصّورة التي تعكس لنا الموت وتجسده من خلال قضائه على الدّاتين .

و إن كان الحب هو هذه المعاني مجتمعة أو متفرقة غير أن هذه التجربة أساس قيام كل كيان لا يمكن أن يحقّق مع ذاته اكتمالاً و اكتفاء ، و على اختلاف المفاهيم التي حملها عبر العصور يبقى المحيط هو سبب تحديد لطبيعة هذه العواطف، فيضاعف الإحساس بهذه المشاعر عند الإنسان البدائي أكثر من غيره و ذلك لطبيعة الظروف التي كان يعيشها إذ تعم حياته الهدوء و السّكينة فيمنح للفكر حظ أوفر للتّفكير و الألم و ما اللبالي التي يحصيها الشّعراء في القديم سوى دليل على امتداد الزمن في العصر القديم أكثر من غيره، ولا عجب في ذلك فالكتب التي وصفت لنا حالاته أوفر المصادر التي تغني الباحث المعاصر، و إن كان هناك فرق في هذا المفهوم على اختلاف عصور، و ذلك لما يطرحه عالمنا المعاصر من اختلاف على مستوى الإنسانية عامة و العواطف بصفة خاصة، فالمادية هي الشّعار الذي يرفعه الإنسان المعاصر و السّرعة هي الزمن الذي يطول عند البدائي و التّغيّر هو القانون الذي يفسّر الإخلاص و الوفاء .

ورغم هذا، فالفتح الذي يقع فيه علي حرب عندما يرفق الحب بالجسد و هو يرى في ذلك صورة مجاوزة للصّورة القديمة، كانت التّمحور حول صورة الجسد و التّمرکز حوله، في مقابل الاستبعاد الذي يطال الأرواح وهذا ما يعيّب الصّفة التي تفرد التجربة بخصائص دون غيرها و يبعدها عن الثّبات الذي يميّزها عن غيرها من تجارب الحب التي همّشها الخطاب من قبل و تنتقل التجربة من صورة إلى أخرى مختلفة، فيستحضر باقي الأنواع دون أن

---

\*- ترتبط عاطفة الحب بالصفّات الإنسانية ، إذ تتعلّق الدّات بذات أخرى مختلفة عنها و مبعدة و هذا ما يميّز هذه العاطفة وما يخصّصها ، و لكن القول بتمركزها حول الجسد إحالة على معنى آخر يتعلّق بالمنفعة و هو ما يقابل مفهوم اللذة و هنا ممكن المفارقة في تفسير هذه العاطفة .

يدري من خلال إسقاط الصّفة التي ميّزت هذا النوع، فتحضر باقي البدائل بمجرد ابتعاده عن الصّفة التي ميّزت تجربة الحب إذ تعبّر عن الثّبات .

ولعلّ التّمرّكز حول الجسد كما سبق وقرّر الخطاب في تصوّر علي حرب للحب، كان طريقاً بما أراد ربط الحب بالحسّي والمادي، وهذا ما يفسّره الاستبدال الذي يورده في كلامه عن مصير هذه العاطفة، يقول " .. بقدر ما تستبدل متعة الوجوه و الأجساد بلذة النصوص و الرموز، ولكنه حضور بالجسد و له، و فيه، إذ الجسد هو، في النهاية، مصنع الرغبات و الأفكار، أكانت شغفا بالمعرفة أم ولها بالمرأة، عشقا للعقل أم عبادة للمفهوم، جنونا بليلي أم جنونا بالله " <sup>1</sup>.

فهذا الخطاب يحيل على التّساوي الذي تظهر من خلاله عاطفة الحب سواء بين طرفين، أو المتجهة للذّات الإلهية، لأنّ مركزها هو الجسد، و الجسد هو الحيز الذي بإمكانه احتواء التجربة، وهذا ما يفسّر بدوره الاختلاف الذي يتناول من خلاله علي حرب مفهوم الحب، ليس انطلاقاً من كونه تجربة روحية و لكن انطلاقاً من الصّورة الجديدة التي يرسمها له، و اقتصاره على الجسد، و لعلّ هذا الميل إلى جانب دون آخر يستحضر الثنائية التي طالما حذر من الوقوع في منطقها، كونها تمثّل رؤية أحادية و تقصيراً يقع فيه التّفكير فيختزل العديد من الأطراف التي تغني التجربة .

ورغم التّمرّكز الذي يؤكّده في غير موضع حول مفهوم الجسد، يعود ليناقض أفكاره من خلال فتح مجال آخر لاستثمار التجربة، يقول " و السعيد من ذوي الحظ و الفكر الحي أو الخيال الخصب، هو من يحسن معالجة هواه أو صرف قهويماته، كي لا يهوى به هواه أو يقع فريسة رغباته الجامحة " <sup>2</sup>، ولكن رغم المجال الجديد الذي يفتحه علي حرب، و الذي يراه مناسباً من أجل صرف رغباته، فهو يرفق الكلام بكلمة ( و السعيد ) ولعلّها الصّورة التي تحيل على النقيض الذي يعود الخطاب من خلاله ليمرّكز حول مركزية الجسد و اقتصار هذه التجربة على الأجساد دون الأرواح، فيتميّز الخطاب عند علي حرب بتركيزه على الجسد، و رغم أنّها صورة مجاوزة فهي تعكس نظرة أحادية وقصراً في التّظر تختزل فيه كل المفاهيم القديمة لهذه العاطفة على اختلافها، بين من يرى الحب صورة للأرواح و بين من يرفق الحب بالأجساد و الأرواح.

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 18 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 15 .

### خامساً-الحب و الإنسان المعاصر: L'Amour et l'Homme Contemporain

إنّ البحث عن مفهوم الحب في الحياة المعاصرة يقتضي ضرورة استحضار العصر كإمكانات جديدة في تغيير معاملة و ملامحه، و ذلك راجع لسلطة الزّمان و المكان اللّذين كانا عاملين من عوامل تحلّي ووضوح حالاته المختلفة عند الإنسان، فالمكان لم يعد حاجزاً أمام الوصال و لم يعد الزّمان يكفي ليشعر الإنسان بالألم و التعب، فتقاربت كل المسافات التي تفصل الطّرفين و تحجزهما عن اللّقاء و الوصال، يقول علي حرب "ذلك أنه مع الدخول في العصر الرقمي، بتقنياته الفائقة و شبكاته العنقودية و شبائكه الافتراضية، تنفتح إمكانات جديدة للتفكير و التخيل، بعد أن صار بوسع المرء أن يخترع و يركب ما شاء له من الشخصيات البديلة والأجساد المتخيلة و العوالم الأخرى اللامتناهية" <sup>1</sup>.

فهذه الإمكانيات الأخيرة تخفّف من وطأة هذه المشاعر و تعدّد الرّغبة و أسبابها، و هذا لا يعني أن الحب كتجربة إنسانية قد ولّى عصرها، و لكن ارتسمت لها صورة جديدة بما يتوافق و معطيات العصر، في مقابل هذه الوسائل التي من شأنها مساعدة الإنسان للوصول إلى أهدافه و أبعاده التي عادة ما تكون الوصال، فتساعد هذه الظروف على اشتعال الرّغبة بتجسّد، فلا ترتوي و لا يراعى فيها الأستار و لا الحواجز، بحكم انفتاح العصر الذي نعيش فيه، و لعلّ السّبب الذي يؤدي إلى انطفاء هذه الرّغبة و عودتها في سلسلة لا نهائية بالإضافة إلى القضاء على قدسية هذه العواطف، لأنّ هذه الظروف على الرغم من مساعدتها للإنسان في بعض الأحيان إلا أنها تزيد من اضطراب نفسه و هيجان عواطفه .

ولكن القول هنا عند علي حرب إذ يحاول رسم صورة جديدة للحب، عندما يتحدّث عن المجالات التي أصبح يوفرها تطوّر الوسائل في الحب و خاصة عبر الشّبكات التي تساعد على التّخيل، يقع في التناقض مع الأساس في هذه العاطفة و التي لا تكون نتيجة أسباب معيّنة كما لا يمكن للإنسان أن يتحكّم فيها لأنّها تخضع لإرادة لاواعية دفينّة في باطن الإنسان، و تركيزه على الجسد دون الرّوح، و هذا بدوره يبعدها عن كونها تجربة فريدة و فذة وحالة قصوى - كما سبق و أن ذكره الخطاب - .

فالحب كتجربة إنسانية معاصرة، رغم ما طرأ عليها من تغيير و تحديد لا تزال هما و مشكلة و حيّزا يصارع فيه الإنسان الأقدار و ما يأتي به الجديد الغير متوقع، و رغم الوصل و الوصال يبقى السّعي وراء الطرف الآخر

<sup>1</sup> - علي حرب: الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 12

مشروعاً لا يكتمل، فالرغبة التي تقوده إلى الآخر لا تنطفئ بوصاله بل تشتعل لتعود وسيلتها العداوة و المشاكسة "فسهولة الوصال في عصر الاتصال تحد من سلطة الغريزة و تخفف من جذوة الشوق، و سهولة المعطيات، في العالم الافتراضي، تحد من قدرة المرء على الضبط و التيقن أو التوقع و التحكم، بقدر ما تضفي على الأشياء طابعها المتغير و المؤقت أو العابر و الزائل، و سرعة الانتقال و الحراك و الدوران، في الزمن الآني، تزعزع ثوابت الهوية و مرتكزات الإقامة لكي تولد هشاشة البنى الاجتماعية و الروابط العاطفية " <sup>1</sup>.

فيرتبط الحب عند علي حرب بصفات الزائل و العارض، و هي الصفات التي تتنافى و الأصل في وجودها، فالصورة الجديدة التي يتحدث عنها تحمل ارتدادها على ذاتها في الأوصاف التي تعبر بالخطاب من النقيض إلى النقيض، و هذا ما يعيق مشروعه التجاوزي، إذ يحمل الكلام عنده القول بشئائيه التغيير و الثبات، فيكون الثبات الذي سبق و أن وصف به التجربة دليلاً على بقائها و استمرارها، و يكون الزوال الذي يتحدث عنه الآن دليلاً على زوالها و اندثارها، و لعلّ السبب في ذلك هو المبادعة التي يقيمها بين الأجساد والأرواح و اقتصره في تفسيره لهذا المفهوم على الجسد، و ذلك من أجل رسم صورة جديدة مجاوزة للقديم، فتكون النتيجة هي هذه المبادعة التي تباعد أطرافها .

فالصورة الجديدة التي يرسمها على حرب ليست صورة جديدة إذا تحدث عن الحب كتجربة فريدة و حالة قصوى لا تقع في الزمن إلا قليلاً، و لكنّه يتحدث عن عاطفة تكون نتيجة أسباب و مسببات، فالصورة الجديدة إذن مختلفة و مناوئة للصورة القديمة، فيحتفظ كل خطاب بخصوصيته و تقام المبادعة من خلال المسافة التي تفصل التجربة الأولى بالثانية، و هذا ما يجعل من كل تجربة تحافظ على خصوصيتها في الإطار الذي وقعت فيه و نتيجة الأسباب التي أوجدتها .

ولعلّ المفارقة التي تعكسها الصورة القديمة و البدائية و تلك التي تميّز الإنسان المعاصر هي ما أوقعت علي حرب في التناقض إذ يحمل مفهوم الحب قديماً و يقاربه بالتجربة المعاصرة، و هذا ما يوقعه في التناقض إذ يؤكّد على ثبات التجربة و لكنّه يربطها بالجسد و كذلك يعطيها صفات معاصرة و همّه في ذلك رسم صورة مجاوزة

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 11 .

\* - تتشكل بين الحب في العصر القديم و الحديث مبادعة نتيجة التّمرّكز كل مرة حول جانب دون الآخر و هذا ما أوجد ثنائية متعارضة تقيم القديم في الحد الأقصى و العصر الحديث في الحد الآخر لاختلافهما حدّ التعارض و هذا هو الفخ الذي وقع فيه الخطاب عند علي حرب .

يفسرها الحدث أو الواقع الزّاهن، و ما السّرعة التي تفرضها الحياة المعاصرة من مقارنة لحدود الزّمان و المكان إلا أبرز الصّور التي تفقد الإنسان صبره و تضعه في اضطراب يفوق اضطراب الإنسان البدائي، إذ يعالج الإنسان البدائي اضطراب نفسه بالشّوق والخيال و قد يتحوّل في غالب الأحيان إلى إبداع و ابتكار، و ما المدوّنات العربية القديمة سوى مثال على تميّز هذه التّجربة و فرادتها و تحوّلا إلى فعالية فكرية تستمد قوتها من الرّغبة الدّفينية في لاشعوره، و هذا تفسير مفهوم الإبداع .

فالحب باعتباره إشكالية / هما يراوح مكانه ليرتسم في كل عصر بصورة جديدة / مغايرة / متشابهة، تبحث فيه الدّات عن وجودها و كينونتها من خلال لم أطرافها و ضم أجزائها المتباعدة، فالحب الذي يتجه نحو الآخر في الواقع هو حب للدّات التي ترغب و تريد و تتعلّق بالآخر التي تشكّل معه تكاملاً / انسجاماً فسكينة تساعد الإنسان على الاستقرار في هذا الوجود، فالضرورة التي تجمع بين الطرفين ملّحة و على قدر بعد المسافة بينهم بحكم الاختلاف على مستوى الطبيعة / الجنس فهذه العوامل تساعد على انجذاب كليهما للآخر و حاجة كل منهما للآخر، و هنا يتجلى التوافق و التشابه الذي تكون مادته الاختلاف لا التطابق " فالرجل و المرأة كلاهما، يصنع الآخر و يقوم به، و يقيم فيه، و يتحرر بتحرره، هذه هي المعادلة " <sup>1</sup>، والدّات تعشق دائماً الأليف والرّفيق الذي يتولّد من الهوة التي تفصل بينها و بينه، و تجسّد هذه الهوة المسافات التي تحتجزها قوة الرّغبة و الميل الذي يعم كيانه، فلا يرى في الأفق سوى هذا الاتّجاه الذي يفصله عنه، فكيف يمكن أن يقضى بالزّوال مصيراً تنتهي إليه هذه العلاقات، إذا كان الحديث يتعلّق بالفطرة و الطّبيعة البشرية .

وغاية السّعادة و أقصاها أن يجتمع المحبين و هذه السّعادة لا يعادلها سوى الرّغبة التي تملك الدّات أثناء بعدها و تترجم من خلال الشّوق و السّعي وراء الوصول إلى غايته، بعده كيانه مختلفاً و صورة فريدة ومتفردة تختزل متع الحياة كلّها في الحبور الذي يجده الإنسان في ذاته و هو في حضرة أليفه " و أولى أن يكون المحبوب كذلك في عين الحب، إذ الحبيب يرى في حبيبته اللطف كله، و السحر عينه، و أنسه به هو السّعادة القصوى والحبور الذي لا يوصف، و لذا فجعله لا يوازيه، عنده، جمال آخر في الوجود " <sup>2</sup>، فهذه التّجربة تضيق الوجود

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 29

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 31.

\*- يعكس الحب في القلم صورة تعلق الرجل بالمرأة و هذا ما حملته الأخبار و كذا ما دونته القصائد و الدواوين ، و لنا الشعر الجاهلي أكبر دليل ، وقد يعود سبب هذا التصور عادات العرب آنذاك إذ تحاصر المرأة بمجموعة من الضوابط التي لا تسمح لها بالظهور ، إلا بوصفها موضوعاً .

و الكون رغم اتّساعه و تقتصره في حيّز يمثّل المسافة التي تفصل الذات ونصفها الآخر و يسعى كل منهما إلى طيّه و عندها يصبح الوجود نقطة واحدة تغني عن كل اتّساع، و تختزل معايير الجمال في نموذج متفرد لا يوازيه جمال ولا يعادله بهاء، و هنا يعكس الخطاب عودة علي حرب إلى الحديث عن العلاقة الحميمة و الرّوحية التي تجمع بين الرّجل و المرأة و ابتعادها عن الجسد و هنا تكمن المفارقة في مقارنة علي حرب للحب و محاولة مجاوزة الصّورة القديمة .

إذ يترد خطابه في كل مرة للحديث عن الأرواح و السّعادة الرّوحية التي تحقّقها هذه العاطفة، مبعدة عن الجسد، على عكس الصّورة التي سبق و أن صوّرها لهذه العاطفة و اقتصرها على الجسد، و تفسيره لذلك الطّبيعة المعاصرة التي أصبح الإنسان يعيشها، فيتناقض كلام علي حرب مع نفسه دون أن يدري إذ يعيد لهذه العاطفة قيمتها المتصلة بالرّوح، لأنّ الأصل في رسم الصّورة الجديدة للحب يختلف حدّ التّعارض مع الطّبيعة التي سبق وأن تكلم عنها، ولهذا تكون محاولة إرساء دعائم التّجاوز حول هذا المفهوم، في وجهها الآخر إقامة لصور متعارضة يحاول فيها صاحب الخطاب التّأقلم أو مسايرة العصر بما هي إقامة معطيات مادية و نفعية تتجاوز الصّورة القديمة، من حيث تمركزها حول متطلبات الجسد، وهذا لا يعني نفى الجسد عن الحب في صورته القديمة، و لكن ارتباطه بالرّوح هو ما صنع ميزته و فرادته و كذا انفصاله عن باقي التّجارب التي لا يمكن اعتبارها حالة حب، فالصّورة المعاصرة التي أراد صاحب الخطاب استحداثها صنعت المفارقة مع الأصل في تعريفها .

وإذا خصّص الحب في جنسي الرّجل و المرأة، فقد حاول علي حرب الحديث عن الصّورة التي يراها ملائمة إذ تجمع الطّرفين عن طريق مبادلة هذه العواطف، و لا يحصر التّعلق فقط بالرّجل، و في اعتقاده أنّ الصّورة التي يتحدث عنها الإنسان القديم ناقصة إذ تهمّش دور المرأة، و لعل السّبب في ذلك هو الحواجز التي أكّدها التّقاليد حول المرأة، لأنّ الحب المتبادل بين الطّرفين هو أحقّ و أجدى من الحب الذي يقتصر على طرف واحد، لأنّ في هذه الحالة الأخيرة لا يمكن أن يحدث انسجام كما لا يمكن أن تجمع الأنصاف، و يؤكّد علي حرب على استمرار الثّنائية التي يجمعها الحب، " فالوجود في المرأة و فيها، أو لها، هو أمتع الوجود، و أكثره امتلاء، بما يتلذذ الرّجل بكلّ جوارحه و حواسه، و يستمتع بملء قواه و ملكاته، إنها الفردوس حقاً، و لكنها فردوس ضائع، و الفردوس ضائع، و إلا لما كان فردوساً قط " <sup>1</sup>.

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 34 .

فالمرأة من هذا المنظور جنة و لعل هذه التسمية تحيل إلى كونها منتهى الحياة أو مبلغها و مرادها، إذ تھون حياة الفرد في سبيل بلوغها، و كذلك روح الإنسان لا تطمئن إلا في الجنة فتكون المرأة صورة لهذا الفردوس في الواقع، فالمرأة جزؤه الذي انفصل عنه كما الجنة كانت موطنه الأول حيث خلق و هو في سعي دائم لاسترجاع ما أخذ منه، و الغياب في هذه العلاقة هو سبب عدم وضوحها و تشابك حلقاتها، إذ لا بد أن الحفر في ذاكرة النسيان عند الإنسان يكشف أن تفسير العلاقة يعود إلى بداية الخلق، حيث تتبدى أولى معالم الدهشة و الألفة، و يكون آدم و حواء صورة تعكس لنا أولى تجارب التعلق في هذا الكون، وليس هذا التعلق سوى وليد العلاقة التي تربط بين جزأين لا يكتمل أحدهما دون الآخر، فلا بد تنشأ تلك العلاقة الحميمة التي لا ترضى إلا بالالتحام وسيلة يسترجع من خلالها آدم جزأه الذي تجسّد في ذات حواء .

فالذات التي تھوى الآخر و تعشقه ليست في الواقع سوى إحالة على عشقها لذاتها التي انفصلت عنها، فحب الآخر هو حب لهذه الذات المنقسمة / المتجزئة، و تجسّدت في الواقع من خلال ارتباطها قهراً بأطراف مختلفة متباعدة و متباينة، فالحب عاطفة نشأت و تكونت مع الكون فكانت ركيزة، و من أبرز سماته، و هذا ما يسمح بالتسامح الذي قد يحدثه الاختلاف، و وحده يردم الفجوة التي يؤدي إليها تباعد الأزمنة والأمكنة، ولعلّها العاطفة الوحيدة التي تجنّب الإنسان الملل و فقدان أسباب البقاء و الاستمرار، و بدورها تمنحه أسباب الاستمرار " المرأة زينة الدنيا وفتنتها، و نضارة الحياة و بحجتها، و انتعاش الرغبة و اخضرارها، و لولاها لعمت الرتابة والبلادة، و أمست الحياة جدياء موحشة، هي مبتدى الخلق و رحمه " <sup>1</sup>، و هذا الخطاب يعيد علي حرب لطرح الفكرة بطريقة مختلفة إذ يربطها بالأرواح و امتدادها في أصل وجوده و هذا تأكيد على الثبات الذي عارضه مرات عديدة عندما يتحدّث عن التجربة في الواقع الزّاهن بوصفها حالة مرتبطة بمجموعة أسباب تزول بزوال هذه الأسباب .

فيصف حب المرأة بأنه نابع من حب الذات، فحبها لا ينتهي و لا تحدّد حدود، كما أن وصلها لا يغني عنها لأن الحب لا يقنع إلا بالاتحاد و الفناء و الذوبان في ما يحب، يقول علي حرب " بيد أن الشوق إلى المرأة لا

---

\*- يفرق صاحب طوق الحمامة بين نوعين من الحب يمكن الفصل بينهما ، و إن كان التقارب بينهما واضحا ، و يضرب مثالا بحب الأم لابنها و حب الرجل للمرأة و ، و يرى أن الحب المتعلق بالقلب لا يوصل حد الموت مهما بلغت قوته ، و بينما يرى في الحب المتعلق بالروح قادرا على قتل صاحبه لارتباطه بالروح البشرية ، و يضرب مثالا بالعلاقة التي قد تجمع بين الرجل و المرأة كحالة خاصة و نادرة لا تحدث في الزمن إلا قليلا .

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 35 .

ينقطع، ذلك أن الرجل، إذ يحب المرأة إنما يحب ذاته، فلا فكاك لأحد عن هوى نفسه، كما لا فكاك له عن الوعي بذاته، و الذات بما هي رغبة، و شهوة و شهية، جرح لا يلتئم، و بئر لا يرتوي، و ثقب لا يسد، إنها جرح رمزي، و الرمز يشير دوما إلى غياب، و يحيل أبدا إلى شيء، و لهذا، ما فك رمز إلا صار المرموز إليه رمزا لشيء سواه، و ما هتك حجاب إلا اشتيق إلى كشف محجوب آخر، فالشوق إذن لا يني يتجدد، لأن غاية الشوق كشف الحجب، و لأن منتهى الوصال الذويان و التلاشي و هذا غير ممكن بين كائنين مشاهدين، وكيانين محسوسين<sup>1</sup> .

فالرغبة عند المحب لا ترتوي بمجرد الوصال، بل تتجدد في سلسلة لانتهائية، و كذلك عشق الذات لا ينتهي إلا بالفناء فيها و عنها، و لعل الاختلاف بينهما هو ما يضمن استمرار العلاقة بينهما ذلك أن الشوق يكون دائما للمختلف لا المطابق، و انجذاب الذاتين نابع من المغايرة و الاختلاف البين بينهما، و لا سبيل إلى مجاوزة التفور بينهما إلا بالاستمرار في الاختلاف .

و لعل قوة الانجذاب بين الطرفين رغم الوصال نابعة من استحالة دمج أحدهما في الآخر و سعي الجسد وراء الجسد يخفي في وجهه الآخر تسبب الجسد ذاته في التحام أطرافه، و الرغبة تسعى إلى فناء أحدهما في الآخر والذويان فيه كي تصبح الذاتين ذاتا واحدة " و لأن الاختلاف هو كذلك، أي كونه مدى وجوديا و عنصرا معرفيا و جاذبا جنسيا، فلا سبيل إلى رفضه، بل ينبغي قبوله و الإبقاء عليه على نحو يجعل كل واحد من المختلفين يقيم في اختلافه و يقبل، في الوقت نفسه، الآخر كما هو في اختلافه و تمايزه، وعلى هذا، يجدر بكل من الزوجين المختلفين، أن يبقى في اختلافه و يتخلق بأخلاقه<sup>2</sup> ، فيكون المنع و الرّفض و الصّدّ عامل استمرار و إبقاء على

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 38 .

\*- يكون الجسد في الحب ذا دلالتين ، الأولى تتعلّق بصورة الوصال الذي تهدف إليه الذات المتحابة ، و لكن وجهه الآخر هو حيلولته دون اندماج هذه الأرواح ، و هذا تفسير تهميش دور الجسد في علاقة الحب ، لكونه يسعى من جهة إلى الوصال و يمنعه في الوقت ذاته .

<sup>2</sup>-علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 43 .

\*- يؤمن المنطق بأن الأشياء لا تحدث إلا بعد توفر مجموعة من المعطيات تقود إلى نتائج مضبوطة و معينة ، و في مثل هذه الحالة تهوى النفس كل ما هو جميل ، و دون توفر هذا الشرط لا يحدث الحب ، و لكن الحالة التي يناقشها الخطاب ، مختلفة إذ تكسر قانون الأسباب و المسببات و ترى في الهوى ظاهرة لا تفسر لأنها حركة ترتبط بالأرواح و لا علاقة لها بالوعي .

العلاقة، كما يكون البعد في هذه الحالة دافعاً للتقريب بين القلوب، و باعثاً على الشّوق، ذلك أن الأمر يتعلق بالأرواح.

فالحب يخرق المنطق التقليدي و يقارب المتناقضات كما يجمع الأضداد، ذلك أنّ الحب يجمع بين طرفين جدير بأحدهما أن يكمل الآخر، فيمده القوة من خلال امتداد الأبعاد التي تحملها أسرارها، فالآخر هنا عالم من المستجدات التي تشوّق الذات لاكتشافها، و الأجدر أن تتم هذه العلاقة بين جنسين مختلفين، ذكر و أنثى، فيكون اختلافهما دافعا لتمامتهما .

فالحب كتجربة تلامس بأطرافها اللاّمنطق، إذ لا يمكن ضبط مبادئ و معايير محدّدة لحدوثها كونها تتعالى عن منطق الإنسان فتنقاد لمنطق الأرواح و هو المنطق الذي يكون مصدره غيبياً / لاهوتياً لا تحكمه الأسباب و لا يحتاج إلى تفسير، حيث يكسر التوقع و يجاوز التصور، فيغير خرائط المستقبل و اتّجاه الحياة، إن لم نقل نسب الأعمار، و لأن مبادئ و معايير الحب لا تضبط فلا حاجة إذن لتقريب المسافات بصنع أسباب التشابه " فعلى كل من الشريكين أن يحتفظ بهويته، و أن يبقى في وصاف الحسنى و رحيم الصفة التي تمنحه فرادته و تشكل سر شخصيته، فتبقى المرأة في جمالها و لطفها، يكون لها من الأوصاف الحسنى رحيميتها، أي ما توجهه الرحمة من العطف و الحنو و المودة، و يبقى الرجل في جلاله و عزه، و يكون له من الأوصاف الحسنى، أي عونه و نصرته و حمايته " <sup>1</sup>.

فيحيل الكلام عند علي حرب كل مرة إلى الارتداد عن مشروعه التّجاوزي، إذ تقوم نصوصه الأخيرة على تأكيد الاستمرارية التي سبق و أن نفاها عند الإنسان المعاصر بحيث استحدثت صورة جديدة ، فيتحدّث عن الاختلاف الذي يؤدّي إلى انجذاب الأطراف بعضها إلى بعض، كما يؤكّد عدم ارتباط الحب بالجسد إذ لا يؤدي استهلاك الجسد إلى نفور كل منهما من الآخر و هذا ما تعارض معه الخطاب من قبل إذ تحدّث عن الزّوال الذي يلحق الحب بمجرد أن يستهلكه الجسد، فتتعارض المقولات عنده إذ يعود في كل مرة إلى الصّورة القديمة و هذا يؤدّي إلى تعثر مشروعه و يصنع الفجوات داخل نصوصه .

كما يتحدّث في مرات عن الملل الذي يحقّقه اجتماع المحبين، و في مرات أخرى يتحدّث عن وصال لا يؤدي إلّا إلى الاستمرار، يقول " و الحق أن الشوق لا يكون إلا باتحاد الحب و المحبوب، و فناء أحدهما بالآخر، والفناء غير ممكن في عالم الأبدان، إذ الأبدان تتلاقى سطوحها فقط، و لا يمكن أن تتداخل و تمتزج، وحدها

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / العداوة / السكينة ) ، ص 45 .

الأرواح هي التي تتحد و يتداخل بعضها في بعض " <sup>1</sup> ، وهذا الخطاب يؤكّد الحقيقة التي سبق و أن أقرّها إذ ربط الحب بالأرواح و أكّد على استحالة الوصول فيه إلى نهاية لارتباطه بعالم الغيب لا بعالم الشّهادة، فالشّوق لا يتحقّق انطلائاً من الأجساد بل يتعدها ليلاّمس بأطرافه الأرواح البشرية .

وليس مطلقاً هو اعتبار التّناقض و الاختلاف سبيلاً يؤدي إلى الحب و المحبة و الوّد، إذ قد يكون أحياناً مصدر نفور و تباعد و خلاف، ذلك أنّ الأصل هنا ليس الاختلاف بوصفه كذلك و لكن بوصفه دليل اكتمال وانسجام، و لكن ما يؤخذ على علي حرب أنّه يضع الكره مقابلاً للحب، و تلك هي المفارقة التي يقع فيها إذ يصف هذه التّجربة بالتّغير، و هذا يناقض فكرة الثّبات التي أدّت إليها التّجربة الفريدة و الفذة التي كانت مفهوماً أبدياً و سرمدياً للحب، يقول علي حرب " إذ منتهى التضاد التّلاقي، فالضدان يلتقيان بقدر ما يتنازdan ويتباعدان، كما أن المتحدين يتنافين و يتبعدان بقدر ما يتقاربان و يلتصقان، و لهذا فالحب الخالص قد يستحيل عداء مستحكماً، كما أن العداوة الشديدة قد تنقلب صداقة و مودة " <sup>2</sup> ، فالصّورة التي يعكسها في هذا الخطاب مبعدة عن التّصور الذي أسلف ذكره عن مفهوم الحب .

ولعلّ التّخلص من هاجس الزّوال كمصير ينتهي إليه الحب بعد أن يبلغ أوجه هو تجديده كل مرة بطريقة تبعثه من جديد، و علي حرب يحلّل هذه العلاقة من خلال تأكيد على مصطلح الفناء إذ يبشر بولادة جديدة تبعث من رحم الموت بقاء / استمراراً على أن تكون هذه العلاقة ليس الهدف منها اللّذة فحسب لأنّ هذا النّوع يموت / يزول بمجرد الحصول على رغباته، فتتطفئ بمجرد وصال الطرفين، إن مصطلح البقاء و الفناء في مقولة الحب تؤوّل إلى عكس ما كانت تعنيه سابقاً، فالفناء هو شرط البقاء ذلك أن الرّغبات الغير محدودة يكون زوالها في غيابها وأقصاها في انعدامها و وصولها في اختفائها، و هذا تأويل قول المتصوفة " يفنى في شيء ليبقى في شيء آخر، بل هو يهوى الفناء من فرط تمسكه بالبقاء " <sup>3</sup> .

ولكن الذي يخفى في كلام علي حرب هو أن الحب كما سبق وقدّمه مرتبط بالروح و هو في هذه الحالة يفسّره انطلائاً من أسباب حسّية، يلخّصها القول بالتّجديد و إيجاد الطّرق التي تسمح باستمراره، وهذا يتنافى والثّبات الذي تنشده الأرواح و تتميّز به، و كذلك انفصالها عن الأسباب، و هنا يقع التّأرجح في المفاهيم التي

<sup>1</sup>- علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة )، ص 77.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه ، ص 57 .

<sup>3</sup>- المرجع نفسه ، ص 74 .

أحقها بالحب بين قوله بالثبات من جهة و إدراج أسباب التغير به من جهة أخرى و ذلك في سبيل إرساء دعائم مشروعه التجاوزي إذ يحاول رسم صورة جديدة مفصولة عن الصورة القديمة للحب.

وهذا ما يفسر اتحاد التجربة الصوفية مع التجربة البشرية، إذ قوام الحب هو الشوق و تلك صفة تنسب للأرواح لا للأجساد " و الحق أن الشوق لا يكون إلا باتحاد المحب و المحبوب، و فناء أحدهما بالآخر، و الفناء غير ممكن في عالم الأبدان، إذ الأبدان تتلاقى سطوحها فقط، و لا يمكن أن تتداخل و تمتزج، وحدها الأرواح، هي التي تتحد، و يتداخل بعضها ببعض " <sup>1</sup> ، فالأرواح تنعكس من خلال الأجساد و تتميز بعضها عن بعض، والأرواح لا تهوى إلا ما تألفه و ينزل عندها بمنزلة الجمال و الجلال، و هذا ما يقضي بالجمع بين الذوات .

والصور التي تعكس لنا احتمال التناقض في الحب، أنه يحلّ بالقلب الزاهد و الممتنع عن متاع الدنيا، وكأن الرغبة لا تنزاح عن شيء إلا وتصرف في شيء آخر بنحو مغاير، فيكون للهوى سلطان يتعالى بطبعه عن العفة والتعفف، ليملاً الجسد رغبة و هذا تفسير المفارقة، فالرغبة التي تسكن الذات و لا تصرف، تختزن لتعود على شكل هوى / حب بصورة لاواعية و تنعكس شوقاً و وجداً و انجذاباً باتجاه ما تختاره الأرواح " فالتقوى هي للجام الهوى، و معنى كونها للجاما، أن الفجور المنفي و المكبوت لا يزول بل يستبطن، و قد ينفجر و يعود بأشكال مختلفة و يحضر من حيث لا يحتسب المرء " <sup>2</sup> .

فالتبيعة البشرية تضع الرغبة شرطاً كلياً في الوجود و حيزاً يربط بين الأرواح و الأجساد، فتلقي الأرواح بقوتها رغبة تحركها الأجساد، و قوة الرغبة هنا تصل إلى حدّ الفناء و الاندماج و التماهي في الآخر، و ليس هذا سوى اختزال لمجمل الصفات الرحيمة في الإنسان و ذلك بعودتها بصورة لاواعية و غير واضحة، و إلا كيف يرضى الإنسان أن ينفصل عن ذاته لإرضاء ذاته في الوقت نفسه، فالآخر شرط الوجود و منتهى الرغبة، و لا عجب إن وصف الحب أنه تجربة إنسانية خاصة و قصوى لا تحل بكل القلوب و لكنّها تختار حين يختار القلب سواه شرطاً لوجوده، و تجسده الحاجة الدائمة إلى الاقتران و الاجتماع و الوصال، فتتأى بذلك صفة الأنانية عن هذا القلب و تبتعد، ليحلّ الحب به، فيسمح بتساوي المتناقضات، فيصبح مخلوقاً روحانياً، و لهذا يكون الحب ظاهرة نادرة الحدوث، كما لا تتصف بما كل النفوس و القلوب .

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 45 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 81 .

وهي تتجلى عند الإنسان البدائي أكثر من الإنسان المعاصر، لأنّ الأوّل يعيش حياة طبيعية صافية و نقية من كل الشوائب، تظهر فيها معالم الفطرة و تتّضح عكس الإنسان المعاصر الذي هو نسيج من العلاقات التي تغيب فيها الفطرة و تهمّش، و تطفو على السطح معالم التصنيع و التّقنية و عبادة المادة، حيث تنسحب الصّفات الإنسانية و ترضخ لمطالبات العصر، و هذا ما يفسّر الصّور التي أصبحت تعكس الحب عرضا لجانبه المادي / الجسدي، و تغييبا لحقيقته الروحانية / السامية، فلا يغدو موضوعاً للحب إلا و يحاط بسياج من المحظورات والزّائل، ذلك هو الجانب الآخر و المنسي و المهمّش للحب، بوصفه حاجة إنسانية و حيزا فاصلاً بين الإنسان والحيوان، و لأنّه في العصر الحديث قد استنفذته الأجساد يكون صورة مفصولة عن القدام، لأنّها تتمركز حول الجسد، فيغيب الجانب الإنساني لهذه التّجربة .

ولأنّ الإنسان المعاصر و بحكم سيطرته على واقعه - كما يظن - أباح كل المحظورات و تخطى كل الحواجز التي كانت تحجز الإنسان البدائي فتحزّره و تصنع لهذه التّجربة عذوبتها فيعيشها بكل مراحلها، و إن كانت كل مراحلها هي هذا السعي الدائم و البحث المستمر عن الآخر فردوسا و ملاذا تهدأ به النفس و تستكين، يخوّلها هذا الإنسان الأخير إلى حيز تجتمع فيه كل أنواع الحب، فلا يمكن التفريق بينها، ذلك أن الصّورة التي ترتبط بالروح فيؤدي هذا إلى التّقدّيس، و الغائب في الأفكار حول الحب هو الوجه الذي تكونت على أساسه الخليقة، والكشف عن هذا الجانب ضرورة ملحّة إذا كان الهدف مجاوزة الهالة السّوداء التي علقت بالذهن نتيجة التّصور الذي ارتبط به، و وضعه في الظلّ دون تفكيكه أو فتحه على الأوجه الأخرى التي تجهلها الذّات .

و لعلّ القول بالاختلاف في ماهية الحب نتيجة اختلاف بيئة الإنسان المعاصر و البدائي يحيل من جهة على الصّورة الثّابتة للحب و هو تأكيد على المفهوم الذي بدأ الحديث به في بداية كتابه، و لكنّه من جهة أخرى نفى للأسس التي أراد بناء مشروعه التّجاويزي على أساسها إذ تصبح الصّورة الجديدة مجموعة من الطّروف التي لا تحيل على تغيّر في التّجربة و لا ظهور صورة جديدة مفصولة عن الصّورة الأصل، و هذا هو الفخ الذي توقع فيه اللّغة إذ تنفي من جهة لكي تثبت من جهة أخرى فيكون الفصل بين الإنسان البدائي و الحديث من حيث الطّروف المختلفة إحالة على توحد التّجربة و ثباتها .

-و لكن هل يعقل أن تقود نفس الأسباب إلى نتائج متباينة و متعدّدة و متناقضة إلى حدّ لا يمكن أن نجتمع بين أطرافها ؟ .

تلك هي المفارقة التي يقع فيها صاحب الخطاب إذ رأى في الثّبات صورة واحدة يمكن أن تتغيّر مع مرور الزمن فينشأ من خلالها صورة جديدة مفصولة محتضنها العصر الحديث بما يطرحه من ظروف جديدة وإمكانات مختلفة، فتفقد الصّفة التي لزمته في البداية ( الثّبات ) و تلبس ثوبًا جديدًا يتجلّى من خلال الزّوال و العرضية التي تقضي بانفصالها، و لكن القول هنا يهّمش الصّور المختلفة التي تظهر من خلالها المفاهيم، و هذا لا يعني بالضرورة زوالها و لكن اتّساعها و صعوبة الوصول فيها إلى نموذج واحد لارتباطه بالأزلية و السّرمديّة .

فتكون الصّورة الجديدة التي يحاول أن يصوّرها من خلال وصف الصّورة الجديدة التي يوجزها في عبارة (العابر)<sup>1</sup>، هي صورة مجاوزة من حيث التّصور الأوّل الذي يجعل من الثّبات و الدّيمومة الصّفة الملازمة لهذه التّجربة، فتحيل العابر على مفهوم آخر و تجربة أخرى مفصولة عن الأولى لأنّها لا تتعلّق بالأرواح البشرية و لا بالعواطف إذ تحيل على التّزوات البشرية، و لعلّ القول بهذا المصطلح ليس صورة جديدة يتميّز بها الإنسان المعاصر دون غيره ، ولكنه مفهوم آخر يختلف و يفارق النّموذج الذي يصوّر علي حرب .

وهنا تصبح الصّورة الجديدة التي يراها مجاوزة لمفهوم الحب في سبيل إرساء مشروعه التّجاويزي، صورة مفصولة من حيث إحالتها على معنى آخر لا علاقة له بالتّجربة التي عرّفها في بداية حديثه، إذ ذكر الصّورة القديمة عند الإنسان القديم و البدائي و عن مواجهه و مواجهه، و الصّور التي خلّدها الشّعراء قديماً إذ تحوّلت معاناتهم إلى أعمال أدبية، وفي مقابل هذه المفاهيم يحاول التّمرّكز حول الجسد فيتعد عن الصّورة الأصل و هذه ليست صورة مجاوزة ولكنها مفصولة و مفارقة، لأنّها لم تنشأ عن صورة واحدة و التّجاوز عادة ينطلق من فكرة واحدة ويحدث فيها التّغيير الذي يسمح باستمرارها، و هنا مكنم المفارقة .

فإذا كان العالم الفائق ينقض المنطق و يسعى إلى هدمه فهو هنا يساعدنا على تثبيت هذه الصّورة في أذهاننا، إذ يناقض أهدافه و يمنع من الالتفات إلى ما يناقض أفكارنا، فيظهر الحقيقة من أوجه أخرى متعدّدة كما يدعي، فتكريس الأجساد يباعد الوجه الآخر للحقيقة و التي يجهلها معظمنا، فالأولى أن يسعى الإنسان المعاصر إلى البحث عن الخفي في هذا المفهوم علّه بذلك يخرق المنطق و يباعد المألوف فيرفق الحب بمعاني جديدة متجددة ومختلفة بعد أن تأكلت الصّورة و استهلكتها الأجساد فلم تعد صالحة لحمل هذا المفهوم و لا استيعابه و هي

<sup>1</sup> -\* حاول علي حرب إرساء مشروعه التّجاويزي من خلال الرّغم بوجود صورة جديدة للحب في عصرنا ، تتمركز حول الجسد و لكن الأمر الذي غفل عنه و هو يقيم هذه الصورة الجديدة ، أنّه يناقض الصّفة الرّئيسة التي على أساسها أقام الصّورة الأولى إذ ربط تجربة الحب بالثّبات و التّمرّكز حول الروح ، و في الجهة المقابلة أصبحت الصّورة المعاصرة مرتبطة بالزّوال و العابر فتتشكل ثنائية ( الثّبات و التّغيير ) .

الصورة التي حاول علي حرب تأكيدها على الحب بما هو انعكاس لمتطلبات الجسد فقط، و إلا فكيف يصبح هذا المفهوم رمزا للعداء و تؤدي نتائجها إلى التباغض، و كيف تجسد حالة بشرية قصوى ونادرة واقعا يشوبه الحذر و الحيلة و صفاء للأرواح يتساوى فيه الإنسان و الحيوان في كفة واحدة، فإذا كان الأصل فيه البحث عن السكون بعد الاضطراب ، فالواقع يجسده انهيأا للأرواح و الأجساد على السواء .

ولا ينطلق هذا الكلام من المثالية، ذلك أن المثالية عادة تسكن أذهاننا و أفكارنا و إن لم نجسدها، والمقصود هنا هو تصحيح خارطة الأفكار و المفاهيم التي رمت بالحب حيز الجسد و جسده رغبة دنيئة دون أن نفهم أن اللاشعور لا يحمل المنبوذ و المحذور فحسب، و لكنه يحمل ما لا يمكن التفكير فيه و الممتنع عن التفكير و هذه هي الحلقة المفقودة في تصور الذات لمفهوم الحب، فالأرواح التي لا تخضع لمنطقنا الواعي إذ تتخذ من اللاشعور مستقرا لها و تسير بمنطقها هناك في أفاصي الذاكرة البشرية، حيث تجهل الذات عن ذاتها كثيرا ، لأنّ هذا الحيز يتعالى عن قدرة البشر على الاستيعاب و الفهم و منه لا يمكن الحديث عن صورة جديدة تركزا حول اتجاه دون الآخر.

فيعكس صورة عالم الميتافيزيقا بمنأى عن عالم الحس، عالما ساميا تسكنه الأرواح و تنجلي فيه الحقائق بأبعادها المتباعدة، و تجمع الأنفس المتحابّة، و يصورها القرآن الكريم من خلال قوله تعالى : " الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ " <sup>1</sup> ، فتكون الخلة مدعاة للعداوة و مصيرا ينتهي إليه الأخذ بمنطق الأفكار والتصور حول هذه العاطفة التي يكون الأصل فيها منبعها الغيبي / اللاهوتي التي لا تدركه الحواس و لا ينبغي لها ذلك .

وليس منطلق هذا التحليل الصوفية كمجال يتجاوز فيه الحب الأجناس البشرية فتصرف طاقاته شوقا واشتياقا لا يرجى منه وصالا و لا اتحادا في عالم الواقع فيفنى عن عالمه ليبقى في العالم الآخر حيث يوجد المحبوب و المعبود، و لكن باعتباره ظاهرة بشرية و مسرحها الواقع بمنطقه و طابعه المحسوس، و بوصفه صورة تعكسها الخيانات والكوارث الأخلاقية و الانحرافات البشرية .

والقول هنا ينطلق من المفهوم الأوّل الذي أورده الخطاب عند علي حرب حول هذا المصطلح، إذ يكون الثّبات صورة مختلفة عن الحب الذي يميّز الإنسان المعاصر، فيستعيد المفهوم قيمته التي سلبت منه كمارسات استهلاكية ليس الغرض منها سكينة الأرواح و لكن تلبية رغبة الأجساد التي لا يحكمها قانون و لا تقف أمام

<sup>1</sup> - سورة الزخرف الآية ( 68 ) .

شدوذها القوانين و لا الأعراف، و لا بد أن قيمتها تكمن في كونها حالة من انحلال و انفصال الإنسان عن ذاته  
الراغبة عن طريق الرغبة ذاتها، و قد قيل عنه " و لا جرم أن الحب هو أروع ما يجرب، و أجمل و أبهى ما يشهد،  
فهو أطف المشاعر و أعجب الأطوار و أدهش الأحوال و أصفى الأوقات و أعظم اللذات، و ليس ثمة أجمل ولا  
أطف، و لا ألد و لا أسعد، من أن يحب المرء و يجب " <sup>1</sup> .

ولا يحدث هذا إلا إذا تسامت الرغبة من دنسها إلى مصادرها الوجودية المتعالية، و لعل هذا ما جعلنا ننحو  
بالحب منحى جديداً مختلفاً عن طبيعته و عن طريق مناقشته قديماً و حديثاً، بطريقة تطرق المناطق الغائبة  
والمستبعدة، و لأن تفكيك المقولة في هذه الحالة لا يكون إلا بلفت الانتباه إلى هذا الجانب الروحاني المستبعد  
والمهمش في التفكير و هي طريقة نغيّر من خلالها منظومتنا الفكرية و تقاليدنا حول هذا المفهوم الذي استهلكه  
الحديث عن الجسد حتى أصبح ما ينشأ حوله في الواقع مجرد إعادة و تكرار مطابقاً لما قيل فيه، و إعادة إحياء هذا  
المصطلح لا تكون إلا بالاختلاف عنه و تجاوز حقيقته / تجسيدا و خرق منطق مغاير يبعثه من جديد،  
وليس التجاوز هو تركز حول وجه آخر من وجوهه و لكن محاولة استحضار كل الأوجه و مقارنة بعض ما تحمله  
من دلالات و حدود.

و إذا كان علي حرب يحاول إحياء المصطلح من خلال مقابله للفناء بالبقاء و ذلك استجابة لآراء المتصوفة  
حول هذا الموضوع، فالمحاولة هنا تختلف إذ تتجه إلى المصطلح مباشرة من خلال لفت الانتباه إلى وجوهه المغيبة  
والمستبعدة و التركيز عليها، و في المقابل السكوت عن المراكز و تهميشها استجابة للمبادئ نفسها التي أقيم على  
أساسها هذا المفهوم.

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 80.

سادساً- الحب و الفلسفات المعاصرة :

**L'Amour et les Philosophies Contemporaines**

إنّ الاهتمام بالجسد موضوعاً للحب يعتبر أحد نتائج الفلسفة المادية المعاصرة وكيف حاولت هذه الأخيرة أن تولي اهتمامها بالجسد على حساب الروح، فاعتبرت الإنسان ظاهرة من ظواهر الكون والطبيعة، فالإنسان مبعد من هذا المنطلق عن كل تفكير، لأنّ الواقع و المادة استطاعتا أن توجّهه و تتحكّم فيه، و ربما بالغت هذه الفلسفة حتى اعتبرت الإنسان و بحكم التفوق الآلي و التقني مجرد قطعة لا يملك ذاتاً و ذاته هي غيابه و نسيانه (أنا أفكر حيث لا أوجد و أوجد حيث لا أفكر)، فنسبت إلى الحب أبعاداً مادية استهلاكية لا ترقى إلى مستوى الوجود الإنساني، و هذا ما يفسّر أسبقية الوجود على الماهية، و أولوية الأجساد أو الملموسات على الأرواح / الغيبيات .

وانطلاقاً من نظرة كهذه لا يمكن الحصول على أفكار صحيحة حول هذا المفهوم لأنها تركّز على بعد دون أبعاده الأخرى المختلفة، فتدنّست المحبة ضمن ما تدنّس من مفاهيم قضى عليها الواقع فقضى بذلك على الإنسان الذي فقد إنسانيته أو كاد يفقدها، بعد أن فقدت جل المقولات دلالتها و استحال التناقض اختلافاً وتخلت القيم عن قيمتها " عالم يهبط الإنسان فيه و يستقر في قاعه، لا يوجد فيه زمان و لا ثغرات أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المثير و الاستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه و لا قداسة و لا دناسة و لا عدل ولا ظلم و لا حق و لا حقيقة، عالم من الصيرورة الدائمة التي تشكل الثبات الوحيد، عالم من الأيقونات المكتفية بذاتها " <sup>1</sup>، فأثّر للحب أن تتّضح معالمه، إذا كان الإنسان لا يملك الوقت للجلوس حتى مع نفسه في هذا الواقع المتسارع نحو النهاية و المستسلم للأحداث التي يأتي بها واقعه الجديد المتجدّد، فأضحى الحب في الواقع المعاصر لعبة أجساد لا تهدف إلى أبعد من ذلك .

وفي هذا تأكيد لآراء فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche حول الذات التي تنتقل من اكتفائها بذاتها على رأي رونييه ديكارت René Descartes إلى الاتجاه نحو الآخر المغاير، رغبة تسيّرها إرادة القوة و السيطرة، و بعيداً عن كل عقلنة نظام و نظام يضبط اندفاعها، فالفلسفة المعاصرة بما وصلت إليه من طرق جديدة في التفكير ساهمت لا محالة في إضفاء الطابع الإيروسّي على الحب من خلال دعوتها إلى تفرّغ المكبوت و المقموع، وتحرير الذات من قهر العقل والدين و باقي القوانين الغيبية، فتحدث نيتشه عن مفهوم إرادة القوة بوصفها مجاوزة

<sup>1</sup> - عبد الوهاب المسيري : دراسة معرفية في الحداثة الغربية ، ص 23 .

الذات لذاتها بمعنى من المعاني " <sup>1</sup>، فانتقلت معاني الحب تدريجياً و استجابة لمستجدات العصر حتى أصبحت عالماً تعمّه الإباحة و الإفراط دون ضابط أو رقيب، و كل هذا يدخل في إطار ما يسمى بانحيار مملكة القيم و إفراغها من خصوصيتها لتساوى كل الأشياء.

ولعلّ هذا ما يفسّر الكوارث الأخلاقية التي تقع نتيجة هذه الفلسفة ( إرادة القوة) بما هي تعبير عن السيطرة بكل الوسائل و الطرق على هذا الآخر الذي ينفصل عن الذات، فإذا كانت الدول المستعمرة تفرض سيطرتها على الدول الضعيفة لاستنزافها من خلال إخضاعها بالقوة، فللحب أيضا أبعاد يجسدها هذا الجانب الذي لا يراعى فيه دور الآخر، منصاعاً لقوة الرغبة التي لا يمكن إيقافها عند حدّ معيّن باعتبارها حالة وجودية قصوى تخرج فيه الذات عن مألوفها، و لعلّه و استناداً إلى فلسفة نيتشه يمكن أن ندرك بعداً من أبعاد الحب / الرغبة باعتبارها تفلتا من كل قيد وهوساً جسدياً يخرج بالإنسان عن أناه / ذاتيته باتجاه الآخر الذي أصبح الاتحاد به حاجة لا بد منها، من خلال الفناء الذي يضمن البقاء، و هذا تأويل آخر للحب ممارسة في أيامنا هذه و انطلاقاً من طريقة تفكير مغايرة .

ولعلّ الذروة التي يتم فيها استهلاك الأجساد تجعل من هذه الرغبة التي لا ترتوي بالمحسوس تكتمل بتفريغ هذه الرغبات التي لا تتوق إلى إبداع أو عمل إبداعي، و لعلّ أهم من تناول الرغبة كدعامة في الأعمال الفنية الخارقة هو رولان بارت Roland Barthes، و قد ألمح علي حرب لهذه الفكرة من خلال قوله " و هذا ما تشهد به تجربة فلاسفة المثل والتعالّي، حيث إنتاج المفاهيم و النظريات يجسد نمطا من الحضور، يحل فيه عشق محل آخر، بقدر ما تستبدل متعة الوجوه و الأجساد بلذة النصوص و الرموز، و لكنه حضور بالجسد و له فيه، إذ الجسد هو في النهاية مصنع الرغبات و الأفكار، أكانت شغفا بالمعرفة أم و لها بالمرأة، عشقا للعقل أم عبادة للمفهوم، جنونا بليلى أم جنونا بالله " <sup>2</sup>.

وتلك حالة يخرج فيها الحب بنفس الإمكانات و الشّروط عن اللذة المتجهة نحو الإنسان إلى رغبة موازية تصرف في مجال الإبداع، و لعلّ الاتجاه بالرغبة اتّجّاهها آخر غير اللذة هو تشتيتا لقواها وتمويها لأهدافها من أجل ضمان استمرارها، و تخليدها قصصا باستغلال طاقتها، ولنا في الشّعـر الجاهلي أكبر دليل، و كيف ينبغ العشاق دون غيرهم في كتابة الشعر، غير أنّ الفرق بين الصّورة عند نيتشه

<sup>1</sup> - عمر مهييل : من النسق إلى الذات ، ص 200 .

<sup>2</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 18 .

وعلي حرب يكمن في الإحالة إلى الفكر في خطاب علي حرب، و هذا ما يتعد عن الجسد كما يصوره نيتشه وهنا تكمن خصوصية الخطاب عند علي حرب، رغم أن مشروعه التجاوزي يحاول الالتحام بهذه الفلسفات ويشير إليها.

## 1 - الفكر و مفهوم اللذة : La Pensée et le Concept de Plaisir

إنّ الحديث عن الذات المفكرة يحيل بالضرورة على المفاهيم المثالية التي ألحقت بها على أيام الكوجيتو الديكارتي إذ تم التمرّكز حولها و اعتبارها مصدرا وحيدا للحقيقة التي تكون مطابقة، فكان المنطق و العقل والعلم هي المبادئ الأساسية التي يقوم عليها، فيتبرأ بذلك من كل الصفات التي قد تنسب إليها النقص أو القصور، وظلّت كذلك إلى حين كشف النقص المتأصل فيها، و ذلك انطلاقا من احتوائها على التناقض الذي لا يبرأ منه أي مفهوم .

فكان العقل انعكاساً لمناطق اللاوعي في الإنسان و صار المنطق حينئذ عاجزاً عن استيعاب مفاهيمه التي تستدعي كل مرة العودة إلى حقيقتها من أجل سدّ ثغراتها، و على إثر هذا التّغير لم يعد بالإمكان الحديث عن ذات مفكرة عاقلة خالية من كل الشوائب و هذا ما أحال إلى استبدال المفاهيم التقليدية بمفاهيم أخرى تغيّر من خلالها نظرنا إلى ذاتنا بصيغ تتناسب و واقعنا الحالي، فكانت الرغبة هي البديل الذي حل محل الصفات المتعالية التي كانت تنسب للذات .

ولعلّ مفهوم الرغبة هنا على الرّغم من كونه ضربة أطاحت بمملكة الذات إلا أنّها في المقابل ساعدت على استكمال طريقها و لكن بمفاهيم مختلفة و مغايرة، إذ حرّرت الرغبة هذه الذات من سجن العقل و المنطق الذي كاد يقضي بهلاكها، إلى التّحدد الدائم وفق قانون الرغبة الذي يمدّها بالمتعة، و تلك ظروف ملائمة تسمح لها ببذل أقصى طاقاتها من خلال فك قيودها و منحها اتّجاها محبباً، و مرغوبا يرضي مناطقها المنسية و البعيدة حيث يطرح التناقض و التعادي مع الوعي، و لطالما عملت هذه الظروف على إعاقة الذات وتثبيط عزائمها من خلال فتحها لهذه الثّغرات، ولعل السبب الذي أيقظ الذات على نقائصها هو استعادتها لمفهوم الجسد الذي همّشه ديكارت فاعتبر الإنسان ذاتاً مفكرة عاقلة مبعدة عن رغبات الجسد، و هذه الاستعادة أقامت شقا آخر للتّفكير

أحقته بالجسد ومتمعه، فاعترف برغبات الجسد من منطلق التفكير " لذة النص هي تلك اللحظة التي يسير فيها جسدي متبعا أفكاره الخاصة، لأنه ليس لدى جسدي ذات الأفكار التي لي " <sup>1</sup>.

فكان لاستعادة الجسد الأهمية البالغة في توازن النفس البشرية، و لعلّ التعديل الذي لحق الكوجيتو الديكارتي أدّى بدوره إلى الاقتراب من حقيقة الإنسان التي لا تكون مثالية و لا ينبغي لها ذلك كونها تخضع للتغيير الذي ينأى بدوره عن صفات الكمال و التعالي، وليس أدل على ذلك من الأزمات التي حلتّ بالإنسانية و التي أدّت في نهاية المطاف إلى تشييء الإنسان وعجزه عن تسيير واقعه إلا من خلال التوقع و الاحتمال الذي يظل بدوره نسبيا لا يوصل إلى نتائج يقينية، و ما الصّورة التي يظهر بها الإنسان المعاصر إلا انعكاساً لمركزية الجسد الذي أصبح بدوره مستهلكاً مباشراً، يملك مملكته المنطقية الخاصة أو تفكيره الخاص .

ولعل الفصل بين منطق فكر الذات و المنطق الخاص للجسد لا يؤدي بالضرورة إلى فصلهما عن بعضهما البعض، بل كلاهما وجهان لعملة تفكيرية واحدة تحيل إلى اتجاهاتها المختلفة و المتناقضة و المستبعدة و المهمّشة إذا استحضرت جانب دون آخر أو بمعزل عنه، فالذات المفكرة إذ تقيم منطقها على عالم المثل و التعالي، فوجهها الآخر و الضّروري و المكمل لها هو الجسد بكل ما يؤمن به من رغبات و متع و مطالب تناقض بها منطق الذات، و هذا هو تفسير الطّريقة التقليديّة في التفكير إذ لا يفكر في شيء إلا و يستدعي ما يناقضه ويخالفه، وبعبارة أخرى يضبط المفهوم إلا مقارنة بما يقابله " أن أكون مع من أحب و أفكر في شيء آخر، هكذا أتوصل إلى أحسن الأفكار و ابتدع بشكل أفضل ما هو ضروري لعملي، و الشيء نفسه بالنسبة للنص فهو يث في داخلي أحسن لــــــذة إذا ما تمكن من أن يجعل نفسه مسموعاً على نحو غير مباشر، و إذا ما وجدتني أرفع رأسي عنه و أنا أقرؤه، لكي أسمع شيئاً آخر، فلست بالضرورة مأسورا بنص اللذة " <sup>2</sup>، فالإنسان في

<sup>1</sup>- مطاع الصفدي : لذة النص و من نصوص لذة النص ، العرب و الفكر العربي ، مجلة النصوص الفكرية و الإبداعية و النقدية ( رقم 10 ) 1990 ، مركز الإنماء القومي -لبنان - ص 13 .

<sup>2</sup>- المرجع نفسه، ص 16 .

\*- أدّى التّركيز على الأثر الذي يتركه التفكير على الحب ، إلى إيجاد المقاربة بين الصّورة الجديدة للحب كما صوّرها علي حرب ، و طريقة التفكير التّجاوزية ، إذ ترى الفلسفات المعاصرة أنّ الكوجيتو الديكارتي لم يعد يجدي إذ يتمركز حول الذات العارفة ، ولكنّها تولي اهتماماً أكبر بالرّغبة التي يهّمّشها الإنسان بتركيزه على الوعي البشري فقط ، كما يقارب الحب في مفهومه الدّراسات النّفسية المعاصرة ، إذ أعادت الاعتبار لساحة اللاشعور ، و اعتبارها أساساً في قيام التفكير البشري ، كما اعتبرت

الأصل هو ذلك الانفصال الدائم بين ذاته و جسده اللذين يتفقان بقدر ما يختلفان، فيسمع كل منهما صدى أفكاره للآخر، فتحمل المعاني عند الإنسان أبعادًا مختلفة تحيل إلى المثالية تارة و تحيل إلى رغبات الجسد تارة أخرى لتحصيل اللذة التي يحتاجها الإنسان من أجل الاستمرار .

فلكل الأفكار مهما كانت مثالية أبعادها التي تنبع من الرغبة فتولد المتعة مجالا محبذا للنفس البشرية، فتجسد الانقسام الذي أكدت عليه الدراسات النفسية المعاصرة، و لعل إغفال هذا الجانب اللاشعوري الجسدي/ الصامت هو الذي سار بالذات الإنسانية باتجاه الهاوية نتيجة الفراغ الذي يتركه الإهمال الدائم لمتطلبات الجسد، ولأنّ الرغبة قوة تمتد باتساع اللاشعور عند الإنسان فهي تقاوم من أجل البروز إلى السطح، و هذا تفسير الاستدراك الذي لحق الفلسفة العقلية و الاعتراف بالجزء المهمّش و هو الجسد .

فالذات البشرية العاقلة تخفي خلفها أسباب انخيارها و هلاكها، فلا سبيل للتخفيف من سيطرتها إلا بالاعتراف بها من خلال انفتاح الوعي / الذات المفكرة على لاوعيتها أي على مفهوم الرغبة و المتعة ، فينكشف الوجه الآخر للحقيقة بما هي ابتعاد عن الذات المفكرة العاقلة، فللجسد أيضا أفكار لا بد من الاعتراف بها والسعي إلى تثبيت ركائزها تمامًا كما حدث مع الذات المفكرة التي تكتفي بنفسها، أما الجسد فيعكس حاجة، الذات إلى الآخر، و النقص الذي يحقّقه انفصالها على عكس ما نادى به الكوجيتو الديكارتي، فتتجه الذات نحو الآخر بدل اتّجاهها نحو ذاتها .

## 2 - اللغة و الجسد : La Langue et le Corps

إنّ اللغة بالمفهوم التقليدي لا تعدو أن تكون صورة تعكس عالم الوعي عند الإنسان بما هو عبارة عن مطالب و حاجات لا تصل الآخر إلا من خلال الإفصاح عنها بوساطة اللغة، و هنا يكون الهدف من اللغة هو التواصل فقط، و في الجانب الآخر يمكن أن ندرك للغة أبعادًا أخرى أهمّها نقل التجربة الإنسانية من عالم المسكوت عنه أو المخفي إلى التجسيد و العيان بوسيط اللغة، و لعلّ المقصود هنا بالمسكوت عنه هو الصّور التي يمثلها الجسد البشري ككيان يكتّم و يكبت مطالبه لاستكراهاها من طرف الوعي و الشّعور كحيز تقييمي لا يسمح باحتضان العوالم المجهولة و المزدولة .

الرغبة رديف التفكير العقلي من حيث الأهمية لا يمكن تهميشه أو إنكاره ، و إلا كانت تفسيرات الإنسان ناقصة تتخللها فجوات وفراغات مردّها إهمال الرغبة التي تكون الوجه الآخر للذات المفكرة العاقلة ، و تتجسد من خلال الجسد .

فاللغة في هذه الحالة تومئ و تحيل و ترمز إلى هذه العوالم دون الإفصاح عنها كي تكون تجارب مقبولة فتعكس قدرة اللغة على إرضاء كل الأذواق و الأفهام و استحالة ضبط أبعادها الممتدة حتى تلامس اللاشعور البشري، فإذا كان الظاهر في اللغة هو إفصاحها عن عالم الوعي للإنسان فامتداداتها التأويلية تباعد هذا الوعي وتفصح عن مطالب الجسد المقموعة من طرف المجتمع و وحدها اللغة تستطيع إخراجها من عالم الصمت والجهول، والمقصود باللغة هنا هو اللغة الشعرية أو المنزاحة و المتجاوزة لمدلولها المباشر، فالجسد " يحضر كممارسة شعرية يعيد إنتاج خطاب مسكوت عنه انطلاقاً من جوهره ككينونة إشكالية مهووسة بالسؤال و القلق، والعنف، واللذة، والغربة، و الشك و الأنطولوجيا " <sup>1</sup> .

فيعكس الجسد من خلال الجوانب المشوّهة و المبهمة و الغامضة في اللغة، كونها تعكس عالماً يعمّه القلق والاضطراب، فيكون الوجه الآخر للغة بما هي لغة هادئة و هدوؤها نابع من استقرارها و نظامها تلك المعاني المتضاربة و المتضادة و المتناقضة التي تحيل عليها في كل مراحلها، فتلفت انتباهنا إلى عدم براءتها و صعوبة القبض على معانيها، فتصبح كل قراءة هي محاولة / مقارنة لا ترقى إلى ملامسة المعاني .

ولعلّ هذه المفاهيم الجديدة للغة وحدها استطاعت تخليصها من هاجس العجز الذي كان ينسب إليها قديماً، بما هي لغة تفصح عن المعلوم و تفشل في إظهار المجهول، و على هذا الأساس لطالما استبعد المدلول داله من خلال ارتباطه المباشر به، فقيّده و منع تجاوزه للمجال الذي حدّد له، و حديثاً أصبحنا نقرأ أجسادنا من خلال اللغة التي أصبحت قادرة على الإيماء و التلميح إلى صمتها من خلال غيابها و امتداد مدلولاتها لتحتل التقيض والمنسي و المستكره، فيتحرّر بذلك الجسد من سجنه الذي قضى بصمته لقرون عديدة، فتكون " مسؤولية قراءة الجسد قراءة جديدة تلامس الظاهرة الجسدية عبر تاريخها الممتد في قرون من القهر و الكبت والتأثير، و أعلن اللغة عيدا بنفسجيا لروحي، و أصر على ملاحقة جسدي، انتشاء لهذا القهر المرتقي قرونا على أنسجتي " <sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - عبد العزيز بومسهولي : الجسد رؤية و اكتشاف المختلف ( قراءة في شعر وفاء العمراني ) كتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ( رقم 25 ) 1995 - لبنان - ص 28 .

\*- يتحدّث رولان بارت عن اللذة و المتعة و يربطهما بالقراءة في الأعمال الأدبية ، إذ يرى في اللغة جسداً إيروسياً ، يجري التعامل معه على اعتبار أنّه مصدر متعة مصدرها التفكير و قوامها التخيل و الخيال ، إذ يرى في هذه المتعة مضاعفة و مجاوزة للطبيعة العادية كونها تجمع بين الفكر و اللذة الحسية .

<sup>2</sup> - عبد العزيز بومسهولي : الجسد رؤية و اكتشاف المختلف ( قراءة في شعر وفاء العمراني ) ، ص 38.

فتحرير اللّغة من نظامها الذي يقضي ارتباطها بمدلول محدّد هو نفسه ما حرّر الجسد و أنطقه بعد صمته ليعبّر عن حاجاته و مطالبه التي صارت لدى الوعي البشري مفهومة و مفروضة، إذ لا يمكن منعها لأنّها تشغل كل فجوات و فراغات اللّغة التي يعبّر بها الإنسان / الوعي عن حاجاته، فاللّغة كيان لا يمكن أن نتجاهله لأنّه دليل الفرد و مخرجه إلى الوجود و الكينونة، و التّحرير هنا استطاع أن يحقّق للّغة رغبتها كما فعل مع الجسد تماماً، فيكون ارتباط المفردات في اللّغة غير قسرياً و لكن اختياريّاً، و هذا ما يحقّق للّغة متعتها فتحليل إلى المعنى الذي تشاء، و منه قيل عن اللّغة أنّها هي التي تتكلّم عبر الإنسان و ليس العكس، فتسد حاجته و ترضي رغباته في الآن نفسه .

فخروج اللّغة عن قانونها هو نفسه الصّورة التي تجسّد الجسد بما هو خروج بالوعي عن مألوفه و تقليده " إن رمزية الكتابة تحضر في النص من خلال ممارستين اثنتين، أي من خلال الزمن الذي ينتقده جماليا و إشاريا و هو التابع للأصل و المتن، ثم الزمن الذي تصنعه الحركة المختلجة نفسها للكتابة كعبور قسري لغبطة الجملة و عدم سقوطها في الدوران المغلق لإرادة الخارج " <sup>1</sup>، فللّغة أيضاً متعتها و رغباتها التي لا تظهر و تنجلي إلا من خلال خروجها عن مألوفها و تحكمها في صيرورتها من خلال إحالتها على المعاني التي تشاء كما يكون لها الحرية المطلقة في اختيار الاتجاه الذي ترغب و تريد .

ولعلّ هذه المعاني تحيل مباشرة على إرادة الحب و كيف تخرج في مسيرتها عن كل مألوف فتكون الرّغبة هي مسيرها الوحيد، و تكون اللّغة بذلك أحد العناصر التي تؤمن بالحب قانونا يضمن البقاء و يحزّر من السّيطرة، كما يسمح للإنسان أن يحجى دون ضابط زماني أو مكاني و في نفس الوقت هو يدرك هذه الأبعاد و يعيشها على امتدادها، فتتجلي معالم الحرية وسط القيود، و تتحرّر اللّغة بدورها من ضوابط البنية الخطية ( زمانية و مكانية ) وتصنع ضوابطها الخاصة بمحض إرادتها لكي تخبر عن الجسد كياناً يحسّ و يرغب و يتخيّل و له الحق في أن يكني عن رغباته، انزياحاً عن المألوف و ارتيادا للمجهول و المكبوت و المستور بحجاب الوعي و ضوابط اللّغة .

### 3 - القراءة و اللّذة : La Lecture et le Plaisir

إنّ العمل بمبدأ لذة الفكر يحيل على أهمية الرّغبة في ممارستنا لهذه المهمة، فالتّفكير الجامد و الجاف يصيب الذات بالملل و يمنعها من الاستمرار كما تعمل الرّغبة على فتح إمكانات جديدة للتّفكير، و لعلّ لغة الأدب هي

<sup>1</sup> - بختي بن عودة : ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقارنة تأويلية ( الخطيبي نموذجاً ) منشورات مديرية الثقافة - معسكر -

أولى السبيل التي يؤدي التعامل معها إلى المتعة و اللذة، و عليه يكون جسد الأدب صورة تخيلية عن الجسد في الواقع بما هو هيكل متعلق، متماسك و منسجم، و هذه الجمالية التي يعكسها هذا الجسد تحيل بدورها على مسكوتات و غيابات تشتاق النفس لاكتشافها، فتكون اللغة رغم وضوحها تخفي العديد من الأسرار التي تحتاج قارئاً، فيخرج بعض ما يحتويه من خفايا و أسرار، فالعلاقة التي تجمع النص و القارئ لا يكتب لها النجاح مهما أوتيت من إمكانات إذا انعدمت بينهما الرغبة التي تتجسد من خلال الحب كرابط أبدي و نهائي قد يجمع بين كائنين .

ولا عجب أيضا إذا قلنا أن اللغة أيضا تتفاعل مع القارئ إذا استطاع بدوره أن يجعلها تبادل نفس المشاعر وتتجسد هذه المبادلة من خلال منحها إياه لمفاتيح الدلالة لديها، و لا يكون هذا إلا بعد جهد و تعب يبذله القارئ و هو يراود النص عن نفسه، و لكن مفهوم التعب هنا تتخلله اللذة و المتعة و هو ما يؤدي إلى الاستمرار، فمتن النص هو مثير صناعي يقابل المثير الطبيعي على أرض الواقع " للقصيدة مفاصل تلتقي في أصل جامع هو الحب، تنوعت عناوينها و لم تزد مضامينها على توليد صور بدت الآن مثيرا صناعيا لمقول نكله إلى محله من المتن، و لمسكوت عنه انطوى على نفسه حين الكشف عنه " <sup>1</sup> .

فإذا أسفر البحث في الذات الإنسانية عن احتوائها على جانب الرغبة و الحاجة إلى الجسد، فإن البحث في كيان اللغة أثبت أن اللغة جسداً تتمثله و هي تنسج مضامينها و تنتج أسرارها من خلال بعد دلالاتها التي تلامس المجهول و المستور، و استمرار الرغبة تعكسها الإحالة التي تطل مدلولاتها في سلسلة لانهاية، وتتميز الذات القارئة هنا من خلال قدرتها على التخيل و الخيال، و إدراكها للأبعاد التي يمكن من خلالها الجمع بين الجسد في الواقع و متن النص كصورة تعكس رغبة الأجساد و سبلها، انطلاقا من مبادئ معرفية مصدرها الذات المفكرة بالمفهوم المعاصر .

ولعل هذا الإسقاط الذي تم على اللغة ككائن جامد ينقلها من عالمها إلى عالم الوجود الحي و المتحرك، فلا تقتصر الحياة على الكائن الحي فقط بل تتجاوز به إلى كل ما يمكن أن يتفاعل مع الرغبة و يجسدها فيؤكد على الاستمرار " أما علاقة الجسد بالنص فإنها تكمن في البداية في ذاك التداخل اللساني و الواقعي بين المتن و الجسد، أي في العلاقة التكوينية التي ينسجها الجسد مع النص فيهبه فيها كل معطياته الإدراكية تخيلا و متخيلا، ثم في

<sup>1</sup> - ياسين بن عبيد : في معرفية النص الصوفي ، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية ( مجلة دورية علمية محكمة ) رقم ( 13 ) - جامعة سطيف - 2011 ، ص 193 .

كونه يشكل النموذج المباشر للنص التخيلي، الجسد، إذن، موضوع النص و منبع معطياته و منتجه و متلقيه في الآن نفسه، إنه يشد النص إلى مسألة الوجود " <sup>1</sup>.

فيكون متن النص حيزاً تجتمع فيه اللذة باختلافها، لذة معرفية يحققها تتالي الدلالات و انفتاحها على آفاق فكرية جديدة و مبتكرة، بالإضافة إلى اللذة الجسدية التي يحققها التصوير التخيلي للجسد بعد إسقاط مكوناته على عناصر اللغة و تراكيبيها و انسجام هيكلها، و لعل صعوبة و تشابك حلقات معانيها هو سبب الدهشة و عامل الانجذاب نحوها، فقراءة النص الأدبي متعة مزدوجة للقارئ فتتجاوز بذلك اللذة الطبيعية / الجسدية.

فيوفر النص للقارئ إمكانية صرف الرغبة الزائدة و إشباعها عن طريق سبل معرفية تتحد فيها الذات المفكرة و غيابهما و الذي تجسده الرغبة في الجسد، و لهذا فالتنقد المعاصر يتعامل مع النص بوصفه أنثى تحمل بداخلها سببميزها و تفردا " فقد تكمن حرارة الرغبة في الاحتفال بمكان نصي يهيئ للقارئ ثنائية المتعة و المعرفة كما يقول رولان بارت " <sup>2</sup>.

فالحرارة هنا تحيل على حميمية الرغبة التي تملك القارئ و هو يحاول الكشف عن مجهول النص و مستورها، و تجسدها اللذة المضاعفة التي تجمع الرغبة و الحب، أو اللذة و المتعة، و نجاح الرغبة متوقف على براعة القارئ، و قدرته على ترويض النص لكشف طبقاته المنسية و المهمشة و ذلك مكن المتعة، و يكون حظ

<sup>1</sup>- فريد الزاهي : النص و الجسد و التأويل ، إفريقيا شرق - المغرب - 2003 ، ص 20 .

<sup>2</sup>- بختي بن عودة : ظاهرة الكتابة في النقد الجديد - مقارنة تأويلية - الخطي نموذجاً ، ص 94 .

\*- كان الحب في الفلسفات المثالية مقاربا للبحث في الحقيقة ، فارتبط عند أفلاطون بالعالم المثالي و كان عند زعماء العقل مركزه الذات العارفة المفكرة ، و اتخذ مع التيارات الجديدة اتجاهات مختلفا إذ أصبح يقتضي البحث فيه التركيز على الجسد كونه مركز الرغبة ، و الرغبة في هذه التيارات أساس البحث عن الحقيقة ، التي لم تعد تكفي الذات المفكرة من أجل الحصول عليها ، و لكن هي خفية و صامتة و هذا ما يفسر استعصاءها على الفهم و الإدراك ، لأنها ليست واضحة و ظاهرة كما لا تقوم على مبدأ التطابق كما كان معمول بها من قبل ، و من هذا المنطلق أصبح الحب منظورا إليه بوصفه جسداً و رغبة و مصدرا تسيره المناطق المنسية والغائبة في أقاصي الذاكرة البشرية ، و بعيدا عن المشاعر و العواطف التي لطالما تغنى بها الشعراء الرومانسيون ، ذلك أنّ لغة المشاعر لم تعد تكفي لتعبّر ، إذ للغة أيضا فراغات و فجوات يتم البحث فيها عن مسكوتها و مجهولها ، هذا المسكوت هو ما تعرضه لغة الجسد إذ تقابل مفهوم الصمت ، و هذا ما قالت به الدراسات السيميائية إذ أعادت الاعتبار للغة الإشارات .

النّص من هذا النّجاح بتمنعه و صدّه، و مقدار التّعب الذي يلحقه بالقارئ فينتج المتعة من وصول الألم إلى أوجه، وتلك هي الحالة التي ينتقل فيها الإدراك من عالم المعنى إلى اللامعنى .

ولا يكون هذا إلا بدخول القارئ إلى متاهة الدّلالات في النص، و انفتاحها على بعضها البعض حتى تلامس عالم اللاوعي عند الإنسان، فيتذوق القارئ لذة الحب و متعه من منظور فلسفي يتجاوز بذلك العالم الواقعي و المادي و يرتقي به في سلم اللاوعي و لا يمكن أن يدرك هذه الحقيقة إلا قارئاً / عاشقاً للنص، مدركاً لحقيقة الرّغبة التي هي في الأصل قوة فكرية ما ورائية أو غيبية تمد الإنسان بدوافع البقاء و الاستمرار في هذا الوجود، فلا يختلف الأمر حينها في تنوّع اتّجاه الرّغبة إن كانت امرأة أو نصاً، المهم أنه يملأ الفراغ و النقص الذي يستشعره الإنسان بداخله و حاجته إلى الآخر الذي يكملها و يرفع عنها غريتها و يؤكّد استقرارها من خلال استكمال كيائها .

#### 4 - الحب و الجسد: L'Amour et le Corps

إنّ الحب هو أهمّ مركب تشترك فيه الإنسانية في أصل وجودها على اختلافها، فأوثقه بالإنسان تلك العلاقة التي تربطه بوجوده و هويته و المكان الذي لا ينفك يسكنه و يسكن إليه، و قوة تجذبه فتثبت ركائزه في موطن دون آخر، فيكون الحب محوراً تدور حوله كل علاقاته، فهو يكره لأتّه يحب و يغار لأنه يحب و هكذا، وهو المفهوم الذي لا بديل عنه في مقابلته لمعنى الحياة و أكمل هذه العلاقات و أكثرها تأثيراً على النّفس، فتجمع بين الأنفس و الأرواح فتصنع الأنس وسط الكوارث و إرادة الاستمرار و الحياة وسط زوال أسبابها .

ولعلّ الخطاب الصّوفي بوصفه خطاباً يدور حول الأرواح فيقارب المسافات بينها قد تناول الحب و بين أسبابه وحدوده، و لعلّ الحديث عن الحب ركز على الاتجاه الصّوفي بسبب الالتباس الذي أصابها كتجربة بين البشر، فاستدعاء الأجساد سيطر على الحب و منع من الحديث عن تجربة إنسانية بمنأى عن الصّورة التي ندرکها حول هذا المفهوم، وإن كانت المحبة تعود في أصلها إلى نفس الجذور و الأصول فهي عند البشر تتخذ صوراً تناقض بها أصولها وتباعد حدودها، و انطلاقاً من هذا يصبح الحب في منزلة المحذور و الممنوع، إن لم نقل المردول، و هي المواضيع التي نفضل السكوت عنها لما فيها من مخالفة للطبيعة البشرية .

وهذا الحظر لم يقتصر على العرب فحسب بل شمل كل الأمم على اختلافهم، لأنّ الفطرة البشرية تدور حول نفس المفاهيم " و الجنس مثل أحد المحرمات الأصلية في وعي الإنسان، و ارتبط في ذاكرة الشعوب منذ

القدم، بالخطر و النهي، و كان محل رقابة و موضع ريبة، و منطقة محرمة لا ينبغي للقول أن يخترق حرمتها " <sup>1</sup> ولعل هذا ما يعكس سنة الخلق، إذ يشتهي الإنسان المحرم دائما و يتلى في أعز الأشياء لديه، فيلتقي النقيض بنقيضه و ذلك هو المأزق الذي لا فكاك منه، فيشتهي المحذور كما انتهى آدم في الجنة الأكل من الشجرة التي كانت سببا في عنائه و تعبته .

وليس مطلقاً هو اعتبار الحب مقابلاً ضرورياً لمفهوم الجنس، و لكن الأشياء تلتقي في أقصاها و أوجها والتقيض إلى نقيضه يسكن و ينتهي، و لهذا يحتجب خطاب الحب البشري وراء الخطاب الصوفي على الرغم من أن الأصل فيهما واحد، لكن الخطاب الأول عادة يتدنى كلاماً عن الأرواح و ينتهي به المسير إلى كلام عن الأجساد و قد ناقش هذه الفكرة علماء الدين أثناء بحثهم في هذا المفهوم، رغم أن تعريفهم للحب لم يتعد عن قول الفلاسفة و لا الشعراء، إلا أنهم استدركوا بعض النقاط و المفاهيم التي ظلت عند الفلاسفة حقائق لا يمكن إنكارها أو تغيبها، إذ ترى الفلسفة أن الجنس هو استغراق جسدي لا يمكن إنكاره و ضرورة تلحق هذا المفهوم وتقتضيه، على الرغم من الاستكراه الذي يحمله، فالتعفف عند علماء الدين لذة تعادل اللذة الجسدية التي يحسها الإنسان مقابل انصرافه عن تجسيد الحب، وهذه اللذة روحية تشبع رغبة الحب و تعادلها، بدلا عن الأسباب الجسدية التي تستوفي الحب حقه كما تنزل به من منزلته ليكون مقابلاً للشهوة .

وانطلاقاً من هذا يمكن الفصل بين ضروب عديدة من الحب حقيقه و مزيفه، مقدسه من مدنسه، و من خلال الجسد فقط -الذي هو ضرورة عند الفلاسفة - نميز حقيقته التي قد تجسد أحيانا دناءة النفس و صورة مختلفة عن أصله، و قد تناول هذا الموضوع ابن حازم الأندلسي في كتابه طوق الحمامة، يقول " و مما يؤكد هذا القول أننا علمنا أن المحبة ضروب، فأفضلها محبة المتحابين في الله عز و جل، إما لاجتهاد في العمل و إما لاتفاق في أصل النحلة و المذهب، و إما لفضل علم يمنحه الإنسان، و محبة القرابة، و محبة الألفة و الاشتراك في المطالب، و محبة التصاحب و المعرفة و محبة البر يصنعه المرء عند أخيه، و محبة الطمع في جاه المحبوب، و محبة المتحابين لسر يجتمعان عليه و يلزمهما ستره، و محبة بلوغ اللذة و قضاء الوطر، و محبة العشق الذي لا علة له إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس، فكل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء عللها و زائدة بزيادة و ناقصة بنقصانها،

<sup>1</sup> علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 93 .

متأكدة بدنوها فاترة ببعدها، حاشى محبة العشق الصحيح الممكن من النفس فهي التي لا فناء لها إلا بالموت " <sup>1</sup>، فليس الحب ضرورة جنسية كما يرى ابن حازم الأندلسي و لا شرط وجودها، إذ الضرورة الجسدية من منظوره صنفا آخر من الحب زائل و عارض بزوال أسبابه و من هذا المنطلق يكون الجسد دنساً يلحق هذا المفهوم في أصل تكوينه العلوي و صورة مشوهة و مزينة عن حقيقته .

ولعلّ هذا راجع إلى استقراره على أرض الواقع، دنيا ابتلاء، تكون الحقيقة فيه غيبية علوية لا يستطيع الإنسان إدراكها، لأنها تتعالى بطبيعتها عن ذلك، و أبلغ ما قيل في المحبة من منظور الصّوفية أنّها هذا العجز عن الوصف الذي يكون الخطأ هو سبيل الوصول إليه، و عليه تكون تجربة خاصة و معجزة، يقول علي حرب " وأما المحبة بالذات فلا تبلغ بلفظ و لا يكتننها تصور، و لهذا يحتز العارفون عن ترجمة مواجهتهم و أذواقهم بالعبارات و الأقوال، مخافة الخطأ، فالمحبة سكر لا يمكن أن يخبر عنه " <sup>2</sup> و هذا الخطاب يرتد بمشروع علي حرب التّجاوزي ليلامس الأبعاد المتناقضة في كلامه عن الحب المعاصر و المفارقة التي تتوسّط الحب بوصفه مقارنة للمفهوم القديم والصّورة الجديدة.

فحقيقة هذا المفهوم و انطلاقا من الجسد - ضرورة يحيل إليها التفكير - هو عالم مبهم و غامض تحيط به المسكوتات و تمنع من الخوض فيه تلك الصّور التي يظهر و يتجسّد من خلالها، لأنّ الأصل فيها هو تعاليها عن هذا الوجود و تجاوز لمنطقه المحدود، و لقدرة البشر المتناهية بطبيعتها، و إدراكا لا يجاوز الجسد الذي يحصره في المحسوس و يمنعه من الانفتاح على المجرد و المعنوي .

وإن اشترك الخطابان عند علي حرب و ابن حزم الأندلسي حول المفاهيم السامية للمحبة، و هذا من جهة تناقض مع الآراء السابقة التي تحدث عنها علي حرب و عن الصور الجديدة و المتجاوزة للمحبة، فهو من جهة أخرى مفارق للمعاني التي أوردتها الخطاب عند ابن حزم الأندلسي، إذ يتحدث عن أنواع المحبة على اختلافها من منظور الجمع بين طرفين، بينما يتحدث عن الحب بالمفهوم الصوفي المفارق في حقيقته للطبيعة البشرية .

<sup>1</sup> - ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ( في الإلفة و الآلاف ) قدم له و حققه : الحامي فاروق سعد ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت لبنان - 1982 ، ص 63 .

<sup>2</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 96 .

## 5 - الحب و الحقيقة : L'Amour et la Vérité

إنّ الجمع بين الحقيقة و الواقع أمر ممتنع و كذلك الفصل بين الواقع و الجسد شيء متعذر، ذلك أنّ كل من الجسد و الواقع ضرورة و جزء لا يمكن فصله، و من هذا المنطلق تتعالى المفاهيم المطلقة عن التجسيد و تتغيّر بعد حلولها على أرض الواقع، و لهذا لا يكون الجمع بين اثنين في الحب نتيجة زائل أو عارض من عوارض الدّنيا كالجمال مثلا، و هو المفهوم الذي ارتبط بالحب بقدر ما انفصل عنه، إذ الجمال في هذه الحالة يتعالى عن حسّيته و يتجاوز ظاهر الأمور ليلامس الباطن أو الجوهر .

وهنا تكمن المفارقة إذ لا يمكن إدراك معايير لتحديد الجمال و لا لوصف المحبوب، إذ تعمى عين البصر في هذه الحالة و ينظر المحب إلى محبوبه بعين تأتمر لمنطق الأرواح، حيث تدرك ما لا تدركه العين و تعجز عن تحديد ملامحه، فأسباب الحب تتجاوز عالم الحس و تتعالى عنه، لتعمد المناسبة سبيلا به تجمع بين الأحاب " من هنا كانت المناسبة علة الحب و الاشتياق، لأنه إذا كانت المناسبة في جوهرها تمرّيا بين ذاتين، فبالصورة تتمرأى الذوات و تتعارف الأرواح و تتعاشق النفوس " <sup>1</sup>

فجوهر الإنسان هو ما يحدّد جماله و قابلية المشابهة بينه و بين غيره، و ما الأجساد سوى الصّورة المموّهة للحقيقة و الأصل، و كلما اقتربت المناسبة يزداد الحب و يتضاعف، و هذا هو تفسير ذلك السّعي الدّائم إلى الاتحاد و الوصال، فالمقاربة بين المحبين تلامس جوهر النفوس و أصل فطرتها، أي قبل ارتدائها للباس الجسد وحلولها الواقع المعيش .

فيكون الحب في أصله أزلي لانهائي ممتد من الأزل إلى الأزل، و ذلك هو جوهر الأرواح و مادتها، إذ تختلف فتولد التنافر و تتشابه فتطالب بالإتحاد و الوصال و العودة إلى بعضها كحق تحرّمه منه الأجساد و تحجزه عنه، ولا يعرف هذا إلا في العالم العلوي حيث الأصل الصافي لكل وجود بشري، و مقرها الوجود الأول لهذه النفوس قبل أن تستقر في الأجساد " إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع " <sup>2</sup> . وهذا التوحد الذي يجمع النفوس يبقى عامل جذب حتى بعد ابتعاد أجزائها و انقسامها في أماكن مختلفة، والشوق هو الباعث على إدراك حاجة النفس إلى غيرها و ارتباطها بشبيهاها و إن ابتعدت المسافة واستحال اللقاء، فتتأى أسبابه عن أسباب التقارب و المحبة عند الإنسان في الواقع المحسوس .

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 103 .

<sup>2</sup> - ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ( في الألفة و الآلاف ) ، ص 61 .

وهذا الميل إلى المختلف ليس في الواقع سوى صورة مزيفة، إذ الأصل في جوهر هذا الاختلاف هو التماثل والتشابه الخفي الذي تحمله الأرواح و تمنع عنه هياكل الأجساد، و يعبر عن هذا صاحب طوق الحمامة من خلال قوله " و قد علمنا أن سر التمازج و التباين في المخلوقات إنما هو الاتصال و الانفصال و الشكل دأبا يستدعي شكله، و المثل إلى مثله ساكن، و للمجانسة عمل محسوس و تأثير مشاهد، و التنافر في الأضداد و الموافقة في الأنداد، و النزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا فكيف بالنفس و عالمها العالم الصافي الخفيف وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل، و نسخها المهيأ لقبول الاتفاق و الميل و التوق " <sup>1</sup> .

فحقيقة الحب هي هذا الوجود في عالم الصفاء و الكمال و الإطلاق موطننا يمكن أن تستقر فيه الحقيقة مفهومها لا يقبل النقيض و لا الاختلاف، فتكون كإحساس يعتري الأرواح صفاء مطلقا و أقصى معاني الإنسانية، فلا يتحمل بذلك الأوصاف التي قد تنزله من هذه المرتبة، و أجمل ما قيل في مفهومها " حقيقتها أن تهب كلك لمن أحببته، فلا يبقى لك منك شيء " <sup>2</sup> ، ولعل هذه العبارة توجز لنا المعاني الروحية التي يحملها الحب، بحيث يتخلى و يهب كله للذات التي يهواها و يحبها فيعدم نفسه كيانا أو وجودا .

وكل هذا يعكس قدرة الأرواح و مدى تحكمها في الأجساد التي تلبسها، فصفاء الأرواح و طهارتها تعكسها إرادة الاحتواء في الآخر و الامتزاج به مصيرا ترتاح فيه و ترتاح إليه، و لعل أبرز ما قيل في المحبة أيضا أنها " سكون بلا اضطراب، و اضطراب بلا سكون فيضطرب القلب فلا يسكن إلا إلى محبوبه، فيضطرب شوقا إليه ويسكن عنده، و هذا معنى قول بعضهم، هي حركة القلب على الدوام إلى المحبوب و سكونه عنده " <sup>3</sup> ، و هي الدرجة التي يصبح الحب فيها لا يفرق بينه و بين من يحب و يعتقد أن الذاتين ذاتا واحدة، و كذلك الأمر بالنسبة للتجربة الصوفية، فإذا كان الأصل في خلق آدم أنه من روح الله فهو دائم الشوق إلى الجزء الذي انفصل عنه، والروح تعكس الشوق الذي يحملها إلى العودة إلى أصولها و الاتحاد بها بعد الفناء عن الدار الدنيا والالتحاق بالدار الآخرة .

<sup>1</sup> - ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ( في الألفة و الآلاف ) ، ص 62 .

<sup>2</sup> - شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية : روضة المحبين و نزهة المشتاقين ، تحقيق مكتب الدراسات و التوثيق ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2004 ، ص 36 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 37

ويكون غياب الوعي في هذه الحالة هو الإدراك الحقيقي لمحبة الله، و من منطلق المناسبة و التناسب تبتعد الأشياء و تقترب في الواقع إذ الجوهر في أصل تكوينها واحد و الاختلاف فقط يكمن في مدى التقارب الموجود في أصل تكوينها و جوهر فطرتها .

وما الحب إلا صورة عن انقسام النفس الواحدة إلى جزأين الأصل في وجودهما واحد، فتعكس المحبة سبلا لانهائية و شوقا غير محدود و إرادة تنعدم فيها معالم الهوية و الانتماء، و تتجلى على أرض الواقع محبة حقيقية لا تزول مع مرور الزمن و لا تضبطها أسباب تنتمي إلى عالم الواقع، و لعله الفرق الذي يتميز به الحب كحقيقة لا ندركها فنلحق بها أوصافا لا تنتمي إليها، و نظلمها فنهمشها و نتجاهلها فتؤكد على ضياعنا و تشتت وجودنا بين عالم الشهادة و عالم نجهله و لكنه يسيرنا فيصنع مصيرنا .

و هنا تتجلى المفارقة التي يحملها مفهوم الحب بما هو حقيقة تحضر كلما أردنا تجاهلها و تترسخ كلما أردنا إبعادها، لأن الأصل فيها أنها جزء لا يتجزأ من وجودنا و كياننا، لأنها تستقر في عالم النسيان و تنعكس لاشعوريا على مشاعرنا و تصرفاتنا و توجه عقولنا و أفكارنا بالاتجاه الذي نشاء، أما ما نوهم أنفسنا بأنه حب نتجه إليه بملء إرادتنا فهو الوهم الذي سرعان ما يزول مع زوال أغراضه أسبابه و إن كان مصدره هو وعينا، وقد أثبت مارتن هايدغر Martin Heidegger أن الوجود هو عالم اللاشعور أو اللاوعي و ما عدا ذلك فتشويه للحقيقة .

### سابعاً- الجمال و الكمال : La Beauté et la Perfection

إن الجمال بما هو الصّورة التي تشير إلى وجود الكائن متعّدّد التقدير و التّمييز، و لعل السّبب في ذلك يعود إلى نسبية معاييرها التي تنطلق من الدّات المميّزة، فتستحسن انطلاقاً من ذوقها الذي يختلف بالضرورة عن الأذواق الأخرى، و إن كان كل منها يسعى إلى البحث عن صورة للجمال تسكنه و تسيره فترسم معالمه الخاصة، فكلما اقتربت الصّورة من النّموذج المتخيل و المثال الذي نحمله في تصوّرنا لهذا المفهوم ازداد تعلقنا بما نراه في مرتبة الجمال، فشرط اكتمال معايير الجمال لدينا هو المعيار الذي يوجه اعتقادنا لمفهوم الجمال، و ليس الجمال سمة من سمات الإنسان فحسب و لكنّه الصّفة التي تسكن كل المخلوقات في الوجود .

ولعل الانطلاق من هذا التّقدير يحيل الجمال إلى مفهوم الكمال، إذ يكون النّقص و التّقصير هو الصّفة الوحيدة التي تطعن في الجمال فتنزّل به في تقديرنا و تبتعد به عن معيارنا، و كل منا يرى الجمال انطلاقاً من تقديره لمكمن الكمال، على أنّ الصّورة الحسيّة هي الجزء الضّروري و الأولى، فالأرواح التي تسكننا رغم صعوبة تفسيرها و غموض معالمها تشير إليها أجسادنا و صورنا المحسوسة فلا يدرك سرّ جمال الأرواح إلا الأرواح نفسها، فيكون المعيار هنا روحياً و لهذا تتناسب الأنفس فتتجاذب و تتجاذب، يقول صاحب طوق الحمامة " و إن للصّورة لتوصيلاً عجيباً بين أجزاء النفوس النائية " <sup>1</sup>.

فالنّفس البشرية التي نجهل كنهها تنعكس من خلال أجسامنا فنقدّرها انطلاقاً من إمكانية تحقيقها لمعاييرنا التي نرسمها و نستحسنها بداخلنا، و مفهوم المحبة ينطلق من هذا الأساس فيختلف تقديرنا لمن نحب عن تقدير غيرنا، فالمحبوب هو النّموذج الذي نصوّره للجمال، و كل خلاف بين المحبين في الحقيقة هو خلاف يسعى كل منهما من خلاله إلى تحقيق التّطابق الذي عادة يكون بالتّكامل و الالتحام كصورتين ينتميان إلى نفس الكيان، وإن اختلف تقديرنا لمفهوم الجمال .

فالجمال صفة لا يخلو منها أي كيان مهما كان، و يكون الكشف عن هذا الجمال من الطرف الذي يتصوره بمرتبة الكمال " إن الجمال صفة عامة تشترك فيها جميع الموجودات، فما من شيء إلا و له قسطه من الجمال، تستوي بذلك جميع الأشياء أكانت محسوسة أم مفارقة، جسمانية أم روحانية، طبيعية أم مصنوعة، ظاهرة أم باطنة " <sup>2</sup>، و لا عجب، فكل منا يحمل بداخله صورة عن ذاته التي يشعر معها المرء بالتعلق و الانتماء،

<sup>1</sup> - ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ( في الألفة و الآلاف ) ، ص 66 .

<sup>2</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 113

وتجسدها النرجسية عند كل منا، فالحب أو المحبة في الأصل تنطلق من حب الأنا أو الذات التي تكون أحق أن توجد بها و ننتهي إليها كصورة تعكس كمال الإنوجاد في هذا الكائن، و تنعكس هذه المحبة أو التعلق انطلاقا من تصورنا لمفهوم الكمال باتجاه الآخر الذي تسيّره الرغبة / الهو بداخلنا، إذ تجسد ذاتنا من خلال انعكاسها على الآخر الذي يميزها .

و من هنا تزيد نسبة إدراك الجمال و تتفاوت انطلاقا من الدّات التي تميّزها فكان الحب التّام و الحقيقي حكرا على ذوي الطبائع اللّطيفة و الرّقيقة، فلا يحل الحب بالقلب الذي تنعدم فيه هذه الصّفات، لأنّ الأصل فيه هو ابتعاده عن ذاته و عن مكان الجمال فيها و جهله للمناسبة شرطا يتحقّق به التعلق " و أرواح العشاق عطرة لطيفة، و أبدانهم رقيقة ضعيفة، و أرواحهم بطيئة الانقياد لمن قادها حاشا سكنها الذي سكنت إليه، وعقدت حبها عليه، و كلامهم و منادمتهم تزيد في العقول و تحرك النفوس، و تطرب الأرواح " <sup>1</sup>، فتختار كل نفس ما يناسبها من الأنفس و إذا زاد التعلق بأكثر من نفس واحدة يصبح هذا لا هو بالحب و لا هو بالعشق، إذ لا يمكن للإنسان أن يجمع بقلبه بين حبين و تلك هي الطبيعة البشرية إذ لا تسكن النّفس إلا إلى النّفس التي انفصلت عنها و صنعت من مادتها، و تحيل إلى جوهرها، يقول تعالى في كتابه العزيز " ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه " <sup>2</sup>.

فكل نفس تفتقد جزءا تسعى في طلبه و يمثّل لديها معاني الكمال و التّناسب، و لعل مفهوم النّور الإلهي هو ما يبعث الحياة و من ثمة الجمال في كل الموجودات، و انطلاقا من هذا النّور يمكن أن نميّز الجمال و نحدّده انطلاقا من قوى غيبية علوية لا تدركها سوى الأنفس الصّافية و التّقية، و تحيل بالضرورة على اكتمال الحلقة والخلقة و قداسة الدّات الإلهية التي نفخت فيها أسباب الوجود و الحياة، فكل الموجودات تحمل الجمال بداخلها و إن اختلف تقييمنا له، فهو هذا الاختلاف و التمييز الذي يعجز فلا يدرك " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم " <sup>3</sup>، فيحمل الجمال صفة العموم لا الخصوص إذ كل ما في الوجود يحمل بداخله من آثار الخالق و نوره ما يلحق به أسباب الجمال و البهاء الذي يجسد مفهوم الإشراق و النّور .

<sup>1</sup> - ابن القيم الجوزية : روضة المحبين و نزهة المشتاقين ، ص 161 .

<sup>2</sup> - سورة الأحزاب : الآية رقم ( 4 ) .

<sup>3</sup> - سورة التين : الآية رقم ( 4 ) .

فالوجود كتاب مفتوح على أسباب الجمال و مصادره و لا يدركه إلا من توفرت بداخله أسباب تقبل هذا الجمال و الذي تعكسه الأرواح طهارة و نقاء و صفاء " لأن جميع ما يشاهد في هذا العالم من كمال و جمال وبهاء مفرق على صفحات الموجودات، إنما هو أثار من آثار الجمال القدسي، منه هبط و عنه أشرق ليكون دليلا عليهم وموصلا إليه " <sup>1</sup> فشرط النور الرباني هو الضرورة التي لا يتم الجمال إلا بها و لا يتجلى في الموجودات تميز إلا من خلالها، لذا و إن استشكلت علينا معايير الجمال يبقى لكل الموجودات منها نصيب لا ينفك يحيلنا إلى جمال خالقها و موجدتها .

فالعشق في الأصل متجه إلى الذات الإلهية كما يعتقد بذلك أصحاب المذاهب الصوفية و لا كمال أحق من الكمال المطلق، حيث تحتل أسباب الجمال فتدفع النفس إلى الدهشة و الخروج عن وعيها الذي يدرك سوى المحدود، إلى اللاوعي حيث يتصور الجمال الغير محدود بما هو صفة ماورائية / غيبية تلقي بأصدائها على الموجودات فتمنحها الجمال و ترتقي بها نحو أسباب المحبة و العشق، وتلك هي المفارقة التي يعكسها الحب / العشق في عصرنا، إذ تنسحب فيه ميزات الجمال الحقيقية و التي هي الأصل في وجود المحبة كمفهوم مثالي إلى الجمال المحسوس التي توجزه عبارة الشهوة.

فيقع هنا الاختلاف و التنافر بين الروح و الجسد، و يتحول مفهوم الحب إثر التفكير الجديد وفق الفلسفات المعاصرة إلى مفهوم ملغوم، الأصل فيه هو هذا الغموض الذي يعم الجسد فتسكنه الهواجس والوساوس التي تجهل مصادرها و مكانها، ذلك أنّ الجسد لا يمثل أصلا في الحب ولكن جزءا محسوسا يكون في أغلب الأحيان مموها للحقيقة مضللا لها، و من هذا المنطق يصعب تحديد المحبة الحقيقية من غيرها، إذ المعيار هو الأجساد أو عالم المحسوس " فتقبل الأنوار من الأفق العلوي، و تبصر الصور الروحانية في ذاتها من دون العودة إلى الصور المحسوسة، فيسبح لها الجمال الكلي، و تلتذ به لذة ( تحتقر ) معها لذة الأجسام، و لا تزال النفس ترتقي في معارج الجمال حتى تبلغ الجمال القدسي " <sup>2</sup>.

و تلك هي الأسباب التي وضعت هذا المفهوم في حيز المحذور و الممنوع، إذ ليست حقيقة المفهوم هي السبب و لكن تصورنا نحن لهذه العاطفة هو العلة التي حالت دون استيعابها و إدراك أبعادها التي تبتعد بطبيعتها عن المحيط الذي تسكنه و عن اللباس الذي تلبسه فيستهلكها و يسلب حقيقتها و جوهرها الذي يتجلى من

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 117

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 119 .

خلال الجمال الإلهي / النوراني / الغيبي، فيصبح هذا المفهوم مقدسا و مقدرا و سعيد الحظ هو من يمنح فضله "وما المحبة إلا ذلك الابتهاج بنور الجمال الذي يشرق على النفس، أو يسبح لها لدى إدراكها جمالا ما، فالنفس تعشق الجمال و تتلذذ بمطالعتة، لطبيعته النورانية، لذا، فالنور هو السبب الأقصى للمحبة، إنه الجمال ومعدن المحبة"<sup>1</sup>.

وذلك هو تفسير نسبية الجمال و انعدام معايير لقياسه، و هو أيضا ما يفسر انقضاء المحبة التي مصدرها الجمال الحسي و سرعة زواله وفق قانون التغير و التبدل — أحد أبرز سمات عالمنا المعاصر — إذ كل ما فيه يخضع لقانون العابر و الزائل، و الأصل في هذا هو الابتعاد عن حقيقة الأشياء بتهميش مصادرها و التركيز فقط على الصور الواهمة التي تجسدها على أرض الواقع تشويها و تقصيرا .

وذلك هو المأزق الذي وقعت فيه الفلسفات المادية إذ يخضع كل ما في الوجود من منظورها إلى قانون النسبية و الإمكان و الاحتمال و لعلّها الطريقة الوحيدة التي نظمت من خلالها الفوضى التي أصبحت تعم الفكر، واتّسع الهوة التي أصبحت تفصله عن واقعه و محيطه على الرغم من انتمائه إليه و انفصاله عنه، إذ التركيز على عالم الحسّ على الرغم من اتضاح معالمة هو تضييع للحقيقة و تشتيت لأبعادها المختلفة، و البحث عن الجمال من منظور حسي مباعدة لمفهوم الحب و مدنس لمصادره الروحانية المتعالية، فجمال النفس أو الروح هو مكن الجمال الحقيقي الذي يغيب النقص الظاهر و يتجاوزه في الواقع " فمتى كان المحبوب في غاية الجمال لله، وشعور المحب بجماله أتم شعور، و المناسبة بين الروحين قوية، ذلك الحب اللازم الدائم، و قد يكون الجمال في نفسه ناقصا لكن هو في عين المحب كامل"<sup>2</sup>.

فتعمى عيون المحب عن رؤية عيوب محبوبه، بل يصبح من منظوره للعيوب مكانا للجمال في تقديره، وهذا ما يحيل على فكرة الجمالية السلبية في العالم الغربي إذ أصبح الجمال هو كل ما يفارق النظام و يجاوزه، سواء كان من النوع الذي تستحسنه النفس أو تستهجنه، فللقبح جمال و للعيوب مزايا يتغيّر من خلالها تقديرنا للمفهوم الحسّي في تقييم الجمال، فالجمال مجاوز للصّور الحسنة في عالم الحس، فالنسبية ليست صفة بها تضبط معايير الجمال و لكنّها صفة تعدم للجمال معايير و تضعه في حيز العدم نتيجة تضارب الآراء حوله .

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 119 .

<sup>2</sup> - ابن القيم الجوزية : روضة المحبين و نزهة المشتاقين ، ص 75 .

فالمادية المعاصرة لم تعط للأشياء قيمتها و لكنها جردتها من ميزاتھا، و هو الوصف الذي ألحقه نيتشه بعالمنا المعاصر و أكدھ الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فعلى الرغم من تبنيهم لهذه الفلسفات إلا أنهم يؤمنون بعشية البحث عن الجوهر أو الحقيقة في ظلھا، إذ تصبح الحقيقة صورة من صور الوهم الذي لا يرجى منه الوصول إلى إرضاء النفس أو سكينتها، و هو ما يقابل في العالم الغربي بالبحث عن السعادة في الدنيا كواقع يستنفذ الأعمار البشرية و يمنع من استقرارھا، و كظل يعكس العالم الغير محدود أو اللامتناهي إذا أردنا أن نعبر عنه بلغة المنطق البشري .

ولعل غموض العالم الآخر و مكامن الإعجاز فيه هي مصدر احتوائه على الحقيقة و المطلق كقيمتين منعدمتين في عالمنا، و هو سبب تعلقنا به و اتجاهنا نحوه كعالم يوصف بالكمال و الجمال و الاحتواء، فنشتاق إليه بقدر ما نشاق لكشف الحقيقة و إرضاء فطرتنا البشرية التي يكون الأصل فيها البحث عن الأصل و الثبات والحنين إلى معانقة الوجود في أقدس صوره و أجمل معانيه، فيعشق الوجود موجدہ و تسعى كل الموجودات إلى مبادلة المحبة الحقيقية .

و لولا المادية التي استبعدت الأرواح و ضيعت الإدراك الحقيقي لوجود الإنسان لأدرك الكل أن الموجد أولى بالعشق و الحب، يقول صاحب طوق الحمامة " و نفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشاركھا في المجاورة، طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو أمكنھا كالمغناطيس و الحديد " <sup>1</sup> ، ولا يحجزها عن هذا إلا الاستسلام إلى دنس الواقع و تغليف جوهرھا و طمس معالمه نتيجة معاشة عالم الحس و قدم العلاقة بينهما، و رغم أن صفة القرب و البعد لا تؤثر على المحبة الحقيقية، لكنها تؤجلھا على قدر بعدها و صعوبة الوصول إليها .

<sup>1</sup> - ابن حازم الأندلسي : طوق الحمامة ( في الألفة و الآلاف ) ، ص 64 .

### ثامناً- الحب بين اللذة و البلاء : L'Amour entre le Plaisir et le Malheur

إنّ اللذة تتفاوت من حيث مفهومها، فارتباطها بالنفس البشرية يحيل على اختلافها و تعدّدها فقد تكون حسّية أو معنوية، أو روحية و تلك أعظم اللذات و أكملها، إذ تجاوز الحسّ و ترتقي إلى أن تلامس الأرواح أو عالم الجوهر، و لعل هذه اللذة هي مطلب العشاق و محبين .

إذ تعجز اللذة الحسّية عن إشباع رغباتهم فيظل الحلم بالالتحام و الامتزاج كحد أقصى للذة و هو الهدف الذي يفنى كلاهما في سبيل تحقيقه، و على هذا تكون الذات التي تحقّق اللذة متوفرة على شروط الجمال والكمال فتبذل الأرواح وسعها من أجل تحقيق الحلم بالالتحام " أما المدرك وهو موضوع الإدراك أي المستلذ به، فإنه كلما كان في ذاته أشرف و أجمل و أكمل، كان الالتذاذ بها أكمل و أعظم، كذلك المدرك، و هو مبدأ الإدراك، أي المستلذ به، فإنه كلما كان في ذاته أكمل و أفضل أنتج أيضا لذة و أعظم و أفضل " <sup>1</sup>، ومن هذا المنطلق يكون وصل المحبين أعظم لذة يصل إليها المحب بعد الشوق الذي يقوم بتعليق الذاتين عن طريق التجاذب قانونا تجسده قوة الرغبة الدفينة في كليهما، و الاتحاد هو السبيل الوحيد لهدوء هذه الرغبة و سكوتها .

ولعل مفهوم اللذة القصوى مفارق لمعاني الحياة في الواقع أو في وعي كل فرد منا لتعبر إلى مواطن تختزل فيها إمكانات التخيل و التصور لدى الإنسان و تلامس مفهوم الكمال بما هو الهدف الأسمى الذي يبذل من أجل تحقيقه البقاء كله و السعي نحو الفناء " فاللذة القصوى لا تنال إلا بزوال الفرق بين المدرك و المدرك و فناء أحدهما بالآخر و الاتحاد به، و في العقل يزول الفرق و يتحقق الجمع و الاتحاد بل الفناء إذ تصير الذاتان، ذات المدرك و المدرك، و العاقل و المعقول ذاتا واحدة، يقول أحد الشعراء :

فيا لك من نفس ليس يشفي غليلها      سوى أن يرى الروحين تمتزجان <sup>2</sup>

فشرط امتزاج الأرواح المتحابّة هو شرط الوصول إلى اللذة القصوى في الحياة، و طبيعة مجاوزة لحيزها الواعي والمدرك، نحو طبيعة يختزل فيها الزمان و المكان و الأبعاد و تنزل فيه العوارض و المخاوف، و لا يكون هذا إلا بوصف المحبين، يقول صاحب طوق الحمامة " و من وجوه العشق الوصل، و هو حظ رفيع، و مرتبة سرية ودرجة عالية، و سعد طالع بل هو الحياة متجددة، و العيش السني، و السرور الدائم و رحمة من الله عظيمة، ولولا أن

<sup>1</sup> - علي حرب : الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، ص 139 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 141

الدنيا ممر و محنة و كدر و الجنة دار جزاء و أمان من المكارة، لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذي لا كدر فيه، و الفرح الذي لا شائبة و لا حزن معه، و كمال الأمان و منتهى الأراجي " <sup>1</sup> .

وتلك رحمة من الله عظيمة، إذ تخرج فيها الإنسانية عن إرادتها و تستسلم لإرادة القدر، الذي يفطر هذه الذات فيعلقها بغيرها ويقضي بهذا التعلق مصيرا إلى الممات، فتسلب الإرادة من الحب و من المحبوب كذلك لتصرف رغبة يوجهها كل منهما إلى الآخر، ذلك أنّ المحبة الحقيقية في الأصل تكون متبادلة، استجابة لاختيار الأرواح و الأنفس التي انفصلت عن نفس الجوهر " الحب - أعزك الله - أوله هزل و آخره جد، دقت معانيه لجلالته عن أن توصف فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، و ليس بمنكر في الديانة و لا بمحذور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز و جل " <sup>2</sup> ، ومن هذا المنطلق لا يكون الحب نعيما دائما بل قد يصبح أحيانا جحيما ومعاناة لا يملك الفرد أمامها سوى الصبر سبيلا يتجاوز به آلامه و أحزانه على اعتبار أنه الضرورة التي لا يملك المرء معها من أمر نفسه شيئا .

وفي هذه الحالة يكون الحب بلاء و ابتلاء يعيش صاحبها معالم الغربة و الانقسام و التجزؤ طول حياته، وما الأخبار التي وصلتنا عن العشاق المجانين سوى دليل على ما نقول، هذا، و يعتبر بعضهم الحب داء مستعصيا لا تفيده الأدوية و لا تخفف من آلامه، إذ الآلام روحية و ليست حسية، هي في الأصل متعذرة الوصف إلا بالدخول فيها تجربة تتغير معها المعالم الأصلية للإنسان، و قد التفت الأطباء العرب القدماء لهذه الحالة و قالوا عنها أنّها " مرض وسواسي شبيه بالماليخوريا، يجلبه المرء لنفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل، و سببه النفساني الاستحسان و الفكر، و سببه البدني، ارتفاع بخار رديء إلى الدماغ " <sup>3</sup> .

هذا، و على اختلاف تفسيراتهم فالجمع عليه أنه داء مستعصي العلاج، لتعلقه بالأرواح البشرية، و قد يصل في بعض الأحيان إلى التخلي عن الصفات الإنسانية و السعي وراء تحقيق هذه الرغبة، و هذا ما يكشف عنه واقعنا المعاصر، و يسمى هذا النوع بالعشق، إذ يعد هذا المصطلح من ابتكار المتأخرين، و لا نعثر عليه في القديم بحكم العادات و التقاليد التي ترفض بعض الألفاظ و تمنع شيوعها، لما فيها من هتك للحرمات و مساس بالمقدسات " أما العشق فهو أمر هذه الأسماء و أحببها، و قل ما ولعت به العرب، و كأنهم ستروا اسمه و كنوا

<sup>1</sup> - ابن حازم الأندلسي : طوق الحمامة ( الألفة و الآلاف ) ، ص 157 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 60 .

<sup>3</sup> - ابن القيم الجوزية : روضة المحبين و نزهة المشتاقين ، ص 133 .

عنه بهذه الأسماء فلم يكادوا يفصحوا به و لا تكاد تجده في شعرهم القديم و إنما أولع به المتأخرون، و لم يقع هذا اللفظ في القرآن الكريم و لا في الحديث الشريف<sup>1</sup> .

لما يحيل عليه هذا المفهوم من محظورات تجسدت عند الإنسان المعاصر من خلال مفهوم الخيانات الأخلاقية والكوارث التي تصيب ركيزة المجتمعات، فتوسّع من دائرة البلاء ليتجاوز الفرد إلى غيره في محيطه، و ليس مصير هذه التجاوزات إخماد نار هذه الأرواح و لكن زيادة اشتعالها و انتقالها من الألم النفسي إلى الحسني الذي يسببه المجتمع بما يفرضه من حدود و ضوابط، فليس الحب في النهاية سوى حالة خاصة و قصوى، مصدرها الأرواح لعدم كيان الفرد فتملاً جسده رغبة و تنفخ فيه إرادة الحياة و البقاء و الذي يكون ثمنها هو الفناء أولاً عن ذاته و بعدها عن واقعه و محيطه، وبالرغم من قداسة مصدرها و سمو جوهرها، فقد يكتب القدر نعيماً يلحق صاحبها فيذيقه اللذة في أوجها، وقد يكتب عليه شقاء و معاناة تضيق معها حدود الزمان و المكان و شوقاً يزيد كلما مر عليه الزمن، أو يلبسه لباس العداوة فيتحول الحب إذا بلغ أوجه و أقصاه دون وصال حالة من حالات السخط و إرادة الانتقام .

فالحب إذن قبل أن يناقش على مستواه المادي / الجسدي على اعتبار أنه سبب العديد من المشاكل الاجتماعية فهو هم وجودي و فلسفي ينبغي قراءته في أصله و فصله عن تبعاته إذا أراد الإنسان أن يكون منصفاً في حقه وحق الآخرين، فواقعنا هو حصيلة تصورنا له و نتيجة حصر إمكاناتنا حوله و تغيباً لأبعاده المتعالية عن إرادتنا والمتجاوزة لتوقعاتنا، كما أن الحب سنة كونية و ركيزة كل وجود و المبتدى الذي تبعث منه الكائنات والمحور الذي تدور حوله كل الموجودات و المنتهى الذي تعود إليه بعد التعب و الشقاء .

فكانت الزوجية نظاماً يضبط اتزان الكون و يحميه من التشتت و الضياع، كيف لا و الأصل في الخلق نفس واحدة انقسمت فصارت هذا الحنين إلى الالتحام ثانية و العودة إلى الأصل، يقول تعالى : " .. الذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ... " <sup>2</sup>، و فلو لم يكن للإنسان رفيق أو حبيب لاستوحش وغابت عنه كل معالم الإنسانية، إذ الأصل فيها أنها تبنى على عاطفة الحب و المحبة، و فطرة التعلق بالآخر والحاجة إليه، و ما مفهوم الإنسان في النهاية إلا هذا الجانب الذي إذا استبعدناه غابت الخصوصية و الفردية وتشابه الخلق كلهم .

<sup>1</sup> - ابن القيم الجوزية : روضة المحبين و نزهة المشتاقين ، ص 43 .

<sup>2</sup> - سورة النساء ، الآية رقم ( 1 ) .

**ومجمل القول**، يرصد البحث أولى ثغرات الخطاب من خلال التناقض الذي يظهر من خلال مقدمته لكتاب (الحب و الفناء ) إذ تقضي الدراسات البعدية عدم المطابقة كما تدّعي موت المؤلف بمجرد فراغه من كتابة كتابه، إلا أنه يؤكّد على تطابق طبعات الكتاب رغم التّغيير الذي طرأ عليها كما يحول لنفسه هذا التّغيير رغم انفصال الكتاب عنه .

كما يرصد البحث خصوصية خطاب الحب عند علي حرب و ذلك عن طريق اختلافه عن باقي النصوص التي تناولت نفس المصطلح الذي قوامه التّعلق بين ذاتين مختلفتين، إذ يتحدّث علي حرب عن الحب بوصفه قوة قاهرة و تجربة فريدة تبتعد عن أسباب المنطق و تتعلّق بقوى لاشعورية تكون الأبدية هي المصير الذي يسير محو بخلاف الآراء التي تناولت هذه التّجربة بوصفها علاقة مصلحة أو بسبب جمال و هي العلاقة التي لا تستمر وتزول بزوال أسبابها .

وكذلك يكون اختلاف الصّور التي يتجلّى من خلالها سبباً في تغيّر صوره، فهو عند الإنسان البدائي يختلف عنه في الصّورة المعاصرة و ذلك راجع لأسباب أهمّها موضوع الجسد الذي يختلف تناوله بين الإنسان البدائي بوصفه محافظاً و في بيئة تلزمه بذلك، و في المعاصر حيث تزول أسباب المحافظة و يخترق الإنسان المعاصر كل حدود، كما يعود نص علي حرب عن الحب إلى بداية الخلق حيث كان آدم مبدأ الكون و الصّورة التي انفصلت عنها حواء، فيبقى الحلم بالعودة إلى هذا الأصل مستمر ما امتنعت أسباب هذا العود و هذا تفسير مفهوم السّرمدية والأبدية .

اختلاف المفاهيم التي حيكت حول الحب إذ يصرّ أفلاطون على انتساب الحب إلى عالم المثل حيث توجد الحقيقة و الأفكار الصّافية التي لا يشوبها دنس الوجود، فالحب عند أفلاطون يتعلّق بشيء مثالي لا علاقة له بالجسد و عالم الحسّ و هذا هو تفسير السّرمدية و الأبدية، كما ينسب سقراط الحب إلى أسباب متعالية تتوسط بين الإنسان و الآلهة و هذا هو مسوغ غموض التّجربة، وهذا ما يجمع بين الرّوح والجسد فلا تردم الفجوة بينهما إلا بالفناء عن أحدهما .

وهذا ما أوقع خطاب علي حرب في التّناقض و التّعارض و هو سبب تعثّر مشروعه التّجاويزي، إذ يحاول رسم صورة جديدة للحب تتميّز بالتّغيّر و الزّوال و لكنه يتحدّث في غير موضع عن ثبات التّجربة لارتباطها بمفهوم الأبدية، و هنا تعلّق المفاهيم عند علي حرب و تعيد النّظر في ما سبق أن أورده عن مفهوم الحب .

كما يكشف البحث عن انخيار الكوجيتو الديكارتي، إذ تصبح ثغرة الحب بوصفها حالة وجودية خاصة سبب انفصال الذات عن بعضها أو تعلقها بغيرها، و هذا ما أحال على مفهوم الرغبة حيزاً لا شعورياً قالت به الفلسفة الحديثة و أفترته العلوم النفسية إذ أكدت على الحجب الذي تمارسه الاتجاهات العقلية بإغفالها للمواطن اللاشعورية التي تصبح أكثر تأثيراً من الوعي ذاته، و هذا هو تفسير الحب إذ عبّر عنه بالقوة القاهرة .

هذا، و لا يكف مفهوم الثبات عند علي حرب ينقض، إذ يتحدث عن الصورة الهشة و العارضة و الزائلة للحب، و في هذا قول بالمفارقة التي تحمل المفهوم على نقض غيره، إذ يعرف الحب بوصفه طبيعة ثابتة و أبدية ولكنه يرسم الصورة الجديدة من خلال وصفها بالتغير و الزوال و في ذلك قول بالصفة و نقيضها في نفس الوقت وعن مفهوم الجسد يتميّز الخطاب عند علي حرب إذ يتناول الجسد بوصفه دالا مدلوله هو الرغبة الدفينة وانعكاس للأشعور، و هذا يختلف مع التصوص التي تناولت الجسد بوصفه علامة على المرض أو الموت كما يحدث مع الأطباء أو حيناً يتحدّد به الوجود البشري في الزمان و المكان، و كذلك يتناول علي حرب علاقة الجسد بالحب بطريقة تتأرجح بين أسباب الثبات و التغير، و في ذلك ارتداد عن الأهداف التي يصبو إلى تحقيقها مشروعه البعدي .

كما تتميّز صفة الجمال عند علي حرب على العديد من المفاهيم و الحدود المختلفة إذ تتنوّع و تتعدّد بين الروح و الجسد، فيحمل الجمال أبعاداً حسية إذا ارتبط بالشكل، كما يحمل بعداً روحياً إذا ارتبط بالمشاعر والعواطف ويرتبط تارة ببعد قيمي إذا ارتبط بالصورة المتخيلة و المثالية التي تحملها الذات عن الآخر، و حول مصطلح الفناء يتميّز خطاب علي حرب إذ يختلف عن باقي الخطابات التي تناولت الحب و ربطته بالموت، إذ الفناء الذي تحدّث عنه القدماء ما هو إلا الموت الطبيعي أما الفناء الذي يقصده علي حرب فيتميّز به خطابه إذ يقابل الفناء بالبقاء ويساوي بينهما، فيجمع بين التجربة الصوفية و الروحية، غير أنّ الخطاب عند علي حرب يطابق بين الحب والجسد كتجربة معاصرة، و في هذا التماهي استبعاد للجانب الروحي الآخر من جهة و تناقض مع الآراء السابقة التي نسبت الحب إلى الأرواح، كما أنّ وصف التجربة المعاصرة من خلال ارتباطها بالجسد هو استدعاء لأحد أبعاد الثنائية التي ارتبطت بالمنطق الصوري سابقاً .

إنّ الصورة الجديدة للحب بما هي ضرورة ارتباط الحب بالجسد تعود إلى التصوص الفلسفية الغربية المادية

والقول بالاستهلاكية، و منه القول ( أنا أفكر حيث لا أوجد و أوجد حيث لا أفكر ) و من هذا المنطلق

ارتسمت الصورة الجديدة للحب أبرزها الصورة التي تحدّث عنها فريديريك نيتشه عند حديثه عن السلطة والتسلط

و شرحه لإرادة القوة وسيلة بما يصبح الحب إرادة سيطرة و قوة، هذا، و قد ينعكس الحب من خلال الكتابة والإبداع وهذا ما يستدعي خطاب رولان بارت، و حول مقارنة الجسد و اللغة تتكشف لغة الجسد من خلال فراغات اللغة و صمتها و كذا بياضاتها و هي المناطق التي تعبّر عن الكلام الذي تحركه الدوافع اللاشعورية واللاواعية، و تتجلى الرغبة في اللغة من خلال خروجها عن مألوف نظامها و ارتيادها للمناطق المجهولة و الغريبة عن طريق الصمت والفراغ .

إنّ الأدب صورة تخيلية عن الجسد في الواقع بما هو هيكل متعلق، متماسك و منسجم، و هذه الجمالية يعكسها هذا الجسد تحيل بدورها على مسكوتات و غيابات، فتكون اللغة رغم وضوحها تخفي العديد من الأسرار و هنا تتجلى أهمية القارئ، هذا، و يشترك الخطاب عند علي حرب مع خطاب ابن حازم الأندلسي حول المفاهيم السامية للمحبة، هذا من جهة و من جهة أخرى هو تناقض مع الآراء السابقة التي تحدث عنها علي حرب و عن الصورة الجديدة والمتجاوزة للحب .

كما يكشف البحث عن مكان الجمال عند الإنسان و التي تتجلى من خلال الجوهر و قابلية المشاهدة بينه وبين غيره و كلما اقتربت المناسبة يزداد الحب و يتضاعف، و هذا هو مسوّغ الجمال الذي يكون مدعاة الحب، كما يكون جوهر الاختلاف الذي تظهره الأجساد هو التماثل و التشابه الخفي، و يتعلّق الجمال بمفهوم الكمال إذ يقابل الصورة المثالية التي تسكن الذات و كل نقص في الكمال هو ارتداد في مفاهيم الجمال، و النور الزباني هو سبب انوجاد الجمال في كل الموجودات و هذا سبب حلول المحبة في كل الكائنات على اختلافها، و هذا ما أكّده الفلاسفة المعاصرة إذ نسبت الوهم للحقيقة و قالت باستحالة الوصول إلى الجوهر و علة ذلك أن الحياة المعاصرة تتمركز حول المادة .



**\*- تمهيد:**

إنّ الفطرة البشرية تقضي بانتماء الإنسان إلى موطن معيّن و إلى هوية محدّدة تكتمل بها امتداد الذات البشرية لتلامس بأطرافها أبعاد ثقافة معيّنة، تنتمي إليها قهراً و تتلبس بلباسها، فتشغل حيّز الجزء الذي لا يتجزأ من هذا الوجود، و انطلاقاً من هذا تتبنى الذات كل مبادئ الهوية الجمعية فلا تتحرّر و لا تتفرد إلا وفق نظام الضوابط الذي يحدّده محيطها بوصفه أولى الصّور التي تتعرّض لها الذات فتعلق بها وتلزمها مبادئ تحدّد من خلالها المبادئ العقلية و الدّهنية للإنسان، فيحملها الإنسان عبر الزّمن بوصفها ثوابت لا يرتضي عنها بديلاً إذ تملأ الفجوة بينه و بين محيطه و لا يغني في ذلك البحث عن مدى مطابقتها لمبادئ المنطق الصّوري و لا حتى مدى صحّة هذه المبادئ.

ولعلّ الاعتقاد بكمال المبادئ التي يؤمن بها هو نابع في الأصل من التشابه الذي يفرضه المحيط الذي ينتمي إليه فتصبح الحقيقة هي هذا التّوافق و التّلازم الذي تجده الذات وسط بيئتها، و هذا ما يفسّر الاختلاف والتّباين بين الطّوائف و البيئات المختلفة، إذ كل منها يرى في المبادئ التي تعود وآمن بها الأفضل و الأحق بأن تتّبع ويقتدى بها، و يشكّل الآخر بوصفه الكائن الذي يتميز بفكره عنه العدوّ الذي يخشى منه، ومنذ البدايات الأولى لاعتماد العقل البشري تميّز فقط تلك المحاولات التي تتطرّف عن سابق عهدها بالتّفكير، و ما الفلسفة إلا تلك الصّورة التي يتجاوز من خلالها الإنسان قيود المبادئ الجمعية و التي توجهها الثّقافة بوصفها الأساس في كل انتماء .

فكانت الحضارة اليونانية مثلاً أبعد الحضارات التي وصل إلينا من أخبارها و عن تصوّرها الكثير، فكانت الحضارة الأحق في أن تنسب إليها مبادئ التّفكير الفلسفي بوصفه خروجاً عن المألوف و تفرّداً يواجه به الإنسان ذاته قبل محيطه، فيبحث عن مكان الرّدة في اعتقاده و تصوّره للأشياء، فكان المنطق الصّوري

أولى المحاولات التي أخرجت الإنسان من تعصّبه الذي جرّده من إنسانيته، كما أنّه كان أولى السبل التي أنقذت الفكر من الحيرة، إذ كان مجرد الخروج عن منطق التعصب أولى صور التغيير التي طالت مفهوم الثقافة.

فالفكر البشري لم يرسم لنفسه طريقاً إلا بعد كسر قيود أقانيمه و مبادئه التي أكّدت على التشابه أساساً يضمن للثقافة سيطرتها على مناحي الحياة، و لعلّ المقصود بالثقافة هنا هو الموروث الذي يكتسبه الفرد من محيطه والذي يتحوّل إلى مقتنعات لا يمكن إبعادها عن ذهنه، فيصبح مع مرور الزمن من مبادئ العقل و ركائز عليها تقوم الهوية الفردية وسط الهوية الجمعية التي وجد فيها، فالوجود بالمفهوم التقليدي ليس وليد اللحظة و لكنه امتداد زمني لمحمل الطقوس و المعتقدات التي تملئها الذاكرة الجمعية لأمة ما، ولا يكون الدين في هذه الحالة سوى جزء من هذا الموروث الذي يمنح الحق في حراسة الفكر البشري و منعه عن الانحراف إلا وفق ما سطر له من قوانين وضوابط .

ولعلّ البحث في الثقافة الغربية أوغل و أعقد من البحث عنه عند العرب، على الرّغم من الصّورة المتحرّرة التي يظهر من خلالها الفكر الغربي، و ليس أدلّ على ذلك من فترة القرون الوسطى التي أوجزت لنا تراثاً يؤمن بالتعصب و يرضى بالتخلف مصيراً إذا كان ثمة هو هذه المحافظة و التّحيّز إلى ثقافة تتمركز حول الخرافات والتّراث و الأفكار الظلامية التي قضت بالتخلف عقوداً زمنية ممتدة، إلى غاية الحرق الذي طال مفهوم الهوية عند رواد النهضة، فكان الخروج عن النّظم و التّقاليد السائدة أولى بوادر التّحرر، و بالتّالي إعادة الاعتبار للذّات البشرية من خلال منحها الحق في التّفكير .

فكانت الفلسفة العقلية عند رونييه ديكارت René Descartes و إيمانويل كانط Emmanuel Kant

و جورج هيغل George Hegel عاملاً رئيساً في رفع الغشاوة عن العقل البشري وتحريره من الاستعباد الذي ظلّ يراوده عن نفسه فيمنعه من رسم طريق يخطّها بمعزل عن القيود التي كبّلتها فمنعته من الحراك إلا وفق دائرة مغلقة، تكون الثقافة السائدة هي المركز الذي تدور حوله فلا تبرحه، و إن كانت هذه الفلسفات قد استبدلت مثالية بمثالية أخرى جسّدتّها الثّقة في العقل و انتساب مفهوم الحقيقة إليه قهراً، و السّبب الذي أدرج العقل البشري في دائرة الوسائل العاجزة عن الاستمرار و التّجدد سبباً به يتحقّق الحلم بتحرير البشرية و فك قيودها، فالوجود الذي تحقّقه مقولة ديكارت ( أنا أفكر إذن أنا موجود ) في الواقع أهملت من الإنسان جوانب عدّة في مقدمتها الجسد، بوصفه الصّورة التي تمثّله في الواقع و الكيان الذي تحيل عليه مناطق المنسية والمهمّشة، ففكرة التّمرّكز ساعدت على إيجاد الهاشم الذي شوّش على الإنسان كل الأحكام المطلقة التي كان يؤمن بها أو ينتمي إليها .

فلم يعد العقل من هذا المنطلق وسيلة بها تتحرّر الذات و لكن سجنًا سرعان ما وقعت فيه فقيدها بمبادئ ألزمتها نظاماً معيناً، فأصبحت الهوية هذا الانتماء لمبادئ العقل حيث يغيب الوجود الفعلي الذي تجسّده الرغبة بما تملكه من إمكانيات تتعدّى في كثير من الأحيان الإرادة البشرية العاقلة و المنتمية إلى منظومة فكرية محدّدة، ومن هذا المنطلق تكون الهوية هي التّحول الدائم في الأفكار و المفاهيم التي تؤمن بها الذات فتسعى إلى تحقيقها وتقدّسها فتصدم كل مرة بعدم جدواها، ذلك أنّ الواقع يختلف بمنطقه عن منطق العقل الذي يكون نتيجة ما تجمعه الذاكرة عن الماضي، و يتجاوزه فيصنع المفارقة التي تباعد في النهاية بين الأفكار باعتبارها أقاليم و الواقع بوصفه هذا التّحول و التّغير الدائم .

و الثقافة\*<sup>1</sup> في هذه الحالة هي صورة الأفكار و تجسيدها على الواقع و لهذا ترفق دائماً بصفة التّخلف والرجعية، ذلك أنّ الثقافة من أهمّ سماتها الثّبات، أمّا طبيعة الواقع فتتأى عن هذه الصّفة و تباعدها من أجل أن تضمن الاستمرار، و لهذا تتساوى عادة الثقافة و مبادئ العقل، إذ كل منهما يبنى على مفهوم المعيارية والأحكام القيمة التي تؤمن بمفهوم التّناقض فتسير كل ما في الكون وفق مبدأ الثنائية الضّدية أو المتناقضة، فتؤمن بأفكار وترفض أخرى، لا لشيء إلا لأنّ النظام يقتضي تبني منظومة فكرية تتساوى أطرافها وتمجر متناقضاتها، فالثقافة

1- \* - الثقافة بالمفهوم التقليدي هي مجموعة المقومات التي ينشأ الفرد في ظلها ، فيكون المحيط هو منبت هذه المبادئ ، فتنتقل إلى الإنسان عن طريق انتمائها لها قهراً يفرضه الوجود الذي يؤدي إلى انتمائه لثقافة دون الأخرى ، و لعل الثقافة لا تتمثّل في العادات و التّقاليد فحسب بل تتعدى ذلك إلى اللّغة و المعتقد ، و كل ما من شأنه أن يميز فرداً عن الآخر أو جماعة عن الأخرى ، و هذا ما يعكس الثقافة .

\* - و على مرّ العصور كان الفكر هو صورة لهذه الثقافة ، فلا ينفك يفكر إلا وفق النموذج الذي تفرضه عاداته الفكرية ، و لعل الانطلاق من هذه الإستراتيجية في التفكير هو قضاء بالاختلاف الذي يفصل الأمم عن بعضها البعض و كذا ينشئ العداء والتباغض بين الأمم ، و لعل أولى صور التخلي عن هذه الطرق في التفكير الدعوة إلى الانفتاح و حوار الحضارات سبباً يهدف من خلاله إلى إيجاد نقاط تلتقي عندها الأمم فتتخلى على تعصبها و انغلاقها و امتناعها عن الآخر عدواً مختلفاً ، و من هذا المنطلق كانت الثقافة أحد أهم العوامل التي تمنع من توحيد الأمم .

\* - و لهذا كانت الثقافة هي الهدف الذي سعت العولمة إلى ضربه إذ قالت بضرورة توحيد الأمم بعد القضاء على أهم عامل يعيق هذا التّوحيد ، و هو الانتماء ، و على عكس العالمية سعت العولمة إلى تخليص الأمم من الثقافة ، في حين عملت العالمية على انفتاح الأمم على بعضها البعض دون التخلي عن خصوصيتها ، و لعله السبب الذي أدى إلى التعامل مع العولمة بحذر كونها ترفض الثقافة ، التي تمثل بالنسبة للأمم الجزء الذي لا يمكن أن يتجزأ من الإنسان ، كما كانت دائماً دليلاً على الوجود البشري ، إذ وجود الإنسان هي الثقافة التي ينتمي إليها .

إذن هي معيار كل انتماء و شرط من شروط قيام أية هوية مهما كانت الأفكار التي تؤمن بها، إذ قد تبنى الثقافة على الأساطير و الخرافات، فتشغل هذه الأخيرة الحيز الذي يحلّفه البحث في الماوراء أو الغيب و ما تاريخ الأمم الغابرة إلا أكبر دليل .

ولعلّ المفارقة التي تحدثها الأفكار إذا تجسّدت على أرض الواقع و اختلافها عن الأصل فيها تحيل على عدم الثقة بها، و اعتبارها صورة من صور التسلط الذي لا يهدف إلى أبعد من التحكم و السيطرة، و كذلك يحدث في الثقافة العربية مع الشعارات التي تحملها الذات فلا تقوى على تجسيدها إلا بمباعدتها و مجاوزة مقولاتها لأنها لا تقيم بين الذات و بينها مسافة تحول دون استيعابها و احتوائها بطريقة تؤدي إلى التقصير في مقاربتها لأنها تدعي تبني الصور المثالية لها، و ككل مرة سيحاول البحث هنا قراءة هذه المقولات في ظلّ الهامش الذي وردت فيه، والمقصود بالهامش هو تلك الثغرات التي تتوسّط الأفكار فتمنع من قيامها، كما سيحاول البحث الكشف عن التناقضات التي يوردها الخطاب و هو يحاول إرساء دعائم هوية لا تكون ركيزتها الثقافة و لكن التفكير، و هذا ما اصطلح على تسميته ( المفكر).

فهل يمكن البحث عن هوية بعيداً عن الثقافة كما يدّعي الخطاب؟ أم أنّ الذات تتناقض إذ تحاول الانفصال و التّجاوز؟ .

## أولاً- الثقافة و مبادئ العقل : La Culture et les Principe de la Raison

إنّ الباحث في أي ثقافة يجد أنّها تملك مصداقية تنتمي إلى العقل بوصفه مصدراً يميّز منابع المنفعة من غيرها، فتحمل الأمم الثقافة و تقدّسها دون أن يراودها الشكّ في إمكانية وصولها إلى عكس أهدافها، إذ الأصل في الأفكار التي تتبناها الذات و تنتمي إليها أنّها تسير بالإنسان إلى سعادته و راحته و لا تقدّس إلا بعد وصولها إلى أهدافها في الماضي الذي يكون مصدر مبادئها، و إذا انعكست هذه الأفكار على أرض الواقع بعكس ما تصبو إليه، تتردّد الشكوك حولها.

ولكن علي حرب أثناء مقارنته لمفهوم الثقافة يختلف مع كونها هذا الانتماء إلى المبادئ و الأفكار التي تتمثّل في التراث، يقول " و هكذا كان كلما عاين و شاهد و عانى و كابد، تزداد شكوكه في جدوى المذاهب الرائجة والأطروحات المتداولة، فانكشفت له اللعبة على حقيقتها، و صار يرى إلى الأدلوجات الشائعة بوصفها لغوا وعبثاً، هنا قوي إحساسه بالمفارقة و شعر بالغرابة في موطنه و بين أهله و أقرانه و كم كان يتأوه و يتمنى لو أمكنه الإفلات من سجنه و التعري من ذاته " <sup>1</sup>.

فالخطاب عند علي حرب يوضّح المفارقة التي يجدها الإنسان بينه و بين واقعه، فتتشكّل عنده الشكوك في نجاعة هذه الأفكار و عدم قدرتها على مسايرة الواقع، و لكن للأمر وجهه الآخر، فالنفي الذي طال الأفكار والعقائد بوصفها ثوابت، يحيل في بعده الآخر على التماهي مع الآخر الذي يتناقض مع أفكار الذات، و هذه النتيجة التي يجر إليها الشعور بالاغتراب، و لعلّه الفخ الذي يقع فيه صاحب الخطاب إذ ينفي هذه الأفكار رغم أنّه أكّد مرات عديدة في معرض كلامه عن إقامة المشاريع التجاوزية من خلال التخلي على فكرة الأحكام التي من شأنها أن تعييب الذات و تتّجه باتجاه الآخر .

فيرى أنّ الهوية الحقيقية ليست مرتبطة بالانتماء و لكنّها تخلص من كل المبادئ و تحرّر من كل ثقافة، فالذات عالم شاسع و متسع ولا يمكن أن تحدّه الحدود لأنّه متجدّد منفتح على الآخر و المغاير، وكما أن التعصب و رفض الآخر هادم للهوية نتيجة تركزه حول ذاته " فأيقن عندئذ أن المغايرة تقوم الهوية وتحددها و أن التعرف بالآخر سبيل لمعرفة الذات، و هكذا صار ينظر إلى نفسه على نحو مركب ، و يفهم ذاته على نحو دائم التجدد فلا يتوقف عن إعادة اكتشافها و بنائها " <sup>2</sup>، فالذات لا تقوم على مجموعة مبادئ يحددها العقل ولا

<sup>1</sup> - علي حرب : خطاب الهوية ( سيرة فكرية ) ، دار الكنوز الأدبية - بيروت لبنان - ، ط : 1 ، 1996 ، ص 22 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 84 .

الحيط الذي انطبعت فيه الثقافة، لأنّه انفتاح على الممكن و المختلف و المغاير، فالأشياء التي ترفضها الذات وتجرها، تختفي في وجه الوعي و تعود من خلال وجه آخر خفي و لكنه أكثر تأثيراً في السلوك ، فتؤمن بأفكار و تبطن بداخلنا الرغبة في هدمها و التخلص من سيطرتها، و هذا هو تفسير الخرق الذي يمارسه الفرد بدءاً بقيمه و مبادئه هو، و تمرّداً يتّجه به نحو مجتمعه و بيئته .

ولكن القول هنا إذ يحاول استعادة الماضي و الأفكار من خلال مساءلتها، يهدم أهم جانب في التّجاوز و هو ضرورة الانفصال عن الماضي من أجل إقامة طريقة جديدة مبعدة بطبيعتها عن الماضي، و هنا مكنى المفارقة، إذ يكون العود إلى الماضي كل مرة اعترافاً بهذا الأخير و تأكيداً على عدم القدرة على الانفصال عنه، ولعلّ الرّفض الذي يطال العقل لا يؤدي إلى استبداله بوسيلة أخرى و لكن العودة من أجل مساءلته والبحث فيه عن الخطأ و الصّواب و هذه الطّريقة هي عودة إلى منطق العقل التّقليدي و كذلك القول بالفشل الذي يحصده التّوقع هو إقرار بعدم تطابق التّوقع مع الواقع، و بحث عن طريقة تكون أكثر تطابقاً مع هذا الواقع ، فتقارب طرق العقل بقدر ما تباعد .

واعتماد العقل وحده طريقة في تقدير المبادئ أدّى إلى تحجّره و انغلاقه و تحديد الحقيقة مفهوماً من وجهة نظر واحدة أساسها التطابق و الاحتواء، فالعقل أكثر الأشياء عدلاً قسمة بين النّاس على رأي أرسطو Aristote و لهذا لا يمكن أن يدرك الحقيقة بمعزل عن وجهة نظره هو ( الذات المفكّرة)، فالعقل قاصر إذن عن كشف الحقيقة لأنّه غامض في أصله يخفي بداخله العوامل التي تزيد من تعصّبه و تمرّكه حول ذاته، و لهذا يمكن إدراج فلاسفة العقل ضمن قائمة الفلاسفة الذين يتمركزون حول الماوراء / المطلق، و إن اختلف الأساس الذي يتركز عليه كلاهما، فإذا كان رواد فلسفة المثل يلتفتون حول عالم المثل بما يطرحه من صور الاكتمال المطلق الذي يفارق الواقع ويجاوزه، فالفلسفة العقلية بدورها تمركزت حول مبادئ مطلقة لا يمكن الاحتكام إليها في مواجهة ما هو متغير و نسبي، و لعله السّبب الذي لفت الانتباه إلى ثغرات العقل و فجواته و أماكنه المعتمدة و المظلمة بوصفها طرق أخرى لمقاربة الحقيقة.

فالواقع أنّ كل واحد منهم يرسم الحقيقة بوصفها مبادئ مطلقة و مشاريع تم الفصل فيها فلا تحتل الخروج عن مجالها و لا عن الحيز الذي حدّد لها، و من هذا المنطلق يكون هؤلاء من دعاة التّعصب لا التّفّتح و لعلّه السّبب الذي تحجّج البشرية اليوم نتيجته العديد من الكوارث و المآزق التي يكون ضحيتها الإنسان نفسه و هدماً يطال البنية العقلية البشرية و تشكيكاً في مفهوم الحقيقة التي تفقد قيمتها كلما أراد الإنسان تقييدها ومن هذا المنطلق ينسب علي حرب التّقصير و العجز لكل المبادئ و القيم ، " و هذه هي بنوع خاص، حصيلة الدعوات

و المشاريع الأصولية و الإمبراطورية، من جانب الآلهة و الأنبياء الجدد، الذين يحتلون المشهد، بخطاباتهم النرجسية و تهويلاتهم الاصطفائية و تشبيحاتهم العقائدية و تصنيفاتهم العنصرية و سيناريوهاهم الجهنمية و سواها من العملات الفكرية التي تؤجج الصراعات الرمزية و المادية، حول الأسماء و النصوص أو حول الثروات و السلطات، و بصورة تخلق حالة طوارئ عالمية دائمة " <sup>1</sup>.

فالإيمان بوجود حقائق مطلقة و نماذج يقتدى بها، هو في الواقع هدم لهذه الأفكار، ذلك أنّ التكرار لا ينتج التطابق و لكن التشابه الذي يحيل بدوره إلى معاني الاختلاف، و لعلّ هذا ما يفتح الأفكار على غيرها لترميم النقص الذي يوجده انتسابها إلى الواقع عالماً محسوساً و إلى العقل مجالاً يعدّد الحقيقة و لا يضبطها إلا ليحيل إلى الاتجاه الذي تنتمي إليه إكراهاً فيؤكّد على نسبيتها، ولعلّ النقص الذي ينسب إلى هذه المقولات في الحقيقة لا يتّجه إليها مباشرة و لكن إلى الذات التي تؤمن بها، لأنّ النّظر إلى المقول انطلاقاً من أحد أوجهه هو تقصير في حق المفهوم، إذ لكل شيء وجهه الآخر الذي لا يكاد يختفي حتى يبدو، و لا يبدو إلا ليحيل على إمكانية تجاوزه .

ومن هذا المنطلق لا مجال للقول بأحادية المقولات و لا أحادية الحقيقة، إذ كلا منها تحمل في ذاتها تناقضها و انفتاحها على غيرها من صورها الخلافية التي تقضي على كل تمركز قد تحيل إليه، فالفكر لا يتّجه بالإنسان اتجاهاً واحداً، و لكن تتعدّد اتجاهاته بتعدّد الاحتمالات التي تطرحها العقول البشرية " و الفكر التركيبي، بما هو كسر لأحادية التفكير و خرق لوحداية الذات و القطب أو المرجع، لمصلحة البعد المتعدد، إنما منشؤه ازدواجية الأصل و البداية، في ما يخص كل بنية أو ظاهرة أو صيرورة سواء تعلق الأمر بالذرة أم المحرّة، بالطبيعة أم بالإنسان، بالخلية أم بالمجتمع " <sup>2</sup>.

فالأصل الذي تمثله الثقافة و تعكسه ليس أصلاً واحداً و لكن مزدوجاً و متعدداً تنفتح فيه الثقافات بعضها على بعض، و لعلّ هذا التعدد هو الذي يقارب بينها، فينشئ لغة مشتركة تسمح بالتّحاور و التّعارف بين الأمم، و كل هذا يهدم الأصولية مبدئاً تقوم عليه الثقافة، و رغم هذا فالمثقف هو من يؤمن بمبادئ ثابتة و معايير لا يطاقها التّغيير، كما أنّ طريقة تفكيره تستند إلى مبادئ العقل و تتمركز حول المنطق، و بالتّالي تعترف

<sup>1</sup> - علي حرب : تواطأ الأضداد ( الآلهة الجدد و خراب العالم ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2008 ، ص 13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 26 .

بالتناقض وتؤمن بمفهوم الثنائية، فالمثقف في أصل تكوينه يملك منهجاً رجعياً و متعصباً كونه ينطلق من مبادئ مطلقة و ثقافة تتعصب بما تؤمن به سواء كان هذا التعصب ينطلق من العقل أو من العادات و التقاليد كصورة تتميز بها أمة عن الأخرى، ولذلك فعمله لا يتجاوز أحادية الرؤية التي تحوّل النتائج إلى مراحل ضرورية ينتهي إليها التفكير، و لعلّ الصّفة التي يزعم علي حرب ارتباطها بالمثقف هي المعيارية، بما هي وسيلة تبني الأفكار الصّحيحة و الابتعاد عن الأفكار الخاطئة .

### 1 - المثقف و مفهوم القيمة : L'Intellectuel et le Concept de la Valeur

إنّ القيمة كمفهوم معياري تحيل على أبعاد الثقافة التقليدية بوصفها نماذج و أقانيم تملك بداخلها الصّفات المثالية التي تتميز بها وفق معيار الخطأ و الصواب، فتكون المقولة انطلاقاً من هذه المفاهيم أحد حراس الهوية والهدف الذي يسعى المثقف إلى الوصول إليه و تحقيقه، فتتلخّص أفكار المثقف في مجموعة مبادئ ثابتة ونهائية و مطلقة يحاول تحقيقها من خلال إسقاطها على واقعه الذي يتّسم بالتغيّر ، فتتهار هذه القيمة و تترجم على أرضها على عكس ما كانت تعنيه " القيمة هي مصدر المشروعية و مرجعية المعنى، إذ هي تشكل الحافز والملمه أو الموجه والناظم أو النموذج و المعيار، في ما يخص مساعي المرء و مشاريعه و مجمل نشاطاته و أعماله، كما هو شأن الحقيقة و العدالة أو الخير و الصلاح أو الكمال و التقدم أو الكرامة و الحرية " <sup>1</sup>، فتقدّس المقولات بوصفها صور نهائية لمفهوم المثالية.

ولعلّ القيمة في نظر المثقف هي احتواء هذه المفردات، لأنّ الخصائص التي تضمها ذات حكم و بعد إيجابي يقرّره العقل الذي يتساوى التقدير به بين كل الناس، و لهذا تجمع كل الدّوات على الاعتراف بأحقية هذه المقولة و خدمتها للبشرية، فيكون المثقف وصياً على هذه الأسماء، فيتحدّث باسم الجميع على اعتبار أنّه جزء من الثقافة التي أوجدته .

وإن كان الاستناد إلى العقل معياراً به تحدّد القيم يجعل عمل المثقف مساوياً و معادلاً من حيث الأبعاد لكل الثقافات، فالعادات و التقاليد في هذه الحالة — و التي عادة ما تميّز و تفصل بين الأمم — تصبح وسائل فقط في خدمة هذه المقولات و ليست أهدافاً، و كان هذا أولى الصّور التي حققت من وطأة التعصب و التّمرکز حول المعتقدات الدّائنية لكل أمة — و طبعاً كان هذا سبب الصّراعات و الانقسامات، إذ تحدث المفارقة بين المبدأ بوصفه تركزاً و الواقع بوصفه اختلافاً.

<sup>1</sup> - علي حرب : توطأ الأضداد ( الآلهة الجدد و خراب العالم ) ، ص 33 .

فالعقل على الرغم من التّمرّك الذي يمارسه حول ذاته إلا أنّه يطرح الأفكار بوصفها قضايا إنسانية و بطريقة موضوعية تنبذ الدّاتية و تسعى إلى لم الشّمل و إزاحة الفروقات الفردية، فاعتماد العقل على امتداد الحضارات كان سبباً في تحطيم التّعصب كصفة ترتد بها الثقافات و تتراجع لتلامس الأبعاد الماورائية و الاعتقادية لكل أمة بمعزل عن الأخرى .

وإن كانت هذه الثقافات لا تزول تماماً و لكن تبقى بوصفها صور مقبولة من طرف العقل، و من هذا المنطلق ينتمي المثقف إلى دين يختلف فيتميّز، كما يستعمل لغة بدورها تحيل على وجوده الخاص و المنفرد، كما أنّ المثقف يعكس تاريخاً محدداً، و كل هذه الأمور ترسم الهوية من منظوره، فتكون الأفكار التي ينادي بها في الواقع هي هذا الانتماء الذي يوحد لكنه يخصّص في الآن نفسه، فتكون الهوية من منظور المثقف عبارة عن مقولات ثابتة يحددها العقل و ترسم معالمها الثقافة الخاصة لكل أمة ، و لهذا تتميّز الثقافات على الرغم من اعتمادها طريق العقل و الموضوعية في تقييمها للمفاهيم .

ولعلّ تقديس المقولات هنا نابع من تقديس العقل في حدّ ذاته و الإيمان به سبيلاً يوصل إلى الحقيقة مفهوماً واحداً يجتمع حوله دعاة هذه المشاريع، فالمثقف ينتمي إلى الفلسفة العقلية أنّها تؤكد للهوية انتسابها إلى الدّات المفكرة حيزاً ثابتاً و متعالياً بطبيعته عن الواقع، و لكن هل يمكن لهذه الأفكار أن تطبق على أرض الواقع ؟ و هل يمكن للمثقف بوصفه وصياً و حارساً للهوية أن يكون وفياً لهذه المبادئ التي يؤمن بها ؟ و هل يمكن أن نحدّد للإنسان وجهاً معيناً و صورة مطلقة ؟ .

كل هذه الأسئلة تحيل على الفراغات التي تفصل الإنسان عن مبدئه و شعاره، كما أنّها تحيل على الوحدة الملوّمة، التي تجمع بين أفراد الثقافة الواحدة، فالعقل الذي يقيم المفاهيم و المبادئ يبقى بتعاليه و ثباته مجاوزاً للطبيعة البشرية، بوصفها تغيّراً دائماً و مستجدات لا تنفك تطرح على مستوى الوجود و ضرورة يقتضيها الاستمرار و البقاء، كما أنّ علاقة الإنسان بعقله ليست علاقة بسيطة أساسها التّوحد و التّوافق و لكن للعقل مناطق مظلمة تحيل على الوجه الآخر للإنسان الذي تحسّده الرّغبة في التّمرّد و الانفصال عن القيود و التّحرر كذات لا تنتسب إلى حيّز و مجال محدّد كما أنّها تشير إلى هذا المسكوت و المرغوب التي هي في الأصل مبادئ العقل و ركائزه التي بنيت من خلالها هذه الشّعارات و المقولات .

وعلى هذا، فالمثقف أو الفرد الذي ينادي بثقافة معيّنة يخفي بداخله القول بنقيضها و هو ما يتجسّد في الرّوايا و الدّوائر المظلمة و الغرف المقفلة، فليست المثالية سوى وجهاً مزيفاً و خادعاً تحافظ عليه الدّات لتبقى

وسط ثقافة محدّدة، كما أنّ الدّات المفكرة ليست الصّورة الوحيدة التي تجسّد الإنسان في هذا الوجود بوصفها عقلاً محضاً يوحد بين جميع البشر بوسيلته المعيارية حيث يكون الخطأ و الصّواب صور واحدة يتفق حولها الجميع، إذ تثبت الدّراسات المعاصرة أنّ الدّات الإنسانية هي الرّغبة، حيث تنجلي معالم التّمييز والتّفرد و الوجود، و هذا هو الوجه الآخر للدّات البشرية .

كما أنّ الطريقة التي يتحدّث بها علي حرب عن المثقّف و انتساب هذه المبادئ إليه، لا تراعي المسافة التي يجب أن تفصل بين الدّات و الموضوع، و لذلك ليست الثّقافة هي المثقّف و لكنّها الاختلاف الذي تحمله الفجوة بين الأوّل و الثّاني، باعتبار الأولى مجموعة مقولات و الثّانية ذات منفصلة تماماً عن هذه المبادئ و ما تحمله أو تنادي به هو القراءة الخاصة لهذه المبادئ، فمارتن هايدغر Martin Heidegger يرى أنّ الهوية التي كانت بالأمس وليدة ثقافة محدّدة تمتد في تاريخ هذا الفرد هي اليوم ذاكرة فردية تختزل الأزمنة المتباعدة في زمن واحد هو الزمن الحاضر وتصنع ثقافة فردية لكل واحد ، إضافة إلى أنّ التّعامل مع العقل بوصفه مبادئ معيارية ثابتة مغالطة وجه الصّواب فيها أن العقل في حدّ ذاته صورة ملغومة يخفي بداخله الرّغبة كعامل يميّز به الأفراد عن بعضهم البعض .

فالمبادئ التي يحتويها المثقّف\*<sup>1</sup> و ينادي بها في الحقيقة تختلف عن الطّبيعة البشرية و عن المميّزات التي قضت بقصور العقل و عجزه عن تحديد الحقيقة كمفهوم مطلق إلا بالاختلاف معياراً يضرب الوحدة و يهز ركائزها التي كانت تحمل بداخلها أسباب تناقضها و تعارضها، ومن هذا المنطلق يتصل المثقّف بمحيطه و ينفصل في الوقت نفسه عن ذاته و خصوصيته و يهّمّشها ليستبعدّها، و كل هذا في سبيل الوصول إلى وحدة و توحّد مع باقي الدّوات التي تنتمي إلى نفس الثّقافة بالمفهوم التقليدي، ولهذا فوظيفة المثقّف لا تعدو أن تكون محافظة على هذا الاسم بوصفه تميّزاً و هالة تضفي القداسة على صاحبها .

<sup>1</sup> - \* - إنّ القول بارتباط المثقّف بالثقافة هو ما أوجد المفارقة في مفهوم الثّقافة في حدّ ذاته ، إذ لا يمكن الجمع بين الإنسان والمبادئ في كفة واحدة ، و هذا ما قالت الدّراسات المابعد حدثية إذ رأت أنّ بين الإنسان و المبدأ ( الدّات و الموضوع ) فجوة لا يمكن ردمها و هذا ما يوجد الاختلاف قانوناً يسير عليه الكون ، كما يؤكّد على عدم وجود التّطابق بين الدّوات و الموضوعات ، و من هذا المنطلق تبقى المبادئ في مثاليّتها ترفض مبدأ الإسقاط كما تؤكّد على عدم ارتباطها بأي فرد ، و لعل القول بالصّدّات التي يحصدها المثقّف من خلال أخذه بالمبادئ ، ليس المقصود منه المبادئ في حدّ ذاتها و لكن هو حكم بالتّقصير على الإنسان الذي يفشل في تطبيقها ، لأنّه عاجز كل العجز عن مقارنتها ، و هذا ما يقصد بالتّماسف قانوناً يحفظ حقوق المبدأ كما يحتفظ بتقصير النّظرة الأحادية التي يقارب الإنسان بها الأفكار و المفاهيم .

فإنسقاط الثقافة على المثقف هو محو للمسافة التي تتوسط المفاهيم و لا تسمح باقترانها إلا وفق الاختلاف، وهذا ما تشير إليه الفجوة التي تتوسط الموضوعات، و من هذا المنطلق يكون الحكم الذي يقضي بخروج المثقف عن أهدافه في الأصل عدم مراعاة للهوية بين الذات و الموضوع، و لعلّ السبب الذي يسمح باجتماع المتناقضات و المتعارضات و هي الفجوة التي تتسع لتحتمل إمكانية القول بغير الأهداف و المبادئ التي ينادي، و هذا هو شرط اكتمال المشروع التجاوزي

## 2 - المثقف و تقديس المقولات :

### L'Intellectuel et la Glorification des Catégories

إنّ الحديث عن مبادئ المثقف بمنأى عن ذاته أو بترك المسافة التي تفصله عنها، يحيلنا إلى مقدّسات ونماذج تتمرأى من خلالها الأهداف السامية و المتعالية التي تعكس أعلى درجات الإنسانية، بما هي صفات لصيقة بالذات المفكرة العاقلة التي تؤمن بوجود حقيقة مطلقة و نماذج نهائية و حدود قصوى للأشياء، ولعلّ التّركيز على القيمة و الأهمية التي تحتلها هذه المقولات أفرغها مما تحتويه من خصائص لا تكتمل المقولة ولا تبلغ هدفها إلا إذا استوفتها و احتوتها، و لقد عبّر عن هذه الفكرة علي حرب من خلال فصله بين المثقف وهذه المبادئ التي تخدم الإنسانية " و معنى ذلك أن المسألة لم تعد تتعلق بمبادئ و أهداف نسعى إلى تحقيقها، بقدر ما هي مسألة سلطات و مواقع تحرص على المحافظة عليها، أو مسألة ثوابت و عقد سرنا أسرى لها، أو أننا أضعنا البوصلة وبتنا نفتقر إلى الأدوات والوسائل " <sup>1</sup>.

فالمقولات التي ينادي بها المثقف ليست في الواقع سوى نماذج مفرغة من روحها و جوهرها، و لا تعدو أن تكون مجرد صور مزيفة، إذ تضيع في النهاية داخل الذات بحكم انتمائها لها، فتحمل المبدأ بوصفه حقائق مطلقة أو ثابتة فيتحوّل إلى عقد و مفاهيم غامضة ملتبسة و غير واضحة المعالم، و هنا إحالة على الانفصال الذي يتشكّل بين المثقف و الثقافة، و هو في الوقت نفسه إعادة التّفكير في مسألة الثقافة التي لا يمكن الإحاطة بها مفهومًا، فلا يمكن تجاوزها و هنا يتعارض الخطاب عند علي حرب مع ذاته إذ أكد الحصول على الهوية انطلاقًا من التّحلي عن الثقافة .

وبحكم المفارقة التي يصنعها المبدأ بوصفه أحكامًا مجردة و تجسده على أرض الواقع خرقًا و نقيضا، و لهذا ف " ما يعرفه الإنسان أو يصنعه أو يبينه أو يدعيه هو دوما ناقص أو مبتور أو مشتبه أو ملغوم أو منتهك أو يرتد

<sup>1</sup> - علي حرب : توطأ الأضداد ( الآلهة الجدد و خراب العالم ) ، ص 9 .

عليه ، الأمر الذي يجعل المشاريع و الدعوات الإيديولوجية أو السياسية بمثابة أفخاخ و كمائن تطلق عفاريت لا يمكن السيطرة عليها، أو تفتح أبواب جهنم في غير مكان و كما يحصل في العالم العربي بنوع خاص " <sup>1</sup> ، فبين المثقف و المبادئ التي ينادي بها، و يعود هذا إلى العداء الذي تكنّه الطبيعة البشرية لكل المقولات الثابتة والنّهائية، و لا يؤدي اعتمادها من طرفه إلا إلى إقصائها و نقضها و الابتعاد بها عن أهدافها و هذا هو سبب الطعن في المقولات المثالية و عدم الثقة بها و بمراميها .

إذ هي في الواقع صورة ممّوهة عن حقيقة ناقصة و مزيفة و لا يؤدي اعتمادها من طرفه إلا إلى إقصائها و نقضها و الابتعاد بها عن أهدافها و تشويه معالمها، و من ثمة التفور من كل مبادئ الهوية التي ننتسب إليها، فتنشأ إرادة التحرر من المفاهيم التي أوجدتها وصنعتها، فالقول بالتطابق بين الثقافة و المثقف هو سبب تتحمل فيه الثقافة الصورة التي ينقلها المثقف عنها، فليست العلاقة التي تجمع بين المثقف و مقولاته إلا علاقة تضبطها المسايرة و تفادي الصدام، و بالتالي التعامل مع هذه المبادئ بوصفها مقدّسات لا ينبغي المساس بحرمتها، فتتشكّل العداوة مع المبدأ انطلاقاً من الاستبعاد الذي يمارسه عليه المثقف، إذ يصر على الانتماء إلى جانب دون الآخر و هنا مكنم المفارقة التي تقع فيها الثقافات .

فالتأليه الذي ينسب للأفكار و الثبات الذي تتصف به هو سبب في مبادئها لأهدافها و انعدام جدواها وسط طبيعة من أهمّ ميزاتهما التغير و التبدل، و لهذا فتجديد المقولات يكون بتجديد العلاقة بيننا و بينها والتعامل معها بمنطق الحوار و المساءلة من أجل الحصول على قناعة تتجاوز مبدأ التعالي الذي يكون معه المقول سيّدا والمنتمي إليه بمثابة المسود، رغم أن كلمة المطلق تحمل بداخلها سبب التعدد و الاختلاف و الابتعاد عن الصورة الواحدة .

و هالة التقديس و التأليه لا يبقى لها وجود إذا انتمت إلى الوجود الحسي، فيحمل المثقف هذه المبادئ أثقالا تعيق حريته و تمنعه من الحراك إلا وفق قانون الخرق و التجاوز و التخلي " الخلاصة من ذلك، عند من يقرأ التجارب المريرة و الانتهاكات الفظيعة للشرائع و القوانين و المواثيق الدينية و المدنية، هو الاقتناع بأنه ما من شيء يطرح على الأرض يملك قدسيته، تماما كما أنه ليس كل طرح شعارا يملك مصداقيته " <sup>2</sup> ، و لكن النفي الذي يطال المقدسات هو استبعاد لجانب معيّن، في حين التماهي مع

<sup>1</sup> - علي حرب : تواطأ الأضداد ( الآلهة الجدد و خراب العالم ) ، ص 50.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 52 .

الوجه الآخر الذي يمثل النقيض، و لعل القول بهذه الطريقة في التفكير هو استحضار لقواعد المنطق الصوري التي تؤمن بالنفي و الإثبات، و ذلك فخ من أفخاخ المنطق الصوري.

فيبقى الإنسان عندها رهين أفكار ينتمي إليها قهرا فتزيد هشاشة هذه العلاقة و ينتظر فقط زوالها و يكون هذا الأخير بالخروج عن سلطتها، فلا شيء مطلق أو نهائي، و لعل المثقف هو الصورة التي تظهر من خلالها هذه المقولات لأنه ينادي بها فيتلبس بلباسها و يصور نفسه المؤكل بها و الوصي عنها فيضفي على نفسه صفة التقديس و هالة التأليه فيتحول التقديس من المقول إلى المثقف، وهو السبب الذي يجعل المثقف في النهاية متمسكا بهذه المبادئ رغم عدم اقتناعه بها سبيلا و وسيلة ناجعة تسير وفقها الطبيعة البشرية، و لكن هل يمكن أن نتصور وجودا بشريا بمعزل عن التفاوت الذي تصنعه الفروقات الفردية بين الناس ؟ و هل يمكن إقامة هوية ما دون ثوابت تؤمن بها فتنتهي إليها ؟ و إذا كانت هذه المبادئ عديمة الجدوى و كذا العقل البشري قاصر عن تقييم الأمور ، فما مصير الوجود البشري ؟ .

إن البحث في هذه المسائل يحيل على المنطلق الذي يؤمن به علي حرب، و لعلّه يصور هذا التفكير من خلال عنوانه ( تواطأ الأضداد ) إذ إنه يصور انعدام التناقض طريقا يؤمن به العقل، فيحتفظ بالمقولة ويفصلها عن احتمالاتها، ذلك أنّ النقيض يستدعي نقيضه لا محالة و التعصب في تطبيق المبدأ ينتهي إلى صورة عكسية، تماما كما يتحوّل الإفراط في القيام بشيء ما إلى نتيجة عكسية تماما، لهذا فالمتناقضات تتقارب بقدر ما تتباعد و تتساوى كلما حاولنا التفريق بينها وتجاوزها .

فأزمة الثقافة تكمن في استبعادها لمفهوم النقيض و لعل هذا نابع من تمسكها و تعلّقها بمبادئها إلى درجة التعصب و التقديس، فتكون المقدّسات عائقا يحول دون تحقيق النهضة و التجديد، و ليس المبدأ هو السبب ولكن طريقة تعاملنا معه، إذ لا ندرك قيمة الأشياء فنخطئ في تصنيفها و نجهل طريقة للتعامل معها، فتكون أفكارنا عاملا من عوامل رجعتنا و تخلفنا و " هذا الداء هو مزمن عندنا و مستحكم في النفوس والعقول إلى حد يصادر حرية التفكير، و يشل إرادة الخلق و التحول، بقدر ما يدمر مصادر القوة و الحيوية، وهذا هو الأخطر، كل الأمم لديها تراثات تهم بحفظها و العمل عليها لاستثمارها في صناعة الحاضر، باستثناء العرب الذين قرروا، و على عكس أسلافهم الاستقالة من مهام التفكير الحي المستقل و الخلاق، لكي يشتغلوا بعبادة الأصول والنصوص " <sup>1</sup>.

<sup>1</sup>- علي حرب : تواطأ الأضداد ( الآلهة الجدد و خراب العالم ) ، ص 126 .

فالتراث و الثقافة ضرورة تتميز بها الأمم عن بعضها البعض و لكن العلاقة التي يقيمها الإنسان معها هي التي يجب أن تتغير و تصحح من نهجها، فالتمركز حول المبدأ و اعتباره حقيقة مطلقة هو سبب التراجع الذي تعاني منه الذات، كما أنه سبب جمود الأفكار و اعتمادها للتقييم المعياري سبيلا في مواجهة الجديد، فتعامل المبادئ وكمقدمات الأحق بها أن تعبد .

وعلى الرغم من الانتماء إلى الفلسفة العقلية و التمرکز حول العقل كمدخل إلى العصر الحديث، و الذي أحتلت إليه مقولة رونييه ديكارت ( أنا أفكر إذن أنا موجود )، إلا أنّ الأصل في هذه المقولة أنّها حرّرت التفكير ولم تقيده في العقل المنطقي كما يعتقد الكثيرون من الرواد الأوائل للفلسفة العقلية، لأنّ العقل الذي يعتمد المعيارية سبيلا هو التفكير وفق المنطق الصوري، أما التفكير بالمطلق فتتعدد فيه مناهج العقل و طرقه، فالمقولة أكّدت على ضرورة العقل بقدر ما عددت سبله ووسائله .

ومن هذا المنطلق، يعاد النظر في كل الآراء التي نسبت إلى ديكارت و وضعته في حيز الفلاسفة الذين ينادون بالعقل المغلق و المقيّد بما هو مركز، و عليه تكون الثقافة ضرورة و لكن بعيدا عن الصفات التي ألحقت بها، إذ يكون التعامل معها مراعاة لمنطق التحول و التجدد و الابتكار بعيدا عن المفاهيم المطلقة و الثابتة، لأنّ الحيز الذي يحتمل هذا الأخير هو عالم الغيب أو الماوراء أي بقدر انفصاله و مباعده للعالم الحسي والمادي .

فالتعالی و التقديس و التأليه ليس سمة تميز عالم الحس بقدر ارتباطه بعالم يقبل هذه الصفات و يناسبها، أما الواقع المعيش فالتعامل مع مبادئه يقتضي فهما صحيحا لهذه المقولات لا التعامل معها كمقدمات لا ينبغي مساءلتها، و لا يعني هذا عدم الانتماء إلى المقدمات و لكن يجب مراعاة الهوية التي تعكس المبادأة بيننا، وبالتالي الإحساس بالتواضع أمامها من خلال مقارنتها لا احتوائها، و هو السبب الذي يؤدي إلى انتهاكها، فبدل الانتماء إليها أصبحت هي التي تنتمي إلينا، و هذا ما يظهره المثقف من خلال تعامله مع هذه المبادئ، فتنعكس صورة من صور التسلط و السلطة التي يقيمها المثقف اتجاه الأفراد الذين ينتمون إلى هذه الثقافة التي تكون مجموعة من المبادئ، فتصبح الهوية من هذا المنظور مبادئ قهرية تضع الفرد في وجود معين فلا ينفك بدوره يشعر بالغرابة تجاهها و بالأحرى تجاه وجوده .

ومن هذا المنطلق تتجاوز الدراسات المعاصرة هذا الوجود القهري وسط انتماء معين إلى الثقافة الخاصة لكل وجود بمفرده بغض النظر عن المحيط الخارجي أو عن المراحل الزمنية التي تشكّلت عبرها هذه القناعات، و هذا

الأخير يحاول أن يصلح الإنسان مع نفسه، كما أنّها الطريقة التي تتساوى بها البشرية و تختفي معالم التسلط سيلا للتعصب يحصد في كل وجوهه العداء و الخلاف بين أبناء الهوية الواحدة .

فالتخلص من هاجس هذه السيطرة هو السبيل الوحيد لذلك، و إن كانت هذه الطريقة تستبعد التوحيد من جهة إلا أنّها تستحضره من جهة أخرى، فالفروقات الفردية التي تؤهل شخصا دون غيره لتولي مهمة حراسة هذه المبادئ تنقلب إلى فروقات تتميز بها كل ذات عن الأخرى فتمارس السيادة على نفسها قبل أن تفرضها على الآخرين، فيتعامل مع مبادئه و ثقافته بطريقة يتميز بها عن غيره، ومن هذا المنطلق تتميز الهوية الفردية و تختلف بقدر ما تتوحد و تندمج، و لعله التفكير المغيّب و المستبعد عن حراس الهوية و هو السبب الذي يجعل المقولات تؤول إلى عكس أهدافها، فالمثقف الذي ينادي بالحرية هو يجسد هذه المقولة بطريقة تختلف عن طبيعتها، إذ تصبح تسلطا يفرضه على المنتمين إلى هويته، كما يجرد هذا المبدأ من صفاته المتعالية و يحاول إقامتها على أرض الواقع .

فتحقيق الحرية هو مشروع لا ينتهي، و لا يمكن أن ينتمي إلى فئة دون أخرى لأنّه المبدأ المقدّس الذي نحاول أن نعرف منه و لكننا أبدا لا نبلغ أوجهه أو نهايته أو تمامه إلا من خلال إعادة النظر في الشروط التي وضعت له، فالإغراق في الشّيء هو سبب انهياره و ارتداده - لما لا - و الأصل في البشرية أنّها تخضع للتّحيّز قانونا يمنعها من التعصب و الانتماء المطلق، فالإنسانية كلها تجتمع في نقطة البدء، حيث يتفرّع الاختلاف من الوحدة التي قد تختلف في انتمائها و الهوية التي كانت سببا في إيجادها، إلا أنّ الفكر البشري يختلف بقدر ما يتفق و يتباعد بقدر ما يتقارب و ما الحدود التي يقيمها الإنسان إلا تشويها للأصل الثابت في الإنسان، بوصف انفتاحا يصحب الوصول من خلاله إلى نموذج.

إذ المثقف الذي يتولى حراسة المبادئ الإنسانية يحولها بتسلّطه إلى صور مفرغة، لا تصل إلى أهدافها و لا تصيب مراميها، و ليست هذه الإشكالية تطرح على مستوى أمة دون أخرى، و لكن الأمم فيها سيان إذ يصل العقل البشري مأزقه و نهايته إذا ما تمركز حول أصوله و تراثه و ثقافته، و تصبح مبادئه صورا عن التسلط إذا امتنعت عن الانفتاح و التواضع أمام الفرق الشاسع بين مصادر هذه المبادئ و تقديسها و إمكانيات الإنسان الذي لا يمكنه إدراكها ، فيحولها إلى تعصب و ذلك مقتل المبدأ .

ولهذا يبقى المقول محافظا على قداسته بينما تتغيّر النظرة و الطريقة التي نصل إليه من خلالها، و كل الطّرق التي تسلك الثّبات منهجا تتحوّل إلى بؤر للتوتر و الصّراع، إن لم نقل للتخلف و الرّجعية، فالأفكار لا تصل

مأزقها في حالة ما إذا تعاملنا معها بمنطق الحوار و النقاش، فلا ندعن لها و نحن نكن لها العداء، كما أنّ التعصب في الانتماء إلى ثقافة معيّنة لا ينتج سوى الخلاف الذي يعدم الإنسان حقّه في التعايش مع الآخر الذي يختلف عنه ولكنه ينفصل عنه .

فالاختلاف لا يكمن في المبادئ كقيم و لكن في طريقة تعاملنا معها، و التّمرّك من خلالها حول ذواتنا المتسلطة، و هذا ما يوجزه البحث في مفهوم المثقّف، بما هو صورة لرجال الدّين و السّياسة و الاقتصاد، فنحن لا ندرك المبدأ بقدر ما ندرك الصّورة التي يظهر من خلالها، و بالتالي حقيقة قائلها فلا تكف الأفكار عن مبادعة أهدافها ما لم نحسن استخدامها، يقول علي حرب " إن الأفكار هي رأس مال بشري يشترك فيه الناس كافة والنماذج الناجحة في مكان تغدو ملكية عامة يمكن الانتفاع بها من جانب الذين يحسنون العمل عليها لصرفها واستثمارها " <sup>1</sup> ، فالإنسانية تلتقي في النّقطة التي تنفتح فيها المبادئ بعضها عن بعض لتتّوحد مبدأً إليه ينتهي الاختلاف .

### 3 - الهوية و الوجودية : L'Identité et l'Existentialisme

إنّ البحث عن جوهر أصيل يوجه المبادئ البشرية أمر متعذّر، كونه يتجاوز المفهوم العادي للزّمن التّقليدي أبعاده التي توحى بوجود نقطة بدء انفصلت عنها البشرية، فصنعت وحدتها يوماً ما، ذلك أنّ المبدأ الخارجي ينفصل عن الإنسان بقدر انفصاله عن عالمه الخارجي / الواقع، و بالتالي ليس المبدأ مرتبطاً بالإنسان بقدر ارتباطه بالواقع الذي يظل عبر الزّمن حيزاً للتّغيّر و التّبدل الذي يوجده الاجتماع البشري والمعاشية التي يتم على إثرها ضبط المعايير و الحدود التي يسير وفقها الكيان البشري كحاجة يقتضيها الوجود، وهنا تكمن المفارقة بين الفكر بوصفه ثابتاً و الواقع بوصفه نموذجاً عن التّغير.

ولعلّ الانطلاق من الإنسان / الفرد بوصفه وجوداً منعزلاً منفرداً، يحيل على الاختلاف بين هذه المبادئ وعدم اجتماعها على رأي واحد يعكس ما يحمله الإنسان في ذهنه عن مفهوم الثقافة و تحديدها للهوية الإنسانية " فليس هناك نمط كلي عام لبشرية أصيلة يمكن أن يفرض على الجميع، أو لا بد أن يتفق معه الجميع، و الواقع أن فرض مثل هذا النمط أو المطالبة بالتجانس لا بد أن يعني تدميراً لإمكانية الوجود البشري الحقيقي للأشخاص

<sup>1</sup> - علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة ( الإصلاح - الإرهاب - الشراكة ) المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2005 ، ص 29 .

الذين نتحدث عنهم، فهم لا يصبحون أنفسهم حقاً إلا بالقدر الذي يختارون فيه أنفسهم بحرية " <sup>1</sup> ، فالمبدأ الذي تنتجه الجماعة البشرية لا يحيل بالضرورة على فكرة الوجود الذي نقابله بالهوية رديفاً يتحدّد به الكيان الفردي / الإنساني، ذلك أنّ البحث عن جوهر الشّيء عودة إلى أصله حيث انبثقت ينابيعه الأولى بمعزل عن عالمه الخارجي بوصفه صورة تعكس التّغيّر و الزّوال الذي يؤوّل إليه .

ومن هذا المنطلق، لعلّ البحث عن وجود للإنسان يلفت انتباهنا إلى الهوية التي تتعلّق به منفرداً، وخصوصية تنبع من داخله، و هنا فقط يمكن أن نتحدّث عن مفهوم للحرية التي تصنع هوية الإنسان الخاصة، فالخصوصية تكمن في مدى تحرّر الإنسان من الضّوابط و القواعد و المبادئ التي تعيق فهمه لذاته التي تشكّل بمفردها كياناً قائماً بذاته، فالجمع بين الفرد و المبدأ الذي يتشكّل في العالم الحسي، هو في نظر الفلسفة الوجودية مابعدة للأصل في وجود الإنسان و طمساً لمعالم الإنسان بوصفه كائناً حراً، ولعلّ هذا ما يؤكّد على عدم انتماء الإنسان إلى الواقع بل انتماؤه يرتد دائماً إلى ذاته " فصورة الوجود البشري أو شكله هي معيار أصالته أي مدى تحقيقها لوحدة بدلا من أن تكون وجوداً مبعثراً ، ومدى ممارستها للحرية بدل أن يحكمها الرأى و المعايير والأذواق السائدة " <sup>2</sup> .

فالهوية الإنسانية ليست بسيطة و لا محدّدة بالطريقة التي يبينها الطّرح المثالي أو التّمودجي، ولكن هذا الكيان يعمّه الغموض لدقة تفاصيله و استعصائه على الفهم أو التّحديد، فكل إنسان هو دنيا قائمة بذاتها لا علاقة لها بعالمه إلا عن طريق الفعل الذي يجسّده، تعبيراً عن عالمه المنفرد، فيكون المبدأ من منظور الوجوديين هو القيد الذي يلازم الفرد فيحجب خصوصياته .

ولعلّ اعتقاد الوجوديين بالتّجسيد الذي يحقّق وجود الإنسان يحيل كل المبادئ إلى ارتباطها بعالم الميتافيزيقا أو الأبعاد المتعالية، و بالتّالي لا يمكن أن تعكس الوجود البشري، و كل هذا يساهم في تحطيم الكوجيتو الديكارتي بالمفهوم التقليدي أو يعيد قراءته من خلال نزع صفة الثّبات عن العقل بوصفه نموذجاً معيارياً يجتمع فيه البشر على مجموعة ضوابط لا ينبغي مفارقتها .

فالوجود البشري يكمن في تحرير الفكر من قيد العقل المنطقي الذي يكتفي بالفصل بين الصّحيح و الخطأ والذي يتم على إثره وضع مملكة أفلاطونية تتجاوز الواقع و لا تنظر إليه إلا من خلال الاعتقاد بصيرورة هذه

<sup>1</sup> - جون ماكوري : الوجودية ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، مراجعة : فؤاد زكريا ، ص 228

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 228.

المبادئ و نجاعتها في تسيير الواقع، بينما الواقع يباعد هذا التصور و ينأى بالمقولات التي يقر بها العقل، ليحدث الخرق في ذات المبدأ .

ومن هذا المنطلق ليس على الذات أن تنطلق من تصور قبلي، إذ المعيار يحدثه المبدأ بعد التجسيد، فيبقى المبدأ يراوح مكانه بين الرّفض و إمكانية القبول، و لعلّ هذا التصور شمل مملكة الأخلاق، إذ تعيد الوجودية تفسير الضّمير بوصفه حارس الأخلاق و المبادئ بقولهم " لكن الضمير كذلك لفظ يستخدم لضرب من الإقناع الأخلاقي يؤدي بالشخص، أحيانا، إلى رفض المعايير الأخلاقية المقبولة في مجتمعه، استجابة لما يؤمن بأنه أمر أخلاقي أعمق من هذه المعايير جذورا " <sup>1</sup> ، فالأبعاد التي يمكن أن يدركها الإنسان تتعالى عن الوضع و الضبط، ووحدها الذات البشرية قادرة على الرّبط بين المبدأ و واقعه، بعيداً عن كل نمذجة سطحية و قاصرة عن الإدراك الحقيقي للمفهوم .

وليس مطلقاً هو اعتبار الذات الواعية قادرة على ذلك، إذ يبقى الغموض و الثّغرات التي تستدعيها صعوبة التّطابق كفيلاً بأن يحيل على بعد أغوار الوجود البشري و الاختلاف الذي يكون نتيجة خصوصيته، و على الرّغم من هذه المفاهيم التي تؤمن بما الوجودية، فهي لا تنكر وجود الأخلاق بل تقف بين المعيار و واقعه فتناقش الانهيار الذي يجسّده الخرق في الواقع، فتوسع الهوة بين الفكر المعياري و الواقع، فالهوية في نظر الوجودية ليست نمطاً ثابتاً أو معياراً محدداً و لا هو الوحدة الواهمة و المغمومة التي تجمع فئة فتنشئ الخلاف بين أخرى .

بل هو التّميّز الذي تصنعه الذات مع الأخرى اختلافاً / تميزاً / اثتلافاً و استمراراً يقتضيه البعد عن الثّبات والتّعصب و النظرة الأحادية، و هذا ما يحزّر الإنسان من قيود الماضي، و من البعد الرّجعي الذي يقتضيه تقديس المقولات، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة الواقع مقياساً يتحدّد به معيار المبدأ، فالهوية ليست التزاماً بأي قيد بقدر ما هي مفارقة كل القيود التي تحدّد المبادئ والقوانين.

ومن هنا يقف الخطاب الوجودي خلف مفهوم علي حرب للهوية، فلا علاقة للإنسان بوصفه ذاتاً راغبةً بالمقولات المثالية التي تقيم في عليائها حيث لا يستطيع الإنسان احتواءها أو استيعابها إلا من خلال التّواضع أمامها و الإقرار بصفات الضّعف التي تميّز المبدأ / المقول بمجرد انتسابه إليه، ولكن وقوف خطاب الوجودية وراء خطاب علي حرب لا ينفي الاختلافات التي تتشكّل بين الخطابين، إذ تمفصلات الخطاب تحيل على الانفصال

<sup>1</sup> - جون ماكوري : الوجودية ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، مراجعة : فؤاد زكريا ، ص 231.

الذي تشير عليه الوجودية بالمفهوم الجديد، فالهوية هي جزء لا يتجزأ من الذات المعاصرة التي تعتبر حديثة النشأة من حيث وجودها .

أما علي حرب فيؤمن بأن الهوية المعاصرة تختلف عن الهوية المرتبطة بالثقافة و لكن عن طريق الكشف في هذه الثقافة و البحث عن المواطن التي تشكّل العجز و فرزها عن طريق طرح البدائل، إذ الوجود بالنسبة للوجوديين هو وليد اللاشعور، أما الهوية عند علي حرب فهي وليدة الوعي، و هنا تكمن خصوصية الخطاب عند علي حرب، إذ يختلف تصوره للوجود عن ما قاله زعماء الوجودية من الفلاسفة الغربيين.

#### 4 - المثقف و منطق التّوحد : L'Intellectuel et la Logique de l'Unification

إنّ الفكر التعددي أولى الطرق التي تعقد الصّالح بين الإنسان و مبدئه، ثم بينه و بين غيره، و التّعدد هنا يحيل على فصل المقولة كصورة مطلقة عن المثقف الذي يقولها انطلاقاً من أفكاره الخاصة فيصبغها و ينقلها إلى الآخر و هو يؤمن بالنّظرة الأحادية و المطلقة، فتفقد هذه المقولة صفة الإنسانية التي صنعت من مادتها و لم توجد إلا من أجل تحقيقها، فليس للفرد الحق في الدّفاع عن المبادئ العامة و لا نسبتها إلى نفسه، و السّبب في هذا هو قصر المحاولات الفردية في استيعاب المقولات، إضافة إلى طبيعتها التي التّعدد من أجل التّعامل معها "ليس الإصلاح عمل فرد منقذ يفكر عن الناس أو يقرر عنهم و إنما هو عمل الفرد الذي يفكر و يعمل كمنتج و فاعل أو كخالق و قادر أو كمنخرط و مشارك، على النحو الذي يصبغ مطالبه و يدير قضاياه، أو يحسن شرطه و يوسع هامشه، أو يصنع حقيقته و يؤثّر في مجتمعه بما يخلقه في مجال من المجالات، ليس وحده بالطبع، بل بمشاركته و تفاعله مع سواه في خلق التوسّطات و الشبكات و الآليات و اللغات التي تسهم في بناء الفضاءات المشتركة و صوغ القيم الجامعة " <sup>1</sup> فيكون التّعدد توطاً كما يكون الاختلاف توحداً .

فالمبدأ ليس ملكاً لأحد، كما أنه الوجود الذي لا يمكن أن يقيّد بمفهوم محدّد، و ذلك راجع لتعدّد سبله ووسائله و انفتاحه على كل الطّرق في التّفكير و ارتباطه بصفة الإنسانية ككيان يتعالى عن التّجسيد و يتمتع عن التّفوق وسط مفاهيم تقضي بانتهائها، فالحادثة مثلاً ليست الصّورة التي تعكس العقل و العلم فقط، بل هي هذا الانفتاح على العقل بكل إمكاناته و احتمالاته، و اعترافاً بكل طرق التفكير فيها مهما اختلفت و تباعدت،

<sup>1</sup> - علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة ( الإصلاح - الإرهاب - الشراكة ) ، ص 61 .

ولهذا يبلغ الإنسان أوج عقله إذا أدرك أن عقله قاصر و عاجز وحده في استيعاب المفاهيم و المبادئ، فيكون اللاعقل بدوره مجالا يفتح عليه العقل و يتخلله بطريقة يصعب الفصل بينها، فيكشف عن مكامن الرغبة في الإنسان و دورها في تسيير العلاقة التي تربطه بمفاهيمه و مبادئه.

فأساس الشعور بالانتماء إلى هوية معيّنة ليست المنفعة التي يحققها المبدأ فحسب، ولكن قوة التعلق والانجذاب إليه بغض النظر عن التقييم المعياري الذي يكون مصدره العقل / المنطق، و لهذا فلا ينبغي تهميش الرغبة كصورة تعكس الجانب المغيّب و المنسي و المهتمّش و الجزء الذي لا يمكن فصله عن العقل، وكمناطق لا تؤمن بالقيمة مفهوما، و لهذا تزيد الهوية بين المثقف و مقوله إذا كان العقل وحده سبيل التفاعل بينهم، إذ المسافة بينهما شاسعة يعكسها اللاعقل بمعطياته.

إذ تبقى هذه الهوامش تشوّش على المركز / العقل و تمنع من اتّزانه و استقراره إلا وتراوده الشكوك عن نفسه فتلغم الهوية بين المثقف و مبادئه بطريقة يمنع من التقارب بينهما، فالسلطة التي يمارسها المثقف على غيره مصدرها السلطة التي يفرضها على نفسه و عقله و رغباته، و تلك هي الصورة التي يظهر من خلالها رجل الدين بما هو حارس من حراس الهوية .

فالمعتقد الذي يتلبس بمبادئه و يدعو الناس إليه يصبح مع مرور الزمن أوثانا و أصناما تقيد حرية البشر وتلزمه أماكنهم، فيزول الهدف الأسمى من وجود الديانة الذي هو ملاء الفراغ الذي يتعذر البحث فيه عن الأسباب والمسببات لارتباطه بالعالم العلوي / الغيبي الخارق للقانون الذي يسير وفقه البشر، فكيف لهذا العالم الواسع والمتعالي عن إرادة البشر و المتجاوز لأبعاده الفكرية أن تختصره مجموعة مبادئ لا أحد يملك الحق في امتلاكها أو تملكها، فيكون رجل الدين أول من يرتكب المخالفات في المواطن التي يتعد فيها عن الأنظار استجابة لنوازعه التي يتأرجح استجابة لها بين الإذعان و التمرد، بين حراسة هذه المبادئ و الارتداد عليها، لأنه يؤمن بها قهرا.

وهذا ما يؤكد على نهاية المثقف صاحب الدور النبوي و فقدانه لمصداقيته و فاعليته فيما يدعيه أو يدعو إليه، و يعود هذا إلى المبادئ التي يقيمها المثقف مع مبادئه تعصبا و تحيزا و تسلطا يقضي بزوال هذه المبادئ واختيارها على أيدي أصحابها، ذلك أن المعتقد يصبح عبارة عن طقوس مفرغة من روحها، ولا تهدف إلى أبعد من إرساء قواعد تتحول إلى نقيضها من فرط تعصبها و أحادية النظرة التي تقيم من خلالها العلاقة مع أفرادها، رغم أنّ الحكمة في وجود الشرائع هو توحيد البشرية من خلال إيجاد لغة للتواصل و الحوار مصدرها الغيب أو

المعتقدات الغيبية، فهذا الحيز يحيل على أحادية المصدر الذي انفصلت عنه البشرية، وليست ممارسات رجال الدين سوى صورة من صور مبادئ المبادئ لتعبر عن آراء أصحابها، فيكون الصراع و النزاع هو مصير هذه الديانات و نهاية مطافها، بعد أن تزيد من الهوية التي تفصلها عن عالمها الغيبي و المتعالي عن الممارسات البشرية، وتفارق الفطرة البشرية، بما هي سعي دائم إلى البحث عن لغة للتفاهم و الحوار، فيكون الإيمان بالتعدد أهم ركيزة ينبغي أن يقوم عليها التفكير .

## 5 - الهوية بين الخلاف و الاختلاف :

### L'Identité entre le Conflit et la Différence

إن الإيمان مع المثقف بوجود قيم مطلقة / ثابتة تبنى على أساسها الهوية يلفت النظر إلى الوجه الآخر الذي يقتضيه هذا الاعتقاد، و هو الضرورة التي يحيل إليها التناقض و التضاد مع مبادئ أخرى تختلف عنها، و على قدر الاتفاق الذي يحدثه الإجماع على تبنى قيم معينة، هو في الوقت نفسه سبب الشقاق والفجوات ومصدر للتشكيك في هذه الوحدة، إذ يكون قيامها مبنيا على حجب الآخر و استبعاده من دائرة التفكير، و لأن الآخر موجود لا محالة، يكون ظهوره في هذه الحالة من خلال هشاشة العلاقة التي تتكون بين الإنسان و مبدئه، إذ بينهما مسافة لا يمكن ردمها.

فالتعصب في الانتماء لا يلغي الاختلاف بقدر ما يؤججه و يؤجله، و من هذا المنطلق يكون الالتفاف حول مبادئ بعينها دون غيرها، بقدر ما يوحد أمة يزرع الخلاف بينها و بين غيرها من جهة ويزيد من إمكانية ارتداد أصحابها عليها من جهة ثانية، ذلك أن التركيز على الأنا لا يلغي الآخر و لكن يستدعيه و يستلزمه " إنما لكل منهما من ميزات حقيقية من الممكن أن يتخلق بها الآخر، و خاصة بعد أن أتاحت لهما الدولة الواحدة وجود وعاء للتفاعل القومي و الحضاري، فانتقال الصفات من أمة إلى أمة حقيقة واردة ومن ثم فهي طريق مفتوح للتآلف و التأليف " <sup>1</sup>، فيكون التعصب في طرح مبادئ الهوية هو سبب الخلاف الذي ينشأ بين الأمم، إذ ليس التعصب صفة في المبدأ و لكنه صفة تلتصق بالتفكير، فتقوده إلى إلغاء الآخر و استبعاده، و لعل التعصب في الاحتفاظ بالثقافة لم تحدث مع القدماء أنفسهم بوصفهم أصحاب المبدأ و منبع المعاني التي ألحقت بها، كونها مجموعة من التجارب.

<sup>1</sup> - محمد عمارة : العرب و التحدي ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب - الكويت - ، عالم المعرفة ( 29 ) ، 1980 ، ص 52 .

إذ تعتبر هذه الطريقة في التفكير منبوذة منذ القدم، رغم النظم و الضوابط التي كانت تسيّر الحياة البدائية والحاجة الملحة إلى النظام لحفظ الحقوق، فالتمركز حول مفهوم ما، هو مصدر التأزم والمآزق الذي تعرفه المبادئ فتتأى عن أهدافها من شدة تمسكها بها، ومن هذا المنطلق فالفكر المغلق فقط يؤمن بهذا النهج في التفكير، ولهذا ألحق بزعماء الحداثة أكثر من غيرهم كحالة ارتدادية عن التفكير الميتافيزيقي / الغيبي، و الوقوع من خلال التعصب في ميتافيزيقا أخرى لا تنطلق من الماوراء، ولكنها تؤله المقولات و تقدّسها إلى درجة يمكن اعتبارها وليدة عالم مطلق / متعالى لا يدرك أهدافه فيرتد كل مرة معلنا عن فشله في استيعاب الحقيقة و احتوائها، وفي كل الحالات نحن نباعد المعنى و لا نقاربه كما أننا نصر على الخلاف عن طريق تمسكنا بفكرة التوحيد وهما تحت شعار المقولات التي ترد في كل مرة على نفسها لتتنقض نفسها فتؤكد هشاشتها و استحالة الوصول من خلالها إلى نموذج موحد، هو أبعد ما يكون عن الطبيعة البشرية .

ويكون المثقف في هذه الحالة حارسا / وصيا على هذه الأفكار و المبادئ التي اعتلت عصر النهضة، بما هي نبذ للتقليد و لكنّها صورة للتعصب و التمرکز ثانية حول طبيعة أخرى، فإذا كانت العصور القديمة خرافية مبنية على مجموعة أوهام و أساطير في نظر الذات، فالعالم الذي يتمركز حول قيم العقل ينتج القصر بدوره و الوهم في إمكانية الحصول على صورة كاملة، ولا يكون الخروج من هذا المآزق إلا بـ " تحدي العصبية والتعصب، فجددت ذاتها و أبصرت مصالحها، و أحيت خير ما في تراثها، فكان أن أبرزت عوامل الوحدة على أسباب التمزق، و رفعت قسّمات التأليف على إمارات الشتات، و كان أن أجابت على ذلك التحدي لهذه الشخصية القومية الواحدة و ذلك الفكر القومي، طوقي نجاة، سبقت لهما أمم كثيرة في هذا الميدان " <sup>1</sup>، فالتوحد الذي يعكسه التمسك بهوية معيّنة انطلاقا من مبادئ محددة لا ينتج إلا التمزق والشتات و الانهيار .

ولعل الوجه الآخر للهوية هو الاعتقاد بوجود هوية فردية مستقلة بمعزل عن كل مبدأ أو مقول يفرض كقيمة متعالية، و هذه التطوّرة للهوية تعيد ترتيب العلاقة التي تجمع بين الإنسان و ذاته و بين ذاته و غيره ككيان يعمّه التّمييز والتّفرد و الاختلاف مع الآخر، و مصدر إلهام و توقع له، لكونه الآخر الذي يخفيه و يستبعده و لكنه يستحضره كضرورة يقتضيها فهم المعنى، وكذلك تصر الفلسفات المعاصرة على تحرير الإنسان من خلال الإيمان بفرديته، و ليست الفردية في هذه الحالة إلا صورة يكون الاختلاف فيها مولدا للوحدة والاتحاد، فينبذ التعصب لأنّه أصبح يؤمن بالاختلاف لا بالتناقض الذي يطرحه التمسك و الاستبعاد.

<sup>1</sup> - محمد عمارة : العرب و التحدي ، ص 39 .

ومن هذا المنطلق تدخل البشرية عصرا تكتب فيه الإنسانية وجودها من خلال اختلافها / اتفاقها، تحت شعار مشترك هو خدمة الإنسانية، أو احترام الفروقات التي تحملها الطبيعة البشرية، و لعل التواضع في تقبل الآخر بوصفه ضرورة و حقا لا بد منه هو ما يقود إلى التسوية مصيرا تنتهي إليه الفروقات الفرية "إن نظام المعلومات الجاري إنشاؤه في الوقت الحاضر يستبعد الفرد و يضيف على العملية طابعا غير شخصي، ودافع التأثير أو حجب المعلومات ليس بالضرورة الدافع الأساسي لقيام ذلك النظام، بل يتمثل السبب الفعلي في أنه فعال، و متيسر، ومفيد بالنسبة لمن يتولون عمليات صنع القرار في الوقت الحاضر، و ذلك هو السبب في أنه يطرح العديد من المشكلات الجديدة تماما فيما يتعلق بفهم المواقع الحقيقية للسيطرة " <sup>1</sup>.

ومن هذا المنطلق تكون الهوية التي تفرض الانتماء صورة من صور التعصب و أبرز العوامل التي تؤدي إلى الانفصام على مستوى الشخصية الفردية، أما الهوية التي لا تؤمن بوجود مبادئ مطلقة بل تترك للذات الفردية مهمة البحث عن نفسها بغض النظر عن العوامل الخارجية و التاريخية التي تهدف إلى التصنيف والتبويب، أما الانتماء، فالأولى أن ينتمي الإنسان إلى وجوده الداخلي بدل التشتت و الضياع وسط الانتماء إلى الهوية الجمعية التي لا يمكن أن تتفق كلها حول نفس المبادئ .

## 6 - المثقف و مفهوم الحقيقة : L'Intellectuel et le Concept de la Vérité

إنّ هشاشة الركائز التي يقوم عليها فكر المثقف تحيل عليها الأحداث التي ينعكس من خلالها على أرض الواقع، و توجزه الممارسات الفردية بما هي حصيلة تفكير معيّن لا يتجسد إلا نقضا ونقيضا، فالثقافة التي توكل أمرها إلى فرد معين تقضي بزوالها من خلال تقييدها بمبادئ معينة لا تبرحها، في حين يتجدّد الواقع ويتغيّر كقانون يسير وفقه الكون .

فتتحول القوة من كونها عامل قوة إلى وسيلة تثبيط و تخلف و تراجع، فالأفكار البشرية لم تعد قادرة على استيعاب الواقع بعد انهيار النظريات الكبرى، و استسلام التفكير الذي يعتمد النظرة الأحادية في سوس المستجدات التي يطرحها الواقع بتقلباته و انفتاحه على أقصى الاحتمالات و أبعدها عن ذهن الإنسان فالواقع الذي تتجسّد من خلاله هذه الأفكار هو أولى الصّور التي تعكس فشلها و ارتدادها على ذاتها من خلال الكوارث التي يجنيها التفكير اعتمادا عليها " فالشعارات المتداولة في الخطاب الثقافي، تحولت إلى أسماء على غير

<sup>1</sup> - هربرت شيللر : المتلاعبون بالعقول ، ترجمة : عبد السلام رضوان ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب - الكويت - عالم المعرفة ( 243 ) ، 1999 ، ص 212 .

مسمياتها أي تحولت إلى مطلقات خاوية أو إلى متعاليات هشة، بعد أن تكشف محاولات الاستنارة و العقلنة عن عمتاتها و لامعقوليتها، و بعد أن آلت مشاريع التقدم و التحرر إلى رجعيته و استبدادها " <sup>1</sup> ، على أن نشير هنا إلى أن القصر ينسب إلى الإنسان و طريقة تعامله مع أفكاره ، ذلك أن المقولة تبقى في مطلقيتها وتعاليتها أو مباعدها للواقع المعيش .

فالمقولة بما هي تصوير مثالي لعالم لا يشبه الواقع من حيث انطلاقه من الثبات في مقابل تغير الواقع، لا تؤمن بمبدأ الإسقاط و لكن تحتاج من الإنسان آليات لتطويعها و ما يتناسب و طبيعة عالم الحس، و لهذا يكون الواقع إذا فشل الإنسان في استيعابها و احتوائها مسرحا يشهد انهيارها ، فالمقولات لا ينبغي أن تترجم على أرض الواقع وفق قانون الاعتبار بين الدال و المدلول، و لكن على الإنسان أن يقي على الهوية بين الدال و مدلوله فيتغير المدلول انطلاقا من مستجدات العصر، وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها الإبقاء على الدال كيانا منتجا و متعاليا و مجاوزا للقدر البشرية .

ففكرة التّعالّي هنا ليست صفة تقضي بنهاية المقول و لكن تسمح بتجده و تعدّده و صعوبة الوصول إلى معناه، و هذه وسيلة بما يتجدّد الفكر البشري، و ليست طريقة بما تحدّد المقولات و نتعصب في تطبيقها كما يرى ذلك حراس الهوية من مثقفين .

فالمفهوم الذي ينادي به المثقف ليس ضرورة تحيل على مقولة معينة، بل هي شرح و تأويل لوجهة نظر خاصة بصاحبها تتحوّل مع مرور الزمن إلى وسيلة تسلط و سلطة على المقولة أولا و بعدها على باقي الأفراد، و في كل الحالات لا تنسب النتائج إلى المقول و لكن إلى صاحب المقول الذي يتولى مهمة التفكير بدل أبناء الهوية الواحدة، و الإشكالية تؤول في النهاية إلى العلاقة التي تربطنا بالحقيقة، إذ الحقيقة ليست تطابقا و لكن هي محاولة مستمرة للكشف و البحث في المستور والخفي و المجاوز، الذي لا تتضح معالمه كلية إلا عن طريق التأجيل و الإرجاء.

ولعل ما يثبت صدق ما نزعمه هو الصّورة التي تبدت من خلالها محاولة اعتماد الدال وفق المدلول الذي فهمه المثقف، و يعتبر الإرهاب نتيجة آلت إليها محاولة تطبيق الدّين الإسلامي استجابة لفهم رجال الدّين وفق مبدأ التعصب، فمن النقيض إلى النقيض تنتقل المبادئ الإسلامية و تجسّد كوارث تبتعد عن أصولها تماما،

<sup>1</sup>- علي حرب : أوام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي — الدار البيضاء ، ط : 2 ، 1998 ، ص 10.

فتشوّه المنطلق و تنسب إليه النتائج التي جناها الفكر البشري، وما الوقائع التي عاشها بلد الجزائر إلا صورة عن هذا التفكير الذي آل إلى عكس ما يصبو إليه بعد محاولة التطابق بين الدال و المدلول، فالديانة قبل أن تفرض مبادئ معيّنة هي تحاول الوصول إلى أهداف ما، و التعامل مع المبادئ على أساس أنّها ثوابت مطلقة كثيرا ما يصل بين التناقض و يحصد عكس النتائج .

فالهوة بين الفكر و الواقع تتجسّد من خلال انهيار المشاريع و النظريات، و الحل في هذه الحالة هو فتح أفعال التفكير " هذا شأن المفكر المنتج و المبدع في ميدان عمله، إنه يفسر الوقائع بنصوص تملك هي نفسها وقائعيتها، و يسعى إلى فهم الحدث، فتغذو مفاهيمه حدثا بحد ذاتها ، فالمفكر هو عالمي بالتحديد، لأن الأفكار الخلاقة و المفاهيم الخارقة لا جنسية لها، و هو يسهم في تغيير الواقع عبر وقائعية أفكاره بالذات، إذ الأفكار ليست سوى علاقتنا بالواقع و الحقيقة " <sup>1</sup>.

فتكون إمكانية التجسيد هي الشرط الذي يراعيه المثقف قبل أن يبني مقولاته، فلا تقتصر على التجريد الذي يحيلها على مفاهيم الوهم و العجز، إذ الأفكار التي يكتب لها النجاح ليست تلك التي تنطلق من عالم الثبات و المطلق و لكن عليها أن تنتمي إلى الطبيعة التي ستعيش فيها بغض النظر عن الفروق الثقافية و العرقية والتي تعمل على مصادرة التجربة و حصرها في نطاق ضيق لا يتعدى أبناء الهوية الواحدة .

فتحتفظ كل أمة بتجربتها الخاصة فلا تبرحها و تجعلها معيارا لتوقع المستقبل، بينما الأصل في الأفكار أنّها لا تنتمي إلى وطن معيّن و لا ثقافة محددة ، لأنّها دائمة التغيّر و التجدّد و منفتحة على كل الإمكانيات دون حدود، و أهم صفة فيها أنّها تؤمن بالتغيّر فتكسر حواجز الثبات و هي الأسباب التي تصيب الأفكار بالعقم وتحد من قدرتها، إذ الأفكار الحية و المثمرة هي تلك التي ترفض التّمدّج فتتنمي إلى مفهوم الإنسانية كصورة تمنحها المصادقية، لتكون دولة بين الأمم، دون أن تحول بينها الفروق التقليديّة، في عصر أصبح يوصف بأنّه كوكبي يساوي بين جميع الأمم في كفة واحدة .

فلم يعد تاريخ كل أمة هو ما يصنع تميّزها، و لكن العالم كله يخضع لمفهوم التدمير الدّائي للأقانيم الفكرية التي قيّدت الأمم و منعتهم من الانفتاح على العالم أولا و على المستقبل كصورة تغيّر فيها موازين القوى و البقاء فقط للأمة التي تحسن الاندماج و الاستمرار من خلال تفعيل أفكارها و جعلها أكثر مرونة، وعلى الثقافة التي تستطيع أن تخرج من التعصب — صورة من صور الانتماء — أن تحمي نفسها من صدمات الواقع و مفاجآته، فلا

<sup>1</sup>- علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف ، ص 32 .

تنتمي الأفكار و لكنّها تخضع لمفهوم المبادلة و التّداول فتثبت وجودها عن طريق مدى استيعابها للحديد الذي يحمله المستقبل، فلا تملك الأفكار جنسية محدّدة تقضي بانتمائها، إذ الكل في الانتماء إليها سواء، لأنّها في الأصل ترفض الارتباط بثقافة دون أخرى، و لا يحدث ذلك إلا مع الأفكار الحية و الخلاقة و المتحررة من قيد الماضي .

إنّ التّفوق الذي يحقّقه المثقّف على مستوى أفكاره من خلال ابتكار التّظريات و وضع المفاهيم ينقلب إلى عجز و فشل بمجرد أن يقارب الواقع و يلامسه، ذلك أن هذه الأفكار آمنت بالثّبات، و انطلقت منه في رسم حدودها، فهو يباعد الواقع بقدر مبادئه لمفهوم التّغيّر والتّحول .

وليست تجارب الماضي هي نقطة البدء في تفكير الإنسان، و لكن الثّقافة بوصفها بنية فوقية تحكم المجتمعات، فتمارس سلطتها من خلال تعاليتها، فيحملها التاريخ رغم الإخفاقات التي تلحقها، و لعل محاولة تطويع الواقع حسب هذه التّظريات هو السّبب الذي يؤدي إلى التّخلف و الرّجعية، والعودة إلى نقطة الأولى في كل مرة، رغم أنّ هذا الأخير ليس بمستطاع، إذ الواقع يفلت دائماً و يصنع حقيقته بمعزل عن القيود فيكون هو الحقيقة الوحيدة التي تتمرأى للعيان .

فيتحوّل المثقّف إلى صاحب مهنة أو مركز همّه الحفاظ على المؤيّدين، الذين يكونون في هذه الحالة يشبهون الطريقة التي ينتمي إليها في التّفكير، و على عكس ذلك ينفر البقية من هذا التّفكير ويكونون له العداء، لما فيه من كوارث تعود على المجتمع، و السبب في ذلك فكرة التمرکز التي تباعد بين المبادئ حد التعارض و يتمثّل هذا البعض في تلك الفئة التي تعادي نظرياتها ومفاهيمها، وفي كلا الحالتين نواجه التّعصب و ظلم يلحق المفاهيم والمبادئ، ذلك أنّها تبقى في تعاليتها تحتاج إلى من يناقشها ويحاورها، فيطوعها وفق المستجدات لا التّعامل معها كأقانيم فكرية جامدة لا تنتج سوى الفشل .

## 7 - العالمية و الهوية : Le Mondialisme et l'Identité

إنّ المستجدات التي حملها القرن التاسع عشر بما فيها من كوارث و حروب كادت تقضي على العالم كله تحت راية السّلطة و التّسلط و السيطرة على العالم، إذ كانت الحربين العالميتين صورة عن انهيار النظريات المثالية التي حملها هذا العصر، و أضحى جمع البشرية تحت مبادئ واحدة وهما يجر في أحسن أحواله إلى التّخلف والتّراجع، ولعل الحربين العالميتين قد أثبتتا أن فرض السّيطرة من منطلق الواحدية سبب كافٍ لتدمير العالم، وكذلك الطّرح الواحدي يخلف نفس التّائج في البلد الواحد، و ما الثّورات و الحروب الأهلية — التي تكون سبب التّمزق

و الانشطار — إلا أكبر دليل، فأضحى إسقاط النظريات على الواقع طريق مسدود و وهم يقود الذات إلى التشرذم، إذ التّطابق أصبح وسيلة بها تزداد الهوية بين الفكر و الواقع، فتراوح الأبعاد التي ترسمها الهوية وتضدم بالواقع الذي يهّم كل طرح قبلي له .

ومن هذا المنطلق استبدل مصطلح السّلطة و التّسلط بالحرية و التّحرر، أي إعلان عن كينونة بشرية بمعزل عن الشّروط التي كانت تؤكّد على وجودها من قبل بوصفها جزءا لا ينفصل عن الكل الذي تكونه الثقافة بمبادئها، و أصبحت وجودا ينبئ عن ذاته من خلال فعاليته " فالاختلاف أي التمايز و التباين يتجلى في ترتيب العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر التكوينية، أي في تقييم فاعليتها الموضوعية و تأثيرها العملي دون التعرض لتشخيصها في المقام الأول " <sup>1</sup> .

فأصبح ينظر للإنسان على أساس أنّه هو من بيده صنع المصير و المستقبل، بمعزل عن كل مبادئ أثبتت فشلها على أرض الواقع، و لعلّ هذا الاعتقاد يحيل مفهوم الإنسان إلى مجرد آلة ذكية من جملة الاختراعات التي أنجزها، تولد اللّحظة و لا علاقة لها بتاريخ يؤكّد على انتمائها و يثبت جذورها من خلال انتمائها إلى حضارة أو ثقافة ما فيتغيّر مفهوم الإنسان، و كل هذا كان نتيجة ما حقّقه الثّورة العلمية و التّكنولوجية في كافة أنحاء العالم، فكانت الوسيلة الوحيدة التي عمّت مفهوما للإنسانية يصنعه التّقدم و الإنجاز و الخلق، الذي يخبر عن وجوده ومركزه بالنسبة لحاضره، فتم تجاوز الخصوصية المتعالية لكل إنسان و " نسي دعاة الثورة العلمية و التكنولوجية العنصر الإنساني الواعي، الإرادي، الإيماني في الإنسان، أي البعد الفاصل و الخاصية المميزة للإنسان على تنوع الأنظمة الاجتماعية و المذاهب الفكرية عن الآلة الصماء " <sup>2</sup> .

فمفهوم العالمية يرمي إلى توحيد البشرية بانضوائها تحت راية العلم و التّقنية، وبالتالي يكون القضاء بتهميش الانتماء الأصولي، و يتم التركيز فقط على انتمائه إلى عصر أصبحت تحكمه العلوم و التكنولوجية، فالحدود الجغرافية لم تعد تكفي لتعزل الإنسان عن عالمه الخارجي الذي يختزل الزّمان و المكان و اللّغة و التّاريخ والأعراف، ليجمع الأطراف المتباعدة و يوحد المصير الذي ينتظر الإنسان .

إذ أصبحت المشاكل التي تطرح لا تمس أمة دون أخرى و لكن المآزق صارت تتسم بالعالمية، فإذا كانت بداية الإنسانية صراعه مع الطبيعة، فواقعه اليوم و هو يصوّر الإنسان الأخير أنه يصارع الواقع الذي تجاوزه وتجاوز

<sup>1</sup> - أنور عبد الملك : تغيير العالم ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب — الكويت - ، عالم المعرفة ( 95 ) ، 1985 ، ص 31 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 37 .

نظرياته و اعتلى ليصبح مصدر خوف للإنسان، فكان العلم مرحلة حرجة في تاريخ الفكر تجاوز من خلالها الفكر كل تقاليده التي كان ينظر إليه من خلالها، و صار التقدم هو المعيار الذي ينبئ الإنسان من خلاله عن وجوده .

فالحروب العالمية و الحركات الاستعمارية فشلت في زرع مبادئ الدول القوية و استئصال جذور المبادئ التي تميّز الأمم لأن وسيلتها كانت القوة و العنف، و لكن العلم بما طرحه من مستجدات استطاع جمع الأمم تحت راية العالمية عن طوعية، تسابق فيها الإنسان من أجل الوصول إلى تميز و تفرد " فأدى إلى سيطرة الفكر الجديد، أي إيديولوجية التقدم المبني على سرعة انتشار السيطرة السياسية الأوروبية من ناحية، و كذا على اتساع رقعة وأهمية الاكتشافات العلمية من ناحية أخرى بسرعة فائقة، تعدت كل معدلات الانتقال من مرحلة فكرية إلى مرحلة تالية في كافة العصور السابقة " <sup>1</sup>، فكانت دهشة الإنسان و إعجابه الشديد بما حقّقه الحضارة المعاصرة سببا كافيا للاستسلام من خلال نظرة مستقبلية تخلف الماضي و تضعه في حيز أسباب التخلف و تترد عن أسباب تحيّيها و انتسابها إلى وطن و إعراضه عن الآخر .

فالمنجزات بما حقّقه من تسهيل لحياة الإنسان استطاعت صنع مرحلة جديدة في تاريخ البشرية، لعل أبرز ما يميّزها التّوحد بطريقة جمالية يتبع فيها العالم الدولة المتقدمة التي استطاعت أن تحتضن هذا الجديد / المبتكر الذي استطاع أن يساير العصر و يخفّف من وطأة صدمات الواقع .

لكن ليس مطلقا، إذ سرعان ما شعر الإنسان بغربة تفوق تلك التي كانت تجمعها بمبادئه و شعاراته المثالية "إن تراجع مكانة الدين في المجتمعات الصناعية المتقدمة، وزوال دور الفلسفة في حياة البشرية، في هذه المجتمعات، كانا يمثلان جزءا هاما من الرؤية المستقبلية النابعة من أوروبا الصناعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على وجه التحديد، و ذلك تحت التأثير الهائل للاكتشافات العلمية، و تطبيقاتها التكنولوجية التي حاصرت مجال الإيمان و كادت تقضي على الفلسفة الأولى أي فلسفة ما بعد الطبيعة " <sup>2</sup>، فتشطر الهوية و تتجه معظم أجزائها إلى الالتحام مع ما تؤمن به الدول التي أثبتت وجودها بما حقّقه من اختراعات و منجزات .

<sup>1</sup> - أنور عبد الملك : تغيير العالم ، ص 86 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 97 .

فيكون الانتماء إلى مفهوم العالمية تحت راية المصلحة و المنفعة سبيلا به تتخلى الأمم عن تعصّبها و تسلّطها بثقافتها، و في مقابل هذا تنسحب محاولات التطويع و الإخضاع، و تستبدل سياسة الاغتصاب و السيطرة على الأمم بسياسة المراودة الجمالية، حيث يكون التّمويه و التّضليل و الخداع سياسة بها يوضع السّلاح — الذي عادة ما يؤدي إلى العناد و التمسك — فتنقاد الأمم دون وعي منها إلى مراكز التّقدم بوصفها فردوسا موعودا ومصيرا مفضلا يأمل الإنسان أن ينتهي إليه، ولكن لا شيء يدرك بمعزل عن نقيضه، و لا شيء يؤمن بالنّظرة الأحادية ، حتى و إن كان التّقدم بوصفه مجاوزة التّعصب و النّظرة الارتدادية، لأنّه يعكس بدوره صورة من صور الاستعباد التي تنفصل عن عالم المبادئ و الأفكار إلى مادة أو آلة، و لكل منهما فجواته و ثغراته التي تحيل على مراكز الضّعف و النّقص فيه .

## 8- المثقّف و مفهوم السلطة L'intellectuel et le Concept du Pouvoir

يندرج المثقّف بما هو حارس للهوية ضمن قائمة النّخبة، و هذه المنزلة تجعله يعتلي ليقود أبناء هويته، فيفكر و يقرّر عنهم بوصفه الأحق باحتضان المبادئ التي يقوم عليها هذا الانتماء، فينطلق من الأفكار ويسقطها على واقع، تطويعا تكون النّتيجة في غالب الأحيان فشلا و انهيارا يلحق الفكرة فيقضي بمشاشة المبدأ الذي يحدّد هوية ما و لعل السبب في ذلك يعود إلى الاعتقاد بالتطابق الذي يلحق علاقة الدال بالمدلول في المبدأ مهما كانت صورته التي يظهر من خلالها، ناهيك عن العلاقة التي تربط بين الذات بوصفها ( المثقف ) و الموضوع الذي يعكسه المبدأ.

والسلطة التي يمارسها المثقّف على واقع تكون السبب المباشر في تقويض هذه المفاهيم، إذ يقتضي التّعامل مع الطبيعة المتغيّرة طرقا تنتمي إلى جنسها، أما الأفكار المثالية و المتعالية فلا تجد مكانا لها سوى في عالم المثل حيث تكمن المباعدة بين الفكر و الواقع، أو بين المنطق و اللامنطق، و يفقد المثقف الثّقة بين أبناء هويته، فيكون عمله تسلطا و سلطة يمارسها على الأفكار، إذ يخرجها من مصدرها و منبتها في أقاصي الذاكرة، إلى الواقع الذي يختلف عنها فيمتنع عن احتوائها، و على الواقع إذ يحاول تطويعه و ما يقتضيه التطابق مع أفكاره، وكذلك على أبناء هويته من خلال تقييدهم و منعهم من الاستفادة من تجاربهم التي يكون مصدرها الواقع ، فيقضي بالتخلف و الرجعية مصيرا ينتهي إليه .

إذ يلزمه الثّبات مكانا لا يبرحه، فيجاوز الزّمن، و كل هذا مبدؤه الإيمان بوجود طبقة خاصة تملك الحق في التّفكير، في مقابل العامة مستقبلا و خاضعا لهذه المبادئ، بينما يتصف التّفكير الحي بدوام الابتكار و التّجديد

ومجاوزة الأفكار الثابتة التي تتحوّل مع مرور الزمن إلى أصنام أو تماثيل تقام من أجلها طقوس للعبادة و الطّاعة، وأهم مصير ينتهي إليه التّمرکز حول شيء ما هو التّخلف و التّراجع، و لنا في القرون الوسطى في العالم الغربي أبرز مثال " إن المثقف فقد مصداقيته و فاعليته و بات أعجز من أن يقوم بتنوير الناس و تثقيفهم، بل هو الذي أصبح يحتاج إلى أن يتنور و يعيد تثقيف نفسه، بنقد دوره و تفكيك خطابه عن العقل و الاستنارة و التحرر، وذلك لتعرية الأوهام التي انبنت بها مقولاته و وجهت ممارساته و التي أنتجت كل هذا الهزال المعرفي و الوجودي الذي آل إليه وضع المثقفين اليوم، خصوصا في العالم العربي " <sup>1</sup>، و لعل هذا ما يقضي بالتّجديد و الابتكار شرطا أساسيا في الاستمرار .

فالمثقف بوصفه حامل الحقيقة و حارسا للهوية هو عائق من عوائق التّفكير، إذ يظل التّفكير عنده متمكّزا حول التّقاليد الفكرية، فيكون مشروع ما بعد الحداثة قاضيا بنهاية عصر المثقف صاحب الدور الرسولي، وميلاد المفكر نموذجا يرفض النّمدجة و مركزا لا يؤمن بالتّمرکز، و أفكارا تتمتع عن الضّبط، وهوية تتحرّر من شروط وجودها، و كل هذا يحيل عالمية الأفكار و عدم انحصارها في فئة دون أخرى .

فتتأكّد الهوية الفردية بقدر التّأكيد على اتّساع رقعتها و امتدادها لتشمل كل فكرة حية و مختلفة و مبتكرة، فيتّسع مفهوم الحقيقة حيث لا يمكن أن ندركها أو نخطط بها، ويكون التّفكير مساحة تجمع بين الممنوع والممتنع، فلا تتوقف وظيفة المفكر عند الممنوع بل تتجاوز إلى الممتنع حيناً يحتمل الواقع بتناقضاته و صدماته، فتتغير طريقة التّفكير و ما يتناسب مع الواقع .

فالهوية التي تحاول التّطابق مع مبادئها تنتهي إلى الانهيار و الارتداد بعكس الهوية التي تحاول تحديد مفاهيمها من خلال فتحها على إمكانية فهم واقعها، فيكتب لها الاستمرار و توليد مبادئ جديدة انطلاقا من الأصل الذي يرفض الخضوع للواقع الجديد، و مبعث ذلك مراعاة المسافة بين الموضوعات بعضها ببعض لانتفاء التّطابق قانونا قد يحكم بين أطرافها.

ولعل التّجديد هنا يكون في العلاقة بالمفاهيم عن طريق ابتكار طرق جديدة في إقامة المبادئ، إذ الخرق الذي يمارسه الواقع في الحياة يحيل على المناطق المغيبة في الفكر و إمكانية الخروج عن مألوف التّفكير إذا أراد الإنسان فهم الواقع و استيعابه، و هذا بدوره يساعد على توحيد و تقاطع أفكارنا بعضها مع بعض، فنجاوز المثقف بوصفه قيّدا يشل حريتنا إلى المفكر كيانا ينفّث على الأفكار المختلفة و المغايرة، إذ يتخذ الواقع مصدرا لتصورات

<sup>1</sup> - علي حرب ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، ص 83 .

ويرفض الأصولية طريقا مسدودا و محدودا وصل بالمثقف إلى مأزقه، فالتمركز حول الأفكار و المبادئ صورة تعكس السلطة التي تقيد الفرد و تضبط تفكيره وفق قانون الخطأ و الصواب .

وهذا السبيل الذي أعلنت فشله الفلسفات المعاصرة، و عدم جدوى التقييم المعياري في إدراك الحقيقة، ويعود ذلك إلى صعوبة القبض عليها أو حتى مقاربتها من منطلق التفكير الجامد والأحادي ، وكذلك يرى المثقف في الحقيقة صورة مطابقة لأفكاره و مبادئه، و انطلاقا من النظرة الذاتية / الفردية للمثقف تنعكس المبادئ من وجهة نظره هو، فتكون الحقيقة التي يصورها حقيقة تنتمي إليه، و هذا ما يؤكّد على مفهوم السلطة التي يمارسها المثقف تجاه مبادئه .

هذا، و ينظر المثقف إلى الواقع بمنطق إسقاطي / تبسيطي لا يتجاوز مجموعة الأفكار التي يحفظها انطلاقا من نظريته الأحادية التي تفرغ المقولات من محتواها و تحرم الحقيقة حقها و قيمتها وسط العموم و الغموض، فالمثقف إذن لا يحافظ على المبادئ بقدر ما يسعى إلى هدمها .

## 9 - فوكو و مفاهيم السلطة : Foucault et les Concepts du Pouvoir

إن المقاربة التي يرفق فيها علي حرب المثقف بمفهوم السلطة تخفي في ثناياها خطاب ميشال فوكو Michel Foucault عن السلطة و المعرفة، بما هو ملامسة لأبعاد الثقافة التي تؤمن بالتعصب و تحييز للتضاد سبيلا به تمارس السلطة بوصفها قمعا و استبعادا للخطاب المختلف و المغاير، و تميزا تفرضه الذات من خلال تمركزها حول أفكارها التي تسير في اتجاه لا يقبل الانسحاب إلى غيره بأي حال من الأحوال، و يكون المستبعد في هذه الحالة هو المناقض و المعارض و تلك هي سبل النظرة الأحادية التي تؤمن بالثنائية و لا تعترف بوجود مناطق بينية أو اختلافية.

فالسُّلطة في نظر فوكو تمارس عن طريق التّخلي عن منطق أطراف النقيض، ذلك أن الاعتراف بالنقيض يحيل على إمكانيته و وجوده، و لكن الإستراتيجية هنا تكون عن طريق السكوت الذي لا ينتظر منه احتمال "يعرف فوكو القمع أنه ليس مجرد منع، بل هو إقصاء و إسكات و إعدام ما يجب قمعه بمجرد محاولة ظهوره، إنه يعمل وفق آلية ثلاثية من التحريم و التغييب و الصمت " <sup>1</sup> ، و المثقف عند فوكو هو ذاك الذي يقتنع بأوليته

<sup>1</sup> - ميشال فوكو : المعرفة و السلطة ، ترجمة : عبد العزيز العيادي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع - بيروت لبنان

- ، ط : 1 ، 1994 ، ص 22 .

وسيادته، و حقه في امتلاك الحقائق المطلقة، و تصويره الكمال بوصفه الحدود التي يضعها هو لعالمه، فيكتسبه طابع الشمولية و العموم، فتكون القيادة هي حقه الذي ينتظر من البقية أن يعترف به و يمارسه تجاهه .

ومن هذا المنطلق يكون دور المثقف أقرب ما يكون بدور المبشر الذي بيده وحده مفاتيح المستقبل الذي يكون صورة عن ماضيه الضارب بجذوره في أعماق التاريخ البشري، و حصيلة العقل بمفهومه التقليدي، أي بوصفه فاصلا بين محظور و مسموح أو جائز و ممنوع، فالمثقف " هو التعاضد و التآزر بين ملفوظة القمع و صورة التبشير يحملها المثقف الشمولي الذي يتكلم باسم الإنسانية و الحقيقة و المستقبل، فهو حامل راية الحق، وبشارة الغد المشرق، فهو صاحب الحق في شمولية المعرفة، و هو الوكيل الشرعي للكلية و المراسل للمطلق، حيث يقوم التفلسف كفكر شمولي و كتأمل تأسيسي أو كقوة كشف تحمل معايير القيمة و الدلالة، فهو الذي يقول الحق ويمتلك الحقيقة و يجسد الشمول " <sup>1</sup>.

ففوكو يرى في المثقف صورة تنعكس من خلالها وظيفة التبشير بما هي البديل عن الدور النبوي الذي تحدث عنه علي حرب، و كيف تكون هذه الوظيفة سببا في التّعالي الذي يمارسه المثقف كونه حارسا للهوية و أعلم الناس بأمور دنياهم على حد زعمه، فتتخسر الحقيقة في نظره و تتجسد في شخصه ككيان يختلف عن البقية ويتميز بالأفضلية معيارا به يهتمش به غيره، ولعل الوجه الآخر للحقيقة عند فوكو هو الرغبة بوصفها القوة الدفينة، و التي لا يزيدها الخفاء سوى القوة في اندفاعها كصورة تعدد الحقيقة و لا ترضى بأحاديتها و انحصارها في شخص المثقف، و لعل هذه الأبعاد التي فتحت للحقيقة تعيد صياغة مفهومها، من خلال إعادة الاعتبار للممنوع و المحظور، إذ تصبح هذه الصور إمكانات قد تؤول إليها الحقيقة .

ولعل التعصب في الانتماء إلى ثقافة معينة هو السبب المباشر للتشكيك في مصداقيتها، إذ لا يمكن الإجابة عن أسئلة هذه الثقافة إلا من خلال الإحالة إلى ثغراتها و فجواتها حيث يكون الإرجاء عامل هدم وتفكيك لهذه الثقافة " فالثقافة التي طوعت الناس و أقنعتهم هي التي خلقت فيهم رغبة معرفة حقيقة من هم " <sup>2</sup>، فثبات مبادئ الثقافة و تركزها حول ذاتها هو ما أنشأ تلك التصدعات و التشققات التي لفتت انتباه الإنسان إلى معرفة هويته المنفصلة عن غيره .

<sup>1</sup> - ميشال فوكو : المعرفة و السلطة ، ص 23 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 34 .

ولا يكون هذا، إلا بعد التحرر من قيود هذه الثقافة التي تضلل حتى تبقى سلطة أبدية و وحدة لا تتيح سوى رغبة التمرد و الانفصال عن هذه المبادئ التي تهمش دور الذات الفردية في الإعلان عنها كيانا يملك الحق في رسم مستقبله بعيدا عن الماضي / تراثا في عالم لم يعد يجدي الأخذ به، كونه مباعدا / مفارق بطبيعته التي تحتاج إلى طرق جديدة / متجددة، لا ينبغي أن نهمل فيها القدرات الفردية، بما هي احتمالات /إمكانات تساعد بدورها على احتواء الواقع و تطويعه .

فالسُّلطة تهدف إلى السيطرة بقدر فرضها للنظم و القوانين التي يتعذر الخروج عن مدارها، و هو السبب الذي يحيلها على الرجعية و التخلف كونها ترفض الجديد و تتجنبه خوفا منه على الاتزان الذي تركه النظم وتشكله في الواقع " فالسلطة تدعو إلى احترام القواعد و تحث على طاعتها لتؤمن الاستقرار و تتعرض إلى أقل ما يمكن من التحولات، و لتتقي كل أشكال الفوضى الممكنة " <sup>1</sup>.

وتحليل فوكو هذا ينطلق من مقتته لفكرة الأصل الذي يستدعي الحديث عنه عودة إلى الماضي والانطلاق منه أساسا في تحديد الهوية، فهذا الإسقاط لا يؤدي إلى إثبات الحقائق، بل يعمل على تضييعها والتأكيد على غموضها، من خلال إخضاعها لمبدأ التطابق التاريخي الذي يساعد على حمل الأفكار على مر العصور بنفس الصور، ولهذا يتحول التفكير عند فوكو من الثابت إلى العارض و الزائل و المتغير قانونا يؤكد على مفهوم الاحتمالات و الإمكانات التي قد تكون عليها الحقيقة ف " لا يبحث فيها عن الأصل أو عن الحقائق المنسية، ولا يبحث عن المكبوت الذي يجب أن يتحرر، بل سيكتشف الجزئي و الحداثي و العارض، المؤقت و الفجائي والمتغير، إذ التغير هدم الاستمرار والثبات و تأكيد للانقطاعات و الفواصل و كثرة التعاريف و المنعرجات و تعدد الوجاهات و التوجهات " <sup>2</sup>

فالمثقف بوصفه سلطة يمارسها الفرد على فكره و على أمته عند علي حرب امتداد للفكرة كما جاءت عند ميشال فوكو، و لعل هذا الاختلاف في الفكر و الثقافة و الذي أجمع على تسلط المثقف يحيل إلى إمكانية كسر النمطية في التفكير، و فتح باب الاحتمال كسبيل يخرج المثقف عن مبادئه التقليدية و يحيل على إمكانية المثاقفة أو الانفتاح الثقافي الذي تتخلص فيه كل أمة سواء كانت عربية و أو غربية من قيود الماضي، ويعرقل حركتها ويصر على ارتدادها في كل مرة تحاول فيها التقدم أو التحرر من التبعية .

<sup>1</sup> - ميشال فوكو : المعرفة و السلطة ، 47 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 40 .

ولكن التشابه الذي يطرحه النصان لا ينفي الاختلافات التي تمنع من تطابق النصين، ذلك أنّ السلطة عند فوكو يصاحبها القول بالعنف مصيرا لإقامة هذه السلطة، أما علي حرب فيرى في وسيلة السلطة تلك القيم والمبادئ التي تسيطر من خلال إيمان الآخر بها و بمصداقيتها عن طريق مدى نجاعتها في الوصول إلى الحقيقة انطلاقا من أحد أبعادها، وهذا ما يعلن عن ميلاد المفكر بوصفه حامل الاختلاف و التعدد ، و مجالا تنفتح فيه الثقافات بعضها على بعض، كما تمنح الهوية الفردية / الذاتية الحق في البروز و التميز، بغض النظر عن الألقاب التي كانت يوما ما سببا وحيدا في إبداء الرأي و الحديث باسم الجميع .

## ثانياً- المفكر و مفهوم الحقيقة : Le penseur et le Concept de la Vérité

إنّ المباعدة التي تصنعها الحقيقة بمثالياتها و تعاليها تحيل إلى عجز الواقع عن استيعابها، وهذا ما يجعلها تحافظ على مكانتها، فتبوء كل محاولات تجسيدها بالفشل و الارتداد، ذلك أنّ الحقيقة التي يمكن إدراكها واستيعابها هي التي تنطلق من الحدث في الواقع و حصيلة التجارب اليومية، ومن هذا المنطلق، لا يمكن أن نعثر على الحقيقة في أفكارنا، لأنّها و بحكم تجريدتها أصبحت بمنأى عن كل إدراك ، و كذلك الحقيقة التي تنطلق من الحدث لا تؤمن بالمطابقة و إلا تحولت إلى أفكار جامدة بل ربما ينبغي البحث في فراغاتها و احتمالاتها " إن الفكر هو علاقة بالحقيقة بقدر ما تفهم الحقيقة بوصفها أثر الحدث، و مفعولا من مفاعيله، سواء تعلق الأمر بحدث علمي أو تقني أو مجتمعي أو سياسي، فني أو عشقي... و معنى ذلك أن الفكر هو قراءة للحدث تسهم في صوغه بقدر ما تعترف بما يتولد عنه من الحقائق و الوقائع، و الفكر الذي ينفي الحدث يتحول إلى مجرد وهم أو إلى مجرد معتقد جامد " <sup>1</sup>، وهو السبب الذي أدى بالتفكير الحدائي إلى العدول عن مراميه و تحوله إلى فكر تقليدي يتركز حول معطياته، على الرغم من أن هدف الحداثة هو تجاوز التقليد و القضاء على كل ثبات قد يحول دون التعايش مع الحدث .

فكان التعديل الذي طرأ على مفهوم الحداثة و التجاوز الذي تم على مستوى مقولاتها، صورة عن التفكير الذي انعكس من خلال مشروع ما بعد الحداثة، و لعل البحث في الصّور التي تتمرأ من خلالها الحقيقة لدى العالم الغربي يحيل إلى المغيب الذي يختفي وراء الطريقة التي ينتهجها الغرب في التفكير، و التي تهدف إلى القضاء على كل فكرة تتمركز حول ذاتها فتقيد التفكير و تحرمه حرّيته، و تعتبر القرون الوسطى بما هي صورة تجلّى من خلالها التّخلف و التّراجع و العجز الذي أزهق العالم الغربي قرابة خمسة عشر قرناً، فجوة و ثغرة في تاريخه و جب العمل على ردمها و الارتداد على الأسس التي انبنت عليها، و أبرزها التّصور الذي كان حول الحقيقة التي تجسدت في شخص رجل الكنيسة أو رجل الدين و الذي أصبح يعادل دور المثقف في مقارنته لمفاهيمها. إضافة إلى أن الإبقاء على حياة فكرة ما ينبع من القدرة على تعديل مسارها كل مرة و تجديدها، و لا تبلغ الأفكار كمالها إلا إذا أعلنت عن موتها و عدم جدواها، ويكون دور المفكر هو تجاوز هذه المقولات من خلال تعديلها و إعادة تأهيلها وفق المستجدات، فيتجاوز التفكير عنده الاهتمام بما هو كائن إلى البحث في ما يمكن أن يكون، أو ما ينبغي أن يكون، فيشارك المفكر في إنتاج واقعه .

<sup>1</sup> - علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاورات )، دار الكنوز الأدبية - بيروت لبنان - ، ط : 1 ، 1997 ص 8 .

وتلك هي الطريقة الوحيدة التي يستطيع من خلالها أن يتوقع الأحداث و الوقائع التي تخرج في كل حالاتها عن المبادئ العقيمة و الجامدة، و لهذا تكمن قيمة المبدأ في نتائجه على أرض الواقع، فالتعامل مع الآخر هو الذي يحدد النظرة التي تمثل و تعكس حقيقته، لذلك لا ينبغي الانطلاق من أفكار مسبقة و جاهزة من قبل عن هذا الإنسان.

فليس الإنسان في الواقع هذه المثالية المطلقة و لا هو بالصورة الدينية التي تصدر عن التعصب في إطلاق الأحكام، فهو إذن بحث و كشف ينطلق من الواقع و يؤمن بالحدث صورة للحقيقة، فالإنسان الذي يتصف بصفات معينة، تصبح الأحداث التي يكون مصدرها قابلة للتوقع و الاحتمال، ذلك أن الانطلاق لا يكون من القيم المطلقة و العامة، فترتبط الحقيقة بمفهوم الحدث و تنفصل عن المطلقات التي تبقى بتعاليتها أبعد ما يكون عن الإنسان، فلا شيء يوصف بالحقيقة إلا إذا ارتبط بمفهوم الحدث، و من هذا المنطلق يقيم المفكر علاقته مع الحقيقة بوصفها هذا التحول الدائم و المستمر، لارتباطها بالأحداث المتغيرة في الواقع و التي لا يمكن حصرها أو إخضاعها للنمذجة .

فالمفكر يؤمن بالأحداث مصدرا للحقيقة بمنأى عن الأفكار المجردة التي يكون التقويم فيها أقل ما يكون لهذه الحقيقة، فلا يمكن الفصل بين الفكر و الواقع إلا من خلال تطويع أحدهما، ولأن التطويع متعذر، فلا بد للفكر أن يتخلى عن أفكاره المجردة و يتعايش مع الوضع .

فتصبح الهوية في نظر المفكر هذا الصّنع الدائم لمبادئها التي لا تنفصل كما لا تتماهى تماما مع المبادئ المطلقة التي لا تحصد في الواقع سوى عكس ما تصبو إليه، ذلك أنّ الماضي الذي يقَدِّسه المثقّف في مبادئه لا ينفك يحضر و لكن بصورة مختلفة عن هذا التّصور، إذ الحاضر يضم الماضي و المستقبل في حلقة لانتهائية تدور حولها الأحداث فتطرح البدائل و تكشف عن الثّغرات التي تغيب عن أذهاننا، ولعل الالتفات إلى النّقاط المعيّنة والسّلبية يهدف إلى فتح مناطق جديدة في التّفكير، و ليس القضاء مطلقا على هذه المبادئ، فتحمل المقولة في أبسط تعريفاتها دلالة المشاريع التي لم تكتمل بعد، و هذا هو الشّروط الوحيد الذي يبقى على حياتها .

والتركيز هنا يكون على غياب المقولة دون ظاهرها لأنّ الفكرة التي تجسّدها تحيل مباشرة على نقائصها و ثغراتها، فيكون الغياب إمكانية من بين جملة الإمكانيات التي تحملها المقولة، بل و تتجاوز المقولة غيابها إلى ما ينبغي أن تمثّله و هنا يظهر دور المثقّف في صنع الحقيقة في واقعه انطلاقا من المبدأ و عبورا إلى إمكانياته المختلفة من طرف المفكر من خلال تحويل و خلق المفاهيم الجديدة، و هذا تأويل ما ينبغي أن يكون، وهنا تلتقي آراء

علي حرب عن الخلق و الابتكار و الأفكار التي جاء بها أرسطو Aristote في تعريفه للفن بوصفه عملية خلق و ابتداء الصور كما كان يمكن أن تكون، أو كما ينبغي لها ذلك " فما يميز الشعر عند أرسطو بشكل أساسي هو محاكاته العالم الكوني، فالشعر يحاكي ما يمكن أن يحدث و ما ينبغي أن يحدث بالضرورة أو بالاحتمال أي أن يحاكي الخاص و الجزئي أو ما وقع بالفعل " <sup>1</sup> .

فالفكرة الخالقة و المبدعة و التي تقترب من مفهوم الكمال هي التي تؤمن بالتطابق، بل بالتجاوز قانونا يتدارك النقص الذي تظهر من خلاله المفاهيم، و الانطلاق من نظرية أرسطو يحيل على الفعالية التي تمارسها الذات تجاه الواقع بما هو صورة ناقصة لا تصور الحقيقة إلا من خلال أحد أبعادها، أو أحد أوجهها التي تكون قاصرة في الإحالة إليها.

أما الفن فيقابله التفكير الذي ينطلق من الواقع و لكنه لا يكتفي بمعطياته بل يعمل على تطويره و إثرائه من خلال التصور الذي يتغير بتغير الذات المفكرة، و كل هذا يكشف عن وجوه أخرى للحقيقة كانت غير متوقعة، فعملية الخلق بقدر ما تهدف إلى تقييد الحقيقة و الوصول إليها، هي توسع من مداركها، فالحقيقة من هذا المنطلق اعتراف بتعاليتها، فلا يملك الإنسان سوى القبض على بعض أصدائها في الواقع .

## 1 - المفكر و القيمة : le Penseur et la valeur

إن القيمة بالمفهوم التقليدي هي المبادعة التي يقتضيها الفصل بين الخطأ و الصواب بوصفهما المعيار الذي يميز بين المبادئ، و انطلاقا من مبادئ العقل تكون المقولة المقبولة هي التي توافق الصواب و تجانب الخطأ، فيمتنع التفكير عن المبادئ التي تصنف ضمن المشاريع المحظورة لانعدام القيمة التي تمثلها في نظر الذات العاقلة، و هذا التصور الذي نشأ حول مفهوم القيمة نابع من اعتبارها معيارا يحدده العقل و يقره الآخر بوصفه صورة للذات فيكون للخطأ و الصواب معايير محددة لا ينبغي تجاوزها، فيقارب هذا التفكير الحقيقة بصورة تبسيطية معيارية لا تتعداها إلى جوهر الأشياء، فيكون الواقع مسرحا لانقلاب و ارتداد هذه المعايير .

إذ قد ينعكس المبدأ الذي يستوفيه الصواب على أرض الواقع ارتدادا و نقيض ما كان يصبو إليه، و يحدث العكس مع المشاريع الممنوعة و المحظورة و المنبوذة ف " يجب أن نتجاوز ثنائية التضاد بين عالمين مرئي و غيبي، لكي نرى إلى الكائن في تردده بين الحضور و الغياب، أو بين الكشف و الحجب، أو بين الهوية و المغايرة، بهذا المعنى لا شيء ينكشف بالكلية، و لا موجود يخلو من بعده الغيبي، و لا عالم يبقى على ما هو عليه بعد معرفته،

<sup>1</sup> -- شكري عزيز الماضي : في نظرية الأدب ، ص 38

والمقصود بذلك عالم الإنسان المفتوح دوماً على المجهول و اللامتوقع مما يحدث و يتشكل أو مما يصنع وينجز<sup>1</sup> ، فالقيمة في نظر المفكر هي الأهمية التي يشكلها المبدأ بوصفه انفتاح على المجهول وارتداد للممنوع و الممتنع كونها مناطق مظلمة في ذهن الإنسان يجري التعامل معها عن طريق تجرّدها من معيارها الذي يحرمها حقوقها عن طريق تقييدها .

إذ تكون قراءة المقولة في نظر المفكر خاضعة للنظرة العمودية، حيث يباعد المعيار العقلي و يثبت لكل المقولات قيمتها من خلال تأكيده على أهميتها في تدارك أحداث الواقع، من خلال الانفتاح على الممكن والمحتمل، و بذلك يكون العصر الذي نعيش فيه صورة عن القيمة التي يصنعها الإنسان لنفسه بغض النظر عن الآخر، ذلك أن الكينونة هي انطلاق من الذات و عودة إليها و إثبات قيمة المبدأ بمنأى عن المعيار الذي تحيل إليه .

فتختلف القيمة بالنسبة للمثقف عنها عند المفكر، و عن طريق هذا الاختلاف يقيم كل منهما علاقته مع هويته ف " هناك عقل مغلق و دغمائي أو أحادي و استبدادي مقابل عقل تركيبي يقبل التحوار و التفاعل وينفتح على التعدد و المغايرة، إنه فرق بين عقل غير منتج يقع أسير نماذجه الجاهزة أو قوالبه الجامدة أو مقولاته المطلقة، مقابل عقل فعال قادر على الابتكار و الإنتاج عبر تحديد مناهج النظر و أنظمة المعرفة و أدوات الفهم " <sup>2</sup>، ومن هذا المنطلق يؤمن المفكر بالاختلاف و لا يؤمن بالتناقض، كما لا تحمل عنده المفاهيم و معايير بحد ذاتها، و لكن الواقع الذي يحولها إلى حدث وحده القادر على تصنيعها و إعادة تشكيلها، فهل المساواة التي يفرضها المفكر على كل الموجودات تساعد حقا على التوقع الأقرب للحقيقة ؟ .

إن وظيفة المفكر تكمن في إعادة قراءة المقولات، و ذلك عن طريق تجديد العلاقة معها بالابتعاد عن الذاتية و التعصب معيارا يقيم التناقض و التعارض، و هو السبب المباشر في حصول الصدمات على أرض الواقع، إذ باستطاعة الانفتاح أن يرمم الفجوات التي يتركها التناقض عن طريق إقامة علاقات اختلافية تنفتح من خلالها الأفكار على بعضها البعض، فتمحي الثقافة بوصفها رجعية تعود بالمفاهيم إلى الماضي و تتجدد من خلال التحويل و إعادة الخلق، و السير وفق هذا النهج ضرورة يقتضيها التجاوز الذي يفرضه الواقع علينا، فبدل التدنيس الذي تتمرأى من خلاله مقولاتنا على أرض الواقع وجب تطويعها وفق مستجدات العصر، و ذلك بالابتعاد عن

<sup>1</sup> - علي حرب : الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، ص 187 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 188 .

المعيارية و البحث عن وسائل جديدة تكون من خلال الحفر و البحث في جوهر هذه المقولات، فيحافظ على تعاليها و يعيد تشكيلها، إذ المقولات تتميز بأهدافها و تتنوع الأسباب بتنوع طرق التفكير والتدبير، و لعله السبب الذي يوحد البشرية تحت راية الإنسانية .

ورغم المباعدة التي يشكلها الواقع مع أفكارنا إلا أنه يوحدنا بوصفه الحيز الذي لا تظهر إلا من خلاله، فيتحول الفرق بين الثقافات إلى فرق في طريقة النظر إلى مقولات هذه الثقافات، و في حالة توحيد الطريقة إذ تجاوز الطرق المعيارية يمكن الحديث عن لغة عالمية يتفق فيها جميع البشر، و ذلك بالانطلاق من نفس التصور حول مفهوم المبدأ و تكون المستجدات في الواقع بوصفها أحداث القيمة الوحيدة التي يمكن أن تتصف بها المقولة فالمفكر من هذا المنطلق يرفض الانتماء إلى أية ثقافة، و لا يسعه أن ينتمي إلى أمة ما كونه المنفتح الدائم على التجديد، كما أن مبادئه تتغير باستمرار فلا يكون الثبات مصيرا تنتهي إليه، و لعل الاختلاف الذي يؤمن به لا يركزه حول مفاهيم بعينها، فلا يمكنه التسلط وفق مبادئ معينة .

فالتوحيد الذي يهدف إليه المفكر هو توحيد قوى التفكير البشري من أجل السيطرة على صدمات الواقع المتكررة و المتلاحقة، و من ثمة حراسة الإنسان باسم الإنسانية بوصفها الصورة التي تساوي بين جميع البشر، ولعل انفصال المبدأ هنا عن الحقيقة يحيل على تعددها و انفتاحها، و بالتالي العجز عن إدراكها، فالثبات المطلق الذي يميز الحقيقة لا يقارنها إلا من خلال تعدد احتمالاتها و إمكاناتها، و هذا يعكس بدوره العجز الذي يميز التفكير البشري و لا يكون استدراك هذا إلا عن طريق اتحاد الجهود و طرق التفكير فيها، فتكون مراوحة الثبات سبيلا إلى الوحدة و صورة تتبدى بها المفاهيم، و لكن هل يمكن الوثوق فيما تخطه أفكار البشر من احتمالات، إذا كانت الحقيقة تتعالى بطبيعتها عن كل تحديد ؟ .

إن الخروج عن مألوف تفكير الإنسان هو السبيل إلى مجاوزة عجزه و تقصيره، إذ العقل الذي كان يميزه أيام الحداثة سار نحو ارتداده عن معايير بعد الكشف عن مكامن النقص فيه، و لعل الابتعاد عن المنطق و اعتماد اللامنطق هو محاولة لمقاربة الحقيقة من خلال استنفار أقصى طاقات الفكر بمباعدة تقاليدها، فلاحتمال هو خروج عن مألوف للتقاطع مع طبيعة أخرى مختلفة و مغايرة، و هذا ما يحو الهوة بين المبدأ في حالة تجسيده وكونه يشغل حيز التعالي / المطلق .

فالتفكير البشري لا يدرك الحقيقة و لكنه يقارنها بعد الخروج عن منطق الثبات و المعيارية و الدخول في منطق التحويل و الخلق كدرجة يتعالى بها التفكير عن البساطة و السطحية، و في نفس الوقت هي محاولة فهم المبدأ و فك عقده المتشابكة، ليس مطلقا و لكن بتخفيف وطأة النتائج الغير متوقعة التي يصدمنا بها الواقع .

## 2 - المبادئ بين المفكر و المثقف :

### Les Principes entre le Penseur et l'Intellectuel

إن الاعتقاد بالاعتباطية قانونا يربط بين الدال و المدلول أو بالضرورة حكما يقطع في ارتباط المعنى بلفظ محدد، يعكس المأزق الذي يعاني منه المثقف، فيؤرجح أحكامه بين المقبول والممنوع منطقيا، فيكون المبدأ الثابت في نظره لا يحتمل الخطأ و لا الحياد بالأهداف كما يمثلها المثقف أو ينتظرها من الواقع الذي ينطلق في اعتقاده من الفكر الذي يكون بدوره وليد التجارب السابقة، و هذه الطريقة في التفكير تحصد في غالب الأحيان انهيار الثوابت و ارتدادها على مراكزها و أهدافها .

ففي تحديد المبادئ قتل للمفاهيم و حرمان لها من الإنتاجية مصيرا يحول دون زوالها " و ذلك يشهد على مأزق المعنى الذي يتأرجح دوما بين المماهة و الاختلاف، بين النفي و الإثبات، بين الاستحقاق و الإرجاء، أما الذين يقولون بالقطع و البت، فإنهم يشهدون على غياب المعنى بقدر ما يرتدون عن مقاصدهم أو يتراجعون عن مواقفهم " <sup>1</sup> ، فالأصل في المعنى هو مقارنته لا إدراكه، و هذا ما يسمح باستمراره و تجددته دون أن يستهلك، فيعلن عن موته و استيفائه، و التعامل مع المعنى بمنطق القطع ينتج التناقض و التضاد و التضيق من حيز اشتغاله، و بالتالي سهولة الانتقال منه إلى نقيضه، و هذا ما يعكسه بمجرد اتصاله بالواقع، و على أرض الواقع ينشأ العداء بين الإنسان و مبدئه ، و يكون التمرد حصيلة المسيرة التي تكون بين المبدأ وحامله .

فتنتهي الأفكار المثالية إلى أسباب للصراع و النزاع، فالتماهي المطلق و الرفض المبرم يفضيان إلى نفس النتائج، إذ لا يعقل التحلي عن المقولات التي تحدد هوية المرء و تميزه بوصفه إنسانا بغض النظر عن انتمائه العقائدي، وكذلك لا يمكن للإنسان أن يعيش عبدا مقيدا بأفكار يريد تطبيقها كما عاشها الأولون، ففي كلا الحالتين يكون الإنسان هو الضحية الأولى لهذا الإفراط أو ذلك التفريط في التعامل مع المبادئ، و قد ناقش علي حرب و بين المأزق الذي يقع الإنسان فيه إذا ما اتخذ من أقصى الأطراف مكانا لإقامة الهوية و يتخذ من الإسلام

<sup>1</sup> - علي حرب : الاستلاب و الارتداد ( الإسلام بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ، ط : 1 ، 1997 ، ص 10 .

نموذجاً في قراءته لهذه المسألة عن طريق ثنائية الاستلاب و الارتداد، فيتساوى النقيضان في حالة التطبيق على أرض الواقع .

فالتعامل مع مبادئ الدين بوصفها أقانيم لا ينبغي محاورتها أو مناقشتها أو حتى تطويعها و ما يتوافق ومعطيات العصر هي سبب النتائج الارتدادية التي تفضي إليه هذه المبادئ، إذ تتعامل مع متغير بمنطق الثبات، كما أن الأصولية في تطبيق المبادئ – أي حمل المبدأ كما طبقه الأوائل – يؤدي إلى المفارقة التي نحصلها في الواقع، ويكون التعصب في هذه الحالة ظلماً يلحق الأفكار و المبادئ، فالاستلاب هنا يوجز التفرغ الذي نمارسه تجاه المبدأ فنحصد خواءه و فقدانه لمعناه، كما أن التخلي عن المبادئ مطلقاً يوقع الإنسان في حيرة، يكون من نتائجها الاغتراب الذي يجده الإنسان تجاه ذاته والآخرين، و في كلا الحالتين تفضي المبادئ إلى عكس ما يصبو إليها أصحابها، ف"محاولات إحياء الإسلام فشلت لأنها تقوم على إنكار أثر الزمن و القفز فوق المتغيرات، فالدمار ليس مرده التخلي عن الوجه الإنساني للإنسان و لا فقدان الإنسان لجوهره الإنساني، بقدر ما هو ثمرة التعامل الغيبي والجوهري والاصطفائي والإنساني مع الإنسان و تاريخه، فلنحسن قراءة واقعنا الإنساني، لعل ذلك يخفف من وطأة الكوارث والفضائح " <sup>1</sup> .

فالتعدد و الاختلاف في التعامل مع المبادئ ضرورة لا بد منها إذا أردنا التخفيف من وطأة الصدمات التي تنتجها الأفكار، كما أن اعتبار المبادئ صورة لمفهوم المثالية أكثر الأحكام مغالطة، إذ يكون الانهيار مصيراً حتمياً لها، و التعصب في قبول المبادئ أو رفضها تعبير عن نظرة أحادية البعد تتحول في أغلب حالاتها من النقيض إلى النقيض، ولعل البحث في المرفوض قد يستدرك النقص الذي يطرحه المقبول كبديل ف " النقد بما هو كشف وتعرية و فضح، يؤول إلى خروج المرء عن عجزه، باختراق حاجز نفسي معيق، أو كسر قالب معرفي ضيق، أو تفكيك جهاز مفهومي قاصر، أو تغيير شرط وجودي قاهر " <sup>2</sup> ، فتكمن أهمية المبدأ في مدى اختراقه لمعياره، وصنعه لحقيقته الخاصة به لا تصوير حقيقة ما .

فتتواضع المقولات ولا تتسلط بما تقوله، و تجعل من المسافة بين الفكرة و واقعها أقل بعداً و ابتعاداً، و لا يكون الهدف هو القبض على المطلق، و ذلك لأنه متعذر بتعاليه دون أن يفقد قداسته " إن البحث عن الحقيقة لم يعد محور التفكير، و إنما يتعلق الأمر بإستراتيجية نقدية تحملنا على ممارسة علاقتنا بوجودنا على نحو تبدو معه

<sup>1</sup>- علي حرب : الاستلاب و الارتداد ( الإسلام بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ) ، ص 70 .

<sup>2</sup>- المرجع نفسه ، ص 38 .

الحقيقة أقل حقيقية و الذات أقل شفافية، و الموضوع أقل مثولا، و الكائن أقل انكشافا، و الفكر أقل قبضا واستيلاء " <sup>1</sup>.

فتتراوح الحقيقة بين المفكر و المثقف، و يتعامل معها المثقف بوصفها هذا التّصور السّطحي و البسيط الذي يأخذ بالضرورة التي تقضي بارتباط الدال بمعنى محدّد، فتكون في ذهنه مجموعة من المبادئ التي تكون بمثابة الثوابت المتعالية، و التعالي في نظر المثقف يتعلق بالارتباط المباشر بهذا المعنى الذي يبقى على نفس الصورة فلا يبرحه، وهذا ما يؤدي إلى عقم المبدأ و تغير طبيعته استجابة للمستجدات التي يحملها العصر، فتصبح المقولة بوصفها هذا الارتباط المباشر دليل تعمية و تكون وظيفة المثقف هي تمويه الحقائق لا إيضاحها من خلال التستر على الكوارث التي تحصدتها المقولات على أرض الواقع .

ولعل هدف المثقف هو الإبقاء على سيادة هذا المبدأ كونه ركيزة في صنع الهوية، فيصر على إضفاء هالة التقديس على أفكاره كي يتعذر محاورتها أو إعادة النظر فيما تحمله من معاني، بينما ينظر المفكر إلى الحقائق بطريقة مختلفة تماما، فيحرص كل الحرص على كشف ما فيها من غياب و خفايا تحيل أو تقارب جوهرها، فإذا كان التعامل السطحي مع الأمور يفضي إلى انهيارها، فالكشف عن مآزق الأفكار قبل تجسيدها يحميها من الصدام مع الواقع .

وبهذا تكون وظيفة المفكر هي فضح الحقائق التي لا تظهر عادة بل تختفي و تستتر لتبقى على تميزها وفردتها، و لعل التعريف الذي ألحقه هايدغر بالحقيقة هو الصورة التي انتهى إليها البحث فيها، إذ الحقيقة لا تحمل معنى التطابق كما يراها المثقف و يمارسها و لكنها تحمل معنى التخفي و التستر، فلا يكون الفضح عيبا يلحق الحقائق التي نؤمن بها و لكن استدراكا لما فيها من مثالب لا ينبغي إغفالها أو تجاوزتها .

كما أن الإيمان بظواهر الأمور نقضا يعتري التفكير و زيادة في حجم الهوة التي تفصل المفهوم عن معناه الحقيقي، بينما يكون الكشف في غيابه دافعا لاحتمال و توقع الصدمات التي قد ينتجها الواقع، فيكون التعامل مع المبدأ انطلاقا من الاحتراس سبيلا في ردم فجواته و بعيدا عن التطابق و المماهة، و لكن هل الاعتقاد بتأثير العصر على الأفكار يحيل على اختلاف أو تغير الزمن ؟ و هل هذا يعني أن الحقيقة كانت قديما بسيطة وأصبحت معقدة ؟ .

<sup>1</sup> - علي حرب : أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر - مقاربات نقدية سجالية - دار الطليعة - بيروت لبنان - ، ط : 1 ،

1994، ص 8 .

ليس الإنسان القديم بسيطاً كما نعتقد و لا هو بالسطحية التي نتصور، إذ مارس وجوده بالطريقة التي تحيل على إدراكه للمعاني التي يحملها واقعه بما فيه من حقائق، و ليس أدل على ذلك من العود الأبدي الذي يحملنا على الالتفات إليه كل مرة، سواء تعلق الأمر بالعالم الغربي أو العربي، فالركيزة التي أقيمت عليها الحضارة الغربية على الرغم من مجاوزتها لفترة القرون الوسطى تقود إلى الحضارة اليونانية و الرومانية، و لعل المتمعن في المسائل التي ناقشها هؤلاء بوصفهم الأولين على مستوى الفكر يحيل على الوعي بالمفاهيم التي تؤول إليها الحقيقة خاصة وفق التصور اليوناني لها.

فأوج المراحل التي وصل إليها الإنسان القديم يراوحها الإنسان المعاصر اليوم و يرتد إليها بعد سلسلة المراحل التي مر بها، و لعل العودة في كل مرة إلى التصور الذي كان حول الحقيقة يؤكد ارتباطها بالقدماء أكثر من ارتباطها بنا، و لعل الإنسان في مراحل المتأخرة يوقن أنه يفقد وجوده من فرط مجاوزته للحقيقة، و لعل الانهيار الذي وصل إليه نيتشه و هو يبحث عن مفهوم للحقيقة، نفسه المصير الذي أدى بسقراط إلى اختيار الموت بدل تغييب الحقيقة و تزييفها .

فالفكر الإنساني يسير في دائرة مغلقة تضل الحقيقة فيها متعذرة الإدراك، و ليس تغير الواقع هو السبب ولكن ارتباطها بعالم علوي غيبي ظل الإقرار بوجوده منذ الأزل و على اختلاف الثقافات، و لعل هذا هو الفراغ الذي ظل على مر الزمن يثبت عجز الإنسان و محدودية تفكيره، كذلك الأمر بالنسبة للعالم العربي الذي يمثل فترة متأخرة في جميع المجالات و خاصة على مستوى الفكر، فالإنسان العربي اليوم لا يكاد يفقه شيء، و ليس أدل على ذلك من عجزه عن فك شفرات الكتب العربية القديمة، فعلى الرغم من اعتماده لنفس اللغة التي يتكلمها فهو يعجز عن قراءتها، فما بالك بفهم أو إدراك أبعادها، و ليس هذا من باب إطلاق الأحكام ولكن تلك حقيقة مغيبة عن أذهاننا لا ندركها و نحن نتبع منجزات العالم الغربي .

فالفكر في الأصل ليس الفرق بين العالم الغربي و العربي و لا الفرق بين الإنسان البدائي و المعاصر بل هو فجوة تفصل بين طبيعة و أخرى، بين الواقع بوصفه المتغير و المتجدد و الناقص و الزائل و العارض و آخر متعالي غيبي و ثابت، لا يمكن إدراكه إلا أنه يسير العالم الواقعي و يضبط أحداثه، و في هذا العالم المتعالي تستقر الحقيقة/ المطلقة وتظهر في الواقع من خلال تعددها و تنوعها و صعوبة إدراكها إلا مقارنة تقتضي في كل مرة تعديل اتجاهها .

ولهذا يكون الفكر قاصرا ما لم يتدارك إمكاناته و يستنفر أقصى طاقاته، و يجدد عبر الخلق آلياته في معايشة الواقع، و من هذا المنطلق لا يحق أن نصف الفكر البدائي بالرجعية و السطحية و لكن للقضية أوجه أخرى، إذ الفكر الذي وصف بالبساطة في عصرنا هو ذاك الفكر الذي استطاع أن يقارب الحقيقة انطلاقا من عصره، ولعل التعقيد الذي يلحق تفكيرنا المعاصر نابع من عجزنا عن إدراك الحقيقة و قصر النظرة التي نبصر بها واقعنا، فالتصويه الذي يمارسه المثقف يعود بالدرجة الأولى إلى فكرة التبعية التي يفرضها على المبادئ، إذ يحمل المبدأ و المعنى الذي قاربه القدماء من بين جملة المعاني التي كانت محتملة، و يتعصب في تقييد هذا المبدأ، فيكون عمله تغييبا للحقيقة و طمسا لمعالمها .

إذ التفكير الذي يحق له أن يحتضن المعنى هو ذاك الذي ينبع من الذات مصدرا تقارب به الحقيقة، فالإنسان المعاصر أكثر تعصبا في ممارسة وجوده من الإنسان البدائي، و لعل قوة التفكير عند البدائي مرتبطة بقدرته على الانتماء و بناء الهوية التي استطاعت أن تحرره و تؤكد على وجوده، فالصفة التي تلتصق بالذات البدائية و تنعتها بالتخلف وهم من أوهام الذات المعاصرة، فتكون الهوية مراوغة بين المبدأ و احتمالاته المختلفة، يقول علي حرب " فالهوية هي هذا الثابت الذي لا يتوقف عن أن يتغير و يتجدد، و ذلك السر الذي لا نكف عن اكتشافه والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه و طلائمه، بل الهوية جرح لا يلتئم و غور لا يرتوي، لهذا فالهوية مماثلة واختلاف، و ثبات و تغير، و هي تعارض و شقاق و قلق و غربة " <sup>1</sup>.

ومن هذا المنطلق لا يمكن الحديث عن النهايات إذا انفصلت عن البدايات، ذلك أن النهايات هي نفسها البدايات التي لا ينفك الإنسان يعود إليها في كل توقعاته و أفكاره، فالتراث لا يغادره و نتجاهله إلا و يعود بطريقة أخرى و هذا هو تأويل الكلام عن العود الأبدي الذي يظل فيه الزمن الماضي حاضرا رغم غيابه من منطلق، و كذلك ليس التراث بالبساطة التي تجعل الإنسان يمارس عليه مبدأ الإسقاط و النقل الحرفي، إذ يخفي بداخله سر و جوهر الأشياء التي لا تدرك بظاهرها و لكن بالغور في أبعادها .

فالهوية ليست بالفهم السطحي الذي تقتل به مبادئنا و لا تلك التي يفرضها المثقف بتسلطه و سلطانه، ولكنها حق تكتسبه الذات فتنتهي إليه لتؤكد على وجودها، و ليس التراث هو سبب التعصب، و لكن طريقة مقارنة هذا التراث هو سبب الارتداد و التراجع، فالتخلص من العقد النرجسية التي توهم الإنسان بأنه سيد الخلق

<sup>1</sup> - علي حرب : مداخلات ( مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري ، حسين مروة ، هشام جعيط ، عبد السلام بن

عبد العالي سعيد بن سعيد ) ، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع - عويدات - ط : 1 ، 1985، ص 6 .

سبيل إلى التواضع و العودة إلى أصل الخلق و ذلك بالالتحام ثانية في أجزاء الأرض التي انفصل عنها، وهذا ما يوافق مفهوم الإنسان الكامل الذي بشر بميلاده فريدريك نيتشه، إذ يتخلى عن كل القيود التي كانت تزيد من سيطرته وهيمته على الطبيعة و من ثمة الإقرار بالضعف ميزة للإنسان تلزمه التخلي عن صفات التقديس التي يلحقها بذاته .

ولكن الصفات التي يلحقها علي حرب بالمثقف، و تلك التي يلحقها بالمفكر تحيل على التعارض و بالتالي هو يقيم ثنائية من حيث لا يدري و هذا يتناقض و الهدف الذي جاء في مشروعه التجاوزي إذ يكون الاختلاف هو الأساس الذي تتبناه المفاهيم و لذلك لا ينبغي الأخذ بأحد الأطراف و ترك الطرف الآخر .

### 3 - المفكر و المثقف عند إدوارد سعيد :

#### Le Penseur et l'Intellectuel chez Edward Said

كثيرا ما يتداخل مفهوم المفكر و المثقف أو يترادف الحديث من خلالهما عن الشخص المتعلم، و قل من يضبط فروقا تحول دون الخلط في استعمالهما، و لا عجب في ذلك إذ نعيش عصرا يصعب فيه وضع الحدود التي تفصل بين المفاهيم و بعبارة أخرى نعيش اضطرابا أو فوضى على مستوى المصطلحات التي تعبر لا محالة عن الفوضى الفكرية التي تؤجل و تستبعد و ترجئ الحسم في كل المواضيع التي أصبحت تتسم بالتعقيد و التشعب، ورغم هذا فالفرق الذي يقيمه علي حرب حول هذه المفاهيم يلفت انتباهنا إلى أعمال إدوارد سعيد الذي حاول من خلالها الوقوف عند المثقف بوصفه سلطة تستبد بالتخصص الذي تنتمي إليه انطلاقا من التأكيد على حيازته للحقيقة معيارا يتحقق به الكمال الذي ينشده البشر .

وعلى الرغم من أن مصطلح المفكر و المثقف يرد عنده بنفس المفهوم، إلا أنه يضع فرقا دقيقا من خلال قوله "بل إن نقادا آخرين يزدون من توسيع دلالة الكلمة يجعلها تدل على كل من يتمتع بقدر ما من الوعي الاجتماعي أو الوعي السياسي، و يتطرف بعض اليساريين في هذه الدلالة بحيث تشمل كل من يفكر على الإطلاق، و لما كان التفكير خصيصة إنسانية أساسية، فقد تنتهي الكلمة إلى الدلالة على جميع الناس " <sup>1</sup>، إذ يصبح المفكر صفة تطلق على كل البشرية بوصفهم يشاركون في هذه العملية، أما المثقف فهو حكر على المتخصص الذي ينتمي إلى مجال معين، فتعمم وظيفة التفكير بقدر بساطتها و تقرب الشعوب بقدر انفصالها عن الخصوصية الفردية .

<sup>1</sup> - إدوارد سعيد : المثقف و السلطة ، ترجمة و تقديم : محمد عناني ، رؤية للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 2006 ص 10

ولعل هذه هي الحدود التي تفصل بين المثقف و المفكر، إذ التخلي عن التخصص و التعصب يقرب مهمة المثقف من وظيفة المفكر الذي يرفض الانتماء إلى ثقافة معينة تعيق عملية تفكيره أو تحصره في نطاق يزيد من عجزه عن مقارنة مراميه ف " دور المثقف في الحياة العامة باعتباره اللامتمي أو الهاوي الذي يعكر صفو الحالة الراهنة " <sup>1</sup>، إذ يتحرر المفكر من قيد المبادئ التي ينتمي إليها عن طريق محاولة التواضع أمام هذه المقولات التي لا يربطه بها تخصص معين، و بالتالي يتساوى في الحق مع غيره و يكون حظه من إمكانية إقامة هذه المقولات مساويا لإمكانات غيره .

ولعلها الطريقة التي تبعده عن التسلط و التعصب، فيعود الإنسان / المفكر إلى عهده الأول / الفطري بالتفكير و يجاوز كل ما تلقاه من محيطه الخارجي بحكم انتمائه إليه، و من هذا المنطلق يحاول إدوارد سعيد أن يصوغ مفهوما للمفكر من خلال قوله " ومن هنا ينبع تصويري للمفكر في صورة المنفي و الهامشي و الهاوي، وفي صورة مؤلف لغة تحاول أن تنطق بالصدق في وجه السلطة " <sup>2</sup>، فوظيفة المفكر في الأصل انحراف عن كل تصور مطلق لحقائق يمكن أن يحوزها الإنسان أو يحرسها من خلال امتلاكها و حمل شعاراتها، فهو تحرر من كل قيد يؤدي بانتماء فكره إلى جهة ما.

ورغم أن وظيفة المفكر حالة أولية / بدائية و ساذجة تتحرر من أي تخصص يؤهلها إلى امتلاك الحقيقة، ففي نظر علي حرب يكون المفكر حلا يقتضيه وصول المثقف إلى مأزقه بعد انخيار و ارتداد مبادئه في أرض الواقع، وكأن التفكير البشري يدور في حلقة تكون نهايتها هي بداية جديدة تستدرك النقص الذي يقضي بوصول المقولات إلى أوجها و أقصاها، و النقص هنا لا ينسب للمقول بقدر ما ينسب لفكر الإنسان و لطبيعة الواقع التي لا تؤمن بالثبات و الكمال مبدأ تقارب به العوارض الزائلة، و لعلها الصفات التي تجانب أهداف المثقف وتباعدها، إذ " إن المثقفين الحقيقيين يشكلون طبقة العلماء أو المتعلمين البالغين الندرة حقا، لأن ما ينادون به هو المعايير الخالدة للحق و العدل، و هي التي لا تنتمي لهذه الدنيا " <sup>3</sup>.

ولعل تقديس المثقف لمبادئه على قدر تعاليها حصرت هويته و ضيقت من مجالاته و صورته لدى الآخر مجموعة أساطير مفارقة للواقع و ملازمة بزعمها لكل الأوهام التي آلت إليها الحقيقة في الواقع، و الصورة التي ينقلها إلينا كتاب الإستشراق عن ثقافة الشرق أكبر دليل " و لا يعتبر الشرق في نظام المعرفة الخاصة بالشرق

<sup>1</sup> - إدوارد سعيد : المثقف و السلطة ، ص 18 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 26

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 35 .

مكانا بقدر ما يعتبر موضوعا أو عرفا أو أدبيا بمعنى أنه مجموعة من الإشارات و الإحالات، و حزمة من الخصائص، وهي التي قد تنشأ فيما يبدو من قول مقتطف يستشهد به، أو شذرة من شذور النصوص، أو اقتباس من عمل كتبه شخص ما عن الشرق، أو بعض ما تخيله أحد الأسلاف، أو مزيج من هذه جميعا، فالكتابة عن الشرق تقدم قصصا خيالية تتضمن الملاحظة مباشرة أو الوصف في ظروف معينة<sup>1</sup>.

فتفتح وظيفة المفكر لتضم البشرية كلها باختلافها و على تميزها و في كل عصورها، و ينحصر المثقف في الفئة التي تتلقى المبادئ و تتولى حراستها، و هنا تكمن المقاربة التي يقيمها علي حرب حول مفهوم المفكر والمثقف و كذلك إدوارد سعيد بوصفهما مثقفين عربيين تجاوزا هذه المرحلة إلى التفكير بوصفه انفصالا عن التقاليد الفكرية و محاولة للتخلص من القيود العرقية التي منعت الحوار مع الآخر، و نظرت إليه بعين النقيض / الضد الذي وجب التعصب في الحكم عليه، و لعله السبيل الذي بقدر ما حاول التمسك بالقيم باعد الأهداف الإنسانية .

ورغم التعالق الذي حققه النص عند علي حرب بنص إدوارد إلا أن الاختلاف يكمن في استخدام المصطلح فكثيرا ما يورد إدوارد سعيد مصطلح المثقف و يقصد بذلك المفكر، و كذلك لا يكون المفكر صورة تجاوزية في الإنسان و لكن بدئية تشكلت مع الوجود الأول للإنسان في هذه المعمورة، أي قبل انتسابه إلى عقيدة معينة ومبادئ بعينها، و هنا تكمن المفارقة في مقارنة كل من علي حرب و إدوارد سعيد لمفهوم المثقف و المفكر و لعل كتاب الإستشراق لإدوارد سعيد يتعرض لهذه الأنواع بطريقته الخاصة، و هذا ما يحيل بدوره على خصوصية الخطاب كما أحال عليها المقول عند علي حرب .

والنص عند إدوارد سعيد يفتح ثغرات في المشروع التجاوزي عند علي حرب، إذ يستعمل مصطلح المثقف للإحالة على الصورة الأولى المتحجرة للتفكير، و التي منبعها العقل سواء تعلق الأمر بالمنطق كما تحيل عليه النظريات المثالية أو العقيدة كما يتجسد عند رجال الدين، أما المفكر فصورة لتحرر العقل من هذه القيود، وإشارة إدوارد سعيد لارتباط التفكير بالإنسان البدائي و بعدية التفكير وفق طريقة المثقف، تحيل على فشل التجاوز بمفهوم علي حرب، إذ تصبح الثقافة وفق هذه الطريقة مرحلة بعدية للمفكر و هنا مكمن المفارقة، إذ يحمل التفكير وجهين أولهما المثقف بوصفه حامل المبادئ و الثانية التفكير بمعزل عن هذه المبادئ، فيكون المفكر الذي

<sup>1</sup> - إدوارد سعيد : الإستشراق ( المفاهيم الغربية للشرق ) ، ترجمة : محمد عناني ، رؤية للنشر و التوزيع - القاهرة - ، ط : 1 ، 2006 ، ص 286 .

يتحدث عنه علي حرب في نظر إدوارد سعيد مثقفا يظهر من خلال وجهين مختلفين هما الانتماء إلى ثقافة معينة و التحرر وفق طريقة مغايرة تنطلق بدورها من مبادئ معينة .

#### 4 - الهوية و الذاكرة : L'Identité et la Mémoire

إنّ الهوية بوصفها دلالة الانتماء لهذا الوجود لا تتعلق بمبادئ و عادات و ثقافات تكشف في كل مرة عن ثغراتها و لا هي تلك المقولات التي تحصد على أرض الواقع الصدمات و الأزمات، و لكنها ذلك الماضي الذي لا يمتد في الزمن و لكنه لصيق بكل إنسان فيعلن تميزه عن غيره، هو ذلك المخزون في الذاكرة البعيدة، من خلالها فقط يعلن الإنسان عن كينونته و انتمائه إلى ذاته ف " يتعلق الإنسان بزمن أول يتماهى معه كما يحن إلى موطن أصلي يسكن إليه، و لذا، فهو لا ينفك يتذكر أزمته كما يتخيل أمكنته، و الذاكرة تتجه على الدوام إلى زمان التأسيس تنتسب إليه و تستمد منه المعنى و الدلالة، من هنا فإن الذاكرة إن تحفظ و تثبت فهي تمثل أداة الهوية، و من لا يتذكر فلا هوية له " <sup>1</sup> .

كما أن الهوية لا تتعلق بالحيز الواعي عند الإنسان فحسب بل تمتد بوجوده في الطبقات المنسية من الذاكرة، و لعلها المنطقة التي تحتضن وجود الإنسان الأول، حيث البدء، و في هذه النقطة يتعذر تقدير الزمن أو تحديده، ولهذا فهو يستقر في اللاشعور البشري حيث تتميز الخصوصية الفردية لكل إنسان بوصفها عوامل داخلية/ باطنية لا علاقة لها بالخارج الزائل / المتغير ، ف " الإنسان يبحث عن زمنه الضائع وفردوسه المفقود، غير أن الزمن يفلت منا، و ينزلق من أصابعنا كلما بحثنا عنه، و لا يمكن العثور عليه، لأن الزمن الضائع هو اللانهاية نفسه، أي السكون الأبدي، و السكون الأبدي انتصار رمزي للإنسان على الخوف والألم و الموت، و لربما كان أخف عبئا على الإنسان أن يستبدل فكرة الموت بفكرة السكون الأزلي " <sup>2</sup> .

فالإنسان يجهل نفسه فكيف له أن يحدد هويته التي تستقر في لحظة اللازمن و هو المفهوم المقابل للثبات، ولعلها النقطة التي يعجز الإنسان عن تحديدها لأن الزمن فيها ينتهي عند البدء، و من هذا المنطلق، يعلن المثقف عن عجزه في تحديد الهوية و كذا فشله في استيعاب المبادئ التي تركها الأولون بوصفها ثقافة خارجية تباعد الوجود البشري و تختلف عن مركز الثبات فيه .

<sup>1</sup> - علي حرب : لعبة المعنى ( فصول في نقد الإنسان ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ، ط : 1 ، 1991 ، ص 61.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 70 .

فلا أحد يمكن أن يعرف نفسه حق المعرفة لأنها عالم غائر و غامض لا يحتويه الفكر البشري و لا ينبغي له ذلك، و لا سبيل إلى مجاوزة الثبات، و ذلك بمقاربة المعاني التي تسمح بتواجهده في هذا الواقع، و قد أعلن فريدريك نيتشه عن صعوبة و استحالة القبض على ماهية الإنسان، من خلال قوله " نحن معشر الباحثين عن المعرفة لا نعرف أنفسنا، إننا نجهل أنفسنا، و ثمة سبب وجيه لذلك ، فنحن لم نبحث عن ذواتنا فكيف بنا أن نكتشف أنفسنا بأنفسنا ذات يوم " <sup>1</sup>.

فالهوية هي الجزء الذي لا يتجزأ من كياننا، و ليست هي مجموعة المبادئ التي نختلف في تحليلها فتضيع هويتنا و نحن ننتمي إليها، فالتوحيد الذي ينطلق من الأصولية و المبادئ الثابتة لا ينتج سوى الشتات و الفرقة و ضياع الأهداف، ذلك أن الإنسان اليوم لم يخضع للعقل، كما لم تعد تجدي معه المقولات المثالية، و لكنه الكائن الذي سيطرت عليه المادة و انتصر فيه الجسد على مفهوم الذات المفكرة فانقلب المفهوم الديكارتي للإنسان. فمحاولات جمع البشرية تحت راية المقولات لم تعد ناجعة، لأن الإنسان أضحى رهين أهوائه و رغباته التي لا تنتهي ، فتغيرت صورة الإنسان بما هو عبد لأسياده أو أفكاره، و ارتسمت صورة أخرى لإنسان يراوده التمرد و الخرق و التحرر من قيد المبادئ و خاصة بعد أن أثبتت عدم جدواها، وحتى المثقف الذي يدعو إلى هذه المقولات يحمل في داخله الرغبة في الثورة عليها، و ذلك هو مأزق الإنسان المعاصر ، ف " المجتمع ليس مملكة للفضيلة أو ملكوتا للسعادة، بما في ذلك مجتمع المثقفين، بل هو مصنع سلطوي لا ينفك عن إنتاج التفاوت و التفاضل أو الانتهاكات و الارتباكات المضادة للقوانين و الحقوق، و أخيرا لأن العالم هو أعقد و أكثر استعصاء من أن نقبض على قوانينه أو نتحكم بمساره أو أن نستشرف صيرورته و مآله " <sup>2</sup>.

فالهوية الفردية أو الجمعية لا تخضع إلا إلى اختيار الذات التي لم تعد تأتمر للمبادئ المثالية كما أنها لم تعد تقيم في أبراجها العاجية، ذلك لأنها أصبحت تشعر بالريبة و الخوف من المبدأ في حد ذاته، عكس الصورة التي كان يعكسها المبدأ بوصفه الصورة المتخيلة التي تصالح الإنسان مع نفسه و بيئته و تسمح له بالتعايش دون الإحساس بالفراغ الذي تتركه الأسئلة المرجأة في ذهنه، و التي كثيرا ما كانت تعيق انفتاحه على الواقع، فالمبدأ الذي كان يمد صاحبه بالقوة بعد الضعف الذي يشكله البقاء وحيدا مع واقعه، أصبح اليوم سببا رئيسا في الهوة التي باتت تفصله عن واقعه بفعل الصدمة التي يحدتها المبدأ بمجرد تجسيده .

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه : أصل الأخلاق و فصلها ، تعريب : حسن قبيسي ، ص 9 .

<sup>2</sup> - علي حرب : المصالح و المضائر ( صناعة الحياة المشتركة ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ، ط : 1 ، 2010 ، ص 23 .

هذا، و لعل تحكم المنجزات التي أنجزها عقل الإنسان في مصيره و رغباته و أهوائه دور كبير في انخيار مملكة المبادئ عنده و إحالتها على الجسد بوصفه الصورة التي يستقر بها الوجود في هذا الكون، و لهذا لا يمكن التميز من خلال الفكر الرجعي و الثابت و المقدس للمفاهيم بل يكون الفكر الذي يحصد النجاح هو الفكر الذي يقتدي و يتبع لأنه يعكس حقيقة تتجدد بعد حين .

## 5 - الهوية بين المصير و المصلحة : L'Identité entre le Destin et l'Intérêt

إن الانطلاق من أفكار مارتن هايدغر حول مفهوم الوجود يحيل إلى استبعاد الماضي حيزا زمنيا لم يعد معترفا به، ذلك أن الزمن الموجود هو الذي يجمع بين الإنسان و زمنه في لحظة تنتج حدثا معينا، و ما الزمن الماضي إلا ذاك المخزون في الذاكرة الفردية وعيا و لاوعيا تتحدد من خلاله الخصوصية الوجودية لكل إنسان، ولعل هذا الاعتقاد يؤكد على عدم جدوى الثقافة الخارجية بوصفها مجموعة أقانيم فكرية / عقيمة تمارس التدمير الذاتي بمجرد ارتباطها بالواقع المعاش، و كذلك الكشف الذي وصلت إليها الدراسات النفسية و التي تمحورت حول وجود كيان خفي في الإنسان يحيل على الارتداد عن مفهوم المركزية العقلية التي قال بها روني ديكارت، و التي تمثلت في الرغبة كصورة تفوق الوعي البشري و تتجاوز أهدافه لأن مسيرها خفي تجهل مصادره و منابعه، و هو صورة تتجلى من خلالها الهواجس و الوسوس، و النقيض الذي يعادي الوعي ويجانبه .

ولعل التهميش الذي طرأ على هذه المنطقة هو ما أكد على وجودها و ذلك من خلال انعكاسها بطريقة غير متوقعة على سلوكيات البشر، و من هذا المنطلق يكون التأليه و التقديس و الانتماء إلى المبادئ مجرد أوهام أو اعتقادات تمويهية تصدم الذات كل مرة بانتمائها إلى أفكار جوفاء لا تحيل على المعاني المقصودة .

ولهذا فالهوية الإنسانية ليست هذه العوامل العارضة و الزائلة و المرتدة في كل مرة على ذاتها " فالهوية الحية والخلاقة و البناء، سيما اليوم في عصر الهجرات و التبادلات و التشابكات في المصالح و المصائر ليست هي التي تمارس بصورة مغلقة أو متحجرة أو أحادية أو عدوانية بل التي تصنع و تبني و تمارس كهوية ملتبسة و متوترة، هجينة و مركبة بقدر ما هي رحالة و عابرة بكل معاني الكلمة الرمزية و المادية أو الزمانية و المكانية " <sup>1</sup> ، وبالتالي الإيمان بالهوية المتعددة و المقاربة، و إنكار الثبات سبيلا يوصل إلى حقيقة الهوية الفردية، و لكن هل يمكن الراحة و الطمأنينة في ظل هذا التشويش الذي نمارسه على مفهوم الهوية، إذا كان الأصل في الإنسان هو سعيه وراء

<sup>1</sup> - علي حرب : المصالح و المصائر ( صناعة الحياة المشتركة ) ، ص 44 .

الثبات و اضطرابه وسط التعدد ؟ هل يقدر الإنسان أن يعود ثانية إلى طفولة الفكر البشري ؟ أم أن الفكر في الأصل لم يبرح مكانه ؟ .

و القول بضرورة الانتماء إلى هوية محددة بعينها يحيل مباشرة على الأوجه التي تحملها هذه الكلمة من نقيض وضد، و المفهوم لا يعرف إلا باستدعاء ضده، و كذلك الانتماء يؤول إلى مفهوم الأنا التي بقدر تضخمها تمارس الأنانية و الأفضلية على الآخر الذي يصبح بمثابة العدو و المختلف، ولعل القول بهذه الإمكانيات مجتمعة يشكك في مصداقية الانتماء إلى ثقافة محددة تعرف بها الهوية الفردية، إضافة إلى أن التفكير الأحادي ينتج مباشرة التعصب و الرغبة في إقصاء الرأي المغاير من أجل إثبات أحقية الذات.

هذا، و لعل الإيمان بالثبات صفة تميز المبادئ و تلازمها أحد السبل التي تنتهي بصاحبها إلى الجمود والتفوق حول المفاهيم و القضاء بعقمها، و بالتالي الحيرة نتيجة عدم الثقة في مسيرتها للعصر الذي يعيشه الإنسان، فيكون التراجع و الارتداد نتيجة حتمية تقتضي فيها الأفكار العودة إلى الأصول التي وضعت فيها فيحصل الاضطراب من هذه المفارقة التي تشكلها الأفكار و الواقع و المعنى، فيقع الفكر في مرحلة حرجة مفادها العودة في كل مرة إلى نقطة البدء حيث يتعذر الجمع بين الشتات المعرفي الذي يشكله البحث في المفاهيم التي أصبحت بمنزلة الصنم أو الوثن الذي سرعان ما يدرج ضمن المطلق و المتعالي، و هذا ما يؤدي إلى الجمود الفكري و من هذا المنطلق يكون الفكر في حالة تأهب دائمة من أجل استئناف البحث في المفاهيم و المعاني التي تحملها المبادئ نتيجة الانفصال الذي تثبته ببعدها عن معناها القديم و الأصولي و الأولي للفكر، فتكون الطفولة الفكرية ضرورة لا بد منها، إذ يرتد إليها الفكر كلما أراد إنتاج الجديد أو خلق مفاهيم مختلفة عن القديم ملازمة للمعاني في عصره .

فالفكر البشري يراوح مكانه و لا يبرحه لأنه يجدد كل مرة آلياته، و لعل الإصرار على المعاني الأصولية للمفاهيم يقيد الأفكار و ينتج عقمها، فالفكر الخلاق لا يتخذ من النظرة الرجعية ركيزة له، بل عليه أن ينطلق من الحاضر و يمتد في المستقبل و ذلك هو تقدير الزمن عند الفلاسفة المعاصرين، فالنظر إلى المستقبل يوحد هموم البشرية انطلاقا من الواقع الذي أصبح ينأى عن أفكارنا بعيدا بطريقة لا يمكن أن نتحدث من خلالها عن لغة تحاور و حوار، و لعل المستقبل بما يفرضه من أزمت تتهدد العالم كله فتفسير البشرية نحو مصير واحد .

ولأن الأصل في المبدأ خدمته للمصلحة تكون الهوية ليست ماضيا و لكن مستقبلا لا ينفك يتجدد ليوحد البشرية كلها لتنتهي إلى واقعها الواهن " فلا مجال بعد للعزلة في عصر تشابك المصائر و المصالح، و عولمة الحروب

و الهويات " <sup>1</sup> ، فالمشكل و الهم الذي يجمع البشرية أصبح واحد لأنه يمثل الصراع بين الإنسان و الواقع و محاولة التخفيف من وطأة الأحداث التي لا تخضع لمبدأ معين و لا تحقق مقولة ما .

بل أصبح الواقع يسير تلقائيا انطلاقا من منطق هو، فلا مجال لمعاداة الآخر إذا كان بدوره يقاسمنا همومنا ويحصد معنا الكوارث على قدم المساواة " و لذا ما نحتاج إليه، الآن، أن نكسر القوقعة الأناسية و أن لا نتحدث عن غزو ثقافي، بل أن نعمل عقولنا و نشغل طاقاتنا الفكرية، لكي نمارس الغزو الجميل و الغني بإنتاج أفكار نفهم بها واقعنا و نصنع حياتنا و نعني ثقافتنا و الثقافة العامة أو العالمية لكي نسهم في إدارة العالم وقضاياها " <sup>2</sup> ، فالهوية هي هذا المصير المشترك الذي يجمع البشرية كلها من أجل حل المآزق التي تصارع الإنسان المعاصر بغض النظر عن عرقه أو دينه أو نسبه، بل بوصفه الكائن الذي يحصد نتائج اكتشافاته، و لكن بعد كشفها عن الوجه الآخر الذي يقابل و يعارض الأهداف الإنسانية التي صنعت لأجلها .

ولعل الأخذ بعين الاعتبار مسألة العودة إلى الواقع بوصفه حدثا في البحث عن الحقيقة يحيل على تحكم الواقع في تفكير الإنسان و ضرورة إعادة تأهيل المقولات وفق هذا الواقع الذي أصبح متفلتا من كل قيد، و هذا يظهر من خلال الخرق الذي يمارسه على النظريات و المقولات التي كانت توصف بالمثالية و المتعالية، و هذا ما يحيل بدوره إلى انتقال المركزية من الذات المفكرة بوصفها مركز العقل إلى الواقع بوصفه صانع الأحداث و الحيز الذي يحتضن الجسد بوصفه دليل وجود هذه الذات و الصورة التي تتمرأى من خلالها، فيجب أن " نقتنع أن التغيير، أيا كان عنوانه و شكله، لا يتم بقرارات فوقية، و إنما هو حصيلة جهود المجتمع بكل قواه، و أن يقتنع كل واحد بأن التغيير نحو الأحسن و الأفضل، هو مسؤولية متبادلة يحملها جميع الفاعلين كل في حقل عمله ودائرة تأثيره " <sup>3</sup> ، فلا مجال للانطلاق من أفكار تنأى بطبيعتها عن الأحداث التي يعيشها الأفراد .

ولعل الصدمات التي يتلقاها الإنسان تكون نتيجة المباشرة التي تفصل بين الدال بوصفه المقول و المدلول إذ يحيل على المعنى الذي يشترط بدوره محيطا معينا و ثقافة بعينها، لكن الهم الذي يطرح اليوم ليس التأصيل للبشرية و لا البحث عن انتماءاتها التي باتت لا تغني شيئا، و لكن تتجه الإشكالية نحو المصير الذي تسير نحوه الإنسانية و ضرورة ابتكار آليات جديدة في التفكير تخفف وطأة الصدمات التي تتألى في الواقع و تتضخم إذ تمتد في المستقبل إنذارا بحدوث المزيد، ولعل البشرية في هذا سواء دون مراعاة للأصول التي انفصلت عنها، و التي لا تزيد

<sup>1</sup> - علي حرب : المصالح و المصائر ( صناعة الحياة المشتركة ) ، ص 84 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 147 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 151

في الواقع سوى تأزما و ضعفا يلحق البشر نتيجة هذه الرجعية في التفكير، و لعل هذه العوامل مجتمعة بقدر ما أصبحت تتهدد البشرية فهي توحيدها في مقولة ( المصير المشترك أو المصلحة العامة ) .

وهذا ما يولد لدى البعض ضرورة البحث عن فكر خلاق و مبتكر بعد أن أعاد الاعتبار للبنية التحتية وجعلها ركيزة يتكئ عليها الفكر و لا ينفصل عنها، كما أثبتت الدراسات الحديثة، إذ جعلت الإنسان بنية متعالية بعد أن تركزت حوله و جعلته في مقام التقديس، فكانت المنجزات التي نسبت إليه هذه الصفات السبب المباشر الذي أدى إلى الارتداد على هذه المقولات التي بقدر ما أعلنت من قيمة الإنسان صنعت مآزقه و مشاكله وأعلنت عن وصوله إلى مرحلة حرجة ، فلا شيء يصل إلى أوجهه إلا و يرتد على ذاته.

هذا، و من خلال مستجدات الواقع يمكن قراءة الكوجيتو الديكارتي من أوجه عديدة أخرى، لعل أهمها أن دعوة رونييه ديكارت التي تمحورت حول العقل البشري لم تركزه و تحجز حرية الإنسان فيما عداه، و لكنها دعت إلى التفكير انطلاقا من الواقع و الحدث، فالتفكير هو جوهر الإنسانية و ليس مركزا تلتف حوله، إذ التفكير في الأصل لا يوجد إلا إذا كان هناك موضوع، و الموضوع في عصرنا هو مستجداته و صدماته و من هذا المنطلق قد يقلب الكوجيتو الديكارتي و يقرأ قراءة صحيحة و فعالة، إذ تحيل على الفاعلية الفكرية، لا على أولية الفكر في الواقع و تصدره للأحداث، و هذا الاعتقاد يؤول إلى قاعدة مشتركة ينطلق منها التفكير بغض النظر عن الهوية التي ينتمي إليها أو المبادئ التي يؤمن بها ، و بالتالي " كسر عقلية النخبة و الانتقال إلى المجتمع التداولي، حيث كل الناس هو فاعلون و مشاركون في أعمال البناء والإثراء، كل من موقعه و بأدوات اختصاصه و إبداعاته في مجال عمله " <sup>1</sup>.

فالكوجيتو لم يتمحور حول فردية الإنسان إذ أنه يملك عقلا، و لكن تميزه يكمن في مدى استخدامه لهذا العقل، إذ التفكير يعني الخلق و التجديد و الابتكار، انطلاقا من الاحتمالات التي يحيل إليها العقل بوصفه حاملا للتعدد و مركزا تدور حوله مناهج التفكير باختلافها، هذا، و لعل التعامل الجيد مع العقل يحيل على أهمية المصلحة العامة و على التجاوز الذي يمارسه الإنسان بمراعاته لمصالح الغير، لأن الأنا غير موجودة لولا الآخر، أو أن حضور الذات يعني وجود الغير الذي تشارك معه في الواقع الراهن .

<sup>1</sup> - علي حرب : ثورات القوة الناعمة في العالم العربي ( نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات ) ، منشورات الاختلاف -

الجزائر - ط : 1 ، 2011 ، ص 13 .

فالعالم أصبح قرية صغيرة تتجاوز الأعراق و الأعراف و التقاليد السائدة، ف " المصائر باتت متداخلة على المستوى الكوكبي، و لأنها متشابكة، فإن من يعتقد أنه يدافع عن حقوقه و مصالحه، بالإضرار بمصالح سواه أو على حساب حقوق غيره، فإن عمله سوف يترد إليه آجلا أم عاجلا، و لا يفعل بذلك سوى التواطؤ مع من يعتبره ضده أو عدوه " <sup>1</sup>، فالمصلحة عامة و لا مجال للتمركز حول الذات إذا كانت بالضرورة تحيل على الآخر وتقتضيه.

وقد ناقش علي حرب مسألة المصلحة العامة و تهديدها لمفهوم السلطة أو المركزية من خلال كتابه ثورات القوى الناعمة، إذ تعرض للثورة التونسية و المصرية و بين الأهمية التي شكلها الإنسان بوصفه كذلك أي بغض النظر عن انتمائه إلى طبقة معينة في صنع القرار و الحدث، إذ يكون العقل المتحرر من كل قيد أولى باحتضان الجديد والإطاحة بالتسلط و المبادئ الخاوية التي لا تهدف إلا إلى خدمة حراسها من خلال الدفاع عن حقوقها الواهمة والظالمة و تحت شعارات لم تعد تجدي في واقعنا الواهن ، ولعل الذي حدث في تونس و مصر هو وليد التفكير الذي يتخلى عن المقولات الجوفاء التي أصبحت مصدر استبداد و تسلط و التفكير بالمصير المشترك الذي يوضع بأيدي السلطة، فيكون التراجع هو المصير الذي ينتظره، يقول علي حرب " إن الأجيال الشابة من العاملين على الكتب الرقمية، و الذين أحسنوا قراءة المعطيات و فك الشيفرات، و استثمروا عقولهم بإتقان لغة الخلق والتحول، هم الذين سيغيرون وجه العالم العربي " <sup>2</sup>.

لكن، و من هذا المنطلق هل يمكن أن نصدق الآراء التي تنسب النجاح للفوضى ؟ و هل يمكن أن يكتب للنظام الجيد أن يكون وليد الفوضى و التشويش ؟ هل ولى عصر الرئاسة الفردية و على الجميع أن يشارك في صنع المصير ؟ .

كل هذه الاحتمالات تؤكد على فاعلية الكوجيتو الديكارتي و جدواه رغم مجاوزته من طرف الفلسفات المعاصرة، و على الرغم من التفوق الذي يحدته الواقع و سيحدثه، فالإنسان بوصفه مفكرا / مبتكرا، بيده فقط النجاة من مآزقه، و تبقى المقولات التي جاء بها الماضون في عليائها مالم نعد إنتاجها و تأهيلها من خلال دمجها في الواقع، لأن الفطرة البشرية في الأصل ترفض الانتماء و تصر على الانتساب، ولكن ليس الانتماء القهري بل الذي تستقر حوله التجارب و يؤكد الحدث، مع التجديد الذي لا بد منه قانونا يضمن الاستمرار و النجاح، وما النهاية سوى مرحلة تجديدية تغير فيها الأفكار وجهتها و تجدد فيها المقولات مفاهيم بما يتوافق العصر الذي نعيش

<sup>1</sup> - علي حرب : ثورات القوة الناعمة في العالم العربي ( نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات ) ، ص 14 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، 22 .

فيه بعيدا عن الفكر الأحادي و الرجعي، لأن المعنى الذي نحمله في أذهاننا عن المقولات هو حق لغيرنا لا يمكن أن نسلبهم إياه، و من حقنا نحن أن نبتكر آليات جديدة من أجل الانخراط في عصرنا و نحمي أنفسنا من أنفسنا و بأنفسنا .

ولكن القول مع علي حرب بضرورة الخلق و الابتكار من أجل تجاوز المادية و الاستهلاكية التي باتت لغة العصر و عملة وحيدة بها يكون الحوار و التفاهم بين الناس، يغيب الصور التي تظهر من خلالها الفلسفات الغربية المعاصرة، إذ يعود التفكير بالنسبة إليهم ليلتحم ثانية بالتيارات الروحية و الروحانية، ولعل الأخذ بهذا الاعتبار يكتب الارتداد لكل التفكير الذي نادى به الحداثة بوصفها إرادة للتمركز حول الإنسان و الواقع، وعودة إلى الأسئلة الميتافيزيقية و الماورائية التي ناقشها سقراط و أفلاطون من قبل، و محاولة لردم الفجوة الروحية التي يعاني منها الإنسان المعاصر بما هو وليد التطور و التقدم و وصولا تدرك به الأشياء أوجها وأقصاها، ولعلها أيضا اعتراف بامتداد الهوة التي تفصل الإنسان بواقعه و استحالة الجمع بينهما دون وسيط و حيز يفوق القدرة البشرية و يتجاوزها ليثبت ضعف الإنسان و محدودية عقله .

ورغم هذا فالعودة التي يقتضيها التفكير البشري و الارتداد إلى العالم الماورائي ما هو في الواقع سوى مرحلة جديدة أو بداية خرجت من رحم النهاية التي وصل فيها التفكير البشري حدوده، و لعل الغموض الذي يحيط بعالم الأرواح هو السبيل الوحيد لمحاولة الوصول إلى طرف الشيء، و بالتالي تضمن به الحداثة استمرارها إلى ما لانهاية، و طبعاً، تكون النهاية / البداية هي المادة التي يصنع منها الاستمرار، وهذا ما يؤجل الحصول على الحقيقة كل مرة، فمن الاحتمال إلى التعالي و الغيبية تتعدد أوجه الحقيقة و تنوع، فإذا كان التفكير وسيط الإنسان، فعالمه الغيبي و المتعالي هو الحلقة المفقودة التي لا تكتمل معاني الأشياء إلا بها .

### ثالثا- ارتداد مفاهيم الثورة في الخطاب التحرري:

## La répercussion des concepts révolutionnaires dans le discours de libération.

يحاول علي حرب من خلال كتابه ( ثورات القوة الناعمة في العالم العربي ) إرساء دعائم مشروعه التجاوزي عن طريق القول بنجاح الثورة التي لا تنتمي إلى الفئات المتعصبة و الأصولية و هو في ذلك يرى أن محاولات التحرر التي انطلقت من العامة هي أقدر الصّور على كسر المركزية السلطوية من جهة و التعصبة من جهة ثانية، و لعلّ أولى المطبات التي يقع فيها الخطاب من حيث لا يدري هو الحكم القيمي الذي أطلقه على الثورات في العالم العربي، رغم أنّ المشروع الذي يحاول إرساءه لا يؤمن بالأحكام، كونها صيغ قاصرة و عاجزة عن مقارنة الحقيقة، التي هي ابتعاد عن كل تمركز أو حكم تستدعي في المقابل التقيض و المعارض، يقول " و لكن تم التركيز على ما يجري في تونس ثم في مصر، لأنّ الثورة في كل من البلدين، قد نجحت بأقصى سرعة، و بأقل الخسائر في الأرزاق و الأرواح..."<sup>1</sup>.

إنّ القول بنجاح الثورة يحمل في أحد أبعاده احتواء الحكم و استيعاب أبعاد الثورة، بما هي هذا المطلق الذي توجزه كلمة النجاح، بينما الحقيقة فليست بالبساطة التي تحيل على مفهوم التطابق أو الحكم، ذلك أنّ النجاح المطلق صورة يتعذّر الوصول إليها مادام الحديث يقارب واقعا من بين أهم سماته التغير و التبدل و احتواء التقيض، و هذا ما أدّى بالخطاب عند علي حرب، في معرض حديثه عن النجاح، إلى استدعاء تجربة الفشل، ففي حين يحاول التخلص من الثنائية، يقول " مخلخلة بذلك ثنائية الديكتاتوريات و الأصوليات، بقبضاتها الأمنية و ما فياتها المالية و عقائدها الاصطفائية التي تولد المساوي و المفاسد أو المصائب و الكوارث.." <sup>2</sup>، هو في المقابل يقيم ثنائية أخرى أحد أطرافها نجاح الثورات المعاصرة في العالم العربي، و يكون طرفها الآخر هو الفشل الذي طال التفكير الحديث، يقول: هذا ما أوتي للقوى الجديدة و الأجيال الشابة أن تفعله: لم تفوت الفرص، كما فعلت الأجيال والقوى السابقة التي أخفقت في مشاريعها سواء على جبهة الحداثة أو معسكر التراث"<sup>3</sup>.

فيقع صاحب الخطاب في فخ التفكير وفق المنطق الصوري دون أن يدري، إذ يستحضر الثنائية و يؤمن بوجود حدّين متعارضين، النجاح/ الفشل، فالقول عنده يستحضر منطق الثنائية في كثير من مواضعه إذ يحاول

<sup>1</sup> - علي حرب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي - نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات - ، ص 9.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 10.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه - ، ص 10.

النفي و الإثبات، ففي سبيل التأكيد على التّجاوز الذي يلحق الماضي، يؤكّد على ثنائية، في المقابل هو يؤكد على عقم الثنائية و عجزها عن احتواء الحقيقة، فيكون التّمرکز حول الصّفات هو ما يميّز الخطاب في كثير من مواضعه" و هكذا، ففيما كانت خريطة العالم تتغيّر بصورة غير مسبوقة، لكي تصعد دول كانت متخلفة، فقيرة، هامشية، فتصبح غنية، قوية، فاعلة<sup>1</sup>، فمن النّقيض إلى النّقيض، تنتقل الأحكام عنده دون الوقوف على حدود بنية يمكن الخروج عن طريقها من مطب المركز الذي تحدث عنه أرسطو في معرض حديثه عن مبادئ المنطق الصّوري، فالثّورة وفق هذا الاعتقاد موضوع يكفي الحكم عليه بدخوله حيز المفاهيم التي يكون وجهها الآخر هو النقيض.

هذا، و لا تغادر الأحكام النصوص التي يدرجها علي حرب أثناء حديثه عن الثورة، و حكم الفشل هذه المرة يربطه بالشعارات و اللافتات التي يسعى أصحابها إلى إرساء قيم العدالة و الحرية، إذ يكون الحكم هنا اختزالا لكل ما حققته الأنظمة وفق كل المستويات في عبارة ( على نحو أسوء)، يقول " على المستوى الداخلي، أخفقت الأنظمة في شعارات التقدم و الحرية و العدالة الاجتماعية، بل هي أعادت إنتاج الأوضاع على نحو أسوأ"<sup>2</sup>، فتكون النظرة الأحادية هي الصّفة التي تندرج تحتها كل الشعارات التي نادى بها حركات التّنوير في عصر النهضة .

ذلك أنّ الوجه الآخر هو الصّورة التي انعكست من خلالها في عصر النهضة و هي حقائق لا ينبغي إغفالها أو حجبها، لأنّها حدث يشبه الواقع و يؤكّده، إذ أدّت الحركات التحريرية إلى رفع الغشاوة على العالم و خاصة الغربي، فكان التّخلص من سلطة الكنيسة أولا و بعدها إعادة الاعتبار للذات الإنسانية و انتماء الحقيقة إليها في بعض موضعها.

هذا، و يتساوى التقدير في موضوع الثّورة و الشعارات التّنويرية، ذلك أنّ التّجّاح الذي تحدّث عنه بخصوص الثّورة في تونس و مصر هو نجاح آبي حقّقه سقوط النّظام، طبعاً مع ما في النتائج التي وصلت إليها الثّورة من تحفظ في بعض مواطنها، و الشعارات التي تعالت تحملها الأنظمة يوماً في سبيل تحقيق الحرية، و لعلّه السّبب الذي أدّى بصاحب الخطاب إلى الوقوع في التناقض حول هذه الشعارات.

فالفشل هو المصير الذي وصل إليه عند حديثه عن الحرية و العدالة، و لكنّه في الخطاب الثّاني يعود ليرتد عن هذا الفشل و يصف نفس الشعارات بالنّجاح في تحقيق أهدافها، يقول " و لهذا تم التّركيز في الثّورات الجديدة

<sup>1</sup> - علي حرب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي - نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات ، ص 17.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 18.

على قيم الحرية و العدالة و الكرامة، لكي تتراجع شعارات التحرير و المقاومة و الممانعة، كما رفعت شعارات الديمقراطية و التعددية و الشراكة و التنمية، لكي تتراجع المقولات الأحادية و المركزية و الفوقية، كذلك تم التأكيد على احترام حقوق الإنسان بوصفها قيما عالمية، في مواجهة انغلاق الخصوصيات الثقافية أو تعسف الدول القومية"<sup>1</sup>.

فتستحضر هنا قيم العدالة و الحرية بوصفها بدائل ثورية انتهجتها الثورات الجديدة، رغم أنّ العدالة و الحرية هي نهج الثورات منذ القديم و لا وجود لثورة عبر تاريخ البشرية تخلو من مطالب العدالة و الحرية، فإطلاق الأحكام القيمية أوقع صاحب الخطاب في هذا التأرجح و التردد، في حين يحيل على الأوجه المختلفة للحقيقة بوصفها حقائق مطلقة جرى ربطها بحكم مسبق، فأوقعت اللغة صاحبها في مطبات التعارض و التناقض، تناقض مع الأفكار التي طرحها هو ذاته، بتركيزه على فكرة النجاح أو الفشل.

بينما، لا سبيل للحكم بالمطلق على هذه الأحداث، لأنّ التاريخ يشهد في كثير منها أنها معقدة و مركبة بطريقة يتعدّر الحكم فيها، كما أنّ تجربة النجاح و الفشل لم تكن مطلقة يوما، ذلك أنّها تجربة تتعدّى أطرافها لتصبح تجربة قومية إنسانية، و لعلّ القول بالنجاح أو الفشل لا يتجاوز في كثير من حالاته الأطراف المطالبة بهذه المبادئ، أو الأطراف الثورية، و تلك مفارقة يصعب المطابقة بين أطرافها.

ففي سبيل القول بخلاف الأفكار السائدة هو يتعارض و يتمركز حول أقصى حدود التصور في هذه القضية، و هو نفسه السبب الذي جعل صاحب الخطاب لا يلتفت إلى الأوجه الأخرى المحتملة لنفس الخطاب، رغم أنّه في كثير من الحالات يشير إلى العجز الذي يلحق النظرة المتّجهة إلى القضية من جهة واحدة و قصرها في تقدير الحقيقة، و لعلّ السبب في ذلك راجع بالدّرجة الأولى إلى تركيز علي حرب على إثبات مشروع التّجاوز عن طريق ربطها بالتّجارب المعاصرة، و في المقابل نفي كل ما يتعلّق بالتّراث أو الحداثة، أو بعبارة أخرى انتساب كل التّجارب النّاجحة إلى فتوحات العولمة، كما يؤكّد في كثير من التّصوص، نذكر" و مسوغي في ذلك هو الانتفاضات الرّاهنة هي ثمرة فتوحات العولمة التي كانت مصدر فرع لدى الخائفين على هوياتهم الثقافية أو المتمسكين بعقائدهم القديمة و الحديثة"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - علي حرب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي - نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات - ص 24.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه - ص 9.

ففي سبيل التأكيد على مشروع العولمة بوصفه صورة جديدة جرى ربطها عنده بمشروع التجاوز هو يحدث هوة حدّ التعارض بين كل الإنجازات القبلية و البعدية، رغم أنّ الاختلاف هو الفاصل بين المشاريع وفق مقولات التجاوز و لا يجوز من هذا الباب إطلاق الأحكام بحقّها، لأنّ الحقيقة أعقد من أن تحدّها الأحكام، ذلك أنّها لا تكون عن طريق التّطابق و لكن البحث عنها يقتضي في كل مرة الكشف عن جزء منها أو بعضها، ليس الكشف الذي يفضي إلى كلّها و لكن كشفاً تزداد معه ابتعاداً و مماطلة.

و تلك هي المفاهيم التي تحدّث عنها اليونانيون قبل الفترة الأرسطية، و كذا ركز عليها مارتن هايدغر أثناء حديثه عن الحقيقة من وجهة نظر بعدية فهي مقابلة لمفهوم الكشف، الكشف الذي يحيل على اختفاء الحقيقة كلما حاولت مقاربتها تزيد ابتعاداً و هذه " مفارقة عجيبة تجعل من شدة الوضوح هو الاختفاء عينه، و هذا الاختفاء هو ( ما لم يفكر فيه ) " تاريخ الأفكار الغربي " <sup>1</sup> ، فالقول باحتمالاتها وإمكاناتها هو إشارة إلى صعوبة أو استحالة الوصول معها إلى نموذج مطلق، نموذج قال به المنطق الصّوري عندما ربطها بمفهوم المطابقة، فوضع المبادئ اليقينية التي لا يجوز الخروج عنها إذا أراد الإنسان أن يسلم من الخطأ، ذلك أنّ العقل آلة يتم الفصل بواسطتها بين حدّي الخطأ و الصّواب.

والاعتقاد بانتماء الحقيقة إلى مفهوم التّطابق هو ما جعل علي حرب يقول، " للشّعب التونسي، كما المصري، أن يفرح بما حدث، بعد أن أزيح الكابوس و انكسر جدار الصّمت و الخوف، لكي تنطلق القوى من عقالها، و يستعيد المجتمع، في مختلف حقوله و قطاعاته، حيويته و مبادرته للمشاركة في إعادة إرساء النظام وتشكيل خارطة السلطة على أسس و قيم جديدة" <sup>2</sup>.

فالقول بضرورة الفرح هو إشارة إلى النّجاح الذي أكّده في مرات عديدة لهذه الثّورات المعاصرة، هذا من جهة و من جهة أخرى لطالما تحدّث عن حقيقة تختلف تماماً عن مفهوم المطابقة، فالحقيقة ليست ما يراه أو يحضر، و لكنّه ما يختفي و يتستّر، و لكنّه يصف الأحداث التي جرت في تونس على أساس أنّها حقائق مطلقة، صورتها تتطابق مع الواقع الذي يعكس نجاحاً و تحرّراً للشّعب، و نسي أن يفكّر في الوجه الآخر الذي قد يحمل الحقيقة و يحيل عليها أو ينعكس من خلالها، رغم أنّه في غير مرة ينسب قصور العقل لمن يرى الأحداث وفق الصّورة التي تظهر من خلالها، بينما ينسب النّباهة لمن يتوقّع كل أوجه الحقيقة على اختلافها، و لا يستثني التّقيض

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: تأويلات و تفكيكات- فصول في الفكر العربي المعاصر ، ص 11.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 42-43 .

من ذلك، لأنّ التقيّض هو أحد حدود الاختلاف، فتكون الأحكام عاجزة عن احتواء الحقيقة لاعتمادها على النظرة الأحادية.

هذا، و يصف علي حرب الثورات المعاصرة بالسلمية و يقرّ عدم ارتباطها بالعنف، و هو السبب — على حدّ اعتقاده— في نجاح الثورة و هذه الطّرق هي من نتائج فتوحات العولمة، فيعبّر عن سلمية هذه الثورات من خلال قوله " و أخيرا هناك صعود الأجيال الجديدة، الشّابة، الفتية، التي تفلت من عقال الإيديولوجيات الإسمنتية و المنظمات الجهادية الإرهابية، لهذه العوامل، و بخاصة الشباب، و وسائل الإعلام، الدور الأكبر في حصول الثورة الجارية، التي هي ثورة سلمية، مدينة ، لا تشبه ما سبقها"<sup>1</sup>.

فطالت صفة السلمية هذه الثورات و في المقابل نفى عنها كل وسائل العنف، و قد عبّر عنها في غير موضع من خلال عبارة ( القوة الناعمة ) و هو التّصور الذي حاول إرساء دعائمه منذ بداية حديثه في كتاب ( ثورات القوة الناعمة في العالم العربي )، فالدكتاتوريات و الأصوليات التي تنتمي إلى الأنظمة العربية على حدّ اعتقاده لا يمكن تجاوزها إلا عن طريق السبيل السلمية التي تتصدّرها الأجيال الشّابة و الفتية، رغم أنّه في بداية حديثه عن الثورة التونسية و السبب الأوّل في قيامها ذكر موقفا مناقضا تماما لما تمّ تقريره في ما بعد.

و هنا مكنم المفارقة، فالسبب في قيام الثورة التونسية هي تلك الحادثة التي عبّر عنها الخطاب بقوله " على هذا النحو انبحس الحدث التونسي، فالإنتفاضة التي اندلعت، في السابع عشر من كانون الأوّل من العام (2010) لم تخطط لها نخب سياسية أو ثقافية و لا قيادات حزبية أو نقابية، كما هي العادة، و إنما قام بها فاعل مغمور لم يرد في ذهنه أن ما سيفعله سوف يشكل ثورة لا سابق لها، شاب متعلم عاطل عن العمل، سدت في وجهه أبواب الرزق، فأثر أن يحرق نفسه، احتجاجا على وضعه البائس في الساحة العمومية للمدينة التي يعيش فيها، فأشعل ثورة الياسمين في بلده"<sup>2</sup>.

فهذا الخطاب يهدف من خلال قراءته الخطيّة إلى إثبات عدم انتماء هذه الثورة إلى أطراف معيّنة و لا إلى أنظمة، أو أحزاب بعينها، كما هدف الخطاب إلى انتساب أسباب الثورة إلى شاب، هو يشغل الهامش من المجتمع لعدم حصوله على أدنى شروط الوجود، إذ لا يملك لا عمل و لا حتى أسباب الرزق، رغم أنّه متعلم تمّ تهميشه من طرف المجتمع، و لكن صاحب الخطاب غفل عن وجه آخر أقره الخطاب، و هو حرق هذا الشاب لنفسه، إذ

<sup>1</sup> - علي حرب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي - نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات - ص 45.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 35.

هذا العمل يعتبر عنفا جسديا لحق النفس البشرية بعمومها و نفس الشّاب بشكل الخاصة، و هذا ما تم تصويره في الفقرة السابقة.

و هذا ما جعل صاحب الخطاب يقع في تناقض مع الشّروط و الوسائل التي جعلها سبب نجاح الثّورة، فهو يتحدّث عن ثورة و سائلها سلمية بالمطلق، و هدفها القضاء على كل أنواع الديكتاتوريات و التّسلط، بينما هو يذكر لنا حادثة هي من البشاعة التي تختزل فيها كل أنواع الإنسانية، فكانت سبب اشتعال الثّورة لدى الشّباب، ولعلّ الاشتعال الذي تحدّث عنه لم يجسّد على أرض الواقع، لأنّ زين العابدين بن علي خاف من تهديدات الشّباب فهرب من المواجهة، و سرعة الاستجابة نابع من تقدير هذا الأخير لخطورة التّائج التي قد يصل إليها إذا عاند هذا الكم الهائل من الشّباب الثّائر.

فكان السّبب المباشر في قيام الثّورة في تونس هو العنف الذي قضت على إثره نفس بشرية تمامها على يد صاحبها، و تلك أبشع صور العنف، و لهذا لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة التي ذكرها الخطاب و خلّدها التاريخ سببا في الثّورة التّونسية، و لا شك أنّ العنوان الذي أدرج تحته هذا المعطى أكبر دليل (الشّراسة التّونسية)، فلفظ الشّراسة في كل حالاته يشير إلى إرادة الانتقام التي لا يمكن تصوّرها بشكل سلمي و تلك هي المفارقة التي يقع فيها الخطاب.

كما أنّ علي حرب أثناء حديثه عن نجاح الثّورة ركّز فقط على المركز الذي تمثّل في السّبب الذي أدّى إلى قيام الثّورة، بينما تناسى أو همّش ما يحدث خارج هذه الأحداث أو على الهامش في ظلّ غياب النّظام بكل وسائله الأمنية، ذلك أنّ النّظام مهما كانت ديكتاتوريته و تسلّطه، فهو في جانب من جوانبه لا شك يكتسي هالة من التّخويف ترهب و ترعب و تحفظ الأمن لكل الشّعوب، و هذا هو الوجه الغائب في تصوّر علي حرب للحقيقة، التي ليست حكما قيميا تختزل فيه كل الاحتمالات و الإمكانيات و حتى الهوامش و العوارض، و هو ما أدرجه الخطاب عنده أثناء حديثه عن التّناقضات التي يمكن أن توجه التّفكير البشري.

فلا يمكن الحصول على صور مثالية و طوباوية إلا في تصوّر الفلسفات المثالية في أعقاب عصر النّهضة، يقول " إنّ العالم لا تصنعه فقط الأفكار الكبيرة و القيم السّامية، و إنّما تصنعه أيضا، و ربما خاصة، الأطماع والنّزوات و العداوات و الأحقاد "<sup>1</sup>، فأين هذه الاعتقادات من الوصف الذي صال الثّورة التّونسية و المصرية

<sup>1</sup> - علي حرب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي - نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات - ص 44.

بالمطلق؟ أين الهامش و المغيب في هذه الثورات التي قال عنها علي حرب أنّها نجحت، في مقابل فشل الثورات القديمة التي تكون شعاراتها الحرية و العدالة؟.

إذ التّزوات و الأطماع و العداوة هي سمات البشر على اختلافهم حتى لا يخلو منها أحد، و هو التّقدير الذي غفل عنه الخطاب، فصور الأنظمة السّياسية العربية بمعزل عن كل الصّفات الإنسانيّة، و في المقابل جعل من الثّورات صور مثالية لتحرير الشّعوب و حفظ حقوقهم، و في هذا مبالغة لإثبات الصّفة في كل من الطرفين، و هو ما أدّى إلى اختزال الأحداث، انطلاقاً من التّصور الذي انطلق منه في تقدير التّائج، و هذا ما صدم المصريّين في ميدان التّحرير بعد الثّورة التّونسية.

فكانت انعكاسات الثّورة على أرض الواقع هي نفسها الصّور التي لطالما أفضت إليها الثّورات الأهلية من عنف و قتل، ففي كل حالات الثّورة لا يمكن الحديث عن واقع يخلو من العنف خاصّة إذا تعدّت الثّورة مجال التّفكير و تجسّدت على أرض الواقع، و تلك هي المفارقة التي وقع فيها صاحب الخطاب إذ يتحدّث عن أهميّة التّغيير على مستوى الفكر عن طريق الخروج عن التّفكير الأصولي و الأفكار العقيمة، إذ التّغيير لا يتجاوز الأفكار، و هو المركز الذي التف حوله في محاولة بناء مشروعته التجاوزي.

إذ الأمر يختلف، فهو يخلط بين الثّورة على الأفكار و الثّورة مجسّدة على أرض الواقع و أطرافها المختلفة، وفي هذه الحالة لا يمكن الحديث عن قوة ناعمة لأنّها تتّجه نحو الآخر مواجهة و عداوة كذا حقدا و كراهية، يقول "وإذا كانت الثّورة، كما عرفت في إحدى المقالات هي تحرّر الفرد من سجنه الفكري، فإن ما تشهده ساحات المدن العربيّة من انتفاضات، سوف يكون له مفاعيله الثّقافية و الفكرية، لأنّ أزمة المشاريع الحضارية تكمن، بالدرّجة الأولى، في نماذج الثّقافة البائدة و طرائق التّفكير العقيمة، كما تكمن في العقول القاصرة و اللّغات الفاتنة و المعارف الميتة"<sup>1</sup>.

وإن كانت محاولة التّغيير المتجّهة نحو الأفكار صعبة و معقّدة لأنّها تتعلّق بالتّوابت و المبادئ التي تمثّل وجود الإنسان، سواء تعلّق الأمر بالجانب الشّعوري أو اللاّشعوري، لأنّ الإنسان في الواقع ينتمي إلى حيّز اللاّشعور أكثر من انتمائه إلى الشّعور، ذلك أنّها الذاكرة المنسية و المغيّبة التي تصنع كيانه، و الأصح القول أنّه الحيّز الذي لا ينفصل عن عالم الشّعور "فاللاّوعي يقطن الوعي و يتخلل أوعيته و يغمر وعاءاته كما أنّ اللامعقول يتمفصل مع صفائح المعقول و يتشابك مع دروبه و تنويراته مثلما أنّ اللامفكر فيه يطوف حول مراكز

<sup>1</sup> - علي حرب : ثورات القوة الناعمة في العالم العربي ( نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات ) ، ص 11.

التفكير و يلتف حول أعمدته و أقطابه، هذا الزّهان المابعد حدثي عمل على تبيان وهم المطلقات و الحديث عن حقائق مفارقة ومقدسة لا يشوبها وهم و لا يعتريها خلل"<sup>1</sup> و في الوقت نفسه يصعب الإطلاع عليها أو محاورتها، و رغم الصّراع النفسي التي تؤدي إليه محاولة التّجاوز، إلا أنّ الأمر على أرض الواقع يشهد على مواجهة طرفين قال عنهما علي حرب أنّهما حدّين تحركهما قوة الطّمع و النّزوات.

فلا يمكن الحديث عن مشروع ناجح، لأنّ المراوحة هي سمة كل المشاريع و خاصة في عصر أعلن فيه عن انخيار مفهوم اليقينية و الوثوقية، لصالح كل ما هو عابر و زائل و عارض، و هذا الكلام نابع من صميم أهداف المشروع التّجاويزي الذي حاول تصوير الثّورات العربية المعاصرة و وصفها بالفتح الجديد، فالإعلان عن دخول عصر جديد هو الوصول إلى صورة خلافية معها تتغيّر الملامح الجذرية للأحداث المعتادة، و لا يكون برسم صورة مثالية سعى التّجاوز في حد ذاته إلى تجاوزها.

إنّ الإيمان بفكرة تقول إنّ الحقيقة تختلف عن كل تطابق مع الواقع، يجعل وصف الأحداث كما ترى أو تسمع تقصير في إدراك هذه الحقيقة، و قد حدث الأمر نفسه مع علي حرب في كتابه ( ثورات القوة الناعمة في العالم العربي ) إذ أدرج صفحات متتالية يتحدّث فيها عن معمر القذافي و ليبيا عن طريق القول بنفس ما ورد وما تداوله النّاس حوله و حول شخصيته، و من هذا المنطلق يحكم على فشل الثورة في ليبيا و وصولها إلى مرحلة العجز لكونها تتعامل مع شخصية غريبة الأطوار و مركبة و متعددة لا تستجيب بسهولة، كما حدث في تونس ومصر، رغم أنّ الأحداث تسارعت على خلاف ما كان يتوقّع، و تمكن الليبيون من القضاء على هذه الشّخصية الغريبة، فهل تحقّقت الحرية التي نشدّها الثّورة في ليبيا؟ و هل حقا كان السّلم هو سمة هذه الثّورات كما سبق ووصفها علي حرب؟ و هل كان سبب تخلف الليبيين هو معمر القذافي؟ .

هذا، و قد تحدّث علي حرب عن سعي الثورات العربية للتخلص من الأنظمة المستبدّة التي تحكمها، و هو في المقابل يرى أنّ الليبيين لا يحكمهم أي نظام، بل الفوضى الذي يسري عليهم، يقول " فلكل فوضى نظامها الخفي، كما لكل صدفة قوانينها غير المعروفة، قد تكون الفوضى خلاقة، و بالعكس، قد تكون مدمرة، كما هي حال نظام الفوضى في ليبيا، و هذا النظام يقوم على قاعدة، بل حيلة أساسية"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات- فصول في الفكر العربي المعاصر- ص 13.

<sup>2</sup> - علي حرب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي- نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات- ص 82.

وهنا تكمن المفارقة، ففي سبيل إثبات الاختلاف بين تونس و مصر و في المقابل ليبيا، تعارض مع الأصل في قيام مشروعه، إذ تحدث في مرات عديدة عن خطورة النظام و ممارساته الاستبدادية، و هذا ما جرى الحديث عنه خاصة في تونس و مصر، هو يصف المحاولات الليبية بمحاولة إقامة نظام يحفظ حقوقهم و حرياتهم، خاصة كون النظام يضع الحدود و هو ما يفتقده الليبيون مع معمر القذافي.

ولعل محاولة الفصل تلك هي ما أوقع الخطاب في التردد و المرواحة بين التخلي عن النظام و البحث عن نظام في ظلّ غيابه، فكان التّمرّكز حول هدف واحد هو سبب التّقصير في مقارنة الحقيقة، فيظهر في كل حالاته متعاملا مع الأنظمة العربية، و لا يذكر الأنظمة الغربية إلا على سبيل إعطاء أمثلة عن النّجاح و التّفوق، و مواقفه هذه عكست عداوته للأنظمة و أوقعته في فخ ما يقوله فيما يلي " فالعدوّ الأوّل في نظر اللّبناني هو اللّبناني الآخر، أي شريكه في الوطن، و ليس إسرائيل كما يدعون، هذا ما تشهد به المعارك الكلامية المشحونة بمفردات النبذ و الإقصاء و التخوين و الحقد التي تجسد إرادة القتل المعنوي للآخر، بقدر ما تنص الحواجز الرمزية و المادية بين المذاهب و الطوائف " <sup>1</sup>، رغم أنّ القارئ لمدوّنات علي حرب يرى فيه شخصا متعاملا على مسألة التّدين بالدرجة الأولى و بعدها باقي المبادئ، خاصة إذا كان القارئ متديّنا، فتنسب إليه مباشرة صفة العلماني، و من هذا المنطلق قد تؤدّي مدوّناته إلى مشاحنات أشبه بتلك التي تحدث عنها.

و في ختام هذا العنصر يقوم المشروع التجاوزي عند علي حرب على مجموعة من المقولات التي أوجزها الحديث عنده بضرورة التّحرر و التّخلص، و في المقابل محاولة بناء و تشغيل الفكر لتحقيق التّميز و التّفرد، ووضع مجموعة من الشّروط التي تؤدّي إلى نجاح التّجارب و فاعليتها، في مقابل عقم النّماذج التي تبني على الثّبات والقارئ لمشروعه يرى فيه مختلفا، إذ يحاول الخرق و التّجاوز، و لكنّه دون يعي ذلك يعكس الخطاب عنده تدينا وإيمانا لا يمكن أن يتحرر منه بحكم انتمائه، و هذا ما يعكسه هذا الخطاب " و بالإجمال، فإن الانتفاضات الجارية، إذا قدر لها أن تنجح، سوف تفضي إلى تغيير وجه العالم العربي، بحيث يغادر عجزه و يستعيد فعاليته وحضوره على المسرح الكوني، بما يعني ذلك من تراجع التدخل الأمريكي و النفوذ الإيراني على السواء " <sup>2</sup>.

فاستحضار مسألة القضاء و القدر هو من صميم مسألة التّدين و الإيمان، و هو كذلك عود إلى التفكير وفق التّسليم لإرادة غيبية تنأى بطبيعتها عن القدرة البشرية، فمسألة التّجاوز التي سعى إلى إرسائها الخطاب لا تكاد تنبئ عن مقولاتها حتى ينتهكها الخطاب نفسه بمجرد محاولة الخوض في مناقشة قضاياها، ذلك أنّ الأمر يتعلّق

<sup>1</sup> - علي حرب: بثوات القوى الناعمة في العالم العربي - نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات - ص 89.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 39.

بمبادئ المنطق الصّوري، إذ يستدعي الخطاب عديد الأوجه الأخرى، غير تلك التي يراها صاحبه و هنا تكمن مخالطة الحقيقة و عدم وضوح معالمها لأنّها دائمة التّفلت محيلة كل مرة إلى صور أخرى مختلفة يصعب الإحاطة بها لأنّها متعدّدة.

رابعا: ارتداد البدائل في تصوّر علي حرب للأحداث:

### La répercussion des variantes selon la vision de Ali Harb a' propos des événements.

يكاد يتراوح القول في خطابات علي حرب بين ضرورة تجاوز فترة القديم لإرساء مقولاته و مشروعه، وضرورة ابتكار طرق جديدة يكون من خلالها الإنسان قادرا على استيعاب واقعه و الإحاطة بالأحداث بما في ذلك استشراف المستقبل الذي يبقى في تصوّره الأساس في كل فكر ينشد الاستمرار و عدم الوقوع في فخ التّماذج العقيمة، لأنّ التّظّرة التي يعتمدها توقعه في عجز التّقدير، ذلك أنّه يحاول إرساء هذا المشروع عن طريق الأخذ بشروط مسار معيّن، تبقى فيه باقي الاحتمالات على حدود تصوّره تنتظر من يكشف عنها، و هذه الأخيرة هي سبب التّوتر في بناء صرح هذا المشروع.

فيجد البحث في قراءته لتصوّر عند علي حرب سبب الخروج عن الأفكار الأحادية و مجانبية الأخذ بالتصوّر المثالية التي تحيل على التّمرکز و كذا العقم و التّقصير في الإحاطة بحدود المفهوم، و كذا الوصول إلى مرحلة انفصالية، أن صاحب الخطاب يتحرّر من فخ ليقع في فخ آخر لم ينتبه إليه، و نذكر مثالا في قوله " و إذا كانت الحضارات القديمة نشأت و ازدهرت تحت يافطة القداسة و الألوهة و التعالي، فإنه من الصعب اليوم أن ينمو مجتمع أو يزدهر بمثل هذه المفردات، لأن صناعة التنمية تحتاج إلى فرد قادر و فاعل، و يشارك في بناء مجتمعه، بالعمل و الإنتاج و الابتكار، بقدر ما يمارس استقلالته الفكرية و حيويته الوجودية بكل أبعادها المعرفية والسياسية و الخلقية و العشقية"<sup>1</sup>.

فالبنية الخطيّة لهذا الخطاب تفيد انتماءه إلى جملة السّبل التي يسعى المشروع إلى إرسائها، و لكن الوجه الآخر للخطاب يكون باستحضار باقي النّصوص السّابقة و محاولة مقارنتها بمهدف التّنسيق بين أطرافها، فيجد القارئ أنّ علي حرب يتناقض في كلامه عن الفكر القديم إذ يصفه أو يحكم عليه في مواطن عديدة بالعقم ووصوله إلى مراحل حرجة وحب الخروج من سجنها.

<sup>1</sup> - علي حرب: المصالح و المصائر - صناعة الحياة المشتركة - ص ص 18-19.

و قد أدرج كثيرا من الأمثلة عن التّراث و الحداثة و كيف أصبحت مقولات العدالة و الحرية سببا في الصّراعات و النّزاعات التي جرت إلى الانقسام و التّجزؤ، و لكنّه في هذا الخطاب ينسب النّجاح و الإنجاز لهذا الفكر المثالي الذي حقّق انتصار حضارات عديدة في كل المجالات، و ما التّصور الجديد الذي يقترحه سوى استجابة للظّروف الرّاهنة، رغم أنّه في أماكن عديدة يرى أن التّغيير مبدؤه و منطلقه الفكر البشري أولا، و تلك هي سبل إثبات مفهوم الاستمرار الذي لطالما تحدّث عنه، و ليس التّفكير في مرحلة تالية يجري تعديلها.

وتلك هي احتمالات اللّغة و إمكانياتها، إذ تستدرج صاحبها فتحمله ما لم ينوي قوله لتثبت دائما انتماء لها على عكس التّصور السّائد، الذي يجعل من اللّغة معبّرة عن إرادة الإنسان و مترجمة لأفكاره إذ تخرجها إلى الوجود، فتعدّد أوجه اللّغة يعدّد فهم الإنسان لها، فيحكم بالموت الرّمزي لصاحبها بمجرد فراغه من كتابتها لترتبط بعدد القراء الذين يثبتون انطلاقا من بنيتها الخطية إحالاتها على العديد من المعاني المتعدّدة و المختلفة التي تزيد من استحالة مطابقتها لمفهوم محدّد، ف" اللّغة هي أبعد من أن تكون مجرد لعبة منطقية و أوسع من أن تكون هندسة ألسنية، فهي تكشف عن كينونتها و ثرائها في الأشكال المتنوعة التي تتبدى في الابتكارات الفنية و الجمالية أو الأساليب البلاغية و الخطائية أو المهارات المجازية و الاستعارية"<sup>1</sup>.

فرسم خارطة حياة معاصرة عند علي حرب هو تردّد بين انتسابها لفكر حيّ خلاق متجاوز، و فكر آخر يقولب نفسه انطلاقا من السّائد و المتداول، و ذات التّوتر الذي يتحدّث عنه الخطاب هو ما يحيل عليه تصوّر القدماء و وصفهم بأصحاب التّفكير العاجز و النّماذج العقيمة، من خلال قوله " و لا غرابة في ذلك لأن كل واحد منهما كان متمترسا وراء ثوابته، مغلقا على ذاته، لا يسمع إلا صوته، بقدر ما تتحكم بعقله أطيايف ونماذج العلماء القدامى الذين أسسوا للفرقة و شرعوا للعداوة بين المسلمين لكي يحصد الخلف العواقب الوخيمة"<sup>2</sup>، فلا يلبث الخطاب حتى يستحضر القدامى بعكس التّصور الذي كان من قبل.

و في هذا تناقض سببه الأحكام القيمية التي يصر على إطلاقها في كل مرة يتحدّث فيها عن عصر معيّن، فينسب للعصر القديم في خطابه الأوّل أسباب الازدهار و النّجاح و في خطابه الثّاني ينسب إليه أسباب الفرقة والعداوة و تلك مطبات النظرة الأحادية التي حاول الخطاب التخلص من سيطرتها في مرات عديدة، فالأحكام تقوم باختزال كل أوجه الموضوع في صفة تلحقها بها، فتغيب كل الصور الأخرى المحتملة أو الممكنة، فتكون الحقيقة قاصرة عن احتواء كل أبعادها.

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: لتّويّلات و تفكيكات- فصول في الفكر العربي المعاصر- ص 23.

<sup>2</sup> - علي حرب: المصالح و المصائر - صناعة الحياة المشتركة - ص 35 .

ولعلها النظرة نفسها التي يحتزل من خلالها الإسلام في صفة الأصولية، إذ يتحدث عن الإسلام في كل مواضعه عن صورة تجسدها الأصولية وكأنه يرى فيه حدّين لا وجود لمسافة بينية بينهما، فيطابق بين الإسلام والأصولية، فإما التحرر نهائيا من الإسلام أو الانتماء إليه عن طريق تبني الأصولية منهجا، وهذا ما جعله يؤكّد دائما على الوجه المتزمت الذي تعكسه خطابه، وكان من قبيل الإنصاف الحديث عن كل الصور التي قد يظهر من خلالها، وهو ما يعكس تصوّره للفشل الذي يلحق كل انتماء لهذا الدّين، يقول "من هنا فإنّ الأصولية الإسلامية لم تعمل إلا بعكس ما أتت من أجله أو ضدّ ما أعلنت الدّفاع عنه أو ادّعت محاربتها، فهي لم تفلح لا في جلب المصالح ولا في درء المفاسد والمكاره، بل هي تكاد تطيح بما حقّقه المجتمعات العربية من المكتسبات والإنجازات في سعيها إلى التّقدم والتّحديث والمعاصرة، يستوي في ذلك السّلفيون المحدثون والأصوليون المعاصرون، وإلا كيف نفسّر كل هذا العماء والإرهاب؟".<sup>1</sup>

فيخبر القول في كل خطابات علي حرب بارتباط الإسلام بالأصولية، وهذا التّصور ألغى كل الصّور الخلافية التي قد يظهر من خلالها الإسلام، إذ الحدود عنده تفصل بين أصولية إسلامية والتّخلي عن مبادئ هذا الدّين مطلقا، فيقرأ المفاهيم انطلاقا من أبعد حدودها، التي تشكّل ثنائية فيتعدّر على إثرها مقارنة الإسلام دون صفة الأصولية ذلك أن الصّور الأخرى مغيبة لا يجري اعتمادها، ولعلّ السّبب الذي جعل علي حرب يرى في الأصولية كل أسباب العجز والعقم ولا حلّ في اعتقاده سوى التّخلص منها مطلقا، وهنا تكمن المبالغة التي لطالما أفضت إلى تزييف الحقائق، وكذا النظرة الأحادية التي تدعي عدم وجود مسافات بينية.

إنّ الحديث عن علي حرب في كتابه (ثورات القوة الناعمة في العالم العربي) تمحور حول الإشادة بالثّورات العربية والحكم عليها بالنّجاح خاصة تلك التي حدثت في تونس ومصر، ومبعث ذلك هو ارتباط هذه الثّورات بصفة السّلمية، وهذا هو المقصود بالقوة النّاعمة، ولا تقرأ في هذا الكتاب إلا ما يحيلك على الوصول إلى الأهداف، انطلاقا من الثّورة رغم أنّه في كتاب (المصالح والمضائر) كان يملك تصورا آخر مختلف حدّ الوصول إلى نتائج مناقضة.

إذ حكم على الثّورة بالمطلق ووضعها في دائرة الأعمال الإرهابية والتّدميرية، يقول "وإذا شئنا التّظر إلى الظّاهرة بعين النّقد ولغة الفهم، نجد أن أبرز ما يميز الثّورات هو طابعها التّدميري، وليس البنائي، إذ قلما ينجح قواد الثّورات وأبطالها في أعمال الإصلاح والبناء، بل إنّ الثّورة هي ذات طابع إرهابي، إذا شئنا الرجوع إلى

<sup>1</sup> - علي حرب: المصالح والمضائر - صناعة الحياة المشتركة - ص 39.

الفيلسوف الألماني هيغل<sup>1</sup>، فيقع صاحب الخطاب في التناقض أثناء وصفه لمميزات الثورة، فيربطها بالإرهاب والتدمير، و السبب في ذلك يعود إلى تصويره الأشياء كل مرة و الفكرة التي يريد الوصول إليها، فيحاول التّمرّكز حول المفهوم انطلاقاً من الصّفات التي يلحقه إياها.

فتكون الثّورة إرهابية و ذات طابع تدميري مرة إذ يحاول إلحاق بها كل صفات الفشل، و هو ما أورده الخطاب السّابق، و تكون الثّورة سلمية إذا أراد صاحبها الوصول بها إلى صفة النّجاح، رغم أنّ الثّورة هي مزج بين الصّفتين على السّواء، ففيها صفات العنف، و تكون ذات طابع سلمي من جهة أخرى، و التّغيب الذي طال الصّفات في كل حالة نابع من التّظنّرة الأحادية التي تم التّمرّكز فيها حول صفة معينة تمثل أبعد حدود التّصور و هو ما يستدعي في المقابل نفي الصّفة المعارضة.

وهذه الطّريقة قاصرة في مقارنة الحقيقة، لاعتماد منطق التّمرّكز و التّهميش، في حين يختلف مفهوم الحقيقة عن كل تطابق، و يستدعي محاولات الكشف التي تكون مستمرة و متعدّدة ما تعدّدت العلاقات الخلافية التي تتوسّط بين المفهوم و نقيضه الذي لا يمكن الوقوف فيه على مركز ثابت أو مطلق أو نهائي و هذه هي دعوى الاستمرار في مقارنة الحقيقة.

فلا يكاد يستوي المشروع عند علي حرب من خلال دعواته حتى يترد و يعود إلى سابق عهده بالتّفكير التّقليدي الذي توجّزه مبادئ المنطق الصّوري، و لعلّ اللّغة عنده تنبئ في بعض الأحيان عن انتمائه الذي يسعى إلى تجاوزه عن طريق البحث عن سبل جديدة تفكّ قيد التّفكير انطلاقاً من شروط الهوية و الانتماء، و هذا ما يحاول إيجازه عندما يتحدّث عن وهم النصر الإلهي<sup>2</sup> و أساسه الاعتقاد بأنّه مع الثورة في إيران و دعمها لحزب الله، تحقّق ما لم يحققه العرب منذ زمن صلاح الدين، كما يبالغ و يهول الكثيرون، تسجيل النصر على أمريكا وإسرائيل و العالم الغربي، بالطبع، هم يعتقدون أنّ ذلك حصل بمدد من الله، و لذا سمي ( النصر الإلهي )<sup>2</sup>، وفي هذا إشارة إلى المبالغة في انتساب النّجاح إلى النّصر الإلهي.

فيقع في التّناقض بين إرجاع أسباب نجاح الثّورات إلى القضاء و القدر، و هذا ما عبّر عنه سابقاً ب( القدرة الإلهية ) و بين وصفه للنّصر الإلهي بالوهم، و تلك هي مطبات اللّغة، إذ تعبّر في بعض حالاتها عن جانب موجود

<sup>1</sup> - علي حرب: المصالح و المصائر - صناعة الحياة المشتركة - ، ص 59.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 67.

في الإنسان ( انتماءؤه، هويته، تدينه) يسعى المشروع هنا إلى تجاوزه و تغييبه، و هنا تتجلى قدرة اللّغة على القول عبر الإنسان و ليس العكس.

وفكرة تجاوز مسألة التّدين، هي ما جعلت صاحب الخطاب يعيد قراءة سبب عصيان إبليس و نزوله إلى الأرض، إذ جعل من العقل سبب الخروج عن التّبعية و الطّاعة، فأورد ما يلي " و هذا ما تشهد به الرّواية الدينية بالذات، حيث أن إبليس طرد من بين الملائكة لأنّه استكبر على الأمر الإلهي بقياس العقل، كما يقر البداية في كتابه ( الملل و النحل) مما يعني أن مشكلة إبليس مع ربه تمثلت في كونه قد شغل عقله في المساءلة و الاعتراض والمحااجة، في حين أن الدين هو خضوع و تسليم، بالطبع هناك وجه آخر للمشكل، و هو أن إبليس يمثل مصدر الوسوسة و سلطة الغواية على العباد، على ما جاء في خطاب الوحي، و لكن الله مع علمه بذلك، أمهل إبليس إلى يوم الدين، و تأويل الرواية بوجهيها، أن العالم لا يسير من دون مساءلة أو معارضة عقلانية، و أن الهوى والغواية و الفتنة هي الأصل و المحرك و ليس العقل"<sup>1</sup>، حاول الخطاب هنا الإحاطة بالأوجه المختلفة التي أصبح فيها العقل محرك إبليس و الهوى هو محرك البشر، ذلك أنّه السّلاح الذي استخدمه إبليس ضدّ البشر، و لكن الوجه الآخر الذي يغفل عنه الخطاب، رغم أنّه استحضره في حديثه عن سبب طرد إبليس، و هو مسألة التّكبر، أليس الكبر من هوى النّفس كذلك؟.

فسعي علي حرب للتأكيد على معارضة العقل لأسباب العبودية جعله يتمركز حول العقل من جهة، و يقيم حدّين متعارضين، أحدهما العبودية و حدها الآخر هو العقل و التّعقل، و في جانبه الآخر لم يلتفت للسبب الرّئيس الذي ذكره في معرض روايته للحادثة، و هي التّكبر، فالهوى الذي يجعله محرك البشر على الأرض و يتجلى من خلال الغواية هو أحد أوجه العصيان التي جعلت إبليس يطرد من الأرض و ليس العقل وحده.

فيلتفت الخطاب إلى جانب في حين يهمل جانبا آخر استهل به حديثه، فكان السبب الرّئيس الذي استبعده الخطاب وغيبه أثناء تحليله، فزعزعة المركز ليست بالضرورة تغييبه، و لكن التّخفيف من سلطته بقدر ما يمثل مقارنة بالهامش حالة خلافية، و هذا هو دعوى الاهتمام بالهامش الذي يعكسه في هذا الخطاب الوسيلة التي كانت سبب التّكبر، ألا و هي قياس العقل.

هذا، و يستمر الخطاب عند علي حرب الوقوع في فخ التّحيز إلى الجانب الغربي الذي يصفه بكل الصّفات المثالية، في المقابل يلحق بالعالم العربي كل الصّفات التي تنقص من شأنه و لعل هدفه من ذلك التّحرر من عقدة

<sup>1</sup> - علي حرب: المصالح و المصائر - صناعة الحياة المشتركة - ص 113.

الانتماء التي يرى فيها عيبا يعتري الذات الإنسانية، فيصيب تفكيرها بالأحادية و المركزية، و منه التّقصير في رواية الحقيقة، ذلك أن أبعادها الأخرى مغيبة، يقول " و قد نجحت أوروبا في ذلك بعمل تحويلي خارق على الذات، تحوّلت معه إلى مساحة للتداول، على غير صعيد، بقدر ما تحرّرت من وهم الإيديولوجيات الطوباوية التحررية، أو كسرت منطق الفكر الأحادي و النظام الشمولي أو الفاشي، و خاصة بقدر ما خف فيها المنزع الأصولي والطلب على المعنى الدّيني.."<sup>1</sup>.

فالتّحيّز الذي يمارسه من خلال إلقاء أحكامه القيمية، يحرّره من انتمائه من جهة و لكنه يدرج نظام التّفكير عنده وفق الثّنائية، التي يكون طرفها الأوّل العالم العربي صاحب الأفكار العقيمة و الفكر الأصولي المتخلّف و في الطّرف الثاني العالم الغربي صاحب الأفكار الخارقة كما يصوّرها الخطاب، إذ تتجلّى الصّورة المثالية في هذه الأفكار الخارقة التي يلتف حولها الخطاب عنده، ففي سبيل القول بالتّجاوز مصيرا ينتهي إليه العالم الغربي تتحمل الصّفات عند علي حرب عبء الإشارة إلى حدود المفاهيم و هذا من باب الفصل بين الصّور.

و هذا ما يعكسه القول عنده إذ يستحضر العرب كنموذج قيمي " بالطّبع تغيّّر العرب كثيرا عما كانوا عليه، و لكنّهم تخلّفوا بالمقارنة مع تقدّم سواهم"<sup>2</sup>، فالحكم الذي يشمل العرب هو ضرورة يقتضيها الخطاب، أو نتيجة يستحضرها العقل بمجرد قراءة الصّفات التي ينسبها للطّرف المعارض، فيكون الوجه الآخر للتّقدم الذي يحدث في العالم الغربي بوصفه صاحب التجارب المثالية و الفريدة، هو التّخلف الذي يعيشه العالم العربي نتيجة تجاربه الفاشلة و العقيمة و كذا أفكاره المستهلكة.

فيحرّر الخطاب الحربي من الإشادة بالعالم العربي موطن انتمائه ليصبح مؤيّدا للعالم الغربي، و هو الخطأ الذي يقع فيه إذ يحاول التحرر فيؤله و يقدّس التجارب الغربية بطريقة تجعله يتمركز حول أفكارهم التي لا يمكن أن تتجسّد إلا من خلال نموذج معيّن، و هي دعوة منه إلى الأخذ بهذا النموذج من أجل تحقيق هذا النّجاح الذي لطالما تحدّث عنه، و القول عنده مارس الاختزال لدرجة نسي فيها أن لكل شيء وجهه الآخر الذي لا ينفك يستحضره و يحيل إليه و لعلّ الأمر يتعلّق بأبسط الأمور التي يكون الهامش مصيرا لها، كونها حالات استثنائية، رغم أنّه ضرورة.

<sup>1</sup> - علي حرب: المصالح و المصائر - صناعة الحياة المشتركة - ص 141.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 144.

رغم أنّ القول في المشروع التجاوزي لا يغادر تجربة من التجارب مهما كانت بسيطة إلا أحصاها، فيحدث التّأرجح في المفاهيم، ذلك أنّه لا بد أن الأشياء تحتوي على التّقيضين في ذات الوقت، و هو الأمر الذي يتعدّد معه إطلاق الأحكام القيمية التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، أحد أوهام الدّات التي اقتنعت بمصداقيتها أيام التّفكير وفق المنطق الصّوري، و هو الأمر الذي أدّى بصاحب الخطاب إلى الحكم على مستقبل الدّول الغربية نجاحا يستوي في تقديره جميع البشر، ذلك أنّ هذه الصّورة هي الشّائع و المتداول عبر كل وسائل الإعلام على اختلافها، و في المقابل يتداول الجميع مسألة تخلف العرب و وقوفهم في مؤخرة الأمم، لكن هل هذه حقيقة مطلقة وجب الوقوف على حدودها؟ ألا يتخلّل هذه الأحكام قيم خلافية تنعكس من خلال الأحداث والتّجارب العابرة؟.

و إذا كان الأمر كذلك، فالحقيقة من هذا المنطلق بسيطة و سطحية و تخضع لقانون المطابقة، و هنا يحدث الارتداد في أهداف المشروع الذي عمل على دعمه علي حرب من خلال تحليلاته التي لم تستثني حتى الأحداث التي تتعلّق ببداية الخلق رغم غيبيتها و ضرورة الجرأة في حالة إعادة قراءتها التي صوّرت إبليس صاحب عقل أوصله القياس إلى المعصية و الخروج عن شروط التّعبّد، و لعلّ الهامش كان سبيل صاحب الخطاب في إعادة قراءتها، وكذا الالتفات إلى الأوجه الأخرى المغيبة أو المهمّشة في الخطاب و هي الأوجه التي عادة ما تقلب توحيد التّفكير رأسا على عقب، و هذه ثغرات الوصول إلى نتائج مطلقة تلتف حول الحقيقة، ذلك أنّ لكل شيء وجهه الآخر فلا ترتاح الحقيقة لقيمة مطلقة أبدا، لقصرها و احتوائها على تقدير يعتمد النّظرة الأحادية و الوحيدة الجانب.

ومجمل القول، أولى المفارقات التي يقع فيها الخطاب عند علي حرب هي التّقي الذي طال مفهوم الثقافة العربية رغم أنّه في كثير من المرات يرفض الأحكام الدّاتية التي تعتبر أحكامًا ظالمًا و قاسيةً، يحيل التّقي فيها إلى إثبات العكس و التّقيض و هذا ما يشير إليه الاستبعاد، إذ يستدعي الطّرف الذي يتماهى معه و عادة ما يكون التّقيض، و يكون الآخر هنا هو الجانب الذي يحاول الخطاب التّماهي مع أفكاره و ثقافته .

وكذلك لا يكف الخطاب عن استحضار الماضي الذي يمثّل بالنسبة إليه ركيزة و هذا ما يتنافى و المشروع التّجاوزي، إذ تحاول الخروج و الانفصال عن الماضي لا بالعودة إليه كل مرة سواء بالقبول أو الرّفص و هذا استدعاء للمنطق الصّوري بما هو فصل بين الخطأ و الصّواب، كما أنّ وصف الأفكار بالتّقصير و العجز فيه من التّبسيط و التّسطيح ما يحيد بالعمل التّجاوزي عن الأهداف التي سبق و سطرّها .

ولعلّ الطّريقة التي يطابق بها علي حرب بين المثقّف و الثقافة محو لتلك المسافة التي تفصل بين المقولات فتمنع من تطابقها، ذلك أنّ الثقافة لا تشير مباشرة إلى المثقف لأنّ الفجوة تمتد بامتداد الرّغبة التي يحملها المثقف فتصنع تميّز المشاريع عنده، وأولى الفجوات تلك التي رسمها هايدغر عن المفاهيم التي تميّز المثقّف عن الثقافة فتصنع الخصوصية الفردية، ولكن القول عنده يتعارض إذ يرسم حدود الهوية عن طريق التّخلص من الثقافة و هنا تكمن المفارقة إذ يصف المثقّف مرة بالوصي على الثقافة و في مواطن أخرى بالصّانع للهوية الخاصة من خلال انفصاله عنها .

وقد عبّرت الوجودية عن هذا الانفصال من خلال حديثها عن التّصور الجديد للثقافة التي هي لا تعكس العالم الخارجي بقدر ما تعود كل مرة لملازمة الدّات الفردية، و من هذا المنطلق تحدث المباحدة بين الواقع و الثقافة كما أنّها تعيد تفسير المبدأ بما هو نتيجة الأحكام المعيارية التي يقرّها العقل و لكنّها مبادئ يجري التّعامل معها من خلال توقّع طرقي نجاحها و فشلها في أرض الواقع، و هذا ما جعل من الوجودية تعيد النّظر في مفهوم الضّمير إذ لا تجعله تابعاً لمعيار العقل و لكن الأمر يختلف .

ورغم التّشابه بين الوجودية في الهوية و رأي علي حرب حول هذه المسألة إلا أنّ هذا لا يعني انتفاء الاختلافات التي تشكّل في نظره كل منهما لهذه الهوية، إذ تكون في نظر الوجودية حديثة النّشأة و لا علاقة لها بالماضي، أمّا في نظر علي حرب فهي هذا الانفصال عن الثقافة و الماضي و في ذلك عود دائم إلى مسألة الماضي و خرق دائم لمبدأ التّجاوز بما هو انفصال عن الماضي، فتكون الهوية عند الوجوديين وليدة اللاّشعور، أما عند علي حرب فهي نتيجة الوعي أو الشّعور، غير أنّ علي حرب و أثناء تأكيده على انخيار المقولات و المبادئ يقوم بنفي

اليقين، و هذا ما أوقعه في فخ إطلاق الأحكام القيميّة التي عادة ما تكون عاجزة عن إدراك الحقيقة وعامل تسطيح ينتفي معه الوجه الآخر للحقيقة كما تبدّت أيام النظريات المثالية من خلال اليقين .

إنّ القول عند علي حرب بمفهوم السّلطة يحيل على خطاب ميشال فوكو عن السّلطة و المعرفة، غير أنّ ما يميّز خطاب علي حرب هو جملة الاختلافات التي يظهرها اجتماع النّصين، ذلك أنّ السّلطة عند فوكو يصاحبها القول بالعنف مصيراً من أجل امتلاك السّلطة، أمّا علي حرب فيرى في السّلطة مجموعة القيم و المبادئ التي يؤمن بها الآخر فتسيطر عليه و تثبت مصداقيتها من خلال مدى نجاعتها في الوصول إلى الحقيقة انطلاقاً من أحد أبعادها، كما تلتقي آراء علي حرب عن الخلق و الابتكار و الأفكار التي جاء بها أرسطو في تعريفه للفن بوصفه عملية خلق و ابتداء صور كما يمكن أن تكون أو كما ينبغي لها، غير أنّ الاختلاف يكمن عند أرسطو في انطلاقه من الصّور الأصل و الإضافة التي تغيّر من الطّبيعة، أما عند علي حرب فهو النّفي الذي يطال المفهوم من أجل رسم معالم فكرة مغايرة .

ورغم أنّ الصّورة التي يرسمها علي حرب للمفكر أنّه يؤمن بالاختلاف لا بالتناقض، كما أنّه يقيم علاقة انفتاح مع كل فئات المجتمع، إلّا أنّه يصف عمل المفكر بأنّه مفارق و معارض من حيث مبادئه للمثقف و هنا يكمن التناقض في كلام علي حرب إذ يؤكّد مرة على مبدأ ثم يعود ليعارضه ليثبت الهدم الذي يطال مشروعه التّجاوزي .

رغم التّعلّق الذي يحقّقه النّص عند علي حرب مع نص إدوارد سعيد إلّا أنّ الاختلاف يكمن في استخدام المصطلح، فكثيراً ما يورد إدوارد سعيد مصطلح المثقف و يقصد به المفكر، و كذلك لا يكون المفكر صورة تجاوزية و لكن بدئية تشكّلت مع الوجود الأوّل للإنسان في هذه المعمورة أي قبل انتسابه إلى عقيدة معيّنة ومبادئ بعينها، و هنا تكمن المفارقة في تفريق كل من علي حرب و إدوارد سعيد لمفهوم المثقف و المفكر، إذ يتحدّث علي حرب عن المفكر بوصفه صورة تجاوزية للمثقف .

هذا، و يقع صاحب الخطاب في مطب الأحكام القيميّة أثناء وصفه للتّورات العربية بالنّاجحة، و هو في ذلك يحاول كسر المركزية التي تَهْدَف إلى هدم المركز، بما هو نظام تمثّل في الهيئات السّلطوية، إذ تعكس أنماطاً من الديكتاتورية و التّسلط، و هذا ما يحيل إلى طرق التّفكير المنطقي بما هو صورة للتّنائية و التّطابق، كما أنّ مسألة الاحتواء التي يسلكها الخطاب في محاولته لكسر هذه المركزية يحيل على أحادية النّظرة من جهة، و من جهة أخرى

يهمش باقي الصّور التي ظهر من خلالها النّظام في كل حالاته، بما هو طريقة ناجعة في إظهار أحد أوجه الحقيقة، التي ليست حكما قيميا جرى اعتماده من طرف الخطاب.

ويصل الخطاب إلى تعارض و تناقض بين المبادئ التي جعلها سببا في نجاح الثورة التونسية، إذ يتحدّث عن السّلم أو ما يعبر عنه بـ ( القوى النّاعمة )، و لكنّه يناقض هذا من خلال كلامه عن سبب قيام هذه الثّورة و هي الحادثة التي رواها حول الشّاب التونسي، فتساوى بذلك صور الثّورة في العصر الحالي و الثّورات القديمة، بما هي ثورات أهلية، و السّبب في هذه المفارقات هو محاولة الخطاب لرسم صورة جديدة مفصولة ينتمي إليها المشروع، التّجاوزي.

وما يرتد بمشروعه التّجاوزي هو القول الذي أنهى به حديثه عن الثّورة، إذ ربط مسألة نجاحها بالقضاء والقدّر، و تلك هي المفارقة، إذ تتحوّل هذه النّتائج من كونها صورة للتّفكير و التدبير و التي حاول فيها الشّباب الخروج عن السّائد و المعتاد في قيام الثّورة، و هذا ما أدّى إلى نجاحها إلى التّأرجح مسألة نجاحها و تعلّقها بالقضاء ( إذا قدر لها أن تنجح).

كما أنّ التّحامل الذي يظهر من خلاله الخطاب عند علي حرب حول الإسلام مرده التّطابق الذي يلزم فيه صفة الأصولية الإسلام عنده، و هذا ما جعل من كل صور الإسلام تظهر من خلال التّدمير و الإرهاب، دون الالتفات إلى الأوجه الأخرى للإسلام ذلك أنّ الموضوع ليس مطابقا للذّات و لكن بينه و بينها مسافة، وهذا ما يعدّد أوجهها و لا يحدّها، و يمارس العمل نفسه من خلال مناقشته لقضية عصيان إبليس و طرده من الأرض، إذ اكتفى بطرح مسألة العقل بديلا عن الكبر، في حين للقضية أوجه عدّة لا يمكن إثبات أحدها و نفي الأخرى.



حاصل القول ، يصل البحث في نهايته إلى مجموعة نتائج حاولت رصد فجوات الخطاب عند علي حرب ، أو بعبارة أخرى رصد الغائب في الكلام و المهّمّش في سبيل زعزعة المركز أو الحضور بوصفه محاولة تشييد صرح مشروع تجاوزي أو بعدي ، وقد وصل المدخل أثناء مقارنته لطرق التفكير و أبعاد الحقيقة إلى أنّ الفجوة التي تفصل الدال عن المدلول أو المقول عن المعنى هي سبب الانتقال من التفكير القديم إلى الحداثي و بعدها التجاوزي، فيرى الأوّل في الحقيقة صورة مطابقة لعالم الغيب أو الماوراء إذ اقترنت معاني الأشياء بعالم الأساطير والخرافات ، و ليس مطلقاً تعلّق الحقيقة بالخرافة بل ارتبطت كذلك بعالم المثل كما أكّد ذلك أفلاطون ، فكان الوهم أسبق من العقل في تفسير الحقيقة و وضع حدود المعنى الذي ظلّ ينشده الإنسان و يسعى إلى بلوغه.

وتنتهي هذه الفترة لتحلّ محلّها فترة الحداثة تغيّر معها مفهوم الحقيقة ليرتبط بالذات الإنسانية ، بما هي مركز الكون و محور تدور حوله كل الدّراسات ، فكانت أولى سبل الوصول إلى الحقيقة هي العقل بوصفه فصلاً بين الخطأ و الصّواب ، بمعزل عن مناطق الرّغبة و الهوى ، و عند هذه النّقطة يلتقي التفكير الماورائي و العقلي ، وانطلاقاً من هذه الطّريقة الجديدة في التفكير أصبحت الحقيقة منظوراً إليها اعتماداً على مجموعة من القواعد والقوانين ، تصل حتماً إلى نتيجة معيّنة ، فكان استحداث المنهج وسيلة بما يزيد من يقينية الحقيقة ، وأقيم التفكير الحداثي على مبدأ العقلانية و التجريبية ، و لكن المفارقة حملها اسم الحداثة في حدّ ذاته إذ يرفض اليقين و الثّبات و يجعل من التّغير و التّجدد سبب الاستمرار ، و هذا ما أدّى إلى التّجاوز الذي طال العقل بوصفه منطق و العلم بوصفه تجربة.

فقام التفكير على مفهوم الكارثة و الشك و كان المركز هو الهدف الذي عملت الدراسات البعدية على تجاوزه، و من ثمة إعادة الاعتبار للهامش و المستبعد و المرذول ، و كذا الاهتمام بالفراغات و الشقوق والفجوات، وهنا مكن الحقيقة التي تكون غائبة دائماً لانفصالها عن المركز الذي يمثله الحضور ، كما وصل البحث إلى طبيعة الفكر التجاوزي العربي و الذي كان نتيجة اتصاله بالغرب و قوامه العمل على كسر المركزية العقدية من خلال تسليط الضوء على الأسئلة المؤجلة التي نشأت حولها و هو ما سمح بانتشار الدراسات التي منعت من قبل لتعارضها مع الأصل في يقين العقيدة .

هذا ، و يحصي البحث مجموعة نتائج أخرى أدركها أثناء بحثه عن النهاية مصطلحاً منفصلاً عن أصوله التي نسب إليها و متصلاً بالعملة مقابلاً اقتضاه الحديث عنها عند علي حرب ، فكان التجاوز هو الخيط الرفيع الذي جمع أجزاء المشروع عند علي حرب ، و على الرغم من الزعم بمحاولة إقامة هذا المشروع إلا أنّ البحث وصل إلى مجموعة من الثغرات و العثرات التي حالت دون الانفصال عن الماضي و كذا التفكير المنطقي الذي ظلّ يراود نصوصه فيوقعها في الارتداد مرّات عديدة ، فالحديث عن الحضارة أحال إلى المقابل و المناقض ، كما اعترف بالمرحلة السابقة عندما ذكر الثقافة المفتوحة ، كما يشير إلى مجموعة من التعارضات التي تفصل النصوص بعضها على بعض على عكس ما يذكره خطاب علي حرب ، فالتاريخ الذي لا يكاد ينتهي الحديث عنه ينفصل عن التاريخ الذي تحدّث عنه زعماء ما بعد الحداثة ، إذ تبقى طبيعة التعاقب سمة التاريخ الذي ينتسب إليه علي حرب، بينما يكون التاريخ بالمفهوم المعاصر حديث النشأة ، و هذا ما وسع من هوة ثغرات التجاوز .

كما يرصد البحث مجموعة من المصطلحات التي يحيل حضورها إلى انتمائها إلى خطابات من ثقافات مختلفة ، لكن البحث عن مواطن الاختلاف فيها أكّد على زيف هذا الادعاء و انفرادها بالأفكار التي تحيل إليها، فكانت هذه المصطلحات عبارة عن صور مجازية تفتح بطبيعتها على العديد من النصوص المختلفة ، فنهاية الإنسان عند علي حرب تختلف عن الصورة التي رسمها هايدغر و فوكو لنفس المصطلح ، و كذلك تختلف نهاية الزمن عن الصورة التي أوردها فوكوياما عندما تناول النهاية بطريقة مختلفة ، قوامها الاكتمال الذي تكون كل المحاولات بعدها هامشاً يكتب خارج منطقة التاريخ ، كما يتميز خطاب الإنسان الأخير عن الصورة التي رسمها فوكوياما في كتابه ( نهاية التاريخ و الإنسان

الأخير ) الذي أحصى البحث حوله مجموعة من الصفات المتميزة و المختلفة عن التصور الذي وضعه علي حرب ولعل جملة الاختلافات هي ما يصنع خصوصية الخطاب عند علي حرب ، بما هو هدف البحث و السبيل

الذي ارتضاه مناسباً لمقاربة مشروع علي حرب بما هو محاولة تجاوزية ، انطلاقاً من عديد المفاهيم التي تعدّت مسألة الثقافة و الإنسان و الزمن و العولمة لتلتحم باللغة و طبيعتها بين الحقيقة و المجاز .

فيحمل المجاز عنده صورة مفصولة عن الطّبيعة التي حملتها الكتب العربية القديمة ، إذ تساوي بين الحقيقة والمجاز و يجعل من المجاز أصلاً في اللّغة لأنّه لا وجود لصورة أخرى غير المجاز - اللّغة مجاز - و هو في ذلك يؤكّد على الفجوة و الهوة التي تفصل الدّال عن المدلول ، و لا يؤمن بإمكانية التّطابق بين الدّال و المدلول ، كما يستبعد فكرة الاعتبارية و العشوائية التي بني على أساسها صرح اللّغة بوصفها حقيقة أو صورة للتّواصل و التّداول ، وهذا ما جعل من مصطلح النّظم مفصلاً عن الصّورة التي ظهر من خلالها عند الجرجاني عندما تحدّث عن التّماسك الذي يجمع حدّي اللّغة من دال و مدلول ، فيتميّز الطّرح عند علي حرب لانفصاله عن المفاهيم السّابقة ، كما يورد مصطلح اللّوغوس بصورة تختلف عن الصّورة التي تجلّى من خلالها في الثقافة اليونانية ، إذ تعدّى العقل عندهم مسألة المنطق لينفتح على كل طرق التّفكير على اختلافها .

وكذا وصل البحث إلى مجموعة اختلافات تشكّك من خلالها نصوص علي حرب بطريقة مغايرة عن الأصل في وجودها ، فيذكر الصّمت عنده بطريقة مفارقة للأصل في ورودها عند جاك دريدا ، كما يتناول التّفكيك بمفهوم مختلف و مغاير و يرد الحفر عنده بصفات لم يتناولها ميشال فوكو في معرض حديثه في كتابه ( حفرات المعرفة ) ، ويتميّز الاختلاف عنده عن الطّبيعة التي ذكرها سوسير و دريدا ، كما يتجلّى مصطلح الإمكان خلافاً للطّبيعة التي ذكرها أرسطو عندما تحدّث عن الإمكان بوصفه شرط الجمالية و الفنّية ، و يكون الكشف عنده صدى للصّورة التي رسمت للحقيقة في الحضارة اليونانية إذ تنفصل الحقيقة عن مفهوم التّطابق التي لطالما أحوالت على الحضور أو الدّال .

كما يتناص النّص عند علي حرب مع النّتائج التي وصل إليها علم النّفس الحديث إذ يبحث عن المعنى انطلاقاً من مهمّش الكلام و مستبعده ، و هذا ما يقابل البحث في فجوات الكلام و بياضاته أو ما يسمى في الدّراسات النّفسيّة بزلات اللّسان وهنا مكنم المفارقة ، و يستحضر الخطاب عند علي حرب رولان بارت عندما يتحدّث عن القراءة و علاقة الهوى و اللّذة التي تجمع بين القارئ و النّص وتقضي باستمرار القراءة ما استمرت علاقة الهوى ، و يتعدّى القول عنده مسألة اللّغة و المعنى و المفارقة بين الحقيقة والمجاز ليلامس الفكر والواقع و العلاقة التي تربطهما بالحقيقة فيكون الانتقال هنا من الحقيقة التي تعكسها اللّغة ، إلى الحقيقة التي يرى علي حرب أنّها منفصلة عن الفكر تماماً ، و ملامسة بأبعادها الواقع بوصفه حدثاً .

ولكن علي حرب و أثناء اتجاهاه بالحقيقة اتجاها مختلفاً عن الصّورة السابقة التي كانت ترفق الحقيقة بالفكر طابق بين الحقيقة و الواقع ، و تناقض في الوقت نفسه عندما يتحدّث عن عجز التّصور المثالي في إدراك الحقيقة متجاوزاً بذلك الصّور التي ظهرت من خلالها الحقيقة في عصر النهضة إذ عكست الحرية و العقل و العلم حقائق لا ينبغي إنكارها و إنكارها يحيل على التّقصير و العجز في إدراك أبعاد الحقيقة كما يصوّرها تعدّد و اختلاف ، والتّفي و الاستبعاد الذي طال النظريات المثالية و التّصورات الإنسانية أوقع الخطاب عنده في التّماهي مع الوجه الآخر الذي يحوي الطّواهر الغير إنسانية و الغير أخلاقية ، و هذه هي مطبات الأحكام القيميّة ، إذ تحاول التّفي فتقع في فخ التّماهي و هو عجز عن إدراك أبعاد الحقيقة .

كما أنّ ارتباط الحقيقة بالواقع يفقدها الصّفة التي تم التّركيز عليها في مشروع علي حرب ، إذ هي بحث وكشف يتعدّى الظاهر ، عكس التّصور الذي أدّى إلى ربط الحقيقة بالواقع و هو ما عبّر عنه الخطاب عندما ربط الحقيقة بالوهم ، و هذا ما يعكس تمويه الخطاب و خداعه كل مرة و ما يتناسب و الفكرة التي يوردها الخطاب ، هذا ، و يدعي عدم الانتماء بحديثه عن المجتمع التّداولي ، و لكنه يقع في فخ الانتساب من خلال وصفه باعتماد الفكر الوسطي ، و تلك مغالطات يقع فيها الخطاب عند علي حرب فيحيل كل مرة إلى تعثّر المشروع التّجاوزي عنده و عودته كل مرة إلى تبني الصّور القديمة التي منطلقها المبدأ و الذات و كذا التّطابق بوصفه صورة للحقيقة بعكس الادّعاء الذي يزعم الانفصال عن أسس قيام المنطق الصّوري ، و التّصور الذي رسمته الاتجاهات العقلية والعلمية .

ولعلّ الصّورة يعكسها القول عند علي حرب بوجود عالم افتراضي و لكن إلى جانب عالم واقعي عادي يوحى بالاختلاف البين بين الصّورة الأصل عند جان بودريار، الذي يرى أنّ العالم الواقعي زال و انتهى ، و أنّ العالم الافتراضي لا يقف موازياً له و لكنه يتخلّل العالم الواقعي ، و هذا هو تفسير الخيال و التّخيل ، و الذي توسّع انطلاقاً منه مساحات اللاّشعور و تصبح مسير الفرد لا عالمه الواعي الذي زال وانتهى لأنّ الإنسان يستطيع التّحكم فيه ، كما يرسم علي حرب حدود المنطق التّحويلي الذي ينطلق من الفكر و الثّقافة و الواقع ليعيد تشكيل صورة جديدة مختلفة بطبيعتها عن الصّورة الأصلية .

هذا ، و يتجاوز علي حرب الفكر و الواقع ليلاّمس أطراف عالم الأرواح و الصّورة التي يحاول رسمها للحب بوصفه تجربة فدّة و نادرة و أبدية ، تتعلّق به الدّاتين فتبتعد عن الأسباب المنطقية التي لطالما قدمت للحب فابتعدت به عن أسباب الاستمرار و الدّيمومة ، ومن هذا المنطلق يعود نص الحب إلى بداية الخلق و الانقسام

الأول لأجزاء النفس ، و ما الحب إلا تلك الرغبة في الالتحام ثانية بين الأجزاء المنفصلة و هذا تفسير مفهوم السرمدية ، و على اتساع مفهوم الحب تختلف وتتعدد الآراء التي حيكت حوله ، فيرى أفلاطون أن الحب ينسب إلى عالم المثل و الحقائق ، و أنه لا يوجد في الواقع إلا بصورة مزيفة و مشوهة ، و كذلك يرى سقراط أن الحب مثالي لأنه يتوسط الإنسان و الآلهة فيكون الحب عندهم مفصولا عن الجسد .

إلا أن التناقض الذي يقع فيه خطاب علي حرب هو ارتداده عن مفهوم الثبات الذي سبق و ربط به الحب ، إذ يجعل من الصورة الجديدة للحب عند الإنسان المعاصر ملازمة للجسد ، و هذا ما يفند مفهوم الأبدية و كذا الثبات ، فالصورة الجديدة التي أراد من خلالها رؤية تجاوية تعارضت مع المفهوم الذي أورده في مقدمة كتابه عن الحب ، كما يحيل خطاب الحب إلى انخيار الكوجيتو الديكارتي من جهة و تفسير الفجوة التي تركها الوعي بقصوره عن استيعاب الإنسان و هو الرغبة التي تشغل حيز اللاشعور ، فتحيل إلى المناطق المنسية و المهمشة للذات ، كما يتميز خطاب الفناء عند علي حرب بابتعاده عن المدلول الضروري الذي لطالما ارتبطت به ليحيل إلى مفهوم البقاء و في هذا تقرب بين التجربة البشرية من جهة و التجربة الصوفية من جهة ثانية ، و يعالج البحث آراء علي حرب بالفلسفة المادية و كذا آراء نيتشه عن إرادة القوة ، بما هي صورة تبتعد بطبيعتها عن الأصل في وجود التجربة ، و في هذا إعادة لرسم خارطة التفكير الجديد .

وكانت المقاربة بين الجسد و اللغة طريقة بها تتجلى لغة الجسد بما هي الفراغ و البياض الذي يتوسط الكلام فيراود اللغة كل مرة ، و يحيل إلى عدم براءتها ، لارتباطها بشيء غائب و مؤجل تحيل إليه اللغة و يتعدّد الوصول إلى المدلول ما امتنع ملاً هذا الفراغ ، كما يحصي البحث مجموعة الصفات التي تكوّن مفهوم الجمال ، وهي المناسبة و الكمال و كذا التور الزباني الذي يفسّر وجود الجمال في كل الموجودات على اختلافها .

وفي خاتمة البحث يحاول علي حرب رسم حدود المثقف و المفكر بوصفهما نماذج للتفكير تتراوح وظيفتها بين المحافظة و التجاوز الذي يؤدي إلى تغيير طرق التفكير ، و لكن الفصل الذي طال كل من المفكر و المثقف أوقع صاحب الخطاب في المطابقة بين المثقف و الثقافة ، و في ذلك محو للمسافة التي تفصل بين الذات و الموضوع ، و كذا بين المواضيع ، و هذا من شأنه تبسيط المفاهيم و تسطيحها بطريقة يتعدّر معها البحث في خصوصية المواضيع ، هذا ، و يحيل مفهوم الهوية عند علي حرب على آراء الوجوديين ، غير أنها في نظر علي حرب انفصال عن الثقافة ، بينما ترى الوجودية أن الهوية حديثة النشأة و لا علاقة لها بالوعي ، بل لها امتدادات في اللاشعور ،

كما يتناص مفهوم السّلطة عند علي حرب مع الطّبيعة التي ذكرها ميشال فوكو، غير أنّ السّلطة عند فوكو ترتبط بالعنف و القوة ، و هذا ما يفارق و يباعد بين الموضوع ذاته لدى الطّرفان .

كما يختلف تصوّر علي حرب للمفكّر و الصّورة التي رسمها إدوارد سعيد ن إذ يكون المفكّر عند علي حرب صورة مجاوزة للمثقف ، بينما يكون المفكّر عند إدوارد سعيد صورة أولية للتّفكير البشري قبل التّلقي الثقافي الذي بوسعه توجيه التّفكير البشري ، وفي النّهاية ، يبدأ القول بإمكانية إنجاز بحوث حول المشاريع العربية ، لكن ليس بوصفها صورة عن الإنجاز الغربي ، و لكن قراءة في الخصوصية التي تمنع من التّطابق و تفتح باب الاختلاف ، فالشّقوق والفجوات وحدها قادرة على ابتداع شيء جديد و وحدها البياضات تحيل إلى إمكانية الخروج من دائرة التّقليد و التّبسيط لتحيل على الغائب في الكلام و الحاضر في محيّل و لاشعور المفكر العربي بعيداً عن كل أشكال الإسقاط و كذا الشّرح والتّفسير .

## ثبت المصادر و المراجع

— القرآن الكريم برواية ورش لقراءة نافع ، دار ابن كثير — دمشق — ط : 10 ، 1423 / 2002 .

المصادر و المراجع :

أولاً : الكتب بالعربية :المصادر

— علي حرب : حديث النّهايات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، المركز الثقافي العربي — المغرب — ط : 1 ، 2000

— التّأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع — بيروت —

ط : 2 ، 2007

— نقد النّص ( النّص و الحقيقة 1 ) المركز الثقافي العربي — الدار البيضاء المغرب — ، ط : 4 ، 2005 .

— نقد الحقيقة ( النّص و الحقيقة 2 ) ، المركز الثقافي العربي — الدار البيضاء المغرب — ط : 3 ، 2005

.....  
- الممنوع و الممتنع ( نقد الذات المفكرة ) ( النص و الحقيقة 3 ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء  
المغرب - ط : 4 ، 2005 .

- الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، دار الكنوز الأدبية - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1997 .

- العالم و مأزقه ( منطق الصدام و لغة التداول ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 1  
2002 .

- الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية ( مصائر المشروع الثقافي العربي ) ( سياسة الفكر 1 ) ، المركز  
الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2001 .

- أصنام النظرية و أطراف الحرية ( نقد بورديو و تشومسكي ) ( سياسة الفكر 2 ) ، المركز الثقافي العربي -  
المغرب - ط : 1 ، 2001 .

- الإنسان الأدنى أمراض الدين و أعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت - ، ط : 1 ،  
2005 .

- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ( دراسات و فكر ) ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت - ، ط : 1 ،  
2005 .

- الماهية و العلاقة ( نحو منطق تحويلي ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 1 ، 1998 .

- الحب و الفناء ( المرأة / السكينة / العداوة ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 2 ، 2009 .

#### ..... ثبت المصادر و المراجع

- خطاب الهوية ( سيرة فكرية ) ، دار الكنوز الأدبية - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1996 .

- تواطأ الأضداد ( الآلهة الجدد و خراب العالم ) ، منشورات الاختلاف ، ط : 1 ،  
2008 .

- أزمنة الحداثة الفائقة ( الإصلاح ، الإرهاب ، الشراكة ) ، المركز الثقافي العربي - المغرب  
- ، ط : 1 ، 2005 .

- أوهام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 2 ، 1998 .

- الاستلاب و الارتداد ( الإسلام بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ) ، المركز  
الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 1997 .

- أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر - مقارنة نقدية سجالية - دار الطليعة - بيروت لبنان -  
ط : 1 ، 1994 .

- مداخلات ( مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري ، حسين مروة ، هشام جعيط ، عبد السلام بن عبد العالي ، سعيد بن سعيد ) ، دار الحداثة للطباعة والنشر و التوزيع - عويدات - ط : 1 ، 1995 .
- لعبة المعنى ( فصول في نقد الإنسان ) المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 1 ، 1991 .
- المصالح و المصائر ( صناعة الحياة المشتركة ) منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، ثورات القوى التّاعمة في العالم العربي ( نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2011 .

#### المراجع :

- إبراهيم محمود : في جماليات الصّمت ( في أصل المخفي و المكبوت ) ، مركز الإنماء القومي - دمشق - ط : 1 ، 2002 .
- إدوارد سعيد : المثقف و السّلطة ، ترجمة و تقديم : محمد عناني ، رؤية للنشر و التّوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2006 .
- الإستشراق ( المفاهيم الغربية للشرق ) ، ترجمة : محمد عناني ، رؤية للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2006 .
- أدونيس ( علي أحمد سعيد ) : النصّ القرآني و آفاق الكتابة ، دار الآداب - بيروت - ط : 1 ، 1993 .
- ألكسيس كاريل : الإنسان ذلك المجهول ، تعريب : شفيق أسعد فريد ، مكتبة المعارف - بيروت - 1993 .

#### ثبت المصادر و المراجع

- بختي بن عودة : ظاهرة الكتابة في النّقد الجديد - مقارنة تأويلية - ( الخطيبي نموذجاً ) ، منشورات مديرية الثقافة - معسكر - 2005 .
- برهان غليون : اغتيال العقل ( محنة الثقافة العربية بين السلفية و التّبعية ) ، موفم للنشر - الجزائر - 1990 .
- بول ريكور : نظرية التّأويل ( الخطاب و فائض المعنى ) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 2 ، 2006 .
- بيار غريمال : الميثولوجيا اليونانية ، ترجمة : زغيب هنري ، منشورات العويدات - بيروت باريس - ط : 1 ، 1982 .
- بيتر كونزمان ، فرانز ، بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس - dtv ترجمة : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1991 .
- تيري إيجلتون : أوهام ما بعد الحداثة ، ترجمة : ثامر ديب ، دار الحوار للنشر و التوزيع - سورية - ط : 1 ، 2000 .

- جاك دريدا : الكتابة و الاختلاف : ترجمة : كاظم جهاد ، تقديم : محمد علال سيناصر ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 1988 .
- جان بودريار : الفكر الجذري ( أطروحة موت الواقع ) ، ترجمة : منير الحوجي و أحمد القصور ، دار توبقال - الدار البيضاء - ، ط : 1 ، 2006 .
- جون سيرل : العقل و اللغة و المجتمع ( الفلسفة في العالم الواقعي ) ، ترجمة : سعيد الغامي ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2006 .
- جياتي فاتيمو : نهاية الحداثة ( الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987 ) ، ترجمة : فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة - دمشق - 1998 .
- جيل دولوز : الاختلاف و التكرار ، ترجمة : وفاء شعبان ، مركز دراسات الوحدة العربية - لبنان - ، ط : 1 ، 2009 .
- ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ( في الألفة و الآلاف ) ، قدم له و حقق له : المحامي فاروق سعد ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت لبنان - 1982 .
- حسن حنفي : ، صادق جلال العظم : ما العولمة ( حوارات لقرن جديد ) ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان - ، ط : 1 ، 1999 .
- رالف بارتون بري : إنسانية الإنسان ، ترجمة : سلمى خضراء الجيوشي ، مكتبة المعارف - بيروت - 1961
- عبد الرحمن محمد القعود : الإبحام في شعر الحداثة العوامل و الظواهر و آليات التأويل ( عالم المعرفة رقم 279 ) — 2002 .

#### ثبت المصادر و المراجع .....

- عبد الرزاق بلعقروز : نيتشه و مهمة الفلسفة ( قلب تراتب القيم و التأويل الجمالي للحياة ) منشورات الاختلاف - الجزائر ، ط : 1 ، 2010 .
- تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ( أسئلة المفهوم و المعنى و التواصل ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ، ط : 1 ، 2009 .
- رولان بارت : الكتابة في درجة الصفر ، ترجمة : محمد نديم خشفة ، ( الأعمال الكاملة ) ، مركز الإنماء القومي - سورية - ط : 1 ، 2002 .
- لذة النص ، ترجمة : منذر عياشي ، ( الأعمال الكاملة ) ، مركز الإنماء الحضاري ، ط : 2 ، 2002 .

- درس في السِّيمولوجيا ، ترجمة : عبد السّلام بن عبد العالي ، دار توبقال - المغرب - ط : 2 ، 1986 .

- سارة كوفمان و روجي لابورت : مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ( تفكيك الميتافيزيقا و استحضر الأثر ) ، ترجمة : إدريس كثير و عز الدين الخطابي ، إفريقيا شرق - المغرب - ط : 2 ، 1994 .

- سالم يفوت : إبستيمولوجيا العلم الحديث ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

- سامي أدهم : فلسفة اللّغة ( تفكيك العقل اللغوي - بحث إبستيمولوجي أنطولوجي ) ، المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1993 .

- سهير عبد السّلام : مفهوم الاغتراب عند هيرت ماركيز ، دار المعرفة الجامعية - حلوان - 2003 .

- عبد السّلام بن عبد العالي : في الانفصال ، دار توبقال - المغرب - ط : 1 ، 2008 .

- الفكر في عصر التّهضة ، إفريقيا شرق - بيروت لبنان - 2000 .

- ثقافة الأذن و ثقافة العين ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط : 2 ، 2008 .

- منطق الخلل ، دار توبقال - المغرب - ط : 1 ، 2007 .

- شكري عزيز الماضي : في نظرية الأدب ، دار المنتخب العربي - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1993 .

- شمس الدّين محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية : روضة المحبين و نزهة المشتاقين ، تحقيق : مكتب الدّراسات و التوثيق ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2004 .

- عبد العزيز بن عرفة : الدّال الاستبدال ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ، ط : 1 ، 1993 .

### ثبت المصادر و المراجع .....

- علي جعفر العلاق : في حداثة النّص الشّعري ( دراسة نقدية ) ، دار الشروق - عمان الأردن - ط : 1 ، 2003 .

- عمر أوكان : لذة النّص أو مغامرة الكتابة عند رولان بارت ، إفريقيا شرق - المغرب - ، 1996 .

- عمر مهيبيل : من النّسق إلى الدّات - قراءة في الفكر العربي المعاصر - منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2001 .

- عبد الغفار مكاوي : نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدغر ، دار شرقيات للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2002 .

- عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل المصطلح في الخطاب التّقدي العربي المعاصر ( مقارنة حوارية في الأصول المعرفية ) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2005 .

- فرانسوار داستور : هايدغر و سؤال الزمن ، ترجمة : سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط : 1 ، 1993 .

- فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ و الإنسان الأخير ، الإشراف و المراجعة و التقديم : مطاع الصفدي ، فريق الترجمة : فؤاد شاهين ، جميل قاسم ، رضا الشايب ، مركز الإنماء القومي - بيروت - 1993 .

- فريد الزاهي : النص و الجسد و التأويل ، إفريقيا شرق - المغرب - 2003 .

- فريديريك نيتشه : أصل الأخلاق و فصلها ، تعريب : حسن قبيسي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع

- هذا الإنسان ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الطباعة للنشر - بيروت - 2009 .

- إنسان مفرط في إنسانيته ( كتاب العقول الحرة ) ، ترجمة : محمد الناجي ، إفريقيا شرق -

المغرب - ج : 1 ، 2002 .

- عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز في علم المعاني ، وقف على تصحيحه و طبعه و علق على حواشيه : محمد رشيد رضا ، دار المعرفة - بيروت - 1982/1402 .

- لطفي عبد البديع : فلسفة المجاز ( بين البلاغة العربية و الفكر الحديث ) الشركة المصرية العالمية للنشر - لونغمان القاهرة - ط 1 ، 1997 .

- عبد الله إبراهيم و سعيد الغانمي و عواد علي : معرفة الآخر ( مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة البنيوية - السيميائية - التفكيك ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب -

- عبد الله إبراهيم : المركزية الإسلامية ( صورة الآخر في الميخيل الإسلامي خلال القرون الوسطى ) - المطابقة و الاختلاف - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 2001 .

#### ثبت المصادر و المراجع

- محمد سبيلا و محمد بن عبد العالي : الفلسفة الحديثة ( نصوص مختارة ) إفريقيا شرق 2000 ، - الدار البيضاء - ط : 2 ، 2010 .

- الحداثة و انتقاداتها ( 2 ) نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي - العدد 12 دار

توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

- الحداثة و انتقاداتها ( 1 ) نقد الحداثة من منظور غربي ، العدد 11 ، دار توبقال -

الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

- محمد سبيلا : الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

- محمد شوقي الزّين : قراءات في فكر و فلسفة علي حرب ( التّقد و الحقيقة و التّأويل ) منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2010 .

-إزاحات فكرية ( مقاربات في الحداثة و المثقف ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2005 .

-تأويلات و تفكيكات ( فصول في الفكر الغربي ) المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2002

-الإزاحة و الاحتمال ( صفائح نقدية في الفلسفة العربية ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2008 .

- محمد الشّيكرك : هايدغر و سؤال الحداثة ، إفريقيا شرق - المغرب -

- محمد كتش : نهاية العلم ( فلسفة البحث في العلوم الطبيعية تربوية الحل لأزمة المنهج في القرن الحادي و العشرين ) ، تقدّم : أحمد عبد الرحمن سايح ، إيتراك للطباعة و النشر و التوزيع - مصر الجديدة - ط : 1 ، 2002 .

- محمد مفتاح : رؤيا التّمائل ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2005 .

- مطاع الصّفدي : لذة النّص من نصوص لذة النص ( العرب و الفكر العربي ) ، مجلة النصوص الفكرية و الإبداعية والنقدية رقم 10 ، مركز الإنماء القومي - لبنان - 1990 .

- مها حسن القصراري : الزّمن في الرواية العربية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط : 1 ، 2003 .

- ميشال فوكو : حفريات المعرفة ، ترجمة : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 2 ، 1987 .

-المعرفة و السّلطة ، ترجمة : عبد العزيز العيادي ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع - بيروت

لبنان - ط : 1 ، 1994 .

#### ثبت المصادر و المراجع .....

- نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة و آليات التّأويل ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 7 ، 2005 .

- هانز جورج غادامير : بداية الفلسفة ، ترجمة : علي حاكم صالح ، حسن ناظم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2001 .

- هيوسلفرمان : نصيات بين الهيرومينوطيقا و التفكيكية ، ترجمة : حسن ناظم و علي حاكم صالح ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2002 .

- عبد الوهاب المسيري : الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان ، دار الفكر - دمشق - ط : 2 ، 2007 .

- عبد الوهاب المسيري فتحي التريكي : الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2003 .

ثانيا :الكتب بالفرنسية :

/Ali Harb : le discours des fins ultimes ( les conquêtes de la mondialisation et les impasses de l'identité , Traduit de l'arabe , et présenté par : Mohammed Chaouki Zine , éditions El-Ekhtilef , Alger – Algérie 2010.

Ferdinand de saussure : cours de linguistique générale, édition, Talankit- Bejaia, – 2200

-Roland Barthes : le plaisir du texte, éditions de seuil 1973, 1 publications-en France- :p :8.

ثالثا : المقالات :

- إدريس هاني : العرب و التفكيك ، العدد ( 13 ) السنة الثالثة خريف 1417/1996 .

- أنور عبد الملك : تغيير العالم ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب – الكويت – عالم المعرفة ( 95 ) 1985 .

- بيتر فارب : بنو الإنسان ، ترجمة : زهير الكرمي ، عالم المعرفة ( 67 ) يوليو 1983 ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب – الكويت –

- جون ماكوري : الوجودية ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، مراجعة : فؤاد زكريا ( عالم المعرفة 58 ) المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب – الكويت – 1982 .

- راسل جاكوبي : نهاية اليوتوبيا ( السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة ) ، ترجمة : فاروق عبد القادر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب ، عالم المعرفة ( 269 ) مطابع الوطن – الكويت – ماي 2001 .

ثبت المصادر و المراجع .....

- زكي مبارك : ( باحث في الفكر الإسلامي و المعاصر ) العولمة و خطاب النهايات ، ص 1 .

- عبد العزيز بومسهولي : الجسد رؤية و اكتشاف المختلف ( قراءة في شعر وفاء العمراني ) ، كتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ( رقم 25 ) - لبنان - 2005 .

- عطيات أبو السعود: نيتشه و ما بعد الحداثة ، مجلة فصول – مجلة النقد الأدبي – ( العدد 63 ) شتاء و ربيع 2004 .

- غانم هنا : نيتشه ( فاصل بين حديث و معاصر ) ، عالم الفكر ، العدد 4 ، مجلد 30 أبريل يونيو 2002 .

- محمد عمارة : العرب و التّحدي ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب – الكويت – عالم المعرفة ( 29 ) 1980

- مصطفى الكيلاني : أنسي الإيروسية و الماوراء ( الوليمة ) مختلف أقصى الجسد ، كتابات معاصرة ( علوم و فنون ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم 38 - لبنان - 1993 .
- مكاوي خيرة : مفهوم الأثر في فلسفة جاك دريدا ، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية فرحات عباس - سطيف - .
- نوفل جراد : أركيولوجيا علوم الإنسان - صراع التأويلات - ( فوكو و ريكور نموذجاً ) ، كتابات معاصرة مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية المجلد 10 آب أيلول 1999 .
- سعادة المتعة ( الجمال المفارق - الجميل و الجليل - ميتافيزيقا المتعالي و الشبه ) كتابات معاصرة ( فنون و عوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، رقم 35 - لبنان - 1998 .
- الهادي حامد : لا معنى الجسد ( الفلسفة الأفلاطونية و الجسد الدريدي ) كتابات معاصرة ( علوم و فنون ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم ( 25 ) - لبنان - 1995 .
- هربرت شيللر : المتلاعبون بالعقول ، ترجمة : عبد السلام رضوان ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب - الكويت - عالم المعرفة 243 ، 1999 .
- وليد صالح خليفة : مرض الحب ( استوغرافيا الجنس و الآلهة - رواية العشق العكتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم 34 - لبنان - 1998 .
- ياسين بن عبيد : في معرفية النص الصوفي ، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية ( مجلة دورية علمية محكمة ) رقم 13 جامعة - سطيف - 2011 .

فهرس الموضوعات

مقدمة : ..... أ- هـ

مدخل: الحقيقة و طرق التفكير ..... 7-9

أولاً - التفكير الماورائي ..... 10-16

ثانياً- التفكير الحدائي ..... 17-23

ثالثاً - التفكير التجاوزي ..... 24-29

الفصل الأول: إشكالية النهاية و التجاوز ..... 30-36

|                 |                                                   |
|-----------------|---------------------------------------------------|
| 37.....         | أولاً - التّهاية و مفهوم الثّقافة .....           |
| 40 - 37.....    | 1- مقولة التّهايتي.....                           |
| 53- 41.....     | 2 - التّجاوز و الثّقافة .....                     |
| 68 - 54.....    | ثانياً - خصوصية النهاية .....                     |
| 77 - 69 .....   | 1- التّهاية و الإنسان.....                        |
| 81 - 78.....    | 2 - التّهاية و الزّمن.....                        |
| 101 - 82.....   | ثالثاً - التّجاوز و المقولات .....                |
| 107 - 102 ..... | الفصل الثاني : إشكالية اللّغة و حدود المعري ..... |
| 111 - 108.....  | أولاً - المعنى بين الحقيقة و المجاز.....          |
| 114- 112 .....  | 1 - المجاز و الإعجاز.....                         |
| 119 - 115 ..... | 2- الحقيقة و مفهوم اللّوغوس .....                 |
| 121 - 120.....  | ثانياً - مقولات التّأسيس .....                    |
| 124 - 122 ..... | 1 - مفهوم التّغريب .....                          |
| 129- 125 .....  | 2 - نقد النّص و قضية موت المؤلّف.....             |

#### فهرس الموضوعات .....

|                 |                                           |
|-----------------|-------------------------------------------|
| 133 - 130.....  | 3 - إشكالية المغيّب .....                 |
| 136-133 .....   | 4 - المعنى و الاختلاف في اللّغة .....     |
| 138 -136 .....  | 5 - اللّغة بين الواقع و الإمكان.....      |
| 140 -139.....   | 6 - الحقيقة و مفهوم الكشف .....           |
| 149 - 141 ..... | ثالثاً - مفارقات القراءة التّجاوزية ..... |
| 160 - 149 ..... | رابعاً - الحقيقة و مفاهيمها.....          |

163 - 161.. ..... خامساً - القراءة و الحقيقة

164 - 166 1 - النص و الخطاب البارقي .....

169- 167 ..... 2 - النص بين القارئ و المبدع

175- 170 ..... 3 - القراءة و ضرورة التعدد

178- 176 ..... الفصل الثالث: الفكر و الواقع إشكالية المنطق و الالمنطق

184- 179..... أولاً - الحقيقة بين الفكر و الواقع

193 - 185..... ثانياً - الواقع و مفهوم الكارثة

198 - 194..... ثالثاً - الواقع و وهم الحقيقة

202 - 199..... 1 - الفكرة بين التشابه و الاختلاف

204- 202..... 2 - الفكرة و قضية الغياب

207- 204..... رابعاً - الواقع و صناعة الحدث

213 - 208..... 1 - الفكر و إمكاناته

221- 214..... خامساً - الواقع و إشكالية المتوقع

225- 222..... 1 - الفكر بين المنطق و التعدد

228 - 226..... 2 - الخيال و مقارنة الواقع

### ..... فهرس الموضوعات

230- 228..... 3 - الواقع و إشكالية المتوقع

سادساً - بين المنطق الصوري و المنطق التحويلي ..... 241 - 230

246- 242 ..... الفصل الرابع: الحب بين الروح و الجسد

249 - 246..... أولاً- مفهوم الحب

250 - 249..... 1 - أصل الخلق

254- 251 ..... 2 - مفاهيم الحب عند القدماء

|                  |                                               |
|------------------|-----------------------------------------------|
| 260 - 254.....   | ثانياً - الحب و الكوجيتو الـديكارتى           |
| 262 - 260.....   | ثالثاً - الحب و مفهوم الجمال                  |
| 264- 262.....    | 1 - الحب بين البقاء و الفناء                  |
| 268 - 265.....   | رابعاً - الحب و الصّوفية                      |
| 282- 269.....    | خامساً - الحب و الإنسان المعاصر               |
| .285 - 283 ..... | سادساً - الحب و الفلسفات المعاصرة             |
| 287 - 285 .....  | 1- الفكر و مفهوم اللذة                        |
| 290 - 288 .....  | 2 - اللّغة و الجسد                            |
| 292- 290.....    | 3 - القراءة و اللذة                           |
| 295 - 293 .....  | 4 - الحب و الجسد                              |
| 298- 295 .....   | 5 - الحب و الحقيقة                            |
| 303- 298...      | سابعاً - الجمال و الكمال                      |
| 309- 303.....    | ثامناً - الحب بين اللذة و البلاء              |
| 314- 310 .....   | الفصل الخامس: حدود الهوية بين المثقف و المفكر |
| 318 - 315.....   | أولاً - الثقافة و مبادئ العقل                 |

#### فهرس الموضوعات

|                 |                                  |
|-----------------|----------------------------------|
| 321- 318....    | 1 - المثقف و مفهوم القيمة        |
| 327 - 322 ..... | 2 - المثقف و تقديس المقولات      |
| 331 - 328 ..... | 3 - الهوية و الوجودية            |
| 333 - 331.....  | 4 - المثقف و منطق التّوحد        |
| 336 - 335.....  | 5 - الهوية بين الخلاف و الاختلاف |
| 340 - 336.....  | 6 - المثقف و مفهوم الحقيقة       |

|           |                                          |
|-----------|------------------------------------------|
| 343 – 340 | 7 - العالمية و الهوية                    |
| 345 – 343 | 8 - المثقف و مفهوم السلطة                |
| 349 – 346 | 9 - فوكو و مفاهيم السلطة                 |
| 351 – 349 | ثانياً - المفكر و مفهوم الحقيقة          |
| 354 – 352 | 1 - المفكر و القيمة                      |
| 360 – 355 | 2 - المبادئ بين المفكر و المثقف          |
| 363 – 360 | 3 - حدود المفكر و المثقف عند إدوارد سعيد |
| 365 – 363 | 4 - الهوية و الذاكرة                     |
| 374 – 366 | 5 - الهوية بين المصير و المصلحة          |
| 382 – 376 | خاتمة                                    |
| 390 – 383 | قائمة المصادر و المراجع                  |
| 395 – 392 | فهرس الموضوعات                           |

ملحق

أولاً : الآيات القرآنية مضبوطة بالشكل :

قوله تعالى " وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً " <sup>1</sup> 1/ سورة البقرة ، الآية ( 30 )

قال تعالى " وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ ... " <sup>2</sup> 2/ سورة البقرة ، الآية ( 35 )

قوله تعالى : " الْأَجَلَاءُ يُؤْمِنُ بِغَضُّهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ " <sup>3</sup> 3/ سورة الزخرف الآية ( 68 ) .

قوله تعالى : " لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ " <sup>4</sup> 4 / سورة التين : الآية رقم ( 4 )

" مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي حَوْفِهِ " <sup>5</sup> 5/ سورة الأحزاب : الآية رقم ( 4 ) : قوله تعالى

يقول تعالى : " .. الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ... " 6 / سورة النساء ، الآية رقم ( 1 )

ملحق

ثانياً : ثبت الأعلام :

|                                 |                                 |
|---------------------------------|---------------------------------|
| Francis Fukuyama وكوياما .....  | Aristote .....                  |
| Freud (Sigmund) موند ) : .....  | Platon : .....                  |
| Foucault (michel) مال ) : ..... | Chomsky noam ي ( نعوم ) : ..... |
| Kant (Emmanuel) نويل ) : .....  | Jean Baudrillard نريار : .....  |
| George Berkeley : .....         | Jacques Derrida پدا : .....     |

Nietzsche(Friedrich )

Gilles Deleuze

|       |                      |       |                        |
|-------|----------------------|-------|------------------------|
| ..... | جيل دولوز:           | ..... | نيتشه ( فريديريك ):    |
| ..... | Descartes ( René ) : | ..... | Heidegger ( martin ) : |
| ..... | Roland Barthes :     | ..... | Hobbes ( thomas ) :    |
| ..... | Socrate :            | ..... | Hegel ( Georg ) :      |
| ..... | De Saussure :        | ..... | Hume ( David ) :       |
| ..... | Ga damer :           | ..... | Francis bacon :        |

## ملحق

ثالثا : ثبت المصطلحات :

|       |                |         |           |                   |           |
|-------|----------------|---------|-----------|-------------------|-----------|
| ..... | Survivance     | البقاء  | .....     | Pères de l'Eglise | آ         |
| ..... | Structuralisme | .....   | Trace     | .....             | الأثر:    |
| ..... | Malheur        | .....   | Abduction | .....             | الاحتمال  |
| ..... | Histoire       | التاريخ | .....     | Différence        | الاختلاف: |
| ..... | Herméneutique  | .....   | Autre     | .....             | الآخر:    |
| ..... | Dépassement    | .....   |           |                   |           |

|                                     |                                     |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| .....التجاوز : .....                | ..... Morale : الأخلاق              |
| ..... Conforme : التطابق            | Volonté de puissance                |
| ..... Évolution : الت               | ..... Mythe : الأسطورة              |
| ..... Occidentalisation             | ..... Problématique                 |
| ..... Variation : التغير : ...      | ..... Origine : الأصل               |
| ..... Interprétation : ال           | ..... Fois : الاعتقادات : ...       |
| ..... Pensée : التفكير : .....      | ..... Possibilité : الإمكان : ..... |
| ..... Pensée modernité              | ..... Soi : الأنا : .....           |
| ..... Pensée métaphysique           | ..... Femelle : الأ                 |
| ..... Déconstruction : التفكيك      | ..... Homme : الإنسان : ....        |
| ..... Traditions : التقاليد : ..... | ..... Humanité : الإنسانية : .....  |
| ..... Technique : التقنية : .....   | ..... Dernier homme : الإنسان       |
| ..... Répétition : التكرار : .....  | ..... Surhomme : الإنسان الأسيم     |

ملحق

|                                  |                                   |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| ..... Imagination : الخيال       | ..... Intertextualité : ا         |
| ..... Bien : الخير : .....       | ..... Contradiction : التناقض     |
| ..... Dasein : الذازين : .....   | ..... Union : التوحد : : .....    |
| ..... Signifié : الدال : .....   | ..... Corps : الجسد : : .....     |
| ..... Religion : الديانة : ..... | ..... Majestueux : الجليل : : ... |
| ..... Sujet : الذات : .....      | ..... Beauté : الجمال : : .....   |
| Mémoire                          | Amour                             |



## ملحق

{ 430 }

..... : اللغة ..... : العولمة

..... : Langage poétique ..... : Absence

..... Logos ..... Vertu : : الفضيلة

..... Postmodernité ..... Philosophie

..... Métaphysique ..... Extermination

..... Principes ..... Approprié : : القبلية

..... Transcendental ..... Ancien : : القا

..... Expectant ..... Lecture : : القرا

..... Métaphore ..... Valeur : : القيمة

..... Imitation ..... Catastrophe

..... Signifiant ..... Écriture : : الكا

..... Référence : : الا ..... Illumination

..... Centre : : المركز ..... Classique : : الكلا

..... ملحق

..... Marge ..... الهامش : : ..... Centre de parole : : مركا

..... Marge de parole ..... Projets : : المشد

..... Délocuteur ..... الهو : : ..... Projet dépassé : : ا

..... Identité ..... الهوية : : ..... Sens : : المعنى

..... Réalité ..... الواقع : : ..... Paradoxe : : المفارقة

..... Hyper réel : : الواقع الفائق ..... Concepts : : المفاهيم

Existence

Approche

|                                   |                                             |
|-----------------------------------|---------------------------------------------|
| المقاربة : : .....                | الوجود : .....                              |
| المقولات : : Catégories .....     | الوجودية : ... Existentialisme .....        |
| المنع Logique transformel .....   | الوجود لذاته : ... L'être pour-soi .....    |
| المنطق الا Logique formelle ..... | الوجود لأجله : ... L'être pour-autrui ..... |
| الموت : : Mort .....              | الوسيط : ... Médiateur .....                |
| الموضوع : : : Objet .....         | الوعي : ... Conscience .....                |
| Texte                             | النص : : .....                              |
| Textes                            | النصوص : : .....                            |
| Système                           | النظام : : .....                            |
| Âme                               | النفس : : .....                             |
| Critique                          | النقد : : .....                             |
| Fin                               | النهاية : : .....                           |
| Renaissance                       | النهضة : : .....                            |

– القرآن الكريم برواية ورش لقراءة نافع ، دار ابن كثير – دمشق – ط : 10 ، 1423 / 2002 .

المصادر و المراجع :

أولاً : الكتب بالعربية :المصادر

علي حرب :

1/- حديث النّهائيات ( فتوحات العولمة و مآزق الهوية ) ، المركز الثقافي العربي – المغرب – ط : 1 ، 2000

2/- التّأويل و الحقيقة ( قراءة تأويلية في الثقافة العربية ) ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع – بيروت – ط : 2 ، 2007

3/- نقد النّص ( النّص و الحقيقة 1 ) المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء المغرب – ط : 4 ، 2005 .

4/- نقد الحقيقة ( النّص و الحقيقة 2 ) ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء المغرب – ط : 3 ، 2005

5/- الممنوع و الممتنع ( نقد الذات المفكرة ) ( النص و الحقيقة 3 ) ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء المغرب – ط : 4 ، 2005 .

6/- الفكر و الحدث ( حوارات و محاور ) ، دار الكنوز الأدبية – بيروت لبنان – ط : 1 ، 1997 .

7/- العالم و مأزقه ( منطق الصّدام و لغة التّداول ) ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء المغرب – ط : 1 ، 2002 .

8/- الأختام الأصولية و الشّعائر التّقدمية ( مصائر المشروع الثقافي العربي ) ( سياسة الفكر 1 ) ، المركز الثقافي العربي – المغرب – ط : 1 ، 2001 .

9/- أصنام النّظرية و أطيف الحرية ( نقد بورديو و تشومسكي ) ( سياسة الفكر 2 ) ، المركز الثقافي العربي – المغرب – ط : 1 ، 2001 .

10/- الإنسان الأدنى أمراض الدّين و أعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات – بيروت – ط : 1 ، 2005 .

11/- هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك ( دراسات و فكر ) ، المؤسسة العربية للدراسات – بيروت – ط : 1 ، 2005 .

12/- الماهية و العلاقة ( نحو منطق تحويلي ) ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – ط : 1 ، 1998 .

13/- الحب و الفناء ( المرأة / السّكينة/ العداوة ) ، منشورات الاختلاف – الجزائر – ط : 2 ، 2009 .

14/- خطاب الهوية ( سيرة فكرية ) ، دار الكنوز الأدبية – بيروت لبنان – ط : 1 ، 1996 .

15/- تواطأ الأضداد ( الآلهة الجدد و خراب العالم ) ، منشورات الاختلاف ، ط : 1 ، 2008 .

16/- أزمنة الحداثة الفائقة ( الإصلاح ، الإرهاب ، الشّراكة ) ، المركز الثقافي العربي – المغرب – ط : 1 ، 2005 .

- 17/- أوهام النّخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 2 ، 1998 .
- 18/- الاستلاب و الارتداد ( الإسلام بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 1997 .
- 19/- أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر - مقارنة نقدية سجالية - دار الطليعة - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1994 .
- 20/- مداخلات ( مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري ، حسين مروة ، هشام جعيط ، عبد السلام بن عبد العالي ، سعيد بن سعيد ) ، دار الحداثة للطباعة والنشر و التوزيع - عويدات - ط : 1 ، 1995 .
- 21/- لعبة المعنى ( فصول في نقد الإنسان ) المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 1 ، 1991 .
- 22/- المصالح و المصائر ( صناعة الحياة المشتركة ) منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2011 .
- ثورات القوى النّاعمة في العالم العربي ( نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2011 .
- المراجع بالعربية:
- إبراهيم محمود:
- 23 - في جماليات الصّمت ( في أصل المخفي و المكبوت ) ، مركز الإنماء القومي - دمشق - ط : 1 ، 2002 .
- أدونيس( علي أحمد سعيد ) :
- 24- النصّ القرآني و آفاق الكتابة ، دار الآداب - بيروت - ط : 1 ، 1993 .
- أنور عبد الملك :
- 25- تغيير العالم، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ( عالم المعرفة 95 ) - الكويت - 1985 .
- بختي بن عودة :
- 26- ظاهرة الكتابة في النّقد الجديد - مقارنة تأويلية - ( الخطيبي نموذجاً ) ، منشورات مديرية الثقافة - معسكر - 2005 .
- برهان غليون :
- 27- اغتيال العقل ( محنة الثقافة العربية بين السلفية و التّبعة ) ، موفم للنشر - الجزائر - 1990 .

ابن حازم الأندلسي :

28- طوق الحمامة ( في الألفة و الآلاف ) ، قدم له و حقق له : المحامي فاروق سعد ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت  
لبنان - 1982 .

حسن حنفي و صادق جلال العظم :

29- ما العولمة ( حوارات لقرن جديد ) ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان - ، ط : 1 ، 1999 .

عبد الرحمن محمد القعود :

30- الإيهام في شعر الحداثة العوامل و الظواهر و آليات التأويل ( عالم المعرفة رقم 279 ) — 2002 .

عبد الرزاق بلعقروز :

31- نيتشه و مهمة الفلسفة ( قلب تراتب القيم و التأويل الجمالي للحياة ) منشورات الاختلاف - الجزائر ، ط : 1 ،  
2010 .

32- تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ( أسئلة المفهوم و المعنى و التواصل ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ، ط : 1 ،  
2009 .

سالم يفوت :

33- إبستيمولوجيا العلم الحديث ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

سامي أدهم :

34- فلسفة اللغة ( تفكيك العقل اللغوي - بحث إبستيمولوجي أنطولوجي ) ، المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت لبنان -  
ط : 1 ، 1993 .

سهير عبد السلام :

35- مفهوم الاغتراب عند هيربرت ماركيز ، دار المعرفة الجامعية - حلوان - 2003 .

عبد السلام بن عبد العالي :

36- في الانفصال ، دار توبقال - المغرب - ط : 1 ، 2008 .

37- - الفكر في عصر النهضة ، إفريقيا شرق - بيروت لبنان - 2000 .

38- ثقافة الأذن و ثقافة العين ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط : 2 ، 2008 .

39- منطق الخلل ، دار توبقال - المغرب - ط : 1 ، 2007 .

شكري عزيز الماضي :

40- في نظرية الأدب ، دار المنتخب العربي - بيروت لبنان - ط : 1 ، 1993 .

شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية :

41- روضة المحبين و نزهة المشتاقين ، تحقيق : مكتب الدراسات و التوثيق ، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2004 .

عادل عبد الله :

42- التفكيكية - إرادة الاختلاف و سلطة العقل - دار الكلمة للنشر و التوزيع و الطبع - سوريا دمشق - ط : 1 ، 2000 .

عادل مصطفى :

43- فهم الفهم ( مدخل إلى الهرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير - ) رؤية للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2007 .

عبد العزيز بن عرفة :

44- الدال الاستبدال ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ، ط : 1 ، 1993 .

علي جعفر العلاق :

45- في حداثة النص الشعري ( دراسة نقدية ) ، دار الشروق - عمان الأردن - ط : 1 ، 2003 .

عمر أوكان :

46- لذة النص أو مغامرة الكتابة عند رولان بارت ، إفريقيا شرق - المغرب - ، 1996 .

عمر مهيل :

47- من النسق إلى الذات - قراءة في الفكر العربي المعاصر - منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2001 .

عبد الغفار مكاوي :

48- نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدغر ، دار شرقيات للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2002 .

عبد الغني بارة :

49- إشكالية تأصيل المصطلح في الخطاب النقدي العربي المعاصر ( مقارنة حوارية في الأصول المعرفية ) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2005 .

فريد الزاهي :

50- فريد الزاهي : النص و الجسد و التأويل ، إفريقيا شرق - المغرب - 2003 .

عبد القاهر الجرجاني :

51- دلائل الإعجاز في علم المعاني ، وقف على تصحيحه و طبعه و علق على حواشيه : محمد رشيد رضا ، دار المعرفة - بيروت - 1982/1402 .

لطفي عبد البديع :

52- فلسفة المجاز ( بين البلاغة العربية و الفكر الحديث ) الشركة المصرية العالمية للنشر - لوئحمان القاهرة - ط 1 ، 1997 .

لعموري عيش :

53- مبادئ عامة في المنطق الصوري، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع - الجزائر - دون طبعة، 2010.

عبد الله إبراهيم و سعيد الغانمي و عواد علي :

54- معرفة الآخر ( مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة البنيوية - السيميائية - التفكيك ) ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب -

عبد الله إبراهيم :

55- المركزية الإسلامية ( صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى ) - المطابقة و الاختلاف - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب - ط : 1 ، 2001 .

56- المطابقة و الاختلاف ( بحث في المركزية الثقافية )، المؤسسة العربية للدراسات و النشر - بيروت - ط : 1 ، 2004 .

محمد سيلا و محمد بن عبد العالي :

57- الفلسفة الحديثة ( نصوص مختارة ) إفريقيا شرق 2000 ، - الدار البيضاء - ط : 2 ، 2010 .

58- الحداثة و انتقاداتها ( 2 ) نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي - العدد 12 دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

59- الحداثة و انتقاداتها ( 1 ) نقد الحداثة من منظور غربي ، العدد 11 ، دار توبقال - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

60- المعرفة العلمية ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط : 3 ، 2009 .

61- الحقيقة ، دار توبقال للنشر - المغرب - ط : 2 ، 2005 .

62- الحداثة ، دار توبقال للنشر - الدار - البيضاء - المغرب - ط : 3 ، 2008 .

محمد سيلا :

63- الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط : 1 ، 2006 .

محمد شوقي الزين :

64- قراءات في فكر و فلسفة علي حرب ( التّقد و الحقيقة و التّأويل ) منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2010 .

65- إزاحات فكرية ( مقاربات في الحداثة و المثقف ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2005 .

66- تأويلات و تفكيكات ( فصول في الفكر الغربي ) المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2002

67- الإزاحة و الاحتمال ( صفائح نقدية في الفلسفة العربية ) ، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2008 .

محمد الشيكرك :

68- هايدغر و سؤال الحداثة ، إفريقيا شرق - المغرب -

محمد عمارة :

69- العرب و التحدي ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ( عالم المعرفة 29 ) - الكويت - 1980.

محمد كتنش :

70- نهاية العلم ( فلسفة البحث في العلوم الطبيعية تربوية الحل لأزمة المنهج في القرن الحادي و العشرين ) ، تقديم : أحمد عبد

الرحمن سايح ، إيتراك للطباعة و النشر و التوزيع - مصر الجديدة - ط : 1 ، 2002 .

محمد مفتاح :

71- رؤيا التّمائل ، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2005 .

محمود يعقوبي :

72- دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية- بن عكنون الجزائر - ط: 3 ، 2009.

مطاع الصفدي :

73- لذة النصّ من نصوص لذة النص ( العرب و الفكر العربي ) ، مجلة النصوص الفكرية و الإبداعية والنقدية رقم 10 ، مركز

الإنماء القومي - لبنان - 1990 .

مها حسن القصرأوي :

74- الزّمن في الرواية العربية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط : 1 ، 2003 .

نصر حامد أبو زيد :

75- إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - ط : 7 ، 2005 .

عبد الوهاب المسيري :

76- الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان ، دار الفكر -دمشق - ط : 2 ، 2007 .

عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي :

77- الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان - ط : 1 ، 2003 .

الكتب المترجمة :

إدوارد سعيد :

78- المثقف و السلطة ، ترجمة و تقديم : محمد عناني، رؤية للنشر و التوزيع - القاهرة - ، ط : 1 ، 2006 .

79- الإستشراق ( المفاهيم الغربية للشرق )، ترجمة : محمد عناني، رؤية للنشر و التوزيع - القاهرة - ط : 1 ، 2006.

ألكسيس كاريل :

80- الإنسان ذلك المجهول، تعريب : شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف - بيروت - 1993 .

بول ريكور :

81- نظرية التأويل ( الخطاب و فائض المعنى )، ترجمة : سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 2 ، 2006 .

بيار غريمال :

82- الميثولوجيا اليونانية، ترجمة : زغيب هنري، منشورات العويدات - بيروت باريس - ط : 1 ، 1982 .

بيتر فارب :

83- بنو الإنسان ، ترجمة : زهير الكرمي ، عالم المعرفة 67 ، يوليو 1983 ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب - الكويت -

بيتر كوزمان، فرانز ، بيتر بوركارد ، فرانز فيدلمان :

84- أطلس الفلسفة ، ترجمة : جورج كتورة، المكتبة الشرقية - بيروت لبنان - ، ط : 1 ، 1991 .

بيير زيمّا :

85-التفكيكية ( دراسة نقدية ) ، تعريب: أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع - بيروت لبنان - ، ط : 1 ، 1996 .

تيري إيغلتنون :

86-أوهام ما بعد الحداثة ، ترجمة: ثامر ذيب، دار الحوار للنشر و التوزيع - سورية - ط : 1 ، 2000 .

جاك دريدا :

87- الكتابة و الاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 1988 .

88-الصوت و الظاهرة ( مدخل إلى مسألة العلامة في فينومولوجيا هوسرل )، ترجمة: فتحي أنقزوي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 2005.

جان بودريار:

89-الفكر الجذري ( أطروحة موت الواقع )، ترجمة: منير الحوججي و أحمد القصوار، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء المغرب - ط : 1 ، 2006.

جون سيرل :

90-العقل و اللغة و المجتمع ( الفلسفة في العالم الواقعي )، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف - الجزائر - ط : 1 ، 2006.

جون ماكوري :

91-الوجودية، ترجمة : امام عبد الفتاح امام، مراجعة : فؤاد زكريا ( عالم المعرفة 58 ) المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب - الكويت - 1982 .

جياتي فاتيمو:

92-نهاية الحداثة( الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987)، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة - دمشق - 1998.

جيل دولوز :

93-الاختلاف و التكرار، ترجمة: وفاء شعبان، مركز دراسات الوحدة العربية- لبنان - ط : 1 ، 2009.

راسل جاكوبي :

94- نهاية اليوتوبيا ( السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة )، ترجمة : فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، (عالم المعرفة 269 ) مطابع الوطن - الكويت - ماي 2001 .

رالف بارتون بري :

95- إنسانية الإنسان، ترجمة: سلمى خضراء الجيوشي، مكتبة المعارف - بيروت - 1961 .

رولان بارت :

96- الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: محمد نديم خشفة، ( الأعمال الكاملة ) مركز الإنماء القومي - سورية - ط : 1 ، 2002 .

97- لذة النص ، ترجمة : منذر عياشي، ( الأعمال الكاملة )، مركز الإنماء الحضاري، ط : 2 ، 2002 .

98- درس في السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال - المغرب - ط : 2 ، 1986.

ريتشارد تارناس:

99- آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، أبو ظبي للثقافة للثقافة و التراث- الإمارات العربية المتحدة- ط : 1 ، 2010 .

سارة كوفمان و روجي لا بورت:

100- مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ( تفكيك الميتافيزيقا و استحضر الأثر )، ترجمة: إدريس كثير و عز الدين خطابي، إفريقيا شرق - المغرب - ط : 2 ، 1994.

فرانسوا داستور:

101- هايدغر و سؤال الزمن، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط : 1 ، 1993.

فرانيس فوكوياما:

102- نهاية التاريخ و الإنسان الأخير، الإشراف و المراجعة و التقديم: مطاع الصفدي، فريق الترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابي، مركز الإنماء القومي - بيروت - 1993.

فريدريك نيتشه:

103- أصل الأخلاق و فصلها، تعريب: حسن القبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع

104- هذا الإنسان، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد - دار الطباعة للنشر - بيروت - 2009.

105- إنسان مفرط في إنسانيته ( كتاب العقول الحرة ) ، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا شرق - المغرب - ج : 1 ، 2002.

ميشال فوكو:

106-حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب - ط: 2، 1987.

107-المعرفة و السلطة، ترجمة: عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع- بيروت لبنان- ط : 1 ، 1994.

هانز جورج غادامير:

108-بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح ، حسن ناظم ، دار الكتاب الجديدة المتحدة-بيروت لبنان - ط : 1 ، 2001.

هربرت شيللر:

109-المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب - الكويت - ( عالم المعرفة 243 ) 1999 .

هيو سلفرمان:

110-نصيات بين الهيرومينوطيقا و التفكيكية، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي - المغرب - ط : 1 ، 2002 .

المعاجم:

111-مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - جمهورية مصر العربية - 1983/1403.

ثانيا :الكتب بالفرنسية :

## -Ali Harb :112

le discours des fins ultimes ( les conquêtes de la mondialisation et les impasses de l'identité , Traduit de l'arabe , et présenté par : Mohammed Chaouki Zine , éditions El-Ekhtilef , Alger – Algérie 2010.

## 113-Ferdinand de saussure :

cours de linguistique générale, édition, Talankit- Bejaia -2002-

## 114 -Roland Barthes :

le plaisir du texte, éditions de seuil 1973, 1 publications-en France- :p 8.

ثالثا : المقالات :

- 115- إدريس هاني : العرب و التفكيك ، العدد ( 13 ) السنة الثالثة خريف 1417/1996 .
- 116- زكي مبارك : ( باحث في الفكر الإسلامي و المعاصر ) العولمة و خطاب النهايات ، ص 1 .
- 117- عبد العزيز بومسهولي : الجسد رؤية و اكتشاف المختلف ( قراءة في شعر وفاء العمراني ) ، كتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ( رقم 25 ) - لبنان - 2005 .
- 118- عطيات أبو السعود: نيتشه و ما بعد الحداثة ، مجلة فصول - مجلة النقد الأدبي - ( العدد 63 ) شتاء و ربيع 2004 .
- 119- غانم هنا : نيتشه ( فاصل بين حديث و معاصر ) ، عالم الفكر ، العدد 4 ، مجلد 30 أبريل يونيو 2002 .
- 120- مصطفى الكيلاني : أنسي الإيروسية و الماوراء ( الوليمة ) مختلف أقصى الجسد ، كتابات معاصرة ( علوم و فنون ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم 38 - لبنان - 1993 .
- 121- مكايي خيرة : مفهوم الأثر في فلسفة جاك دريدا ، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية فرحات عباس ( العدد 10 ) ، 2009 - سطيف - .
- 122- نوفل جراد : أركيولوجيا علوم الإنسان - صراع التأويلات - ( فوكو و ريكور نموذجا ) ، كتابات معاصرة مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية المجلد 10 آب أيلول 1999 .
- 123- نوفل جراد :-سعادة المتعة ( الجمال المفارق - الجميل و الجليل - ميتافيزيقا المتعالي و الشبه ) كتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، رقم 35 - لبنان - 1998 .
- 124- الهادي حامد : لا معنى الجسد ( الفلسفة الأفلاطونية و الجسد الدردي ) كتابات معاصرة ( علوم و فنون ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم ( 25 ) - لبنان - 1995 .
- 125- وليد صالح خليفة : مرض الحب ( استوغرافيا الجنس و الآلهة - رواية العشق العكتابات معاصرة ( فنون و علوم ) مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية رقم 34 - لبنان - 1998 .
- 126- ياسين بن عبيد : في معرفية النص الصوفي ، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية ( مجلة دورية علمية محكمة ) رقم 13 جامعة - سطيف - 2011 .



أولاً : الآيات القرآنية مضبوطة بالشكل :

- 1/ قوله تعالى " وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً " <sup>1</sup> 1/ سورة البقرة ، الآية ( 30 ) ، ص 54
- 2/ قال تعالى " وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ ... " <sup>2</sup> 2/ سورة البقرة ، الآية ( 35 ) ، ص 54 .
- 3/ قوله تعالى : " الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ " <sup>3</sup> 3/ سورة الزخرف الآية ( 68 ) ، ص 493 .
- 4/ قوله تعالى : " لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ " <sup>4</sup> 4 / سورة التين : الآية رقم ( 4 ) ، ص 597
- 5/ قوله تعالى " مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ " <sup>5</sup> 5/ سورة الأحزاب : الآية رقم ( 4 ) ، ص 418 .
- 6/ يقول تعالى : " .. الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ... " <sup>6</sup> 6/ سورة النساء ، الآية رقم ( 1 ) ، ص

ثانياً : قائمة الأعلام :

01-أرسطو: Aristote

02-أفلاطون Platon.

03-إسحاق نيوتن Isaac Newton

04- إيمانويل كانط Emmanuel Kant

05-توماس هوبس Thomas Hobbes

06- جان بودريار Jean Baudrillard

07-جاك دريدا : Jacques Derrida

08-جورج هيغل George Hegel

09- جورج باتاي Georges Bataille

10- جورج بيركلي George Berkeley

11- جورج هانز غادامير Hans George Gadamar

12-جيل دولوز: Gilles Deleuze

13-دافيد هيوم David Hume

14-رولان بارت : Roland Barthes

15-رونيه ديكارت René Descartes

16-سقراط : Socrate

17-سيغموند فرويد Freud Sigmund

18- طاليس Thalès

19-فاردناند دو سوسير: Ferdinand De Saussure

20- فرانسيس فوكوياما. Francis Fukuyama

21- فرانسيس باكون Francis Bacon

22-فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche

23- Christophe Colomb كريستوف كلومب

24- Copernic كوبرنيك

25- martin Heidegger مارتن هايدغر

26- Michel Foucault ميشال فوكو

27- Naom Chomsky نعوم تشومسكي

28- Homer هوميرو

29- Héraclites هيراقليطس

ثالثا : ثبت المصطلحات :

Pères de l'Eglise آباء الكنيسة

la trace الأثر

abduction الاحتمال

différence الاختلاف :

autre الآخر :

morale.. الأخلاق :

volonté de puissance إرادة القوة

Incertitude الارتباب

mythe الأسطورة :

problématique إشكالية :

origine الأصل

Arbitraire الاعتباطية

fois الاعتقادات

Miraculeux الإعجاز

possibilité الإمكان

le moi أنا

l'homme الإنسان :

humanisme الإنسانية

dernier homme الإنسان الأخير

surhomme الإنسان الأسمى

survivance البقاء

..structuralisme البنيوية

malheur..البلاء

Distanciation التماسف

histoire التاريخ

herméneutique..التأويلية

dépassement التجاوز

conforme. التطابق

évolution التطور

occidentalisation التغريب

variation ...التغير

interprétation. التأويل

pensée التفكير

pensée modernite التفكير الحداثي

pensée métaphysique التفكير الماورائي

déconstruction. التفكيك

tradition. التقاليد

technique. التقنية

répétition .. التكرار

intertextualité التناص

contradiction : : التناقض

union : : التوحد

corps : : الجسد

majestueux : : الجليل

beauté : : الجمال

l'amour : : الحب

l'événement : : الحدث

la modernité : : الحداثة

le moderne : : الحديث

discours des fins : : خطاب النهايات

la civilisation : : الحضارة

la présence : : الحضور

la vérité : : الحقيقة

la vie : : الحياة

Utopie الخرافة

la spécificité : : الخصوصية

le discours : : الخطاب

le désaccord : : الخلاف

création الإبداع

l'imagination : : الخيال

:le bien : : الخير

le dasein : : الذازين

:: le signifié الدال

:: la religion الديانة

::le sujet : : الذات

la mémoire : : الذاكرة

le male : : الذكر

le désir : : الرغبة

l'esprit :: الروح

le temps réel :: الزمن الواقعي

le pouvoir :: السلطة

la sémiologie السيميائية

le sentiment الشعور

la doute الشك

Formalisme russe الشكلايين الروس

le silence الصمت

mystique الصوفية

le monde العالم

l'universel : : العالمية

le raison : : العقل

Le Raison Logique العقل المنطقي

le science : : العلم

Psychologie : : علم النفس

eternel retour العود الأبدي

mondialisation : : العولمة

l'absence : : الغياب

vertu : : الفضيلة

philosophie : : الفلسفة

l'extermination : : الفناء

l'approprié : : القبلية

l'ancien : : القديم

la lecture : : القراءة

le valeur : : القيمة

l'écriture : : الكتابة

l'illumination : : الكشف

classique : : الكلاسيكي

le parole : : الكلام

parfait : : الكمال

cogito Descartes : : الكوجيتو الديكارتي

le plaisir : : اللذة

linguistique : : اللسانيات

le subconscient : : اللاشعور

la langue : : اللغة

la langue poétique : : اللغة الشعرية

logos : : اللوغوس

post modernisme : : المابعد حداثة

métaphysique : : الما وراء

les principes : : المبادئ

transcendental : : المتعالية

l'expectant : : المتوقع

Intellectuel : : المثقف

métaphore : : المجاز

l'imitation : : المحاكاة

le signifiant : : المدلول

المرجع référence

المركز le centre

مركز الكلام : : le centre de parole.

المشاريع .. : : les projets

المشروع التجاوزي : : le projet de dépassement..

المعنى .. : : le sens

المفارقة : : paradoxe

المفاهيم : : les concepts.

المقاربة : : l'approche.

المقولات : : les catégories

المنطق التحويلي : .logique transformel.

المنطق الصوري : logique formelle

الموت : mort

الموضوع : : objet

الميتوس Muthos

النص : : texte

النظام : système

النفس :.âme

النقد : critique

النهاية : : fin.

النهضة :.renaissance

الهامش marge

هامش الكلام marge de parole

délocuteur الهو

identité الهوية

réalité الواقع

hyper réel الفائق reel

existentialisme الوجود

existentialisme الوجودية

l'être pour – soi لذاته

l'être pour – autre لأجله

médiateur الوسيط

illusion الوهم

conscience الوعي



|                                                                |             |
|----------------------------------------------------------------|-------------|
| * - مقدمة                                                      | (أ- هـ)     |
| * - مدخل: الحقيقة و طرائق التفكير في الفكر الإنساني            |             |
| * - تمهيد :                                                    | (12-09)     |
| أولاً - التفكير الماورائي                                      | (14 - 13)   |
| 1/ - الفترة الأسطورية ( 250 ق م / 150 ق م )                    | (17-14)     |
| 2/ - الفترة اللاهوتية ( 150 ق م / 17م )                        | (20-17)     |
| ثانياً- التفكير الحدائي                                        | (22-21)     |
| 1/ - تحولات الفكر الغربي ( من القرون الوسطى إلى العصر الحديث ) | (24-22)     |
| 2/ - المرحلة العلمية و العقلية                                 | (31-24)     |
| ثالثاً - التفكير التجاوزي                                      | (38-32)     |
| رابعاً- المبادئ الأولية للمنطق الصوري                          | (45-39)     |
| خامساً- المقولات الإستراتيجية للتفكير                          | (52-46)     |
| * - الفصل الأول : إشكالية النهاية و التجاوز                    |             |
| * - تمهيد                                                      | (62-54)     |
| أولاً - النهاية و مفهوم الثقافة                                | (62-62)     |
| 1 - مقولة النّهائقي                                            | (65-62)     |
| 2 - التّجاوز و الثقافة                                         | (77-65)     |
| ثانياً - خصوصية النهاية                                        | (91-78)     |
| 1-النهاية و الإنسان                                            | (100-91)    |
| 2 - النهاية و الزمن                                            | (104-100)   |
| ثالثاً - التّجاوز و المقولات                                   | (121 - 105) |

\*- مجمل القول ..... (124 - 122)

\*- الفصل الثاني: إشكالية اللّغة و حدود المعري

\*- تمهيد ..... (130-126)

أولاً - المعنى بين الحقيقة و المجاز ..... (135-131)

1 - المجاز و الإعجاز ..... (138-135)

2- الحقيقة و مفهوم اللّوغوس ..... (142-138)

ثانياً - مقولات التأسيس ..... (144-143)

1 - مفهوم التغريب ..... (147-144)

2 - نقد النص و قضية موت المؤلف ..... (151-147)

3 - إشكالية المغيب ..... (154-151)

4 - المعنى و الاختلاف في اللّغة ..... (156-154)

5 - اللّغة بين الواقع و الإمكان ..... (159-157)

6 - الحقيقة و مفهوم الكشف ..... (161-159)

ثالثاً - مفارقات القراءة التّجاوزية ..... (181-162)

رابعاً - الحقيقة و مفاهيمها ..... (184-182)

خامساً - القراءة و الحقيقة ..... (187-184)

1 - النص و الخطاب البارتي ..... (189-187)

2 - النص بين القارئ و المبدع ..... (191-189)

3 - القراءة و ضرورة التّعدد ..... (191-191)

\*- مجمل القول ..... (195-192)

\*- الفصل الثالث: الفكر و الواقع إشكالية المنطق و اللّامنطق

\*- تمهيد ..... (198-197)

|                                                    |           |
|----------------------------------------------------|-----------|
| أولاً - الحقيقة بين الفكر و الواقع.....            | (199-204) |
| ثانياً - الواقع و مفهوم الكارثة .....              | (205-214) |
| ثالثاً - الواقع و وهم الحقيقة .....                | (215-219) |
| 1 - الفكرة بين التشابه و الاختلاف .....            | (219-222) |
| 2 - الفكرة و قضية الغياب .....                     | (223-225) |
| رابعاً - الواقع و صناعة الحدث .....                | (226-229) |
| 1 - الفكر و إمكاناته .....                         | (229-235) |
| خامساً - الواقع و إشكالية المتوقع .....            | (236-243) |
| 1 - الفكر بين المنطق و التعدد .....                | (243-247) |
| 2 - الخيال و مقارنة الواقع .....                   | (247-249) |
| 3 - الواقع و إشكالية المتوقع .....                 | (249-251) |
| سادساً - بين المنطق الصوري و المنطق التحويلي ..... | (252-258) |
| *-مجمال القول .....                                | (259-261) |
| *- الفصل الرابع: الحب بين الروح و الجسد            |           |
| *-تمهيد .....                                      | (263-266) |
| أولاً- مفهوم الحب .....                            | (267-270) |
| 1 - أصل الخلق .....                                | (270-272) |
| 2 - مفاهيم الحب عند القدماء .....                  | (272-275) |
| ثانياً - الحب و الكوجيتو الديكارتي .....           | (276-281) |
| ثالثاً - الحب و مفهوم الجمال .....                 | (282-284) |
| 1 - الحب بين البقاء و الفناء .....                 | (284-286) |
| رابعاً - الحب و الصوفية .....                      | (287-290) |

- خامساً - الحب و الإنسان المعاصر..... (291-303)
- سادساً - الحب و الفلسفات المعاصرة..... (304-206)
- 1- الفكر و مفهوم اللذة..... (206-308)
- 2 - اللّغة و الجسد..... (308-310)
- 3 - القراءة و اللذة..... (310-313)
- 4 - الحب و الجسد..... (313-315)
- 5 - الحب و الحقيقة..... (316-318)
- سابعاً - الجمال و الكمال..... (319-323)
- ثامناً - الحب بين اللذة و البلاء..... (324-326)
- \*- مجمل القول..... (327-329)

\*- الفصل الخامس: حدود الهوية بين المثقف و المفكر

- \*-تمهيد..... (331-334)
- أولاً - الثقافة و مبادئ العقل..... (335-338)
- 1 - المثقف و مفهوم القيمة..... (338-341)
- 2 - المثقف و تقديس المقولات..... (341-346)
- 3 - الهوية و الوجودية..... (346-349)
- 4 - المثقف و منطق التّوحد..... (349-351)
- 5 - الهوية بين الخلاف و الاختلاف..... (351-353)
- 6 - المثقف و مفهوم الحقيقة..... (353-356)
- 7 - العالمية و الهوية..... (356-359)
- 8 - المثقف و مفهوم السّلطة..... (359-361)
- 9 - فوكو و مفاهيم السّلطة..... (361-364)

- ثانياً - المفكر و مفهوم الحقيقة ..... (367-365)
- 1 - المفكر و القيمة ..... (370-367)
- 2 - المبادئ بين المفكر و المثقف ..... (375-370)
- 3 - حدود المفكر و المثقف عند إدوارد سعيد ..... (378-375)
- 4 - الهوية و الذاكرة ..... (380-378)
- 5 - الهوية بين المصير و المصلحة ..... (385-380)
- ثالثاً- ارتداد مفاهيم الثورة في الخطاب التحرري ..... (395-386)
- رابعاً- ارتداد البدائل في تصور علي حرب للمستقبل ..... (401-395)
- \*- مجمل القول ..... (404-402)
- \*- خاتمة ..... (411-404)
- \*- قائمة المصادر و المراجع ..... (423-413)
- \*-ملحق ..... (434-425)
- \*- فهرس الموضوعات ..... (440-436)

## المخلص باللغة العربية:

يتناول هذا البحث ، نقد خطاب المقولات عند علي حرب ، عن طريق مقارنة مشروعه التّجاويزي ، علما أنّ التّجاويز عنده هو وصول المقولات حدّا يتعدّر معه الاستمرار، أو ما يسميه علي حرب بالمأزق ، فهل استطاع علي حرب التأسيس لمشروع التّجاويز في المقولات التي تناولها ؟ وللإجابة على هذه الإشكالية اعتمد البحث على رصد مفارقات الخطاب عنده ، بالاعتماد على الاختلاف طريقة يتم بها الكشف عن هوامش الخطاب عنده ، وهذه الإستراتيجية في البحث تبتعد عن القراءة الخطيّة للدّوال ولا تعترف بوجود علاقة اعتباطية بين الدّال و المدلول ، و لكن تشير إلى الوجه الآخر لكل مقول ، ذلك أنّ الحقيقة متعدّدة ، فيتكشّف زيف المركز و مراوغته و ارتداده على ذاته .

المخلص باللغة الفرنسية :

La présente recherche traite la critique des catégories du discours chez Ali Harb, à travers l'approche de son projet de dépassement, sachant que le dépassement pour lui est l'arrivée des catégories à une limite qui empêche la continuité, ce qu'Ali Harb appelle le dilemme. Ali Harb, a-t-il pu fonder un projet de dépassement dans les catégories qu'il a traitées ? Pour répondre à cette problématique, la recherche a basé sur les paradoxes du discours chez Ali Harb, en adoptant une méthode de révélation des marges du discours. Cette stratégie dans la recherche s'éloigne de la lecture linéaire des signifiants et ne reconnaît guère de la relation arbitraire entre le signifiant et le signifié, cependant, elle montre l'autre face de chaque catégorie, car la vérité est multiple, de ce fait, la fausseté du centre se révèle, ainsi que ses manœuvres et sa réflexion sur lui-même.

