

مينارفا بلا مساء

فتحي المسكيني

مینارفا بلا مساء

تألیف
فتحي المسکینی



الناشر مؤسسة هنداوى

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث سترىت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٢٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوى غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبرُ الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٨٨٧ ٦

صدر هذا الكتاب عن مؤسسة هنداوى عام ٢٠٢٥.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوى.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور فتحي المسكينى.

المحتويات

٧	توطئة: من لا يُسأل لا يُفكر ... تمارين في تأخير المساء
١٣	١- من يكون «الفيلسوف» بالنسبة إلينا؟
٢١	٢- الفلسفة والثورة
٤٧	٣- الدين وسياسات المعنى
٦٥	٤- غواية الشعراء أو في الفيلسوف المستحيل
٨٣	٥- الفلسفة والحدث
٨٧	٦- الذات بلا هوية
١٠٣	٧- علينا أن نكفَّ عن فهم العقل بوصفه ملكة
١٠٩	٨- الحداثة هي الماضي الذي يأتي من المستقبل
١٢١	٩- كيف نعيد العقل إلى الخدمة؟
١٢٧	١٠- الدين في ضوء المنعرج اللُّغوي

توطئة: من لا يُسأل لا يفكر ... تمارين في تأخير المساء

حين كان التفكير «محاورة» (dialogos, διάλογος)، كان المعنيُّ منه شيئاً مختلفاً عما سيبتدعه المحدثون بدءاً من ديكارت. لم يكن «تفكيراً» (reflexio)، أي لم يكن «عودة إلى الورا»؛ «تلفتاً إلى الورا»، بل كان حركة «عبر» أو «خلال» (dia-, διά) «الكلام» أو «اللغة» (logos, λόγος). كان الانتقال من الصنف الأول إلى الصنف الثاني من التفكير وثبةً خطيرة من براديغم الموجود إلى براديغم الأنا. من أفلاطون إلى ديكارت مرت الفلسفة من النظر في الموجودات إلى استبطان النفس؛ وهو مرور لا بد وأن له صلةً دفينة أو غير مفكّر فيها بالانتقال من الجو الوثني الذي تفلسف فيه أفلاطون — حيث ما زال البشر «حيواناً ناطقاً» — إلى الأفق المسيحي الذي تفكّر فيه ديكارت — حيث أصبح البشر «ضميراً» آدمياً. بعد هيغل، صار كل متفلسف يحكي قصته التأسيسية بوصفها «السردية الكبرى» للحقيقة، أكان ذلك من أجل إطلاق «تاريخ الله» أم من أجل الإعلان عن موته.

ولكن لأننا «كائنات جاءت متأخرة»، حسب تسمية نيتشه، فنحن «ورثاء» سيئون أو ملعونون، نحمل في أفق إمكاننا كل السابقين: من «نظر» في الموجود مثل من «تفكر» في الأنا أو «سرد» مصادر هويته. أكان التفكير تأملاً في ماهية لا تراه، أو كان استبطاناً ليقين في أعماق الوعي، أو صار فعلاً كلامياً في مساحة الخطاب، فهو بالنسبة إلينا «إرث» عميق وقاهر ينوء به كل من تجشم مهنة «التفكير». ونعني «مهنة» كما تقصدها اللغة التي نكتب بها: الخدمة التي لا تخلو من ابتذال. كل «من» يفكر أو يدعي ذلك هو يعرض نفسه للسؤال كعلاقة أساسية معه. وهو لا ينجح في رغبته الخجولة أحياناً كثيرة إلا بقدر ما يخلق من الممكنات والآفاق غير المتاحة أو غير المسبوقة أو غير البديهية من الحاجة إلى التساؤل

والمساءلة. من لا يُسأل لا يفكر. ثمة ترادف مزيج ودفين بين «المفكر» و«المسئول»؛ من يغامر خلف ظله ويمتحن حدود نفسه، ومن يعرّض ذمته للخطر وللتهمة.

من أجل ذلك، على كل تفكير أن يخضع لإمكانية السؤال مهما كانت مؤلة أو متوحشة أو متممة. ليس كالسؤال ضماناً لسياسة المعنى التي يرتئها كاتبٌ ما. وعلى الرغم من كل ادعاءات بعض العدميين، فإنه لا أحد يفكر «وحده» أو من أجل وحدته، فبمجرد أن يبدأ في التورط داخل لغته، تنزلق «النفس» في «أنفس» الآخرين دون أي حماية أو ضمانات مسبقة. ليس هناك هوية جاهزة لمن يفكر، ولا يعني ذلك أنه قد اعتزل أهله أو تخلى عن آلامهم، بل، فقط، أنه غير علاقه بانتمائه، إذ دفع به إلى تجريب احتمالات أخرى للكينونة في العالم ليست أبداً غريبة عنه. لا أحد يغترب خارج لغته إلا عرضاً. إن عقد اللغة الأم أقوى من كل العقود الأخرى، لكنه عقد يقتضي التحول إلى ذات مخصصة إلى الداخل. هناك دوماً نمط من «الوجود» الذي ورثناه من مصادر أنفسنا لكننا لم نَكُنْه من قبل. وهناك دوماً «أنا» متعبة من التراث الذي يلقي بكله على أفق ذاتها، وهي ما فتئت تحاول أن تخفف من رطانتها القديمة، وذلك بتعليمه كيف يقولنا مرة أخرى دون خطئ أو وجل. وهناك قصة كبرى لها حراس هُويون كُثُر ما لبثوا يسدون الطريق إلى أنفسنا الجديدة كأنهم مكلفون من الآلهة بشطب المستقبل وتحويل الحياة إلى إصطبل لتربية الحقيقة.

إن «المحاور» هي أفضل مكر سعيد لتسريب الأسئلة وتهريبها إلى العقل، إلى الداخل حيث يدّعي أي تفكير أنه حصّن نفسه ضد وحشة الممكن. «حار» ههنا بكل معانيه: حار الثوب نظفه؛ حار الطعام نقص؛ حار البيع كسد؛ حار عن الشيء رجع عنه؛ وحار إليه رجع إليه، وحار بصره لم يقوَ على النظر إلى الشيء، وحار الماء اجتمع ودار. من «يحاور» يعتمل كل هذه المعاني وأخرى، وليس له من أداة سوى السؤال. وحده السؤال ينظف تفكيراً ما من ظلماته التي لا يراها؛ وحده يقوده إلى نقصه وكساده؛ وحده يرجعه عن نفسه وإليها؛ وحده يساعده على أن يقوَ على النظر إلى ما يريد؛ وحده يمهله من الداخل كي يجمع أشتاته ويدور حول نفسه.

من يسألك يدفعك إلى «خصام» أصيل مع ذاتك، مع «من» صرت دون أن تعلم. ليس ثمة كاتبٌ يعرف سلفاً من سيكون. هو فقط يقود علاقة متوترة بين الأرض والسماء في قلبه؛ بين أرض الكينونة وسماء اللغة. «من سيكون» هو أحد اختراعات الكتابة، لكنه لن يكون من دون خصام أصلي يقبع داخل اللغة التي يتكلمها. نحن لا نكون أرض أنفسنا إلا نادراً. إن أجسادنا ليست خاصة، وما يفعله الكاتب هو استرجاع جسده الخاص بالكتابة، أي بإبداع سماء مناسبة لما يقول. نحن نرث الأرض التي هي جملة مصادر أنفسنا؛ كل

«التراث» هو أرضنا المحضة، لكن الأرض لا تتكلم، هي لم تعد تخاطبنا، ونظّمت صمتها بشكل نهائي. ومن ثم كل كاتب هو خبر سائر للأرض التي تحملك ولا تراك، هو مكلف باختراع سماء مناسبة لما سيكون، هو صياد «الآتي» في لغته، لكنه لن ينجح في ذلك وحده. ليس هناك كاتب متوحد إلا مجازًا. كل كاتب هو جمهرة من المتكلمين الصامتين. هو شبكة لصيد العصر في قبلة أو في قبلة.

قال هيدغر: «في الخصام الجوهرى إنما ينهض المختصمان، الواحد فالآخر، إلى التمسك بماهيتهما. على أن التمسك بالماهية ليس هو أبدًا التشبث بحالة عارضة، بل هو ترك النفس تأخذ وسعها في الأصلية المحتجة للمصدر الذي من شأن الكينونة الخاصة. وضمن الخصام، يجزّ الواحد الآخر فيما أبعد من ذاته، فيصير الخصام بذلك دومًا خصامياً أكثر، وأصيلاً أكثر مما هو أصيل.»

لا يجب على أي مفكر أن يدافع عن جداره، هو فقط يبني جدارًا كي لا يسقط. ما ضرَّ لو سقط جدار آخر. إن المدن — وهي مخترعة الجدران في كل مكان — هي نفسها اختراع متأخر عن نفسه؛ نعني أنه كان يمكن ألا يكون. فلسنا «النوع البشرى» الوحيد الذي عاش على الأرض؛ إن نظراءنا من نوعنا قد انقرضوا، وانقرضت معهم قصص هوياتهم. على المفكر أن يتهيا للأسئلة بوصفها خبرًا سائرًا للغة. لأن مدعاة السؤال ليست مشكلًا شخصيًا؛ ذلك أن الخصام هو «جوهرى» في كينونة من يتكلم: أنت «خَصَم» يا صاح، حتى وأنت صامت، إن صمتك تهمة، ربما كانت أخطر من كل ما قيل بصوت عالٍ. ولأن مساحة اللغة أكبر من كل كاتب، فهو مجرد «مستعمل» متأخر، ويعاني من داء «الكلام»، أي من الرغبة الملحة في احتمال «الكلام» التي تفتحها اللغة في كينونته الخاصة. ومن يكون خَصَمًا بشكل أصلي — أي بفضل الفراغ الخاص للغته — فإن عليه أن يتمسك بماهيته. إن ماهيته هي اللغة التي يتكلمها، ما عدا ذلك هو فضول قد يصبح في بعض الأوقات تهمة؛ ولذلك فماهيتي ليست حالة عارضة، إنها إمكانية اللغة الوحيدة لانتمائي إلى نفسي. هناك مصدر لكينونتي الخاصة لا أراه، لكنه سوف يكون دومًا «ما يمكنني» أن أقصّه على نفسي كي أراه؛ إلهاً يكون أو دولة أو جسدًا خاصًا أو جنسًا ... إلخ. في كل مرة عليّ أن أختعه كي «أسكن» العالم. وكل كتابة هي تمرين على سكن العالم الذي تسمح به لغة ما. سكن هو نوع أصلي ومحتجب من الخصام حول معنى الكينونة في العالم المتاح لجيل من الناس. ولذلك لا معنى لتفكير لا يجزّنا خارج أنفسنا أو فيما أبعد من ذواتنا. هذا الجرّ خارج أنفسنا وهذا الإبعاد في ذواتنا هو أفق الإمكان الذي يجعل الأسئلة لقاءً هشًا بشًا بالمستحيل

الذي ينتظرنا ساخرًا من كل ملكاتنا الكسولة. إن التفكير في حاجة جوهرية إلى الأسئلة التي تسمح لما فيه من خصام أن يخاصم نفسه بعداوة أكثر سخاءً، ولما فيه من أصالة أن يتأصل بإخلاص أكثر إحراجًا لمن نكون.

لكن الكاتب أو المفكر ليس معطًى جاهزًا لأي كان. علينا أن ننتظر مجيء الكاتب أو المفكر لوقت طويل. ليس كل من يكتب كاتبًا؛ فاللغة أكثر كرمًا من ذلك. هي متاحة أيضًا لمن يحرسون صمتهم أو صممهم بكل ما أوتوا من رقابة الطواغيت. علينا أن نتعلم كيف ننتظر الآتي فينا دون كلل ولا هواده. إن ما يستطيعه مفكر ما هو الآتي، ما عدا ذلك هو حب ميت. طبعًا، إن الأديان والدول تفضل الصامتين عن أنفسهم، حيث لا يكون الكلام إلا «مُكءً وتَصُدِيَّة»؛ صفيًا ضد براءة الآتي، وتصفيًا لأصوات الموتى. ولكن من يتوقع الصمت من إله؟ أو التفكير من دولة؟ إن الدولة جهاز انتظار ميت. ومن أراد أن يلتقي بالكاتب أو بالمفكر فإن عليه أن ينتظر نفسه بعيدًا عن الأصنام. فمن ينتظر الآتي لا ينتظر «ما ليس بعد». إن الآتي هو «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، كذا فقط، هو يمكنه أن يدَّعي أنه لم يأت من قبل في أفق حجر. لذلك من ينتظر مجيء المفكر في قلبه، عليه أن يخترع الطريق إلى حيث لم يذهب أحد من قبل.

لكن من ينتظر طويلًا، عليه أن يخترع أكثر ما يمكن من المساء. هو سوف يجهد نفسه كي يمنع الليل من أن يرخي سدوله بلا رجعة، سوف يظل يحاول بكل قواه أن يحجز مكانًا في النهار. عليه أن يقنع «مينرفا» Minerva — ربة «التفكير» في الميثولوجيا الرومانية (حيث إن اسمها مشتق من الجذر الهندي — الأوروبي القديم — men الذي يعني «فكر» و«تذكر»، ومنه mens في اللاتيني، أي «العقل» و«الفهم»، ولكن أيضًا mania في اليوناني، أي «الجنون» و«الخرف»، ménos، أي الشجاعة والشوق والإرادة ... إلخ) لأنها ولدت من جمجمة أبيها — ألا تأخذ في الطيران قبل المساء الأخير الذي ينتظره. عليه أن يخترع «مينرفا بلا مساء»، مينرفا لا تريد الطيران قبل المساء الأخير؛ قبل أن يأتي «الآتي» الخاص بها، الآتي الذي هو كل الكينونة الممكنة للغة ما.

إن نبوءة هيغل قد كانت مكر الرُّوح الخاص بالأوروبيين في مطلع القرن التاسع عشر: «بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها إلا مع حلول المساء.»^١ هي مينرفا «تؤجل» نقاش النهار، لأن «الوعي بالذات» لا يبلغ إلى «روحه» أبدًا إلا في «النهاية»، لكن النهاية هي ما لا يأتي أبدًا. إن

^١ Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug

توطئة: من لا يُسأل لا يُفكر ... تمارين في تأخير المساء

السلطة التي لدينا كي ننقد ماضيها هي تُعادل ما نحبه من ادعاءات حول «من» يكون مستقبلنا. إن مينرfa لا تنتظر أحدًا كي تأخذ في الطيران، ولا هي تستشير أحدًا في الوجهة التي سوف تأخذها، نحو الماضي الذي تحت جلدها، أو نحو المستقبل الذي يرنو إليها وهو يتوارى مثل ألم قديم. لكن المؤكد أنها لا تأخذ في الطيران إلا لأن المساء لم يعد يستطيع تحمل انتظاره. قال: «عندما ترسم الفلسفة رمادها على الرماد، عندئذٍ يكون شكلٌ ما من الحياة قد صار هرمًا، وبالرماد على الرماد هي لا تستطيع أن تعيد له شبابه، بل فقط أن تعترف به؛ إن بومة مينرfa لا تبدأ طيرانها إلا مع حلول المساء.»^٢

نحن نكتب اليوم أنفسنا باللون الرمادي، ليس فقط لون المطبعة الحديثة، بل لون ما سمّاه غارسيا ماركيز «غرفة الواقع». إن الفلسفة مهما كانت وعودها أو أطماعها السرية، هي في جوهرها «رماد على الرماد»، لون عالمِ هَرَمٍ على ورقِ هَرَمٍ. ولكن أيضًا، محاولة مرعبة أحيانًا لصيد العصر في قلبك: أن تتركه مفتوحًا أمام الأسئلة الغريبة عنه. لم يكن المتنبى يدرك كل مساحة السؤال التي أشار إليها بيته:

«أتى الزمان بنّوه في شببيته فسرّهم وأتيناها على الهرم»

إن من يسكن «شكلًا من الحياة» أصابه «هرم» ميتافيزيقي لا مرد له، هو يعرف جيدًا أنه «لن يعيد له شبابه» (verjüngen) أبدًا، بل بإمكانه فقط أن «يعترف» (erkennen) به. إن التفكير لا يعيد الشباب لأي أمة هَرِمت؛ بل فقط يتدرب على الاعتراف بها. فما معنى أن «نعترف» بأنفسنا؟ كل كتابة لا تساعد حضارة أو شعوبًا أو مجتمعات على الاعتراف بنفسها، هي فضول لئيم. لكنك لن تساعد من تنتمي إليهم إلا إذا سمحوا لك بأن تجرب على نفسك كل الألم الذي يتطلبه الرحيل عنهم. وليس كالتفكير فنًا في الرحيل دون مفارقة أحد. يجب ألا يُعاقب أحد لأنه «يفكر»، نعني أن يتدرب على الاعتراف بنفسه. والعقاب الوحيد الذي يستحقه من يدّعي ذلك هو «السؤال»، أي تحميله «فقرنا» بوصفه إرثًا جوهريًا.

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vorrede: "Wenn die Philosophie ihr Grau ^٢ in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit .der einbrechenden Dämmerung ihren Flug"

قال هيدغر: «لن يكون التفكير القادم فلسفة [...]»، كذلك لن يمكن للتفكير المقبل أن يخلع عنه، كما اشتراط هيجل، اسم «حب الحكمة» وأن يصير في هيئة المعرفة المطلقة [...]، إنما الفكر في نزول إلى خصاصة ماهيته المؤقتة، وإن الفكر ليجمع اللغة في الكلم البسيط؛ فإذا اللغة هي لغة الكينونة كما تكون الغيوم غيوم السماء. إن الفكر يُودع بقوله في اللغة أحاديث لا تظهر، وإنها لأكثر خفاءً من الأحاديث التي يخطها الفلاح خلال الحقل بخطوة تطول على تؤدة» (رسالة في الإنسانية).

ليس المفكر المقبل «فيلسوفاً» بل هو في غنى عن ذلك. كل كاتب هو مقطع من شخصية مفكر مقبل لا يراه. ولذلك هو أبعد ما يكون عن ادعاء لقب يُحسد عليه على مائدة اللثام. بل هو فقط «من» تجشم شيئاً أناخ عليه بكله: أن ينزل بالفكر إلى «خصاصة ماهيته المؤقتة». في أفق إمكان كل شعب هناك «فقر» ما من «الفكر» يحجبه ادعاء التفكير من طرف المزيفين، وهم كثر. بل في الواقع كل شعب له أدياؤه الذين يمثلون دور التفكير دون أي استعداد حقيقي للموت داخله. لكن من يفكر حقاً هو يقود ماهيته إلى فقرها الخاص، أي إلى ما هو «مؤقت» فيها، إلى العمر الميتافيزيقي الذي تخفيه بعقاير اللغة. ولأننا نخرج من عالم له سرديات كبرى لا تزال في صحة ميتافيزيقية جيدة، مثل الإله التوحيدي، فإن التفكير لا ينتج سوى «أحاديث» في اللغة، وإن كان المزيّفون سوف يستكثرونها عليك في النهاية. ولذلك هو لن يجد من حيلة أخرى لكي يأخذ في الطيران سوى أن يؤجل المساء. هو لن يجد من وسيلة أخرى لترك الطريق إلى نفسه سالكاً سوى أن يقبل طواعية بأن يكون «غيماً». وكان نيتشه قد أوصى في بعض شذراته: «من أراد أن يكون برقاً، فعليه أن يظل غيماً لمدة طويلة.»

ولذلك من السخف أن يدافع مفكرٌ ما عن «نفسه» كأنه هو المقصود بالسؤال. إن سهم «السؤال» موجه دوماً إلى الفكرة وليس إلى الشخص. و«نحن» ما نزال بعيدين كثيراً عن الفصل بين «النفس» و«الفكرة»، بين ما يقوله كاتب وبين «شخصه» الصغير. إن الفكرة كبيرة دوماً، وهي في الغالب لا ترانا. ولا يفعل من يفكر سوى أن يستدعيها فقط إلى جهة أنفسنا، حتى يصبح التورط في حقل الحقيقة أكثر يسراً من ذي قبل. ولذلك عليه دوماً أن يستقبل الأسئلة هاشاً باشاً كأنه خبر سارٌّ من المستقبل. وكل الذين «يحاورون» هم كرماء وهابون للممكن، ومدربون جيدون على المستحيل.

تونس في ٢٣ / ٠١ / ٢٠٢٣م

الفصل الأول

من يكون «الفيلسوف» بالنسبة إلينا؟

(١) بدايةً، من هو الفيلسوف فتحي المسكيني؟

عجيب أمر السؤال «من؟» كيف يختزلنا إلى هذا الحد. كأنه يمكن فعلاً لأي شخص أن يعرف «نفسه» بهذا اليسر والصرامة أو الاطمئنان. أنا من مواليد سنة ١٩٦١م في مدينة جميلة تقع في الشمال الغربي من تونس، اسمها «بوسالم». كما ترى أنا من مكان مسالم، والسؤال «من؟» يتطلب أكثر من ذلك. يقول نيتشه إنه نادراً ما يكون المرء شخصاً. فما بالك بالذي يحمل تهمة أو وزر «الفيلسوف»، وهذه تهمة ثقيلة. أنا ناصفت القرن منذ سنة وصرت إذن من قدماء البشر. أحمل دكتوراه الدولة في الفلسفة، وأُخجل من تصنيف الناس حسب شهادتهم؛ لأن من تدرس في قلبه، وهذا شيء عرّفناه بفضل الثورة، ربما كان أقرب من جميع الأستاذين إلى محبة الحقيقة وحمائتها بجسمه الكريم. أنا حضري مؤقت أو مزيف، بوجه ما؛ لأن طباع جبال الشمال وآداب مجاورة الوادي الكبير (مجردة) لا تزال تحت أنفاسي كأول مرة. وإن كنا نعود إلى القرية، كما قال سلوتردايك، بشكل «ما بعد تاريخي». لم نعد جزءاً منها، لكنها لا تزال جزءاً منا.

وفي واقع الأمر أنا لا أملك سيرة فلسفية خاصة. أنا جزء من الجامعة التونسية، وهي التي مرت بسلسلة من الاهتمامات الحاسمة، وكان هيدغر واحداً منها. لكن مقاعد الدراسة لا تكفي لتبرير طبيعة الحياة الفكرية التي تختارنا ذات مرة. وبصراحة، ظلت الجامعة التونسية تابعة للتقليد الفرنسي، ونحن جزء من هذا التقليد، حتى الذين يرفضون ذلك. لكن بعض الشرف الذي حصل في الأثناء هو ظهور نوع من المقاومة الرمزية لهيمنة التقليد الفرنسي، مثل التجرؤ على كتابة الأطروحات الجامعية بالعربية، وخاصة حول الفلسفة الغربية، لأن الكتابة بالعربية عن الفلسفة العربية هو أمر طبيعي.

أنا جزء من جيل حاول — ربما تحت وحي حدث تاريخاني كبير هو حرب الخليج الأولى سنة ١٩٩٠م — أن يغير قبلة الفلسفة في تونس، وذلك بالانخراط في خطة متكاملة للإنتاج النظري الجامعي بالعربية، ونعني خاصة أطروحات الدكتوراه والتأليف ما بعد الدكتوراه والتدريس المختص. كان ذلك الحدث حافزاً حاسماً، رغم أن هناك من سبقنا بشكل شخصي نحو هذا الاتجاه منذ الثمانينيات. ما قمنا به نحن هو مؤسسة هذا الاختيار وفرضه بطرق رسمية وعامة.

(٢) المطلع على كتاباتكم يلاحظ ارتباطكم الكبير بالفلسفة الألمانية، وخاصةً فلسفة هيدغر، فلماذا هذا الاهتمام؟

كنت أبحث عن فيلسوف قادر على أن يوفر لي أدوات تجريب نظري على مسائل محددة سلفاً، وتتعلق أساساً بمشاكل وجودية وتأويلية. أنا لم أت إلى الفلسفة (بعد البكالوريا) فارغ اليدين من أي آفاق انتظار خاصة. فأنا قبل ذلك، وربما بعد ذلك، أنا شاعر. وكتبت الشعر منذ وقت مبكر جداً (في الثالثة عشرة من العمر). وما زلت أكتب الشعر بشكل مستمر. وإن كنت لا أهتم بالنشر كثيراً. هيدغر استجاب إلى تطلعاتي، ولم يفرض عليّ شيئاً من خارج أفق انتظاري. وتجربة الشعر وضعتني في ورشة جبران بشكل مبكر، مما يعني أنني دخلت إلى ورشة نيتشه دون أن أدري. وهذا ما وقع؛ فقد قرأت كتاب زرادشت وكتاب النبي في نفس الوقت، في الخامسة عشرة من العمر. وهذه أحداث خاصة وضعتني على الطريق نحو هيدغر بشكل لم أستطع مقاومته. وهو ما تواصل بعد ذلك مع بعض تلاميذ هيدغر مثل دريدا أو سلوتردايك. وكل الذين يزورون ورشته على نفقة فلسفية أو تأويلية خاصة مثل نغري أو رورتى ...

كنت أشعر دوماً أن بين العرب والألمان أواصر قرابة مثيرة وغامضة. كل منهما له لغة صعبة وذات أصالة خاصة، وله مجد ضائع، ودين خطير قادر على ترجمة مضامينه الدلالية إلى آداب مدنية صارمة وكونية، وله حس انتماء عميق جداً ولا يقبل التفاوض أو الانصهار في أي قومية أخرى. لكن القومية العميقة في لغة الألمان لم تمنعهم من تطوير أخطر وأعظم القيم الكونية في تاريخ العقل الفلسفي. وهذا ما دفعني إلى اعتبار تقليد الفلسفة الألمانية من كانط إلى سلوتردايك هو ببساطة مجال التجريب المناسب لتفكيري الخاص. ولذلك اعتبرت العمل على هيدغر في أطروحة الدكتوراه، اختياراً موفقاً، ليس فقط لأسباب أكاديمية، بل خاصة لأسباب شخصية: التدريب من الداخل على التفكير المعاصر ولكن باللغة العربية. وهو ما جعل مشاكل الانتماء والهوية والقومية والدين مشاكل مطروحة من داخل المدونة الفلسفية العريقة، وليس مجرد نقاش هُويي أو

دعوي لا صلاحية كونية له. هيدغر علّمني كيف أفكر بشكل خاص وكوني في نفس واحد. والاشتغال عليه وفر لي فرصة امتحان إمكانية التفلسف بالعربية ولكن بشكل كوني. وذلك أنه ليس أكثر كونية من السؤال عن معنى الكينونة، وكيف عمل في لحم اللغات الميتافيزيقية الكبرى — والعربية إحداها — وأنتج العالم كما نعرفه اليوم، عالم عصر التقنية.

(٣) هناك الكثير من الباحثين العرب يجتنبون هيدغر بسبب الصعوبات التي تواجههم أثناء الاشتغال على المتن الهيدغري، وخاصة كتابه العمدة «الوجود والزمان». كيف تتمكنون من تجاوز هذه الصعوبات؟

علينا التمييز بين الصعوبة النبيلة والعسر الأحق. كل النصوص الفلسفية متى قرئت بشكل عميق وجذري هي صعبة، وتملك غموضها الخاص. وهو أمر ناجم عن كونها في جوهرها تمريناً كونياً لا يقف عند ثقافة هذا الشعب أو ذاك. قلت «كونياً» ولم أقل «كلياً»: ليس المقصود هو محاكاة اللغة الصورية أو الرياضية الكلية للعلوم. إن المشكل الرياضي صعب، لكن صعوبته تقنية ويمكن حلها وتعليمها للناشئة في شكل تطبيقات وقواعد آلية صارمة. أما المشكل الفلسفي فليس تقنياً في أساسه، ولا قواعد له يمكن تطبيقها بشكل آلي. وهيدغر دفع بهذه الخاصية في التفكير الفلسفي إلى أقصاها: أن المفهوم الفلسفي ينبت دائماً في تربة قومية، ومع ذلك هو كوني إلى حد المستحيل. لا يمكن التفلسف في شكل قائمة من المشاكل المنطقية أو الرياضية التي لا حل لها، فهذا علم سيئ أو إبستيمولوجيا كسولة بلا فلسفة. الفلسفة شيء لا علاقة له بالعلم. وبعبارة واحدة لهيدغر: العلم لا يفكر. والقصد هو لا يفكر بشكل كوني في الكينونة، رغم أنه ينتج معرفة كلية بالكائن. كل الصعوبة مع هيدغر تكمن في لغته، لكن أفكاره ليست صعبة إلا لمن لا يعتبرها مشاكله الخاصة كفيلسوف. هيدغر لا يقبل في ورشته منطقة فرحين بما عندهم ولا نقاداً يداوون عجزهم عن العلم بشتم الميتافيزيقا. ينبغي أن نحب ما يفعل هيدغر حتى نفهمه، وأن ننخرط معه في تجريب واسع النطاق لنفس المشاكل التي طرحها، ولكن بالإمكانات الثاوية في لغتنا. وحسب تقديري، هيدغر هو توحيدي يتكلم معجماً يونانياً، وهذا أحد أسرار صعوبته. ولأن لغتنا كانت وثنية ثم صارت توحيدية فهي توفر مخازن اصطلاحية لم نستفد منها إلى حد الآن بالشكل الكافي أو المناسب، ليس فقط في استجلاء غوامض لغة هيدغر وممتنه الكبير، بل في استنطاق كل تلاميذه، وخاصة دريدا أو ليفيناس. لقد اشتغلت على ترجمة كتاب «الكينونة والزمان»

من جويلية ٢٠٠٣م إلى جانفي ٢٠١٠م، ولم يكن عملاً سهلاً أبداً. ولقد اضطررت إلى تغيير اختياراتي الاصطلاحية عديد المرات، حتى أظفر بالتوازن أو بالاقتصاد المناسب في المصطلح، الذي يضمن لي إخراجاً متكاملًا لشروط إمكان فهم محمود لمقاصد هيدغر على مدى مئات الصفحات، وهو يبني مسائل مترابطة ومتساقطة بشكل منقطع النظير.

لكنني عدت إلى نيتشه سنة ٢٠١٠م وترجمت: **في جنياولوجيا الأخلاق**، ثم سنة ٢٠١١م إلى كانط وترجمت: **الدين في حدود مجرد العقل**. ليس هيدغر مُهمًا بحد ذاته، بل بقدر ما يرمي بنا بكل جذورنا في حلبة تأويلية قاسية ولكن عميقة وكريمة بشكل فظيع، وليست تلك الحلبة غير نمط كينونتنا الخاصة وقد انفجرت بين أيدينا في شكل نصوص بكر ووضيعات قصوى ولغات شبقة واختلافات لم يعد يمكن إرجاؤها حتى تتكون أية هوية مريحة. هيدغر لا يُحب من طرف واحد. ولا يُحب معزولاً، بل ينبغي أن نتلطف معه حتى نرى فيه أنفسنا القديمة والجديدة على حدٍّ سواء.

(٤) مع العودة القوية للفيلسوف الألماني هيدغر في الفلسفة المعاصرة، خاصة من طرف فلاسفة ما بعد الحداثة (أغامبين...)، هل ممكن الحديث عما بعد العقل التأويلي؟

نحن نحاول الخروج من العصر التأويلي للعقل منذ مدة ليست بقصيرة. لبعض الوقت بدا وكأن تجارب المعنى يمكن أن تكون بديلاً مفيداً عن جفاف العلم وصحراء التحليل المنطقي للغة. لكن من يعرف ماضي التأويلية — وكل ما مضى يظل قاعة انتظار رهيبة تحاصر كل تفكير حر؛ لأن التفكير الحر يتم دائماً انطلاقاً من المستقبل — هو يعرف أيضاً بنفس القدر أن حماية حقول المعاني، مثل حماية الكتب المقدسة والآثار الفلسفية والروائع الأدبية والفنية...، هي مهنة عتيقة وبلا أفق. والتأويل الذي لا يسخر من نفسه ولا يملك دائماً فرصة وضع حد لأطماعه في التحول إلى عقل كسول ومريح، هو تأويل سيئ، ولا يصمد كثيراً أمام الانتظارات الهووية التي تؤرق كل الثقافات. هناك دوماً «ما بعد»، شريطة أن نفهم ذلك في معنى طوبيقي وليس في معنى زمني بالضرورة. نحن «بعد» أنفسنا دائماً. و«قبلها» أيضاً بمعنى ما. لا أحد يقبل اليوم أن يظل مجرد «مؤل» لنصوص ميتة أو فقدت علاقتها بهواجس الإنسانية الحالية. لم يعد مناسباً للعقل التأويلي أن يكتفي بتوفير تخريجات مرضية أو محترمة أو علاجية لمشاكل ماتت. التأويل يمكن أن يكون تملُّكاً بائساً للعقول الكسولة، مهما كان حجمها، فرداً كانت

أم دولة. ولذلك فإن مهمة المستقبل لن تكون تأويلية إلا عَرَضًا أو بشكل مؤقت. مهنة المستقبل هي التفكير الحر. وهو موقف لا يزال صعبًا جدًا على الأجيال الحالية.

(٥) تطرح في كتابتكم الفلسفية إشكاليات عديدة، منها إشكالية الحرية والهوية، فكيف يمكننا معالجتها فلسفيًا؟

في الغرب الحديث ظل مشكل الحرية يتراوح بين «فهم الضرورة» (في الطبيعة) أو «الوعي بالضرورة» (في التاريخ)، أي بين اسبينوزا وهيغل. لكن المجتمعات المركبة الحالية، لم تعد تُفهم لا بنموذج الطبيعة ولا بنموذج التاريخ. هي أول مجتمعات بلا طبيعة مستقرة، وأول مجتمعات ليس لها تاريخ واحد. إن الحداثة نفسها، كما بدأنا نفهم بشكل واسع، هي الطور الأخير من التوحيد، بعد ترجمة قِيمه في قوالب المعجم اليوناني والروماني. لا يعني ذلك أنها مجرد «علمنة» لضرب من المضامين اللاهوتية الخجولة، كما شاع منذ كارل شמידت، وبالتالي أن اللاهوت السياسي هو مفتاح تفسيرها، بل قد أثبت بلومنبرغ أن «العصور الحديثة» هي «أزمة جديدة» لها «مشروعيتها الخاصة»، ونعني بذلك أنها نابعة من تجارب حرية من نوع جديد تمامًا، وساهم فيها رجال دين إلى جانب أجيال من غير المتدينين. التقابل بين العلمي والديني تقابل كسول ولا يساعدنا كثيرًا على تغيير طبيعة المشكل. ما قصدت تبينه هو أننا نشهد اليوم نهاية العصر الهووي على كامل الأصعدة، وفي المقابل فإن معجم الحرية لا يزال لدينا فقيرًا وهشًا، لكننا لا نعني بذلك نهاية الهويات أو فسادها أو قرب انقراضها. ليس الخطر في الهوية بل في الهووي. الهووي هو كل شعور متسلط يريد أن يفرض تأويلًا واحدًا وغالبًا لأنفسنا باسم هذا الوثن أو ذاك، وهذا المركب الهووي ليس حكرًا على المتدينين أو السلفيين، ففي كل حزب من أحزاب الحداثة هناك هُويون، أي سلفيون مناضلون لفرض سلطة رُوحية أو معيارية باعتبارها هي إرادة الخطاب التي تحرك الجميع أو يجب أن تحركهم.

ولذلك فإن الجديد في المقابل هو ولادة مفهوم جديد للحرية: لم تعد الحرية توقيعًا خاصًا بهذا الحزب أو ذاك، فقد يمكن أن يكون التنوير مستبدًا. كما يمكن لحركة رُوحانية أن تكون شكلًا متقدمًا من النضال من أجل حرية الضمير. الحرية أفق لكل ما هو حيوي، والاستبداد هو سقف قاهر لكل ما هو هُوي. ولذلك يمكن أن توجد هُوية نشطة وحررة، كما يمكن أن توجد حرية غير حرة وتابعة وكسولة. والحداثة نفسها دخلت في أفق أنفسنا الحديثة بشكل غير حر. كذلك التنوير. وأن الأوان لتحرير الحرية نفسها من سياسات الاستيراد وحاجات الاستهلاك التنويري. كما أن الأوان لتحرير الهوية نفسها من

سياسات الاستبداد وحاجات الاستهلاك الدعوي. نحن نقدر أن هناك إلهًا فاعلاً وموجباً وإثباتياً، كما أن هناك إلهًا انفعالياً وسالباً وعدمياً. وهذا يعني أن خصومة الإلحاد هي مزيفة وقاصرة عن أفقها الأخلاقي، أي أفق الحرية الموجبة.

(٦) توظف الكثير من المفاهيم الفلسفية السياسية المعاصرة، كالإمبراطورية والجمهور لنغري، والريزوم والمسطح لدولوز، فكيف يمكن توظيفها في قراءة واقعنا السياسي والثقافي؟

من يفكر يبحث دومًا عن أدوات تفكيره في أي مكان. وفي الحقيقة ما كنت أعول عليه في فترة طويلة هو استدعاء العقول المعاصرة إلى مشاكلنا، ومحاولة الاستضاءة بهم في بناء ورشات عمل داخلية تساعد ثقافتنا على الانخراط في سياسة حقيقة من نوع جديد. وهذا كان اختيارًا مؤقتًا وعرضيًا؛ لأنه ما كان لنا أن نستفيد من فكرة «الإمبراطورية» ما لم يكن لها أنساب مفهومية في مدوناتنا القديمة، مثل «الدولة العامة» أو «الخلافة» ... إلخ. والأمر نفسه يصدق على الريزوم والمسطح أو الصعيد ... ونعني بذلك مفهومات من قبيل «النوابت» و«العصبية» و«الصحراء» ... في الواقع ليس لنا «واقع سياسي وثقافي» خاص بنا. نحن جزء لا يتجزأ من مشاكل معولة، تخرقنا ونخرقها. ولذلك نحن نظل في حاجة إلى اقتباس أدوات التفكير في أنفسنا الحالية من أي مكان.

(٧) أنتم تدرسون الفلسفة المعاصرة، فلماذا لا تهتمون بأكسيل هونيث وسيلابنحبيب وأنطوني نغري وأغامبين؟

هؤلاء كتبوا في مسائل تهمني، نعني مثلًا قضية سياسات الاعتراف والهوية والاختلاف وحقوق الآخر والجمهور والحيوي ... وهذه كلها مسائل في فم الزمان، ولم ي اخترعها أحد، بل أفضل ما يقوم به أحدهم هو اختراع لعبة لغوية مناسبة للتفكير بشكل أكثر حدة أو طرافة في نفس المشاكل. وهؤلاء مؤلفون أهتم بهم وأقتبس منهم وأحاول أن أجرحهم إلى التفكير معهم من داخل مشاكلنا، ولي برامج عديدة لترجمتهم ...

(٨) باعتباركم من المترجمين الكبار في مجال الفلسفة المعاصرة، لماذا لا تهتمون بترجمة كتابات أنطونيو نغري وأغامبين وكارل شميدت وليو استراوس؟ ثمة تفكير جدي في ترجمتهم، ونحن نعمل على تكوين جماعة من المترجمين الشبان القادرين على تأمين استدعاء مناسب لكتابات هؤلاء وامتلاك جزء محمود من المكاسب النظرية والفلسفية التي حققوها. لكن الترجمة تختلف عن مجرد القراءة؛ إنها عمل يتطلب التزامًا شبه نُسكي فظيعةً، ونادرًا ما يتم الإيفاء به بشكل مُرضٍ أو كافٍ. وفي

من يكون «الفيلسوف» بالنسبة إلينا؟

الحقيقة أنا لست مترجمًا محترفًا، بل لي غيرة كبيرة على النصوص الفلسفية وعلى الفلسفة كفن عزيز لا ينبغي على هذا الجيل أن يفرط فيه. واهتديت آخر المطاف إلى أن الترجمة الفلسفية هي أيضًا عمل فلسفي له أصالته الخاصة ولا يجب الخجل أو الخوف منه. والمترجم لن يكون أو يصير عقيمًا من ناحية التفكير إلا إذا كان مترجمًا سيئًا.

(حاوره: نور الدين علوش، موقع: من أجل الثقافة والإنسان،
المغرب، ٢٠ حزيران / يونيو ٢٠١٢ م.)

الفصل الثاني

الفلسفة والثورة

(١) بعد مخاض عسير أقر المجلس الوطني التأسيسي الدستور الجديد لتونس، هل يمكننا القول بأن الثورة قد عادت إلى مسارها الصحيح؟

قبل الحكم على مسار الثورة علينا بادئ ذي بدء أن نبتهج بمساحة الأمل التي تم بناؤها في أفق شعبنا الجديد. نحن بنينا مساحة أمل أو منطقة رجاء، على الرغم من أنه لا أحد يمتلك ضمانات مسبقة عما يمكن أن تسفر عنه.

طبعاً، كلما أقدم شعبٌ على كتابة دستور لذاته الجديدة فهو خبر سارٌّ. إنه بذلك قد أعطى شكلاً لصيرورته وخرج من مرحلة الغموض الخطيرة، حيث يمكن لأي كاتب سيئ أن يفرض علينا قصة لم يعشها أحد، ورغم ذلك نحن مطالبون بالانتماء إليها بلا رجعة.

ولكن علينا أن نسأل عندئذٍ: هل كان للثورة «مسارها الصحيح» المتفق عليه من قبل؟ لا يبدو لي أننا عدنا إلى أي منهاج مُعدٍّ سلفاً للثورة، ما وقع وقع ... ونحن أمام ما سمّاه هيدغر ذات مرة «واقعة» الكينونة الخاصة بنا. نحن لا نوجد كما نريد، بل «نقع»، أي نحدث، وفقاً لشروط تاريخية لا نختارها، وربما هي التي اختارتنا، بقطع النظر عن كل شواغلنا الهوية الرسمية أو المستقرة. إلا أنه يمكننا المجازفة — وهي هنا مجازفة مأمولة — بأن نقول إن كتابة دستور جديد في أفق أي شعب من الشعوب العربية الحالية هو حدث رُوحى متميز جداً، مع أنه لا أحد يمتلك طبيعة النتائج السياسية أو حتى الأخلاقية التي ستنتج عن ذلك. نعم، كتبنا دستوراً جديداً، ولكن ما علاقة ذلك بالثورة؟ «من» ثاروا ربما لم يصلهم نبأ الدستور بعد. أو هو لم يشغلهم إلا عَرَضاً. وبعبارة قلقلة: إن الذين كتبوا الدستور هم «النخبة» التي لم تشارك في الثورة، لكنها وجدت نفسها ملزمة أو محكوماً عليها (أخلاقياً) بأن تحاول ترجمة فكرة الثورة التي

حركت الشعوب سنة ٢٠١٠-٢٠١١م إلى واقع دستوري أو «شرعي» مناسب أو منصف أو لائق بالشهداء من أجلها. ولكن هل ذلك كافٍ لإعادة الثورة إلى «مسارها الصحيح»؟ ثمة أمل في دولة مدنية ديمقراطية تم تحويله إلى خطاب دستوري، والآن علينا أن ننتظر تحويله إلى واقع مواطنة ونموذج عيش وسيرة يومية للحرية. وعلينا أن نذكر بأن الشباب لم يثر من أجل نص أو أثر أدبي، يبدو أنه سيئ التحرير. وهو يتساءل الآن: «من» كتب الدستور؟ هل تمت استشارة الفلاسفة والشعراء والفنانين؟ وعلى كل حال الثورة لا يمكن أن تختزل في كتابة دستور كأننا بلد بدائي لم يعرف من قبل ما معنى مدونة قانونية.

(٢) كيف ترى ملامح المرحلة القادمة لتونس بعد إقرار الدستور؟

في الواقع، لا تغير الشعوب من ملامحها باليسر الذي يتصوره «المؤرخون»، نعني كل الذين تعودوا تحويل الوجود التاريخي إلى خبر أو إلى أحداث يمكن سردها. وعلى كل، نحن لا نملك اليوم صيغة جاهزة عن «المرحلة القادمة»، سواء لتونس أو للبلدان العربية الأخرى. ثمة توجس متبادل بين الشعوب وحكامها، من أن يكون الحديث عن الدستور «حديث خرافة يا أم عمرو» كما قال المعري ذات قصيد. نحن نعلم منذ مدة أن كتابة دستور «جديد» أو «جيد» لم يكن أبداً مشكلاً حاسماً في وجود أو تسيير الدولة الحديثة لدينا. ثمة مسافة مزعجة ولكن عميقة بين دستور جيد ودولة جيدة، نعني بين تصور الحكم وعملية الحكم. والحاكم العربي ظل إلى حد الآن، سواء بالثورة أو بغيرها، بالانتخاب أو بالتوريث، بالتداول «السلمي» على السلطة أو بالانقلاب؛ ظل حاكماً هُويّاً، نعني حاكماً أدواتياً وجاهزاً من حيث ذهنية الحكم ومنطقه، قبل أي تعاقد دستوري أو قانوني مع الشعب الذي يحكمه. ولذلك فإن حدث «إقرار الدستور»، على جلالته وخطورته، لا يفتح على أي تونس جديدة، بل فقط على وعود سياسية لا أحد يملك ضمانتها كافية لتحقيقها. وأفضل ما يجدر بنا هو أن نعمل على تطوير مفهوم جديد للمستقبل، لا يمر بالضرورة بأحلام الحاكم الهُوي حولنا أو حول سلطته علينا. ربما لأول مرة نحن نشعر بأن الدولة الحديثة مشروع هش ومؤقت في أفقنا، وعلينا أن نتوقف قليلاً عند الأخطار غير المسبوقة التي يمكن أن تطرأ عليها في أي لحظة. ومن ثم فإن المرحلة القادمة لن تكون من طبيعة هُوية، أي إنها لن تنفذ أي برنامج عقدي أو مذهبي أو طائفي جاهز. بل فقط، من طبيعة حيوية، أي مرحلة تدريب المواطن على السكن الكريم في وطنه حتى يكف عن الشعور بأن الموت في بلد الهجرة أخف جَملاً على

النفس من الحياة في بلاده. لا يمكننا أن ننتظر من دول المستقبل غير أشكال محتملة من الحياة، لا غير.

عهد الفرديات والشخصيات الكبرى (المهمة، القائدة، المسددة ...) قد ولى. ولا ينبغي أن نسمح لأحد بأن يرى المستقبل بدلاً عنّا.

(٢) هل تتفق بأن حركة النهضة قد استوعبت درس مصر فعلاً ... هل سيدوم

هذا الاستيعاب طويلاً؟

وما هو «درس مصر»؟ نعم، هناك إرادة قوية لتصحيح مسار الثورة وإعادتها إلى الجماهير التي قامت بها أو حَلَمَتْ بها، ولكن إلى أي مدى يجوز لنا أن نعوّل على الجيوش كي تساعد الشعوب على استعادة حق الناس في الحياة أو حقهم في الحرية؟ كانت ثورة مدنية رائعة، على غرار الثورة التونسية، قام بها غاضبون، شباب عاطل أو معطل عن العمل، متعلم ولكن بلا أفق نجاح شخصي، علاوة على ضغوط عولة ثقافية، تفتح الأبواب باستمرار أمام تدمير البنى المعيارية التقليدية للذات والجسد والهوية والجندر والجنس وطرق المواطنة وسير الحياة الخاصة ... ثم صعد الإسلاميون إلى سُدّة الحكم، وعادوا فجأة إلى الواجهة بواسطة انتخابات الهوية، التي لا تملك من الواجهة المدنية للفوز بآمال المواطن الحديث لدينا سوى وعود الجماعة ورهبة العدد. طبعاً، كان فوزاً حقيقياً، نعني أنه نجح في استغلال آليات النجاعة السياسية الحديثة، في خليط مثير بين الدعوة الدينية والدعاية الحديثة. ولكن الشعوب شعرت في شطر كبير منها، أنها خُدعت وأن ما كانت تنتظره من الثورة قد لبس لبوساً آخر. طبعاً، ربما أخطأ الإسلاميون في الشروع الفوري في أسلمة المجتمع، وعندما وجدوا أنفسهم أمام امتحان الحكم، لم يتخلّوا عن التقنيات الدعوية التي تربّوا عليها، بما في ذلك تقنية أخونة الموت، واستعمالها كأداة ضغط قصوى على المنافسين السياسيين. لكنّ لبّ المشكل، في تقديري، ليس الدين أو الاستعمال العمومي للدين، عند الوصول إلى السلطة، بل أخطر من ذلك هو تصور الدولة: هل الدولة هي غاية في حد ذاتها، نعني شكل الحياة المناسب للشعوب؟ أم هي مجرد جهاز دنيوي في خدمة دعوة ميثا-تاريخية وميثا-أخلاقية، على الشعوب أن تستجيب إليها، وإلا اتُهمت بالخروج عن مطلب الهوية وتعريض شرط الانتماء إلى التلف التاريخي، وفي آخر المطاف المروق عن الدين والسقوط في أحابيل الإلحاد السياسي الحديث.

وربما يكمن الفرق بين حركة النهضة التونسية وجماعة الإخوان المصرية في هذا الفاصل الرفيع بين «الحركة» السياسية و«الجماعة» الدينية. يبدو أن الإسلاميين في

تونس نشطاء حركيون تتلمذوا في الأغلب الأعم، بشكل صريح أحياناً، وعلى أنحاء خجولة أحياناً أخرى، على المدرسة السياسية التونسية بكل أطوارها الثرية: من حركة إصلاح وعلماء زيتونيين ومثقفين علمانيين وحكم بورقيبي وتجارب اليسار وحركة طلابية وأساتذة علوم وإنسانيات من طراز «غربي» رفيع ... وبهذه المواصفات التاريخية هم مختلفون عن «الإخوان»، وإن كان الشبه الدعوي الإسلاموي قد يسهّل نقدهم السياسي والتخلص الأخلاقي منهم كشركاء في مرحلتي ما قبل الثورة (مقاومة الدكتاتورية) أو ما بعد الثورة (الدسترة الجديدة للدولة المدنية وتجربة الحكم ما بعد الدكتاتوري). وهكذا إذا كان ثمة درس مصري في هذا الوقت (ما بعد تجربة الحكم) فهو فهم النهضويين بأنهم أقرب إلى الليبراليين منهم إلى أي حزب ديني جهادي. وبالتالي عليهم أن يعيدوا النظر في طريقة الحكم والانتقال من طور التحوُّز على آلة الحكم إلى طور المشاركة فيه بدون خسائر تاريخية. هل سيدوم هذا الموقف؟ نعم. هم ليس لهم أي خيار آخر، إذا ما أرادوا أن يكون لهم مستقبل سياسي في تونس.

المشكل مع الإسلاميين في كل مكان هو كونهم يبحثون عن «مستقبل» في بلدانهم، والحال أن هذه الهشاشة التاريخية لا تسمح لهم بتأسيس أي شيء طويل الأمد. والعكس هو ما ينبغي القيام به: أن يبحثوا عن مستقبل لبلدانهم بكل ما يمكن استلزامه من تجارب الإسلام العريقة. عندئذ يؤسسون.

(٤) قلت في كتابك «الهوية والحرية» بأن الحرية قيمة خطيرة جداً إذا لم تتحول إلى فن للمشارك، برأيك بعد ثلاث سنوات من مرحلة الربيع العربي، هل فشل الثائرون أو «بعض المنتصرين» في استثمار لحظة وقيمة الحرية؟

لا يبدو لي أن «الثائرين» قد فشلوا، بل العكس هو الذي وقع: إن النخب السياسية هي التي فشلت في استيعاب ما وقع من «ثورة»، وعلينا أن نقول إنهم لم يكونوا جاهزين لواقعة الثورة، بل فاجأتهم كما فاجأت الحاكم الهووي، الذي كان يغط في السبات الدكتاتوري الطويل الأمد. فمن قام بالثورة لم يكن في الغالب مسيساً، نعني محترفاً، بل كان جزءاً من كثرة من الذوات الحرة التي تجرأت على أن تذهب إلى أبعد من الخط الهووي للدولة الدكتاتورية: خط الفقر، خط السكوت، خط التعبير، خط العقل، خط التغيير ... وما دفع الشباب الثائر إلى التمرد على خط الحكم السائد لم يكن دافعاً سياسياً بالضرورة، نعني هو لم يثر استجابة لدعوة دينية أو نداء حزبي، بل ثار بدوافع حيوية: إن شكل الحياة تحت الحاكم الدكتاتوري صار أمراً لا يُطاق، وينبغي التمرد عليه. الحرية قيمة حيوية، لا علاقة لها، بالضرورة، بأي حس هووي، مهما كان نبيلاً.

ولذلك، نعم، هناك ارتباك في استثمار لحظة الحرية، فهي لحظة وجديّة غير مسبوقة، شعر بها الناس على حين غرة، بعد أن رأوا أن أبناءهم من الشباب الحر النضري، المستبشر بذاته الجديدة الحديثة الخاصة الشخصية جدًّا ... قد نزل إلى الشوارع وتجراً على شتم الحاكم أو السخرية منه أو مطالبته بالرحيل. ثمة براءة فظيعة، براءة وجودية، رافقت تجربة الذات إبان الثورة. براءة الشبان الذين ينادون بإسقاط النظام دون أي تصور واضح لمعنى سقوط الدولة أو كتابة دستور جديد أو تغيير فن الحكم. وإذا كان ثمة «فشل» فهو ليس فشل الثائرين، فعلياً الاعتراف بأن الثائرين قد انتصروا. إن قيمة الحرية قد صارت جزءاً من التاريخ الحديث للمواطنة لدينا. ولذلك فإن الذين فشِلوا هم أعضاء النخب السياسية التي ادعت الأبوة على الثورة وحولتها إلى مهرجان خطابي للأحزاب أو للحكومات الإجرائية المحايدة جدًّا. ومن سخرية الأقدار أن الشعوب التي ثارت صارت تطالب بتشكيل حكومات «مستقلة» و«محايدة» لتحقيق أهداف الثورة، ولكن تطالب بذلك ممن؟ بالضبط، من نخب سياسية شعرت الشعوب أنها منشغلة بأهداف أخرى للثورة، غير الأهداف التي نادى بها الشباب الثائر، من دون أن يكون جزءاً من أي جهاز ثوري سابق.

نحن لم نتمرن على التفكير معاً إلا منذ وقت قريب. وإذا كان درس الثورة ينحصر في أننا بدأنا نعرف بعضنا لأول مرة، بعد انقشاع سحابة الدولة الدكتاتورية، فهذا يُعد هدية أخلاقية رائعة من الشباب الذي تمرد.

(٥) حييت شهداء الثورات العربية قائلاً: «لشهداء الكرامة الذين قالوا نعم الحرية قبل الهوية»، هل قالوا الحرية أولاً بالفعل، أم أنهم أجّلوا سؤال الهوية فقط؟ إن الثائر الذي قال: «نعم الحرية قبل الهوية»، لا يضرب إحداها بالأخرى أو يثبت الأولى كي يبطل الثانية، بل فقط هو يعدّل وتر الحياة في قلبه. إذ تُراهن الدول غالباً على إقناع المحكومين بأن ثمة شيئاً متعالياً على حيواتهم الخاصة أو الحاضرة أو الدنيوية، وأن هذا التعالي هو مصدر كل شرعية عميقة لتبرير وجودهم في ظل الدولة. فهم ليس لهم من «هوية» ينتمون إليها أو يحتمون بدلالاتها إلا بقدر ما يطيعون الحاكم باسم شيء يتعالى على وجودهم تعالياً نهائياً و كلياً. كانت الدولة القومية تستمد شرعيتها من أن «لا شيء يعلو على صوت المعركة»، مع من؟ مع عدو خارجي، لانهاضي، لا مجال لأي تصالح تواصل معه، ولذلك كانت دولة هُوية بامتياز. لا هُوية لأي محكوم، أي لا مواطنة لأي مواطن، إلا باسم منطق الدولة التي تحكمه وفي حدود تقديمها لنفسها. لقد

بدا الشخص الفردي المعاصر في أفقنا وصفة باهتة من مجرد «مواطن» دولة ما (بكل ما يعنيه ذلك من التزامات عقديّة وقومية وقانونية)، ولم يصبح بعدُ في أي مكان، ولا حتى ثورات «الربيع العربي»، ذاتاً، أي فرداً حرّاً قادراً على المواطنة النشطة. «الحرية قبل الهوية» تعني الشخص قبل المواطن أو الذات قبل المحكوم.

طبعاً، يظن البعض أن مجرد تغيير التسمية من معجم «الرعية» إلى معجم «المواطنة» هو خطوة عملاقة لتغيير ذهنية الحكم في البلاد العربية، لكن خيبة الأمل من ذلك كبيرة؛ فمن جرب الخضوع (وليس الطاعة) للحكم الدكتاتوري سوف يكتشف من دون جهد يُذكر أن الدولة «الحديثة» لا تفرّق كثيراً بين المعاجم السلطوية، ومن ثم فإن تبرير الحكم ليس جزءاً من منطق الحكم. وعليه فإن طبيعة الحكم لا تتغير بمجرد تغيير الخطاب.

يمكن أن نقترح الفصل بين معارك الحرية ومعارك الهوية، ولكن هذا الفصل لا يغير من خطورة المشهد الذي يخلّفه الشهداء، أي الذين تقتلهم آلة الدولة بدون أي عداوة شخصية معهم سوى أنهم يضعون وجود الدولة الحديثة موضع تهديد جذري. على الدولة نفسها أن تقتنع بأن التدخل في هوية الناس لأسباب سياسية ليس عملية مضمونة العواقب دائماً؛ إذ يمكن أن يحدث تصادم بين هوية المحكوم وبين هوية الحاكم. ولذلك فمن يثور ضد الحاكم الهووي، الذي يستمد شرعية حكمه من فرض هوية جاهزة على المحكومين، هو لا يثور ضد فكرة الهوية بإطلاق، بل ضد نمط سائد ومهيمن وقاهر من «التهوي» أو من «تهوية» الناس في قالب هووي معدّ سلفاً من طرف أجهزة الدولة. ولا يهم إن كانت تلك الدولة دينية أو مدنية أو عسكرية، كل ما يفرض على حرية الناس في اختيار شكل الحياة القابلة للحياة بأنفسهم هو هووي، أي قائم على استعمال أدواتي وخارجي وقسري لحياتهم الخاصة باعتبارها مجرد جهاز عمومي للدولة. ولا ضرر إن سميت ذلك عقيدة أو قومية أو شخصية تاريخية أو شعباً أو حزباً أو قبيلة أو عائلة حاكمة أو مجلساً عسكرياً ... ولذلك حين يقول أحدهم: «الحرية قبل الهوية» هو لا يؤجل سؤال الهوية بل يريد إعادة طرحه على نحو مغاير، إنه يريد رأساً أن يصبح مسئولاً عن نفسه، عن طريقة تدوّته بين الذوات الحرة، التي تؤثت العالم المعيش المعاصر. نعم، إن الحرية هي «أولاً بالفعل»، وليس مجازاً، لكن ذلك ليس ضد الهوية بالضرورة، بل يمكن أن يكون، على العكس مما نتوقع، شرطاً أخلاقياً وروحياً فذاً لاختراع الانتماء والدخول في تملك حي لمصادر أنفسنا العميقة.

(٦) في ذات السؤال، ربما ناقشت هذه القضية كثيرًا في كتاباتك، لكن كيف يمكن أن أرفع شعار الحرية مجردًا مفصلاً من «هُويةٍ ما»، ألا ترى بأن ذلك سيقود إلى أمرين: إما شعارًا هلاميًا لفظيًا لا معنى له، أو مجرد أداة لحشد سياسي يكمن الشيطان في تفاصيله التي ستعلن لاحقًا؟

لا وجود لحرية بلا هُوية. لكنَّ ما نسميه «هُوية» يمكن أن يكون مدعاة لخلط كبير أو ريبة لا شفاء منها. الهُوية كلمة جدُّ نبيلة، استعملها المترجمون العرب القدامى في مقابل كلمة «الكينونة» عند اليونان. «هو» أي «موجود»، ولا حرية لكائن لا وجود له. وابن عربي يطلق الهُوية على «الحقيقة في عالم الغيب». لكن ما ينبغي أن نحتفظ به من معنى أي هُوية هو كونها هي «ذاتها» وليست شيئًا «آخر». وبالتالي هي مختلفة عن مجرد «الأنا»، أي عن مجرد «قولنا أنا» حسب تعبير ابن عربي. من يقول أنا لا يقول بالضرورة شيئًا عن هُويته، بل فقط هو يزعم أنه يملك نفسه أو يختص بها، وهناك معركة كبيرة ينبغي أن يخوضها من أجل الانتماء الأصيل إلى ذات نفسه. الهُوية إذن معركة خاصة، شخصية وعميقة، وليست أرشيفًا للتورث، قد تعمد جهة ما إلى فرضه على الناس وممارسة سلطة شرعية باسمه عليهم. وهنا نُقرُّ بأننا لا نتحرر إلا داخل وفي ضوء تراث هُوي عميق هو الذي يشكل ما سمَّاه الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور «مصادر النفس». بل كل لحظة أو قيمة حرية هي تقاس بمدى تجذرها داخل جملة معقودة من مصادر الذات.

لكن ذلك لا يشرع لأي سيطرة هُوية على أحد، بل ثمة مفارقة هنا: إذ كيف يصبح ما يعتبره أي فرد هُويته العميقة أو الخاصة؛ كيف يصبح وسيلة هُوية لإخضاع ذاته إلى مرجعية أو سلطة هُوية خارجة عنه؟ هذا هو الخلط الهُوي الذي تستثيره الأجهزة الهُوية بعامة (أكانت دولة أو جماعة أو مؤسسة أو طائفة أو قبيلة أو حزبًا أو جيشًا...) لتحويل وجود الأفراد إلى أعداد سياسية أو قانونية قابلة للاستهلاك الإجرائي للحكم.

نعم، يمكن أن تكون الحرية «شعارًا لفظيًا هلاميًا بلا معنى»، ولكن في فم الذين لم يستكملوا بعد أي تحويل ذاتي لهُويتهم. علينا أن نفرق بين هُوية جاهزة موروثية ورسومية، وبين هُوية ناجمة عن عمل عميق على الذات لتطورها. وبالتالي نحن لن نتحرر أبدًا ما دمنا نعوّل على هُويات جاهزة لأنفسنا، ولم نشارك في أي لحظة في تشكيل وتيرتها. كذلك، يمكن للحرية أن تكون «مجرد أداة لحشد سياسي يكمن الشيطان في

تفاصيلها التي ستعلن لاحقاً»، ولكن في يد الذين لم يثوروا أصلاً من أجل حريتهم، بل استولوا على واقعة الحرية وسرقوها من قلوب أصحابها، وحولوها سريعاً إلى أداة هُوية تحت الطلب، وهو ما قامت به الحركات الإسلامية إزاء الثورات العربية الراهنة.

(٧) قلت بأن العلمانيين يستخدمون الحرية ضد الهوية، والسلفيين يستخدمون الهوية ضد الحرية، في ظل وضع مريب مسئولة عنه «الدولة الحديثة» ... إذن ما هو الموقف الذي تتخذه في هذه المعادلة المتداخلة ما بين شرائح المجتمع والدولة؟

ليس ثمة وصفة جاهزة للحكم بين الحرية والهوية. وعلينا أن نكف عن التفكير الماهوي الذي لا يطمئن إلا إلى إمّيات قطعية مريحة؛ «إما» كذا و«إما» كذا؛ ومواصلة النقاش على أساس الفرقة الناجية والحجة الدامغة والرأي اليقين ... هي جزء لا يتجزأ من معجم الاستبداد الذي لا يفكر إلا ببناءً على مفهومات الصفوية والولاء المطلق والزعامة الراشدة وتهم التخوين والعمالة والمؤامرة ... إن التفكير في هذه المسائل الشائكة هو أقرب إلى تفاوض عسير مع المستحيل، حتى يصبح الفهم المشترك ممكناً ومستساغاً ومطلوباً لذاته. قلنا إن قيمة الحرية لا معنى لها إذا هي لم تنجح في التحول إلى فن للمشارك، هذا هو بيت القصيد، نحن لا نشعر أن الفرقاء الهوويين والعلمانيين مستعدون كفاية لتبادل الحرية أو لتبادل الهوية بناءً على آليات اعتراف ديمقراطية. على الجميع أن يقتنع، وهذا بحد ذاته صعب ويتطلب دُربة أو مراجعة أخلاقية خاصة، أنه «لا أحد»، أنه «فلان» حديث، وليس ممثلاً شرعياً ووحيداً لجهاز انتماء متعالٍ ولا نهائي. وبالتالي أن الحقيقة هي مجرد ادعاء صلاحية من حق أي طرف أن يرفعه، ولكن ليس من حقه أن يحتكره على أحد. ذلك يعني أن الدين ليس ملكاً للإسلاميين، كما أن الحداثة ليست حكراً على العلمانيين. وسبب التداخل هو نمط الدولة الحديثة نفسها، وليس خطأ أي طرف على حدة. فمن الخطأ، أو الغرور، أن يقدم الطرفان العلماني والإسلامي نفسيهما وكأنهما اللاعبين الأساسيان أو الوحيدين على رُكح النقاش الحاد حول الحرية والهوية، فهما يُغفلان أمرًا حاسماً، ألا وهو أن الذي يدير النقاش ويتحكم فيه ويغذيه ويستثمره هو منطق الدولة الحديثة، وليس الدين أو العلمانية.

نعم، المشكل هو طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة. وليست الثورات الراهنة غير إعادة ترتيب واسعة النطاق لحيات المجتمع المدني بإزاء الدولة. وبالتالي فإن بروز التوجسات الهوية هو نتيجة، وليس سبباً للثورة. لقد تم ضربٌ من الاستفزاز الهووي

لقيمة الحرية من أجل الحد من الخسائر التاريخية التي ستننتج عن الثورة، حين تتعدى إسقاط الأنظمة إلى خلق نماذج جديدة للعيش في أفق ذواتنا المعاصرة.

وعلى كلٍّ ليس هناك موقف جاهز إزاء المستقبل. نحن نعمل منذ مدة على ضرب من اللامسمى، ونحن إلى حد الآن لسانٌ سيئٌ حول أنفسنا.

بعد الثورة، أخذ الإسلاميون ينصبون قَدَرِ الهُوية في كل مكان، وطفقوا يستخدمون الذخيرة الهُوية للجموع الفقيرة ضد من؟ ضد «العلمانيين»، ومن هم هؤلاء؟ إنهم الزميل في الجامعة أو في العمل أو في الاختصاص، وفي بعض الأحيان صديق العمر أو الأخ أو الأخت أو الأم أو الأب ... من المسئول عن هذا الانفلات الهُوي في فضاءات هشّة ومؤقتة جدًّا من النقاش العمومي حول ما «وقع» ولا أحد يملك وصفة سعيدة عنه؟ كيف أصبحنا نفرق بين ذواتنا الحديثة المتصدعة أصلاً، بهذا اليسر المريب؟ وكيف يا تُرى نقيس المسافة بين هُويتين؟ هل يمكن أن نقيس مساحة العزلة داخل نفس الهُوية؟ لقد تحول التفاوض على الهُوية إلى برنامج أخلاقي للذات، وهذا عارض على هشاشة وجودنا المعاصر. فهل العلاقة الشخصية مثلاً علاقة هُوية أم لا؟ أين يقف الشخص وأين تبدأ الهُوية؟ لقد نصبوا حدوداً هُوية بين أجساد لم يفرق بينها السجن ولا رصاص الشوارع الدكتاتورية. ثم من يحق له أن يراقب صيرورة الهُوية لدينا؟ وإلى أي حد يمكننا التعامل مع أنفسنا بوصفنا كائنات مصنفة بلا رجعة؟ وهذا الشذوذ الهُوي أخطر ما فيه هو أنه سريعاً ما يُقنع الهُوية بأن تعيش من جروحها، وفجأة تتحول مهمة الحياة الحرة إلى نافلة حديثة.

ثمّة تبادل هُوي يقع في كل المجتمعات التي بلغت شوطاً محموداً من الصحة الرُّوحية. ولقد نجح الإسلام الكلاسيكي في بناء هُوية غير عرقية وغير إقصائية، لكن ما نفعله بواسطة الإسلام السياسي المتشدد يمكن أن يجردنا آخر الأمر من ذلك المكسب التاريخي الكوني البعيد اليوم. ومشكل الهُوية يبدو أنه لا ينحصر لدينا في نزاع الاعتراف، كما هو الحال مع الهُويات الإثنية أو الثقافية الغربية، بل في نزاع محموم على السلطة.

(٨) يؤكد العديد من العلمانيين العرب على أن الديمقراطية إذا لم تقم على أسس ليبرالية فإنها سوف تناقض نفسها، وتؤدي إلى نتائج ديكتاتورية وثيوقراطية. أولاً ما رأيك في هذه النظرية (أن الديمقراطية يجب أن تمارس وفق القيم الليبرالية الحديثة)، ثم من ناحية أخرى ألا ترى بأن «العلماني» هنا قد استعان بـ «هُوية» ليحجّم بها إطار «الحرية»، عكس ما ذكرت!

ما يقوله العلمانيون هو جزء من معركة الحرية، وليس كلَّ المعركة. ويندر أن تجد بيننا اليوم من هو مستعد لمتابعة فكرة الثورة أو فكرة الحرية إلى حد اعتناق فلسفة الجندر مثلاً، والدفاع عن زواج المثليين أو تغيير الجنس ... إلخ. وعلاوة على ذلك ينبغي التمييز بين العلمانية والليبرالية. ومنذ عهد قريب نشر تايلور كتاباً ضخماً تحت عنوان مثير هو «عصر علماني»، حيث يميز بين ثلاثة معانٍ من العلمانية: (١) معنى أن تكون الفضاءات العمومية «مفرغة من الله» أو من الدين؛ و(٢) فصل الكنيسة والدولة؛ و(٣) أن نعيش في عصر علماني يفرض شروطاً أو ظروفًا جديدة للإيمان. هذه المعاني الثلاثة ربما تشير إلى أجيال مختلفة من فكرة الديمقراطية، لكنها بالتأكيد لا تفرض علينا أن نقيمها حصراً على أسس ليبرالية. ثم إنه ينبغي التفريق بين الليبرالية الكلاسيكية (لوك، مل) وبين النقاشات الجديدة (الجماعوية والجمهورانية) مع الليبرالية.

القصد هو أن «أسس الليبرالية الحديثة» هي عبارة عامة ويمكن أن تؤدي إلى تخصيصات متباينة. وفي تقديرنا أن الحل العلماني ليس بالضرورة ليبرالياً. بقي أن نشير إلى أن لبَّ المشكلة ليس في تأسيس أو عدم تأسيس الديمقراطية على الليبرالية الحديثة، بل في قيمة الديمقراطية نفسها. ما نحتاجه هو تعميق البحث والنقاش حول قيم الديمقراطية، وليس حول قيم الليبرالية. وهناك تقاليد مختلفة تماماً في الدفاع عن فكرة الديمقراطية، ليست الليبرالية غير واحدة منها. وما نجاحها في الغرب الحديث غير حادثة سياسية ومعيارية محلية، خاصة بتقاليد في الحكم وفي رؤية العالم ومفاهيم المجتمع ومعاني الإنسان، قد لا تتوفر في ثقافات أخرى.

نعم، كل من يريد فرض الليبرالية على مجتمعات غير غربية هو يفرض جهازاً هُويّاً على ذوات تنتمي إلى مصادر معيارية للنفس، مختلفة. ومن ثم فهو يصادر الحرية التاريخية لشعوب برُمَّتْها، حريتها في أن تتذوّت على النحو الخاص بها، وحريتها في أن تختار نموذج العيش الذي يلائمها، ومن خلاله هي تشكل هُوياتها الحية. لكن هذا ليس جِكرًا على «العلماني» وحده، فجميع الفرقاء دون استثناء هم يبحثون عن أدواتهم الفكرية أو الدعوية في أي تراث يقع تحت أيديهم، ومن ثم فإن السلفي أو الإسلامي هو أيضاً، على قدم المساواة، يسعى إلى فرض التصور السلفي أو الإسلامي للشورى باعتباره نموذجاً جيداً للحكم الصالح، وهذا لا يخلو بدوره من عنف تأويلي ورمزي على المشاركين الآخرين، «المحدثين» أو «العلمانيين»، في دائرة النقاش حول مستقبل الدولة لدينا.

وقد ذكرت دومًا أن «الهوية» ليس لها مضمون واحد، بل إن الهويين يمكن أن يكونوا شيوعيين أو ليبراليين أو حداثيين، نعني أن الدفاع عن جهاز هوي جاهز، هو موقف لا ينحصر في جهة الإسلاميين أو السلفيين، لكن حرص السلفي أو الإسلامي على اعتبار الدفاع عن الهوية (العربية الإسلامية) شرط أيّ تصالح مع الدولة الحديثة هو الذي دعاني إلى معاملته كممثل قوي للنموذج الهوي، لكنني لا أعتبره الممثل الوحيد لخطاب الهوية.

ومع ذلك فالنزاع أو التصادم الفكري بين النموذجين، العلماني والسلفي، ليس ويجب ألا يكون تهمة لأحد.

(٩) تتضمن غالب كتاباتك هجاءً عنيفًا للهوية التي صنعتها الدولة الحديثة، نتيجة لجهاز الهوية الذي ينتج أوراق الهوية، وصورة الهوية والبصمة، ويحدد اللغة والدين والقبيلة. ألا يُعد هذا طرحًا مثاليًا، كيف نتصور أن تقوم دولة أو كيان حديث دون هذه المحدّات، التي هي في الأخير نتاج تراكمات المجتمع الذي وصل إلى الحكم فصيلٌ منه؟

من يكتفي بإخبارنا بالحقيقة هو لا يفكر. ففي واقع الأمر ليس ثمة حقائق جاهزة عن أنفسنا أو عن العالم ... إلخ. ولذلك فأفضل ما ندّعيه هو التفكير الذي يستمد من التدريب على توسيع حدود العقل لدينا وجأهته، وهي دومًا وجأهته مؤقتة. بقي أن ننبه إلى أن التفكير ليس هجاءً لأحد، وخاصة هو لا يمكن أن يكون هجاءً للهوية بما هي كذلك. بل هو تفاوض عسير مع إمكانيات هوية مغلقة أو مهجورة أو ممنوعة أو مسكوت عنها. ولذلك علينا أن نميز بين دفاع دعاة الأصالة عن الهوية (العروبة، الإسلام، البربرية، السنة، الشيعة ...) وبين المفهوم الحديث، الإجرائي والإداري، للهوية، الذي هو من صنع الدولة القومية الحديثة، وهو جزء من ترسانتها القانونية (إلى جانب السيادة والشرعية والحدود والإقليم واللغة ... إلخ). قد يستفيد الجميع، الإسلاميون والعلمانيون، من الخلط بين الهوية (الثقافية، الدينية ...) والهوية (القانونية، الإدارية، القومية ...)، لكن النتيجة هي في آخر المطاف وخيمة. وأحد أسباب تحول الثورة إلى حدث تاريخي لقيط في أفقنا راهناً، هو مثل هذا الخلط.

ما يجدر بالفيلسوف أن يقترحه هو تمرين الناس على هوية إنسانية حقًا، كونية أو قادرة على الكونية، ومن ثمّ يتيسر عندئذٍ تمرين الدولة القومية نفسها (سواء كانت دينية أو علمانية) على الاعتراف بدائرة حقوق في الهوية لا يمكن لأي جهاز سلطوي

أن يحتكرها أو يراقبها سلفًا. ما صنعتها الدولة الحديثة هو هُوية مصطنعة، إجرائية وإدارية، كي تمارس سلطة بيوسياسية منتظمة وناجعة على أجساد طيعة مؤهلة للخضوع والاستعمال العمومي للمجتمع كشبكة حيوية من تقنيات الرقابة وأشكال التذوّت، كما شرح ذلك فوكو بطرافة شرسة. ومن ثم فعلينا تنزيل الثورات العربية الراهنة في سياق مقاومة منطق الدولة الحديثة، المعولة، أكثر منه في سياق الصراع المحلي بين العلمانيين والسلفيين.

(١٠) تؤكد كثيرًا على أن «ثمة حق حيوي كوني من شأن كل بشري معاصر أن يتمتع به، ألا وهو الانتماء الجذري إلى النوع الإنساني ...» أليس النوع الإنساني هو بطبيعته عبارة عن مجموعة من الهُويات المتعددة التي تحددها عوامل الجغرافيا، والزمان، والإرث، والبيئة، والمجموع ... إلخ، بحيث يصبح من المستحيل الحصول على ذلك «الإنسان المجرد». ما رأيك؟

علينا أن نميز بين «النوع الإنساني» وبين «الإنسان المجرد». نحن ننتمي إلى حضيرة النوع البشري باعتباره دائرة معنوية تجمع بين البشر الأحياء (والموتى) بواسطة رباط رمزي أو رُوحى أو أخلاقي أو عقلي أو مدني ... يبدو أن البشر لم يبلغوا إلى الاتفاق حول وجاهته أو دلالته إلا بشكل متأخر جدًا. فكرة «الإنسانية» ربما لم تظهر في صفائها المفهومي إلا في أواخر القرن الثامن عشر. أما معنى «الإنسان المجرد» أو «الكلي» أو «العام» فهي معنى يوناني، وقد تم ضبطه منذ سؤال سقراط «ما هو؟» هذا يعني أن النوع الإنساني ليس مجرد «مجموعة من الهُويات المتعددة»، بل هو دائرة هُوية أوسع أفقًا وأخطر دلالة على وجودنا التاريخي على الأرض. والأمر لا يتعلق بوجود أو عدم وجود «إنسان مجرد»، بل بمعنى الانتماء إلى هُوية أوسع نطاقًا من الهُوية القومية أو الثقافية لأي شعب. عنوان المشكل هنا هو المعنى القرآني لـ «التعارف» بين الأمم، نحن «تعارفيون» أكثر مما نعتقد، وبالتالي هناك حق كوني في التعارف لا يمكن أن نسمح لأحد بدوسه أو إبطاله.

النوع البشري طفل ميتافيزيقي لا يحق لأحد أن يكذب عليه متعمدًا، ولو باسم الآلهة. لكن لا حد للتعالى الإنساني، كل من يريد أن يذهب فيما أبعد من الحيوان الذي فيه، في جسمه وفي عقله، له ذلك. مع العلم بأن تلك مهمة غير مأمونة العواقب. الانتحار نوع من التعالى، هل نربي الناس على ثقافة الموت؟ ولا سيما إذا كان ذلك تحت إشراف الدولة؟

- تساءلت مرة فقلت: «إلى أي حد يمكن للفيلسوف أن يفكر في الذات بلا هوية، متى تقترح علينا الفلسفة المعاصرة ذاتاً بلا راسب هُوية لا شفاء منها» ... هذه الذات المجردة ألا تصبح بهذا التجريد مجرد جسم/ كائن حي، وجوده كوجود الكائنات الحية الأخرى؟

كان هذا الكلام نقاشاً مع إشكالية الفلسفة الغربية الحديثة، فهي من جهة، ما فتئت تؤكد، منذ ديكارت، أن الأنا المفكر هو درجة من الانتماء إلى أنفسنا هي من الصفاء واليقين والاستقلال والإثبات لنفسها بحيث يمكن أن تؤسس عليها شروط إمكان الحقيقة حول ظواهر العالم من حولنا. ولكن في المقابل، ومنذ هيغل، انخرطت الفلسفة الغربية فجأة في بناء سرديات كبرى حول «هوية» هذا الأنا وتاريخه الروحي وأطوار وعيه بذاته والتشكلات اللغوية التي تكلّمها ... إلخ. وبالتالي فوجئنا بنوع من «الخيانة» للمشروع الديكارتية الذي كان رائداً في بلورة تصور كوني للأنا القادر على السيطرة على الطبيعة من حوله بواسطة عقله التقني فحسب. لكن القرون التالية من تاريخ الحداثة قد شهدت تراجعاً مريعاً عن تلك النزعة الكونية في الأنا المحض للإنسان بما هو إنسان، وتحوّل إلى برنامج فينومينولوجي للهوية الغربية التي لم تدخر جهداً في ترجمة انتصارها الميتافيزيقي على المفهومات قبل الحديثة للإنسان، إلى برنامج لاستعمار العالم والعمل على «أوربة» أو «غربنة» الوعي البشري قاطبة، وذلك تحت حماية فلسفية شديدة (هيغل، مل، فيبر ...).

ولذلك ثمة فرق بين «ذات بلا هوية» (نعني ذاتاً قادرة على التحكم في هواجسها الهُوية) وبين «الذات المجردة التي تصبح بهذا التجريد مجرد جسم/ كائن حي، وجوده كوجود الكائنات الحية الأخرى». لكنه فرق سعيد، نحن فعلاً نريد أن نقترح معنى حيويّاً للهوية، فالحياة ليست أقل انفعالات الكائن أو الجسم، بل بالعكس، نحن قلّماً نكون أجسامنا، وبالتالي قلّماً نكون أحياء بالمعنى الراقي للكلمة. فمجرد امتلاك جسم مادي، عضوي، حي، لا يعني أننا نعيش حياتنا بالشكل الذي يجعلها حياة قابلة للعيش، كما تقول فيلسوفة الجندر الأمريكية جوديث بتلر.

(١١) قلت في معرض الإشادة بالثورات العربية، بأننا نشهد في العالم العربي أول تفكك داخلي لمفهوم «القائد» في مخيالنا السياسي، وسقوط مفهوم «الخبّة»، و«الزعيم». ألا ترى أن غياب هذه العناصر كان أحد أهم العوامل لتفكك جهود الثائرين وضياعها وتناحرها، ومن ثمّ فُسح المجال مرة أخرى لعودة كبيرة لفكرة

«الزعيم» في ظل ترحيب متعطش لها من قبل الجماهير، كما يحدث في مصر الآن، ما رأيك؟

ما قلناه عن تفكك فكرة «القائد» أو «الزعيم» يتعلق خصوصًا بالقائد أو الزعيم «الهُووي»، نعني الذي يأتي ليطبق برنامجًا جاهزًا للحرية أو للعقيدة أو للانتماء ... إلخ. ما وقع هو أننا دخلنا العصر ما بعد الأيديولوجي، و«النخبة» الأيديولوجية لم يعد لها أي مكان، ربما سيعوّضها لبعض الوقت نوعٌ من المثقف ما بعد الأيديولوجي. لكن المؤكد هو أن فكرة «القيادة» أو «الزعامة» قد تغيرت مع الثورة، نحن دخلنا فجأةً فيما بعد تاريخ الدولة العربية التي نعرفها منذ الاستقلال، وفجأةً تحوّل الفضاء العمومي للتفكير إلى معمل لصنع الممكنات، ولكن أيضًا «اللا-ممكّنات». علينا أن نقرّ بأن الثورة ليست شركة أو دبلوماسيًا، بل هي حالة ذهنية أو حالة حرية. ولذلك فإن تعثر الثورات العربية في مصر أو في تونس ليس راجعًا سببه إلى غياب القيادات أو الزعامات أو النخب التقليدية المناسبة، بل سببه هو الفراغ السياسي الذي ينجم عن العصر ما بعد الأيديولوجي. في غياب خطاب هُوي (أيديولوجيا رسمية جاهزة) تصبح الدولة لعبة من الحريات التي لا تملك برنامجًا محددًا أو موحّدًا لنفسها. دخلنا في علاقة طيفية مع أنفسنا الجديدة؛ أنواع عديدة من المستقبل أخذت كلها تعمل في وقت واحد.

أما «فسح المجال مرة أخرى لعودة كبيرة لفكرة «الزعيم» في ظل ترحيب متعطش لها من قبل الجماهير»، فهذه ترجمة لما وقع في مصر في لغة ما قبل الثورة. نحن نفترض أن المشكل ليس غياب القائد، ومن ثمّ فإن ترحيب الجماهير بترشح «قائد» الجيش ومطالبته بالعمل على «إنقاذ» الثورة من الإخوان «المضادين للثورة»، هو موقف يمكن قراءته بطريقة أخرى تمامًا. ما يطالب به الجمهور ليس العودة إلى القيادة الهُوية للزعيم التاريخي، اللهم، إلخ، وإلى المخيال السياسي للزعامة المصاحب لها، بل فقط حماية الثورة الحماية المؤقتة المناسبة التي تؤمن الانتقال الديمقراطي المتعثر. وقد أيقن المصريون، على خلاف التونسيين، أن الجيش أو المؤسسة العسكرية يمكن أن تتدخل مباشرة في حسم النزاع. ولذلك فالجماهير تبحث عن مساعدة عسكرية في ظل جو حربي فرضته الحركات المتطرفة على المجتمع المدني؛ مساعدة بدون أي اعتناق أيديولوجي. ولكن يحق لنا أن نسأل في المقابل: هل هذا الاختيار مأمون العواقب؟ ألا يوفر ذلك فرصة سانحة لعودة الحاكم الهُوي تحت غطاء المنقذ؟ ما نرجوه هو شيء آخر: ينبغي تنشيط كل تقاليد «التدبير» التي عرفتتها الإنسانية وتدبير العالم وكأنه المنزل الأخير للإنسان. وما

يسمى راهناً «الحكم الصالح» أو «الحكم الرشيد» أو «الحوكمة» هو استعادة محتشمة، تحت غطاء نقد التصور القانوني للدولة الحديثة، لمعنى «التدبير» الذي فكر به القدماء: التصرف المناسب المقتصد المحتسب للثروة أو الموارد باعتبارها أمانة ما بعد شخصية للشخص «مسئول»، الذي لم يعد يحق له أن يعتبر نفسه «حاكماً» أو «قائداً» لأحد. نحن ننقل من مقولة «الحاكم» إلى مفهوم «المسئول». وإن كان ذلك يتم ببطء لاهوتي محبط. (١٢) بعد أن تحدث الكثيرون بأن حقبة الربيع العربي قد انتهت، دعني أوجه لك سؤالاً سبق وأن تساءلت به أنت في إحدى مقالاتك: كيف تحولت الثورة إلى نقاش لا نهائي عن الشرعية؟ وكيف انقلبت آمال الحرية إلى مجموعة فضيحة من المجادلات ... والحروب؟

بعد فوز الإسلاميين في الانتخابات في مصر وتونس، تشكّل مشهد جديد للحكم: أناس بنوا وجهة هويتهم السياسية على نقد الدولة الحديثة والتصادم العنيف معها، وصلوا أخيراً إلى الحكم بطريقة شرعية، ولكن المجتمع المدني الذي احتفى بالثورة وجد نفسه مرغماً على تسليم السلطة الشرعية إلى طبقة سياسية لها برنامج سياسي لا علاقة له بأهداف الثورة كما تشكلت في أذهان الشباب العاطل الذي قام بها. ومن ثورة كرامة تحولت فجأة إلى ثورة هوية. يبدو لي أن الثورة قد وقعت في لحظة وهن ما بعد أيديولوجي جاءت الحركات الإسلامية واستغلته وحولته إلى انتصار عقدي ودعوي لطرف كان حذراً جداً من الثورة بمعناها الحديث، لكن من ينجح في استغلال الفراغ ما بعد الأيديولوجي لا يعني أنه يمتلك برنامجاً مناسباً للحرية. إلا أن ذلك النقاش الطويل حول الشرعية لم يكن خطأً أو تحريفاً للمسار، بل فقط كشف عن عمق الفجوة التي تفصل بين هويتنا الثقافية التي تتجذر في تجربة الإسلام الكلاسيكي وبين هوية الدولة الحديثة. وعلى كلٍ تحتاج الحرية ما بعد الدينية وما بعد العلمانية إلى جدل حقيقي مع نفسها، حتى نتأكد من أن ما وقع لم يكن مزحة تاريخية على الشعوب.

المطلوب هو طرح مسائل «الشرعية» على مستويات أخرى وبطرق أكثر تركيبيًا، فمن يتم انتخابه من قبل الناخبين في وقت دون آخر هو ليس قائداً أو ملهماً أو شرعياً بإطلاق، بل هو فقط مترشح استجاب لانفعالات الناس في مرحلة معينة، وهذه الانفعالات مؤقتة وهشة ويمكن بناؤها أو هدمها، ولذلك فالشرعية دور عمومي وليس ملكية خاصة لطرف دون آخر. ثمة فرق مميّز بين «الشرعية» (الانتخابية) و«المشروعية» (الأخلاقية) و«الشرع» (الديني)، والإسلاميون يميلون إلى الخلط بين هذه المعاجم. لكن

الطرح العلماني هو بدوره لا يخلو من خلط بين «الشرعي» (القانوني) و«المشروع» (المبرر أخلاقياً حسب الجماعة الروحية العميقة التي تخترق مشاعر المواطنين في شكل ذاكرة أو هُوية أو انتماء أو قيم ...).

(١٣) هل تبدلت مواقفك من الثورات العربية بعد أن رأيت مآلاتها الآن وقد

انتهت إلى احتراب داخلي، في سوريا، ومصر، وليبيا، واليمن ...؟

لا، الشعوب لا تندم، ونحن لا نفعل سوى أن نرافق قيمة الحرية في أفقها، وأي دور آخر هو بمثابة اعتداء عليها. ومع ذلك علينا أن نميز بين حاجة الشعوب إلى «الثورات» حتى تستعيد توازنها التاريخي بين الهوية والحرية، وبين «مآلاتها» الحربية الراهنة، إذ من يخوض الحرب في هذه البلدان؟ إن «هوية» الثائر قد تشوشت بشكل فظيع، وصرنا لا نفرق بين «الشعب» وبين «الفصائل المقاتلة» ضد الدولة الحديثة. لكن تدمير الدولة لن يؤدي إلا إلى خراب الهوية والحرية معاً. ولذلك فمن يفكر في دلالة الثورة ويصاحب تعرجاتها المفهومية، هو لا يدافع بأي حال من الأحوال عن «الاحتراب الداخلي» في البلاد العربية. أشار كانط مرة إلى أن الحرب يمكن أن تكون «جلية» حين تقوم بشكلها المناسب. وليس مناسباً للحرب مثل أن تدافع عن قيمة الحرية في وعي شعبٍ ما. هل تندم الحرية؟ طبعاً، لا يمكن للفكر أن يدافع عن الشر؟ على كل حال، لم نبلغ بعدُ هذا المستوى من البراءة ما بعد الأخلاقية، لكن إرهاب الحقيقة ليس أقل قتلاً من إرهاب الخطأ، ويبدو لي أن الشعوب لا تخطئ، إنها فقط تدافع عن أوهامها. ولذلك كل من يواصل الحديث عن العدالة يخادعنا. طمأنة الأطفال البشرية أفضل.

في الغرب، وصل الشخص البشري إلى العيش داخل أجساد عابرة للأجناس، أما لدينا فنحن ما نزال نستكثر على الشعوب أن تطور أرواحاً عابرة للأديان. والحال أن الجندرة الدينية أخطر وأشد فتكاً من أي جندرة أخرى.

(١٤) ما تفسرك لانبعاث التطرف الديني من جديد في العالم العربي، مصحوباً

بتأييد شعبي كبير، هل فشلت الدولة الحديثة في تأسيس قيم الحداثة، وذهبت جهودها سدى منذ دولة محمد علي باشا وحتى اليوم؟

هذا سؤال رشيق، كنت أنتظره. نعم، إن جزءاً كبيراً من المشكل يرجع إلى دور الدولة ومفهومها. نحن لم نتوقَّع إلى حد الآن في بلورة مفهوم مناسب للدولة لدينا. هناك حكم، ولكن ليس هناك دولة، ولذلك فإن «التطرف الديني» ليس مفصلاً عن طبيعة العلاقة الحديثة التي تبنيها الدولة مع الأفراد. وعلينا أن نكف عن معاملة التطرف وكأنه

عاصفة متأتية من قلب القرون الوسطى، إن التطرف جزء من ماهية الحداثة نفسها. نعني بالحداثة إرادة إخضاع الكائن بواسطة العقل التقني باعتباره مجرد شيء لا يملك أي معنى خارج الاستعمال الأداتي له. ولو ترجمنا هذا في نظرية السيادة أو السلطة أو القانون ... إلخ، كما تستعملها الدولة الحديثة، لفهمنا أن أي نوع من «العنف» الحديث (والتطرف شكل منه) هو جزء من طبيعة العلاقة مع الدولة الحديثة، وليس غريباً عنها. ذلك يعني أن قيم الحداثة هي نفسها لا تخلو من عنف تكنولوجي وقانوني وطبي وحربي ... إلخ. وليست أسماء ماركس ونييتشه وهيدغر وأدورنو ودريدا ... إلخ إلا إشارات حادة إلى نقد الطابع الحربي العميق للذاتية الحديثة.

أما التأييد الشعبي للتطرف الديني فهو رأي قابل للنقاش، فالشعب لئن كان يؤيد الدين فهو لا يؤيد التطرف. يمكن أن نخدع شعباً من الشعوب باستعمال مصادر ذاته ضد غريزة الحرية لديه، ولكن ذلك لا يتم إلا في ظروف هُوية مهينة أو مؤلمة، أما في حالات الصحة التاريخية فالشعوب لا يمكن خداعها، ولو بالدين.

(١٥) في ذات السياق، وفي النموذج التونسي الذي فُرضت فيه القيم العلمانية بقوة القانون منذ الحبيب بورقيبة، وانعجنت مع حياة الناس وشئونهم، كيف تفسر أن يعود فيه التطرف الإسلامي بقوة طاغية، وتصبح الدولة الأولى في عدد المقاتلين الأجانب في سوريا؟

ثمة مبالغة مضاعفة في هذا السؤال؛ أولاً: دستور بورقيبة لم يكن علمانياً بالقدر الذي يُشاع، بل كان مؤسساً على اجتهادات منتقاة من الجدل الفقهي الإسلامي ومدارسه المختلفة، وبهذا المعنى فالتهمة العلمانية ليست قوية، إلا إذا اعتبرنا موافقة الأحكام الحديثة لأحكام إسلامية خطأ علمانياً. وثانياً: من الإجحاف القول بأن «التطرف الإسلامي» قد عاد «بقوة طاغية» في تونس، ولئن كانت هذه الأخيرة «الدولة الأولى في عدد المقاتلين الأجانب في سوريا»، فذلك لأسباب لا علاقة لها حصراً بالتطرف الديني. نعم، في تونس هناك حركة إسلامية، لكنها ليست كلها «متطرفة» ولا هي «طاغية»، وفي العمق هي (كما هو حال حركة النهضة) إسلام تونسي شبه بورقبيي. وبعمامة فإن ما حدث هو وجود أطياف إسلامية عابرة للبلدان العربية ومعوّلة، ولا يمكن اتهام أي بلد بأنه صنعها أو صدّرها. أما الذين يذهبون إلى سوريا للقتال فعلينا أن نسأل: «من» انتدبهم لذلك؟ ثم ما هي «الأسباب» الحيوية التي دفعتهم إلى الإقدام على هذه المغامرة التي تكلف المال الكثير بالنسبة إلى شباب عاطل عن العمل منذ عشرات السنين؟ أنا لا أجد

فرقاً حقيقياً بين من «يحرق» إلى إيطاليا ويموت غرقاً في البحر فيأكله سمك القرش، وبين من «يهاجر» للقتال في سوريا ويموت برصاص الحاكم الهووي للدولة الحديثة. (١٦) في كتابك «الثورات العربية ... سيرة غير ذاتية» حذرت من «سراق الثورات في الداخل» ... ألا ترى بأن هذا المصطلح قد أصبح فضفاضاً وغير واضح المعالم، كل طرف يطلقه على الآخر؟ من هم السُّراق؟ وما هو المسروق؟

بالعكس، سرقة الثورات هي صناعة ذكية للنخب ما بعد الأيديولوجية، ولن تنقرض قريباً. أما تبادل التهم بها من طرف الفرقاء فهذا لا يغير من طبيعة المشكلة شيئاً. السراق هم من لم يشاركوا في الثورة ولا كانت جزءاً من برامجهم العميقة، وهذا الوصف ينطبق على كل النخب السابقة على الثورة، وبالتالي هي لا تنحصر في خانة الإسلاميين. أما المسروق فهو حلم الحرية، لا غير. تحلم الشعوب العربية الحالية بالارتقاء إلى شكل كريم من الحياة القابلة للحياة، وهي لا تشترط أي وصفة محددة لهذا الحلم. كل ما يساهم في تحقيق كرامة البشري هو قيمة حرية، وعلى الدول أن تكف عن استعمال فزاعة الهُوية ضد الشعوب، بل عليها أن تساعد على الانتصار على ثقافة الموت التي يمكن أن تقع تحت أيدي سراق الحرية، مهما كان اسمهم أو مذهبهم، فيستعملونها ضد الحياة.

يمكن للشخص العادي، اليومي، اللامبالي بآلام شعب أو مجموعة من الشعوب، أن يكون بمثابة سارق كبير، محترف، لقيمة الثورة، وإن كان سيبيعها في آخر الشارع لأي متطفل على السوق.

(١٧) ألا يقودنا الحديث عن «الثورة» بهذا الشكل، إلى أن تتحول هي الأخرى إلى «هُوية» تحاصر حريتنا. قد حدث ذلك كثيراً حين تحولت «الثورة» إلى أيديولوجيا بها يلاحق ويُقتل الخصوم؟

أجل، بالفعل، يمكن للثورة أن تنقلب شيئاً فشيئاً إلى جهاز هُووي فارغ يحاصر الحريات الجديدة في كل مرة، وذلك يعني أن الثورة نوع من الآتي الذي يسخر من جميع المنتظرين له دون اختراعه. طبعاً، من السخرية أن نؤجل ما لا يأتي أبداً، وشعوبنا بدأت تسخر من نفسها، من ثوراتها، وذلك بإغلاق باب المستقبل عليها، والتفرغ إلى حاضر شكلي بلا وعود كبيرة. نحن خرجنا من الثورة لكننا لم ندخل إلى أي مرحلة مختلفة. طبعاً، الثورة رسمت حدوداً جديدة لأنفسنا، لكن العالم لم يتغير. نحن نحاول أن نشغل آلة المستقبل إلا أنها لا تستجيب من فرط تعود الوعي بالزمان التاريخي لدينا على

التعويل على الدولة، والتعويل على الدولة في تحديد معنى المصير هو آفة شعوبنا. ولذلك حين وقعت الثورات، نحن لم نعثر بعد على زاوية النظر المناسبة للحكم على ما وقع. لكن التخيير بين الثورة والدكتاتورية لا يناسب مروءة التفكير الحر ولا ينصف أحدًا.

(١٨) دعني أنتقل لشق آخر، سبق وقلت بأن «الفلسفة ليست بالضرورة نقدًا للدين، بل تأصيل جذري لإمكانيته في الطبيعة البشرية». إذن كيف تفسر هذا الصراع التاريخي القائم بين الفلسفة والأديان التي ترى بأن العقلانية التي تسعى إليها الفلسفة تهدف إلى هدم فعالية المقدس؟

في الحقيقة ما نسميه «صراعًا تاريخيًا بين الفلسفة والأديان» هو ظاهرة «ثقافية» أو «أيديولوجية» حديثة العهد جدًا، وليس جزءًا من ماهية الفلسفة في لحظاتها الأصلية، بل إن اسم الفلسفة الأكبر هو «الإلهيات» وليس شيئًا آخر. وهل يوجد خطاب آخر للبحث في وجود الله أو خلود النفس أو طبيعة العالم غير الميتافيزيقا؟ قد تكون أقوال الفلاسفة مثيرة للحيرة أو مدعاة للتساؤل العميق أو جريئة جدًا بالنسبة إلى العقل الكسول، لكن ذلك لا يجعل منها عدوة لمن يبحث عن الحق أو يريد أن يحرر نفسه و«يكسر زجاجة التقليد» كما قال الغزالي الحائر ذات مرة. ربما ما يثير في الفلسفة هو كونها تشترك مع الأديان في ميدان السؤال لكنها تختلف عنها في طريقة الإجابة. إن إله الفلاسفة مختلف عن إله الأديان لكنه إله أيضًا، وليس خديعة نظرية. الفرق بين الفلسفة والدين هو كون الفلسفة تصارحنا بأن عقولنا هي سقف الحقيقة الممكنة بالنسبة إلى كائنات من نوعنا، أما الدين فإنه لا يجرؤ على ذلك، وإلا انهدم بنيانه العقدي. والحال أن الدين هو أكبر مؤسسة معنًى اخترعها النوع البشري من أجل تدريب البشر على تحمل عبء الكينونة في العالم وتحويلها إلى مشروع أخلاقي لأنفسنا، ولولا الدين لكان النوع البشري قد انقرض منذ وقت طويل. ولذلك فكل من يحرص على تغذية العداء المزيّف بين الفلسفة والدين هو لم يفهم شيئًا من طبيعة الحاجة الأصلية إلى السؤال الفلسفي، أي إقامة السؤال الكلي عما يتخطى أفق العقل البشري كما هو متاح للكائنات التي من جنسنا، ومع ذلك نحن لا نستطيع ألا نتساءل عن ماهيته أو عن معناه أو عن نمط الكينونة في العالم التي يفرضها علينا. وهذا أمر نعتة كانط بأنه «القدر الخاص» بالعقل البشري؛ كونه مهمومًا بأسئلة، من جهة، لا يستطيع تلافيها لأنها نابعة من طبيعته، ومن جهة، لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تتجاوز قدرته على الإجابة. هل يمتلك الدين ميدانًا آخر

للمعنى؟ وما الذي يعنيه بكلمة «المقدس» غير تلك المنطقة التي تصبح فيها الأسئلة التي تؤرق العقل البشري ليس فقط ممكنة بل ملحة بشكل لا مردَّ له؟
قد تظهر الفلسفة في مظهر دين خجول، وقد يبدو الدين في هيئة فلسفة خرقاء، لكن ما يجمع بين الطرفين هو أرق العقل أمام ما يتعالى على النفس البشرية ويدفع بها إلى نمط رائع ومريع من الأسئلة التي لا يمكن لأي طرف أن يزعم الإجابة النهائية عنها. ومنذ كانط أصبحنا نملك تفسيراً مناسباً لعقولنا عن كيفية تشكُّل ميدان الرجاء في النفس البشرية، وكيف يمكن تمرين النفوس الحرة على إيمان بلا لاهوت جاهز، ثم صرنا اليوم نعرف أن المقدس ينطوي هو ذاته على شكل فريد من المعقولة، ينبغي الإنصات إليها ومساءلتها من الداخل دون أي أحكام «عقلانية» مسبقة، إذ يشير المقدس إلى تجربة معنًى، على الفلاسفة (كما دعا إلى ذلك هيدغر) أن يدخلوا في حوار عميق معها، وهو ما حاول الانخراط في إنجازهِ فلاسفة أشداء من قبيل ليفيناس وريكور ودريدا.

أشعر أن ثمة إرادة تشويش على ثقافة العقل في مجتمعاتنا العربية المعاصرة. فالكل يعلم، من الفقهاء إلى الفلاسفة، مروراً بالساسة وكل أنواع المثقفين، أن الإسلام الكلاسيكي، مدونته وتجارب وآثاراً فنية وفلسفية وعلمية، لم يكرس أبداً عقلانية هدامة لفعالية المقدس. وإذا لم يكن أسلافنا قد رأوا أية فائدة ميتافيزيقية أو وجهة حضارية في معاداة الشرائع، فلماذا نقوم نحن بذلك، نحن أبناء الأزمنة الحديثة؟

لقد تبين اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أن الدين مؤسسة رمزية تنطوي على معقولات محايثة، معقدة ومتناسكة لا يمكن إنكارها، ومن ثم فإن ما يسمى «المقدس» (وهي تسمية غريبة عن ثقافتنا الكلاسيكية) هو ميدان رمزي وتأويلي على قدر عالٍ من الكثافة الدلالية والعقلية، وليس مجرد جدار أخروي لا يجلس تحته إلا مجانين الموت.

وليس صحيحاً أن العقلانية والفلسفة هما مترادفان، كما أنه ليس صحيحاً أن الدين والمقدس هما نفس الشيء، ثمة مقدسات غير دينية، بل علمانية أصلاً، وكل معارك الدولة القومية الحديثة تمت تحت نداء مقدسات غير دينية (تقديس الواجب، الوطن، الأرض، العلم، الكرامة...). كما أن الفلسفة هي بالأساس تجربة تفكير حر ينقد العقل في كل ملكاته ويرسم حدوده ويحاكمه، وإن كان يفعل ذلك بواسطة العقل نفسه، وهذا ما لا يريد دعاة التكفير فهمه: أنه يمكننا كبشر أن نذهب فيما أبعد من عقولنا ولكن بواسطة عقولنا وحدها، وكل سرديّة أخرى، مهما كانت نبيلة، ينبغي مرافقتها بالعقل. وعلى كلٍّ فإن العقل مؤسسة لم تستقر بعد لدينا.

(١٩) ترجمت أعمالاً فلسفية مهمة لكبار الفلاسفة، ككانط وهيدغر، كيف ترى واقع الترجمة العربية للأعمال الفلسفية ... هل الاعتماد عليها بالمجمل يمكن أن يقدم استيعاباً ناضجاً لأهم النظريات الفلسفية؟

الترجمة مسار تاريخي من التمرين الرُّوحي على تأهيل لغتنا للمشاركة في النقاش الكوني حول مستقبل العقل الإنساني ومستقبل النوع البشري؛ ولذلك فكل جهد ترجمي هو بُشْرَى سائرة للعقل في أي ثقافة، وذلك مهما كان مستوى تلك الترجمة من الدقة أو الرشاقة أو الأمانة. لكن الرداءة ليست قدرًا، وعلينا أن نعمل على تحسين أداء لغتنا في استيعاب المكاسب الرُّوحية والجمالية والعلمية والمدنية الكبرى للإنسانية الحديثة انطلاقًا من أن ذلك هو عمل استراتيجي يتوقف عليه مستقبل الحرية في أفقنا الأخلاقي والسياسي، وليس مجرد استجابة تقنية لحاجة المدارس. واقع الترجمة العربية في تحسن مطرد، وعلينا أن نأمل المزيد من الوعي بأن الترجمة عملية تحرير مريرة لعقولنا بواسطة تدريب طريف جدًا للغتنا على تكلم اللغات العظيمة التي شكلت وعي الإنسانية الحالية. إن الألمانية مثلًا، أو الإنجليزية أو الفرنسية، هي بمثابة أقدار ميتافيزيقية ورُّوحية للإنسان الحديث، وليست مجرد ألسنة قومية لشعوب معزولة، ولذلك علينا امتحان العربية بلا انقطاع حتى تقول الإنسانية الحالية بكل حقائقها وجروحها وأوهامها وتجاربها، بلحمها اللُّغوي الخاص.

نحن لا نشترط «استيعاباً ناضجاً للنظريات الفلسفية» فهذا أمر أولي ومدرسي فقط، فالمرجم الأصيل هو الذي يجرؤ على تعليم الفلاسفة الغربيين كيف يتكلمون لغة الضاد، ومن غير لُكنة ولا عُجْمة. الترجمة تدرب على استدعاء العقل الإنساني الكوني إلى داخل لغتنا، فإذا طال هذا بنا وتحسَّن كأشد ما يكون، صار عندئذٍ إنتاج العلوم بلغتنا ليس فقط ممكنًا، فهو ممكن دائمًا، بل صادرًا عن عفوية ميتافيزيقية وإبداعية عميقة لثقافتنا، ليس كثقافة محلية أو خاصة، بل كشريك قوي في مؤسسة العقل الإنساني في بعده الكوني. بالترجمة، علينا أن نجرب على أنفسنا وعلى حواسنا وعلى عقولنا كل ما قالته الإنسانية الحديثة على لسان مبدعيها بلغات أخرى.

(٢٠) من جانب آخر ... ألا يمكن القول بأنه مهما كان اجتهد المترجم وسعة ثقافته وحذقه، فإن ترجمة النصوص الفلسفية والأدبية هي خيانة، خيانة بوجه أو بآخر؟

نحن لا نترجم إلا لأننا جزء من مساحة الإنسانية، وبالتالي فإن أي خيانة هي بمثابة حب آخر، نحن لا نخون إلا ما نحب، وهذا الأمر يشبه العلاقة مع الحدود؛ أنت

لن تشعر بوجود حد ما إلا إذا ما اجتزته. ولذلك يُقال إن القوانين وُجدت من أجل اختراقها، والترجمة هي من هذا القبيل: علينا أن نمرن لغتنا على خيانة اللغات الأخرى حتى تقول نفسها. المطلوب ليس الأمانة المميتة للغة الهدف؛ اللغة التي نترجم إليها، بل الخيانة اللائقة للمصدر؛ اللغة التي نترجم عنها، خيانة تليق بإمكانية الإبداع التي يُقدم عليها المترجم حتى يصبح كلام كانط أو هيدغر بالعربية ممكناً. طبعاً، في بعض الأحيان علينا أن نختار بين «الجماليات الخائنات» (ترجمة تأويلية) وبين «الوفيات القبيحات» (ترجمة تقنية). لكن الاختيار ليس يسيراً دوماً. وعلى كل حال، كل ترجمة خيانة، ولكن في معنى نبيل: هو التأويل. وفي واقع الأمر كل كلامنا مجاز أو «تعبير» أي نقل للمعاني من مستوى من القول إلى مستوى آخر، وهذا يعني أن الترجمة لا تتم فقط بين لغة وأخرى، بل أيضاً داخل نفس اللغة. مثلاً: من يستطيع اليوم أن يتذوق معلقة جاهلية دون عمل تداولي نشيط على معانيها حتى تقول لنا شيئاً يليق بعقولنا ما بعد الحديثة؟ من يقرأ اليوم نصوص ابن عربي ويفهم حتى الطبقة التأويلية الأولى منها؟ بل إن القرآن نفسه، كما قال أحد مفكرينا في تونس، هو نص لم نبدأ بعدُ في قراءته؟

(٢١) عنونت خاتمة كتابك «فلسفة النواب» ، بسؤال «ما هو الفيلسوف» ...

يبدو أن السؤال ما زال قائماً، برأيك ما هي الأدوات والصفات التي يجب أن تكون متوافرة لدى من يريد أن يقوم بمهمة الفيلسوف؟

في الحقيقة، كان سؤال «من هو الفيلسوف؟» وليس «ما هو الفيلسوف؟» والفرق بين الصياغتين خطير جداً. لا توجد أبداً أية «ماهية» مسبقة لشخصية الفيلسوف، بل فقط قدرة على احتمال السؤال عن معنى الكينونة التي تخصه. وما يخص الفيلسوف هو نمط التفكير الذي يمتشقه كي ينشئ أفقاً للمعنى مناسباً لتجربته في العالم المعيش الذي ينتمي إليه سلفاً. الفيلسوف مهمة وليس ماهية، ولذلك هو مدعو دوماً إلى إعادة كَرَّة السؤال عما لم يُسأل عنه بعد، مع افتراض صارم بأن التساؤل أو «التسأل» (حتى نحیی تعبيراً يعود إلى عصر المعلقات) هو نمط وجود على قدر عالٍ من الاتساق والطرافة وليس مجرد أداة للانتقال من الطلب إلى الإجابة. في الفلسفة، كل الإجابات تنتمي إلى لحظة الوهن الروحي للفكرة، حيث لم يعد هناك مساحة لمواصلة السؤال، بسبب مانع من الموانع، وهي دوماً موانع خارجة عن إرادة التفلسف. نحن نتفلسف دائماً على حدود عقولنا المستقرة في ثقافة ما، ولذلك يبدو وجه الفيلسوف على الدوام وجهاً غير مألوف أو غير مكتمل الملامح أو مريباً؛ وذلك من فرط هيمنة العقل الكسول، حسب عبارة كانط، على مناطق التفكير المتاحة.

لا يحتاج الفيلسوف كي يظهر في ثقافة ما إلى أي أدوات مؤسساتية أو إدارية، وهو لا يحتاج إلى وجود أية ملكات أو صفات خارقة كي يفكر. ما يحتاجه الفيلسوف هو نمط من التعالي على كل ما نعرفه أو نفعله أو نقوله أو نحس به باعتباره جداراً نهائياً وقاهرًا لأنفسنا. مثلاً: الثورة أتاحت أمام المتفلسفة فرصة تاريخية للانخراط في تجريب ميتافيزيقي غير مسبوق على حدود هويتنا المستقرة منذ ألفي عام، لكن النتائج مخيبة للآمال. وعلى كل لا تزال الثورة حدثاً غير مرئي بالنسبة إلى عديد المفكرين لدينا. دور الفيلسوف أن يصاحب الآلام الكبرى لا أن يشرع لها، ليس عليه أن يفرض أي شكل على الصيرورة، لكنه مطالب ببراءة السؤال.

(٢٢) كثير من المشاريع والقراءات العربية حاولت أن تقدم صيغة ما للتعامل مع الماضي/ التراث، ما بين القطيعة أو التفاعل أو الإحياء والتواصل ... كيف ترى هذه المشاريع وأثرها؟

يجدر بنا الآن أن نميز تمييزاً صارماً بين الفلسفة وبين قراءات التراث. وفي الحقيقة، كل من يحصر التفكير في مشاريع قراءة التراث هو يهون على نفسه كثيراً، مهمة التفلسف. كل العلاقات مع الماضي متهافئة، ما دامت هي لا تقدم على إعادة اختراع دلالة هذا الماضي بالنسبة إلينا، نحن سكان المستقبل، انطلاقاً من أفق الحاضر. ولقد صُرفت مجهودات مريرة للسيطرة على دلالة التراث بالنسبة إلى جيل الاستقلال، وكأنه بعد معركة التحرر من استعمار الحاضر، انخرط المثقفون في التحرر من استعمار الماضي. لكن الماضي يجب ألا يكون خصماً لأحد، بل هو جملة من مصادر أنفسنا القديمة، علينا الاحتراس في التزود الروحي أو اللغوي أو الميتافيزيقي منها. كانت مشاريع الوقت الضائع: ففي غياب مغامرات كونية للعقل، وهي تتم دوماً في الحاضر، تنخرط الثقافات في معارك ذاكرة وعمليات تأبين واسعة لجثة الماضي في وعيها العميق، ولكن من دون أي قدرة حقيقية على الحداد. على كل حال، كانت بعض قراءات التراث ضرباً من تملق الذات في وقت عصيب حيث لم يكن المثقف قادراً على التفلسف بالمعنى الدقيق للمفهوم، أي إقامة الأسئلة الكونية حول كينونته في العالم. كان تحويل التفكير الفلسفي إلى قراءات تراث خطأ تاريخياً جسيماً، أوهمنا بأنه يمكننا أن نتفلسف بشكل محلي. والحال أن الفلسفة كونية أو لا تكون.

(٢٣) أين تقف من الماضي/ التراث؟ هل أنت مع القطيعة حتى نتخلص من «هوية ماضوية تقيدنا»؟

ما يقلقنا فعلاً اليوم هو المستقبل وليس الماضي، والتركيز على العلاقة مع الماضي/ التراث هو مشكلة تأويلية خاصة بجيل لم يعد الآن قادراً على تحمل أعباء السؤال الفلسفي الحالي، نعني السؤال الكبير عن طبيعة العلاقة بين الهوية والحرية، وهو سؤال ما فتى يُطرح منذ ثمانينيات القرن الماضي في جميع الثقافات القادرة على الكونية. إن أسماء فوكو وريكور وتايلور ورورتي ودريدا وجوديث بتلر ... إلخ، كلها تشير إلى أسئلة حارقة حول هوية الشخص البشري وجنسه ونمط انتمائه إلى نفسه، ولكن في ضوء تقنيات السلطة أو السيادة أو الهيمنة التي تشكلت في نطاقها. ليس هناك قطيعة مع الماضي في أي ثقافة من الثقافات الكبيرة، بل فقط تنشيطات وتأويلات وحفريات وتفايكات واختراعات جديدة لمصادر أنفسنا بحسب إرادة الحياة التي تحرك كل نوع اجتماعي في كل مجتمع. والإسلام ليس «هوية ماضوية تقيدنا»، بل هو جملة من مصادر النفس يمكننا، ومن حقنا، أن نعيد العمل الإبداعي عليها بحسب ما تدعونا إلى ذلك قيمة الحرية التي نمتلكها. وفي الواقع لا توجد قيود هُوية إلا في أذهان العاجزين عن التفكير بأنفسهم.

وإذا قطعنا مع الماضي، من سيعشق لغة الضاد؟ ومن سيعفظ المعلقات؟ ومن سيعرف أبا جهل؟ ومن سينصت للقرآن؟ ومن سيجب محمداً الإنسان؟ ومن سيدافع عن عائشة؟ ومن سيتشوق إلى مكة؟ ومن سيعتذر للحلاج؟ ومن ستمتعه خمریات أبي نواس أو زهدیات أبي العتاهية؟ ومن سيزور المعري في مَحْبِسِيهِ؟ ومن سينتصر لمحنة ابن رشد؟ ومن سيذكر الأيوبي؟ ومن سيحكي ألف ليلة وليلة مرة أخرى؟ ومن سيفهم ابن عربي؟ ... هذه ليست قطعاً متحفية متنافرة، بل مساهمتنا في التأريخ الأخلاقي للنوع البشري، وعلامات على طريق آخر إلى أنفسنا لم نستعمله إلى حد الآن، من فرط ضجيج المتعصبين وصراخهم. لن تقبلنا الإنسانية ونحن نجلس إليها بأيدي فارغة من الذاكرة.

(٢٤) كيف يمكن أن تساهم الفلسفة في النهوض، حتى نتحرر من سلطة

حراس الهوية والذاكرة؟

علينا أولاً أن نقبل بوجود الفلسفة باعتبارها شريكاً تاريخياً وروحياً كبيراً لثقافة العقل في مجتمعاتنا. ومتى صار شبابنا يتفلسف من دون أي خجل أخلاقي أو عقدي، فإنه يمكن للفلسفة عندئذ أن تكون قد ساهمت في النهوض بفكرة الإنسان في ضمائرنا. أما «التحرر من سلطة حراس الهوية والذاكرة» فهو قضية وقت لا غير. إن قيمة الحرية تنمو بشكل لا يُصدّق، وكل المجتمعات الآن تكتشف فجأة أن فئة الشباب لديها قد

تخطت عتبة الطاعة الحمقاء للمؤسسات الرمزية التقليدية بطريقة مثيرة ولامعة. على المفكرين أن يتخلَّوا عن أطماع الريادة على أجيال جديدة لا تؤمن بهم ولا ينتمون إلى عالمهم الذي تَبَرَّوا عليه.

إلى حد الآن تحوَّل التفكير إلى صيد محموم للثورة، لكن الثورة لم تقع في أي فخ مفهومي جيد، أي قادر على اختراع وعود كبيرة للذين ثاروا. لكن المثقف ما بعد الهُووي لا يقود، إنه لم يعد نخبة، بل يرافق الشعوب نحو مصيرها الجديد، وهو «جديد» في معنى أنه لا يقبل أي وصفة جاهزة عن المستقبل. وبهذا المعنى فالفلسفة لا «تحرر» بالضرورة، فهي لا تنحصر في مهمة «التنوير» إلا عَرَضًا. الفلسفة يمكن أن تخلق جيلًا جديدًا من الأحرار، وهذا يتطلب تمارين مريرة ومؤلة ومزعجة في تدبير الذاكرة وفي تدبير الهُوية، وذلك يعني استعدادًا راسخًا للانتماء الحر إلى مصادر أنفسنا، من دون المرور بوصاية أحد، ومتى كان التفكير الحر لا يسيء إلى أحد.

(مقابلة مع مجلة «المجلة السعودية»،

حاوره عبد الله الرشيد، فبراير ٢٠١٤م)

الفصل الثالث

الدين وسياسات المعنى

(١) متى وكيف ولماذا بدأت الاهتمام بالهرمنيوطيقا وقضاياها؟

في سنة ١٩٨٦-١٩٨٧م، أنجزت أول بحث جامعي في مسيرتي الأكاديمية، وكان تحت عنوان «مفهوم الذات وعمل السالب في فينومينولوجيا الرُّوح لهيغل». كان غرضي أن أخرج من نمط التكوين الوضعي الذي كان مضيعة للوقت الفلسفي، نعني تكوين متخصصين «محايدين» منهجين في الفلسفة الأوروبية الحديثة، كما تبلورت من ديكارت إلى كانط، ثم من أوغست كونت إلى الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، حيث كنت أعتقد أن إنشاء فلسفة في «علوم حديثة» لا نملكها هو ادعاء خطير يجدر بنا أن نتركه للأجيال القادمة. وكان هيغل هو الذي وجدتُ لديه أولاً قدرًا من الاحترام للمتفلسفة من «غير الغربيين»، وقدرًا من الاعتراف الفلسفي بأصالة «الرُّوح» القومي أو الثقافي الذي ينتمون إليه. فأخذت أبحث عن «مكاني»، وعن مكان مصادر ذاتي العربية-الإسلامية أو الشرقية، داخل خارطة الرُّوح المطلق الهيجلي. تلك هي اللحظة التي وضعتني على الطريق نحو الهرمنيوطيقا، أي نحو تأويلية لتجارب المعنى الخاصة بكل ثقافة أو عصر أو لغة أو دين، بدلاً من الادعاء الفج بأن الفلاسفة هم كائنات بأجنحة كونية، نوات بلا هوية، وعقول كلية لا وطن لها. وهو ما كنا نقرؤه في كل صفحة من كتابات ديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط. مع هيغل تغير شيء ما في طبيعة التفلسف: بدلاً من «العقل» الذي لا هوية له (حيث وقف كانط)، أي لا تاريخ له، علينا التفكير في وصف تجارب «الرُّوح» الذي يخترق كل عصور العالم ويوطد الطريق نحو انبجاس الذات الكلية للإنسانية، حيث يمكن فعلاً لكل شعب أو رُوح قومي أن يعثر على منزلته الرُّوحية الكونية، والتي لا يَضيمه فيها أحد. بعد قراءة نيتشه، ثم خاصة هيدغر، وجدت أخيراً الطريق الممكية نحو الهرمنيوطيقا، أي نحو فلسفة عوضت أسئلة «التفكير» بأسئلة «الفهم»، ولأول مرة يصبح «المعنى» وليس «الحقيقة» هو رهان التفلسف الكبير.

(٢) من أين أتت الهرمنيوطيقا؟ وإلى أين هي ذاهبة؟ وللعثور عن ماذا، تذهب

إلى حيث هي ذاهبة؟

حين نفكر تكون اللغة قد قالت شطرًا واسعًا من إمكان التفكير الذي نصبو إليه. وهذا يَصْدُقُ جدًّا على مصطلح «الهرمنيوطيقا»: إنها متأتية من اللغة اليونانية في لحظتها «المنطقية» الرائعة، لحظة اكتشاف أول تعريف عميق واستراتيجي للإنسان بما هو إنسان: أنه «حيوان ناطق». الهرمنيوطيقا هي حديث في النطق الإنساني بعامة. «النطق» الذي يحمل «منطقه» في بنيته. وهكذا ينكشف لنا هيكل الهرمنيوطيقا: هي تعبير عما تتضمنه لغة قوم من حيث ينطقون بها: إنها منطقُ نطقهم بما هم بشر. ولذلك هي ليست مجرد «تأويل» لما هو «غير مفهوم»، بل هي اشتغال على النطق البشري كيف يقول نفسه وَفَقًا لمنطق لغة قوم بعينهم. ومن لغة قوم بعينهم تصدر إمكانيَّة الهرمنيوطيقا، ومن ثَمَّ علينا أن نقر بأن كل لغة تحتل هرمنيوطيقا معينة على أهلها أن يستخرجوها أو يفكروا بها. الهرمنيوطيقا حركة تفكير تذهب نحو إمكانيات الفهم المتاحة داخل تراث كبير من الأعمال «المنطقية» الخاصة بشعب ما، والتي نجح في الأثناء في تحويلها إلى نصوص تأسيسية لذاته العميقة. أفق كل هرمنيوطيقا هو فهم الذات باعتبارها تجربة معنى أصيلة ومساحة انتماء بدئية، منها يستمد كل شعب مصادر ذاته العميقة. لكن ما تريد كل هرمنيوطيقا أن تعثر عليه ليس شيئًا آخر سوى معنى أنفسنا من حيث نحن بشر، أي معنى إنسانيتنا. وهكذا لا معنى للفصل بين هرمنيوطيقا كونية وأخرى خاصة أو مفردة: لا تكون الهرمنيوطيقا فلسفة أصيلة في التأويل بعامة إلا بقدر ما تكون قادرة على استعمال الكوني في فهم ما هو خاص واستعمال الخاص في فهم ما هو كوني، في معنى أنفسنا.

أتت الهرمنيوطيقا من العلاقة الخطيرة بمعنى الدين في أفق السلطة السائد في كل مرة. وهي ذاهبة إلى المشاركة الخطيرة جدًّا في طرح مسألة السلطة في كل مرة: سلطة النص باعتبارها في ماهيتها سلطة جميع السُلُط. منبع كل مشكل تأويلي في أي عصر هو دومًا شرعية المعنى الذي يمكن أن نعطيه للخطابات المقدسة، وخاصة في ضوء نموذج السلطة السائد وبالنظر إليه.

(٣) ماذا تعني الهرمنيوطيقا، في البلدان العربية، اليوم؟

إذا وضعنا في الاعتبار أننا «أمة» لغة وثقافة قول وحضارة «كتاب» فإنه لا يمكن أن يوجد شعب أحوج منا إلى خدمات الهرمنيوطيقا، وهي خدمات منهجية ونظرية

جمة. لقد تبين اليوم أن الغرب قد تميز عن باقي الإنسانية بطريقته في قراءة تاريخه الرُّوحي وفي إعادة تأويل ذاته العميقة على نحو مكنه من اختراع أشكال جديدة من «التدوُّت» الرائع. إن فكرة «الأمة» نفسها هي فكرة تأويلية، نعني طريقة معينة في رسم خارطة لُغوية وروحية من خلالها يستطيع شعبٌ ما أن يعي بذاته، وبالتالي أن ينتمي إلى ما يعتبره مصادر ذاته. الهرمنيوطيقا هي اليوم في أفق العرب والمسلمين الحاليين بمثابة فرصة تاريخية وإمكانية ميتافيزيقية فائقة لإعادة ترتيب علاقتنا بذاتنا العميقة ولرسم خارطة فهم مناسبة لأنفسنا الجديدة. ومن يرفض الدخول في تجربة تأويلية حول معنى ذاته هو كائن متخشب ويحكم على نفسه بالخروج من التاريخ الرُّوحي الجديد للإنسانية.

للدين عمر تأويلي لا يتعداه، لكن الإنسان هو الذي بإمكانه تجديد العلاقة بالسلطة، وبالتالي بالتأويل وبال الحاجة إلى التأويل في كل مرة. ولو فرضنا أن الدول هي أجهزة تأويل ضخمة، فإن الدين لن ينقرض أبداً، إنه قائم في صلب الحاجة التأويلية للدولة في كل مرة. أبداً، لن يطبع أي شعب كبير إلا بعد حصوله على وضعية تأويلية كبيرة مناسبة لأطماعه الأخلاقية أو الميتافيزيقية. ثمة غرور تأويلي لدى كل شعب ينبغي إشباعه، ولم توجد الأديان والفنون والفلسفات والآداب إلا لهذا الأمر.

(٤) ماذا تعني لك [عملية تأويل النصوص الدينية]، في بلداننا العربية؟

تأويل النصوص بعامة، والدينية خاصة، هي مهمة خطيرة جداً، ولا ينبغي أن يتصدى لها إلا فيلسوف أو مفكر حر. وما وقع إلى حد الآن هو في الغالب حراسة منهجية أو عقدية للنصوص من طرف «أهلها» ضد اعتداءات نقدية «حديثية» أو «استطيقية» عليها من طرف «مناوئين» لها. علينا أن نفرق بين المؤول بالمعنى الفلسفي وبين عالم الشرعيات المفسر للنص الديني. ما قام به الجابري في الأخير مثلاً من تفسير للقرآن هو قراءة تراثية، وليس هرمنيوطيقا. والسؤال هو: هل يستطيع المفسر الشرعي للنص المقدس أن يضيف شيئاً جذرياً لما قام به أسلافنا؟ ثم: ماذا تكسب ثقافتنا العميقة من تجديد القراءات النقدية للنص الديني (كما فعل أركون) وكأنه مجموعة من «الأساطير» أو «الميثاث» التي ينبغي أن نخضعها للنظرة «التاريخية» أو «المنهجية» الحديثة للعلوم الإنسانية الأوروبية من قبيل اللسانيات أو تاريخ الأديان أو الأنثروبولوجيا؟ وحتى لو حررنا أنفسنا من هيمنة النص القرآني مثلاً، كما دعا إلى ذلك نصر حامد أبو زيد، فإن المهمة الأساسية للهرمنيوطيقا تبقى قائمة: كيف يمكننا اليوم أن نعيد تأويل النصوص

الدينية بشكل كلي؟ نعني كجزء من تجارب المعنى الكونية للإنسانية، وليس كقضية نقدية أو تحررية لجيل عاجز أصلاً عن التفكير الفلسفي الكوني.

ما يحتاجه الناس دوماً هو وجبة إيمانية مناسبة لنمط الحرية الذي يحركهم نحو آمالهم التاريخية. الإيمان أطول عمراً من جميع الأديان، ولذلك فالتأويل أطول عمراً من أي عقيدة قائمة. وعلينا التنبيه إلى أن تأويل النصوص الدينية هو مشكل اقتصادي من الطراز الرفيع: اقتصاد الرغبة في العالي. ومن لا يوفر لمؤمنيه الوجبة الإيمانية المناسبة هو يتركهم نهباً للدعاة.

(٥) ما هي الأرضية التي يقوم عليها المنعرج اللُّغوي الذي تتكلم عنه في «تمهيد

نقد العقل التأويلي – أو فلسفة الإله الأخير» ... ومن أيِّ فهمٍ للُّغة يستمد «البراديغم التأويلي» وجوده؟

ما أخذ يُشار إليه منذ ستينيات القرن الماضي بعبارة «المنعرج اللُّغوي» (رورتي) هو حدث منهجي خطير جداً أخذ يتبلور منذ أواخر القرن التاسع عشر (مع نيتشه وفريغ) وهيمن على كل مساحة القرن العشرين تقريباً (من فتنغشتاين والوضعية المنطقية إلى الفلسفة التحليلية، ومن التحليل النفسي وهيدغر إلى فلسفات اللغة والتواصل والتفكيك، مثل آبل وهابرماس وفوكو ودريدا ...). ويمكن القول إن المنعرج اللُّغوي قد أخذ صيغتين متوازيتين؛ إحداهما تأويلية-تفكيكية، تعود في جذورها إلى الرومانسيين الألمان، مثل شلايرماخر، وتمتد إلى غادامر وفوكو ودريدا وليوتار، مروراً بنيتشه ودلتاي وفرويد وهيدغر وبنيمين. أما الأخرى فهي تحليلية، وتجد جذورها لدى كانط، لكنها تزدهر مع المناطق مثل فريغ ورسل وفتغنشتاين وكارناب وكواين وديفيدسن. إلا أن طرافة هاتين الصيغتين من المنعرج اللُّغوي تكمن في أنهما سوف يأخذان في التواصل بينهما، خاصة مع آبل ثم مع هابرماس وريكور ورورتي.

ويستمد البراديغم التأويلي وجوده من الصيغة الثانية من صيغتي المنعرج اللُّغوي المعاصر. من شلايرماخر الرومانسي إلى دلتاي وهيدغر وغادامر وريكور، هناك خط تأويلي واحد. وهي صيغة لا تفهم اللغة بشكل تحليلي، أي بالتعويل على اللسانيات الحديثة، بل بشكل تأويلي، أي بالتعويل على فن الفهم باعتباره فناً فلسفياً وليس علماً. اللغة بيت الكينونة (هيدغر) وليس مجموعة من العلامات الاعتبارية (دي سوسير).

لذلك فإن نصوصنا التوحيدية هي أكبر تأهيل ميتافيزيقي للدخول في احتمال سعيد لنتائج فلسفة اللغة المعاصرة على نمط التذوّت وأشكال التذاوت التي نستمد منها اليوم

هُويتنا العميقة. كل نص ديني يقوم سلفاً على فرضية المنعرج اللُّغوي: أي أخذ الكائن بوصفه كلمة. وهذه المساواة الأنطولوجية بين ماهية الكينونة وماهية اللغة (من خلال الأمر التكويني «كن») هي لب الإشكال عندنا. نحن ثقافة مهياة سلفاً لاحتمال نتائج المنعرج اللُّغوي المعاصر من دون أي خسائر ميتافيزيقية أو روحية كبيرة.

(٦) أتقصد بعبارة «عقل يجد موقعه في اللغة» التي يقوم عليها البراديغم الجديد للتفلسف: العقل الذي يجد وجوده في اللغة، وبالتالي فإن الإنسان لا يوجد إلا ضمن هذا الفهم الجديد للعقل؟ وكيف؟

علينا في الغالب أن نميز بين ثلاثة أنواع من العقل، وبالتالي من المعقولية: (أ) العقل/الجوهر، أو العقل الذي له ماهيةٌ شيء أو كينونة، وهو العقل اليوناني، وهو لا يفكر بل يعقل ما هو كائن كما هو كائن، ونوع الحقيقة الذي يجزم به هو الحقيقة/المطابقة: مطابقة الحكم للشيء. (ب) العقل/الذات، أو العقل الذي له ماهيةٌ وعي، وهو العقل الحديث، وهو لا يعقل بل يفكر فيما هو متمثل بوصفه متمثلاً، ونوع الحقيقة الذي يثق به هو الحقيقة/الموضوعية: تمثيل الكائن الخارجي بوصفه موضوعاً للذهن. (ج) العقل/اللغة، أو العقل الذي له ماهيةٌ علامة أو نص أو فعل كلامي، وهو العقل المعاصر، وهو عقل لا يعقل ولا يفكر بل يحلل لغة الكائن الذي يدرسه أو يؤوّل لغة القائل الذي يخاطبه، ونوع الحقيقة الذي يفصله هو الحقيقة/الفعل القولي.

وهكذا فالإنسان لا يوجد أو يعي بنفسه أو يتكلم إلا داخل براديغم عصره الرُّوحي الذي يحكمه سلفاً. فما كان لليونان أن يعقلوا إلا داخل براديغم الكينونة، وأفضل ما يفهمونه من ماهية شيء أو كائنٍ ما هو حد جوهره وصفته وأحواله ...، وما كان للمحدثين أن يتمثلوا أي موضوع إلا داخل براديغم الذات، وأفضل ما يمكنهم تمثُّله هو صورة موضوعٍ ما في الذهن البشري. وما كان للمعاصرين أن يتحققوا من معنى كائنٍ ما أو وعيٍ ما أو قولٍ ما إلا متى تم تحليل أو تأويل اللغة أو الخطاب أو النص أو الفعل الكلامي الذي يصدر عنه أو في نطاقه.

نحن المعاصرون كائنات لُغوية بامتياز. لم يعد الإنسان بالنسبة إلينا جوهرًا ولا وعيًا، بل فعلاً لُغويًا. عند هذه النقطة بالذات، نحن نريد إعادة قراءة نصوصنا التأسيسية باعتبارها نتائج حضارة مارست المنعرج اللُّغوي دون أن تراه. نحن قد ظللنا دومًا في نطاق «عقل لُغوي» عميق بامتياز. ولا نعني بذلك فقط ما أشار إليه الجابري تحت مصطلح «البيان». فحسب افتراضنا، إن كل تفكير العرب في كل المجالات قد كان صادرًا

عن نوع مبكر أو خاص من المنعرج اللُّغوي: ذاك الذي يرفع الكلمة إلى رتبة الكينونة. وهذا أمر يجري مفعوله الميتافيزيقي من المعلقة الجاهلية إلى القرآن إلى التصوف مروراً بالنحو والفقه والكلام. ما تم من فلسفة أو منطق هو نفسه لم يكن غير استثمار للعقل اللُّغوي العربي في قراءة اليونان وفهمهم، وأكثر مشاكل التفلسف بالعربية كان يدخل في باب الترجمة التأويلية أكثر منه في باب التأليف النظري الصناعي، وفي كل علاقة لنا مع تراث آخر، نحن مترجمون أساسيون وخطرون.

(٧) إن الفهم الجديد للعقل، الذي هو منه وإليه، لهو الفهم الجديد للعالم، ولعلاقتنا نحن أنفسنا بالعالم: بعالمنا، من حيث هو عالمنا العربي، وبالعالمنا، من حيث هو عالمٌ ندخل ضمنه في علاقة مع عوالم أخرى ... كيف تجد التغير الذي طرأ على علاقتنا بعالمنا، وبالعوالم الأخرى، الذي قام على أساس [عقل يوجد في اللغة]؟ هذا الفهم الجديد للعالم الذي نعيش فيه عمره لا يتعدى قرنين، فمنذ شلايرماخر والرومانسيين، ومنذ هيغل ونيتشة، فقط، تكون العالم الجديد، العالم/اللغة، العالم/الشبكة من العلامات والنصوص والأقوال ...، وأصبحنا بمثابة كلمات داخل خطاب أكبر منا، ولكن علينا أن نفهم وظيفتنا داخله، وعلينا أن نحدد دلالة كيانات بالنسبة إليه. لا يمكن أن نفهم ماركس دون تحليل الأيديولوجيات، ولا فهم فرويد دون تأويل الأحلام، ولا فهم هيدغر دون إقامة السؤال عن معنى لغة الكينونة على طريقتنا ... إلخ. علاقتنا بعالمنا هي علاقة لُغوية بالأساس، ولأننا قوم قوَّالون منذ أنفسنا القديمة، منذ الشُّفَرى وامرئ القيس إلى اليوم، فإن علاقتنا بالعالم لن تتغير كثيراً من حيث طبيعة الفضاء الذي نتحرك فيه. لكن المشكل هو علاقتنا التأويلية بأنفسنا الحديثة: بالعوالم الجديدة الأخرى، الغربية وغير الغربية. نحن لم نأخذ في الاعتبار بجدية أن لغتنا ليست ملكاً لنا بل هي مجرد تجربة من تجارب المعنى الكبرى للإنسانية، ومن ثم فإنه بدلاً من مزاوله حراسة الهوية العميقة لأنفسنا (الإسلام) علينا أن نعيد اختراع أنفسنا طبقاً للتحدي الجديد الذي فرض علينا: تحدي انتقال الغرب من الحداثة (حيث كانت مساهمتنا صامتة وفي غيابنا) إلى ما بعد الحداثة، حيث يمكننا أن نساهم عن وعي وقصد في تأسيس العقل اللُّغوي الجديد الذي ستتكلمه الإنسانية في القرون القادمة. ويبدو لي أن تراثنا اللُّغوي والروحي الغني جداً هو رافد رائع لأنفسنا الجديدة.

(٨) أنت تعلم أن لا وجود لقضية، عند مستوى الفكر، إلا حينما توفر الشروط البنائية المجتمعية أرضية وجودها ... أترى أن الشروط البنائية المجتمعية الخاصة

بلداننا توفر الأرضية لوجود قضية، عند مستوى الفكر، اسمها «هرمنيوطيقا النص الديني»؟

كان أحد رهانات هيغل هو أن يحول «القضية» من جملة منطقية إلى ما يسميه «قضية تأملية». القصد الفلسفي هو أن يحوّل القول الصحيح حول أي كائن أو أي وعي أو أي خطاب إلى فعل تفكير، أي إلى حركة تذوّتٍ وتذوّتٍ للنفس لا ينقطعان. تحويل القول إلى عمل على الذات لا يعني أكثر من التماهي العميق مع حركة الجماعة الروحية أو الأمة التاريخية التي ننتمي إليها سلفًا. حين يكون الأنا نوعًا من النحن والنحن نوعًا من الأنا. وهذا هو معنى «الرّوح» لدى هيغل، كما تقول بعض سطور فينومينولوجيا الرّوح منذ ١٨٠٧م. إن الفكر الكبير لا يظهر إلا بوصفه البنية الكلية لماهية المجتمع الذي ظهر في نطاقه. ومن ثمّ نحن لن نستطيع الدخول في علاقة تأويلية عميقة مع النص الديني لدينا إلا بقدر ما نستطيع الدخول في علاقة تأويلية جذرية مع مجتمعاتنا نفسها، أي مع نمط التذوّت وأشكال التذوّت داخلها. القضية في مستوى الفكر لا تنقسم: متى فكّر شعبٌ ما بكل المستطاع الكلي في عقله، أصبح عندئذٍ قادرًا على كل القرارات التأويلية الكبرى للعقل المعاصر إزاء ذاته، بما في ذلك قرارات هرمنيوطيقا النص الديني. أما فيما يتعلق بالشروط البنائية المجتمعية الخاصة ببلداننا فهي شروط أصيلة وتدعو إلى التفكير الكبير، ولا يليق بالمتفلسف أن يتعلل بالظروف التاريخية حتى لا يفكر.

الدين والتفكير الحر يتعارضان، لكن التفكير الحر غير ممكن من دون إيمانٍ ما: إيمان بضربٍ ما من التعالي، نعني من حرية التذوّت على نحوٍ لا سقف له. وكل من يفكر بشكل حر وجذري هو يخلق للإنسانية ولمجتمعه أولًا، أفقًا جديدًا من التعالي، نعني من استعمالات الحرية. وليس التأويل بواحد منها.

(٩) كيف يمكن لتأويل النص الديني أن ينتمي إليه؟ وكيف ينفتح النص الديني على تأويل جديد يخصه؟ وما هي الحدود النظرية التي عندها يتوقف التأويل؟ وهل يمكن أساسًا لتأويل أن يتوقف عند حدود؟

علينا أن نحدد معنى الانتماء الذي يليق بمن يفكر. حين نعقد تأويلًا للنص الديني فنحن نحرر إمكانية فهم معينة موجودة في النص الديني نفسه. لكن ذلك لا يقتضي بالضرورة أن ننتمي إلى الدين أو أن تأويلنا له ينبغي أن يكون دينيًا. ينفتح النص الديني على تأويل جديد لأنه في أعماقه هو موجّه أو كان موجّهًا نحو ضمير الإنسانية

قاطبة، أو نحو ما هو إنساني في شخص كل واحد من الناس؛ ولذلك هو منفتح سلفاً على كل إمكانيات التأويل، وهي إمكانيات لا تولد صدفة أو معاً بل تنبجس من رحم الأنفس القارئة في عصر تلو عصر وفي ثقافة تلو ثقافة كنباتات حرة رائحة عفوية. ما هو جديد في كل مرة هو الإنسان الذي يؤوّل، عصره، وآلامه الإنسانية وأحلامه غير المسبوقة. وليس هناك حدود نظرية للتأويل، بل فقط حدود الفهم التي تفرض نفسها على كل علاقة تأويلية مع النص، وهي في عمقها حدود العصر أو حدود شعبٍ ما، وليست حدوداً منهجية أو إبستمولوجية. إن الحدود الأخيرة في كل تأويل هي حدود العقل البشري كما هو متاح في أفق ثقافةٍ ما وعصرٍ ما.

(١٠) ما هي الجدوى من مساءلة النص الديني في بلداننا العربية؟

الجدوى من المسألة بعمامة هي توسيع العقل البشري وتوسيع إمكانيات الفهم التي يحتاجها شعبٌ ما حول مصادر ذاته. أما مساءلة النص الديني فجدواها غير منفصلة عن ممارسة السؤال في حضارةٍ ما. إن الدين هو العنوان الأكبر عن تجربة المعنى في ثقافةٍ ما، وهو فضاء المقدس بعمامة، حيث يمكن للفن أن يعمل ولكن دون أي ادعاء روحي حول نوع المعنى أو نوع الحقيقة الذي ينتج داخله. والدين هو الأفق الإبداعي الوحيد الذي يضفي هالة روحية ومعيارية واسعة النطاق على تجربة المعنى التي تنجرُّ عنه. وما دام البشر في حاجة وجودية إلى ما هو روحي، أي إلى تجربة معنًى كلي لحياتهم، هم سيكونون في حاجة ماسة إلى طرح الأسئلة الأساسية، وإن أطرف الأسئلة هي تلك التي تتعلق بميدان التعالي، حيث تعمل القضايا الكبرى للعقل الميتافيزيقي: الله، النفس، العالم. وما دمنا نحن لا نملك إجابات مناسبة عن معنى الله أو عن ماهية النفس أو عن طبيعة العالم، نحن سنحتاج إلى أديان.

وفي غياب تربية ذاتية عميقة، حيث يمكن للإنسان أن يستغني عن الدولة في تهذيب ذاته العميقة، وتدبير نمط كينونته في العالم، كشأن شخصي جذري، فإن الحاجة إلى التأويل بعمامة وإلى تأويل النص الديني ستظل قائمة. وُجدت الأديان وتأويلاتها المتعاقبة من أجل شيء واحد: طمأنة الجموع إزاء موتها؛ إذ لا يفعل الدين في أي عصر ولدى أي شعب سوى توفير تقنيات رجاءٍ مناسبة كي تتغلب الجموع على هول الموت بلا معنى. وما دام لا يمكن لأي دين أن يستغني عن جهاز الآخرة، نعني عن الاستثمار الأخلاقي في الموت، فإن الحاجة إلى المؤوّلين ستظل قائمة وملحة. الدين شأنه أن يخفف وطأة ثقل الكينونة في العالم على الضمير الإنساني المذعور من فكرة الموت. ذلك «القلق» الذي

شخصه هيدغر باعتباره قلقاً من العالم نفسه، وليس مجرد خوف من هذا الكائن أو ذاك.

(١١) من يقول: «أريد أن أوّل الكتاب والسنة» ... وهو لا يعرف من أين يبدأ ... أينطلق من النص؟ أو من الواقع؟ أو من النص والواقع معاً، في اللحظة المعرفية نفسها؟ برأيك كيف توجد ثلاثية «العقل والواقع والنص» في عملية بناء فهم للنص بتوسط الهرمنيوطيقا؟

التأويل حركة روحية، ومن ثم فهو مسافة فهم من موضع إلى موضع. لكن ما يحتاج إلى تأويل ليس الكتاب أو السنة، بل الإنسان فينا. العلاقة ليست رابطة جامدة مع نص مغلق أو سنة موثقة، بهذه الطريق نحن لن نعرف من أين نبدأ، ما دام الواقع يفرض علينا في كل مرة حاجة تأويلية جديدة، سوف تضطرنا إلى اتهام فهمنا للنص أو اتهام النص بغرابته عنا. لذلك فما تمنحه الهرمنيوطيقا هو العمل على إعادة بناء فهم مناسب للوضعية التأويلية التي في نطاقها فقط يمكن للنص المقدس أو للسنة الشريفة أن يظهرًا مظهرًا تأويليًا. الصعب هو بلورة وضعية تأويلية داخلها نحن نستطيع أن نلتقي بالمدونة الدينية التقاءً مثمرًا وشجاعًا وأصيلًا. ولذلك فنقطة الانطلاق هي مشكل نظري مركب وليست هذا الطرف أو ذاك. انطلق من أي موضع أردت (النص أو السنة أو الواقع) لكن احرص على أن يكون انطلاقك من داخل وضعية تأويلية مناسبة، وليس من أي خاطر أو موقف تحكمي أو رد فعل عقدي أو دفاعي عن مذهب ما. الهرمنيوطيقا ليست مجرد وسيلة أو واسطة منهجية أو أدواتية. إنها ميدان فهم ورهان نظري وقدرة على ممارسة المسألة المفيدة في آن.

(١٢) أيمكن أن تحدثنا عن اللحظة الحاسمة، في الغرب، التي أدت إلى الانتقال إلى عصر الهرمنيوطيقا؟

منذ العصور الوسطى، وربما قبل ذلك منذ أوغسطينوس، كان ثمة دوماً تفسير للكتاب المقدس وسيطرة على طرق فهمه وسياسة رسمية في قراءته وتأويله. وكان أرسطو قبل ذلك قد وضع في كتاب **العبارة** القواعد المنطقية لتحليل العناصر الدلالية لأي نص من قبيل الحرف والاسم والفعل والجملة أو القضية. ومن ثم كان هناك ماضيان كبيران للهرمنيوطيقا: الماضي المنطقي في كتاب **العبارة** الأرسطي؛ والماضي اللاهوتي في تفاسير آباء الكنيسة في العصر الوسيط. لكن العصور الحديثة قد بدأت من مكان آخر: في عصر النهضة، تكونت الحاجة إلى إرساء «فيلولوجيا» مختصة في تدريس اللغتين

الكلاسيكيتين في تاريخ أوروبا، أي اليونانية واللاتينية، وذلك من أجل تأويل وفهم النصوص اليونانية والرومانية تأويلاً صحيحاً. ورغم أن مصطلح الهرمنيوطيقا يعود على الأغلب إلى أواسط القرنين السابع عشر فإنه أول اضطلاع نظري بالهرمنيوطيقا كحقل اختصاص قائم برأسه لم يظهر إلا في فجر القرن التاسع عشر مع عالم اللاهوت الألماني شلايرماخر. وهذه اللحظة المعرفية لحظة فارقة في تاريخ الحداثة: إنها لحظة الانتقال المير من فلسفات الأنا أفكر أو الوعي/الأنا/النقطة المحضة على الطراز الديكارتى (ديكارت، لوك، كانط، فيشته) إلى فلسفات من نوع جديد: فلسفات البحث في تاريخ الوعي بالذات، وهو وعي بالذات قاد هيغل إلى كتابة **فينومينولوجيا الروح**، أي كتابة تاريخ الوعي الغربي بنفسه منذ اليونان إلى الثورة الفرنسية والمثالية الألمانية. وما سماه هيغل نزاع الاعتراف كطريق مناسب للوعي بأنفسنا الحديثة، أطلق عليه شلايرماخر اسم «فن الفهم» كشرط نظري وروحي لإرساء تأويلية عامة، قادرة على مساعدة الثقافة الأوروبية الحديثة على تأويل نفسها والوقوف على تجربة المعنى الفريدة التي حققتها دون باقي أعضاء الإنسانية. لحظة ظهور الهرمنيوطيقا هي لحظة الثورة الفرنسية وانجاس الحركات الرومانسية وولادة فلسفات التاريخ ودخول الإنسانية في العصر الصناعي وحصول ما سَمَّاه إدوارد سعيد «واقعة الإمبراطورية»، أي الدولة/الأمة الحديثة في شكلها الاستعماري.

لم تحتج الحداثة إلى الهرمنيوطيقا إلا بعد الشعور الرومانسي (بعد الثورة الفرنسية مباشرة) بانحسار أفق العقل الحديث كما عبّرت عنه فلسفة الأنا المنتصرة، في شكل حضارة الإنسان/الكوجيطو: الإنسان الفرداني (في الاقتصاد) والمواطن (السياسي) والشخص (الخلقي) والحاسة (الجالية)... إلخ. كان لا بد من الانتقال من التفكير إلى الفهم، أي من نظريات المعرفة أو الذهن أو العلم بعامّة إلى تاريخ الوعي وتجارب المعنى ولغات العالم المعيش.

(١٣) تقول في مقدمة الترجمة العربية لكتاب نيتشه «في جنياالوجيا الأخلاق»: «التأويل هو فن القوس المشدودة التي تُعلّم المرء كيف يذهب إلى أبعد من نفسه ويتغلب على حدود نفسه ... هو فن «التغلب على النفس» تلك النفس التي ورثها وراثته ولم يشارك في صنعها إلى حد الآن ... وانقلبت إلى حجر عثرة أمام الطريق إلى هدف أبعد فأبعد.» أولاً: ما هي هذه الطريق التي تحولت فيها النفس إلى عقبة معرفية في وجه السير عليها؟ من/ما هو ذاك الذي يبني هذه الطريق؟ ثانياً: كيف

تفهم التأويل بوصفه فناً؟ مثلاً: أن ترسم صورة للذات ومن ثم تقول: إنها هي الصورة؟ ثالثاً: إلى أين يذهب [التغلب على النفس]؟ وما الغاية منه؟ رابعاً: ألا ترى أن تجاوز الذات لذاتها (التي صُنعت خارجها، عند مستوى الزمان: من الماضي، وعند مستوى المكان: من الغرب) إنما يحمل في ذاته خطراً؟ خطر الوقوع في التيه؟ خطر الوقوع في [الانهائية فهم العالم]؟

«ما هي هذه الطريق التي تحولت فيها النفس إلى عقبة معرفية في وجه السير عليها؟ من/ما هو ذاك الذي يبني هذه الطريق؟» إنها طريق اكتشاف الذات والسهر على قوة الحياة فيها، ضمن ثقافة ما. طريق الذات هو الطريق الوحيد في كل تجربة من تجارب المعنى التي خاضتها الإنسانية، كل ما عداها هو مقتبس منها، حتى اللقاء مع الله أو مع المقدس بعمامة هو يتم دوماً داخل أفق تاريخ روحي لمعنى الذات الإنسانية المتاح لشعب ما. والثقافة لا تتيح دوماً كل إمكانات الذات في نفس الوقت. أما ما ومن يبني تلك الطريق فهو الإنسان المفرد والأكثر احتمالاً لمعنى إنسانيته. ثمة شيء كوني في كل واحد منا، وهو وحده يمكن أن يكون الطريق. أما كل أنواع الخصوصية بهذه الفئة أو الجنس أو الطائفة أو العرق أو المعتقد، فهي لا تعدو أن تكون تمارين روحية لأن كانت تجري في معاجم مختلفة فهي تشرئب إلى نفس الأفق الإنساني: أفق احتمال حقيقة النوع وتاريخ النوع وكرامة النوع في كل فرد.

ليس التأويل رسماً لصور هُويّة جاهزة عن أنفسنا أو عن ماضينا أو حتى عن مستقبلنا. كل ما هو جاهز هو غير مناسب للانتماء إليه، وذلك فقط لأنه طبقة ميتة من طبقاتنا الذاتية المتراكمة. فن تأويل النفس هو فن اختراع مقامات جديدة لولادتنا الثانية والتالية. وعلى خلاف المعنى الحرفي للتأويل، ليس هناك «أول» في عملية تأويل النصوص أو الأحداث، كل ما يقبل التأويل لم تعد له أية أولية من شأنه أن يدافع عنها، بل هو قد انفتح على كل إمكانات الولادة الثانية والثالثة في صلبه. كل نص مقدس هو جملة إمكانات التأويل التي ينطوي عليها منذ أول أمره وبلا نهاية، وتُقاس النصوص بقدرتها على الولادات التأويلية المتعاقبة عليها، ونص النصوص هو ذاك الذي يحمل إمكانية ظهور النصوص الأخرى عنه ومنه وتلقاه وضده ومن أجله، دوماً وبلا نهاية.

ولذلك فالتغلب على النفس على عكس ما نعتقد عادة هو تغلب على الذات الجماعية أو الذات الخارجية عنا، الذات العمومية والذات المكرسة، تلك التي صارت تحتكر معنى

نواتنا وطرق تأويل أنفسنا، دون علم ودون إرادة منا. فالتغلب على النفس هو تحرر من طبقة من طبقات ذواتنا، وليس مجرد إثارة أخلاقي للغير على النفس. ليس هناك غير تأويلي، كل ما نحتاج إلى تأويله هو جزء لا يتجزأ من أنفسنا.

لا أحد يولد خارج جسده، كذلك الذوات، وفي كل عملية تجاوز أو رغبة في التجاوز نحن لا نتجاوز إلا أنفسنا، ليس لدينا ذات صُنعت خارجنا. وذلك أن «الماضي» هو طبقة من طبقاتنا الرُّوحية الحالية، وليس مقبرة أخلاقية معزولة عن هُويتنا نزورها الفينة بعد الفينة، بل، حسب هيدغر، إن الماضي الحقيقي أو الأصيل هو نوع من «الكانية»، نوع من الكينونة التي لا ننفك نكونها في كل مرة لأننا بالتحديد قد كُنّاها دومًا منذ أول أمرنا. إن «ما - كان» في ذواتنا منذ أول أمرها لم يعد يأتيها من الماضي بالمعنى الزماني، بل من الآتي، باعتباره بوابة اللقاء المستقبلي مع أنفسنا، وكل لقاء مع أنفسنا القديمة يأتيها من أفق مستقبلنا هو كانية أصيلة، أي حَمالة لمعنى كينونتنا في العالم بإطلاق، ولذلك نحن غير مخيرين أبدًا في احتمالها كإمكانية جوهرية لأنفسنا. كذلك فإن «الغرب» ليس نوعًا من «الخارج» الميتافيزيقي الذي يمكننا متى أردنا أن نفك الارتباط الأخلاقي أو التاريخي معه. إن الغرب هو اليوم واجهة الإنسانية، وأفق المعنى فيها، وهذا أمر لا يفيد إنكاره في التحرر منه في شيء. إن الغرب هو حقًا عدو سياسي، لكنه من الناحية الميتافيزيقية، أي من ناحية تاريخ الكينونة في العالم، هو نسيب عميق لنا، من حيث إنه التجسيد الأخير للتصور التوحيدي للعالم. لا معنى لأي خصومة ميتافيزيقية مع الغرب، وكل نزاعاتنا معه هي فقط نزاعات تأويلية.

نحن نتخاصم معه على معنى العالم وليس على العالم أو على الانتماء إلى العالم، كما هو شأن الهنود الحمر مثلًا. نحن نملك تاريخًا رُوحياً عتيقًا، ونتوفر على تجارب ذاتية متنوعة جدًّا، تذهب من الفتوة إلى الشهادة إلى أدب النفس إلى شعرية الكائن إلى النبوة والتأله. وإذا كان ثمة «تبه» فهو داخلنا وليس في خارج ما. التيه الأصيل هو قدرة البشر على احتمال اللانهاية الثاوية في أنفسهم، وليس في فهم الكون.

(١٤) **أعتقد أن العقل البشري قادر على تحمل التيه الناتج عن الوقوع في**

[لانهاية الفهم الناتجة عن لانهاية التأويل]؟

في عبارة «العقل البشري» إحياء دائم بأن ثمة مستوًى من الوجود يتعالى على عقولنا، بما نحن بشر. ومن ثم فإن فرضية آدم الخطأ إنما تسري بيسر واضح على العقل الآدمي أيضًا، إنه عقل محدود، ومفهوم «الحدود» هو تعبير غير مباشر وأنيق

عن حتمية «الخطأ» البشري. وفي هذا السياق بالذات يتم تقديم التأويل وكأنه عملية نَهاب خارج حدود العقل، وبالتالي في غياب الخطأ في الفهم، ومن ثم الوقوع في تيه في الفهم غير محمود. هذا السيناريو التأويلي لإرباك العقل البشري ومن ثم دفعه إلى الاعتراف بحدود وبحاجته إلى معلم غير بشري، هو خطة كلامية ولاهوتية تقليدية لم تعد لها أية وجهة منذ كانط. وذلك أن الفلسفة قد كشفت عن مصدر هذا التعالي وعن طبيعة هذه الحدود التي نتحدث عنها. إن التعالي ليس مجرد مفارقة للمادة التي تؤلف هذا العالم المرئي، بل التعالي هو قدرة العقل نفسه على الحرية، أي على التشريع الروحي لقوة التفكير التي في طبيعته، وذلك بسن قوانين كلية لاستعمالاته المختلفة.

وفي كتابه **نقد العقل المحض**، شخص كانط نوعية الأوهام الطبيعية التي يسقط فيها العقل النظري من ذات نفسه، عندما يهتم بإنتاج قول نظري أو تحليلي في مسائل الإلهيات الثلاث، نعني العالم والنفس والإله. وهذه الأوهام لأن كانت طبيعية فهي ليست أخطاء بل تناقضات يحملها العقل في صلبه وبشكل قبلي. ومن ثم بدلاً من تجريم العقل بواسطة أحكام لاهوتية خارجة عنه، وتستلّف منه أدوات تفكيرها، علينا أن نقيم «نقدًا ترنسندنتاليًا»، أي نقدًا يكشف للعقل عن حدوده وطبيعتها وعن ملكاته ومنطقة صلاحية كل منها، ولكن خاصة عن نوع الأوهام التي سيسقط وسيظل يسقط فيها كلما تصدى إلى مسائل الإلهيات المشار إليها. فإذا تحرر العقل من أوهامه المتعالية أو الترנסندنتالية، أمكن له عندئذ أن يواجه مسائل الأخلاق أو الفن أو السياسة أو القانون، وخاصة مسائل الدين. وكل تأويل يتم بعد ذلك هو سيتم ضرورة تحت حماية برنامج نقد العقل، وليس ضده أو خارج حدوده.

(١٥) تتصارع أفهام مختلفة للنص الديني: الكتاب والسنة، مختلفة لدرجة تتناقض في كثير من الأحيان ... في سبيل أن تقول إن فهمهما للكتاب والسنة هو الفهم للكتاب والسنة. ويمكن رؤية ذلك بسهولة في العنف الممارس في بلداننا: في العراق، سوريا، لبنان، مصر، تونس ... إلخ. وفي المقابل، نسمع دعوات للحرية والتسامح والتعايش والسلام ... إلخ، من جماعات، في الغالب، ليست إسلامية، بالمعنى التقليدي للكلمة. كيف يمكن لتأويل للنص الديني، عندنا في البلدان العربية، أن يكون، وفي الوقت نفسه يرى الدم الهائل السائل من حروب هي في العمق تُبرّر بواسطة النص الديني ذاته؟

علينا أن نقر أولاً أن «الاختلاف» هو رحمة للعالمين، وليس تهمة لأحد. نعني أن الاختلاف هو قائم بعد في كل مستويات الكينونة الإنسانية من جسد ولون وخلق ولغة ومكان وزمان ومعتقد، فلماذا ننكره حين يتعلق بالفهم. و«الخلافات» أو المسائل الخلافية هي جزء من تراث الاجتهاد النظري في الإسلام الكلاسيكي. ذلك يعني أن التفكير المختلف والرأي المختلف هو جزء لا يتجزأ من أي سعي نحو التفاهم. وإلا فلا معنى لأي رغبة في الحوار ولا في معنى أخلاق الحوار وأدب الحوار ... وثقافة الاختلاف صارت اليوم قيمة من قيم التعايش بين الناس في أفق الإنسانية الحديثة.

فهل نحن آخر إنسانية لا تؤمن بعد بثقافة الاختلاف؟ وبأن الاختلاف في الفهم هو جزء تأويلي لا يتجزأ من الحوار ومن آداب الحوار بين الذات المتحاور في كل فضاءات الحياة العمومية والخاصة الحديثة. يبدو الأمر أكثر تعقيداً.

ذلك أن فهم النصوص الدينية، وخاصة دعوى التفرد بفهم النص المقدس، الفهم الواحد والوحيد، هو ليس مجرد خطأ منهجي أو موقف مذهبي، بل هو عملية لها جذور سلطوية عميقة جداً. إن فهم النص الديني هو جزء لا يتجزأ من خطة السلطة ومن نمط الشرعية القائم في بلاد ما. ومنذ هوبز صار المحدثون يعرفون أن تأويل النصوص المقدسة هو من مشمولات الدولة، ولا يمكن تصور دين مستقل عن دولته، وإلا حدث تضارب في ماهية السيادة التي يقوم عليها حكم الدولة ونمط الشرعية القائم فيها. ولكن في غياب دولة قوية بإمكانها حسم النزاع التأويلي حول فهم النص المقدس، فإن نزاع التأويلات سيقود لا محالة إلى نوع من الحرب الأهلية التأويلية بين الطوائف.

علينا أن نقر بأن العنف التأويلي — وكل تأويل يحتوي على عنفٍ ما — هو جزء من أي فهم للنص الديني، ويتمثل العنف في إخراج النص من فهم سائد إلى فهم آخر. والحق أن العنف التأويلي لا يجري بين المؤول وبين النص، بل تحديداً بين مؤول ومؤول آخر. ولأن الأمر يتعلق بنزاع وصراع بين متخاصمين، وبالتالي بطرح غير مباشر لمسألة السلطة — سلطة التأويل جزء من سلطة الدولة — فإن حل معضلة التأويل لا تكمن في حقل التأويل، بل في صلب ماهية السلطة داخل مجتمعاتنا.

لم يكن لتأويل النص الديني أن يتحول إلى رهان سياسي وإلى محل صراع دموي بين «المؤمنين» بنفس النص، لو لم تحدث أزمة في شرعية الحاكم وشرعية نمط السلطة التي يسعى كل طرف إلى فرضها على جملة المجتمع.

(١٦) يُقال: «في البدء كان الفعل». ما الجدوى من عملية التأويل: تأويل النص

الديني، إن لم يترتب عليها فعل؟

في مستهل رسالة في الإنسانية طرح هيدغر تساؤلاً خطيراً حول ماهية «الفعل»: هل هو مجرد نتاج لمفعول مادي، أم الفعل هو خلق لشيء آخر. وأودُّ أن أورد إجابة هيدغر حتى نأتمَّ بها قليلاً.

قال: «نحن لم نتفكر بعدُ في ماهية الفعل على نحو حاسم كفايةً، فإن المرء لا يعرف الفعل إلا من حيث هو ما يُحدث مفعولاً. أما فعليته فتقدَّر بحسب منفعته. أن ننجز يعني: أن نبسط شيئاً ملءً ماهيته، أن نبلغ إليها، *producere*. فليس يُنجزُ بذلك على وجه الخصوص إلا ما يكون بعدُ. والحال أن ما «يكون» قبل كل شيء هو الكينونة. إن الفكر يُنجز نسبةً الكينونة إلى ماهية الإنسان، وهو لا يصنع هذه النسبة ولا يُحدثها، بل الفكر يرفعها فحسب إلى الكينونة، بوصفها ما هو موكلُّ به هو ذاته من قبل الكينونة. رُبَّ هبة تكمن في أنه في الفكر تأتي الكينونة إلى اللغة، فإن اللغة هي مسكن الكينونة، وإنما في هذا السكن يُقيم الإنسان. إن المفكرين والشعراء هم الساهرون على هذا السكن. إن سهرهم هو ما يُنجز تجلي الكينونة، من جهة ما يحملون هذا التجلي إلى كَلِم اللغة وكانوا عليه في اللغة حافظين. وليس يصير الفكرُ في المقام الأول فعلاً، بسبب أنه قد نجم عنه مفعولٌ ما أو أنه أصبح مُطبَّقاً. فإنما الفكر يفعل من حيث هو يفكر. وربما كان هذا الفعل هو الأبسط، وفي نفس الوقت الأعلى، من أجل أنه يختص بنسبة الكينونة إلى الإنسان. والحال أن كل مفعول إنما ينبني في الكينونة وينبعث إلى الكائن. أما الفكر فهو، على الضد من ذلك، يقبل دعوة الكينونة إليه، حتى يقول حقيقة الكينونة. إن الفكر ينجز هذا القبول. وإن الفكر هو الالتزام من قبل الكينونة بالكينونة. (...) والفكر هو ليس فقط الالتزام في الفعل بالكائن ومن أجله في معنى الشيء الفعلي الذي من شأن وضعه حاضرة، بل الفكر هو الالتزام عبر حقيقة الكينونة ومن أجلها. تلك التي لم يمض تاريخها أبداً، بل هو يوشك دوماً أن يحدث. إن تاريخ الكينونة يجزُّ ويعيِّن كل ظرف وكل وضعية إنسانية.»

(١٧) أسمع، كثيراً، من باحثين ومتخصصين، أن فتحي المسكيني يترجم وهو

يتفلسف في الترجمة. وهذا ما ذكرته أنت في المقدمة العربية لكتاب «الكينونة والزمان». كيف يختلف الفهم الذي يبنيه [التفلسفُ في فعل الترجمة] عن الفهم الذي نصل إليه من [الترجمة بوصفها نقلاً]؟

علينا أن نفرق بين «النقل» وبين «الترجمة» حتى نرى نوع الحاجة إلى فلسفة ما في هذا المضمار. الناقل هو آلة الترجمة وليس روحها، ونعني بذلك أن الاكتفاء بنقل المعاني نقلًا قاموسياً أو نحوياً هو مستوى من الترجمة لا يرقى إلى حجم الانتظار التأويلي الذي يدفع لغة من اللغات إلى توفير الضيافة الكونية المناسبة لنص فلسفي أو نص مقدس كبير. والسبب هو أن اللغات ليست مترادفة أبداً. هي ليست منظومات متشابهة أو متطابقة من العلامات اللسانية، بحيث يمكن الاكتفاء بتوفير المقابلات لفظاً ونحواً وتركيباً حتى نظفر بنص قابل للقراءة في لغة شعب آخر. والنقل يمكن أن يكون أميناً، لكنه لن يكون ترجمة بالمعنى الأصيل. الناقل ليس ترجماناً في معنى أنه يكتفي بنصب المقابلات المتوفرة لألفاظ ومعانٍ وتراكيب أجنبية تطلب الإذن بالدخول إلى ساحة لغتنا العميقة، لكن ما يحدث هو أن الناقل، أكان يريد ذلك أم لا، هو لا يضيف شيئاً إلى لغته. نعني بذلك أن النقل هو عمل محافظ، أما إذا قصد فعلاً أن «يعرّب» المعاني الأجنبية أو أن «يؤسلمها» أو «يشيعها» ... فهذا لم يعد مترجماً بل صار داعيةً خطابية، يئد النصوص بالنقل، ولا يترجمها. إذ ما الفائدة من نقل نصوص نحن نريد سلفاً وصراحة أن نثبت أنها لا تضيف شيئاً جوهرياً إلى قيمنا العميقة أو إلى ثوابت الملة التي ننتمي إليها، نعني لا تساهم في شيء في زحزحة وضعية التفكير الحر في أفق أنفسنا العميقة؟

إن الترجمة عمل إبداعي أو لا تكون. وفي تقديرنا، ترجمة عمل فلسفي عظيم هو مثل كتابته لأول مرة. المترجم ليس ناقلًا، ونعني بذلك هو يريد قصداً أن يمتحن أعماق لغته، كما يريد إجراء توسيع تأويلي لقدراته العميقة على الفهم. المترجم الجيد لا ينقل بضاعة لغوية أجنبية للاستهلاك أو لطمأننة أولي الأمر بأن عمل الفكر ليس إساءة لسلطة أحد، أو لتملق الذات حتى تواصل سكينتها التاريخية في قمقم الملة التي ننتمي إليها، أو للدفاع عن ثوابتها العقدية بطريقة دعوية، بل المترجم الجيد يدفع تراثه اللغوي والاصطلاحي والصوفي والقرآني والفقهني إلى وظيفة جديدة: قول العصر ورفع التحدي الروحي الذي رفعه الغرب في وجه بقية أعضاء الإنسانية بواسطة الإبداع العقلي الحر والكوني.

وأنا قد خبرت لغة القرآن ومعجم العلاقات ومصطلح الفقه ومطارح الصوفية وقلم الأدباء وغواية الشعراء ورواة العرب وقصصهم، فوجدت أن لغتنا، متى ما قورنت باللغات الغربية النافذة (من ألمانية وإنجليزية وفرنسية، إلى جانب اليونانية واللاتينية)،

هي تَبْدُ عليها جميعًا، متانة ودقة وأمانة وأصالة وظُرْفًا وتَلَطُّفًا. بهذا المعنى أنا لا أؤمن بترجمة تبقى نقلًا، وأدعو إلى ترجمة تكون تأصيلًا عميقًا لإمكانات أنفسنا ووجوه كينونتنا في العالم، كما قالتها الإنسانية من خلال لغات أخرى.

(حاوره: عبد الجبار الرفاعي، العراق، ضمن مقابلة مع مجلة «دراسات إسلامية معاصرة»، مايو ٢٠١٤م)

الفصل الرابع

غواية الشعراء أو في الفيلسوف المستحيل

(١) أنت مفكر فلسفي وشاعر في آنٍ، لا بأس. ماذا تريد من الشعر ومن التفلسف؟

وهل أنت مع مصطلح «الشعر الفلسفي»؟

أيها السائل الكريم، هناك دومًا بأسٌ ما من كونك شاعرًا أو مفكرًا، فمن يحمل نفسه القليلة هذا العناء الاستثنائي كي «يسكن الأرض شعرًا» كما قال هولدرلين ذات قصيد، أو أراد أن يكون عقله «عصره مدرّكًا في الفكر» كما أشار هيجل العجوز في آخر كتبه، هو بلا ريب يتعرض عمدًا إلى كل معاني البأس من خوف وحرص وضرر: خوف من مجرد الكينونة في العالم بلا عنوان، والحرص من نظرة الخالدين الذين انسحبوا من هذا العالم كي يتفرغوا ربما للسخرية من أي كائن زائل ما زال يطمع في التألّه بوسائل بشرية، وضرر التفكير العميق، الذي ينتهي بالأرواح الحرة إلى الجلوس على ربوة الإنسانية من دون أية ضمانات عن المصير.

أما ما أريد من الشعر فهو التخفف الأقصى من كل أنواع الضجيج العمومي حول أنفسنا الجديدة. ليس كالقصيد فنًا رائعًا للصمت. كل شعر حقيقي هو تدريب لانهائي على الصمت ما بعد البشري، لكن ما يحصل عليه الشعراء غالبًا هو بعض من سياسات السكوت فحسب؛ السكوت كحصار سيئ لنفوس تأبى التحول إلى مجرد حراس للفراغ. وأما ما أريده من التفلسف فهو مساعدتنا قليلًا على تغيير قصة أنفسنا العميقة. نحن في قصة واحدة منذ وقت طويل، وأن الأوان كي نعرف أن الرُّجح الذي نقف عليه لم يعد يحتملنا. لا يمكنني أن أستثني أحدًا من هذا الشعور بالملل من أنفسنا الحالية، لا الفرد ولا الدولة. بقي أن الإحراج الوحيد الذي يزعج الجميع — أعني جميع سكان أنفسنا الحالية، من ثلاثية الأب/الحاكم/الإله إلى كل الرهطيين الجدد الذين أخذوا يؤثثون مساحة ذواتنا من دون إذن من أحد — هو أن القصة الجديدة هي تبدو ليس فقط على

غير مثال سبق، بل هي أصلاً بلا مؤلف، ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه يعرف حبكتها ولا نهايتها. إن المؤلف هو الطرف الوحيد الذي بقي خارج أنفسنا، نحن اليوم ذوات بلا مؤلف، وهذا ترف روجي غير مسبوق، حوّل كل تدخلاتنا في العالم، أكانت باسم الدولة أو باسم الشخص العادي، أكانت باسم الله أو باسم الحزن اليومي؛ حوّلها إلى نوع غريب من الشعر أو ما يشبه الشعر. لا يحتاج الكلام إلا إلى صمت مناسب كي يصبح شعرًا، والشعراء الحقيقيون هم، ربما، أولئك الذين لم يكتبوا قط، وعلى الأرجح يكون الشاعر العظيم قد مر بعد، حتى نكتشف أنه بيننا. لذلك ليس ثمة فاصل، كما قال دريدا، بين الفلسفة والأدب، بل فقط هناك تفكيك مناسب لحقيقتنا. أما عن مصطلح «الشعر الفلسفي» فهو مثل صيغته المقلوبة «الفلسفة الشعرية» تجنيس للأقوال في الوقت الضائع؛ لأن كل جنس من القول يكون دومًا قد قال نفسه، ولم يعد محتاجًا لأي سلطة مرجعية كي تصنفه. ذلك أن «النقد» (أي سلطة التجنيس) هو متأخر دومًا عن إبداعه. وحين يخاطب الكاتب أو يحاكمه تكون الأقلام قد استقالت من عناء الرُّوح، وسلّمت المشعل لحدس آخر.

(٢) يقال إننا في زمن «موت الشعر»، وكذلك في زمن «نهاية عصر الفلسفة».

فأي سؤال فلسفي جديد تتوخى تفجيره، أو بالأحرى أي مشروع؟

ذاك كان من فلتات البنيوية، حين ظن ذلك الجيل من المنظرين أن «البنى» قد ألغت قوة السلب (هيغل) وإرادة الاقتدار (نيتشه) واندفاع الحياة (برغسون) ونرجسية الليبيدو (فرويد) وتقوى الكينونة (هيدغر) وعبقرية الحرية (سارتر) ولحم العالم (ميرلو-بونتي) ... إلخ. كانت النظرية قد تحولت إلى شبكة صيد للخانات الرُّوحية الفارغة من الإنسان، بدعوى «العلمية» التي أعلنت الحرب على «الأيديولوجيات»، حتى صارت قصيدة حب موقفًا أيديولوجيًا من «المرأة». وفي حذقة العالم المعاصر، كما ينظر إليه ملائكة من سماء حرة من حجاب المجالية، زمن «موت الشعر» لم يقع. وكذلك زمن «نهاية عصر الفلسفة». ما يحدث فقط هو أن الشعر هو المستقبل الذي لم يعد كما كان. لا أحد يجوز له أن يحاكم مستقبله، كأنه ماضٍ سيئ. كذلك فإن عصر نهاية الفلسفة هو نفسه قد كان خدعة منهجية رائعة للحث على مزيد من التفلسف الحر من كل قيد. لا تنتهي الفلسفة بما هي كذلك، بل فقط نوع من التفلسف، كما أنه لا يموت الشعر، بل فقط طريقة معينة في كتابته. الفلسفة هي دومًا لقيطة أمها، إنها الأخت الرضيعة للشريعة، كما قال ابن رشد ذات يوم، دون قصد واضح، وهي أختها في معنى الرضاعة

المحرّمة أو المدبّرة. وعلى عادة العرب، فإن الرضاعة من الأم الغريبة ليس فقط كان عرفاً جارياً، بل كان نوعاً صريحاً من سياسة النسل، بحثاً عن عرق قوي أو عن رُوح في صحة جيدة. كانوا يخرجون للبحث عن مرضعة استثنائية لأبنائهم، وبقدر ما تكون غريبة وبعيدة في دمها، تكون مناسبة وأصيلة في حليب الحياة المبحوث عنه. كذا شأن الفلسفة، إنها تموت في نسلها الخاص كي تلدها امرأة أخرى، كما كانت آخر كلمات نبي جبران:

«قليلاً ولا تروني، وقليلًا وتروني،
لأن امرأة أخرى ستلدني!»

لا يموت الشعر ولا تموت الفلسفة إلا بالنسبة إلى عقول القبائل العاجزة عن تنفس هواء الأعالي التي أشار إليها زرادشت نيتشه: حيث يشعر الزمن نفسه أنه صار وحيداً. لذلك لا يحتاج المتفلسف إلى «سؤال جديد» كي يتفلسف، وحسب هيدغر، كل كائن يحتمل السؤال «من؟» هو بمثابة «مشروع» كينونة ملقى به في العالم. كل مقطع من بشر هو مشروع جديد تمامًا في العالم. عليه فقط أن يقف على السؤال المناسب عن نفسه. ومع ذلك لا أحد يملك خطة مسبقة عما أو عمن سيكون. كذلك فعل الفلسفة: إنه استشراف للإمكانية الاستثنائية لأنفسنا ككائنات مدعوة، ليس إلى الاستقالة من أفق نفسها، وهو ما يقوم عليه كل دين دعوي، بل إلى الاضطلاع بمهمة الكينونة في العالم كمهمة شخصية بشكل جذري. وإذا كان هذا هو وضع جميع البشر، فإن الفيلسوف وحده هو الذي يتجرأ على المشي في هذه الطريق الوعرة نحو أعالي احتمال قدر الإنسانية من دون أي نزعة إنسانية مريبة، نعني تَمُنُّ على الناس مرتبتهم الإنسانية باسم هذا المبدأ أو ذاك.

لا يضيف الفلاسفة إلى عصرهم إلا ما يجدونه فيه. وما يبحثون عنه على الدوام هو تلك الطريقة التي تمكنهم من ترك عصر أو شكل من الحياة أو نوع من الانتماء؛ تركه يتكلم عن نفسه، وتركه يقول ذاته على طريقته. وليس هناك من ضرر في أن تقول ثقافة ما أو أمة رأيها العميق في نفسها. إذ كل ما سيُقال هو سيُقال تحت سقف النوع البشري وفي حدود فكرة الإنسانية التي يستند إليها في تصوره لذاته العميقة.

وأن الأوان كي نقول إن الحديث عن «سؤال جديد» في الفلسفة أو عن «مشروع» جديد في التفكير هو لم يكن — حتى في أقوى لحظات صدقه ونزاهته — سوى مجرد

استعارة، استعارة قوية لرسم طريقة مناسبة للدخول في العصر أو في الانتماء العميق لأنفسنا. لا أحد يفكر بعقل جديد. نحن نستخدم دوماً إمكانية من إمكانيات التفكير التي صارت متاحة نتيجة أنواع محددة من الشجاعة على استعمال عقولنا بشكل كوني. العلم مثلاً، والفن العظيم أو السياسة الكبرى أو الأديان الحرة ... إلخ، هي أنواع من الشجاعة الكونية للنوع، وهي وحدها شروط إمكان المشاركة في تجديد تجارب المعنى الممكنة لنا، على أرضية ثقافتنا العميقة.

(٣) لقب فيلسوف ... هل يرهبك، أو يخجلك، أو تراه غير ملائم لك معرفياً حتى اللحظة (بمعنى الاستزادة المعرفية هنا وهضمها)؟

تعود المتفلسفة، في كل العصور، أن يتخرجوا من لقب «الفيلسوف»، ومن ثمة هم يلجئون إلى أنحاء شتى من طلب العذر لأنفسهم. ولذلك لا تخلو أي فلسفة من سياسة اعتذار مكتومة عن عدم وجود الفيلسوف أو عن استحالتها، أو على الأقل عن عدم ادعاء لقب الفيلسوف بدون حرج يُذكر. طبعاً ثمة طرق شتى للاعتذار عن حمل لقب «الفيلسوف»، وهذا ليس استثناء لأحد. حتى الفلاسفة من حجم سقراط أو كانط أو هيدغر، اعتذروا عن كونهم إما «لا يعرفون شيئاً» أو «أننا لا نتعلم الفلسفة بل فقط كيف نتفلسف» أو أن المتفلسف «ليس فيلسوفاً، بل مفكراً في الكينونة». وكثرة أخرى من العباقرة خيروا أن يكونوا شخصاً مفهومية من قبيل «زرادشت» نيتشه والذي ظهر له لدينا أحفاد من نوع «نبي» جبران أو «مرداد» نُعيمة، إلخ. ولكن أيضاً «الفيلسوف المقنّع» (فوكو) و«المفكك» (دريدا) و«الكلبي» (سلوتردايك) و«المتهم الديمقراطي» (رورتي) ... إلخ. ليس للفيلسوف اسم واحد أو اسم مفضل واحد، بل هو يتسمى كما يُتاح له في زحمة السرد ما بعد الشخصي للمؤلف.

بهذا المعنى، لا يرهبني «لقب فيلسوف»، ففي بعض العصور كان الإنسان لا يرهبه أن يسمى «رباً» أو «إلهاً» أو «حكيماً»؛ ولا يخجلني، فأنا لم أسمع أن «لقباً» ما كان خطأ ضد أحد. وأما أنه «غير ملائم معرفياً حتى هذه اللحظة»، فإنه لا وجود للحظة تكون فيها معرفة أي شخص حول العلم أو حول ذاته كافية أو مناسبة كي يكون فيلسوفاً. وذلك فقط لأن الفلسفة ليست معرفة، بل هي حسب تمييز كانط، «تفكير» قبلي. ونحن لا نضيف شيئاً إلى عقولنا حين نفكر، بل نشرّع لحريتنا بأقصى ما تستطيعه طبيعتنا كبشر. الفيلسوف هو من يحب كل إمكانية الحكمة المتاحة في طبيعة العقل البشري بما هو كذلك، وهو لا يدعي أكثر من ذلك، لكن ذلك ليس مهمة هينة أبداً. كما

أن «الحكمة» ليست معرفة، بل هي فن استعمال عقولنا بشكل كوني، نعني بدلاً عن النوع البشري برمته في لحظة ما. ولأن الفلاسفة يختلفون في تقدير ذلك فلا أحد منهم يتسمى «فيلسوفاً» إلا تجوّزاً. وبمعنى ما كل تفكير فلسفي يستحق صلاحية كونية هو بنفس القدر مجرد تمرين على إعادة الإنسانية إلى عقلها. والفرد في هذا النوع من المهام التي لا ينتظرها أحد ولا تنفع أحداً بعينه، هو بلا أهمية. نعم، الفلسفة لا تفيد أحداً بعينه ولا ينتظرها أحد، ولذلك هي استثنائية بشكل فظيع.

وعلينا أن نقر بأن هناك من يمتن على المتفلسفة العرب لقب «الفلاسفة» والحال أنهم يمنحون صفة «الشاعر» أو «الكاتب» أو «الإمام» للمعاصرين من دون حرج يُذكر. وإذا كان المقياس هو استحالة وجود الأسلاف الكبار من جهاذة الفلسفة مرة أخرى، من وزن أفلاطون أو أرسطو أو كانط ... إلخ، واستحالة ادعاء اللّحاق بهم، فإن الأمر نفسه ينطبق على أسلاف أي صناعة أخرى، فمن هو المتنبئ اليوم أو الجاحظ اليوم أو علي بن أبي طالب اليوم...؟

وبعيداً عن أي تهيب مصطنع من لقب الفيلسوف أو إكباره أو تقديسه، هذه أنحاء مختلفة من رغبة مربية في «توثين» الفيلسوف وإخراج إمكانية ظهوره من أفقنا الأخلاقي، وكل توثين هو في سرّه قتل رمزي للوثن. أو إخراجهم من أفق البشر، ولو كان ذلك باسم قداسته أو جلالته.

(٤) قيل كلام كثير وعميق حول علاقة الشعر بالفلسفة ... والعكس. والسؤال الآن ما هو الشيء الذي تراه مهماً للغاية في هذا المضممار العلائقي، ولم يتم التطرق إليه على مستوى هذين الحقلين الإبداعيين؟

علينا الإقرار أولاً أن الشعر هو دوماً شعر حقبة معينة من حقبة الكينونة في أفق إنسانية ما. لا يظهر الشعراء سدى، بل هم سلفاً أبناء نمط روحي هو الذي هيكل روح اللغة، وهياً لهم سياقاً مخصوصاً من سياسة الإحياء وآداب القول وصلات مفضلة مع الأشياء التي تؤث لحم العالم. وبمعنى ما فإن كل قصائدنا تكون في كل مرة قد قيلت، ولم يبق للشعراء سوى أن يهتدوا إليها فقط. وهنا يكمن سر الأهمية القصوى لظهور الفلاسفة: إنهم بعبارة هيدغر حراس اللغة، ومن ثم رعاة الكينونة في عصر ما وفي أفق شعب من الشعوب الكبيرة، نعني تلك التي تمتلك قدرة توجيه العالم نحو أفق جديد للنوع البشري. «قيل كلام كثير وعميق حول علاقة الشعر بالفلسفة»، أجل، لكنه قد قيل دوماً وفي كل مرة في أفق معنى ما للكينونة في العالم، إذا تغير، تحوّل كل ما قيل إلى

سياسة انتماء لا أكثر. ما لم يتم التطرق إليه إلى حد الآن هو ما لم يتم التفكير فيه بعد. وحسب عبارة هيدغر الشقيقة: «أكثر ما يدعو إلى التفكير هو كوننا لم نفكر بعد». إنها سقراطية من نوع ما بعد ميتافيزيقي. وعلينا أن نكمل الخانة المربعة هنا: أكثر ما يدعو إلى كتابة الشعر هو أننا لم نكتبه بعد. وكل شاعر عظيم يشعر بذلك في أعماق أعماقه، ويكتمه، فقط، لأن كتمان جزء لا يتجزأ من البوح به. ولذلك كل شعر عظيم هو سياسة صمت من نوع فظيع، صمت في انتظار الفلسفة المناسبة التي هي وحدها ما يطلقه كبلابل من عصر لم يحن بعد.

(٥) أرسطو في الحقيقة كان أول من انتبه إلى الطاقة الفلسفية الكامنة في طبيعة الشعر عينها، حين أفصح: «إن الشعر أكثر تفلسفًا من التاريخ وأهم، لأن الشاعر يتعامل مع الكليات» ... ما تعليقك؟

الشعر أكثر تفلسفًا من الفلسفة نفسها. وهو «أكثر» في معنى غير كمي إطلاقًا. وعلينا فقط أن ننزل كلام أرسطو في سياقه: هو يجعل من «الكلي» مقياس الحكم على هذه الأجناس من القول، وبالطبع فإن التاريخ، أي الخبر عن الأحداث، هو يقع دومًا في المفرد؛ كل تاريخ، من حيث هو تاريخ حدثي، هو تاريخ المفرد، وبعبارة الفلسفة هو تاريخ الجزئي. «ما وقع» هو دومًا ما وقع في تلك المرة، وليس في أي مرة أخرى. وإذا حسبنا أن الماضي هو الميدان المفضل للتاريخ، وأنه ليس هناك تاريخ للمستقبل إلا تجوُّزًا، فإن الشعر يبرز على التاريخ في جهات الكينونة أيضًا. حرج المؤرخ هو كونه يخاطب الأحياء، لكنه لا يتكلم أبدًا إلا عن الموتى. تاريخ الأحياء مشكل أكثر صعوبة مما يبدو. ولذلك يمتاز الشاعر بأنه ليس فقط يتحرك في ميدان الممكن، بل هو لا يتحرك أبدًا في طَرَق ميدان المستحيل وجَرَّه إلى التحول إلى قصة، أي إلى تجربة معنى كلية.

بقي أن نذكّر بأن وضع هذا الإشكال لم يبق حيث تركه أرسطو، فهيغل قد بين أن التاريخ هو أيضًا تاريخ كلي، وهذا يعني أن المفرد فيه ليس سوى نمط من «مكر العقل» الذي يتخفى في الجزئيات، أي في نوع من سياسة الانفعال، حتى يهبط لروح العالم الطريقة المناسبة كي يتكلم.

(٦) هيدغر يعتبر أن الشعر هو تأسيس للكينونة عن طريق الكلام، والمأسسة هنا لا تعني البذل والعطاء الحر فقط، وإنما تعني كذلك أن الشعر يُرسي الوجود الإنساني في الصميم ... وأن «نقيم على نحو شعري، معناه (حسب هيدغر) أن نبقي في حضرة الآلهة، وأن نعاني محاورة الأشياء في لبابها وماهيتها ...» هذا،

وكما تعرفون د. فتحي، فلقد وجد هيدغر في شعر هولدرلين مدخلًا لرسو الحقائق الوجودية الكبرى، والوصول بالتالي إلى الطمأنينة الضافية، ما يعني في المحصلة، أن الإبداعين، الشعري والفلسفي، قد يكونان على سوية منطلقات واحدة.

حسب قراءة هيدغر لهولدرلين، الشاعر لا «يفكر» في الكينونة، بل يشير فقط إلى ميدان «المقدس» إشارة من نوع خاص، حيث تصبح الصلة بالكينونة ممكنة. ليس على الشاعر أن يضطلع بالسؤال عن معنى الكينونة في حقبة ما، بل عليه أن يحرس لغة الكينونة أو اللغة التي تجعل اللقاء مع السؤال عن الكينونة ممكنًا. ولذلك ليس على الفلاسفة أن يتعلموا من الشعراء، بل فقط أن يخوضوا معهم محاورة عميقة حول طريق المقدس في حضارة ما. وحده الشاعر يمكنه أن يتوغل في تلك الأفاسي من رُوح شعب ما، حيث يمكن أن ندخل في مقام قول ما حول معنى الكينونة. وعلى خلاف ما ننتظر، فميدان المقدس ليس ميدان الآلهة، بل هو الفضاء الذي يجعل ظهورهم في أفق البشر ممكنًا. المقدس هو ما يجعل فكرة الإله ممكنة. ولذلك فدور الشعراء العمالقة دور حاسم في الإعداد لظهور الآلهة، لكن دور الشعراء ليس دينيًا أبدًا، وكذا دور الفلاسفة، إنهم يقفون حيث لا يستطيع أي عالم لاهوت أن يرنو ببصره.

(٧) لكن ما رأيك في التقاء كلٍّ من أفلاطون ونيتشه على احتقار الشعر والشعراء، واعتبار القصيدة مسألة لا تستحق صفة الإبداع البتة، لا لشيء إلا لأن الشعراء في رأيهما لا يتجاوزون المعرفة السائدة لدى العوام، ولا يهتمهم بالتالي سوى إرضاء أولئك العوام؟

هذا قول يحتاج إلى بعض التحقيق. لا أفلاطون ولا نيتشه يمكنهما أن يحتقرا الشعر، بل فقط هما يخافان من حضور الشعر حيث لا ينبغي له. الشعر لا يقول ما يكون، بل ما لا يكون، وله تبريره الخاص لذلك. وأفلاطون نفسه بدأ شاعرًا، وكذا حال نيتشه، وهيدغر أيضًا. في البدء كان الشعر، أو هكذا قال الرومانسيون. وربما لأنه يكون قد شرع لعلاقة البشر بما يتجاوز أفقهم، وذلك قبل أن يدخل الفلاسفة أو الساسة على الخط. ثمة تأخر رائع في كل فلسفة وكل سياسة كبرى، تأخر عن ماهية الشعر، ولذلك فإن الأقرب هنا سيستحيل إلى الأبعد. وهذا قدر الشعراء، هم السكان الأصليون للعالم، وتراهم يطردون من مدينة الفيلسوف (أفلاطون) ومن ملة النبي (سورة الشعراء) ومن صحبة المفكر الحر (نيتشه). هل من الصدفة أن هذا قدر الشعراء في ثلاث ثقافات أو عصور مختلفة ومتباعدة؟ لكن هذا ليس دليلًا ضد الشعر ولا سببًا وجوديًا كونيًا

لاحتقارهم، ولذلك فإن ما سنّه أفلاطون وقال به نيتشه ليس احتقار الشعراء، بل ضرورة ضبط سياسة كبرى للحقيقة يكون من شأنها أن تحدّ من خطر الشعر على إمكانية الحقيقة في أفق إنسانية ما. وكان نيتشه يعترف متألمًا على لسان زرادشت: «والحق إنني لأخجل من أنه ما زال ينبغي عليّ أن أكون شاعرًا.» الشعر هو القدر العميق لكل فلسفة ترنو بوجهها نحو التعالي الأكبر للغة البشر: معنى الكينونة.

ولذلك لا علاقة للشعر والشعراء بالعوام ولا بسياسة العوام. خطر الشعر لا يتأتى من أنه يؤثر في رأي العوام في أنفسهم أو في الكينونة، بل في أنه يهدد صرح الحقيقة الذي يبنيه الفيلسوف أو النبي أو الفكر الحر، وليس أقل من ذلك. إن كلام هوميروس عن آلهة اليونان هو خطر على مدينة يحكمها الفلاسفة، كما تصوّرهم سقراط/أفلاطون: فلاسفة الفضيلة التي تحب الحكمة أكثر من الحياة. والشعراء خطر على صحة العقول الحرة؛ لأن الفنانين، عامة، لا يملكون ما يكفي من «إرادة الاقتدار» للطموح فعلًا للذهاب الجسور إلى «ما بعد» الإنسان. وربما نحتاج هنا لأن نقرأ بعض جمل نيتشه عن «وهن الفنانين:

أن أقول رأيي في حالة كهذه، وهي لحدّ محرّجة — على أنها حالة هي نمط برأسه — هو أمر أحسن ما يأتية المرء في شأنه هو بلا ريب أن يفصل الفنان عن عمله فصلًا حادًا، فلا يأخذه مأخذ جد، لا هو ولا عمله. فهل هو في آخر الأمر إلا الشرط السابق لعمله، رحم الأم، التربة، وفي بعض الأحيان السماء والسرّجين الذي عليه، ومنه ينبت، ومن ثمة، في أكثر الأحوال، شيء ينبغي على المرء أن ينساه، متى أراد أن يتمتع بالعمل بحد ذاته. فإنما التمحّيص في أصل عمل ما هو من شأن الفيزيولوجيين وفنّي التشريح الحيواني للرّوح: لا ولن يهم الاستطقيين والفنانين أبدًا! لم يزل على الشاعر ومؤلف الباريسال أن ينغمس في رُوح القرون الوسطى وتضارباتها وأن يغوص فيها على نحو عميق، موغل، وحتى مريب، لم يزل عليه أن يقف على حدة معاديًا لكل رفعة وكل شدة وكل تأديب للرّوح، لم يزل عليه أن يقع في نحو من فساد العقل (إذا سُمح لي بالتعبير على هذا النحو)، مثلما لا يمكن لامرأة حامل أن تتجنب قُزوز الحمل وغرائبه. إن على المرء، كما قيل، أن ينسى، حتى يهنأ بالولد، وعلى المرء أن يحترس من هذا الخلط الذي ما أيسر أن يقع فيه أي فنان،

بسبب contiguity^١ نفسانية، حتى نتكلم كالإنجليز: أن يتصرف كما لو أنه سيكون هو ذاته ما هو قادر على تمثله أو تخيله أو التعبير عنه. وفي واقع الأمر، لو كأنه لما أمكن له بلا ريب أن يتمثله أو يتخيله أو يعبر عنه؛ ما كان هوميروس ليقول شعراً في أخيل، ولا غوته في فاوست، لو كان هوميروس أخيل أو كان غوته فاوست. إن فناناً تاماً كاملاً إنما هو، إلى أبد الأبد، منفصل عن «الواقع» وعما هو فعلي؛ إلا أن المرء يفهم كيف أنه يمكن أن يأخذ تعباً كأنه يأْس من هذا «اللاواقع» الأبدى وهذا الزيف في كيانه الأكثر حميمية، كيف أنه قد تأخذه الرغبة ذات المَرار في أن يتخطى بخاصة أكبر المحظورات لديه، أن يتخطى الواقع الفعلي، أن يكون فعلياً. وماذا كانت النتيجة؟ للمرء أن يخمن ... إن هذا هو **الوهن النمطي**^٢ للفنانين. ذلك الوهن نفسه، الذي أصاب فاغنر شيخاً، وكلفه ثمناً جَدَّ غَالٍ وعواقب جَدَّ وخيمة (لقد خسر معه أنفُس صداقاته)، ولكن، في آخر المطاف، وبقطع النظر عن هذا الوهن، من لن يود على العموم، محبةً لفاغنر ذاته، لو أنه كان ودَّعنا وودَّعَ فنه وداعاً آخر، ليس من خلال بارسفال، بل على نحو أكثر ظَفَرًا، وأثبت نفساً، على نحو فاغنريٍّ أكثر، أقل خداعاً، أقل التباساً بالنسبة إلى إرادته في جملتها، أقل شوبنهاورية، أقل عدمية ... (في **جنيالوجيا الأخلاق**، III، 4)

لا يملك الفنان حدساً على القيمة الإبداعية لأثره الفني ولا هو يسيطر عقلاً على كل إمكانية الحقيقة التي تثيرها أعماله. ربما هو يصاحب إبداعه دون أن يملك آفاقه أو أعماقه. لكن ذلك لا يخوّل لأحد، ولو كان أفلاطون أو نيتشه، أن يسخر من تجربة المعنى التي تتمخض عن إبداعه، فذلك ملك الإنسانية، وليس هذا الناقد «العامي» أو ذاك.

(٨) د. فتحي، إلى أي حد يمكننا القول بوجود فكر عربي معاصر؟

هذا سؤال عاش أكثر من اللازم، وتقدم به العمر عن انتصاراته، كما يقال. ونبرة التشكيك الساذج أحياناً التي تتصاعد في بعض أنحائه، هي قد باتت عاراً منهجياً على

^١ بالإنجليزية في النص الأصلي: امتداد حبل (الأفكار) وهو مبدأ من مبادئ تداعي الأفكار استعمله هيوم (القرن الثامن عشر) وعلم النفس المنفعي البريطاني (القرن التاسع عشر).

^٢ Typische Velleität

ثقافتنا المعاصرة. نعم، هناك «فكر عربي معاصر»، بل أكثر من ذلك هناك مبدعون من طراز رفيع، وعيهم الوحيد هو أننا لم نتفطن لهم إلى حد الآن من الجهة المناسبة، نعني من جهة دورهم الكوني في تجريب ذواتنا الجديدة بعيداً عن مقابر الماضي. طبعاً، ثمة من اعتاد المقابر وحول الجلوس حولها إلى فضيلة إبداعية راقية. و«التراثيون» في كل ميادين أنفسنا المعاصرة هم زبانية التكفير الصامت للفكر الحر وللإبداع الذي يجرب قبل أن يستأذن. وهذا الأمر ليس طارئاً، لقد كان ثمة دوماً رهط غير مرتاح لأي ولادة كونية جديدة في أفق أنفسنا. وهذا ليس منحصراً في الفلسفة بل يتعدى ذلك إلى أي ميدان آخر. من تكذيب النبي إلى سجن المتنبي، ومن جلد بشار إلى صلب الحلاج، ومن تسميم ابن باجة إلى نفي ابن رشد ... إلخ، كان ثمة دوماً مشككون في كوننا قادرين على أن نذهب أبعد من الأنفس «العادية» القائمة في أفقنا، نعني النفوس السائدة من «عهد عاد» في دمنا، الذي يصرخ في كل عصر في وجه جدران الانتماء الذي تكلّس وتجمدت فيه كل أنواع التآله المتاحة للبشر.

وما نطلق عليه اسم «الفكر العربي المعاصر» (ويبدو أنه اسم يزجج البعض) هو بلا منازع أفضل فكرة رُوحية ظهرت في أفق العرب المعاصرين. إن أسماء الكواكبي وأنطون وجبران ونُعيمة وعبد الرازق والشابي والسيّاب وطه حسين والحكيم ودرويش، وغيرهم كثير إلى اليوم ... إلخ؛ هي زهور الشر الرائعة التي تحملت بدلاً عن كل المعاصرين آلام المخاض الجديد لأنفسنا، فحوكم بعضهم وتغرب البعض الآخر، ومات الآخرون في إهمال ميتافيزيقي مريب.

(٩) يبدو أننا كعرب مكونون من افتراضات النظرة الغربية لشعوب العالم، أي

إننا حالة متخيّلة بجزء كبير منها لديهم ... ما تعليقك؟

هنا نجد أنفسنا أمام مشكل طريف في تاريخ ذواتنا: ليست الذات غير «عصرها مدرّكاً في الفكر». بعد هيغل، صار هذا المعطى الأخلاقي مقاماً تاريخياً لجميع الشعوب. إنك لن تتعرف على ذاتك الجديدة في أي عصر أو في أي أفق تريد، بل في أفق عصرك. نحن دوماً «حالة متخيّلة» في ذهن عصر معين. لكن مصدر القلق هنا هو بالطبع إطلاق صفة «الغريبة» على العصر. وفجأة ينقلب كل انتماء جديد لأنفسنا إلى مسار «تغريب» مزعج. إن ما نسميه «النظرة الغربية لشعوب العالم» ليس معطى متجانساً ولا هو قدر قاهر. بل نحن من طرفنا جزء من هذه النظرة حين نكرسها في تصور أنفسنا أو في محاسبتها. أخطر جزء في سردية الغرب عن الشعوب غير الغربية يكمن في أن هذه الشعوب نفسها قد استبطنت هذه النظرة وحولتها إلى مقياس ذاتي لنفسها. نحن

«غربيون» لأن الغرب يزعم اليوم أنه المرأة الوحيدة المصقولة عن الإنسانية الحالية. ولأن الغرب ما زال ينجح في إقناعنا بذلك، فهو غير ملوم البتة في تشبُّهنا به، حتى في أقصى لحظات التمرد الرُّوحي على سطوته الميتافيزيقية. كل «نقاد الحداثة» لدينا هم أساتذة في صناعات نظرية غربية، وهم أقرب إلى ذهنية الغرب وأكثر تورطاً في رهانات الثقافات الغربية، مما يعتقدون عن أنفسهم، بل إن بعضهم — نعني أشرسهم في نقد الغرب والمطالبة بالاستقلال الرُّوحي عنه — هو لا يفعل غير تَكَرار خطط العقل الغربي في نقد ذاته وتفكيك إرادة المعرفة التي قام عليها منذ اليونان، ونعني بذلك، على سبيل المثال، أن «العلوم العربية» التي طورها العرب القدامى (المسلمون) هي في نموذجها النظري يونانية تماماً، ونعني أنها خاضعة لنفس إرادة المعرفة التي حكمت تاريخ الميتافيزيقا منذ أفلاطون. وهذا يعني أن التعويل على نظام الخطاب الذي قامت عليه العلوم العربية أو الإسلامية الكلاسيكية (من نحو وفقه وكلام وتصوف ... إلخ) لنقد الغرب الحديث، وكأنه مفكوك الارتباط عن العقل «الغربي»، هو موقف ساذج ومدعاة لمساءلة كبيرة.

نحن جزء لا يتجزأ من «الإنسانية الغربية» التي وصفها هوسرل في نصوصه الأخيرة، مدَّعيًا أنها احتكار ميتافيزيقي «أوروبي»، وهو ما لم يوافق فيه فلاسفة أوروبيون من حجم ريكور أو هابرماس. صحيح أن الغرب هو من طوّر منذ اليونان فكرة «الكلي» باعتباره شرط إمكان «الكونية»، لكن الكوني ليس غربياً بالضرورة؛ ذلك أن الصفة الكلية لا تصلح إلا للحقائق في العلوم، ومن ثمّ ليس الكلي غير حالة خاصة أو نوع فقط من حالات أو أنواع «الكوني» الذي يتبلور على أنحاء متعددة وفي شتى تجارب المعنى التي خاضتها الإنسانية الحالية.

(١٠) هل في الإمكان إحياء ثقافة عربية جديدة تكون منسجمة مع ثقافة عالمية، خصوصاً وأن مجتمعاتنا تقبلت، على ما يبدو، موتها الوجودي وجعلته أسلوباً في الحياة؟

كلمة «إحياء» غير مناسبة تماماً، لأن الذات التي نتكلم عنها ليست «ميتة»، كما يزعم المتشائمون. نحن جماعة رُوحية ولُغوية وثقافية في صحة ميتافيزيقية جيدة. وهذا الأمر الوجودي لا علاقة له بالنجاحات السياسية أو العسكرية أو الاجتماعية. المشكل يكمن في أننا نفترض ضمناً أن الغرب هو مقياس النجاح بالنسبة إلى كل ثقافة، وبالتالي نتجرأ على الحكم على ثقافتنا بأنها ميتة أو تحتاج إلى إحياء. وفشل الدولة/الأمة في معركتي التنمية والديمقراطية ليس أمراً علينا تكريسه إلى الحد الذي يجعلنا نلقي

بالرضيع مع ماء الحمام، كما يقول الفرنسيون. يكفي أن نعود إلى قراءة نصوص الرواد مثل جورجى زيدان عن اللغة العربية أو جبران عن الشرق الرُّوحي أو طه حسين عن الشعر الجاهلي ... حتى نعرف أن هؤلاء لم يكونوا أمواتاً، بل كانوا على جسارة فكرية منقطعة النظير اليوم. إن ما يقع اليوم ليس «موتاً وجودياً» تحول إلى «أسلوب في الحياة» (مع رشاقة هذه التعابير)، بل طبقة معينة من حداثة أنفسنا المعاصرة تتعرض إلى هجمة شرسة، يبدو أن أسبابها تعود إلى نكوصات رُوحية وهشاشة هُوية لجيل واحد من الأجيال التي تكوّن ذاتنا الحديثة. لا يتعلق الأمر بالإسلام أو بالدين، بحد ذاته، بل بجيل فشل في الانتماء إلى نفسه بشكل «حديث»، نعني بشكل يكون فيه على استعداد لأن يختبر كل رهانات الحرية الذاتية التي أقام عليها الإنسان الغربي مغامرته الحالية في العالم. ليست الحداثة ضد الإسلام أو ضد الدين، كما أن الإسلام أو الدين ليس مضاداً للحداثة، بل فقط وقع تجنيد الانفعالات الدينية والمخيل السياسي الذي يفترضها، من أجل هدم القليل من الدولة الحديثة الذي نجحت الأجيال السابقة في إرسائه.

نحن اليوم في حرب ضد مكاسينا الوجودية والرُّوحية الحديثة، وهي «حرب أهلية» كانت متوقعة منذ جيل على الأقل؛ لأن أجهزة التشريع التقليدية ما زالت تعمل وفقاً لبرنامج أخلاقي غير حديث تماماً. ولا يعني ذلك أن البرنامج هو ديني أو أصيل أو تراثي صادق، بل هو استعمال سيئ لأجهزة رُوحية وكُميات عنف رهيبة يمتلكها كل شعب، فما بالك بمجموعة واسعة من الشعوب المترابطة ميتافيزيقياً. والحل ليس تجريد الشعب من عنفه، بل تمرينه على الانخراط في دولة مدنية قادرة على منافسة الغرب، ليس في الخروج من التاريخ، بل في تملك ناصية الإنسانية نفسها.

(١١) ألا ترى معي أننا في هذه المرحلة بتنا لا نروم إلا الكف عن مصادرة العقل

العربي وإتلافه بالاستهلاك وثقافة الخوف والإرهاب؟

مصادرة العقل «العربي» صناعة ثقيلة لها أربابها، لكن هذا الأمر ليس جديداً في أفقنا. علينا فقط أن نكف عن سوء الظن بهذا العقل، فهو ليس «عربياً» إلا تجوّراً. لا يوجد عقل قومي لأي شعب، بل فقط طاقات متجددة على التفكير، وعلى إعادة إنتاج تجارب المعنى التي تؤمّن أنماطاً معينة من «التهوُّي» أو الاستمرار في الهُوية. لكن التفكير ليس شخصياً بالضرورة، فمن يكتب اليوم قصيدة بالعربية هو لا يكتب لنا بالضرورة. ونحن عادة ما نمّن على الناس «عربية» ما يكتبون. لكن العربية هي لغة عابرة للأجيال وللشعوب وللثقافات. ومن ثم فإن العقل ليس ملكاً لأحد، وبالتحديد

لا يوجد عقل يمكن إتلافه. بقي أن «الاستهلاك» هو سلوك اقتصادي ضروري لدورة الثروة، والعقل ثروة رُوحية ومادية معًا. وأما «ثقافة الخوف والإرهاب» فهي جزء من هُويتنا ومن تاريخنا، ومن ثم فإنه لا يجوز لأي سلطة أخلاقية أن تحاكمنا من هذه الناحية. كل الثقافات طورت تقاليد في الخوف، وفي «الإرهاب»، ومن الصدفة فقط أننا وجدنا أنفسنا معاصرين لجيل من العدميين والقتلة، الذين يستعملون الجزء الأخطر والأكثر فظاعة من تراث أنفسنا العميقة: جهاز الشريعة كجهاز حرب أو كتقنية قتل. ولكن علينا الحذر من أن كل الأجهزة الرمزية للإنسانية الحالية يمكن بكل يسر تحويلها إلى أدوات وبرامج قتل نسقي، وهذا ما وقع مع الثورة الميتافيزيقية (ديكارت، كانط، هيغل) والسياسية (هوبز، لوك، روسو) والعلمية التقنية (غاليلي، نيوتن، لافوازييه)، إذ تم تحويلها سريعًا في أفق الغرب إلى أكبر برنامج استعماري قاتل في تاريخ الإنسانية، وكل ما وقع للشعوب التي ننتمي إليها، هو مجرد نتيجة تاريخية لذلك البرنامج. ولذلك فإن تجارب التفكير ومعارك التحرير الجارية الآن هي مرتبطة أشد الارتباط بتاريخ الحداثة الغربية، وليس موقفًا خارجيًا منها، كما يتوهم «الإسلاميون» عندنا مثلاً، فهم أكبر نتيجة مباشرة لأزمة التحديث لدينا.

(١٢) يرى البعض أن الأنتلجنسيا العربية انقسمت وتشتتت وفقدت البوصلة التي كانت تمثلها المواقف والخيارات والرؤى الأيديولوجية التي صاغتها هي من قبل ... وتحول دور هذه الأنتلجنسيا، بسبب انحطاط السياسة والثقافة معًا، إلى مجرد حالة مهينة للمعاش ... ماذا تقول؟

هذا التوصيف هو نفسه ينتمي إلى حقبة فكرية ومنهجية ولّت. ومن ينقد «الأنتلجنسيا العربية» هو يتحدث عن جيل آخر، وفي الحقيقة هو يحاسبها من جانب استحقاقات حقبة أخرى، حيث كانت «المواقف والخيارات والرؤى الأيديولوجية» ذات دور حاسم، وبالتالي هذا النحو من التوصيف أو النقد لم يستوعب بعدُ جسامه ما وقع مع الانكسار الكبير الذي أصاب مستقبل مشروع الدولة/ الأمة بعد العولة. كل من يقيم «السياسة والثقافة» من وجهة نظر الاستحقاقات الأيديولوجية الجاهزة للجيل السابق (من يسارية وقومية وإسلامية) هو يحكم عليها سلفًا بمعايير وقيم فكرية بطلت وصارت بلا أي صلاحية أخلاقية أو منهجية. ولذلك بدلاً من السقوط في نقدانية سيئة وبلا أفق، علينا أن نوجه بصرنا إلى ما وقع وأن نتساءل كما فعلت حنا أرندت في مطلع كتابها عن «أصول الكليانية» في أواخر الأربعينيات: ماذا وقع؟ وكيف لنا أن نفهم ما وقع؟ وما وقع لا علاقة له بانتظارات الجيل السابق من الجيل الحالي الذي لم تتضح

معالمه الفكرية بعد. نحن بإزاء نوع جديد من المهام الفكرية التي لم تعد فيها للمواقف الأيديولوجية أي دور حاسم. إن الصراع اليوم يدور حول فكرة وجودنا المعاصر نفسه. وهو مشكلٌ ما كان ليُطرح لولا صيرورة العولة التي جاءت لترسم حدود الدولة/الأمة وتكشف عن هشاشتها المدنية والتاريخية في بلداننا. ولذلك فإن علينا الفصل هنا بين مصير السياسة ومصير الثقافة: ففي حين لم يعد أمام السياسيين هامش كبير للمناورة الأيديولوجية (فهم في ملاعب حزبية غير صالحة لتدبير الدول)، نحن نقدر أن «المثقفين» مدعوون إلى بذل جهد من نوع جديد وجد خطير؛ وهنا أتحدث عن مثقفٍ ما بعد أيديولوجي، وبالتالي «ما بعد هُويي». وإن ثقافة شُفيت من الهواجس الأيديولوجية والهوية للدولة/الأمة هي ثقافة أخطر من أن تكون مجرد «حالة مهينة للمعاش». حتى ولو كان الحاكم في أي بلد ما زال يعوّل على تحويل المثقفين إلى موظفين نسقيين لسُدّة السلطة.

(١٣) تأهب الإسلام السياسي لملء الفراغ، لكنه وقع أسير ضيق رؤى رموزه، وتوظيفهم للدين بما هو ليس في جوهره البتة، وبخاصة في مصر وتونس، حيث شهدنا دولة استبدادية أدهى من سابقتها (دولة مرسى والإخوان)؟

لا يمكن للإسلام السياسي أن يأخذ مكان الدولة الحديثة؛ وذلك لسبب تاريخي راسخ هو أن الحركات «الإسلاموية» (وليس الإسلامية إلا على سبيل الادعاء) هي في عمقها ظواهر «حديثة»: نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لأزمة التحديث في البلاد غير الغربية، ورد فعل على فشل الدولة/الأمة في امتحاني التنمية الشاملة والديمقراطية التشاركية. ليس «الإسلاميون» في السياسة غير فصيل من فصائل المجتمع المدني الغاضب، وهم جزء من النسيج السياسي للمجتمع العربي الحديث الذي شكلته الدولة/الأمة وحولته إلى أداة تاريخية لسيطرتها. أما «الإسلاميون» فهم عديمون، لأنهم لا يرون من تصالح ممكن مع نموذج الدولة المدنية الحديثة، وبالتالي فإن مشروعهم يقوم على إلغاء كل المكاسب الوجودية والأخلاقية والقانونية للفرد الحديث وإعادة هذا «المواطن» (الناقص المواطنة) إلى مجرد «رعية» (كاملة الرعية)، وهذا موقف أصيل لديهم، ولا يمكن لأية تقية أن تحجبه.

بقي أنه لا بد من التمييز بين ما وقع في مصر وما وقع في تونس. كما أنه ليس من الضروري أن نخلط بين «الإسلاميين» وبين «الإخوانيين». وإن كان ذلك لا يغير في شيء أن الإسلاميين اليوم غير جاهزين لتحمل كل تبعات الحكم الحديث بواسطة دولة حديثة، أي غير جاهزين لحكم «مواطنين»، وغير جاهزين لتحمل احتجاجات «مجتمع مدني»،

وليس «جماعة» من الإخوان تقابلها جموع من «غير» الإخوان. بين المؤمن والمواطن هناك هوة وجودية عميقة صارت مترجمة اليوم في أجهزة مدنية وقانونية وأخلاقية لا يحق لأحد ولا يمكن لأحد القفز عليها.

(١٤) هل قُضي على الإسلام التسامحي المدني الذي يميز وجه الإسلام التاريخي وإنجازاته الحضارية المعروفة بين الأمم ... وهل بات يا ترى في الإمكان سحب العصب التأسلمي من دعاة صبية يظهر وكأنهم يتدفقون من ليل التاريخ، وليل الأيديولوجيا؟

طبعًا لا. فالإسلام ليس مضمونًا دعويًا جاهزًا ومحصورًا يمكن سرقة أو إبطال مفعوله. إن الإسلام وعد مدني وأخلاقي عالمي يمكن تشكيله بناء على اجتهادات ثرية لا يُحصى عدد مصادرها، تمتد في تاريخ المسلمين من نزول القرآن إلى اليوم. ومن يظن أنه يمكنه أو يجوز له أن يحتكر الأفق الأخلاقي أو الإيمان للإسلام هو واهم أو ماكر. نعم، هناك أنواع قاتلة من الهوية ومن الانتماء، وينبغي تطوير العلاجات المناسبة لذلك، لكن الاستئصال — وقد جُرّب ذلك — ليس هو بالحل المناسب، بل علينا أن نجرب الإسلام نفسه — «الإسلام التسامحي المدني» — باعتباره هو الشفاء العميق لهذا الجيل الجديد من «الصبية» الهوويين، «التأسلمين» على حرف. لكن مع ذلك لا ينبغي أن يكون هذا الإسلام التسامحي إسلامًا ضعيفًا أو مترددًا أو مجرد لياقة تجاه جيل من التكفيريين المراهقين، بل لا بد أن يكون إسلامًا شجاعًا، حديثًا، مدنيًا وعقليًا، وبالتالي قادرًا هو بدوره على استعمال آلة العقل الشرعي التي طورتها الثقافة الإسلامية الفقهية استعمالًا صارمًا. بكلمة واحدة لا يمكن مقاومة ثقافة التكفير بدون قدرة الدولة نفسها على تكفير التكفير، نعني على محاسبة التأسلمين المزيفين بمقتضى العقل الفقهي الإسلامي نفسه، وهذا مجال واسع النطاق وثرى، ولم يُجرب بشكل حاسم إلى حد الآن. فالتأسلمون الذين حولوا التشدد الديني إلى استبداد شرعي كأنما هو ماهية الإسلام، هم ليسوا من الإسلام التاريخي في شيء، بل هم في أفضل الأحوال مجتهدون سيئون ومجتهدون معاصرون و«غريبون»، ولا يليق أبدًا بنا (كمبدعين محدثين في شتى المجالات، وبوصفنا ورثاء «شرعيين» لثراثنا العميق) أن نترك لهم ذاكرتنا العميقة وكل مصادر أنفسنا القديمة كي يعبثوا بها أو يستعملوها ضد الجيل الحالي، باسم انتماء كاذب وأصالة مزيفة. وأكبر دليل على ذلك أنهم لم يستعملوا إلى حد الآن من مصادر أنفسنا العميقة غير مدونات الأحكام وأجهزة الفتاوي وسير القتل، التي مات أهلها واندثر العالم المعيش الذي كانت

تخاطبه. أما أروع ما قالته لغة الضاد لفظاً وشعراً ووحياً وسيرةً وأدباً وكلاماً ونحواً وتصوّفاً ومنطقاً وفلسفةً وعلومًا، فهو غير مرغوب فيه ولا مرحّب به، كأنه حادثة ملعونة قبل الأوان.

بقي أنهم لم يتدفقوا من «ليل التاريخ وليل الأيديولوجيا»، بل هم أبناؤنا الأقربون إلينا من ناحية الحداثة ومن ناحية النسب الأخلاقي العميق، إذ علينا الإقرار بأن ثقافتنا الإسلامية تنطوي من نفسها على كل إمكانات الاستعمال العمومي للدين، بما في ذلك جهاز القتل، والمشكل ليس في أن ديننا «إرهابي» أم لا (بالمقارنة مع المسيحية أو البوذية مثلاً) بل في طريقة حماية إمكانية العنف التي تتوفر عليها كل ثقافة. وكان فرويد قد بين الأصل القمعي للحضارة الإنسانية ورسوخ هذه الغريزة في تاريخ البشر. وبكلمة واحدة: المشكل هو — وكان دومًا — مشكل الدولة وطبيعة الدولة التي ستتكفل بالاستعمال الشرعي للعنف داخل محيط شعب ما. ولم يستولِ «الإسلاميون» على الدولة، بل على كمية العنف الثاوية في ثقافتنا العميقة.

(١٥) هل مات مشروع قومية الثقافة العربية المدنية الجامعة؟ ما المشروع

الثقافي الذي تراه مناسباً اليوم؟

ليس من الضروري أن تحلم الشعوب بمستقبلها بنفس الطريقة في كل مرة، فمن حق كل جيل أن يمتحن قدرته على الانتماء الصحيح بالشكل الذي يناسبه. أجل، كان «مشروع الثقافة القومية العربية» في يوم ما مناسباً، أي قادراً على منحنا وعوداً «مدنية جامعة» تستحق النضال من أجلها، لكن الشعوب من حقها أن تغير ما بنفسها متى أرادت ذلك، وعندئذٍ لن يكون «المشروع الثقافي المناسب» غير ذاك الذي اختارته الشعوب على طريقتها، وبقي على المبدعين (وليس على «المثقفين»، فهذا نفسه مصطلح من مصطلحات ثقافة الدولة/ الأمة) أن يترجموا ذاك المشروع في شكل آثار عظيمة، نعني في مستوى فكرة المستقبل التي أخذت في التبلور.

وعلينا أن نقر لأول مرة، بأن المستقبل (بعد العولة) لم يعد وصفة هُوية أو أيديولوجية يمكن لهذا المثقف أو ذاك أن يفرضها أو يدافع عنها. إن المشروع الثقافي المناسب اليوم هو ترك الثقافة لحالها، وعدم إملاء أي سياسة ثقافية على الشعوب أو على المبدعين. إن شعوبنا قد صارت توجد اليوم «بعد» مثقفها السابقين، نعني هي صارت تعاملهم وكأنهم جزء من ماضيها، وليس من مستقبلها. ووزارات الثقافة اليوم، في دول ما بعد الثورة خاصة، هي وزارات بلا مشروع ثقافي، بل هي مجرد وكالات

سياحة رديئة، لأنها تريد أن تبيع للأجنبي ما لم يعد مناسباً حتى للمحليين: تقاليد الانتماء التي لم تعد ينتمي إليها أحد من أبنائها.

بذلك علينا أن نبحث عن الثقافة بعيداً عن الدول الهُوية، وأقرب ما يكون من الشعوب. لقد تجزأ المستقبل في أفقنا، وبالتالي، ينبغي على الثقافة أيضاً أن تتنوع بالقدر الذي يجعلها ورشة إبداعية، لا يدري أحد علامَ ستنمخض. لكن ذلك ليس سبباً كي تكون ضد الدولة أو معها؛ عليها فقط أن تصاحب شعوبها، ولا سيما حين تنجح في إرساء دولة الحرية التي برئت من أمراض الهوية القاتلة أو المهترئة أو المجروحة. ومن قال إن صحبة الشعوب العظيمة في اختراع المستقبل ليس إبداعاً؟

(أجرى الحوار: أحمد فرحات، مقابلة مع
جريدة الاتحاد الإماراتية، يوليو ٢٠١٤م)

الفصل الخامس

الفلسفة والحدث

(١) هل بإمكانكم — انطلاقاً من وضعيتكم كمشتغلين في الحقل الفلسفي — أن تعتبروا حدث الثورات العربية الناتجة عن الحراك الاجتماعي الصاعد، بمثابة حدث فلسفي/واقعي، ما دام معبراً عن يقظة وعي تستهدف تحقيق الوجود الإنساني الحر في العالم العربي؟

الثورة «حدث» فلسفي بالمعنى العميق للكلمة: إنها تجمع بين أن تفاجئنا لأنها ليست وتيرة عادية في سرعة تاريخنا، ولكنها في المقابل «واقع» لم يعد يمكن إنكاره أو التصرف إزاءه وكأنه لم يحدث. في المعنى الأول، الثورة نوع من استعمال «العدم» أو «اللاوجود» من أجل خلق وضع جديد للأشياء، لكنها في الحالية الثانية تفرض علينا أفقاً جديداً لأنفسنا لم يعد يمكن إنكار وجوده. أجل تعبر الثورة عن «يقظة وعي» ما لدى الجيل الراهن من الشباب. و«تحقيق الوجود الإنساني الحر في العالم العربي» هو نمط انتظار خاص بفئة محددة جداً: هم أولئك الذين لم يملكوا بعدُ مكاناً يخصهم داخل هذا «العالم». لكن الثورة ليست نتاج «الوعي» مهما كان نبيلًا أو حادًا. إنها أيضًا، وخاصةً، انكسار في أرضية الوعي التي نقف عليها. نحن سطح ذاتي للثورة، أما هي فهي العمق الموضوعي لجيلنا. ولا أحد بإمكانه أن يحصر حدث الثورة في وعي نخبة أو فئة أو طائفة أو طبقة معينة، بل علينا أن نحاول استشراف «الحدث في جملته»، نعني كنمط كينونة من نوع جديد هو قصد الفلسفة الأكبر: ما معنى أن نكون في أفق الثورة؟ وليس: هل نحن الوعي الذي خلقها أم لا؟

(٢) هل بإمكاننا أن نزعّم أن الفكر الفلسفي في العالم العربي قد أسهم بكيفية ما أو بكيفية غير مباشرة في هذا الحراك العربي؟

أجل، من دون شك؛ ذلك بأن الفلسفة، حتى حيث لا تُدرّس، هي تصل إلى الناس بأشكال شتى، وخاصة بسبب كونها ترسم خارطة رُوحية وذهنية للعقول العاملة أكثر من كونها تعلّمهم هذا المذهب أو ذاك. الفلسفة هي دومًا حس كوني استثنائي بعقولنا وبقدرة نفوسنا على الحرية. ويبدو أن الغرب انتصر على جميع أعضاء الإنسانية الحالية بواسطة «الحداثة» وليس بالتكنولوجيا الحربية. نعني بواسطة الفلسفة الحديثة: فلسفة الأنا أفكر بنفسي وفلسفة الفرد المتملك لحقوقه وفلسفة المواطن المشارك في حكم بلده والمتأول لمعنى وجوده الشخصي ... إلخ. وكل ما وقع في أفق الفكر العربي المعاصر منذ قرن على الأقل كان من أصول فلسفية حديثة، حتى قبل أن يبدأ العرب المعاصرون في تدريس الفلسفة. إن «الحراك العربي» الذي أدى إلى الثورات هو حراك حداثوي، حتى حين يزعم أنه «إسلاموي»، فالحركات الإسلامية (وليست «الإسلامية» إلا تسمية أو تجوّرًا فقط) هي حركات «حديثة»، حتى ولو لم تكن في وعيها الخاص «تحديثية».

(٣) ما تأثير هذا الحراك على الفكر الفلسفي العربي، وما الذي غيّر حدث الثورات العربية في المشروع الفلسفي وفي الفكر الفلسفي الجديد، أي في منظور فلاسفة ما بعد الجابري والعروي وحنفي وأركون وتيزيني ...؟

إن «ما بعد الجابري والعروي وحنفي وأركون وتيزيني ...» له معنى كبير واحد: أننا صرنا لأول مرة بلا «قراء تراث». علينا أن نتفلسف منذ الآن بشكل معاصر. ما يدعونا إلى التفكير هو نمط كينونتنا في العالم، وليس عبء الانتماء إلى مصادر أنفسنا. والثورة يمكن أن تكون أكبر بشارة فلسفية وصلت إلى العرب المعاصرين منذ مدة طويلة: إنها بشارة «الإنسان». لم يعد يدعو إلى التفكير سوى ما «يحدث» لنا في أفق أنفسنا الجديدة بعد الثورة. نحن صرنا لأول مرة «حدث» أنفسنا، لا غير. طبعًا، هذه البشارة لم تصل إلى كل المتفلسفة، وسوف يواصل فقهاء جدد إقناعنا بأن ما حدث «لم» يحدث، وأن الثورة كذبة دعائية لأعداء «الأمة»، أو أن الثورة هي «رسالة» علماء الأمة الجدد، أو هي «هبة» الله للمؤمنين الذين أوشكوا على اليأس من رحمته ... إلخ. لكن الفلسفة هي التي تحررت من أفق التراث، بكل مكوناته العميقة. وربما تكون الثورة هي التي ستحرر العقل الفلسفي أكثر مما ستحرر «الشعوب» أو «المجتمعات» أو «الدول» التي ما زلنا ننتمي أو نطن أننا ننتمي إليها.

(٤) ما الأسئلة الجديدة التي نتجت عن تحولات الربيع العربي؟ وهل ثمة مفاهيم مغايرة جديدة تستجيب لأفق عالم جديد في العالم العربي؟

على الرغم من أن العرب المعاصرين قد أنتجوا مؤلفات عديدة جدًا حول «الثورة العربية» و«حروب التحرير» و«معارك الاستقلال» ... إلخ، فنحن في الحقيقة نشهد أول استعمال فلسفي بحت للثورة باعتبارها «مفهومًا». الجديد أن العصر الدكتاتوري قد انتهى أخلاقيًا، وأن الاستعمال «الأيديولوجي» أو «الهُوي» لمصطلح الثورة لم يعد ممكنًا إلا عنادًا دعائيًا فقط. وإن مصطلحات «الكرامة» و«المشاركة السياسية» و«حرية التعبير» و«الديمقراطية» و«الانتقال الديمقراطي» و«العدالة الانتقالية» و«المواطنة» ... إلخ، هي مفاهيم جديدة بالفعل، رغم أنها كانت متواترة. وجِدَّتْها تكمن في كونها قد صارت اليوم جزءًا «ترنسندناليًا» أو «قبليًا» من عقولنا، وليس مجرد معجم خشبي على ملكية الدولة الهُوية. لم يعد ممكنًا التفكير بشكل أيديولوجي، وهذا يعني أن مجموعة فظيعة من المفاهيم من قبيل الدولة-الأمة والدولة القومية والوطن والانتماء والقضية والزعامة ... إلخ، لم يعد لها أي فعالية نظرية. في المقابل هناك مفهومات جديدة من نوع «المواطنة» و«المشاركة» و«الاختيار» و«التمثيل» و«الحقوق» و«الاعتصام» و«التعبير» و«استحقاقات الثورة» و«الكرامة» والحريات الفردية والحياة الخاصة والطابع الشخصي ... إلخ. لكن هذا الأمر هو وضع اصطلاحى مؤقت ولا يبعد أن تنبثق مفاهيم جديدة فعلاً، شكلاً ومضموناً، في السنوات القليلة القادمة.

(٥) هل بإمكان هذا الحراك — خاصة إذا ما واصل صعوده باتجاه حياة ديمقراطية — أن يكون باعثاً لحياة فلسفية عربية، حياة يغدو فيها الاشتغال بالفلسفة ليس مجرد إبداع في المفاهيم بل ابتكاراً لكيفية جديدة لفن الحياة؟

لا يمكن لهذا الحراك إلا أن يؤدي إلى بعث «حياة فلسفية جديدة»، وذلك لن يتم بالانتقال من «إبداع المفاهيم» إلى شيء آخر، فنحن لم نشهد إبداعاً حقيقياً للمفاهيم إلا نادراً. كل قراء التراث لم يبدعوا مفاهيم وإنما هواجس خطابية جديدة، والأمل الآن هو البدء بالفعل في إبداع أسئلة جديدة تؤدي إلى إبداع مفاهيم جديدة، وعندئذ فقط يحق لنا الطموح إلى «ابتكار كيفية جديدة لفن الحياة». وإذا كان من أثر كبير لحدث الثورة فهو تمكين المتفلسفة من التحرر من كل تبعات العلاقة التراثية بالعقل، وذلك أن الثورة هي أول مفهوم عن فلسفة لا نراها لكنها قادمة في معجمها الخاص. و«الإبداع» ليس في تكلم ألفاظ منحوتة كما دأب البعض في مخالفة الناس في الكلام والتسميات، كأن ذلك هو شرط التفلسف الحاسم، بل في العودة إلى لغتنا في أعماقها الخاصة، حيث تكون قد سبقتنا إلى الأشياء ذاتها، وابتكار كيفية جديدة لفن الحياة يستوجب قبلُ أحياناً من نوع جديد، وليس مجرد «فلاسفة» بلا حياة، كما رأينا ذلك في فترة قراء التراث. كانت قراءات

التراث نوعاً من تملق الذات التراثية أكثر منها تحريراً عنيفاً لها من سُبّاتها الطويل. والثورة، بهذا المعنى، هي التي فعلت بشكل «لا-فلسفي» ما عجز عنه جميع المتفلسفة إلى حد الآن.

(حاوره: عبد العزيز بومسهولي، نوفمبر ٢٠١٤م)

الفصل السادس

الذات بلا هوية

(١) صديقي الفيلسوف التونسي المبدع فتحي المسكيني، بإمكاننا أن نجازف فنقول بأن ثمة تجارب فلسفية جديدة في العالم العربي، تجارب يمكن اعتبارها مبادرة إلى ابتكار نمط جديد ومغاير في التفلسف، الذي يستهدف تأسيس حياة فلسفية بما هي نمط مختلف للإقامة في العالم، أو بما هي كيفية للعيش داخل المدينة، تسمح بابتكار الذات وبتشكيل أفق فكري لأنفسنا، وبإمكاني أن أجازف من غير ادعاء أو مبالغة بأن الفيلسوف فتحي المسكيني يؤسس لتجربة فريدة في التفلسف، تفتح أفقاً إنسانياً «ما بعد هوي» في العالم العربي، وتقود إلى تملك اللغة الخاصة بما هي منزل للكينونة، وبما هي كيفية مغامرة تطمح لابتكار ما يسميه فتحي المسكيني بعلم جديد لأنفسنا.

• ما معنى أن تكون فيلسوفاً «لاهوياً»، أو بالأحرى أن تكون فيلسوفاً «ما بعد هوي» يطمح إلى التفكير في ذات بلا هوية؟

نعم هذا سؤال مركب وطريف، ولكن قبل ذلك أشكر على هذه المهمة النبيلة لاستدعاء الذين تفلسفوا أو تجشموا مثل هذه الصعاب الكبيرة، أي استعمال عقولنا الآن بشكل فلسفي، في وقت يشعر كل منا أن التفكير أو أفق التفكير، أو أمل التفكير، أصبح منحصراً نتيجة تعويل الشعوب على طرق أخرى لإثبات ذاتها، لكن على عكس ما يظنه الرائي في هذه الأمور، وقت الفلسفة الآن مناسب تماماً ومناسب جداً أيضاً؛ مناسب تماماً لأن الفيلسوف لا ينبغي أن ننتظره في جهة تعويض أي نوع من الأبطال الروحيين التقليديين، علماء الملة الأنبياء الساسة الكبار ... إلخ، الفيلسوف يعوض نفسه فقط، ومكان الفيلسوف هو أن يمتحن إمكانية العقل في ثقافة ما، هذا النوع من الامتحان المخصوص والنادر هو الذي يؤهل ثقافة ما للدخول في نادي الإنسانية، وإذا أصبحنا

نملك هذا الحق في الانتماء إلى نادي الإنسانية دون أي خجل يُذكر، يمكن عندئذٍ أن نستشرف مهمة خاصة للذي يتفلسف، هذا النوع من المهمة الخاصة أشعر أنها لم تعد تتعلق بتاريخ الهوية بعامة على المستوى الميتافيزيقي، يعني بالنسبة إلى الثقافة الإنسانية كما بلورها الغرب إلى الآن، ولا على مستوى تاريخ الانتماء الخاص بنا، أي الانتماء إلى الأفق الروحي الذي مثله الإسلام ومثله اللغة العربية إلى الآن، هذا التكريس للانتماء لم يعد مناسباً لمن يتفلسف، لماذا؟ لأن هناك نوعاً من استنفاد هاجس الدفاع عن كل شيء، الفيلسوف لم يعد هنا لكي يدافع عنا، على عقولنا الجديدة، لأننا الآن تأكدنا أننا ذوات جديدة، وإنتاج لمسيرة تاريخية جديدة فرضتها علينا الأزمنة الجديدة، الاسم الحقيقي للأزمة الجديدة، فهي أزمة جديدة، الآن كل أنواع الماضي أصبحت نوعاً من العبء الروحي الذي ينبغي أن — لا أقول أن نستريح منه، ولكن أن — نتدرب على علاقة صحية معه، وهذه العلاقة الصحية وصفتها بأنها «ما بعد هوية»، لا أقصد بذلك أنها ستقضي على الهوية أو ستتخلص منها أو ستتبرأ منها، أقول فقط إن الشخص مثلاً لا يمكن أن يتبرأ من شبابه أو من جزء من أعضائه أو من عائلته أو من ذاكرته أو حتى من أمراضه، لا ينبغي أن نخجل من مرضنا، كما لا يمكن أن نخجل من أخطائنا لأنها جزء منا، الهوية ربما ستصبح ذلك الراسب، أو التراكم الذي يفرض علينا أن نعيد ترتيب علاقتنا معه، وهذا الما-بعد — ربما اللغة العربية جميلة هنا لأن الما-بعد هو خلق — نوع من البعد المناسب كي نرى أنفسنا بشكل مناسب، والهوية تحتاج اليوم إلى أن تبتعد عن نفسها قليلاً حتى ترى نفسها قليلاً حتى ترى ملامحها الجديدة، نحن أصبحنا خيف العالم، أصبحنا مخيفين، طبعاً في تاريخنا الروحي كانت الجلالة فكرة عظيمة، ويبدو أن الإله التوحيدي مشتق من هذا، فهو الجلالة، لكن الجلالة هي أيضاً المخيف، والمريع والجبار، والآن علينا أن نكيف علاقتنا بهذا الشيء الذي ظللنا نستمد منه ماهية أنفسنا، ولذلك نحن الآن عثرنا على لفظة الهوية لم نكن نستعملها في هذا السياق، نتيجة — طبعاً — لسياسات الهوية التي فرضت نفسها في النقاش الجماعي للفلسفة الأمريكية، والفلسفة الغربية بصفة عامة، فهل هذا النوع من النقاش حول الهوية مناسب لنا الآن؟ هو لا يكرس شيئاً، هو فقط يريد أن يقول كل ما ظننا أننا نحن منذ مدة طويلة، هو مصيب ورفيع وينبغي الدفاع عنه إلى آخره، ولكن علينا أن نعرف أن الشعوب لا تهتم بهويتها إلا في لحظة وهنها وفي لحظات جراحاتها، عندما تشعر هوية ما بأنها مهددة فيصبح مفهوم الأنا قوياً، على عكس ما وقع في أوروبا، في أوروبا قدموا لنا سردية الأنا بوصفها سردية انتصارية، وأصبح الشخص عندما يفكر

فهو في الحقيقة يأخذ مكان الإله المسيحي، ويغلق العصور الوسطى المسيحية ويبدأ العصور الجديدة، عصور الإنسان، نحن الآن نشعر أن عصور الإنسان تتخبط ولا تريد أن تبدأ في ثقافتنا، وعلينا أن نسأل: متى سيبدأ الإنسان؟ متى ستصبح نقاشاتنا حول أنفسنا تقع بعد أنفسنا القديمة؟ أقول بعد أنفسنا القديمة، بالمعنى «الكرونولوجي»، ولكن أيضاً بالمعنى الميتافيزيقي؟ علينا أن نفكر بعد أنفسنا القديمة.

(٢) ارتباطاً بما ذهبتم إليه، هل بإمكان هذا التفكير أن يشرع في تحرير الإنسان في عالم عربي تنخره هوية بلا ذات — كما تقولون — حتى لكان تاريخه لا يفتأ يكون هو تاريخ نسيان الذات؟

هذه الصياغة التي ذكرتها مرتين الآن «هوية بلا ذات وذات بلا هوية»، كنت قد شرحتها في مقدمة كتاب «الهوية والحرية» سنة ٢٠١١م، وأقصد بها أن الغرب مثلاً وعد نفسه ووعد بقية أعضاء الإنسانية بأنه سيقدم لهم تفكيراً في الحقيقة يبني عليها الهوية الإنسانية بطريقة جديدة تماماً، وهي أنها ستكون إنشاد ذات «كوجيطو» ولكن بلا هوية أي بلا هوية ثقافية، وهذا هو معنى الكونية في الغرب، عندما تقول بأنك مفكر كوني، أنت كانط أو روسو أو اسبينوزا أو ديكارت، أو تريد أن تؤسس علماً رياضياً كونياً، أو علماً أخلاقياً كونياً، أو علماً قانونياً كونياً، فأنت تقول: احترسوا من أي رواسب هوية في كلامي، ستجدونني مسيحياً، أو يهودياً، أو أوروبياً ... إلخ، وهذا كان الوعد الكبير للقرنين ١٧ و١٨، والتنوير لا معنى له من دون هذا، التنوير هو الوعد الكبير بذات استطاعت تحييد رواسبها الهوية، وأصبحت كونية، لكن منذ «هيجل» اكتشفنا أن هذا الغرب يكذب ويخادع، وأنه تحول إلى أكبر برنامج استعماري في التاريخ، ومن هنا هو وصل إلينا، عندما تلفت إلينا وأصبح فجأة الآخر، نحن كنا دائماً أنفسنا فإذا بنا أصبح فجأة الآخر، وعلينا منذ الآن أن نفكر بأننا «آخر الآخر» ولسنا أنفسنا، هذا الوضع غير المريح يوضح أن كل الفلاسفة تقريباً منذ «هيجل» على وعي تام بأنهم داخل سرديّة محددة جداً، واكتشفوا ما يسمى ظاهرة فلسفة التاريخ، كل فلسفة التاريخ، من «هيجل»، ويمكن أن نقول إلى الآن (إلى فوكو، وهو مفكر أوروبي بشكل جذري وبشكل لعين)، هو لا يفكر في أي حضارة أخرى، لا يعترف بأن كل ذلك الكم من الذوات المتناثرة على الأرض خارج أوروبا هي لا تعني له شيئاً، وطبعاً هذا ليس ضد الكونية كما قد يعتقد شخص، بل هو درس جديد في الكونية، وهو أنه منذ الآن علينا أن نعترف بأن اختلافنا يمكن أن يكون هو وسيلة الكونية المناسبة، وإذا كان شخص يريد أن يفكر الآن فعليه أن يدخل في نقاش حقيقي مع هؤلاء الفلاسفة منذ «هيجل»، وهو هل نحن

— طبعًا هناك سؤالان: هل نحن قادرون على أن نبني «كوجيطو»، أي ذاتًا بلا هوية؟ وهل نحتاج فعلًا إلى ذلك؟ ونحن خصصنا دروسًا طويلة في الجامعة لإقناع الطلبة بأن يصبحوا ديكارتيين واسينيوزيين، ولم نفلح، كان هذا مناسبًا لأنه كان يتساق مع وعود دول الاستقلال بتحقيق الديمقراطية والتنمية من خلال التعليم، ومن خلال المواطن، ومن خلال بناء وضعية حقوقية تنسبنا الوضعيات السابقة، نقول وضعيات مرتبطة بفكرة الملة، لكن بعد فشل دول الاستقلال في التنمية الديمقراطية، رجعنا القهقري أمام نفس الصعوبة، فهل نستطيع أن ننتمي إلى أنفسنا بشكل كوني؟ وكنا نظن أن الكوني هو التنويري، إذن متى كنت مفكرًا مستنيرًا أو منورًا فأنت كوني، وهذا في الحقيقة مجرد تلوية أوروبية تلحقنا بسرديّة ثقافة أخرى. الآن ما وقع هو أن هذا الوعد بالذات بلا هوية لم يعد مناسبًا لأي ثقافة، علينا أن نعود إلى ذات تفكر بشكل ما بعد هويوي وليس هوية.

(٣) تدعون إلى اختراع «علم جديد لأنفسنا»، ويبدو أن هذا نوع من الجرأة الفلسفية التي تتميزون بها، وهي ضرورية للإبداع الفلسفي، فكيف يغدو هذا العلم ممكنًا؟

هذا المقطع هو من خاتمة كتاب الهوية والزمان الذي كنت نشرته في نفس الأسبوع الذي تم فيه تفجير ١١ سبتمبر في نيويورك، وكانت مصادفة فلسفية، لا أقول إنها لا سعيدة ولا مشنومة، القصد هناك هو دراسة العلاقة بين الهوية والجامعة، هذا كان المشكل، أو كيف يكون الفيلسوف مربيًا؟ هذا هو السؤال الذي قادني، وهو في الحقيقة، انطلاقًا من هذا التشخيص المؤلم في الحقيقة، وهو أننا مع مجيء هذه العصور الحديثة، فقدنا أمرين مهمين جدًّا: فقدنا علمنا بأنفسنا وفقدنا طريقتنا الخاصة في تعليم أنفسنا، وماذا يكون شعب فقد هذين العلمين الأساسيين: علمه بنفسه، وطريقته الخاصة في تعليم نفسه، طبعًا التجأنا إلى درس التنوير، وحتى الذين التجأوا إلى ثقافة دينية إصلاحية هم لم يخرجوا عن نموذج التنوير. الآن نشعر أن كل مفكري النهضة كانوا منزعين من أمر واحد وهو: لماذا تأخرنا؟ وكيف نستطيع أن نتدارك ذلك؟ الآن إذا بررت ذلك بقيم حديثة أو بقيم دينية، أو لنقل إصلاحية، فأنت جزء من الحادثة، الحادثة نفسها تحتمل هذين الجناحين، فالحادثة قائمة على العلمنة وعلى التنوير، العلمنة كانت نوعًا من الإصلاح الديني، والتنوير في ألمانيا كان نوعًا من الإصلاح الديني، التنوير نفسه يحمل الجناحين، هناك التنوير الألماني وهو الإصلاح الديني، وهناك التنوير الفرنسي

وهو تحديث وعقلنة قاسيان، الآن ماذا نستطيع أن نقول إذا كان التنوير لم يعد الوعد الذي يتناسب مع انتظارات الجيل الجديد الذي سمّيته الجيل ما بعد الهووي، والجيل ما بعد الهووي فعلاً هو الجيل الذي يشعر أنه عوّل على التحديث أو التنوير ولم يستطع أن ينجح، في هذا الدرس الأول، في أن يمتلك العلم الخاص به لنفسه، ولم يستطع أيضاً الانتصار في الطريقة الثانية، وهي أن يتوفر على طريقة خاصة في تعليم نفسه، لذلك تلفت إلى المدونة الدينية، وعلى المستوى السياسي، على مستوى القيم المدنية، تلفت إلى هذا النوع من الحراك غير المدني — حتى لا نقول الإرهابي — أي الحراك العنيف، لماذا يعوّل هذا الجيل ما بعد الهووي على العنف كي يثبت أنه هو وليس جيلاً آخر، كي يثبت أنه ينتمي إلى هوية واسعة النطاق وأنها مشرفة، هناك خجل مؤلم جداً تشعر به لدى هذا الشباب ما بعد الهووي، وتعويله على الدين ليس مشكلاً كبيراً، علينا أن نعطي الوقت لهذا النوع من الحدس حتى يصلح نفسه بنفسه، لا يمكن الآن للثقافة المستوردة أن تساعد هذا الجيل على أن يرتب علاقته بنفسه، ينبغي أن نبتعد عن أي وصفات تنويرية عنيفة أو خارجية، لأن التغريب ليس حلاً، ونحاول أن نترك له الفرصة على أن يقيم علاقة صحية بنفسه، وهذا ممكن لمجموعة كبيرة من المثقفين الآن، وعلينا أن نقف على تسميتهم بالمثقفين في الحقيقة، بل ينبغي أن نقول الباحثين، يعني هذا أصل لأنهم لا يملكون وصفة سعيدة سيدافعون عنها. نحن خرجنا من العصر الأيديولوجي للمثقف، ويبدو أن المثقف نفسه كان جزءاً من مدونة الأيديولوجيا، أو من ذهنية الأيديولوجيا، ولأول مرة نحن الآن لدينا «مثقف ما بعد هووي»، لأن المثقف الهووي انتهى.

(٤) هل هو باحث «ما بعد مثقف»؟

هو باحث ما بعد مثقف أو ما بعد ثقافي، ينبغي أن نترك له الفرصة لكي يقول لنا تريثوا نحن الآن سنبدأ في ... سنؤسس ورشات للتثبت من أنفسنا، بعيداً عن أي نوع من الريادة، هذا المثقف البطل لم يعد مناسباً لنا، يمكن لأي شخص أن يواصل هذا الحلم لأنه كان جزءاً هو نفسه من الجيل السابق، هناك مفكرون اليوم يشعرون أنهم زعماء في التفكير وليسوا مفكرين، وعندما تكون زعيماً في التفكير فأنت ستكتفي بأن تدافع عن أسوارك وتفرق الناس بين من هو داخل وخارج السور، وهذا مهم ربما بالنسبة إلى أجيال أخرى كانت جزءاً من تصور العالم، هذا النوع من التقسيم كان جزءاً من تصورهم للعالم، الآن لن نستطيع مثلاً أن نقنع هؤلاء الشباب بأن يستغنوا عن العنف، وفي نفس الوقت نريد أن نواصل نفس رؤية العالم الدعوية التي تقوم على

تقسيم الناس إلى زعماء وإلى تابعين، العنف جزء من ذلك التقسيم، وعندما يجد هذا الجيلُ نفسه ضائعاً، فسيستعمل ضياعه كوسيلة الدفاع عن النفس، لذا أقول بأن العنف هو طريقة استعمال الضياع كوسيلة دفاع عن النفس.

(٥) وردت كلمة «الشعب» في كلامكم في سياق تحليل دقيق، كما وردت أيضاً في تقديمكم لكتاب الكينونة والزمان لـ «هيدغر»، إذا كان الشعب هو ضرب من الانتماء الحر المنبثق ليس فقط عن قرار حر إزاء أنفسنا، بل عن نوع من الحزم إزاء كينونة ذاتنا بما هو قرار من أجل أو ضد أنفسنا، فكيف يمكن انطلاقاً مما تسمونه التأويلية الجديدة لأنفسنا فهم الثورة التونسية بما هي قرار من أجل أو ضد أنفسنا؟

العبارة التي تشير إليها هي من نص لـ «هيدغر»، كنت قد ترجمته واشتغلت عليه في مقالة منشورة ضمن كتابي «الفيلسوف والإمبراطورية» سنة ٢٠٠٥م، وعبارة هيدغر ترجع إلى الثلاثينيات، يعني إلى ذلك الجو الذي قاد الإنسانية إلى الحرب الكونية الثانية، وهي تعني ما يشبه إلى حدٍّ ما اللحظة الفارقة، التي يُضطر فيها شعب إلى الخروج عن حدود نفسه ويدخل في علاقة — إن شئت — رومانسية أو مفتوحة أو عنيفة مع قدره، أي في نوع من القرارات الكبرى التي يقوم بها شعبٌ ما، والتي ينبغي احترامها، حتى ولو كانت تبدو في نطاق تحليل معين لمدرسة معينة، قراراً خاطئاً؛ أقول بكل بساطة: الشعوب لا تخطئ، إنها ربما تغير مسارها، ربما تتراجع عن مجموعة معينة من المكاسب الروحية أو الأخلاقية، ربما هي لها أسبابها التي لا نستطيع نحن كمتقنين أن نتابعها فيها؛ لأننا سنتابعها في نطاق نوع معين من العادات النظرية والفكرية والنقدية، وليس في نطاق إحساس تلك الشعوب بخوفها على مصيرها، لأن المثقف له مجموعة كبيرة من الاحتياطات حتى لا يخاف؛ الشعوب ليس لها هذه الاحتياطات، هي تفكر بشكل أعزل أو إن شئت تتفلسف بشكل أعزل، لا تفكر بأدواتنا، وهذا هو بالضبط الكارثة التي أشعر بها عندما أقرأ مثقفين ما زالوا قبل الثورات، ما زالوا يفكرون قبل ما وقع، وينبغي أن نعترف بأن الشعوب فكرت بدوننا وعلينا ألا نخجل من ذلك، لأن هذا النوع من الفيلسوف المنتظر الذي يأخذ على عاتقه التشريع الروحي الكلي لشعبه أو للإنسانية، هذا الموظف الكبير لدى الإنسانية على حد تعبير «أوساروا»، الآن أصبح نكتة ميتافيزيقية، لم يعد مناسباً لأحد أن يزعم هذا كما لم يعد مناسباً لأحد أن يزعم أنه نبي مثلاً، هناك أشياء، وهناك آفاق ظهرت في تاريخ الضمير الإنساني واختفت، لا ينبغي أن

نبرر استمرارها حتى نستطيع أن نقول لدينا فلاسفة أو لدينا أنبياء أو لدينا ساسة كبار إلخ، من قال إن الشعوب في حاجة إلى ذلك؟ الشعوب التي نزلت إلى الشوارع لم تنزل في الحقيقة لأن حزباً أو مفكراً كبيراً أو مثقفاً كبيراً دعاها إلى ذلك، هذه العلاقة الدعوية بين الداعي والمدعوى لم تعد صالحة، والعلاقة الأيديولوجية بين إنشاد النخبة والجماهير هي أيضاً لم تعد صالحة، الاعتراف بهذا لا ينبغي أن نخجل منه لأن البعض سيقول إذن هي ثورة مثلاً لا تعبر عن أي شيء ولا قيادة لها وليس لها برنامج ولذلك ستفشل، لا، سنقول فقط يبدو أن الشعوب ملت شيئاً معيناً دام طويلاً ومرت إلى شيء آخر ...

(٦) يمكننا وفق هذا التحليل أن نعتبر أن الشعوب قد تفلسفت بكيفيتها

الخاصة، فهل معنى ذلك أن الثورة هي حدث فلسفي؟

نعم، اعتبرها حدثاً فلسفياً من الطراز الرفيع، بمعنى أنه قادر على التأسيس لشيء لا معنى له، هناك شيء أسسناه كشعوب ولا ندري ما هو، وهذا التفكير منذ الآن هو محاولات ستكون مريرة وطويلة للانتماء إلى هذا الشيء الذي تأسس دون وعينا دون علم منا دون أن نراه، والفشل الآن على مستوى تكوين الحكومات ما بعد الثورة، أو النجاح في إنجاز وعود الثورة، أو النجاح في إقامة نوع معين من العدالة الانتقالية، أي نوع معين من الإنصاف وليس من التطبيق الشكلي للقوانين، فشلنا في ذلك، والجميل أن هذا الفشل كريم؛ فهو يقع لدى الجميع، لدى من يظن أنه ممثل للإسلام، كما لدى من يظن أنه ممثل للحدثة، كما لدى من يمثل اليسار، فهؤلاء جميعاً أصبحوا فجأة غير مناسبين لما تنتظره الشعوب. طبعاً في غياب ذلك النجاح الشكلي والرسمي للثورات، وهو إقامة حكومة ثورية وإقامة دولة ... إلخ، وفي نطاق هذا الفشل، كما يحدث مثلاً في ليبيا، سيقع تعويضه طبعاً بالحرب الأهلية، والحرب الأهلية هي — إن شئت — حالة الانتظار المفترس التي يمكن أن تصيب شعباً لم يجد — إن شئت — من ينتظره على الشاطئ، شعوب أتت من بحر الثورة، ولم تجد أحداً ينتظرها على الشاطئ، فأصبحت تدمر نفسها، وإن كان ينبغي أن نلوم أحداً فينبغي أن نلوم كل من لم يصدّق هذا، كل شخص لم يصدّق أن الثورة قد وقعت، هذا الشخص ينبغي أن نلومه لأنه لن ينتمي إليها، الذين الآن يمكن أن نشجعهم على المضي في الإيمان بهذا الذي وقع وبأنه حراك غير مسبوق تماماً في تاريخ أنفسنا، إلى حد الآن ...

(٧) العجيب من خلال تأويلكم أيضاً، يعني المبتكر، والذي هو نادر في الفلسفة

العربية، أنكم تعتبرون الثورة نمطاً غير مسبوق من الترجمة لمواقف ما بعد هُوية،

لواقفنا من أنفسنا ومن الآخرين. إلى أي حد يكشف هذا النمط الجديد عن شيء من الكينونة كنمط للإقامة في العالم؟

فكرة الترجمة هذه خطيرة جداً، لماذا؟ لأننا متى نترجم؟ عندما لا نكتب، يعني الشعوب التي لا توجد بنفسها هي من تترجم، نحن لا نوجد بأنفسنا منذ مدة طويلة، شعرنا أن العالم يوجد بدوننا، التاريخ الكوني — إن شئت — أصبح يمر من طريق أخرى، أخذ طريقاً أخرى ومرّ ونحن لا ندري. هذا الشعور بأننا أصبحنا خارج طريق العالم، أصبحنا قرية رُوحية منعزلة، يجعلنا نحتاج بشكل غير مسبوق إلى مترجمين، من هم المترجمون؟ ليسوا من يقيمون نوعاً من الندية بين ما قيل في ثقافة أخرى، وبين ما يمكن أن يقال في ثقافتنا، بين ما قيل بالألمانية وما يمكن أن يقال بالعربية، لا، هو الذي يستطيع أن يستدرك لنا الوقت الرُوحى الذي ضاع من تاريخ أنفسنا، من التاريخ الكبير لأنفسنا، هناك وقت رُوحى ضاع، الترجمة هي ... طبعاً يمكن أن تكون ترجمة النصوص الكبيرة التي شكلت العقل البشري إلى حد الآن، وأنا أميل إلى ترجمة مثل هذه النصوص، يعني أقول فقط لا نحتاج إلى ترجمة جميع النصوص، لا نحتاج إلى تلك النصوص التي تقول شيئاً ربما قلناه بطريقة أخرى أو يمكن أن يقوله أحدنا، ولكن ينبغي ترجمة تلك النصوص التي أصبح ظهورها جزءاً من ظهور نوع معين من اللعبة اللغوية الكونية للإنسانية، أصبحت الإنسانية محتاجة إلى الكلام عن نفسها بعد نقد العقل، بعد تأملات ديكرت، بعد مقدمة ابن خلدون — إن شئت. هناك نصوص أصبحت الإنسانية تفكر بعدها بشكل مختلف، هذه هي النصوص التي ينبغي أن نترجمها، لا يمكن تخيل تاريخ الإنسانية قبل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ينبغي أن نتخيل إنسانية أخرى أصبحت ممكنة بعد كتابة هذا الكتاب، يعني مثلاً العرب قبل القرآن وبعد القرآن هم لم يعودوا نفس العرب، وهذا أمر لا يمكن تداركه أبداً، بعد نيتشه مثلاً، بعد «زرادشت» لنيتشه، وكان نيتشه واعياً تماماً بأن ما بعده سيكون مختلفاً تماماً، هذا أيضاً ينطبق على كتاب الكينونة والزمان، يعني هذه الكتب كُتبت لكي لا تتدارك شيئاً، بل هي ستغير من نمط علاقة الكائن بنفسه، وينبغي أن نعترف بأن شيئاً وقع، وينبغي أن نفكر بمعناه بعده وليس قبله، الترجمة هي صيد ميتافيزيقي لتلك النصوص التي قالتها شعوب أخرى وغيرت بها طريق العالم، الترجمة تعيدنا إلى طريق العالم، تعيد شعباً من الشعوب إلى تكلم لغة العالم، ولذلك ليس هناك لغة تبدو على اللغات الأخرى بالعالمية، يمكن أن تكون لدينا نحن العرب نصوص، وكانت لدينا دائماً نصوص عظيمة، من شأن ترجمتها

أن تغير وعي الإنسانية بنفسها. عندما نتحدث عن الكوميديا الإلهية لدانتى، نحن فقط نتذكر بأن المَعْرِيّ كتب رسالة الغفران، لكن الغرب يعتبر أن نص الكوميديا الإلهية مثل نص آخر في القرن ١٩ مثلاً حول الكوميديا الإنسانية. بهذه النصوص ينبغي أن نكتب حول نفس الأشياء أو نعيش نفس الوقائع أو نفس التجارب أو نخوض نفس تجربة المعنى بعدها وليس قبلها، متى نصبح نحن، بالترجمة أيضاً، جزءاً من ضمير الإنسانية، بل ذلك الجزء الذي غير علاقة الإنسانية بنفسها، وأستطيع أن أقول إن القرآن قد فعل ذلك، ليس القرآن بالعربية، بل القرآن كما تُرجم في أوروبا، فعندما تُرجم، ومن الممكن أن له مئات الترجمات، وهم يصارعون هذا النص الفذ الذي ينبغي أن تفكر بعده وليس قبله، وهذا ما أرجو أن يتم بجملة كبيرة من نصوصنا العميقة، مثل شعرائنا ومتصوّفنا ونحويينا ... إلخ. ما يسمى الآن المنعرج اللُّغوي، منذ أربعين سنة مثلاً، لا يقدم أي شيء جديد بالنسبة لثقافة كان المنعرج اللُّغوي فيها قائماً منذ البداية، اللغة العربية لا تحتاج إلى أية دروس في الألسنية حول اعتبار الأشياء كلمات، ويمكن انطلاقاً من نوع معين من الأفعال القولية واللُّغوية أن نعيد ترتيب معنى أنفسنا في العالم. فحتى كلمة performative التي نترجمها نحن «إنجازي» في الفصاحة المعاصرة، هي موجودة، هي إنشائي، وكانت مستعملة، ويبدو أننا الوحيدون الذين استعملنا هذا المصطلح قبل أن يظهر بألف عام، ولكن المشكل هو من يستطيع بالترجمة أن يضع هذا المكسب الرُّوحي الفذ في مكانه، في طريق العربية.

(٨) **تعتبرون أن الثورة هي حدث غير مسبوق من الثورة، فهل من الصدفة أن**

تصدر ترجمة «الكينونة والزمان» بالتزامن مع حدث الثورة؟

يمكن أن نقول مثل هذا الكلام، لكن أنا أشعر أنه عندما كنت طالباً كنت أقول متى ستتم ترجمة هذا الكتاب، هذا منذ أواسط الثمانينيات، وأشعر دائماً بأن هناك شخصاً ما لا بد أن يقوم بهذا، لا بد أن يترجم هذا الكتاب، ثم بدأت أتطلع إلى كل اللذين تعلموا الألمانية أو درسوا الفلسفة الألمانية، وأشعر بأنهم كانوا على مقربة شديدة من النص، مثل عبد الرحمن بدوي خاصةً، أو عبد الغفار مكاوي، ولكنهم لم يفعلوا، وأتساءل لماذا؟ وطبعاً فيما بعد عندما سجلت أطروحة الدكتوراه سنة ١٩٩١م، فهمت الأمر، عندما أخذت أتعلم الألمانية بشكل مكثف وأتدرب على قراءة هذا النص سرّاً، عن نفسي — أنا لا أخجل أمام نفسي — أقول إن هذه الألمانية التي تقرؤها في معهد «غوته» لا تكفي لكي تواجه مثل هؤلاء العمالقة، كما أن العربية التي تُدرّس الآن لغير العرب لا تكفي لمواجهة

الشنفرى أو ابن سينا، هذا مشكل كبير، يعني أنت تتعلم لغة ستقضي وقتاً طويلاً جداً وهي تمجك وأنت لقيط فيها لا تستطيع أن تصبح ابناً لها، وحتى بعض الأصدقاء الذين ذهبوا إلى ألمانيا وتعلموا وكتبوا أطروحاتهم بالألمانية، عندما أتفحص معهم بعض الجمل من «هيدغر» يقولون إننا لا نفهم، فأقول أنا عربي ودرست العربية ولا أستطيع أن أفهم بعض النصوص من معلقة جاهلية، أو من القرآن، أو من ابن عربي مثلاً، فلا أفهم شيئاً مما يقصد، ولا من التائية الكبرى لابن الفارض، ولا من بعض نصوص ابن سينا التي شكلها — إن شئت — جزء من فهمها، إذا لم تكن تستطيع أن تشكّل جملة من ابن سينا فأنت لا تستطيع أن تفهم ماذا يقول. نفس الشيء ينطبق على الفارابي، فماذا يعني قوله: «الأول هو الذي عنه وُجد»؟ من يستطيع اليوم أن يفهم هذه الجملة الآن؟ سوف ينبغي علينا أن نترجمها مرة ثانية لكي نفهمها.

لكن بعد مدة اكتشفت أن الدولة الحديثة بدأت تفشل من الداخل في إنجاز وعودها، وبدأت أشعر بأن مثل هذه القرارات الخطيرة، مثلاً قرار ترجمة كتاب مثل الكينونة والزمان، أو مثلاً إقامة مذهب في الفلسفة، أو الإقدام على التفكير الشخصي الحر والكوني، هذه قرارات صعبة وخطيرة جداً لا تقع جزافاً في تاريخ ثقافة ما، فبدأت أشعر أن ترجمة الكينونة والزمان ستبدأ في الإلحاح بقدر ما ننضج على مستويات أخرى، وخاصة — لو تكلمنا بلغة «هيجل» — على مستوى الرُّوح، على مستوى تاريخ الرُّوح، يعني أن الشعوب فكرة تتطور بشكل تنضج معه، بحيث تصبح قادرة من خلال ذواتنا الجزئية أن تقوم بهذا القرار، فتقول: الآن أصبح الوقت مناسباً للإقدام على مثل هذا. أنا كنت أقول مثلاً وأنا طالب بأن قراء التراث لا يفكرون، لا يتفلسفون، لأنهم في آخر الأمر يملكون ذاتنا العميقة، ويقولون: تمهلي واطمئني وظني خيراً، سوف نؤخر ذلك بتأرك الميتافيزيقي، ونثبت بأن لديك عقلاً عربياً وأن لديك عقلاً إسلامياً وحقاً كونياً في التفلسف ولديك ...، هذه الأشياء تدل على نباهة كبيرة وعلى جرأة ولكنها لا تكفي لكي تفكر بشكل كوني؛ لأن التفكير بشكل كوني ليس تأراً من أحد، التفكير الكوني هو إبداع لطيف ورائع وعفوي، وهو جود وليس تأراً. أشعر أن قراء التراث يثأرون ولا يجودون

...

(٩) ذكرتني بموقف طه عبد الرحمن، هذا الموقف الذي أجده وكأنه يثأر ولا يبتكر، هو يدعو إلى نوع من التأصيل، ولكنه في الحقيقة حينما يقترح علينا نموذجاً للترجمة التأصيلية كما يزعم، نكتشف حينها بأن الأمر يتعلق بانتقام من النص المترجم، وكأنه يمارس إتلافاً أنطولوجياً للمفاهيم المترجمة ... (الكوجيطو).

هو في الحقيقة أستاذ عظيم، وأنا دائماً كنت أقرؤه باحترام شديد، والمشكل أنه يذكرني بالغزالي، يعني هو شخص يتصدى للدفاع عنا، لماذا؟ وأنا ربما سألته مرة، رأيته في حياتي مرة واحدة، وأنا ما زلت أستاذًا مساعدًا في الفلسفة، تقابلنا في جربة في ندوة مشتركة حول «المعقول واللامعقول»، رأيت شخصًا يمتلك قوة رائعة على صناعة الفلسفة والمنطق، وهو نفس الشعور الذي أشعر به عندما أقرأ الغزالي، فهو رائع وقوي ومهيب، لكنه ... وهذا الخطر هو الذي نهينا إليه نيتشه، يتمثل في أن الاختيارات الأخلاقية هي أكبر سم يمكن أن يصيب الفيلسوف، ما هي تلك المهمة التي اخترتها لكي تقضي حياتك كلها وأنت ناهض بها، هذه المهمة هي ضعيفة جدًا في حالة الغزالي كما في حالة طه عبد الرحمن، وهي الدفاع عن تراث مظلوم. الفلسفة ليست محكمة بالمعنى الذي ستدافع به عن شعب ضد بقية الشعوب أو عن ثقافة ضد بقية الثقافات، لأن هذا العمل سيصبح جزءًا من نقد الثقافة وليس من نقد العقل المحض، ليس من التفكير في الكوني، وأنا مع الأسف أقول هذا الكلام لأنني أظن أن العقلاء والنبيهاء قليلون ولا ينبغي تبذيرهم بهذه الطريقة. أنا أرى أن طه عبد الرحمن ربما قام بتنفيذ المهمة التي نذر نفسه لها بشكل رائع، إلا أنه كان يجدر به أن يختار شيئًا كونيًا، لأنه كان فيلسوفًا وليس فقيهاً، ولو كان فقيهاً أو متكلمًا فالأمر هين، بل ومشرف، والانتصار للمتكلم أو الفقيه لن يكون مشرفًا للفيلسوف، الفيلسوف له معارك أخرى، وما يسميه التأصيل هو في الحقيقة التعريب أو الأسلمة، ويأخذ ...

(١٠) التأصيل بالنسبة له لا يضعنا إلا أمام إمكانية واحدة ووحيدة فقط، وهي

التي تستند إلى المجال التداولي للتراث ...

هذا التأصيل أو التفكير المقصود منه فقط هو التعريب الجميل أو الفائق أو الأسلمة الفائقة. أنا جربت مرة معه فكرة واحدة وهي ترجمته لـ «كوجيطو» ديكرات التي يقولها في صيغة الأمر «انظر تجد»، ولكن الذي ضاع في هذه الترجمة هو كل الحدث الميتافيزيقي الذي جعل الإنسان يأخذ مكان الإله في أفق الغرب، وما قام به طه عبد الرحمن في الحقيقة يشبه بعض كتابات بول ريكور، وهو تهويم الصدمة التي تقلقل عندما يقوم فيلسوف بإزاحة الإله من مكانه وتنصيب الإنسان في أفق التشريع الروحي للإنسانية، هو يقول فقط هذه الطريقة موجودة لدينا وثوابت الملة يمكن أن تمتص الصدمة التي أيقظها ظهور فكرة الكوجيطو في أفق العقل الحديث. المشكلة الآن تتمثل في هذا السؤال الذي يورقني دائماً: ما الذي نجحنا في إثباته عندما دافعنا عن

أنفسنا؟ لا شيء، الكائن الرائع الأصيل لا يدافع عن نفسه بل هو يوجد، أي يخترع نمط الكينونة المناسب له، ويذهب في إمكانات كينونته إلى النهاية، بقطع النظر عن أي نوع من المقارنة الفاسدة بين الكوائن. هذا الشيء لم يفهمه قراء التراث، وحتى ننصف الجميع: حتى المثقفون أو القراء اليساريون، يعني لو أخذنا الجابري ووضعناه لقلت عنه نفس الشيء، يعني أن تثبت أنك عربي أو أنك إسلامي لا يغير من الأمر شيئاً. وطبعاً المخيف، ولذلك طبعاً هذا النوع من الكتابة له حظوة المخيف، هو أن يأخذ شخص طريق الاستشراق ويحقق أحلام المستشرقين (الغرب) قائلًا الأشياء التي ... يقع تقوُّلها في نطاق التنويم، فسيقول لك شخص، انطلاقاً مثلاً من عمل أركون، بأن العرب لهم ذهن متكلس ومتخشب، وأن الأرثوذكسية ما زالت كذا، وأنهم لا يتمتعون بالحرية طيلة القرون الوسطى إلى العصور الحديثة، وبأن الحل هو أن يخضع الدين إلى دراسة تاريخية وأنتروبولوجية، حتى نستطيع أن نتحرر من سطوته، كل هذا الكلام هو في الحقيقة هراء نقدي، لأن العرب كانوا يتمتعون بقدرات رهيبة على التفكير وعلى كل شيء، وهذا الأمر يعني موجود في جميع الثقافات ... المثقف الكبير لا يمكن للدولة أن تصل إليه، لا يمكن لأي نوع من الدولة أن يحلم على الأقل في لحظة فائقة من أن يفكر بشكل قوي، وسنظلم كتابات رائعة في تراثنا عندما نقول إن الخلافة مثلاً قائمة على الاستبداد وكذا وكذا ... وبأن هؤلاء العرب لم يفكروا أبداً بشكل كوني لأنهم منفعلون، وبأنهم يعانون، وهذه كلها تهم استعمارية في القرن ١٩ ضدنا. حتى الشعراء، يعني نحن عندنا أبو القاسم الشابي كتب في الخيال الشعري عند العرب، هو لم يستطع أن يُفَلت من هذا الحكم المسبق الذي كان رائجاً: أن العرب ليس لديهم مخيلة. نفس الشيء وقع فيه طه حسين في الشعر الجاهلي. وأنا الآن مثلاً أستحضر جبران وأحيي جبران؛ لأنه لم يقع تحت هذه الضغطة، لماذا؟ لأن جبران كان يعيش في أمريكا، كان مفكراً حديثاً بالفعل وليس مجرد معاصر للحدثة.

(١١) كان مبتكراً لكيفية جديدة في اللغة ...

جبران كان مبتكراً، كان — وهو في نيويورك أو في بوسطن — يعتقد فعلاً أنه كشرقي لديه ما يقوله للإنسانية، وهذا الشيء فقدناه يعني ... جبران من الناحية الميتافيزيقية، بالنسبة إليّ، متقدم على قراء التراث الذين سيظهرون في نهاية القرن ٢٠. (١٢) ذكّرني هذا التحليل بأحد النصوص لهايدجر، على أنه ما ذكرتموه عن جبران، أنه لكي نبدع اللغة علينا أن نبتكرها من جديد، اللغة ذاتها، أن نتكلمها بطريقة جديدة، وهذا هو ما قام به فعلاً جبران خليل جبران الذي افتقدناه ...

ما نسميه الفصاحة في العالم العربي يدين بشطره أو أكثر إلى جبران أو — حتى لا نظلم بعض الزملاء — إلى رهط من جيل الرابطة القلمية، خاصةً إلى جبران وإلى نعيمة وإيليا أبو ماضي، هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم كمسيحيين لديهم تلك الفسحة من الحرية إزاء تكلم العربية أو الكتابة بها، دون المرور بذلك التعليم في تونس الزيتوني مثلاً أو الأزهر في مصر مثلاً، الذي سيفرض رؤية للعالم عند تعلم اللغة العربية. الشيء المهم أن جبران كان واعياً ... وعليك أن تذكر أن «جورجي زيدان» مثلاً له فلسفة في اللغة، الآن لا نتجرأ أن نقول لدينا فلسفة في اللغة، فهو لديه فلسفة في اللغة في بداية القرن (١٩٠٧م أو شيء كهذا)، وجبران في كتاب العواصف، الذي صدر سنة ٢٠، له مقالة في كتاب البداهة والثراء لا أذكر، مقالة اسمها «مستقبل اللغة العربية»، وهناك مجموعة كبيرة من النصوص النثرية الرائعة لجبران حول اللغة أو حول الشاعر أو حول الكاتب، وهذه الأشياء جبران كان مجدداً فيها وكان على بينة من خطورة ما يفعل، إلى درجة أنه لا يرى عيباً في أن تظهر بعض الأخطاء التي تصبح جزءاً من اللغة لاحقاً، وهو يعرف مثلاً أن الإيطالية أو الفرنسية هي كتابة خاطئة للاتينية.

(١٣) إذن هل أن أوان ظهور الفيلسوف الآن ما بعد الثورة وما بعد التحولات

التي حدثت؟

يعني أنا أتصور أن الفيلسوف لن يظهر شخصاً في هذه المرة، بل يظهر حالة، علينا أن نكف عن انتظار الفيلسوف بوصفه شخصاً، الفيلسوف سيظهر في شكل حالات فلسفية تعيشها الشعوب، ولا يعيشها المثقف، فهنا أنا أدفع بالثورة إلى أقصى درجة وأقول إن الفيلسوف ظهر، وظهر في شكل ثورة، والثورة هي حالة فلسفية رائعة ونادرة واستثنائية، وإذا أردت تعريف التفلسف فهو الدخول في تلك الحالة الاستثنائية التي يعيشها شعب من الشعوب، المشكل طبعا هل لدينا الاستعدادات والكفاءة اللازمة الآن لامتشاق هذه الآلة الجديدة، الثورة، من يستطيع الآن أن يقول ما في حجم أو في مستوى أو في وتيرة هذه الحالة الفلسفية التي تعبر عنها الثورة، والتي يقوم بها شعب وليس مثقفاً، طبعا ربما نحن الآن، كما قال هيدغر ذات مرة عن نيتشه، قريبون جداً من الثورة، وهذا لا يسمح لنا بأن نراها وبأن نبصر تخومها وملامحها، ولكن هي الآن الأداة الوحيدة ربما، هي الحدوث، الآن من لديه حدوث أفضل ربما يقترب أكثر من غيره فقط، ولا يستطيع أحد أن يزعم أن لديه المفهوم أو التعريف المنطقي الصحيح أو التوصيف الموضوعي، كل تلك العدة أنها نقدية أصبحت عبئاً على من يفكر؛ لأنها تحجب المشكل الذي سيفكر فيه.

(١٤) هل بإمكانكم — انطلاقًا من وضعيتكم كمشتغلين في الحقل الفلسفي — أن تعتبروا حدث الثورات العربية الناتجة عن الحراك الاجتماعي الصاعد، بمثابة حدث فلسفي/واقعي، ما دام معبرًا عن يقظة وعي تستهدف تحقيق الوجود الإنساني الحر في العالم العربي؟

الثورة «حدث» فلسفي بالمعنى العميق للكلمة: أنها تجمع بين أن تفاجئنا لأنها ليست وتيرة عادية في سرعة تاريخنا، ولكنها في المقابل «واقع» لم يعد يمكن إنكاره أو التصرف إزاءه وكأنه لم يحدث. في المعنى الأول، الثورة نوع من استعمال «العدم» أو «اللاوجود» من أجل خلق وضع جديد للأشياء. لكنها في الحالة الثانية تفرض علينا أفقًا جديدًا لأنفسنا لم يعد يمكن إنكار وجوده. أجل تعبر الثورة عن «يقظة وعي» ما لدى الجيل الراهن من الشباب. و«تحقيق الوجود الإنساني الحر في العالم العربي» هو نمط انتظار خاص بفئة محددة جدًّا: هم أولئك الذين لم يملكو بعد مكانًا يخصهم داخل هذا «العالم». لكن الثورة ليست نتاج «الوعي» مهما كان نبيلًا أو حادًّا. إنها أيضًا، وخاصةً، انكسار في أرضية الوعي التي نقف عليها. نحن سطح ذاتي للثورة، أما الثورة فهي العمق الموضوعي لجيلنا. ولا أحد بإمكانه أن يحصر حدث الثورة في وعي نخبة أو فئة أو طائفة أو طبقة معينة، بل علينا أن نحاول استشراف «الحدث في جملته»، نعني كنمط كينونة من نوع جديد هو قصد الفلسفة الأكبر: ما معنى أن نكون في أفق الثورة؟ وليس: هل نحن الوعي الذي خلقها أم لا؟

(١٥) هل بإمكاننا أن نزعّم أن الفكر الفلسفي في العالم العربي قد أسهم بكيفية ما أو بكيفية غير مباشرة في هذا الحراك العربي؟

أجل، من دون شك؛ ذلك بأن الفلسفة، حتى حيث لا تُدرّس، هي تصل إلى الناس بأشكال شتى، وخاصة بسبب كونها ترسم خارطة رُوحية وذهنية للعقول العاملة أكثر من كونها تعلمهم هذا المذهب أو ذاك. الفلسفة هي دومًا حس كوني استثنائي بعقولنا وبقدرة نفوسنا على الحرية. ويبدو أن الغرب انتصر على جميع أعضاء الإنسانية الحالية بواسطة «الحداثة» وليس بالتكنولوجيا الحربية، نعني بواسطة الفلسفة الحديثة: فلسفة الأنا أفكر بنفسي وفلسفة الفرد الممتلك لحقوقه وفلسفة المواطن المشارك في حكم بلده والمتأول لمعنى وجوده الشخصي ... إلخ. وكل ما وقع في أفق الفكر العربي المعاصر منذ قرن على الأقل كان من أصول فلسفية حديثة، حتى قبل أن يبدأ العرب المعاصرون في تدريس الفلسفة. إن «الحراك العربي» الذي أدى إلى الثورات هو حراك حداثوي، حتى

حين يزعم أنه «إسلاموي»، فالحركات الإسلامية (وليست «الإسلامية» إلا تسمية أو تجوُّزاً فقط) هي حركات «حديثية»، حتى ولو لم تكن في وعيها الخاص «حديثية».

(١٦) ما تأثير هذا الحراك على الفكر الفلسفي العربي، وما الذي غيَّره حدث الثورات العربية في المشروع الفلسفي وفي الفكر الفلسفي الجديد، أي في منظور فلاسفة ما بعد الجابري والعروي وحنفي وأركون وتيزيني...؟

إن «ما بعد الجابري والعروي وحنفي وأركون وتيزيني ...» له معنى كبير واحد: أننا صرنا لأول مرة بلا «قراء تراث». علينا أن نتفلسف منذ الآن بشكل معاصر. ما يدعونا إلى التفكير هو نمط كينونتنا في العالم، وليس عبء الانتماء إلى مصادر أنفسنا. والثورة يمكن أن تكون أكبر بشارة فلسفية وصلت إلى العرب المعاصرين منذ مدة طويلة: إنها بشارة «الإنسان». لم يعد يدعو إلى التفكير سوى ما «يحدث» لنا في أفق أنفسنا الجديدة بعد الثورة. نحن صرنا لأول مرة «حدث» أنفسنا، لا غير. طبعاً، هذه البشارة لم تصل إلى كل المتفلسفة، وسوف يواصل فقهاء جدد إقناعنا بأن ما حدث «لم» يحدث، وأن الثورة كذبة دعائية لأعداء «الأمة»، أو أن الثورة هي «رسالة» علماء الأمة الجدد، أو هي «هبة» الله للمؤمنين الذين أوشكوا على اليأس من رحمته ... إلخ. لكن الفلسفة هي التي تحررت من أفق التراث، بكل مكوناته العميقة. وربما تكون الثورة هي التي ستحرر العقل الفلسفي أكثر مما ستحرر «الشعوب» أو «المجتمعات» أو «الدول» التي ما زلنا ننتمي أو نظن أننا ننتمي إليها.

(١٧) ما الأسئلة الجديدة التي نتجت عن تحولات الربيع العربي؟ وهل ثمة

مفاهيم مغايرة جديدة تستجيب لأفق عالم جديد في العالم العربي؟

على الرغم من أن العرب المعاصرين قد أنتجوا مؤلفات عديدة جداً حول «الثورة العربية» و«حروب التحرير» و«معارك الاستقلال» ... إلخ، فنحن في الحقيقة نشهد أول استعمال فلسفي بحت للثورة باعتبارها «مفهومًا». الجديد أن العصر الدكتاتوري قد انتهى أخلاقياً، وأن الاستعمال «الأيدولوجي» أو «الهووي» لمصطلح الثورة لم يعد ممكناً إلا عناداً دعائياً فقط. وإن مصطلحات «الكرامة» و«المشاركة السياسية» و«حرية التعبير» و«الديمقراطية» و«الانتقال الديمقراطي» و«العدالة الانتقالية» و«المواطنة» ... إلخ، هي مفاهيم جديدة بالفعل، رغم أنها كانت متواترة. وجدَّتها تكمن في كونها قد صارت اليوم جزءاً «ترنسدننتالياً» أو «قبلياً» من عقولنا، وليس مجرد معجم خشبي على ملكية الدولة الهووية. لم يعد ممكناً التفكير بشكل أيديولوجي، وهذا يعني أن مجموعة

فضيحة من المفاهيم من قبيل الدولة-الأمة والدولة القومية والوطن والانتماء والقضية والزعامة ... إلخ، لم يعد لها أي فعالية نظرية. في المقابل هناك مفهومات جديدة من نوع «المواطنة» و«المشاركة» و«الاختيار» و«التمثيل» و«الحقوق» و«الاعتصام» و«التعبير» و«استحقاقات الثورة» و«الكرامة» والحريات الفردية والحياة الخاصة والطابع الشخصي ... إلخ. لكن هذا الأمر هو وضع اصطلاحي مؤقت ولا يبعد أن تنبثق مفاهيم جديدة فعلاً، شكلاً ومضموناً، في السنوات القليلة القادمة.

(١٨) هل بإمكان هذا الحراك — خاصة إذا ما واصل صعوده باتجاه حياة ديمقراطية — أن يكون باعناً لحياة فلسفية عربية، حياة يغدو فيها الاشتغال بالفلسفة ليس مجرد إبداع في المفاهيم بل ابتكاراً لكيفية جديدة لفن الحياة؟

لا يمكن لهذا الحراك إلا أن يؤدي إلى بعث «حياة فلسفية جديدة»، وذلك لن يتم بالانتقال من «إبداع المفاهيم» إلى شيء آخر، فنحن لم نشهد إبداعاً حقيقياً للمفاهيم إلا نادراً. كل قراء التراث لم يبدعوا مفاهيم وإنما هواجس خطابية جديدة، والأمل الآن هو البدء بالفعل في إبداع أسئلة جديدة تؤدي إلى إبداع مفاهيم جديدة، وعندئذ فقط يحق لنا الطموح إلى «ابتكار كيفية جديدة لفن الحياة». وإذا كان من أثر كبير لحدث الثورة فهو تمكين المتفلسفة من التحرر من كل تبعات العلاقة التراثية بالعقل، وذلك أن الثورة هي أول مفهوم عن فلسفة لا نراها لكنها قادمة في معجمها الخاص. و«الإبداع» ليس في تكلم ألفاظ منحوتة كما دأب البعض في مخالفة الناس في الكلام والتسميات، كأن ذلك هو شرط التفلسف الحاسم، بل في العودة إلى لغتنا في أعماقها الخاصة، حيث تكون قد سبقتنا إلى الأشياء ذاتها، وابتكار كيفية جديدة لفن الحياة يستوجب قبل أحياناً من نوع جديد، وليس مجرد «فلاسفة» بلا حياة، كما رأينا ذلك في فترة قراء التراث. كانت قراءات التراث نوعاً من تملق الذات التراثية أكثر منها تحريراً عنيقاً لها من سباتها الطويل. والثورة، بهذا المعنى، هي التي فعلت بشكل «لا-فلسفي» ما عجز عنه جميع المتفلسفة إلى حد الآن.

• أشكرك فتحي المسكيني على حوارك الممتع وأحيي فيك رُوحك الإبداعية، وانتهاجك طريقة جديدة غير مسبوقة في العالم العربي ...

(أجرى الحوار: عبد العزيز بومسهولي، المغرب، أبريل ٢٠١٥م)

الفصل السابع

علينا أن نكفَّ عن فهم العقل بوصفه ملكة

(١) كتابك الهجرة إلى الإنسانية، ولكنه بدا لي قبل ذلك سفرًا في الإنسانية ومعانيها المختلفة سياسيًا ودينيًا وثقافيًا واجتماعيًا، هو تأسيس لمعنى «ثقيل»، ولكنني لم أستطع الخروج منه بمفهوم دقيق للإنسانية كما تريدها. هل يساعدني فتحي المسكيني على ذلك الآن؟

بين شكل الكتاب ومحتواه هناك صلة سابقة علينا الإشارة إليها. إن الهجرة إلى الإنسانية مؤلف من فقرات أو مقاطع وليس من فصول بالمعنى التقني. ثم هي يمكن قراءتها من أي فقرة أو مقطعٍ نشاء. يبدو أن القارئ التقليدي قد انتهى. نحن نوجد أمام إمكانيات قراءة نادرة وعرضية وحرّة ومشاكسة، ولكن علينا أن نكتب لها. لم يعد يمكن التعويل على جنس أدبي مستقر لدى أهله حتى نُقرأ. أما عن معنى «الإنسانية» في هذا الصدد فهي ليست مجرد صفة منطقية أو مجرد مصدر صناعي من لفظة «إنسان» بل هي بنية الوعي الحديث بالكينونة في العالم. ويبدو أنه منذ القرن الثامن عشر الأوروبي فقط استطاع الفلاسفة تطوير محتوى معياري جديد للنفس التي تسكن العالم وهي تفكر. تم المرور من جماعة تؤمن إلى إنسانية تفكر. ولا يعدو عصر التنوير أن يكون صيغة من صيغ هذا المرور الميتافيزيقي والتاريخي في آنٍ. الإنسانية ليست مجرد نزعة إنسانية، بل هي اليوم آخر قيمة كونية يمكن تقاسمها من دون خجل فلسفي كبير. هي آخر أفق أخلاقي يمكن الدفاع عنه دون التراجع عن أي مكسب من مكاسب نقد العقل المؤسس على مبدأ الذاتية. وفيما يهمننا بشكل أدق فإن قيمة الإنسانية بمجرد أنها لا تزال في عديد الثقافات غير الغربية — ومنها ثقافتنا — مطلبًا معياريًا صعب المنال. لا تزال مقولات من قبيل حرمة الجسد أو حرية الضمير أو مفهوم الفرد أو الحريات الأساسية أو حتى «حقوق الإنسان» في بعدها الكوني — وليس «العالمي»

فقط — ادعاءات معيارية بلا مضمون مستمر. ولذلك نحن شهدنا أول فرار ميتافيزيقي من نوعه: إنه فرار الشعوب من بلدانها نحو مناطق «الإنسانية» أو مناطق تدعي أكبر قدر ممكن من قيم الإنسانية راهناً.

(٢) حلت ظاهرة إلحاد الشباب المراهق في راهننا بطريقة «رشيقة» — والعبارة لك — وقلت إن إلحاده هو رفض لثالث السلطة «الأب/الحاكم/الله» ووصفته بأنه جيل بلا انتماء هُووي جاهز، أين سيقم في رأيك إذن؟ هل ثمة حيز ممكن من اللاسلطة؟ وإلى أي مدى يمكن للإنسان أن «يحقق» حريته في هذا الحيز إن وجد؟

علينا أن نفصل بين الهوية والمكان، المكان لا هوية له من دون منتمين إليه، ولذلك فالشباب الذي تمرد على مرَّكَب السلطة العميقة «الأب/المَلِك/الله» الذي تأسست عليه كل قيمنا الرُّوحية وكل تجاربنا التاريخية وسرديات أجسادنا، وحتى أسمائنا ومناويلنا الجنسية والجندرية ... إلخ، هو ليس ملحدًا بالمعنى الديني. ربما هو أول جيل يدعي الإلحاد من دون ثقافة دينية. ولذلك سُميت هذه الظاهرة «المراهقة الملحدة» وليس العكس. كل الادعاءات الحديثة حول الإلحاد من شوبنهاور إلى نيتشه أو هيدغر أو سارتر ... هي ادعاءات بلا محتوَى ديني، ولذلك هي لا تعني الإلحاد إلا عَرَضًا أو مجازًا. لا يمكن لأحد أن يلحد إلا داخل نطاق دولة الملة، أما في فضاء عمومي تحت إشراف الدولة المدنية الحديثة فإن ما يُطلق عليه اسم «الإلحاد» هو ظاهرة تنتمي إلى براديغم الذات، ومن ثم فهو نوع من التمرد الأخلاقي الخاص بالفرد الحديث. والشباب الذي يعيش الإلحاد بوصفه مراهقة وجودية هو ليس ملحدًا إلا مجازًا فقط، إنه في واقع الأمر يمارس فردانية متمردة على بنية السلطة العميقة «الأب/الملك/الله» في آخر عمر ميتافيزيقي لها، إلا أنه تمرد كسول لم يخترع مفرداته الخاصة بل اكتفى باجترار معجم ديني خرج من الخدمة. وعلى عكس ما نظن فإن دعاة الإلحاد يعيدون الدين إلى الخدمة وهم ليسوا أعداء له إلا عَرَضًا. ومن ثم فإن «الملحدين» لا يؤسسون لظاهرة «اللاسلطة» وإن كانوا ضد مخيال السلطة. ليس ثمة أي منطقة لا تنفذ إليها السلطة، وكان درس فوكو الأكبر هو التنبيه إلى أن السلطة مساحة أوسع وأبعد من جهاز الدولة. فالسلطة مشكل حيوي وليس موقفًا سياسيًا أو حكمًا قانونيًا أو حتى شريعة دينية. ولذلك فإن تحقيق الحرية أو تحقيق الذات لا يتم هو نفسه من دون نوع ما من السلطة المضادة، وبالتالي لا يوجد ما هو «خارج» السلطة. ثمة فقط سياسة للحقيقة قد تجعل هذا الفرد أو هذه المجموعة في علاقة غير حيوية مع نوع من السلطة.

(٣) تقول إن «الكره انفعال هُوي حزين، لا غير ... يهدف إلى إلغاء وجود عدو ما، أكان شخصاً أم شعباً أم ثقافة أم ديانة أم لغة»، ألا ترى أنه في الراهن العالمي قد جاوز الحد؟ ما الذي يسلحه بهذه الطاقة التدميرية الرهيبة؟ وهل يمكن أن نجعله كرهاً يفكر؟

الكره يجاوز الحد دومًا، ليس هناك كرهٌ مناسب. والمشكل الفلسفي هو: إلى أي مدى تحتاج الشعوب إلى انفعالات الكراهية؟ طبعًا لا يمكن لشعب بأكمله أن يعيش من دون الوقوع في انفعالات حزينة وحتى من دون مشاعر كراهية. الكره لا يتحول إلى حاجة إلا إذا تمت مأسسته. الدولة يمكن أن تنقلب إلى جهاز كراهية مرعب، وهي لا تنجح في ذلك إلا باستغلال انفعالات الشعوب التي لا تفهم السياسة إلا في منطق الصديق والعدو، ومن العبث دفع الشعوب إلى التفكير في الحقيقة. فلسفيًا يمكن الاستئناس بتمييز اسبينوزا بين الغضب والسخط: الغضب انفعال حزين لكن السخط قوة إثبات. ينبغي تعليم الشعوب كيف تسخط على ما لا يُغتفر، على ما هو «جريمة ضد الإنسانية»، لكن ذلك مطلب أخلاقي مختلف عن الغضب الذي هو جهاز هُوي حزين بامتياز. وحده انفعال حزين يؤدي إلى تأسيس الكره واعتماده كقيمة وطنية. لا يمتلك الكره «طاقة تدميرية رهيبة» بل هو مجرد استعمال خارجي وانفعالي لها. وحدها الشعوب تمتلك طاقة تدميرية رهيبة، لكنها قلما تستعملها من ذات نفسها، كل الشعوب مستعملة من خارج، هي أدوات سياسة للحقيقة لا تراها. ولأن الفلاسفة ينبشون في هذه المنطقة العميقة من الانتماء فهم غالبًا ما يصطدمون بمركب السلطة «الأب/الملك/الله» الذي تحميه الدول كي تعتاش منه شرعيتها. إن الكره لا يفكر.

(٤) ما الذي يكبل العقل زيادة على الانشداد إلى قيم الماضي بمستوياته المختلفة، أنت الذي تصفه بأنه «الجدار الأخير في معركتنا مع قيمة الإنسان داخل أفقنا الروحي»؟ هل ذلك راجع إلى طبيعة هذا العقل نفسه أم بتكوينه أم بطرائق نظره؟ علينا أن نكفَّ عن فهم العقل بوصفه ملكة أو قدرة ذهنية. العقل تحول في عصرنا إلى بنية معقولة، منظومة من القيم الرمزية، شبكة معنًى ... تعمل من دون أي ذات مهما كانت تدعي أنها مالكة للحقيقة. العقل منتشر في العلوم الحديثة مثل الشبّاك لاصطياد العالم، ولذلك من الخطأ اتهام العقل وكأنه شخص. لم نفهم بعد أن العلم الحديث قد أعاد كتابة سردية الكون وأحرق كل النسخ القديمة من العقل. لكن ذلك لا يعني أن العقل «العلمي» (الرياضي، التجريبي، التكنولوجي ...) هو مجرد أداة تفسير

أو مجرد منوال تطبيقي، بل إن سرد الكينونة في العالم «في ضوء» المعارف العلمية وحدها يُعد هو نفسه موقفًا أخلاقيًا ومعياريًا من الطراز الرفيع. «إنسانية» عصر العلم هي إنسانية تفكر، وليست مثل العلم الذي «يعرف» الظواهر فقط، ووصفه هيدغر ذات فكرة بأنه «لا يفكر». العقل الذي يهمننا هو العقل الذي يفكر ولا يعرف فقط؛ يفكر يعني فلسفيًا ينتج معنى، وبالذات معنىً كونيًا، ولا يقتصر على الدفاع عن نماذج عيش أو تجارب معنى عفى عليها التاريخ. «الماضي» جهاز انتماء وليس مجرد بُعد زمني. والماضي الخاص بنا ليس خطابًا ضعيفًا بل كان يعتمد هو نفسه على تصور عميق للعقل، لكنه لم يعد ناجعًا. منذ القرن السابع عشر نجحت الإنسانية الأوروبية في برمجة نوع جديد من العقل الحر الذي يملك ادعاءات صلاحيته لأنه عقل متناهٍ ومحايث بلا رجعة. هو متناهٍ لأنه لا يتعلق إلا بالكون في بنيته المتاحة للبشر، أي كما يظهر لهم في المكان والزمان وكما يمكن لهم إدراكه. وهو محايث في معنى أنه لا يقبل بأي نوع من التعالي على طبيعته، وبالتالي على سلطته. وهكذا: فإنه لا يكبل العقل إلا ما هو غريب عن طبيعته.

(٥) يؤسس فتحي المسكيني، اعتمادًا على الدرس النيتشوي، إلى جوارٍ بين الشعوب «بلا ادعاءات كونية»، في زمن تزحف فيه العولمة بجميع مستوياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية على رقعة الأرض تطلب رأس المختلف أنى كان ... كيف يمكن تحقيق هذه المعادلة الصعبة خصوصًا بالنسبة إلينا نحن العرب والمسلمين؟ وإلى أي مدى يمكننا «النجاة» بجلودنا الخاصة من هذا التنين؟

يجدر بنا التمييز بين الكوني — الذي هو قيمة معيارية — وبين «العالمي» أو «المعولم» — الذي هو نتاج تاريخي لنوع مخصوص من سياسة العالم. الكون بُعد ميتافيزيقي لأي كائن. بإمكان أي حيوان أن يشاطرنا ادعاءنا حول معنى الكون. لكن العالم مشكل يمكننا أن نورخ له. ومن المهم التذكير بأن مصطلح «العولمة» هو ترجمة سيئة أو غير بريئة لمصطلح إنجليزي يتحدث عن «الكرة الأرضية» أو «الغلوب»: ما يقع هو «تكوير» العالم وليس عولته. ونعني بذلك أن تدبير العالم في ظل براديغم إمبراطوري «تحرسه أمريكا» هو لا يهدف في واقع الأمر إلى «العولمة»، أي إلى فرض قيم كونية أو «كوكبية» على ثقافات «محلية»، بل إلى شيء أخطر من ذلك. كانت كل الإمبراطوريات السابقة على الحداثة (الفارسية، اليونانية، الرومانية، الإسلامية ...) تبرر توسعها بالجوء إلى مبدأ «العالمية» في خطابها: أي كونها تخاطب الإنسان بما هو إنسان أو المواطن الإمبراطوري أو الناس كافة ... وليست «العولمة» المعاصرة غير الصيغة

الأخيرة من سياسة قديمة للعالم باسم العالمية (عالمية القانون الروماني أو عالمية الدعوة التوحيدية ...). لكن الجديد هو تكوير العالم، نعني تحويل «العالم» إلى «كرة أرضية»، ومن ثمَّ معاملة الشعوب غير الغربية باعتبارها مناطق إنسانية فارغة أو «غير مأهولة» ثقافيًا. هم لا يأتون لنا بالعالمية، بل يعاملوننا بوصفنا مجالًا حيويًا لا يملك مشروعًا للسكن في العالم أو لا يزال يعوّل على أجهزة تشريع تقليدية لذاته، ومن ثمَّ فهو في موقع ضعف ميتافيزيقي، نعني لم يعد قادرًا على تبرير وجوده التاريخي في هذا العصر بشكل ناجح. لا يتعلق الأمر بمعادلة صعبة بين العالمية والخصوصية؛ الغرب ليس عالميًا أو ليس أكثر عالمية من ثقافتنا، بل هو لا يقصد أن «يعولنا» أو يحولنا إلى دول عالمية. هو يريد فقط «تكوير» وجودنا الراهن: إدراجنا داخل مساحات «الكرة الأرضية» كما يرسمها، حتى نصبح شعوبًا ودولًا وعقولًا في مرماه ما بعد الحديث، بوصفنا مجرد سوق مفتوحة أو مناطق تبادل حر للإنسان.

(٦) يمثل مفهوم التفكير/الشعور بالهوية مفهومًا مركزيًا تحلّل من خلاله أزمات العالم العربي. برأيك هل يمكن لنا «الهجرة» خارج هويتنا، خصوصًا أنك تدعو في مقام آخر إلى ضرورة البحث عن آفاق ممكنة للمستقبل بالعودة إلى لحظات كائنة زمنيًا في الماضي مثل ابن رشد والفارابي؟

يقول إميل سوران: «كم هو محزن أن نرى أممًا كبيرة تتسول قدرًا إضافيًا من المستقبل» (ترجمة آدم فتحي). في الحقيقة كل المشكل يتوقف على مفهوم «الهوية» الذي نقصده. ثمة معانٍ من الهوية لم تعد ممكنة أو صارت بلا مضمون. ما يبقى هو انتماء الناس إلى أنفسهم العميقة، وهذه الأخيرة ليس لها ماهية محددة بلا رجعة، هي تكون قد وُجدت وعلينا أن نلتحق بها. ويبدو راهنًا أن المستقبل هو المحتوى الوحيد الجدير بالهوية. إذن لا توجد هجرة خارج هويتنا؛ نحن نهاجر دومًا داخل أفق هوية ما، وكل تمرد تاريخي عليها أو عصيان أخلاقي لها ربما يكون أنبل وأروع تعبير عنها. لكن المستقبل ليس فقط ما لم يحدث بعد، هذا أضعف انفعالات الآتي، ربما أكثرنا يأتي إلى نفسه من جهة ماضيه، لكن الماضي أيضًا ليس له مضمون جاهز. ابن رشد أو الفارابي أو القرآن أو المعلقات أو العرب أو حتى الإسلام ... هي «علامات» في شبكة أو مركّب من الأعمال اللغوية التي لا تزال تمارس ادعاءات معيارية خطيرة جدًّا في أفق فهمنا لأنفسنا، ونحن نحسبها مجرد حفائر أدبية.

(٧) في تحليلك لما سمي بـ «ثورات الربيع العربي» ونقدها، اعتبرت أنها مجرد «ثورات عبید افتراضية فشلت في الوقوع رغم كل الصدق الذي صاحبها»، ووصفتها

بأنها كانت «فوقية وخارجية وأقلية»، غير أنك استثنيت تونس من هذه الاعتبارات. ما مبررات هذا الاستثناء؟

طبعاً هذا وصف لا يغطي كل إمكانية المشكل الذي طرحته تلك «الثورات»، بل فقط يشير إلى نوع غير مسبوق من «الفشل» التاريخي لشعوبنا. هي تتجراً على الحدث لكنها لا تسيطر على وجهته، وحتى استثنائية تونس هي مهددة دوماً. يبقى أن نقول إن تونس قد نجحت في تأمين عبور إلى «ما بعد» الثورة بسرعة مخيفة إلى حد ما. وصلنا إلى «ما بعد» مدني ولكن بلا مضمون اجتماعي، وليس له من أصالة حاسمة سوى طابعه السلمي. المشكل أن الشعوب ليست مسالمة إلى الحد الذي يتصوره سياسيون «هواة» ميزتهم الوحيدة هي أنهم بلا سوابق سياسية.

(٨) ما زال الحديث عن الثورة التونسية يثير جدلاً كبيراً، ما مرّ هذا الجدل في رأيك؟ هل ثمة «ثغرات» في هذا الحدث ذاته، أم في العقل العربي الذي ما زال يقارب الأشياء بوسائل معرفية قديمة، أم لأسباب أخرى؟

كل حدث هو حالة عدم مؤقتة تمت الاستفادة منها. والثورة هي ثغرة بالضرورة. وفي تونس تم التحضير طويلاً منذ سبعينيات القرن الماضي لثورة معينة ومنشودة لم تقع. ما وقع هو الحدث المنتظر، لكن الثورة ليست ذلك الحدث إلا لأول وهلة فقط. تعلّم الناس اليوم بعد لأي أن الثورة وقعت لكنها لم تتجاوز عتبة الحدث المنتظر. الجدل الكبير خبر سارّ دائماً. وبعض الثورات لا تنتج سوى استعارات جديدة، وهذه علامة على الانتقال إلى مستوى آخر من علاقة العقل بنفسه في أفق ثقافتنا. الجدل الكبير هو دوماً نزاع أصيل بين وسائل معرفية قديمة وبين آفاق أخرى لم نطأها بعدُ بعقولنا. بقي أن نختم بالإشارة إلى أنه لا وجود لشيء اسمه «العقل العربي»: الدليل الوحيد على أننا نفكر هو أن نشارك أعضاء الإنسانية الحالية في اختراع قيم كونية جديدة لعقولنا في كل مرة، وذلك يعني ألا ندع للغرب أي فرصة لاحتكار العقل «الأبيض» أو تحويل الحداثة إلى منه «كولونيالية» لشعب تجاه شعب آخر.

(أجرى الحوار: عيسى جابلي، موقع «ضفة الثالثة»، مايو ٢٠١٥م)

الفصل الثامن

الحداثة هي الماضي الذي يأتي من المستقبل

(١) نلمس في كتاباتك عن الثورات تفاقؤاً بإرادة الشعوب بالتخلي عن المضامين الهُوية الجاهزة. إذا كانت قد نجحت في فك الارتباط الهُويي مع جهاز الحكم لكنها استعادت الارتباط بهُوياتها البدئية. فما تعليقك؟

علينا الاحتراس هنا من أن التخلي عن المضامين الهُوية الجاهزة لا يعني أبداً إلغاء الهُويات أو التحول إلى مسوخ أخلاقية بلا انتماء. ما أقصده فقط هو تعديل خطة الحياة في أفق المجتمعات التي ننتمي إليها. الجديد هو أن الحرية قضية تأتي قبل الهُوية، وليس بالضرورة ضدها. نحن ضد هُويات جاهزة تُفرض على الناس في هذا العصر ما بعد القومي وما بعد الديني وحتى ما بعد العلماني بطرق شتى. وما تدافع عنه الفلسفة هو ترك حرية الانتماء أمام الأفراد والشعوب حتى يختاروا «من» يكونون، ومن يكونون هي هُويتهم كما صنعوها بأنفسهم، ولا يعني ذلك عدم النهل من مصادر أنفسنا العميقة. ليس المشكل في الماضي بما هو كذلك بل في طريقة استدعائنا له، والهُوية ليست ماضوية بالضرورة، لا تزال أمام الشعوب وأمام الأشخاص أنواع وأشكال لا حصر لها من حريات الانتماء، وبالتالي من اختراعات الهُوية.

ثم إن علينا أن نفصل بين الدولة والهُوية. شكل الحكم هو طريقة في ترتيب شكل الحياة بالنسبة إلى مجموعة من البشر تدعي أنها تشكل وحدة أخلاقية أو جماعة رُوحية أو شعباً قانونياً منذ حقبة تاريخية معينة، لكن شكل الحكم ليس الهُوية. وربما إحدى مصائبنا الكبرى ناجمة عن الخلط المزري بين الدولة والهُوية، بين شكل الحكم وشكل الإنسانية. ينبغي أن نرحب بتغيير شكل الحكم إذا كان مستبدّاً أو فاشلاً، ولكن لا ينبغي الخلط بينه وبين إرادة الشعوب لتصوّر نفسها على نحو ما. نعم، قد نتحرر من الشكل الهُويي (الاستبدادي) للدولة، لكن الشعوب سريعاً ما تحتمي بمصادر هُويتها

العميقة. ليس هناك شيء بدائي في هوية شعب ما. كل ما يشعر به شعب ما أنه جزء من شخصيته العميقة فهو جزء من مستقبله. وحده المستقبل يمكن أن يكون مقياساً لتقويم مدى نجاح ثورة ما. الارتباط بالهويات البدئية ليس خطأ أخلاقياً، بل نتيجة مرة لفشل القيادات في ترجمة حرية الانتماء الجديدة إلى برنامج هوية قابلة للحياة، أي مفتوحة على إمكانية المستقبل التي بحوزتنا — وهي فرصتنا الوحيدة لضمان مقعد في نادي الإنسانية — وليس هوية معزولة عن إنسانيتها بحيث لن تجد من قشة خلاص سوى الدين.

(٢) كيف نتطلع للكوني والغرب بقياداته لا يتعامل معنا بشكل أخلاقي (التهديد الإسرائيلي واحتلال فلسطين وأراضي عربية أخرى). ألا يكرس ذلك، برأيك، الكائن الهويوي ويعطي مسألة الهوية أولوية على النقد الداخلي والالتفات لأوضاعنا الحيوية، فضلاً عن النقد الموضوعي لمعطيات عقدية كانت رهانات العولمة بشكلها المتوحش هي من أعاد استيلاها من جديد؟

طبعاً، الغرب ليس الصيغة الوحيدة من الكوني، لكن الغرب ليس هو من اخترع فكرة الكونية، كل الأديان العالمية كانت لها صيغتها عن الكوني. والإنسانية في كل عصر سوف تواصل هذا الهاجس الكوني بطرق شتى، ولو كان ذلك بواسطة خطاب مضاد للكونية، أي «ما بعد كولونيالي»، أو كما صار يُقال اليوم مع باحث مثل ولتر منيولو: بشكل «ديكولونيالي»، أي نازع للطابع الاستعماري الذي يشوب كل خطابات الحداثيين عن الكونية. وعلينا أن نعترف بأن صفة حداثي «غير غربي» هو تعبير بلا معنى، لا يمكن أن نكون «حداثيين» دون أن نكون، بهذا القدر أو ذاك، «غربيين»، أي منتمين بشكل أو بآخر إلى قيم الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر. لكن هذا الوضع «الواقع» علينا بفعل وطأة التاريخ الحديث، هذه «الواقعية» — وهو مصطلح نحته نحاً (وأخذه غيري دون أي إشارة إلى مصدره، وكأنه عثر عليه لُقيةً في وادٍ غير ذي زرع، وهذا دأب بعض أشباه الباحثين) في ترجمتي «الكينونة والزمان» من أجل تبيئة معنى أشار إليه هيدغر بلفظة Faktizität، وهو قد يعني هنا: كون وجودنا في العالم (الحديث أو الغربي) على هذا الشكل هو قد صار بمثابة واقعة كبرى سابقة إلى القلب، هي اليوم بنية عميقة أو مطمورة أو موجهة في تصورنا لأنفسنا، وليس خياراً ما زال بإمكاننا التفاوض حوله. الحداثة واقعية كونية لم يعد يمكن التفاوض حول الدخول أو الخروج منها. هي واقعة كونية، وليست اقتراحاً أو وجهة نظر.

لكن هذه الواقعية التي تطبع علاقتنا بالغرب ليست عدوة لنا بالضرورة. من يعادي العالم الذي يعيش داخله هو يعادي نفسه، نعني يهدد نمط علاقته بذاته، ويحكم على نفسه بالوقوف على الربوة التي لم تعد موجودة إلا في سياسات الهوية الفاشلة. نعني بذلك أنه يمكن أن توجد سياسة هوية ناجحة أو صحية، أي لا تكون سياسة هوية، وذلك يعني أن الكونية ليست صكاً أبيض على الاستسلام لعدو ما. العداوة والصداقة حسب كارل شميدت — زميل هيدغر — هي المقاييس الحقيقية للسياسة، ومن ثم فإن الكونية يمكن أن تكون لها صيغة سياسية وليس صيغة أخلاقية أو معيارية. ينبغي أن نأخذ الأعداء في الاعتبار، ولكن ليس لأنهم كونيون، ليس لأنهم مقياس الكينونة في العالم، بل فقط لأنهم يهددون شكل حياتنا. وعلى كل حال لا معنى لأي تقديم للهوية على الحياة. وحدها الحياة تفرض على الناس نمطاً ما من الانتماء. ربما كانت العولة قد فرضت علينا لقاءً متوحشاً مع الدين، لكن الدين كان هنا منذ زمن طويل، ولقاؤنا معه كان مبرمجاً في مصادر أنفسنا العميقة. ولذلك فإن النظر إلى المعطيات العقدية على أنها مستوردة أو معولة هو تأجيل فقط لحدة اللقاء مع الدين في أفق الشرقيين، وليس معالجة تاريخية حقيقية له.

(٣) إننا «معملون بلا رجعة» كما تقول. قد يكون المأخذ على هذا الكلام أن الدول الضعيفة هي من تتخلى وحدها عن سيادتها لتتخبط في مجال الدول القوية؟ نحن معملون بلا رجعة بطبيعة ثقافتنا، وليس فقط بحكم ضعفنا. وثقافتنا ليست غريبة عن الثقافة «الحديثة» كما نظن. ليست الحداثة الغربية غير الطور الأعلى أو الأخير من تاريخ التوحيد، ونعني بذلك أن الحداثة هي الصيغة المعلمنة من الرؤية التوحيدية للعالم، والتي تمتد من النبي إبراهيم إلى أمريكا الحالية. وإهم من يظن أنه يجلس على ربوة أخلاقية خارج تاريخ العالم الحالي، والذي بلغ مع الحداثة أوجها «العالمي». بالعكس علينا أن نشعر أننا مسئولون بشكل فظيع عن جزء جوهري من وقوع عدة شعوب من الإنسانية الحالية (مثل الهند أو الصين أو كوريا أو اليابان) تحت قبضة التصور الحداثي للعالم، ونعني بذلك أن هذه الشعوب «غير التوحيدية» و«غير الإبراهيمية» قد صارت اليوم تمارس الحداثة وتعتنق قيمها العميقة. وكان دريدا قد تساءل عن معنى ثقافة «الصفحة» أو «الغفران» عندما فرضت على كوريا أو اليابان بعد الحرب العالمية الثانية. نحن ننتمي إلى التاريخ التوحيدي بل ونزعم أننا قمنا في وقت ما بتأمين صيغته «الختامية». وليست الحداثة غير تعميق معلمن لهذا الادعاء التوحيدي اليهودي-المسيحي-الإسلامي.

أما عن الدولة الضعيفة فهي لا تنخرط تحت لواء العولة لأنها ضعيفة فقط بل أيضاً لأنها لا تملك برنامج حرية تكون قادرة على تنفيذه. والسيادة لا تمثل ركيزة إلا بالنسبة إلى الدولة-الأمة الحديثة. ما وقع مع العولة لا يمكن حصره في خسران الدول الضعيفة لسيادتها، ربما هي لم تمتلكها قط. وعلينا تعلم خطاب ما-بعد-سيادي حتى نستطيع أن نتمرن على مفردات التفاوض العالمي حول شكل الحياة في المستقبل.

(٤) «العلمانية غير ممكنة في الواقع إلا في أفق شعوب ذات قيم مسيحية عميقة»، وبالتالي لا يمكن الانتصار على الطرح الإسلامي باسم العلمانية. ألا تصلح العلمانية كحل، ليس بالنظر إليها بصيغتها الأيديولوجية الحادة، بل بالنظر إلى رهاناتها المعرفية والإنسانية عملاً بقاعدة فقهية تقول بأن خصوصية المورد لا تخصّص الوارد؟

علينا التمييز بين استيراد المصطلحات وبين خلق المفاهيم. الإجراء الأول عارض على الوهن الإبستمولوجي الذي يصيب ثقافة فقدت القدرة على التفكير بنفسها أو فقدت علمها الخاص بنفسها، وصارت تعوّل على بضاعة نظرية تصلح للثرثرة العمومية بين النخب الرسمية — كما هو حالنا غالباً — بدلاً من خلق المفاهيم التي تمكنها من إعادة كتابة تاريخها بشكل خلاق. وفي هذا الصدد لا فرق بين أن نستورد مصطلحات «غربية» لا نسيطر على تاريخها العميق — تاريخ القيم اليونانية-الرومانية-المسيحية الذي أنتجها — وبين أن نعيد تجنيد مصطلحات فقهية من النادر أن نسمع أحداً يسيطر على تاريخها التأويلي أو الرُّوحي الأصيل. وهكذا فإن «العلمانية» — أكانت عندنا مصطلحاً مسيحياً أو كانت مدعاة إلى الأخذ بقاعدة فقهية من قبيل «المورد لا يخصّص الوارد» أو «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، ومختلّف الصيغ التي تأخذها في نظام الخطاب الإسلامي الكلاسيكي — هي تظل في انتظار تأصيل عميق يحررنا من الحاجة الخارجية والأداتية إليها. ولن يتم ذلك إلا بتغيير طبيعة الإشكال اللاهوتي-السياسي الذي فرض النقاش فيها. وحتى لو تحاشينا الاستعمال الأيديولوجي للعلمانية، وبحثنا في إمكانية بلورة مفهوم مناسب لنا عن «العلمنة» الحديثة، فإن المشكل المتعلق بدور الدين في الفضاء «العمومي» سوف يظل قائماً. المشكل الحقيقي هو أننا مجتمعات بلا فضاء عمومي، وليس فقط بالمعنى الذي ضبطه هابرماس، نعني ذاك الذي عرفته أوروبا منذ القرن الثامن عشر. لا يمكن أن يظهر اتفاق «علماني» بين المحدثين حيّد المؤسسة الدينية، أو يفصل بين الدولة والدين، أو يدافع عن استقلالية دائرة العلم أو الفن أو القانون أو الأخلاق أو السياسة ... إلخ، عن دائرة الإيمان إذا

كان المجتمع موضع السؤال لم يعرف في تاريخه العميق أي فصل حقيقي بين العمومي والخاص، بين المؤمن والعامي، بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية، بين الكنيسة وبين الدولة ... إلخ. لا يتعلق الأمر بمجرد مصطلحات يمكن استيرادها، بل بمقامات رُوحية ومفاهيم لاهوتية-سياسية لها تاريخ فلسفي ونظري ومعياري لا يمكن تصديره. نحن لا نملك حتى تاريخ التضحيات الذي جعل شيئاً مثل التسامح، بالمعنى الذي ظهر منذ جون لوك، ممكناً. ومن مات مصلوباً لدينا مثل الحلاج، أو مقتولاً مثل السُّهْرَوْردي، أو نُفي مثل ابن رشد، أو كُفِّر مثل المعتزلة، أو بُدِّع مثل ابن عربي ... هو لم يمت لأسباب علمانية.

غير أن نقد العلمانية ليس بالضرورة رفضاً لها أو إنكاراً لقيمتها المعرفية أو الإنسانية. ما يتطلبه التفكير الفلسفي هو التمييز بين تقاليد العقل. ونحن لا نوجد خارج التقليد المسيحي، وخاصة في صيغته الحديثة، لا يعني ذلك أن المسيحية الأصلية غريبة عنا، بل فقط أن تاريخها الروماني والأوروبي والحديث يثير مشاكل نظرية مركبة وعسيرة من الصعب التغاضي عنها عندما نطرح النقاش لدينا حول قضية العلمنة. نحن في انتظار مساهمات فلسفية حقيقية تكون قد تحررت سواء من الدفاع «الحداثوي» عن العلمانية كأنها نوع من الموت الرحيم لأنظمة المعتقدات التي تهددنا اليوم من الداخل، أو من الأسلمة الأداتية لكل قيم الغرب الحديث بتعلّة واهية هي التأصيل بأي ثمن أو الدفاع عن الهوية، إلخ. الهوية الأصلية لا تحتاج لمن يدافع عنها. ولا سيما من جيل لا يملك تقريباً أي أدوات تفكير خاصة به ولم يخض تقريباً أي استشكال ميتافيزيقي حقيقي حول مصادر ذاته العميقة (حول الله والنفس والعالم، مثلاً).

(٥) تقول إن الإسلاميين لا يفهمون من الشريعة غير ما هو هُووي، أي ما هو قابل للترجمة في معجم الدولة/ الأمة. الحل لهذه المشكلة كما تقترح هو تأصيل شروط إمكان الديمقراطية انطلاقاً من مصادر أنفسنا العميقة. كيف يُترجم معجم لاهوت سياسي في لغة قانونية؟ هل معنى ذلك أن نُؤلّد من الإسلام نظام حكم؟ ألا يُعدّ هذا خلطاً ما بين الديني والمدني؟ وفي حال كان كذلك ألا يناقض ذلك مفهوم الدولة المدنية التي هي عنوان بلا أي مضمون هُووي جاهز كما تؤكد غير مرة؟

علينا أن نذكّر اليوم خاصة بأن الإسلام لم يصبح «هوية» بالمعنى الثقافي المعاصر إلا منذ مدة غير بعيدة. وثمة خلط شائع بين الدين والهوية. الدين وُجد في أول أمره كي يكسر الهويات القومية باعتبارها هُويات وثنية. والعيب الأكبر لليهودية أنها دين قومي

أو دين شعب واحد، حيث تُعامل كل الشعوب الأخرى على أنها مجرد «أغيار» (الغير هو من يجوز قتله) وثنيين. ومصطلح «الإسلاميين» لا يشير إلى المسلمين التاريخيين، أسلافنا العظام. ونية احتكار تاريخ الإسلام من طرف «إسلاميين» معينين هو مغالطة أخلاقية وهُويّة مريبة. إن الإسلام هو جملة مصادر أنفسنا العميقة، وهو مدونة تشتمل على كل موروث لغة الضاد تقريباً، وعلى كل حال كل ما قالته العرب عن نفسها منذ القرن السابع الميلادي. والتمييز أو الفصل بين الإسلام والعروبة هو ألق أسلوبى فحسب، أو جزء من سياسة هُوية اعتمدتها الدولة-الأمة كي تخرع سيادتها الخاصة. أجل، إن الدولة-الأمة الحديثة، كما اخترعتها أوروبا منذ الثورة الفرنسية تقريباً، هي التي اخترعت جهاز الهُوية الحديث، وهي التي نجحت في ترجمة الطفرة الميتافيزيقية لفلسفة «الذات» (ديكارت، لوك، كانط ...) في جهاز المقولات القانونية الذي بات تعريفاً «كونياً» للإنسان منذ قرنين (مثل «المواطنة» و«الجنسية» و«الهُوية الوطنية» و«الحرية الشخصية» و«الوطن» و«الإقليم» و«السكان» و«حقوق الإنسان»...). ولذلك فإن دفاع الإسلاميين أو أي حركة دينية أخرى في العالم عن «الهُوية» هو تشوه خطابي ومعيارى وتاريخى مثير للتساؤل. كان الأوّل بهؤلاء استعمال المفاهيم الأصلية للدين الذي يتحدثون باسمه. والإسلام لا يحتاج إلى المعجم الهُوياتي كي يفهم نفسه أو كي يساعد الإنسانية الحاليّة — باعتباره أحد ذكاراتها العميقة — على معالجة أزماتها أو استحداث أفق أخلاقى جديد على الأرض.

لم يفلح الإسلاميون في تكلم لغتهم الخاصة أي لغة «الشرعية»، بل هم ما فتئوا يترجمون مضامينها في لغة الدولة الحديثة بكل ما فيها من قوة ومن ضعف. ما نقصده هو العكس: على الجميع — بما في ذلك من يتملص من وطأة الانتماء ويخاطب نفسه وكأنه بين ظهرانينا «حدثي» في المنفى — أن يكفّ عن ترجمة المصطلحات من الغرب وإليه؛ علينا أن نكفّ عن اعتبار منجزات الغرب هي مقياس النجاح المعيارى الوحيد في أفق الإنسانية. تأصيل شروط إمكان الديمقراطية انطلاقاً من مصادر أنفسنا العميقة لا يعني أسلمة المجتمع، ولا يعني ترجمة المعجم اللاهوتي-السياسي الإسلامى الكلاسيكى في اللغة القانونية للدولة-الأمة الحديثة. إن أصل الداء هنا هو أن الدولة-الأمة الحديثة ليست شكل الحياة المناسب للمواطن العالمى في المستقبل. و«العولمة» لها وجه آخر تماماً غير الهيمنة الاقتصادية أو الغزو الثقافى، ولذلك كل من يناقشها من منطلق هُوىي — إسلامى، قومى، شيوعى ... — هو يؤجل المناظرة الفلسفية معها. العولمة علامة قوية

جدًا على نهاية الدولة-الأمّة. ومن ثم فإن مواصلة نزاعاتنا بالاعتماد على مقولات هُوية (ليبرالية أو إسلامية أو يسارية ...) هو امتناع مريب عن بلورة موقف ما بعد هُويي، أي ما بعد-ديني مثلما هو ما بعد ديني من مشاكلنا. يجب ألا نخلط بين نقد الإسلاميين وبين نقد مصادر أنفسنا العميقة. ليس ثمة مستقبل لا يؤسس نفسه على سرديّة خاصة بثقافة أو مجتمع أو جماعة ما. نحن نحوي دومًا تاريخ الحياة الذي ننتمي إليه. والسفر المدني بين البلدان ليس سفرًا أخلاقيًا بين هُوياتها. نحن ننتمي إلى أنفسنا بلا رجعة، ولذلك علينا أن نخوض معارك شرسة مع كل من يدمر مصادر أنفسنا أو يحتكرها أو يحولها إلى أداة ابتزاز هُويي للأجيال. إن عبارة الخلط بين الديني والمدني لا معنى لها إلا في نطاق دولة علمانية، وعدم الخلط بين العنصرين لا يعني عدم التواصل أو التواشج العميق أو الاستراتيجي بينهما. والغرب ليس علمانيًا بالمعنى الشائع، بل هو مجتمع ديني ومدني كأقصى ما يكون وفي آن واحد، وهذا هو الامتياز الحقيقي الذي اخترعه انطلاقًا من مصادر ذاته العميقة. في الحقيقة لا وجود لأي دولة مدنية صرفة، وهذا ادعاء خطابي لا يقابله أي واقع، كما لا وجود لأي دولة دينية صرفة. ما نجح فيه الغرب هو إرساء ثقافة التفاهات التاريخية بين القوى المعيارية الكبرى التي تكونه. وفضلًا عن ذلك فالغرب لم ينجح في تحقيق السّلم المدني في مجتمعاته إلا منذ أمد قريب فقط.

(٦) لماذا العودة أبدًا إلى الأسلاف لتبرير الدخول إلى أفق الإنسانية الحاليّة؟

«العودة إلى الأسلاف» شيء، وإعادة اختراع مصادر ذاتنا العميقة شيء آخر. لا وجود لشعب بلا ذاكرة عميقة، وذلك يعني من دون سيرة ذاتية طويلة الأمد، تتجسد عادة في شكل قصة تأسيسية، مثلًا القصة الإبراهيمية التي قامت عليها أديان التوحيد الثلاثة، ولا تزال الحداثة الغربية والإنسانية الحاليّة مدينة لها في أجزاء خطيرة من تصور الإنسان المعاصر لذاته، كما نرى ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. من نسميهم «الأسلاف» ليسوا قطعًا أثرية في إحدى المقابر القديمة لبلداننا، بل هم أشخاص مفهومية تمتد من الشعر إلى القرآن ومن الفقه إلى الفلسفة ومن النحو إلى الكلام ومن الخطابة إلى المنطق ومن السيرة إلى الآداب السلطانية ومن تهذيب النفس إلى التصوف ... وهي تتمتع بمعاصرة سردية قوية جدًّا.

نحن لن «نعود» إلى «الماضي» بل إلى مستقبل الماضي الذي هو نحن. وما أحوجنا هنا إلى تمييز هيدغر بين «الماضي» وبين «الكانية»: ما مضى مضى في الزمان التاريخي

الذي لا يؤرخ لنفسه إلا بشكل كرونولوجي؛ أما «ما-كان» بالنسبة إلى ذاتنا العميقة فهو تلكم القرارات الاستراتيجية التي صنعت نمطاً من الإنسانية يخلصنا، وتلكم اللمسات الميتافيزيقية التي رسمت خارطة الكينونة في العالم، التي ما زلنا نعوّل عليها في التعرف على أنفسنا الحالية والمستقبلية. وكذلك وبنفس القدر: الحاضر ليس «حالياً» دائماً؛ والمستقبل ليس «آتياً» دائماً. يمكن أن يكون الحاضر مجرد «آن» من آنات الساعة، ولا يهم أحداً، لكن الحاضر الأصيل هو «اللحظة» التي نعيد فيها اختراع أنفسنا بكل ما أوتينا من إمكانيات الانتماء إلى أفق الإنسانية. والمستقبل لا يأتي دوماً؛ عديدة هي المرات التي جاء فيها المستقبل ولم يصل «الآتي».

(٧) «إن خصام الإسلامي مع الحداثة هو خصومة داخلية في صلب النموذج الرُّوحي نفسه وليس خصاماً مع عدو خارجي». إذا كان العقل الحديث ليس سوى علمنة لقيم توحيدية مرت إليه عبر التقليد المسيحي فهل نحن قادرون على قبوله؟ وهل يمكن أن نطوّر حادثة سياسية إسلامية مغايرة للحادثة الغربية؟ ومَنْ المؤهل للقيام بهذه العملية؟

لقد أهدر جيل كبير جهوده التاريخية وفق التقابل السخيف بين الإسلام والغرب، وكأن الأمر يمكن أن يكون على منوال التقابل العريض مثلاً بين الصين والغرب أو بين الهند والغرب. ومع ذلك نحن نرى إلى الصين أو إلى الهند كيف تملكت النموذج الغربي وهضمته وانتصرت عليه من الداخل. لكن «التغريب» ليس حلاً أخلاقياً ولا هُويّاً مناسباً لأي شعب غير غربي. ما نتناقش حوله هو خيارات الإنسانية الحالية كما بلورتها الشعوب «الحديثة»، وهي بالمناسبة لم تعد أوروبية في عرقها القومي، بل صارت يابانية أو كورية مثلاً. نحن لسنا «قادرين» فقط على قبول تحدي العقل الحديث، بل نحن غير مخيرين في أن نكون قادرين. وما أجمل عبارة سارتر هنا: نحن محكوم علينا بأن نكون أحراراً، أحراراً في اختيار من نكون في المستقبل. المشكل هو في حصر الخيارات في هُويات جاهزة وفرضها لسبب وحيد هو كونها نماذج قامت على نظرية معينة في «الحقيقة». كل حزب يدافع عن «يقينه» باعتباره هو «الحقيقة». والفلسفة تعلمنا، منذ ديكارت على الأقل، أنه لم يعد بديهياً أن نماهي بين يقين الذات عن نفسها وبين القيمة الموضوعية للحقيقة. ما نعنيه هو أن «العقل الحديث» نتج عن علمنة لقيم توحيدية، وبهذا المعنى هو ليس «غريباً» عنا في أساسه المعياري، إذ نحن توحيديون بلا رجعة. لكن وعي العقل الحديث بنفسه، أي كونه عقلاً «غريباً» بحصر الانتماء، هو موقف معياري لا

يلزمنا. علينا أن نفصل بين منجزات العقل الحديث وبين «تأويله الذاتي». ومن ثم لا يقتصر الأمر عندنا على «القبول الليبرالي» بالعقل الحديث أو «الرفض الإسلاموي» لقيمه الكونية. بل نحن مدعوون إلى رهان من نوع آخر: نحن لن نصمد طويلاً كحضارة قابلة للكوننة إلا بقدر ما ننافس (ونشارك) الشعوب الأخرى الحالية في بلورة مستقبل الإنسانية على الأرض، وهو الكوكب المهدد بانقراض الحياة أو شكل الحياة التي نعرفها. أجل أظن أنه يمكن تطوير حادثة إسلامية مغايرة للحداثة الغربية. وبوجه من الوجوه إن نمط وجود مجتمعاتنا المعاصرة (منذ قرن إلى الآن) هي قد قطعت شوطاً مهماً في بلورة صيغ تحديث خاصة بنا. إن مشاكلنا الحالية — ظهور «داعش» مثلاً — هي مشاكل تخصنا، نعني هي أعراض لمخاض «حداثي» من نوع غير غربي. لا ينبغي أن نحصر انتظاراتنا لظهور حركات تحديث لدينا في الجانب «الإيجابي» فقط. الكوارث لا تقل حداثة عن إعلانات الاستقلال. لا خيار لنا في دخول «نفق» التحديث العنيف لبني وعينا بأنفسنا الطويلة الأمد. والشعوب تدخله دوماً من دون أي إذن من النخب التي بذلت جهوداً كبيرة، لكنها جهود جيل له حدوده. ولذلك فالسؤال عن «أهلية» أي طرف لإنجاز تلك «الحداثة الإسلامية» الموعودة، ليس سؤالاً حاسماً. ربما يخير البعض الوقوف عند تملق آمال الشعوب أو تملق النخب المتنفذة حتى لا يُتهم في عرضه الفلسفي أو في نواياه السياسية. لكن أفلاطون كان قد خصص محاورة برأسها للتفريق الحاد بين التفكير والتملق. حتى الثقافة — أي الاستعمال العمومي للعقل — لا ينبغي أن تكون تملقاً لأحد، ولو كان دولة الثورة أو دولة المقاومة. العدو ليس مقولة أخلاقية ثابتة. والأعداء يغيرون أسماءهم دوماً. كل من يحصر مهمته في إرضاء الشعوب أو المجتمعات أو الدول عن نفسها هو متملق، مهما كانت الرسالة التي يحملها نبيلة. وبعبارة حادة لا يوجد اليوم طرف مؤهل لاحتكار سياسة الحقيقة في أفق أنفسنا الحالية. ومن يقول بذلك ليس مثقفاً حقيقياً، بل هو إشاعة. نعم، بعض المثقفين إشاعة.

(٨) «الإسلام ثروة أخلاقية واسعة النطاق للأجيال تنتظر دوماً من يترجمها في نموذج عيش مدني حر ومشترك بين الناس كافة، فهو ليس ملكية خاصة للسلفيين ولا للأحزاب الدينية». هنا ما المقصود بالإسلام تحديداً؟ كيف يكون ذلك دون أن نقع في الانتقائية التي وقعت فيها السلفية التي اختزلت الإسلام في المنحى الجهادي؟

طبعاً، نحن لا نستعمل مصطلح «الإسلام» كما كان مستعملاً في المتن القرآني أو في مدونة الحديث أو في مصنفات الفقهاء أو في كتب السيرة. وباختصار لم يعد ممكناً استعمال لفظة «الإسلام» كما كان متاحاً في خطاب الملة عن نفسها، أي تقريباً إلى حدود

مقدمة ابن خلدون، وهي آخر مرة تكلم فيها الإسلام الكلاسيكي وقدم آخر صيغة ميتافيزيقية وتاريخية عن نفسه. في أفق العصور الحديثة صار الإسلام مصطلحاً مدعواً بقوة إلى جملة متعددة جداً ومتنافرة جداً من الدلالات والتحريفات. وما نتوقعه هو ظهور اختراعات جديدة ومستجدة لمعنى الإسلام في العصور القادمة. هو عندنا «ثروة أخلاقية» وليس جملة من «العلوم الشرعية» حول نفسه. كانت العلوم الشرعية تتمتع بكل ادعاءات صلاحيتها وبشكل جبار وأصيل في أفق دولة الملة، لكن استدعاءها في أفق الحداثة هو ضرب من التهمك الإستيمولوجي الأسود. ولو كان ذلك بناء على ما يسميه ديفيدسن، أحد أقطاب الفلسفة التحليلية الأمريكية، «مبدأ حسن الظن بالقائل». قد يُقال نحن لا يمكن أن نتكلم عن نفس الشيء في كل مرة، ولذلك يحق للسلفيين حصر معنى الإسلام في مدونته وعلومه الشرعية، وهذا صحيح، لكن «الصحيح» ليس «حقيقياً» دائماً، هذا ما علمه لنا هيدغر. اختزال الإسلام في المنحى «الجهادي» مجرد استراتيجية خطابية، ويمكن اختزاله في القرآنيات أو في شرح الحديث أو في الحركات الصوفية أو في صناعة الفقه أو في سير الأنبياء أو في حديث الإفك أو في تاريخ الخلافة ... لا ضرر في ذلك. المشكل ليس في عيب الاختزال بحد ذاته، لأن تقديم الإسلام بصورة «غير مختزلة» و«كاملة» و«شاملة» هو أيضاً ليس حلاً مناسباً لنا. إن بيت القصيد هو في التعامل مع الإسلام بشكل «أداتي» وليس بشكل «تواصلي». الإسلام لم يعد — وهذا واقع حصل بلا رجعة — مدونة فقهية أو تقنية رجاء توجد في الماضي وعلينا «العودة» إليها. لم يعد الإسلام ملك «المسلمين» التاريخيين، بل تحول في الفترة المعاصرة إلى أفق تأويلي خطير جداً، إنه جملة من القيم التأويلية لأنفسنا العميقة، وليس هوية جاهزة لأحد، هو جملة معايير أخلاقية تحتوي على قدر هائل من الكونية أو من القابلية للكوننة. وبهذا المعنى هو زميل ميتافيزيقي لكل الأديان الكبرى التي كُفّت عن التدخل المباشر — أي العسكري — في شؤون عالم الحياة اليومية للبشر الحاليين. من «يعود» إلى الإسلام كما يعود إلى منطقة تاريخية مغلقة على غيره هو يعامل الإسلام كتراث «وثني». إن أكبر عملية توثين للإسلام قد قام بها أهله، أكانوا علماء أو دعاة. الإسلام السياسي إسلام أداتي بحت، وليس فقط أداة سياسية، بل حتى الإسلام الفقهي أو الصوفي أو الوعظي أو الرسمي هو إسلام أداتي. يتم استدعاء نصوص أو كتب أو مصنفات أو أقوال اندثر عالم الحياة الذي أنتجها، وباتت مثل تماثيل لا تكلمنا، والإقامة مع التماثيل مريحة لمن لا يحب الأسئلة. عندما يفلح جيل ما من أجيالنا — حاضراً أو مستقبلاً — في إعادة اختراع معنى الإسلام المناسب بالنسبة إلى ذوات أطفالنا الذين يعيشون أو سيعيشون في عصر

ما-بعد-ديني وما-بعد-علماني في آنٍ، عندئذٍ يحق لنا أن ندعي أننا «مسلمون» جيدون، كما كان نيتشه يُعد لظهور «أوروبيين جديدين». وليس ما يمنع من استشراف ذلك المعنى إلا الإسلام الأداتي الذي سيطر على واجهة النقاش مع مصادر أنفسنا. ولكن خاصة ثقافة تملق الذات التي سادت ومنعت أي استعمال حر لعقولنا، غير أن تملق الذات ليس حِكْرًا على الإسلاميين السلفيين، بل أيضًا وبنفس القدر على العلمانيين السلفيين. إنه الطابع المميز لكل الهُويين، وهم رهط يفزع من أي تفكير حر من دون غطاء هُوي.

(٩) ما هو شكل الدين وما الذي يُنتظر منه في الحياة الحديثة؟

إن شكل الدين الوحيد الذي يليق بعقولنا في أفق العصور القادمة — وهي بدأت بشكل مذهل — هو ما أسميه «الإيمان الحر» وهو عنوان كتاب جديد لي قيد النشر. وإذا صح فعلاً أننا في عصر الثورات أو عصر المقاومة أو عصر إرادة الشعوب أو عصر الإنترنت ... فإن السمة الفارقة في كل ذلك هي الاستعمال الحر لأنفسنا أو لمساحة الذات التي نتوفر عليها. ما تنتظر الحياة «الحديثة» من الدين قد أخذته: انتظرت منه توفير نموذج تصالح قابل للكوننة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، وليس ذلك النموذج غير «العلمنة»، وهي اختراع مسيحي أصيل. ولا معنى لأي علمنة لا تكون في أفق المجتمعات المسيحية. لكن المشكل هو فيما تنتظره الحياة «ما بعد الحديثة» من الدين. الحياة «ما بعد الحديثة» هي الحياة التي اكتشفت أخيراً أن «العلمنة» نفسها ليست حلاً مناسباً للعيش المشترك المعاصر بين أعضاء المجتمعات «التعددية» بلا رجعة. إن إلغاء القيم الروحية لجزء من المجتمع أو تغييبها أو استئصالها لم يعد حلاً ناجحاً ولا مقبولاً بالنظر إلى تحديات الديمقراطية. وعلى عكس ما كان المحدثون يظنون، إن الديمقراطية هي التي أعادت الدين إلى الواجهة، وليس الخطاب الكنسي أو الدعوي. إن الحرية هي التي أعادت الهوية إلى الواجهة، وليس العقائد الدينية. وما لم تُترك حرية اختيار شكل الإيمان المناسب لنموذج العيش الذي نتقوم به، فإن أي ديمقراطية سوف تكون وعداً زائفاً. ومن الواضح أن الفشل في درس الديمقراطية ليس حِكْرًا على أحد.

(أجرت الحوار: رحيل دندش، جريدة السفير اللبنانية، يونيو ٢٠١٦م)

الفصل التاسع

كيف نعيد العقل إلى الخدمة؟

(١) قلت في لقاء سابق في نادي الطاهر الحداد إن هناك خشية على العقل في بلادنا وأن هناك معضلة أن يضيع العقل في ثقافتنا، وهذا أمر جلل. ليتك توضح أكثر؟

مسألة العقل حاسمة في أي ثقافة وفي أي عصر، ونعني به مؤسسة المعنى التي من خلاله تتبلور سياسة معينة للحقيقة تتخذ من المبادئ الكونية إطاراً أساسياً لها. والمبادئ الكونية ليست مجرد وصفات منهجية أو بنود إجرائية للتطبيق على ثقافة أو شعب ما، بل هي إمكانيات معنوية ترقى إلى مستوى ادعاء الحقيقة أمام جملة الإنسانية، وبذلك هي تتجاوز أية ثقافة، وتنتج عن التقاطع المعيارى المركب بين علوم العصر بمختلف مجالاتها وبين أشكال الحياة ونماذج العيش التي ارتضتها الشعوب الحية لنفسها. لا أعني بالشعوب الحية الشعوب الحديثة أو الغربية وحدها؛ بل كل شعب حر هو قادر على إنتاج قيم كونية واقتراحها على بقية أعضاء الإنسانية الحالية.

وبالتالي كل شكل من التفكير أو التشريع أو السلوك الذي لا يلتزم بتلك المبادئ الكونية التي قامت عليها الثقافات الكبرى عبر التاريخ، والتي بلغت مع ظاهرة المجتمعات المعاصرة هالتها العليا. وسياسة الحقيقة هذه تطال، شئنا أم أبينا، كل الشعوب والثقافات، بما فيها تلك التي تتعنت على التصنيف الكوني أو الخضوع المنهجي إلى نظر الفلسفة، باسم الهواجس الهوية أو المعتقدات الدينية أو السرديات السياسية للدول أو حتى التجارب العاطفية أو الأمراض النفسية للأشخاص. ونحن في تونس قطعنا مع المدرسة الحديثة شوطاً مثيراً في إعادة بناء مؤسسة العقل، لكننا للأسف أخذنا منذ تسعينيات القرن الماضي نشهد جملة من الترددات أو الصعوبات أو حتى التشكيكات في مؤسسة العقل، وهو السياق الكئيب الذي سقطت فيه دول الاستقلال في فخ الدكتاتورية، ومن ثم فتحت الطريق إلى عودة أجهزة التشريع الرئوي التقليدية، ما

قبل الحديثة، إلى الاشتغال، في نحوٍ من الابتزاز التاريخي لمؤسسة العقل. والمشكل هو أن العقل لا يفكر إلا في عصره، وبالتالي فإن كل إرجاع لمؤسسة العقل إلى طباعٍ نظرية أو فضائل فكرية مات البراديغم الذي قامت عليه (مثلاً براديغم الوجود في الفلسفة القديمة أو براديغم الملة بالنسبة إلى التوحيديين) هو عمل تخريبي من نوع رديء. كل الثورات المحافظة هي من نوع رديء؛ لأنها تصلح التاريخ بذاكرة عميقة لم تعد توفر أفق المعنى الذي يسمح للشعوب بإعادة بناء سياسة للحقيقة قادرة على الكونية؛ إذ إن «الكونية» هي دوماً معاصرة لنفسها، وهي لا تعوّل على «الكلي» الرياضي أو المنطقي في العلوم إلا بشكل غير مباشر.

(٢) كنت غاضباً في نص رائع عنوانه «داعش والغبراء أو نهاية الإسلام». هل نحن مهددون فعلاً بالانقراض والخروج من التاريخ؟ وهل داعش هم خوارج العصر كما يروج الإسلاميون أم هم نبْتُ ثقافتنا وتاريخنا؟

من الواضح أن الغرب قد رفع سقف انتظارات الإنسانية من نفسها، وخاصة سقف التحديات الجيو-سياسية وحتى الإيكولوجية التي ينبغي التغلب عليها حتى تضمن بقاءها على الأمد الطويل، إلى مستوى غير مسبوق. ولذلك لا أمل لأي شعب في البقاء الميتافيزيقي — أي ادعاء امتلاك سياسة للحقيقة بالنسبة لأبنائه على صعيد الإنسانية — إلا بالانخراط في مواجهة تاريخية وملموسة مع تلك التحديات وتلك الانتظارات. والحال أن شعوبنا قد سقطت في ركن مهشم من ذاكرتها العميقة ولم تعد داخل السباق الإنساني نحو المستقبل. نحن تحولنا فجأة إلى ظواهر سردية مملّة ولكن مرعبة يتفرج عليها العالم على مدار الساعة. وعلينا أن نسأل: هل الإرهاب هو فعلاً مساهمتنا الأخلاقية الرسمية في بلورة سياسة الحقيقة على مستوى الإنسانية الحالية؟ أم أن ثمة جهةً تبتزنا وتسرق منا كل الآتي باسم صنم ما، أكان مشتقاً من مصادر أنفسنا القديمة أم من مصادر نفس ثقافة أخرى؟ إن «داعش» تستمد أهميتها المفزعة من كونها ظاهرة مركبة من صنمين في نفس الوقت: صنم الملة وصنم ما بعد الحداثة. هي أقصى هاجس هُوي وأكثَره رعباً وتدميراً لنموذج العيش البشري المعاصر، لكنها ليست مجرد تقليد سلفي، مثل الشطحات الصوفية أو الموسيقى الروحية، بل هي آلة بيو-سياسية تم تركيبها بعناية جيو-سياسية فائقة وبعواطف إدارية جليدية، ثم اختراع التربة الأخلاقية المناسبة لزرعها والتفرج عليها وحتى ادعاء محاربتها. إلا أنه لا أحد بإمكانه أو من حقه أن يهددنا بالانقراض أو الخروج من التاريخ. طبعاً، في إطار فلسفة غضبية يمكننا أن

نشعر بذلك، لكن حضارتنا هي واحدة من مصادر المعنى الكبرى للإنسانية الحالية، وإن كانت الإنسانية الأوروبية قد جندت نفسها منذ قرون طويلة لمحو آثارنا من ذاكرة تاريخ العالم المتداول باللغات الغربية. نحن مقطع بنيوي من الظاهرة التوحيدية، والتي بلغت مع الحداثة الغربية أوجها الأقصى. ولذلك فإن انقراضنا يعني فقط انقراض النموذج التوحيدي الذي استولى عليه الغرب وحولّه إلى برنامج معياري «معلّم» للمجتمعات «الحديثة». وحتى يعني أن تحويل «الدين» إلى سياسة رسمية للحقيقة هو مشكل لم يقع حله فعلاً مع «علمنة» القوى الإيمانية، بل فقط إعادة توزيع السلطة داخلها. ولذلك حتى لو قلنا بأن داعش هم «خوارج» العصر فإن الخوارج التاريخيين خرجوا من صلب الإسلام الأول وليسوا إسقاطات سردية أو أخلاقية عليه. داعش لا هم «خارجيون» ما بعد-محدثين فقط، ولا هم نبتٌ من ثقافتنا فقط؛ في الحالة الأولى نحن نبرئ ذمتنا بشكل سخيف وغير تاريخي؛ وفي الحالة الثانية نحن نتهم أنفسنا اتهام الشعور بالذنب وبشكل غير نقدي. داعش ظاهرة مركبة وعلينا أن نفكر فيها بأسلوب مركب، وهذا أمر ينطبق على كل الظواهر ما بعد الحديثة: هي ظواهر وسرديات مصنوعة ومعوّلة، ولكن بمواد أصلية وهُووية.

(٣) ترتفع أصوات مدافعة عن «إسلام ديمقراطي» (النهضة). هل يمكن

المزاوجة بين الإسلام والديمقراطية على طريقة الديمقراطية المسيحية؟

يقول جان فيرنر مولر (أستاذ العلوم السياسية بجامعة برينستون) في مقال يحمل عنواناً يهمننا هنا، هو من الديمقراطية المسيحية إلى الديمقراطية الإسلامية: «لا شك أن الديمقراطية الإسلامية لن تظهر إلى الوجود بجهد من المفكرين فقط». إن المشكل هو: «لا بد من نشوء كيان فكري يجعل الديمقراطية جذابة بالنسبة للمؤمنين، ويؤكد لغير المؤمنين أن أصحاب الإيمان الديني يعتنقون التعددية». هل تحقّق هذا الشرط لدينا؟! ولكن في انتظار ذلك، علينا أن نقول: ليس المشكل في أن يكون «الإسلام» بعامّة (وهذه الكلمة هلامية وليس لها محتوى واحد أو مستعمل واحد) قابلاً للمزاوجة مع الديمقراطية شكلاً (وهذه أيضاً كلمة تُستعمل على معانٍ عدة، والأغلب أن الجميع يحتكمون إلى النموذج التمثيلي فقط)، بل أن يكون هو، وجملة «الأديان التوحيدية» بعامّة، خطابات في جوهرها ديمقراطية. وهذا إشكال عويص؛ لأن «الدين» (وهو شيء مختلف تماماً عن المقدس) هو نموذج ليس له من تعبير داخلي أصيل سوى «السياسة الشرعية»، أي ما سماه فقهاء الدين باسم «الشرعية» أو «الملة». وكل «تجديد» معياري

فيه يمس بأركانه هو اعتداء منهجي على جوهره الإبراهيمي، ولا يؤدي إلا إلى الإرهاب. إن ديمقراطية الدين تعني تدمير رُوحه «التوحيدية». والحال أن الديمقراطية هي «تعددية» أو لا تكون.

وفي الحقيقة ثمة مخاتلة غير بريئة في إقامة تشابه أو تناظر بين ما يسمى «الديمقراطية المسيحية» وما يسمى «الديمقراطية الإسلامية»، وهي مخاتلة مزدوجة: (١) أن الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية ليست أحزابًا «دينية» بالمعنى التقني، بل العكس هو الصحيح: «لقد عمل المفكر الكاثوليكي الفرنسي جاك ماريتان بصورة خاصة على تقديم الحجج التي تُلزم المسيحيين باعتماد الديمقراطية وحقوق الإنسان» (نفسه). (٢) أن الديمقراطية المسيحية لم تكن ممكنة من دون توفر مناخ «العلمنة»، فهي أحزاب: «كما أصر ماريتان بإلحاح على أن المسيحيين لا بد وأن يعملوا كمواطنين أولاً، بينما يضعون في حساباتهم المبادئ والتعاليم الدينية. وعلى هذا فإن قبول التعددية والتسامح كانا من بين الأسس الجوهرية التي قامت عليها رؤيته، والتي منعت أي شكل من أشكال الترجمة التناظرية من الدين إلى الحياة السياسية. وكان في الحقيقة شديد الارتياح في الأحزاب المسيحية الخالصة» (نفسه).

ما ينبغي أن ننبه إليه هنا: أنه لا يوجد دين ديمقراطي، وإلا فإنه دين غير توحيدي أو دين مشوه، وبالتالي فالمطلوب هو اعتناق النموذج الديمقراطي ثم وضع المعتقدات في الاعتبار. والعنوان الذي ينبغي أن تدافع عنه الفلسفة هو: في أولية الديمقراطية على الدين. ما عدا ذلك نحن نخاتل المؤمنين وغير المؤمنين في آن.

(٤) الإصلاح الديني: الوعد الذي طال انتظاره. ما هي شروط تحقُّقه؟ لماذا لم

تنجب ثقافتنا «لوثر» المسلم يرد الاعتبار للضمير وللحرية ولل فردية؟

«الإصلاح الديني» مثل «الديمقراطية المسيحية»، وعديد المصطلحات الأخرى، هي لا تعدو أن تكون إسقاطات سردية على ثقافتنا، ولا تنبع فعلاً من توتر داخلي في أفقنا الروحي. علينا أن نسأل: هل نحتاج على وجه الدقة إلى «إصلاح ديني» أم إلى إصلاح سياسي وعلمي وتكنولوجي وتربوي ... إلخ؟ «من» يصر على جعل الدين محوراً للنقاش العمومي لدى «شعوب» إجرائية لم تنجح بعد في التحول إلى «مجتمعات»، أي إلى سياقات حيوية حيث يمكن تحقيق «الحياة الكريمة» للبشر الحاليين، وليس إلى كائنات أخروية تحارب العالم كما هو؟ الإصلاح الديني ليس وعداً لأحد، وإنما هو خطة للاستيلاء على سياسة الحقيقة وفرض مؤسسة معنًى من خارج على ذاكرة الناس ومشاعرهم. الدين

التوحيدي ليس قدرًا، بل كان اجتهدًا رائعًا للشعوب السامية، أن الأوان لمراجعته على أسس جديدة. وهي أسس لم تعد دينية أصلًا. نحن في «عصر العلم»، وهو السردية الجديدة التي تبنتها المجتمعات القوية على الأرض راهنًا لتربية البشر وتوجيه المعنى في عقولهم. ولا يعني ذلك أن الإنسانية قد مرت من عصر الدين إلى عصر العلم بشكل آلي، بل هي معركة أخلاقية ووجودية مرعبة لتدريب الحيوانات البشرية على الإقامة في العالم والتشوف إلى الكون بوسائل تعبير جديدة. ورأس هذه التعابير الجديدة هو العلم الحديث الذي نجح في إدخال الإنسانية في عصور بيو-تكنولوجية مفتوحة لا يدري أحد منتهاها. ولا مستقبل للدين إلا بقدر ما ينخرط في هذه السردية الجديدة ويدافع عنها ويتطبع بها. أما إصلاح الدين بحد ذاته فهو نافلة أخلاقية لمؤمنين غير قادرين على التكيف مع مستقبل الطبيعة الإنسانية في العصور البيو-سياسية، نعني عصور سياسة الحياة بناءً على نتائج السرديات التكنولوجية حولها. ولذلك فإن ثقافتنا لا تنتظر «لوثر» ولا جاك ماريتان ولا حتى غارودي. هي تنتظر نفسها. لا معنى لإصلاح ديني يأتي على منوال إصلاح دين آخر. وبعبارة دقيقة: إن مصادر الذات لا يمكن نقلها، بل إن مشاكل «الضمير والحرية والفردية» ليست مشاكل جوهرية في ديننا، فهذه تقع في خانة الأسئلة الأخلاقية العميقة (أسئلة مرتبطة بمقولة «الشخص») والحال أن «الدين» لدينا هو بالدرجة الأولى مشكل «سياسي»؛ إنه يتماهى بشكل مفزع مع مقولة «الملة» أو «الشريعة»، أما الحياة «الشخصية» فهي دائرة يجب قمعها أو السيطرة عليها. وليس من الصدفة أن المسلمين لم يعرفوا مقولة «الضمير» التي تأسس عليها «الإصلاح الديني» عند لوثر.

(٥) في زمن مُعُولم تنتشر دعوات الانفصال والاستقلال. كيف السبيل لتفسير

هذه المفارقة؟

علينا أن نحترس من الخلط بين «الانفصال» و«الاستقلال»، فهما مصطلحان ينبعان من جهتين مختلفتين. المستقل بذاته لا ينفصل عن أحد، هذا هو وضع الحرية الحرة. لنقل: إن نزعة الاستقلال هي نتيجة مباشرة للعقلية الحديثة القائمة على فكرة الكوجيطو، أي فلسفة الأنا الذي يعتبر تفكيره أساسًا كافيًا لوجوده بنفسه. وكل «فرد» لا يصبح «ذاتًا» حديثة إلا بقدر ما يعتنق هذا المبدأ، وكل مغامرات الرأسمالية الحديثة هي مغامرات فردانية، وخلفتها هي نزعة الذات نحو الاستقلال بنفسها. لكن الانفصال هو مشكل آخر، الفرد الحديث ليس انفصاليًا، إنه على العكس من ذلك لا يعيش إلا بوصفه «عضوًا» في مجتمع مدني يؤمن له السياق الأخلاقي الذي يبلور داخله هويته

السردية. أما على صعيد الشعوب والدول فإن الأمر أكثر تعقيداً. إن انفصال الأكراد مثل انفصال الكاتالونيين هو مشكل جيو-سياسي، وليس مشكلاً ذاتياً.

(٦) وطنياً، كيف يقرأ الفيلسوف غياب الرافعة الفكرية لانتفاضة التونسيين:
هل هي هشاشة نخبة وضعفها أم أن الأمر جلل ويحتاج إلى زمن لمقاربتة فلسفياً؟
علينا أن نحسم هذا النوع من التساؤلات غير البريئة عن النخبة التونسية. أولاً: هذا تشخيص مشوه عما وقع، فالرافعة الفكرية في تونس كانت دوماً قوية وذات تقاليد. وثانياً: ما وقع في تونس ليس «انتفاضة» بل ثورة بمقاييس ما-بعد-حديث، نعني مركبة من عناصر هوية وحيوية في آن واحد، وهي ظاهرة فريدة سوف تعرفها المجتمعات الغربية نفسها في المستقبل، والتي لم تعرف في تاريخها الحديث سوى ثورات كلاسيكية. والفلسفة صاحبت الثورة التونسية إمكاناً وحدوثاً ومقاربة نقدية. وعلينا أن نتساءل: لماذا تصر بعض الألسنة على طمس مساهمة النخبة الفكرية والفنية لدينا في بلورة أفق الثورة التونسية وتأسيس قيمها العميقة؟ أليس في ذلك نية ما في إخراج النخبة من دائرة النقاش حول مصيرنا؟ ولكن، «من» سيفكر عندئذٍ بدلاً عن المفكرين؟

(أجرى الحوار: عواطف البلدي، مقابلة مع
جريدة الشارع المغربي، تونس، أكتوبر ٢٠١٧م)

الدين في ضوء المنعرج اللغوي

(١) تشير في «فلسفة النوابت» إلى ضرب من ضروب ممارسة الفلسفة هو يقوم على مسألة «النحن»، وينطلق منها. في هذا السبيل، وفي بناء الفهم بهذا السبيل، كيف يمكن ممارسة الفلسفة ضمن مسألة «لغة الدين»، وكيف يمكن أن يُتفلسف ضمن «لغة الدين» التي تخصنا، وفي الوقت نفسه أنه ليس ثمة لغة دين «تخصنا»؟ غالبًا ما ينسى المتفلسفة عندنا أن الفلسفة لئن كانت تصبو لأن تكون قولًا كليًا في الحقيقة، ومن ثمّ تحرص على أن تعدنا في كل مرة بقيم كونية عابرة للثقافات والعصور، فهي تتكلم دومًا وتستعمل سلفًا لغة قومية معينة، تُنسب إلى شعب بعينه، مثلًا: هي تكلمت اليونانية وكُتبت بالألمانية، وهي اليوم تتفلسف بالإنجليزية ... إلخ، وهذه توقيعات شعوب وليست أجهزة علامات بلا محتوًى سردي. وهكذا فإن مسألة «النحن» تقبع في خلفية كل تفكير كوني، مهما بالغنا في قطعه عن سياق العالم الرُّوحي الذي نشأ فيه. لكن هذه «النحن» ليست قوية بالضرورة. إن النوع الإنساني هو منذ الإغريق شكل من «النحن»، تمامًا مثل فكرة الإنسانية منذ كانط. ولا تعني العولة اليوم غير صيغة من صيغ «النحن» الإمبراطورية المسيطرة على أفق العقول في بداية هذا القرن، والتي يقودها «الغرب» بوصفه «نحن» بيو-تكنولوجية عديدة، وعليه فإن ممارسة الفلسفة تجري دومًا تحت ضمير «النحن» الخاص بإنسانية معينة.

أما عن إمكانية التفلسف في «لغة الدين» التي تخصنا فهذا سؤال رقيق وحَمَّال أوجه. وعلينا أن ننبه إلى أمرين: أولاً أن الدين لا يملك لغة قومية خاصة به إلا عَرَضًا؛ ولنا في الإنسانية الأوروبية مثال ساطع: هناك ترجمات للأناجيل المسيحية أو لجملة «الكتاب المقدس» بحسب عدد الشعوب التي تعتنق الدين المسيحي، ولا توجد صفوية لغوية أو توقيف لساني للمقدس. وثانيًا أن لغة القرآن لدينا هي ليست عربية إلا

في بعدها الطبيعي فقط، نعني من حيث بنيتها النحوية والدلالية والتداولية. أما من ناحية المصطلح الديني الذي تستعمله فهي بلا ريب تستأنف و«ترجم» جملة مرعبة من التيمات والعبارات والمعاني التوراتية والإنجيلية، ومن ثم فهي تفترض سياسة اصطلاحية داخلية هي الدليل القاطع على أن القرآن كتاب توحيدي ينضوي تحت تقليد السرديات الإبراهيمية، وليس تحت تقليد هندوسي أو بوذي أو إفريقي. ليست اللغة «القومية» التي نتكلمها هي الدليل على التحدي القرآني، بل الجهاز الاصطلاحي التوحيدي الذي يشتق منه بناء الرُوحية وخططه السردية، والتي تؤهله لاستحقاق مكانة أساسية ضمن عائلة الكتب المقدسة الإبراهيمية إلى جانب التوراة أو الإنجيل. إن لغة الدين تخصصنا من حيث إننا توحيدون وإبراهيميون، وليس من حيث إننا عرب أو مسلمون، ونعني بذلك أن لغة الدين هي دومًا لغة «النحن» التي ننتمي إليها، لكن هذه «النحن» ليست بالضرورة نحن قومية، بل هي بالأساس نحن سردية. وإنه فقط داخل حقل هذه «النحن» السردية، أي «النحن» التوحيدية، إنما يمكننا أن نتفلسف دون خجل يُذكر. وربما علينا أن نميز هنا بين السردى والهوى في معنى «النحن»: إن «النحن» التي تخصصنا ليست هُويوية إلا عَرَضًا. والطابع العَرَضِي يعني فلسفيًا هنا أنها مفروضة باسم سلطة رمزية تجاوزت صلاحيتها. علينا أن نميز بين ما ننتمي إليه وبين ما نملكه. نحن نتفلسف دومًا في أفق «النحن» العميقة التي تخصصنا، ولا تعدو أن تكون لغة الدين غير واحدة من لغات أنفسنا العميقة، تم رفعها إلى مرتبة اللغة التأسيسية. ثمة لغات أخرى انسحبت تاركة المجال فارغًا أمام لغة الدين. وهذا لا علاقة له بالدين بل بسياسة الحقيقة التي نجحت في بسط سلطتها على شعوبنا منذ أمد طويل. مثلًا: إن الشعر الجاهلي لم يعد يخاطبنا إلا عَرَضًا، إن لغة المعلقات قد انسحبت، وذلك إثر زلزال سردي مثله الحدث القرآني. والشعوب تتكلم دومًا لغة الحقيقة التي تؤمن بها، وذلك ما لم يقع استعمار عالم الحياة اليومية، حيث يلتقي الناس ويتواصلون باستمرار، من طرف لغة أخرى أكثر قوة تداولية. إن الإسلام لا يعدو أن يكون مجموعة من «اللعب اللُّغوية» (حسب تعبير فتغنشتاين) التي نجحت في استجلاب عدد هائل من المتكلمين، لكن الدين لا يمتلك لغة واحدة أو نهائية أو أصلية كي يتكلمها المؤمنون به. إن القرآن يحتوي على لغات عدة لأنفسنا، وهي لغات ليس لها عمر ميتافيزيقي واحد، بل فيها ما يمكن فهمه في حدود الشعر الجاهلي، ومنها ما يخرج عن أفق الانتظار الذي كان يتحرك فيه العرب في بداية القرن السابع الميلادي، ومن ثمة كان لا بد من قراءة القرآن

بوصفه مدونة عابرة للغات الساميّة وغير الساميّة، أي باعتباره نصًّا (بالمعنى الحديث) يتكلم أكثر من لغة ومن عمرٍ تداولي للألفاظ.

(٢) ثمّ ذهابٌ إلى النص الديني، انطلاقًا من الهرمنيوطيقا، هو يجعل النص مفهومًا على أوجه عدة. لقد تحدثت عن ذلك في الحوار السابق مع حضرتك (الذي نُشر في الأعداد السابقة). كيف يمكن أن يساهم ذلك في فهم «الدين-بوصفه-لغة»؟ كل كتاب مقدس ينتج هرمنيوطيقا تخصه، نعني يؤدي إلى تطوير فن للفهم من جنس الصعوبات التي يرفعها في وجه قرائه في عصر ما. ولذلك ليس هناك عمرٌ واحد لفن الفهم أيضًا: فالنص الواحد يعيش حقبةً تأويلية مختلفة. وقد تبين منذ هيدغر أننا لا نؤوّل تراثًا ما لأننا لا نفهمه، بل نحن نؤوّل لأننا نملك بعدُ في كل مرة فهمًا سابقًا له هو الذي يدفعنا نحو تأويله على هذا الوجه أو ذاك. لا يوجد نص كبير بلا ذاكرة. إذ إن كل علاقة جديدة هي قائمة على وراثة جذرية لكل إمكانيات واحتمالات الفهم السابقة، والتي كان الأسلاف قد بنوا أنفسهم من خلالها. نحن لا نصل إلى النص الديني في كل مرة إلا متأخرين. ولذلك لا يحق لأحد أن يدعي أنه يملك ما يفهم، بل هو فقط يستدعيه هرمنيوطيقًا، أي يستفز إمكانية الفهم التي صارت متاحة بمقتضى نوع معين من التلقي. نحن نتلقى النص الديني دومًا في أفق فهم جاهز سلفًا، بل إن الدين لا يتكلم نفس اللغة أو نفس كمية اللغة في كل مرة، إذ نلاحظ أن لغة القرآن لم تعد تجد منذ وقت طويل نوع السامع القادر على الإحاطة بكل المساحة التداولية التي نصّبته تلك اللغة في أول مرة. وهكذا كل عصر لا يقرأ من لغة القرآن غير السياق التداولي الذي يقدر على امتلاكه أو على تنشيطه. وفي واقع الأمر لا يبدو أن فائدة التأويل هي في جعل النص مفهومًا على أوجه عدة؛ إذ لا يمكن تأسيس جماعة تواصلية حية بناءً على نزاعات تأويلية تحكيمية. ينبغي أن يحتفظ النص المقدس باتساقه التداولي، ومن ثمّ فعلينا أن نعترف له بحدود التأويل، بل إن فائدة التأويل الأكثر خطرًا هي في إثبات أن الدين مهما تسامى بنفسه هو لا يعدو أن يكون حدثًا لغويًا في تاريخ الخطاب لدى شعب ما. ومن ثمّ يمكننا الآن أن نعرّف الهرمنيوطيقا بأنها على وجه التحديد فن معاملة الدين بوصفه لغة فحسب، وهي لا تهدف إلى أكثر من ذلك. إن ظاهرة «الكتاب المقدس» هي في نواتها الأخيرة ظاهرة لغوية أو حدث خطابي، وبالتالي فإن النزاع حول فهم النص الديني هو نزاع على سلطة الفهم، وليس على الفهم بحد ذاته. لكل قارئ حصة تأويلية من حجم أفق الانتظار الذي يتحرك داخله، لكن القارئ المؤسس أو القارئ الكبير هو ذاك الذي

يدعي أنه يمتلك حق التأويل النهائي أو الأقصى أمام نص مفتوح منذ آلاف السنين على عدد لا يُحصى من القراء ومن آفاق الانتظار.

(٣) أي معنى يمكن أن يُستخرج من الاهتمام بلغة الدين، انطلاقاً من «المنعرج اللُّغوي» الذي تتكلم عنه في عدة مواضع (مثل كتاب «نقد العقل التأويلي» أو «التفكير بعد هيدغر» ... إلخ)؟

علينا أن نشير إلى أن الحديث عن «منعرج لُّغوي في فلسفة الدين» هو أمر حديث العهد، حتى في تقاليد الفلسفة الغربية، ولم يرَ النور إلا في القرن الماضي. إن عبارات رائجة من قبيل «النص الديني» و«الخطاب الديني» ... إلخ، هي منحوتات خطابية جديدة تمامًا، ولم يعرفها المفسرون القدامى ولا فكروا بها. وأهم إشارة هنا هي أن العرب لم يتوفروا على مفهوم «النص» المتداول في الاصطلاح النظري الأوروبي لا قديماً (حيث كان يعني في القرن الثاني عشر المجلد الذي يحتوي على الكتابات المقدسة للأناجيل) ولا حديثاً (حيث صار منذ القرن التاسع عشر فقط يدل على المعنى الأدبي العام لما هو مكتوب). يعني المنعرجُ اللُّغوي أو الألسني الانتقالَ المعقد من براديغم الوعي (حيث عملت فلسفات التفكير الحديثة القائمة بنية العلاقة ذات /موضوع) إلى براديغم اللغة (حيث صارت كل المشاكل الفلسفية تُحلَّل بوصفها قضايا لُّغوية). لنذكر أيضاً بأن القرآن والتوراة والإنجيل هي بالأساس «كُتُب»، أي سرديات تأسيسية شكلت البنى اللُّغوية لوعي الإبراهيميين بذواتهم العميقة وبالعالم الحياة الذي عاشوا فيه. ومن جهة ما هي في آخر المطاف «كُتُب» أو «سرديات» أو «قصص» مقدس، أو «وحي» خطابي، فهي تقبل من نفسها أن تخضع للتحليل اللُّغوي. لكن الخضوع للتحليل اللُّغوي لا يعني أن هذه الخطابات قد تأسست على منعرج لساني في تصور الله أو الإنسان أو العالم. كل الكتب التوحيدية هي كُتُب قد أُلُفت في حقبة براديغم الوجود، أي عندما كانت الألفاظ ليس لها من دلالة أخرى غير مطابقة الأشياء أو الموجودات. وبذلك فإن «لغة الدين» قد تشكلت في حقبة براديغم الوجود (كل ما يُقال «هو» لا يُراد منه سوى أن يعني الحق؛ والحق هو أن يطابق القول حقيقة الأشياء). وهذا وضع إبستمولوجي لا يختلف عن الوضع الذي تفلسف في نطاقه أفلاطون أو أرسطو إلا بكونه أخذ صبغة «سردية»، والحال أن الفلسفة تحرص على رفض السرديات وتعويضها بالطرق البرهانية.

أما بعد المنعرج اللُّغوي فإن لغة الدين لم يعد يمكن لها أن تعني سوى ما تقوله اللغة بما هي كذلك. فالمفترض الأكبر هنا هو أن «الكينونة هي محض لغة» كما استقر

مع هيدغر وغادامر. ومن ثم فإن اللغة هي صعيد الكينونة الوحيد لكل ما يُقال في أفق البشر. لا يملك البشر أكثر مما تتيحه اللغة. والتعريف الوحيد للإنسان هنا هو أنه فاعل لغوي، أي أن استعماله للغة هو موقف إنجازي، أي هو نمط الفعل الوحيد الممكن له. وهكذا لن تقول لغة الدين لهذا الإنسان المعاصر سوى ما تسمح به المفاعيل التداولية للغة التي يتكلمها. إن معنى أي آية هو مفعول تداولي لجماعة تواصلية حية أسست نفسها أو وعيها بنفسها على أنها مؤلفة من مجموعة من المؤلّين لأنفسهم في نطاق نوع مخصوص من الانتماء السردي لتراثهم.

(٤) كيف تفهم الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة ضمن مسألة «لغة الدين»؟ وكيف يمكن لهذا الفهم أن يساهم في إنتاج أفهام مختلفة عن الأفهام السائدة التي تقوم عليها اللغة الدينية اليوم؟

إن فهم لغة الدين هو مشكل له أوجه عدة. مثلاً: إلى حد ابن رشد (كما في فصل المقال) لم يكن يمكن فهم لغة الدين إلا في حدود براديغم الوجود اليوناني؛ وذلك يعني في نطاق تصور للحقيقة على أساس شرط المطابقة بين الأقوال والأشياء، في نطاق تقليد ميتافيزيقي يقوم على السؤال عن الوجود بعامّة. وهكذا فإن التأويل الصحيح للغة الدين عندنا قد كان ذاك الذي يطابق المعنى «العقلي» الذي يمكن استخراجه من القول القرآني، ويعني «العقلي» هنا كل ما يمكن البرهنة عليه أو إقامة الدليل عليه حسب شرائط القياس التي ضبطها المنطق الأرسطي. وهكذا تم هدر كل إمكانيات الفهم الأخرى التي كان يحتملها النص الديني بشكل محايد عن تأويلاتنا المفضلة، وهو ما يفسر جملة النزاعات التأويلية حول كتاب مفتوح لا يملك أي طرف حق فهمه النهائي إلا عرضاً، أي باسم سلطة خارجة عنه.

لو أخذنا لغة الدين في نطاق براديغم الوعي، فإن الآيات لن تعني لنا عندئذٍ سوى محتواها «التمثيلي»، أي ما تنجح في جعلنا ننتمله في حدود نمط الوعي الخاص بالبشر بما هم كذلك، وكل فهم عندئذٍ هو مجرد وعي آخر بما نستطيع أن ننتمله بملكات المعرفة المتاحة لنا كبشر، وهنا يتم إقصاء كل إمكانيات الفهم التي تظهر للوعي الحديث في مظهر وصاية تأويلية أو محتوى عقدي يتجاوز دائرة إنسانيتنا أو قدرة عقولنا على «موضعة» التمثلات، إذ كل ما لا يقبل أن ننتمله، أي أن نعامله كموضوع، هو يُعامل كفكرة تتسامى على عقولنا المتناهية، وبالتالي لن تكون له أي قيمة موضوعية، ولا ينتج أي معرفة.

أما لو أخذنا لغة الدين بعد المنعرج اللساني المعاصر فإن الآيات القرآنية مثلاً أو الأقوال الإنجيلية هي لن تعني بالنسبة إلينا سوى مفاعيلها التداولية كما تحصل لدى قارئ أو سامع يتوفر على الكفاءة الخطابية أو التواصلية المفيدة داخل جماعة المتحاورين الأثفَاء المعاصرين له. وكل فهم سوف يكون عندئذٍ مجرد مفعول تداولي ناتج عن ممارسة فعل كلامي أو عمل لُغوي في نطاق مجتمع يفهم نفسه بكونه جماعة تواصلية حية، وعندئذٍ يتم إهمال أي أفعال تأويلية لا تلتزم بقواعد الصلاحية المشتركة بين المتحاورين، وأهم تلك القواعد هو مبدأ المساواة التداولية بين المتكلمين والمخاطبين، وهي مساواة لا يستطيع أي خطاب ديني من النوع «التوحيدي» أن يتحملها أو يفهمها بها.

(٥) ما هي «لغة الدين» انطلاقاً من فلسفة اللغة؟ وهل يمكن للأديان المختلفة أن توجد معاً في «نحن-كوزموبوليتانية» بالاستناد إلى فهم بعينه للغة الدينية بعامة؟

علينا التنبيه أولاً إلى أن «فلسفة اللغة» هي تقع في طور براديغم جديد أصبح ممكناً للفكر المعاصر بعد منازعة وفلاسفة ولسانيين من نوع فريغه ونيتشه ودي سوسير، وهو ما نطلق عليه اسم المنعرج اللُغوي أو اللساني. والجديد هو أن «لغة الدين» سوف تخضع لأول مرة إلى مساءلة تأخذ الطبيعة الخطابية للنص أو «الكتاب المقدس» مأخذاً مباشراً، وليس عبر إشكال غريب عنه، من قبيل السؤال اليوناني عن الوجود أو التناول الحديث لمسألة الذات أو الوعي. إن الكتب المقدسة التوحيدية هي في آخر التحليل «نصوص» أو «سرديات» أو «خطب» أو «قصائد»، إلخ. ونعني بذلك أنها في نواتها إنتاج لُغوي صرف. وهذا لا يتعارض أبداً مع الإيمان بها أو عدم الإيمان بها. ومتى أخذنا فلسفة اللغة المعاصرة، وخاصة مع ما يسمى المنعرج التداولي وبعد نظرية الأفعال الكلامية (speech-act theory)، نعني فلسفياً بعد فتغنشتاين الثاني وبعد أوستين، فإن «لغة الدين» سوف تُصنّف للتو بوصفها أفعالاً لُغوية من طبيعة «إنجازية» أو «إنشائية» (performative) بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح العريق عندنا. ونعني بذلك أن كل «آية» (أي جملة أو خطاب أو حتى كلمة) هي لا تكون صادقة أو كاذبة حسب مقياس «وصفي» (حسب مطابقة الوقائع أو عدم مطابقتها) بل هي سوف تُدرس من حيث «القوة الإنجازية» التي تمارسها حسب مقياس «الفعل بواسطة اللغة» أو «التأثير بالقول». ولذلك هي تسمى إما «أفعال كلامية متضمنة-في-القول»

(illocutionary acts) أو «أفعال كلامية مؤثرة-بالقول» (perlocutionary acts). وهذا النوع من التناول خطير جداً لأنه يَمَكِّننا من أن نحدد لأول مرة نوع المسؤولية الأخلاقية أو السياسية أو حتى الإجرامية التي تتعلق بالإرهاب الذي يأخذ لغة الدين أداة للتواصل أو للتربية أو للتوجيه مهما كان نوعه. إن كلام السياسيين الذين يستعملون لغة الدين هم يقومون مباشرة بـ «فعل متضمن-في-القول»، أي هم «يفعلون» بحصر المعنى، نعني يصنعون وعياً ويعلِّبونه ويقررون ويحكمون. مثلما أن خطبة في مسجد هي ليست مجرد قول وعظي يقع بمعزل عن حياة الناس اليوميين، بل هي «فعل مؤثر-بالقول» نعني آلة صنع الرأي ودفع الناس إلى اتخاذ قرارات أو القيام بأعمال مهما كانت خطورتها. ولذلك فالجديد بعد فلسفة اللغة هو أن لغة الدين ليست معصومة من القوة الإنجازية، وبالتالي لا يمكن للكلام الديني أن يجري وكأنه مُعْفَى من المحاسبة التداولية. إن لغة الدين مثلها مثل أي استعمال آخر للغة، هي متورطة سلفاً في محاميل إنجازية لا بد من مراقبتها والسيطرة المعيارية أو التواصلية عليها.

وهنا يمكننا أن نجيب عن الشرط الثاني من السؤال: أجل، يمكن للأديان المختلفة أن «توجد معاً» بالاستناد إلى فهم بعينه للغة الدينية بعامه، ولكن فقط من دون ادعاء تأسيس «نحن كوزموبوليتانية»، فهذا قد لا يطلق عِنان أطماع من جنس فلسفة الوعي الحديثة: إذ علينا أن نفرق بين موقف التنوير من الدين (نقد الدين باسم فهم عقلي له) وبين ما تعدنا به فلسفة الدين بعد المنعرج اللغوي (فهم الدين في سياقه المعياري الخاص).

(٦) تشير في كتاب «الكوجيطو المجروح» إلى «أننا حينما نتفلسف ننطلق سلفاً من غموضنا، وليس من بدهاتنا؟ أيُّ غموض هذا الذي يكمن في «لغة الدين»، ويسحبنا للتساؤل عنه؟

يقوم الدين دائماً على تكلم «لغة» منسحبة من اللغة اليومية باسم نوع من التعالي أو التسامي الذي يشكل بنية أساسية في أي علاقة إيمانية معه. وإذا حرّمنا الدين من لغته فهذا يعني أننا نطالبه بأن يتكلم لغة «دنيوية» أو لغة بلا تعالٍ، وهذا تناقض إنجازي حسب تعبير من نظرية الأفعال اللغوية. بل الأجدر بنا هو أن ننطلق من «غموض» لغة الدين بوصفه غموضاً صحيحاً أو مفيداً. فمن يدعي «امتلاك» معرفة مطلقة أو نهائية أو بديهية عن معاني «لغة الدين» هو يقوم فقط بلعبة لغوية ويراهن على نجاحها لدى جمهور غير مدرب على التفكير بنفسه في مسائل تتخطى أفق اللغة اليومية.

لكن الاستثمار في الغموض هو أيضًا كارثة تأويلية لا تخلو منها استعمالاتنا الرائجة للغة الدين في الفضاء العمومي. إن الغموض نقطة انطلاق تأويلية وليس محتوىً روحياً ندافع عنه. والقصد الفلسفي هنا هو أن علينا أن نحسن الاستفادة من غموض لغة الدين حتى ندرب الناس على فن التدبر أو الاعتبار بأنفسهم، وأن يكفوا عن التعويل على اللُّعب اللُّغوية الجاهزة، مثل الخطب الدينية المتداولة في الجوامع أو على الإنترنت. إن غموض لغة الدين هو ليس فقط ما لا تقوله في لغتنا اليومية، بل ما لا يحق ولا يمكن لها أن تقوله في تلك اللغة. ولذلك كل كتاب مقدس لا بد وأن يحتوي على مساحات من «الغموض» الإيجابي (ولا نقول من «اللامعنى» أو «المحال») هي نوع من الهبات التأويلية التي تنتظر أجيال القراء لاستفزازها وتذويبها في لغة تواصلية قابلة للتداول في الفضاء العمومي. ولا يفعل التنوير غير نقد الغموض دون أي قدرة أصيلة على إفادة الناس منه.

(٧) لقد أشرت في عدة مواضع إلى أنه «لا يمكن أن نترجم إلا ما هو قابل للترجمة». أفهم من ذلك معك أن الترجمة إنما هي مهمة تعرّف نبني عليها فهمًا بعينه بما يُترجم. لدينا في [الهنا والآن] لغة دينية شائعة تحشد حشودًا من البشر [من أجل كذا]. أترى أن هذا الضرب من ضروب اللغة الدينية قابل لأن يُتعرّف إليه، وأن يُترجم؟ وعلى أي نحو؟ وكيف؟

تُقال الترجمة على معان عدة؛ ومنها أننا لا نترجم فقط من لغة أجنبية، بل نحن ما فتئنا نترجم أيضًا من لغتنا الخاصة؛ ذلك بأن لغتنا العربية ليست مسطحة في استعمالها السائد أو اليومي، بل هي طبقات متناضدة من الاستعمالات المتعددة والمتنافرة أحيانًا. إن لغتنا لها أعمار ميتافيزيقية مختلفة وعديدة لا يبدو أننا نحسن التعرف عليها أو احترام منازلها التأويلية. فمن الملاحظات إلى قصائد درويش أو ترجماتنا الفلسفية عن الغرب راهنًا، هناك طريق لغوية طويلة جدًا، تحتوي على محطات تداولية متميزة ولا يمكن لأحد الزعم بأنه يتكلمها جميعًا. ومن هنا تبدو «لغة الدين» بمثابة تحدٍّ تداولي قبل أن تصبح تحدّيًا تأويليًا. إن «من» يتكلم لغة القرآن هو فاعل لغوي قد انسحب منذ قرون طويلة، وفي واقع الأمر كل من يقرأ القرآن اليوم هو يقرأه في غياب المتكلم القرآني الأصلي الذي ضاع بلا رجعة. نحن نوجد خارج أفق ذلك القارئ الأول، ومع ذلك ما فتئ كلُّ منا يزعم أنه يعيد نفس القراءة، نعني يزعم أنه يقول كل إمكانية القول المتاحة في كل آية أو سورة. والحق أن كل قارئ راهن هو لا يستعمل من لغة الدين غير طبقة

واحدة فقط منها، وهو على كل حال لا يستطيع أن يتكلم إلا المستوى التداولي المتاح له من لغة الدين، نعني المستوى التداولي للغة العربية في فصاحتها المعاصرة فحسب. لا يمكن أن نترجم إلا ما هو قابل للترجمة، نعني لا نستطيع أن نفهم وأن نقول إلا ما يقبل الفهم ويقبل القول في أفق الفهم المتاح لنا وفي نطاق اللعبة اللغوية التي نشعر داخلها كما يقول فتغنشتاين بنوع من «الشبه العائلي» (*family resemblance*) أو «القرابة العائلية» (*Familienähnlichkeit*). وحتى النصوص الفلسفية الغربية نحن لا نترجم منها اليوم إلا ما تستطيع لغتنا أن تقول دون إساءات كبرى. وربما لا تعني «النحن الكوزموبوليتانية» غير ما هو قابل للترجمة في لغات عدة، ما عدا ذلك هو ادعاء أخلاقي أو مكر سياسي. نحن لا نترجم إلا ما نتعرف عليه في أفق أنفسنا، ولولا أننا نجد في كلام ديكارت أو هيدغر ما يعيننا من الداخل لما كان لترجمة نصوصهما معنى. بيد أنه من المفيد أن نشير إلى أن اللغة العربية المعاصرة هي في جزء بنيوي وعميق منها ليست لغة عربية بالمعنى الدقيق. إن عبارة ديكارت الشهيرة مثلاً *cogito ergo sum* هي تقريباً لا تعني شيئاً كثيراً بالنسبة إلينا لو ترجمناها كما تقول نفسها في اللاتينية، أي «أفكر إذن أكون». كان لا بد على المترجم العربي أن يعدلها، أي أن يخونها إلى حد ما من أجل أن تصبح قابلة للفهم هكذا: «أنا أفكر إذن أنا موجود». وهذا يعني أنه أضاف الضمير «أنا» وهو مضمّر في الصيغة اللاتينية، ثم اختار تعويض *sum* (أكون) بعبارة «موجود»، وهي لا تفيد نفس المعنى إلا لِمَا مَآ. ولفظة «موجود» هي اسم مفعول من فعل وُجد، والذي يبدو مبنياً للمجهول. وهذا مختلف تماماً عن المعنى الذي قصده ديكارت، وهو ما يسمح به فعل «كان»، ولا يسمح به فعل وُجد. وليس من الصدفة أن «كن» القرآنية لا تعتمد على فعل وُجد. وأغلب تدريسينا اليوم للفلسفة الغربية يعتمد لغة عربية لم تعد عربية إلا في مبناها اللفظي، أما قوتها الإنجازية فهي مستوردة من اللغات الغربية. ومتى أخذنا لغة الدين في الاعتبار وجدنا أن لغتنا تعاني من منطقة تأويلية وسطى بين غموضين: غموض النص التوحيدي بعامة والقرآني بخاصة، الذي نترجم عنه ذواتنا العميقة، من جهة أولى، وغموض اللغات الغربية التي نترجم عنها قوتنا الإنجازية، من جهة أخرى.

ولكن لأن اللغة لا تعيش من دون ترجمة، أكانت داخلية أو خارجية، فإن لغة الدين لا يمكن أن تستمر في الحياة من دون أن تكون قابلة للترجمة، أي قابلة للتعرف عليها في نواتها المعيارية الخاصة. وإلى حد الآن لاحظنا أن كل استعمال للغة الدين من دون

«ترجمة تداولية» (من دون تحديد آليات الاستعمال العمومي المناسب للخطاب المقدس) هو قد أدى إلى كوارث أخلاقية (التخلف التأويلي في فهم أنفسنا العميقة) أو كوارث سياسية (مشاريع الدولة الدينية والعمليات الإرهابية بوصفها أعمالاً تأويلية). أما كيف نترجم؟ فهي مسألة معقدة وتحتاج إلى ترتيبات عمومية وحقوقية وأخلاقية كبيرة، لكن يمكن القول مؤقتاً إن ترجمة لغة الدين لن يقوم بها المتدينون، ولا هي من اختصاص العلوم الشرعية التقليدية؛ إذ يجب على المتدين كما على عالم الشرعيات التقليدي أن يعيش هو أيضاً صيغة صحية من المنعرج اللغوي في طرحه أو في فهمه لقضايا الكتب المقدسة أنها في نواتها المعيارية أعمال إنجازية قامت بها إنسانية رائعة هي الإنسانية التوحيدية، والتي لا تعدو الحداثة الغربية أن تكون مجرد امتداد أخلاقي وتاريخي لها. لكن حشد الناس باسم لغة الدين هو أمر آخر. فهو يخرج عن فلسفة اللغة ويدخل في نقد السلطة، وخاصة في مسائل الشرعة. لا يوجد دين اليوم بالمعنى التاريخي ولكن فقط سياسات دينية، نعني خططاً دعوية للاستعمال العمومي للدين، وذلك ليس فقط في مقابل الاستعمال العمومي للعقل الذي وعد به التنوير، بل عن طريق التبني العميق للوضعية ما بعد الحديثية التي وصفها ليوتار: وضعية أزمة السرديات التأسيسية للحداثة من جهة كونها قد تركت المجال فارغاً أمام أي تقنية تأسيسية من نوع غير حدثي، أي أمام ما يسميها هابرماس أجهزة الشرعة التقليدية، وهنا يؤدي الدين دوراً مرعباً. كل تنشيط دعوي للمدونة الدينية ومفرداتها ومصطلحها وخلافاتها وأحكامها هو اليوم مجرد ابتزاز للوضعية ما بعد الحديثية من خلال تحريف هيكلية لأزمة السرديات الكبرى للحداثة والعمل على ممارسة انتهازية إبستمولوجية تجاه قضايا الفكر المعاصر. وفي هذا السياق علينا تنزيل ما يُدعى «عودة الديني» إلى الاشتغال.

(٨) أية وضعية هرمنيوطيقية تحملها «لغة الدين»؟

وكيف يمكن أن ننتقل منها في فهم «لغة الدين»، بعد «المنعرج اللغوي» كما تبين ذلك في «التفكير بعد هيدغر»؟

علينا حصر المسألة في لغة الدين التي تهمنا، أي لغة الدين التوحيدي، إذ إن الإسلام لا يعدو أن يكون من ناحية هرمنيوطيقية مجرد تنويع سردي على سرديّة كبرى هي السردية الإبراهيمية، مهما بالغنا في تدبير الأصالة الخاصة بنا. ولذلك فإنّ الوضعية الهرمنيوطيقية، كما عرّفها هيدغر في الفقرتين ٤٥ و ٦٣ من **الكيونة والزمان**، تشير إلى جملة المسبّقات أو المفترضات التي تحكم فهمنا سلفاً لأي لغة نتكلمها أو أي قضية

نفكر في طرحها. وهذه المسبقات كما وصفها هيدغر في الفقرة ٣٢ من كتابه الشهير هي ثلاث: «المكسب السابق» (Vorhabe) و«الرؤية السابقة» (Vorsicht) و«التصور السابق» (Vorgriff). لو أخذنا لغة الدين لقلنا إن هناك دومًا فهمًا خافتًا أو متواريًا ننطلق منه في كل مرة نحو أي آية نتلوها على الناس، وهذا يعني في واقع الأمر أننا ننطلق من تفسير يومي متاح لنا سلفًا قبل أن نشرع أصلًا في قراءة تلك الآية، إذ نحن نوجد دومًا داخل دائرة تداولية معينة للغة. كل فهم جديد هو في الواقع يتأسس في كل مرة على مكسب سابق لا نراه أو لا ننتبه إليه، وهذا يعني أن كل تفسير هو ينطلق من وضع تأويلي صامت أي من طرق فهم سابقة علينا استيراثها من الداخل. والقصد هو أنه لا توجد درجة صفر من الفهم، كل فهم هو مسبوق بفهم آخر لا يراه، ولكن الأمر لا ينحصر عند هذا الحد، ذلك بأننا مطالبون في كل مرة بتمك ما فهمناه، أي بنزع النقاب من ناحية ما، أي في أفق ما ورؤية ما. لا يوجد فهم أعمى تمامًا عما تقوله لغة الدين التي يتكلمها، والتأويل هو حسب هيدغر اقتطاع لإمكانية فهم من فهم سابق وتحويلها إلى أمر يمكننا تصوره. لكن إمكانية التصور هي سابقة علينا، وعلينا أن نتملكها مثل المكاسب السابقة والرؤى السابقة، وهذا يعني أن كل تأويل جديد يكون دومًا قد حسم أمره لصالح جهاز تصور معين قرر أن يتأسس عليه. إن مفردات لغتنا تكون قد قالت شرطًا حاسمًا مما نسعى إلى فهمه أو إلى تملكه.

ومع ذلك فإن الوضعية التأويلية هي منطلق فقط وليست غاية، وهي لا تستطيع ولا يحق لها أن تغلق دائرة الفهم على أي متكلم أو قارئ لنص ديني. إن كل قراءة هي انخراط في الوضعية التأويلية ولكن عن طريق تنشيط إمكانيات معنوية لم تكن متاحة من قبل. إن المعنى أفق كينونة لقارئ جديد في كل مرة، وذلك أننا نأتي إلى النصوص ونحن محملون بضرب من «الواقعية» (Faktizität) التي لا تحمل إلا توقيعاً واحدًا هو نمط الكيان الذي يخلصنا في كل مرة. نحن لا نوجد في النص بل نتملكه، ونحن لا نفعل ذلك إلا بإمكانات كينونة وأفاق فهم ليست من طبيعة نصية أصلًا. بل هي متأصلة في وضعية أوسع من الوضعية التأويلية: إنها وضعية الكينونة في العالم مع الآخرين. نحن نقع في العالم قبل أن نقع في النصوص، لكن النصوص تهيكّل العالم وتجعله غير قابل للسكن إلا حسب قراءة محصورة، ولذلك يبدو كل تحرير للعالم تحررًا من سلطة النصوص. أما مجرد الإلحاد بها أو مجرد علمنتها فهي معركة أخلاقية فقط، وهي دومًا دون وعودها التأويلية، فالنصوص ما تلبث أن تستعيد شبابها في كل مرة.

(٩) ما الفرق بين «لغة الدين» مفهومةً حسب التحليلين، وبين «لغة الدين» مؤولةً حسب التأويلين؟

الفرق بينهما هو نفسه الفرق الذي بين التحليل والتأويل، نعني هو الفرق بين الدلالة والمعنى. الدلالة في كل «نص» أو «خطاب» هي مفعول لُغوي يمكن معالجته بواسطة قواعد النحو أو قضايا المنطق أو التحليل اللساني، وفي كل مرة لا يمكن للدلالة أن تقول أكثر مما تسمح به تلك القواعد أو تلك القضايا أو ذلك التحليل للغة. والغالب لدى الفلاسفة أن الدلالة مشكل يمكن حسمه بواسطة التحليل المنطقي للغة كما مارسه كارناب على بعض نصوص هيدغر، خاصة مقالته ما هي الميتافيزيقا؟ حيث يصبح الكلام عن «الله» أو عن «العدم» مجرد «مشكل زائف» وليس مشكلًا حقيقيًا للقول الفلسفي. أما البحث في المعنى أو في تجارب المعنى فهي مسألة مختلفة تمامًا عن أي تحليل منطقي أو لساني للغة. إن الافتراض الهادي هنا، صراحة أو ضمناً، هو أن المعنى أكثر مما يُقال في كل مرة. إن المعنى أوسع أفقًا للفهم من كل ما قصده المؤلف أو القائل في حدود منطق الدلالة. ولو أردنا إشارة تصدمننا لقلنا: إن المعنى يبدأ عندما تنتهي الدلالة. وهكذا فإن لغة الدين تقبل أكثر من معالجة، وخاصة هي تقبل تحليل الدلالة (بالنحو واللسانيات) ولكن أيضًا تقبل البحث في المعنى (بالاعتماد على الفلسفة والتأويليات المختلفة، أكانت فينومينولوجية أو وجودية أو تاريخية أو اجتماعية أو نفسية أو أنثروبولوجية أو جندرية ... إلخ). ويصح عندئذ أن نتأسف قائلين: ما أقل ما قالت الدلالة، وما أكثر ما أشار إليه المعنى.

(١٠) من المعلوم أننا ضمن «لغة الدين» نبحث عن المعنى. ما هو أساساً مفهوم

[المعنى] الذي نريد أن نبنيه في قراءتنا، وإعادة قراءتنا، لـ «لغة الدين» بعامّة؟

من المفيد جداً هنا أن نستدعي بعض ما قاله هيدغر في تعريف المعنى لأنه منطلق المعاصرين في تدبير هذه المشكلة العويصة ولكن الخلاقة. يقول: «إنما المعنى هو ما ضمنه تقوم إمكانية فهم شيء ما. وما هو قابل للتمفصل ضمن فتح فهم، نحن نسميه معنًى، إذ يحيط تصور المعنى بالهيكل الصوري لما ينتمي ضرورةً إلى ما من شأن التفسير الفاهم أن يفصله. إن المعنى هو ما-نحوه يكون الاستشراق، الذي يأخذ بنيته عبر المكسب السابق والرؤية السابقة والتصور السابق، والذي انطلقاً منه يكون شيء ما قابلاً للفهم من حيث هو شيء ما.» (الكينونة والزمان، الفقرة ٣٢).

إن لغة الدين لا تكلمنا بنفس الطريقة في كل مرة، نعني في كل عصر أو في أفق أي شعب أو أي ثقافة؛ إذ هي لا تقول لنا «معنًى» واحداً أو نهائياً، لأن هذا المعنى هو

ببساطة مفزعة لا وجود له، فإن معنى الدين لا وجود له خارج معنى الإنسان الذي تخاطبه لغة ذلك الدين. والقصد هو أننا لا نلتقي بالنص الديني في أي سياق نشاء، بل هو في حالة استقبال لا متناهية من قبل قراء لا نهاية لهم. وهكذا فإن لغة الدين هي شيء يتم اختراعه في كل مرة، دون أن يتهدم مبنى النص قيد أنملة، وهذه هي عظمة النصوص التأسيسية في أي ثقافة، ولذلك هي مقدسة دومًا، ولا جدوى من علمنتها. كل لقاء مع آية قرآنية، مثلًا، (أو توراتية أو إنجيلية، إلخ)، هو لقاء داخل معنى جاهر سلفًا، تكون تلك لغة الدين قد قالتها آلاف المرات لقراء آخرين. وإنه داخل أفق ذلك المعنى إنما نكون نحن إمكانية الفهم التي تخصنا. «المعنى هو ما ضمنه تقوم إمكانية فهم شيء ما». ولذلك فإن المعنى هو حالة استشراف أو اشتراع مستمرة، ولا أحد يملك مفتاح غلقها أو فتحها أو منعها أو المنع على غيره دونها. لكن حركة التأويل ليس لها بُعد واحد: إن الفهم هو أيضًا وبنفس القدر أفق معنى، أي كل فهم أصيل هو إعادة اختراع لإمكانية المعنى. نحن ليس فقط نرث المعنى، بل نحن نخترع أيضًا ما نرثه. إن المعنى هو ما هو قابل للتمفصل ضمن فهم ما. حين نفهم نحن نبني المعنى ونهبه تمفصلًا مخصصًا، ولذلك فإن لغة الدين لا تقول لنا إلا بقدر ما نهبها إمكانية أن يتمفصل داخلها معنى ما. وحين ننجح في بناء تصور أو مفهوم المعنى الذي يخصنا، نحن ننجح أيضًا في تحديد مهمة الفهم التي نطرحها على أنفسنا أو تحديد موضوعه وكيفية تمفصله. المعنى أفق ولكنه أيضًا مهمة، ولذلك يحرص هيدغر على ربط المعنى بالعناصر الثلاثة المقومة لفكرة الوضعية التأويلية، أي إنه لا وجود لأي معنى قد تقوله لغة الدين إذا هو لم يتمفصل بشكل يكشف عن تأصله السابق إلى الفهم في تربة مكاسب سابقة ورؤى سابقة وتصورات سابقة مطمورة في مصادر أنفسنا، أي في البنى العميقة للغة الدين التي نناقشها باعتبارها تهمنا من الداخل.

(١١) كيف تساعدنا فلسفة التأويل في بناء الفهم واسطة «لغة الدين»، وكيف

تساعدنا هذي الفلسفة، في بناء كينونتنا، نحن «الآتين من المستقبل»؟

قد تساعدنا فلسفة التأويل في طور حاسم من علاقتنا الحالية بلغة الدين، إلا أنه يجدر بنا ألا ننساق إلى التأويل وكأنه الطريقة الوحيدة لتدبير مصادر أنفسنا العميقة. من يؤول لا يقول إلا إمكانية معنى هي متاحة سلفًا في أفق الفهم الذي جعلته لغة الدين ممكنة، وهذا يعني أن التأويل لا يساعد إلا على استرداد أو تملك ما هو حاصل بعد تحت غشاء النص، ونحن لا نراه في نظارات القراءة غير التأويلية، الفقهية مثلًا أو البيانية. علينا إذن ألا نبالغ في انتظاراتنا حول فلسفة التأويل، فهي دومًا من طبيعة

«لُغوية»، واللغة أقدم من قارئها في كل مرة، وتكون قد قالت عصورًا أخرى وهواجس سلطانية أو هُوية لا تهمنا. لذلك فإن التحرر من اللغة هو أيضًا مهمة لا تقل خطورة عن مطلب الاستفادة من فلسفة التأويل في فهم معنى الكتب المقدسة. ومن يأتي من المستقبل لا تلعب اللغة في علاقته بنفسه دورًا حاسمًا. علينا أن نضع في الاعتبار أن التعلق باللغة وبلغه الكتب المقدسة هو، على جلالته، عارض ثقافي خاص بالشعوب القديمة، ونحن ما زلنا متورطين في أفق هذا العارض الثقافي، لكن ذلك ليس قدرًا لعقولنا أو لنمط كينونتتنا. ومن ثم فإن المساعدة التأويلية لئن كانت ضرورية جدًا «اليوم» (في عصر اللاهوت السياسي والدين المسلح) فهي ليست سوى عارض عن تشخيص سيئ لعلاقتنا الراهنة بمصادر أنفسنا (والتي تمتد من الملاحظات والقرآن إلى سرديات الإرهاب المعاصرة)، ونحن مدعوون بقوة إلى مراجعتها والعمل على مساءلتها العميقة.

(أجرى الحوار: عبد الجبار الرفاعي، لفائدة مجلة

«قضايا إسلامية معاصرة»، نوفمبر ٢٠١٧م)

