

الفلسفة براءة الصيرورة

«جزء أول»

الأعمال الفلسفية الكاملة

مُطاع صَفدي

الفلسفة براءة الصيرورة

«جزء أول»



مركز الأضواء القومي

جميع حقوق الترجمة والنشر محفوظة لـ:



مركز الاقراء القومي

بيروت - باريس

لبنان - بيروت

الحمرا - سارولا سنتر

تلفاكس: 00 961 1 740188

خليوي: 00 961 3 904971

e-mail: editor@philasophiasafadi.com

site: www.philasophiasafadi.com

اسم الكتاب: الفلسفة براءة الصبرورة - «جزء أول»

ISBN: 978-9953-0-3316-7

الطبعة الثانية

2015

مقدمة

قد تفاجئنا ذات يوم، في مطلع قصيد لم يكتبه أحد بعد، العبارة الآتية: «لم يعترف العقل ذات مرة أن موضوع اهتمامه الأول منذ أن كان عقلاً أو هو العقل، أنه هو الشرّ. ولا سبيل إلى مكافحته إلا بالفهم».

تاريخ الفكر قد خطّ كفاحه وفق استراتيجية معرفية تقوم على مسلمة مسكوت عنها، وهي أن الرهان الوحيد المفتوح أمام العقل بلا حدود هو الفهم. وقد اكتشف العقل منذ بداية السؤال الفلسفي، أن الفهم يقوم على إنشاء عالم متكامل من الدلالات، يوازي المجهول حوله، أو على الأقل يشكل فيه اختراقاً يزداد عمقاً واتساعاً. ولقد تقدمت هذه الإستراتيجية خطوة حاسمة على درب الفهم، عندما استطاعت أن تفصل بين تحدي المجهول، وتحدي المغيوب. كان الخلط قبل هذا الاكتشاف، يقع من جراء اندماج التحديين كأنهما واحد. وكان المغيوب يكلّل هامة المجهول. ومَرَّ زمنٌ طويل على العقل وهو يعتقد أن في تعامله مع المغيوب إنما يصنع المفتاح الوحيد لدخول أبواب المجهول المغلقة.

هنا نشأت وبُنيت ثقافتان متعارضتان تماماً في العمق. إحداها اتخذت مرجعيتها بالنسبة إلى المبني للمغيوب، والأخرى بالنسبة إلى المبني للمجهول. غير أن المرجعيتين متداخلتان. وغالباً ما كان الوعي يخطئ الهدف بينهما. يبحث عن إحداها فيقع على الأخرى. يخدع نفسه بتسميتها باسم نقيضتها أو منافستها، وهو يعتقد أنه يتعامل مع التي يحسب أنها هي المطلوبة؛ لكن كانت واسطة التعامل مع الثقافتين واحدة دائماً. وهي اللغة. ولقد استفادت ثقافة المغيوب من كون اللغة في حد ذاتها تقدم بدائل عن

غياب الأشياء. أي أن اللغوي ليس هو الشيء الذي يعبر عنه، بل إشارته أو رمزه. وما الكلام أصلاً إلا بديل كبير عن عجز العقل كل مرة، عن استحضار كل الأشياء المطلوب التعامل معها، استحضارها تحت الحواس. والرمز ليس إلا إشارة البديل عما هو بديله عنه. اللغوي إذاً اختزالي هائل. لأنه يخلق عالماً إشارياً خالصاً يعتبر نفسه موازياً لعالم الأشياء. وبذلك يمكن القول عن اللغوي بكل بساطة أنه رمز الغائب. والنسيج اللغوي ليس سوى آثار كل الغائبين، من الناطقين الصامتين والمنطوق عنهم.

لذلك ما إن يترعرع الثقافي على الزاد اللغوي فحسب، حتى يظل أسير العلاقة الوحيدة مع الغائب؛ إلى الحد الذي لا يعود الثقافي فيه قادراً على تصوّر علاقة ممكنة مع ما ليس بغائب. إذ يغدو الغائب هو المائل عينه، حيثما تلفّت عينُ الثقافي المتسائلة. فما يمكن أن يقدمه اللغوي جواباً على كل تساؤل لن يكون إلا لغوياً من جنسه. ذلك هو حصار التوسيط اللغوي، بحيث يصير توسيطاً لذاته، أي غاية المنتهى. فلا حرج أو عجب إذاً إن بُني من تراكم الغائبين جميعاً غائب كبير أعظم، يصعد إلى ذروة المنتهى كراسٍ لهرم شاسع، لكنه من كلمات.

إن التفكير بعملة البدائل وحدها، دون أي اختراق أو انزياح نحو ما هو خارج حصارها الأصم، لن يكون شيئاً آخر إلا تفكير أهل الكهف الأفلاطوني الذين لم يكن لهم بُدّ من الاعتقاد بأن أشباح الأشياء المترافضة على جدران الكهف، هي أشياءها الحقيقية. ولذلك يمكن أن يستمر التفكير بالأشباح بديلاً عن الأشياء إلى ما لا نهاية. كل ما سوف يبدعه مثل هذا التفكير هو استخلاص علاقات بينية سوف يدعوها منطقية من كل بدّ ما بين الكلمات/الأشباح. سيلجأ إلى (التصنيف)، و(التضمين)، ويخترع (الاستنتاج)، ويوجد له ضروباً ستة عشر (منطق أرسطو). سوف يبني عالماً لغوياً خالصاً، محكوماً بمنطقه الذاتي. لكن الأخطر في كل ذلك هو الاعتقاد بنهاية العالم اللغوي، بحيث يبطل الوعي بكون اللغوي مجرد واسطة لسواه.

حين وقع الاختراقُ كان حدثاً عظيماً حقاً، الأول من نوعه. وهو الخروج من الحصار اللفظي إلى ما يتعداه. إنه مجرد الشعور بوجود حيّز يتعدى اللفظي، سوف يقرب محاور الفكر الأساسية. صحيح أن تجاوز اللغوي سوف يظلّ من طبيعة لغوية كذلك.

لكن بروز عالم الأصول إلى جانب عالم البدائل، سوف يخلق تنافساً خلاقاً فريداً من نوعه. سوف يكون إيداناً بمولد المعرفي. يُصبح الانقسام بين الذاتي والموضوعي كخطوة متقدمة على قسمة الحاضر/ الغائب. بل سوف يتضح الفارق جيداً بين مفردات البدائل التي لا تعرف نفسها أنها كذلك، أي بدائل، وبين مفردات اللغة التي تعرف حدودها، وتسأل دائماً وتقلق قلقها الثقافي المبدع، من أجل إعادة النظر بين أطراف هذه الحدود، والتساؤل عن إمكانياتها وعقباتها. تولد هكذا إشكالية أن يوجد الإنسان في العالم، عالم ما وراء الكلمات.

لا تزول ثقافة الإنبناء إلى المغيوب، لكنها تدخل صراع منافسة مع اختراق ثقافة الإنبناء إلى المجهول. فالرمز لم يعد يكفي. صار عليه أن يجد المخرج من سدوده. إنه مطالب أن يتحول إلى دلالة: وقد أمكن، طيلة عصور، التفكير بلغة الرموز وحدها، دونها أي قلق من السؤال عما تعني هذه الرموز بالذات. كان الرمز عمله ودلالته ومرجعته في آن واحد. كانت كل الحدود متواجدة في حيز واحد. حين يُستنفذ رمزٌ يولد آخر. وهكذا لا مهرب من الأشباح التي يتم التعامل معها، كما لو كانت هي أشياءها النهائية. إن كسر هذه الحلقة الرهيبة كان معناه وضع حد لاستبداد البدائل. والمباشرة باكتشافات لا تنتهي وراء سجوف الألفاظ. صار الرمز مدعاة للإتيان بما يغيّره لفظاً وموضوعاً. لذلك أصبح له اسم آخر هو الدلالة. وكلما تراكمت محاصيل الدلالات، كان يتعاضم شأن حيز آخر اسمه: العلم، وصنوه الحيز الفلسفي. أي تلك المساحة الأخرى المحيطة بالعلم؛ تنتشر حوله وتنشده.

غير أنه مع العلم لم ينته سلطان التوسيط، بل على العكس تأكدت جدواه إلى الحد الذي كاد فيه العلم يتحد كلياً مع التوسيط فيما سيدعى بالتقنية. ولقد اختار لنفسه لفظ التكنولوجيا لكي يظل جامعاً للحد المعرفي إلى جانب الحد التوسيطي. فالتكنولوجيا هي: معرفة التقنية. أي أن التوسيط أو التقنية لا ينحلّ فحسب في الآلي. بل هو حيز تفصيل المفاهيم والأشياء، بما يخدم دلالة الفهم من ناحية، وجدوى الصنع، والمصنوع من ناحية أخرى. صارت التكنولوجيا هي فن تحويل المجهول إلى معلوم، إنها دائماً

في حال مناوشة للمجهول. لكنها سرعان ما تستبدل المفاهيم، وكذلك الدلالات، بالآلات، أو الخرائط الأداتية. تبرهن بذلك على مقدراتها وخضبتها الالمحدود في تقديم صورة مختلفة من يوم إلى آخر، عن الإنسان والعالم وعلاقتها. احتكرت سؤال المجهول. قلّصت مفهوم الدلالة من ماذا إلى كيف. سؤال لماذا، مرتبط بحوار البصر والبصيرة. سؤال كيف، مرتبط باليدين؛ ماذا أفهم، كيف أصنع؟ وعصر التكنولوجيا يريد أن يثبت أن السؤالين متكاملان. لكن التكنولوجيا لم تعد تفصل بين التوسيط والغائية. فالسؤال عينه هو موضوع التهديد الأعظم. وكل شيء يفقد خصوصيةً شيئاً وهو يدخل تحت ستار تماثلية وتجانسية لا تسمح بالتعدد، بل بالأعداد فحسب.

بالمقابل حافظت ثقافة الإنبناء للمغيب على التوحيد أساساً بين التوسيط والغائية، إذ جعلت الملفوظ هدف نفسه. لم تترك بديلاً للغائب غير نفسه يتكرر تحت كل ملفوظ، استمرّ العالم لغوياً فحسب؛ في حين أن ثقافة الإنبناء للمجهول لم تستطع أن تحافظ طويلاً على كنزها الغني بالسؤال؛ إذ سرعان ما أدى احتكارها من قبل التكنولوجيا إلى الانحصار في صناعة الأجوبة التفصيلية التي يثيرها مخطط تركيب لآلة نافعة جديدة، مما يؤدي إلى تراكم محاصيله ملء الأمكنة من كل النواحي وفي كل الساحات؛ حتى حُكِمَ على أصل السؤال الكبير بما يشبه الصمت والمواربة خشية أن يقع في الثرثرة. أو أن يُنهم بإنتاجها، ويُخصّص بها، أو تُخصّص به.

إن التوسيط الذي ينقلب إلى غائية مطلقة في حدّ ذاتها، يصيب الثقافتين هاتين بالمرض المتشابه. ألا وهو تفهُّقُ السؤال من نصيَّهما كلاهما. فمصيّرهما معاً إلى واحدة التماثل مع الذات، إلى الوضع ذاتي القمع. بمعنى أنه لا يسمح بالمغايرة سواء مع الذات أو الآخر.

لا يعني هذا أن أقنوم السؤال هو المعجزة المانعة لكل الشرور. بل هو الخلل، أو بالأحرى هو الانزياح، المناط به الكشف عن (خلل) في العلاقة بين المعرفي والكيوني الذي يجعل مثلاً: حضارة الإنبناء للمغيب لا تنتج إلا السحري والعقدي والديني والإيديولوجي وجميعها كأنها أقنوم واحد. ويجعل حضارة الإنبناء للمجهول تنتهي إلى

الانحصار في التقنين وحده. كلا الثقافتين، بالرغم من القطيعة المعرفية الحضارية الكبرى بينهما، فإنهما تصلان إلى ذات السدّ المعيق الأخير: كلاهما تقعان في تماثل المعرفي مع نفسه، وضمور متنام للكينوني. إذ يغدو المعرفي المقطوع عن الكينوني هو معيار ذاته. وتدرجياً ومع كبت السؤال عن الكينوني، يسير المعرفي نحو المعياري، ويتقمّص قوامه نهائياً؛ بحيث تنتقل العبارة من تواضع المعلومة، كمجرد معلومة، إلى ادّعاء الحقيقة؛ تُحدث الطفرة من النهائي المحدود إلى الكليّ. أي هي النُقْلة مما يمكن قوله والتأشير عليه والبرهنة عليه، إلى ما لا يمكن تلفّظه إلاّ مصحوباً بإلغاء إمكانية وجوده، تجاوز صيرورته. هكذا تستقل (الخطابات) الناطقة باسم المعرفة، عن المعرفي الأصلي، وتملأ وحدها ساحة التداول. يصير سؤال الخطاب خطاباً آخر، وهكذا.

في ثقافة الإنبناء للمغيوب، فإن الخطابات الناطقة باسمه تستعير هيبة الغيب لتصادر الاستفهام مسبقاً من سياق كل حوار، وتبثّ البديل عنه مقترناً بطلب الخشوع والتسليم. ذلك أن خطاب المغيوب يقلب كل خصائص موضوعه إلى أقصى الحدود، تلك التي لا تقول عنه شيئاً حين تصفه بالكليّ، باللانهايي. إنها تستعير القسوية كذروة للمعيارية، لتجعل ما هو مستحيل وجوده، برهاناً وحيداً قاطعاً على إمكانية تصوّره، أو وجوده؛ إن الغاء الكينوني من قوام معلومة أو عبارة، لا ينتقص من واقعيتها فقط، بل إنه يساهم في منّحها سلطة الفراغ من كل تعيين. أو على الأقل يجعل المتعاطي معها ينوس وعيه في منطقة اللاحلّ واللاحسم. يقع في منزلة ضائعة بين منزلتين موهومتين أصلاً.

كل ما يُحمل على المغيوب يصير من طبيعته، من الصفات والأفعال، يستمد من خفائه قوة على استحضاره وبناء العلاقة معه. هكذا يقدّم المغيوب نفسه على أنه الآخر كليّ الحضور، كليّ القدرة؛ وكل من يلتجئ إلى عرينه، ويتجول تحت عناوينه، فإنه يتقمّص منه شيئاً من هذه الصفات. فالمغيوب الكبير يحلّ مكانه الحاضر الكبير الذي يعلن تطابقه الأصلي معه. ومن بين قطيع الاتباع يتقدم دائماً صفٌّ من أدعياء النيابة عن المغيوب؛ إنهم نوابه هم الحاضرون وحدهم. هم الوسائط بين نقطتين، بين صفتين، إحداها موطن الغائب الكليّ الحاضر الكليّ، ذلك اللامتناهي الذي تبدّد عنده كلُّ

الصفات مهما تواجدت لأنه لا شيء يَصِفُهُ أو يعينه؛ أما الضفة الأخرى فهي موطن المتناهين المتنازلين عن تناهيهم، أو المتبرّئين منه، والخائفين منه. ولذلك فهم الملحقون بالأبدي الذي يتجاوزهم، ويمنحهم خلاصهم من دهريتهم ونقصهم، وخطيئتهم الأصلية في كونهم قد وُجدوا، لصدفة أو بصدفة. يحسبون وجودهم الرَّخْص، دليلَ زوالهم المحتوم، في حين يمكنه أن ينقلب كذلك إلى سبيل وحيد لأبديتهم، لنقطة كثافة في دهريتهم، لو شاؤوا.

تحيء هنا عبارة الدهر والدهرية، لتفتح كوة نحو تأويل آخر للعلاقة بين المغيوب والمجهول. تلك العبارة العربية نَحَتَتْ أفهوماً مختلفاً لمسألة الكينونة والزمن، يعطي للأبدية بعداً ممكناً في صميم المحايثة. إذ يصبح الدهر هو موطن المتناهي، بالرغم من لاتناهيته. إنه الزمن العالمي أو هو الزمنُ العالمُ. واللفظان ليسا متضايفين، ولا يسبق ولا يستوعب الواحدُ الآخر، حتى أنك تستطيع أن تفكر اللامتناهي في سياق الدهر، الذي هو الزمن/العالم، دون أن تفقد تناهيك؛ عَكَسَ الصوفي، يخرج من المحايثة ليفوز باللامتناهي. لكنه يخسرهما معاً. في حين أنه يمكن للدهري أن يشدَّ اللامتناهي عينه ليكون صفةً للعالم نفسه، من حيث إنه عالم قديم، كائن دائماً ويكون في زمن محايث له، متداخل مع آتاته؛ عالمٌ موجودٌ دائماً في ماضٍ، دائماً في حاضر، دائماً في مستقبل. ذلك هو العالم الدهري، أو العالمُ الدهرُ. إنه يتجاوز ثنائية النموذج التفاضلي بين المتناهي واللامتناهي. يصير اللامتناهي عينه هو من دهرية المتناهي.

الحُدْس اللغوي العربي يقدم (الدهر) كحلٍّ فوريٍّ، يتجاوز كل متعارضات الأدبيات التقليدية حول المحايثة والمفارقة التي قسمت الفلسفة تقليدياً، وذلك عبر هذا الإبداع الخاص الذي يرنّ به أفهوم مبتكر للزمن تحت عبارة الدهر. كما لو كان الدهر هو حدث - العالم - المستمر: فكل حدث جديد يقع - في - العالم لا بدّ أن يحمل أثراً منه. والدهر ليس هو القدر، ولكنه إشارة العلاقة بين المايحدث في العالم، وبين حدث العالم عينه.

حسب هذا المنظور ليس الغيبي إلّا تجاوزاً لِلْحَظَةِ الحديثة والعالم معاً؛ إنه تجاوزٌ نحو اللا - ما - يحدث في أي مكان أو زمان. فلا مناص، والحالة هذه، من أن يرجع

المغيوب إلى سياق المحايثة عينه، لتكون له وظيفة معينة في استشفافه. حين ذاك يغدو نوعاً من الأداء اللاعقلاني الذي يقع دائماً على تخوم العقلي، كما يذكره دائماً بإمكانية الاختراق، ولذة (محنة) المجهول، بالبحث عنه، ومعاودة استقصاء دروبه الغامضة. لا يعود المغيوب تحريضاً للمجهول، ولا حرفاً لدروبه، بل غوايةً لدهرية العالم، دخولاً في - قِدم - العالم؛ غير أن الوصول إلى هذه اللحظة، إلى دهرية العالم، سبقه باستمرار التعارض القاسي بين ثقافتَي الإنبناء للمغيوب أو الإنبناء للمجهول. فقد تشبَّث المشروع الثقافي العربي بادعاء الانحياز المطلق إلى الثقافة الثانية. ونحن رأينا دائماً فصول تلك المناورة الفلسفية التي اشتغل عليها العقل الغربي في استخدامه المتنوع والمحجوب دائماً لأقنوم اللامتناهي. إذ أنه في الوقت الذي يقيم دعائم الثنائية التفاضلية بين المغيوب والمجهول، مذكراً تاريخ الحضارة عند كل مفصل معرفي، بأهمية كشفه لتلك الثنائية، فإنه لم يكن يؤسس حقاً قطيعة معرفية بين حدَّيها. لم يكن حاسماً مع اللامتناهي لمصلحة نقيضه المتناهي. بل كان كلامه عن أحدهما بمثابة الكلام عن الآخر؛ بمعنى أن ادّعاءات التخلي عن القدسي، والتوغل في فتوحات الدنيوية والعلمانية والفرويدية، لم تكن سوى تعلّات أيديولوجية غالباً، من أجل استعادة المغيوب بكل طقسناته وأوامره الاطلاقية، عبر عملية حضارية متبادية للاستحواذ على اللامتناهي، وتشغيله كجهازية معيارية، سوف تتدخل كحيز ثالث مسكوت عنه، في كل مفهوم، ما بين حدَّيه: المعرفي والكينوني، عن طريق ما دعونه بالآلية الخوضنة، وهي جعل إنجازات المعرفي بمثابة فتوحاتٍ استراتيجية، تبرّر الاستيلاء على الكينوني كشمولية لا محدودة، لصالح الأوّلية المعرفية المحددة بتاريخية معينة؛ عند كل فتح معرفي (تأريخي)، كأن يُجَيَّل للعقل الغربي الذي يدّعي خصوصية إنجازهِ، أنه تملَّك من المعرفة اطلاقاً، ومن الكينونة اطلاقاً، مما يتيح له تجديد استبداده القديم تحت أسماء المعرفة المستحدثة: فاللامتناهي لم يعد لاهوتياً متعالياً، كما كان قبل الحداثة التقليدية، لكنه صار بعدها كهانةً أرضية، تجيز استتباع كل ما هو عام وشمولي للخاص المتميز، الذي صار لامتناهيّاً في خصوصيته.

مع الحداثة التقليدية تمَّ إنزالُ المغيوب نهائياً إلى حيِّز المجهول عينه، ولكن ليس كنقيض منافس. ولا كعنصر إغناء وتلوين، بل كاستراتيجية تفرز تقنية متطورة للخصوصنة، عند كل منعطف ثقافي عالمي؛ بحيث يتدخل التوظيف المعيارى بين المعرفى والكينونى، مانعاً لكل صلة فورية مباشرة بينهما؛ فالمعرفى لا يفتح على الكينونى بطريقة معرفية. والكينونى لا ينكشف للمعرفى بوجه كينونى نير. تنقلب العلاقة إذاً بين الحدين، من التطابق التعجيزى إلى الاستخدام التبريرى، لكل منهما للآخر. يغدو المعرفى توسيطياً لكينونى لم يأتِ بطريقه الخاص. ويصير الكينونى توسيطياً لمعرفى فاقده لذاتية شرطه. فالغيبى مسؤول عن التباس هذه العلاقة، ونقلها دائماً من المستوى الأنطولوجى إلى المستوى المعيارى، بمعنى أن يتخذ أحد القطبين من الآخر وسيلة امتلاك أو موضوع امتلاك.

بالطبع فإن المبادرة هي في يد المعرفى. إذ لا يمكننا أن نعلم كيف يسلك الكينونى دون أن نشرع في الفهم والتحليل، بما يقدمه لنا المعرفى من مادة وأسئلة عن ذات النفس، وعن الآخر مقابلته. في حيِّز المعرفى عينه يتم الكشف الهيدغرى عن منطق للمفكر به، ومنطقة أخرى للامفكر به؛ ولا يتحقق مثل هذا التقسيم إلا إذا كان حيِّز المعرفى يتصف بتخوم متحركة، غير كثيفة وكتيمة، وقابلة للاستشفاف. لأن منطقة اللامفكر تعطي إمكانية الانزياح، تسمح بانبثاق السؤال الذى بدونه لا حياة للمعرفى، ولا جاذبية وجودية له. فالمعرفى عندما يُمفَّه موضوعاً ما - عندما يعيد نسيجه كمفاهيم متعلقة ببعضها - يزعم أنه ينجح في تقديم مشهدية لا تتوقف على قدرته المنطقية أو التعقيلية فحسب، بل هي صالحة لإشادة أقنومها الخاص، حتى بمعزل عن كل جهد المعرفى نفسه. بقدر ما يكون الجهد المعرفى سليماً معافى من التخالط مع المغيوب ومناوراته، فإنه يرشح نفسه للعب دور الكشاف. يتخذ الموقف الصحيح في موقع السؤال الصريح. عند ذلك يقع المعرفى كسؤال مشروع، وانتظار لجواب ممكن، في حيِّز المفكر/ اللامفكر به في آن. إلا أن ما يحرف سلامة هذه العملية كلها، هو تقهقر المعرفى من دور الكاشف، إلى دور المبرر؛ ينزاح من موقع داخلي في حيِّز مما نسميه براءة السؤال. إلى موقع ثالث بين المعرفى الأصلي

والكينوني، ومسكوت عنه دائماً نَصِفُهُ بالإرادي، لأنه يدَّعي تملك المستوى الأعلى من المعرفي الذي هو الحقيقة، بالحرف الكبير؛ وهو الذي يتيح له في الوقت نفسه التملك، أو المشاركة في التملك على الأقل من أشمل صيغة تصوُّرية للكينوني، ألا وهي المطلق واللامتناهي. ذلك هو الفارق المفهومي/ الأفهومي، الشاسع حقاً، بين الموقفين:

الأول: موقف المعرفي كسؤال في حال كشفٍ ومكاشفةٍ مع الكينوني، كمنطقةٍ للامفكر به بعد؛ والثاني، موقف (شبه) المعرفي كجوابٍ حاسم له ادعاء الحقيقة؛ وهو في حال مناورة قصوى مع الكينوني، تحاصره فحسب في منطقة المفكر به كمعادل لامتناه له. تقتنصه مُدْرَجاً في اصطفا استعراضي من خصائصه، المدعوة كذلك؛ لكنها في الواقع هي مجرد (شائعاته) المتداولة عنه. إنه شبه المعرفي، ذلك الذي يجمع السؤال، ويدَّعي الجواب. ويُقَسَّرُ الكينونة على تحمّل مسؤوليته الكاملة، تحت صَخَب تسميته باسمها، دون علم منها أو صلة بها مشروعة، أي قابلة للعقلنة.

شبه المعرفي يحترف لعبة «المصادرة على المطلوب»: تارة يستخدم مصادرة الكينوني كشائعة باسم الحقيقة المطلقة. تارة يصادر ← شائعة الحقيقة المطلقة، باسم الكينوني الذي اختزل إلى صيغة اللامتناهي.

آلية المصادرة أو الاغتصاب المتبادلة بين شبه المعرفي وشبه الكينوني، تحتل ساحة التعامل بين المفردات العائدة لكلا هذين الأفتومين في تاريخ الأغاليط الحضارية الكبرى؛ فليس كلٌّ من تعبيريّ: الإنبناء للمغيوب والإنبناء للمجهول، سوى طريقتين لمقاربة هذه الآلية، وفق تناوبات توصف بالمعرفية، ويُطلق عليها مصطلح التحقيب المعرفي، خلف المنعطفات التاريخية، لتفسير ما تُبدِّده من محاصيل لمواسم فكرية هرمة مُعدَّة للزوال. وما تأتي به من مواسم أخرى توشك على التفتح والازدهار.

ومن الواضح أن المشروع الثقافي الغربي قد تمسك بادعاء، هو في قمة مناورة (الخَوْصَنَة)، أنه قَطَعَ مع المغيوب، وأشاد فقط محكمة المجهول. صار يقتطع من المجهول كل يوم كميةً من (المعارف) التي تتحوّل إلى آلات. أصبح تحدي المجهول عنده لا سبيل إلى الردّ عليه إلا باقتناص صفحة منه، وتحويلها إلى موسوعة (المعلوم) وحده. لكن

المعلومَ هذا، توقّف كلياً في نهاية المطاف عند حالة التقنية. حتى أصبح أعلى ما يمكن أن يتطلع إليه السؤالُ المعرفي، أن يصير فتحاً رائداً في علم التقنية (التكنولوجيا). متطوعاً بإلغاء ذاته في حدودها.

إنها النُقْلة، ما بين العقل والعالم، من التوسيط اللغوي أو الترميز الكلامي، إلى التوسيط التقني: تضع حداً فاصلاً للعبة المغيوب والمجهول. لكن، أليست هذه النُقْلة عينها هي ذروة المناورة (الميتافيزيقا) التي تستغلّ فعالية المغيوب دون أن تلغيه، داخل تاريخ الأفكار منذ أن شرَعَ عقل إنسان في وعي استقلاله؟

ليس المغيوب إذاً مجرد حقبة معرفية. إنه متدخلٌ فعال في كل حقبة؛ حتى تلك التي تدّعي نقيضه، أو حين تأتي بما يتجاوزه. إنه ناشر دائمٌ لأعظم ألوية الإغراء، اللامتناهي إذ ليس الإنسان كعقل طامحاً فحسب إلى معانقة اللامتناهي، بل هو الإنسان كأقنوم جسدي حيوي، مُشبَّك بالرغبة اللامحدودة. فليس اللامتناهي في حدّ ذاته، سلبيةً كاملة إلا عندما يدعي المغيوبُ اختصاره. كان الخضمّ الحقيقي للامتناهي هو المغيوب، كلما كان يتجاوز سؤالَ البحث عن المجهول في وساعته المطلقة، ويقدم بدائلَ أنظمةٍ معرفيةٍ واحدةٍ عنه، لن تكون في النتيجة سوى خطابات متكاثرة تدور حول أقنوم واحد. مما يدمّر تماماً أفهوم اللامتناهي. هذا ما نعني به عملية الخَوْصَنَة التي يقوم بها خطاب (معرفي) معين مدعيّاً وحدَه بيانَ الكينونة. فحين لا تصحّ العلاقة بين المعرفي والكينوني إلا على ذات المستوى الأنطولوجي، فإن الانحراف نحو أي شكل من المعيارية، ينقل استراتيجية الخطاب من عملية إنتاج المعرفة، من (البيان)، إلى براعة المناورة. لذلك اتُّهم الخطابُ خلال تاريخ الفكر في معظم حقباته تقريباً، بكونه هو عُمْلَة المناورة. لأنه قلما أُتيح له أن يقع على ذات المستوى من الجوهر الذي يدّعيه من المعرفي الكينوي. فليس من الإسراف اعتبار تاريخ الأفكار - خاصة في نوع المشروع الثقافي الغربي الذي يدّعي، بل يعترف، أنه تاريخُ خطاباتٍ معرفية، أي أنه كان تاريخ المناورة؛ لكن مولد النقد يحاول كسّر هذه الحلقة المعدنية أخيراً.

مع النقد صار لا بد، عند كل منعطف حضاري، من إعادة إثبات عالم الأشياء مقابل عالم التصورات، المدعوة الأفكار تجوّزاً، وذلك بمراجعة صارمة جذرية لاستراتيجية

العلاقات القائمة بينها سابقاً، والكشف عن بُعدٍ جديد، يُسمى قطيعة فكرية أو ثورة عقلانية وحتى سياسية. فالتدخل الرئيسي بين الفكرة والشيء ليست العبارة وحدها، بل هي الاستراتيجية الخفية التي تصوغ نسق العبارة، تتحرك حسب دوافعها ومخططاتها. أما ما هي هذه الاستراتيجية، ومن يضعها، فهو سؤال مزدوج، يتطلب الاكتشاف الكبير الذي أنجزته الحداثة البُعدية، الثائرة على تراثها السابق. وذلك عندما ضاعفت سؤالَ العقل للشيء، بسؤاله عن ذاته في الآن عينه. فلا يأتي الشيء إلى العقل إلاّ ومعه نظامه الذي يجعله ذلك الشيء وليس سواه. إنه كشف قديم ولا ريب، ومع ذلك فإن الجديد فيه يتمثل في الأهمية الأولوية المعطاة لمواقعية كل من المعرفي والكينوني، بالنسبة لاصطفافهما في تواجه متبادل في فرديته، قلقٌ في موازنته مع الآخر؛ لكنهما حادثان دائماً يُبْنِيان مسطحاتٍ من المحايثة، متناهية كمسطحات، انما مختلفة متنوعة في أشكالها ومشاهداتها اللامحدودة، مترامية العدد إلى أطراف غير مرئية. أما تلك المحايثة عيُنُها فهي مُتَمَكِّنَة في أرض العالم ومشاركة في تحليقه مافوق ذاته، في آن معاً. تلك هي دهريته المتزامنة مع حديثة تاريخانيته المتجددة.

إذا كانت استراتيجية العقل هي الفهم، فإن هناك استراتيجية أخرى تبطن الأولى، تقوم ربما على أهم سؤال في ثقافة المعرفي، وهو كيفية فهم الفهم. لكن هذه الكيفية ستكون محلّ تلك الاستراتيجية الثانية، إنها محلّ المناورة، الحاجب لتاريخانيته. فإذا كان سؤال فهم الفهم بريئاً تماماً يهدف إلى ممانعة المعرفي ضد كل انخداع ذاتي، إلاّ أنه يبقى هناك مع ذلك مجالٌ رحب كبير لتعطيل طريقة الاتصال بين حَيِّز فهم الفهم، وحَيِّز استخدام الفهم نفسه كوسيلة ذكية تُخرج موضوع المعرفة من نطاقها الكينوني أو الأنطولوجي؛ وهنا تبرز أوالية المغيوب في استخدامه لجاذبية اللامتناهي كمصيدة للمتناهيات نفسها، كما تخرج من ماهياتها الأصلية وتلقي نفسها في فراغ المغيوب، وكأنها تعانق اللامتناهي. إنها تقبل بإخراج نفسها من دهرية العالم لتبحث عمّا وراء العالم نفسه. في هذه الأوالية (الإسكاتولوجية) يصير للمغيوب اسم آخر قابل للتداول ليس العادي فحسب، بل الهذيان أحياناً أو المفارق. إنه اسم/ المقدس.

إنه إحدى مناورات المغيوب الكبرى التي لاتزال تُشغل الإنسانية. إذ ينتقل المغيوب هكذا دفعة واحدة من تجريد اللامتناهي إلى صميم المحايثة تحت اسم المقدس؛ فجأة تجد اللغة نفسها موزعةً بين منطقتين، وكل منهما تستقطب طائفة من المفردات، تمارس تعارضاً رهيباً مع الأخرى. فجأة تقبل اللغة الواحدة أن توزع أبناءها بين تصنيف للمقدس، وآخر للعادي، أو للمدنس؛ هكذا لا تتبقى للرموز اللغوية ثمة حيادية ما، إذ تصبح أدوات حركية تتحالف أو تتعارض فيما بينها. تبني من نفسها جبهات وتشيد قلاعاً. وتقيم متاريس من القبول والرفض، من الحرام والحلال، من المساس، أو عدم المساس؛ تنجرّ الثقافات والشعوب وراء حروب الكلمات. يغدو المغيوب أشدّ الحاضرين حضوراً. لأنه مرجع مراجع التصنيف كلها. حتى أن كل قطعة معرفية مع المقدس سوف تعبد إنتاج ديانتته وطقوسه الأصلية تحت عبارات أخرى: تختلف العبارات (والحضارات)، والمغيوب واحد.

لم يكن ثمة مهرب من حلقة: اللامتناهي ← المغيوب ← المقدس، إلا بإعادة عزل هذه المفردات عن بعضها. ويدّعي المشروع الثقافي الغربي أنه وحده من بين ثقافات الإنسانية، قد أنجز عمليات العزل هذه. ولعلّ لحظة الحداثة البُعديّة التي تتوّج هذا المشروع هي التي أناطت بنفسها تأسيس ثقافة العزل. لكن دون أن يصل ذلك إلى صميم بنية المشروع الثقافي الغربي عينه. هذا (الصميم) ما زال محتفظاً بحُرز أسرارهِ الأخيرة. لم يسلم بعدُ بكل ما أنتجت قطيعات فهم الفهم في سياق تاريخانيته، ما دام يتشبث بثقافة المناورة، إذ تحيل معظم لحظات هذه القطيعات إلى أوقات هامشية تقع خارج إيقاعها الخاص السري، لكنها تفيد في إعادة تدوير اللعبة القديمة إياها.

لا يكفي إذاً أن يبلغ الوعي الإنساني المرتبة التي تغدو فيها مسألة فهم الفهم كأنها أعلى حالة تعقيلية للعقل نفسه. إذ يتبقى ثمة فارقٌ مساحي بين الفهم، وفهم الفهم. هذا الفارق المساحي هو ملعب حقيقي لذكاء المناورة. وبذلك يظلّ للحداثة نضالها المتجدد دائماً، في تعرية أحدث ابتكارات هذا الذكاء العملي. فهل يمكن القول أن (المدنية) توصلت أخيراً إلى تغليب ما يسمّى بالتداولية التجريبية على مملكة المعرفي الانطولوجي؟

ليس تماماً، ذلك أن التداولية تحتاج إلى أعلى خصائص العقل النظرية المتمثلة في الفهم، كما تحتاج إلى أهم خصائصه العملية المتمثلة في الذكاء. فالتداولية هي شبكة معقدة من قدرات الفهم ومناورات الذكاء. ولعلّ اجتماع هاتين الملكتين فحسب، بدون بقية ما يؤسّس الجوهر العقلي الخالص في السؤال الأنطولوجي، هو ما كان يقلب العقل إلى مجرد مذهب في العقلانوية، يحولّه إلى أيديولوجيا علوية صامته، تنفر من التعيين، لتبقى بدون اسم، بحيث تختصّ، تستبدُّ بقدرة إستثنائية على تفريغ واستبدال كل أيديولوجيا حديثة مرحلية بأخرى من مثيلاتها، وإن تغيّرت الأسماء فقط.

إن طغيان الجانب الاستراتيجي (الذكائي) على الممارسة العقلية هو المنتج للمذهبية، باعتبارها شكلاً انتقائياً لكيفية معينة في فهم الفهم؛ وهنا فالاستراتيجية تتقدم على النظرية. إذ يصبح الهدف (المديني) الاحتفالي المعلن هو تغذية العلاقة: المعرفي/ الكينوني؛ ولكن بشرط نقل تلك العلاقة من المستوى الأنطولوجي، إلى المستوى الامتلاكي، من Être إلى Avoir؛ هكذا تدّعي البراغماتية (الرسمية) أنها فنُّ المناورة على المعرفي، وعلى الكينوني معاً. بحيث تُخرجهما دائماً من علاقة الفورية والمباشرة بينهما إلى أوالية الحد الذي يستخدم الآخر، يوظفه لشؤون أخرى براغماتية، لا تتعلق لا بالمعرفي ولا بالكينوني في آن واحد.

ذلك أن الأقنوم: المعرفي الكينوني، هو الثنائية الوحيدة المختلفة التي تتمرد على النموذج (البراديغم) التفاضلي للثنائية المتداولة، المتحكّم في مجمل تاريخ الأفكار والعقائد. هو الثنائية اللاغية للمعيارية (التفاضلية performative) المسكوت عنها بين حديها؛ بحيث تعيد تسلّل المغيوب عينه إلى مركزيته الأصلية، النائية عن صميم المحايثة. قد تُلغي المغيوب أو بالأحرى تمنع تسرّبه عبر أي خلل يحدثه انهيارُ العلاقة الفورية إلى عكسها، أي إلى العلاقة (الاغترابية)، بين المعرفي والكينوني، الناجمة هي نفسها عن إضمار حد ثالث، دخيل على الأقنوم، ولا يعيّنه أيُّ من حدّيّه: المعرفي أو الكينوني، إذ تغدو ثنائية أقرب إلى الواحد. لأنها لم تعد تخفي ثالثاً مرفوعاً غير مصرح به، ولكنه متحكم في طريقة بناء الأقنوم، وأساليب التعامل معه. لذلك يصحُّ تعبير (المايحدث) ليُشَفَّ عن حقيقة الاندغام القائم في

صلب الأَقنوم المعرفي الكينوني، وقد يَخْلَصنا من مصطلح الثنائية كلياً. فالمايحدث يعبر عن الاختيار الفلسفي الذي يقع على حدث ما، بإدخال آل التعريف عليه. ينتزعه الاختيارُ الفلسفي من فوضى المعيش اليومي، من هوى التداولية السائلة كوقائع ودلالات يختارها من عامة الترميزات الجزئية، وتصنيفات الحس المباشر، والتوظيفات الاستعمالية التي تغصُّ بها مشهديات الحياة الفردية والجماعية. المايحدث (يُجَمَّعُ) المعرفي، يكتفئه في آل التعريف، ويطلق بقية اللفظ ليرمز كينونياً. لا يعود المشهدُ اصطفاً هكذا بين المعرفي والكينوني. لا تعود العين تقع على لفظين متجاورين، ويظلان منفصلين مهما أُتبعَا بأوصاف الاندغام والتلاحم بين الحدين. المايحدث هو الالتقاط الفلسفي لحدث ما، وتحويل تلك (الما) من نهاية العبارة إلى مبدئها: المايحدث، مما يضيف مباشرة تعريفية، تنقل الحادثة من العماء إلى حال الابرار والبروز. يغدو البروز نتاج عامل إرادوي أو قصدي، ونابع من جسد العبارة نفسها. وهنا تتجلى خاصية الأَقنوم الأصلي، بحيث لا ينضاف المعرفي خارجياً إلى الكينوني؛ كما أن الكينوني لا ينتظر المعرفي كيما يعيد طرحه معرفياً. ذلك أن عبارة: الطرح المعرفي للكينوني، تَسْلُبُه عاملَ خصوصيته باعتباره مبدئياً هو الكينوني عينه، وإن كان الطريقُ الوحيد إليه هو المعرفة دائماً، الآتية عليه من خارجه.

المايحدث لا يضيف من جهة أخرى الطابعَ الحركي على الكينوني، لا يجعله يحدث. بل يدَّعه هو مُحْدَثُ ذاته. ولكن ليس على طريقة الحدوث الذاتي للجوهر الإلهي، كما في إشراقية ابن سينا والفارابي. بل إن المعنيَّ بالكلام هنا ليس أي جوهر يوحى بالمفارقة أو التفرد؛ بل هو كل شيء محيي ومعه نظامه المعرفي. ذاك ما يتميز به الاختيار الفلسفي. لكنه تمييز لا يدخل لعبة المفاضلة، إذ إنه يقوم أصلاً على مبدأ: تركُّ الشيء يعرض شيئاً. فالمشهدية التي يحققها هذا العرض لا تقبل أية معيارية من خارج ما تُشْهده فعلاً. وكلُّ رهانها هو رؤيتها النقية. مقياسها الوحيد: المزيد من رؤية المنير. وهو ما عينا به سابقاً من أفهوم: تنوير المنير؛ إذا لم يمكن للشيء أن يتحوّل، هو عينه، إلى مشهده، فليس ثمة مصدر آخر يمكن أن ينيره من خارجه. ما يضيفه الاختيارُ الفلسفي هو ذاك التنوير الذي يحول المنير - في - ذاته، إلى منير - ل - ذاته. بحيث يمكن للقول الفلسفي أن يعلن عن

تشكله ضمن عبارة المايحدث. ويمكن لهذا القول أن يسمى نفسه أفهوماً؛ لأنه لا يبرح مرحلة الحدوث. هو القول الدائب التشكُّل. وإذا ما توقف القول عما يقوله، إذا اكتمل التشكيل، انتفى الحدوث، وتم اختزال العملية بتمامها. بتقهقر الأفهوم مجدداً إلى مفهوم. مثلاً: إن كل نظرية رياضية تقدم عائلة من المفاهيم تتميز بصلاحتها المنطقية المرتبطة بالمسلّمات التي يقوم عليها كيان النظرية عينها. لكن إبداع النظرية هو حدث معرفي يتخطّى حدود الرياضي عينه، إذ يظلّ مثارَ اكتشاف لأفاهيم تطرح أسئلة حول لحظة العلم الرياضي من الأفق العلمي الشامل، والانعكاسات الثقافية المؤثرة فيه والمتأثرة به؛ وهو ما يسمّى بالتحين الثقافي، وتمفّضه مع لحظة إبداع النظرية. فالأفهوم لا يُحتزل بقانون، لكنه يقع على حدود مفهوم القانون نفسه وصلاحته. إنه أكثر من امتداد إبستمولوجي تقليدي حوله. إذ يطرح ما يعنيه الرياضي عينه، بل العلمي الشامل، بل التغيير الذي تحدّثه النظرية الجديدة في تمفصل التكنولوجيا مع تاريخها الخاص، وتاريخ اللامفكر به بعد. يكفي التذكر فحسب أن نظرية لـ وباتشوفسكي الهندسية حول المكان اللاإقليدي مهدت لكل فيزياء الفضاء. كذلك فإن حادثة الفن التكعيبي دشنت إبداع الحداثة البعدية بكل ثوراتها المستقبلية في مفاهيم الإستطيقا. فلا يمكن حصرها بنحت (المفاهيم) التي اعتمدتها التكعيبية؛ فإن أفاهيم هذا الحدث لا تنقضي بمجرد تحديد موقعته التأريخية، وحتى المعرفة. إذ إن الأفاهيم هي التي لا تقبل بتدوين منغلق أو منكسر. بل عند كل نص جديد يفتح على فن الحداثة البعدية، لا بدّ أن يُشرع في تدوين مختلف. فالأفهوم تشكُّلٌ دلالي لا يتم. ولهذا فهو وحده يصلح لالتقاط مفردة المايحدث، دون حدّثها أو تخييرها. والأفهوم كذلك دلالة لا تتم؛ وتحتاج دائماً إلى ارتباطها أو التصاقها بضمير المتكلم الذي ينطق بها أو ينسجها. إنها عبارة مفتوحة، محتاجة دائماً إلى ضمير المتكلم الذي ينطق بها، ويعدّل مما ينطق إلى درجة النكوص والارتداد حتى درجة الصمت أو اطلاق الرمز فحسب.

نحو استراتيجية تدوين مختلف

مع سيادة ثقافة الشكل والشكلانية وبلوغها أفضل تجلياتها، بعد انهيار الذاتية

التمركزية في الفكر كما في الاستراتيجية الحضارية الراهنة، لم يعد يمكن تناول مفرداتها حسب اصطلاح المفاهيم تقليدياً. فقد يكون للشكل تحديداً مفهومي في القاموس، لكنه من خلال إنتاج ثقافة الشكل المتعددة المسارات والاتجاهات في النص المعاصر، فقد سادت لغة الأفااهيم بدل المفاهيم، لتغطية تلك التعدديات الخصبة. هنالك شكل مختلف دائماً، سواء في النظرة النقدية أو في العمل المبدع. ولا يقبل مجرد التطبيق الآلي عليه من قبل عطاءات نظرية ثابتة، تدعي مَفْهَمَةً نهائية للشكل. والأمر كذلك بالنسبة لدلالة الاختلاف. فلسفة الاختلاف تعجز عن تعريف نفسها. إنها مضطرة دائماً إلى تقديم (العمل المختلف) قبل التحدث عن مفهومه، أو بالأحرى أفهومه. ومنذ القديم كان الإبداع يستبق نظريته. لكن عندما وصلت الفلسفة إلى حد القبول بأن تقترب لفظتها نفسها بالاختلاف، وتشيع عبارة: فلسفة الاختلاف، فإنه لم يعد يمكنها أن تستخدم جاهزيتها السابقة من أساليب الفكر في المنطق التقليدي. كما أن مفرداتها أصابها التخلخل. وغدا من المستحيل فصل المنهجية، أية منهجية، عما كان يسمى بممارساتها التطبيقية. أصبح ممكناً الحديث عن الخيار الفلسفي، عن خيارات فلسفية، لكي يتحرر التدوين الحدائوي من ضرورات المَفْهَمَةِ الكلاسيكية وقواعدها. صار ينبع ويتدفق ويتلوى النص من كلماته وعباراته بالذات. يحىء اختلافه ومعه نظامه الاختلافي، الخاص به وحده.

إن تجربة دريدا مع التفكيك تُعتبر نموذجاً في هذا الصدد. فقد كان دائماً، وفي كل نص بعد نص، يصير التفكيك هو موضوع النص، وليس منهجه. ولذلك فإن الدارس أو الناقد لن يستطيع أن يقدم تعريفاً أو بحثاً مغلقاً حول تفكيك دريدا، إلا إذا أتاناً بنصوص كاملة، وتكون موازية لمختلف نصوص الفيلسوف. إن دولوز عندما كان يصدر دراسة بعد كل كتاب جديد لـ فوكو، لم يكن يقدم تحليلاً ولا نقداً، لكنه كان يقدم نصاً موازياً. قد يزخر بالتصادي بينه وبين المتن الأصلي، لكنه لن يكون مجرد صدى له. فلم يكن فوكو ملزماً أن يرى في كتابة زميله عنه نقداً أو شرحاً، ولا حتى تناصاً على نصه. كان يعتبرها كتابة لـ دولوز، فحسب، لا تطالبه بالرفض أو القبول، أو تدفعه للرد.

ولعلّه على الأكثر كان يرى فيها تنوعاً قد ينطلق من بعض المصطلح أو التواءات لدى نصّه الأصلي، ثم لا يلبث هذا التنوع حتى ينخرط في عرض مصطلحه الخاص، ونتوئه البارز من جسده النحوي بالذات.

ههنا صار للبرهنة معنى آخر؛ لم تعد تُلزم نفسها بتقديم حقائق، لها خصائص القانون الرياضي أو الفيزيائي. فالخيار الفلسفي هو أسلوب في الوصف. يصف الفكرة ولا يحكم عليها ضدها أو معها، لا يتعدّى عليها. والوصف لا تحدده مقدمات أو نتائج، بل هو رؤية حرة لفكرة لم تعد ماهية أو جوهرًا، ولكنها أشبه بمشهد مليء بأشياءه الخاصة وتفاصيلها وعلاقاتها، أو أنوارها وظلالها. وكل خيار فلسفي يستطيع أن يمرّ/يُطلق رؤيته من نقطة ما، ليكشف دروباً خاصة بها وسط المشهد الذي تحوّل إلى غار نفسه، فاتح على مجهوله الفريد. فما يعرضه الوصف ليس سوى دلالات أخرى. والخيار الفلسفي حين يمارس رؤيته للفكرة/المشهد، فإنه يقدم مشهدياته الخاصة به؛ ليس ذلك عودة للذاتية. بالعكس فحين يكون الموضوع هو الخيار، لا بدّ أن يقع إذاً على ما يغيره. لذلك قلنا إن الخيار الحداثوي الفلسفي هو رؤية، تحوّل الفكرة إلى مشهد ذاتها. والرؤية ترى، أي تقع على مسافة من موضوعها وإلا وقعت على فراغ. لكن الخيار الفلسفي لا يتناول معطيات، كما العلم الفيزيائي مثلاً، بل يُمشهد الأفكار. والمشاهدة ليست بلاستيكية، ليست لوحة أو تمثالاً، إنها أقرب إلى مشهدة موسيقية. لا تجعل العين ترى تماماً بقدر ما تلمح مجرد إلماح. والإلماح يشبه سماع اللحن. لأنه مضطر أن يصير معه صيرورته، أن يتبع مساره، أن يكون زمانياً، لا يتمكن من القبض على شيء خلال السمع. فالمشهد مخطوف قَبْلياً، كما اللحن سريع التصويت، وزواله في آن. لا تقبض العين في المشهدية الفلسفية على أبنية قائمة أو وجوه مكتملة. إنه المنظر الموسيقي، المنساب، المنقضي، كالصوت. لذلك فهو مخطوف ما أن يبرز. والأفضل القول هو: إن العين لا تقرأ النص الفلسفي، لكنها تتخطّف بعض ملامحه التي لا تظل هي كذلك؛ مهما كانت العبارة الفلسفية محددة الدلالة، فإنها لا يمكن أن تنقلب إلى قاعدة أو قانون. والفيلسوف ليس قائل (الحقائق)، لكنه مبشّر بالفكر اللّماح.

حتى عندما كان السقراطيون منشغلين حقاً بالحوار حول شروط الحقيقة، فلم يكونوا مهملين تماماً كلِّ التراث الذي سبقهم؛ فقد صار مصطلحاً فنياً تقريباً: (ما قبل السقراطيين)؛ ما كان باستطاعتهم خاصة أن يتناسوا التعليم الديونزيوسي. كان همهم إيجاد العلاقة المرنة السويّة التي تلائم ما بين المعرفي والكيثوني. ومن الظلم اتهام أفلاطون أنه دشن اختلال المعادلة بينهما لصالح الأول وعلى حساب الثاني، وذلك لأنه كان سقراطياً أكثر منه أفلاطونياً، أي جانحاً للمعرفي الأبولوجي أكثر منه نحو الأنطولوجي أو الكيثوني، ذلك الجانب الذي كان الأقرب إلى شخصيته كمحب - للمعرفة، وليس مجرد ناقل لها فحسب. يكفي أن (المأدبة) بعد شوارع أثينا كانت المحلّ النموذجي لتسجيل لقاء الفكر مع الحب: (وجه الآخر) والخمر: الفلسفيُّ لم ينشأ كتابةً بل حواراً. الآخر نرفضه أو نقبله. لكنه هو القطب الذي يجعل محادثة العقل مع نفسه، تصوير محادثة مع العالم. يفكر سقراط وهو يمشي، والآخرين إلى جانبه وحوله دائماً. الفكر وحدة، وليس عزلة؛ أن يكون سقراط ذاته، فلا يعني هذا إلّا أن يكون بين الجميع ليعترف له الجميع بأن وحدته ليست عزلة، ولكنها فرادته الخاصة بين الجميع.

لم يحدث أن تمّ الادّعاء بقول الحقيقة، والتملك من الحقيقة، وكتابة أو نزول نصوص الحقيقة إلّا عندما انقضى العهد الإغريقي والجاهلي كلياً منه، وانقضى معه العصر الذهبي للفكر اللّماح. لم يعد (الفكر) مترحلاً بين المشهديات، فقد أمسى هو نفسه مشهداً مؤطراً، منظراً هندسياً. يدّعي انعكاس كونٍ هندسي كله من حوله أو فوقه. وقد يكون مثل هذا الفكر إسقاطاً طفولياً، تعرفه الحضارات في فجرها، أو في أفول لحظة الفجر. كما يريد أن يقول نيتشه. ذلك أن الأمر هو كيف يمكن الحفاظ على لحظة الفجر الأولى، حتى عندما يشارف الانقضاء. كيف يمكن للفكر أن يظلّ نهضوياً هنا، في الهزيع الأخير من نضج المدنية وسقوطها. فالفجرية ليست وقتاً توقيتياً، ليست آتية؛ إنها من أفهوم تلك الصيرورة التي لا تحصرها حقبة. وهي من أفهوم تلك الصيرورة التي من مهمتها كشف (الصيرورات) الأخرى ملء أزمنة الذات والآخر. من هذا الموقف الذي يشكل أحد أعماق الفكر النيتشوي وإن لم يدّر به صاحبه تماماً، يمكن الاعتراض على غلبة

التوالي التحقيقي في أفهوم الصيرورة، الذي يوحي به استخدامٌ إيديولوجيٌّ للرمزين: الدينوزوسي والأبولوني، كإيقاعين متعارضين، ولكن متوالين لمسيرة الثقافة الإغريقية. صحيح أن المدرسة المشائية محكومةٌ بمقولات أبولونية، ليس لأنها فحسب جاءت آفةً، وفي أفول تلك الثقافة، بل لأن الأبولونية لم تستطع أن تمنع إيقاع الدينوزوسية من أن يتلامح في تضاعيف الديالكتيك الأفلاطوني نفسه، وذلك كما يلي: كأن هذا الديالكتيك (الأفلاطوني)، قد اضطر للجوء إلى المعيارية خشيةً من انغلاق المعرفة الكهفية، كما لو كانت هي المعلومة، وهي مقياسها في آن، فكان لا بدّ من التذكير بإمكانية اختراق المعرفة الكهفية، قبل أن تُشكل دائرةً مغلقة على نفسها. فالمفاضلة مطلوبة بين المعطى المباشر، وما ليس بمُعطى. ولكن المضاهاة لا تفرض المفاضلة. هناك منطقة أخرى تتخطى الحواس المستعبدة من قبل أشباح الكهف، المأسورة فيه. كان أفلاطون يجتهد كيما لا يضيع الأنطولوجي تحت طبقة من الأوهام. كان يريد أن يقول أن اللامعري لا يمكنه أن يمدّ جسراً نحو الكينوني. كانت خشية العدم تبدّد المخيلة وتوحدها أحياناً، لدى المشائين جميعاً، بالوهم، ضدّاً على الشعبوية التي مارسها السفسطائيون، والحقّة التي كانوا يعالجون بها أعلى قضايا الفكر الإنساني. هناك إذاً خوفٌ من ضياع الكينوني. وهو خوف مشروع، ويتتاب كل مثقف حرّ نزيه إزاء بضائع السوق الفكرية المبذولة في عصره.

فالهمّ الفلسفي لدى المشائين، منذ ثورة أستاذهم الفريد سقراط، كان وجودياً منفتحاً بمشروعية فريدة أخلاقياً كذلك، على الكينونة. والمعري في هذا الهم صار عقلاً خالصاً لشدة الشغف بالكينوني نفسه. فلم يخطر ببال سقراط، ولا بذهن أفلاطون تلميذه الأمين، أن يحتكر المعري الخالص كلّ المعاناة الوجودية، ولا أن تتطوّر الفلسفة كمحبة للمعرفة philo - sofia إلى مجرد معرفة، ثم الـ معرفة، ثم الـ حقيقة، تحت اسمها ذاك صارت مصطلحاً جافاً، كفلسفة فحسب، أي كعقل دون حب.

حبّ المعرفة هو الحيز الوحيد الذي تجلس فيه الكينونة. وما أن ينقسم الحيز نفسه بين جناحي العبارة حتى يرتجّ الكينوني، يتبدّد. ومع ذلك لا يمكن القول أن

الأفلاطونية لم تكن توقيتاً تاريخياً حقيقياً لإعلان رهيب عن حادثة الخلل في حيّز العبارة: حب الفلسفة. ولأنها كانت تحسّساً صادقاً وعذابياً، لجأت إلى المعيارية، فوضعت هذه التعادلية: الخطأ/ الصواب يقابله: العدم/ الكينونة. وقد انصرف أرسطو إلى إقامة عمارة العالم كلها على أساس تلك التعادلية، التي ما لبثت أن تمّ تحويلها إلى معيارية مُزائدة على ذاتها باستمرار، إلى الحد الذي لم يكن بُدُّ من حدوث الطلاق الكامل بين إرادة المعرفة، والاحتياز على المعيار المطلق؛ بحيث حين (أشرق) المغيوب ظهر كأنه هو الحلّ الوحيد إزاء استحالة اليقين داخل العالم. فكان لا محالة من اختراق سقف العالم، ورفع الملاء الأعلى، فيما يتعدها - العالم - سمواً، ويفوقه بدرجات تتصاعد أخيراً نحو اللامتناهي الأقصى؛ ذلك الاختراع المعرفي الأخطر في تاريخ العقلانية الذي يريد أن يعوض عن الافتقار في الكينوني، باستلابه ترميز (اللامحدود)، تحت مصطلح المطلق؛ ومن ثمّ تحويل هذا المطلق إلى شكل فارغ من كل شفق، إلى مجرد: لامتناه. لكنه قادر على تسجيل طموح العقل إلى سذاجة يقين يفتقر إلى كل تعيين. وفي وقت يُقصى العالمُ الحسي عن كل اعتبار معرفي، وذلك لعجز الظرف الحضاري آنذاك، عن تشكيل السؤال الفيزيائي المحدد، فإن المعرفي كميّارية اطلاقية، لم يكن أمامه من مهرب سوى إقامة مملكة المغيوب، محاطةً بحرمة المقدس؛ ذلك أن مولد الإيديولوجيا لأول مرة في تاريخ الأفكار، كان على يد مذهب شبه معرفي اسمه: الدين. فقد حاول الدين أن يأتي بتعويض عن خلل في حيّز المعرفي الكينوني، بمحاولة إعادة الصلة بين اللامتناهي والمعيش. إن الغضب النيتشوي كان مبعثه ذلك العجب من كيفية انقلاب الديونزيوسية إلى مسيحية، ومن قبلها إلى اليهودية. كيف ينقلب حب الصوفيا إلى مجرد إرادة للمعرفة. وأن تنصبّ هذه الإرادة على المغيوب، بسبب من جهلها لتمييزة المجهول، ذلك الشيء العالمي تماماً، واللامتناهي تماماً، ذلك الدهري في قلب المحايث، والمحايث في قلب الدهري.

إنه التحول من المغيوب إلى المجهول؛ ذلك ما ينطبق عليه تماماً مفهوم القطيعة المعرفية بحق؛ وهي القطيعة التي فاز بها، بجوائزها العظمى، العقل الغربي ولا شك من دون بقية الحضارات/ المدنيّات، كما يدّعي؛ وقد اقترن هذا النصر الأبولوجي (نيتشه)، في شيخوخة

المدنية، بعد نضوب حيوية الحضارة (اشبنغلر)، بالفصل الحاسم داخل المجهول نفسه: بين ما يرسم داخل المحايثة، ويتشكل في صورة التحدي اليومي الذي يواجهه الإنسان، أي الطبيعة، وبين ما يمكن أن يتبخر متصاعداً إلى قبة المجهول، ويتجاوزه إلى ما هو فوق وأعلى...، أي ذلك الذي سيغدو له اسم المقدس. فالتعارض الحقيقي ليس له حيز إلا داخل المحايثة عينها: أي بين العقل والطبيعة. فإذا ما جعل ديكارت هدف الوعي هو إخضاع الطبيعة، لم يكن قصده استعداد الإنسان على الطبيعة، كما تصوّره بعض المعرفة الثورية اليوم على ضوء الإيكولوجيا، بل كان يدشن حقاً عملية الفرز في خليط المجهول/ المغيوب. كان يعيد مشروع الفهم إلى حيثما يمكن الفهم حقاً [...] وهو هذا العالم الذي تأخذ فيه الطبيعة شكل النقيض الرهيب، وفيه تجتمع كل الألغاز المحيرة لعقل لم يفز بعد بمفاتيح الفيزياء. كان الإنسان يحس أنه موضوع تهديد من قبل أبسط عوامل الطبيعة، من تغيرات الطقس مثلاً، من الرياح العاتية، والزلازل والبراكين وسواها. كان هو أضعف مخلوق في مهب المجهول الطبيعي، الذي يداهمه كل لحظة. فلا يمكن عزل التوق المعرفي عن الحاجة إلى الحماية الكليانية. والمقدس الديني كان يهيمه الإبقاء على خليط المجهول هذا، مع المغيوب؛ إذ يغدو الأول برهاناً حياتياً ويومياً على وجود الثاني، وخط دفاع أول عن كل أيقوناته الإيمانية الأخرى. فكان اضطراب سؤال العقل أن ينطلق من ألغاز المغيوب ليحل بها مجاهل المجهول، قد أعاقه قروناً طويلة عن إيجاد الجواب المبدئي. ذلك إن مفاتيح المغيوب لا تفتح أبواب المجهول، بل توصلها إلى الأبد. هذه البديهة شكّلت المفصل بين ما قبل التاريخ، والتاريخ، في ثقافة المشروع الثقافي الغربي على الأقل.

كان لا بد أن تأتي الساعة التي تمّ فيها فرز ذلك الخليط السحري داخل المغيوب نفسه، بين ما هو من هذا العالم وبالتالي ممكن الالتقاط، وبين ما يتجاوز العالم، ويتساوى فيه إمكان الالتقاط أو استحالاته، لأن الحالتين لا تؤديان إلى أي اختلاف، لا تلتقطان شيئاً من مساحة ذلك الفراغ الأعلى.

يفتخر المشروع الثقافي الغربي أنه هو وحده من أدرك الحسم ونفّذ الفرز، وكسر الحلقة العبيثة، عندما قرر أن يعكس الحركة؛ فينطلق من المجهول أولاً. وما أن شرع في

التنفيذ والممارسة حتى تبين له أنه لا ضرورة البتة في تجاوز المجهول نفسه نحو المغيوب. فإن حيز السؤال المعرفي لا يمكنه أن يتعدى حيز ما لم يُعرف بعد؛ وأن الفكر عامة لا يشتغل على غير أرضه، فيما لم يُفكر به بعد. فالمعلوم وما لم يُعلم بعد، يندرجان في الحيز عينه، في صيرورة المحايثة محايثة في ذاتها.

كان يمكن لهذا الانعطاف أن يرفع للسؤال المعرفي شرطه الأنطولوجي؛ قد يؤسس حالة: ذاتية الوعي (l'auto-conscience) كما يفهمها هابرماس، للعلاقة بين حدّي الأقوم: المعرفي الكينوني، بحيث لا يتدخل بينهما أي حد آخر لا يمتد إلى أحدهما بصلة من داخل الحالة/ ذاتية الوعي. بمعنى أن هذا الأقوم ينبغي له أن يتدرج فحسب ضمن أفاهيم المحايثة وآفاقها. فإن تطفّل أيّ عنصر آخر سيكون غريباً عن أي من الحدين؛ أي لن يكون ذا صلة بالمعرفي أو الكينوني. وبالتالي لا بدّ من رده إلى التسجيل الآخر الذي يجلس خارج المحايثة كلياً، ألا وهو المغيوب. قد يتسمّى العنصر الغريب هذا معيارية ما. ونحن قد استخدمنا هذا المصطلح لنعبّر عن هذا العنصر الدخيل. أما الآن فقد آن لنا أن نتفحصه تفصيلاً.

هاوية المعيارية بين المعرفي والأنطولوجي

ما المقصود بالمعيارية في هذا الصدد من التمعين الذي نحاوله. لا ريب أنه يرتكز أصلاً إلى ذخيرته، المعارف عليها في القاموس الفلسفي. وأفضل تلخيص لمعناه هو أنه حكم القيمة. وتلك دلالة حيادية لا تستنفذ جهداً، أو تثير معارضة. ولكن ككل مصطلح فلسفي، فإن هالات متفاوتة الوضوح تحيط بعبارته دائماً. أول ما يمكن التقاطه في تضاعيفها، هو نوعٌ من الضرورة المسكوت عنها. إنها تعني أن المعيارية يلي الأنطولوجي. لأن حكم القيمة لا يمكنه أن يمتطي فراغاً. وهو لا يفعل ذلك إلا إذا أقحم نفسه عنوة داخل الأقوم المعرفي الأنطولوجي. فيقلب هذا الأقوم من وضع التقرير إلى وضع التقويم. وفي خطوة تالية يغدو التقويم وحده مائلاً لحيز الأقوم، لأنه يجعل من جاهزيته ضمانةً مُقَحَّمة على ما لا يتطلب الضمانة من سوى نفسه أو فكره. بذلك أمكن للمعيارية أن يجدد جاهزية المغيوب عندما يُقحمها، بفعل أدائه الخاص،

(على) البنية الفريدة التي يختص بها الأقنوم: المعرفي الكينوني، ويُقَسِّرُها على أن تشغل من داخل نصّه بالذات، فتستخدم تعابيرهِ وحتى مَفْهَمَتَهُ، ولكن لغير ما تعنيه حالة ذاتية الوعي، بل لما يدْمُرُ هذه الحالة ويعيقها عن التشكل ذاتياً.

حينما نقول، هذا - هو - الـ قلم (بالتشديد على الـ التعريف) بدلاً من القول: هذا - قلم، ينصرف ذهننا إلى نوع من تأكيد دلالة تنضاف إلى جسامه القلم تحت الحواس. هذه الإضافة هي من صنع المعيارية التي تُسبغها أنا المدركة على موضوع إدراكها. وقد تغطي هذه الإضافة الموضوعَ وتجرفه في تيار الزخم المعيارى الذي ينصبّ عليه من فعل الإدراك عينه. فالتقييم، تفضيلاً أو تبخيساً، لا يتخذ من الموضوع سوى متكاً آنيّ. يغدو المهمُّ هو فعلُ التفضيل الذي تجاوز فعل الإدراك. فالقلم معرفياً كشيء لم يعد يعادل وجوده المادي الذي هو حاصل دلالته كواسطة للكتابة. والتلفُّظ باسم القلم من خلال نبرة التأكيد، يكاد يحرف أو يغيّر من موقعيّة الشيء قائماً بذاته ومنفصلاً عن أي إثبات أو تلفُّظ؛ ذلك هو الاقحام/ الاقتحام اللغوي الذي لا يبالي بحدود المعطى. بل يجرفه في تياره، ويفقده مرجعيته، ثم ينجرّف به هو كذلك.

هنالك حكم آخر يطلقه التلفظ في عبارة: هذا هو القلم. حكم مستور ومستبطن، تدعوه الفلسفة التقليدية بصيغة: حكم قيمة. يقول: هذا هو القلم (الحقيقي). إنه يفصل القلم عن سواه. يبني ثنائية غير مصرح بها، تقوم على تمييز موضوع وجعله مقابل سواه، كل ما هو سواه. في حين يدّعي المعرفي الكينوني، أنه لا يخفي شيئاً تحت أقنومه. بل إنه يأتي قبل الحكمين معاً: حكم الواقع، وحكم القيمة. يأتي قبل التقرير والتقويم معاً؛ وتلك هي أبسط المعارف وأصعبها في وقت واحد. إذ أنه ما دام كل تلفُّظ هو تعبير، فلا بدّ من اختلاط التقرير عينه بنوع من التقييم دائماً. وقد أثبت تاريخ نظرية المعرفة أن كل وسائل المعرفة، مهما أخضعت لمختلف المنهجيات العائدة إلى المثالية أو الواقعية، فإنها تدخل في صنع موضوع المعرفة. وبالتالي فإن بلوغ المعرفي لحالته الخالصة كمعرفي، سيظل أبعد الأهداف وأصعبها، وبالنسبة للسؤال الفلسفي على الخصوص، الذي يتمسك به كهدف مركزي له.

إن خاصية التقرير مهما تعرّت من العناصر الغريبة عنها، تبقى هي ذاتها متوشّحة في نسيجها مع حد أدنى من نزوع التقييم. إذ إن عبارة: هذا قلم، حتى - بدون أُل التعريف - فإنها تتضمن حكماً تقييمياً: (أنا أعتقد) أن هذا قلم. هنالك فعل إثبات. وهو ما يحتاج بدوره إلى سجل آخر من التعليل والبرهنة. حتى يمكن أن تمتد المسألة المرجعية إلى ما لانهاية له. لذلك يمكن اختصار الجدل، الذي قد يبدو بيزنطياً إلى حد بعيد، في القول: كل حكم تقريرياً كان أو قيمياً - هو معياري بشكل ما. فالمعاري هو المُعطى الدائم في كل العبارات والبيانات. ولعلّ السؤال الفلسفي الذي كان يعاني دائماً من هذا الالتباس، طيلة كل الفصول الشيقة التي كتبت صراع الشك واليقين في تاريخ الأفكار، لم يستطع هذا السؤال الفلسفي أن يهتدي إلى أصل الحلقة المفرغة، إلّا عندما أصبحت العبارة كتلفظ لغوي، هي موضوع الإشكالية، والإشكالية نفسها. هذا المنعطف الحدوثي الخطير يسجّل إذاً أن التلفّظ، الذي كان يُنظر إليه أنه واسطة، وثنائية إلى حد بعيد، أصبح موضوع نفسه. من هنا كان على العلم (الفيزيائي) أن يميز سجله الخاص. فهو لا يستعمل من اللغوي إلّا ترميزه الرياضي فحسب. أي يجرّد العبارة من دلالة (المعنى)، ويعيدها إلى جسدها الرقمي، أي الترميزي الخاص. فهي بذلك لن تستطيع التدخل فيما لا يعينها. كأنها أمست وسيلة محايدة تماماً. والمهم هو القانون العلمي نفسه. ومع ذلك فإن مثل هذا التقرير، هذا اليقين الذي يبدو مطلقاً، ليس هو كذلك فعلاً. فلقد أقرّ العلم في ثوراته الأبستمولوجية الأخيرة، أن ترميزاته - الرياضية - ليست هي كذلك إلّا بالنسبة لأنظمة افتراضية في أصلها. إن نسبة الصحة أو الصلاحية، متعلقة بما يقدمه النظام الافتراضي الذي تشتمل عليه مقدماته. إن المدى الذي يمكن فيه أن ينفصل الترميز، كوظيفة استدلالية، عما يقدمه من (معارف) أو تفاصيل معرفية معينة، سوف يظلّ مرتبطاً بقدرته (الترميز) على حلّ بعض الإشكاليات العلمية المطروحة في لحظة معينة من تاريخ العلم نفسه. تلك هي نسبته، التي تقارب جُزائته.

هل يمكننا بناءً على ما تقدم، أن نضع حدّاً لكل تراث البحث عن اليقين، ونسجل لنا مكاناً لدى الطرف المقابل التقليدي فقط، عند الشك والشكاكين، أو النسيبين بحسب

التسمية الحديثة، أو التداوليين بالأحرى. هل ثمة حل آخر يقدمه أفنوم الأنطولوجي في عبارته الإزدواجية: المعرفي الكينوني. فماذا يقول ذلك الحل فعلاً؟ هناك أصلاً مسألة أن يأتي السؤال الفلسفي أولاً ما قبل نص الحكم، سواء منه التقريري أو التقييمي. وهي مسألة عبرت عنها الثورة النيشوية ضمن أفهوم: براءة الصيرورة. وبعد ذلك يمكن أن نطرح خلاصة ما أتى به (اختلاف) الحداثة الحداثوية (البعدية) عن سابقتها، الحداثة التقليدية. وهو هذا النوع من الجدل: إذا كان لا مهرب من المعياري فإن ما يحد من سلطته هو أن تأتي العبارة ونظامها المعرفي معها. أي أن يصل بيان العبارة إلى الحد الذي لا يمكنها أن تخفي تحته نظامها المعرفي الذي يُبين كينونتها (يمنحها بنية). بناء عليه يمكن وضع هذه القاعدة لمنطق خارجي عن قواعده الأصلية وهي: أنه إذا كان كل تلفظ هو بيان، فلا بد أن يبين عما يجعله كذلك.

عند ذلك لا تُضطر كل عبارة عندما تطرح بيانها، إلى الاستنجاد بأية طبقة خفية أو سرية من المعيارية، أو تلجأ إلى الاحتماء تحت قبة المنطق وقواعده التسجيلية، كيما تبرر خصوصيتها؛ بل كل ما تفعله هو أن تبين فعلاً عن (خصوصيتها)، لا تتنكر لها، بل تجعلها طريقها (الخاص) إلى العام. وليس لها من وسيلة إلى ذلك إلا أن تتقدم كمشهدية - عن - نفسها. لعل ذلك يخفف من أزمة كل عبارة باعتبارها توظيفاً لغوياً أصلاً، توسيطاً لفظياً غير حيادي بين الوعي والعالم؛ ورغم عدم حيادية هذا التغير في علاقة الوعي بالعالم، فإنه يظل هو المؤشر الوحيد على ما تعنيه خصوصية عبارة ما ضمن نسق دلالي، منضبط دائماً بالقواعد اللغوية العامة. فالمتكلم أو الكاتب مضطر إلى الالتزام بلغة عامة، يخترع من خلالها لغته الخاصة. وإذا كان الكاتب مبدعاً حقاً فإنه سوف يخلق لغة غريبة عن اللغة المتداولة. إنه يكتب بكلماتها وحروفها عينها، ما لا تعنيه بالضبط دلالتها الأصلية. ولعل هذا ما قصد إليه بروسست، في كتابه (*Contre Saint - Beuve*) حين قال: «تكتب المؤلفات الجميلة بنوع من لغة أجنبية». ومع ذلك فإن هذه «اللغة الأجنبية» قادرة على الإيصال. وكما يفسر ذلك دولوز بقوله «إن أظهر ما يفعله الأدب في اللغة هو أنه، وكما يقول بروسست، يسجل فيها نوعاً من لغة أجنبية، ليست لهجة

إقليمية، لكنها صيرورة - لغة أخرى. تصغيرٌ للغة الكبيرة الشاملة، وهذيانٌ يتخطفها، وخطٌ ساحرةٌ يتفلّت من نظام مهيمن». لا شك أن القول بحقٍ للكاتب في أن يبدع لغته الخاصة، لا يعني ذلك محضَ أسلوبٍ شخصيٍ فحسب. بل كل الرهان الإبداعي هو قدرة النص على إيصال خصوصية الكتابة الأدبية بطريقة عامة. ولعلّ ذلك ما عبّر عنه بلانشو عندما كتب: «شيء ما يتأتى للشخصيات الأدبية، وهو أنهم لا يمكنهم التعبير إلّا عندما يتحررون من سلطة القول: أنا». حين يتلفّظ الكاتب بأناه كأنه يضع هذه المعادلة المسكوت عنها: أنا (الحيادي *le neutre*) أقول كذا. كما سجّل بلانشو ذلك في عمله الإبداعي: المحادثة اللامتناهية.

إن قرابةً بين الحيادي والمجهول، أو بين الإنبناء للحيادي والإنبناء للمجهول، تفرض نفسها هذه اللحظة من التمعين. فماذا يعني الحيادي. إنه بالأحرى غير المتعين. هو الشخص الثالث الذي يتم استخدامه غالباً في السرد الروائي. فهو ليس المتكلم ولا المخاطب، لكنه (الضمير) الغائب. والاصطلاحان النحويان في العربية (الضمير والغائب) يشغلان معاً على ذات الحالة الحيادية. يصحّ ذلك ما دام ليس المقصود هو استحضار المصطلح الأخير ذي الصفة الإرهابية: (أهْم)، كما يحدده دزاین هيدغر، ذلك الشاهد والكاشف، والمعارض له في آن. فالدزاین يخلع عن الضمير الثالث الغائب، غيابه، وبالتالي حياديته. إنه أقنوم يكاد يكون مائلاً حيّز الحضور وحده. وهو عند سارتر خاصة، يغدو مقراً للـ آخر، ولـ نظرتة، تلك التي تفصل لدى الذات بين معاناتها لحريتها المجردة، وإرادة ممارستها. تشلّ حرية الفرد، تمنعها عن إنتاج مشروعه الوجودي الخاص. لكن، دون أن ندخل حيّز المعاناة الوجودية الساترية، فإن الضمير الثالث الغائب يظلّ المحل الطبيعي والمشروع للوجود اللغوي. حين يقال عن الفرد أنه يتكلم اللغة العربية أو الفرنسية، فهو ينتمي إليها ولا تنتمي هي إليه. أو على الأقل ليس ثمة من يخترع لغة لا يتكلّمها إلّا هو وحده. فليس ضمير المتكلم أو المخاطب إلّا صيغة محسوسة تتموضع بالنسبة للضمير الثالث الغائب؛ وذلك حقّ مهما حاول اللسانيون اعتماد الكلام كالحامل الطبيعي للغة. وأما الحيادي فهو يخرج من حلقة الضمائر الثلاثة

كلها. كما لا يمكن مقارنته مع الغائب، إذ أنه يصير تابعاً أو منحاذاً له بشكل قَبلي. إذن، إن الحيادي يقع حقاً خارج حلقة الضمائر. ولذلك فإن كل خطاب يحقق مقدرة إستثنائية على استحضاره، أو التحسيس به، لا بدّ له أن يقع خارج اللغة المتداولة. يصير خطاباً «أجنبياً». ذلك هو شأن الإبداع وحده. إنه يكتب النص المجاور الذي يصح أن يقال بصيغة المتكلم أو المخاطب أو الغائب، دون أن يفقد استقلاليتيه، ودون أن تغير أية صيغة من بنيته الدلالية. تلك هي خاصية الحيادي الحقيقية. وهي أنه، مع قابلية مُتاحة إلى أقصى حد لأن يتناسّ الحيادي مع أية صيغة من التخصيص، بالأنأ أو الآنأ أو الهو، لكنه في كل حالة إنما يقدّم فيضاً لا يمكن تخصيصه بأية أنا، متكلّمة مخاطبة أو غائبة.

بكلمة أخرى إن الحيادية تطرد المعيارية. ليست تجريداً لها، لكنها على العكس هي تجريد لتجريد المعيارية عينها، واسترداد للشيء من أية هالة للقيمة تتخطّف ملامحه المادية. عندئذٍ فحسب يتقدم أفهوم (المشهدية). يبرز المعرفي الكينوني فوريّ ذاته. بحيث كلما وقعت عليه عين (الرؤية الخالصة) تكشف عن تناهيه اللامتناهي. فلا تجد المعيارية ثمة حيزاً مستقلاً لها خارج تلك الرؤية الخالصة؛ ولا يتبقّى لها من مخرج فعلي إلا في إعادة اندماجها مع تمعين الحيادية عينها. ذلك أن كل أشكال المسرحيّة تتداعى عندما تستنفد فنون الإخراج كلّ تقنياتها؛ ولا يتبقّى إلا أن ينبثق المعرفي الكينوني عبر فورية مشهديته. يتغلّب المسرح على (إخراج) المسرحية.

ليس المحايد إلغاءً للمتعين. صحيح أن المحايد يُشغل خانةً خارجَ خانات الضمائر - كلها. لكنه لا يعود نحو إضافة نفسه إلى خانة معينة إلا عندما يستطيع كلّ ضمير من الضمائر الثلاثة أن يقدم خصوصيته أو تعيّن الخاص، خارج حيزه. تلك هي مشروعية الخطاب الإبداعي، أو هي أحقيته عند ذاته أولاً وبالنسبة لها، بالرغم من كون الخطاب الإبداعي مطروحاً أساساً في سياق المتخيّلة. أي أنه لا يتمتع بأي قوام على أرض الواقع. ليس واقعياً لكنه وجودي؛ ومن هنا (لاشخصية) ذاتيته. فإن القصيدة الملحمية: (الراين) كما كتبها هولدرلن، تتخلص مثلاً من عنصرية القومية [الألمانية] لتأخذ مداها الإبداعي في نوع آخر من نهر راين للإنسان، محايداً من أية هوية، بحيث يتاح لكل إنسان أن يلتقي

عبر الراين العظيم، بنهره الخاص. ذلك ما تعنيه عبارة غوته: (الكثافة الخاصة بالشفاف الخالص)، أي (بذلك اللون النازع إلى إعادة تكوين الكل) كما يقول دولوز تعليقاً على عبارة غوته تلك في كتابه: مبحث الألوان.

ما هو الحيادي؟ إنه ما لا يتقبل أن يُشغل حيزه أحد سواه. وهذا يعني أن الحيادي يمتنع على المشاركة فيما لا يخص جوهره. يقع خارج المعيارية، من حيث إن كل فعل معياري ينطوي على إطلاق حكم ما. خاصية المقاضاة هذه اختراع بشري محض، يتدخل في كل ما هو سوي عند نفسه، ليجعله غير - سوي - عند نفسه. هناك من يأتي بالآخر، بنظرته، لتندس في شؤون الكائن التي لا تعنيه. فالوجودي يغدو فجأة تحت رقابة ما ليس الأنا ولا الأنت، ولكنه الـ هو. تأتي (القيمة) من لا مكان، لتستبيح كل ما هو مُتميكن، وتُقلِّله في مستقره الخاص. تلتحق (القيمة) بالوجودي لتكتسب منه ثمة واقعية، وفي الوقت عينه تعمل على اضمحلال واقعيته تلك تحت غطاءها المعياري؛ إنها فعالية فراغية تستحوذ على الصيروري، بكل حركيته. وإذ تلتصق به، تفتعل أفعال مقاضاته. ينقلب الصيروري مرة واحدة إلى كائن واقع تحت الشبهة. تتناول الشبهة صميم حركيته بالذات. تُفقد عفويتها. تُوقع الانفصام بين واقعيته ووجوديتها. بمعنى أنها تحول إحداها إلى مرتبة خاصة، وثانيهما إلى قفص اتهام. فالمقاضاة هي مشروع إدانة قبلية بانتظار صدور الأحكام. ولكن سواء جاءت هذه الأحكام بتثبيت الإدانة قبلية أو التبرئة، فلن تفهم التبرئة إلا من خلال سياق الاتهام الجاهز عينه.

حضارة المحاكمة

ليست المعيارية إلا التعبير عن العلاقة بين المقدس والديني، منقولة من صفحة الأفعال الإنسانية اليومية، إلى الصفحة الأخرى، التي تحتلها الأحكام المنطقية. وفي حين لا يتكون أقنوم المقدس إلا في تأكيد تخارجه مع الديني، جاعلاً من نفسه بمثابة المرتبة الأعلى، حيثما تستحوذ على كل الكمالات التي تنقص الوجود الديني، مما يحتم قيام علاقات القوة بين الطرفين، التي تم تبريرها استناداً إلى الفروقات النوعية بين تلك الكمالات القصوى للمقدس، مع ما يقابلها من النواقص المفرطة للديني.. نقول أنه في

حين أن الموقف هو كذلك بالنسبة لهذين الأقنومين الكبيرين في الأنترولوجيا الاعتقادية، فإنها تعود - هذه الأنترولوجيا الاعتقادية نفسها - لتفرض من جديد علاقات القوة على صعيد الأنطولوجيا، بين كل من المعرفي والكينوني. فليس الدين وحده هو الذي (يقاضي) الإنسان باسم الحقيقة العلوية، بل يغدو صاحب المعرفة مُحوّلاً بادعاء حقوق التملك من أكبر مساحة من الكينوني، وخوصّة ذاته بها: أي منْعها عن الآخر؛ ذاك الذي قد يُرمى بالقصور عن بلوغ المعرفة. فالمزيد من الكشف المعرفي لا يؤدي إلى بناء شفافية أوسع من الكينوني. بل إن تدخل علاقة القوة يحوّل حيّز المعرفي إلى إرادوية غازية، والكينونة إلى عالم من غنائم الحرب الدائمة. هكذا انقلبت في التاريخ فلسفة الصراع، من تقرير لبعض مظاهر الواقع، إلى معيارية مطلقة تشمل كلّ الواقع والتاريخ معاً. أصبح للقوي حق المشروعية الكاملة بإدانة الضعيف بضعفه، وحتى مقاضاته بجريته.. [كونه ضعيفاً].

عندما يثير دولوز، في تلك اللحظة منذ أواخر القرن العشرين، مسألة الحكم، أو المقاضاة (le Jugement)، بمخزونها الديني المعروف، فليس ذلك من باب تجديد العلمانية في مواجهة العودة إلى التدين فحسب، بقدر ما هو شعور منه بأن هذه المسألة (الحكم والمحاكمة) تطبع علاقات نوع من العقلانية العدوانية تجاه العقل الإنساني نفسه. ونحن نقول بالمقابل أن الاستبداد لم يعد إرهاباً ميتافيزيقياً (علوياً) أو سياسياً قديماً ومعاصراً، بل إنه في كل مرة كانت تسقط فيها المعيارية المنطقية أسيرة لإرادوية كليانية جامحة، فإنها تستعيد أولية الاستبداد التيولوجي، ولكن تحت مصطلحات إنسانية جديدة. نحن لا نتحدث هنا عن سلطان الإيديولوجيات خلال القرن العشرين فحسب، ولكن لا بدّ من الإشارة إلى الحامل الموضوعي الذي ساعد على تشيئة الإيديولوجيا، وهو التكنولوجيا، وما حققته من نقلات ثورية كبرى في هذا العصر. يكفي التذكير بأن جوهر الصراع الذي قاد المواجهة بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي - إبان «الحرب الباردة»، إنما كان يركز أساساً إلى التقدم في اختراع وتصنيع أعلى وسائل القتل والتدمير الجماعي التي عرفتها حضارة الإنسان [السلاح النووي]. حدث كل ذلك في ظل أعلى صدام إيديولوجي، شيوعي ليبرالي، منذ الحروب الدينية.

لقد كان عُذْرُ الحادثة في التحامها المتزايد مع التكنولوجيا، هو أنها تُخضع الطبيعة إلى المصلحة الإنسانية، تشتق منها قوانينها، وتعيد تجسيدها في المنتج الآلي الذي يكون طبيعة أخرى أقرب إلى مصلحة الإنسان. كان ذلك جوهر الطوباوية، لكنه منعكس هذه المرة على إنتاجات مادية وعملية، مما ينزع عن الطوباوية طابعها المفارق، ويقربها من الحامل المادي الذي يبرهن على جدارة التوسيط بين العقل والعالم، شرط ألا يتجاوز التوسيط حدود الآلة أو المعادلة الرياضية الفيزيائية التي شكّلت مبدأها. إن ولادة عالم مصنوع كله بإرادة الإنسان، وضعت حداً لكل تلك الحضارة التكنولوجية، حضارة الإدانة المسبقة للإنسان باعتباره خطيئة أو خللاً طارئاً على النظام الكوني. وأنه بالتالي مُقَدَّر عليه أن يدفع وجوده ثمناً لاسترداد براءة، ليس لها مكان في حيّز ذلك الوجود. فالمصير كارثي محتوم على كل حال، ما دام الإنسان مداناً سلفاً في وجوده الأرضي. وحتى إذا ما فاز بالخلاص، فلن يكون خلاصه إلا ما فوق أو ما بعد هذا الوجود، أي فيما يتعدى حيّز المعرفي الكينوني، نحو حيّز اللاحيّز! وفيه المعياري وحده يعادل نفسه، ولا شيء يعادله. إنها حضارة المحاكمة الدائمة: لم يكن ثمة خلاصٌ دنيوي منها إلا بالانتقال كلياً إلى ما يناقضها في كل شيء، إلى حيادية القانون العلمي الذي يقوّض مصطلح: الدائن والمدين، بعد أن رزحت تحت كلّله الحقبة المسيحية من تكوّن المشروع الثقافي الغربي. لقد كان الخروج إلى الطبيعة، والسياحة في العالم، والشروع في إقامة أهرام التكنولوجيا، بديلاً عن الكاتدرائيات، يعلن ظاهرياً السير على حطام حضارة المحاكمة الدائمة؛ لكن عقلية الإدانة انتقلت من موقع إلى آخر. فالإنسان الذي اعتقد أنه يسترد براءته الآن وهنا، فإنه أوكل قضيته من جديد إلى نوع آخر من المحاكمة: كما عبّرت عنها المحكمة/ كافكا.

دولوز هو الذي يكتشف أصالة هذا الكشف عند نيتشه: «تكمّن عظمة نيتشه في كونه أبرز، دون أي تردد، أن علاقة الدائن - المدين، هي الأولى بالنسبة لكل تبادل، وهي قد بدأت عضوية»، ذلك أن الآلهة في العصر الديونزيوسي هي التي منحت الإنسان جسده بما فيه من القوى الحيوية، وتركته يستخدم هذه القوى بحسب قوالب وأشكال، قد فرضتها هذه الآلهة عليه. وعدته بهذه القوى، أقرضته إياها. جلست تراقب تصرفه،

كيف يمكنه أن يتدبّر كلّ قوة لديه بحسب ما يُفترض لها من شكل معين، تتحقق بموجبه، ما أن تخرج من دائرة الجسد ككل، إلى حيّز العمل، الذي لا بدّ له أن يوصف بحسب الشكل الذي يبرز به. مرّتبة الشكل هي مقرّ الأحكام، هي التي فرضت أولاً على الجسد أن يوزع قواه على أعضائه (الجنس، اليد، اللسان...) ويقىدها حسب أصناف من العلاقة، والحركة، والعمل، والكلام أو اللغة.

ولقد كان الجسد قوة قووية متحدة، سبقت أشكال العرض والإخراج. سبقت التوزيع على الأعضاء، ثم التوزيع بحسب أشكال الممارسة والتحقق. بكلمة أخرى فإن عودة الجسد إلى جسديته قبل توزّعه (الوظيفي) العضوي، و(الوظيفي) الاجتماعي والمعياري بصورة عامة، هذه العودة تؤسّس بذرة التمرد على القضاء والمقاضاة والأحكام العلوية، والتي غدت أرضيةً وديويةً. هناك مقابل ديون الآلهة التي (كان) على الإنسان أن يردّها، ديونٌ جديدة مقابل حضارة الاستهلاك. وسوف يبقى مصطلح التمرد يعني خروجاً على علاقة الدائن - المدين، و(تقهقراً)، إن شئنا، إلى جسدية الجسد، حيث لا حيّز آخر لغير القوة القوية قبل تفريعها وخوصّتها. هنالك إرادة للقوة خالصة، خالصة من العضونة، من التشكيل الوظيفي - في الحقبة البيولوجية -، ومن توظيف الآخر لها في حقبة تعميم علاقة الدائن المدين في مختلف مستويات ومركبات التبادل بين الأفراد، بين الكتل والجماعات، وما بين جبهات المعرفة كلها، خلال حضارة تتعاقب فيها المصلحة مع التكنولوجيا.

هل يمكن القول أن المعياري هو أصل الاستبدادي. هل يرجع هذا التعريف إلى كون المعياري يطالب الكائن بما ليس فيه، بما ليس هو عليه. ألا نلاحظ أن مختلف أنظمة التقييم كانت تنصبّ دائماً على موضوع واحد هو الجسد، أو هو جسدية الجسد بالآخرى. وإذا كان هناك ما يُسحَرُ في الثقافة الديونزوسية، فهو محاولتها الفوز بنوع من تقنيةٍ لصوفيةٍ مضادة، تريد تحييد جسدية الجسد، تريد ردّ الصراع من شبكية التبادل الخارجي، إلى (معارك) القوى الحيوية فيما بينها، وداخل الجسدية عينها دائماً، بحيث لا تتدخل في شؤونها (الفورية) أنظمةً تبادلية (خارجانية)، تأتي من عالم الآخرين.

وهذا كان يعني بكلمة عصرية و(أخلاقية جداً)، أن الصراع الحقيقي ينبغي ألا يُغادر مستوى القوى الحيوية، أو تجليات جسدية الذات بالنسبة لذاتها فحسب.

إن كسر علاقة الدائن/ المدين، تُخرج الكائن من صيغة: الوضع تحت الرقابة، إلى مساحة عذراء لا صيغَ فيها ولا تراتيبات. وما كانت تحاوله الفلسفة النقدية في شتى عصورها، من اليونان حتى الحداثة، هو إبداع تلك الأفاهيم (المفاهيم) التي تحترق مذهب المقاضاة؛ فهو الذي كان يتخذ لذاته، أقنعةً مختلفة عبر التحوّلات المعرفية الكبرى كلها دون أن يفقد شيئاً من فعاليته، بل لعله كان يتغذى دائماً من دماء ضحاياه. وقد كان موضوع الدّين الأكبر وبالتالي المقاضاة، هو جسدية الجسد. ومنذ أن أصبح سؤال الفلسفة: كيف أحيا جسدي، سؤالاً آخر: ماذا أفعل بجسدي، فقد صار الجسد عبئاً ومسؤولية. وقع الانفصال بين أقنوم غذا له اسم الذات، وأقنوم آخر له اسم الجسد. حدّث التفارق، وتسربت (كائنات) غريبة وأجنبية بين الأقنومين. عاش الإنسان انفصامه الوجودي، باحثاً عن وسائل متوفرة أو موهومة، أو مخترعة، وذلك من أجل إعادة اللحمة والتخلّص من الانفصام المتجدد دائماً تحت المصطلح الحضاري المختلف، من حقبة إلى أخرى.

لا يضير الفلسفة أن تعترف أخيراً أن إشارتها الأولى مرسومة على جسدية الجسد. وكان من حق نيتشه أن يعيدنا إلى الحقبة الجاهلية [الديونزوسية] من الفكر الإغريقي قبل أن تعقله وتعقله المدرسة الأفلاطونية؛ إذ، في تلك الحقبة لم يكن التجريد قادراً على إيقاع أية فاصلة بين جسدية الجسد، وامتدادية العالم حوله. فلم تكن الجسدية موضوع السؤال، بقدر ما كان العالم أو الكون المتهادي حول الإنسان، هو هذا السؤال، وما يتضمنه ذلك الكون من الموجودات، بما فيها الإنسان المتسائل نفسه. إن عدم القطع في المشهدية الوجودية بين الإنسان والعالم، لم يكون مجرد إحيائية ابتدائية، بل سوف يؤسس عدم الفصل هذا نوعاً من اللاشعور العضوي الذي سوف تكبته الذهنية التفاضلية، عندما تخترع لعبة التضييق لتتخلص في آن واحد من جسدية الجسد، ومن تواصلها مع دهرية العالم.

وبذلك ينقلب التفكير من مهمة تشفيف الكينونة من داخلها، إلى مهمة إلقاء الحصار عليها، وإدانتها بأهم ما تمتلك، وهما: جسدية الجسد، ودهرية العالم؛ إذ يغدو هذان الأقنومان واقعين في أسفل سلم التراتبية التصنيفية. بالمقابل سوف يتحوّل تاريخ الثقافة مستقبلاً إلى مصنع لاختراع الطوبائيات التقليدية (من الأسطورة إلى التدين)، وبعدها: لإنتاج تركيب الأيديولوجيات الحديثة، وصولاً إلى إعادة اكتشاف (الحي). وهنا سوف تعترف الثقافة، أنها لم تكن طيلة تاريخيّاتها، سوى مركّب توهيمي من الكبت، مقموع وقامع، ومحكوم بشنائية الظاهر والباطن. ومقدّر له دائماً أن يعاني حنين الوحدة المفقودة. لكنه كلما أشرف على مقاربة السر، لم يجد لديه سوى آلهة القديمة، بحيث تنهمك مرة أخرى في اختراع صيغة (توريّة أو انزياح) جديدة، وتُضعف من وجودية الكائن والعالم، باختراع آمريّاتٍ معياريةٍ أخرى، كثيفة تغطي شفافية المحايثة. هكذا وصولاً أخيراً إلى منعطف الحداثة البُعديّة، الذي حاول استنفاد تاريخ التغطية، وأساليب الحجب، والتحويل، والانزياح، لتصير مُعرّاةً من أُنْعَمَتِها تلك...، ولكن من دون أية ضمانات قبلية أو بعديّة؛ فكأنما كان لا بدّ أخيراً، أن تتقدم المحايثة بتعددتها وتناهيها، وألغازها ومتاهاتها. لكن في هذه اللحظة بالذات، وقد أصبح لا مهرب من حاكمية الشفافية، فلا شيء يمكنه أن يحجب تشكيلاتها اللامتناهية، تمّ تجهيزُ (المراوية) التي بدلاً من تظليل الشفاف على طريقة الحداثة التقليدية، فإنها تُسَطِّعُ قُصُويّاً إلى درجة تبديده (الميديولوجيا).

تأتي المراوية إذاً ليس كفنٍّ إجرائيٍّ من فنون الذهنية التفاضلية، ولكن كإعلان كشفٍ حسابٍ بإفلاسيٍّ شامل لهذه الذهنية، التي جوهرت ميتافيزيقا الغرب. لكنها إذ تجري عملياً هذه النهاية (بدون كل مصطلحاتها التقليدية والمستحدثة التي رأينا)، فإنها في الوقت نفسه تتحدد وظيفتها تماماً في: منع كل ما كان منتظراً قدومه بعد هذه النهاية. ذلك أن المراوية لا يمكنها أن تأتي بشيء في جعبتها. ليس تحت عباءتها إلاّ البُداد الذي يحلّ في كل أرض تحلّ به سيّدته. المراوية سوف تتخطى تراتبيات العدم والسلب والخطأ، كتحددات منطقية أو قيم معيارية، لا تُفهم إلاّ بما يقابلها من الإيجابيات كالوجود

والإيجاب والحقيقة. بل هي تتجاوز اللعبة التفاضلية تماماً بعد أن حولتها الحادثة البُعدية مجرد أطلال. إن هدفها: هو هذا العالم الجديد تماماً الذي تبشر به الحادثة البُعدية. هذا اللغز المختلف القادم على أطلال كل الألغاز الميتافيزيقية السابقة. هذا التجاوز نحو اللائفكر به بُعد، فعلاً وواقعاً، وليس تمنياً وتلميحاً على طريقة هيدغر فحسب. لقد كان شعار سقوط الذهنية التفاضلية يُعدُّ بالفكر الوجودي حقاً، بذلك الذي يضع ماهية الشيء في تخوم الشيء عينه، وعبر ذلك المدار الذي يتحرك دائماً تواصليةً درامياً، بين جسدية الذات ودهرية العالم. لكن يبدو أننا مقدمون على مسرح ذهنية جديدة لما بعد عصر النهاية، يتوزَّع صراعُ الحادثة (المصححة السليمة.. ربما؟) مع المأروية. فمن سوف يرث الميتافيزيقا المتداعية ما بين هذين الأقنومين؟ أم ترانا نواجه ثنائية أخرى: الحادثة/ المأروية؟ إذ قد تبدو صيغة الاصطفاف هذه تماثل شكلائية الثنائية من جديد؛ لكنها لن تكون ثنائية تفاضلية. وإن أعطت انطباعاً بذلك. إذ إن الصراع سوف يجري هذه المرة بين تخوم المحايثة وبأدواتها بالذات. لكن من يضمن ذلك حقاً!

هل تداعت (المحاكمة) الكافكية. هل انقضت تقاليد الاتهام والإدانة، وعروض الدفاع والنقض. وهل لاتزال الصيرورة متهمه (أنطولوجياً) ببراءتها، ومضطرة في كل محنة تاريخية، إلى إعادة البرهان على نقائها.

العقلانية

ما بعد الميتافيزيقا

ما يناظر الحكمة الهيدغرية المركزية حول: قدوم الكينونة منسحبةً، فإن الفكر، في لحظة البحث عن المكانية انطلاقاً من أسطورة الزمن الواقعي، لم يعد يمكنه أن يمارس تسأله الفلسفي، كما كان يفعل طيلة الحداثة التقليدية، أو حتى إبان الحداثة البعدية. كأنها، هنالك نقلة كلية خارج كل تعبيرية الحداثة وأجهزتها المفهومية. ليس ذلك لأن «نهاية التاريخ» قد اقترنت معها كذلك «نهاية الفلسفة»، بل لأن نضج الترميز، أو هذا النمو التراكمي لمحصول «العالم الثالث»، حسب مصطلح پوپر - المؤلف من النظريات والمفاهيم والتأويلات الكونية وسواها - قد فرض بصورة حاسمة ألا يمكن التفكير في الكينونة إلا حسب الحدس الأولي لإنسان بارمنيدي جديد - باحث عن قصيدة للخلق ثانية - عليه أن يضع نصب عينيه التأمل غير المحدود فيما يعنيه التفكير في التكوّن كطريقة في ممارسة التّميّن. على أن لا يعني هذا أن الزمانية أصبحت من منقضيّات التفكير. على العكس فإن التفكير عينه يغدو زماناً، ما أن يشرع في تسأل التّميّن. ذلك أن القول بالتّميّن بدلاً من المكان، يؤشّر على تفعيل المصدر من داخله. والتفعيل تغييرٌ لا يتحقق بدون انتقال التميّن من شكل إلى شكل آخر. أي أنه يلتقط الزمان بطريقة ما، أو أن الزمان يحتاج التميّن عينه لكي يجعل التقاط آثاره ممكناً.

لهذا السبب النادر اخترع هيدغر أقنومه: الكائن في العالم. ليس لأن العالم لن يكون كذلك إلا إذا دخله الكائن. بل لأن الكائن في العالم، لم/ ولا يكون كذلك إلا إذا اخترع لذاته هذا الحرف السرمدى: (في). لكننا لا نستطيع أن ننفي، رغم كل هذه البداهة،

أن أصل البدهاة أو الكوجيتو الحقيقي، قبل الديكارتى وحتى اللاديكارتى إطلاقاً، هذا الأصل هو أن الكائن طارىء على العالم، كما الزمان طارىء على المكانية. كما لو كانت أقدمية العالم، سرمديته، هي مكانية أولاً. وأن هذه المكانية هي التي تجعله مكتفياً بذاته. وسوف يظل كذلك حتى يأتي من يطلق عليه هذه التسمية. فجأة تنقلب سرمدية المكانية، أو السرمدية فحسب، إلى مصطلح: الكائن في العالم، ما أن تُصاب السرمدية بشرخ، بصدع، لا يُعرف له مصدر. ولكنه هو صدع، محضٌ مجيء خالص، يجعل السرمد يصير سرمداً مختلفاً عند ذاته.

أقدمية العالم، سرمديته، حياديته، اكتفاؤه بذاته. كل تلك الأوصاف/ الأسماء، هي مما دَخَلَ ويدخل عليه. ذلك أنه لا أحد يعرف العالم، أو ينعتة بالأقدمية، إلا من يجيء في، ومن هذا العالم، يجيء مختلفاً. السرمدية يصدعها طارىءٌ لا يُعرف مصدره، ولكن يُعرف مجيئه فحسب. منذ هذا المجيء صار العالم حادثة. ولم يعد يمكن التفكير بالسرمدية، سواء في ذاتها، أو في صنوها: العالم، إلا والحدوث يخترقها من كل جانب. السرمدية مضطرة إلى السقوط أو النزول إلى حضن المحايثة، لأنها هناك، ومن هذا المكان فقط، يمكن إعادة تذكر، تصوّر السرمدية من واقعة انقضائها عينها، من ذاكرتها.

قد لا يضير الكائن أنه طارىء على العالم، وأنه حين يأتي يجلب معه الصدوع والشروخ، وينتزع كل ما هو هاجع في حياديته، لكي يتورط معه في نقص الوجود وفي فداحة هذا النقص. لا يعود التكون وحده محلّ الترميز وصراف تاريخانيته، ولا مستودع عجائبه ومكتشفاته وبراعاته؛ لا يعود يقنع التكوين بتكرار العالم. لكنه يخترق تمكُّنه، ليستلبه منه، ليمحق مسافيته.

إن الكائن في العالم هو، كما لم يكن له حيّز قبل أن يأتي إلى العالم؛ كذلك فإنه لا يكتفي بإدخال جرثومة الانقضاء إلى صميم كتلة الموجود. بل إنه يجد نفسه منساقاً انسياقاً شيطانياً في تسريع الانقضاء، وتسريع التسريع؛ حتى أنه وهو في غمار هذه الحركة، لا يدري أنه يلغي سبب وجوده، وهو هذا الزمان الذي ينتهب التسريع كلَّ مهله وآناته. ليلقى نفسه في النهاية بدون أية مهلة، هو عينه.

الزمانية هي معرفةً سرمديةً العالم لذاتها، بما ليس منها وفيها. الزمانية تأتي بالمهل، بالحدود الوسطى، ما بين البطء المطلق ما قبل الزمن، وبين التسريع المطلق ابتداءً من عتبة سرعة الضوء إلى ما لانهاية. هذه المهل كانت الفرصة الفريدة لفصل وحيد في كتاب السرمد، عنوانه: الكائن في العالم. إنه كتاب حادثة (الإنية) التي تقلب الصيغة من: الكائن في العالم، إلى: كائن العالم دفعة واحدة: يصير الحديث عن كائن العالم، إمكان العالم بدلاً من ترداد: أقدمية العالم، سرمد العالم.

«كائن العالم» هو اختلاف (الكون) عن ذاته، داخل ذاته. ومن العجيب أن الكون سوف يُعرف ابتداءً من اختلافه هذا. تفعيل هذا الاختلاف، معارك هذا الاختلاف: لحظات من إشارة: الإنية. ما هي الإنية. إنها التناعة تماس نادر بين كائن العالم، والكون. إنها تسجيل الطارئ منبعثاً من صميم السرمد. إنها ولادة العالم كاختلاف، داخل بنية الكون عينه. والإنية هي التي تضع الإنسان في مركز هذا التمثيل. ذلك أنه في مهلة الإنسان، يمكن فردنة سرمدية الكون إلى مجرد أزمنة وأوقات لكل الناس، لكل الأشياء، ومن ثم لكل حالة وجودية. يستطيع من خلالها الكائن أن يصرخ أنه: وجدها!

كل تلك الألفاظ أو المفاهيم التي لا ترددها الفلسفة فحسب، بل اللسان اليومي العادي، من مثل الآن وهنا، والبعيد، الفاني والأبدي. المستمر والمنقضي، الحب والموت، الغدر والوفاء [...] كل هذه اللفظيات اليومية، المتعارضة، إنما تردف أفعالاً وحالاتٍ يعانيتها كائن الإنسان، من حيث أنه يدخل تحت عباءة كائن العالم. يستطيع كل امرئ أن يشير إلى الآخر، والأشياء، والمشاهد على أنها من العالم، كما لو كان العالم هو الآخر. ومن يشير، كأنه يستثني نفسه من موضوع إشارته. يظل العالم على مسافة مني أنا الذي أوجه أصبع الإشارة نحوه، وأسميه. ولكن كيف لا أكون أنا ذاتي من هذا الذي تتوجه إشارتي إليه. عملية تغيب فاعل الإشارة، تدخل في كينونة الإشارة، بقدر ما تفر منه ظاهرياً. فالعالم الذي أنفصل عنه لكي أتمكن من الإشارة إليه، لا يمكن قياس قربه أو بُعد عني، إلا باستحضار حس المسافوية بيني وبينه. مرة أخرى يكتسب العالم كل مكانيته، بحسب هذا المثال. كما لو كانت المكانية تحمل العالم، وتنشره دائماً حول الكائن. العالم هو من ضواحي الكائن.

لكن هذه المكانية، مع ذلك، هي آخر ما يمكن أن يبرز في الإشارة؛ ذلك أن الإشارة تهتم بوجود ذلك العالم، وليس بمكانيته، ولا حتى بموقعه المسافوي ذاك. فكل هذه الحوامل الأخرى للإشارة وموضوعها، تساهم في تأكيد وجود الشيء، ولكنها لا تغطي كل دلالة هذا الوجود. المكانية ليست الوجود. وبالتالي كل ما يتضمنه انتشار المكانية من معالم وكائنات، تكتسب - وجودها من مصدر آخر، هو غير مكانيته عينها. فحين السؤال عن شيء، عن كتاب، يكون الجواب: إنه مصنف في هذه الجهة من المكتبة. وهنا يقتصر الجواب على تعيين مكان الكتاب فحسب. ولكن حين نسأل في سياق استفهام سياسي، أين موقع فلان هذه الأيام؟ فإن الجواب سوف يُعنى بنوع آخر من التصنيف المكاني، وإن لم يكن مكاناً مادياً. كالقول أنه في يسار اليسار، أو يمين اليمين، إنه تحديد في خارطة المواقع. يستعير مفردات المكان دون أن يكون مكاناً. حتى أن لفظ المكان، الحيز، الفضاء، المحلّ، دخل لغة المعاني والدلالات. هناك مَيَكَنَةُ المفهوم، أي توقيعه في موقع. وانبساطه، ظهوريته، تنتقل من مشهدية الأشياء والأشخاص والشوارع والصحاري والغابات، إلى تضاريس الدلالات، وشبكياتها غير المتموضعة مادياً، ولكنها المنتشرة في المساحة اللغوية عينها. لن نقول مع بعض الاتجاهات السيكلوجية، أن المكانية هي أصل الدلالة. لكنها على الأقل تفرض على تجريد اللفظ معيارَ شفافيته عن أشياءها. فالتمكن ظهوري والتفكير تكررًا للظهوري على مستوى التلفظ. مرة أخرى نلتقي مع شوبنهاور: العالم من امثال. ما الذي ينقص هذا الامثال (التصوّر) دائماً. هو أنه محروم مقدماً من المكانية. إذ أن التفكير/ اللغوي هو حرمان متفاقم من المكاني/ الشئّي، إلى حين.

ذلك ما يجعلنا نواجه دائماً مركزية التحليل الوجوداني عند هيدغر، تلك الزمانية التي تُجوهر حقيقة الدواين، ما هي هذه الزمانية حقاً. أليست تكراراً للمكانية فيما لم يعد بمكان، وما ليس ظهوريةً في مكان. ألا يخترق الدواين السرمَد المكتفي بنفسه، يُثَقِّبُه، يُصَدِّعُه. ومن الشقوق والصدوع يُخلخل كثافته السكونية المطلقة، ينقلها بعضها القليل إلى سياقات الزمكانية. هذه الزمانية التي لا تستطيع أبداً أن تنفصل عن المكانية، حتى في التموضع الحروفي أو اللغوي. إذ أن الزمان محتاج دائماً لحمل المكان في بنيته

الأنطولوجية، كما في صياغته اللفظية. فضيلة الدزاین أو أصالته الفلسفية، أنه مشروعُ تشفيّفٍ للعالم. يريد تكراره، لكنه يعجز. يبني شبيهه، صنوّه، مثاله. ما هو الدزاین، إنه الوجود غير المكاني، الباحث دائماً عن التّميّكن. وفي حين مارس المشروع الثقافي الغربي هذه الالتباسية طيلة رحلته بعد الفجر الإغريقي، إلى أوج التحقق التكنولوجي، أي أنه كان دائماً مشروعاً في الوجود الافتراضي الذي يرمي إلى أن يكون هو الوجود المتمكن الفعلي؛ لكنه اشتكى باستمرار من نقص المكانية في بنيته الأنطولوجية، فهو أنه بصورة ما، كان مضاداً للعالم، كان لا يطبق مكانية العالم، ميّكنة العالم، فأمن بالتكوين المختلف ومارسه بما يشبه عنف التكوين العالمي، قدّم العالم، هيمنة وجوده وظهوريته... في حين أن هيدغر قرأ هذا المشروع على هذه الشاكلة تماماً، واقترح تصحيح العلاقة الالتباسية بين الذات والعالم، لكنه لم يستطع التمرد على شرعة أبولون، وغواية امتطاء الزمانية، كفرس يخترق مكانية العالم. بل لعلّه قدّم مساهمته في توهيم التكرار، أكثر مما انخرط في تمزيق أقنعتة السبعة. أيمن القول أن هيدغر لم يستطع أن يتحرّر من مملكة الشّبه، عندما فرض عليه ذاكرة العالم مجدداً. بمعنى أن افتقار الترميز إلى التحيين إلى التميّكن، قد يحرفه إلى حُرْفَة أخرى يدعوها بالتأويل. كأنه يعيد خلق العالم على مستوى تصوّرات/ تأويلات توازیه، أو تحجبه ثانية: ومع ذلك قد يكون التأويل (المشروع) هو أنضج ثمار الترميز، بما يؤهّله إلى اختراق نتاجاته عينها من العوالم الموازية، كيما يعيد تمهيد كل الطرق الملتوية هذه، أمام الكينونة؛ تستدرجها كيما تقبل منافسة العالم في عقر داره، وتجعله وطناً طبيعياً لسكناها، وليس منافي لها. بدلاً من أن ينهمك العقل الأبولوجي في صنع أقنعة وهتك أخرى، طيلة تاريخ من التحقيق المعرفي المدوّن، فإنه قد يمكن أن يجيء وقتٌ يغدو العالمُ نفسه فيه، منسياً من كل تدوين. إنه وقت الكتابة النُورية* فحسب، كمثالٍ لآخر طوباوية علموية.

قد تطمح الكتابة في أن تكون طريقة أخرى في إظهار ظهورية العالم بدون أدواتها المعهودة. لذلك كانت الكتابة، وكل الفنون، تعتبر نفسها تعبيرية. تختلف عن التقنية التي

* أي كتابة الشاشات الإلكترونية.

تريد أن تكون تجسيمية، تصنع بدائل عن الأشياء وأمكنتها. كان الفن في أعلى مطامحه خلال المرحلة الكلاسيكية، يريد أن يجعل من ذاته مرآة محاكاة تحصر معيارها الإبداعي في قدرتها على نقل ما هو سواها. بالمقابل راحت التقنية تصنع الآلة بديلة عن الأصل، تخترع السيارة بدلاً عن القدمين، والحاسوب بدلاً عن أهم وظائف الدماغ، كالذاكرة والتحليل والتركيب، وهندسة الحلول. لذلك يجيء اعتراف الفن بالمكان في أولويات بناءاته الحديثة، وفق التاريخ الأنثربولوجي. لم تستطع اللوحة (الفنية) أن تستقل عن مشهدها الطبيعي إلا عندما كاد العالم التقني أن يحل تماماً محل العالم الأصلي. ومنذ أن (تحررت) اللوحة من موضوعية الموضوع، لم تعد تجد أمامها منافذ للطليعية، إلا بالتنقل بين الأساليب الآلية عينها. أي أن الفن في الحلقة العليا من تطوره، يقبل بالتنازل عن اختلافه. ليعود نوعاً داخل جنس التكنولوجيا عينه.

نأتي بهذه المقارنة سريعاً هنا من أجل تفحص ما تعنيه ظهورية المكان، والعلاقة التعبيرية أو الإبداعية التي يبينها الكائن مع ظهورية المكان. فليس من قبيل التقدير الجزافي أن تقوم نظرية المعرفة على ثلاث دعائم، هي العارف وموضوع المعرفة، والوسائط بينهما، ابتداءً من الوظائف الحسية/ النفسية إلى التوسيطات الترميزية الأخرى من لغة ومفاهيم واعتبارات قيمية واجتماعية مختلفة. المهم أن ظهورية المكان تمثل قوة الواقع، تمنح الأشياء ما يسمى بقوة الأشياء في ذاتها كذلك. هذه الظهورية لا مهرب منها. ومع ذلك فإن الثقافات استطاعت دائماً أن تخترع وسائل كثيرة تتصف بالانحرافية [عن قوة الواقع] التي تجعلها تنأى عن عنف الظهورية، عن سلطانها المطلق. فما يقاوم قوة الأشياء في ظهوريتها، هو تشغيل الترميز في اختراع البدائل. كما لو كان الترميز نفسه انفلاتاً من سلطان الظهورية. فأن يتعامل العقل مع ما يخترعه من الترميزات، هذا قد يُقيه من انقذاف الأشياء، من كل حذب أو صوب، على نوافذه، سواء أغلقها أو شرعها. لقد فُلسفت الثقافات مؤوناتها من الترميزات. واعتبرتها دائماً محاصيل معرفية بل أنطولوجية زائدة عن ظهورية المكان، وقادرة على التأثير فيها. فإن مجرد تفريد الظهورية إلى ← ظواهر، يعني الشروع في القبض عليها، وإدراجها في مصنفات العلوم وأبوابها. ثم تشرع في استخدامها بما يُعقلن من.. هذه الظهورية عينها.

ماذا تعني ظهورية الشيء. هي أولاً أنه يشغل حيّزاً مكانياً. هي أن له خصائص مادية يُعرف بها. هي أنه، وهذا هو الأهم في التوصيف، مستقل عن إشارتي، وعن كل جاهزيتها من أداتية الحس والإدراك، والفهم إلخ... هذه الظهورية لا تتعلق بحواسي ولا بإرادتي. ومع ذلك فقد شهدت الفلسفة تيارات كبرى من الرئية، شكّلت مفاسل في بناء المعرفة ونظريتها. كأنها ظهورية الشيء لا تكفي للبرهان على وجوده. لذلك تحفّظت الفلسفة منذ البداية، وفصلت بين الرأي والمعرفة. غير أن هذا الفصل إن كان مقبولاً طيلة تأثر الفكر بثنائية المحايثة والمفارقة، فإنه لم يعد كذلك مع نظرية الفعل اللغوي اليوم. لأن كل تلفّظ صار يمتلك فعله، بصرف النظر عن وظيفته التوسيطية بين الشيء، بين ظهوريته، وجهاز صنع المعارف الذي ينطوي عليه العقل الإنساني.

لقد أصبح للتلفظ ظهوريته المكتفية بذاتها، بمعنى تحقق اللفظ من حيث هو كذلك. غير أن هذا التحقق لا يحدث في الفراغ. إذ أن الفعل التلفظي المقصود هو فعل كلامي. إن عبارة «من هذا؟» إذا كُتبت على ورقة بيضاء، قد لا يفهم منها أمرٌ اطلاقاً. أما إذا تلفّظ بها لسان، فإن هناك موقفاً متكاملًا يبنيه المتكلم الذي يسأل: من هذا. ولا بدّ أن ينصبّ سؤاله على إنسان آخر يدخل في الموقف حضورياً مادياً، أو حسياً كلامياً.

هل سنقول: إن أفعال الكلام تقدم ما يعوّض عن ظهورية أشياء الكلام عينها. ذلك ما رَسَخَ لدى معظم فلاسفة المشروع الغربي. فالتمييزي لا يعود يرمز عن شيء يقع خارجه. ما كان عجزاً في اللغوي (لأنه يكرر الشيء فيما ليس شيئاً)، صار امتيازاً لأهم ما هو مسكوت عنه، وهو التصوّر. لقد استطاعت نقدية كانط أن تصوغ المفهّمة الكاملة لعجز العقل عن الوصول إلى الشيء في ذاته. صار ممكناً إذاً التفكير في الأشياء وهي غائبة. وبذلك شرّعت نقدية كانط لقيام عالم مثلي قد يطابق تصوّراتي، لكنه غير مسؤول أبداً إن كان يطابق عالم الأشياء في ذاتها، أو لا. بالمقابل، تمكّن العلم طيلة حقّب الحداثة، من إشادة ميادينه، واستخلاص قوانينها؛ وبالتالي لم يعد العالم المثلي تصوّرياً خاصاً، صار يعجّ بالحقائق العلمية والنظريات، وإلى جانبها تترام الأجهزة الآلية. أصبح في مقدور الشبه أن يستعير كل مقوّمات المحايثة وينسبها إلى أشياءه. وهكذا فإن ما كان

يسمى بظهورية العالم، غذا يعادل اختفاءه وانسحابه. ذلك أنه هناك ظهورية أخرى ستسمى بالموضوعية وتحددها الذاتية فحسب. ولم تطامن الموضوعية من غرورها الذي انسحب تقريباً على القرون الثلاثة الأخيرة، إلا عندما شرع العالم المثلي يمزق شرانقه المتراكمة حول كيانه الافتراضي، واحدة بعد أخرى. لم يعد يمكنه ادعاء المطابقة بينه وبين العقل من جهة، وظهورية الكون من جهة أخرى. فجأة اضطر إلى الاعتراف بأنه ليس سوى عالم/ محيط، إنه البيئة المعرفية الأقرب إلى أدواتها لدى الإنسان المنشغل بالأسئلة اليومية الملحة.

أما عندما يفتح أمام العقل إمكانية المغامرة في سؤال الكائنات الفضائية الأبعد، وفي سؤال أصغر كائنات الذرة وعناصرها، فإن ما كان يشكل محيط الموضوعية، لم يعد سوى موجة هادئة نسبياً في محيط هائل من صخب المجهول.

لكن هذه النقلة الجبارة من كهف الفيزياء التقليدية إلى الكونين الأكبر والأصغر، بالرغم من قطيعتها الكبرى هذه، لم تستطع أن تضع حداً للفصل بين الظاهرة والشيء في ذاته. والغريب أنه لم يكن لانتشار الفينومولوجيا في محاذة الاختراقات العلمية نحو الجُرم الأصغر والأكبر، منذ أوائل القرن العشرين، التأثير المنتظر في اختلاف النظرة إلى إشكالية الظهورية في حد ذاتها. ذلك أن «العالم الثالث» حسب پوپر، ظل يتابع قوانينه الذاتية، كما لو أن نقدية كانط ما زالت سيدة المعايير، كما هي. فما كان مفاجئاً أن تعود الفينومولوجيا، على يد مؤسسها بالذات هوسرل، إلى المنعطف الأفلاطوني، كمحاولة للقضاء على القطيعة المزمنة بين الظاهرة، والشيء في ذاته. غير أن الحل الحقيقي كان يسير على دروب دزاين هيدغر، وليس في درب هوسرل، إذ اكتشف الأول أن أسطورة الشيء في ذاته ليست سوى ظاهرة هي كذلك. ولكن جرت العادة على إخفائها.

وهكذا، دخلت ظهورية العالم على يد هيدغر، ومن جديد، في لعبة الكشف والإخفاء. نجح هيدغر في نقل إشكاليات الذاتية/ الموضوعية من إبستمولوجيا المعرفة التجريبية، إلى نطاق التفكير مع التحليل الوجوداني - l'analyse existentielle.

وبالتالي يعود «العالم الثالث» (الترميز) إلى الارتباط مجدداً بحركية كل من العالمين الأول والمادي (الطبيعي) والثاني (الذاتي/الباطني)؛ ولكن ليس على مستوى الفرد العالم أو المفكر، وموضوع البحث، بل على مستوى المشروع الثقافي الغربي بكيّته.

ذلك أنه عندما أوشكت ظهورية العالم على التحرر من العلاقة الأبستمولوجية: الذات/الموضوع، بعد انكشاف مشهدية أولى للعالم الأكبر ما فوق هذه العلاقة، ومشهدية مقابلة للعالم الأصغر تحتها، عندما أوشك المشروع الثقافي الغربي على إنهاء لعبته المفضلة، الكشف والإخفاء، اكتشف ذروة هذه اللعبة مع الميديالوجيا والمعلوماتية. بدلاً من انهيار ثنائية الظاهرة/الشيء في ذاته، بفضل تثبيت أن الشطر الثاني من هذه الثنائية ليس سوى حالة من الشطر الأول، أي أنّ ما هو في ذاته ليس سوى ظاهرة أخرى كذلك، نقول بدلاً من انهيار هذه الثنائية، فقد أصبحت الظهورية نفسها هي موضوع التشييع الأكبر، هي ضحية ذات نفسها عندما أخضعت، قسراً أو طوعاً، للشروط القصوى في الظهور، عندما يصبح حتى الشيء اللامرئي مرئياً ظهورياً إلى درجة التسريع الضوئي عينه. بمعنى أن ما يظهر يغدو مستحيل الظهور.

لم يعد ثمة حاجة لاختراع استراتيجيات لوغوسية، أو حضارية متشعبة من أجل إتقان لعبة الإخفاء والتظهير، إذ أصبحت الظهورية نفسها تتكفل بتعليق ظهوريتها ما فوق كلّ من الفعل وردّ الفعل معاً.

«في ذلك الزمن، لم يكن عالم المرايا ولا عالم البشر بمعزولين عن بعضهما. بل على العكس كانا مختلفين جداً، فلا تتألف، لا الكائنات، ولا الأشكال، ولا الألوان. كانت المملكتان، لكل من البشر والمرايا، تعيشان في سلام. كانوا يدخلون ويخرجون من المرايا. وفي ليلة، غزا ناسُ المرايا الأرض. كانوا على قوة عظيمة، ولكن بعد معارك دامية، فقد تفوقت الفنون السحرية التي مارسها الامبراطور جون (الأصغر). استطاع أن يدحر الغزاة، وأن يسجنهم في المرايا، فارضاً عليهم أن يكرروا جميع أفعال البشر، كما لو كانوا في حلم. فحرمهم بذلك من قوتهم ومن وجههم، واختزلهم إلى مجرد انعكاسات تابعة. ومع ذلك، فإنهم سينفضون عنهم هذا السبات السحري في أحد

الأيام. وتشعر الأشكال في اليقظة. سوف يختلفون عنا شيئاً فشيئاً، وسوف يكفون عن تقليدنا تدريجياً. سيحطمون الحواجز الزجاجية والمعدنية، وهذه المرة لن يكونوا المنهزمين».*

ذلك هو (انتقام شعب المايا)، كما يسميه بودريار. وإذا كان بورغيز، لم يتنازل عن تفاؤله، رافضاً أن يظلّ الشعب، من صنف المايا التي يصنعها لنفسه طيلة التحقيب المعرفي، وأنه لا بدّ أن يكفّ ذات يوم عن تقليد خيالاته المنعكسة عليه من المايا، صنّع يديه، إلا أن بودريار لا يرى سبباً حقيقياً لتحقيق انتقام شعب المايا. وهو بالرغم من أنه يجزم أن هذا الانتقام/ الانتصار لن يحصل إلا عندما يتم اكتشاف الآخرة، إلا أن العبور من الطرف الآخر من المرآة، قد لا يحقق سوى تجاوز المايا، وليس تجاوزاً لذات النفس فعلاً. تجاوز المايا، ولكن إلى مياي أخرى!

إن الأمر الأخطر في هذه الثورة القادمة، إن كان ثمة حُلْمٌ بالثورة فعلاً في نظر بودريار، هو أن «كل نظامنا في التصوّر والقيم سيؤول إلى الزوال تحت وطأة هذه الثورة. هذه العبودية للعَيْن، لذات النفس وللشبه، ستتخطم مع انبثاق ثورة الآخرة. وإن كنا نحن الذين نحلم بالعبور من الجهة الأخرى من المايا، لكن هم شعوب المايا الذين سيتولون تحقيق الانفجار في عالمنا. وهذه المرة لن يكونوا المنهزمين».

لا شك أن هناك أفقاً استراتيجياً بعيد المدى ترمي إليه هذه العبارات. ذلك أن الكاتب لا يخشى على «الكينونة» في شموليتها، بقدر خشيته على مصير المشروع الثقافي الغربي، المنتطع دائماً إلى حمل العبء الكينوني. فالآخرة ليست واردة عنده، كانزياح يحدث داخل سياق المشروع الغربي عينه. إنه (يوم الدينونة) الآخر، القادم من وراء التخوم. فليس شعب المايا هو عينه المقدّر له أنه يحطم المايا، أو أن يعبر من جهتها الأخرى. إنها الآخرة التي ستأتي بالشعب الآخر، والمكان الآخر.

* مقطع من (شعب المايا)، أورده بودريار في كتابه: Le Crime parfait, ed. Galilée, للكاتب بورغيس. - Borges: La Faute des miroirs.

«ماذا سيأتى من هذا الانتصار. لا أحد يعلم. أيقوم وجود جديد لشعبيّن سيدّين بالتساوي، غريين (عن بعضهما) تماماً، لكنهما متواطئان تماماً كل منهما مع الآخر؟ أأتكون حالة مختلفة على كل حال، عن هذه العبودية، وهذه القدرية السلبية».

هل ذلك ما يرجّح نموذج استراتيجية أخرى. ولكن مهلاً. فالأمر ليس بسيطاً إلى هذا الحد: «هكذا، ومن كل مكان، هنالك الأشياء والأطفال، والموتى، والصور، والنساء، كل ما يشكل مركزاً لانعكاس سلبي في عالم مؤسس على ذات النفس، على الهوية، سيغدون على أهبة الاستعداد للتحوّل إلى الهجوم المضاد. فهم مقدماً سوف يشابهونا أقل فأقل..»

«لن أكون مرآة لك، i'll not be your mirror».

كيف مولد الآخريّة، والمسافويّة تتآكل موضوعياً وتواصلياً. لا يعود الكوكب الأرضي، مع «الزمن الواقعي» إلى تراصّه النووي، بل كأنه يسير إلى التذرر النفاوي - من النفاية - لن يكون الزمان مجرد طارئ على العالم، يعيد إبراز مسافوياته، كأنها بُقْع أوطانٍ لكائنات اختلافية، صيرورية إلى ما لا يتناهى من الأحوال والكيانات. ذلك أن انمساخ الزمان، سيرهن، هذه المرة، على استحالة استمرارية المكان عينه، بقوته الخاصة. فإن مغامرة التكنولوجيا في اتجاه القصووية المطلقة، لن تقرب المسافات الكوكبية والفضائية، بقدر ما تُعرّض مفهوم الكونية عينه إلى اللاشيئية الخالصة.

وما كان يسمّى عدمية على مستوى الأفكار والنظريات، أي في النطاق الترميزي، من «العالم الثالث» حسب پوپر، سوف يغدو تبديديّة مطلقة على مستوى الموضوع، أو «العالم الأول» عينه.

وقبل أن نُفسر على مواجهة هذا التحوّل الكارثي الخاتمي، فإنه لا يزال مسموحاً به تداول بعض النظرات في نطاق إشكالية: ذاتية ذات العين، أو العينية *la mêmété*، والآخريّة *l'allérité*. لا بأس من اعتبار هذه الإشكالية أنها تؤلف ذروية التفكير في هذا العصر. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا هذا التعويل على مولد الآخريّة، كما لو كانت الثورة الأخيرة قبل الكارثة المطلقة.

قبل أن تكون الآخريّة أقنوماً سياسياً أو ثقافياً استراتيجياً، فقد كانت من الشمول بحيث تعني/ وتحيط بكل ما يتجاوز الذاتية. لم تكن مسألة المكان والمكانية منضوية تحت هذا النوع من الهم والاهتمام. لا أحد يشك ذات لحظة أن المكانية ليست خارجة عن منطقة التهديد؛ بل ربما كانت بالأحرى المركز الأول الذي سيتعرض للتهديد. ما نفع كل كلام عن أية ذاتية أو آخريّة، إن كان القاع نفسه يغدو بدون قعر أو قرار. فالكائن هنا، الذي اعتمده التحليل الوجوداني كقاعدة لمحاورة الكينونة، لا يواجه إمكان عدميته بالنسبة لمجيء الكينونة أو غيابها المتماهي فحسب، وهو الإمكان/ الموضوع الذي سمح بإشادة الصّرح الهيدغري الاستثنائي، كأول فلسفة تقوم بعد خاتمة تاريخ الفلسفة، التدوين.. بل أصبح يواجه عدميته هذه، عينها، بالنسبة لكيانه الظهوري، من حيث أنه يُشغل حيناً من ظهورية العالم. فما يتهدد هذه الظهورية بالذات، بعد انتهاء لعبة الكشف والاختفاء، هو أنه لن يكون هناك شيء في هذه الظهورية، قابلاً للانكشاف، قابلاً للاختفاء.

ومع ذلك، فهذا الما يحدث، لا يزال، هو عينه، مما لم يحدث بعد. والدليل هو إمكانية كتابته الآن وهنا، كتابته كحدث، كما يحدث بعد. لعلّ آخر دلالة لما تعنيه المهلة، أنها مهلة الوقت الذي يأتي قبل الكارثة. ولعلها هي المهلة التي تستغرق ما ندعوه بعمر الكون. عمر الكون هو مهلته قبل المصير إلى اللاكون. وقتٌ ما قَبْلَ ألا يكونَ وقتٌ، أي وقتٍ.

إن صيغة العدّ العكسي، هي من صميم البنية الكينونية للما يحدث، قبل أن تستهلكها تشبيحات القيّامات الغيبية؛ ليس ذلك لأن الكون موعود بلا كونيته منذ الأصل، بل لأن تقهقر العدد نحو الصفر لا يمحوه من العد، بل إن الصفر لا يفترق عن أي عدد آخر من حيث الترميز. إن لا كونية الكون المؤجلة تمنحه اعتباراً إيجابياً، تُشرعن لعدمية إيجابية. والدليل هو استمرارية ثقافة القيّامات في كل زوايا الوجود الأرضي، وعند مختلف ممثليه.

لكن، متى يختلف هذا المنظور، وينقلب رأساً على عقب. متى يمكن ألا يبقى العدّ التنازلي رديفاً للعدّ التصاعدي، مجرد حالة ترميزية غيرها من الترميزات التي تحفل بها مستودعات «العالم الثالث» [پوپر]. يحدث ذلك بكل بساطة، عندما يقفز الصفر

من سياق الترميز، من العدّ والعدد، إلى المعدود عينه. عندما تغدو ثقافة الكونية/ اللاكونية، هي من إمكان العدمية عينها، وليس من إمكانية تصوّرها فحسب. ومنعطف التكنولوجيا الراهن، لا يهدد باللاكونية كمهلة مؤجلة. ولكنه يعلن عن قيام الساعة عند لحظة زوالها تماماً. و(الساعة) لا تؤشّر الزمان فحسب، بل وزواله.

ولعلّ ذلك ما جعل التحليل الوجوداني لا يقيم فروقاً مفهومية بين أن يكون الدزائن هوما يجيء عن طريقه الزمان إلى العالم، أو أن الزمان هو مجيء الكينونة، وبين واقع أن ما يبني للكينونة أوطانها في العالم هي اللغة. الزمان، الكينونة، اللغة. ألفاظ، كيانات، أقانيم. هي طواريء على العالم، تأتية دائماً من لا مكان، لتعطي لمكانية العالم عينها، حيّزاً آخر خارج حيّزها (الأصلي)، كانت تعرف به وحده، وتوجد به وحده.

ذلك ما اعتادت تعليمية الفلسفة على تلقيه وتلقيه من وإلى، دائماً. ولكن لم يقل أحد، خارج التلقي والتلقين، أنه، ماذا لو لم يكن للعالم أصلاً عالميته، كيف انتظر العالم طويلاً جداً، طيلة (أقدميته) قبل أن يلج إليه المايحدث فجأة، فيقدم تسميته كعالم، ويعيّن هويته كأقدمية موغلة في قدمها دائماً دون حدود. ولكنه هو السؤال الأساسي: من أين يدخل إلى العالم هذا الشيء الفجائي الذي يمنحه اسمه، هذا المايحدث، ويعين ماضيه، ويشرّعه كحدث، وكفّاح لكل حدث. من أين يلج ما ليس عالمياً في الأصل، إلى العالم. هذا الشيء أين كان حقاً قبل أن يُسَطَّر أحرف العالم، ويسطرّ نفسه من خلالها كذلك.

كأنما كل الإشكالية تتحصّل بعد التدوين. إذ ما أن يقع التدويني، حتى يموت سؤال ما قبل التدويني. كما لو أن أقدمية العالم كفّت عن تبرير إتباعية مستقبلية لحتمية صارمة (جاهزة أو ساذجة)، كما توضح ذلك تطوريةً مبدأ الحتمية في الإبستمولوجيا، بقدر ما تفتح (أقدمية العالم) على نوع من حتمية اختلافية، أقرب إلى قدرية fatalisme جديدة، لا يكون مسرحها الكوكب الأرضي ومحيطه فحسب، ولكنه الفضاء الكوني هذه المرة. كأنما أقدمية العالم تعود فتعاقب مجهول الكون؛ تمنحان معاً ثمة كياناتاً معرفياً (لفظياً؟) لأقنوم السرمدية عينه. لكن مثل هذا البعد الميتافيزيقي الجديد لن تُتاح له مهلة الشروع في بناء كوسمولوجيات علموية هذه المرة عن غير طريق الاستلهاقات المفارقة المعهودة.

إذا كان الزمان هو الذي أتاح تدوين العالم كعالم، هو إمكانية الحدوث، فالحدوث عينه يحتاج إلى القاع، الذي يمسح الحدث، وإلى الكائنات والأشياء، التي تُعطي اختلافية القاع، وتشكل مفردات ظهوريته. لكن الظهورية ليست سوى تعيينٍ يمارسه الفكر، وهو أحد كائنات هذه المفردات، حول بقية الكائنات. فاللغوي هو الظهوري الوحيد الذي يجعل الظهورية ممكنة. من دون اللغوي تفقد الظهورية دلالتها. لذلك لا يمكن اعتبار دخول الزمان وحده إلى مكانية العالم تعييناً لهذه المكانية وللعالم معاً. إذ أن الزمان ليس شيئاً بدون الكائن الزماني عينه، هذا الذي يتمتع حقاً بقدرة على بناء «العالم الثالث»، فالعالم، الزمكان، وكل ما يتفردن في سياقهما، يحتاجان للغياب أو للانكفاء إلى خلفية المسرح على الأقل، كيما يتمكن المايحدث من لعب دوره؛ لعلّ هذا المايحدث يتجلى في إلغاء الحدث الزمكاني، العالمي، نفسه، لكي يتمكن من صناعة العالم الآخر، فوق تلاشي الأول. اللغوي، أي هو الظهوري التعبيري الذي يحل مكان الظهوري الصامت، الذي يجهل نفسه كظهور أو كأي شيء آخر.

فالتميزي ليس حيزاً ثالثاً أو عالماً ثالثاً يجلس ما بين العالمين، الذاتي والحسي. إنه بالأحرى مضطر أن يأتي بهما معاً، في كل لحظة يتأتى هو فيها بذاته. ذلك هو المايحدث في حال الفعل. ولا حالة له سواها. إنه يجعل الظهورية تتحدث عن نفسها في كل ما يظهر، وفيما هو ذاتها كظهورية شمولية.

هل نستطيع أن نعرف الظهورية بكونها الحالة الشمولية التي تلف كل الكائنات. والتميزي، بشكل خاص، رغم أنه يستثني نفسه من خاصية الظهورية هذه، إلا أنه استثناء موقت. لأنه محتاج إلى ظهورية من نوع آخر، تنتقل من الحسية المباشرة إلى الدلالية. فالتميزي مهما أوغل في تجريدته، فإنه مضطر دائماً إلى التعويض عن الحسية بما يفوقها أحياناً من الدلالية. ولهذا قد يلجأ التمييزي إلى لعبة البروز والانكفاء. بل هو المحل الطبيعي لهذه اللعبة. وذلك هو الأصل الذي سمح بإشادة العالم (التصوري) الموازي للعالم (الحقيقي؟). وكان الفرار إلى الأول بمثابة نقل عُدّة الحقيقة وإشكالياتها من الحسي إلى ما يتجاوز الحسي. ومن هنا جاء اختراع الفكر الازدواجي.

فالترميزي بقدر ما يسخو بدعاوى التحرر من (الأشياء)، فإنه ملزم بإقامة كل الجاهزيات الأخرى المسماة (الحضارية) من أجل استرداد بعض خصائص الأشياء، وعزوها إلى مفرداته. ما يُنتقص من وجود الترميزي حقاً هو الشيء. كل إنتاجية الترميزي اختلاقُ المعوّضات عن الشيء. ينزلق بذلك العالم الموازي، إلى العالم المثلي الذي لا تضطر فيه الذات أبداً إلى مبارحة أشباحها. فهي تتقدم في العالم، لكن دون أن تعرفه. لا عجب إذاً أن يكون التقرير الأخير الذي يتعاون على إنتاجه اليوم، وفي أوج الحضارة و(اكتمالها)، قممُ الفكر والعلم والاستراتيجيات، إنما ينطوي على لازمة تأبينية واحدة، بلهجات وإيقاعات متباينة، تعلن «نهاية التاريخ». ولكن بأي معنى تتحقق هذه النهاية. هل هي نهاية عالم الترميز. أم أنها التسليم الأخير بالعجز المطلق عن استرداد الشيء، وتكريس الشبه وحده، بالأصالة عن نفسه، وعن الشيء الذي يدعي أنه ينوب عنه.

ليس مصادفة أن يتقاطع أوانُ التسليم بهذا العجز، مع اضمحلال الزمكانية إلى درجة الصفر تقريباً في مصطلح «الزمن الواقعي». هل يعني القضاء على المسافوية في الزمكانية، في كل من الزمان والمكان معاً، استرداد انتشار العالم اللامتناهي إلى حال الانكماش اللامتناهي. هل يأتي انغلاق تجربة الترميز عند الحي/الإنسي على كوكب الأرض، كأنه عينة نموذجية عما ينتظر الكون الشمولي، في المستقبل «اللاكوني» عند انتهاء العد العكسي، أو الانتشار المؤقت، أو انقضاء عمر الكون والأرض والحياة، وانكفائها إلى حجمها كذرة لامتناهية في الصغر. لكنها بعد تجربة الانتشار، لن تكون سوى ذرة نفايةٍ مقابل ما كانت عليه من ذرة يكمن فيها الثقل والحجم اللامتناهيان.

لماذا الكونُ هو المهلة بين الإمكان المطلق واللاإمكان المطلق. هذه العبارات لم تعد من مصطلح الغيب والتجريد أو الأسطورة. أصبحت من مفردات التجريب، ومن هواجس العلم الذي يحاول أن يستردّ الكوسمولوجيا، أو تسترده هي. ذلك أن الكشف عن المكانية يعني في النهاية، وضعَ مادية الكون عينها موضع السؤال الفلسفي الذي لم يعد يمكن طرحه إلا على ضوء الكشوفات الفلكية المتلاحقة، حيثما تتلاقى كل ما كان يسمّى بالعلوم الطبيعية، مع العلوم الفلكية. فإن فيزياء الكون قد أصبحت هي المدخل

الموضوعي نحو التعرف إلى أساس البنية التكوينية للذرة ومفرداتها من النتروتون وأصنافه، التي لا نكاد حتى اليوم نُحصر علمياً رياضياً مع الألفية الثالثة الراهنة.

ولكن، حتى لو افترضنا أن العلم استطاع أخيراً أن يقدم نظرية شاملة عن أصل الكون، وعمره وقوانين انتشاره، ثم قوانين تقلّصه وانطفائه، فإنه تبقى للفكر مهلتُه الخاصة من ذلك الزمان الكوكبي. مثلاً: إن حلَّ مشكلة التعرف إلى العناصر المكونة للمادة لا ينسحب على سؤال أصلها. إذا كان مصدر الكون تلك الذرة اللامتناهية في الصغر، واللامتناهية في الكثافة، فإن سؤال: لماذا الكينونة وليس العدم، لا يفقد شيئاً من الخاصية الوجودية. إذا كانت الأرض، ثم الحياة، ومنها الحي/الإنسي، كل ذلك لا يكاد يؤلف إلا مجرد خيط لحدود لنحولته ودقته، من مجمل حركية الكون و(كائناته) الكوكبية والمجهول منها أكثر بكثير من معلومها، فإن الطرح الأنطولوجي سوف تتضاعف رقابته على المشهدية الكونية، من أجل أن يفوز بإشارات عن اختلافية الكينونة. إنه وحده الإنسان من يكلف نفسه بالتقاط شذرات من إشارات الدرب الموصل إليها بدون تأكيد هذا الوصول دائماً. فلا شيء يسلب كائن الإنسان مُهلتَه تلك، في ترقّب الكينونة وفي افتقادها، مثل اضطرابه إلى التنازل المتماضي عن استثنائته تلك، والقبول باندراجة في نوع من الزمانية التماثلية، وذلك كلما أوغل في المراهنة على التكنولوجيا، كإمكانية إشادة عالم مثلي، يكون بديلاً عن كل من الذات والموضوع معاً؛ لكن هذه المراهنة على التكنولوجيا قد أدّت إلى اختزال التكنولوجيا عينها إلى التسريع، إلى اضمحلال الزمكانية إلى ما يشبه الصفر. كأن مصير الكائن هو إلى افتقاد الكون عينه... انحسار الآخريّة. لكن هذا الانحسار ذاته لكل ما ومن يقع على مسافة مكانية، على مهلة زمنية، ليس فوزاً شاملاً بالذاتية. ما قيمة «الزمن الواقعي» إن تعذر أن يحياه أي كائن. ما هي المعلومة التي تخسر زمانيتها الخاصة، مهلتها المعرفية، وتستطيع مع ذلك أن تقدم ثمّة خدمة، لمن يعجز عن اللحاق بها، فكيف إذا كان المطلوب هو إدراكها، والتزوّد بمحصولها. في عالمٍ شبحيٍّ كله حين لن يسأل أحد: ما أصل الشبح.

ما الذي يجعل عصر الحداثة البُعدية يفتح على كل الاحتمالات، دون ضمانة لأي احتمال واحد بعينه من دون سواه. قد يكون الجواب هو ذلك الحدس الرئيسي في إشادة التحليل الوجوداني، عندما يقول هيدغر أن الفكر القادم سيكون اللافكر pas - de - pensée بمعنى تجاوزه لحرفية المؤسسة المتخصصة بإشادة الحقيقة حسب التحقيق المعرفي. اللافكر القادم هو أسلوب منفتح دائماً على ممارسة أداة النفي: اللا، التي تلتزم الفكر بطريقة مختلفة، عندما تلتزم ذاتها، فتتخبط اختلافاً، فيما لا يمكن تصنيفه مقدماً إن كان هو من الفكر حقاً أو لم يكن كذلك.

هذا ما يضع الفكر في حيّزٍ أوسع، مابينٍ أو متجاوز للعقل. ذلك أن العقل ينطلق في تصرفاته من المعيار أولاً، ثم يصل إلى التصرف. في حين أن الفكر يظلّ مجهول نفسه، حتى وهو في أدق التزامه لممارسته، فكيف يمكنه أن يدّعي بناء المعايير. قد يمكن القول أن اللافكر القادم، هو ما يستبق تعريفه. اللافكر هذا هو وحده المخول بإبداع الأفكار التي لم يعرفها بعد. وعندما تتم هذه المعرفة قد يوكل بها إلى مستودعات العقل، أو (المعرفة). لكن الفكر اللافكر هذا، يتبرأ مع ذلك من مهمة الكشف الذي يُشكل طليعة العقل وشعبه وعلومه. ليس له مثل هذه الغائية، سواء كانت غائية في ذاتها أو مؤجلة إلى ما بعد إنتاجيتها. كما لو أنه، لا يحقّ لأية معاينة أخرى، غير الفكر اللافكر، أن ينخرط اختلافاً. ليس انخراطاً جزافياً، لكنه يتواجد طيفياً في كلٍّ من تخوم الحتمية والحرية معاً. إنه دائماً ما ينقص اللاتحديد، ويزيد عن التحديد بشيء ما.

حتى عندما تدّعي الحداثة البُعدية نفسها أنها ربما تحييء بالوطن الوحيد لهذا الفكر اللافكر الذي كان دائماً منفيّاً من مختلف عصور وعهود التحقيق المعرفي، فقد يكون لديها ادّعاؤها ذاك، وقد يمكنها أن تأتي بالشواهد الكثيرة عليه. لكن المسألة ليست هنا. فالفكر اللافكر لا أحد يعرفه. وإذا كان البعض يعتقد أنه الرهان الأخير لسؤال الكينونة، فما الذي يخوّل الحداثة البُعدية أن تفترض كونها الوطن المفقود الذي يمكنه أن يدخل تحت طائلة هذا الرهان دون أن يفقده شيئاً من بكارته الوجودية، وحُسميته المنطقية.

أليست الحادثة البُعدية تسمية تحقيقية أخرى، قد تُضاف إلى/ أو تأتي بعد التحقيب المعرفي نفسه. أين يقع تسجيلها بالضبط إذا كانت إمكانية التسجيل عينها قد عفا عليها انغلاق تسجيلات الحقب المعرفية، كلها، السابقة عليها. لم يتبقَّ إذاً للحادثة البُعدية ثمة تسجيل حقيقي. وليس القول أنها تقع في منطقة ما بعد التدوين وجاهزياته المختلفة، سوى مجرد إعلان ساذج عن استنفاد الضمانات فحسب؛ قد يؤهلها لغرور جديد، يدّعي أنه يفتح عصر اللامواقعية باعتبارها هي المواقعية في ذاتها التي استهلكت أساليب تغطيتها وتنكيرها. ولعلّه حان أخيراً تلفّظ اسمها بكل عُزّيه المطلق.

الحادثة البُعدية لا تجرؤ على وضع ذاتها بإزاء الفكر - اللافكر القادم؛ لا تستطيع أن ترشح نفسها كيما تكون عدّة الشغل المؤهلة وحدها لخدمته. فإذا كانت نجحت إلى حد ما في فرض اسمها كعنوان لـ «الفضاء» الذي يأتي بعد انغلاق التحقيب المعرفي؛ إلا أنها سوف تظل مدغومة بهذا الموقع، الأمر الذي يجعلها محمّلةً بذاكرة ما سوف تدّعي المجيء بعده. تظل أقرب إلى مآتم مراسم الدفن منها إلى مهرجانات تدشين المواليد، غير المولودة بعد.

الحادثة البُعدية لا تجرؤ أن تقدم التمعين الذي سوف يغطي مساحة الفكر - اللافكر، لأن كل تغطية من هذا النوع سوف تضطر إلى إعادة إحياء ذلك الفكر عينه، الذي عليها أن تعامله بطريقة مختلفة. إذ إن الحادثة البُعدية في أصلها لن تستطيع أن تحتل إلا جهة محددة سلفاً بجغرافية ما تدّعي تجاوزه. كما فعلت الهيدغرية تماماً، عندما عاش انتاجها كله على استحضار كل ماضي الفلسفة من أجل تفكيكه وتجاوزه؛ لكن المحصلة النهائية تستدعي دائماً السؤال الآتي: فيما إذا كانت الهيدغرية عينها تمريناً نموذجياً على ممارسة «اللا» نافية داخل الفكر عينه، على مُشارفة الفكر اختلافاً لممارسته عينها؟ هذه الإشكالية تتعدى الانشغال بتجاوز الحادثة إلى ما بعدها، أو بتصحيحها، أو إعادة تأويلها. ذلك أن مثل هذا الانشغال يعني أن تاريخانية التحقيب المعرفي قد أصبح لها ملحقٌ، وبالتالي فإنها لم تغلق دائرتها تماماً بعد. أما الفكر - اللافكر، مثلما لا يمكن أن تحدده إحدى إنتاجياته السابقة، فإنه لن يكون مستقبلياً أسير شكلانية ناجزة مقدماً. وبذلك فإن إنتاجية الفكر -

اللافكر مضطرة أن تتذكّر دائماً أحداثها من أجل استعادة التأشير على المايحدث فيها ولها، بالرغم من انقضائيتها عينها؛ وذلك كطريقة وحيدة تسمح بالانخراط في ترميزها مجدداً، وليس في تكرار (اقتصاد) رموزها المتراكمة.

إذا كانت الحداثة أقرب الرموز إلى ترميز الفكر اللافكر، ذلك يعني البحث عنها فيما يعنيه ما لها من المايحدث الحداثوي عينه، وليس فيما يثبتته أو ينفيه (اقتصاد) حداثتها. ومن هنا فإن (الفكر) الذي يكشف عنه التحقيق المعرفي، هو الذي يقرب هذه المعادلة، حين يقيم حواجز من المعيارية تفصل بين الفكر وطريقته الأخرى: اللافكر. ذلك أن التحقيق المعرفي يريد أن يثبت أنه يؤسس ويخترع مفهوم القطيعة. ويقدم عنها لائحة بحداثتها داخل تاريخانيته ذاتها كحَقَب أو مراحل، تتميز كل منها بنموذج عن نظام أنظمية معرفية مختلف عن نظرائه. في حين أن هذا المفهوم لقطيعة ما بين الحقب المعرفية، يخفي ويغطي القطيعة الأخرى المختلفة، ما بين مجمل [آنات] التحقيق المعرفي، وما هو ليس كذلك، ما يقع خارجه؛ ما دام يعتقد أنه بتقديم تدوينه ذاك، كأنه يفترض إلغاء كل التدوينات الممكنة الأخرى.

في حين أن القطيعة الخارجية ما بين (نظام) التحقيق المعرفي، وما ليس كذلك، هي التي تحقق النقلة من حضارة الأجوبة التي تجهل كيف تسأل نفسها، إلى حضارة السؤال الذي لا يجيب نفسه. فليس الارتكاز إلى مصطلح من نوع: ما بعد الحداثة، قادراً حقاً على توفير ساحات جديدة لأسئلة لا تدري كيف تخرج عن معاييرها الخاصة غير المصرح بها. وإذا كان ثمة انفلات حقيقي من صيغة السؤال الذي يتضمن جوابه سلفاً، فلا بد من الالتجاء إلى الفكر اللافكر الذي يدعي المجيء بالأشياء وأنظمتها معها، وما ليس كذلك أيضاً. ذلك هو المنهج الدائري الذي نضحت به كتابة الفلسفة/ اللافلسفة، دون أن يلزمها به مسبقاً مجرد فعل إرادوي انتخابوي من قبل الفيلسوف. إنه المنهج الذي هو عينه متنُّ الكتابة، وليس شكلانيته فحسب. يعثر عليه كاتبه فجأة في فجائية نصه بالذات. يمارسه دون إذنٍ ليتحصّل عليه من لدن أية قراءة ذاكرية أو سواها خارجة عن كتابته هو. ولحظة الكتابة.

كيف التجوّل إذاً في هذا (البرّ) الوحشي الذي يقع ويمتد خارج الحادثة/ الحادثة البعدية، دون أن يتورّط البدويّ الجوّال خلاله، في اختلاقٍ حقبة جديدة تنضاف إلى زميلاتها في مخزن التحقيق المعرفي العتيد. استحالة هذا السؤال هو أن الفكر، ربما لأول مرة يريد أن يفكر الحادثة، بدون أن يستخدم أي نظام معرفي من الأنظمة التي أنتجت الحادثة، وأنتجت بها. لحظة الوعي هذه تحاول على الأقل أن تثبت نقطة الضوء الأولى في سياق هذا التسأل الخالص. وهي أنه إذا كان ثمة نهاية، فهي نهاية التاريخانية، باعتبارها المستودع الأكبر لانتصارات مشروع التحقيق المعرفي وهزائمه. وأن «نهاية التاريخانية» هي التي تفتح لأول مرة كذلك على ← التاريخ. كما لو كانت هذه الخاتمة تشمل مرتبة الرقم صفر من العد التنازلي، الذي شرّعه تاريخانية التحقيق المعرفي. مرتبة الرقم صفر من سلسلة ابتدأت عكسياً بالرقم الاطلاقي الكبير لتختتم نفسها بأقل عدد، والأقل منه نهائياً.

الحادثة اختلقت لنفسها تاريخاً خاصاً. حاولت أن تفصله عن التاريخ الشامل أو الخام، وأسمته بالتاريخانية، باعتباره يرسم التحقيق المعرفي، الذي سوف يُسند إليها قصةُ نشوء العقل وتمفصله العيني مع الواقع. ثم ألحت التاريخانية بدورها على بنية القطيعة باعتبارها نابعة أصلاً عن قدرة العقل في تحقيق تغييره المعياري، في صميم الكيان الواقعي. لكن حقيقة الأمر أنه بقدر ما كانت القطيعة تحوز على مفهمتها وبالتالي على مشروعيتها، بما تبنيه وتفرزه من حقب معرفية متميزة داخل التشكيل المفهومي الأعم للتاريخانية، بقدر ما كانت تسكت عن الإيغال المتزايد في القطيعة/ الأساس، بين التاريخانية والتاريخ الخام. فقد نجحت التاريخانية في إشاعة وتثبيت نوع من المنطق الذي يجيز لها أن تغلق تشكيلها الخاص على جوانيته، بحيث يقضي على كل استشعار بما يمكن أن يوجد في المقلب الثاني من كل حد من حدود تشكيلها عينه هذا.

استطاعت التاريخانية أن تؤسّط التحقيق المعرفي، وترفع إنجازاته إلى مستوى المعايير المطلقة. وأن تجعل من لحظة القطيعة عينها، طريقةً أخرى في التعامل مع الاستمرارية. والمحظور الوحيد الذي كان يؤرقها، عند عتبة كل قطيعة هو خطر انكشاف

القطيعة الحقيقية بين مشروعها المغلق، وما ليس بمشروع ما بعد، أي هذا التاريخ الآخر الذي يقع على المقلب الثاني من الصورة، ولا يريد أحد أن يتعرف إليه. كل ذلك يمكن أن يلقى تدبيره كذلك داخل منطق التاريخانية عينه. فهو الذي يضيف على مجمل تشكيل التاريخانية صفة ذاتي الارتجاع، بحيث يمكنه أن يرى في نهج القطائع الداخلية، التطبيق الأوضح لهذه الصفة. فالقطيعة التي هي ذاتية الارتجاع. تحجب واقع القطيعة المتماهي، الفعلي، الذي يتورط فيه مشروع التاريخانية بالنسبة لخضم التاريخ الذي يمجج فيه هذا المشروع عينه، وينكره في الآن ذاته.

لذلك حفلت سيرة التاريخانية بأعجاف الفكر الذي لا يصبر على ملاقاته اللافكر، فكيف إذا كان يُطلب منه أن يتضايّف مع حيّزه، ويتداخل مع مكنوناته. فالتقلّة من الفكر الذي لا يفكر إلا ذاته، إلى صيغة الفكر اللافكر، هي القطيعة المخيفة التي اخترعت التاريخانية باعتبارها حصن الحداثة، لتحمي نفسها داخله، من هواجسها الراهنة أو المتلاحمة.

لقد تمّ بذلك ما يشبه حادثة اختطاف على مستوى الميتافيزيقا عينها. فالتاريخانية حتى تحمي نفسها من عاديّات التاريخ، من سديميته، من تطويف الفكر اللافكر في أرجائه وتخومه، ومن تلامح الكينونة في لغزيته وفجائيته، فإنها اكتشفت (التاريخانية) أنه أهم ما يعُدُّ به التاريخ أفضل كائناته الإنسان، وهو العقل، فحاولت اغتصابه منه، وادعت أنها تمتلك الإرادية المصطفاة التي تسمح لها باقتراح مشروعه الوحيد المنوط به جبر التاريخ ببلوغ أفضل غائيته: وهي الحداثة. أو ذلك العصر الذي تحتفي فيه أدنى الفوارق بين العقل والواقع، بين الزمان والمكان. كأن التاريخانية اعتقدت أنها قادرة ذات يوم على تبرير فعل اختطافها أو اغتصابها ذاك، بأنها إن كانت اضطرت إلى القطيعة مع التاريخ الخام واستلبته غائيته الضمنية، فذلك لأنها ستعود حتماً إلى التمثيل معه عندما تقدم للحداثة مكانيتها، عندما تعوض عن خواء الكينونة من أي ترميز، فتنبري هي إلى إشادة الموضوع الوحيد الذي يجسد الواقع في ترميز نهائي يكون بمثابة البديل الوحيد عن الواقع، الذي يضاهيه بواقعية كفت عن إتاحة الترميز، بعد أن كادت تبطل جاهزيته، وهو: التكنولوجيا.

هل يمكن حقاً الركون إلى أن فكر التاريخانية كاد ينجح فيما يفشل فيه الفكر اللافكر الذي لا يزال منطلقاً في مجاهل التاريخ، في ذلك المراح غير المحدود بحدّ بأي مشروع، أو أية إرادوية أو قصدية. أليست التاريخانية وحدها هي التي قدمت واقعاً يجاوز الواقع. الم تضع الحدائّة لأول مرة على سكة الانتاج. أليست الحدائّة الآيلة إلى التكنولوجيا، قد جاءت بما لم تستطع مختلف المشاريع الأخرى الموصوفة بالمنافسة أن تاتي بمثله؛ بحيث أن الترميز لم تعد له ثمة من مهمة إن أراد لذاته البقاء على قيد الحياة، إلا أن ينطلق من الآليّ ليقدم تصوّراً آخر لآلي آخر. ومع ذلك، حتى هذه المخيلة التي تُتميّز نفسياً بالعلمية سوف تستولي عليها آيلة الحاسوب الإلكتروني، بصورة يمكن معها انتظار ذلك المستقبل الذي يستقل فيها الآلي عما سواه، ويتبع قوانين تطوّره واختراعه وتوسعه، بنوع من الإرتجاع الذاتي، وباستقلال عن كل ما عداه، بما فيه الحي / الإنسي الذي سيفقد كذلك خصوصيته، بقدر ما سوف يُستتبع إلى العضوي، وصولاً أخيراً إلى النشأة المادوية الواحدة، لكل هذا الذي يسمّى بالموجود المسيطر، حسب بارميند.

لن تكون نظرية العوالم الثلاثة لـ كارل پوپر* سوى واحدة من آخر ابتكارات المخيلة الترميزية التي هي في عينها آيلة للاضمحلال. فإذا صحت تلك النظرية مؤقتاً، ومن حيث الاعتبار العملياني فحسب، فإنها ستفقد هذا التبرير عندما لن يقوم سوى عالم واحد، يستردّ كل ما كان آخر، بالنسبة إلى حيّزه؛ إنه العالم الترميزي، الثالث، وحده الذي ينجح في تجسيد واقعيته دون العالمين الأول والثاني، النفسي الذاتي، والشئي الموضوعي. ذلك أن الترميزي يحقق انتصاره الكامل عندما يحتل وحده حيّز التشخيص والتجسيد؛ أي عندما يقضي الوهم على ثنائية الوهمي / الواقعي، ما أن يغدو الوهم هو الواقع وحده. ولكن هذا الترميزي الذي يصل إلى حد الوهم التجسدي الكلي لن تبقى له حتى دلالة الصورة، فكيف دلالة الرمز. هكذا تفقد الثلاثية ترميزيتها التمثيلية لحساب واحدة الوهم. تبقى واحدة الوهم.

ومع ذلك فإن هذه اللحظة استراتيجية «وليست راهنية»، وإن كان الحاضر يكاد يكون، كلياً، منهمكاً بتوفير المقدمات الضرورية المؤدية إلى النتائج المحتومة مستقبلاً.

Karl Popper: La connaissance objective, ed. Albin Michel, p. 245 – 285.

*

فمنذ مولد حقبة الإنذارات الأنطولوجية الكبرى، مع النيتشوية الهيدغرية، وشبح الاستراتيجية العدمية يسدُّ آفاق الفكر. فكان الاكتشاف الأهم في هذا العصر، هو أن الفكر لكي يكون نفسه، عليه أن يعترف بأنه هو الفكر وما ليس كذلك في الآن عينه. كانت تلك وصفة الإنقاذ الحقيقية. وهي وحدها الجديرة بوضع الحادثة خارج ذاتها لأول مرة، منذ استيلاء ميتافيزيقا التحقيب المعرفي على شمولية السؤال الكينوني، أي منذ أن تمَّ مع الأفلاطونية واللاهوتية والأنوارية، التهادي في القطيعة مع الكينونة، من أجل الفوز بالكائن وحده. «فالإنسان ليس سيّد الكائن، بل هو راعي الكينونة». والفارق بين لفظي السيد والراعي حسب اللغة الألمانية ليس كبيراً.

لكنه كان كافياً لتوقيت أول معارضة حقيقية للمشروع الثقافي الغربي، وتنبثق من صميم بنيته بالذات، قبل الغروب الأخير. إنها التأشير على الحيز المفقود الذي ينبغي للقطيعة أن تتحرك فيه، لكنها تاهت عنه طويلاً. ذلك أن المطلوب أصبح حاداً وصريحاً: وهو القطع مع التحقيب المعرفي كتاريخانية ذاتية الارتجاع، والخروج إلى التاريخ باعتباره الفضاء الأوسع لما هو اختلافي الارتجاع. فالفكر لن يكون إلا برياً وحشياً. لن يتوقف عند إنتاج إحدى أساطيره الكبرى مهما استحوذت هذه على الأفق الأوسع من شمولية الترميز. لن يستطيع الفكر أن يقايض الكينونة باحتيازه على أي كائن، وإن ادّعى انتسابه إليها. لأن مثل هذا الانتساب سوف يُحوّصن الشمولي الكوني لحساب الجزئي الخاص. لأن سيطرة العقل على الكائن بالفهم وحده، كان يشكل التبرير المتهادي لحرف الميتافيزيقا نحو التكنولوجيا. وهي بالضبط تلك الغائبة المحجوبة التي عانى من تحقيقاتها/ قطيعاتها المعرفية المشروع الثقافي الغربي، تحت ستار تاريخ خاص تمت أسطرته بدلالة: التقدم.

لم يكن الإعلان عن انتهاء الميتافيزيقا، الذي يشكل الشعار المشترك للعابرين من الحادثة إلى ما بعدها، يعني قطيعة جديدة شمولية مع المشروع الذي احتوى هذه الميتافيزيقا؛ وهو بالطبع يشتمل على مجمل التجربة الغربية أو على محركها الذاتي الأعمق، بالأقل. إذ «يقوم الكائن مواجهةً للذات بما لا يجعله ممكناً إلا بالنسبة للإدراك وله وحده. فكما رأى لايبنتز بوضوح كاف أن «الإدراك le percipere، بما هو قابلية appetitus

يمد بيده إلى الكائن ويتناوله، ليأتي به إلى الذات في المفهوم، بواسطة تناول يجتاز [المسافة بينهما]، ولينقل حضوره إلى الإدراك. فالتصوّر يتحدد من حيث أنه حين يقوم بالإدراك فإنه ينقل إلى الذات (إلى الأنا) ما يظهر».

ويرى هيدغر أن بين مؤسسي هذه الأطروحة في الفلسفة الحديثة، ممن لا يمكن تجاوز مساهمتهم في إطلاقها، الفيلسوف الإنكليزي بركلي Berkley، «التي تستند إلى الطرح الميتافيزيقي الأساسي لـ ديكارت، وتعلن: الكينونة = الإدراك [المعرفة] = esse percipi: «الكينونة» تساوي «الكائن المُتصوّر». وبذلك تقع الكينونة تحت طائلة التصوّر بمعنى الإدراك». يريد هيدغر أن يبرهن أن رؤية بارمنيد الأولى شبه الأسطورية والشعرية، عادت إلى البروز بحلة فلسفية وعلمية لدى كبار مؤسسي الحداثة الغربية، وكانت أشبه «بالتشكيل الأسبق الأعسر للنظرية الحداثوية المتعلقة بالواقع والمعرفة» كما ينص هيدغر بالضبط. وفي خطوة أخرى فإن التطوير الأهم الذي بلغته هذه النظرية كان على يد فيلسوف الحداثة الأكبر هيغل؛ فهو الذي اغتنى مذهبه بالنقدية الكانطية، بنى مذهبه الشمولي على محور جوهري يريد أن يقطع الهوة بين الفكر والكينونة، فجاء بالحل الذي اعتقده الأوفى والنهائي؛ وهو أنه لا فارق أصلاً بين الفكر والكينونة. ذلك أن الفكر هو منتج الكينونة. وأنه مادام لا يمكن إدراك الكائن إلا بالفكر وحده، فحريّ أن يقوم الحيز الأصلي للكينونة في ذات حيز الفكر. لم يتبقّ إذاً أمام هيغل أي معيق ليعلق بوضوح حاسم أن الفكر هو منتج الكينونة. غير أن التميز الذي أعطاه هذا الإعلان الحاسم لنوع الإنتاج، هو تدخل فكرة الزمان بين الحدين. فإن الجدلية، هذا المنهج الذي سيأخذ منعطفه الحداثوي الأهم، منذ جدلية المثل الأفلاطونية، ستتكفل هذه المرة بإعادة كتابة تاريخ الإنسانية على مستوى الإيقاع المضطرب لطريقة استيلاء الفكر على العالم، مع إهمال للكينونة لصالح المزيد من فهم الكائن؛ وصولاً إلى المرتبة التي يمكن فيها للفكر - وهنا هو العقل فحسب - ألا يدع أي آخر على مسافة منه. إن المكانية تفترسها الزمانية الاجتماعية. يصير التاريخ جدلياً في خاتمته محض زمانية لا تنافسها أية مكانية خارجية. كل ما في العالم يغدو أهلياً. والبرُّ لم يعد له أهل، وليس أهلاً لأحد. البراري

حواضر كلها. «صار الانهاض في ملكوت الفكري مرثياً». وهيغل الذي يعتبر أن رحلة الفلسفة قد بدأت مع بارمنيد إنما تحتّم إنهاضها عنده هو نفسه، أي هيغل. ولأنها لم تكن أكثر من بداية، فما كان بوسع بارمنيد أن يخفف من اضطرابها ومن فقرها بالمضمون. يبرر هيغل ذلك أنه لم يكن بمقدور أحد أن يستبق أحداثات النمو الكبرى الذي ستحققه الفلسفة عبر احتياز متعاطم للفكر على الوجود. لم تكن رؤية البداية لتكشف للذات أكثر من ذلك الحضور المدهم المسيطر الذي هو الوجود الشامل، أو الكينونة المتجلية تجليها الأول الفيزياوي والمكانوي اللامحدود، هذا الامتداد الذي ينجلي عن المسافوية الفالته إلى كل جهة. فالعالم يفتح صدره العريض لاجتذاب الوعي نحو الاحاطة بلغزه، ومعانقة أعماقه المذهمة. كان الحضور المتجهّم المدهم، المدهم من كل جهة، يتحدى العقل باليقظة. يستثير فيه إرادة الفهم. لأن الفهم هو السيطرة في النهاية، هو الاحتياز على الموضوع، هو استعادة الخارج نحو الداخل. وذلك هو التاريخ الحداثوي، ذلك هو التاريخ الذي يتقلص إلى مجرد تأريخ لقفزات العقل نحو العالم، والقبض على قطع بعد قطع منه، وازدرادها في بطن الذات الذي لا يشبع.

يحكم هيغل على حكمة بارمنيد بأنها لم تكن قادرة على التنبؤ بما يوجد في هذا الكائن، في مرحلة البداية، وعما سوف يُكسبه إياه جدل العقل مع ظواهره، في مستقبل التاريخ، الذي سوف يتحوّل إلى مجرد تأريخ للمنعطفات المعرفية، حيثما يعيد الفكر/ العقل إنتاج بعض مفصليات الكائن، باعتبارها مفصليات الفكر عينه، وقد اتخذت شكل الضرورة الحاسمة، في [إنتاج] تقدم هذا التاريخ، وفي تحقيقه لمشروعه. إن التزمين يحتاج التمكين. والكون لن يظلّ وطناً للاغتراب، ولكنه سيقع كله ذات وقت، تحت طائلة تدجين العقل الفاتح. إلا أن هيدغر سيقدم هنا اختلافية التأويل. إنه لا يباري في كون الحكمة البارمنيدية آذنت ببداية التمعين الفلسفي. لكنه لن يوافق هيغل على ما تتضمنه هذه البداية. فالتأويل الخاطيء سوف يتحمّله مصير المشروع الثقافي الغربي بتمامه. والنصحيح الذي سيقترحه هيدغر، سيأتي ولا شك بمثابة اكتشاف لكل البر الآخر الذي أهمله هذا المشروع، واحتوته وساعة التاريخ التي لن يحتويها أي تأريخ محور.

قبل الشروع في تفهم هذا الاختلاف [الهيديغري] ينبغي الإشارة إلى أن هذا الاختلاف لن يكون إلا تأويلاً جديداً للحكمة البارمنيديّة؛ وتدين بأحقّيته أو جدواه المفهميّة إلى التناول الهيديغري أكثر مما هو على علاقة عضويّة بالنص الأصلي لتلك الحكمة. وهو الأمر الذي أثار على هيديغر نفسه الكثير من التحفظات والاعتراضات التي فاجأها التأويل بغرابته عن المألوف والسائد في الأوساط الأكاديمية خاصة، فيما يتعلّق بقصيدة الخلق البارمنيديّة. ونحن بدورنا هنا قد لا تكون لنا مثل هذه الاعتراضات، ولكننا نحتفظ بمراجعتنا للتأويل الكينوني الهيديغري، في منعطف آخر من نصنا. والمهم الآن أن نلاحظ مدى الخصوصية الإبداعية التي تنسج ذلك التأويل، لأنه سيكون تأويلاً بمثابة الحجر الأساسي في عمارة الكينونة لدى معلمها هيديغر، عندما اختار لنفسه الموقع المتميز من تأسيس منهجية الفكر اللافكر، داخل/ خارج المشروع الثقافي الغربي نفسه.

نعود إلى متن التأويل هذا: إذا كانت حكمة بارمنيد علّلت كون الفكر جزءاً من الكينونة، بردهما معاً إلى الواحد، فلعلّ هذا الواحد يعني به بارمنيد ما نفهمه نحن من الهوية، عن المماثلة مع الذات. أي أن الهوية «هي الشرط، الواضح وضوح النهار، لكل ما هو قابل للتفكير [بسبب] من قابلية التفكير فيه». وفي هذه الحالة يحق لنا القول إن هذا الرأي سيجعلنا نفتقد أكثر فأكثر ملكة الإصغاء إلى الكلمة اللغز، على افتراض أنه قد تمّ لنا من قبل إدراك ندائها. إذ أنه يكفي أن تظل في حال من الترقب ما دامت الكلمة اللغز ترنّ في أذننا، باعتبارها حدّاً يستحق التفكير. لعلّنا سنبقى نحن من عداد هؤلاء الذين يترقبون، ومن هم على استعداد لترك الكلمة تستكين إلى ذاتها كلكمة لغز، فنوجه نحن بالمقابل مبدئياً أذننا نحو كل جهة، منفتحة على أيّ قول يمكنه أن يساعدنا على الاهتمام بمدى عمق اللغز المتضمن في الكلمة».

هناك جهد استثنائي يحاول هيديغر بذله للإتيان بتأويل قد لا تُطيقه عبارات بارمنيد، بقدر ما يهدف إلى استنطاق جوهر النص الموصوف بالفكر الفجري الشعري والأسطري. ويتبدّى هذا الجهد خاصة عندما ينجح هيديغر في ابتكاره مصطلح الطيّة

le pli الذي سينطوي كذلك على دلالة العروة. فالعلاقة بين الكائن والكيونة تتشكل بطيئة الأول تحت جناح الآخر. وبذلك تنعقد تلك العروة الخفية التي لا تنقطع بين الإثنين. ذلك أن تأمل هذه العروة والحفاظ على استمراريتها هو الذي يدفع الفكر إلى التفكير الأشمل والأعمق. هو الطريق إلى كشف جوهر الأشياء. كما لو أن هذه الطيئة/ العروة هي محلُّ الفكر وهي إعلانه. «الفكر هو حضور بفضل العروة، التي لم تُقلْ أبداً. تتحقق مقارنة الفكر وهو في طريقه نحو [انعقاد] عروة الكيونة والكائن» [...] «لا يوضح قول بارمنيد سوى نقطة واحدة: إذا كان الفكر حاضراً فليس ذلك بسبب من «الكائن في ذاته»، ولا بسبب الخضوع إلى «الكيونة لذاتها». بعبارة أخرى: فلا «الكائن في ذاته» يجعل ثمّة فكراً ضرورياً، ولا «الكائن لذاته» يلزم الفكر. كلا الاثنين، باستقلال كل منهما عن الآخر، لا يمكن لأحدهما أن يفيدنا كيف تنبئ «الكيونة» عن الفكر. غير أن الفكر ينشر كيونته بفضل [انعقاد] العروة ما بينهما».

إن لحظة الطيئة/ العروة التي يكتشفها هيدغر عبر تأويله لبارمنيد، سوف تكون هي لحظة القول. والقول هنا بمعنى الإبانة التي تعادل فعل الكون في العربية، كما في العبارة الإغريقية الفجرية. سوف يلحظ هيدغر برويئته الإبداعية دائماً، أن القول يفرق عن الكلام. هنالك فارق بين [القول] الدلالي الذي يوحد بين المعنى والكون، وبين الكلامي أي الصوتي. فليس كل صوتي أو كلامي قولاً. لكن كل قول يمكنه أن ينتقل إلى التعبير الصوتي. فالفكر الذي يعين أو يقول هو لحظة الطيئة التي يمكن أن تأتي بالكائن في كنف الكينوني. إن الفكر الذي يشكل الجسر بالقول، ما بين الكائن والكيونة، إنما يتأتى بذلك الظهور الذي يكافئ ظهور الكائن عينه. هذا ما كنا نتقصده في إعادة معاينة المكان، من حيث أن المكانية هي التي تسمح باندراج الأشياء، ليس هذا فحسب، ولكن بتحقيقها كأشياء كذلك. فالفكر الذي ينشد البيان هو الذي يعقد الطيئة الصعبة بين الكائن والكيونة. بين ظهور في حد ذاته قد لا يحتاج إلى الكلام دائماً، وبين الكلام الذي ينقل الظهور وما يجعله كذلك، أي بما يعادل ظهورية الكائن مواجهة للذات، وما يفيض عن هذه المعادلة كذلك.

ما ينتقص من شمولية التناصّ الهيدغري، وخاصة بالنسبة لتأويلاته الإغريقية حول اللحظة الفجرية، هو إحالة المكانية على المصموت عنه؛ فهو بالرغم من احتفاليته بالقصيد البارمنيدي، الذي يعتمد ظهورية الكائن أساساً لسؤال الكينونة، إلا أنه يظلّ أقرب إلى اعتماد الظهورية كتجريد عن المكانية، يسمح باغماض الطرف عن المكانية نفسها؛ ليس لنا أن نتوقف عند هذه النقطة الآن. ولتتابع تمعين الطيّة، باعتبارها الحلقة المكتسبة التي يشكل كل قرار حولها حسماً أنطولوجياً استراتيجياً يتعلّق بمصير حضاري شامل. سوف يَخترع المصطلح الخاص بالعلوم الإنسانية الحديثة لفظة التمثفصل بديلة عن الطيّة. لكن رجوع هيدغر إلى الطيّة، يؤكد الطابع الأنطولوجي وأقدميته بالنسبة للطابع التقني البحت الذي يوحى به التمثفصل. ذلك أن العلاقة بين الكائن والكينونة ليست محض تمفصل بين مفهومين، وكأنهما أداتان لبعضهما. كل همّ هيدغر هو البرهنة على خطيئة التفسير المنحرف لعلاقة الكائن بالكينونة، وذلك تبرئة للكيفية التي يمكن أن يأتي بها الكائن ويتحقق في كنف الكينونة المنسحبة، بحسب تلك الطريقة التي قد تنجح في نشر ظهورية تعادل ظهورية المكانية، إلى درجة منافستها ولكن اختلافاً.

إن تباين التأويل الواقع حول اللحظة الفجرية الإغريقية سوف يسمح لـ نيتشه قبل هيدغر، أن يقول بالضم الملائن، أن المشروع الثقافي الغربي قد جرى تزييفه، والانحراف به منذ تلك اللحظة؛ ما أن تمّ فيها فصل الفكر عن الكائن مقابل عزل الكائن عن الكينونة. في حين أن الفكر يشكل أصلاً جزءاً عضوياً من الكائن عينه، فلقد تسبب الفصل بينهما في إقامة ثنائية بقطبين متصارعين لغلبة أحدهما على الآخر، كما لو كانت غلبة على الثنائية نفسها؛ ولكن بدون نتيجة إلا تلك التي انحرف نحوها كلياً المشروع الثقافي الغربي. فقد صار نزاعه الثنائي بديلاً عن إضاءة الكائن بالفكر، وهما معاً تحت كنف الكينونة. تلك التي تشكل حادثة الطيّة التي وحدها تتيح للفكر أن يلقي عبرها حادثته، وقد أضحت حضوراً للكائن برانياً عنه، ولكن فيما يشكل جوانيته، أو ما يجعله على طريق تحقيق تجوهره، في كنف كينونة لا يتم حضورها أبداً. لا تحضر إلا وهي منسحبة. ذلك ما كان يمكن للمشروع الثقافي الغربي، أن يكون مشروعاً للإنسان، لأنه يُطل ثنائية مُلققة بين

الفكر والكائن، ويعيد الصلة بينهما عبر ما يشملهما معاً، وهي الكينونة، وتنسحب منها في الوقت عينه. ذلك لكون الطية، أنها لا تربط بقدر ما تنشر، أو تنشر أو تنتشر بقدر ما ترد على تلك الدعوة التي يطلقها هيدغر في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين: «ما يدعو إلى الفكر أكثر في زمننا الذي يدعو إلى الفكر، هو أننا لم نفكر بعد».

إن الفكر يفكر عندما يرد على ما يدعو أكثر إلى الفكر. وهذا الذي يدعو إلى الفكر أكثر، في عصرنا، يبدو هكذا: هو أننا لم نفكر بعد».

ذلك ما كان يمكن للمشروع الثقافي الغربي أن يكون عليه، لو لم يُنحَ منحى مختلفاً تماماً منذ أن افتقد العروة التي تصل/ لا تصل بين الكائن والكينونة، واتجه فحسب نحو الكائن وحده لفهمه ذلك الفهم الذي فسّره هيغل بالسيطرة فحسب. الفهم هو السيطرة. أليس من أقصى التناقض أو الغرابة أن يأتي مفكر من صميم المشروع الغربي، ليعلن في أوج احتمال هذا المشروع أن الفكر لم يفكر بعد؛ ولا يعلن أن الفكر لم يفكر بها فيه الكفاية. ليس الأمر كذلك بل كان الفكر، ذلك الفكر عينه، قد أخطأ الهدف منذ البداية. فلقد كان أراد أن يبلغ عمق الميتافيزيقا، وأن يكون ميتافيزيقياً حقاً، بمعنى تلك الميتافيزيقا التي تذهب إلى ما ينبغي للفكر أن يفكر فيه أكثر من أي شيء سواه. لكن المايحدث لتلك العلاقة بين الفكر والميتافيزيقا، أن المشروع الغربي اجتزأ الكينونة إلى الكائن، والفكر إلى التقنية. فكانت استحالة الميتافيزيقا إلى التكنولوجيا. وتمّ بذلك تحوُّلها في هذا العصر، حيثما زحفت التكنولوجيا من الموضوع إلى عمق الذات. وعندها لم يعد نسيان الكينونة هو القضية، بل [صار] نسيان النسيان هذا.

أما رسالة الفكر، أو صرخة النهائية، فهي نوع من الاعتراف الصاعق أنه لم يكن هو الموجود حيثما طُلب وجوده، وأنه لم يكن هو المقصود حقاً، حينما انشغل المشروع الغربي في البحث عنه، وذلك طيلة خمس وعشرين قرناً من تاريخ الميتافيزيقا. وأن هذا الفكر لو تمّ العثور عليه لما أمكن التخلص منه أبداً. وأن هذه الميتافيزيقا لو أمكنها استشعار بعض إشارات، لما أمكنها أبداً إضاعتها من جديد، وطُمّس دروبها، ولما توصلت إلى ادّعاء اكتمالها، والانحلال كلياً في أحد عواملها (التكنولوجيا). ولكأن وضْعها تنطبق

عليه برقية نيتشه التي أرسلها إلى أول أكاديمي تنبه لفكره وشرع في تدريسه وهو من جامعة كوبنهاغن (عام 1883): بعدما كنت قد اكتشفتني، فما كان استشاراً العثور علي؛ والصعوبة هي الآن في إضاعتي. التوقيع: المصلوب*.

كما لو كانت تلك الميتافيزيقا التي بلغت اكتمالها في نقيضها، مشروعاً دائماً في الفرار من حقيقتها. واللحظة الذروية المخيفة هي عندما تلتقط بعض العقول إشارات هذا الفرار. ثم لن تستطيع مبارحة ما التقطته. ولقد كان مصير نيتشه أن يغدو المصلوب. المنكر في عصره. كما قال على لسان زرادشت: «إنهم جميعاً يتحدثون عني، ولكن أحداً لا يمتلك فكرة عني». ويعلق هيدغر: «كيف يمكننا أن تكون لنا فكرة عن فكر نيتشه، ونحن لم نفكر بعد؟»**. نيتشه نفسه هو إشارة هذا الفكر، الذي بدأت معه تلوح إشارته؛ وما أن شرعت الفلسفة في الدخول إلى مئاته، حتى أصبح للميتافيزيقا نهاية أخرى، هي غير اكتمالها في التقني. هي النهاية على طريقة هيدغر في تجاوز الميتافيزيقا كنص تاريخاني، نحو تناصها كتاريخ مجهول، لم يُفكّر به بعد، ومنذ أيام بارمنيد. أو كل تلك الحقبة من الفكر الفجري الذي اصطلح عليه بالفكر ما قبل السقراطي.

قبل أن تُشغل ترسيمة «نهاية التاريخ» الرأي العام العالمي الثقافي، وغير الثقافي. فإن الفكر النيتشوي/الهيدغري وامتداداته أثار مسألة تجاوز الميتافيزيقا. في حين أن البناء الهيجلي كان يضع تنويعاً له، خاتمة انتصارية للفلسفة التي تتجسد في هذا البناء عينه. بين مفهوم الخاتمة كاكتمال أو كتجاوز، أو بين هيجل ونيتشه، فإن هيدغر يأتي بمنهجية الفكر اللافكر، لكي يلج إلى صميم الميتافيزيقا كاشفاً عن أصل انحرافها نحو إرادوية الإرادة التي عمقت الشرخ بين الكائن والكينونة، إلى درجة استيعاب الأول للثانية عن غير أحقية فعلية. مما جعل «الميتافيزيقا، تحت مختلف أشكالها، ومراحل تاريخها، مجرد حتمية واحدة، لكنها كذلك هي قدرية الغرب الضرورية، وشرط سيطرته الممتدة إلى الأرض كلها». هذه الميتافيزيقا تنكمش إلى حدود إرادة الإرادة، حتى تغدو مطابقة تماماً

Heidegger: Qu' appelle-t-on penser, P.U.F. p. 51-52.

ibid.

*

**

لما تعنيه قدرية أوروبا نفسها. إذ أنها تميز «السمة الرئيسية لأوروبا الغربية، فهي تعلق الشؤون الإنسانية وسط الكائن، بحيث لا يتاح للكينونة أن تُدرك بواسطة التجربة، باعتبارها عروة الطرفين، دون أن يتاح لها أن تكون موضع معرفة وسؤال، وأن تستقر ضمن حدودها، انطلاقاً من الميتافيزيقا، وعن طريقها، وملء حقيقة الميتافيزيقا».

مثل هذه المهمة الاستثنائية لا تتحقق إلا في إعادة قراءة الميتافيزيقا عينها، في تفكرها مجدداً من خلال تاريخ الكينونة، الذي كان تاريخاً لغيابها أكثر مما هو لمثلها. إن متابعة هذه القدرية هي التي قد تتيح في الوقت عينه اختلاف الكينونة، عما حدث باسمها، دون أن يدخل حقاً في ملكوتها. وما لم يستطع تجاوز الميتافيزيقا اكتشاف اختلاف الكينونة حتماً عبر نصوص تاريخها، فإنه لا يمكن كسر تلك القدرية الملازمة لهذا التاريخ، والسقوط مجدداً في شبك أوهامها. غير أن هناك ما يشبه الدوران الحلقي الذي يطبع كل فكر ميتافيزيقي يطمح أن يكون نفسه، وغير ذلك في آن. إذ كيف يتسنى للكينونة، تحت السيطرة المطلقة للكائن، أن تبرز اختلافها، إن لم تتمتع هي كذلك بإرادة الإرادة، أو ما هو قريب منها، الذي يخص الكائن، من أجل أن تشق لها طريقاً من تخوم الكائن إلى رُدّهاته الداخلية. فالكينونة لا حيلة لها إن لم تمثل كالكائن عينه، الذي تريد أن تعرض عليه مع ذلك اختلافها.

ليس ذلك من نوع الدوران الحلقي التجريدي العقيم، الذي ينعتقه المنطق بالحلقة المفرغة *tautologie*، لأن المأزق يقع في حدود هذه الشؤون، الإنسانية التي تُترك معلقة وسط الكائن دون احتفاء حقيقي بوزنها الأنطولوجي. إنه مأزق الوجود المائل، وليس تناقض الفكرة المعلقة في الفراغ. ونسيان الكينونة كانت إشارته الأولى، الدائمة والملحة، هو هذا الخلط بين التحليق فوق الوجود أو الانخراط فيه. إشارته أنه قلما احتفلت الميتافيزيقا بمصطلح هذا الوجود *existentia*، حتى عندما فعل هيغل ذلك للمرة الأولى، كما يشير هيدغر، إلا أنه تناول هذا الوجود في سياق: المنطق! من هنا فرادة نيتشه، إذ أنه طرح وجوده في صيغة تلك العروة المستحيلة ما بين الكائن والكينونة، دون أية تعمية تجريدية. لقد أعاد وجودية الإنسان إلى صميم الهم الكينوني. لذلك لم يجد وصفاً

أدق لمغامرته تلك من مغامرة المصلوب. لقد انتزع كائن الوجود، من حيز المكتومية، ولاقابلية المعروفة *l'incognoscibilité*. لكن الاختلاف سوف يظل تحت غلالة، وإلا فقدت الكينونة قدرتها على الانسحاب في اللحظة التي تحاول إرادة الإرادة أن تحل مكانها كلية، وتمدُّ سيطرتها على حيزها كله. ذلك لا يبعث على التناقض منطقياً، بقدر ما يبعث على الألم الإنساني، الألم وجودياً، فالميتافيزيقا (الاختلافية)، هي تلك التي ترفض لعبة الاختيار العقيمة بين الكائن والكينونة. صحيح أنها لا تكفُّ عن تكرار نسيان الكينونة لطغيان الكائن. لكنها في الوقت عينه ليس لها درب نحوها إلا في إعادة الاعتبار إلى الكائن ذاته، لأنه وحده الموجود. وموجوديته هذه المرة هي التي لا تتجاهل وجودية الحياة واللحم الإنساني، في ذات الوقت الذي تبدّد فيه نسيان الكينونة. إنها ميتافيزيقا العروة المستحيلة العقد بين الكائن والكينونة نهائياً. ولكنها هي حيز الألم. وطريق الحرية كذلك. غير أن وجودية الحياة ينبغي ألا تعني الاستغراق في سيكولوجية كانت سائدة، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأواخره، أي في مرحلة انبثاق الرفض النيتشوي. فالدعوة إلى إعلاء توتر الحياة اعترافاً بعمق تجربة الألم الناجمة أصلاً عن إيجاد العروة الموثقة للعلاقة بين الكائن والكينونة، قد يُساء فهمها تارةً لدى القابضين على مملكة الفكر والأفكار، بمعنى سيادة التصوّر، كما قد تختلط مع المصطلح النفسي، الذي لديه الدلالات الجاهزة لتلفّظات من مثل الإرادة والألم والنشوة الحيوية (السكر) والقلق وسواها. غير أن المسألة ليست هي كذلك أبداً. لن تدخل مثل هذه المفاهيم في أحابيل المعيارية، لن تكون امتداحية ولا سجالية. هناك مسافة بين الكائن والكينونة، أصلها مسافة أنطولوجية وتصير مفهومية؛ غير أن بينهما مجاورة وجودية *excistential*، والتوفيق بين هذين الموقعين ليس ضرورة كينونية أو وجودية، بقدر ما هو تلفيق منطقي أو تجريدي. والأصح دائماً هو توجيه النظر بقدر الإمكان إلى الموقعين معاً؛ كلما ابتغينا إنجاز التعارف بينهما، لا بدّ من استحضار المسافة الأنطولوجية/ المفهومية التي تجمعهما تفصلهما في وقت واحد، والأخذ بعين الاعتبار في ذات اللحظة كذلك، تلازم المجاورة بينهما، وجودياً. فإن المجاورة قد تضع حدّاً لمحاولات التعليل العقلاني التي انشغلت بها الميتافيزيقا. تارة ترى حدّاً سبباً للآخر، أو نتيجة له.

إن فكرة الطيَّة التي ابتكرها هيدغر، تتعدى العلاقات المنطقية بين الكائن والكينونة، وهي الخطوة الأهم في مشروع تجاوز الميتافيزيقا. ذلك أن الطيَّة شبيهة بالعروة، لكنها لا تعلّق الحدّ بالآخر، بمعنى أنها لا تربطها معاً بما يختلف عنهما. وبالتالي لا حاجة للبحث عما يربط من، وعن أداة الربط وكيفية الربط والارتباط إلخ...، رغم أن الفيلسوف لم يدخل في تفاصيل الطيَّة، فإنه لم يحدد شيئاً من آلية عملها. بل اعتمد اسمها فقط، وفي فقرات معدودة من أحد أبحاثه، دون أن تتكرر في أمكنة أخرى من وساعة أعماله الهائلة. لقد ألحَّ فقط على لفظها، وترك اللفظ في حدود دور خام، لا يعيّن أوصافه ومهامه مسبقاً. ولعلّ الضوء الذي يلقيه على (مفهوم) الطيَّة عنده إن كان لها مفهوم ما - فهي أنها الإشارة الأولى، الطيَّة الأولى بين الكائن والكينونة، إلى المايحدث (الحقيقي) من هذه الطيَّة، وذلك إيداناً بشروع الميتافيزيقا في الدخول إلى حقبة اكتمالها في الإعداد لتحقيق الطيَّة، إعداد مجهول، وممتنع على الميتافيزيقا.

قد تعني لفظة الطيَّة نوعاً من الانضواء، لكن دون تحديد من ينضوي تحت من. فكان أول ظهور للطيَّة هو كذلك الإيدان باختتام الميتافيزيقا. ذلك أن (تلك) الميتافيزيقا لم تكن عين ذاتها، إلا لكونها كتبتْ وأنشأت تاريخانية كثيفة من أجل أن تمنع (طيَّة) الكائن والكينونة. فما أن يتبدى ظهور أول لهذه الطيَّة، حتى يكون بمثابة إعلان مزدوج: من ناحية يسجل تورّط الميتافيزيقا في حقبة النهاية؛ ويسجل من ناحية ثانية، بداية التلاقي المستحيل سابقاً، بين الكائن والكينونة. وبالطبع فإن هذا اللقاء ما كان له أن يتحقق، لو لم يقع استنفاد حقيقي استغرق تاريخ الميتافيزيقا بتمامه، لمختلف أشكال عدّة المفهّمة، عدة الشغل الميتافيزيقي، التي حاولت طرح البدائل عن هذا اللقاء العتيد، باسم ضروراته المنطقية وحدها. ولكن عبثاً حاولت.

أما هذه البدائل، فقد اخترعت اسماً لها تُعرف به وهو التاريخانية، التي سيكون عليها أن تختلق التحقيق المعرفي الذي بدوره يعوّض عن العجز المتفاقم في تحقيق أية جسور مفهومية/ وجودية معاً، بين الكائن والكينونة، ما سبب ذلك العجز وتفاقمه المضطرد مع كل محاولات العقْلنة الميتافيزيقية، كما حدد قواعدها أرسطو وتداعت حتى

عهد كانط؟ قد يكمن السبب حقاً هو في سيطرة العقلية السببية نفسها على كل فهم يتناول مسألة العلاقة بين الأتقنومين: الكائن والكنونة. لكن تلك السببية نفسها، لم تكن من صنف منطقي خالص، ولا علمي موضوعي في آن معاً. بل كانت معيارية غيبية، لا يمكنها أن تتفهم العلاقة إلا بين صانع ومصنوع، بين خالق ومخلوق. فالحدوث لا يملك أسبابه في ذاته. وحتى يصير إلى (المالمحدث) لا بدّ من طفرة تدخل على الحدث من خارجه، لتدفع به إلى (إنتاج) بعض المالمحدث.

إن سجلين مختلفين، أحدهما يتردد فيه ما يلوح من الكنونة، والآخر تتموضع فيه أحداثات الكائن، هما في الواقع تسجيلان متجاوران. وما كان ينطوي عليه قصيد بارمنيد هو إشارة هذا الحدس الأول العفوي. إذ يُقدّم له العالمُ مرة واحدة كظهور للأشياء، وما يجعلها كذلك في وقت واحد. فالأشياء ليست علامات الظهورية بمعنى نتائجها، وليست الظهورية في حد ذاتها، ما يختفي وراء علاماتها تلك. يعبر عن هذه الوضعية أنه لا يمكن التحدث عن عالمية تُحدث العالم، ولا عن عالم يسترد عالميته أو يختلقها. فلقد تأخر اعتراف العقل بلغزية العالم، حتى ذلك الوقت الذي أقفرت فيه الميتافيزيقا من تعليلاتها، بمختلف تصنيفاتها. وليس ذلك لأن لغزية العالم أقوى من كل تعليل. بل إن المسألة أبسط من هذا بكثير. ليست لغزية العالم سوى إمكانية للعالم لأن تكون له عالمية تنبع منه، وقد تطفح عن حدود معطياته المباشرة. بكلمة أخرى فإن عالمية العالم هي ظهوريته، ولغزها الحقيقي غير المستنفذ، هو هذا الظهور بعينه. وظهورية العالم هي إمكانية على العالمية. هنا حركة دوران بين الأفاهيم لا تطيقها المفاهيم على طريقة الميتافيزيقا التقليدية. ولذلك فإن إخفاقها المتبادي في تبيان بداهة الكائن في العالم، جعل كل مقارنة مع ما يتعدى هذه البداهة نحو البداهة الأشمل لأتقنومين من مثل الكائن والكنونة، تهبط من مرتبة معاناة لغز العالم من حيث هو كذلك، إلى مرتبة الأحجيات الغيبية، التي تنقلب إلى الادّعاءات العلمية؛ ولكن دون تحقيق أية قطيعة أنطولوجية حاسمة تسري تحت الشعارات الانتصارية للقطيعة المعرفية. ذلك هو الفارق بين (التفسير) العلمي، والتأويل (التفهم) الفلسفي.

إن لغز العالم هو إمكانيته على العالمية أكثر، بما تقدمه من المسافة المفهومية بين الكائن والكينونة، التي لا تدعو إلى التجوال فيها إلا عبر المجاورات والمقاربات الوجودية. ونقول التجوال في أرجاء تلك المسافة المفهومية، ولا نقول قَطْعُهَا والوصول إلى غايتها. ذلك هو الفارق المعرفي/ الأنطولوجي بين الممارستين الميتافيزيقية وما بعد الميتافيزيقية. فهي مسافة ليست للقطع - للتجاوز - ولا للإلغاء. والمتجول الوحيد في أرجائها اللامحددة، ليس الفكر وحده، ولكنه هو الفكر اللافكر. فهو الذي إذا انطلق من البداية لا يتخلّى عنها، بل يحملها معه، وكلما اقترب من غاية ما داخل المسافة المفهومية، طرح عليها كل إشكالية البداية، كما النهاية كذلك. الفكر اللافكر ليس عبداً للفهم، الذي هو عبد للسيطرة. والفهم على طريقته، إنما هي مجاورة الفكر للافكر؛ على طريقة الكائن في العالم، ما أن يدع الكينونة تحيى مجيئها التلقائي إلى العالم، لا أن يتخذها مطية للسيطرة عليه. لكن أحداً لن يفوز بالكينونة غُنْوَةً. ولذلك يتقهقر الطموح من طلب الكينونة إلى تحدي الكائن. وعندها يحدث ذلك الانشطار (التاريخاني) بين الفكر والكائن. فالفكر الذي لا يزال يحمل حنينه إلى الكينونة التي فشل في التملك منها، لم يتبقَّ له منها إلا ضمأه نحو المطلق، نحو الشمولي. فيحاول أن يترجم الكونية، ويمسخها إلى مبدأ السيطرة الكلية. وهنا تتلقى إرادة القوة أخطر تحريف لمفهومها وممارستها. فهي بعد أن كانت طموحاً للكونية، عندما كانت تتطلع إلى الكينونة باعتبارها محل القوة الخالصة، ومدار الإمكانية اللامحدودة، فإنها تنحرف كلياً إلى مجرد إرادة الإرادة المتوجهة حصرياً إلى السيطرة على الكائن، وبالتالي على العالم مجرداً عن عالميته. فالطموح إلى الكلي هو كل ما تحتفظ به إرادة القوة عندما تنحدر إلى مجرد إرادة الإرادة المعزولة عن أفقها الكينوني الأصلي. وليس ثمة ترجمة عملية في ميدان التاريخ لمبدأ الطموح إلى الكلي، سوى مدامه كل آخر، وحرمانه من آخريته. يختصر الفكر نفسه بذلك، من الفكر اللافكر، إلى مجرد فكر أي شيء؛ إلى بقعة وحيدة من الضوء، لا تلبث أن تتوسع لتلتهم أوسع دائرة من العالم، كيما تنبخر في آفاقها. تنحدر إرادة القوة إلى المقام النفساني فحسب كإرادة للإرادة، رداً على كل القهر التاريخاني الحقيقي، الذي أصيبت به وتُصاب دائماً كلما تطلعت إلى الكينونة، فلا تقع إلا على الكائن، وقد اختُزل هو نفسه إلى مجرد موضوع. هذا الاختزال

نفسه يقع على الإنسان ككائن محولاً إياه إلى الإنسان كذات مجردة. والرحلة التي قطعها هذا الاختزال من «فجرية» الكائن/الكيونة، إلى وضعية الذات/الموضوع، هي التي تشكل حقبة التاريخانية، حقبة (التحقيب المعرفي) التي رَضِيَ المشروعُ الثقافي الغربي الآخر أن يتوقع داخل قفصها، وأن يوحد ما بين حادثته، وألما يحدث (التاريخاني) الذي يخصها، وما ليس كذلك في الوقت عينه.

بمعنى أن النزوع نحو المطلق عندما عجز - المشروع - عن الاتصال به، وهو في موطنه الوحيد حيثما تتلامح الكيونة على تخومه، اختزل نفسه إلى مجرد إرادة الإرادة، محولاً وجهته نحو نوع من الاحتياز (المطلق) على الكائن، على الآخر. اقتصر جهده على نقل المسافة الأنطولوجية بين الكائن والكيونة إلى مجرد مسافة مفهومية بين الذات والموضوع. بما يجعل صيغة النقل هذه تحلّ تماماً محل إشكالية العلاقة مع الكيونة. ولا شك لا يمكن أن تنجح هذه الصيغة إلا إذا استطاعت أن تستلب أهم ما يميز الكيونة من إشارات، وتلحقها بذاتها. فإن فصل الكونية عن مقام الكيونة، يحولها بالضرورة إلى مجرد كليانية، يُوقعها بعض الكائن ببعضه الآخر. فإن البدائل عن الكيونة، لم تكن تستطيع أن تحتطف منها إلا نسخاً عن هذه الكليانية؛ ولم يستطع الفكر في ظل هذه البدائل أن يفرز إلا مجرد ترميزات تتراوح بين التطويب والأدلة أو العلمية. لذلك لم يرَ هيدغر فيما دُعي بالميتافيزيقا (التقليدية) سوى نوع من الأنتربولوجيا التي حاولت أن تترسّم الكائن الحي، من خلال تداخل علوم البيولوجيا والسيكولوجيا، فيما يأخذ دلالة فيزياء طبيعية حيوية. «وما أن تغدو الفلسفة أنتربولوجيا حتى تبدو كميتافيزيقا».

تنقل الأنتربولوجيا كلفة الكيونة إلى الكائن. ثم تعتمد إلى اختزال الكائن عينه إلى الإنسان الذي تدّعي وصفه، وتحوله إلى معيار غامض لا يبعث على تثبيت أهداف معينة موحدة، بقدر ما يطرح نمذجات من الإنسانويات، التي لا تلبث حتى تؤجج صراعات فيما بينها على التملك من القوة، وأدعاء كل منها لتملكها وحدها دون الأخريات، لنموذج الإنسان الأحق أو الأقوى. لكن عبثاً تحاول الأنتربولوجيا أن تقدم توصيفاً شاملاً للإنسان، بل كل ما تفعله. أنها تحيء بتصورات تتحلّق حول نوع من إرادة الإرادة

من أجل افتراض صحتها، وبالتالي فَرَضَ تحقيقها. لكن لا تتأخر منظومة أخرى من هذه النصوص في التشكل كنقيض للأولى، وتدخل معها في صراع على السلطة، تزخره بادعاء ثمة رسالة جديدة تعرفها هي، وتجهلها أو تعارضها الأخرى*.

إن إرادة الإرادة لا تفترض صحة التصورات التي تدعو إليها. وتعتبر تحقيقها تحصيل حاصل فحسب، لكنها من خلال سلوكها ذاك، إنما تستثني كل ما عداها من قابليتي الصحة والتحقق معاً. فالأنثروبولوجيا تفرّخ إنسانيات متصارعة، تحمل كل منها نظاماً مفهوماً معيارياً، مغلقاً على نفسه. لا تلبث أن ترشح نفسها لتمتطيها مشاريع إرادوية خالصة. كلٌ منها له عقيدته، المعلنة أو المحجوبة، حول إنسان أعلى يخص مجموعتها البشرية فقط، تحت ادعاء كليانيتها، وصلاحتة الكونية. وسواء تجسّد الإنسان الأعلى في زعيم أو نمذجة إثنية معينة، فإنه يأتي تعويضاً عن الفراغ بين الكائن والكينونة فكلمها عجزت التاريخانية عن سد تلك الهوة باختراع تارة أساطير غيبية، أو أدلجيات محايثة، فإنها تلجأ إلى اقتراح مشروع إنسانية، يُطلب منه ملء ذلك الفراغ. ومع ذلك فإنه على أطلال الإنسانيات التي تهاوت بدورها واحدة بعد الأخرى، لم يتبقّ إلا نموذج الإنسان الحيسوب الذي يتلاءم تماماً والمرحلة الحاسوبية التي بلغتها التكنولوجيا. باعتباره السيد الأخير على الكائن الذي يتم تحويله إلى آلة انتاجية هائلة، لا تبقى في النهاية إلا على آخر منظومات الرقم الصامتة. وهي مجرد الإشارة فحسب، التي لا تؤثر على شيء، باعتبار أن كل شيء قد فقد وجوده خارج حيّز الإشارة، الرقم، وقبل أن يتصنّم الرقم وحيد ذاته.

فالكائن المعزول عن الكينونة قد تصوّر إمكانية استرداد ذاته، أو بقايا أشباح منها، عندما يتحوّل إلى طاقة ذاتية الاستهلاك لها ولسواها في آن، كحل أخير لمشكلة الخواء المتماهي بين الكائن والكينونة. ذلك أن انتهاء التحقيق المعرفي لم يستطع أن يبرهن إلا على هذه الواقعة الأخيرة، وهي أن كل جسر ابتكره هذا التحقيق لإمكانية العبور فوق

* الإشارة هنا إلى سقوط الأنثروبولوجيا في شبكية العنصرية العرقية، والثقافية وما وفرته من ذخائر فكرية لحروب القرن العشرين، وكوارثه الكبرى.

الهوة بين الكائن والكيونة، قد انهار حالماً يُنجز بناؤه. من هنا انحرافية التاريخانية، وسقوط الميتافيزيقا في الأنثربولوجيا. ذلك أن الخطأ ليس في تصوّر الجسر أو بنائه، ولكن في اكتشاف سؤال المسافة الحقيقية أنطولوجياً، وليس احتسابياً فحسب، الفاصلة بين الكائن والكيونة. فالخطأ ليس في علم الهندسة، ولكن في جهل وتجاهل أرقام الهندسة لإشارات الكيونة، لإيجاد ذلك الجسر الغامض الوحيد الذي يصل ولا يصل مع كيونة لا تلوح حتى تنسحب. وهكذا فإن التحقيق المعرفي كانت ثمرته العليا رقمية فحسب، تُجسد انفصاليةً متمادية إلى حدها الأعلى بين العدد والمعدود، تحت وطأة شعار يقول أن الوحدة العليا للنقيضين الكبيرين: المادة واللحم، هي في إيجاد ما يجمعهما دون أن يجردهما من كسوتهما الأصلية. وهو العدد. فحين يستقل العدد عن المعدود، يستطيع أن يتابع تحليقاته التجريدية إلى ما لا نهاية. لكنه قادر دائماً على إعادة تأسيس عالم افتراضي صوري، من المادة عينها، ويكون موازياً للعالم الأصلي، ثم يصير بديلاً عن نفسه وعنه في آن معاً. كما لو أن التكنولوجيا التي تبرهن مجدداً، بعد تاريخ تاريخانية التحقيق المعرفي، أنها غير مؤهلة أصلاً لإملاء الفراغ؛ لأنها لا تحس به أصلاً، فلا يتبقى لها من مهمة سوى الانخراط في إدارة هذا الفراغ، في تنظيم المَحَلِّ عينه، وإبرازه كما لو كان هو الخصب كله. كيف تتم هذه الإدارة والتنظيم؟ فما دام الكائن قد تحدّد موقعه تحت سلطة الحاجات بحيث يتعاطم دور إرادة الإرادة أكثر فأكثر لإيجاد الموضوعات والمواد الأولية لإرواء هذه الحاجات، دون ارتوائها النهائي، فلا يتبقى إلا ضرورة التقنية وحدها القادرة على التدخل لحل إشكالية الإنتاج، والاستهلاك. ولا شك قد لا يبالغ التقنيون الآخرون عندما يقولون أنه لم يتبقَّ إلا (السوق) حلاً أخيراً. صحيح فإن تمادي السير على الطريق الخطأ لا يوصل إلا إلى الكارثة، التي هي الحل الأخير، ربما مع ذلك!

إن اللاحياد المطلق، اللاحفظ الوقح، المصاحب لهسترة الجماهير بأسطرة السوق، لا يعلن عن استنفاد كل أشكال الثنائيات التي أخفت هزائم المشروع الثقافي الغربي المتابعة أمام تصاعد سلطان التكنولوجيا الذي لم يعد يقاوم، بل يريد أن يثبت أن طريق الخطأ المتصاعد وحده هو الذي يؤدي إلى (الحقيقة)...، فلاأمور في خواتمها؟

لماذا تتحوّل الإرادة عن السعي إلى ما ليس سواها، إلى الآخر، نحو السعي إلى ذاتها
فحسب، فتغدو بذلك مجرد إرادة للإرادة؟

ذلك أن الإرادة عندما لم تعد تبحث عن القوة في ذاتها، عن جوهر الكينونة،
تراجعت إلى حدود الكائن. فوزّعت الكائنَ بين قطبين: ذات وموضوع وأعطت الإرادة
لنفسها المركزَ الأول في حيّز الذات، وحددت العلاقة مع الموضوع على أساس الاحتياز
عليه. لكن هذه الصيغة لا يمكن أن تصل إلى حد الإشباع. هناك عدوٌّ مضطرد وراء
التملّك اللامحدود من الأشياء غير المحدودة. عند ذلك تتراجع الإرادة خطوة أخرى
وأخيرة نحو ذاتها. تغدو رغبة في الإرادة فحسب. لذلك سيطر علمان فحسب على المعرفة
العصرية؛ الأنترولوجيا التي تفرّخ الإنسانويات لتتشغل بالسيطرة على بعضها، تحت
ادّعاء المفاضلة بين معايير النمذجات غير المتصالحة مع بعضها أبداً. والتكنولوجيا التي
تغطي على عبثية التملّك من الأشياء، بتغذية إرادة التملّك دون حصر للأشياء كما وكيفاً.
فالأنترولوجيا تشكل الأرضية التي تجمع ما يسمّى العلوم الإنسانية، كما لو كانت هذه
الأنترولوجيا هي الميتافيزيقا الأخرى المطلوبة البديلة عن الميتافيزيقا الأصلية، المنسية،
والمنسيّ نسيانها كذلك. وهي التي تتكفل بقطب الذات، وتُكلّفُ بها. وبالمقابل تنفرد
التكنولوجيا بعلم الأشياء، أي تتكفل بحيّز الموضوع، بمنطقته ومفرداتها.

فالأنترولوجيا كعلم للإنسانويات، للنمذجات النفسوية، الحيوية، الإثنية،
والتكنولوجيا، كعلم لعلوم السيطرة الأداتية، يتكفلان معاً بالكائن، ويتقاسمان معاً
ثنائيته بين حيّزيه: الذات والموضوع. تفرّخ الأنترولوجيا، مقابل كل عصرٍ من التحقيب
المعرفي، ذاتيةً معينة تتمتع بالنمذجية الإنسانوية المؤهلة وحدها لتكون سيّدة الحقبة؛
وتُسقط صفة الذاتية عن النمذجات الأخرى التي تعزل ضمن قلاعها، الإنسانويات
الأخرى، المترهلة من التاريخانية وغير المؤهلة حيويّاً إثنيّاً، نفسويّاً عقليّاً للمشاركة
برسالتها التاريخانية إلا بالأدوار الثانوية المساعدة، الخاصة بالعبيد والمستخدمين
مقابل تفرّد سادة المرحلة. لكن دون أدنى اعتراف بهذه المساعدة. ذلك أن أنماط
الذاتية التي تفرزها هنا تاريخانية التحقيب المعرفي، منوط بها وحدها أن تبرز من مفهَمة

الأنترولوجيا العامة هذه عينها، تلك الأنترولوجيا الذاتية، المسوّغة بالسياسة المدنية، كمرتبة نخبوية، مقابل شبكية الصراعات الأهلية الإثنية التي ترزح تحتها الإنسانويات الأخرى، المحكومة بالعجز دون الارتقاء إلى مرتبة الذاتية، وتحصيل نخبوية السياسة المدنية، المقصورة عليها فحسب.

كل ذلك لأن ميتافيزيقا إرادة الإرادة تبرع دائماً في استخدام خاصية الكونية، بعد أن تتزعمها من الكينونة، وتطلقها على الكائن نفسه، المنحل إلى قطبي الذاتية والموضوعية. فالذاتية تحمي ممارستها تحت مَفْهَمَةٍ كيانية للإنسانية التي هي بدورها إنسانويات متنافسة ولا ترضى للموضوعية كذلك بأقل من الشمولية حتى ترضي غرورها من ناحية، وتجعل حقل تملكها لأشياءها غير محدود كذلك. فإن إرادة الإرادة التي لا تعجز عن استهلاك كل شيء، لن يتبقى لها في النهاية إلا أن تريد ذاتها، إلى ما ليس له حد. ولذلك فإن انتهاء الميتافيزيقا كتاريخانية للتحقيب المعرفي، إلى التكنولوجيا، جسّد بكل وضوح ذروة انفصامية الكائن عن الكينونة، بعد أن استلبها خاصية الكونية، وتم له العثور على هذه الخاصية، متجسّدة هذه المرة، في التكنولوجيا، وخاصة في حلقتها العليا، الرقمية الصورية الخالصة. فالكونية، وهنا تجريد متجسّد، ونوع من مطلق محسوس. وعندها تنتهي الحدود بين الوهم والواقع. وما كان حينئذٍ إلى عودة الكينونة، يغدو مغامرة لالمحدودة في تلاعب الوهم بالواقع، وجعله أحد أدواته، وليس معياراً خارجاً عنه.

كان هيدغر من أوائل من تنبّه، بطريقته المتميزة، إلى ما تعنيه غلبة العقل الحيسوب على (فكر) الميتافيزيقا، وإنتاجه لحضارة الاستهلاك التي تعوّض الكائن نهائياً عن حنين الكينونة. فإن التلهي بصنع الأدوات، لا يربط اليد بما يقع تحت سلطتها فحسب، ولكنه يحول صاحب اليد إلى واحدة من تلك الأدوات. فالاستهلاكية لا تبقي على أي حيّز لآخر خارجاً عن دائرتها. لماذا الاستهلاكية هي المنعطف الذي ينهي (نظام) الانعطاف نفسه، لأنها الحالة التي لا تسمح بانكشاف (نظامها) إلا استهلاكياً من نوعها، وبطريقة استهلاكية. لذلك كان يمكن لـ هيدغر أن يرى في الاستهلاكية النظام (الكوني) الجديد المكافئ لإرادة الإرادة. غير أن فكر هيدغر لم يكن يشكل يأساً كاملاً من إرادة الإرادة،

لأنها هي التي في الأصل لم تكن سوى انحرافٍ عن إرادة القوة. والانحراف ليس انقطاعاً عن الأصل بقدر ما يدفع إلى التذكير به، مع استشعار الغربة عنه. إنها إرادة محفوفة بالألم. ولا يمكنها أن ترعى نظاماً للكوكب الأرضي إلا في استمرارية مبدأ الحرب حتى في ظل السلام، وجعل السلام نفسه إحدى وسائله وأقنعتة. ذلك أن إرادة الإرادة إنما تنشأ تأكيد ذاتها، ويقينها بنفسها. ولا يتحقق هذا إلا بقدر ما تجعل كل ما هو آخر يتبع قانونها، أي يصير تأكيداً و يقيناً. كل ما يخضع لها يغدو صحيحاً ونظامياً، لأن إرادة الإرادة تبقى هي عينها، النظام الوحيد. «فما أن تصبح إرادة الإرادة يقينية من ذاتها، حتى تضع الكينونة البدئية للحقيقة. إذ أن صحة إرادة الإرادة هي مجرد اللاحقي الخالص. فاللاحقي الخالص يتمتع بمقاومة خاصة في كل ما يتعلق بإرادة الإرادة؛ غير أن اللاحقي الخالص يظل مختلفاً، من حيث هو كذلك، وهو في الوقت عينه العنصر الأضعف تأثيراً في عملية قلب كينونة الحقيقة. فالصحيح [أي النافع إرادوياً] يسيطر على الحقيقي ويزيح الحقيقة. ما تعنيه إرادة الإثبات المطلقة، هو أولاً انكشاف اللاإثبات الشامل».

هكذا يعترض هيدغر على التراث الفلسفي الألماني الموصوف بالحدث، الذي اتخذ من الإرادة محوراً للمعرفة والوجود في آن واحد، اعتباراً من كانط إلى شلنغ، وهغل وشوبنهاور، وذلك تحت مختلف المواقف التي كانت تتخذ من قبل هذه الفلسفات إزاء ما تعنيه الإرادة، ومشروعها الإرادوي إزاء الذات والعالم. أي بصرف النظر عن تحييد بعض أدوارها وإعلائها إلى مستوى الهدفية العليا للتاريخ كما فعل هغل، أو بإثبات عدمية هدفتها، فيما يتعدى استمراريته وبقائها إرادة عمياء، ترسخ انقطاع الذات عن العالم، باختلاق عوالم من التصورات؛ كما أصر شوبنهاور، على أن الإرادة هي إرادة البقاء فحسب، بصرف النظر عن أية هدفية خارجة عنها. ولقد جاء نيتشه لينحاز بكلية إلى شوبنهاور ضد هغل. وهو وحده من بين أقطاب المدرسة الألمانية، من حاول الذهاب بمفهوم الإرادة إلى أقصى مداه، بشكل يجعل من المتعذر إحاطتها بتعريف محدد. وبذلك أبقى على انفتاحها على مختلف الممارسات حتى المتناقضة منها. وهذا ما أعطى طابعاً

تعددياً لتأويل هيدغر لها. وهو الذي عايش تراث نيتشه كبطانة دائمة لكل أنسجة فكره. كان هيدغر هو أول من كشف عن كون إرادة القوة، إنما هي إرادة الإرادة. لقد بنى لها موقفاً مفتوحاً على كل الاحتمالات، دون أن يلزمها مسبقاً بأية برهجة. وبذلك قرَّبها من صيغة الكائن في العالم؛ بل ربما كانت هذه الصيغة هي التأويل الوحيد الممكن الذي يستطيع فكرٌ تشبَّع بالجذرية النيتشوية، أن ينفلت من عقاله بواسطته، ويجد له ثمة موقفاً داخل/ خارج موضوع التأويل في آن معاً. ولعلَّ أهم نتيجة تأويلية وصل إليها هيدغر، عبْر استرداد الإرادة من أقنمتها كإرادة القوة، إلى إرادة الإرادة، هي في تحرير الإرادة كموضوع، من محمولها الوحيد: القوة. فالمحمول قد يكون متضمناً في الموضوع، ولكن عندما يخرج من حال التضمين إلى الإقامة خارج الموضوع، فإنه يجبره ذلك على التوقع تحت جناحيه فحسب. ذلك أن القوة هي من صميم الإرادة التي لا تكفَّ عن إرادة ذاتها، وفي هذه الحالة لا توصف الإرادة إلا بذاتها، كما القوة لا تكون إلا قووية، عندما لا تُستخدم كوسيلة لسواها. لكن الإرادة المتجلية في قوة معينة لا تعود ذاتها. ومن هنا مصدرُ إساءة الفهم المتنامية لعبارة إرادة القوة التي استخدمت مع رديفتها عبارة: الإنسان الأعلى، وكأنهما الأساس لإيديولوجيا الاستبداد وإنتاجاتها التدميرية الكبرى طيلة القرن العشرين.

إن إرادة الإرادة تفتح على مختلف الاحتمالات، وخاصة على الأسوأ منها كذلك، أي إرادة القوة، وذلك عبْر ممارستها الإيديولوجية تحديداً. فهي المسؤولة عمّا اعتُبر المسيرة الانحرافية للمشروع الثقافي الغربي، طيلة ذلك التحقيب المعرفي الذي اختاره هو، كتاريخانية معبرة عنه، وخاصة به وحده؛ وهي التي انتجت حركاتها الجماهيرية الشعبية الكبرى في ظل إمبراطوريات استبداد الأدلجة المعاصرة يمينياً ويسارياً بين شرق أوروبا وغربها. وكان لها نماذجٌ ناسخة أو موازية لها تتوزَّع بقية العالم، تقريباً.

لا شك أن إرادة الإرادة لا تدع نفسها تستسلم إلى أسوأ احتمالات مفهمتها وممارستها، إلا بقدر ما تتلبَّس الكائن وتحتزله بصورة مزدوجة: تعزله عن صيغته: الكائن في العالم المفتوحة أصلاً على الكينونة، كما أنها تحتزل الكائن نفسه إلى مجرد قاعدته الحيوية،

إلى أدنى مرتبات الإرادة، كـرغبة هوجاء في البقاء دون اعتبار للوسائل والأهداف. حتى يبدو الإنسان نفسه مأخوذاً ومنجرفاً بإرادة الإرادة؛ بحيث لن تكون الرغبة في البقاء، مجرد البقاء، سوى الفخ الحيوي البدني، حين تنطلق منه مختلف التبريرات المولدة لكوارث التاريخ، وصولاً إلى أعلاها وأشملها مع الثقافات الإثنية والعنصرية. سريعاً ما تتحوّل رغبة البقاء تبريراً للإلغاء بقاء الآخر. كل ما تتكره إرادة الإرادة من موضوعات، وتسميها أهدافاً لها، إنما هي تعلّات عابرة حتى لا تريد الإرادة إلا ذاتها. ومع حلول عصر الصورة راهناً الذي تدخله الإنسانية راضية، فإنه يتم فيه إلغاء الفاصل الأخير بين الوهم والواقع. وبذلك تنجز الإرادة أقصى درجات تطوّر كإرادة للوهم خالصة، الوهم الذي يحتل حيّزه وحيّز الواقع نهائياً. وأمام هذه المحصلة يبدو شوبنهاور، وليس هيغل، هو الأب الروحي لنهاية التاريخ، كـنذير وليس كبشير.

هل كان ثمة طريق آخر أمام التاريخ مختلف ونهاية أخرى. لعلّ ذلك ما كان يقصده (تعليم) زرادشت. إن نزول هذا (النبي) المغاير إلى الوادي من قمة الجبل، كان في حد ذاته إشارة إلى إمكانية مختلفة، في فهم إرادة القوة، واكتشافها مختلفة عن تجلياتها المعهودة، في طول التاريخ الإنساني وعرضه، وكما في سياق خاص كان يمثله المشروع الثقافي الغربي بصورة متميزة عن كل ما يشابهها، مادام هو المشروع الوحيد الذي استطاع أن يسيطر على الميتافيزيقا، ويفرض عليها خطأً وحيداً، يؤدي بها إلى حتمية الاندماج الكامل في التكنولوجيا، مما جعلها تضع بنفسها حداً لها. غير أن السؤال الذي يريد أن يستقبل فضاء ما بعد الميتافيزيقا، قد يمكن صياغته على الشكل الآتي:

هل يعني أنه إذا أخطأت الميتافيزيقا طريق التاريخ، بتوهم تاريخانية معينة، أنها لن تعود إلى تبين وجهتها الضائعة مرة أخرى؟

فإذا كانت تلك الميتافيزيقا أنتجت ما سُمّي بالفكر، ألا يجوز أن نضع هذا الفكر أمام ما كان عليه ان يكشفه أصلاً، وهو اللافكر. وهذا يعني بدوره أن الميتافيزيقا الانحرافية كانت قادرة كذلك على التذكير بالميتافيزيقا الأصلية. ولكن هذا التذكير ما كان له أن يحدث، لو لم يحدث قبله كلّ ذلك الفكر الذي سجّله الميتافيزيقا المعهودة، أي

أنه لم يكن باستطاعتها التنبّه إلى حدّ اللافكر، لو لم نشغل بكل ذلك ← الفكر المتجسّد وحده. فلا يمكن مبارحة تلك الميتافيزيقا إلا وانجازاتها ماثلة في أفعال المبارحة عينها التي ينبغي عليها أن تلغيها. يستحيل الانفتاح على اللافكر إلا بطريق الفكر وحده. وأخيراً لا يمكن معايشة التاريخ إلا بأفعال تاريخية، حتى وإن انحرفت هذه الأفعال نحو تاريخانية متوقعة على ذاتها؛ فذلك شأن الأفعال التاريخية التي لا بدّ أن تتميّز بإيقاعها الخاص، وبأسلوب تعاملها مع التاريخ بالحرف الكبير. غير أن التاريخانية التي تتماهى في خوصّتها - للعالم - إلى حد ادّعاء التملّك من لحظة اكتماله واستشراق نهاية التاريخ، فهي التي سوف تأتي إلى ذاتها بنهاية ذاتها. وعندئذٍ تتضح الهوة السحيقة بين ما كان يمثلته المشروع الغربي باعتباره إحدى صُدف التاريخ الكبرى، وبين التاريخ بشموليته اللامحدودة، واختلافيته اللامتوقعة، حيثما يتلامح كلياً، مفقداً أخيراً كصيرورة بريئة من أية أعراض، وكانت تلتصق بها وتخفيها.

ومع كل ذلك تبقى التاريخانية دليلنا الاستثنائي إلى التاريخ. فهي التي تضيف على الكائن ثمة هيكله معينة، تخرجه من اللامكان المحض، وتضعه تحت طائلة الكينونة في ذات اللحظة التي يضطرها الكائن إلى حضور ما، لا ينفكّ عن الانسحاب. غير أن التاريخانية قد تبلغ حد التهديد بالخطر الأخير، عندما يحاول الكائن أن يختزل المسافة الأنطولوجية التي تفصله عن الكينونة، إلى مجرد مسافة مفهومية، تملؤها حدثيات التاريخانية وحدها. ولا تتم هذه العملية إلا عندما يُحَيَّل إلى الكائن أنه قادر على سيادة العالم، بالاحتياز على أشياءه وإضافة أشياء أخرى إليها، مع إهمال العالم نفسه، مع تخطيه الدائم لصيغة وجوده فيه، ككائن (في) العالم، نحو صيغة: الكائن الذي يحتوي العالم. لكنه بالفعل لا يحتويه، بل يتحوّل إلى شيء من أشياءه. وفي هذه المرة، يخنفي (الأخر)، ليس لصالح الأنا، بل لصالحه وحده.

هل معنى ذلك أن صيغة: الكائن في العالم، هي الصيغة النهائية؟ ليس هناك جواب على هذا التسأل إلا بالإيجاب شرط أن نتذكر أن تلك الصيغة ليست ثنائية لا بالشكل ولا بالمضمون، وبالتلاي ليس هناك إشكالية وجودانية، تطرحها من هذه الوجهة. أي

ليس لديها ثمة إشكالية تنتظر التفكيك أو الحل، الذي يرجح قطباً على آخر. ذلك أنه، كما عرضنا لهذا الأمر في موضع سابق، فإن حرف الجر (في) هو المسؤول عن الإيحاء بالثنائية داخل الصيغة الوجودانية. كأنها، كان الأفضل القول دائماً: كائن العالم، لولا أن حرف الجر هنا لا يربط بين مختلفين كما توحى الصيغة لغوياً، بل يقدم التسمية الأولى والحاسمة في إنتاج إمكانية كل التسميات الأخرى التي ستأتي بعدها، وتبنى على أساسها، إذ يقدم تسمية المكانية: فالعالم هو إمكان مكانيته، التي وحدها تسمح، وليس في أية تسمية جهوية أخرى، تسمح بإمكانية كائنه، من حيث هي إمكانية لكائن يضمّه (أي العالم) وسواه في آن واحد. ذلك أن العالم هو إمكانية المكانية الفريدة التي وحدها تتيح مولد الزمان. الزمان الذي هو عينه، لا عالم له إلا هذا العالم. فالكائن يجيء إلى العبارة في ذات اللحظة التي يجيء إليها العالم.

إنها عبارة تركيبية دون أن تكون تحليلية. ذلك أن كل استنتاج داخل سياقها المنطقي، أو كل استقراء يستدرجها إلى سياق منطقي آخر خارجها، مضطرب أن يقعا في تكرارها، في مواجهة لا (الدور) المنطقي فحسب، ولكن أساسية (العود الأبدي)، أو عودة ذات العين. ومن تركيبية صيغة: كائن العالم، يتعاطى الفكر معها، ومن خلالها، تركيبياً كذلك، للتأشير على التَمَيُّكُنْ والتزَمُّنْ، باعتبارهما يساهمان في آن معاً، في بَيِّنَةِ الصيغة: كائن العالم: ويحولانها من عبارة إلى حادثة. فالتَمَيُّكُنْ/التزَمُّنْ يصنعان من كائن العالم، حادثة كائن العالم. ينتزعان (قَدَم) العالم من حياديته السديمية ويورطانه كفجأة ذاته، كبعد آخر لحادثة كائن العالم؛ يولد التاريخ هكذا كيما يظلّ تدويناً لا يكتمل للمأحدث، بعد زوال حداثته. كما لو أن التاريخ التقاطُ متردّد للعالم، كظهورية، مهددة دائماً بلا ظهورية، مُدَاهِمَةٌ من لا مكان.

ما هي ظهورية العالم. إنها حداثته. والتاريخ محاولة في التقاط هذه الظهورية، ليس باعتبارها تقدم جاهزية للقِصص، للرواية، فحسب، ولكنها تروي ما لم يحدث بعد، لما ليس ظهورياً بعد كبعد أصيل للمأحدث، الذي مهمته أن يعيد نَشْرَ قَدَمِ العالم: كإمكانٍ وحيد لفُجْأته في تاريخ الآتي. ذلك هو فكر الميتافيزيقا، التي بفضلها وحدها يعيد الفكر

نشر ظهورية العالم، عندما يعثر على قطرات من ينابيع طفولته على ضفاف شيخوختها؛ لاتزال تفيض بظهورية العالم كإمكانية مستقبّلية في استعادة قَدَمه، كما لو أن العالم يولد دفعة واحدة، من لحظته الفجرية الأولى، كأنها يولد ظهوريةً تامة، دون أن تتم حقاً. بيد أنه لافكاً منها. ظهورية العالم، لا بدء لها ولا نهاية. هيمنةٌ منتشرة في حيادية مطلقة، بمعنى أن هذه الظهورية لا علاقة لها بشيء؛ ومع ذلك، ولأنها كذلك، فإن الكائن، وكل شيء، مشارك في الظهورية، خاضع لها. لكن الكائن، هو مَنْ بالظهورية لا يكون أبداً ظهورياً كلياً، حتى بطريقته الخاصة.

فالكائن والعالم ليسا متقاربين إلا اختلافاً. ومع ذلك لا مفرّاً أيضاً من صيغة كائن العالم، ليس لأنها فاعل التأمل وموضوع التأمل، ولكنها هي حامل الفكر الذي لا يعرف أنه كذلك بعد. ومعرفة الفكر لنفسه أنه كذلك لا تعني انفصال الفكر عن كائن العالم، بقدر ما هي استرداد لصيغة كائن العالم، في كل حال انكشافٍ للعالم بطريقة مختلفة. وذلك بجعلها حادثةً قابلة للحضور، في ظل الظهورية المطلقة، وما يختلف عنها، في وقت واحد. فالفكر لا يجلس بين الكائن، وكائن العالم. إنه هو عينُ كائن العالم عندما يتم بواسطته وحدها، أي بالفكر وعن طريق الفكر، كسرُ ظهورية العالم المطلقة، بالإلماح والإنزياح إلى ما لم يظهر بعد، ومع قبول الظهورية كما هي، أي من حيث أنها ظهورية لا تتم أبداً.

هيمنة الظهورية تطلّ ناقصة، مهما وُصفت بالمطلق والشمول. ذلك أنه لا أحد يعرف العالم قبل أن يظهر كائن العالم، كُفْجاء ذاته بذئياً. لا أحد يمكنه أن يصف ظهورية العالم، قبل أن يظهر من هو قادر على تعيينها بها هي كذلك. فإن كائن العالم هو الحادثة الطارئة الوحيدة المخولة باكتشاف قَدَم العالم على طريقته، وبما يجعل هذا القَدَم نفسه يكرّر، يؤجّل فُجاءَ العالم لذاته إلى ما لا نهاية. هذه الاعتبارية الأنطولوجية غير المعيارية لا تؤهل كائن العالم ليعدّ العدةً كيما يسود العالم، بقدر ما يجعل من حادثته الطارئة عينها، كمؤشر على إمكان مستمر للطوارئ الأشمل الذي لم يحدث بعد، للكينونة.

ذلك هو الفارق في التعامل مع ظهورية العالم، مع هيمنة الظهورية المطلقة، بين سؤالين: ماذا؟ أو كيف؟ وهو الفارق الذي سيحدد استراتيجيتين للفكر تجاه اللافكر، كل منهما ترتكب تدويناً مختلفاً للمايحدث، إحداهما تُغضُّ الطرف عن التاريخ ككل، مدعيةً الفوز من التاريخ بأفضل حكاياه. والأخرى تظل مشرّدةً في هوامش التدوين، ليست رافضة للتدوين واستراتيجياته فحسب، ولكنها تحوُّم خارج علاقة التدوين/ اللاتدوين بالذات. تظل أقرب إلى المايحدث كطوارئ نفسها، منها إلى الحكايا التصنيفية، كحادثات كُفّت عن الحدوث. وهذا يفترض في المحصلة: أن ندعَ ظهورية العالم تظهر.

ذلك يعني ردّ الاعتبار إلى أولوية المايحدث على (الحادثات) الناطقة باسمه. ذلك ما يؤجل اعتراف كائن العالم بذاته، كحد أخير، أو مركز وحيد، بقدر ما يكتشف أكثر فأكثر عمق المسافة الأنطولوجية أولاً، التي لاتزال تفصله عن الكينونة. وعلى العكس فإن تثبيت نماذج من كيانات تحقيقية معرفية، يُحشر فيها كائن العالم، من لحظة تاريخية إلى أخرى، يعني التدخل في ظهورية العالم، وقطعها عن مواردها الوجودية الثرية، في المايحدث. يعني انتزاع (التقاط) حادثة ما طارئة والتشبث بها كلياً، واستبعاد الطارئ في ذاته. فضّ الاشتباك مع كلية المايحدث.

لم يكن سهلاً أبداً حتى بالنسبة إلى شمولية التاريخ الإنساني عينه، استشفاف ما تعنيه المسافة الأنطولوجية بين الكائن والكينونة. ولقد ابتكرت الحضارة جاهزيات مفهومية/ تقنية عديدة لِمَلء، لتوسيط هذه المسافة. وتوزّعت هذه الجاهزيات بحسب خطين من الإنبناء، تارة إلى المغيوب، وتارة أخرى إلى المجهول. ذلك أن تصوّر الفارق مع ما يتجاوز الكائن، كان دائماً موشحاً بازدواجية الاستشعار بالمغيوب، وبالمجهول في آن واحد. ومن هنا جاء ابتكار النهج التاريخاني الذي يحاول من جهة أولى فضّ الاشتباك التزامني بين قطبي هذه الإزدواجية، وإدراجها حسب تطوّر خطي، ما لبث أن ترعرع تحت مصطلح التقدم؛ ولقد عزت حضارة الغرب تحقّق فرادتها إلى هذه العملية الاختراقية، أي التاريخانية التي عجزت عن ممارستها الحضارات الأخرى، بحسب اعتقادها. هكذا وُلد التحقيق المعرفي على أساس تقدم الإنبناء إلى المجهول، على قطبه الآخر، الإنبناء

إلى المغيوب. غير أن النقد الرئيسي الذي يوجهه الفكر إلى تاريخانيته هذه التي غدت في حكم الانجاز (نهاية التاريخ؟)، هو أن فُلْسَ [فَسَح] التزامن بين المغيوب والمجهول، إلى مجرد تتابع تحقيقي يستند إلى المعيار المعرفي وحده، ليس حلاً لإشكالية ظهورية العالم، ولا تحديداً للموقف (الفعل) الذي ما فتئ يتعامل معها طيلة هذه التاريخانية. إذ بُني أساسُ هذا الموقف بازودواجيته: المغيوب/ المجهول، ليس على اختلاف القطبين الذي يُدعى أنه جوهر التاريخانية المميز لها، ولكن على أساس كونها ينحلان معاً إلى وضعية واحدة. وهي وضعية الانحراف (الأصلي) الذي نجم عن اقتراف (الفكر) - الذي يصير العقل - أولى خطيئاته، عندما واجه ظهورية العالم، فاستثنى نفسه منها، وسعى إلى الجلوس على مقعد خارجها؛ وبذلك حكم على ذاته بالتعامل معها، وكأنها الآخر. والآخر، - في هذا السياق - ليس اختراعاً متعدداً، ولكنه مركز استقطاب ضديٍّ أصلاً. وبالتالي يغدو الصراع هو العلاقة الوحيدة الممكنة ضد الآخر الذي يريد كالدات (التاريخانية)، أن يكون هو تلك الذات وحده.

إن أساسية هذا الانحراف، حتمت على المفكر أن يحيا غربته، لا داخل العالم، ولكن خارجه. وبالتالي أن يفقد حقيقته كحادثة متميزة داخل المايحدث عينه. لقد كانت نتيجة هذا النفي الذاتي خارج ظهورية العالم، أن الفكر حكم على نفسه بخسارة العلاقة الوحيدة الممكنة مع عالمه، علاقة كائن بكيونة. فهو لن يستطع أن يفوز على ظهورية العالم، بأية ظهورية (أخرى؟)، وهو خارجها أصلاً. ولذلك لم يتبقَّ له إلا أن يصطنعه عالماً آخر، يكون بديلاً عن عالم المايحدث. يقتطع الفكر بذلك موقعه الجواني من برانية العالم. تنقلب العلاقة من كينونية إلى تدبيرية. مما اضطرَّ ذلك الفكر إلى إنكار كل الساحات الواسعة، لما ليس هو الفكرُ بعد. لم يتبقَّ إلا التورط إلى ما لانهاية في اصطناع، فبركة، تقنية عوالم، بديلة، تكون كفيلة بإنتاج أنماط من الظهوريات، تنافس ظهورية العالم الأصلية، ثم تحجبها. تحذفها. إلى الحد الذي لا يتبقى للفكر أمامه إلا مرآويته الخاصة. يصير الفكرُ المرآوي. بعد الإنبناء للمغيوب، ثم الإنبناء للمجهول، قد ينتهي «التحقيب المعرفي»، راهنياً، إلى الإنبناء الصوري الخالص.

تلك هي الميتافيزيقا التي يطرح هيدغر تجاوزها. غير أن هذا التجاوز ما لبث أن غدا حيزاً مترامي الأطراف، كان مدخله الأول استرداد الميتافيزيقا (الأخرى) التي سعى نيتشه إلى جعلها موضوع بُؤةٍ لنهاية العصور، يأتي (نبئُهُ) زرادشت مبشراً بها. إنها الوطن السري المنفي الذي يريد «العودُ الأبدي» أن يسترده، عندما تتحرر الإرادة من تاريخ انحطاطها إلى إرادة الإرادة، وترجع إلى ملاقة جوهرها كإرادة للقوة، كقوة قووية، إلى الكائن الذي يتجَوَّهر كينونياً، دون أن يغدو جوهرأً أبداً.

إن استثناء الفكر من ظهورية العالم، لا يعني سوى تشكيل بؤرة استقطاب لظهورية أخرى، تكون برّانيةً عنه، وهي جوانيةٌ داخله. أريد لهذا الفكر أن يبنّي قطبه الخاص، أن يشيد ذاتية، تصير ذاتوية مضخمة، لا تستطيع حقاً أن (تنتصر) على العالم - كما نتوهم، فتختلق، بدلاً عن ذلك، عوالمها الخاصة، من الأسطري إلى اللاهوتي إلى العلمي، إلى الصوري. تلك العوالم لا تقع بين الذاتية والعالم، كتعددية في طرق فهمه والتعامل معه، بقدر ما هي وسائط قَوْلبة، وجاهزيات إخفاءٍ وحجب. ذلك أن إرادة الإرادة لا يسعها أن تطبق ما يغيرها؛ إذ سوف تتكشف عن حجمها الحقيقي. إن استثناء الذات من ظهورية العالم، هي الخشبة الأصلية من مواجهتها. الخشبة التي أنتجت ميتافيزيقا، كان عليها دائماً أن تتدبّر، تتقن تقنيةً معينة، تكون قادرة على التعويض عن تجوهر لا ينتهي عبر كائن العالم، باختلاق ما هو: شبه الكائن، وشبه العالم. بحيث لا تضطر الإرادة إلى مبارحة ذاتها، حتى لا يُواجه الفكر ← العقل باللافكر.

رغم أن العلم أدخل صدمة المجهول في مواجهة الذاتية، إلا أن العلم نفسه لم يلبث أن استثنى حيزه من سياق معرفي/ وجودي خالص، من أجل أن يلتحق بمؤسسة إرادة الإرادة، ويقبل بتحويل علميته إلى مجرد جاهزية لها؛ قد تغدو هي الأعلى في هذا السياق، لأنها قادرة على مَيْكَنَةِ الوهم ومُكَنَّتِهِ معاً، أي إعطائه حَيَزَ المكان، وتحريكه كترائب عضوي/ فيزيائي في آن. تلك هي جاهزية التكنولوجيا التي تأخذ من الكائن/ الذات عَقْلَتَهُ، ومن العالم مكانيته وآليته في آن معاً؛ التكنولوجيا إذن هي أعلى مراحل الوهم الذي يغدو وحده المُجسّد، في حين تتضاءل أيقونة كائن العالم، لتستحيل أشبه بالوهم الأثري.

إن وهم التقني يستطيع أن يغري إرادة الإرادة بالمزيد من انتاجيته، تحت شعار المزيد من الإيغال في الموضوعية، كمعادل للعلمية؛ وبما ينتج بديلاً مشخصاً نامياً في شخصيته حسب كل اتجاه، بديلاً عن تلك المسافة المفهومية الأنطولوجية التي يعانيتها الكائن إزاء الكينونة. إذ أن إنتاجية هذه المعاناة تكاد تكون فراغاً خالصاً، أمام ملاءة المحايثة بإنتاجية التقنية، والمختزلة إلى جاهزية التكنولوجيا فحسب. ومع ذلك، وفي هذه اللحظة من فداحة المقارنة، تتصاعد (تنشال) المناداة على الميتافيزيقا الأخرى. إذ ليس صحيحاً أن المقارنة تُعقد بين ملاءة بديلٍ مقابل فراغ الأصيل. ذلك أنه لا أرضَ مشتركة بين الطرفين، لكي تصحَّ المقارنة بينهما. إن حادثة المناداة هذه وحدها تُبرز عقمَ إرادة الإرادة. فلقد سجّلت ميتافيزيقا الشبه بداية المنعطف الأخطر مع التكنولوجيا في مرحلتها المعلوماتية الصورية الراهنة. وتكاد تشرع في تصفية الحساب مع المجهول الذي كانت تَعُدُّ بكنوزه، وتراهن على فجاءته المستمرة. في حين أن الميتافيزيقا (الأخرى) لاتزال تَعُدُّ بكل الفكر الذي لم يُفكَّر به بعد، باللافكر الذي لم يَبْحُ أو يَبِينِ إلا عن أقصر ضفافه، وأبعدها عن تياراته.

وفي حين استغرقت الفلسفة خلال الحقبة النيتشوية الهيدغرية وبما صاحبها، ضدها ومعها، وما حاول أن يأتي بعدها، بدون ذكرها أو ببعضها - فيما أبدعته من جبهات غنية، طيلة هذه التحركات الكبرى التي غصَّ بها فضاء القرن العشرين المنقضي، فقد كان لها سؤال فريد ضمني، يحول ويحوم حول موضوع واحد هو تجاوز الميتافيزيقا، حتى يكاد يبدد ذاته داخل بعض تعرجاته وغيبياته. وقليلاً ما شرع في المناداة الفعلية عمّا سيأتي حقاً بعد انقضاء لحظة التجاوز التي طالَّت وكادت أن تتأبَّد. غير أنه من الإنصاف القول أن هيدغر نفسه لم ينتظر أحداً سواه، كيما يباشر في كتابة الميتافيزيقا المختلفة. كان معنى التجاوز عنده ليس تشييع المنقضي، لكنه احتفال بالمولد الجديد كذلك. وهو نفسه كتب فلسفته باعتبارها هي المشروعُ المختلف الناهض على أنقاض المشروع المنصرم. كأنه كان يحاول أن يثبت عملياً أن كتابة الميتافيزيقا المختلفة ممكنة تماماً، ولكن بواسطة جاهزيات في التمعين والتلفظ والأداء، تباين كلياً أصول التنصيص الفلسفي السابق. ولم

يكن ذلك ممكناً لولا أن هيدغر اكتشف استقلاليةً جديدة للسؤال الفلسفي، جعلته قادراً على التجاوز، عن استحقاقٍ ومشروعيةٍ، لمختلف الأجوبة الجاهزة التي شكّلت تراث الفلسفة؛ بحيث استطاع التناولُ الهيدغري أن يقلب كل أساليب مفهمتها وصياغتها. فبرزت (الفلسفة) شديدة الطفولة وهي في عز شيخوختها. ذلك أن السؤال الكينوني فجريُّ أصلاً، وكل ما يلمسه يعيده فجرياً مثله. وما فعله هيدغر أنه استطاع استخلاص السؤال الكينوني من تحت كل مراكمات أسئلة اللماذا والكيف. وإنقاذه قبل اختناقه الكامل تحت حصائل الأجوبة وأكداسها المعلوماتية، الراهنة والآتية.

بعد كل ما يُكتب ويُسجل في مختلف الثقافات الإنسانية والعلوم الموضوعية ويُراكم من المايحدث اليومي، يبقى سؤال ما يعنيه هذا المايحدث الحقيقي، تحت المايحدث المتداول. إن قلب السؤال من صيغة طلب البرهان، إلى صيغة الكشف، يرفع عن كاهل الفلسفة كل ما حملته من ادّعاءات طلب الحقيقة المطلقة، وما كلفتها هذه الادّعاءات، من اختلاق الأجوبة المستحيلة. ذلك أن حد الفكر الحقيقي هو أن يضعك على تخوم اللافكر، حيثما المايحدث، الذي لم تُسمّه الحداثاتُ بعد. وفي حين أن تكنولوجيا الصورية الشمولية، تزود إنسان العولمة الراهنة بخضم من أشباح المرئي والمسموع والمداهم، فإن سؤال الميتافيزيقا المختلفة وحده يزعم أنه يكشف خواء كشفِ المراوية المهيمنة على العولمة. يقول: على الأقل، إنه في عالم غدا كله مكرّساً للأشباح والظلال، فإنه سيظل (سؤال الميتافيزيقا المختلفة) بمفرده يبحث عن ثمة أصل، حتى لو كان شبحاً من طراز آخر. تلك الحالة هي أشبه بالفرصة الأخيرة، وهي: أن تظل ثمة مسافة بين التقنية وخطابها، بحيث يأتي خطاباً لا تقنياً تماماً. مما يسمح للفكر أن يفكر التقنية بطريقة غير تقنية. هذا يعني أن مجيء الميتافيزيقا المختلفة، ليس مرتيناً بدحض شامل للتكنولوجيا، بقدر ما هو مرتبط باسترداد التكنولوجيا عينها إلى نصابها المشروع، إلى دورها الخطير حقاً في حقل أوسع منها هو التقنية (التقانة، بمعناها اليوناني)؛ يتحقق ذلك بشرط أن يُتاح للفكر يتدبّرهما كإحدى مقارباته لتخوم اللافكر. فقد تكون هي المقاربة الأنجع عندما يتركز سؤال الفلسفة مجدداً حول الطريقة المجدية، والمحايثة، في تكوين ظهورية

أخرى، مؤهلة لعقد حوارٍ منتج مع ظهورية العالم، تتمترس وراء حيادية مطلقة. تلك الحيادية التي بقدر ما تبعث على قشعريرة (القلق) لدى الكائن، بقدر ما تكشف له عن خصوصية علاقته بالعالم. إنها علاقةٌ تورط في لغزية/ ظهورية العالم، لا رجعة فيها. لكنها هي في الوقت نفسه التي تسمي ظهورية العالم بالحيادية، وتحرفها نحو ← اللغزية، مدخلةً بذلك، على الحيادية، ثمّة انزياحاً ما، دون أن تنزاح حقاً. لكنها هي لهجة الخصوصية التي لا تتعلق إلا بصاحبها. إنها اللحنية الأخرى التغييرية التي يردّ عبرها، العالم، إلى الكائن المتورط في معاشته، كقطب آخر فيه، وقبّالته؛ لكن دون أن يرد العالم إليه تماماً. ومع ذلك، يوحي بعض الإنسان اليومي في ظل تقنية التكنولوجيا، إلى ذاته، أنه قادر على الإحاطة بتلك القوة القوية: التدبّر. وأنه قادر بها على تدبر شؤون العالم. ولم لا! أليس كل ما يمتلكه من خاصية التدبّر، إنما يتجسّد في (قدرته) على اختزالها كتقنية شمولية، إلى مجرد تكنولوجيا خالصة؟ حتى لو أفسد كل ذلك - الاختزال - خصوصية علاقة الكائن بالعالم. حتى لو تجرأ (كل ذلك) على حجب ظهورية العالم. وصار الافتئات على حياديتها غروراً حضارياً، يُتغنّى به، في نفس الوقت الذي يخسر فيه الكائن خصوصية علاقته بالعالم. يفتقد جسده رنين القلق. يغدو وجوده في العالم بدون عالم، كوجود الحجر.

إذا كان سؤال الميتافيزيقا المختلفة مازال هو الواعد بتجاوز حقبة «تجاوز الميتافيزيقا المعهودة»* المسيطرة، فليس ذلك لأنه يراهن على الإتيان بالأجوبة التي عجزت عن الإتيان بها أسئلة الماضي. بل لعلّه هو الباحث عن السؤال الذي سيظل الأوفر بالأجوبة؛ خاصة إذا كنا ننتظر أن يأتي بفتوحات تضاهي قفزات التكنولوجيا في كل ميدان. حتى يمكن القول أكثر من ذلك أن الميتافيزيقا المتجاوزة كانت عامرة بالأجوبة، التي تستشف الأسئلة الحقيقية. بالمقابل فإن الميتافيزيقا المتجاوزة - بكسر الواو - سيكون أقصى جهدها أن تفوز بأولوية السؤال فحسب. إذ أنه في عصر الحشد الهائل من «المعلومات» ليس سؤال المغيوب، أو المجهول، ضائعاً فحسب، بل هي إمكانية السؤال

* الإشارة هنا إلى فائض الدعوات إلى التجاوز، دون موضوعه، أو بدائله.

عينها. إن أقصر طريق إلى الجهل الذي يجهل نفسه، هو تكريس (ثقافة) الموسوعات. فالتكنولوجيا المعلوماتية لاتزال تتابع وظيفتها الأصلية، كذروة دُرورية للميتافيزيقا التقليدية، من حيث سَعْيها المطلق إلى اختزال المعرفة في الكم الهائل من المفردات، التي بدورها تخضع للشبيح، وتحوّل إلى سيول هائلة من الصور المرئية والمسموعة أو المسجلة. كأن القصورية اللامتناهية في الكم المعلوماتي، لا تحجب السؤال الكينوني فحسب، كما فعلت الميتافيزيقا المتجاوزة عن طريق فرض التحقيق المعرفي؛ ولكنها، مع الميتافيزيقا المتجاوزة الراهنة، لا يُكتفى بحجب السؤال الكينوني، بل يُعمد إلى إلغائه، بطمس موضوعه نهائياً: الكينونة، واستئصال لحنية القلق من جسد الكائن، في آن معاً. فإن الكم المعلوماتي، الزائد عن الحد، يسطح المعرفي، ويفصله عن عمقه المترامي إلى تخوم الكينوني. فالمعلوماتية إغراق بالتفاصيل النافلة لكلية المعرفي، وكبت طموحه نحو الكلية الملتحمة بالنزوع الكينوني المشروع. سباق المعلوماتية نحو الكم الهائل النافل، مع ادّعاء معيارية الشفافية المطلقة، يكرس المأوية كبديل عن ظهورية العالم. المأوية التي تبدّد قوام كل أقنوم، وتُفقد «مُهلته» الأنطولوجية، وتقذفه إلى رياح التسريع في كل اتجاه، تمهيداً إلى إلغائه من أزمنة الكلمات والأشياء، وإخضاعه إلى «الزمن الواقعي»، فهو الموكل إليه مهمة تدمير الكيانات، إزالة الشيء، كحدّ وكمفهوم، وكمفردة في تلفظ الكائن، وكلحظة في وقت العالم.

إن الأجوبة التي تأتي أصلاً لمكافحة الأسئلة، هي تلك التي لا تصبر على تأمل ظهورية العالم؛ إذ تعجز عن الدخول في مهلة كينونية معها. فتحاول التعويض عن كشوف الحقيقة بالمسارعة في مراكمة المعلومات، وتزويدها بأزمة الأضواء، وتشفيفها ككائنات أثرية، أو ترصيصها في براغيت إلكترونية. إنها تصطنع مأوية تنافس ظهورية العالم، لا لتحجبها كما في ماضي الميتافيزيقا التاريخية، بل لتجعلها أثراً بعد عين، لا يتعرف إليها أحد، أو يتذكرها. المأوية أعلى مراحل الميتافيزيقا التقليدية التي تستمر بعدها، لتكون الميتافيزيقا البديلة؛ وهي لن تنشط كيما تمحو ذاكرتها الماضوية فحسب، بل تجهد كيما تجعل كلّ إشاراتها الراهنة أو الآتية، عاجزة عن «التأشير، أو التسجيل مقدماً».

المراوية هي تعجيزُ ظهورية العالم عن أن تنتج أي ظهور، عن التشكل في أية مشهدية، عن عملية التشكيل عينها.

الميتافيزيقا الآتية بعد ميتافيزيقا التاريخانية، لن يسميها أحدٌ باسمها الحقيقي. لن يكون خارجها آخرُ. كل وقت سيغدو منقضيًا من أجل استعادة ثمة حضور ما تحت طائلة ظهورية العالم. يعود زرادشت إلى قمة الجبل لكي لا يعاود النزول مرة أخرى إلى سهل، لم يعد موجوداً. أيكون كائن العالم قد وصل ذات لحظةٍ إلى العالم، ثم خرج منه دون أن يعقد صلة ما مع ظهوريته!

على الأقل فإن الميتافيزيقا التقليدية لم تستطع أن تمنع التفكير في تجاوزها. أما الميتافيزيقا المراوية فإن كل تفكير في الخروج منها سيظل حالة من أحوالِ أضوائها داخلها عينه. لم يعد الأمر الأصعب في بلوغ ذكر التجاوز، وإنما في معنى زحف الآتي ما بعده، كما لو كان حتميةً مطلقة. فالآتي المراوي لن تسبقه إنذاراته. سوف يحلُّ في العين والأذن واليد مرة واحدة دون أن يدري به أحد، بحيث أن كل فرار من سلطانه، سوف يتطلب الاستعانة ببعض سلطانه بالذات.

لذلك يتميز عصرنا بالتشبث بالميتافيزيقا المعهودة عينها، حتى في أوج الكلام عن اختتامها وضرورة الخروج منها. فهي التي لاتزال تدأب على تقديم بدائلها، كأنها مصنوعة ببادتها، ومفهومة بمناهجها عينها، ومُسَوَّقة بأدوات إعلامها. حتى عندما لم يتبقَّ في جعبة هذه الميتافيزيقا أي نموذجٍ إغوائيٍّ جديد، بعد استهلاك مختلف مغريات اليوطوبيا، فكرياً وسياسياً، فإنها تعمد إلى طرح الغائية الأصلية التي اعتمدتها دائماً، ولكن بعد أن تفتنت في صناعة أقنعتها؛ إنها ترمي اليوم بالمخفيِّ الأصلي في وجه الجميع. تقول بالفم المלא أن أنه ليس هناك سوى حسابات السوق، تفوق كل «المعايير» الأخرى. ينهار منطق الأصل والقناع. لا يبقى سوى الأصل وحده، أي حضارة الأقنعة، كما لو كانت التراث (الحقيقي) لتاريخانية، استنفذت كل أغراضها. ولكنها تظل باقية بعدها..

لا مفرَّ أخيراً من المواجهة. ولكن أية مواجهة وضد من؟ إنها تلك الميتافيزيقا إياها التي تجهر بالمواجهة، هي التي لا تبوح عمن ستكون المواجهة معه، ليس ظهورية العالم

على كل حال. بل هو البديل، الذي يمكن وصفه الآن بأنه بديل البدائل، ربما، يمكن تصنيف هذه البدائل، كونها من الدرجة الثانية. ذلك أن الميتافيزيقا المعهودة قامت في كليتها أصلاً على أنها بديل شمولي، عمّا هو الأول. هذا (الأصيل) الذي جرى دائماً إخفاؤه تحت تتابع دورات حضارية، ترفع شعاراتها، هي بدائل من الدرجة الثانية، تتردد ما بين المستويات الغيبية، والمستويات الواقعية ارتفاعاً وانخفاضاً.

كأنها، هي الميتافيزيقا قد حسمت اختيارها منذ أن رفضت اللحظة الفجرية التي وضعت كائن العالم دفعة واحدة أمام ظهورية العالم، وتحت هيمنتها في الآن معاً، كعنصر من عناصرها بالذات. حسمت أمرها الميتافيزيقا عندما رفضت هذا التحدي البدئي. وحاولت أن تختزع ظهورية أخرى للعالم: فابتكرت المنهج الذي يساعد على فصل الفكر عن الواقع، من أجل إنكار الواقع عينه، والانشغال باختلاف العوالم المصطنعة التي توفر على الفكر تهديدات اللافكر؛ بحيث يغدو كلّ ما هو خارج الفكر، كما لو كان امتداداً له، أو لا يكون أبداً

لقد ولدت أسطورة الإنسان الأعلى قبل أن يكشفها زرادشت بخمس وعشرين قرناً على الأقل. وعندما جاء متأخراً خمساً وعشرين قرناً، ليعلن اكتشاف الأسطورة، رشح نفسه ليكون إنسانه الأعلى الجديد بديلاً عن المشروع الخطأ، وعن نموذج الخطأ في الإنسان الأعلى التقليدي. هذا الذي انتزع نفسه من ظهورية العالم، ليدأب على اصطناع ظهوريات بديلة أخرى، تبيء من ذات نسيجه، كيما تكسبه معارك انتصار عليها لا يستحقها. فالإنسان الأعلى الذي جاء لكي (يسود) العالم، انتهى إلى أن يسود عوالمه الخاصة المتصورة، التي ابتكرها خياله دائماً؛ ومن «حقبة تصوّرية» إلى حقبة أخرى، راحت الميتافيزيقا هكذا تؤجل ساعة الحقيقة: لحظة مواجهة الفكر للافكر. صارت قادرة دائماً على جعل الفكر لا يخرج من بيته حقاً. لا يُطاح به مرةً إلى الغربة الحقيقية. حينما توجه لا يقابل إلا الكيانات التي خططتها له تصوّراته، وبنت له صروحها من مادتها بالذات. مملكة الفكر [المؤسس] هذه، ليست شرقة موقّعة تنسج حريراً لا تنتهي خيوطه وخطوطه، لتسدل على أجساد طريّة بضّة من كائنات كائن العالم. ليست شرقة

حرير تكسو عُزَيَّ العالم، بل شبكة عنكبوت بائس، تَتَصَيَّدُ أتفه مخلوقات العالم من الذباب والحشرات العمياء. مثل ذلك الفكر، لم يكن ليكتسب صفة كونية، إلا من حيث (إرادته في إرادة الاستيلاء على الكون)، لكنه عملياً لا يستولي إلا على أشباحه فحسب.

لم ينشغل فكر الحداثة بمفهوم الإرادة عن عبث، وخاصة عند معلّمي المدرسة الألمانية الحديثة. فهي تارة إرادة للبقاء عمياء وهمجية (شوبنهاور)، وتارة إرادة تركيبيّة تجاوزية هادفة تماماً إلى إعادة التطابق بين العقل والواقع، كما عند هيغل. ولكنها عند نيتشه تعود إلى غموضها السديمي البدئي. وحتى يخلصها هيدغر من تشكيلاتها المفهومية (المتناقضة) فإنه رأى أن امتيازها الحقيقي هو في هذه الإمكانية المطلقة على التشكل، دون انحصار في (تشكيلات) نهائية. جاء كشف هيدغر الأساسي في تسميتها بإرادة الإرادة. فلم يعد من المجدي تعريف الإرادة بهدفيتها، ما دامت كل هدفية لن تخرج عن حيزها بالذات. بذلك أمكنت قراءة الانشغالات الكثيفة التي غطت أوجهاً متعارضة كثيرة لعروض هذه الإرادة، وتحليلاتها (الصوفية) أحياناً، والرومانسية والشعرية، أحياناً أكثر، التي طبعت الكتابات المقطعية [شبه الحكيمية] عند نيتشه. فإن الانهمام الخصب بأقنوم إرادة القوة، لا يسجّل المرحلة الأخيرة لميتافيزيقا نيتشه، بل ربما غطت المرحلة قبل الأخيرة منها حسب هيدغر، حيثما لاتزال «عملية كينونية الكائن تنجزه وتشر إرادتها باعتبارها إرادة الإرادة».

غير أن نيتشه لم ينشغل في مجموع أعماله إلا بكتابة إرادة القوة، وصفاً وتحليلاً، وإبداعاً بلاغياً. مما يوحي ليس بالقبول النيتشوي بها، والفرح بابتكارها فحسب، بل هنالك التمجيد والتكريس. فهل كان نيتشه عاجزاً حقاً عن إيصال ميتافيزيقته إلى مرحلتها الأخيرة، عندما يتم لها تجاوز هذه الحماسة الشبقية بالحياة، والتفوق الحيوي ذاتي الاندفاع، ذاتي المعيارية. لعلّ هذه السيכולوجيا الحيوية هي المرحلة قبل النهائية، من اكتمال الميتافيزيقا النيتشوية. لكنها لم تستطع تجاوز ذاتها. ولذلك التّبَسَّتْ شتّى الأهداف والدلالات في خضمّ التوتر النفسوي الموشح بالجمالية والبلاغية حتى بلغت إرادة القوة حدّ الإشباع الأسطري. فهي من حيث أنها الكشف المعلّى في كل ما يعطي لتاريخ الفكر أوجهه الأخرى الاختلافية، على ضوء التمييز العبقري بين ديونزيوس وأبولون؛ إلا أن

عودة ديونزيوس في لحظة الذروة الحيوية، من تطورية المشروع الثقافي الغربي، كانت هي الرهان السري لـ «عقيدة» إرادة الإرادة. هي لحظة اختتام ميتافيزيقا القوة لذاتها بالتحول من إرادة امتلاك للعالم كوهم، إلى التصالح معه كحقيقة ذاته. لكن كان ذلك رهاناً مستحيلاً. كما لو كان الأمر: أن نيتشه لم يستطع أن يقدم رهان فلسفته كينونياً بذات النسبة التي كانت تعادل عنده إعطاءها كتوتر نفسي جمالي. وذلك بانتظار (الفيلسوف) الآخر هيدغر، كما يأخذ على عاتقه تشييد العمارة الكينونية لذات الاختلاجات النيتشوية (الوجودية)؛ لكن هيدغر الذي استطاع أن يفتح كوى عديدة في حصن الفكر التقليدي، على اللافكر الذي يحيط به، فقد اعتبر أن مهمته تتوقف عند تأكيد هذا المنعطف، حتى ولو لم يتمكن هذا المنعطف من تسجيل لحظته في تاريخ غربي أصبح مكرساً للأفول. كما لو كان الأمر، أن هيدغر أخذ على عاتقه ليس مجرد تأويل نيتشه، بل إعادة كتابته، بما يرد إلى مركز الفكر إشكالية المسافة المفهومية/ الأنطولوجية ما بين الكائن والكينونة. كما لو أن نيتشه كتب، شعرياً/ درامياً، معاناة الكائن، وهو متغلغل في غابة المتعارضات التي تشكلها الإرادة عبر ترميزاتها الاستقطابية. وبقي على هيدغر أن يطرح هذه المعاناة تحت طائلة الكينونة، وأن يحدد هذا الطرح داخل تخوم العالم نفسه، ولم يكن كل ذلك ممكناً إلا بالمنهج الأصعب والأجراً: انتزاع الفكر، من تاريخ أفكاره، تجريده من كل حصونه، تصوّراته، مذاهبه، التي تشرّق داخلها كيما يحجب عن ذاته، كلّ ما يتخطى تلك الذات فعلاً، ممّا يستحيل على التصوّر نسجه واختراعه. كان الهدف تجاوز المنهجيات، وتراكماتها، إلى ما يصنع أصل كلّ منهج، تحت وطأة المواجهة البدئية بين الفكر واللافكر. مواجهة بدئية ينبغي لها أن تستمر في كل ما يأتي بعدها، ويبنى على أساسها. ذلك أن التحصن أو الصمود في ذلك الموقع، توفره فقط قدرة الصيرورة على الانخراط في تكوين التاريخ والتكون به، بما يشكل الضمانة الأنطولوجية لعدم انفصال التاريخانية عن التاريخ، منعها من اختراعها مهمة التضاد معه، أو الاستغناء عنه. الضمانة التي تؤسس التاريخانية عينها في لجّة المايحدث، وليس في استعلاء فوقه، أو في انحراف توهيمي عنه. التاريخانية التي تزرع الفكر في تخوم اللافكر، لا تعيد عليه دروس إنجازاته، بقدر ما تذكره بما لم يكتب بعد في كل ذاكرة حية سابقة.

حول الإرادة يقدم الكائن عروضه، وحدود أنظمتها في آن معاً: وفي حين كان زرادشت يبشر/ يُنذر بقدوم «الإنسان الأخير» فإنه كان يعلن بذلك عن اختتام جولات الإرادة في عالم تصوراتها الإسقاطية، وبلوغها كمالها كنظام أنظمة، حكم إخراج تلك العروض خلال ما دُعي بتاريخ التشكيلات الميتافيزيقية الكبرى، وأوصلها أخيراً إلى اللحظة التي لم يتبقَّ معها ثمة مشهد خارج الإرادة لم تُردّه بعد، لم يستهلكه إخراجها بعد، بحيث لم يعد لها إلا أن تريد الإرادة ذاتها دون وسيط. ولكن «الإنسان الأخير لن يكون هو الذاتية المطلقة كإرادة للإرادة، بل سيغدو هذا النوع من الكائن الذي يتموضع كلياً خارج خارج ذاته»، بحيث لا يفقد فحسب فارق الدلالة والمسافة الافتراضية بين الذات والموضوع، ولكنه يضلّ حدّ الاختلاف الأخير بين الكائن والكيونة. إنه نوع من الانتقال الكلي من اختلافية العلاقة: كائن/ كيونة، إلى اندراجية: الشيء/ الشيئية.

.objeité – objet

لم يقل هيدغر إن كان نيتشه يدعو صراحة إلى إرادة القوة أم أنه يدينها. بل إن السائد في مختلف كتاباته أنه كان لا يقلّ حماسةً لإرادة القوة، بما يصفها به من الحماسة الذاتية والاحتفالية الجمالية بالحياة، فهي التي تشكل المسرح اليومي لعروض هذه الإرادة. كما لو كان نيتشه في الواقع يستعرض دوافع الحضارة، ويرجعها في مجلتها إلى إرادة الحياة عينها. ولذلك يستجيب مذهب إرادة القوة في جوهره، إلى المحور العام الذي أحدثته الثورة الداروينية في مفهوم الحياة، وما تقدمه من أشكال التطور التي تخضع لها الأجناس والأنواع، بما فيها النوع الإنساني. لكن نيتشه يميز مفهومه لإرادة القوة من حيث أن الهدف يتجاوز الحفاظ على البقاء الغريزي، إلى التدخل المطلق في ظهورية العالم، بما ينافس، أو يمحو، المعطيات الأولية لهذه الظهورية. لكن الالتباس يظلّ سيّداً على مختلف الانحناءات الدلالية التي تعرّض لها تعامل نيتشه مع لغز الإرادة في حد ذاته. بالمقابل فإن مداخلات هيدغر، عبر تأويلاته (الداروينية) لهذا اللغز، لم تكن أقل انحناءات وتعرّجات. فالشكل الدائري الذي يميز المنطق الهيدغري، لا يترك مجالات رحبة أمام محاولات لتبيان أين هي نقاط التطابق من نقاط التجاوز التي تجمع أو تفرّق بين التأويل الهيدغري والنص النيتشوي، حتى يمكن الحكم بأن هيدغر كعادته يمضي بعيداً في التناص إلى درجة إبداع

كامل لنص اختلافي تماماً. فمن الواضح أنه يُرجع «حيوية» مفهوم إرادة القوة إلى المرحلة النفسانية. كما لو كان نيتشه نفسه يظلّ يحوم طويلاً حول هذه المرحلة. يستخدمها كمنهج تأويل لإرادوية المشروع الثقافي الغربي؛ كما أنه في الوقت عينه كثيراً ما يفقد حدود الفصل بين الديونوزسية والأبولونية. إذ يبدو أن النهجين يرميان إلى ذات الهدف، ولكن بطريقتين مختلفتين: كلاهما يطمح إلى الفوز بكيونية العالم، سواء عن طريق الغريزة وجاهزيتها المعقدة غير المحدودة (ديونوزيوس)، أو عن طريق الحساب (أبولون)، أي العقلانية الباحثة دائماً عما يشابه جاهزيتها (أي إمكانياتها الرياضية)، ويضاعف من قدراتها في الوقت ذاته. وهي ما يوفرها اكتشاف التكنولوجيا، باعتبارها غدت نوعاً من العقلانية المطلقة الحيادية، المكتفية بذاتها، إلى درجة الاستغناء عن الذات بما يجعل العقلانية الحاسوبية في النهاية ترث الإنسانية، وتدفنها في أثريات الماضي.

يتشبث هيدغر بتأويله لإرادة القوة كإرادة للإرادة. ههنا لا تنعدم كل غائية خارجة عن المشروع الإرادوي فحسب، بل يصبح التحكم لهدف التحكم، هو الناتج العقلي لهذا المشروع؛ هكذا تشكل ما سوف يُسمى انحراف الحضارة. وهو انحراف تأسس منذ لحظة الموقف البدئي للفكر. حدث ذلك عندما فوجيء الفكر في فجريته، في لحظة صحوه الأولى، بظهورية العالم، تملأ عليه كل آفاقه. هنالك كينونة هائلة لا محدودة، مدهمة بحضورها الكلي عبر كل كائناتها، وهي غائبة، في الوقت عينه غياباً لغزياً يبعث على الخوف اللامحدود المهاجم والمنسحب في الآن معاً. كان من المفترض ألا ينشئ الفكر عن قبول التحدي. تولد في هذه اللحظة إرادة القوة لأنه يولد الفكر إزاء الالفكر، في حال من البراءة الخالصة لكل منهما. فلا الفكر مسبوق بأية إنتاجية له، ولا الالفكر مُدجّن سلفاً بأية أيقونات تحجب فجاءته. حقاً، إنها: ساعة لبراءة الصيرورة الخالصة، بالنسبة لكل منهما. لكنها كانت كذلك وقت الخوف العظيم. تضع إرادة القوة أمام اختيارها الأول، كأنه الأخير: إما أن تعزل الفكر عن الكائن، وتجعلها قطبين متنازعين في ثنائية بالرغم من انتمائهما معاً، عضوياً، إلى الكينونة، وذلك من أجل تغليب أحدهما على كلية الثنائية، ولكن عبثاً تحدث مثل هذه الغلبة؛ وإما أنه قد يغدو هذا الصراع هدف نفسه، مثلما يصبح هو المحرك الوحيد للمشروع الثقافي (أو الحضارة). وهذا ما تعنيه عبارة:

أن الإرادة تريد ذاتها فحسب. لكن ليست إرادة الإرادة إلا محصلة الفشل في التغلب على الثنائية. إذ حين يمتنع التغلب على الثنائية، حين يمتنع التغلب على الآخر، لا يبقى غير الانكفاء على الذات، واستعادة شرنقة الذات وعالمها الخاص معها، أي: سيادة الوهم وحده، الذي لا يعرف ثمة تغيير إلا في تشيع وهم سابق مستنفذ، واحتفال بوهم آخر لم يجر استنفاده بعد؛ وصولاً إلى النقلة النوعية الفاصلة: من وهم (الفكرة) إلى وهم التقنية حيثما كل تغيير فيه لن يكون إلا تقنياً من جنسه.

هل كان لدى إرادة القوة ثمة اختيار آخر. قلنا إنها إما أن تعزل الفكر عن الكائن فتسير في طريق الانحراف المتماضي، أو يكون لها طريق آخر، لا يمعن قط في نسيان اللحظة البدئية التي سوف تصبح هي كل لحظة مستقبلية؛ خلالها يلقى الكائن نفسه فيها تحت طائلة الكينونة دون سواها، دون أيقنته، أو حجب أو مواربة. وهي اللحظة التي تولد فيها الإرادة كل مرة باعتبارها قوة قووية في حد ذاتها؛ أي: قدرة الكائن المتنامية على المشاركة في ظهورية العالم، بما يجعله وطناً حقيقياً لرعاية الكينونة، بما يؤهل العالم نفسه كيما يغدو سبباً أول لمجيء الكينونة ورواحها، بما يؤهل ظهورية العالم لتعرض، لتشف عن براءة الصيرورة، بأقوى من كل حجاب أو تحريف يطرأ عليها.

إن عزل الفكر عن اللافكر، عن الكائن، كان يعني استثناء الفكر من الوجود، وتوطينه في اللاوجود. فكل ما كان نتيجةً لمثل هذا الفكر صار يحمل طابع سيده، وهو اللاوجود: فلا يلبث الفكر أن يجد صراعه ضد الشيء الفارغ في الفراغ، مما يضطره إلى اختلاق الشيء الأكثر فراغاً. عندما يخرج الفكر من المايحدث، لا يعود صالحاً ولا قادراً على ابتكار حادثة تستطيع أن تعامل المايحدث بما هو من جنسه. فما أن تعترف أخيراً إرادة القوة أن محاولاتها الدائبة لإعادة اللحمة بين الفكر والكائن، عن طريق التغلب على الثنائية بينها، قد باءت جميعها بالعشبة المتراكمة، عندئذ لا يتبقى لها سوى الإقرار بشكل وحيد للصراع يأخذ صيغة التمثيل الأداتي بين الفكر والكائن، بحيث تستحوذ عليه التقنية وحدها بصورة ستؤدي، ليس إلى نسيان الكينونة فحسب، كما كان الأمر طيلة تاريخانية التحقيق المعرفي، بل قد تؤدي إلى أدنى استشعار بذلك (الاختزال)، عندما لا يتبقى في الساحة إلا هذا التمثيل الأداتي بين الفكر والكائن.

يتحدث هيدغر عن الطيَّة (العروة) المفقودة بين الكائن والكيونة، عندما يخرج الفكر نفسه من دائرة الكائن، ليدَّعي سيادةً عليه (إرادة القوة). فتحلُّ هذه مكانَ الأصل بالعروة، باللحمة التي تجمع هذه العلاقة التراكمية بين الفكر والكائن، من خارج كل منهما مقابل خارج الآخر، أي علاقة التمثيل الأداتي.

فالفكر الذي يضع نفسه خارج الكائن (لكي يسيطر عليه بالفهم كما هدف هيجل دائماً)، فإنه يضع نفسه في الوقت عينه خارج الكيونة؛ ما يجعل الكائن ينطوي تحت الكيونة، هو تفعيل فعل الكون نفسه، الذي هو من مهمة الفكر وحده. وما حدوث هذه الطيَّة إلا إعلان عن مشاركة حدثية للكائن في تخوم كيونة لا تتقدم ولا تنسحب إلا في تخوم عالم، مكرَّس لظهورية اختلافية مضطردة. غير أن مفهوم الطيَّة قد يعني دخول الحد الأضعف تحت الحد الأقوى. وفارق بين القول: انطوى في، انطوى تحت. ذلك أن اختلاف حرف الجر فضلاً عن إيجائه باختلاف العلاقة مع الحدين، فإنه يقدم دلالتين متباعتين لنوع العلاقة؛ تتراوح بين الإندراج والانطواء الحقيقي، وبين الاتصال أو المشاركة. إذ تغدو الطيَّة هي: العروة. واللفظتان العربيتان تساعدان على تبيان الفارق الدلالي، أكثر مما هو في النص الهيدغري. فالعروة تفترض تقارب المتصلين في نسيجهما. فضلاً عن تباين عنصر المشاركة، بدلاً من علاقة الطيَّة والانطواء. هنالك حدث تواصل يغزو الطرفين في آن. مثل هذا الحدث هو الذي يعزز فكرة العين، أو ذات العين، بين الكائن والكيونة. من حيث أن الفكر يفعل هذه الهوية، يجيء من طريق الكائن كفكر لا ينتهي عند حدود ذاته بل يفتح على اللافكر الذي يوفره البعد الثالث: الكيونة*.

* كل هذه الدلالات يوفرها تأويل هيدغر لقصيدة الخلق عند بارمنيد. وهو التأويل الذي أنكره عليه كثير من النقاد في حينه. إلا أنه غدا من بدهيات الميتافيزيقا الجديدة، المؤسسة لحقبة تجاوز الميتافيزيقا التقليدية. هذا بالرغم من أن هيدغر حاول أن يدعم تأويله كعادته بتفسيره للألفاظ اليونانية، فيما يتعدى مصطلحها اللغوي القاموسي. مما يتعذر إعادة إيرادها في اللغة العربية هنا. غير أننا نهتم بالمنعطف الكبير الذي يؤكده التأويل، أكثر من عناصر الاسناد العائدة إلى النص الأصلي. وعنوان هذا المنعطف هو إعادة مَهْمَة الهوية بين الفكر، الكائن، الكيونة، وخطورة الانكسار الذي أصابها من جراء الانحراف المتماهي، الناجم عن دعم شكلانية الثنائية، بدل الهوية الأصلية.

تلك هي اللحظة البدئية الفَجْرية، التي تعني وحدة الهوية: قبل أن يعترىها فِصْمُ العروة، بين عناصر ثلاثة (الفكر، الكائن، الكينونة)؛ وهي لم تكن اصلاً مرشحة للانفصام، لولا أن تصدّع الهوية جاء أولاً من معاناة وجودية خالصة، تحت وطأة الخوف العظيم الذي يداهم الوعي الفجري الطفلي، تلقاء ظهورية العالم. مما يؤدي إلى أول انفصام داخل الذات بين كائن الوعي، وكائن الوجود فيها. ولا يلبث هذا الانفصام حتى يؤدي إلى حادث استثناء الذات من الوحدة الكينونة وإخراجها إلى مسافة عنها. فما الذي كان يميز حقاً اللحظة البدئية، إنها تلك الوحدة في الهوية قبل أن يصيبها التصدّع. فالخروج من الكلية والفرار، فالاستثناء والانعزال، ثم الشروع في تعميق الغربة بين الفكر والكينونة. وقد جاءت التصوّرات المؤلّنة لتعيد اللحمة باستتباع الطرفين معاً إلى كائنات عُليا. وكان الكشف الإغريقي وبالتوسّط العربي، ثم الغربي في اختزال التدبّر من شمولية المعالجة الوجودية، إلى التقنية المحصورة بتنظيم التعارض بين الذات والكائن كتعويض عن الوحدة الأولية المنقضية، مقترن بإقصاء معرفي أنطولوجي معاً للكينونة عن ساحة الإهتمام تدريجياً، وصولاً إلى تناسيها. لقد أصبح همّ الذات، عندما استثنت نفسها من كَلِّية الكينونة، أن تستحوذ على الكائن، بتأكيد استثنائيتها منها (الكينونة) كذلك. فمن الوحدة الهوية، من كَلِّية الكينونة، إلى ثنائية الذات/الموضوع، ثم التخلّص من معاناة التاريخ، وذلك باختزاله إلى التاريخانية كتحيب معرفي، يقصّ علينا باستمرار بطولات هذه الثنائية، وكيفيات الانتصار لأحد الحدين منها على الآخر. ولكن، عبثاً، حتى عندما أمست هذه الانتصارات الوهمية بدائل (حقيقية) عن استعادة وحدة الهوية الأصلية.

التاريخانية تجسّدها إرادة القوة، كما تتجلّى قصتها عبر التمفصلات الرئيسية بين الفكر والكائن، بحيث لم تكن لتجيء إلا عبر صيغ من تمفصلات ثنائية أدائية، تستخدم قطبيّ الإثنين من أجل انتصار الواحد. لم تعتمد التاريخانية المعرفة كأساس للكينونة فحسب، بل حاولت اختزال الكينونة نفسها تحت وطأة مفهوم إرادة القوة. هذا التوحيد أو التماهي بين الكينونة والإرادة لم يأتِ عرضاً في تاريخ الفلسفة الحديثة، بل كاد أن

ينشئ لها ما يشبه عمودها الفقري. حتى يمكن وصفُ التحوُّل من التصرُّور السكوني للكينونة خلال المرحلة المدرسية في العصور الوسطى، إلى التصرُّور الحركي (الحديث) على أنه تحوُّلٌ من أقنوم خارج الزمكانية إلى مؤشر (اصطلاحي) حافل بترميزات لغزية الصيرورة. فالإرادة هي التي تأخذ على عاتقها فلسفياً، إمكانية هذا التحوُّل بقدر ما هي تغني تصوُّراته العقلية من حصائل ثقافة الحداثة ونوازعها المختلفة، فلا تكاد تخلو المذاهب العصرية من اعتماد شرارات من شعلتها المتوقدة دائماً، خاصة في منعطفات الحداثة وما بعدها.

وكما ألمحنا سابقاً فإن الإرادة النيتشوية ليست غريبة كلياً عن الإرادة عند شوبنهاور وزميلتها: المعرفة عند هيغل، إذا لم نردِّ غير هذين الاسمين فحسب. لكن إرادة القوة تكتسب تميزها وخصوصيتها لدى نيتشه من هذه النقطة بالذات، وهي أنه في الوقت الذي تنشغل الفلسفة في تقديم عروض الإرادة، كإرادة للقوة، فإنها عند نيتشه، لا تكفُّ عن هذه العروض، ولكنها تُذكر في الآن عينه بالعرض الآخر، الذي تغدو فيه إرادة القوة، إرادةً للقوة القوية وحدها. أي عندما يمكن للكينونة أن تسترد وحدتها في نوع من صيرورة خالصة، فلا تصطدم بتحديد ما خارجها، كما لا تُزْتَهَن كلياً داخلها لأحد من عناصرها دون عناصرها الأخرى. إذاً، في هذه الحالة لن تكفُّ إرادة القوة عن تقديم عروضها اليومية التاريخية، لكنها تدعو كذلك إلى الكشف عن أنظمة هذه العروض، في الوقت الذي يمكن الوصول إلى كشفها هي بالذات، كنظام أنظمة لهذه العروض، بصورة تساعد على تثبيت تخومها، وتميُّزها، ليس معرفياً فحسب، بل أنطولوجياً، عن الكينونة التي تدعي اتحاداً مستمراً معها. هو في حقيقته تغييبٌ لها، واعٍ أو غير واعٍ غالباً. وعلى هذا الأساس فالاعتراض على إرادة القوة، هو عرض من عروضها كذلك، ولكنه قد يكون العرض المرشح وحده إلى الكشف عن نظامها. وحين اعتبر هيدغر أن إرادة القوة تنتهي حتماً إلى أن تغدو إرادة للإرادة، فإنه لم يحقق تحرراً من سلطان نتائجها فحسب، بل تعداها إلى نظام إنتاجها، حيثما يدعو الفكر إلى إعادة تأمل ذاته على ضوءها كإرادة للإرادة لا تكتفي بتقديم عروضها التاريخية، بل تشفعها بتقديم أنظمة هذه

العروض عبّرها كذلك. هذا يعني بالضبط إمكانية استثنائية في الكشف، في كل عرض من عروض إرادة القوة، عن الفكر الذي تعلن عنه، وعمّا لا تعلن عنه كذلك، وخاصة عن اللافكر الذي تُقارب تخومه، وتجهله في الوقت عينه، أو تتحاشاه حتى تكاد تنفي وجوده أصلاً.

إن اختراع لفظة الإرادة فلسفياً في حد ذاته، يوضح تلك الحاجة الوجودية الخالصة لمحاولة ردم الهوة المفتعلة بين الكائن والكينونة. إنها حاجة طبيعية، لكنها لا تلبث حتى تسمي حاجة مقلوبة. بمعنى أنها بدلاً من استعادة الجسر المقطوع، فإنها تشترط أن تكون هي جسراً للوصل، ويداً للقبض في آنٍ معاً. فالإرادة لا تكتفي بجلاء ظهورية العالم، ولكنها تسعى إلى اقتطاع/اختطاف ما تستطيع أن تقتطعه من هذه الظهورية، كما لو كانت إعادة عرض لها، للإرادة في غير حيّزها. إن دخول الإرادة إلى العالم، لم يكن دخولاً سلمياً، لقد جاء بالحرب، والحرب المستمرة، كما لو كانت القانون الطبيعي الذي سيحكم شبكية التداخل والتخارج بين الإرادة والعالم، بين الإرادة وأشياء القانون الطبيعي الذي سيحكم شبكية التداخل والتخارج بين الإرادة والعالم، بين الإرادة وأشياء العالم؛ على أن تبقى هي الشيء المختلف الذي يحدد مختلف بقية الأشياء. ولهذا السبب لم يكن نيتشه، عندما عرّف الإرادة بكونها لفظة، وأحياناً لفظة فارغة، لم يكن يقصد الخطّ من شأنها، بل لأنه عندما رأى أنها تؤلف جوهر كائنية الكائن، فلقد منحها دلالة لا تحدّ من جنس دلالة هذه الكائنية عينها. إنها تدخل العالم وأشياءه لتجعلهما غير ما كانا عليه من قبل. فالإرادة كالكينونة، لا تُعرّف بما تريد أو ترغب كاللذة أو السعادة؛ ولا تُعرّف بما أنجزت كفعل محدد، بقدر ما تُعرّف بما لم تفعله بعد، وبما لا يخلق مجرد ارتواء أو متعة، بل بما يولد من شوق إلى القوة الأخرى التي لم تتحقق بعد. وقد رأى شوبنهاور في ذلك ما يدعو إلى الخوف والتشاؤم، سيما أنه لا يلاحظ من سلوك هذه الإرادة سوى، أنها تحبّط خبط عشواء؛ غير أن نيتشه عندما يجرد الإرادة من أية هدفية خارج ذاتها، لا يتقهقر بدلالة الإرادة إلى المقام الشوبنهاوري الذي يطلق عليها حكماً أخلاقياً مبرماً. بل إن تسمية الإرادة بإرادة القوة، كان الهدف منها تمييزها عن الدلالات العادية لإرادة نفسية، أو كتوجه نحو غاية،

أو كـرغبة في متعة، أو حتى في سلطة. إنها الإرادة التي هي في ذاتها، قوة لا تريد إلا ذاتها، بمعنى تطابقها مع الكينونة أو على الأقل الانخراط في سياقها، في طلبها، والاتحاد معها.. حتى بما يُلغيها كذلك.

لقد بدا لفلسفة الحداثة أن أفضل جواب على سؤال: ما هي الكينونة؟ هو الإرادة. وبذلك لم يعد ينظر إلى قصيدة الخلق أنها المؤشر الفجري الأول. وقع الانتقال إلى صيرورة هيراقليط. فبدأ كل شيء حركياً يموج ويتغير. المفاهيم فارقت جهودها ودخلت معترك التكون واللاتكون الدائم. لا شيء يمكن أن يتفق مع الصيرورة كالإرادة. ذلك أنه مثلما لا يصبر العقل على تأمل صيرورة لا قانون لها، فإنه يرشح ذاته ليتدخل كمحور ثابت في بحران التغير اللامتناهي. يصير هو البحث عن ثمة ركيزة؛ ديدنه الاستجابة لقلق الكائن إزاء الظهورية الشاملة. مع الصيرورة يأتي الزمان والتاريخ، والتقدم والتجاوز. ذلك ما أعطى للجدل دفعاً حيواً جعله سيد الفكر الحديث والمعاصر. حتى هيدغر لم يستطع أن يتحرر من الزمانية، جعلها رديفاً للكينونة أو أن الكينونة رديفها.

لكن هيدغر مع ذلك كشفَ اكتشافَ نيتشه عندما بينَ أن التعريف الضمني لإرادة القوة، أنها إرادة الإرادة. فهي بقدر ما ابتعدت، بفضل ذلك التعريف، عن المواصفات النفسوية للإرادة كوظيفة حيوية، فإنها لم تنفصل عن جوامح الحياة، ذات الطابع الكلي. فلقد استطاعت إرادة القوة أن تتضمن إرادة المعرفة وإرادة الحياة معاً. وتضيف إليهما بُعدها الميتافيزيقي الخالص، الخارج عن كل ميتافيزيقا تاريخانية معينة. ذلك أن نيتشه لم يكن يرضى لفكره أن يبرح قط اللحظة الفجرية التي لمحتها الإغريقية المبكرة، ما قبل السقراطية، لكن دون أن تستطيع متابعتها. وسجلت بذلك منعطفَ انحراف المشروع الغربي من الديونزوسية إلى الأبولوجية. وهو الانحراف الذي جعل مستقبل تاريخ المشروع الغربي فراراً متمادياً عن لحظة بدئيته، فجريته، وإمعاناً في التعويض القصوي العبي عن شَرخ الهوية الأولى، بافتعال الصراع بين الفكر والكائن، كما لو كان اغتصاباً متمادياً لمشروع الكينونة؛ حدث ذلك طيلة تغييبها المتواتر، شبه المطلق، واستبدالها تارةً أولى بالأسطورة، ثم تارةً أخرى بالألّهة، تارةً أخيرةً بالعلمنة. كيما تأتي راهنياً حقبة

(القَيْنَة) كاكتمال اختزالي للمشروع الانحرافي الذي فشل في استعادة براءة الصيرورة، طيلة تمفصلاته مع نماذج من الآخروية الزائفة *pseudo - autritisme، في تكرار لحظته البدئية، أو استحضار بعض التناغم بين مثلها العليا: الحق والخير والجمال، ولو لمرة واحدة.

ذلك أن كل تمفصل خلال التحقيب المعرفي مع الآخر، كان يتخذ شكل التمفصل الأداتي؛ كان هناك دائماً نزوع نحو الآخر، ليس لاكتشافه كهوية مختلفة، بقدر ما هو لتوسيطه، وتحويله إلى أداة مرحلية. فالحقة الأسطورية لم تفز بالأسطورة كترميز، بل كتصوّر يوسّط الرموز كلغة لغزية أخرى باطنية، رديفة ومساعدة للغة التصوّرات الاستبدالية التي تنشئها الذات عن الأشياء. أما الحقة اللاهوتية التالية فلم تستطع أن تكتشف الآخر كآله مختلف في هويته، بقدر ما هو تصعيد استعلائي للذات الإنسانية الفانية إلى مستوى الذات الخالدة. أما المرحلة الحداثوية والعلموية الراهنة، فإنها ألغت عناوين الخطاب اللاهوتي من ألفاظ الأُلَهة، واستبدلتها بمصطلح الأنسنة ومشتقاته. فالمنظومة العلمية لا تعتمد إلى اختراق الواقع، باعتباره الآخر، لكنها تستخدم بعض ظواهره كأدوات سيطرة على ظواهره الأخرى.

هكذا ليس التحقيب المعرفي مجرد تاريخانية إرادوية، تقوم، في كل نموذج حُبُوي منها، على حرمان (الآخر) من آخرويته فحسب، بل إن الإرادوية في كل مرة تجرد الآخر من آخرويّته، فإنها لا تقتصر فقط على نكران الآخر، جولةً (حضارية) بعد جولة أخرى، بل تنكر كذلك ذاتها تحت وطأة ذاتييتها. أي أن الإرادوية مثلما لا تصبر على ظهورية العالم، فإنها لا تطيق حضور (ذاتها) في (ذاتييتها) عينها. فالفرد مبدّد سلفاً، مثلما هو العالم مخفيّ ومحجوب. بمعنى أن الإرادوية التي كانت تنحاز إليها إرادة القوة باستمرار خلال علاقات التاريخانية، المغلوطة والمنحرفة بين الفكر والكائن، أو بين

* الآخروية: تعني خروج الذات من التصوّري إلى الواقعي، من الكليّ دون التخلي عن نقطة الانطلاق. لكن (التاريخانية) تدخلت كوسيط زائف بين القطبين. طرحت نماذج من الفهم والفعل حجبت الحدين عن بعضهما، فكانت النتيجة: ذاتية مضخمة وهمية، وعالم مضاد لحقيقته وإنسانيته معاً.

الكائن (والفكر من ضمنه) والكينونة، كانت بمثابة أدلة الواقع ضد أدلة (الامكان) الوحيد المستبعد، وهو إمكان عودة الإرادة إلى هويتها الخالصة مع ذاتها: إرادة الإرادة، أو قوة القوة، أو القوة القويوية. وهو المطمح الأعلى لكل فلسفة تتطلع إلى لحظة الحقيقة من تماهي العقل مع الحرية.

إن كان ثمة دلالة غير أسطورية لمصطلح العود الأبدي، النيتشوي، فهي هذه: في كل مرة، في كل حقبة معرفية، يحدث فيها تفصل خاضع لنمذجة التمثيل الأداتي بين الفكر والكائن، يلوح ثمة إمكان تفصل آخر، لا أداتي، بل تماهوي/ اختلافي: قد يؤذن بعودة ذات العين، حيثما يتخلص الفكر من حيّز الفراغ خارج الكائن، محاولاً أن يستعيد حيّزه داخل الكائن بما يؤهل الكائن إلى استرداد حركية اندراجه في تخوم الكينونة.

إن إرادة الإرادة لا يمكن استخلاصها من إرادة شيء من الأشياء كما هو الشائع عنها. ولذلك تبدو الإرادوية كما لو كانت اختزالاً حقيقياً للدلالة الأصلية، فما الذي يحدث حقاً عندما لا تريد الإرادة غير ذاتها. هنا تطلب القوة ألا توصف إلا بنفسها: أن تكون قوة قويوية. كلما ارتبطت الإرادة بشيء أصبحت قابلة للاندراج بين خصائصه، تماماً كما تغدو القوة المتعلقة بما يحققها، أو بما تستهدف تحقيقه، علاقة معينة بين علاقات أخرى؛ في حين أن نيتشه يلاحظ، في مذهب الإرادة منذ البداية، أن المفكرين الذين وحدوا بين الإرادة والكائن، كان عليهم أن يكتشفوا أن الإرادة ليست أقل من الكائن الذي تجتازه، طموحاً إلى غائية لا تكون نائية بنفسها عن تخوم الكينونة. ولا شك فإن إعادة فهم العلاقة اللغزية بين الكائن والكينونة على ضوء إرادة القوة، يحول ذلك المفهومين من أُنومين مجردين إلى فرسين يجرّان معاً مشروعَ صيرورة، متكاملة بين براءتها البدئية وإمكانها التاريخي. وذلك كان فكراً ميتافيزيقياً كان يوصف عادة بميله إلى تكرار ماضيه التقليدي، مما جعله دائماً يرنو إلى إستعادة الهدف الأعظم التكاملي، لكنه كان يخطئ في اختيار الوسيلة دائماً.

إن يكن ثمة تأثير فعال لفلسفات القوة على (هذه) الميتافيزيقا التقليدية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فهو ذلك الذي تلقته من الجو الوضعي المهيمن،

بفضل تطوّرات النظرية الحيوية من جهة، ونمو العلوم الصحيحة من جهة ثانية. ذلك أن التركيز القوي الذي تشبث به فكرة إرادة القوة، إنما يتطلب استدعاء التاريخ ليس كتاريخانية مكتفية بذاتها، ولكن كوضع للفكر مباشر تجاه الآخر، اللافكر، ليس بهدف الاحتياز عليه وهو أمر مستحيل أصلاً، ولكن بما يجعل العقلانية نفسها لا تكتفي بنظامها، وكأنه نظام أنظمة شامل لها، ولسواها في آن واحد.

لقد أصبح لزماً على فكر الحداثة الثائرة على مقدماتها التاريخية السابقة، أن تفكر الكينونة، من حيث أنها قابلة للدوران في فلك الكائن عينه، دون أن تفقد مدارها الخاص. وهذا يعني أن تنزل الكينونة إلى الكائن وكأنها هي مشروع التاريخي فعلاً. هذا بدوره يتطلب قلباً لحدود مصطلحات كثيرة معهودة. بدءاً من مصطلح الواقع نفسه، الذي يصير قلبه من مُعطى نهائي إلى سيولة نجاعة *efficacité*، لن تنتظر أن يتنزل إليها الفكر كتأمل علوي بل كحادثة تنداح في المايحدث، بما يولّد اختلافاً في حدوثه عينه.

هذا يعني أن الميتافيزيقا لم تكن أحد الخيارات الكبرى، كمشروع للكينونة في النقاط ذاتها عبر المايحدث عينه، سواء قاربها أو تعارض معها، كمشروع لإرادة القوة، يجهل نفسه على أنه كذلك؛ منذ أن ظهر مصطلح الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرسطي، فلقد كان ثمة تصوّر إرادي يربط بين الممكن والمتحقق. ولذلك أمكن إدخال الحركة في مشهدية الكائن، كيما لا تُعطى المشهدية كلها للمائل منه وحده، بل له ولما ليس مائلاً منه بعد. لا شك أن اللاهوتية كحقبة معرفية/أنطولوجية، استثمرت مبدأ القوة والفعل كيما تقلب مفهوم الكمون إلى حساب الغائب والمغيوب. حتى أنه جرى تذويت القوة، ومنحها حاملاً، قد يغدو هو والذات الإلهية شيئاً واحداً. إذ أصبح هناك ارتجاعية من الفعل في حد ذاته إلى مبدأ للفعل؛ وحتى لا يظلّ المبدأ من مقام تجريدي خالص، فقد تجري شخصيته ذاتياً، تارة لاهوتياً، ثم تارة أخرى إنسانوياً. وحتى عندما كان يقتصر مفهومه إغريقياً على تصوّر مبدأ الفعل كقوة، كطاقة فحسب، فإن ذلك كان يتطلب تجاوزاً وقطيعة مع الحقبة الوسطوية بتمامها. وهو ما حاولت أن تفعله الحداثة كيما تسترد نوعاً من مشهدية لواقع متغير؛ فيه يبرز المائل، كما لو أنه يومئ لغير المائل في آن، دون

الخروج عن تضاريس المشهدية عينها. فالناظر لا يبقى خارجاً. بل يدخل منظره. وبذلك لا يعود مبدأ الفعل قابلاً للفهم خارج الفعل. وإن تحقق الفعل فإنه لا يدفع إلى تخيل مرحلة كان فيها مجرد ميل معين إلى الفعل، أو إمكاناً على الفعل؛ بل أن المتحقق يحمل تحققه، بدءاً من واقعته، وليس بما يسبقها زمنياً أو يعلو عليها كمبدأ.

ماذا تقدم إرادة القوة على الطريقة النيتشوية، مؤولة هيدغرياً، إلى الميتافيزيقا. إنها أولاً لا تكرر عدمية أوروبية خيِّمت على نهاية القرن التاسع عشر، وأدت إلى إطاحة الميتافيزيقا؛ ذلك أن تلك العدمية استطاع نيتشه أن يبرهن على أنها ثورة معيارية على أنظمة قيم، وليست إعادة اكتشاف للما يحدث حقاً. أي أنها ثورة من جنس ما تثور عليه. فإذا كانت هذه العدمية ابتدأت مع شوبنهاور، فلا يعني هذا تحميل إرادة القوة مسؤولية حادثتها. هذا مع العلم أن نيتشه لا يرى أحداً سواه رائداً للعدمية الأوروبية التي يصرّ على وصفها ذاك، لأنه يعتبرها تخص نهائية الميتافيزيقا الغربية بالذات. وهي نهائية مقترنة بكل وضوح بإعلان نيتشه، عن موت الإله المسيحي. وهو يريد موت العقلانية الأفلاطونية التي طبعت (انحراف) المشروع الغربي، منذ الحقبة الإغريقية. ما يريد هيدغر أن يراه في عدمية نيتشه، هي أنها ليست سوى التحويل الضروري من خط الخطأ إلى خط الصواب. فهي لا تضع حداً نهائياً للتاريخ، بقدر ما تحاول استرجاع البدئي فيه، استرجاع لا يتم إلا بإعلان انقضاء تلك المنظومة الفكرية القيمة التي طرحت نفسها كمشروع وحيد، كميتافيزيقا تخفى انحرافها عن التاريخ، بادعاء التفوق عليه، والتحكم في حديثاته، من خلال اختلاق تاريخانية أخرى موازية له. لكنها موازاة تحجب ما توازيه.

هل أصبح انقضاء التاريخانية شرطاً وحيداً لاستعادة الصلة بالتاريخ مجدداً. لذلك فالعدمية لا تقدم منظومة القيم/ الأفكار التي قادت الميتافيزيقا، كما لو كان فعلها ذاك تكريساً للعقم والضياع والفراغ، بل هو بالأحرى فعل تدشينٍ بخلاص، وتحرير فعل انتصاري وإنجازي. ذلك هو اختلاف ثورة العدمية النيتشوية، عن عدمية، رومانسية شائعة، تسلّم بالهزيمة وتتعاقد مع الفراغ والعقم. إنها، من حيث مصطلح إرادة القوة، عدمية تضع حداً لمسيرة انحطاط لعدمية أخرى ضمنية ومغلّفة دائماً بيقينيات تشغل الإرادة عن الاتحاد مع

ذاتها كقوة قووية، كفكر لم يعد يخشى من تمزيق كل الأوثان التي تحجب عنه حوْله، كلَّ الفكر الآخر؛ الذي لا يزال هو الالفكر. إنها بالأحرى، تؤسّس العقلانية الجديدة المتحررة، التي تقرّ بكل قوة، أن اللاعقلانية هي كذلك من أعراضها الجوهرية. فإرادة القوة ليست هي كذلك إلا لكونها تجاوزاً لذاتها، بما يؤكدّها، أي بما لا يجعل القوة تُحدُّ بغير قوتها. فكل تحديد بما هو سواها، يؤدي بها إلى اللاقوة، إلى مجرد وسيلة لسواها.

في ظل الميتافيزيقا التقليدية لم تكن إرادة القوة غائبة، بل كانت بالأحرى في أوج نشاطها، ولكن في الاتجاه الآخر العدمي فعلاً. ذلك أنها كانت لها مهمة واضحة. وهي حراسة منظومة معينة من القيم، وإعدام كل ما عداها. ولذلك فهمت العدمية الشائعة في نهاية القرن التاسع عشر، بحسب نموذج العدمية الأخرى التي تثور عليها، أي أنها نفّيً لمنظومة مقابل الإتيان بمنظومة أخرى من القيم. في حين أن نيتشه كان يدعو إلى اختراق التقييم في حد ذاته، كنظام أنظمة معيارية. كان يستهدف حيّز التقييم عينه، وليس مجرد نماذج منه. ومع ذلك يمكن القول أن مهمة إرادة القوة كانت في حراسة العدمية المقنّعة التي كانت تنطوي عليها ميتافيزيقا تقليدية مولعة دائماً بلعبة الإخفاء، لعبة الثنائية. إن هذه المهمة هي سيكولوجية، وأريد لها أن تقبع في مرتبة سيكولوجية. وهو ما يكشف عن التناقض الأعظم الذي يرسب في بنية تلك الميتافيزيقا. ذلك أنها كانت تحصر جهودها كله في حصار إرادة القوة ضمن المرتبة السيكولوجية فحسب، وتسدّ أمامها كل مسلك أمامها، كيما تصعد إلى المرتبة الميتافيزيقية، أو تفتح عليها أيّ انفاح. ذلك أن تلك الميتافيزيقا السائدة، كانت هي نفسها أقرب إلى السيكولوجيا منها إلى الكينونية، بل كانت تعتمد السيكولوجيا تعويضاً عن مواجهة الكينونة. حتى أن نيتشه نفسه لم يستطع أن يتحرّر من ميتافيزيقا أقرب إلى السيكولوجيا في معالجته لمفاهيمه الجديدة المتميزة، إلا فيما يشبه الشطحات الفكرية اللماعة التي تكسر من حين إلى آخر سلطان المحركات النفسوية.

لقد عاشت أطروحته الرئيسة، إرادة القوة، على إيقاع هذا التردد، بصورة خاصة، لولا أنها كما ينصح هيدغر، يجب على القارئ ألا يتفكرها إلا مع بقية أركان أطروحته

الشمولية، وهي على التوالي: العدمية، اختراق القيم، العود الأبدي ذات العين، الإنسان الأعلى. ومن الواضح أن كل ركن منها يمكن أن يعالج سيكولوجياً واجتماعياً، وحتى تاريخياً، إذا ما نظر إليه على حدة؛ والمشكلة في مثل هذه المعاني النمذجية، التي تريد أن تكون مراجع لسواها، وحوامل لدلالات ما يترتب عليها من نتائج على الأصعدة القريبة من الحس العام، المشكلة هي في سرعة تحوّلها إلى ما يشبه العملة اليومية في تداولها. ولكم أساء التداول العامي والإعلامي لمفاهيم من نوع إرادة القوة، الإنسان الأعلى، وخاصة على صعيد التحريض السياسي. نشير هنا تحديداً إلى مدى الالتباس المقصود غالباً، الذي وقع بين النيتشوية والنازية. وعلى كل حال فإن نيتشه لم يتخلص من العروض السيكلوجية لأركان فكره. وكاد أن يظلّ أقرب إلى نموذج الأديب الحكيم، لولا أن هيدغر كان مصرّاً على انتزاعه من أفكار/ شذرات اليوميّات الوجودية، وإطلاقه إلى المسارب الميتافيزيقية. نلاحظ ذلك خاصة عندما لا يجد نيتشه غضاضة في وصف الإرادة بأنها نوع من الانفعال. ولكن هيدغر يحاول أن يثبت أن نيتشه جعل الإرادة أصلاً للإنفعال، بل هي «الشكل الأصلي للإنفعال»، مقرأً في الآن عينه أن نيتشه لا يجيب عن أسئلة حول ما هو الانفعال، ما هي العواطف، ما الشغف؛ لكنه يربط كل ذلك بما تريد أن تفعله إرادة القوة في العالم الذي هو سديمٌ نفسه، فوضاه اللامحدودة. إنها تخرق العالم، كما لو كانت تشكل المحور الوجوداني existential لضرورته. ذلك أن الإرادة هي نزوع نحو أنسنة العالم. والأنسنة تعني أن تدخل العالم كأسياد له، على حدّ تعبير نيتشه في كتابه «إرادة القوة»، أو بالأحرى كيما نفرض على الكاوس، فوضى العالم، منظومتنا العقلانية.

ومع ذلك لا ينحل مفهوم الكاوس هنا إلى نوع من المادوية أو الطبعوية - على طريقة الإغريق -، وبالتالي فإن فهمه يتوقف على نوع العلاقة التي سوف تنشئها الإرادة مع العالم. ذلك هو الفاصل الذي يميز بين إرادة للقوة مشغولة فحسب باستغلال العالم لموضوعاتها الانفعالية، وفي رأسها تحجّي السيادة والتحكم، وبين إرادة للقوة القويّة، إرادة للإرادة مهمومة بالانفتاح على الكينونة، في ترجمة ضرورة الكاوس، إلى ما يردّ وضع الكائن إلى

سياقه البدئي بالنسبة للكينونة. إذ إن إرادة للقوة مشحونة فقط بنوازع السيطرة وتفوق الذات، إنما يردّها ذلك إلى عين المفهوم الهيجاني الطغياني الأعمى الذي أبرزه شوبنهاور. ولعلّه قد يكون كذلك هو المفهوم السيكلوجي الخالص الذي انحدرت إليه الميتافيزيقا كمشروع غربي. ولن تكون إرادة القوة النيتشوية بعيدة كلياً عن هذا المصير، لولا أنها تعرّضت لتصعيد درامي، ديونزيوسي، وجمالي؛ حتى جعلها نيتشه نوعاً من عقيدة في الخلاص الصوفي والعزاء شبه الغيبي، إلى أن لاقت استعدادها كينونياً، ليس على يد صاحبها الأصلي، ولكن عبر التناص الهيدغري بصورة خاصة؛ فلم تعدّ قابلة للإنكار، وذلك في زحمة التأويلات المنصبة على النص النيتشوي راهناً وفي الغرب بالتحديد.

وما كنا نحاوله نحن هنا بدورنا، هو قراءة التناص الهيدغري عينه، هيدغرياً ولكن بطريقة مختلفة. فإن هيدغر هو الذي آل على نفسه إنقاذ نيتشه من شطحاته شبه الرومانسية أحياناً، واسترداده من كثافة التوصيف السيكلوجي الذي لا يخلو من الدرامية الإبداعية، ودفعه صوب الانهماك الميتافيزيقي، الذي امتلك مادته، ولكن وجودياً، بما يكفي، وقد آن له أن يخترقها نحو التحليل الوجوداني. فإذا كان هيدغر لا يكاد يكتب نصاً واحداً رئيساً، دون أن يتابع معه ضمناً تناصّه النيتشوي، فذلك لا يعني أنه يستند إلى مرجعيته خارجية عنه، بقدر ما هي في فكره ونصه أصلاً. إن نيتشه هو الآخر بالنسبة لهيدغر. الآخر الذي يخصّه هو وحده؛ بحيث لم تعد قراءة نيتشه ممكنة إلا عبر كتابة هيدغر. تماماً، مثلما لم يعد للفكر أن يحدس باللافكر دون تماسّه مع المغامرة الكبرى الفريدة، للمشروع الغربي، باعتبارها المحاولة الإنسانية الاستثنائية، التي تفوز بأهم وأعلى تقارب، أو التقاط سيكلوجي مع عتبات الميتافيزيقا، دون أن تظفر بمدخلها النافذة فعلاً. فالتناص الهيدغري يقرأ في النص النيتشوي خلاصة المشروع الغربي الذي تنازعت السيكلوجيا والأنطولوجيا. ونحن بدورنا نقرأ في كتابة هيدغر النداء الأخير نحو عودة البدئي في قمة المشروع الغربي؛ حيث كل الاتجاهات ما بعد القمة العليا ليس لها إلا أن تنحو نحو الهاوية.

يؤكد هيدغر لحظته التاريخية من تاريخانية المشروع الغربي واكتمالها، بتشبهه المتماهي في تأويلية نيتشوية، تلحظ الفارق بين مذهب لإرادة القوة، كإرادة في الاقتدار، تنصب

على أنسنة الكاوس، على تذويت الكائن، مقابل توضيع العالم، وبين مذهب العود الأبدي الذي يضع حداً لفعل الأنسنة هذه. يريد للإرادة أن تتراجع عن عروض اقتدارها، عن التنطع لموقع الاستقطاب مضاداً لموقع العالم باعتباره الكاوس. إنه بإلحاحه على مفهوم الكاوس، يسعى إلى فهم العالم بطريقة اللاهوت السلبي، الذي يثبت كل صفة لكي ينفىها فيما بعد عن الجوهر الذي لا تحتزله أعراضه أبداً. فالكاوس دون أن يكون جوهرًا فإنه يتيح لمفاهيم من مثل الجوهر والعرض، ومبدأ القوة والفعل (الأرسطي)، أن تقدم بعض التقنيات المنطقية، قد تفيد في مقاربتة، دون أن تدعي استيعابه تمامًا، وخاصة على الصعيد الأنطولوجي. ومن الواضح، كما يقول هيدغر، إن نيتشه «يعبر بكلمة (كاوس) في اصطلاحه عن تصوّر تحوُّلي بحيث يمتنع كل بيان انطلاقاً منه حول موضوع الكائن في كليته. وتغدو كلفة الكائن بذلك مما لا يمكن مقاربتة ولا الحسم في شأنه. مما يتابعه نيتشه هنا بالنسبة لكلفة الكون هو نوع من «اللاهوت السلبي»، الذي يسعى هو كذلك إلى التقاط المطلق بأقصى صفاء ممكن، وذلك بإلغاء كل التحديدات «النسبية» أي القابلة لأن تُحمل على الإنسان. سوى أن التعريف النيتشوي لكلفة الكون هو لاهوت سلبي حيثما الإله فيه غائب*». ومع ذلك ينبغي إضافة أن العالم ليس مطلقاً. كل ماهيته، هي في كونه متناهيًا. هنا تبرز ضرورته، ولكنه في الوقت عينه لامتناه من حيث مفاعيله، من حيث تحققات صيرورته. إن هذه الضرورة هي التي ترشح تناهيه بالذات لأن يكون موضوع تصوّرات، أي عقلنة ومنطقية لامتناهية. إن العالم الذي يستوعب الحياة واللا حياة في آن معاً، ليس هو تصالباً بين المتعارضات مقصوداً لذاته، بقدر ما هو عليه بما هو عليه. والفارق بين أنسنة العالم عن طريق التصوّرات، وبين إدراكه فيما يتجاوز أنظمة التصوّر، مهما كانت علمية أو موضوعية، هو عين الفارق دائماً بين الفكر واللافكر.

والمشروع الغربي، بصورة خاصة، لم يستطع أن يدلل، خلال إنتاجاته الكبرى، أنه كان إنسانوياً لهدف إنسانوي حقاً، بقدر ما كانت لديه الأنسنة وسيلةً لتخريج ذاتية معينة، ترصد العالم من خارجه وهي جوائيةً داخله. فإن تعريف هيجل للفهم أنه أداة

.Heidegger: Nietzsche, T.I, p. 266 - 267, ed. Gallimard.

*

للسيطرة، ينطبق تماماً على هذه الإنسانية التي يعتبرها نيتشه أنها أصل الانحراف التماهي عن الموقف البدئي، حينما كانت جوانية الذات طريقة إنسانية في المشاركة بجوانية العالم، وليست وسيلة استقطاب ضده. فالصفة الإنسانية ليست سلباً في حد ذاتها، ولا تكون كذلك إلا عندما تصنم جوانية معينة، وتفترض لها موقفاً خارجاً/ أو فوق العالم، بينما هي تقع في صميمه. فقد يمكن القول مع نيتشه أن المشروع الغربي لم يكن سوى مفاخرة ضرورية في عين السيكلوجيا الإنسانية التي لم تكن مجرد خضوع اضطراري لمبدأ إرادة القوة، بل كانت تحرص على ترجمة خضوعها ذاك إلى نظام أنظمة معرفية ومعاشية، تؤلّ القبول، لدرجة الانصياع، وتصدّد من قيمه، تارة باسم الأسطورة ثمّ الألهة ثمّ الأنسنة، وصولاً إلى القينة كخاتمة كلية، لتاريخانية استتنت نفسها دائماً عن كلية التاريخ، أملاً في بلوغ التسيد عليه، والتحكم في مصيره، ولكن عبثاً، فإن هذه المفاخرة في السيكلوجيا الإنسانية، كانت تحاذي دائماً فراراً مبطناً من ذاكرة الميتافيزيقا. كانت بديلاً عن هذه الميتافيزيقا المهمشة دائماً والمحجوبة تحت شتى أنظمة التناص المضاد. ومن هنا جاء وصف المشروع الغربي بالانحراف، لأنه لم يستطع أن يتحرّر من السيكلوجيا الإنسانية، ويلا مس حدود (الآخر) فيه، كأن يغلب نفسه دائماً كمشروع أحادي، احتكاري للميتافيزيقا، في مواجهة سيكلوجيا الصراع الإنساني اليومي.

كان الأخرى بـ نيتشه، وهيدغر من بعده، التحدث عن ميتافيزيقا الغرب باعتبارها سيكلوجيا لإرادة القوة التي لم تستطع أن تغدو إرادة الإرادة. لقد بقيت تتابع إنتاج مشروع في الاقتدار الذي يحتاج دائماً إلى اختراع الآخر، وتمثله كقطب مضاد، من أجل تبرير ذاته، لم يكن مشروعاً اختلافاً حتى يسمّى مشروعاً حقاً (عن) السيكلوجيا، بل كان هو مشروع السيكلوجيا عينها.

هل تضع أطروحة العود الأبدي حداً لميتافيزيقا إرادة القوة التي لا تعرف كيف تطرح نفسها إلا باعتبارها إرادة اقتدار، وليست إرادة قوة لا تتصف إلا بذاتها؟ ذلك ما يريد هيدغر أن يؤكد، من أجل أن يعثر على نيتشه الفيلسوف الإغريقي البدئي، ما فوق ديونزيوس الحيوي الجمالي، وصراعه مع أبولون العقلاني (الصوفي)، الشغوف بتشفيف كثافة العالم حتى يتمكن من احتلال كل بقعة فيه.

في عودة
الفلسفي المحض

I

بحثاً عن «براءة الصيرورة»

لعلَّ المسألة الأخطر التي لم يفكر بها فكرُ العصر كفاية بُعدُ، أو الفكرُ عامة، في هذه العجالة النهائية، الأخيرة من تاريخ الأفكار والإيديولوجيات، هي مسألة الأدوات في حد ذاتها. وقبل كل شيء ينبغي عزل التفكير فيها عن كل بطانة معيارية تغلفها. والأهم في كل هذا، الابتعادُ أساسياً عن التقييح أو التجميل الذي ينقسم إليه عادة تقدير شعبي عام إزاء ثقافة التكنولوجيا. والحال إن الوسط الإنساني الذي يُعتبر الحاضن الأصلي لقصة التكنولوجيا، من نشأتها الأولى حتى مراحلها الاختراقية الكبرى المعاصرة والآنية، هو المؤهل أولاً للتفكير بذات القصة التي حُضنها وأنشأها؛ ثم انبرت له لتعيد احتضانه وتُنشئته بطريقتها. وبالطبع فإن الأوساط الإنسانية [الأقوامية] الأخرى التي لم يكن لها مثل هذا الحظ في القرابة الذاتية والفورية مع التكنولوجيا، سيكون لها نوع مختلف من المشاركة في تفكير التكنولوجيا والتعامل معها. هذا التفريق بين الوطن الحاضن والمفكس لبيضه، والوطن المغترب والمورد لبيض الآخرين، سوف تظل له فعاليته، مهما قيل أن دجاج التكنولوجيا أصبح يعيش في كل مكان، وأن بيضه في متناول أهل الأرض عامة. ذلك أن «خَوْصَنَة» الكليات أي اكتشاف الكلي واستثماره لصالح الأخصي، هي السمة الأهم للمشروع الثقافي الغربي. لكن هذا المشروع المركزي، وهو يشعر اليوم أن الخَوْصَنَة عينها، هذه الخاصية العظمى لغربنة الغربنة في جوهرها تكاد تنفلت من بين أنيابه وأظافره، وأنه لم يعد فريداً نوعه، سواء في امتلاكها، أو ممارستها. لكن ماذا ينفلت من اليد فعلاً، هل هي التقنية باعتبارها هذا النوع من المعرفة الحُرْفية، أم هي «حرفة المعرفة» هذه، أو ما ندعوه بنظام الأنظمة المعرفية. أو هو (العقل) الغربي الذي يقدم نفسه على أنه هو ← الفكر، شكلاً ومضموناً.

حينما يحدد هيدغر أن جوهر الميتافيزيقا الغربية هو هذا العقل، المتمثل أخيراً عبر المعطى المادي المباشر بالتكنولوجيا، فإنه يحاول أن يثبت في الوقت ذاته أن هذا العقل ليس هو الفكر. وأن المشروع الغربي أمعن في تضليل نفسه أولاً، عندما اختار هذه الميتافيزيقا كطريق وحيد إلى الفكر، وتحت شمس الفكر، وفي حراسته. لكن هذه الميتافيزيقا لم تكن حتى «طريقة» في استدعاء الفكر أو في الحوار معه. كانت بالأحرى إمعاناً في نسيانه، إلى الحد الذي أوصلها إلى نسيان هذا النسيان. كما لو أن رحلة المشروع الغربي قد شكّلت أفدح عَيْنَةٍ عن الوقت الضائع منذ البداية حتى ذروة النضج الأخيرة. فلقد نجح العقل الغربي في إقناع أجيال مثقفة أن تاريخ تشكيله هو التحقيق المعرفي، الوحيد الممكن، لمجيء الفكر إلى العالم. بالمقابل فإن لحظات الاعتراض الكبرى التي كان يلاقيها هذا التشكيل، هي التي أمكن استيعاب قطائعها، كانعطافات، تؤرّخ التحقيق من داخله؛ وبذلك يتاح لها أن تقدم كمال التحقيق، كما لو كان نضجاً يبلغه الفكر نفسه، ويشكل استحقاقه الشامل لذاته. غير أن المفاجأة الكبرى التي أتت بالصدمة/ الكارثة إلى هذا العقل نفسه، حدثت عندما قام من أهل بيته، من أعلن «الانزياح» بين هذا العقل، وبين الفكر الذي يدّعي اختصاصاً به، وخوصّة «مشروعة» له.

أصل المشكلة أن العقل يقدم بضاعته دائماً على أنها هي كل ما يمكن للفكر أن يتفكره. إنه يضع الحد الفاصل بين إنتاجه، وما ليس كذلك. وهذا العقل الذي اخرج التحقيق المعرفي كتاريخ نضالي لواقعه، جعل من نفسه الجائزة الأخيرة التي يربحها (هذا التحقيق)، وكأنها جائزة الفكر عينه. إلا أن الانزياح هو الذي يعترض على هذه المسألة الخفية. فإن كان للمنتج - بفتح التاء - تاريخ، لا يعني هذا أنه تاريخٌ للمنتج عينه. ثم كيف يثبت أي فيلسوف، حتى لو كان هيغل أو ماركس، أن الفكر هو المسؤول عن هكذا إنتاج، عن هذا العقل، الذي ليس له من برهان على أصالته، إلا بقلب المعادلة، بحيث يضع نفسه رهاناً قبلياً على مجيء الفكر أو لا مجيئه أبداً.

ومن هنا فإن العقل يتشبث بالميتافيزيقا باعتبارها تؤرّخ التحقيق المعرفي المؤدي إلى بلوغ العقل كمالاً تقدمه. لكن الفكر بالمقابل يرى في هذه الميتافيزيقا أنها تؤرّخ

منعطفات مجيئه الأقل والنادر كفكر، وانسحاباته الأكثر، في آن واحد. كما لو كانت تاريخاً للشريكين المتعارضين معاً. إن العقل هو الذي يتمسك بالتحقيب المعرفي كرهان محايث لقصة «التقدم» الإنساني، باعتبار أنه كان هو دافعه الأول، وهدفه الأخير؛ فلقد كان الفكر من جهة ثانية، وعَبْرَ إطلاقاته وانسحاباته، يتدخل من حين إلى آخر، في تفصيليات التحقيب المعرفي، كصوت آخر، كصوت للاختلاف؛ بما قد يكفي أحياناً نادرة لإحداث الفجوات والانقطاعات فيما يعتبره العقل مثالَ التطابق بين ما يسميه مفهومه الدائم، وما يصفه بخطاباته الآنية. لأن الفكر عندما يطلّ منسحباً لا يُزعزع إنتاجات العقل الماثلة وحدها، ولكنه يضع العقل نفسه موضع إعادة النظر. وفي هذه الفجوة/ الفُرْجة، لا يجد العقل ثمة من سبيل آخر سوى الاعتراف بأنه لم يكن، هو عينه، إلا مجرد نظام معرفي، لكنه ارتفع إلى مرتبة نظام الأنظمة المعرفية. ثم أنه يلجأ إلى تبرير هذه الأولوية كلها بكونها حقبة معرفية معينة بظروفها وحدودها. وأنه، وهو العقل، قادر على اكتشاف الحقبة، والتأشير عليها، وتصنيف ملامحها. وأنه بهذا التأشير والاستكشاف والتحليل ينجز القطيعة معها، ويمهد للحقبة التالية. لكنه عندما يتورط في التجاوز، فإنه يتورّع عن وصف إنجازاته بحقبة؛ بل اعتاد على اعطاء تورطه الجديد، صفة الحقيقة المطلقة التي كانت مخفية ثم جرى كشفها. فالعقل، عندما يكون مغموراً تحت صخب حقبة معرفية، لا يجد إلا صفة الاطلاق والإكتمال، كبرهان على صحة وشرعية لحظته الراهنة. وعندما يتمترس بموقع تحقيقي معين، فإنه يكون على أشده من شراسة الدفاع والهجوم. لن يكون مستعداً أبداً إلى أية مهلة، إلى أية نسبية أو ظرفية. لن يسمح بأي انزياح نحو اللامفكر به. لأنه لن يتسامح، ولن يسمح بتصور ثمة وجود لحيز ما لا تبلغه اطلاقية أحكامه التحقيقية. أعنف ما يعانيه العقل التحقيقي من تمزق ذاتي، أنه وهو الذي يضطر دائماً، ومكرراً اضطراره ذاك، من أجل الدفاع عن ضلاله السابق، فإنه يعلن انتهاءه إلى مبدئية (الزمن الثقافي)، معترفاً بتسمية الحقبة المعرفية، في الوقت الذي لا يكفّ عن إعلان مطلق حقيقته، وهو رازح تحت عبء الحقبة الجديدة، ونسبيتها العقلية.

إن العقل التحقيقي الذي يضطر إلى إحداث القطائع مع إنتاجاته السابقة، مكرراً دائماً ذات طقوس الندب بالنسبة للمنصرم، وطقوس التأهيل والتعظيم الاطلاقي بالمولود الجديد، فإنه يحمي هذه النسبية المرحلية الموقته، بردها إلى حركية عقلانية أشمل هي الزمن الثقافي. فإذا كانت الحقبة ذات مصير مرحلي وموقت، إلا أنها تتجاوز لاعقلانياتها النسبية تلك، نحو العقلانية الأشمل، وذلك بإعادة تأكيد انتمائها إلى التاريخانية. حيث إن التاريخانية هي البيت، وهي الموئل الأعظم الذي يأوي إليه التحقيق المعرفي، ويعتبر نفسه تجسيدا لكنوزه الكامنة. [ذلك أن التحقيق هو مفجر الكوامن؟]. والحقبة ليست سوى كنيسة الحي التي تجمع المختلفين المتفرقين، المهمومين بسبل العيش اليومية، في ساحة محددة، وتحت ناقوس واحد [...] وبما يُرجع أزمنة الأفراد جميعاً إلى زمن عام دافئ، يُقي المقرورين من برد العزلة والفرقة.

لذلك نجد العقل لا يخشى من التحقيق. فهو من ناحية مبرر مولده وانبثاقه، وانتشاره، وحتى زواله أو اختفائه الموقت. إذ إن التحقيق في عُرْفه هو تجلّي الزمان الثقافي. والحب هي مفرداته الزمنية، الحاملة لأعبائه التاريخانية، والناشرة لأعلامه المطوية: كلُّ حقبة مستعدة، ما أن يجو عطاؤها، لتسليم العلم إلى الحقبة التالية، كما تسلمته هي من السابقة. فالنسبية التي يُقر بها العقل دائماً، ليست سوى إطلالة المطلق المضطر إلى دخول الزمان؛ هنا يبرز اختراع ذلك الأقنوم الرئيس لفلسفة الحداثة: وهو التاريخانية. فالتاريخانية أحدث انقلاباً على الأفلاطونية في تطورها الديني المستقبلي اليهودي المسيحي؛ انقلاب يحتفظ منها بشرعية الشكلائية، ويتناول المضمون فحسب. ذلك أن الأمر لم يعد تخلصاً من الزمان وخلاصاً منه، في الصعود إلى الملاء الأعلى، حيثما المثل الأبدية، أو الآلهة، أو الإله الواحد. لكنه أصبح مع التاريخانية، يعني قبول المطلق بالنزول إلى المحايثة، والتفردن عبرها حقباً. غير أنه تفردن منضبط سلفاً؛ إنه محكوم أولاً بكونه محروماً، بصورة قبليّة، من عرض ذاته، ومقسوراً مجبراً على عرض ماهو سواه. ذلك أن الحقبة ليست ذاتية المبنى والمعنى، ليست ذاتية الهدف. وحين يكون العقل واقعاً تحت وطأة عروضها، فإنه لا يجد حرجاً في التماهي مع هذه العروض عينها، كما لو كانت

هي هو. ولكنه سريعاً ما يعلن خطاباً مخالفاً، ما أن تنهافت العروض؛ وهي لا تنهافت إلا عندما يتجلى عجزها عن الاستمرار في إثبات «عقلانياتها» عينها. فيخترع العقل خطاب «القطيعة»، وينشغل ببناء عقيدتها، وهندسة هيكلها، و«إبداع» طقوسها. وأهم توظيف لأقنوم القطيعة، هو أنه يسمح بالتخلي عن المتوج المهلهل، مع المحافظة على أوّالية الانتاج عينها. وبذلك يتم انضباط القطيعة من داخلها. بدلاً من أن تفتح على اللامفكر به، فإنها تستبدل نظاماً معرفياً بنظام معرفي آخر، مع الحفاظ على استمرارية نظام الأنظمة، المنتج لها. فالقطيعة مع السابق، والإيدان باللاحق، حركة زمنية، تحتطف من «الصيرورة» نموذجاً معيناً من التغيير، ينصب كالقانون ويدعى: التقدم. صحيح أن العقل يتخلى عن الحقبة المستنفذة، لكنه في الوقت عينه، يعتبرها قد أنجزت ما كان منتظراً منها. وأن هذا الإنجاز يُضاف إلى إنتاج الأحقاب السابقة، ويساعد على نشأة الحقبة القادمة. هذه النشأة لا تقوم على مجرد حطام السابقة، أو السابقات، لأن الحطام لا يبقى عبثاً، بل يدخل في مادة التشكيل الآتي بعده. وبذلك تقع حادثة التراكم الجلييلة؛ والتراكم ليس آلياً كما أنه ليس تكديساً. إنه مُقَعَّل من داخله، بحيث يؤدي إلى الحادثة الأعظم جلالاً وهيبة: النمو. والنمو عينه، وبدوره، ليس تكويناً فالتاً. إنه محكوم بالسرعة الأهم والأعلى: التقدم.

فالعقل، حتى يقنع بعقلانيته ذاتها، مضطر أن يجمع شتات التاريخ كلها، ويبعد تنظيمها وانتظامها ضمن هذه السلسلة من مفاهيم القطيعة والتراكم والنمو، وصولاً إلى قمة الهرم، مع مفهوم التقدم. غير أن كل هذه المفاهيم تنتظم في ناظم واحد رئيس وهو الزمان، بالمعنى التغيري الخطي. إذ إن التقدم لا يكتفي بابتداع كل هذه العائلة (الإنمائية)، أو توظيفها في أدوار مقولبة مقدماً، بل إنه يفرض على الزمان عينه، أن يكون تغيراً خطياً فحسب. فالتقدم لا يتحكم بأولية التحقيق، بل يختار فعالية واحدة، مما ينطوي عليها تصوّر الزمان، ويحشره داخلها. إنه الزمان الذي يتقدم. وكيف نفهم هذا التقدم؟ بما يقدمه من سلسلة الحقب، المليئة كل منها بإنجازاتها، المعينة هي نفسها بما تعنيه كل حقبة بالذات، ولحظتها من مصطلح الزمان، معطوفاً على خاصية: الثقافي.

هكذا فإن التحقيب المعرفي لا يعيد صياغة التاريخ صياغةً عقلانيةً فحسب، بل يمنح العقل ذروةً اعتداده بإنتاجه، لأنه يكشف عن شمولية استراتيجية، استطاعت أن تنتزع المايحدث التاريخي من عنف ثرائه، وفوضاه وعفويته وصدفيته وفوريته، وتوظيفه كلياً في خدمة أقنوم واحد، هو التقدم. بفضل أقنوم التقدم هذا، يصير تحويل التاريخ إلى تاريخانية. يُنتزع من لاعقلانيته الفالته، ويُحشر تحت نسق وحيد الاتجاه، مستقيم الخط، بدون انقطاع ولا تعرج. كلُّ حَقبة تجلس تحت عنوان؛ وما يندرج تحت هذا العنوان من المفاهيم والأحداث والعلاقات، لا تملك تحليلها في ذاتها، وإنما هي محتاجة إلى التعلل بموقعها بالنسبة لذلك العنوان. فالمايحدث لا يأتي، ونظامه معه. لكنه يأتي ويزول ليبقى نظامه فحسب. ومع ذلك فإن الضمير في لفظه: نظامه، أي الهاء، لا ترجع إلى المايحدث عينه، بل إن الاسم والضمير يرتجعان معاً إلى حيز آخر خارج عنهما كليهما. فالمعقول لا يوازي الواقعي. وهما لا يسيران معاً حسب إيقاع واحد أو متكامل. لهذا لا بدّ لأحدهما أن يحتل حيزه وحيز الآخر في النهاية. إن حقبة الحَقَب هي انتصار خالص للعقل على كل آخر. وإذا كانت الجدلية الهيغلية أعطت لهذا الانتصار شكله الحتمي، فذلك دليل الواحدية التي لا تعرف الخروج عن ذاتيتها نحو أية أخرىة. لذلك لا بدّ لها من إنجاز جوهريتها الفريدة والأحادية. فليس الآخر بالنسبة للعقل هو الواقع، هيغلياً، إلا كمسرح لعروض مشهدياته. لكنه في النهاية يغدو المسرح عينه مستوعباً كله داخل التمثيلية، ينتهي بانتهاء العرض. فالواقع في التوصيفة: «كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي»، ليس سوى طريقة ما، في رؤية العقلي وفي أدائه. ليس هو الآخر الذي يكونه العقل ويتكوّن به. ولكنه هو الظل والشبح. وهنا ليست جدلية هيغل لتُبَارح خطوةً واحدة إلى الأمام، جدلية أفلاطون. فأهل الكهف عندما يخرجون من عالم الظلال إلى عالم الحقائق، إنما يُخرجون معهم كهفهم كذلك.. دائماً؟

ههنا يبدو التدخل النيتشوي في عنف اختلافه. إنه يتمثل في وضع حد للعبة الباطن والظاهر، للخفاء والتجلي، ومن ثم لمُسَرَحَةِ التجلي في حَقَب متمفصلة، بعناوين تختلف شكلاً، إنما تتعاون جميعها كفروع وفصول للعارض الخافي الواحد.. لعلّه هو العقل،

إذ يصير هو نظام أنظمتها المعرفية، لكنه يطرح ذاته كأنه هو الفكر. إلا أن هيدغر هو الذي أعاد للفكر تميزه، حتى عن أقرب إنتاجاته إليه، تحت تسمية العقل، ومشروع اتحاده بالواقع، عن طريق التاريخانية، والمفاهيم المنضوية تحتها، وفي مقدمتها إشكالية التحقيق المعرفي عينها. ولقد جاءت الحداثة البعدية بحلمها، بالحل المستحيل (؟): أن تضع حدًا فعلياً لآمرية التاريخانية وأوهامها. وبالتالي فإن الذاتية الغربية هي التي تحس أنها موشكة على افتقاد هويتها الأصلية، وخصوصيتها فيما تدعيه لنفسها، من دون الإنسانية، بإنتاجية التحقيق المعرفي، ومقدرته على فرز تاريخانية تخصّ العقل الغربي وحده. وفي الوقت ذاته يتم استخدام هذه الأوّالية، كأسلوب في تعجيز الحضارات الإنسانية الأخرى، المعاصرة لها، عن إمكانية إبداع تاريخانية تخصّ كلا منها، وإن كان يقع نوع من التناظر والتكامل فيما بينها أحياناً. لأنه بكل بساطة لا يمكن لغير الغربنة، ومن بعدها الأمركة، أن تتمتع بإنتاج التحقيق المعرفي، حسب إعتقادهما. وإنما يقع على «بقية العالم» عبء المساعدة في إنجازه لدى أصحابه الأصليين «الشرعيين» وحدهم. وإن كانت هذه المساعدة ليست سوى الإمثال للعب دور الضحية الدائمة لأسياد التاريخانية. فالأداتية لا تقتصر على استخدام أو توسط الطبيعة ما بين يد السيد الصانع وبقية العالم، بل إنه توسط أكثرية البشر الآخرين لحساب القلة المتفوقة، ذلك هو الجانب الآخر المخفي (المتافيزيقا) من مفهوم الأداتية.

ومع ذلك ينبغي ألا يُبالغ في حشر الأداتية في زاوية الإدانة الوحيدة الطرف، أي استناداً لتوظيفها أيديولوجياً كتسويق لذاتوية التفوق الأحادي، بل النظر إليها أنثربولوجياً تكوينياً معاً. ذلك أنه مثلما بُني جوهر الإنسان على افتقاد الجوهر، على النقص، فإنه بالمقابل فُتح أمامه مجال استخدام كل ما يقع تحت بصره ويده، من أجل تلافي عاهة النقص الدائمة هذه. فالأداتية، أنطولوجياً، إنما تأتي في أساس كل ما يصنعه الإنسان. والتحقيق المعرفي بدوره، حاول أن يعكس تاريخانيته على علاقته بالأداتية، في الوقت الذي كان يستند فيه إلى إنجازاتها، عبر التمهصلات العملائية التي حققتها في استخدامها - وتطويعها - للمادة مثلاً؛ وصولاً إلى تجريدها في الطاقة، ومن ثم في تجريد الطاقة في التسريع اللامتناهي، [الكوني].

إنه الوجه الآخر العلمي، للتحقيب المعرفي، الذي لا نلقاه في تاريخانية المفاهيم وحدها، ولكننا نكتشفه ونتثبت من ملاحظه، عبر متابعة منعطفات التقنية عينها. فحين تحتم الثورة النيتشوية الهيدغرية أن جوهر الميتافيزيقا الغربية هو في المآل الأخير اتحادها مع التقنية، فإن هذا الحتم ليس من نوع النفي الخالص، بقدر ما هو إثبات النفي. لا مناص للكائن الحي/ الإنسي، من أن يستكمل كل ما ينقصه، وألا يلقى أمامه إلا الآخر الذي عليه أن يُقربَه، يستخدمه، وينفيه، كيما ينتجا معاً الحدّ الثالث، المختلف عنهما بالتساوي. سواء كان هذا الآخر الطبيعة أو الإنسان الآخر، أو كلّ التصورات التأسيسية اللاهوتية الأخرى عن كائنات الغيب، أو كل ما يؤول إلى خانة مفاهيم الغيب التداولية، وآلياتها في الانحجاب والتأثير من خلف ستار، أو من مسافة واختلافٍ ما.

إذا كانت التقنية تدخل تحت تصنيف: إثبات النفي، فلا يعني هذا التصنيف أنه حكم منطقي. بل كأنها هناك في هذه العبارة نوعٌ من إثبات، ينبغي البحث عما يثبتته. وأول ما يتبادر إلى الذهن أن التقنية في حد ذاتها، هي فعل إيجابي يثبت خروج الكائن، ليس من حدود قوامه الفيزيائي فحسب، كذلك من إحساسه الكياني بالقصور والإفتقار إلى ما يشبه الأصل. إنه الكائن المحكوم قبلياً بالخروج إلى المحيط، وإلى الأوسع، والإيغال في البحث عما يشكّل، أو يكمل الأعضاء الناقصة من فيزيولوجيته. فالتقنية ليست انحرافاً في الأصل، بل هي التعبير (التقني جداً) عن كل ما يمثل فعالية الإنسان. وذلك إلى الحد الذي يمكن تعريف المدنية نفسها، بأنها مجموعة فنون التقنية، ابتداءً من الكلام والكتابة حتى صناعة الأقمار الفضائية. لكن كل ذلك لا يعفي التقنية من كونها الموضوع الأهم لإشكالية إثبات النفي. فهي من حيث إنها أصلاً تعبيرٌ عن مجمل فعالية الكائن، الحي الإنسي، إلا أنها تنتهي إلى أن تسمي فعالية ذاتها. تبدأ كجهازية توسيط بين الكائن والآخر، إلى أن تغدو هي الآخر كلياً. وفي هذه اللحظة تتلاشى الأدوات كجهازية توسيط، ولا يتبقى ثمة من سبيل إلى إقامة جسر بين الكائن وحيزها، إلا إذا تحوّل الكائن عينه إلى دور توسيط ذاته بين حدّ تقني، وحدّ تقني آخر. وفي هذه اللحظة الذروية، لا يتبقى ثمة من

دلالة على اختلافه كأداة، بين أداةٍ وأخرى، إلا أن يكون - الإنسان عينه - كأنه (أصبح) نوعاً آخر يمتّ إلى جنسهما عينه.

ذلك ما يضاعف الحاجة إلى المناداة على الفكر، بما يرجع إليه وحده. فإنه مقابل المصير الذي يغدو فيه الكائن عاجزاً عن استخدام التقنية، بطريقة غير تقنية تماماً أي بطريقة ترجع إلى الفكر مثلاً، لا يتبقى إلا أملٌ واحد، من أجل إيقاف الاجتياح العدمي اللانهائي لقدرات (إثبات النفي) الفالته من كل عقال: أملٌ هو: أن يمتسي النداء على الفكر بما يرجع إليه وحده، فكراً خالصاً. هذا لا يعني إلغاء التوسيط بل استرداده إلى حيّز الفكر نفسه. هذا الأمل كانت تحاول الحداثة البعدية أن تتمثله أولاً في إزاحة تاريخ حداثتها التقليدية، من دوره كتاريخ أحادي للتقدم.

كما لو أن التحقيق المعرفي الذي يريد أن يكون انتصارياً في مآله الأخير، يفقد سؤاله الأساسي: من يتصر على من؟ هل هناك غائية حقيقية تُضاف إلى واقعة: الحرث في العدم، وتأتيها من جهة مجهولة. أم أن «الحرث في العدم» يمتلك غائيته في حادثته بالذات. عندئذ ماذا يعني، وماذا يفيد حقاً التحقيق المعرفي، سوى أنه إدخال هيكل من المعقولية على مادة تظلّ مادة خاماً مهما اضطُنع منها قوالبٌ وكياناتٌ، أضرحةٌ وأنصابٌ. هنا قد يبلغ المشروع الثقافي الغربي أوج مناورته: فهو الذي يفوز وحده فحسب بملكية التحقيق المعرفي كانتصارين، أحدهما من النوع الميتافيزيقي الاطلاقي الذي يعتبر مجرد تحقق التحقيق المعرفي، في اللدُن الغربي تخصيصاً، هو انتصار على الشرط الميتافيزيقي للكائن الحي/ الإنسي عامة، أي شرط الحرث في العدم، عينه، الذي يلفّ فصائل ذلك الكائن في جملتها. وثانياً هو الحدث الأعظم الديوي الذي يحقق الثقل شبه المستحيلة أنطولوجياً، من مجرد التاريخ، بدون عنوان ولا صفة ولا هوية، إلى التاريخانية الفائزة أصلياً بالتحقيق المعرفي. إنها الثقل الفريدة التي تشرح هذه التاريخانية لا إلى انتزاع اختلافها الاستثنائي ذاك، من سديمية «الحرث في العدم» أنطولوجياً فحسب؛ بل تُرّسّحها كذلك إلى جعل هذا الاختلاف (الإستثنائي) كما لو كان التقاطاً انتصارياً لكيثونةٍ قد أُجبرت على التخلي عن شرطها التّأرجحي الذي هو تفرّدها المطلق كإطالة

منسحبة، وانسحاب مطلق؛ أما الانتصار الثالث، الضمني، ولكنه العملي المباشر، وغير المعلن جهاراً، والذي هو المحصلة التركيبية لكل هذه الفعالية الفريدة، فهذا هو نصه:

إذا كان ثمة غائية تستبطن موضوعاً الحرث في العدم، فهي أنها ترسم مستوى التحدي الأكبر، لتحقيق نمط من الإرادية الإعجازية، تنجح في انتزاع كينونة قادرة على فرض امتيازها الخاص، والدفاع عنه معرفياً أنطولوجياً في آن؛ مما يجعلها تنشئ تاريخها الخالص، كما لو كان تاريخاً للمصير الإنساني كله؛ لكنه في الوقت نفسه لا يستوطن جنّاته غير سكانه الأصليين؛ وهؤلاء مَيّزوا أنفسهم، كونهم حركوا هذه الإرادية وحدهم، لصالح تاريخانية مطبوعة أولاً بالذاتوية التي استقرأتها هي، ورسمت نتائجها على أرض الواقع. والدليل الأقوى على الترابط العضوي والخصوصي الذي تقوم به الذاتوية باعتبارها الحاضنة لهذه التاريخانية، هو «إبداعها» للتحقيب المعرفي، والتخصّص الحضاري بإنتاجه، والتعامل مع أحكامه وضروراته، من دون «بقية العالم»؛ وهنا لا بدّ من التوقف عند عدد من الالتباسات التي تحيط بإشكالية هذه العلاقة المتعارضة بين خاصوية التملك من مشروع، يستمد شرعيته الأولى من شموليته كمفهمّة، وبين كليانيتها كأقنوم يرجع إلى الفكر وحده أصلاً.

- ينطوي التحقيب المعرفي على مفهوم ضمني، وهو أنه ليس مجرد برنامج في المعرفة، بل هو ما به وحده يتحقق المعرفي (اطلاقياً)، وفي صلته الأعمق مع الأنطولوجي. إنه معرفة المعرفة، ماهية المعرفة، وقد انتقلت من مستوى التصوّر التجريدي، واتحدت بتحقيق تاريخي معين، ارتبط بنوعية معينة من الإنسانية، وكانت له ظروف وأحوال خاصة به، من دون كل الآخرين.

- إن معرفة المعرفة، ليست حقيقة تُصنّف أو تُدرج بين سواها من (الحقائق) التي يُقال عليها إنها علمية أو موضوعية. معرفة المعرفة، هي ما بها وحدها ينبني المعرفي، وتتنظم «المعارف». ولذلك لا يمكن أن يأتي التحقيب المعرفي إلا مرة واحدة. لأنه ليس طريقة في المعرفة يمكن أن تدرج بين طرق أخرى. ليس خارج «التحقيب المعرفي». ما يمكن أن ينافسه أو يضاهيه. «الآخر» بالنسبة له إما أن يتبعه، دون أن يحوز منه على

أيّ (فارق) مما يميّز جوهره، أو أنه يفتقد حيّزه قطعاً. وهذه التبعية لا تتيح للآخر ثمة من دور، حتى لو أعطي دور النقيض، أو غدا محلاً للنقائص. لأن نقيض المعرفي يدخل معه في علاقة جدلية، تضيفي عليهما قيمة واحدة. في حين أن المطلوب هو الابقاء على الآخر مطروداً من أية علاقة مفهومة قد تجمعها مع المعرفي الذي هو افتراضاً، الحائز على جوهرية، أي تعادله مع ذاتيته فحسب، دون أية أخرى، تتماثل معه، أو تكررّه.

- مثل هذه الأطروحة توصلنا إلى الأطروحة الأخطر، وهي أن التحقيق المعرفي، لا يقدم نفسه نموذجاً للآخرين. ذلك أنه فضلاً عن عدم الاعتراف أصلاً بحيّز للآخر، فإن زمانيته هي التي استطاعت وحدها أن تُحدث القطيعة الفعلية، إن كان ثمة قطيعة حقاً مع التاريخ، كسديم منفلت من كل يقين وتمعين. وأن تنشئ التاريخانية، التي وحدها: معقولها يطابق واقعها. ودليلها في ذلك أنها صاحبة المشروع الذي أنجز تحقيقه المعرفي. وهو إنجاز لا يتكرر، لا يُعار ولا يُستعار. لأن العقلي عندما يتحقق لن يكون إلا الواحد. الواحد الذي تأتي بعده كل الأعداد الأخرى، التي هي عليها أن تكررّه كُسخ عنه، أو لا تكون. في حين يبقى هو نفسه، لا يسبقه أحد. فالواحد لم يعد ترسيماً تجريبياً لاهوتياً أو أسطورياً. بل هو ما به تتحقق المحايثة جوهرياً، بما يحقق مفارقة ازدواجية استثنائية، ضد المفارقة التقليدية كمحل للتعالي اللاهوتي أو المثالي، أو ضد المحايثة الأخرى نفسها، والتقليدية كذلك، والتي صارت تعني ذلك التاريخ السديمي الذي تحوّل هو كذلك، إلى مجرد مستودع لنفايات وبقايا ومخلفات عملية إنضاج التاريخانية، وانخلاعها عنه، مما يعني انخلاعها عن بقية التاريخ.

إن التحقيق المعرفي هو مثال القطيعة الكبرى. كما لو أن التاريخانية في المآل الأخير هي التاريخ المشروع الوحيد، الذي يولد على أطلال كل (الآخر) كما هو في ماضيه، أو أنه قد يقوم في جواره. ولكن أيّ جوارٍ هذا! فقد تعيّن نهائياً زمكانياً من الزمان والمكان معاً. أما خطاب القطيعات الأخرى داخل التاريخانية عينها، فقد استمدّ تعليلاته الذاتية دائماً من صلات يدعيها، بعود القطيعة الكبرى بين التاريخانية، وما ليس كذلك، أي التاريخ كمحل للاتعين، للاعقلانية: وما أن تقع حادثة القطيعة هذه، حتى لا يتبقى ثمة حاجة

إلى خطاب المعارضة بين التاريخانية والتاريخ. إذ تغدو التاريخانية هي التاريخ الصحيح. هي التحقيب المعرفي وقد بلغ محصلته الأخيرة كتطابق شامل بين المايحدث وزمانه الثقافي التام: وكل ما عداها هو: عدم، ولكن بدون حرث، أو بما يأتي بعده!

- إذا كان ثمة من مقارنة ممكنة لإعادة اللحمة بين الفكر والكينونة، فإن المثال النموذجي والأوحد الذي بوسعه أن يقدم السياق المشروع لهذه المقاربة هو التحقيب المعرفي هذا. لأنه يسرد، مفهوماً وحديثاً، قصة انفصام الوحدة بين الفكر والكينونة، متبوعةً بقصة الحنين إلى هذه الوحدة، ومن ثم انطلاقة هذا الكفاح (الحضاري) الهائل الاستثنائي الذي بُذل من أجل هذا الاسترداد، الذي أصبح يُعرف بالعود الأبدي، أو عودة العين، أو ذات النفس. وهي كلها من مصطلح فجر الفكر الإغريقي، الذي كان يبحث عن الواحد. سواء الواحد المستقر لأنه مُلاقٍ جوهره منذ الأزل، ولا تفرقة بعدد بين الكائن وكينونته (بارمنيد)؛ أو سواء كان ذلك الواحد الذي يسقط في نهر الزمان، وينقسم على نفسه، وينداح مع أمواج التغيير، لكنه يظل مدفوعاً باستمرار، بالحنين إلى استرداد اللحمة. إنه الواحد، الذي يدخل التجربة، وينتشر عبر الصيرورة، مختلفاً عبر إنتاجاته، متكوناً بذاته وبالأخر، ولكن عبر صيرورة الواحد نفسه بعد كل حين: (هيراقليط). فالآخر ليس شيئاً آخر خارج الواحد، لكنه هو ترميزه بالذات، منزاحاً، مرآوياً، عنه بقدر المسافة الضرورية التي تفصل المفهوم عن الواقع آنياً، ثم مرحلياً، جدلياً، وأخيراً نبلغ العقل الذي صار الواقع كله، صار الآخر، الذي هو العين عينه.

- لقد سمح هيغل لنفسه أن يسمي هذا العقل، الملاقي عينه في «نهاية التاريخ»، بالروح esprit؛ ظناً منه أنه يستطيع بذلك أن يعيد وحدة الفكر والكينونة، بما يتجاوزهما معاً، ويرتّب منهما في آن، وهو الروح، أو الكينونة الشمولية، وقد لاقت ذاتها، بعد اغتناء وإشباع حصّلت من تحقيق إمكانياتها، والفوز بالتاريخانية. كما لو كانت التاريخانية انتزاعاً كفاحياً متواصلاً، انتزاعاً لذات النفس، للتعين، من التاريخ كسديم، كأوسّي cahotique، لا يمكن أن يُعرف على هذه الصورة إلا بتحقيق انفكاك نقيضه عنه، أي إنجاز ذلك التحقيب المعرفي الذي ينطوي عليه مشروع التاريخانية.

وإذا ما سُئِلَت الفلسفةُ الغربيةُ الكلاسيكية، كما هي عند أساتذة الحداثة، من كانط إلى هيجل، عن محلّ التحقيب المعرفي، لم يكن لديها سوى الإشارة إلى وطنها بالذات، باعتباره وطن الشعب (المختار) فعلاً، لحمل رسالة التاريخانية، التي هي في المحصلة، انتصار التاريخ (الشامل) على نفسه، من حيث هو اللاتعين المطلق؛ انتصاره، بالتاريخانية، أي بالتعين الخالص، لكن دون أن يفقد مُطلقه (الذاتي) أبداً؟).

إلا أن الاعتراض الحاسم يقوم على كَلِيّة التاريخانية اعتباراً من هذه النقطة بالذات. فالثورة النيتشوية تنفي أولاً أن يكون هذا التحقيب المعرفي [الغربي] هو المنوط به تكوين التاريخانية، على أساس لا تكوين (التاريخ). وبالتالي ليس هو المشروع الذي يَعِدُ الغربُ نفسه به، منذ أن كان غرباً فجرياً، يولد مع فجر الفكر إغريقياً. فالإنكار مضاعف اذاً. يطرح أساساً السؤال: فيما إذا كان ما يأتي به (هذا) التحقيب المعرفي هو التاريخانية حقاً. ويطرح تالياً، بل في لحظة السؤال الأول عينه، إن كان هذا التحقيب المعرفي هو استحقاق (الغرب) المحتوم، أو أنه هو (ضلاله) المتماذي. كما لو أن ما يُسمّى بالمشروع الغربي، لم يبدأ فجره في لحظة الفجر الإغريقي قبل السقراطي، لكنه استمدّ صباحه من الغروب الإغريقي (سقراط وما بعده). فكتب على نفسه بذلك أن يعيش مستقبلاً متماذياً في الغياب منذ بدايته. و«الإنسان الأخير»، النيتشوي، الذي يأتي في مآل هذا المستقبل، ليس له من إيجابية نسبية إلا كونه سوف يعي آخريته هذه؛ كما لو كان، هو عينه، ثمرة الخطيئة المستمرة لتاريخ خطأ؛ لكنه، أو لعلّه، يشكل انقطاعاً، انزياحاً، عنها، باعترافه بها، أي: ما يعني ضرورة تجاوزها. فقد اعتقد بنفسه أنه يسرد قصة كفاح الفكر، من أجل استرداد وحدته مع الكينونة، بما يرجع إليه وحده كفكر، ليس له ما يعلّله من خارجه أبداً.

ومن نموذج الإنسان الأخير، يبرز زرادشت، كترميز مكثف لما يعنيه هذا النموذج، وقد أصبح واعياً لشرطه ولحظته التاريخانية، بما يؤهله ليحمل دور المندر بنهاية المشروع الخطأ، والمبشر بمولد: الإنسان الأعلى؛ وأولى إشاراته الدعوة إلى «عودة العين»، عودة ذات النفس، كما لو أنها لم تُنس من أول (التاريخ) إلا لتأتي ما بعد نهايته. فالإنسان الأعلى لا أحد يعرفه بعد. وكل ما حدث على طريقته، عبر سرديات العقلانيات الكبرى الباحثة

عنه، لم يكن إلا تنوعاً على الخطأ نفسه فحسب. أما احتمال مواجهة الخطأ، أو الشروع في التصحيح، فتلك هي المهمة المفتوحة أمام الإنسان الأعلى، الذي ليس هو كذلك إلا لكونه تخطياً للإنسان الأخير. ولكن إلى أين، وكيف؟ وهما سؤالان يردفان الإشكال الأول الأساسي: ولكن من هو الإنسان الأعلى؟ ذلك هو السؤال الذي يظل جوابه كامناً فيه، كما هو سؤال الكينونة عينه.

اقتراب الساعة

لقد شرعنا في مقدمة هذا الفصل في إثارة موضوعه التباعد المتماهي بين حادثة الفكر، وحادثة العقل. والآن نسأل فيما إذا كان هذا التباعد هو ما يعنيه تماماً عين الإشكالية الكبرى التي تسود الخطاب الفلسفي، تحت عنوان انفصال الكينونة عن الفكر. وللملاحظة السريعة فحسب، يمكن القول إن تاريخ الفلسفة يشهد على كون ذلك التباعد قد لعب دور التغطية والحجب بالنسبة للإشكالية الكبرى تلك. ولم يكن ذلك ممكناً حقاً إلا مع سلطة المفهومة المركزة إلى منطق التحقيق المعرفي. فقد استطاع العقل، عن طريق التحقيق المعرفي، أن يحتل كامل ساحة الوعي والاهتمام. إذ أصبح للعقل تاريخه الخاص، بعد أن اضطرت المعرفة إلى الهبوط من مستواها الاطلاقي، والخضوع لإيقاع التمرحل، وصولاً إلى لحظة (المعرفة التجريبية): العلم، التي سرعان ما غدت هي المعيارية الجديدة مع الحداثة التي يمكنها أن تعين خصائص ما سبقها من المراحل، وما سيُبنى عليها، بعدها؛ وذلك اعتماداً فقط على استثنائية قطيعتها، وقياساً على إنتاجيتها المنتظرة في صميم بنية المايحدث المعرفي/ الأنطولوجي.

لقد أُتيح للتحقيب المعرفي أن يقدم قصة العقل كممارسة أحادية، وليس كتجربة [بين تجارب أخرى سواها]. وبذلك فاز وحده بالمايحدث الفعلي، مقابل المايحدث التأملي، الذي أزاح نحوه كل الأنايم الكبرى الأخرى، من مثل مفهوم الفكر والكينونة. وبذلك استطاع العقل أن يقلب جهة المضاهاة الأنطولوجية كلياً. فهو، بفضل التحقيق المعرفي عينه، لم يعد مُطالباً بتقديم جردة حساب عن إنتاجيته، من قبل الفكر الذي بدوره يحيلها إلى الكينونة، لترى فيها مدى جدارتها في الانتماء إلى استحقاقاتها (أي الكينونة).

بل استدار العقل استدارة كاملة نحو جهة أخرى يسميها باللامعقول (بَعْدُ) الذي عليه هو أن يكتشفه ويدهمهم، ويستقطع منه كلَّ يوم، أمكنةً جديدة من حوله، يقيم فيها، ويوسّع نحوها حصونه، التي بدورها تشتد مناعةً في ذاتها، وحركةً نحو المجهول في كل شأن. إنه العلم المترصد دائماً للمجهول دون احتوائه أبداً.

وفي البدء كان العقل، مع لحظات انتصاره الأولى، يعتقد أنه سيّد التقنية. ثم غدا تدريجياً يُضعِف من أهمية الفروقات والحدود بينهما، إلى أن غدا أخيراً متحداً بها. ومن هنا فإن التحقيق المعرفي استخدم الزمان كيما يستطيع العقل أن يقيم تميزه عبر سرده لقصة انتصاراته، ويكوّن واقعه الخاص على حساب الواقع الأشمل، الذي سوف يرميه باللامعقولية. وما أن أنجز التحقيق المعرفي ذلك الدور (التاريخي)، حتى اعتبر العقل أنه في نهاية ذلك التحقيق، سوف يتحقق تطابقه الكامل كشكل ومضمون، دون أية فوارق بينهما، قد تضطره إلى استخدام (خطابات) آنية وجدالية. تنتهي (رسالة) التحقيق المعرفي، عندما لا يتبقى ثمة من نفع لتاريخ، لتكوين، قد أنجز قوام التكوين/ الهدف. إن العقل في مآل التحقيق المعرفي، يمكنه أن يدعي بكل طلاقة أنه أصبح يشغل كامل حيّز المطلق. وأنه بالتالي إن كان ثمة فكر أو كينونة، يبحثان عن بعضهما طيلة أزمان التكوين السابقة، فإنهما محكومان أخيراً بالتلاقي المتبادل، وفي حيّز واحد، شكله ومضمونه هو العقل، الذي عقل نفسه؛ ولم يتبق ثمة هامش لأي مسمى لا يدخل تحت اسمه؛ بل استراتيجيته.

لكن العقل لم يلاق نفسه في مآل التحقيق المعرفي، فلقد وجد الاسم الآخر: التقنية، بل التكنولوجيا؛ وأزمته الراهنة، هي أنه لا يجد فكاً من الاسم الآخر الذي استخدمه كسلاح نظري وعملياني، ضد مختلف (التهويات) الميتافيزيقية الأخرى، ثم أضحى لا يرى له فعلاً أو تصرفاً إلا داخل المفردة/ التكنولوجيا، التي وضعت حدّاً لقواميس اللغات وملايينها من المفردات. إذ أصبحت التكنولوجيا الكلمة الوحيدة التي تنطق بها كلُّ ألسنة البشر، عفواً، بل كلُّ الآلات.

وفي حين يمكن للعقل أن يعتزّ بأنه الوحيد من بين بقية الأقانيم المفهومية الكبرى، من فاز بالاطلاقية والوحدانية والراهنية في وقت واحد، فإن الأقانيم الأخرى كالفكر

والكينونة، لا يزالان موغلين في انسحابهما، ما عدا بعض إنارات جاءت في فجر التفكير الإغريقي. لكن رسالة هيدغر بعد نيتشه، هي التدليل على أن إثبات النفي، يمكنه أن يغدو كذلك إثبات الإثبات. بمعنى أن التاريخانية لا تستطيع أن تدّعي أحقيتها إلا بتخصصها بإنتاجية التحقيق المعرفي، كبرهان عملياني إثباتي، على انتفاء سواها. ولكنها في الآن ذاته لا تستطيع، حتى من وجهة عقلانية خالصة، أن تثبت أن (الآخر) إن لم تكن لديه مثل هذه التاريخانية، فما يديرها إن لم تكن تشمله ولكن بطريقة أخرى، تتيح تعاملًا معها مختلفًا. فإن تمكنت التاريخانية من استيعاب (الكائن) وتحقيقه معرفيًا، فإن (الآخر) الذي لا يستطيع أن تسميه كائنًا، ما دام غير قابل لتحقيقها المعرفي، كيف لا يكون «مما لم تُفكر به بعد». لكنها قد تصنّف (الآخر) كمحلّ للمعقول. وقد تعدّ نفسها بقضمه كل يوم تحت راية جحفلها العظيم: (التقدم)، لكنه يبقى، هو في حد ذاته، مما لم «تتقدم» فيه بعد. سوف يظلّ له انسحابه. وبالتالي ليس الآخر سوى محلّ اعترافٍ تكتيكي من قبل الذاتية؛ إنه بالأحرى ما به قد تتحقق الذاتية تكتيكيًا، وتنهار أو تتبدد كاستراتيجية.

ذلك هو المأزق الأخير الذي يمزق المشروع الثقافي الغربي، في انعطافه الراهنة المحددة عصريًا بالأمركة. فما كان يُطمئن نفسه به، على أنه مجرد إرادوية، أو (تكتيكي)، يمكنه التخلي عنه ساعة يُقرر، ها هو أضحى استراتيجيةً فالتة من كل سلطة لرقابة، أو غائبة. كما لو أن حادثة انفصال الفكر عن الكينونة في بداية الدهر، أصبحت حادثةً ذهنية. وأنه إذا ما ترك للكائن ألا يغدو له ثمة خيار إلا هذا التماهي المتماهي مع التكنولوجيا، على حطام كل من الأنترولوجيا والأنطولوجيا معًا، على حطام التقنية والميتافيزيقا، إذا كان ذلك هو خياره فهذا يعني أن قدوم الكينونة، قد أخلى أمرٌ تحقيقه مرة أخرى إلى البديل الجاهز. وهو لن يكون إلا في تكرار الصراع على ذات المشروع. أي التورط ثانية في ثنائية منافسة الواحد والآخر على ذات الأولوية في الانتهاء إلى عين المشروع.

ذلك هو فخ التحقيق المعرفي، المعهود المستخدم باستمرار مع كل (الأعداء) المتنافسين على القيمة الواحدة. إذ إن التاريخانية لا تنجرّ إلى معارك (التاريخ) خارجها، بل تسحب ساحات الصراع إلى داخل حصنها، وتفرض على محاربيها خارطة لعبتها هي عينها،

بأسلحتها عينها، وتكتيكاتها ومعايير النصر والانزهاام لديها. وبذلك تضمن مقدماً هزائم الآخر، إذ تسلبه اختلافيته؛ وغالباً ما تنجح في جعل الآخر، هو نفسه، يشارك في تفخيخ ذاته، والتنازل عن اختلافيته. إن عودة الثنائية إلى السيطرة الأحادية على شبكة العلاقات بين الذات والآخر تعني أنه لا فكاك من التاريخانية. كل خارج عنها لا يلبث أن يمسي داخلها، خاضعاً لقواعد اللعبة عينها، تلك التي يرفضها باسم: الفكر وما يرجع إليه وحده.

ولكن يأتي من يقول: وكيف يمكن للفكر أن يجلس خارج حدود مشروعه المنتمي إليه، بالقوة أو بالفعل والمسمى بالعقلانية، وتشخيصها الواقعي عبر التاريخانية، وقانونها (الأنطولوجي): التحقيب المعرفي؟ هل يمكن استعادة المسافة بين الفكر، وهذا ← العقل، كشرط لتحقيق النقلة المنشودة بين الفكر والكينونة؟ ذلك كان هو رهان الحادثة البعدية، في تصحيح تاريخها (التقليدي)، والانفكاك عنه؛ فالفكر مُطالبٌ نفسه أولاً بالانزياح. وإنجازه يتطلب إقامة الفصل بين حادثته كفكر، غير محتاج إلى أي إنجاز متكامل يقع على مسافة منه، ويسعى بالعنف وحده إلى أن يحتل كل حيّزه، لا يحتاجه كدليل من خارجه على داخله... وبين حادثة العقل، كمشروع في التحقيب المعرفي، يُنمذج، يُلغى (التاريخ) بحجة نمودجه الخاص: التاريخانية. ذلك أن العقل يستطيع أن يقدم تحقيه المعرفي، كما لو كان هو كل ما يُفكر فيه. أما الفكر، فليس له إلا أن يعدّ بما لم يفكر به بعد. لكن العقل بالمقابل، يمكنه أن يدّعي أن تحقيه المعرفي لم يترك اللوغوس الإغريقي معلقاً في فراغ المثل الأفلاطونية، بل أنزله إلى خضمّ المحايثة، دون أن ينقسم قيد أنملة عن معياريته الأنطولوجية. فقد اكتشف أن (التقنية) هي سبيله الأخصب للالتحام مع فوضى المحايثة، والشروع في تطويعها، وإعادة صياغتها بما يتناسب واللوغوس معيارياً. إنه لم يتأمل السديم من بعيد. بل داهمه، وانخرط في مجادله عينياً وحديثاً؛ أدخله إيقاع الزمان؛ لم يعد تاريخاً بدون مكان. إنه دخول مُضطرد إلى عمق السديم، اللامعقول، وتحويله تدريجياً وتكوينياً إلى مفهوم العالم. ذلك أن صناعة المفاهيم هي الفن الأعلى، الذي لم يسبق التقنية، لكنه كان منذ البدء فنّها الوحيد. ومنذ أن وُجد العالم مفهوماً صار بالامكان أن يغدو هو المسرح الوحيد للتقنية.

والخلاصة، لا يضير العقل، في النهاية، أن يكون له خطابٌ وحيد التلفظ هو: التقني فحسب. ذلك أن التقني هو التوسيط. وهو إتقان التحول من التلمس الضبابي، أو من التصوّر عن بعد، إلى (إتقان) الفعل. سواء كان إتقاناً لغوياً أو مفهوماً، أو عملياً وآلياً. فالتقني هو التعويض الحاسم الذي يناله الحي/الإنسي، عن كل ما انتقصته منه الطبيعة، عندما قذفت به إلى عالم، كلُّ ما فيه غريب ومخيف ومُدهم. التقني هو البديل الاقتصادي عن البرنامج المغلق، الذي تُزوّد به كلُّ عضوية حيوية، اعتباراً من أبسط النباتات إلى أعلى سلم الحيوان. وحده الكائن/الإنسان ترك له أمرٌ تدبير شؤونه بنفسه، من دون زادٍ أو برنامج مسبق. كلُّ امتيازهِ ودراميته في آن، أنه الكائن الذي لم ينته تكوُّنُهُ بعد، وقد لا ينتهي أبداً.

فالتقني، في الأصل اللغوي الإغريقي، كان أقرب إلى دلالة التوسيط. وفي العربية (الاتقان) التدبير. والتلفظ العربي أقرب إلى إعطاء مشهدية الفعالية في إطارها الأوسع الكلياني. ذلك أن التدبير يدفع إلى تصوّر الكائن وهو منخرط كلياً في تحقيق هدف ما. لا فاصل بين عقل يحلّل ويركّب، ويدّ صنّاع. بل قد يعني اسمُ الفعل: التدبّر، هو ما به يتمّ طرْحُ المشكلات وإيجاد الحلول. إنه الفعل اللغوي المصاحب للمصطلح النفساني السلوكي المعاصر: الخبرة. إن حياة الكائن منذ صدمة الميلاد حتى انطفاء الموت، هي تراكم خبرات. منذ أن يتعلم الوليد رضاعة الثدي، إلى صناعة اليزر، فإن الصلة بين الكائن والواقع، هو واقعٌ تدبّره له.

فالتقني هو عُدّة الكائن لما سيدهمه، انطلاقاً من أوليات تاريخه التكويني المادي، من العضوي، فالحياتي الحيواني، فالبشري. إنه عُدّته لمواجهة الآخر، سواء كان (الآخر) هو كلُّ العالم الخارجي بالنسبة إليه، أو أيّ عنصر فيه. والتقني، هو من الشمول بحيث لا يأتي أبداً نقيض الفكر أو العقل، أو الإرادة. ذلك أنه هو المحصلة العملية لكل هذه الأقاليم مجتمعة، وفي حال من انخراطها في الفعل، في التأثير والتأثير. لكن التقني مع ذلك، صارت له دلالة أخرى، ضاقت تدريجياً مع نشأة الآلي الصناعي بصورة خاصة. فأصبح التقني يعني موازنة الطبيعة بالصناعة التي تُقلّدها وتتجاوزها باستمرار، وقد

تعتدي على حُرمتها كلها؛ وصولاً إلى المرحلة التي يغدو فيها التقنيُّ تقنياً فحسب، أي مرادفاً للتهديد الأعظم للطبيعة، وأعظم ما فيها: الحياة ونتائجها (التاريخاني) الحقيقي: الإنسان، ليس كأفنوم، بل كصانع للأقانيم، ومدمرٌ لها معاً.

في هذه النقطة ينفصل الفكر عن العقل الغربي بخاصة؛ فهذا الأخير يقدم حضارته، المَحْصَنَة به وحده، على أنها هي: التاريخانية، كخيار فريد، وإعجازي للإنسانية؟ وقد أمكن انتزاعه من: التاريخ - بالحرف الكبير - كحيز لامتناهٍ للسديم، والمجهول، واللامتعين. قد أمكن انتزاعه بفضل تطويع التقني (تقنياً)، وانتزاعه بدوره من مفهوم التدبر، شمولياً، وخَوْصَتِهِ فقط في التوجه نحو التوسيط الآلي، واختزال المعرفة في نوع المعرفة الأداتية: التكنولوجيا، كتتويج إغلاقي، ختاميٍّ للتحقيب المعرفي. كنوع يحل محل الجنس، يصير جنسَ الأجناس جميعاً.

في حين أن الفكر يعتبر أن التاريخانية لم تُنجز بعد، وأنها لاتزال كامنة في مشروع سؤاله هو بالذات، ويظل جوابه تَسَالِيًا، أي لا يبرح حيز السؤال، ولا يخرج كإنجاز محدود إلا ليعود إليه؛ إنها تلك التاريخانية الأخرى التي لا تقطع أبداً مع — التاريخ. لا تحطم جسورها مع عوالمه اللامحدودة. لا تدعي أكثر من كونها إشاراتٍ سريعة، تتلامح على تخومه؛ وقد تومىء أحياناً بمجيء الكينونة، وانسحاب المجيء في اللحظة عينها. إنها التاريخانية [الإنسية حقاً]، التي لا تنسى التاريخ أبداً ولا تتعالى عليه. وهي تعلن دائماً عن استعدادها المخلص، لتقبل تباشيره وإنذاراته. لا تدعي أنها: الوقت، حتى لا تُحشر في توقيتات، لا تصنعها، أو لا تدعيها. تقبل فحسب أن تكون مجرد وقت. شرط أن يسبق عنوانه، وألا يُحشر تحته أبدياً.

لو سألنا الفكر أخيراً: وما هي تاريخانيته تلك إذا؟ لن يقول لنا شيئاً في التَّو. نحاول مُجَادَلَتَهُ بالبدائل. نقول له مثلاً: هل هي في إرجاع (التكنولوجيا) إلى التقنية، إلى التدبر، بما يعنيه من توسيط شمولي، وما يزيد عليه من إرادوية وتفكير. هل ثمة تحقيب معرفي (آخر)، ينتج تاريخانية (أخرى)؟ هل هي رفض الممكن المنجز حتى الآن، لهدف طلب غير المنجز بعد؟ كل هذه البدائل تبقى حقاً مجرد بدائل متصوّرة. ولكن الفكر ليس هو

من يرفض أو يقبل. حتى أنه ليس هو من يقترح أو يعترض. إنه لا يمتلك إلا إشارات عن انفقاده هو عينه. وانفقاده ذاك دليلُ البحث عن وجوده. ذلك أعلى ما يطلبه من حيّز في كل حيّز، من آخرٍ سواه. فالآخر بالنسبة للفكر، لن يكون كذلك عندما يتحسس به، بل عندما يتذكر أنه ليس هو بعدُ.

مثلاً: إن إعادة التفكير في الميتافيزيقا الغربية، هل تجعلها أبعد عن الغربنة، وأقرب إلى الميتافيزيقا الخالصة؛ أم أن التاريخانية ليس لها بدائل خارجها. وبالتالي فإن مفهوم التحقيق المعرفي الذي تعتمده كإنجاز للعقل والفكر معاً، محتاج باستمرار إلى إعادة التعرف بذاته خارج كل تحقيق يُنجزه. ذلك هو امتياز خاص بـ «تفكيك» الميتافيزيقا الغربية، نيتشويًا/هيدغريًا، الذي لا يكتفي بقراءة البناء من خلال هندسته، لكنه يقرأ الهندسة من دون أبنيتها، باعتبارها الرياضي الخالص كينونيًا *mathésis*، ما قبل الرياضيات، كأساس للعلوم.

في لحظة انغلاق التحقيق المعرفي على مآله (التركيبي) في التكنولوجيا، أصبح انتشار مفهوم (التقنية) من مصطلحها الإختزالي (التكنولوجيا) أشبه بالصرخة الأخيرة على مقولة: الحرث في العدم، قبل أن تغدو ← عدماً، خالصاً، بدون حرث. فالتهديد وصل إلى جذر الأقوم: التقنية، بدلالاتها اللغوية الكينونية، كتدبير: كيف يتدبرُ الحيّ/الإنسيّ سقوطه في/وانبثاقه من هاوية العالم. ما هي حيلته، وهي خاصيته الفريدة من دون غيره من الكائنات في ذلك؟

يبدو المدخل (التاريخاني) حقاً إلى اكتشاف «التفكيك» قد شرّعه نيتشه عندما أعلن أن الميتافيزيقا الغربية، ليست هي الميتافيزيقا، أي بدون نسبتها إلى الغرب، بل هي فعلاً ما توصف به عبر هذه النسبة عينها. لكن ليس ذلك أبداً مدعاةً لرفضها جملة وتفصيلاً. فلقد عمد هيدغر، بالعكس، إلى تفكيك مفاصلها مرة بعد مرة: كان المؤوّل العبقري الذي دأب على كتابة التناص المختلف داخل النص الأصلي عينه. ذلك أن المشكلة ليست في اختراع معركة موهومة أخرى كاللاهوتية والإيديولوجية خارج: ما هو الفكر وآخره معاً. بل بالعكس، علينا أن نقرأ الميتافيزيقا المتحققة وحدها، كقصةٍ فريدةٍ لحادثة الفكر

وآخره، تلك؛ نقرأها كتاريخانية، كطريقةٍ ما في محاولة تدبّر الكائن لكيونته؛ لنكتشف كيف أخطأها غالباً، وأدركها نادراً، كتاريخانية، لا تتكرر، للتقنية عينها، وقد اكتشفت نموذجها الأوحـد في التحقيب المعرفي، الذي أعطاهـا محتواهـا، وكاد أن يـنقـطعـها شكلياً في إجبارها على الانصياع إلى حتمية التكنولوجيا، كمحصلة لتدبير، انصاع هو بدوره لإرادوية واحدة أبطلت الفارق الحاسم، الجوهرى، بين التوسيط وغايته.

كلاً من نيتشه وهيدغر يربطان بين تلك الميتافيزيقا والغرب. والسؤال: أي من الحدين، يستمد (جوهريته) من الآخر. تبدو القراءة السياسية الدارجة لفكر نيتشه، وخاصة بعد سقوط النازية، أنها تنجح إلى رفض تلك الميتافيزيقا المتهمة بالأبولونية، السائدة خلال نهاية الإغريق، وباليهودية المسيحية، وبعدها، خلال الثقافة الأوروبية المستمرة، كما لو أن تلك الميتافيزيقا ليست هي مما كان يستحقها الغرب.

ولعل هيدغر لم يخرج عن هذا الموقف، لكنه حاول أن يكون أقرب إلى هيغل وكانط في هذه النقطة، إذ صعد من الغرب، المحدود جغرافياً حضارياً، جاعلاً منه أقنوماً إنسانياً، استناداً إلى أن هذا الغرب نفسه هو الذي حاول أن ينتج الميتافيزيقا التي تحيى عن طريقها الكينونة إلى العالم، مجيئاً إنسانياً لغوياً. إلا أن الغرب لم يخطئ المحاولة والهدف، بقدر ما قدم تجربة، فذة في حد ذاتها، عن نسيان الكينونة. فهل هذا النسيان يصبح هو عينه الاستحضار الوحيد والممكن، للكينونة، التي هي جوهرية لا تتأتى إلا وهي منسحبة. لكن الخوف الكبير الذي يقلق هيدغر، بعد درامية اليأس البطولي النيتشوي، هو ألا يكون لدى الغرب المشروع (الآخر) المختلف عما أعطته ميتافيزيقته المعهودة حتى الآن. أن تنتهي تلك الميتافيزيقا إلى الإنغلاق على نفسها، في نموذج الإنسان الأخير*، العاجز عن التبشير، حتى بفكرة: الإنسان الأعلى. لأن الميتافيزيقا التي قدمت فصولاً تراجيدية كبرى عن تفصيلات نسيان الكينونة، أمست سائرة نحو نسيان هذا النسيان (حتمياً؟). فإن التدبير، بدلالته الأنطولوجية الشمولية، ينحل إلى التقنية، التي بدورها لا يتبقى لها

* ينبغي التذكير هنا بالاختلاف الملتبس بين الإنسان الأخير، والإنسان الأعلى، نيتشويًا. فالأول هو المتحصّل عن الميتافيزيقا الغربية (المنحرفة)، ولكنه الواعد بالثاني أحياناً، الحامل لأعباء الميتافيزيقا الأخرى الحقيقية.. المجهولة بعد.

إلا الاتحاد بالحيز الأضيق لما تعنيه التكنولوجيا، بحيث تغدو التكنولوجيا ليست مجرد طريقة في تدبر الكائن الإنساني لتراجيدية افتقاده الجوهرى، للجوهرية، في عالم محايد كلياً إلى درجة المداهمة الكليانية في محايدته؛ بل أصبحت التكنولوجيا هي الطريقة الوحيدة لهذا التدبّر، الذي في دوره، وفي هذه الحالة بالذات، ينعدم دوره، لانعدام دلالته نهائياً. فأيّة حاجة إلى التدبّر والتدبير، إن كان الوجود في العالم، أصبح مبرمجاً مسبقاً. وانتهى تاريخ التكوين إلى تكوين وحيد، مستقبلاً تكرر لماضيه، أي يصير إلى خارج الزمن. لكن سيكون لعبارة: (خارج الزمن) دلالة أخرى، ليست مفهوم المفاارقة أو الأبدية اللاهوتية. بل مفهوم (الزمن الواقعي) الذي يتأسس على واقعة انعدام المسافة زمكانياً في وقت واحد. إنه المدخل نحو التسريع القصوي الذي يتجاوز (الكيان) المسرع، نفسه، ويخلفه وراءه في ماضٍ منقرض، لن يدعيه أحدٌ كأصل له.

الفكر ما بعد الثورة النيشوية/ الهيدغرية هو المناداة الأخيرة عليه ربما، حيثما يُطبق نسيان نسيان الكينونة بآخر سُجّفه الشفافة. فَتُفْتَقَدُ كُلُّ الأَاقَانِيمِ التي حرّكت خيال الإنسانية عصوراً طويلة، وأنشأت النصوص، وكتبت فيها وعليها نصوص التناصّ اللامتناهي. تقترب الساعة من موت المشهدية، عندما لن يتبقّى أحدٌ يُؤشّر عليها، يشهدّها...

لكن، ونحن في حيز (اقتراب الساعة)، تنهال على مخيلة الفكر كلّ خيالات أفكاره السابقة. إنه الحيز الاستثنائي الذي يعيد تكثيف الحياة المحتضرة في نوع آخر من (الزمن الواقعي)، الذي يبعث قصة حياة كاملة في لهبة واحدة، وهاجة لكنها محكومة بالانطفاء المطبق.

إذا كانت تجربة الموت، أو مواجهة الموت المتقدم، شكّلت بالنسبة للفكر الهيدغري إمكانيةً إمكانات لدى الكائن، والمعادل الجوهرى للاجوهريّة الكائن، فإن حيز الموت هذا، ومن جهة أخرى، يصير هو المخول بوضع الكائن أمام شرطه الأعلى للمناداة على الكينونة. هذه العدمية واقعياً، هي الطريقة الوحيدة التي تضطر الكينونة للحضور، دون أن تتخلى عن انسحابها. وبذلك لا يبقى حيز الموت هو حيز لعدمية مطلقة. إذ أن المتحقق

من الإمكانات لا يستمد استمراره من حضوره العارض والعرضي، بل يستمد مما لم يحققه بعد من الإمكانات. فاللامتحقق، اللامفكر به بعد، ليس هامشياً للفعل، لكنه هو أصل الفعل؛ إن لحظة تحقق الحب، ليست هي الحب، ولكن هي كذلك بقدر ما تضاعف التعلق بالحب الذي لم يأت بعد. فالمتحقق من الإمكان ليس دليل نفسه، إلا بقدر ما هو دليل الإمكان عينه، اللامتحقق بعد.

والآن إذا نقلنا بصرنا إلى الحيز الآخر، حيز (اقتراب الساعة)، نواجه ما يجعل الزمن يكف عن الولوج إلى العالم. إنه كف الزمن عن نفسه. الكف الذي لا يوصف بأنه موت الزمن. لأن حادثته لن تجيء بعدها أية حادثة، تُعلن أو لا تعلن عنه، عن موت، لا يُقال عنه كذلك، إلا بالنسبة لحي آخر يشهده. فالموت هيدغرياً يجري (داخل) الكائن. أما حيز (اقتراب الساعة)، فإنه، الموت الذي يجري (على) الكائن. الموت الهيدغري، ليس غريباً عن كل موت. وهو يتصرف بحسب برنامج الالبرنامج، الذي تنطوي عليه عضوية الكائن: أي أن كل من يجيء إلى الحياة، يجيء إلى الموت كذلك. أما الموت في حيز: (اقتراب الساعة)، فهو يتصرف، للمرة الأولى والأخيرة، وفق القاعدة التي تجيء معه وتمضي مُضيّه، وهي: أن كل الأحياء يأتون إلى الموت، ويظلون فيه، ولا يأتي بعدهم أحياء سواهم. إنه الموت المرآوي الذي لا يشهده أحد. لأن أحداً لن يكون خارجه.

ومع ذلك فإن حديث: حيز (اقتراب الساعة)، لا يعني أن أسطورة قيام الساعة (دينياً) هي التي ستكتب لها السيطرة، في عصر انجراف التقنية كلياً نحو ما يلغيها، نحو التكنولوجيا، كتسريع للتسريع. كما لو أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية يعيد تأكيد جوهره المفارق، كأبولونية مسيحية، ولكن في صميم محاثة فقدت خيارها المختلف الآخر، ولم يعد لها ثمة من محصلة تركيبة أخيرة، سوى لاهوتية التكنولوجيا عينها، العاجزة عن تسمية نفسها كذلك، لأنها لا ترى حولها ما يغيرها. فاللاهوت كان له وقت داخل زمن الكلام والتسمية، أما اللاهوت الآخر القادم، تسريع التسريع، فإنه يقع كله خارج التسمية. فاللاهوت التقليدي طرح داخل التسمية، الصراع حول من له حق التسمية بالمحاثة (الحقيقية): الفكر أم الوجود [الكينونة]؟ أما لاهوت ما بعد الحداثة البعدية،

[أي ما بعد استراتيجية التسمية] فإنه يلغي تقليدية ذلك الصراع، لا لصالح إعادة التوفيق، ولا من أجل أية وحدة مفارقة أو محايدة، بل من أجل إلغاء طرفي الصراع عينهما، مرة واحدة. وذلك عندما لن تلقى التسمية ما تسميه بعد.

ومع ذلك، رغم أن حيز اقتراب الساعة، هو أشبه ما يكون بالتوقيت الأخير، الذي مهمته أن يضع حدًا للوقت، لأي توقيت آخر، فإنه يأتي باللحظة الفريدة لسؤال الأسئلة جميعها: ماذا كانت تعني الساعة، أو لم تكن هناك ساعة، أو ساعات أخرى، قبل اقتراب الساعة. كأنها هذه التي تقترب، لم تعد نفسها تلك التي كانت تجري، تتابع. بمعنى أنه: هل لاتزال مصطلحات: كالفكر والكينونة والزمان، صالحة لمواجهة التحول الجديد، الذي لا وصف له، إلا كونه لا شبيه له من بين كل التحولات التاريخية الأنطولوجية السابقة، التي حفل بها المشروع الثقافي الغربي، بل المشروع الإنساني ربما، ومن خلال نيابة ذلك الأول عن الثاني؟ إذا كان العقل، بتسميته الإغريقية العريقة، اللوغوس *logos*، الحافلة بالتأويل، قد استقر أخيراً، ومنذ نقدية كانط، على انفصال إجرائي في الأقل، عن الفكر في ذاته، وصار العقل يعني مجرد أداة للفهم، توجه نحو اللامعقول - بُعد - لاقتطاع منه لحظة بعد لحظة مساحات جديدة تُضاف إلى مملكة الفهم، وتغتنى بها ما تُسمى بالمعرفة الإنسانية، أفلا يواجه هذا العقل نفسه في لحظة التحول الفاصل الراهنة، صميم اللامعقول، الباحث عنه، دون أن يعينه تماماً تحت هذه الصفة. هل هي ذروة المواجهة مع ذروة اللامعقول، التي قد تجعل العقل نفسه، هو غير ما كان يعرفه عن ذاته أبداً في مختلف أحواله السابقة..؟ قبل التحول الراهن لم تكن اللامعقولة سوى تعبير عن ضعف في العقلانية، كما يقول هيدغر*، معرفاً بذلك اللامعقول. وعلى هذا الأساس لاحدود فاصلة تقوم بينهما. كما لو كانت اللامعقولة نوعاً من العقلانية عينها، وقد اتضحت صورتها على هذا الشكل، وأنجزت بذلك استقلالها [من العقلانية]. بمعنى أن العقل عندما يحدد كل ما عداه بأنه خارج المعقولة، فإن اللامعقول يفقد بذلك استقلاله، بحيث أنه كلما أوغل

Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 183.

*

العقل في نفي اللامعقول، كلما ساهم أكثر في إخفاء فاعليته، واطلاق خطره، تحت أقنعة من المعارف الأخرى، والإنجازات العلمية التي لاحدود لها. كانت تلك هي الطريقة المثلّي التي حكمت علاقة العقل بالعالم، منذ أن تمَّ إحكامُ الفصل بين الفكر والكيونة. وتنازل اللوغوس عن تمثيله للوحدة (الأصلية) بينهما التي اكتشفها فجرُ الفلسفة الإغريقية، ثم أضاعها هذه الفلسفةُ مع الأفلاطونية، بـ (تأسيس) الانفصام الأزلي بين المحايثة والمفارقة. مما حكم على المشروع الثقافي الغربي بالاغتيال في طلب الوحدة، ولكن حسب الاتجاه المنحرف، وفي غير أمكنتها (الأصلية). فجعل مواسمه تغتني بـ (المعارف) أكثر، وبـ (المعرفة) أقل. بالأقنعة بألف لون؛ أما (الوجه) فإنه موغل في غيابه أكثر، فاقدٌ للمزيد من ملامحه، وذلك كلما حصل (التقدم) على المزيد من وقائعه وإنجازاته.

بين أن يأتي الشيء ونظامه (الكيوني) معه، أو أن تأتي (فكرته) عنه فحسب، فقد حسم اللوغوس أمره، منذ الأفلاطونية، واصطفَّ إلى جانب سيادة (الفكرة) وأولويتها على (شيئها). تلك المشكلة التقليدية التي ستشقُّ صميم الفلسفة، وتُعرف بثنائية الماهية والوجود، تلك العقدة الدفينة في صميم الوجدان الغربي، لم يضع لها العلم التجريبي حداً، كما تصوّر، بعد انهيار الهيمنة اللاهوتية. فالانتقال من سيطرة الواحد الأحد، إلى سيطرة (التجربة) المؤدية إلى اكتشاف القانون الطبيعي، لم يساعد على إعادة اللحمة إلى اللوغوس الممزق، بل جسّد هذا التمزق في (حضارة) التقنية الشمولية. فالكائن لا يفسّر الكيونة، بقدر ما هي (الفكرة) عنها هي التي تفسّرهما معاً. وقد أصبح للفكرة/ النموذج، في (الأفلاطونية)، تسميةٌ حديثة: هي القانون. ومع ثورة المعلوماتية، أصبحت (المعلومة) المخزونة آلياً (حاسوبياً) والمنتشرة والمبثوة آلياً والمستقبلة، تخطيفياً، في البصري/ السمعي.

لا شك أن إعطاء الأولوية إلى الفكرة/ المثل على بقية الوجود، وجعلها المتحكّمة أصلاً فيما تعرفه أو تتعرف إليه، وفيما لا تعرفه، أي اللامعقول، وذلك عن طريق أقنعتة، المصنّعة أولاً في اللاهوت ثم الأدلجة، ثم القَوْلبة أخيراً، إلخ، هذه الأوالية المسيطرة، هي التي نفّذت [تَكْنَلَجَة] الفكرة كمعلومة، ثم كفرط معلومانية زمكانياً في آن واحد.

كما لو أن الأمر لم يعد تأملاً وتعرفاً، كحالهِ بالنسبة لتقاليد اللوغوس، بل أصبح الأمر المطلق العصري هو في المضيُّ بسرعة الضوء نحو المعلومة: في صنع المعلومة، وفي إيصالها وتخزينها وتفعيلها إلكترونياً، حسب أعراف (الزمن الواقعي) المستحدث؛ كأن كل هذا ليس سوى الإمعان في تغييب الكينونة، إلى درجة تغطية فراغها الترميزي الذي قد يومىء إليها ولو من بعيد بعيد، بفراغ فراغيٍّ فحسب. باختصار: من أقصى تجريدٍ للفكرة في المثل أفلاطونياً، إلى أقصى تجريدٍ للمعلومة من حيّزها اللغوي، من مهلتها الجسدية التاريخية، واختزلها إلى ما دون حادثتها، كأدنى من أية حادثة أخرى، تتعلق بها أو ترمز إليها، نقول، بين الفكرة/ المثل (الأفلاطونية)، والمعلومة المصعقة إلكترونياً في لازمنية، لاشيئية (الزمن الواقعي)، قطع المشروع الثقافي الغربي رحلة القطيعة الوحيدة التي صنعها وأدمن في صنعها المتمادية (لاهوتياً)، ثم المستفحلة (تقنياً)، القطيعة ما بين العقل كأداة فحسب، وبين الفكر كأداة أيضاً، ولكن كأداة بما يجعلها أو لا يجعلها كذلك.. بين التاريخية، مفهومة كتحقيق معرفي فحسب، يكرر عيّنه تحت تمفصلات اختلافية ظاهراً، وبين التاريخية أيضاً، ولكن مفهومةً بحسب نصّها الحقيقي، كاختراق متباد للتاريخ بدلالته الشمولية داخل كل صيغة من صيغ التحقيق المعرفي؛ وذلك بما يحقق التمفصلات المعرفية/ الأنطولوجية، داخل المايحدث عينه، والمنسوبة إليه وحده. إنها تمفصلات اختلافية في بنية التسأل عن (الماذا) و(الكيف) في وقت واحد؛ وتؤهل التاريخية لأن تتأرضن بالتاريخ، قبل أن تُؤرضن التحقيق المعرفي بادعاءات اضطراد إنتاجها وتملكه المتكامل منها [التاريخانية]؛ فالتقدم الطولاني وحده لا يمكن أن يجرف التاريخ عرضانياً، ولكنه مهما اشتدّ فقد يقطعه كحدّ السيف، إنما يقطع ضباباً فحسب. هكذا ينحطّ تاريخ «الحرث في العدم» صائراً عديمياً خالصاً بدون استثناء، بدون «حرث».

اللوغوس الخالق

عبارة «الحرث في العدم» تؤكد فعل العنف الأول الذي يمارسه اللوغوس (الفكر)، في مواجهة سديم من العماء الشامل، المداهم، من أجل أن يُطوّعه، أو يحمله على الاستجابة إلى فعل الفكر فيه. كأن ممارسة العنف الفكر على السديم تجعل منه العالم الذي يأوي

الكائن؛ وهو بدوره يجيء بالكينونة إلى العالم، مجيئاً ناقصاً دائماً. فإن السديم هو الموت اللإنساني، المحايد قبل نصّ الموت والحياة، عينه. وعندما يشرع الفكر في التعامل معه، فلن يكون لديه إلا عنفه البدئي، قوته القويوة الخالصة لمقاومة السديم، وانتزاع ما سوف ينشئ نصّ العالم عنه، دون القدرة على الخلاص منه نهائياً؛ ينشئ نصّ العالم من مادة السديم، دون أن تظل مادته تماماً، وإن حُمِلت أصلاً بشيء من ترميزه. بحيث يأتي نصّ العالم كترميز له ولسواه معاً. يحمل (الأمكنة) التي سيندرج فيها الموت الآخر، الموت الإنساني، باعتباره ذروة العنف للإمكانية عينها، التي كانت ذروة الحياة، فعل الحياة، خلق الحياة. فالكائن في العالم يذكر بالكينونة التي لم تأت بعد إلى العالم؛ وفي الوقت عينه يمارس عنفه في العالم بطريقة لا تؤكد انقطاع العالم عن سديمه، بقدر ما تعمّر بالقرب منه، تلك الأمكنة لاستيطان المايحدث، حيثما تُصنع فيها التاريخانية، كتصريف تناصّي تأويلي لنص آخر على نصّ: الحرث في العدم. تناص لا يكف عن استرداد الأصل، بطريقة مختلفة دائماً، تأتي بالأصل مختلفاً، دون أن يفقد عينه.

ذلك ما يعبر عنه نصّ بارمنيد، الأول النادر في التأويل الهيدغري. إنه عنف البداية، الذي يأتي بالاضطراب والخطر. لكن ما يأتي بعد هذه البداية، ليس تطويرها وإنماؤها، وإنما تسفيئها والخطّ منها، بحيث لا تستطيع الصمود فيما كانت عليه، بل توغل في الافاضة بالتشوه الذاتي، في الامتداد والتضخم الفارغ، العددي والكمي. في حين أن البداية لم تكن كذلك، إلا لكونها قوة قويوة، منبثقة عن ذاتها، تحقق أولى حادثة خروج من اللاوجود إلى الوجود. البداية لا تتحقق إلا من حيث إنها تلك القدرة الفذة، على جلب عنفها الخاص المتميز، من اللاشيء إلى الشيء. إنه العنف البدئي، سابق على التسمية، كأنه يعلن صامتاً استحقاق الخروج إلى التاريخ، والانخراط في الزرع والبناء، والقبض على الحيوان وترويضه. وبارمنيد لا يركن طويلاً إلى ميثولوجيا البداية، إلا لكونها تذكر بالعنف البدئي، ذلك الخروج إلى الوجود، من لا مكان. وإذا كان لا بد من تحديد أولى لظاهرة البدء، فلا بأس من الاستئناس بالميثولوجيا. لكن المهم هو هذا التركيز على أن فعل التكوّن البدئي هو فعل قووي يفسّر نفسه بنفسه. وهو الفعل الذي سيجلب عليه

تطوّر التاريخ فيما بعد، تاريخ انحطاطه، تحت مسيرة ازدهاره. لأن رحلة النسيان سوف تنطلق مع هذا التطوّر، من خطواته الأولى. فالقوة القويّة في انبثاقها البدئية، سوف تخضع للتورية، والتفريع، والتبديد تحت سلطان اللغة نفسه الذي كان وُلد من رحم القوة القويّة الأولى عينها؛ إذ مع اللغة سوف يُحاصرُ (نصّ) العالم تحت طائلة (تناصّ) لفظي دائماً. [إستراتيجية التسمية].

لم يكن بارمنيد قادراً على تصوّر بداية العالم إلا من خلال انبثاقات العنف ذاته. فالبهار والأنهار والجبال وكل هذه الأرض، إنما هي تشكيلات القوة. وبالتالي فإن انبثاق الكائن الإنساني، وسط هذا العنف البيئي المادي المباشر، ستعلن عن نوع آخر من العنف، عن القدرة على الكلام، والنطق، والتعيين. فإن ما يحدد هذا الذي يحدث تحت الحواس، يحتاج إلى تلك الحواس التي تعينه كما هو؛ فالذكاء قدرة غير مادية، على التقاط المادي وسواه. فلا مفرّ من مواجهة العالم، والدخول معه في صراع البناء والتحويل. وإعادة البناء والتحويل. ليست حلقة مفرغة، لكنه هو جوهر البداية المتيّنة (الأسطورية) التي لا بدّ أن تنتشر عنفاً واقعياً منظماً، سوف ينشئ المجتمع والدولة؛ وينهمك في تشكيل ما سوف يُسمى بالحضارة. يصير للعنف اسمُ التغيير والتدبير. إنه التوسيط بالأحرى. وهو خلق الوسائط واستخدامها فيما بينها، وفيما يكون تشكيلات موازيةً لحدود لها. يجري ذلك على مستوى شبكيّات الترميزات اللغوية، كدالات ومفاهيم وأسماء وعلاقات نحوية بين التلفظات والعبارات. كما يجري على مستوى البناء المادي والاجتماعي.

منذ البدء كان العنف. صار التقنية، وانتهى إلى أليّة كل شيء. ذلك ما حدثت به قصيدة (التكوين) عند بارمنيد، وذلك ما تنبّه له تناصّ هيدغر، إذ عثر على لفظة الأليّة بدلالاتها الفعلية، وليس المجازية، في كلام بارمنيد، (techné). وهو يُنبّه إلى أن هذه اللفظة لا تعني فناً أو مهنة، وليست كذلك بمعنى التقنية الحديث. ويقترح هيدغر ترجمتها بـ«المعرفة». غير أن ما يقصده هيدغر بالمعرفة هنا يتجاوز دلالتها المعهودة. فهي النظرة الأولى والثانية لما يتجاوز العنصر المعنوي القائم. «بحيث أن هذا التجاوز قد تمّ

وضعه قيد الممارسة بصورة قَبْلِيَّة، بطرق مختلفة، وحسب سُبل مختلفة، وفي مجالات مختلفة، الأمر الذي يضمن للعنصر حقَّه النسبي [من الوجود] وتوصيفه الممكن، وبالتالي تعيُّنه*.

والتجاوز هنا يأتي بدلالة الانزياح. أي أن التقني كان منذ البداية، وحسب التصوُّر الإغريقي الأصيل، هو النظرة إلى الشيء بما يزيحه إلى المختلف. فالحجر مثلاً يصير بيتاً، والحيوان يغدو دابةً للحمل والنقل ثم الجرّ. إن القوة على التدبر والتدبير، تنقل العالم من حالة الخام، إلى عالم آخر مختلف، أكثر إتقاناً. فإن التقنية قد تأتي من الإتقان بالعربية وليس بعيداً عن أن تكون أصلاً للفظ الإغريقية techné؛ بالمقابل إن غير المتقن هو حالة الخام. والتقني ينظر إلى العالم دائماً كما لو كان في حال الخام باستمرار. حتى لو كان الخام الحالي يعني المصنوع والمتقن السابق. ذلك أن التدبُّر يأتي إلى العالم بالانزياح. فالإتقان لاحدود له. وهو البعد الثالث الحقيقي المفتوح أمام الإنسان. إنه فعل تعسفي في الأصل، لا يرضى بالمُعطى كما هو، بل يُفسره على التحوُّل، إلى توسيطٍ لما سواه. إنه فعل عنفي يحدد جذر التعامل بين الكائن الذي لا هوية له أصلاً، مع ما صار يُدعى، إجرائياً، بالوسط الخارجي؛ هذا الوسط يتطلَّب من الكائن أن يغيَّر مما هو عليه في كل مرة يحقق فيها ما يغيِّره عمّا كان عليه، في الحال السابقة. هذا التطلب التغييري، صار له اسم التربية والتعلم والإعداد والتمرس. فالعالم الخام الأصلي أصبح غائباً، طبقةً سفلى أركيولوجية، تغطيها طبقات لا تُحصى من صُنْع ذلك الكائن، المستقرّ على عدم البقاء في حال واحدة. قد يغدو اسم الحضارة عينه هو المصطلح التربوي المعياري، الكبير، للتدبُّر والاتقان؛ الحضارة هي العنف الأعظم، النظامي مقابل العنف غير النظامي، للأقنوم، الذي هو المفتاح لقاموس المصطلح الإنساني ألا وهو: الانزياح: اللاهنا بالنسبة للهنا L'au - delà. اللامطروح بالنسبة للمطروح. فالانزياح لا يكتفي بالشيء، يستدعي آخره. (بارمنيد) أنذر/ بشر بالاضطراب، بالمضطرب. فالإنسان هو ذلك «المخلوق» الذي خُلِق مضطرباً، و«يخلق» اضطرابه ما دام حياً. إلا عندما يواجه موته. فيواجه حينئذٍ اكتمال ما لا يكتمل، حيثما يغدو الاضطراب بدون أمن، ولا مستقبل، دُفَعَةً واحدة.

الإنزياح، عُشُّ الاضطراب الذي هو عُشُّ الرغبة. الرغبة المحفوفة بالقلق والكآبة، والمرشحة وحدها لتلقّي فُجائية الفرح بالمجهول، أنياً من لا جهة. هذا الاحتياطي المتلاطم من أمواج الانفعال، يشحن مخلوق البداية بهاجس اختراع البدايات في كل شيء غير كائن بَعْدُ. إنها البداية المحمولة طيلة آنات الحياة، حتى النهاية. فلا يُسرّع (ظاهراً) بالتشكل، حتى يتشكل ظاهراً آخر. والإرادوية المشحونة بدُنياً بإرادة البقاء، تشجع المخيلة على اختراع ما يتجاوز البقاء إلى أسباب البقاء وآفاقه اللامحدودة، بحيث يصير الآخر، ذلك البقاء الآخر الذي لم تكتبه كلُّ البقاعات السابقة والموازية. فالإرادوية مركَّب العنف الخالص؛ كأنه المطلق، الباحث دائماً عن مفرداته، عن النسيات التي تؤكده، بقدر ما تتيح له تجاوزها. والانزياح قد يلقي في الارادوية إغراءه الكبير في الانتقال من التاريخية الخالصة، إلى (التاريخانية). هذا الإغراء هو الذي تعرّضت له براءة البداية أيام بارمنيد. لقد وعدت بالإلّـه ديونزيوس، كترميز للتحوّل من براءة البداية إلى براءة الصيرورة، كبداية مستمرة اختلافاً. ولكن الانزياح سرعان ما استهوته الإرادوية، كمعيارية خالصة سارت به نحو تقمّص الإلّـه أبولون. كما لو كان ذلك تعبيراً عن استحالة العلاقة الفورية بين اللامتناهي والمتناهي، أو بالتالي عن ضرورة اصطناع ما يشكل الواسطة، التي تندخل ما بين الحدين، أولاً بادّعاؤها تمثيلاً كل أحدٍ عند الآخر، ثم بانتزاع النيابة عنهما كليهما لنفسها واحتكار النطق والفعل لها وحدها. إنها الذاتية التي تحصّنت بتاريخانية (التحقيب المعرفي) كاختيار وحيد لتأريخ التاريخ *l'historial*، مرسوماً بتحقيق المشروع الثقافي الغربي على أنه هو مشروع الإنسانية الأوحد.

قصيدة «الخلق»، أو أسطورة الخلق الأول، أعطاهـا بارمنيد صياغتها الأسطورية والفلسفية معاً. وهي أول التدوين للتسميات الكبرى التي ستشعل خيال الإنسانية، من الكينونة والعدم، والعنف، والخلق، والواحد والمتعدّد، والتعارض والتطابق. إنها البرنامج الخلوي، الكثيف البدئي، الذي يكمن في تركيزه كلُّ ما سوف يتحوّل إلى مفردات الأسطورة والعقلانية في وقت واحد. ولقد تحكّم في هذا البرنامج الخلوي مشروعُ (الواحد) الذي ينقسم، ويتفرّدن؛ تبرز الكينونة كأنها سمة تجريدية من خلال الواحد،

الذي لا يأتي إلا منفصلاً منذ الأصل، ومتوزعاً بين كل ما سوف يُسمّى بالموجودات، الكائنات: ظواهر العالم الطبيعي والسمائي، الإنساني والحيواني، هذه الكثرة الهائلة التي سوف يُخضعها أرسطو لمنطق التصنيف، إلى أجناس وأنواع وأفراد، يوحده في الأصل أقنوم لا يتمثل في شيء، بل في كل شيء. بدون الكينونة، ليس هناك هذا العالم. ومع ذلك إنه الأقنوم الفريد الذي يكاد يكون مرجعاً للكائنات كلها. وهو الوحيد الذي مرجعه في ذاته. ومع ذلك أيضاً إنه الواحد الذي يصنع المتعدد، ولا يمكن ضبطه في مفردة، في كَيْفٍ أو كَمٍّ معين. فالكينونة فكر الكون وعالمه في آن. لعل أهم اكتشاف لـ نيتشه، ثم لـ هيدغر، في هذا الصدد، هو أن الكينونة، أو الواحد، لم يكن موضع انفصام ذاتي بين الوجود والماهية، الظاهر والباطن، العلة والمعلول، مثلما سوف تؤسس الأكاديمية الفلسفية مع سقراط وتلميذه أفلاطون وأرسطو. وبالتالي فالميثولوجيا والتراجيديا، كانتا أقرب (تفكر) معيوش التقطنا القدرة التعبيرية عن لغز (الواحد) الذي يصير تعددياً، كماً وكيفاً، دون أن يبدو لهذا الواحد عينه أي كَمٍّ، أي كَيْفٍ - في أصله. ولقد جاءت فلسفة «الأكاديمية» فيما بعد، متأخرة بما يكفي، عن عصر الميثولوجيا/ التراجيديا، لإنشاء المعرفة، وتقديمها، كثمرة ناضجة، لكنها ساقطة من شجرة لا تتذكرها، وإن تذكرتها تنكرت لها. وابتدأت بذلك رحلة الانفصامية الكبرى، المتنامية، ما بين الفكر والكينونة، كمصطلحين باردين يغطيان عنف الانفصامية في صميم الكينونة عيناها.

إن قطع المعرفة عن تاريخانيتها الكينونية، دَفَعَهَا إلى التشبث بالإرادوية، كتعويض متماد عن ابتعادها المتنامي عنها (أي التاريخانية الكينونية)، وإمعانها في اصطناع ذاتوية مطلقة، كمرجعية لها، بحيث يتم تصوُّرها وتصويرها كمحلّ التقاء بين اللامتناهي والمتناهي. بدءاً من عقيدة توسيط الإنسان، ابن الله، بين السماء والأرض؛ ثم وصولاً إلى شَخْصنة الذاتوية الغربية عينها كمشروع وحداني لتجلي التاريخ، وتحقيقه زمانياً، واكتماله عقلاً نياً كمطلق ذاته.

لقد تحوّل عنفُ الخلق، إلى عنفِ القَوْلَةِ. واختزلت التقنية، من فن يكتشف عنف المجهول ويتدبره كما لو كان طريقة لمجيء الكينونة وانسحابها معاً، إلى مجرد تكنولوجيا،

تختزل بدورها أعجوبة الانزياح، كتَجَوُّهرٍ لَلاتَجَوُّهر؛ أي إلى مجرد شبكيات من التوسيط الآلي، التي تقضي في كل عقدة منها، على الفارق النوعي بين الآلة وصورتها، أو هدفها. هكذا يغدو تاريخ تطوُّر الحي / الإنسي، كما لو كان تاريخاً متهادياً لقصة (نُضج) الكينونة وسقوطها كثمرة واحدة [عجفاء]، تختصر كل ربيع في موسمها اليتيم.

كيف وقع انفصامٌ ← الواحد. كيف انقسم إلى الفكر (العقل)، من جهة، وإلى الكائن من جهة أخرى؟ الجواب الكامن لدى المشروع الثقافي الغربي نفسه، والمُعَبَّر عنه أحياناً نادرة، إلا لدى التيار النيتشوي الهيدغري، الذي جعل ذلك الجواب بمثابة عمود الرفض في فلسفته، كما يبرز من خلال التأويل الهيدغري لقصيدة (أصل الخلق) لـ بارمنيد.

ذلك أن الخلق كان حادثة أولى أشبه بالانفجار، خرج الوجود بفضلها من اللاكينونة إلى الكينونة. وهي الصورة عينها التي يلجأ إليها علماء الفضاء المعاصرون لنا من أجل تفسير ولادة الكون. حتى أنها اتخذت اسماً لها، الصورة الصوتية للانفجار: بينغ بانغ. لكن ما يستدعي التأمل على الصعيد الفلسفي الخالص، هو أن حادثة الانتقال من اللاكون إلى الكون، ارتبطت أصلاً بذلك العنف، الذي جاء فجأةً نفسه. إنها القوة التي لم تكن شيئاً، ثم فجأةً تكثفت وتفتّرت كائناتٍ لا تُحصى من عوالم وكواكب، وصولاً إلى كوكب الإنسان والحيوان والنبات والجماد. قصيدة بارمنيد لم تكن تصوّراً بدائياً ساذجاً وأسطورياً، بقدر ما هو التصوُّر البدئي. التَقَطَهُ هيدغر، وتوقّف خاصة عند طابع القوة، العنف، أي تلك القوة المبدعة للكون، ذلك العنف في الخلق والتكوّن والتعدد. ولقد كان كذلك عنفاً ينضح إيجابيةً وتدميراً في آنٍ معاً. كان عنفاً مشبعاً ببرامج كامنة، سوف تنتشر عبر كائنات متميزة، مما يجعلنا نقول إن (الواحد) البارمنيدي / الإغريقي، هو هذه القوة المنضوية على مشروع التكوين، الذي هو بدوره يشتمل على الفكر باعتباره كينونة، وعلى الكينونة باعتبارها فكراً. منذ القديم، منذ (قَدَم العالم) وُلد العالم كينونياً، مشبعاً أصلاً بفكره. وإذا أردنا تمثيلاً تجريبياً على ذلك، قلنا بلغة علم الحياة وتاريخها: إن الفكر والمادة، هما طريقتان لتلفظ ← الواحد.

ثم إن العنف لم يكن حادثة الخلق الأول وحدها، بل لأنه كان في البدء، فقد استمر في الصيرورة، ناقلاً نفسه عبر حلقاتها، متجسداً تجسيدات كثيرة لا تُعدُّ ولا تُحصى، خلال أحداث عنف لا تنتهي؛ تُنتج نماذج الكائنات، وتسيطر على أفعالها تجاه بعضها، وتجعل من قصة الحياة نفسها، قصص القوى المتصارعة ذاتها، التي تثبت الفكر وتنقضه، تدعمه وتبدده. كذلك فإنه، وسَط هذا الصخب الجبار اللامتناهي في الصوت والصمت، في الوقت واللاوقت، في التكون والتبعثر، في التعدد والاختلاف، التكرار، والعود إلى عين الأسباب لتحصيل عين النتائج، لا مندوحة من أن يُنسب كلُّ هذا، كلُّ شيء، إلى هذه الكلمة الكبيرة: الكينونة. ولذلك سيحتفظ الفكر طيلة تاريخ الفضاء والأرض، اللامسمي والمسمي، بسؤاله الأصلي: لماذا الكينونة، وليس اللاكينونة، وباللغة الحسية المباشرة: لماذا كان وجودٌ ولم يكن عدمٌ؟

إنه الواحد، وهو موضوع السؤال والجواب معاً. وإن هذا الواحد الذي يصير كثيراً، يأخذ الفكر ما بعد السقراطي، المؤسس فيما بعد للفكر الغربي كله، يأخذ منه سمة العنف/ القدرة على التكوين، مع بقاءه كشرط للتكوين السابق على التكوين، ولكن المنتج له. إنه الواحد الذي لا يتكاثر إلا كقوة على التكاثر، كعنف في الخلق والتنوع والإنتشار حتى الإضمحلال. وهو عنف السلب الذي سيُفتنُّ به هيغل في أوج المشروع الثقافي الغربي. ليس بارمنيد مؤسس فكر القوة، ولا هو مشرع الإرادوية المطلقة. لكن تأويله من قبل أكاديمية أفلاطون، و(منطق) أرسطو، فرض صيغة وحيدة لإعادة الوحدة (الهوية) إلى الواحد، وذلك عن طريق إعادة تبرئته من كل هذا: الوجود الآخر، الذي قسّمه وجزّاه، ولوّنه بالتعددية، والتخالف والتعارض، كأن الواحد لم يعد هو إنتاجه. فلا بدّ من غسل يديه من كل ما صنعه، وإعادة انتهازه ما فوق هذا السديم الفوضوي. فالواحد يعلو إذاً فوق (صنائه). ومن اندفاع حادثة الخلق انفجارياً في كل جهة، تُعاد صياغة الأرض السواء - القاع، تحت (المخلوقات). ويتم، مقابلها، اختيار جهة واحدة، هي الارتفاع؛ فتُصنّف الكائنات في درجات (أنواع)، تُتخَرع لفظاً: الأدنى والأعلى. إذاً يُستعاد الواحد، يُنتزع من حمّ المحايثة، ويُشدُّ فوق الجميع نحو الأعلى وحده وحيداً في

صمته ولا نهائيته. هكذا يُعطى الواحد، جوهرياً ماهوياً، تحت مظلة العبارة الإغريقية العريقة: اللوغوس.

إن الواحد الجوهري هو التناغم بين الحق والخير والجمال، باستقلال عن السديم (الكاوس) وبمنأى عنه، وبكامل العنف النموذجي (المعياري)، الذي يدفع عنه العنف السديمي الكاوسي، في حين أن تأسيس الجدل عند بارمنيد لا يحسم الانفصال، بل يجعل عنف المواجهة بين المهيمن والمنبثق، وجودياً، كينونياً، تأسيساً للوغوس في صيغة تاريخ تكويني. وهذا العنف نفسه هو من ضرورة التاريخ في جدليته الكينونية. «هذه الفجائية، ووحدة الكائن هنا، يتحسسها الإغريق عميقاً، وهما عندهم ضرورات متعلقة بالكينونة عينها التي تفتح عليهم، بما هي تجلٌ مهيم، وتآلف بدئي، وتوازن عادل»^(ص 169). هذه الخصائص الثلاث، بتلفظاتها الإغريقية الأصلية، لا يجد لها هيدغر تعبيرات تكافئها في الألمانية نفسها. كما لو كانت من إشارات تلك الميافيزيقا اللغزية الخاصة بذلك العصر الفجري من يقظة الوعي الإنساني على الكائن من حوله. ومع ذلك فهي تلك الميافيزيقا عينها التي نأى عنها الإغريق أنفسهم فيما بعد، مع تطوّر تاريخهم واقترابهم من النضج والمغيب معاً، في عهد «الأكاديمية» الأفلاطونية. وهي الميافيزيقا عينها التي سوف يسيء فهمها المشروع الغربي طيلة تاريخانيته، ببرنامجهما التحقيقي المعرفي الشهير. فلقد قال الفكر الإغريقي، في وقته الفجري، قال: أجل! لمشهدية (الظهورية) الوجود الهائلة، في حضورها المسيطر، وفيما توزعت إليه من الكيانات اللامتناهية للطبيعة وما فيها. ورأى أن المشهدية تملك استقلالها، من حيث إنها تآلف هائل من القوى المتحركة، التي لا ينقصها أبداً ما هو ذاتي الانتظام فيها ولها. وإن الدخول إلى هذه المشهدية، يعني الانخراط في انتظامها ذاك، والقبول بقواعد اللعبة فيها. إنه دخول الوعي الذي لا يأتي كغريب من خارج المشهدية، ولكنه ينبثق من داخل حركيتها بالذات. ذلك هو مفهوم اللوغوس في براءته الفجرية الأولى، إنه انبثاق الفكر بذاته، وبالكينونة في آن. ولم يقف الفكر ضد الكينونة، إلا عندما تخلّى عن محلّيته البدئية وسط المحايثة عينها. خرج منه ما سوف يُسمّى: العقل؛ فجأة وضعت الذات نفسها خارج الكون. وازدهرت سلالات

الثنائيات من هذا الانقسام المريع بين ذات، هي أصلاً في العالم، لكنها (تضع) نفسها خارجه، مدعية أنها بذلك تعيد تفكره، تعيد تنظيمه بحسب ملكاتها العقلية الخاصة بها، تصوغه من جديد في شبكات من المفاهيم. وبذلك يصير العالم عالين: أحدهما في التصوّر، والآخر في ذاته. وتندفع هكذا (الحضارة) في الإمعان والتورط داخل ما هو ذاتي الانشقاق والتضاد. هذه الحضارة، هي الادّعاء الأكبر لبرهانية عقل ضدّاً على الكينونة. ينفصل عنها، ثم يدعي إعادة اللحمة معها، بوسائط تُفرض عليها من خارج نصوصها الأصلية. إنها الوسائط التي أتت بالتأويل المنحرف، المؤدي هو عينه إلى تشعب الانحراف، والتطور دائماً انحرافياً. إنها دعوى التحرر من هذا المهيمن البدئي، باصطناع مهيمن آخر موازيه، يأوي إليه الحي / الإنسي كبيت في المنفى، بعد أن فقد بيته في وطن للكينونة عينها.

لقد تعلّم المشروع الغربي من المهيمن الكوني عُنفه فحسب، فاستلّبه منه، وادّعه لنفسه. وبالغ في الإرادية، حتى أصبحت لديه التقنية، توسيطاً متوحشاً لحدود له، قضى أخيراً على التمييز الدقيق العبقري، ما بين الحكمة البدئية القائلة بالتعامل مع التقنية، ولكن بطريقة غير تقنية، وبين الحكمة الأخرى، المضادة والمستحدثة، والقائلة بالتعامل مع التقنية بطريقتها وبشروطها الكاملة فحسب. إذن القبول بها؛ وفي هذه الحالة، لن تتبقّى أية شروطٍ أخرى خارجةً عنها.

العنف المنتزع وحده من جدلية الكائن المهيمن، بدون كينونته، بدون (الضرورات) المنظّمة لانتظام أركان محايثته، وجدليته الذاتية، جعل مبدأ «الحُرث في العدم» يصير عديمياً هو عينه.

لقد فرض على «الحُرث» أن يغدو عديمياً هو عينه، أي من جنس العدم الذي يشتغل عليه. فارق نوعي هائل بين أن تُجاوَر العنف وأنت داخل المهيمن الأكبر المسيطر، أن تعيش هيجاناته وهمداته، تحولاته وصيرورات، ولكن من خلال ما هو ذاتي الانتظام فيه، فارق نوعي هائل بين أن تكون هكذا، وبين أن تتطلّب الفوز بالعنف خارج سياقه الصيروري، ذاتي الانتظام. فندعي ترويضه ليعلم كل ما ليس بذاتي الوسيلة والهدف في سياقه عينه. في هذه الحالة لن يكون ترويضُ العنف إلا بالعنف، الذي لن يجترح في نهاية

الصراع، أية محصلة أخرى، تأتي مخالفةً لطبيعة ذلك الصراع (الأزلي) عينه. في حين أن ترويض العنف بواسطة العنف، ولكن داخل محايثته، قريبة دائماً من تخوم الكينونة، يعطي لهذا الترويض طابع الاختراق، ويُعدّه بما يؤهّله لاحتمال النجاح أو الفشل. غير أن كلاً من النجاح والفشل، نسيان. وكل منهما يحمل بواره معه. «من يمارس العنف، المبدع، الذي يتقدم فيما لم يُقَلْ، ويحقق انبثاقاً فيما ليس مُفَكِّراً، والذي يكتسب بالقوة ما لا يصل ويحصل، ويُظهر ما لم يكن منظوراً، هذا الكائن، الممارس عنفياً، إنما يقوم في المجازفة». [البيت 371، في الأصل الإغريقي لقصيدة بارمنيد]. فمن يغامر في التحكم بالكينونة عليه أن يستعد لتقبل المزيد مما هو متخلّج، من التبعر، والاستقرارية والفوضى. بقدر الدُنُو من ذروة الكائن الهنا [المحايت] التاريخاني، بقدر ما تَفْغُر الهاوية فَمَها لاستقبال السقطة المفاجئة للتاريخاني le non - historial، بما يمكننا من مجرد القول إنها مسيرة انحراف في الابهام دون مآل أو مستقر».

إن هذا التأويل الهيدغري للشعري عند بارمنيد، قد يُحْمَله أكثر مما يحتمل من التفرع الترميزي، حتى ينقله إلى صميم الإشكالية التي تشغل الفيلسوف. لكنه يساعد على توضيح الموقف الأصلي للوقت الفجري، الإغريقي، من الصحو الأولى على الكينونة. إلا أنه، ومن جهة أخرى، فإن هذا النص قد يساعدنا بدورنا على إيضاح المغزى (التاريخاني) لبداية انحراف المشروع الغربي. فإن معالجة العنف بالعنف، كطريقة لترويض الكينونة، تتطلب أولاً أن تتحقق هذه العملية الميتافيزيقية الكبرى في تخوم الكينونة نفسها، وليس بما هو منفصل عنها، وضالع في التوهم باستخدام ما لا يرجع إليها وحدها، من التصوّر أو المصطلح، من النص التاريخاني، وتناصه العقلاني في آن معاً.

ما ينبغي التمسك به من ابداع بارمنيد للميتافيزيقا البدئية، هنا، هو أن تطويع العنف بالعنف، كرهان متفرد على إمكان اختراق في جوار من تخوم الكينونة، كبرهان يحتمل النجاح كما الفشل، إنما هو في حد ذاته الإشارة الوحيدة إلى حضور الكينونة منسحبة، الذي يميز حضورها المشروع فحسب. أما الادعاء المضاد فهو أن تغدو الكينونة في ذاتها

موضوعَ العنف، وأن يُنتزع من صميمها (شِبْهُ) فكرها، المحايث لها، ويُطرح خارجياً عنها، كقطب مقابل، بل مضاد لها، للكينونة، تلك هي عملية الانزياح (الإنسلابي) الأخطر الذي خضع له مفهوم الفكر، ودوره، إذ تمَّ اختزاله من مرتبة اللوغوس، إلى مرتبة المنطق.

حتى يمكن انتزاع اللوغوس من موطنه البدئي في كنف الكينونة، كان لا بدّ من تمييزه عنها بدوره الفريد، من حيث هو فهمٌ للفهم فحسب، ولكن بتنظيم الفهم أيضاً. من هنا جاء أصل المعيارية، كجنس آخر من كينونة علوية، أو عقلانية لا تعارض الأولى فحسب، بل تحاول إنشاء بديل عنها، ينطلق في البداية موازياً لها، ثم لا يلبث تدريجياً وخلال تقديمية (التحقيب المعرفي)، حتى يحتلّ بُقْعاً من سجلّها الخاص، إلى اللحظة التي يتم فيها اندماج الخطيّن (اللوغوس والمنطق)، فيما لا تعود ثمة حاجة إلى تذكير البديل بالأصيل فيما بينهما.

لقد وُلدت المعيارية مع تمييز محلّ أُسمى وأرقى لاسم مخترع حاسم، تحت تلفظ: الصحة (الصوابية)، كحقيقة، كمعيار للمعرفة. صار لاسم الحقيقة (أي المعرفة زائد المعيار) أخلاقيتها العلمية، منذ أن قبل الفكر أن يضمحل إلى مستوى وليده النظامي الصارم: المنطق. متقبلاً بذلك، ومن وليده بالذات، أن يكون قيماً عليه، أن يحدد له لعبته كاملةً، وقواعدها. فسرّيعاً ما أصبحت الحقيقة، كتسمية كبرى اطلاقية للمعرفة، بديلاً عن طلب الكينونة. وسرّيعاً ما خضع الفكر (الشِبْهُ) المنتزع من موطن الكينونة، منفياً تحت ألعايب المنطق. ولقد اشتغل (المنطق) على الإمعان في الخلط بين مبدئين: فهم الفهم، ومعيار الفهم. وفي حين يُردُّ المبدأ الأول ← الفهم، بسرعة، إلى محلّه البدئي من فكر جوالٍ دائماً في تخوم الكينونة، فإن المبدأ الثاني: معيارية الفهم، سوف يُمعن أكثر فأكثر في عزل سؤال الحقيقة عن سؤال الوجود. وبذلك يُحصر نشاط الأول في فنّ أو كيفية اختراع قواعد للعبة، دون (معرفة) اللعبة نفسها، أي بإهمال (معرفة) هذه المعرفة كلياً، أو بالتغطية عليها تحت بوارق (الحضارة).

أما العنف البدئي فقد صوّره بارمنيد، كما لو كان يمثل ما هو ذاتي الجدلية في صميم الكينونة، كما لو كانت هذه الجدلية عينها هي المحلّ الأول للوغوس، الذي هو ← فهم الفهم، كمعرفة ضرورية لكل ضرورة، ولما ليس كذلك أيضاً؛ نقول إن صورة العنف البدئي هذه، قد أضحت هي نفسها موضوع الترويض: شرّعت في تطويع ذاتها والاندماج تحت لفظة الإرادوية؛ فهي تنقل (معيارية الفهم) من شكلانية معلقة فوق المعرفة والوجود معاً، إلى فعالية تطويع وتطبيع، تؤسس التاريخانية، ليس وسط حمأة التاريخ، ولكن خارجاً منه وكبديل عنه، غير مواز له، بل ماسحاً ماحياً لدلالته وآثاره، في النصّ كما في التناصّ عليه، تماماً.

ومع ذلك فإن التاريخانية الحقيقية لا يمكنها أن تُولد، وأن تُعرف. إلا داخل/ وما بين (السُورَيْن) معاً، وهما: هذا التاريخ المغتصب كتاريخانية إرادوية خالصة، كسور أول، وهذه التاريخانية الإرادوية المتملّكة من تحقيب معرفي، واقعي، كسور ثانٍ، وشاهدٍ على أحوالها، ملء تاريخ العالم المباشر، والمتعارف عليه هكذا. لقد أصبح (كل ذلك) هو المايحدث المهيمن الذي يعادل على الأقل، بفجائيته وشموليته، وهول مدامته المحيطية، يعادل صورة المهيمن البدئي الذي داهم عقل العارف الأول في فجر المعرفة الإغريقي. مما يحتم إعادة كتابة قصيدة (الخلق) البارמידية، عصرياً. يحتم مجيء بارمنيد آخر ليذكر بلحظة فجرية المعرفة، حتى في صميم توقيت الغروب والانسحاب بالكامل. إن تأويل هيدغر الحداثوي، يندرج في عداد فجرية الغروب: «إن ماهية كينونة الإنسان، لا تنفتح علينا، إلا عندما نفهمها انطلاقاً من هذه الضرورة الضرورية للكينونة ذاتها. فإن كائنة الـ هنا للإنسان المتصير، شبه الافتراضي إنساناً *pro - virtuel*، هي أنها: كينونة معروضة كسهم اختراقي، تجعل هيمنة الكينونة تنبثق ظهوراً، وتؤدي في النهاية إلى انحطام السهم فوق الكينونة». «فالباعث على الاضطراب أكثر، (الإنسان)، ليس هو كذلك إلا لكونه ضرورياً، لا يحرث ولا يرفع المألوف، إلا ليحقق ثوراناً خارجاً عنه يسمح للمهيمن بفعل المداهمة».

إن «باعث الاضطراب» الأعلى، لا يركن إلى غرور النصر، ولا يخضع لهزيمة. وهو دائم التعرض للمألوف، والمعهود، من أجل أن يأتي بالشمولي المهيمن، يُخرجه من الكمون

إلى الظهور. إنه داعية العيش شاعرياً في العالم. فهو استثنائي، ودعوته استثنائية. في حين أن جوقة المنشدين حول قصيدة الخلق، تطالب بإخراج هذا الكائن (الشيطاني) من كنف المدينة. وهذا يعني أكثر استثنائية (المالمحدث)، ما دام الاختراق وحده هو الذي يجيء بالمالمحدث الحقيقي، الذي يجيء وخطره معه. فالمعهد، المؤلف، هو المهيمن مباشرة، هو الفوري ظاهرياً، ويحمل معه كل أدوات إقناعه للمنضوين تحت عباءته. أما من هو أصل كل موجود، كل كائن فهو المنفي، الذي لا يمكن تخثيره واختزاله في المعطيات المباشرة. لا يعني هذا أنه ليس هو المباشر، بل هو الفوريُّ الأصل. لكن تتنازع هذه الفورية صيغ المعهد التي تمارس ضروراتها وكأنها ضرورة الكينونة عينها. هذا المالمحدث هو حاجب الحادثة الأصلي، هو الذي لا يمتلك سوى الاسم، الذي لا يرجع إلى المعهد أبداً، لكن فضيلته أنه يذكر بـ لا - حدوث المالمحدث الحقيقي، بغيابه. إنه ذلك المهيمن النمطي الذي يبعث على السأم، الذي بدوره يكشف عدمية المهيمن، ولا جدواه، ويفتح فجأة على نوع آخر من عدم، من مجهول، يتطلب التخلي عن مختلف عادات الكسل والركون إلى المعتاد والمكرور والمسطح؛ وفي الوقت عينه يتقدم الكائن في ذلك المجهول، العدم الآخر، الذي يعدّه بما لم يوجد بعد. يدفعه إلى «القفزة»، وإلى تبني شرعة الحياة في الخطر، كمعادل للعيش في العالم شاعرياً.

فالضجر من المعهد هو الدليل الذي يكشف عن لاجدواه، لامعناه، عن عدميته. والقلق من انكشاف هذه العدمية المُعدّمة، يضع الكائن دفعة واحدة أمام العدم المختلف، أمام الآخر، غير المعروف بعد، غير المقنن والمبرمج. هنا ينبوع القلق الأكبر. لأن الكائن يتحوّل إلى قَصَبَة فارغة حقاً من كل الاعتقادات والتقييمات. فجأة، تجد القصبَة أن كل شيء إنما يرجع إليها وحدها. يتوقف كل شيء على قرارها. تلك هي المجازفة أمام الصّدع الذي انشقّ عنه المعهد، ليفتح على كل ما ليس له عهدٌ أو مشهيدةٌ بعد. تلك هي: المجازفة، باعتبارها تبقى الطريقة الوحيدة للتعامل مع — الآخريّة. هذه الكينونة التي مهما تدانت كجسر ممتد عبر السديمية، فإنها تظل منسحبة، مترددة فوق جسر القდوم عينه. إشارة القدوم هي عينها إشارة الانسحاب.

كأنها يغدو التعامل مع هذا العدم، هو ذروة التعامل مع الكينونة. في لحظة الحسم تلك لا يمكن لسؤال الكينونة ألا يكون هو عينه إلا سؤال العدم. والفارق الكبير بين مختلف (العدميات) الأخرى التي كان يعاني (الكائن) من جثمانها على صدره، وهو ينوء بثقل المعهود، الذي يُقصره على تقبله كأنه هو الموجود، الفارق بين الكشف عن لا كينونة المعهود، وعن عدميته المدممة، وبين مواجهة المجهول، اللامسمى، الذي ينفتح ما فوق أطلال المعهود.. هو كالفارق بين تشييع الجثمان الميت، واستقبال مشروع الوليد الذي لم يحضر بعد إلى العالم. إنه العدم الآخر الواعد بتأرجح الكينونة في تحومه. إنه إشارة الآخريّة المبشّرة/ المُنذرة بالآخر، غير المتكون بعد.

أمام مشهدية الخلق/ اللاخلق، العظمى هذه، لا يعود ثمة دورٌ ناجع لما يسمّى (عالم) المنطق. لا يمكن لإشارة السالب أن تغطي دلالة العدم. كما أن الكائن لا تستنفذه إشارة الموجب أو الإيجابي وحده. وهذا ما عيناه عندما ميزنا بين الفكر والعقل، كما تعامل بهما، معهما، تاريخ الفلسفة الغربية. وها هو هيدغر يقول: «إن قوة الفاهمة [العقل] نراها تنحطم في مجال السؤال المتعلق بالعدم والكينونة. وهو كذلك مصير هيمنة المنطق داخل الفلسفة الذي يواجه حسمه. ذلك أن فكرة «المنطق» عينها تنحل في إعصار تسأل أكثر أصالة».

فالفكر هو المؤهل وحده، ليس لكي يفهم سلباً أو إيجاباً دلالة العدم كينونياً، بل لكي يحتضن التسأل بعنفيّته البدئية، ما فوق السلب والإيجاب العاديين، المبدولين عبر ممارسة عقلانية علموية رائجة. هذه الممارسة لا تستطيع أصلاً أن تقرّ بوجود ما للعدم. كيف الكلام عقلانياً علمياً عمّا لا وجود له. إن قانون عدم التناقض هو الحاكم بأمره في مثل هذه الأسئلة. ولذلك لم يكن ثمة دلالة منطقية للسؤال: لماذا هناك كينونة، وليس عدمٌ. وكان أمراً طبعياً أن يوصف هذا السؤال بالعبث، واللامعنى. لكنه مع الطرح الهيدغري، يرتدّ هذا السؤال إلى موضوعه الأصلي. إنه الفكر الذي يلتحم، هذه المرة، كلياً، ومن الداخل، مع ذاته، كسؤال ذاته، عن الآخر، الذي يكونه هو، ويتكوّن به. و(الآخر) ليس سوى الكينونة بالنسبة للفكر، بحيث أن كلاً من الفكر والكينونة

هو الآخر بطريقة الذات، وهو الذات بطريقة الآخر؛ لكن دون أن نسقط في شراك أية جدلية عَرَضِيَّة أو مفهومية. فقد يُغرينا أحياناً تصوُّر الذات كمحلٍّ سَهْلٍ لإقامة مثل هذه الأفاهيم، شَرَط أن يأتي هذا المحل، هذه المرة، خالياً من أية جهوية. فهو كالمحل اللاهِنْدَسِي، السابق على التشكيل - الشكل، الذي لا بدَّ من اختراع تصوُّره، من أجل مباحثته فورياً نحو إشادة الهندسة، كعلم.

في هذه اللحظة التي وصلنا إليها تَوَّأ، يمكن إضافة تناصٍّ آخَرِيٍّ على نص قصيدة الخلق، لبارمنيد، قد يكون مما لم يُفكَّر به هيدغرياً بعد. وهو قولنا: أن قصيدة الخلق البارمنيدية توحى بتناصٍّ أن الخلق هو بدون خالق. ذلك أن المهيمن المسيطر، هذا الظهور المعن في لا تناهي الظهور، والذي لا فكاك من حضوره، يكاد يصير التجسيد المادي الذي لا بدَّ له ولا نهاية. ومع ذلك فهو اللوغوس عينه، ليس وعياً لذاته، أو وعياً آخر لذاته، كما هو الجدل الهيجلي؛ بل هو ذلك المحل القَبْلِي التجريدي، الذي يسع كل شيء، وفي الآن عينه ليس هو شيئاً. وبالتالي فإن انبثاق تَلَفُّظَات من مثل: الفكر، والعقل والمادة، يأتي كتفريعات أو مداخل اصطلاحية دائماً، تناوش محيطه، غير المحاط به أبداً. تلك كانت المهمة الأصعب والأشق بالنسبة لسؤال الفلسفة، بعد اختتام تاريخ الفلسفة، التحقيقي المعرفي، تكمن في الطريقة التي يمكن بواسطتها انتزاعُ ما يحاول المصطلح الفلسفي التاريخاني أن يقوله عما يَخْصُه وحده، وكأنه هو ما يَخْصُ ما لا يقوله المصطلح عينه. إذ، بعد أن تَمَّ تفكيكُ الذات الغروبية مع الشروع في تصحيح الحداثة، فإنه لم يعد مقبولاً من الذات، التثبُّث بمصطلحها التقليدي كمركز يعيِّن الجِهوية أنطولوجياً، دون أن يفصح عن جهويته الخاصة به، بل لهدف إخفاء هذه الجِهوية دائماً؛ بعد أن انتقل اللغز من مركزية الذات إلى عمق العالم عينه، باعتباره هو مساحة اللغز ومستقبله المقابل لأقدميته، لم يعد يمكن البحث عن محلٍ للمصطلح كمرجع، بقدر ما يكون مجرد محل فحسب. ولذلك وصفناه أنه محل فارغ أصلاً من كل يقين، وبالتالي ممتنع على المعيارية، وعلى الجِهوية، معاً. لكنه هو أفق كل فلسفةٍ تتصَّل من تعقيد مشهديات معينة عن الصيرورة، طامحة إلى إعادة اكتشاف ملامح أخرى مجهولة عن براءتها.

هكذا يمكن القول إنه لم تتحقق القطيعة بين الفكر والوجود عبثاً. ذلك أنه ما دام الفكر هو طريقته في الكينونة، والكينونة هي طريقته في الفكر، فإنه لا يمكن إدخال أي اصطلاح طفيلي على سياق الاثنين كواحد، ولا على سياق الواحد كاثنين. أما عندما يُشرع في حفر الهوة بينهما، فهذا يعني أن ثمة مصطلحاً غريباً لا يمت لأحدهما، ولا لهما معاً، قد جرى استنباته من ظلام تلك الهوة عينها القائمة بينهما، وأن هذا المصطلح سوف يفاقم من اختراع وظيفة له، تدعي وجود غربة قَبْلِيَّة بين الفكر والوجود، وبالتالي تتبرع بتقديم خدماتها كجسر من الترجمة والتأويل بين لغتيهما، التي صارت قسراً عنها لغتين، تختلفان سَجْلاً وتدويناً، أو تلفظاً وتركيباً. ومنذ ذاك، صار العالم عالِمين، دشْنهما أفلاطون. هنالك الكهف، وهناك ما يتجاوزه علواً عالياً مستمراً. دفعةً واحدةً انقلب الحق والخير والجمال إلى مجرد معايير. ما أن دخل الخطأ إلى العبارة، حتى أصبح دخول الشر إلى الفعل، والقبح إلى الذوق، عملياتٍ رديفةً. صار الفكر معياراً في جوهره: إنه محلّ تصحيح الخطأ: (المنطق)، وتقويم الفعل: (الأخلاق)، وتبديع الحُسن: (الخلق الجمالي). إلا أن التصحيح والتقويم والتبديع، ليست أفعالاً مما لم يُفكر به بعد، ولكن مما ينبغي و(يجب) و(يُلزَمُ) التفكير بها، بل الاهتمام بها، وإليها وحدها. متى أمكن اختلاق القيم؟ عندما لم يعد يمكن للفكر أن يفكر بطريقة الكينونة، وعندما لم تعد الكينونة كائنةً منسحبةً، بطريقة الفكر وحده.

انتهت قصيدة «الخلق»، إلى تقنية الاختلاق.

في «قصيدة الخلق» لم يكن ثمة مجال للحديث عن التقنية. ذلك أن الخَلْقِي يجيء تقنيةً، خَلْقِيّاً. ولكن ما أن تتغير مشهدية الكائن الكلّي المسيطر المهيمن، حيثما انبثاقُ الكينوني على شكل قوة قووية، إلى مشهدية مُفَرَّدَةٍ لـ (عناصر)، حتى يختفي الخَلْقِي كقوة قووية، ويحتلّ المشهدية قانونُ الصراع/ الاضطراع ما بين العناصر. فإن البحار والجبال والبراكين والأعاصير تفرض تفاوتاً أشكالها وأحجامها ومؤثراتها. وبالتالي فالمهيمن يتعدد، والسلطان الشمولي تغدو له هجوماتٌ متباينة، تتخذ تكويناتٍ سوف يُطلق عليها اسم الطبيعة. ومع هذه التسمية ينسلّ العقل من تلك الطبيعة، ويقف خارج إطارها،

كما لو لم يكن أحدٌ فعلاؤها، وعناصرها المؤثرين الحاسمين. هذا الوضع خارج المشهدية يفتح هاوية بين النظر والمنظر. وعند ذلك يتحوّل الإحساس إلى ← حاكم. وبدلاً من القول: إنني أحمل الشيء، سأقول، يدي تحمل الشيء. عيني ترى المشهد. فالتقني ينفصل إذاً عن محلّ الإحساس (الجسد/الأنا) إلى موضوع للإحساس، وطريقة أو آلية إيصالٍ له. هنا يتدخل المنطقي: وأوّل إجراءات هذا التدخل هو التمييز بين حكم للوجود، وحكم آخر للقيمة. فالمنطقي لا يمكنه أن يعمل إلا عندما يختلق مثل هذا الفصل. ولقد تورّط في الفصل، منذ أن حقق انزياحه الأول من داخل المشهدية عينها، إلى خارج عنها. من الإحساس مع تشكّلاتها كواحد من هذه التشكلات عينها، إلى مجرد مراقب، محايد، واقف متسمّر خارج اللعبة كلها، لكنه أعطى لذاته وظيفة الرقيب على وقائعها.

قد يكون بارمنيد غير عابىء في الأصل بالتمييز بين المشاهد والمُعاني، ليس عن وعي فحسب بوحدة الواحد المسيطر، أي الظهور، هذا الحضور الفوري لمشهدية العالم، وأنت في زحمتها بالذات. بل ربما عن نقص في درجة ونوعية التجريد [في بداية التفلسف]، كما يحلو للتاريخانيين تفسير (نموّ) الوظيفة المنطقية. لكن هذا اللاوعي قد يحدد فجريّة البدء، لا كنقص ينتظر نمواً وانضاجاً، بل كبء بدئيّ؛ لا يمكنه أن يكون ويستمرّ إلا كذلك. بالمقابل، إن المنطقي حاذر، منذ مُخترعه الأول أرسطو، ألا يقرّ بتطفُّلَيْته على العبارة ما أن أعطى ثمّة أولويةً أنطولوجية لحكم الوجود على حكم القيمة. ظناً منه أنه قد يلتفّ بذلك على فداحة الفصم الذي أحدثه في الوحدة الكينونية السابقة على أية محاكمة. غير أن القول بحكمين؛ أحدهما للوجود، وآخر للقيمة، هو استعارة لفظية ليس إلا. إذ إن الخروج إلى تلفّظ الحكم يكفي لإلغاء التمييز بين موضوع للوجود، وآخر للقيمة. فإن حكم الوجود، هو بالذات حكم قيمة. حين أقول رأيت زيداً، فإنني أمنح تقرير الواقع هذا تقييماً، يُحمّل على الحقيقة كقيمة. بحيث لا تخلو أية عبارة من الإخبار، وكل إخبار يتضمن تقريراً، إيجاباً أو سلباً أو احتمالاً. لا يُثبت هذا التمعين أولويةً أو تضمينيةً كلّ قولٍ للمعياري، بل بالعكس يشدّ المعياريّ إلى محل القول عينه. وهذا يردنا إلى مرجعية قصيدة الخلق، باعتبارها طريقةً

في عرض الخلق لخلق، وليست تصويراً له. إلا أن ما فعله المنطقي، متأخراً عن اللحظة الفجرية الإغريقية، هو أنه اختلق للمعياري حيزاً خارجياً عن الخلقي غائباً عنه، أي عن كل ما هو موجود. ولما لم يكن ثمة حيزٌ له، لآخر، ما عدا حيز الخلقي عنه، فقد اخترع المنطقي إشكالية الفراغ، وأحاييل تغطيته بالمتلى، الذي لم يعثر عليه إلا لدى الخلقي الأساسي عنه، فاغتصبه لذاته وأحلّه فيما ليس بحيز، ولا حيز له البتة. ومع ذلك اختار المشروع الأفلاطوني أن يكون هذا: اللاحيز، موطناً دائماً له. ارتضى (القول) ألا يكون قول ذاته أبداً. صار اللغوي عنه حُكماً، بانتظار أن ينظّمه أرسطو منطقاً.

وبعد، لن نستطيع المنطقي أن يفترض وظيفته ويفرضها إلا باختلاق الحكم، وتطفله على الوجود، كيما يختلق مقابلاً له، اسمه: القيمة. فما هو ذلك الأقوم الذي ليس هو من الوجود، ومع ذلك يختلق له حيزاً ويتموضع فيه موازياً للوجود، منافساً له، ومفتعلاً مثلاً له، فوقه؛ كلُّ «قيمتة» أنه ليس من الوجود، ولا من حيزه.

هنا حدث الاختلاط الأعظم: حين أُفرغ محلُّ الوجود من الوجود عنه، فقد جيء باسم آخر هو الفكر محدوداً بوظيفة العقل، لكي يملأ الفراغ. ومنذ أن تمَّ هذا الاختلاط الأعظم لم يعد يمكن ممارسة التفكير كتفكير، بل صار التقييم هو البديل. تارة يجري الانتماء للفكر كسبيل لنفي الوجود أو استصغاره؛ وتارة أخرى يجري الاحتفاء بالوجود كتعددية في الأسماء، فالتة وعشية في الحالين؛ فالوجودي لم يعد يجلس في حيزه، صار هو نفسه محلَّ قيم سالبة، أو مُطاردةٍ من أمكنتها باستمرار. والفكري أعطي له مكان الفراغ عنه. باختصار حين يحل التقييم مكان التفكير، يخرج كلُّ من الفكر والوجود عن علاقتهما الفورية بالكينونة؛ منذ أن أصبح الفكر (= العقل)، نوعاً من التفلسف حول المعيارية، لم يعد يستطيع الخطابُ الفلسفي أن يدافع عما يفصله عن الديني، باعتبار أن الديني هو المحل الأخير للمطلق القيمي. وبالتالي إن عجز الفلسفي أمام الديني سابقاً، سوف يسلمه إلى حال العجز أمام العلمي لاحقاً، اعتباراً من عصر الحداثة. فلا غرابة أن يفتقد الوعي طيلة تاريخ الحداثة، شعور الاختلاف بين المعيارية والفكر. حتى بات من السهل بعد الانخراط كلياً في المعيارية، أن يتحقق الانعطاف من التقنية إلى التكنولوجيا.

وكلا الممارستين، سوف تدّعيان الفكر، ما دام الفكر، بما يرجع إليه وحده، لم يعد مطلباً لأحد. ولم يعد الفكر قادراً على اسماع اعتراضه على مستخدميه، إلى أحد.

في حين أنه، في قصيدة الخلق، يظهر الفكر محايداً كضرورة، لضرورات المايحدث عينها. يتوجّد الفكر باعتباره سؤال التدبّر، إزاء هذا المهيمن المسيطر: كيف يمكن تدبّر هذا «الظهور» الشامل المداهم في كل مكان. فكل ما يظهر يحمل عنفه، يفرض عنفه؛ حتى يبدو الوجود هو هذا العنف العاري، الخام. فالظهور ليس حالة سكونية. العالم لا يقع على مسافة. وإشارة الوعي الأولى، ليست انفصلاً متعالياً، لكنها انخراط فعلي في صميم المايحدث الرهيب الشامل الكليّ. إنها إشارة التدبر الأول لواقع الحال. فالغريق تحت أمواج الخضم العاتية لا يمتلك جناحين يتيحان له الارتفاع فوق الصخب المداهم. مولد الفكر في لحظة انفجار الخلق، كما يلي: إنه، وهو من فعل الخلق هذا، يريد الفكر أن يتدبر أمره فيه ومنه.

إن التدبّر - كجذر أنطولوجي لمصطلح التقنية - هو جواب العنف المنظّم على تحدّي العنف البدئي بما هو؛ وقد تأتي الأسطورة سابقة على الفكر لتعطي إشارة الحل ترميزياً. ذلك هو عمق السر الذي تحمله نار برومئوس. إنه اختراع أداة التدبر: النار، لسؤال التدبر المطلق. يصير الفكر في هذه اللحظة من عنف الخلق، جسدياً تماماً. إنه تدبّر الدفء، النار، رداً على عنف الظهور، كصقيع وزمهرير. يولد الفكر جسدياً خالصاً. وتلك الصفة هي الإناسة التاريخية الحقيقية التي تؤسّس لغز الكائن في العالم. وكلما جرى الإفتئات على التاريخية بحسب معناها البدئي، كلما جرى إعاقه وتعطيل هذا اللغز عن الحضور، وبناء صيغة الكائن في العالم، من داخلها، وبشغفها وحده. بناؤه جسدياً بما يُكسبه تمثال: الحي/الإنسي.. فإنه يجري الإفتئات على التاريخية [الأصلية] باختراع تاريخانيات من النوع المضاد. وذلك كما يلي: إذا كان الفكر يولد جسدياً أولاً، إلا أن النار تأتي من خارج الجسد. صحيح أن الجسدي هو الدفء أصلاً، هو دمه الحار، صانع الدفء، الذي يحميه. أي كما لو كانت النار الآتية من خارج الجسد، ذات أصل في الجسد عينه. من هنا: فإن كل تقنية ستبتكر، ستحتذي مثال النار: كل ما يلبي حاجة

الجسد، له أصلٌ في الجسد عينه. هذه المعادلة لا يصيها الخلل إلا إذا ضاع التناسب بين ما تصنعه التقنية، وبين ما هو مغروس في الجسد أصلاً كحاجة أو رغبة. وذلك هو أساس التناقض الذي سينمو تدريجياً بين التقنية والتكنولوجيا. إذ إن هذه الثانية سوف تفاقم من استقلالها عن الجسدي، وتنشئ جسداً آخر مستقلاً، يبدأ موازياً للجسد الجسدي، إلى أن يغدو جسداً لا جسدياً، لهذا لا يُكتب له الاستمرار إلا في الإمعان بإلغاء الأول.

التقنية هي جواب الفكر جسدياً على تحدي العنف المطلق المهيمن، على هذا الظهور الوحشي كلياً: فالإنسي يخترق الوحشي. وكلما اخترقه، زاد انسحاب الوحشي أكثر. وخلال هذه العملية التاريخية اللامتناهية يحدث، أو قد يقع اختلاط الأدوار. بمعنى أن شكلاً معيناً من الاختراق قد يستحوذ على كامل العملية، على الاختراق كله، ويتحول إلى نموذج وحيد. وعندئذ تتعرض التاريخية إلى رفض ← التاريخ، بالتعالي فوقه، أو الاستيلاء عليه، وادعاء تمثيله من خلال نمذجة معرفية أحادية؛ ينقلب الفكر إلى عقلانوية. ينحلّ التدبر في (التدبير) وحيد الخلية. تموت التقنية في تكنولوجيا. لن تكون التكنولوجيا بالنسبة للتقنية سوى إحدى الثمرات المتخثرة التي تدعي اختصار تاريخ الشجرة، من جذورها إلى جذعها، إلى مواسمها كلها. إن افتراض هذا النموذج من التطور هو الذي أتاح نمطاً من التحقيق المعرفي، وحيد الخلية والاتجاه. وقد جاء التطور إفقاراً وليس إغناءً له. فالبدئي الذي كان موضوع قصيدة الخلق، ليس هو الابتدائي المتخلف. بل إن البدئي كان الأكثف والأغنى، لأنه كان يفتح على مختلف الأبعاد المهولة التي تمثلها جسامة المهيمن الكلي دون إخفاء أو اختزال لغناه باللامحدود.

تلك كانت المواجهة المطلقة مع العنف. عنف الظهور يصير عنف الحضور؛ أي ذلك المتبقي من اللامتناهي ما بعد تحويله إلى خارطة من الأبعاد والآفاق العولمية المهندسة.

كانت تلك المواجهة الفريدة تؤسس التاريخية المليئة العرضانية، التي ما لبثت أن تقهقرت، تضاءلت وانحصرت في خط طولاني لمعنى التقدم. انحلت إلى تحقيق معرفي؛ يفترض بدايته باكتشاف النار، ويدشن نهايته بسيطرة شمولية للتكنولوجيا، كما لو كانت كمال التاريخ، يوطبوا اتحاد العقل بالواقع. في حين أن ما حدث وقت انفجار الخلق

الأول، كان هو وقتَ المواجهة المربعة مع المهيمن المسيطر؛ ذلك الحضور الوجودي الغُفل من أية تسمية للامتناهي؛ إنه الاستبداد في ظهوره، وبنائه الذاتي: ما حدث لم يكن تطوراً للبديهي، لدلالة هذه المواجهة، والشروع في مشاركتها اللغزية مع اللغز الأعظم، بل كان إمعاناً في تشويه العظمة وتحويلها إلى مجرد ضخامة/ سيطرة، أي امتدادات في العدد وفي الكم اللامحدود. تلك هي (حضارة الأدوات)؛ تهرب من المواجهة البدئية مع المهيمن المسيطر، إلى التراكم العددي. تلجأ إلى التكرار والبرهان، بدلَ الفكر والرهان، بل فراراً من التاريخ الحقيقي، المنشىء لتاريخانيته التي تحفظ أوقات تلك المواجهة، وكان من المفترض أن ينحدر منها تاريخ كل البناء الإنساني فيما بعد، بما يجعل البدئي حاضراً في كل ما يتبعه، ويعلن انتماءً خالصاً إليه.

ليس حضور البدئي في مستقبله، في كل لحظات هذا المستقبل، إلا نوعاً من تردد اللامفكر به بعد، بطريقة مختلفة، في كل مرة، تجاه سؤال مختلف. إنه لا يأتي بالكيونة إلى الزمان، كما حاول هيدغر أن يبرر العلاقة بينهما، بل هو الزمن الذي يبني تقدمه، مستقبله، بما يؤهله لأن يغدو زمناً للكيونة عينها. إنه يطمح، على الأقل، أن ينشئ المسارح الاستثنائية التي تتيح هذا الحضور المميز للكيونة، من حيث إنه لا يأتي إلا وهو منسحب، وإلا لما أتى أبداً.

فلقد كان ذلك إيذاناً واعداداً بمشروع الفكر بما يرجع إليه وحده، لو أن لحظة الخلق، ومواجهة الخلق لذاته في ذلك الفجر الإنساني البدئي، استطاعت أن تتحكم فيما بعد، في صيرورة المايحدث الآتي، مشكّلةً فيها ما يحقق، ما يحفظ: «براءة الصيرورة»، عبّر كل المنعطفات الشاقة القادمة، التي ستبني ما سيُسَمَّى: تاريخ التقدم. فعلاً الفكر قد كان يعدُّ الإنسان بالنار الحقيقية المستمرة، بذلك العنف، المقدس المضاد، الذي يسمح له، بالعيش والسكن في كنف الكيونة، ويسمح للكيونة أن تفارق غربتها الاطلاقية، أو أن تلج الزمان بطريقتها الخاصة، دون أن تغدو أسيرة لأوقاته وتحديداته.

لكن تطوّر البدئي مستقبلاً بُني على نسيان البدئي. كما لو أنه فارق نهائياً لحظة مواجهة العظمة الأولى للمهيمن المسيطر، لهذا الشمولي ذي الحضور الطاعي؛ فانطلقت

هكذا تاريخانية أخرى، دون تاريخها الحقيقي. تمَّ عزْلُ الحقيقة عن حاملها الأنطولوجي. واستعِض عنه بمعيارية، مشتقة من أَقْنَمَةِ الصَّحَّة المنطقية، كمرحلة أولى، مع المدرسة السقراطية، ثم بمعيارية المطلق المفارق خلال الحقبة الدينية، ثم عودة إلى المعيارية المنطقية عن طريق المعرفة العلمية المختبرية. لقد قامت التاريخانية على أساس التحقيب المعرفي المتداول، كأساسٍ مُوازٍ لغياب، أو لغيوبة التاريخ الأصلي. تمت بذلك فَزْدَنُ كل حقبة [معرفية] حسب نوع التَصَوُّرات التي انعكست تعدديةً كميةً لالمحدودة بالأدوات. لم يستطع (البُدِّي) أن يفرض بُدْأته في كل منعطف جاء بعده. وإن كان كل منعطف يأتي حاملاً نذيرَ قطيعةٍ باسم الحقيقة، قد تتمكن من التلويح بعودة للبديء؛ لكن سرعان ما يعجز البديء عن فرض لغته الخاصة في ساحة تستحوذ عليها آلية إنتاج المصطلح دائماً، كتعويض مسموح عن غياب الفكر بما يرجع إليه وحده. حيثما تنتصر استراتيجية التسمية، على التسمية بدون استراتيجية.

في حال تجلّي الحضور الطاغي لظهور العالم، في حال البُدِّي، لا ينفصل الإنسان عن المشهدية المسيطرة، بل تشملها المشهدية، وتُقدِّمه كما تقدّم البحر والأرض والحيوانات؛ إنه ليس وعياً خارج الموضوع. لكنه هو ما تحويه ذاتٌ مشهدية العنف المادي الميتافيزيقي، وإن كان عليه هو أن يعيّن هذه المشهدية في الآن ذاته، من داخلها، وهو في صميمها. إنه الإنسان الذي يفصح عن فعالياته، من الكلام، والفهم، والانفعال، والبناء، كما هو البحر المضطرب بالموج والريح والعمق المَوَّار بالحيوات المائية، كما هو البرّ مكوّن بتضاريسه، وأحداث أنواعه وعناصره، كما هي الحيوانات بأشكالها ومسالكتها المتباينة. إن مشخّصات المشهدية، بما فيها الإنسان نفسه، مأخوذةٌ جميعها بعنف واحد من الحضور الطاغي، من الظهور الحاسم، غير المشروط إلا بظهوره ذاك. والاختلاف الوحيد في لحظة البديء تلك، بين العنفين، هو أن الأول يطغى على الإنسان من حوله من خارجه. يحدده، فيكابده هذا ويجرّضه، بينما العنف الآخر الذي يجتاحه من داخله، فإنه يتأتى عليه، من حيث أنه هو الكائن عينه، الذي عليه أن يؤديه ويكتشفه.

في لحظة البديء، عند ولادة التاريخ، كل شيء يظهر ويحضر بجسده واسمه، دون أي تمايز بين الدالّ والمدلول فيه. فالبرُّ برُّ، والبحر بحر، والحيوان حيوان، والإنسان إنسان. هكذا يُفَرِّدُ الإنسانَ عنفَ الحضور بممارسة التسمية. يجزئ الحضور الكلّي إلى عناصر وأشياء وكائنات. إن المشهدية ينفرط عقدُها، والإنسان ولسانه يُدخلان نظامَ عقدٍ جديد عليها. إن التسمية، وإدخال العلاقات بين الأسماء، يحقق أول إنجازات اللوغوس، الذي سرعان ما يجعله يدعي وظيفة لذاته تناظر الخلق نفسه. صحيح أن (عنْف) الإنسان يتجلّى في لحظة البديء، باختراق العنف الآخر المسيطر، بما ينشئه عنه من أسماء/ تصوّرات، كما لو أنه ينحت عالماً آخر موازياً يستريح إليه، بدّل العالم الآخر المداهم، الغريب، لكنه هو الاختراق الذي يقطع الصلة بين عالم أهلي، وآخر برّي مجهول مداهم. ذلك هو (الانقلاب الأفلاطوني): إن المصنوع يحل محل المجهول. والمصنوع يصير (الكهف الجديد) الذي تطلبه تلك النفسُ المعذّبة بشوق إلى ملاقة مطلقها الخاص، لعلّه يحميها من مواجهة المطلق الحقيقي، عنْفِ الظهور خارج كل كهفٍ.

لم يأت أفلاطون بتحرير من عنْف الظاهر، إلا باختلاق سكونية عالم من مُثُل، تنعكس أشباحاً في كهفه الأزلي المتجدد. تلك هي أولى تشكّلات المعيارية التي استطاعت أن تعزل الفكر البديء، بما هو طريقة في تقبل ضرورات العالم، والتعامل معها، كمعطيات حقيقية وحدها؛ فتدفعه هذه التشكيلاتُ إلى الاستسلام إلى عالم من تصوّرات، لا تملك سوى أسمائها، وقد أمست مقطوعةً عن مُسمّياتها الفعلية. هكذا تحققت مضاعفةُ عالم الظهور المهيمن، بضروراته الفورية، بعالم يفتح على خلائه فحسب. يمكن أن تعمّره كائناتٌ طيفية باسم استراتيجيةٍ ما في التسمية، قائمة أساساً على قاعدة تشيف المسميات، إلى درجة اضمحلالها النهائي. إنها قاعدة ازدواج العالم بنقيضه: تارة بالثالية الشبعية، مع الأفلاطونية، وتارة ثانية باللاهوتية، وتارة ثالثة بالأيولوجيا الطوباوية اجتماعياً، تاريخانياً، المقترنة بالتحقيب المعرفي علموياً تقدماً.. فقد جاءت هذه القاعدة بديلاً، نفيّاً متmadياً لاستمرارية البديء في قصيدة الخلق، لاغياً سلفاً كل مشروع متابعٍ له، يكون عنوانها: (خلق) العالم كقصيدة.

لكن هل يمكن عَيْشُ العالم شعرياً، حقاً، بدلاً من مضاعفة العالم بما ليس هو عالماً: ألا يمكن مواجهة (إشكالية) العالم على أساس أنه هو المُعطى الوحيد الذي يقدم لا تناهيه في تناهيه. فهو المُعطى الفوري، الوحيد، الذي يحمل في طيه، اللامُعْطى أبداً. كما يحلو لأحد أهم تلامذة هوسرل وهيدغر معاً، أن يحل مشكلة العالم كثنائية بين أهل الكهف، وأهل المثل. وهو إيوجين فينك. حتى أنه قد يمكن قلبَ العبارة والقول، مع فينك دائماً، العالم هو اللامُعْطى، الذي لتعارضه، يكون المُعطى. فتكون الفلسفة هي (مجرد) فلسفة العالم. يتحقق ذلك عندما يبلغ نضجُ الفلسفة حدَّ القدرة على منع ذاتها والعالم معها من مضاعفتها بغير ما هما عليه، ما كانا عليه قبلها، وما يصيران إليه بعدها، عندئذ فقط يصبح التساؤل: هل إن الفلسفة لا يمكنها أن تقدم العالم إلا إذا أعادت خلقه شعرياً. يبقى أن نسأل بارمنيد: هل حكى مستقبلَ العالم كله، في لحظة خلقه، في البديء وحده، كما لو كان نهايته؟

هذا البديء الذي يأتي في بداية العالم، كما لو كان هو قِدْمُهُ كله. ومع ذلك يظل يأتي دائماً في كل لحظة من مستقبله. قِدَمُ العالم هو لغزِيَّةُ خلقه. ما دام العالم صنيعةً لُغْزِهِ الأول، وما دام هذا اللغز هو المحل المتماضي للامفكر فيه، فذلك هو قِدَمُ العالم، وأقدميته على كل ما يستجد فيه، لكنه ذلك القِدَمُ المصاحب لأوقات العالم الآنية. فما حَدَدَتْه قصيدةُ الخلق عن مشهدية للظهور الطاغي المسيطر، الكلي الحضور والمثول في آن، لن يدخل في غيب الأزمته الأولى. بل سوف يشكل عمق المناظر التالية، التي سيقدم التاريخ عروضاها المستقبلية، على غير انتظار، مما يسمح له أن يقدم نفسه، حاضراً متوارياً، من خلالها كذلك.

هذه المشهدية الالامحدودة - وكل شيء آخر سوف يظهر بالنسبة لها - سيتعين كمنظر من مناظرها الالامتناهية. هذه المشهدية تولد المناظر المفردة، وتولدُ هي معها في كل لحظة. هذا الحضور الفوري للعالم، باعتباره الأقدم والأحدث، المحدود والالامحدود، يحمل معه بدئيته في كل ساعة، تُسجله جديداً مختلفاً. تلك هي الإشكالية المشروعة الوحيدة، التي تسمح بالتعاطي حدثياً، ومجدداً، مع الفكر والكيونة، بما يتجاوز القطيعة المعيارية التي عصفت بوحدهما، منذ قررت الأفلاطونية/ اللاهوتية الانسحاب

من المواجهة مع المهيمن المسيطر، ومضاعفة عالمه بعالم لا يخضع لضروراته الأساسية، والانشغال بالبحث عن مكانٍ، حيثُ، لهذا العالم الآخر، تارة في المثل، ثم في أدلة المفارقة (اللاهوت/ الناسوت)، ثم في أدلة المحايثة (التحقيب المعرفي).

ألا يحتاج الأمر إذاً إلى (تعليق) كل هذا التراث، في محاولة لتخليص المشهدية الأصلية، مما اعتوّرها من المناظر الانحرافية، المنعزلة عن عمق المشهدية، المنبثقة هي عنها، لكنها الحاجة لعمق المشهدية وآفاقها، بصخب الألوان؛ تعليقُ محصولِ التاريخانيات من أجل اكتشاف التاريخ، فهو كاستشاف اللون الواحدي، الذي لا لون له، في اللوحة، لأنه يفتح على نفسه فحسب؛ بما قد يعزله عن الألوان اللونية الأخرى التي تشكل تشكيلات اللوحة. لكن العزل ذاك إنما يستمر في حمل ذاكرة اللوحة كلها.

لا يمكن القول، مرة واحدة، إن المشروع الثقافي الغربي كان مجرد تاريخانية، تقصّ سيرة انحرافه عن محوره، كما لو كان انحرافه ذاك اختياراً مختلفاً، خارج ضروراته الأصلية. ولذلك حين آذنت لحظة اختتام هذه السيرة، برز التعليق فينومولوجياً كأنه الإمكانية الأخيرة التي قد تفتح أمام السرد، خاتمةً ليست هي من تطوّر وتركيب ماضي ذلك السرد، ولا من بنيته. فلقد بدت تلك السيرة كأنها محاولة دائمة من أجل إعادة اللحمة بين الفكر والوجود، التي افتقدتها منذ أن أُخرجت قصيدة الخلق، عن (خَلْقها) البدئي. قد يمكن الردّ على هذه الفرضية بالقول إنه ليس ثمة فعالية إنسانية تستهدف التجسّد في صميم الأنطولوجيا، يمكنها أن تخرج عن ذات السيرة التي أسرت المشروع الغربي. فإن الانفصام بين الفكر والوجود، ليس حادثاً إرادوياً. ذلك أن كل وعي، إنما يركز إلى موضوع منفصل عنه. وأنه منذ أن حاولت قصيدة الخلق أن تبرز اللوغوس كطريقة أخرى في استقبال الظهور المهيمن الطاغي، كان عليها أن تصوغ له ثمة حضوراً آخر مختلفاً، على صعيد الذات، التي لا تنفك عن داخلية هذا الظهور عينه؛ مما فرض على الذات أن تفهمه، أن تعيد صياغته، أو حضوره بطريقة مختلفة كذلك، قد لا تتمكن من الحفاظ على القاعدة الأساسية لدلالة الظهور الطاغي وهي: أن تظل أمينة كضرورة، كإحدى ضروراته عينها.

ذلك ما يشكل أولى دلالات (البدئي)، بل أهمها. فالحدس الاغريقي الذي يتمسك به دُعاة الاختلاف عن الأفلاطونية، لم يفصل في حيزه اللغوي الأنطولوجي عينه، بين ما يرجع إلى الفكر، وبين ما يرجع إلى الكينونة. وبالتالي فإن البديء لا يمكن اتّهامه بنقص في درجة التجريد، وفي قوة التصوّر، كما لو كان يمثل درجة (ابتدائية) في نمو الوعي. فالبديء يجيء في بداية التاريخ كما يجيء في نهايته. تلك هي فرادته، مقابل العقلاني الذي يحتاج إلى كل التحقيق المعرفي، ليقدم سيرته الخاصة. لكن البدئي ليس الجوهر، ولا الثابت مقابل التحوّل. ذلك أنه محتاج إلى أسفار كل التحوّلات، بما فيها المعارضة والحاجة له، حتى يثبت البدئي كبدئي، ولا شيء آخر.

إذا كانت قصيدة الخلق قد خلقت، صوّرت اللوغوس، بدئياً، من خلال حضور العيني اللامتناهي، ومن خلال ذلك الظهور المقترن بالحضور الطاغي، فليس هذا إلا لكون اللوغوس إنما يجيء بمجيء الكوسمولوجي (الكوني)، ويحيثان معاً كحادثة خلق العالم، باعتبارها أقدم حادثة في سيرته، وأقدميته، في آن. كل ذلك لأن حضور البديء، كان أسبق على أية استراتيجية للتسمية، اختلقت اسم المادة، وفصلتها عمّا ليس كذلك، عمّا سواها. فإذا كان البديء كلّ ظهور، فكيف أمكن اختراع الاختفاء، إلا عندما يبني التصوّر، تصوّراً عمّا ليس شيئاً، وليس ظهوراً أو حضوراً، ليس حيزاً ما. ومع ذلك لا فكاك للخافي، للباطني، من أن يكون طريقة أخرى في تجسّد غير ظهوري، لكنه متعلق بالظهوري دائماً؛ ليس لغوياً فحسب، بل أنطولوجياً كذلك.

هل لهذه الأسباب كان يستحيل الحفاظ على مفهوم للبديء، لا يرجع إلا لذاته، هل كانت وطأة البديء أشدّ من أن تُحتمل، لأنها كل الظهور، كل الحضور. لم يكن بالامكان العيش مع كل التاريخ عرضانياً، ثم الانفلات من الوساعة المطلقة، بامتشاق سيف، يقطع الوساعة بنضّل نحيل خطّي، يكرج عليه دولابُ زمن، دائري، فوق حد طولاني، ويسمّى: تاريخانية، تتميز بعقلانوية، بمنطقية؛ سوف تُحيل خَلْقَ الظهور، ظهور الخلق، إلى نُسبوية محلية، أو إجرائية، إلى تقنية.

هل يتأخر اللوغوس عن الكوسموس أو يستبقه؟ سؤالٌ تاريخاني، وليس ← من البدئي. هل يجيء الإنسان، بدئياً، شاعراً أو شاعرياً، باختراعه اللغة، كما لو كانت اللغة ستبني العالم الموازي للعالم القائم القديم؟ كما لو كان اللغوي عينه حادثاً كله، مناوراً للقدم. هل هذه المشهدية هي التي احتضنت بذرة الانفصال بين الحادث وما ليس كذلك. حتى أمكن الاحتفال باللغوي، كما لو أنه فجأةُ الحادث، وشاهدُ الحادث، وحارسه. هل حقاً قام اللوغوس بإدخال الاضطراب إلى مملكة الظهور المهيمن، أم أنه بالأحرى، قد عثر اللوغوس على عنفه الاختلافي وسط عنف الظهور التمثالي عينه، الذي لا يتيح اسمَ فاعلٍ فيه، ولا اسمَ مفعولٍ به. إن القبول بعنف المهيمن المسيطر لا يعني الاستسلام له، بقدر ما يدفع إلى ممارسة العنف، أي مشاركته بطريقة العمل من داخله. فالإنسان في انبثاقه وسط المهيمن المسيطر، مثلما لا يستطيع أن يحقق تلك الانبثاق، إلا كاختراق، كفعل عنيف هو كذلك، فإنه من حيث المشاركة بفعله الخاص: (اللغة، الإبداع، البناء)، إنما يُدخل التغير كطريقة أخرى في فهم اللوغوس، لحركته الخاصة، وفي علاقته بالعالم، من حيث إنه ضامن الانسجام بين عناصره؛ (أو ليس كذلك تماماً!).

لحظة (البدئي) من قصيدة الخلق لا تقدم نفسها، وقتها الخاص، إلا من خلال زمان القَدَم عينه؛ قد تكون هذه اللحظة مقترنة بانبثاق الإنسان وسط الخلق من أجل أن تتغير مفردات الخطاب انطلاقاً من هذه الانبثاق، لتغدو مفرداتٍ حول: الكائن - في - العالم، أو كائن العالم. لن يكون خطاب المتغير في الثابت، لكنه خطاب المتغير في متغيرات القَدَم عينه. فـ الكائن - في - العالم، ليس طارئاً، وإن كان يجيء متأخراً دائماً، حتى يغدو هو كائن العالم. لن يكون مجيئه ذاك إلا ناقصاً، لأنه متأرجح بين الوصول والانسحاب. كائن العالم، منذ ذاك الوقت، يقول للمهيمن المسيطر: نعم! ولكن بطريقتي. وما طريقته تلك إلا إيذاناً بمولد البديء، بظهور: التاريخ. بمعنى أنه لم يعد يمكن الكلام عن المهيمن المسيطر إلا من خلال عبارة كائن العالم. وليس عبارة العالم وحده. فالعنف الأول لم يعد تماثلياً عند ذاته، ومع ذاته. ضرورته الانطلاقية لن تمنع إنتاج ضروراته النسبية القادمة. واللوغوس لم يعد أقنومياً واحدياً، أصبحت له تعدديةُ خطاباتِ الألسنة جميعها،

دون أن يُضَيِّع أيُّ لسان منها لهجّة اللوغوس الأصلية. ذلك أن ظهور كائن العالم مقترن باكتشاف اللوغوس لذاته، بمولد عنف جديد له، يؤهّله لترجمة مفرداته بها يختلف عن مفردات قدم العالم، الموغلة في صمتها الأزلي. ومع ذلك فالكلمة حادث طارىء. ولكنه حادث قادر على إخراج قدم العالم من صمته الأزلي، وإعادة سرّده، دون أن يُقلِّل ذلك شعرةً من كون هذا السرد إذا ما تحقق، فلن يقع إلا مرة واحدة. لن يستطيع التاريخ أن يكون غير نفسه، غير فرادته. ولعلّ هذه الخاصية هي التي أغرت دائماً أشباه التاريخيين، بادّعاءها لذواتهم، تحت تسمية التاريخانية. لكن البديء لن يكون له إلا تاريخ واحد. أما كل (أحد) فليس من الضروري، ولا من الممكن، أن يكون له ثمة بدئيّ. ولا أن يكون له بالتالي ثمة تاريخ.

ذلك ما يؤدي إلى طرح إشكالية الخلق والمُخلَق. ليست هي إشكالية الأصل والزائف هنا. بل هي الطريقة التي تحدد ما يعنيه كائن العالم بالنسبة إلى قدم العالم. فمن الواضح أن كائن العالم يمتلئ بكل ما كان عناه ويعنيه مصطلحُ الحدوث، سواء في القاموس الفلسفي التقليدي، أو في الابتكار الحديث. ولا فرق إنْ نُظر إلى كائن العالم كما لو كان هو حادث العالم بالذات، أو أنه (العالم) هو حادثه، مفهومه الأعظم. فإذا قبلنا، مع هيدغر بخاصة، أن يكون بارمنيد أتى فعلاً بقصيدة الخلق، وبما يميز الوعي الفجري الإغريقي، كما لو كانت قصيدة خلقٍ لكائن العالم، وكما لو كان هو الوعي الفجريّ الأول للفكر، وليس لفكر إغريقي أو سواه، إذا قبلنا ذلك، فإنه يتعين مواجهة إشكالية الخلق والمُخلَق، بغير ما تراكم فوق مفهوم الحدوث من لَدُن الفكر الأفلاطوني، ثم من لدن كل الأبنية الفلسفية والتولوجية، وصولاً حتى إلى ضفاف النقدية الحديثة وتفرعاتها. فلقد أعانتنا الفينومينولوجيا عموماً بالاستغناء عن كل هذا التراث، وتجاوز أفضاخه وعنكبوتياته، عندما استعادت ذاكرة التفلسف المحض، فأثبتت مجدداً أن العالم لم يُمَسَّ محلاً محايثاً وحداثياً لأقنوم البديء فحسب، بل سمح كذلك بالانزياح عنه، والتحرّر من ميتافيزيقية الصوفية الهائمة في كنف لفظه عينه، وتَرَكته الرومانسية.

إن كائن العالم ليس مجرد مخرج من احراج الثنائية الأفلاطونية: الفكر/ أو الوجود. لعلّه يكون الأرضية الصالحة التي عَثَر عليها المشروع الغربي، متأخراً أربعة وعشرين قرناً على الأقل، متنكراً لها كأركيولوجيا محجوبة دائماً؛ ثم ها هو يسعى مجدداً بلا طائل ربها، إلى استعادة ذات الموقف البدئي الذي سجلته قصيدة الخلق مع بارمنيد. هذا يؤكد أن اللوغوس ليس مفارقاً، ولا بأي معنى من معاني الكوسمولوجيا أو التيولوجيا، المتلاحقة فيما بعد. إنه بطانة كائن العالم، وسيلته الترميزية إلى استشفاف ذاته، وهو مستغرق في تفاصيل المحايثة. صارت الإشكالية في تخوم الاستحالة ذاتها. وفي هذا الموقع تولد إمكانياتها بالضبط، لأنه ليس ثمة مكان آخر لها. هذا ما يُعبّر عنه من خلال مصطلح نهاية الفلسفة كبناء منطقي، على طريقة أرسطو. إذ لم تعد مهمة الفلسفة الفرار من الاستحالة العقلانوية بإشادة بناء انسجامي قُبالة الاستحالة عينها. لقد انتهى عهد الممكنات المغلقة التي لا تشتغل إلا على ذاتها، كيما تفر من الآخر. وفي انتهاء تلك الفلسفة، يولد الفلسفي في الغربة المطلقة. حيثما الاستحالة تبقى هي الإمكانية الوحيدة: المواجهة الأخيرة مع «براءة الصيرورة»..

II

التقدّم نحو الكوسموپوليتا

ما الذي دفع كانط حقاً إلى طرح موضوع العقل المحض. قد تكون هناك أسباب ترجع إلى حال التفلسف الذي عاصره كانط، إذ وصل إلى حد الاستعصاء بين ثنائية الفطرية والاكْتساب، أو العقلانية والتجريبية. وكان كل قطب من هذه الثنائية قد استحوذت عليه مسلّماته الفكرية معتصماً وراء الضرورات التي افترضها، ثم أقام عليها صرح اليقين النهائي. فالسؤال الأول الذي كانت له هيمنته المطلقة على إشكالية المعرفة آنذاك، وخلال القرن الثامن عشر تحديداً، كان همه أن يثبت أولوية العقل لدى تيار الوثوقية، أو أولوية التجربة عند أصحاب الواقعية. لم يكن الهدف هو اكتشاف عمل العقل، أو منهجه في الإدراك، بقدر ما كان الأمر يتوقف على تثبيت دور المفارقة الميتافيزيقية لدى الوثوقيين. أو اعتماد النسبية والنفعية في التعامل مع الواقع لدى التجريبيين، وبالتالي التقليل من دور المفارقة، إن لم يكن تغييبها بشكل كامل. فلم يكن السؤال حول كيفية حصول العقل على المعرفة مهماً لدى طرفي النقاش الفلسفي المهيمن. أي ليس هناك ما يدعو إلى الاهتمام بإشكالية الوظائف العقلية والنفسية القائمة فعلياً بآلية إنتاج المعرفة. فلقد حسم (هيوم) الإنكليزي كل ما كان يتعلّق بإشكالية ما يسمّى بالمبادئ العقلية. فارجع جذرها الأهم وهو مبدأ العلية، إلى قانون العادة، واكتساب العقل لهذا المبدأ من ملاحظته على أرض الواقع، أنّ تتابع أو تناسل الأشياء من بعضها، يؤكد أنه ما دامت العناصر السابقة تنتج العناصر اللاحقة كما تطلّعنا التجربة اليومية، فلا بدّ أن تقوم بينهما علاقة ندعوها بالأسباب والنتائج. فلا حاجة إذن إلى التصدّر أو الاعتقاد بأن العقل مفطور على العلية، فهو استقاها من التجربة التي ترينا مثلاً أن النار تحرق وأن الشمس

تنير. وأنه إذا كان هناك ضرورة ما، فهي تترجم ثبات هذه العلاقة التي يمكن للعقل في مرحلة لاحقة أن يعطيها قالب مبدأ قائل: إن الأشياء معلولة ببعضها، وكل (أ) ستعقبها (ب) حتماً أو بالعكس.

لقد أيقظت هذه البرهنة كانط من وثوقيته أو دوغمائيته التي شبَّ عليها وتعلَّمها من أساتذته. لكنه، وهو في صدد بحثه عن العقل المحض، لم يستطع أن يجرد العقل من كل قدرة له على استخلاص مبدئية المبدأ نفسه، أي ما يجعل تصوراً ما، وإن كان مصدره العالم الخارجي، يرقى إلى مستوى المبدأ الذي هو عينه سيساعد على إدراك كل الأشياء وصوغها في شبكاتها العلية التي تربطها فيما بينها، وتمنحها الهيئة المعرفية التي تُدرك من خلالها. لقد جعلت هذه الملاحظة كانط يتنبه إلى الفصل بين شكلانية المعرفة ومضمونها، هذه الشكلانية التي تسبغ على مادة التجربة صفتها كمادة معرفية. إن هذا الفصل هو الكشف الإفتتاحي لإعادة إشادة المعمار العقلاني التجريبي الذي يربطها معاً، دون أن يسقط في أفخاخ ثنائيتها. كما كان مصير الفلسفة الكلاسيكية قبل كانط، وبجناحيها الموصوفين كليهما بالدوغمائية، إذ تشبث كل من العقلانوية بفطرية مبادئها، والتجريبية بواقعية منطلقاتها.

هنا يشغل كانط على ما يمكن تسميته بالتفلسف المحض. وهو التحرر أولاً من سلطة الدوغمائية سواء تشبث بها كل من العقلانوية أو التجريبوية. فهما في هذا الاعتبار لا اختلاف بينهما بالرغم من تسويد آلاف الصفحات ضد بعضهما؛ كأنما كل منهما استحوذت على كامل الحقيقة، وحكمت على خصمها بالغرق في الخطأ وحده. هنالك انزياح أنطولوجي من سؤال عن أصل الواقع أو العقل، إلى السؤال عما يجعل كلاً من الواقع والعقل يساهمان معاً في صنع ذلك الأفنوم البدئي الذي اسمه الحقيقة. أو بالأحرى ذلك السؤال عما يجعل المعرفي، أو المعلوم، بحسب المصطلح اللساني المعاصر، يقارب الحقيقي، أو يدل عليه أو (يتسكع) حوله؛ ما يعنيه التفلسف المحض، وفي نهاية تاريخ الفلسفة الراهنة، ربما، هو هذا التسكع في ضواحي الحقيقي، دون أن تكون له جراءة، بل وقاحة الادّعاء، بالاحتياز عليه. فالتفلسف المحض ليس هو الردّة إلى (فوضى)

النسبية، أو (عشية) الرببية، بقدر ما هو الشروع دائماً في الإقرار بنهاية كل شيء، بما فيها النسبية والرببية معاً. لذلك لا يمكن للتفلسف المحض إلا أن يمتطي صهوة النقد. فكل استشعار بالنهاية هو تذكير بأن لكل شيء حدوداً. وأن الحدّ يلعب لعبة مزدوجة: فهو لا يكتفي بتعيين واقعية الشيء في شيء، ويذكر بانتفائها المحتوم في كل ما عداه، بل إنه يريد أن يدلّ مبدئياً على أن العالم بأشياءه، وأسراره اللانهائية، لم يوجد أصلاً من أجل أن يكون موضوع معرفة من أجلنا نحن البشر، أن يكون مسرحاً لكشوفات عقلنا المحدود. ومع ذلك فكل معارفنا عنه ليست سوى من صنعنا نحن، ولا دخل له هو في ذلك. ولأن الأمر هو على هذه الشاكلة، فإنه لا يمكننا أن نقول عن العالم إنه هو ما نعرفه عنه. بل ربما كانت معرفتنا تلك مجرد وهم ينكر نفسه على أنه كذلك، ما دامت كل معاييرنا مشتقة من وقائع، أو بالأحرى مما نعتبرها أنها كذلك.

هل هذا يؤدي بنا إلى عبارة شوبنهاور الافتتاحية وهي أن العالم هو من امثالنا، أو تصوّرنا، أي وهما الذي لا دليل يضاده، فيغدو هو و(الحقيقة) شيئاً واحداً. إنها حيادية العالم بالأحرى التي توصلنا في النهاية إلى الاعتراف بكون العالم لا يعبأ بما نقوله أو نكتبه عنه. فهو على الأقل يؤكد لنا، مع كل إنجاز يحرز علمنا بالجزئيات اللامتناهية في الصغر، أنه يختلف عن (الواقع) الذي نتصوّره من خلاله.

هكذا ينتقل علمنا من نسق معرفي إلى آخر منذ أيام نيوتن وغاليله. وكل نسق جديد يقيم قطيعة كارثية مع ما سبقه، على أن تؤخذ صفة الكارثية هنا بحسب مصطلحها الأبستمولوجي عند (كون Khun) فالعقل يتعامل مع هذه الأنساق التي كان يخترعها ويسميها بالواقع. فما إن وصلنا إلى النسق العددي حتى أصبحنا نتعامل مع عالم افتراضي كله. وهذا هو الإقرار الحاسم الذي بلغه تطوّر العلم أخيراً، في كونه يواجه عالماً وهماً وإن كان يدعوه افتراضياً. إن شاشة الحاسوب يمكنها أن تجعل عقل الإنسان في غنى عما يختفي وراءها من ذلك الواقع الآخر الذي يبدو أنه أضحى لا لزوم له، وإن كان قابعاً في العمق من كل مشهد يتتابع أمام ناظرينا. فالذكاء الاصطناعي يُراد له أن يحلّ محلّ وظيفة الفاهمة l'entendement، التي هي عماد العقل المحض عند كانط. كأنها لم يعد ثمة أهمية

اطلاقاً لكل تلك الأبستمولوجيا المتمسكة دائماً بمعيار التطابق بين المعرفي والواقعي. كلا هذين المصطلحين لم يعد لأي منهما ثمة جدوى على صعيد التشكيل الأخير لبنية المعرفة باعتبارها نسيجاً افتراضياً. إنها يشتغلان معاً على مادة لا مادة لها أصلاً؛ إنها مأخوذان في زوايا الافتراضات العددية اللامتناهية؛ فأني معنى يتبقى لإشكالية المعيار، ما دام كل ما هو عقلي وكل ما هو واقعي معاً، لا نفع لهما إلا بقدر ما يجيزان نقيضهما الحدي معاً وهو: الوهمي، وتناسله من ذاته تحت عباءة الذكاء الاصطناعي وعوالمه الافتراضية الخلافة.

هل انتهت رحلة البحث عن اليقين التي كتبت تاريخ الأفكار المحركة لثقافة العلم والمعرفة، إلى التبشير بأن اليقين والسراب وجهان لعملة واحدة، وأنه ليس ثمة من يقين إلا بما يخترعه من أوهام جديدة. على أن اسم الوهم لم يعد سلبياً، وحتى ليس باطلاً. ذلك أن الافتراضي الغازي الجديد، لا ينكر شيئاً ولا يثبت شيئاً. إنه يقدم ذلك الواقع الآخر، الذي هو في أصله انكار لواقعيته. فلا حاجة له إذن إلى الانشغال مجدداً في إشكالية الخطأ والصواب، وذلك بحسب المقاييس التقليدية للعلم الفيزيائي، كما كان عليه الأمر، قبل القفزة النوعية الكبرى نحو لامتناهيات الفضاء الإلكتروني وعوالمه الافتراضية ما وراء الزمان والمكان الإقليديين. فقد أمتت حضارة العصر تحيا على حد القطيعة الكارثية المستمرة، بين الحيز الإقليدي القديم، وبين الحيز الافتراضي وآفاقه المجهولة. وليس ثمة من جسر حقيقي يربط بين الواقع الواقعي والواقع الافتراضي سوى لحظة الزمن الفعلي، أي هذه اللحظة التي يمكن أن يغدو فيها كل شيء على صلة فورية بكل شيء. ويقدم الأنترنت النموذج اليومي في كل بيت، عن إمكانية هذه اللحظة من الزمن الفعلي. إذ تغدو الفورية هي همزة الوصل المباشرة مع كل ذات أخرى أو حادثة، أو وثيقة أو معرفة. فالشاشة الإلكترونية الصغيرة ليست مجرد نافذة تطل على العالم، لكنها تعيد إنتاج العالم بمكوناته ومخزونه وطوائره كلها عبر مسلسلات من الصور فحسب. والصورة ليست شيئاً، لكنها قادرة على أن تحل مكان أي شيء، دونما أن تكون متمكنة من مكان، أو مترمنة بزمان معين. هكذا يغرق الإنسان العصري أكثر فأكثر في محيط من الصور، إلى تلك الدرجة التي يمكن فيها للصورة أن تنشئ مشهدها الخاص، دون أن ترجع إلى

الموضوع الذي تنسخ؛ لا تعود الصورة مجرد واسطة حضور لأصل غائب. إنها أضحت موضوعاً ذاتها. فالفيلم السينمائي يسيطر على المتفرج، بصرف النظر عن واقعية قصته أو مشاهدته؛ والرواية السينمائية الناجحة هي التي تجذب المشاهد إلى أمكنة أحداثها بالذات، وتجعله يحول بين أشخاصها كما لو كان واحداً منهم. بل قد يتمتع بتلك القدرة على أن يتماهى مع كل أحد منهم. يستبطن أحاسيس الشخصوص وانفعالاتها، ويلتقط تقاطعها في لحظة حدوثها. تتضاعف شخصية المشاهد بحسب تعدد الشخصوص في المشهد الذي يجمعها. يصير هو كلٌ أحدٍ منها. وفي المحصلة يمتصُّ وهمُّ المشهد واقعيةً المشاهد دونها أية مقاومة من قبل هذا الأخير، بل على العكس، تغمره حماسة الإستسلام للإنجذاب أكثر إلى عمق الفعل الوهمي، كواحد من شخصوصه. وقد يتفوق تأثيرُ الصورة على تأثير مرجعها الواقعي، إن كان لها هذا المرجع أصلاً⁽²⁾.

يعيش إنسانُ العصر حالةً من فرط الصور، محاطاً بشاشات التلفزة والسينما والأنترنت. لم يعد محتاجاً إلى مخيلته لتخترع له المشاهد أو الأوضاع التي يتمناها أو يخشاها. فالشبكات أو الشاشات كفيلة بإفاضة الصور والمعلومات والسرديات كلها. إنها لا تنضاف إلى وقائع حياته اليومية من خارجها، بل قد تزيحها وتجعلها زائدة عن اللزوم. أو أنها على الأقل تدفع بها إلى مستوى من الواقع، من الدرجة الثانية أو الثانوية، بحيث لا يعود ثمة أمر معرفي أو أخلاقي، على طريقة العقل المحض الكانطي، يفرض ضرورة التمييز بين الصح والخطأ، بين الخير والشر. فالشبكات تُبطل فوارق الحدود بين حلقاتها. كلُّ الصور متدفقة منهارة في سيولة (كل) الصور. ويقال حينئذٍ إن إنسان العصر يكتسب حرية لا يعرفها سابقوه. كل ما كان مخفياً تعرضه الشبكات. بدلاً من أزمات الاختيارات الكبرى التي كانت تؤرق وجدان الإنسان، تغدو جميعها مبدولةً أمام النظر، وإن هي أمست فاقدةً لخصوصيات دلالاتها. يَبْطُل الاختيارُ أمام المبدول، ذلك المنسوخ عن بعضه، والمكروور والمتشابه. فما نفع الحرية بدون الاختيار. تصير ضرباً من ترف الأنا الأثري الأركيولوجي المضخم. فهاذا تختار الحرية من بين هذه الأشباه المطروحة أمامها. ذلك أن العقل الذي استغنى عن اكتشاف الشيء في ذاته، بسبب من امتناع أجهزة الفاهمة

لديه عن إدراك إلا كل ما هو ظاهر لها، ومُندرج عبْرَ حدسيّ الزمان والمكان. فهو إذن لا يدرك إلا ما هو شبه الشيء أو ظاهره. وهذا الظاهر نفسه لا يبقى على حاله تلك، إذ لا بدّ له أن ينتقل إلى مرتبة التصوّر، حتى يمكن للفاهمة أن تلتقطه وتتفاعل معه. أي لا بدّ للفاهمة أن تقرأ لغتها عينها في الأشياء، أن تقرأها من خلال مصطلحها هي عنها. لا يمكنها التعاطي إلا مع ما هو من جنس مادتها، ومن نسيج تركيبها عينه. فليس غريباً إذن أن يصل العقل في العصر الرقمي الراهن، إلى مثل هذا الاستنتاج العادي، وهو أن الواقع ليس سوى تسمية. فالاسم قد يحلّ مكان صاحبه. الاسم هو الحاضر والمسمّى هو الغائب. والتداول اللساني يمنح الكلمات واقعيةً إجرائيةً، تُغني عن التقصيّ والبحث حول مرجعياتها الخاصة، إن كان لها مثل هذه المرجعيات المستقلة حقاً عن حواس الإنسان. فالتسمية الأصح لما ندعوه بالواقع هو شبه الواقع. لكننا نحذف الشبه عادة أو الصفة ونُبقي على الموصوف خلال السرديات اليومية. وحتى لا نعترف أننا إنما نتعاطى مع الأشباه، فقد أجاز لنا تطوّرنا الفلسفي الإقرار أن الواقع هو من طبيعة لغوية. وكان سمح لنا هذا الإقرار أن نقيم عالم الدلالات بديلاً من عالم الأشياء. إنما اللغوي لا يأتي مفترقاً عن دلالاته أو معانيه، إذ إن الملفوظ هو، بأصواته أو حروفه، هو كل ما تعنيه دلالاته. ليس ثمة من حاجة إلى البحث عن ترجمة الملفوظ إلى سجل آخر يخص المعنى. إذ إن فعل الترجمة إنما يقوم بالنقل من ملفوظ إلى آخر. فلا فكّك من التلفُّظ إلا بياض الورقة أو بالصمت.

يرجع إلى التفلسف المحض فضّل الإقرار بأن التلفُّظ هو مرجعية ذاته. لا يمكنه أن يحيل إلى شيء ما يقع خارجه أو يختفي وراءه. ليس هو وسيلةً لسواه. وما الفصل التقليدي بين اللفظ والمعنى، إلا مسألة اعتبارية خالصة. إذ إنه لا معنى إذا لم يتلفّظه اسمه، لم يأت به قوله الخاص. أي أن المعنى هو قولٌ على قول، وإلا لما بارح صمت الفكر. ما كان يريد كانط أن يبشر به، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة، هو أن «الشيء في ذاته»، إنما قد يرجع إلى صمت الفكر، بينما لا يمكنه أن يندرج في قول ما. لقد كانت تلك هي البداية لانبلاج عصر التفلسف المحض. هناك انقلاب انعطافي حقيقي حول ما يعنيه

التفكير عينه، إذ يغدو نتاجاً لجاهزية العقل نفسه. فما إن يتم تفكيك هذه الجاهزية حتى تتعين حدود إمكاناتها. وعند ذلك لا يعود العقل لغزاً أو منحة علوية. كما أن (الأشياء) تتحرر من ثنائية ظاهرها وباطنها. يدخل مصطلح الظاهرة ليحلّ من جهة لغزية العقل، أو مفارقتها الأنطولوجية، بحسب التعيين التقليدي؛ ومن جهة أخرى فإنه يؤكد واقعية الأشياء، باستقلال عن عمليات الاحتياز عليها كمعارف أو كحقائق، من قبل العقل. هذا لا يعني أن مفهوم الظاهرة قد تجاوز إشكالية الشيء في ذاته. بل إن العقل الذي اكتسب الآن صفة كونه العقل النقدي، لا ينكر الشيء في ذاته، لكنه يحرمه من مركزيته الأبستمولوجية، دون أن يمَسَّ مركزيته الأنطولوجية⁽³⁾.

مهمة العقل النقدي هي ابتكار أنساق من التصورات التي هي تلفظات مقابل ظاهرات الأشياء. فالعلاقة بين التصوّر/ التلفظ، وبين الشيء/ الظاهرة، لا يمكن التعبير عنها إلاّ من خلال نسق تلفظي آخر، يمكن تسميته بالمعرفة. غير أن كل هذه التسميات هي ما تعنيه التسميات، أي تلفظات. فلا فكاك من اللغوي. لكن بدلاً من حركات الفرار منه نحو ما وراثيات التسميات، كما كان دأب كل الحضارات الثقافية، فإن مولد العقل النقدي سجّل أول خطوة نحو المدنية، عندما اعترف أن العالم هو لغوي؛ ولكونه هو كذلك يمكن للعقل أن يتعاطى معه ويفهمه. والمقصود من كون العالم لغوياً، هو أنه قابل للصياغة بحسب التعبيرات التي يطلقها الإنسان. فإن لغوّة العالم، أي جعله لغوياً، هي المؤالفة البدئية التي يُنشئها الإنسان مع محيطه. فالتفكير في الأشياء لا يتم إلاّ عن طريق الكلمات. تلك هي الخاصية الأولى للعقل، أي قدرته على الترميز. هذه المسألة بالرغم من بساطتها، لم يكن من السهل على المجتمع الإنساني أن يطرحها، ويستخلص منها كل نتائجها. ولعلّ السبب في ذلك هو من المستوى الثقافي الأنثروبولوجي. أي أنه لا يتعلّق أولاً بالطريقة التي يُستخدم بها الترميز فحسب، ولكن بالكيفية التي يستوعب بها المجتمع خلاها الترميز. إذ ليس من الضروري أن يتضاعف الترميز بفهمه، أو التعامل معه كإشكالية قائمة بذاتها، بصرف النظر عن مختلف وظائفه العملية. كل الحضارات السابقة على عصر الصناعة لم تكن في معظمها لتُثار لديها مثل هذه الإشكالية، سواء

على صعيد المعرفة أو السلوك. ذلك أن الترميز محروسٌ بنظامٍ أنظمةٍ معرفيةٍ كليّ القدرة والسلطة؛ لكن هذا النظام يبتكره الترميز نفسه، ويمنحه مرتبة أعلى فوقه، لا يلبث حتى يستظل هو ذاته بسلطانها عليه وحمايتها له في آن واحد. فهو بدوره يمنحها قيمة تتخطاه، فيُعَلِّي منها، حتى ينسى أنه هو خالقها في الأصل. فيغدو تابعاً لها.

لا شيء خارج الترميز. كما أن الترميز لا يستطيع التعريف بنفسه إلاّ باستخدامه لآلياته عينها. وعندما يقال إن عالم الإنسان هو في الأساس عالم لغوي، فإن جهد العقل من أجل فهم العالم إنما هو الجهدُ في إعادة صياغته لغوياً، أي ترميزاً. حتى العلم المادي ليس هو إلاّ إحدى ذرى الترميز؛ أما التفلسف، فهو، ومن دون أن يخرج عن سياقات الترميز، فإنه يعمل على إعادة تفكيك هذه السياقات، وردّها إلى مفرداتها البسيطة. والفارق بين التفلسف المحض، وسواه من أشكال التفكير المتداول الأخرى، وبما فيه حتى الشّطح الماورائي أو الميتافيزيقي، هو أنه يعمل في خضم الترميز عينه؛ يبدّ أنه (يعلم) أنه كذلك. ومن هنا لا يمكن للتفلسف المحض أن يأتي بأي قول إلاّ ونظامه معه. فهو بذلك لن يكون إلاّ تفكيراً نقدياً؛ لا يضير التفلسف المحض اعتبار نفسه أنه مجرد قول على قول. بل لأن أقنوم الحقيقة لم يخرج في المحصلة عن هذا الاعتبار، عن كونه قولياً في بنيته الأساس، فإن التفلسف المحض، الذي يدّعي أنه هو الباحث عن الحقيقة وهمها، يريد أن يقدم سرّه الخاص، كما لو كان سرّاً خاصاً لكل أحد. أي أنه يتعرف عليه كل عقل ما إن يُعرض عليه.

هنالك أمرٌ مطلق معرفي، وليس أخلاقياً فحسب، كما هو مصطلح كانط. لكن ينبغي منذ البداية ألاّ تُروّغنا هذه الأمرية الأخلاقية. فليس هناك ثمة استبداد في صيغة هذه العبارة. إذ إن صفة الأمرية الأخلاقية لا تلحق التفلسف المحض إلاّ من أجل أن يمارس صدقيته، كما لو كانت على محك تساؤل الدائم من قبل العقول الأخرى، مثلما هي كذلك بالنسبة لذاته مبدئياً. هذا التساؤل ليس تكراراً للشك الديكارتي، وإن كان يتضمنه، ولكن يتجاوزه بنيوياً. ذلك أن شرط الوضوح الكامل الذي يتطلبه الشك الديكارتي، لا يمكن الاحتياز عليه إلاّ عندما يتوصل العقل إلى الاحتياز على الحقيقة. بمعنى أن الديكارتية كانت باحثة عن اليقين، ولا شيء سوى اليقين. هذا يؤكد أن الحقيقة موجودة في حيّز ما؛ فإنها قد تقع

ما وراء الشكوك كلها عندما يتم استنفادها بما هي كذلك. أي عندما يجرب المنطق أعمال أدواته التحليلية في كل الشكوك أو الاحتمالات الأخرى، حتى لا يتبقى إلا ذلك الاحتمال الأوحـد المؤدي إلى درب الحقيقة.

إنها حُرْفَةٌ قد تكون سقراطية في ظاهرها. لكن سقراط لم تكن تؤرِّقه مسألة اليقين، كما هي حال الديكارتية والعقلانية الكلاسيكية كلها بعدها. بل كان دأبه أن يصل، في نهاية كل حوار، إلى ذلك الموقف الإشكالي، وهو الإقرار أنني أعرف كوني حقاً لا أعرف. ما يؤكد أن سقراط كان من الأوائل في تأسيس التفلسف المحض، والتمسك بالجدل على أنه هو موضوع ذاته بذاتها. فليس الاعتقاد أو اليقين هو المعرفة التي قد تعادل قول الحقيقة. بدلاً من ذلك، يقنع التفلسف المحض بما كان قد اقتنع به سقراط عندما أعلن أنه يمكنه على الأقل أن يثبت من نقطة صغيرة فقط، وهي «أن ما لست أعرفه لا أعتقد أنني أبداً أعرفه»⁽⁴⁾. فإذا كان الفيلسوف لا يمكنه أن يصل إلى الحكمة الكاملة، عليه في الحد الأدنى أن يعارض الحكمة المغلوطة؛ بحيث لا يرهن التفلسف المحض فعاليته ببلوغ الحقيقة، بقدر ما يأخذ على عاتقه أن يسفّه كل الطرق الأخرى الضالة التي تدعي الوصول إليها: إذا لم نكن نحيط بالحقيقة كلها، ففي الأقل نعرف ما هو الضلال. وعلى هذا يكون سقراط أول الفلاسفة الذين أرسوا ثقافة النقد، باعتبارها هي الممارسة الفعلية للتفلسف المحض. وقد استبق بذلك مذهب الريسة كغاية في ذاتها؛ كما أنه تميز عن عبثية السفسطائية. فهو لم ينف أن الحكمة طريق الحقيقة، وإن كانت لا تستطيع أن تحوّلها إلى مجرد اعتقادات يقينية. أي أنه وضع التفلسف المحض تحت هيمنة الحقيقة، دون أن يسمح له باختزالها عبر وصفات جاهزة. مثل هذا الموقف سوف يغيب طويلاً في سياق تاريخ الفلسفة ليظهر حداثياً مع كانط، عندما تجاوز حاكمية اليقين في جدلية الصواب والخطأ، نحو تفكيك جاهزية العملية المعرفية ذاتها. فلم يعد السؤال هو عن المعرفة في حد ذاتها، بل في شروط تحقق المعرفة. وهي ليست شروطاً معيارية متعالية، أي أنها لا تأتي من خارج العملية المعرفية أو من فوقها كالمنطق الأرسطي مثلاً، بل تريد أن تبقى محايدة لها، مُساوِقةً للحظات نشوئها وتكوّنها، تقصّ علينا قصة سؤالها، أكثر مما تأتينا بجوابه القاطع.

حتى يمكن البحث عن تكوين العملية المعرفية لا بدّ من جعل الجهاز الذي ينتجها، وهو العقل طبعاً، موضوعَ السؤال الفلسفي مركزياً. وقد اعتقدت العقلانية الكلاسيّة ما قبل كانط، أن المعرفي يكاد يكون صناعةً عقلانية خالصة، ولا يلعب موضوعها أو مادتها سوى دور إسنادي خارجي. في حين أن النزعة التجريبية كانت تعكس الحركة، فتعتبر أن هذا الخارج ليس موضوعاً للمعرفي فقط، لا يقدم له مادته فحسب، بل يزود العقل نفسه بمبادئه الأولية المساعدة على صياغة الشكل المعرفي عينه. هنا تبرز أهمية النقلة النوعية التي يقوم بها «نقد العقل المحض». إذ يعتبر أن كلاً من العقل والعالم إنما يشتركان معاً في إنتاج أو صناعة المعرفي، بدون طرح أولوية أحدهما بالنسبة للآخر. وانطلاقاً من هذا المنعطف صار بالإمكان أن تتشكّل الملامح الأولى للتفلسف المحض، إذ ينتقل السؤال عما يعنيه المعرفي إلى (كيفية) المعرفي، أي من سؤال الماهية إلى الكشف عن تكوين المعرفي. أو عما يجعل المعرفي هو كذلك؛ لن يجاهر التفلسف المحض بتعيين شيء على أنه حق إن لم يكن مضاعفاً بنظامه، أي شاقاً عن بنيته كحق. لكن (الشيء) ليس شاقاً بذاته، بل إن الشفوف هو من اسقاط العقل، ويظل (الشيء) قائماً بذاته، محتفظاً بأسراره الخاصة، ومستقلاً عن أية مفهومة برهانية تأتيه من خارجه، وخاصة عندما يتعلّق الأمر ليس بالموضوعات أو الأشياء كوحدات مادية، وإنما بالمفردات الذهنية، ومنها تحديداً تلك التصوّرات الكلّية الموصوفة بالذهنية الخالصة، أو تلك الروحية ومرجعياتها المفارقة. في هذه اللحظة يبرز مصطلح الظاهرة في اللغة الكانطية للمرة الأولى فلسفياً. وعلى أساسه يختلف فهم الموضوعية، فلا تعود معياراً لاكتشاف الشيء (في ذاته)، ولكنها التقاط للشيء كما يظهر لي، لا كفرد فحسب، بل لعقل الإنسان عامة الذي تحكمه مقولات الفهم العام، كما حددها كانط نفسه، مختلفة عن مقولات المنطق الأرسطي المسيطر على الفلسفة الكلاسيكية حتى ولادة «نقد العقل المحض»⁽⁵⁾. فالجهد العلمي أو المعرفي يتحدد في إمكان تحقيق اندراج الظواهر تحت هذه المقولات، أو بناء العلاقة فيما بينهما. إذ إن تحديد الشيء أو الموضوع إنما يتبع الطريقة التي بموجبها تقوم الأشياء استناداً إلى العلاقة، فيما بينها، وليس تقوم العلاقة استناداً إلى الأشياء. إذ كيف للمقولات أن تنطبق على الأشياء التي تقع خارجها. وهي الصعوبة المركزية التي تواجهها النزعات التجريبية، ابتداء من

هيوم حتى فتغنشتاين. ذلك أنه بدون المقولات تسيل الأشياء في سياق الزمان والمكان، دونما قدرة على التقاطها في مفرداتها، أو استيعابٍ لاختلافاتها.

ذلك هو مركّب المتعالي الذي يطلقه كانط كمصطلح على عملية الفهم. إنه احتيازٌ على الموضوع الخارجي بأدوات الفاهمة التي تخص الذات، لكن دون إلغاء لاستقلاله. فالمُعطى، القادم من التجربة، هو من طبيعة أخرى تختلف تماماً عن طبيعة العلاقة التي يبينها العقل معه كموضوع لإدراكه. فالشيء، أو الموضوع، لا ينتقل من حياديته الأصلية إلى أن يكون (مُعطى)، إلا بإنشاء تلك العلاقة. أي أن يكون مُعطى بالنسبة للفاهمة؛ وهذا يعني أمرين أوليين في نظرية المعرفة: من جهة كون الفاهمة تمتلك الأجهزة العقلية القادرة على التقاط الموضوع، ومن جهة أخرى كون الموضوع في حالة تؤهله إلى أن يصير مُعطى معرفياً. مُجْمَلُ هذين الشرطين إن توفّرا، يشكل صيغة المركّب *la synthèse*؛ ذلك هو صميم الموقف النقدي، وتجديده الانعطافي. فهو يتجاوز ثنائية العقلانية والتجريبية، وذلك الجدل العقيم الذي غطّى تاريخ الفكر، وخاصة الفلسفة، ما بين أولوية أحد طرفي الثنائية على الآخر. فلو لا أن العقل يتمتع بتلك الأجهزة المتوجهة إلى معرفة العالم، ولولا أن موضوعات العالم تنظم وفق قوانين الحتمية الرياضية، لما أمكن لقواعد هذه الأجهزة [العقلية] أن تتطابق مع قوانين العالم الخارجي. كأنها، شروط الفاهمة هي عينها شروط الموضوع. والمعرفي ليس هو سوى تركيب العلاقة بينهما. ما يوفّر ظروف انبثاق كلٍّ من الفاهمة والموضوع، هو هذا التناظر القبلي الواقع بين حدي الثنائية؛ فهو يؤكد الاعتراف باختلافهما، كحدين قائمين بذاتهما، ولكن مع إمكانية الالتقاء بينهما حول كونهما يخضعان معاً لِعَيْنِ القوانين التي ينتظمان معاً تحت طائلتها⁽⁶⁾.

هذا التحوّل النقدي الذي يأتي توقيته الحضاري مع لحظة ميلاد العلم المادي لأول مرة في تاريخ المدنية الإنسانية، كان يحدث به المشروع الثقافي الغربي ومنتظره كيم يستكمل إنجاز العامل الفلسفي الحاسم في إحداث القطيعة (الكارثية) بين كل من نظامي الأنظمة المعرفية، لما قبل الثورة الصناعية ولما بعدها. إن ميلاد العلم المادي الذي هو بحق معجزة المدنية الإنسانية، والمفصل القاطع ما بين الحداثة وما قبلها، لم يكن ليتحقق نتيجة صدفة

ثقافية طارئة من لا جهة. إنه العقل النقدي الذي سيمارس من الآن فصاعداً، وانطلاقاً من الثورة الكانطية، تحينَ وظائفه المعرفية في فهم العالم، كظواهر متغيرة ومتراطة في سياق الزمان والمكان وحدهما. وبالتالي كل ما لا يمكن أن يتحينَ s'actualiser ضمن إطار الزمان والمكان، لن تشمله موضوعية المعرفة، إذ لن يكون له حيز واقعي في (هذا) العالم⁽⁷⁾.

مثل هذا التفكير الذي يبدو لنا أشبه بالبدييات اليوم، انتظرت الإنسانية آلاف السنوات، حتى أتيح له أن يجد توقيته في لحظة نضج المشروع الثقافي الغربي على المستوى العقلاني في الأقل. فالنقد [المعرفي] الذي شرعه كانط فلسفياً أسس ثقافة التنوير؛ نقلها من حيز ظروفها الآنية والتاريخية التي وُلدت خلالها منذ القرن الخامس عشر، إلى حيز الفلسفي المحض الذي سيصاحب كل إنتاجات المشروع التنويري القادمة، وصولاً إلى راهنية المدنية. فالتنويري والنقدي والفلسفي المحض ليست مصطلحات مترادفة فيما بينها، بل، كأنها تتعاون ما بين دلائلها، بفروقاتها الكونية الدقيقة، كيما تضيء الدلالة الأشمل للفكر؛ لعله لا يكف عن الاغتناء باختلافاته المتنامية تحت طائلة المعنى البدئي والأخير الذي يفتح عليه: الحرية. حتى يصير هو الفكر الذي لا يجيء إلا من ذاته، على أن يبقى رديفَ الحدثان التاريخي؛ وهو يلعب دور الآخر المتعالي الذي لا ينفك عن إعادة أرضته في لحم الواقع وعظمه. فالتنوير لا بد له أن يفكر ذاته، وإلا وقع مجدداً أسير الظلمة التي تحف به من كل جانب، وتتحين اصطياده عند أول أونة ضَعف. والتنوير إذ يغدو يفكر ذاته، فإنه يصير نقدياً، بحيث يصير التنوير عينه إنتاجاً يتخطى باستمرار كل إنتاجاته.

كذلك فإن النقد لا يمكنه أن يكون، وأن يبقى عينَ ذاته، إلا إذا احتفظ بقدرته على استشعار الفلسفي المحض، في كل منعطف من مسيرة جدل العقل مع التاريخ؛ ولكن ما هو ذلك الفلسفي المحض في النهاية. إنه ما يجعل كل معرفة أو تعريف يستحق اسمه ذاك عند ذاته. وهذا الاستحقاق هو كينوني قبل أن يكون قيمياً. إنه حالة تصفية مستديمة للمعيار، خالصاً من كل شائبة تحريف تطأه خلال تورطه مع الحدثان الكلي

والجزئي. لكن هذه التصفية لا تقف عند حد، لأنها هي والتجربة يشكلان حقيقة تحيين عمل الفاهمة مع معطيات الواقع وعليها⁽⁸⁾.

لقد ظل مفهوم المتعالي في المصطلح الكانطي لغزاً، أو أنه كان هو المؤشر على اللغز في كل عملية تعقيلية. وإذا كنا حاولنا أن نعطيه ثمة دلالة تأويل معاصرة، نقول أنه هو المؤشر على اللغز (ذاك)، الذي يفتح على الفكر بما يرجع إليه وحده، ليس ذلك تحديداً للغز بقدر ما هو إمعان في تقرّي اللغز من داخله دون مفارقة عتبته مع الخارج الذي لا يفارقه أبداً.

إن المدنية في أحدث تشكلاتها الأنطولوجية، كل امتيازها عن مسيرات الحضارات، هو أنها تهبّ الظروف المناسبة لتحقيق هذه العملية النادرة. إنها تجعل الكوسموپوليتيا ممكنة، تتواجد على عتبات تلك الحضارات، تقرر أبوابها، دون أن تقتحم أسوارها. وليست كل حضارة ممكنة بالنسبة لذاتها إلا بمدى قدرتها في الانفتاح على المدنية، أي بقدر ما يكشف الفعل الحضاري في أرضيته إمكانات الكوسموپوليتيا، هذه الوساعة الإنسانية، التي ينمّيها ويطورها لتتجاوز حدوده الجيوسياسية والجيوفلسفية معاً، ومن دون أن تفارق هذه الحدود تماماً. فالمتعالي الكانطي الذي يجعل المعرفي الموضوعي ممكناً، هو عينه ذلك المتعالي الذي يضع الكوسموپوليتي قاب قوسين أو أدنى من الأهلي والمحلي والإثني، من الجيوسياسي الأنترولوجي. ذلك أن المفهوم الكوسموپوليتي يعني الإطار الجيوسياسي الذي يحتوي كلفة الإنسانية، باعتبارها وحدة أنطولوجية وأنترولوجية؛ وليست (أعراق) الإنسان إلا تنوعاً تاريخياً أمبريقياً، داخل تلك الوحدة⁽⁹⁾. ما يعني أن الاختلاف والتعددية الأنترولوجية بحسب المصطلح الحديث، هو تنوع في طرق العبور من الوحدة الأصلية للإنسان إلى الوحدة الغائية؛ إنه يعرض لمشهديات التقدم الذي هو نتاجات الحرية، كما سوف تجسدها كوسموپوليتيا المدنية. وهذا التحقق كان يعتبره كانط، يمثل الطبيعة الأخلاقية. إن الطبيعة المادية الأنترولوجية تنتج عبر التقدم، أو طريق العبور، نقيضها وهي: الطبيعة الأخلاقية، ومحورها الأساسي هي الحرية. فالتقدم كمفهوم سوف يغدو في حد ذاته هو الفكرة

القوة الدافعة إلى تنمية إمكانات الطبيعة الخام للإنسان، فتهذبها كيما تتحوّل نتاجاتٍ للحرية، وهي في مسيرة تجاوزها للعقبات، وإبداع عوامل تلك الطبيعة الأخرى الثانية؛ ومهمتها أن ترفع التناقض تدريجياً بين ما هو أنثروبولوجي وما هو تاريخي. والمقصود من التاريخي دائماً هو التكوين الغائي، الذي سوف تسميه العلوم الحيوية بالتطوّر، كأنها له قوانينه أصلاً في عضوية الإنسان ككائن حيواني متفاعل مع البيئة الطبيعية حوله، ثم مع البيئة الحضارية التي تُنشئها مجتمعاته نفسها.

كأنها يفترض في التكوين أن يأتي بالتقدم المضطرد. لكن لم يفهم التقدم على هذا النحو دائماً. إذ دعمت الثقافة الدينية منذ القديم فكرة أن المستقبل مقترن بالانحلال وليس بالتكوّن. فالتقدم، إذا صح هذا اللفظ، هو اقتراب متنام من النهاية الكارثية الإنسانية؛ كأنها التاريخ يسير القهقري نحو الورا؛ إذ ليس ثمة مفهوم للزمن مفتوح إلى ما لا نهاية. فالعالم كما كانت له بداية بالخلق، فهو فإن ككل شيء فيه، بحسب الرؤيا الكارثية في النصوص الدينية، والمعبّر عنها بيوم القيامة⁽¹⁰⁾. هكذا يبدو أن التقدم بمعناه الإيجابي، لم يدخل لغة الفكر والعلم إلا مع عصر التنوير. حتى كادت لفظة التقدم تتحوّل إلى دوغما؛ أي اعتقاد اجتماعي بحتمية التحرك دائماً نحو المستقبل الأفضل. ومن ثم فقد طبعت العصور الحديثة أيديولوجيا التقدم، التي تعني التطوّر الدائم للتاريخ، سواء بإرادة الإنسان أو بدونها. وسوف تحتاج أيديولوجيا التقدمية، عبر تجلياتها المختلفة، إلى اختراع صيغة ما للكمال الذي تتطوّر نحوه حركة التاريخ. ومن هنا ظهرت فلسفات التاريخ كمذاهب محكمة البنيان، تربط متغيرات المجتمعات بتأويلات البعد أو القرب عن تلبية حتمية التقدم. ولما كانت التيولوجيا قد رفعت الكمال من تطوّر الإنسان، وجعلته فوق العالم، إلا أن التقدميات المؤدجلة إجمالاً جددت اليقين بالكمال وجعلته المحرك الأساسي للتاريخ، ووضعت في متناول الإنسان. أعطت بذلك مجالاً رحباً للنظرات التفاؤلية التي اجتاحت ثقافة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بمستقبل زاهر للمدنية التي لا بد أن تعم عالم الغد. فليس من ثقافة سياسية خاصة، سواء كانت في صف اليمين أو اليسار، إلا واعتبرت أن التقدم هو من بديهيات التحرك، وإن كان الاختلاف بينهما قد انصبّ دائماً

على تفسير قوانين التقدم، والوسائل الموصلة إليه، بين جناحي (الرجعية) و(التقدمية). وهما المصطلحان اللذان سوف يرسمان مخطط التوزع السياسي لكل مجتمع غربي.

لا شك أنه لا يمكن فهم فلسفة الحداثة إلا على ضوء المعاني والدلالات المتباينة التي تَمَّظَهَر من خلالها مفهوم التقدم، طيلة القرون الثلاثة الأخيرة. وبالرغم من أن الفكر السياسي هو الذي شكل المسرح الأساسي لتلك التمظهرات، إلا أن المشروع الثقافي الغربي قام في جوهره، على أدلة التقدم، والبناء عليه كما لو كان دستوراً ضمناً متعارفاً عليه عبر كل تحولاته، كبديهية أولى لا حاجة إلى طرحها على بساط العقلنة إلا بهدف إعادة التعرف على التقدم عبر إنتاجاته وانحرافاته ونكساته. وحتى عندما تفاجئ أحداث التاريخ (الكارثية)، بما يزعم من الثقة بحتمية التقدم [الإيجابي]، فإن الفكر في لحظة التناقضات الذروية بين الأدلة والواقع، لا يمكنه أن يتخلى كلياً عن التثبيت على الأقل بإرادة التغيير، وإن جاءت المتغيرات على أرض الواقع عكس التوقعات العامة التي حركتها. إذ يبقى مفهوم التغيير أشمل من دلالة التقدم، ويمكن اللجوء إليه عند الضرورة لإنقاذ حركية التاريخ.

إن كانط الذي استثار حِمِيَّتَهُ أهمُّ حوادث عصره (ذاك)، وهي الثورة الفرنسية، أشاد أساساً تاريخياً للحدثة بالاستناد إلى تلك الظاهرة الثورية التي اعتبرها إشارة تاريخية على أن «الحس الإنساني يمتلك استعداداً وقابلية لأن يكون علةً للتقدم نحو الأفضل (إذ لا بدّ أنه كائن متمتع بالحرية) كيما يكون صانعاً له»⁽¹¹⁾ هذا الإثبات لا يخص حضارة ما، بل إنه يبرهن على «نزوع الإنسانية، منظوراً إليها في كليتها»، وكذلك هو «نزوع أخلاقي»⁽¹²⁾. وقد لاحظ ألكسي فيلولينكو، أبرز دارسي كانط المعاصرين، أن «مسيرة [الجنس الإنساني] إلى الأمام نحو الأحسن لن تعرف أيّ تقهقر أخلاقي»⁽¹³⁾. وكان كانط نفسه قد فسّر حماسه للثورة الفرنسية، باعتبارها إشارة تاريخية واقعية لهذه المسيرة، «إن الحماسة الحقيقية لا تُحمل أبداً إلا على ما هو مثالي». فما دام يحقق التقدم الغايات الأخلاقية، لن يكون إلا تجلياً للحرية وثمرتها لها. والثورة الفرنسية تحولنا الافتراض أنه [التقدم] سيظل مستمراً ولا يمكنه الارتداد. فالعقل الأخلاقي الحرّ

الذي ينتجه التقدم لن يقتصر على فرد أو أمة أو عصر. لكنه ينبغي له أن يمتد إلى الأجيال القادمة، وأن يعم الإنسانية.

إن المتعالي المحض سوف يجد تطابقه مع تاريخ المستقبل، نزوعاً أفقياً نحو الكمال، وشمولاً عرضانياً، إذ يستوعب كلَّ الإنسانية معاً. هذا النوع من التطابق والتكامل سوف تعبّر عنه جدلية هيغل، تحت مصطلحات أخرى كالروح المطلق، بل الصيرورة. ذلك أن هيغل هو الفيلسوف الأول الذي أدخل فكرة التاريخ إلى صميم التفلسف المحض. فالصيرورة لم تعد فكرة شبه أسطورية، كما عند المفكرين اليونان الأوائل، إذ أصبحت الصيرورة محايثة للحدثان الإنساني نفسه. وفرضية الروح المطلق ليست سوى العقل المحض ما بين هيغل وكانط. إلا أن العقل المحض، الذي ثبتَّ كانط علاقته الأنطولوجية القبلية بالزمان والمكان، سوف يمارس (فعاليته) بطريقة مشخصة عبر التحامه بمتغيرات الصيرورة. وأما تلك الأجهزة النظرية التي تمتع بها العقل، كالمقولات والفاهمة والتمخيلة، فلن ينحصر عملها في عقلنة الإدراكات الآنية فقط، بل إنها ستتطور إلى منهجية شمولية تستوعب حركية الوجود الإنساني. إنه منهج الجدلية الذي يجدد هيغل اكتشافه بعد أفلاطون، لكنه يقلب آلية استخدامه. فبدلاً من أن يكون الجدل سمتياً بين العقل والمثل في المثل الأعلى، على الطريقة الأفلاطونية، فإنه يغدو التقاطاً حركياً إنتاجياً، مساوفاً لإنتاجية العقل، ملتحمًا مع عضوية الواقع، كما ينشره التاريخ الكلي للملحمة الإنسانية، ووفق حركية خطية (طولانية) نحو المستقبل دائماً.

عندئذٍ يلقي مفهوم التقدم تأسيسه الأنطولوجي من حيث أنه يصير انعكاساً ملازماً لحركية الجدلية التي تستوعب كلية التاريخ، بما فيها من إنتاجات الصالح والطالح، المتقدم والمنتكس والمتردّد بينهما، السلب والإيجاب. وهنا تتميز جدلية هيغل، كونها تحرر السلب من جموده المنطقي، وإدانتة الأخلاقية، وتجعله عاملاً فاعلاً في توليد الحدثان ودلالته معاً، وعلى قدم وساق مع الإيجاب. بل يبدو الإيجاب غير مفهوم بدون السلب. فالتهديم والبناء، الحرب والسلام، الإبداع والعقم، كل هذه المتعارضات واشباهها ليست سوى تجليات من أحوال التاريخ الذي لا بدّ له من كل هذه الحدود الملازمة لتجسّداته خلال

منعطفات الزمكان، ومنعرجات الحدثان وتوليداته غير المنظورة. فاكشاف الجدلية مع هيغل أعطى للتقدم ليس أساسه الفلسفي المحض فحسب، بل حدّد قانونه العملي. أسبغ على العالم نوعاً من العقلانية الحركية. لكن لا يسير التقدم بحسب خط مستقيم دائماً. والسلب يدخل في مسيرته على قدم المساواة مع الإيجاب، إن لم يكن أحياناً يفوقه أهمية؛ وإن كان يتبقّى للإيجاب الجولة الأخيرة. إذ أن هيغل أتى بفكرة التركيب [التوليف] الناجم عن صراع حدّي الموضوع ونقيضها. والتركيب لا يمكن أن يأتي إلا إيجابياً، لأنه يسجل ما ينتجه صراع النقيضين نحو ما يتجاوزهما معاً. ولكنه في الوقت عينه لا يمكث التركيب إلا لحظة آنية كيما ينتج من نفسه ما يفجر ضداً عليه، الحدّ النقيض. فالحركية الشاملة ترفض تجميد الحدود في صيغ نهائية. والزمن لا يتوقف عن تخطي آتاته. والتاريخ هو مسرح النقائص، كما أنه لا يكفّ عن توليد الجديد والمفاجيء والمتنظر وغير المتنظر في آن. كأنما يمتلك التاريخ مكرراً لدرجة أنه يجعل الشر نفسه يتمتع بخاصية سحرية في تحويل ذاته إلى خير. تلك هي القدرة التي ينطوي عليها الجدل، وبدونها لن يكون للتقدم مبدأ يرتكز إليه، بل قد يرجع التاريخ حينئذٍ إلى وضع السديم والفوضى اللاعقلانية.

إن التقدمي الجدلي يمكنه أن يفسّر جميع ظاهرات التاريخ بمفتاح واحد سحري، وهو أن يضع السلبي في خدمة الإيجابي دائماً. فالظلم يحوّل على إقامة العدالة. والحرب تبرز قيم السلم الذي سيتبعها حتماً. شبكية المعارضات في مسيرة التاريخ هي التي تغذي قانون العلّية؛ وهنا يستوعب النهج الجدلي آليّة العلّية، ويدخل الحركة المتشعبة والانتشارية فيها وحوّلها⁽¹⁴⁾، حتى تبدو الأحداث، على تعارضها وتباينها فيما بينها، وقد انضمت في نسيج واحد متكامل الألوان والأشكال. فالجدلية أتاحَت لهيغل أن يجسد العقل المحض الكانطي حركياً، في مسارح التاريخ. فكان له أن يبتكر مصطلح اللاتناهي المجسد، كتعبير عن تلاقي العقلي بالواقعي وبالعكس، بحسب مبدئه الشهير: كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي. هذا المبدأ يفتح الطريق واسعاً أمام (المتعالي) الكانطي كيما يبارس عقلنة العالم في شموله الزمكاني. لكن هيغل لم ينتبه إلى أنه قد لا يُعقلن العالم، ولا يُمنطق المتعالي بقدر ما أنه يُمذهبُ كلاً منهما. إذ إن العقلانية

الجدلية لا تتعامل مع العالم كما هو، بقدر ما أنها تخلق عالماً افتراضياً فوقه، هو من نسيجها عينه. ولذلك أراد ماركس أن يصحح وضع الجدلية، فبدلاً أن تمثي مقلوبة على رأسها أي أن تبقى عقلانية مجردة فإنه لا بد من إعادة قلبها، لتسير على قدميها. فليس الروح المطلق هو الذي يحقق إمكاناته الكامنة عبر قيادة حدثان التاريخ وتأويله على هواه، بل إن التاريخ هو نتاجات الصراع بين عوامله المادية نفسها وحدها. و(الوعي) ليس هو كذلك إلا لأنه يقرأ الصيغ الواقعية التي يتشكل بموجبها هذا الصراع. قد يسمى الوعي هذه القراءة بسبب (اغتراباته) عن الواقع، فيتشكل حينئذٍ (الوعي الزائف) الذي سوف يصير مصطلحاً سحرياً مع الماركسية.

ماركس لا يعترف بالاغتراب الأصلي، إذ يفترض قبلاً وضمنياً أن وضع الإنسان خارجاني بالنسبة لجدلية التناقض الرئيسي في نظره، ما بين وسائل الإنتاج وأشكال الإنتاج. ويقتصر دوره على تلقي انعكاسات هذه الجدلية التي تنتج ظروفها وأحوالها بنفسها، ولا تدخّل لإرادة الإنسان في أفعالها، اللهم إلا بمقدار ما يكون وعيه لها طبقياً، فيتحالف مع إيجابياتها ويقاوم سلبياتها، بدون أية قدرة أولية على الحسم في متغيراتها. فالمادية التاريخية لا تقبل شريكاً لها، حتى وإن كان هو الوعي، بل تجعله تابعاً لموجباتها ومساعداً لها، سواء كان وعياً أميناً وسليماً، أو معيقاً لإنجازاتها؛ إن كان عاجزاً عن كسر اغترابه وانسلاجه، أو أنه كان متواطئاً مع البرجوازية، قابلاً للانخداع بمغريات مجتمعتها الاستهلاكية، فيصير في هذه الحالة منتمياً إلى حالة الوعي الشقي أو الزائف⁽¹⁵⁾.

غني عن البيان أن الماركسية اعتقدت أنها تعطي فكرة التقدم أقصى حدود العقلانية، إن هي أقامت البرهنة الشاملة على أولوية المادية التاريخية كحتمية مفروضة على كل فعلاء التاريخ بمن فيهم الإنسان أساساً. إذ إن موقعه الطبقي هو الذي يحدد مصيره (برجوازيًا كان أو پروليتاريًا)؛ وعلى هذا يمكن اختصار القول إن الماركسية شكّلت أوج المفهومة المذهبية لفكرة التقدم حتى حد الإشباع. وقد تخطت مجاها الفلسفي حتى أمست لاعباً رئيسياً في حدثان التاريخ خلال القرن العشرين الذي يستحق اسمه باعتباره قرن الأيديولوجيات بلا منازع. حيثما ازدهرت صراعات حدية بين أدلجة الفاشيات من جهة،

وطوبائية الماركسويات في الجهة المقابلة. وكلها يمكن وصفها كذلك بالطوباوية المصابة بوباء نزعة التمرکز حول المستقبل *le futurocentrisme*، فهي تاريخية مستقبلية تبرّر/ تسوّغ كلّ صراعات الحاضر وشروره، المتورّطة هي أصلاً في توليدها، بجنان المستقبل القادمة لا محالة..

لقد برهنت تمارين عبادة المستقبل - كما دُعيت طوبائية التقدم منذ القرن الثامن عشر- خلال كوارث الحروب العالمية وتفريعاتها، أن مذاهب الطوبائية لم تثبت فقط استحالة مستقبلها (الورديّ)، إنما دلت على إمكان وجودها، كأنظمة شمولية، في الحاضر نفسه من خلال ما تشنّه من حركات سياسية تحشيدية كبرى، تسيطر على الدول والشعوب بكاملها، وتدفعها إلى التحارب الوحشي فيما بينها وراء أحلام الهيمنة على العالم. وعلى ذلك فالطوبائي بدلاً من أن ينشئ جنته المستقبلية المستحيلة غداً، فإنه يستبدلها عملياً بجهنم الحاضر الذي لا منفذ منه إلا في المزيد من القمع الاجتماعي والطغيان السياسي. إن الحرية المؤجلة تصير مبرراً للاستبداد في الحاضر الراهن. ذلك ما تكشف عنه أكبر تجربة (عقائدية) في العصر تحت عنوان الشيوعية الدولية. فإن سقوط هذه التجربة الكليانية العظمى ينبغي أن يضطر مفهوم التقدم على أن يتطهّر من كل التصاق مستقبلي بإيديولوجيا للتقدم، إذ سوف تقع حينئذٍ تحت طائلة مبدأ: الغاية تبرر الوسيلة، دون أن تدري، بحيث تموت الغاية (النبيلة) تحت وطأة وسائلها الراهنة المضادة غالباً، وطغيانها المتمادي.

III

جينالوجيا التقدم

هنالك رحلة تاريخية شاقة غاصة بتأويلات للتقدم حاولت الالتصاق به واستخدامه لصالحها الآلي، حتى كاد التقدم يجهل ذاته في آخر المطاف. إنه كالتفلسف المحض الذي قد تدعيه كل الفلسفات لذاتها. بينما هو ينسلّ من أغلبها، إذ تخطئه المذاهب خاصة. بل إن أيّ بناء فلسفي لا يمكن أن يستنفد التفلسف المحض، أو أن يستوعب كل حركيته، أو يغتصب براءته. بل إن أنجح العمارات الفلسفية هي تلك التي يمكنها في محصلتها أن تفتح كوة على آفاقه، وأن تحقق إشارة مرموزة وموجهة نحو مجهوله؛ وفضيلة (العقل المحض) أنه حاول أن يعطي ما يمكن تسميته بالتمرين الحداثي الأول على كيفية التعامل معه، وقد عَيّن مدخله من باب النقد، الذي سيزوّد الوالجين منه وحدهم، بمنهج التحليل والتركيب بدلاً من اللجوء إلى استنتاج الأوصاف من جوهر ثابت، كما كان عهد العقلانويات التقليدية السابقة. وهذا المنهج هو الذي يمهد الأرضية الخصبة كذلك لإشادة جدلية المفاهيم فيما بينها، قبل إدخال عامل التكوين، الذي هو لحمة الزمانية، أو الجدلية التاريخية بمعناها الشامل غير المؤدلج مذهبياً.

فالعقل المحض اكتشف ما تعنيه عملية الفهم، ما تتضمنه من وظائف تشتغل بحسب حركية التحليل والتركيب لمعطيات التجربة المندرجة في الزمان والمكان. وإذا ما وُصف هذا الكشف بالشكلانية، فذلك لأن العقل لا يمتلك سوى الأطر التي تستقبل مادة المعرفة بطريقة الحدوس الزمكانية، وتخضعها لعمليات التحليل والتركيب التي تحوّل هذه المادة الخام إلى مفاهيم؛ لكن الشكلانية هي المدلول المباشر للعقل المحض. وهي التي يمكن أن تنضوي كذلك تحت خاصية التفلسف المحض، بما أنها هي الخاصية

التي تطلق إمكانية فهم الفهم، من دون أن تتورّط في وقف هذه العملية عند مضمون محدد ونهائي. إن الثورة الكانطية المستمرة حتى عصرنا كان عليها أن تحرر دائماً التفلسف المحض من سيطرة سؤال ما هي المعرفة إلى سؤال: كيف تكون المعرفة. هناك نقلة حاسمة، بل (قطيعة كارثية) بين النظامين، ما بين ثقافة السؤال الماهوي وثقافة السؤال التكويني. الأول يفترض قيام المعرفة قبلياً، وعلى العقل أن يبحث عن ماهيتها، والتمييز بينها وبين ما يحجبها أو يزيّفها، وذلك بحسب النهج الأفلاطوني الأصل، ثم الموروث الديني والغيبّي. أما السؤال الثاني فيفترض أنه ليس ثمة من معرفي يعلو فوق الزمكان، وبالتالي كل ما يندرج في سياقه فهو صيروري تكويني. والشكلانية هي فنُّ التقاط ذلك المتغير السائب، أي انتزاعه من الحالة السديمية، من الكاوس، وجعله مفهوماً، أو بالأحرى قابلاً لسرد قصة تكوينه، استناداً إلى نهج تفكيكه واستعادة تركيبه شافاً واضحاً أمام العقل⁽¹⁶⁾.

قد تكون مع الكانطية نشأت إشكالية الذات والموضوع، التي شغلت فلسفة الحداثة طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى ضفاف القرن العشرين. وكان هيغل هو أول من نفر من هذه الثنائية، ووجد أنها تؤسس لمختلف الثنائيات الأخرى التي تكاد تشكل هيكل الفلسفة الكانطية، كالشكل والمادة، والسيمية والمحتوى، والكلّي (اليونيفرسال)، والجزئي أو الأحادي، والوحدة والكثرة. وتكاد تكون هذه الثنائيات المفترضة ضمناً، تؤلف هذا المستوى مما يوصف بمستوى الوقائع قبل المفهومية *des réalités préconceptuelles*، هذه الثنائيات، بدءاً من قطبية الذات/الموضوع، قد تقوم بتحديد كل قطب مقابل الآخر، وبمعزل عنه، ولكنها لا تستطيع أن تفسّر العلاقات بينهما، كيف يقع التأثير المتبادل. هنا يقترح هيغل إدخال مصطلح الوسيط *médium*، مستخدماً ذلك اللفظ (المتعالي) كذلك، وهو الروح *l'esprit*؛ والمقصود منه وسائط اللغة والعمل والتواصل: إنه «في حقيقة الأمر لا يمكن الحديث لا عن الذات ولا عن الموضوع ولكن عن الروح». غير أن هذه الروح ليست مفارقةً غيبياً، وليست متحققةً دفعة واحدة. إنها تبني التاريخ وتبني هي به. بل تكاد الروح تجمل تاريخ التحقق الإنساني في العالم،

منظوراً إليه في كليته، أي وحدته (الفلسفية). بعبارة أخرى لن تبقى الأنطولوجيا تضم عالم الماهيات السرمدية، بل سوف تمتلئ بتكوينات أنترپولوجيا حركية، هي إنجازات تاريخ الإنسان عضوياً حيوياً، وانتظاماً متنامياً في صيغة مدنية متكاملة.

فالبحث عن الوحدة الكلّية، ذلك التقليد الفلسفي العريق منذ أيام اليونان، لم يفارق فكر هيغل. كان يراها مجسدة في مفهوم الروح المطلق الذي سيطر عليه خلال مرحلته الإبداعية في (بيننا). غير أن هذه الوحدة ليست جوهرراً علوياً، ولا تتحقق دفعة واحدة.. إنها محتاجة إلى نشوء التاريخ كله⁽¹⁷⁾. هنا تبرز الجدلية كمنهج للتقدم ينتج العلم والفن والفلسفة والسياسة، كتجليات لذلك الروح المطلق. وبلغة حديثة يكون المقصود هو أنها تمثل تحققات المدنية؛ ومن ثمّ على التفلسف المحض أن يكشف علاقات التكامل بينها، وذلك بقراءة الحدث المعني على ضوء تحقق المفهوم وفق المذهب الهيغلي، عبر مسيرة التقدم، نحو تطابق كامل بين العقل والواقع.

لا شك أنه مع الهيغلية يمكن القول إن التقدم أصبح يضم تاريخ التكامل الإنساني المتحقق على إيقاع جدلية التاريخ المتحركة والمتنامية، تحت طائلة غائية تتجلى في إعادة إنتاج قصته الإنسانية على مستوى عقلنة الواقع في النهاية، وجعله متطابقاً تماماً مع الحرية. هذه العملية الشمولية الجبارة هي حياة (المفهوم) وتحققه المحايث المباشر. إنه يؤسس في المحصلة الكلّي (اليونفرسالي) المجسّد أو المشخّص.

بعد هيغل لم يعد يُفهم التقدم إلا من خلال فلسفات كلياتية تحاول كل منها عقلنة التقدم مذهبياً، أي وفق منطلقات تبتعد قليلاً أو كثيراً عن التفلسف المحض، لتغدو أقرب إلى الإيديولوجيا. حتى وصل الأمر إلى ماركس وإنجلز، إذ أمسى التقدم عقيدة صارمة تستند إلى نظرية في الحتمية التاريخية، وقد أعطاهما ماركس وصفاً محدداً باعتبارها مادية تاريخية. في حين توجهت دعاوى الانتقاد العنيف منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى الجدلية المثالية التي انتهى إليها المشروع الهيغلي. وانصبّ عليها جام الغضب من قبل النزعات الفلسفية المصطفة إلى جانب حركات التحرر السياسي والاجتماعي التي حفل بها الغرب الأوروبي مع نمو العصر الصناعي، وبرزت دعوات الاشتراكية واليسار الجديد

المتصاعد. غير أنه لا بدّ من الإشارة إلى أن كلاً من اليسار واليمين آنذاك حافظ على تعلقه وإيمانه، شبه السحري وحتى الغيبي، بأقنوم التقدم. وكان الخلاف هو على طريقة فهمه وتأويله أو أدلجته خاصة، دون أن تصيبه الشكوك أو تنال من بداهته؛ هذا بالرغم من تعاضم الأكاليف الاجتماعية والأخلاقية المصاحبة لبدايات التحوّل البنيوي للمجتمع التقليدي نحو برجوازيات الرأسمالية الصناعية الجديدة.

ولعلّ النكسات الأولى التي مزقت قدسية الهالة المحيطة بذئياً بمفهوم التقدم ووعوده الجميلة، قد أصابته من جراء التراكم السريع للإحباطات النفسية والاجتماعية الناجمة عن عقابيل الثورة الصناعية، التي هزت أسس المجتمع القديم، وفرضت عليه إعادة تلاؤمات قسرية وفُجائية للقيم والمفاهيم والأخلاق العامة والفردية. فتصاعدت حركات الاعتراض والاحتجاج على المظالم الأولى التي ارتكبتها التصنيع الجلف والعشوائي، غير الخاضع بعد لأية ضوابط قانونية تنظّم علاقته بالطبقة العاملة الناشئة. وهكذا، وعلى أساس إعادة هيكلة المجتمع بحسب التوزع الطبقي الجديد، تصاعدت الحركات السياسية المعارضة سابقاً للدولة والأنظمة الملكية شبه المطلقة الحاكمة؛ وقد عثرت لها على قواعد شعبية مختلفة، مع تشكل الطبقة العمالية في المدن، والفئات المهنية والحرفية، وفئات البرجوازية الصغيرة، إلى جانبها. فظهرت بواذر اليسار الحديث الذي تجمّع حوله المثقفون والناشطون السياسيون. هكذا اكتسبت حركات المعارضة مضامين اجتماعية ومادية مباشرة؛ فكانت الفلسفة في هذه الأجواء الانقلابية رائدة الأفكار الإصلاحية. راح صراع الأفكار والمفاهيم يأخذ خطوطاً متوازية مع متغيرات الظروف الاجتماعية المتسارعة على وقع نمو علوم الطبيعة، وتتابع الاختراعات المذهلة في شتى الحقول⁽¹⁸⁾، وما صاحبها كذلك من كوارث العنف.

فمن جهة أولى يصبر التقدم منتجاً في العلوم وتطبيقاتها، لكنه في الحين عينه يغدو متهاً ومسؤولاً عن الكوارث الإنسانية الناجمة عن انقلاب حياة الناس رأساً على عقب، وخاصة مع ظهور تلك الفئات والطبقات العمالية المتعاظمة نتيجة الهجرات الكثيفة المتتابة من الريف والزراعة، والالتحاق بالآلاف المعامل التي راحت تحتاج

المدن الرئيسة، وتغير جذرياً من طابعها الكلاسيكي، وتبني مجتمعات جديدة مختلفة في كل شيء عما كانت عليه خلال القرون السابقة المديدة. هنالك ثقافة أخرى تولد من أحياء الفقر والبؤس، وحياة المشقة والجهد الجسماني، والانحصار النفسي الذي تعانيه ملايين اليد العاملة المكدسة في أحياء ومساكن مزرية، غير معدة أصلاً لاستقبال الكتل الزاحفة من الضواحي وأعماق الأرياف البعيدة، طمعاً في عيش المدينة، والالتحاق بأنماط الإنتاج الصناعي الناشئة. هكذا تزدهر العناصر الجديدة لثقافة أخرى مختلفة بمضمونها وأساليبها والمتعاملين معها، وقد توصف مبدئياً بالمباشرة والأقرب إلى واقع الحياة اليومية. وتعكس ذاتها على صحافة متوجهة إلى الأعداد الكبيرة، وغير المعروفة إلى وقت قريب، بما تكشف من موضوعات الوصف والتحليل والتقييم لتناقضات البرجوازية الصناعية الصاعدة. وَيَتَنَبَّهُ الفكر الفلسفي إلى هذه الأوضاع العامة المستجدة. فتتطور من رَحْمَةِ العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتبتكر هذه مناهجها الخاصة الملائمة لفهم المتغيرات المتلاحقة. في هذا السياق الغاصّ بالأسئلة الجديدة في كل نوع، يخلع التفلسف المحض آخر عباءات التجريد عن كاهله، ويشرع بالغوص في عمق الحدثان الهائل حوله، وفيما يطرحه من إشكاليات واقعية عقلية، غير المألوفة سابقاً في برامج أهداف النظر الفكري المعهود. ولكن حدث هذا من دون أن يتخلّى التفلسف المحض عما كان يميزه دائماً، سواء عن أشكال العَقْلَنَةِ الطارئة، أو العلمية الصاعدة ذات الإدعاءات بالكشف عن الحقائق النهائية.

فالامتياز النوعي للتفلسف المحض أنه يظلّ يعتصم وراء التسالّ السقراطي. كما يبقى فعالاً رغم تبدل الأزمان والأحوال؛ أي بقدر ما يعيد اكتشاف راهنية التسالّ السقراطي، إذ يستوعب أسئلة العصر. ولكنه يظلّ يمارس (ثقافة) المتعالي الكانطي من خلالها، فيحاول التقاط الثابت الوحيد في الصيرورة، وهو التغير المستمر.

غير أن المشروع الثقافي الغربي نجح في محاولة إعطاء صياغة أكثر محايدة لهذا الثابت الوحيد، الذي هو التغير المستمر في الصيرورة، فأسبغ عليه تشكيل التقدم. لم يترك الصيرورة خاضعة لصدفة التغير إلى ما لانهاية، وفي كل اتجاه، بل رسم لها سكة، ووضع في

طريقها محطات وانعطافات، وفرض عليها غائية لا تجلس هكذا بعيداً في نهاية المستقبل، لكنها تتدخل في تفاصيل الدرب الذي يسبقها، ويؤدي إليها حتماً في المآل الأخير؛ ومع ذلك يظلّ (التقدم) من وجهة نظر أنطولوجية يمثل حالة من حالات الصيرورة، ولا يمكنه أن يستوعبها؛ بينما يصّر المشروع الثقافي الغربي، ومع هيغل خاصة، على حاكمية هذا الاستيعاب، ورفعته إلى مستوى توحيده وحركة التاريخ كلها. وقد تمت البرهنة على هذه الموضوعية كما يلي: أن الصيرورة لا تُعقل بدون بوصلة الاتجاه، والاتجاه لن يكون عبثاً، إنه منجذب نحو هدفه دائماً. لقد خدمت انجازات المشروع الثقافي الغربي على المستوى الحضاري، فلسفة الغائية هذه، من حيث أنها تمثل تركيباً أعلى لهذه الإنجازات؛ فأمسى يستحوذ عليه سلطان الغائية الذي لا رادّ لحركيته المستمرة المتنامية. ولسوف يشهد عصر الحداثة الغربية مذاهب رهيبية تبتكر طقوساً متناقضة إلى درجة التفاني المتبادل ضد بعضها، طمعاً في ابتكار ديانات متصارعة حول عبادة المستقبل واحتكار غائيته لصالح هذه الأيديولوجيا، أو تلك. وكل منها لها ادّعاؤها بالكشف الخاصة عن قانون ما للتقدم، ورسم خطة أحادية لتحقيقه⁽¹⁹⁾.

لم يعد التقدم مرتبطاً بتغير المفاهيم وحدها، فقد أضحي هو والمفاهيم مطايا للانقلابات الاجتماعية السياسية والاقتصادية التي يثيرها العصر الصناعي وقفزاته الهائلة المتلاحقة المتحققة المسيطرة على المجال العام، وبما تثيره من انعكاساتها على حياة الأفراد والجماعات. وبقدر ما أضحي الزمن الإنساني هو مجرد سلسلة من الانتقالات المdahمة، مبرزاً أكلاف التقدم ومردودها السلبي على العلاقات البيداتية، والأنظمة المعرفية التي تستند إليها عادات الأقوام وقيمها عادة، فإن الفكر عانى دائماً، وعبر رحلة حضارة الفن خاصة، من مشقة التطابق بينه وبين ما ينطق باسمه في مفاصل الواقع. لم يكن من السهل على الفكر بما هو يرجع إلى ذاته، أن يلتقط إشارات حقيقية لمعالم المتعالي الكانطي، قد تأتي بها حديثات التاريخ تحت طائلته. فالجدلية الأنطولوجية (هيغل) ووريثتها المعاصرة جدلية المادية التاريخية (ماركس)، كلاهما لم تنجحا في عقلنة التقدم بحرف كبير، رغم أن كلا منهما كادت أن تكون فارس عصرها في احتكار تأويل التاريخ، الأولى خلال القرن التاسع عشر والثانية خلال القرن العشرين.

من هنا يمكن التوصل إلى ما يشبه تشكيل ابستمية فوكونية - نسبة إلى فوكو - وذلك كما يلي: إن المشروع الثقافي الغربي كان يعيش تاريخين متآيين، أحدهما هو الواقعي ولكن ليس الحقيقي، والآخر هو الحقيقي لكنه ليس الواقعي. فلا يمكن انكار أن الغرب قد صنع لنفسه تاريخاً واقعياً إلى أقصى حد في مختلف مراحلها، وعلى الأخص في ظل حداثة التنوير. وأن هذا الواقع فريد أوحده، لم تُحْطَ بمثله أية مدنية سابقة، لكنه مع ذلك لم يكن ليحدث كما حدث، إلاّ لأنه، ولشدة واقعيته وفردته في الآن عينه، كانت مدنيته تلك على استعداد دائم لأن تنكر أحقيتها فلسفياً على الأقل. وتلك كانت فضيلتها الاستثنائية، إذ إن هذا الإنكار لأحقيتها من مفصل حدثي إلى آخر، إنما كان يذكر بضرورة وجود واقع آخر يصير بمثابة وطن كينوني لهذه الأحقية. وأن أعظم تراجيديا هي أنه، ومن أجل هذا التذكر الأفلاطوني المطلوب هيدغرياً⁽²⁰⁾ كان لا بدّ أن يأتي حتماً التاريخ الأول (الواقعي وليس الحقيقي) بما وكما أتى به حتى يمكن للتاريخ الآخر، الحقيقي وليس الواقعي، أن يتواجد في ذاته ولذاته بطريقة ما، وأن يكون تواجهه موازياً للتاريخ الأول، كالخطين المستقيمين والمتوازيين اللذين لا يلتقيان مهما امتدا، وهندسياً كذلك؛ لكنها قد يلتقيان فلسفياً، ومن خلال تلك المسافة الانفصالية القائمة بينهما باستمرار. إنه المتعالي الكانطي، وقد فارق مفارقتة التجريدية الأولى كما ابتكره واكتشفه «نقد العقل المحض»، ثم تعايش مع تلك التجربة التدشينية الكبرى حدثياً في ممارسة التفلسف المحض، ومضى في تشكيل مفارقة أخرى كبرى، هي جينالوجيا تكوينية موازية لأركيولوجيا التاريخ الحديثي تحتها.

بعبارة أخرى، إن التاريخ الثاني الذي هو الحقيقي وليس الواقعي، إنما ينبغي، يكون سلطة الاختلاف، وهي بدورها لا يمكن التعرف عليها إلاّ بانوجاد ما تختلف هي عنه، أي ذلك التاريخ الأول الذي يراكم أركيولوجيا الحدثان الخاص كما هو. أما التقدم فهو الذي عليه أن يمارس قراءة موضوعية لكلا التاريخين. فيصير للأول مصطلح الجيوسياسي، وللآخر مصطلح الجيوفلسفي. أما هذا الجذر (الجيو) فهو الذي يشكل رابطة المفهوم الاستراتيجي لكل منهما. فالتاريخ الأول يتابع بناء حدثانه، يراكم الوقائع المادية ورواسب الدلالات والرموز. إنه يملأ مساحات الزمكان. إنه صخبُ

العالم وحشوده. إنه يُسَرَّحُ الصيرورة. يُتَخَمَّها بالتفاصيل، بأشياء الأحداث، وأحداث الأشياء. إنه مصنع المواد الخام، التي تبقى بانتظار أن يخلع عليها التاريخ الآخر أسماءها، ويصوغ هيئاتها، يمنحها كائناتها. وفي الآن عينه فهو يبني ذاته من خلالها، كتاريخ للأفكار، التي ليست مجرد انعكاسات لوقائع التاريخ الأول، بل هي أفكار حادثات كذلك. قد يكون لها ادعاء كونها أسماء حقائق، أو هي الحقائق عينها. فالحدث مجرد خامه جرداء حيادية، ولا تمتلك سوى (قوة) الحياء. أما من يُورِّطها في ثقافة الدلالة، ويخترع لها اسماً، فهو ذلك التاريخ الآخر غير المكتوب بعد، والباحث عما وعمن يكتبه. إنه الحقل (الميتافيزيقي)، حسب معناه ما بعد الحداثوي، الخاص بممارسة التفلسف المحض.

الجيوسياسي والجيوفلسفي يصطلحان على التاريخين: من هو واقعي وليس حقيقياً، ومن هو حقيقي وليس واقعياً، وذلك بارتكاب مجازفة التعيين لبراديجم التعارض الرأسي والتجريدي بين التاريخين، ليس كعلاقة ثبات بين حدثين متغيرين، ولكن كما لو كانا حقاً وفعلاً يؤلفان براديجم الجدلية المشخصة بين الحركية (الدينامية) والغائية الثابتة. إذ إن خاصية المشروع الثقافي الغربي هي أنه منخرط دائماً في إنتاج تاريخه، وفي الاعتراض الفعال عليه في آن واحد. فالغائية ليست كما لا نائياً بانتظار نضوج التاريخ كما يتحد بها في نهاية المطاف، كما تفترض جدلية هيغل (المثالية)⁽²¹⁾. ذلك أن الصيرورة لا يحدها هدف، وإن كان هو الكمال، أو تطابق العقل مع الواقع. هذا ما يميزها عن مفهوم التقدم المتداول الذي لا يمكنه أن يختزل الصيرورة. فهو مجرد حالة من حالاتها. وأما ما تكون عليه الصيرورة في ذاتها، فلا شيء قد يلتقط بعض جزائيتها الأصلية سوى براديجم التاريخين المتمايزين والمتضايقين في آن واحد. ذلك ما يعبر عن جدليتهما التعارضية تلك، المصطلح الاجرائي: الجيوسياسي والجيوفلسفي. ونَصِفُهُ بالاجرائي هنا لكونه يسعى إلى توطین تحليلاته في السياق الزمكاني دائماً.

لقد احتاج هيغل إلى ابتكار أقنوم الروح المطلق وتجلياته عبر فينومينولوجيا التاريخ، كما ينقل المتعالى الكانطي من حدود العقل المحض إلى وساعة المحايثة، معروضةً خلال الزمن الإنساني وإنجازاته الحضارية المتنوعة والمتكاملة في تركيب أعلى. يتحقق عبْرَهُ نظام

الأنظمة المعرفية اليونيفرسالي، وذلك بعد أن تتراكم تمارين العقل المحض في صراعه مع تضاريس المحايثة وضروراتها المادية والظرفية. هكذا، فإن حدسي الزمان والمكان (الزمكان) يمثلان بفيض الحدث الإنساني، يغادران قوامهما النظري المعرفي البحت، كيما يلعبا دورهما الأساسي في إشادة معمار الفهم الشمولي، متنامياً مع التمييز التفصيلي لآلية الفعل والانفعال بين الإنسان والعالم. فالجدلية التاريخية ليست سوى تعبير نظري عن النشر والانتشار الزمكاني للعقل المحض، وقد تحوّل من قوامه الأول عند كانط، كجهاز للمعرفة والفهم، إلى شمولية الصيرورة وجدليتها المجسّدة للتاريخ، والمتجسّدة دوماً في حدثانه عند هيغل. فالظاهرة لا تعود منفصلة عن الشيء في ذاته. كل حدثان لا يحمل دلالاته الخاصة فحسب، لكنه أيضاً يومىء لليونفرسالي الذي يطوف هو في ضواحيه؛ إنه يقدم، يضع دلالاته الجزئية في خدمة المفهوم بالحرف الكبير؛ وبذلك فإنه يضيف لُبَّتُهُ الخاصة إلى مكانها الذي ينتظرها، من الصرح المتكامل للروح المطلق. وهذا ليس سوى المتعالي الكانطي الذي كان الحارس القيم على مَفْهَمَةِ العقل لذاته وللعالم الخام من حوله؛ ثم أمسى، مع الهيغلية، في وضع المجيب عن السؤال الذي تركه كانط معلقاً، وهو كيف يمكن للعقل المحض أن يفيض بتعاليه على العالم. فجازفَ هيغل بإعطاء الجواب. كتب موسوعة المدنية في تمارينها العظمى، كما لو كانت تشخيصاً للتمرين الأعظم والأشمل لتحقيق العقل المحض على أرض المحايثة الزمكانية. وإنه تحقق للعقل المحض ليس في ذاته، فيظل في هذه الحالة مجرد جهاز للمَفْهَمَةِ السكونية، بل لذاته كذلك، أي عندما يغادر صومعته البدئية إلى العالم، مُحَدِّثاً التاريخ ومُحَدَّثاً هو به. هذه العملية الجدلية الشمولية هي التي يُطلق عليها اسم المفهوم، حسب منطوقه الألماني، مع الشحنة الدلالية الغنية التي يضيفها الاصطلاح الهيغلي إليه.

عقلنة الصيرورة: لماذا التقدم وإلى أين؟

لا ريب أن الكانطية لا تبلغ ذروتها المثالية مع الهيغلية، لكن فينومينولوجيا الروح قد منحت المتعالي سياق التحقق التاريخاني. أعادت الهيغلية كتابة موسوعة التكوين للتاريخ الإنساني، على مستوى تأويل حدثانه بواسطة صناعة المفاهيم النسبية والإجرائية، التي

عليها هي بدورها أن تنسج مضمون المفهوم بحسب صيغته النيوثرسالية. وبذلك تتم ترجمة الصيرورة إلى قصة الإنسانية بلغة المفاهيم، التي يرجع إلى العقل المحض فضلُ تبيان صناعتها تحت طائلة المتعالي. وهو نفسه يصير موازياً للمفهوم الهيجلي أو أنه يتحد به. على كل حال قد يوصف هذا البناء التجريدي الهائل بالخواء، إن لم يمتلئ بالتجربة في شمولها لقصة نشوء الإنسان نفسه ومدنيته، وضداً على بربريته. فكان الكشف الأعظم لتراجيدية الحداثة أن التقدم لا ينهي ما قبلته، أي أنه لا يجاوز حقاً عصر البربرية، لا يخلفه وراءه مرة وإلى الأبد. بل إنه يحمله معه في رحلة تاريخ المستقبل؛ كأنما، هو التقدم ونقيضه البربرية، يشكلان معاً وجهين لحقيقة واحدة. فكان لا بد للعقل الغربي أن يكتشف، ويقرّ بتعارضية التقدم في حد ذاته. فهو لا يعدُّ بالجنة مستغنياً عن الجحيم الذي يخوض فيه، من كارثة إنسانية إلى أخرى، بحيث لن تخرج المدنية نهائياً من شرقة البربرية التي ولدت في رحمها. وإذا عدنا إلى لغة الاصطلاح قلنا إن حضارة العنف ليست مرحلة تاريخانية، بل هي الوجه الثاني لمختلف مراحل التاريخ. فالمدنية لا تنتهي من معركة صراع مع حضارة العنف وتحت عنوان حدثي ما، إلا لتفتح صفحة تالية لمعركة أخرى وتحت عنوان جديد. إنه التقدم الذي يسير دائماً على سكة مزدوجة من خطّي المدنية والبربرية⁽²²⁾.

هذه هي الجدلية الحقيقية التي لم يعد يمكن التغطية على اسمها الصريح تحت أية جدلية من طبيعة إيديولوجية أخرى، ومن مفصل تاريخي إلى آخر. كان يمكن للبراديجم الجيوسياسي/ الجيوفلسفي أن يخوض بهما معاً، صراعاً ذروبياً حول لحظة يمكن دعوتها بلحظة تصفية. لكن كأنما أحدهما لا يلغي الآخر تماماً. ليس ثمة انتصار بين حدي البراديجم الواحد، لأحدهما ضدّاً على الآخر. لم يعد يكفي مصطلح التركيب بين نقيضين لإعطاء الدلالة، أو لمحاولة عقلنة التناقض الأساسي. وفي عصر الإمبراطورية الراهنة يستعصي التركيب أخيراً تحت وطأة لحظة تصفية بدون نهاية. ليس ثمة حديث عن ثمة مدنية بدون نقيضها العاصي: البربرية. إذ يبدو أن الإمبراطورية* تكاد تكسب الرهان

* الإمبراطورية لا تعني هنا دولة محدودة، بل هي ميل كل قوة عظمى إلى السيطرة المطلقة. وقد تجسّد أمريكا راهناً هذا الميل، لكنها لا تحتكره وحدها.

ليس في دحر لحظة التصفية فحسب، ولكن في منع بلوغها ذروة المحاولة في الفصل بين (حتمية) البربرية وراهنية المدنية، مفهوماً وتاريخياً.

إن الإمبراطورية لا تشن حرباً على المدنية، ولكنها تدّعيها لذاتها. فهي تستثمر، إلى أقصى حد، أخطرُ انزياح عاناه المشروع الثقافي الغربي منذ عصره الأفلاطوني؛ إنه انزياح ذات النفس عن نفسها الذي حدده هيدغر بنسيان الكينونة؛ هذه القسوة (التحريفية الكونية)، تبلغ حد نسيان النسيان عينه. كأنها تاريخ المدنية نفسها ليس سوى استرجاع مضطرد للبربرية، وهي في لحظة اكتسابها عصرياً لأمضى سلاح مدنية الغرب، أي للتقنية، إلا أنها أمست مجردة في الآن عينه عن غائية المدنية، عن بلوغ الإنسانية تحررها المنجز من تاريخها الأنثربولوجي، وإنتاج تلك النقلة المستحيلة (؟) من نموذج الحيوان الإنسان إلى نموذج الإنسان الإنسان.

الحداثة تصحو على تاريخ مفجع. لم تعد تجرؤ على الحديث عن التقدم بمفردات انجازاته (الخارقة) وحدها، بعد أن اعتقد إنسان الغرب أن التقدم هو من أخصّ وأعلى خياراته وامتيازاته، كأنها بات التقدم قوة تلقائية هائلة مستقلة عن إرادة ادعيائها وحتى رافضيها. بحيث يمكن القول إنها أمست قوة فالتة من كل سيطرة خارجة عن قوانينها الخاصة التي تظل مجهولة، مهما تعرّفت الثقافة إلى بعض ترميزاتها من خلال عروضها الملتبسة. ولعلّ السبب الأوضح في كل ذلك يرجع إلى كون التقنية تكاد تحتكر قيادة التقدم. وأما المجتمع فيقع في موقع رد الفعل والتلقي لعقائيل ما يصنعه وما لا يريد أن يصنعه. ذلك أن التقنية تتبع قانون تراكمها الخاص؛ والإنسان يعدو وراءها لاهثاً، عساه يلتقط بعض إشارات. فينشغل هو بفكّ ألغازها، بينما تستمر هي في مسلسل فُجائياتها لا تلوي على شيء. تضع العقل أمام الأمر الواقع. فلا يكاد يتفهم بعض أسرارها حتى تفاجئه وتدهمه بأمر واقع آخر أدهى وأعقد مما سبقه. [النقلة من عصر الميكانيكا إلى عصر التكنولوجيا، إلى عتبة النانو تكنولوجيا]..

لماذا لم تعد أدلجة التقدم ممكنة. لأن العقل أمسى أكثر تواضعاً؛ فارقَ مرحلة استكنائه اللغز الغيبي، وبعدها مرحلة اللغز الميتافيزيقي؛ وإلى هنا وقانون الحالات الثلاث لـ

أوغست كونت ساري المفعول. أما الحالة الثالثة التي كان يشرنا بكونها المرحلة الوضعية التي يُغني فيها العلم عن كل تفكير آخر خارج مناهجه، فهي التي لم تأت بـ العلم* بالحرف الكبير، كما تطلعت إليه حكمة الأقدمين. لكنه ذلك العلم الآخر الذي اختزل نفسه إلى مجرد تقنية، تنهي عالم الوسائط بقدر ما تقهر عالم الغائيات؛ وبذلك يمسي الإنسي وسيطاً بين آليتين. لا يفقد حس السيطرة فقط على ما يصنعه، بل ينتهي إلى أن يكون هو صنعة صنائعه، بل إحدى نفاياتها، التي (كانت) مفكرة في ماضٍ سحيق؛ إذ (صار) يتحد الإنسي أخيراً مع عقله الوظيفي فحسب.

أي أن المرحلة الثالثة من قانون أوغست كونت⁽²³⁾، المبشرة بالوضعية العالمية كأعلى غاية تركيبية لغائية التقدم الشمولية، قد تحيء بالنهاية الأخيرة للتقدم، بخاتمته غير السعيدة. وربما قد حلت هذه الواقعة الميتافيزيقية، مجدداً بهذه الصفة التي تثبت عدم انقضاء الميتافيزيقا بالحرف الكبير، مع انقضاء مرحلتها الثانية بحسب مَفْهَمَة كونت لقانون التقدم. فالميتافيزيقا لم توجد كيما تنعدم في سياق التاريخ. ولعل ما ينقضي منها هو قصة انحرافها وتحريضها المتماهي. لكنها في كل مرحلة انحرافية عَبَرَت بها، كانت في الوقت عينه تبرهن على استمراريتها بطريقة ما، وذلك عبر الثقافة والفن، مستعينة بكل أدوات التعبير عن أحوال الفكر، في رفض ما هو كائن وقائم من أجل ما ينبغي أن يقوم ويكون.

ينبغي الإقرار بأن حضارة العنف حسب النمط الغربي، كانت مصحوبة دائماً وفي شتى تحولاتها، بما يُقلقل من ثوابتها، ويُزعزع من سلطان مراحلها واحدة بعد الأخرى. كانت إمبراطورية الجيوسياسي تتعاضم فتوحاتها في كل ميدان، ولكن في الوقت عينه كانت هناك إرادة تتسلح بقدرة ما على اكتشاف ثقافة سلب السلب؛ فكان التقدم في نظر الإيديولوجيا يتمتع بإمكانية تصحيح نفسه بنفسه. مثلما أنه يجرف كل قديم وبال من طريقه، كذلك فإنه ينجز ارتدادات متتابعةً ضد إنتاجاته عينها. ذلك هو منطق التقدم أيديولوجياً. إنه المنطق الذي يهدف إلى حماية نفسه من المعارضين عليه، بالتشبث بمبدأ

* تمييز العلم بفتح العين: تعني المعرفة *savoir* بدلالاتها المطلقة، عن العلم، بكسر العين *science*.

استقلاليتها حتى عن إرادة المجتمع الذي يوفر له حوامله الموضوعية. وحضارة العنف تغذي هذا الاعتقاد باستقلالية التقدم. والفلسفات التي تصف نفسها بالتقدمية محتاجة إلى أن تعزو إليه أسماء الحتميات التي تناسبها. فلا يتدعم التقدم إلا إذا تمكّن من اختراع حتميته الخاصة، هو أو أدعيائه، أو كلاهما معاً؛ إذ أن استقلالية التقدم تتطلب افتراض أنه يتمتع بدينامية تلقائية تضي على الطبيعية ثمّة انتظاماً ذاتياً، لا يريد التقدم أن ينأى عنه، حتى لا يظلّ يشكّل طارئاً من طوارئه، وهامشاً من هوامشه. لذلك فهو يستبدل مرجعه من اسم الطبيعة إلى اسم التاريخ. لأن الثاني محمول على الحركية والتغير، بينما الأولى مطبوعة على التجذر والاستقرار. وأما العقل الذي يدعيه التقدم لذاته، فإنه يقع بينهما؛ فتارة يجسّر على ضفتيهما معاً، أو أنه ينقطع عن إحداها ليلتحق كلياً بالأخرى. فإذا انحاز إلى الطبيعة أصبحت لغته جسدية حيوية، لا ترى التقدم إلا من منظور ما يحققه للرغبة من موضوعات ارتواءاتها. فالكائن الحيواني، أو الأنثروبولوجي، ليس مجرد تاريخ بدائي ومرحلي منقّص للكائن الموصوف بالإنساني، بل إنه أركيولوجيا عضوية فاعلة في كل ما سوف ينبنى عليها من جينالوجيا حضارية⁽²⁴⁾. وإذا انحاز العقل إلى التاريخ فإنه في هذه الحالة يصطفّ مع كل القائلين بأن الإنسان هو صناعة نفسه؛ وإن التراكم الإنمائي لا بدّ أن يأتي بالظروف المساعدة دائماً على تفعيل قدرات التجاوز، وإحداث المتغيرات المطلوبة في الذات وفي العالم، من أجل تحقيق الواقع الذي يلائم الإنسان، وليس العكس.

تلك هي البدايات الأولى المؤسّسة لعقلنة التقدم، وقد تختفي في عصر وفلسفة ما لتظهر مجدداً في عصر وفلسفة آخرين. لكن المشكلة الحقيقية التي لا يملّ الفكر من إثارتها في سياق التفلسف المحض، أو البحث عن (لغز) المتعالي، هي في التساؤل الأنطولوجي حول: إن كان ثمّة قانونٌ للتقدم مستقل في حد ذاته، حتى يمكن تحديده معايير موضوعية له، أو أنه سوف يظلّ من أصعب أسرار التاريخ، أو بالأحرى، هو من (مكر) التاريخ، كما يحب هيجل أن يسمي عبقرية التاريخ، فيرجعها إلى الروح المطلق، باعتباره محتاجاً إلى عرض إمكانياته عبر المحايثة وتجلياتها. قد تكون فلسفة التاريخ هي المهمة بإثارة مثل هذه الأسئلة. لكن التفلسف المحض هو الذي يطرح كذلك سؤال: وما هي فلسفة

التاريخ، هل هي حقاً مَعْنِيَة باكتشاف معنى للصيرورة الحديثة؟ وقد قيل منذ القديم إن التاريخ هو مختبر الدروس والعبر، حيثما تتبدى من خلاله تجربة الإنسان بأوسع مداها، سواءً في محاولته لاكتشاف العالم وفهمه، أو في سعيه إلى تغييره وإعادة بنائه على ضوء ما يتمناه الإنسان من تحقيق كمال حريته⁽²⁵⁾.

لعله أريد من اختراع مصطلح التقدم أن يُعبّر عن كل هذا. أن يكون هو دليل التاريخ ودلالته. أن يُسبغ على حديثه الخام ثمة معنى، ويفرض عليها ثمة قانوناً يتحرك نحو غائية معينة. إنه بكلمة واحدة يشير إلى انتصار العقلنة. إذ يجعل العالم مفهوماً وقابلاً للفهم في مختلف تحولاته وتنوع ظواهره. غير أن هذا لا يعني أن التفلسف المحض لا يقرّ في نهاية كل عقلنة للعالم، أن العالم في ذاته هو موطن اللامعقول، وأن كل فلسفات التاريخ لا تفعل شيئاً في المحصلة سوى أنها تختزع أنظمة مفاهيم وتلصقها على سطوح العالم، كيما تجعله أليفاً من الإنسان، ومستعداً لمغادرة وحشته الأولى مع كل تأويل أو مذهب يطرح انتظاماً ما على الكاوس الكوني.

لا شك، بعد انقضاء رحلة المذاهب الكبرى التي مَفْهَمَتِ التقدم أو أدْجَلَتْهُ، لم يعد أمام التفلسف المحض سوى الاعتصام بثقافة السؤال وحدها، والحذر ما أمكن من الأجوبة المطلقة. هذا يقتضي التعامل مع أفنوم التقدم كما لو كان، كلّ لحظة، محتاجاً إلى إعادة هيكلة معماره الخاص، مشتقاً حجارته من أرض خام، كما لو كان يدخلها لأول مرة. فالتقدم بهذا المعنى لا يعرف مستقبه، ويكفّ عن التَّبَجُّح بإمكان هذه المعرفة. لعلّ مستقبه بعبارة أخرى، أمسى مرمياً وراء ظهره بالأحرى. لا يمكنه أن يسجل حدثاً (جديداً) لم يقع من قبل. إذ ينبغي أن يأتي التاريخ أولاً بأحداثه، ثم يجري تصنيفها إلى ما يمتّ منها إلى الأمس أو إلى الغد. فالواقعة لا تتبع الحدس بها، إنّ لم تكن قد سبقته بطريقة ما. وبالتالي لن يكون التقدم أفنوماً مستقبلياً خالصاً. إنه بالأحرى من تراث الماضي. معظم فلسفات التقدم احتاجت إلى ابتعاث تاريخ كل الماضي، حتى يمكن لها أن تبرهن على ما يتمتع به العقل من قدرة على دحض عقبات الواقع المستجد، وتحقيق اختراقات هنا أو هناك في جدران الصلبة المنيعه؛ فمن محاولة تفسير الماضي يندفع الخيال

إلى تصوّر المستقبل، كأنه سيكون حتمياً من نتاج حركة الماضي نفسها. هذا الاعتقاد لم يعد مُسلّمة في نظر المؤرخين الحداثيين. وكذلك كان للفلسفة دورها الحاسم في زعزعة مفهوم التواصل، والسببي خاصة، ليس في سياق الأحداث فقط، بل في تشكيل الأنظمة المعرفية. لقد برزت موضوعات كثيرة من نوع الفجوات والهوامش بل الانزياحات والقطيعات، وكلّها من فجائيات براءة الصيرورة، و(مكر) التاريخ.

شبكة الواقعين الحداثي والمعرفي مليئة بمُثل البعثات؛ ليس قانون التناقض (الجلدي) ومركباته، على الطريقة الهيغلية أو الماركسية، كافياً لفهم آلية الحراك الاجتماعي التاريخي. إذ يفقد التقدم حسّ الاتجاه، يجهل أحادية الإنطلاق. كأنها هنالك هاوية مجهولة دائمة بين كل منظومة مفهومية، والواقع الذي تدعي استيعابه: لا مذهب في التاريخ. والديالكتيك كأنه حراكٌ عشوائي، وقد تغطى عليه اختلالاتٌ تُفقد انتظامه العقلاني، إلى درجة أن الاختلال يكاد يكون هو المنطق (اللامنطقي) الذي يسود علاقات المجاميع البشرية فيما بينها، وداخلها فيما بين فئاتها وأفرادها. هذا لا يفترض الأخذ برؤية الصدفة، أو الطفرة، أو الفُجاءة. لكن الإقرار بحقائقها تلك أصبح ضرورة علمية وليس فلسفية فقط، لاستيعاب الظاهرة الإنسانية مجتمعياً أو تاريخياً، وهي في حال الاستقرار والتوازن، كما في حال السيلان والانفراط الحداثي غير الخطي فقط⁽²⁶⁾.

هكذا إذاً يعود الأمر كله إلى أولوية المفهوم الفلسفي الأشمل والأكثر عراقية، وهو اقنوم الصيرورة، إنه مرجعية انطولوجية كونية: كلُّ اصطلاح آخر عن التغيير، لا بدّ له أن يشتغل تحت طائلة الصيرورة، وليس كمرجعية فحسب، بل كحضور راهني، يجعل كلَّ الاصطلاحات الأخرى كالتقدم وأشباهه ومشتقاته، مجرد ظواهر عارضة وعرضية للصيرورة. وقد ينطبق بعضها على سلسلة من الظواهر، ولا ينطبق على أخرى مجاورة أو مدمّمة لها. لكن في النتيجة ما هي هذه الصيرورة التي تستوعب كل أشكال الحراك وتسمياتها الاصطلاحية، وتبقى هي الصيرورة، فائضة المعنى والدلالة عنها جميعاً. كأنها تضعنا في نهاية التاريخ أمام الكاوس. بل ربما كانت هي، الصيرورة، مجرد قناع شبه عقلائي يغطي وجه الكاوس غير الوجهي اطلاقاً، ولا أي شيء جسماني أو كياني يشخصه.

قد تكون الصيرورة كلفظ، أوّل محاولة يبذلها (مَكْرُ) التاريخ، لكي يعيد وضْعَهَا تحت طائلة العقل. يمنح الكاوس بواسطتها مادةً خاماً أوليةً لاشتغال المفْهَمة عليها. لكن الصيرورة لا تتأبى فقط على تطايرها في مفهوم، بل إنها تُقْلَقُ من كل بناء مفاهيمي محاولاً ادّعاء الانقيام عليها واقعياً، في حين أنه يسعى إلى الفرار منها بادّعاء الاعتماد على، والإكتفاء بما يتخيله من توفر ثمة انتظام عقلانوي ما، يشدّ علاقات وحداته المفهومية ببعضها ومن داخلها.

الصيرورة والنظام أو نظام الأشياء بالمعنى التداولي، ليسا نقيضين. كل شيء يصير. ما يصير يأتي بنظام أشيائه أو شيء معه. وعلى العقل أن يكون مستعداً لتلقي فجائيات، صدمات الأشياء وأنظمتها معها، التي عليه أن يكتشفها أو يتجاهلها. تلك هي الصيرورة التي لا تكفّ عن تقديم الصائر، باعثاً على الوجود، أو فائضاً عنه، سواء في الذات أو في العالم. قد تكون لها مساحة الأنطولوجيا كلها بلا حدود. لكنها، الصيرورة، تعيد إنتاج الأنطولوجيا على مستوى الوجود، هذا الذي قد يحدث ولا يحدث. إذ إن الصيرورة لا تنطق فقط عن هذا الذي صار فكان، بل كذلك عن هذا الذي يصير وقد لا يصير. بالأحرى، الصيرورة هي إمكان الصيرورة. ليس لها واقع نهائي، ولا كيان قائم بذاته أو مؤطر لسيولتها.

هيراقليط لم يكن يتصوّر الكينونة إلاّ أنها صيرورة. ليس هناك كينونة، ثم تنضوي في الصيرورة. وبحسب الفقه الفلسفي القديم: إن الصيرورة ليست عرضاً للكينونة، بل هي عَيْنُها. والإنسان لا يغطس في عَيْنِ الماء من النهر مرتين. لكنه في الأصل هو وذلك الماء شيء واحد. هذا النوع من السرد الفلسفي ليس متحفياً. إنه راهنيّ منذ أن تمّ اكتشاف التاريخ الفينومولوجي: إذ أصبح التاريخ هو نهر هيراقليط... والإنسان سابح غاطس فيه، ومع أمواجه شاء أم أبى. إنه لا يتفرج على الصيرورة من فوق إحدى ضفتيها. لا يمتلك أصلاً إرادة أن يسبح أو لا يسبح. بل هو، في أصله، كائن مائيّ، ومقذوف به في أعماق لجج النهر، في حدثان الماء الذي لا يستوعبه نهر أو بحر، ولا تحده ضفاف. وإذا شئنا قلنا مع نيتشه إنه مجرد رَمِيّة نَرْد. أو إذا قولنا هيغل بما يعني أن الإنسان

هو الكائن الذي به يأتي «اللامتناهي المتجسّد» إلى العالم. فالتاريخانية ليست تجريداً فوقياً للتاريخية، بل تظل، كما لو كانت هي موطن الضرورات مقابل صدف الحداث نفسه⁽²⁷⁾.

وإذا كانت العصور الحديثة اعتقدت بأن التقدم يشكل قمة الضرورات التي تتحرك تحتها فعالية الحضارات، حتى تلك التي كانت تجهل انتاجية التقانة [التكنولوجيا]، أي تلك السابقة على الثورة الصناعية، إلا أن التقدم كمفهوم، يُفترض أنه يقارع الصدفة التي هي القانون الفعلي بل الأصلي للتاريخ، بمعنى أن الصدفة هي حدوث اللامتوقع. وفي حين أن التقدم، وبحسب مختلف التأويلات التي اكتسبها منذ أن أصبح هو السيد المتحكم بمنطق الحداثة، ليس هو إلا من صُدِفَ التاريخ كذلك؛ هذا بالرغم من كل هذه الإرادوية التي أصبحت تتمتع بها المجتمعات الحديثة، والغريبة منها بخاصة؛ ذلك أن جدلية البراديغم الجيوسياسي/الجيوфلسفي لاتزال هي اللاعب الأساسي والمسيطر على حراك هذه المجتمعات الغربية تحديداً. وهنا يحتمل الجيوسياسي كلّ أسماء الصدف المتوقعة وغير المتوقعة. ولعلّ أفضل ما ترسّب من تجارب الحداثة هو ذلك الوعي بكون المدنية الراهنة ليست سوى مشروع في العقلانية، لن يكفّ عن تفجير اللاعقلانيات في ذاته عينها، وفيما حوله من عوالم الصدف اللامتناهية، عن إرادة وعن غير إرادة.

لن تنتهي المدنية من معارك التصفية مع انبعاثات حضارة العنف وارتداداتها المتوغلة في تضاعيفها ذاتها. ولقد حفل السياق الجيوфلسفي بثقافات الاعتراض المتواصل والمتنامي على حداثيات هذه التصفيات المتوالية وغير المنتهية أبداً، بين المدنية وأصولها المougلة في حضارة العنف. فمنذ أن تعاضمت تكاليف قفزات التقدم إنسانياً واجتماعياً، اضطلع فكر التغيير بأشق مهماته التحويلية الكبرى. لم يكن معتصماً بموقف الشاهد العنيد فحسب، على ارتكابات العصر من حوله، بل كان كذلك هو المتدخل والمتصدي أولاً لأخطائه وانحرافاته؛ ولكن، فيما كان يغيّر العالم كان يتغير هو به.

وكما قال زرادشت: «إنني أعظم من شأن كل ما هو صدفة. لا أقبل على الصدفة إلاّ عندما تبلغ نضجها الكلي». فكم يضلُّ الفكر، متردداً بين احتمالات عن الحقيقة، بينما هي مجرد صُدْف للعقل، قد تخلق واقعاً لغوياً، يدّعي التطابق مع الواقع، ذلك (الآخر

الخام)؛ فالقوى المتجسدة هي رميات النرد في ساح التاريخ التي تتلبس أثواب أو مظاهر الضرورة، لتبعد الوعي عن طلب الضرورة الحقيقية، التي تتحدد بالصيرورة؛ وذلك عندما يصبح الإنسان والقوة جوهرًا واحدًا للكينونة. وكما يشرح دولوز ببراعة فائقة جدلية لاعب النرد، بطل نيتشه الأكبر، فإن «النرد المقدوف يؤلف العدد الذي يعيد رمية النرد إلى الرامي. وإذا عيّد العددُ الرمية فإنه يعيد وضع الصدفّة على النار، ويتعهّد النار التي تطبخ الصدفّة. لأنه، العدد هو الكينونة والواحد والضرورة. ولكنه الواحد الذي يثبت نفسه بالمتعدد بوصفه كذلك، والكينونة التي تثبت ذاتها بالضرورة بوصفها كذلك، والقدر الذي يثبت ذاته بالصدفة كذلك. فالعدد مائل في الصدفّة مثوّل الكينونة والقانون في الصيرورة»⁽²⁸⁾. ولهذا كان زرادشت ينفي العود الأبدي عند نيتشه، لأنه يستطيع أن يستلّ من سديم الصدف تلك النجمة الذهبية التي هي الضرورة، التي هي حكم القوة المطلقة بكونها هي المصير السري الصامت للإنسان المتفوق؛ عندما ينتصر في لعبة فإنه يعاقر كل الصدف ليفوز بالصدفة النادرة الأعلى، التي هي الضرورة. ليست الضرورة إلاّ تلك القوة التي تعيد رمية النرد إلى الرامي. إنها اللعبة التي تُبعثر ديونيزوس في المتعدد، في معاقرّة كل الأفراح والملذات الطارئة، من أجل أن تعيده إلى الواحد، إلى القدرة الفعلية على ردّ اللعبة إلى لاعبها، بدلاً من بعثتها في كل الصدف الممكنة، في مستنقع الأجزاء والتفاصيل والتكرار. يقول زرادشت عندما يمسك بالصدفة المولدة، يقول فرحاً راقصاً: «اليوم علمت بالصدفة ما معنى زرادشت، إنه يعني نجمة من ذهب. وهذه الصدفّة تحلب لبّي». لقد اكتشف زرادشت نفسه، ردّ اللعبة إلى لاعبها الأصلي⁽²⁹⁾.

من يلعب حقاً لعبة النرد، هل هو الإنسان أم التاريخ. هل يعني هذا أن التقدم كان هو الصدفّة الذهبية التي التقاها الإنسان من بين ما لا يتناهى من الصّدَف الأخرى التي ستوصف بالعابثة وغير المجدية، التي عاشتها حضارات كثيرة عابرة بائدة لم يكرث لها التاريخ، ولم تُكتب عناوينها في سجلاته. هل يقول الغرب عن نفسه إنه هو النجمة الذهبية. وهل كان فكر التقدم الحقيقي يتصوّر أن التقانة سوف تحتكر وحدها قيادة الحراك التاريخي. عند ذلك لن يكون نبيّ نيتشه إلا زرادشت؛ فهو النجمة الذهبية، هو

أعظم (صدف) النماذج الإنسانية. إذ يتبقى له وحده دورُ المذكر بنسيان الكينونة، ما قبل أفول المشروع الثقافي الغربي. لكنه هل يدفع المصير القادم عن هذا المشروع، عندما قد يتم اختطافه كلياً من قبل الأمركة أو الإمبراطورية، التي سيعتبرها الفكر الغربي أنها وليده العاق. كأننا مع الإمبراطورية يتم نسيان نسيان الكينونة. فما تفعله صدف «الصيرورة» النيتشوية ما بعد الحداثة الغربية راهناً، هو التثبيت بموقع المذكر الأخير بهذا النسيان، قبل أن ينتهي براديعم المدنية: الجيوسياسي/الجيوфلسفي، بقيام حده الأول وحده، وزوال حده الثاني مرةً أخيرة. ذلك أن فقدان الوعي بالموت هو الموت الحقيقي الذي لن يُعرف له اسمٌ. يفقد التقدم حس الاتجاه. لن يتحدث أحد عن غائبة التاريخ، بقدر ما يتعاضم الحديث فقط عن نهايته.

هل تستطيع الإمبراطورية أن تصفّي صراع المدنية مع البربرية، مع حضارة العنف المستمرة، تصفّيها لحسابها الخاص. وعند ذلك لن يهتدي نيتشه أبداً إلى نيّهِ المنسي زرادشت، عائداً إلى عزلته الأزلية في قمة الجبل. لن ينزل أبداً إلى المدينة. سيظل مصباح ديوجين مضيقاً وحده في ظلمة الظهيرة. بمعنى أن ضربات النرد الصدفوية لن تفوز بالضرورة الذهبية. سيظل الإنسان يخطب خطب عشواء واقعاً تحت طائلة الحتميات العضوية في جسده، والمادية في الطبيعة؛ فما هو أشنع وأدهى من الحروب العالمية في القرن العشرين، هي حرب الامبراطورية المستمرة والشاملة في القرن الواحد والعشرين. هل هي لحظة السوداوية الرومانسية الكبرى التي سادت نهاية القرن التاسع عشر، هي العائدة اليوم لتنوء بكل كلكلها مجدداً على الوعي الحداثوي، مغلفةً أمامه نوافذ ما بعد الحداثة، مثلما كانت أغلقت نوافذ الحداثة القديمة (الفاشلة؟) التي باتت محمولة، لفظياً رومانسياً فحسب، على أصداء التقدم، خلال المرحلة الهمجية من نشأة العصر الصناعي. هل فقدت الحداثة البُعدية جوهر رهاناتها الأساسية على إمكانية استعادة براءة الصيرورة، حتى وهي في حمأة الجريمة الكبرى المطلقة المستبدة بمشروع المدنية والممانعة لتحسين ضرورتها الذهبية. هل نقول إنها لحظة التصفية حتى نعزّي أنفسنا. ولكن من يصفّي من. هل هي المدنية أم اللاعقلانية المنظّمة همجياً: حضارة العنف. نقول: إن الإمبراطورية بالحرف

الكبير، هي ذروة التكتيف الحدي لحضارة العنف، لإرادويات التفوق والتسلط، بإلغاء الآخر، إما باستئصاله جسدياً، أو استعباده واستغلاله، أو بإقصائه نهائياً من مسرح التاريخ. تلك الإرادويات النسبية، التي سارَ بحسب إيقاعها الدرامي تاريخُ حضارة العنف؛ ولكن قام مقابلها حيّز الاعتراض عليها دائماً، (الجيوسياسي/ الجيوفلسفي). فكان الاشتباك بين وقائع العنف وأنظمة معارضته، يشكل الدينامو المحرك للتقدم، سواء عبر قفزاته أو سقطاته. وقد برهنت علوم الفكر، وخاصة منها الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا بفروعها المختلفة، أن التقدم كان يفيد دائماً من قانون التراكم؛ إذ أنه، في الحساب الأخير، قد يراكم الإيجابيات ضدّاً على السلبيات. ويمكن على هذا الأساس استنباط معايير موضوعية، وليست ذاتية فحسب، لتحديد تعاريف متباينة، ولكنها قد تغدو متكاملة، لماهية بل لماهيات التقدم، والتعرف إلى ملامحه، والكشف عن خصائص ترحله، وصولاً أخيراً إلى مؤسسة ثقافة قائمة في ذاتها تحت عنوان التنمية، التي صارت عماد علم العلاقات الدولية في عصر العولمة الراهنة، تحت مصطلح اقتصادي خالص، هو (فنّ) الاستثمارات الفلكية واجتياحها لسياسة العالم.

إلا أن دخول الإمبراطورية الفُجائي على محور هذا التراث (التقدمي؟) إجمالاً، كتاريخ وفكر معاً، أدى إلى محاصرة الواقع ومنعه من استقبال كل راهنية ممكنة لتشكيل الصياغة المؤسسية للديمقراطية من حيث هي التركيب الأعلى لجدلية التقدم، المعبرة عن التراكمية التاريخية لإيجابياته، لتجاوزية الصُدفة العمياء، وحلول الحضور العياني للضرورة الذهبية، ما فوق، ما بعد الحتميات وقصصها القاهرة المقهورة⁽³⁰⁾. تلك (الضرورة الذهبية) المنطوقة تداولياً، تحت مصطلح المدينيات الأهلية، وقد باتت خالصةً من أركيولوجيا/ فينومنولوجيا الروح عينها، وذلك لصالح جينالوجيا الحرية وحدها، مجردةً حتى من ظلال عقباتها الماضوية، المحالة إلى متاحف التاريخ أو مزابله. لكن سذاجة التفاؤلية، أو تفاؤلية السذاجة هذه، لن تُنهي قصصها مع سرديات الطوبائيات، غير المنازحة كلياً بعدُ، إلى حواشي القول والمكتوب أو المفعول. فكيف لا تأتي الإمبراطورية عينها تنويجاً للطوبائية المضادة، مقابل طوبائية استحالة المدنية بدون نقيضها [منها]

البربرية. ذلك أن الإمبراطورية لم تعد تحتاج إلى أي من أقنعة الديباغوجيات السابقة. هي تعلن عن نفسها أنها خيار البربرية [المتمدنة] الذي يضع خاتمة أخيرة لكل الأدلجات اللانهائية عن «نهاية التاريخ».

هل يمكن تصوّر مسيرةٍ محايثة للتقدم بدون جدلية السلب والإيجاب. أي هل يمكن حذف السلب العضواني، المتمثل خاصة في قهر الإنسان للإنسان. لقد كان دخول الزمانية إلى فلسفة الوجود منذ هيغل إلى ماركس، وربما وصولاً إلى هيدغر - وذلك بمعنى مختلف سنشير إليه لاحقاً - كان هذا الدخول ربما تسويغاً للسلب العضواني والمادي إجمالاً. إنه إنقاذ لأقنوم التقدم نفسه من طوارئ الصدفة، ومن عماوة الخطبات العشواء. وإنه دعمٌ لنوع الغائية الانتقائية التي لا بدّ لها من الحفاظ على تفاؤليتها بانتصارية الحراك التاريخي، باعتبارها نتاجاً مادوياً صرفاً لمنطق الإرادية المطلقة. وهو الامتياز (العبقري؟) الذي يحقق خاصية المشروع الغربي بالنسبة لذاته أولاً. فالإرادوية هي المتراس الثقافي الذي تحتمي به حضارة العنف عامة، لتدفع عنها ما استطاعت مداهمات جُزافية الحدثان الصدفوي فيها وحوها؛ محاولةً تطويعها واستيعابها أنطولوجياً، بإعادة تأهيلها معرفياً، وإدخالها توافقياً أو تضادياً، في نظام عنفها الخاص، بعد كل دورة (حضارية) في مشروعها.

IV ثقافة السلب

يبدو أن السياق الجيوفلسفي قد بنى مسيرة اعتراضيته المتهادية إزاء توأمة الضديّ: السياق الجيوسياسي، على ثقته البدئية في إمكانية أن تتطهر جدلية التقدم من حتمية السلب الخام العضواني والمادوي الصّرف، مع الإبقاء على فعاليته النظرية فحسب؛ تلك التي تبرر الاعتقاد بعدم جدوى التّأصيل لواقعة التطهر ورفعها حتى سُدة المنتهى، وجعلها برهاناً شاهداً على معجزة الغائية، المتمثلة في مآل التطابق التام بين العقلي والواقعي. إذ تأتي فلسفة أخرى مناظرة لفلسفة التطوّر البيولوجي والإجتماعي الخام، وهي المعترضة دائماً على ماديتها وسطحيتها. إنها الفلسفة المدعوة كذلك بالحوية. وقد يكون مؤسسها المتبني الأكبر نيتشه، وعلى صعيد الأنطولوجيا اليونيفرسالية، المتحركة بين حدي الأركيولوجيا/الجينالوجيا. إنها الفلسفة التي تعلن بطلان المشروع الثقافي الغربي اعتباراً من جذوره الأفلاطونية، في الأقل على المستوى الحقاني، وإن كان لا يزال مالىء الدنيا وشاغل الناس على المستوى الواقعي الحداثي⁽³¹⁾.

بينما كان نيتشه يتابع محور امريات نَرده، باحثاً عن (ضرورته الذهبية): زرادشت، كان فرويد معاصره تقريباً، يفضّ بكارة السرّ الجسدي للإنسان التجربة الغريبة. نيتشه ينسف الجهاز القيمي من أسسه الغيبية والأخلاقية، وهو كل ما يشكل المؤونة الإيديولوجية التي تتغذى منها مؤسسة التقدم وأساطيره. وفرويد يكشف الأقنعة الخاصة للكائن البيولوجي والأنترولوجي القابع في جذر الكائن الحضاري المتمدين. فالإنسان (الإنساني) مغموع فيزيولوجياً جسدياً. ممنوع من ممارسة حقوقه الأصلية في تحصيل سعادته الفردية. هذا على المستوى النفسي الجسدي. وأما على المستوى العقلي

والأنطولوجي، فالإنسان قابل أن يكون معاقاً ميتافيزيقياً، منسلب الإرادة والمسؤولية بما اخترعه هو من أنظمة غيبية وأخلاقية، مقابل تنازله عن وعيه وحريته، بعد أن جعلها سيده قِيمة على نواياه وأفعاله. هنا يصرح هربرت مركوز: إنها يوطوبيا جديدة وعصرية⁽³²⁾. ذلك أن التقدم يمكن له أن يتجاوز تناقضاته بالاستناد إلى نوع آخر من جدلية، تكون نفسية وثقافية في آن. فالسلب يجب أن يقع على الانحرافات النفسية الثقافية المتولدة عن تعارض كل من مبدأ ارتواء الجسد، ومبدأ المردود أو الواقع. فالأصل هو أن الجسد والعالم متكاملان، وأن الثاني متوفر على كل الموضوعات التي يمكن أن تروي حاجات الجسد الأولية كما ميوله العالية، لولا أن المنظومة الاجتماعية القائمة تحتطف مبدأ هذا العالم، وتعيد إنتاجه على شكل واقع يفرض التخصيص والتقنين، عبر قانون تقسيم العمل والتوزيع اللامتكافئ للحصص من الثروة والرفاه العام على الأفراد والطبقات [مبدأ المردود أو الواقع]. «فهل من الضرورة أن يُبنى التقدم على الشقاء والحرمان. وأن يظلّ مرتبطاً بهما»⁽³³⁾.

ترجع المشكلة كلها إلى تلك البداهة الأولى وهي استغلال الإنسان للإنسان. لكن الليبرالية الجديدة التي غدت آخر أيديولوجيا للإمبراطورية وذروتها، اعتبرت أن هذه البداهة هي المحرك المادي للتقدم. لولا المنافسة لما تحقق الاصطفاء الطبيعي (الصراع على تملك الحاجات الأولية)، ولا انبنى فوقه الاصطفاء العرقي (بين الأمم)، أو الاصطفاء الاجتماعي داخل القوم الواحد. فالصراع من أجل البقاء الخام، ثم الصراع من أجل انتزاع اللذائذ والمنافع، والتحفيز الذاتي والموضوعي نحو التفوق والسيطرة والاحتكار، سواء للمتعة أو المصلحة أو السيادة، كل هذه المحرضات من غريزية فطرية أو اكتسابية (حضارية)، يمكن لثقافة العنف أن تبررها بضرورات التقدم. وهنا لا يعود التقدم مجرد نتيجة آلية لفاعلية قوانين الصراع، لكنه يغدو علة مادية وحضارية عالية، ضرورية لارتقاء الجماعة ككل، وتفوقها على غيرها من الجماعات؛ أي لبروز الفئة الأقوى أو الناجحة، ما فوق الفئات الأخرى داخل المجتمع الواحد. لذلك تعتبر «الإمبراطورية» نفسها أنها هي التجسيد الأعلى لمبدأ الاصطفاء، أو قانونه الطبيعي. إنها التركيب الشامل

لمحصله الارتقاء النوعي نحو الصفوة المختارة، وقد جمعت بين الفوز بالعقلانية الشاملة وبين عوامل القوة العصرية. أي أن الإمبراطورية هي وحدها الكفيلة بتجسيد التقدم كنظام للسيطرة الإرادية المعبرة عن العقلانية، التي هي الغائية العليا للبشرية، كما يريد خطاها الفكروي أن يبرر مقولاته.

هذه (العقلانية) بالأحرى، هي التي قارعتها الحداثة البعدية قبل البروز السياسي العسكري الراهن لمشروع الأمبطرة. ويمكن اعتبار أن الفلسفة المعاصرة التي سادت القارة الأوروبية، دون العالم الأنغلو أمريكي بخاصة، قد وقفت في مختلف تياراتها الرئيسة، على طرف نقيض من هذه العقلانية، رافضة تجلياتها الاجتماعية والسياسية. مدرسة فرنكفورت تحديداً استخدمت المنطلقات الماركسية في استنباط مفاهيم جديدة قادرة على استيعاب الظواهر المتسارعة لمجتمع التقانة، وتفكيك بناها الواقعية، ومن ثمّ الكشف عن انعكاساتها الثقافية والسلوكية على مختلف ظواهر المتغيرات البنوية لعصر الوفرة الاقتصادية، والرفاهية المقترنة بمسلسل الحروب من كل نوع، من الأهلية والإقليمية إلى العالمية. وكان الثنائي هوركهايمر وأدورنو شكلاً معاً، وكلاً منهما منفرداً، أقسى من حملوا معول النقد الجذري للتقدم كأسطورة دوغمائية، تبرر ويلات النمو المادي والتقني ضدّاً على آمال السعادة الحقيقية للإنسان. ذلك أن «التطور الأعْمى للتكنولوجيا يُقوّي من القمع والاستغلال الاجتماعي، مهدداً في كل مرحلة بتحويل التقدم إلى ضده: «البربرية الكلية»، بحسب تعبير هوركهايمر الذي يقدم مَفْهَمَ جديدة بالنسبة لعصره آنذاك، فهو يقول «إن مذهب التقدم يؤقنم، يجعله أقنوماً مباشرة، مثال سيطرة الطبيعة بما يشوها في النهاية ويختزلها إلى ميتالوجيا سكونية منحرفة. مثل هذا الحراك المفصول عن عَقْدِه الاجتماعي وغايته الإنسانية، يغدو مجرد وهم في الحركة، لامتناهياً في التكرار الآلي»⁽³⁴⁾. إلا أن هذه المَفْهَمَ لا يكاد يعيرها اهتماماً مفكر آخر، من نمط ليونشتراوس، الذي لا يخشى من أقنمة الطبيعة بل يصّر على تصنيفها كما هي، وتثبيتها في شكلها الاختزالي ذاك، واعتبارها مرجع العقلانية الذي يستند إليه مفهوم التقدم⁽³⁵⁾. فهو كذلك يدين التقدم انطلاقاً من الليبرالية الكلاسيكية، استناداً إلى تجارب

القرن العشرين المربعة. وقد دعا صراحة إلى الرجعة نحو تلك الليبرالية، كما هي مؤسسة خاصة لدى هوبز. بل الرجعة كذلك إلى أفلاطون وأرسطو. إذ يعتبر شتراوس أن التقدم أصبح مشكلة، ويبدو أنه يقودنا إلى حافة الهاوية، ما يتطلب بالتالي ضرورة البحث عن بديل. كأن نتوقف حيثما وصلنا مثلاً، أو إذا أمكن العودة القهقري! بحسب تعبيره⁽³⁶⁾.

بهذا يمكن القول، إن التقدم أضحى موضوع نقدٍ سلبي من قبل كلا التيارين الرئيسيين في الفكر السياسي الحديث والمعاصر تحديداً، التقدمي والرجعي أو المحافظ معاً. وقد أعطى التيار التقدمي، (ثوريات) القرن العشرين تحت عناوين الماركسيات الدولية. ويبدو أن التيار الآخر الرجعي أو المحافظ يستعد لإعطاء نموذج السياسي الأعلى، عبر نظام الإمبراطورية، للقرن الواحد والعشرين. تلك اللمبة الأخيرة قبل الانطفاء الأخير.

من هذا المنعطف يجدر أن نتساءل فيما إذا كان أنصار التقدم (الحديث) منذ عصر التنوير، قد كانوا يتصورون حقاً أنه ليس ثمة من تقدم ملموس إلا اعتماداً على ما يؤسسه المجتمع من البنى التحتية، القائمة هي ذاتها على التحسين المضطرد لوسائل الإنتاج. لقد كان الاستبشار بمولد العلم المادي حافزاً حقيقياً لكل الإرادوية التي سيُشحن بها مفهوم التقدم، حتى تغدو هذه الإرادوية تعادل رهان التفاؤلية المطلقة بإمكانية السيطرة الكاملة على الطبيعة وقيادة مصير التاريخ في وقت واحد. بالطبع مع ما تحمله وتؤكد هذه التفاؤلية بجعل غائية اليوطوبيا خاضعة في المآل الأخير، لما سوف يصنعه الإنسان بذاته ومجتمعه وعالمه.

هل يوشك الإنسان أن يفقد السيطرة ليس على حركية التقدم، فهذه خرجت عن إرادته منذ البداية تقريباً، ولكن على تصحيح توجّهه. هل أصبحت صخرة سيزيف عنوان اليأس النهائي الذي يبطل حتى قانون المحاولة والخطأ؟ فالصخرة لا بدّ من رفعها إلى القمة رغم اليقين الكامل، لدى ثقافة الحداثة، أنها لا بدّ أن تسقط وتتهالو، وهكذا إلى ما لانهاية. فأين التغيير الحقيقي. لم يستمع أحد إلى دعوة ليوشتراوس، عشية انتهاء الحرب العالمية الثانية في محاضراته عام 1951، دعوته (الإنسانية) إلى وقف

التقدم والرجعة إلى الوراء، أي إلى ما قبل التقدم ومولد أسطوره. فالمسألة لا تتوقف لا على النداء، ولا عمن يصغي إليه أو لا يصغي. تراجيدياً لا يدري الإنسان أنه، وهو في أوج التقدم كما يعتقد، أنه قد ارتدَّ إلى بحران الصيرورة (الخام) حيثما كل ذرة تتحرك في كل اتجاه وعكسه في وقت واحد. لقد كان رهان التقدم أنه سوف يتمكن من عقلنة هذه الصيرورة، والسيطرة على جزافيتها. لعلَّه يُبقي على التاريخ الذي لا معنى له في الأساس، ولكنه هو الذي سيعطيه معناه، أو المعنى بصفة عامة. لكن التاريخ يثبت، بعد تجاربه المهولة، أنه ليس سوى اسم أو مصطلح أهلي، يطلقه الوعي على برية الصيرورة. فالتاريخ لا يحكي قصة التقدم، بقدر ما هو تسجيل مضطرب دائماً لقصة ذلك التقدم الآخر، المُعقّلن، على أنها في حقيقتها ليست سوى مسيرة الفرار من المواجهة المحتومة مع الصيرورة في بريتها الخام، في عرائها الدائم من أية لغة تلتصق بها؛ ليس لها في آخر المطاف سوى العنوان الأولي الذي يذكر بالكاؤس، دون أن يكونه تماماً.

لكن الفلسفة سوف تظلُّ تكابر، إن هي بقيت على تعاملها مع الكاوس من خلال مفهوم (نظامي) للصيرورة، لتجعله تحت هذا المصطلح قابلاً للتأهيل العقلاني. ولا شك أنه بعد انقضاء عصر الغيبيات، واكتشاف الثقافة لحريتها العقلانية النسبية دائماً، فقد شرّعت حضارة الغرب في تغيير شروط الحياة اليومية، وتحسين ظروف العمل والإنتاج للأفراد والمجتمعات؛ حلَّ التقدم كحقيقة موضوعية؛ سرعان ما أفرز مفاهيمه كأقنيم أيديولوجية، بحسب تطوّرات المجتمع الصناعي، عبر قفزاته وسقطاته كذلك. فليس ثمّة فلسفة أو مدرسة اجتماعية أو مذهب سياسي، وخلال القرون الأربعة الأخيرة، لم تبّن أطروحاتها إلا على أساس التسليم بحقيقة التقدم، وما ينطوي عليه من الإمكانيات المفتوحة على مختلف النماذج المستقبلية التي تدعو إليها. ولقد ارتبط التقدم هكذا بعود التحرر والتحرير كلها التي تداولتها أجيال، من أفكار/دوغماتيات المشروع الثقافي الغربي. لكن مع تزايد الخوف من سيطرة الآلة، وبروز الملامح الأولى للمجتمع الاستهلاكي، أخذت تتردد إشارات عودة الكاوس. إنها عبر صور كارثية مرعبة، شكّلت الحروب العالمية أقصى ذروة تاريخية لها. فالتقدم ليس نهائياً وتحريراً مستمراً. إنه ينطوي على

قوة التهديم الذاتي. إنه محمّل بما هو ضده. ولن يكون تقدماً حتمياً نحو حلول السيادة المطلقة لإنسان الحرية. بل قد يكون هو كذلك تقدّم الانحلال والبورار في ذات الحركة إلى الأمام، بينما هي حركة نحو الوراء.

منذ أن وصمّ اشبنغلر حضارة الغرب بكونها فاوستية، شيطانية، وإنها وهي في ذروة انتصاراتها إنما تحفر قبرها بيدها، هل يمكن الجزم أن الإنسان الفاوستي، وبعد معركة التاريخ مع (حتمية؟) الإمبراطورية القادمة، سوف لن يستطيع العيش في العالم الذي كان صنعه بإرادته وتخطيطه. كيف يمكن تمييز هذه الإمبراطورية عن كونها هي الثمرة المرة، ولعلها لن تكون الأخيرة، لمسيرة التقدم بحسب هويته الفاوستية⁽³⁷⁾. ولنتذكر أن فاوست تعاقد مع الشيطان لكي يكون إله الأرض مقابل إله السماء، لكنه في النتيجة خسر كل مزايا الإله وإيجابياته، ليغدو فاوست نسخة أخرى عن الشيطان حليفه في مغامرته الكبرى للسيطرة على الطبيعة والعالم. في القرن العشرين تجسّد فاوست في هتلر وموسوليني وستالين. ثم مع حلول هذا القرن فلقد انقضى ما كان يعتبر من مغريات «يوطويا السعادة السهلة»⁽³⁸⁾، كما دعاها جورج سوريل منذ بداية القرن العشرين. فقد شهدت نهايات هذا القرن بروز ما يسمّى بمجتمع الوفرة، وهو يعني بالدرجة الأولى تعميم الرخاء الاقتصادي خاصة في الغرب الأوروبي. وما صاحب هذا الرخاء من متغيرات جذرية طالت مُثُل الحياة الفردية بشكل خاص؛ فقد صعدت موضوعة الانهماك بالذات إلى رأس أولويات الحداثة، عندما لا تتوقف مدلولاتها فقط على تقدم الشروط المادية ووسائل الرفاه، لكنها تتعداها إلى اختلاق سلم القيم الموجهة للسلوك الإنساني، على ضوء بروز معاني جديدة للفردية، لن تتوقف فقط على توفير الحريات أو تأمين الظروف الاجتماعية للرعاية الشاملة، بل تعيد كذلك طرح الأسئلة الفلسفية الكبرى التي تتعلق بمعاني الحياة الإنسانية وأهدافها، ليست المشروعة فقط على مستوى تأمين الحاجات وتوفير شروط الحماية بكل أبعادها لمجتمعاتها خاصة، لكنها سوف تدعي إحياء لذاكرة الأسئلة الكونية، واقعياً وليس نظيرياً فحسب؛ إذ تكتشف النخبة (الثقافية) فجأة أن المجتمع الغربي لا يعيش وحده في هذا العالم؛ ما قيمة المدنية إن كانت قد توصلت إلى تحقيق بعض الحرية والكرامة الأخلاقية لبعض الإنسانية،

وأهملت أكثريتها في معظم أنحاء المعمورة. ثم كيف تأمن هذه الأقلية على مستقبلها وسط بحران البؤس والعنف. وهل ثمة نجاة لأحد من أخطاء تلويث البيئة وتدمير عوامل الحياة الطبيعية وظروفها البيولوجية.

إن شرط المدنية هو عالميتها، كما دعا كانط منذ قرنين إلى الكوسموبوليتيا. وهو لم يكن يعنيها إلا كهدف استراتيجي كوني، قد يرمز إلى إمكان تجسيد المتعالي؛ أي حينما تصبح تجربة التاريخ قادرة حقاً على حمل اللامتناهي إلى صميم الواقع الإنساني، إلى تحقيق هذا اللامتناهي المشخص، كما سوف يدعوه هيغل. ما جدوى الوفرة بلا تناهي الجزئيات والنسبيات والألعاب الآلية من كل صنف وجنس، إن كانت لا تذكر بفكر المعنى، لا تنبه إلى غياب اللامتناهي. فاللامتناهي يصير في (العقل العملي) هو الغائية. وبالتالي فإن المتعالي يدخل الزمن؛ وكما قال هيدغر: [أصل] الصائر هو المستقبل دائماً، *provenance est toujours avenir*⁽³⁹⁾. بالأحرى يترعرع مفهوم المستقبل في صميم الصيرورة، حتى يتحد بالغائية. بل هو وطن الغائية، بمعنى أنه لا يمكن للصيرورة أن تتجرد عن ثمة غائية ما، وإن كانت هي في حد ذاتها قد تكون غاية نفسها. أي أنها لا تُختصر فيما تؤدي إليه من وقائع وأحداث، إذ يغدو كل ما هو واقعي لحظةً من ماضيها. والتقدم ليس سوى بُعد من أبعادها، أو حالة من حالاتها. لكنها مضطرة دائماً أن تصير. ولا بد لكل صائر من بُعد آت، أي ثمة مستقبل. أما كيف يمكن الاحتياز على هذا الذي يصير، فذلك لا يمكن للتقدم أن يستوعبه، حتى عبر كل تأويلاته والمفاهيم التي هُملت عليه. إذ تنبثق الصيرورة دفعة واحدة ما بعد كل ما هو صائر، ذاك ما يرجعها إلى جذرها الكينوني الذي هو الزمن. فهي بالنسبة إليه اصطلاح يهدف إلى تسمية الحراك الدائم الذي يميزه. وإنه حراك غير متعين الأبعاد ولا الجهات. هذا الوضع يفترض امتناع الفكر عن التعامل مع مفهوم الزمن أو الصيرورة. إذ يبدو كأنه تعامل مع الكاوس. وعلى هذا يقدم التاريخ نفسه كسياق واقعي، يُشخصن هيئة ما للصيرورة. ثم يبرز أقنوم التقدم ليضيفي تحديداً أشد تشخيصاً على مفهوم التاريخ نفسه؛ كأنه يمنح التاريخ ثمة معنى. أليس هذا هو القصد من إشكالية النقاش حول إن كان للتاريخ معنى، أو أن معناه في لامعناه.

على الإنسانية أن تسعى وراء متعاليتها، أي أن تعمل على تحقيق نُقَلَاتِها المتنوعة، بما ينهض بها إلى مصافِّ غائيتها. والكوسموپوليتيا، انطلاقاً من الفهم الكانطي لها، هي أرضية المحايثة الواقعية التي تمسح هذه النقلات؛ على أن يكون من خصائص أية نُقْلَةٍ أن تتقبَّلَ تعييناً لها، بالنسبة إلى مفهوم التقدم، حتى يصير التقدم نفسه ذروةً لمفاهيمها تلك. لذلك لم يأتِ ثَمَّةُ فكرٍ حادثوي بعد كانط، إلا وحاول أن يتصيّد الصيرورة في أي تأويل يسمح بصياغة ثقافة اجتماعية قابلة لمفَهَمَةِ عصرها ومكانها هي منه، وطريقة تعاملها مع أطروحاته. ثم كيف تعبرُ هذه الثقافة الاجتماعية خلال مذاهب وأيديولوجيات، لتصبح قادرة على تحشيد فعاليات الجماعة وراء شعاراتها. وقد تكتشف النظرة التراجعية نحو تجارب القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، أن التقدم، (غريباً دائماً)، قطع عبْرَها رحلته الطويلة، وكأنه يتصفَّى من كثير من التأويلات والمفاهيم التي أُلصقت به. ومع ذلك، ورغم التعارضات الكبرى التي كانت تمزق إنتاجات هذه القرون الحافلة، والتميزة بالنسبة للزمن الإنساني كله على هذه الأرض، فإنه لا بدّ من الإقرار الفلسفي أن نظرية التقدم قد شدت أواصرها، مما سمح بتكوين المشروع الثقافي الغربي وبروزه من خلال شخصية مفهومية متماسكة، تنطق بوحدته الجوهرية. هذا المشروع يفترض مفكّروه أنه كان فلسفياً خالصاً، استناداً إلى ما تعنيه جوهريةً وحدته، أو وحدته الجوهرية. لكن قبل أي اعتراض ممكن على ممارسة النقد تحت طائلة الفلسفي المحض - ضد هذا التأويل -، ينبغي عدم تفسيره بحسب الصيغة التجريدية. فالفلسفي المحض إنما هو وضع الفكر على محك الواقع التجريبي. إنه لا يهبط من سماء، ولا ينبت من صحراء. ولكنه يكوّن تاريخاً شمولياً ويتكوّن هو به. فالتفلسف الخالص لا يتولد إلا وهجاً يشع من دأب الفكر على التورّط في وعثاء المحايثة، وتجارب فهمه لها خطأً أو صواباً. ومحاولة تغييرها تأصيلاً أو عبثاً، ثم الخلوص منها، وهو محمل (الفكر) بكل أعبائها وآثارها. إنه خلوصٌ، لكن ليس خلاصاً.. ليس نهائياً، بل مؤقتاً، إذ لا بدّ من معاودة الغطس والغوص في لجَمِ اليمّ نفسه الذي يخرج منه (الفكر) لهنيهة بين الحين والآخر، لكن أقدامه ترسو في عميق مائه وقيعانه، وعيونه ترنو إلى آفاهه.

هل يكون المشروع الثقافي الغربي هو ميلادُ العالم مولده الثاني فلسفياً خالصاً، بعد مولده الأول كإوسياً صدقوياً، بل جُزائياً! هل هذا هو تكوين التاريخ، وهل هذا هو معناه، أم أنه مجرد محاولة أخرى جديدة لالتقاط تلك الضرورة الذهبية من خضم الصيرورة، من صدف التردُّ الزرادشتي؟ فلم لا يغدو المشروع الثقافي الغربي نفسه هو هذه الضرورة الذهبية. أن يكون رُمّةُ التردُّ الوحيدة التي أخرجت من رَحِم الكاوس في نهاية اللعبة الكوسمولوجية، تكويناً ما، استطاع أن ينشئ تاريخاً يحركه التقدم وعثراته، وأن ينمو من تضاعفه ذلك الفكرُ المبدع في كل مفصل، يميّز «التكوين التاريخي»، الذي يمكنه أن يلعب لعبة النرد الكاوسِي، أو لعبة التفلسف المحض بين الممكن والمستحيل، بين أخلاقية (غائية) الجينالوجيا، مقابل حيادية الأركيولوجيا. إنه حلم اليوطوبيا الكانطية غير المستحيلة، بتلاقي الأنطولوجيا والأخلاق في منعطف المدنية. أو أنه هو النقيض المتمثل في هذا الافتتان بالكاوس ما بعد الحداثي الذي يحتاج عالماً، تكاد تجتاحه أعاصير الفوضى من أقصاه إلى أقصاه، تحت وطأة انفلات ثلاثي المال والعنف والسلطان. فقد أنتج المشروع الثقافي الغربي مجتمع الرخاء لشعوبه، وترك بقية العالم تدفع أثمناً باهظة لتقدم، لم تنل هي منه إلا جانبه الكوارثي المنعكس على الإنسان والبيئة والحرية. لكن مجتمع الرفاه كذلك لا يستطيع أن ينأى بنفسه عن هذا العالم الذي ادعى أنه يقوده إلى جنان السعادة والمدنية والعدالة؛ وهو نفسه بات يشكو ليس من أعراض التخمة والجشع، وجوامح الفردانيات المغلقة على بعضها فقط، بل أمسى يخاف من علل ترجع إلى أسس التكوين، وليس فقط إلى طوائره العابرة. فلم يعد قادراً على التبجح أنه يمتلك السيطرة على ميكانية التقدم، وأنه وهو يخلق الوحش، فإنه يقلّم مخالبه وأنيابه. أضحي محتاجاً إلى السيطرة على السيطرة، بدءاً من لجم قانون التنافس الوحشي الذي تطلقه العولمة.

هل هذا هو المغزى العميق لبروز ظاهرة الإمبراطورية. كأنها ذروة نظام التقدم الفالت من عقاله؛ من هنا أصبح المشروع الثقافي الغربي محتاجاً إلى الاستنجد بقوة المدنية العالمية نفسها ووساعتها، من أجل اجتراف قانون آخر للسيطرة على السيطرة.

أي أن الإمبراطورية، كما كانت الإنسانية تكابد من ممارساتها الأولى المتكررة حتى ذروتها الراهنة، لم تعد نتاجاً لاستراتيجية سياسية دولية يختارها نظام ما كالنظام الأمريكي الراهن. بل إنها أضحت نظامَ التقدم عينه، الفالَت من عقاله، أي الفالت من رقابة مشروعه الإنساني الأصلي. حتى تكاد تضع الإمبراطوريةُ إنسانيةَ الألفية الثالثة على حافة هاوية الاختيار الأخير. ذلك لأن الإمبراطورية تفرض ترشيح نفسها على اعتبار أنها تجسّد التركيب الأعلى والقصوي الأوحّد، للوجه الآخر للتقدم الذي طالما تنكرت له ثقافته، وتجنّبته سيرته الظاهرية.

كانت أيديولوجيا التقدم تحتكر الغائية بمنطق الوسيلة الآنية، أي بما تقدمه من النفعية المباشرة. وكانت تغطي بذلك الوجه الآخر للتقدم الذي يترجم/ ينقل السيطرة على الطبيعة إلى حيّز تسلط الإنسان على الإنسان. وإذا كان مجتمع الوفرة نجح إلى حد بعيد في تغليف آلية هذا التسلط بشيء من عدالة التوزيع، ولعبة الديمقراطية السياسية، بالنسبة لفقرائه ومتوسطي الحال عنده، وفق تشريع الحقوق الاجتماعية كما تحقق في الغرب الأوروبي خاصة، إلا أن هذه الواحة من شبه الجنة الأرضية، لا يحيط بها أوقيانوس عالم الحرمان والضياح الحضاري الذي يغطي سطح المعمورة تقريباً فحسب، بل كانت تنتابها من الداخل، ومن بنيتها بالذات، أمراضُ العقم الروحي. ليست هذه الحالة جديدة في تاريخ المشروع الثقافي الغربي، فقد كان من المهمات الأولى للتفلسف المحض أن ينمي الفكرَ الاعتراضي، جاعلاً منه خطأً موازياً لاضطراد التقدم وتفاؤلية الوهم، المصاحبة لكل قفزاته، متعيناً دائماً بابتعاث بعض شرارةٍ من أركيولوجيا (الروح)؟

على ذلك، لم يكن پرومتيوس ليخسر رهاناته منذ أن تجرأ وسرق شعلة من نار الآلهة ليعطيها إلى الإنسان الذي يكاد صقيعُ الأرض يقتله. فهي النار التي تحرق، لكنها تبعث الدفء كذلك وتجعل الحياة ممكنةً بالنار والنور معاً. ثم قبل فاوست التحالف مع الشيطان من أجل أن يحيا تلك الحياة الأخرى (المحرّمة)، إلى أقصاها، وتحقيق جوهرها عبر إرادة السيطرة على الطبيعة ثم على العالم. ولقد عرّى شوبنهاور هذه الحياة، كاشفاً عن كونها أنها ليست سوى إرادة للبقاء والاستمرار. وهي لا تبقى ولا تستمر إلا بتدمير كل

ما تبدعه وتحلقه. ليست هي إرادة عمياء، لكنها لا ترى إلا ذاتها. أما هيدغر فقد رأى فيها إرادة للإرادة، وذلك في معرض تأويله المطول لإرادة الاقتدار النيتشوية. والمعنى هنا يحتمل الإيجاب والسلب معاً، على العكس من الجزم الشوبنهاوري الذي انتهى إلى نُصح الإنسان بالانسحاب من الحياة بأسرع ما يمكن حتى لا يسيطر عليه خداعها، وتأخذه بأوهامها، وتجعله ضحية لها وغذاء لجشعها، عن غباء وانصياع حيواني شهواني⁽⁴⁰⁾.

ما يمكن قوله إن ما يسمّى بالظروف الموضوعية في المصطلح الاجتماعي والاقتصادي، كانت هي الحاملة الطبيعية لعوامل التقدم بإيجابياته وسلبياته؛ وأما (الذات) بالحرف الكبير فقد اعتصمت دائماً وراء الفكر، بما هو نتاجٌ للواقع وثورةٌ عليه في آن. هذه الثورة هي الفسحة المتبقية كممارسة للتفلسف المحض. إنها الفسحة التي شكّلت أرض النجاة للمشروع الثقافي من أضاليله لذاته، ومن أكلافها المستحقة على رهاناته. تلك كانت مهمة التاريخانية بالنسبة للتاريخ وسرّده الحديث. هذا لا يفرض الاستنتاج القائل بأن الفكر لم يكن مسؤولاً عن هذه الأكلاف. لا يستطيع أن يعتصم بأسوار التاريخانية دون أن يكون متورطاً في وعثاء التاريخ نفسه. أعظم أبنية التاريخانية وصروحها، فلسفياً، كان هو اكتشاف الجدلية من هيغل إلى ماركس؛ لكنها لم تستطع أن تجعل التاريخانية تفيض كبدائل مفهومية عن لغزية الصيرورة؛ هذا لا يحتم أن تكون الجدلية بصفة عامة مجرد واقع لغوي، ولا أن تقع فحسب في أحد هوامش الصيرورة. وهي وإن جعلت من تقدم التاريخ حقيقة بدهية، لكنها لم تنجح في فرض كمالها الخاص، كنهاية للتاريخ نفسه؛ أي أن التقدم لن يكون مفهوماً في مآله، أو تركيبه الغائي، كما لو كان نتاجاً (موضوعياً) لراهنيته. بل إن فورية التقدم هي فجائيته الدائمة؛ وبما يجعل واقعه يسبق فكره دائماً.

هل يقرّ التفلسف المحض أخيراً أنه لن يكون إلا تأويلاً لغوياً، وليس تلفظياً دلالياً؛ إلى درجة أن تغدو اللغة هي وطن الكينونة، هذا الاعتراف الإحتفالي الذي أصبح التفلسف المحض مديناً به لهيدغر. فهو الفيلسوف الأول، عصرياً على الأقل، الذي أراح عن اللغة اتهامها بكونها الوهم الذي يحجب الكائن؛ وهو الاتهام ذو الأصل

الأفلاطوني الذي اخترق المشروع الثقافي الغربي طيلة مختلف تحولاته، وأسس ازدواجية الظاهر والباطن. فعانى الفكر الغربي دائماً من لعبة المثاقفة والمشاكلة؛ بحيث يكون التقدم سيّد المشاكلة في مختلف صولاتها وجولاتها، إذ كانت هي وسيلته الأولى في تجريد التلفظ من كينونة اللغة، واستشهاده ضدّاً على فعاليتها الأصلية المتجلية في نسج المثاقفة مع الكينونة. ذلك أن سيطرة لعبة المثاقفة والمشاكلة أدت إلى اشتغال التلفظي ضدّاً على اللغوي، وسقوطه غالباً فريسةً لازدواجية الأدلجة والثثرة. وكان أخطر هذه الأدلجات هو أسطرة التقدم، ورفعُه صنماً فاوستياً معارضاً للفكر الذي عليه أن يرجع إلى ذاته. لكن محاولاته تلك في هذا السياق لا تكاد تنضج حتى تسقط في شباك المشاكلة ما بين التلفظات فيما بينها، كأنجع وسيلة في الإمعان بحجب اللغوي واستبعاده. والمقصود باللغوي في هذا السياق هو ذلك القول الذي يكون، يقول الكينونة. إنه ذلك القولُ الفعلُ الأمر الذي لا يأتي بالعبرة إلا ونظامها (المعرفي) معها.

في سيرورة التقدم كان همّ التفلسف المحض التقاط تلك العبارات النادرة المعبرة عن الكيفية التي يمكن فيها للفكر أن يعيد الجسر بين التقدم ومظاهره، وبين الصيرورة التي يدعي دائماً الانتماء إليها والتعبير عن إشاراتها. لكن كان العلم، بدلالته الفيزيقية، هو الأقدر على تجسيد (عباراته المعرفية) في إنتاجاته الآلية وتداعياتها التحويلية في بنية المجتمع وحراكه المتكامل. فالعلم لم يكن معرفياً خالصاً [من النفعية]، إبان ما يسمّى بعصر الحداثة وما بعدها، بل كان يرتبط عضوياً بالصناعة. وهما معاً، العلم والصناعة، لم يعودا الفرسين اللذين يجران عربة التقدم، كما كانت تبشر تفاؤلية القرن التاسع عشر، بل سرعان ما أمسيا هما وعربتهما ليسوا في خدمة قانون الإنتاج، التابع لآليته فحسب، إنما أمسوا مادة برهانية لإيديولوجيا الإنتاج. والرأسمالية هي الاسم التداولي لهذه الإيديولوجيا. أما المصطلح الشائع: النظام الرأسمالي، فليس له وجود قائم في ذاته إلا كعنوان للإيديولوجيا فحسب. ذلك أن الوجود العيني الحقيقي هو الإنتاج. تلك الحقيقة الأولية التي شكّلت الحجر الأساسي للماركسية. لكن جرى انسلابها كذلك تحت طائلة تحوّل ثقافة الإنتاج إلى دوغمائيات ماركسوية، تصارع إيديولوجيا الرأسمالية. بينما تقوم

حقيقة كل من النظامين (المتناقضين حدياً): الرأسمالية والماركسوية، على حجر الأساس الواحد الذي هو الإنتاج، والذي يختزل بدوره حركية التقدم، ويحتكر آليتها. فهل يمكن أن يتوقف التقدم على الخواصّ فحسب، على مالكي وسائل الإنتاج دون عموم المنتجين. هل تُسخر موارد الإنسانية جمعاء ومصالحها لتغذية عجلة التقدم التي تمتطيها بضع مجتمعات فقط. ذلك ما حدث حقاً طيلة تاريخ الحداثة تحديداً. فقد دفعت أكلاف التقدم الأوروبي حضارات المعمورة جمعاء. وُزجت شعوبها في صراعات وحروب النخبة فيما بين أقطابها، التي لا ناقة لهذه الشعوب فيها ولا جمل. لقد كان لتركيز الثروات الكبرى المجلوبة أصولها من أنحاء العالم، من المستعمرات خاصة في آسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبية، الفضل الأول في تشغيل الآلة الرأسمالية، ونمو العملية الرأسمالية ككل التي لعبت دور القاعدة المادية لمختلف إنتاجات التقدم. ومن دون هذه القاعدة لم يكن للعقل (الغربي) أن يحقق قفزاته المعرفية الكبرى. صحيح أن المال والعلم هما القدمان اللتان يسير بهما العقل، لكن لولا العقل لكانت المسيرة خبط عشواء، بالقدمين وحدهما.

ما هو المشروع الثقافي الغربي في المحصلة الأخيرة. أليس هو المشروع النهضوي (الفريد) الذي اخترع التقدم بناء على ركائزه الثلاث: العقل والعلم والمال (الإستثمار). وهي الركائز التي ما لبثت أن تحوّلت إلى قوى نوعية هائلة، وأنتجت سلطاتها الكبرى المتمايزة والمتصارعة فيما بينها كذلك. ومن شبيكية هذا الصراع تشكّلت نمذجة حضارة العنف التي برّرت انتصاراتها الثقافية وأهوالها معاً بكونها، ومنذ بذرتها الأولى في صحراء الهمجية الخالصة، قد وضعت نفسها، ورسمت تاريخها المستقبلي، تحت طائلة مشروع المدنية الإنسية لمواطني الأرض جميعاً، كما تخيلت دائماً. ذلك هو التزامها الأخلاقي الكبير الذي يواجه امتحانه الأعلى في اللحظة الراهنة من تحيين المشروع كحقيقة كونية وملموسة. خاصة بعد أن وفّرت التقانة شبكيات الاتصال والتواصل، ليس بين الوحدات الأقوامية فحسب، ولكن بين الأفراد ما فوق كل حدود داخل المجتمع أو خارجه. إن العالم يعيش على ايقاع الزمن الآني والفعلي في مختلف أحداثه واهتماماته. في هذا العصر أمسى المجتمع الأممي حقيقة واقعة، وهو في طريقه إلى أن يتخطى المجتمع الدولي المحاصر بين كيانات

الدول. فالأمية، وليست الدولية، المحلّ/ الوطن، هي المضمون المشخص والعيني للكونسومبوليتيا التي شرّعها كانط، بل هي الأمية لأنها هي المحلّ/ الوطن الحقيقي لسُكُنَى الإنسانية في العالم... شعرياً، أي حقّانياً عدلياً.

في اللغة السياسية المباشرة، فإن مصطلح العلاقات الدولية لن يظلّ محكوماً بتوازنات المصالح ما بين حكام وحكومات العالم، كما هو شأنه منذ نشوء نظام الدولة الأمة في القرن التاسع عشر. ربما أنّ الأوان لتقدم العلاقات ما بين الأمم، على تلك التي تقوم بين الكيانات أو القمم الحاكمة. فالمجتمع الأممي سوف يزداد تعارفاً وتآلفاً ما بين وحداته؛ فهو المرشّح - تصوّرياً - لأن يمسك بدفة القيادة، مع تعاظم أدوار الجماعات المدنية وتواصلها الحركي فيما بينها. لعلّها سائرة على درب العولمة البديلة المعبرة عن بروز سلطة العصر الغائي، كبديل تاريخاني، هو نفسه، عن أزمان الوسائط التاريخوية الغابرة.

التفلسف المحض كان منوطاً به عند كل مفترق تاريخوي، أن يذكر بالكوني المنزاح أو المحبط أو الممنوع، أن يكون حارس الكينونة المهددة بالغياب تحت غيوبة الوعي الكلّي المسلوب؛ التفلسف المحض الذي كان يكسر رتابة العلية الحديثة، ويفصم تسلسل الوسائط عن بعضها، متدخلاً بإحلال ضربة القطيعة الكارثية ما بين الأنظمة المعرفية، هو المنوط به في نهاية الشوط التاريخوي، الإعلان أن الإنسانية باتت تعيش عصر الغائية، وذلك بعد أن استهلكت عصوراً ومراحل الوسائط والوسائل، بعد أن سلكت طرق العبور والتفافاتها الحلزونية، متحالفة متعاضدة مع «مكر» التاريخ وعربداته الفاوستية، متذرعةً بالغائويات (المرحلية)، واختراع تلك الوسائط الكفيلة بتحقيق السيطرة الواعية (العقلانويات) على السيطرة الخام الغريزية (اللاعقلانوية).

إذا كان ثمة ما يترجم مفهوم المتعالي الكانطي إلى الخطاب الفلسفي المعاصر، فهو ما صار يعنيه التفلسف المحض في سعيه إلى الكشف عن الكوني اليونيفرسالي في العبارات المتناهية. فحين يكون السلام العالمي هو المعيار لإنسانية التقدم، يمكن أخيراً للمدينة أن تشرع في التحقق العياني تحت طائلة اللامتناهي المشخص. ههنا لا يمكن الاستنتاج فقط أن السياسة والأخلاق تعودان إلى حيّز التوافق بين كل من مفهوميهما وإجراءاتهما،

وذلك في حيّز من التأمل التجريدي فحسب، بل إن ما يميز راهنية المتعالي الكانطي هو بلوغ التقدم الآن وهنا، حدّ اختراق الموانع الثقافية التي كانت تقف عثرةً في المواجهة المباشرة مع ما يمكن تسميته بميتافيزيقا الواقع الفعلي، كأسرار الحياة والمادة والفضاء. تلك الميتافيزيقا المحايثة لم يعد يمكن فصلها بين شطريها العلمي والأخلاقي، بالرغم من السبق العلمي ومكتسباته العملية، مقابل العجز المتفاقم في قدرة الأخلاق على إيجاد الحلول المستعصية دائماً للكيفية التي يمكن فيها للسلام العالمي أن يفرز النظام السياسي والقانوني، تحقيقاً للعدالة الشاملة، في الحرية والمساواة والعيش الكريم لسكان المعمورة، بدون أية تمييزات تاريخية فيما بينها. وفي انتظار أن يولد نظام ما للكوسموبوليتا، كتشريع سياسي وقانوني ضابط لشبكية العلاقات البذاتية لمختلف أقوام الإنسان وحضاراتها التراثية، فإن «مؤسسة الأمم المتحدة» لا زالت لم تبرح بعدُ مرحلة العلاقات الحكومية ما بين الدول. وإذا ما استمرت على هذه الحال فيمكن أن تصبح عقبة كبرى أمام تشكل نظام تشريعي للكوسموبوليتيا قابل لأن يكون هو النظام السياسي للمدنية.

ذلك الوضع يشخص التقدم الراهن كضحية، أو رهينة، عالقاً في شبكية هائلة من التناقضات البنيوية ذات القدرة الذاتية التي تؤهلها للتحكم وفرض التوجهات العامة للمسيرة التاريخية؛ فهي المحتكرة لما يُصطلح عليه بإنتاجية الظروف الموضوعية الزائفة ضدّاً على إرادوية الوعي المذكّرة بحقائق التقدم الأصلية.

إن ظهور الإمبراطورية يأتي تجسيداً لكمية وكيفية السلب الهائلة المتراكمة عن نفايات هذا التناقض البنيوي الذي يكاد يسيطر على سيرة التقدم المتأخّذة بين حديه: التاريخية والتاريخانية، أو بكلمة أخرى: بين حدثيات الواقع الخام الجلف، كما هو في بريته وبرانيته المطلقة، وبين الجهد التركيبي لخاصية التقدم الأولى، المتمثلة في إعادة تأهيل هذه الإنتاجية الحديثة الخام، وجعلها تتحرك تحت طائلة الحادثة والوعي الحداثي. ذلك أن الحادثة هي توطين التقدم إنسانوياً. فإن التقدم بدون الحادثة كالسفينة المليئة بالكنوز لكنها فاقدة لبوصلتها، تتخبط عشوائياً على ايقاع الأمواج صعوداً وهبوطاً، يمنةً ويُسرى. لم تعد الحادثة ثمرة للتقدم، بل هي محل غائته؛ لا توجد في نهاية طريقه بقدر ما

أنها تُعَبِّدُه معه، من بدايته. إنها حارسة التقدم، بدونها يصير إلى ظاهرة كاوسية. هنالك أشكال كثيرة من التقدم عرفتْها حضارات الإنسانية؛ وكان لكل حضارة نموذجها الخاص من التقدم الذي يعكس شخصيتها المفهومية؛ لكن القليل منها استطاع تقدُّمها أن يبلغ طفرة الحادثة. ذلك لأنه ليس ثمة حادثة لحضارة ما إلَّا عندما يؤهِّلها تقدُّمها لإحداث تلك القطيعة الكارثية مع نظام أنظمتها المعرفية المغلقة على حدود شخصيتها المفهومية، أو ثقافيتها الذاتية، أو تراثيتها الفطرية، أو ما يمكن أن يُعبر عنه بالتكوين الأنثروبولوجي (القُبلي) لمجتمعها. عندئذٍ فقط تغدو تلك الحضارة مرشحة لمغادرة أركيولوجيتها الخاصة، والانفتاح على المدنية تحت طائلة حداثتها الجديدة.

ما يحدث تحت النظر الراهن إنما هو مَسْرَحَةٌ كونية غير مسبوقة لذرورة الجدلية الأنطولوجية، وليس التاريخاوية فحسب، بين قصدوية النَمْدَجَة الواقعية لحضارة العنف، المتمثلة في إمكانية محايثة الإمبراطورية، وبين راهنية المحايثة لإمكانية المدنية المعاقبة. إنه انشطار المشروع الثقافي الغربي، بما هو أعلى تركيب تاريخاني شمولي لإنسانية العصر، ما بين جناحيه الأوربي والأميركي، وبينهما بقية العالم؛ يكاد يحسِّم القطيعة الكارثية، إذ يشتغل شُغْلُهَا الذرويِّ بحسب براديغم الجيوسياسي/ الجيوفلسفي. فحضارة العنف تبلغ أوج تقدمها، الوحيد في جانبه التقاني فحسب، لكنها تخسر رهانها الانطولوجي في إنتاج وبلوغ الحادثة. يغدو تقدمها عقيباً أعمى عن رؤية الغائية؛ وذلك لعلَّةٍ أولى، متمثلة في عجزه عن إعادة توطين مقدماتها في أصوله الأولى، بحيث بقيت أركيولوجيا البدايات طاغيةً على جينالوجيا النهايات، طيلة المسيرة التاريخية ما بين الجذر والقمة. إنها أركيولوجيا التشتت الأقوامي الذي أسس النشأة الفريدة لكيان الخلائط الأميركية. صار هو الوطن الاغتصابي الذي سيظل يحمل شارة حرمان الكيان المصطنع من أمومة أرض الوطن الأصلي؛ هذه الأركيولوجيا القائمة منذ البداية على استئصال الآخر والاستيلاء على أوطانه، التي أسَّست جينالوجيا المنفعة المطلقة، فكانت أفضلَ إغراءٍ جاذبٍ للرأسمالية الناشئة في أوروبا، وتغذيتها بأغنى الموارد الطبيعية المتوافرة في القارة البكر المنهوبة: أمريكا؛ هكذا تحقق اصطناع (الأمة) المركبة الجديدة، وشدَّ حُمَتِهَا

بالرأسمالية المستوردة، وتشغيلها والانشغال بها إلى أقصى طاقات الإستغلال للإنسان والأرض. فقد ساعد إفراز التنظيم الاجتماعي الملائم لقانون الاستغلال، باعتباره أساس القيم وحارسها الوحيد، في تنمية الفردية الخام دفعة واحدة، بحرياتها المباشرة، دونما أية عقبات بنيوية، تاريخية أو تراثية، تقاومها، كما كانت الحال في مجتمعات أوروبا المتعضية، ودونما أن تضطر [أمريكا] إلى الانخراط في استعادة مرحليات التقدم الأوروبي السابقة، بحيث تتحمل أكلافها الإنسانية الهائلة، تحت وطأة من تجارب التحوّلات البنيوية الشاقة. إنها أمة الشتات الجديدة بدون تاريخ ولا ماض. وتغتصب شبه قارة كاملة، مفتوحة السهول الشاسعة لأوسع الزراعات العصرية. وباطن أراضيها غني بكل المعادن التي تحتاجها الصناعات الثقيلة، وخاصة امتلاكها لبحار جوفية من النفط الذي سوف يغدو المحرك الأول للإنتاج الاستهلاكي المركز منذ بدايات القرن العشرين. كل ذلك جعل من أميركا أكبر مصانع الأرض قاطبة.

أما في الجهة المقابلة، التي هي أوروبا، حاملة مسيرة التقدم، والمفكرة بمنطقه الالتباسي دائماً، والمثلة للتجربة الحداثية بكل مزاياها وأمراضها الأولى، منذ تاريخ الإنسان على الأرض، فإنها شكّلت نموذج العيش تحت طائلة: براديغم الجيوسياسي/ الجيوفلسفي في مختلف مراحل تحقيقها الفكري والواقعي. فلم يكن تطورها وحيد الجانب لصالح أحد طرفي البراديغم، رغم طغيان الإنجاز الصناعي والتنظيمي على مجمل العملية التحديثية. ذلك لأن الهم الإنساني كان يمثل الحصان الأول الأبيض الذي يجرّ عربة التقدم، منافساً الحصان الأدهم الآخر الرامز إلى بنية الإنتاج والتنمية العلمية المضطردة. فإذا كان العلم (الفيزيائي) لا يفكر كما قال هيدغر، إلا أن المجتمع بالمقابل هو الذي كان يفكر بديلاً عنه، هو الذي كان يحتضن دائماً العملية التحديثية في مختلف جوانبها التصنيعية والثقافية. وبقدر ما كان محور الإنتاج الصناعي يستحوذ على محور التقدم الغربي، بقدر ما كان الإنسان بالمقابل يحاول أن يحافظ على أولويته باعتباره هو الصانع الأول؛ لكنه هو اليوم على وشك أن يغدو هو أحد مصنوعاته كذلك. فقد كان المشروع الثقافي الغربي (الأوروبي) يدرك أنه يعيش دائماً على شفا الخطر، حتى

وهو في أوج انتصاراته الحضارية، كما لو أنه على شفا النهاية لإنسانيته وأخلاقيته؛ لكنه كان في كل لحظة تهديدٍ قصوويٍّ يستمد من تجربته الروحية الكبرى - إن صح التعبير - ما يجدد من إعادة استكناه إنسانيته، بما يجعلها تستخلص قدرات إبداعية في مَفْهَمَةِ الواقع المستجد وعقلنته، واستخدامها لِبَنَةِ جديدة تنضاف إلى صَرْحه، وتقربه أكثر من مطمحه الشمولي، كما يعتقد؛ بحيث يستردّ زمام السيطرة على مصيره، بعد كل قطعة كارثية يحدثها بين نظام أنظمة معرفية سابق ومستنفذ، وبين نظام أنظمة معرفية آخر آني ومستقبلي. كانت قدرة المشروع الثقافي الغربي على إنزال القطيعة الكارثية في صميم منظوماته المعرفية، قد أعطت التقدم طابعَ التحوّلات والقفزات الحاسمة، كلما كانت إحدى حلقات هذه المنظومات تبلغ مرحلة استنفادها. هذه الموهبة المدنية الفريدة التي التزمها التقدم الأوروبي طيلة مسيرته، متنوعةٌ متلاحقةٌ، كإيقاع منتظم من قطيعات كَلِيَّة وفرعية داخل بنيانه الاجتماعي مقابل التراكم المعرفي، كان لها أن تؤسس ثقافة الرفض والاعتراض كحارس أمانة على «براءة الصيرورة» في الصميم من تناقضات السياق الحضاري؛ مبشرةً هكذا بطلائع المدنية، وتراكم (عقلانوي) في محصولها النقدي من عصر إلى آخر، في عمق البنية التكوينية لحضارة العنف عينها، المسيطرة على المشروع الثقافي الغربي بصورته الاجمالية.

هل نقول إن تاريخ تلك القطيعات المرحلية، هو الذي سوف يُفترض أنه يمهد الطريق نحو القطيعة الأشمل مع جينالوجيا العنف، المتنامية على أنقاض أركيولوجيا اللاهوت القروسطي؛ كأنما كان تاريخياً جديلاً، هذا التناقض والتكامل بين حَدِّي البراديجم التكويني: الجيوسياسي والجيوفلسفي. فقد شهدت القرون الثلاثة الأخيرة من الألفية الثانية أهم عصور التقدم العالمي، ولكن كما هو مركز ومعرض في الغرب الأوروبي؛ ومهما يقال حول (وهم) فرادة التقدم الغربي، فإنه يعبر عن حصيلة تركيبة عليا لمساهمات حضارات الإنسانية الأخرى السابقة والمعاصرة للحدثة الأوروبية؛ هذا القول يثبت أن خصوصية هذه الحدثة قد آلت إلى وضع الإنسانية جمعاء، وفي مفترق الألفية الثالثة، على عتبة معركة التصفية النهائية ربما، بين راهنية المدنية فكراً

وموضوعياً، ودَرْوِيَّة البربرية واقعياً، كما تجسدها الامبراطورية، المداهمة للمعمورة في عصر سلطة السلاح التدميري الشامل، بما يعبر عن انشطار مسيرة التقدم، المهتد بطغيان جانبه العنفي الخالص على جانبه الآخر الإنساني الموصوف بالمدني. هل هي جائزة التقدم الأخيرة العليا!

هل نقول إذن إن الألفية الثالثة التي يريد أسياذ الإمبراطورية أن يجعلوها عصرَ الأمركة بلا منازع، ستشهد المسرحة العظمى لذروة معركة التصفية النهائية مع أعنف تجسيم وتجسيد لأركيولوجيا العنف، لبربرية الذات الإنسانية، وتخريجها، ليس من عمق التاريخ وحدثانه فحسب، ولكن من عمق هذه الذات عينها كذلك؛ فليست الامبراطورية مجرد شكل في السياسة الدولية الراهنة. إنها تؤرّخ لأخطر حالة انحرافية ينجر إليها التقدم، وتصيبه بأفدح خلل يطال بنيته التاريخية الصانعة لمسيرته شبه النظامية تحت طائلة غائية ذاتية، كانت تتضح بعضُ معالمها أو تغيب عبر حدثيات التاريخ، ويتمّ تقييمها بحسب قُرب هذه الحدثيات أو بُعدها عن التوجه العام لمجمل انتاجات التقدم نفسه، السلبي والإيجابي منها.

هل نقول أنه: لعلّ انحرافية التقدم الراهنة ناجمة عن طغيان فائض القوة على معادلات التوازن الجيوسياسية في الخارطة العالمية؛ الأمر الذي يؤدي إلى مواجهة هذه الحقيقة المرة التي كان يتجنبها دعاة التقدم اللامحدود. وهي أن حضارة العنف لاتزال تشكل العمود الفقري للتاريخ المعاصر؛ بل إن تطوّرات التكنولوجيا الهائلة، خلال النصف الثاني من القرن العشرين بخاصة، قد أنتجت أعلى أسلحة التدمير الشامل للإنسانية جمعاء. لقد عاشت الإنسانية في هذه الفترة تحت أخطر تهديد عرفته في مسيرتها، بين حدّي ما سمي بتوازن الرعب النووي، بين كتلتَي الشرق والغرب، طيلة خمسين عاماً. واليوم بعد انهيار القطب الاشتراكي، تحاول الأمركة احتكار هذه الأسلحة وحدها لتمارس أشمل إرهاب ضد العالم أجمع. فهي في مشروعها الامبراطوري، كأنها تضع العالم أمام خيارين: إما أن يخضع لها أو يكون نصيب المتمرّد الزوال من خارطة المدنية والوجود المادي معاً.

على الضدّ من هذا المصير البائس، فقد كان مفهوم كانط عن المتعالي، يحاول أن يتصوّر إمكانية تجسّده، كغائية للتاريخ، وذلك بإمكان إلغاء ثقافة الموت نهائياً من سياق علاقة الإنسان بأخيه الإنسان؛ إن كَلِيّة الإنسانية هي الضامن الوحيد لسلام كل الإنسانية. وإذا لم يبلغ التقدم هذه المرحلة العليا الحقيقية وحدّها، فالتقدم سائر إلى لحظة انتحاره بسيفه عينه.

إذا كان العصر يعيش ظروف المدنية لكل الإنسانية، يبني أعمدة الجمهورية العالمية واحداً بعد الآخر، مبرهنًا على إمكانية تحيين الكوسموبوليتيا ونقلها من حيّز اليوطوبيا والأسطورة إلى حيّز الواقع السياسي والهم البشري الفعال واليومي، إذا كان ذلك هو شرط مصير السلام العالمي تاريخياً، وبما يشبه الحتمية العقلانية، فإنه بالمقابل قد لا يأتي الواقع الكوني متطابقاً مع هذه التفاؤلية؛ وحين ذاك لا بدّ أن يعود فكر شوبنهاور الموصوف بالتشاؤمي المطلق، إلى مركز التحدي المباشر للكانطية المعاصرة. ذلك أن التشاؤم ليس هو سوى ذلك التركيب الدرامي من الثورة المطلقة ضدّ على ثقافة الموت ووسائلها التدميرية الهائلة: مع اليأس من إمكان إيقافها في الوقت عينه.

من هو فيلسوف العصر حقاً: كانط أو شوبنهاور؟ أم أنّها معاً وجهها الدراما الإنسانية، بعد أن تمزقت كلّ الأقنعة الفكرية التي أخفت معالمها الأدلجاء اللاهوتية والمادوية معاً، عندما كان يخترعها مكرّ التاريخ دورياً في كل منعطف من مسيرته؛ وصولاً إلى المنعطف الأخير الآن وهنا، حيثما ذروة الانكشاف للخيار الأخير ما بين الامبراطورية أو المدنية.

الحواشي والمراجع

(1) مع الافتراضي لم يعد هناك عالم خلفي. ذلك أن استبدال العالم أمسى كلياً.. حتى الواقع الموضوعي أضحي وظيفة لا نفع لها، نوعاً من النفاية، بحيث يصير التبادل والتجوال فيه أصعب فأصعب» ذلك هو المدخل التوصيفي الذي يستعمله جان بودرياد ليثبت أنه لم يعد هناك ثمة واقع خلف الافتراضي نفسه.

– Jean Baudriard, *Le pacte de lucidité, ou l'intelligence du mal*. p.21, éd. Galilée, Paris 2004.

(2) منذ أن تنبه الفكر النقدي المعاصر إلى تعاظم دور الصورة في ثقافة ما بعد الحداثة، فقد تعامل معها أولاً على أنها قوة ترميزية لا بدّ لها من مرجعية في أرضية الواقع. لكن مع تزايد تسلط الصورة المرئية، فقد اكتشف الفكر النقدي أن الصورة تكاد تغدو هي الرمز ومرجعته في آن واحد، بقدر ما يغيب الواقع الفعلي عن وعي الجمهور. وهذا ما دعا بودريار إلى ترسيم حكمته الافتتاحية لكتابه المذكور أعلاه. بقوله: إن الاله قد تركنا في مواجهة الواقع. فما هي الحال مع انمحاء الواقع!

— أنظر مقدمة الكتاب: Ibid: p. 11.

(3) اشتهر عن كانط أن نقديته ألغت إشكالية الجوهر والعرض، وأن مهمة العقل هي تجاوز الأعراض والتوصل إلى الجواهر. فأدخل مصطلح الظاهرة والشيء في ذاته، ليعيد طرح تلك الإشكالية على المستوى المعرفي الأبستمولوجي وحده، دون المستوى الأنطولوجي الذي جعله من مرتبة الشيء في ذاته، مبرراً بذلك امتناعه عن أن يكون في متناول الفاهمة. وإن كان جعله من شأن الوظيفة التجريدية الخالصة للعقل المحض، التي سيصطلح عليها تحت اسم المتعالي. وقد كان لذلك الانعطاف الكبير غير المسبوق في التفلسف المحض، أن تمّ تحييد النظر في إشكاليات الاله والروح والكون من حيث هي جواهر أو أشياء في ذاتها، ورفعها إلى خانة المعاني المنضوية تحت الغائيات الكلية التي هي من شأن الأمر الأخلاقي في مجال العقل العملي وحده.

(4) *Apologie de Socrate*, 21D.

(5) Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut.

(6) يقول كانط إن الفاهمة هي ملكة المفاهيم، وهي محل المفاهيم القبلية بصورة خاصة، التي يصنّفها كمقولات. ويشرح كانط في فصل المنهجية *La Méthodologie*، أن المقولات هي القواعد التي تسمح بإنشاء القضايا، أو العبارات المفهومة، أي المنطقية. ذلك أن المفهوم عنده يتضمن حكماً. إن مفهوم أو مقولة سببية مثلاً تعني بالضرورة أنه لا بدّ لكل شيء من سبب أو علة، ويثبت الواقع هذا الحكم. على أن المقولات أو المفاهيم القبلية هي كذلك تركيبيّة أي أنها نتيجة الملاحظة والتجربة، وليست مزروعة فطرياً في (جوهر) العقل، على الطريقة المدرسية، السكولاستيكية..... Ibid, *La methodologie*.

(7) – (8) إن مصطلح الشبائية *la schématisation* أو الشكلائية يأتي رداً على بركلي وهيوم وهما من مؤسسي الإمبريقية أو الوضعيّة الأنغلوسكسونية. فقد اعتقد هيوم أنه من المستحيل تصوّر المفاهيم العامة، كما أن بركلي اعتبر أنه من الممتنع على الإنسان أن يتصوّر مفهوماً عاماً للمثلث (رياضياً) دون أن يستمدّه أولاً من التجربة. لكن كانط يحل هذه الإشكالية باستخدام مصطلح الشبائية قائلاً إننا فعلاً لا نمتلك صورة (فطرية) للمثلث، بل مفهوماً يساعدنا على تشكيل تصوّره. فالمفهوم القبلي هو أشبه بمنهج إنشائي، بطريقة لتشكيل التصوّر،

وتسمح لنا بإنتاج أي مثلث كان. وبحسب التفسير السيكلوجي الحديث إن الفاهمة هي قدرة على التجريد، تلاحظ الأشياء المعروضة في سياقها الزمني والمكان، تلتقط الخصائص المشتركة بين الجزئيات ثم تنشئ منها التصور أو المفهوم العام..... Ibid, *le schématisme*.

(9) Kant, *Des différentes races humaines* (1775- 1777) *définitions de concept de race humaine*. 1785.

(10) ليست فكرة «نهاية التاريخ» بعيدة عن اليوم الآخر دينياً. لكن الأولى تتصورها خاتمة للتقدم عندما يقدر الإنسان على عقلنة العالم والسيطرة الكاملة عليه بالتنظيم والوعي والرشاد، وإحلال العدالة الكاملة بالاجتماع الإنساني. بينما القيامة تفترض المعنى السلبي للنهاية، فهي الكارثة التي تشكل المحصلة العليا لآثام بني الإنسان في ذاته وعالمه. لكن يظلّ الحدس الأولي لدلالة مستقبل التقدم منذ التنوير كونه منفتحاً على تنامي التجربة الإنسانية بلا حدود، ما دام تاريخ المستقبل موعوداً دائماً بالمزيد من الحرية للجنس البشري والرفي المستمر.

(11) - (12) Kant, *le conflit de facultés en trois sections*, éd. Vrin, Paris, 1955, pp. 99- 10.

(13) Alexi Philonenko, *l'idée de progrès chez Kant*, in *Etudes kantiennes*, Vrin, 1982.

(14) حركة الديالكتيك تتقدم نحو المطلق. والمطلق في جوهره هو نتيجة بالحرف الكبير، ذلك أن «النهاية وحدها هي الحقيقة». Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Aubier, T.1, p. 18- 19.

(15) ما زال اصطلاح: الوعي الشقي أو الزائف الذي كان أول من ابتكره هيغل ثم أعاد تمعيته ماركس بشكل مختلف، ما زال يراد منه ذلك النتاج الثقافي الذي يحجب الواقع، أو أنه يجعل الوعي ممزقاً بين خطابات التفاؤل والتمويه وبين حقائق الأمور على الأرض.

(16) قطعت نزعة العقلانية النقدية التي أسسها كانط، رحلة طويلة شاقة ولا تزال، حتى استقرت في عصرنا على موضوعة فهم الفهم مع التيار التأويلي والتفكيكي، وكما تعبر عنه المدرسة الألمانية من هيدغر إلى هابرماس، إلى أوتو آيبل أخيراً.

(17) لا شك أن كل تفكير مستقبلي يحمل بذور التفاؤل إلى درجة الإمعان أحياناً بالطوبائيات. لكن لا يمكن تجريد (عبادة المستقبل)، والعبارة لارنست رينان، من أي نزعة غيبية علوية أو لاهوتية. فهذه النزعة Le providentialisme، تعتقد أنه في نهاية الشوط لا بد أن ينتصر الخير على الشر، والكمال على النقص، والسعادة على التعاسات. وكان هيغل قد أعطى الدروة، في عقلنة هذه النزعة، اعتماداً على ديالكتيك التاريخ. ولكن جرى تفويض ذلك التفاؤل المثالي منذ أواسط القرن التاسع عشر والقرن العشرين تقريباً، حتى نشأة مدرسة فرانكفورت. أنظر خاصة كتاب هوركهايمر، أدورنو الشهير:

- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, éd. Gallimard. 1974.

(18) يقول هوركهايمر في كتاب آخر له ما معناه أن التقدم الأعمى أصبح مجرد حركة ذاتية فاقدة للاتجاه. فقد أعمته التكنولوجيا وراح يضاعف من الاستغلال الاجتماعي ويهدد في كل مرحلة من تطوره بالانقلاب إلى ضده، إلى البربرية - Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot 1974, p. 142.

(19) إن إنكار الأحقانية هذه قد بلغ شأوه الأعلى إبان منعطف الألفية الثالثة حين برز مصطلح «موت التقدم» كما أعلن الباحث وليام پاف في مقال له تحت عنوان «التقدم، تفكير حول فكرة ميتة».

– Wiliam Paff, «*Du reflexion sur une idée morte*», in *Commentaire* n°: 74, 1996.

(20) هيدغر، وهو من أهم أساتذة التفلسف المحض في العصر، بنى حدسه المركزي حول كون الميتافيزيقا المحركة لتاريخ الغرب، قد اتبعت خطأ منحرفاً، منذ أفلاطون، مبتعدة عن الكينونة أو حاجبة لها لدرجة نسيانها. لكننا من جهتنا نعتبر أنه كانت لهذا الانحراف (الحضاري) مهمة متعالية دائماً، وتسيرٌ مجاورةٌ للحدث الانحرافي طيلة تاريخ الغرب، إذ حرص بعض الفكر الفلسفي أحياناً، عبر المنعطفات الأنطولوجية، متميّزاً عن ذلك التاريخ، على إنكار المايحدث اليومي، ودحض (واقعية) المحايثة، مما ساعد على إحداث القطائع بين الحقب الحضارية، وإمكان التجاوز المستمر الذي تميز به المشروع الثقافي الغربي رغم كل سقطاته، أو (انحرافاته) عن الكينونة، بحسب مصطلح هيدغر.

(21) يقوم مشروع الديالكتيك الهيجلي على الاعتقاد الضمني أن التقدم في التاريخ هو الكفيل بتحويل الشر إلى الخير. إنها تفاؤلية هيغل المبنية أصلاً على حتمية مسيرة التطابق المتنامي بين العقل والتاريخ الكوني. إنه المبدأ الأخلاقي الكانطي، وقد خالطته روح التيولوجيا من جديد.

– Hegel, *La raison dans l'histoire*. Introduction à la philosophie de l'histoire. 10/18, 1965.

(22) عامل السلب الذي اكتشفه هيغل وأقام عليه منهجية الديالكتيك، قد يشخصه واقعياً تقدم التاريخ الذي يستغل السلب أو الهدم من أجل إيجاب أو بناء أفضل. هذه الحكمة شكّلت كذلك خلفية الجدلية المادية عند ماركس وزميله إنجلز. وقد فسر هذا الأخير مثلاً نظام العبودية في التاريخ، أنها هي المقدمة المؤسسة لقانون تقسيم العمل ما بين الزراعة والصناعة الذي أنتج المجتمع الهليني وقمته الحضارية. «بدون العبودية، ليس هناك من دولة يونانية، أو الفن والعلم اليونانيين».

– Fredrich Engels, *Anti Dühring*. in *l'idiologie allemande*, Éditions Sociales, 1772.

Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, éd. Vrin, 1974. (23)

(24) إن الفرويدية، كما طورها هربرت ماركيز فلسفياً، أرست الأسس الحيوية النفسية للكائن؛ فجعلت صراع الغرائز والميول مع الواقع هو المحرك الأساسي للتقدم، وقد يرجع الفضل في هذا التوجه الحيوي إلى مدارس التحليل النفسي المعاصرة. لكن أعمال هربرت ماركيز قد ابتعثت ثقافة الجسدي في السرد الفلسفي، المغيبة تقريباً منذ العصر الهيلستيني.

– Herbert Mercuse, «*La motion de progrès à la lumière de la psychanalyse*», in *Culture et société-Eros et civilisation*. contribution à Freud, éd. Minuit, 1963.

– أنظر ترجمة عربية له: «الحب والحضارة»، صادرة عن دار الآداب، بإشراف مطاع صفدي.

(25) لقد ربط كانط بين التقدم والحرية، فهي التي تعبر عن حركية التاريخ وعن جوهر الجنس الإنساني فهو الذي يراكم من إنتاجات حريته من جيل إلى آخر. فإن حماسة فيلسوف العقل النقدي لحادثة الثورة الفرنسية كانت بالغة الأهمية في تأثيرها الحاسم على رسوخ اليقين بالحرية، ذلك أن التقدم يتابع حركته ولا يمكنه أن يتنكس ما دام التقدم محكوماً بالغائية الأخلاقية.

– Kant, *Le conflit des facultés*, Vrin, 1955.

– Alexis Philonenko: «L'idée de progrès chez Kant», in *Études kantienne*, Vrin 1982.

(26) ليس هناك فلسفة تفرض على التاريخ من خارجه إن لم تشع بها ذخيرته الكبرى من الوثائق، والهوامش والشذرات المبعثرة في المكان الحدتي وضواحيه. فوكو هو صاحب هذه الثورة في فهم التاريخ والتعاطي مع فجائياته وانقطاعاته، حيثما العقلاني فيه لن يتقيد بمبادئ الفاهمة كما حددها كانط، بل إنه يتخطاها إلى شساعة المتعالي نفسه.

(27) قد لا يكون التمييز واضحاً لدى القارئ العربي بين مصطلحي التاريخية، والتاريخانية، *historité* et *historisme*. ودون أن ندخل هنا في عرض قاموسيّ لهما، نريد فقط أن نبدي ما نعنيه نحن هنا منها. فالأول يقصد منه الواقعة وصحة وقوعها، والثاني يخصّ النظرة المذهبية أو التأويلية لعلاقات الأحداث فيما بينها، ومسيرة التاريخ عامة، وقد تكون أقرب إلى الأيديولوجيات.

(28) Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, éd. P.U.F, p.32-43.

(29) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، ص 100 – 101.

(30) جرى الاعتقاد عامةً أن المعيار الأعلى والأخير للتقدم على صعيد الإنسان ومجتمعه هو الديمقراطية. ولا يمكن فهم المدنية إلا على أنها النظام السياسي الثقافي الذي يحتضن الديمقراطية في أعلى وأصفى وضوحها المفهومي وتطبيقها العملي. ولذلك إذا كان العصر أضحى في لحظة المفترق بين المدنية والبربرية، فهو يعني أنه يعيش ذروة المواجهة بين خيارَي الاستبداد أو الديمقراطية، بحيث تكون سيطرة أحدهما منجزةً كاملةً لا رجعة عنها هذه المرة. إنها علامة نهاية التاريخ الحقيقية تلك التي تضع الإنسانية الراهنة بين خيارين: (كمال) حضارة العنف في شكل نظام الإمبراطورية المداهم للعالم أجمع، أو الديمقراطية الشاملة للكافة، من قبائل الجنس البشري وثقافته.

(31) إنه ذلك الخوف الذي يسكن فكر الاعتراض والرفض من الأَيّقي التقدم، كحال اليوم بوعوده الإنسانية، بل أن يأتي ضداً عليها في جوهرها. وقد يغدو هو (التقدم) نحو تلك الفردانية ما بعد الاجتماعية، نحو المجتمع الذي هو بدون مواطنين، سوى جحافل المستهلكين، في ظل انقراط السياسة إلى مجرد إدارة المجتمعات، على أنها مجرد أسواق فحسب. لقد قدم الفيلسوف المعاصر الألماني بيتر سلوتردايك أفضل توصيف تحليلي لتلك الحالة التي بلغت أوروبا خاصة في عصر خسارة التقدم لأهم وعوده. وهو الإنسان الحر.

– Peter Sloterdijk, *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*, éd. Payot et Bivages, 1997.

Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*. (32) – (33)

كتاب سبق ذكره هنا:

– «La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse», in *Culture et société*, éd. Minuit, 1970.

Max Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot 1974. p. 121. (34)

Leo Strauss, *Q'est-ce que la philosophie politique*, P.U.F, 1992. (35)

Leo Strauss, «Progrès ou retour», in: la renaissance du nationalisme politique, éd. Gallimard, 1993 p. 304. (36)

V. Spingler: *L'homme et la technique*, ed. Gallimard. (37)

Georges Sorel, *Reflexion sur la violence* [1908], 1972. éd. Marcel Bivire. (38)

M.Heidegger, *Acheminement vers la pensée*, Gallimard, 1981. (39)

A.Philonenko, *Sechopeschauer, Une philosophie de la tragédie*, éd. Vrin, 1980. (40)

الأركيولوجيا الثالثة

التقاط الفوري

منذ البداية جرى الفكر على عادة تغييب الشر، وعزله دائماً في رقعة نائية عن الإنسان ووعيه معاً. فالميتي (الأسطوري) حدّد للإنسان موقعاً متوسطاً بين (الأولمب) جبل الآلهة عالياً، وجحيم الشياطين في أسفل السافلين. مثلما ليس الإنساني هو موضع الإلهي، كذلك ليس هو موضعاً للشيطاني. ولقد تمت ممارسة هذه العلاقة المتخارجة لدى العقائد الدينية الكبرى، وكذلك الفلسفات التي أنفت أخيراً من تسمية الشر باسمه، فراحت تندّد به عبّر نقائضه المصنفة في عداد الممكنات البشرية. ثم إن انزياح الشر كدلالة وموقع، لقيّ تعبيره الحداثوي في الاختراع الفرويدي الاستثنائي المسمّى باللاشعور. وهذه التسمية لم تدعْ دلالتها تتورّط في حوار مكشوف مع الشر «الخام». فاللاشعور أمسى له موقع ما من الكينونة الإنسانية، لكنه ظل مع ذلك يحتل منطقة اللامنظور كعادة التغييب العريقة إلاّ أنه صار مُدجّناً [وتاهلياً] إلى حدّ ما.

حتى فرويد لم يجرؤ، ليس على تسمية الشر باسمه المباشر فحسب، ولكن على تعريته من كل ترميزاته المتداولة؛ لم يقاربه وهو خام صريح. أوكله إلى اللاشعور، سلّمه إلى غموضه «الأزلي» دون أن يُفقدَه حقّ العودة. ومع ذلك، فالشر أقدم الأقسام المشغول عليها حضارياً؛ حتى لم يعد بالمستطاع التعرّف على هيئته الأصلية. لذلك كان من المريح باستمرار لكل المواقف والمذاهب تصنيفه تحت صيغة النسبيات التي تضمّه وسواه معاً. لكن تغييبه موقعياً بقي استراتيجيّة ثابتة. إذا كان التغييب يعني إقصاء الشر كمخلوق ما يسكن عالماً نائياً، إلاّ أنه في الوقت عينه يجري الاعتراف بأفاعليه ومؤثراته ضمن منطقة (الداخل). ومن هنا تأتي مختلف المفاهيم المجردة، والأفاهيم

الحميمية، وهي تحرص على استمرار التخطيط الجهوي، بتعزيز الأسوار الفاصلة بين (الداخل) و(الخارج).

هذا الداخل، وقبل أن يتبلور أقنوم الذات، ويتم تشريح (الأنثا) سيكولوجياً، ظلَّ معقلاً الكائن ومسكنه الحميم، يرتبط به بدون أية علاقة، ويحسُّ به لصيقاً به ودفناً فيه دون واسطة. هذا الحدس المطابق لموضوعه، دون أية نتوءات من هذا أو ذاك، لا يُفَرِّطُ به بأي ثمن. ليس ذلك لأنه يعني البقاء أو الحفاظ على الفرد أو النوع، كما سوف تترجمه التجريبيات الحديثة بل لأنه هذا الداخل الذي يتعلَّق به المرء بدون أية علاقة، سابقة على كل توصيف، بما فيه تحديد الخير أو الشر.

إن تحييد موقع الشر في جهةٍ ما، أو رقعةٍ ما من هذا «الخارج»، يؤسس تبريراً، غير مصرَّح عنه، لتحديد الداخل. أي تخصيص الداخل بالحالة السابقة على كل توصيف أو تصنيف جهوي. ولو أن الخارج كان كله، ومنذ البدء، واقعاً: تحت اليد، لما أمكن رسم تلك المسافة بين ما هو تحت اليد، وما هو في متناول اليد. أي بين حالة الكائن الحيوان الذي يولد عالمه منذ البدء في وضع برنابحه الخلوي موضع التنفيذ، وبين الكائن الإنسان، فهو الذي يُقذف به إلى عالم مغاير منذ البدء؛ قد يقع بعضه تحت اليد، ويقع البعض الآخر في متناول اليد، ولكن يقع معظمه خارج هاتين المسافتين. فهو الحيوان الحركي، من الطراز الأول الذي لا يمتلك مقدماً أي حيِّز من العالم. وبالتالي لا يمكنه أن يستتبعه بضمير التملك. إنه، هو من لا يحوز على عالمه أبداً. فإن يكن الخارج مُحيّداً بالنسبة للداخل، بهذه الدلالة شبه المطلقة، وهي أن الخارج لن يكون مجرد ضاحية للداخل، لكن الداخل سيظلَّ مهتداً من قبل الخارج، ليس لأن هذا الثاني يغزو الأول، بل لأنه يمتصّه. لا يدعه يقوم عند ذاته. إنه كائن محروم من سكن بيته إلّا لماً أو نادراً. ولكن ما معنى أن يكون مُحيّداً بالنسبة للداخل؟ رغم أن العلاقة لا يمكن أن تنقطع بينهما، حتى في أعنف الأزمات المرضية الانفصامية، فإن أولى حالات الوعي، التي سوف تصاحبه كلّ الحالات الأخرى التي تليها، هي أن الخارج ليس اللغز كما هو مفهوم العالم منذ هوسرل وليس هو اللا أنا كما عند فيخته والمثالية الألمانية، بل هو كمية الاختلاف اللامتعينة التي تبقى طافحة عن كل علاقة بها.

نقول الداخل ولا نقول «الذات»، ليس لأن الذات مفهوم متأخر في تاريخ الأنثروبولوجيا، وهذا في أصله يشكل أهم تلك الأسباب، أو على الأقل أوضحها. بل لأن الذات كانت موضوعاً مفضلاً للكتابة، حتى صارت أقرب إلى الاصطلاح. كانت عتبة أو إشارة إلى الداخل، لكن كتابة الذات جعلت من نفسها هدفاً، ونسيت كونها المدخل إلى ما يصعب الاصطلاح عليه. كأنها الذات أخيراً شاركت في تلك الاستراتيجية الكبرى التي عنوانها نسيان الكينونة.

الداخل، يظل يحتفظ بحياديته بالرغم من كل ما يُقال ويُكتب عنه، من خلال بدائله اعتباراً من مفهوم الذات، والأنا المفكر أو الوعي الظواهري، وصولاً حتى إلى المصطلح الهيدغري الأكثر ثراءً وفوريةً، وهو الكائن في العالم؛ أو الدوازين؛ إنه شبه الداخل الذي يسمح بالمقاربة البريئة التي لا تعدُّ بأي اقتناص للهدف أو اختزال لموضوع لا تعرف حدوده. كل الأيقونات الذاتية، بما فيها أعجوبة الفرد المعاصرة التي تُصدِّرها آخر التشكيلات المعرفية الغربية كتعويض غير مستنفذ بعد، عما خسرت مع الأفكار التضمينية السابقة، نقول إن كل الأيقونات من الطراز عينه واشتقاقاته، بقيت تناور على فورية الداخل، تتسكع على حوافها وتتبضع من بعض حواشيتها. الداخل بقي مسكوناً بنفسه فقط، بالرغم من سطوة الدخلاء ومكرهم. الداخل، ما أن ينطق به لسان، حتى يشرع هو في انتظار صمته ليتمكن من استعادة هيئته. يظل الداخل، ما لم تمسسه بعد أية عبارات، أو تحاول استيعابه أية صياغات. الداخل، يظل خارج كل من يحاول الدخول عليه. ليس له بدايات معروفة. وكل مصطلح ذاتوي، قد يفوز أحياناً بإعلان عن اكتشاف بوابة، أو اصطناع فجوة، أو نحت عتبة. لكن يبقى من الاستحالة بمكان البرهنة على كونه فعل كذا أو كذا. إذ إن الداخل لا يجيب، ومهمة الشرح والتفسير منوطة دائماً بمن ادّعى الدخول والاختراق: أي من قبل ذلك الطرف الثاني الآتي من الخارج، مدّعيًا أنه حامل كنوز ذلك الآخر (العالم)، الذي لم يتطوع بتسمية من ينوب عنه. في حين أن المنتطعين لاقتناص بعض رموز الداخل، أو الحُمل، اختطاف إشارات من رموزه هم كثر، ومتنوعو العناوين والوكالات. ليس هذا لأن (الداخل) قلعة مستعصية، أو نوع من الحرم المعصوم. بكل بساطة؛ جواب واحد: كل ما يقال عنه له صفة واحدة وهي أنه من الخارج، ولا شيء يمكنه أن يدّعي غير ذلك. كلام من الخارج حول/ وعن الداخل، المعتصم بصمته دائماً.

ليس الداخل هو اللامفكر به، وذلك بسبب من صعوبة التحاقه أو إلحاقه بلفظ آخر ينتسب إليه سلباً أو إيجاباً، ويكون من نوع اللامفكر به، الذي يظلّ مع ذلك على صلة ما بالمفكر. صحيح أن الداخل قد يدخل في ثنائية مجردة وعامة مع نقيضه الخارج، لكن ما يجمعها معاً هو مجرد اصطفاها على صعيد واحد من الحيادية، مع الفارق في كون الخارج مليئاً بأشياء العالم، ولديه ما يعرضه دائماً أمام الحواس: ما هو تحت اليد، أو في متناول اليد. في حين أن الداخل يتمتع بنوع آخر من الحيادية التي تجعل كل حمل عليه، بالمعنى المنطقي، لا يشكل عبارة أو جملة تامة. حسب هذا التقدير فإن كل النصوص الكبرى والصغرى التي اشتغلت على إنتاج العبارات الكاملة فيما يدّعي الحمل على الداخل، كانت بدون أساس، أو على الأقل بدون حسم، سواء كان إيجاباً أو سلباً. فالخارج يمكنه أن يمتدّ معروضاً تحت السمع والبصر. قد يتصف بالغنى اللامحدود، بالتعقيد، يحتكر كونه وطن الكشف والتغلغل فيما ليس محسوساً بعد، فيما لم يُرَ، ولم يلمس بعد، لم تثبت له بعد اعتبارات علمية أو وصفية. كل ذلك صحيح وأكثر منه دائماً، لأنه ليس هو وطن الكشف والمفاجأة والحدة فحسب، بل إنه هو الذي يعطي نفسه أرضية الانعتاق، إنه مَنْ وما يقدم للداخل عينه مجالات للتجسّد والتكون. فالخطأ في معالجة ثنائية الداخل/ الخارج، ليس في تلك المعارك المفهومية والاستراتيجية الكبرى، التي قسمت تاريخ الفلسفة، قبل الأنثربولوجيا، بين من يغلب من، بل في كون كل افتراض ينطق باسم الداخل، إنما ينبع من الخارج دائماً؛ ولكنه لا يقبل لنفسه تسمية ولا عنواناً إلا إذا اقترن ببعض أحاجي الداخل. هذا بعض من ارتهان الخارج للداخل. ولكن يتضح من ذلك، بعد كل عاصفة ارتهان، أنه لا دليل أبداً على إمكان تدخّل في ذلك الداخل، في كل ما يُغزى إليه، وكلّ ما يُلبس من متاع المدّعين الفاتحين لأسراره، أو للمنهزمين أمام صمته.

لا يُستطاع التحرش بالداخل بذات أسلوب التصدي للامفكر به؛ لا يمكن صياغة المعلوم والمجهول على أساس ما كان يُحِيل إلينا أنه من ذلك الداخل، إذ يتبقّى أن له ذلك اللغز الأول الذي شغل عليه فلسفياً وإبداعياً دائماً؛ ذلك أنه لا يزال الموئل الأخير الذي يحسّ فيه المرء أن ما يعرفه عنه له وحده، وما لا يمكن أن يعرفه سواه. وفعل المعرفة الذاتي هذا، ليس من النوع السابق على المعرفة وتصنيفاتها الموضوعية. حتى كلمة نفس، ونفسية،

لا تنال منه إلا إيهاءاً معيناً؛ يظلّ تصنيفاً مع ذلك. والقول: نفسي، وأنا مع نفسي، وكل العمارات التي ارتكزت إلى هذا القول منذ إعلان سقراط عن معرفة النفس بالنفس، إنها سجّلت وقوفاً في العتبات ليس أكثر.

لذلك كان أصدق تفلسف هو الذي يختار موقع العتبة، ويقرّ به؛ وهو ما كان يشكّل تميّز التفلسف السقراطي عندما كان سؤالاً. كان بالمستطاع أن يصحّح بروتاغوراس، أن يلغيه، عندما اختار، أو أريد له الاندماج كلياً في أجوبة أفلاطون تلميذه الأستاذ. كاد السؤال السقراطي في أصله أن يكتشف أن الحيادية ليست في عالم (الداخل)، ولا في عالم (الخارج)، ولكن في اختراع الموقع الثالث الذي وحدَه يستحقّ الحيادية، وفيه تستحقّ الحيادية أن تنطق بكلمة واحدة: ماذا؟ لكن الذي حدث مع الأفلاطونية هو أن ذلك الموقع الثالث قد امتلأ بالمعيارية المفارقة التي قدّمت نفسها إلى العقل الإغريقي في ذلك الوقت، على أنها أصل العالمين معاً: الداخل والخارج، بما يتجاوزهما ويشكّل مثالهما في آن. بذلك انتقل التفلسف من السؤال إلى الجواب، حتى أنخم به. تحييء المعيارية لاغية للحيادية، عن سابق تصوّر وتصميم. فهي تدخل مستمر بين الكائن وما يقوله عن ذاته. تسكب عليه ما تشاء من (القيم) والاعتبارات من خارج؛ طاغية عليه بذلك، بكل ما تمتلك من إغراءات الجذب والاستتباع، كما المنع والاستبعاد.

لكن ماذا تعني الحيادية أولاً؟ هل هي ما يعطي الشيء ومشهده معاً؟ هذا جواب تقريبي. لأنه ينفر حقاً من أن يقول كلمته ويصمت. إذ لا يمكن للحيادية أن تنحاز نحو الجواب، مثلما لا يمكنها أن تتحمل وحدها صرامة السؤال. إنها بمعنى ما، تقف خارج سجال السؤال والجواب. لكنها في الوقت عينه، تعتبر أن كلاً منهما محتاج إليها كيما يحميا معاً ساحتهما المشتركة من مداهمات المعيارية. هذه الحاجة تمثّل مبدئياً في ادعاء كلٍّ من السؤال والجواب أن كلاً منهما إنما يشتغل تحت طائلة الحقيقة، أو مسؤوليتها. فالسؤال لا يستطيع تشكيل استفهامه دون أن يبدو عليه ومنه ما يوحي بجديّة ما، يمكن تفسيرها أو تحليلها على صعيد (الإتيكا)؛ أي أنها نوع من الانهماك بالمعرفة، المشروطة هي ذاتها بالحقيقة. فالمعرفة ليست رديفاً للحقيقة؛ ولكنها هي بمثابة الموضوع الذي يحمل عبأها، ويتحمل عنه كل خصائصه دون أن يفي بها تماماً. فالمعرفي طامح دائماً لأن يستظلّ تحت

سقف الحقيقي. أن يوصف المعرفي بالحقيقي، لا يعني أن يوصف الشيء بنفسه، ولكنه يخرج إلى مشهدية أخرى، قد تُعتبر من خانة المعيارية، على أنها تلك المعيارية التي لا تجد لها مرجعاً إلا فيما تدّعيه من تحقيق الحقيقة عينها.

إن اصطفاً المعرفي، الحقيقي، المعياري، لا يدخل في لعبة لفظية، بقدر ما يشفُّ عن ذاتية العلاقة التي تربط الأقسام الثلاثة، فيما يُبرز تعددية وحدتها المفهومية في وقت واحد. لذلك تأتي الحيادية لتقدم من ذاتها المشهدية القادرة على بلورة هذا الإبراز. فهل تنجح الحيادية في أن تغدو مفهوماً تركيبياً. ليس هذا أبداً. إننا، لو بحثنا في الحيادية عن العناصر التي تدخل في تركيبها، لما وقعنا على أحد تلك الأقسام الثلاثة. فليست إذناً تركيباً ينحلُّ إلى عناصر. ومع ذلك فإن صلتها بالمعرفي والحقيقي والمعيار، تكاد تكون شبه تكوينية وتوليدية، دون أن تكون كذلك. فالمعرفي لا يولد الحقيقي، ولكنه يفترضه ما أن يتم تلفظه. كما أنها معاً يفترضان أن ممارستهما تعني الأقسام الثالث الذي هو المعيار. والفكر هو الذي وحده يمكنه أن يعتبر أن تلك الأقسام، إنما هي مما يرجع إليه وحده. لكنه لا يلعب، بناءً على ذلك، دور المحلِّ المُعلِّ، لتجلي تلك الأقسام أو لممارستها وتفعيلها. ليست من مضمونه، ولا هي من هندسة شكله. وهو الذي لا يقبل توصيف المضمون أو الشكل. إنه بالأحرى هو ما يجعل كل أقنوم من هذه الثلاثة، ذاتيَّ المفهومة، وما يفيض عنها في آن واحد. فالمعرفي، لكي يتحمل مسؤولية تلفظه ذاك، لا بد أن يكون ذاتيَّ ذاته؛ وفي هذا التعيين، فإنه يدخل تحت تصنيف: الحقيقي، ويدخله في تعينه، يتم بذلك تعين الواحد (المعرفي) بالآخر (الحقيقي)، وتعين الواحد بالآخرين معاً؛ وفي الآن عينه يمكن النطق بالتلفظ الثالث: المعياري، كإشعاع صادر عنها، آتياً بما يخصه وحده فيما يخص الاثنين معاً، وبما يضيف عليهما.

نقول هذا لأن تلفظ الأقسام الثلاثة لا يخضع للمنهجيات المنطقية أو الجدلية. وعندما نضع كل هذا (التراث) جانباً، فإننا نساهم في جهد الفكر أن يكون عينه، وبما يرجع إليه. إننا نلامس حياديته الأصلية عندما نستدعي ما يشكّل حقاً دلالة الحيادية. ليس ذلك لأن ما يصمد في الفكر، كفكر، في النهاية هو هذه الحيادية، هذه الانزياحية البدئية، والمبدئية، عن كل ما يدّعي علاقة به فحسب؛ بل هي الحاجة إلى صميمية المعيار، أو ذلك العيار

ذاتي نفسه؛ بحيث يحتاج كلُّ من وما يدَّعي علاقةً بالفكر، أن يخضع في النهاية إلى: الفكر وما يرجع إليه، كيما يدعم تأسُّسه فيه، بما هو كذلك. وقد يكون هذا التعبير مقارباً كثيراً «الدور» المنطقي؛ لكنه ليس مطابقاً له تماماً. إذ إن كل استحضار لصيغة تَلَفُظٍ ما، تدَّعي علاقةً بالفكر، أو تأسيساً به وفيه، إنها يفترض ثَمَّ استحضار لتعريف ضمني لما تفهمه صيغةُ التلَفُظ من الفكر وعنه، حتى تبيح لنفسها تدرؤاً به؛ ولكن هذا التعريف، ليس ما يجب الكشفُ عن أستاره ومخابئه فقط، بل لا بدَّ من استحضاره في ذات اللحظة، وعين المستوى الذي تتجلى به صيغة التلَفُظ. لذلك نقول إن صيغة التلَفُظ بما تدَّعي صلةً بالفكر، ينبغي ألا تأتي إلّا ومعها ما يجعلها كذلك. وهنا تفارق صيغةُ التلَفُظ صيغتها تلك. تغدو حدثاً. يقال إنها: تحدث. وقد يصير لها تسمية جديدة: حادثة الفكر. و«حادثة الفكر» لا تعني سوى أن: الفكر يحدث.

ليست «حادثة الفكر» سوى هذا الاصطلاح «اليومي» إن صح التعبير عن التشكيل الذي يضمُّ كلاً من المعرفي والحقيقي، والمعيارى، فيما يشبه الفعل الواحد، وإن اختلفت زوايا رؤيته. وهو تشكيلٌ يظلُّ مما لا يرجع إلى الفكر، إن استطعنا أن نميِّز المعرفي دون الأَقْصَمَيْن الآخرين. أو تميِّز أحدِ الثلاثة، أو اثنين منها، مع إهمال الآخر، الثالث؛ «إذ إن «حادثة الفكر» تحدث عندما تقع على المعرفي الذي بدوره يشتغل على الحقيقي، واللذين معاً إنما يضعاننا على درب الكينوني الذي هو ذاتي العيار بدون أية معيارية. وهنا «حادثة الفكر» تحدث، عندما يتلاقى سؤال المعرفي عن الحقيقة، مع النداء على الكينوني. لكن سؤال: ما هو؟ لا يفي وحده بحادثة الفكر، إن لم يقترن بنداءٍ على الآتي، الذي لم يتخذ هذه الصفة بعد: الما هو عَتَبَةٌ أمام الما يكون.

يكاد يفهم الوعي من «حادثة الفكر» أنه معيارية خالصة. فأبي معرفي لا يشترط الحقيقي، وأي حقيقي لا يندرج كينونياً. فما هي هذه الصياغة إن لم تكن معيارية. لكننا نقول عنها مع ذلك إنها المعيارية التي لا تشبه نفسها أبداً في أية لحظة. ولذلك تكون أقرب إلى الحيادية منها إلى أي نظام تقييمي. إنها تلك المعيارية التي يحتاجها كلُّ نظام تقييمي، كيما يلتقى فيها مرجعيته، وإلّا انزاح دفعة واحدة، وقَفَ نقيضُ الحيادية. صار ملْتَزماً بغير ما لديه، وملْتَزماً الآخر بما ليس لديه كذلك. صار خارجياً على «حادثة الفكر».

ولكن ألا يبدو التناقض صارخاً عندما لا نرى في «حادثة الفكر» سوى معيارية خالصة، ونَصِفُها بالحيادية مع ذلك. والجواب هو أن الحيادية ليست صفةً تُلصق بالمعيارية. بل هي تُشغل حيّزها عينه، إذ إن المعيارية لا يمكنها أن تغدو إلا الحيادية عينها، عندما تقترن، باعتبارها كحادثة للفكر، بحادثات ليست لها تلك التسمية. عندما تشق حادثة الفكر دربها إلى العالم، وتشرع في تخطيط اللامتعيين في مساحاته التعينية. هكذا يدخل الفكرُ العالمَ تعينياً، من حيث إنه العالم هو ساحات اللامتعيين أبدياً. تلك هي المعياريةُ محافظةٌ على حياديتها المطلقة، بالرغم من انخراطها الكلي في التعامل، كحادثة للفكر وحده، مع كل ما ليس كذلك. الحيادية هنا هي العيارية المؤسسة لكل معيار، شرط جعله مختلفاً عن ذاته، في كل حال ينطبق فيها على سواه.

الفكر وما يرجع إليه وحده. عبارة، قمةٌ للمعيارية، التي يظلّ ينقصها كل معيار أو بالأحرى تتجاوز كل معيار لا يمكن الالتقاء بها، مع ذلك، إلا عندما يُشرع في البحث عن «حادثة الفكر» في حادثة العالم. أي حين تشتبك حادثة الفكر مع كل ما يغيرها؛ تلتقي به، بالمغاير، من حيث إنها تنسحب، في آن، كيما يتقدم المغاير وحده أخيراً. كما لو كانت حادثة الفكر في العالم، سؤالاً لحادثة العالم، لا يكتفي بانتظار جوابها؛ بل يتحوّل السؤال إلى نداء كيما لا يأتي الجواب وحده، بل يأتي ومعه «المجيب». فالتحوّل من سؤال (نحو) المجهول، إلى نداء (على) الكينوني. ذاك ما يجعل حادثة الفكر متورّطة في حادثة العالم، وما يجعلها معاً تشكيلاً ندائياً على الكينونة.

كل ذلك مشروط بالحيادية التي هي قمة المعيارية، بدون أي معيار، ما يرجع إلى الفكر وحده. تصير عياراً خالصاً.

النداء على ماذا؟

إن السؤال عمل عقلائي. أما النداء فهو يصدر عن كائن، ويتوجه إل كائن؛ وقد كان الانفصال بين السؤال والنداء حاداً، إلى درجة ألا يعرف أحدهما الآخر. إلى درجة قيام ثقافة للسؤال، وثقافة أخرى للنداء. فالأولى تقسم العالم إلى ذات وموضوع. وتضع الذات في مركزه، أو على قمته. وتحوّل بقية الأشياء والكائنات إلى موضوعات. والثانية

تجعل من كائن النداء مفتقراً دائماً إلى كائن الاستجابة، أو عَدَمها. قد تدَّعي الأولى أنها تأتي بالتقنية، بالعلم إلى العالم. وأما الثانية فقد تقع في الخلط بين ندائها على الكائن المنسحب، وبين ندائها على الكائن المغيوب، أو الغائب دائماً.

لكن، بالنسبة إلى الفكر وحده، ماذا يعنى انقسام الثقافة إلى قطب للسؤال، وقطب آخر للنداء. وانقسام النداء ذاته بحسب المُنَادى عليه، إن كان منسحباً مؤقتاً، أو غائباً دائماً؟ ذلك الانقسام هو أول تجليات الثَقْلَة من المعيارية كحيادية، إلى المعيارية كتورط في إصدار أحكام للقيمة، وأخرى للوجود. وهو ما طبع إنتاج الميتافيزيقا الغربية، بحيث طغت القيمة وحدها على الوجود، وأزاحتها من قطبي الذات والموضوع معاً. في حين أنها كانت تعتقد أنها تقيم صرح الذات فقط. وبذلك ينفك المعيارِيُّ عن الكينوني، ويشرع في طمسه وتناسيه. يتم اجتزاء الفكر إلى تاريخ للصراع بين الذات والموضوع، بين العقل والطبيعة، وصولاً أخيراً إلى تحقق التقنية، باعتبارها معيارية تنتج (قِيم) ذاتها، كأدوات تؤدي إلى أدوات. مما يعني نهاية المعيارية نفسها، حيثما تتساوى الأدوات فيما بينها، لا يقوم ما هو سواها. لا ينسحب الكائن فحسب. بل تنسحب كل إشارة عن انسحابه. وعند ذلك ماذا ينفع كلُّ سجل حول المعيارية والحيادية، أمام تماثلية كل شيء مع كل شيء. يغدو النداء على الفكر وما يرجع إليه ذاتي التعجيز، في الوقت الذي لم يعد ينفع فيه سوى الإستنجاد بما هو ذاتي النجدة والقدرة.

في هذه اللحظة الشَّفَقِيَّة التي يوشك النهار فيها أن يدخل عتمة ليل أبدي آخر، سَيُفْتَقَدُ حَسُّ المضاهاة بأي آخر، إذ سيكون هو الأخير، في هذه اللحظة، وقبل أن ينقلب ممن هو ذاتي النجدة، إلى من هو ذاتي التعجيز؛ يلمس الكلام حدَّ الخطر المطلق فحسب، لأنه يسارع في تلفظ العدم، قبل أن يحلَّ العدم في كل شيء، ويصير لا شيء كسواه، حتى عدم اللفظ. وفي لحظة هذا الوقت، التي لن يكون بعدها توقُّيتٌ، لا تبقى إلاَّ شجاعة اليأس الأخيرة. تنادي، مع ذلك، الفكرَ وما يرجع إليه وحده، معلناً أنه لن يرجع إلى ذاته أبداً...

في هذه اللحظة ينتهي التعارضُ بين السؤال والنداء؛ لا يتركان بينهما حيزاً ثالثاً، قد يصير له اسمٌ مصطنع يَتَقَنَّعُ بالمعيارية. يباعد بينهما بحجة إقامة الحدِّ فيما يجمعهما، وفيما

يفرقهما. فحين يدّعي المعياريُّ أنه يفوز بمقام ثالث مختلف عنهما، فإنه سرعان ما يفتقدهما معاً. ويصير هو نفسه غير نفسه. يضطر إلى لعب دور المعرفي مضاداً للكينوني، فينتهي إلى الاستغراق في التقني. أو يختار أن يلعب دور الكينوني مضاداً ومتجاوزاً للمعرفي، فيضلّ الكينونة، ويتبدّد مع غيابها المتمادي. هذا الانحياز تارة إلى العبارة (المعرفي) وطوراً إلى منتهاها - (الكينوني) فضلاً عما يعنيه من تنازل عن جوهره، عما يجعله معياراً حقيقياً (عيارياً)، ألا وهو الحيادية فحسب، فإنه يحوّل طاقاته، الواقعية التاريخية الجبارة، إلى مخلوقات مسخاء، مُعَوَّقاتٍ، وظيفتها الأساسية أن تحوّل بين الفكر وما يرجع إليه وحده. ليس بين المعرفي والكينوني حدٌّ ثالث. ما اسمه ذلك الحدّ، الذي لن يكون معرفياً ولا كينونياً؟ إنه: المعيار. ذلك هو خواؤه الفعلي بالأحرى. لكن للأسف فإن هذا الحدّ الثالث، الموهوم دائماً، أُتيح له أن يملأ ساحات العقل بأشباهه. وذلك طيلة التاريخ وتفكره أيضاً. تمّ له الاستيلاء على اللغة. جعل صمتها أوسع مساحةً بكثير من (رُقعة) كلامها. وفي رقعة الكلام هذه غدت اللغة معياريةً خالصة. تتعامل مع الدالات انتقائياً. تصنع للعلامات عباراتها، وتصنع للعبارات نصوصها. فاللغة المعيارية لا تتكلم، لا تكتب، لا تُصدر أحكاماً فحسب. قد تخلق واقعاً، يوصف موازياً للواقع الآخر. ويتخصّص هذا الآخر بالوقائع، بالحدّاثات، بالأشياء، باللامتناهي من كلّ هذه المفردات. لكنها في الوقت عينه تضرب عليه حصاراً. تمنعه من الوجود. تختزل تسمية كلّ ذلك العالم إلى مجرد استراتيجية في التسمية، تصارع استراتيجيات أخرى.

هل هناك لغةٌ تتمرّد على صفة المعيارية فتجعلها لا تلتصق إلاّ بلغة أخرى مضادة، أو بديلة، كيما تحتفظ لنفسها بمسافة التأشير على ما ليس منها؟

لا يأخذ الفعلُ كيانه إلاّ عندما يفوز باسمه، يدخل تحت نطاق المعرفي. كم من الأفعال التي تولد وتموت كلّ لحظة ولا يدري بها أحد. لأنها لا اسمَ لها. لأن اللغوي الانتقائي احتجب أو سكت عنها، أو لم يدّر بها أصلاً. هكذا، الأفعال تقع، لكنها لا تصير ← حادثات؛ فهل لا يتبقّى إلاّ أن تغدو حادثَةُ الفكر، هي حادثَةُ الكلمة، هي الفعل الذي يقع، يحدث؟

ومع ذلك ليست حادثة اللغة هي حادثة الفكر. حتى عندما ينتصر الترميز الخالص على اللغوي الاستراتيجي، وتُفلح التسمية في جعل المسمّى يتقدم من شَيْئِهِ إلى اسْمِهِ، رمزه، دون أن يفقد حَفْرِيَّتَهُ الخاصة به؛ فإنه قد يصير حادثة لغوية حقاً، لكن دون أن تتولد عن ذلك آلياً حادثة الفكر. كلُّ جهدها هنا يتلخص في كونها تدعُ الفكر يأتي بما يرجع إليه وحده، أن يأتي بحادثته، مما يتيح لها الفوز بمجاورة قَلِقَةٍ معها، مع حادثة اللغة. لكن متى يمكن أن يصنع اللغوي حادثته. هل يكفي للإجابة على ذلك بالقول: عندما ترتد اللغة إلى لغويّتها. عندما تغدو تسميتها مضاهيةً لأسمائها. عندما يصبح الاسم منافساً، في حروفيته، للدلالة الشيء المسمّى في حفريته. عندما ترتد اللغة إلى أصلها كوطن للكينونة، موازية للعالم، ما إن يغدو هو وطناً شعرياً للإنسان.

مثلاً يقول هولدرلن: إن من حق الإنسان ومن استحقاقه أن يسكن العالم شعرياً؛ ذلك يعني في سياق نصنا هنا، أن المعياري ليس سوى إشارة إلى لحظة التقاء المعرفي بالكينوني. إنه مناداة حقيقية، تتطلب انخلاع اللغة المعيارية عن التفكير والتلفظ باستخدام الاستراتيجية، أو الأقنمة بصفة عامة، واللجوء بدلاً من ذلك، إلى الترميز الخالص، إلى اللحظة الشعرية في إيقاع اللغة؛ وما هو الترميز الخالص، هنا؟ إنه مجيء اللفظ وما لا يتلفظه في آن. تأشيرةُ المتناهي على ذاته، في كنف اللامتناهي. كالسؤال الذي يسأل القريبَ المواجه، وفي جواره النداء الذي ينادي على البعيد. المعرفي الذي يكتشف ويُعيّن؛ والكينوني الذي يلبي النداء، ويشرع في المجيء بعد انتظار، يتلامح بين الأدنى والأقصى، متحرراً من صيغة محاورة المتناهي للمتناهي وحدها عبر أحوال الثرثرة اليومية. عنفُ اللغوي في إضاعته، كما في استرداده، لفُجاءة الشعري. ذلك ما يؤهله وحده لأن يغدو مأوى للكينونة، بقدر ما يكون منفى متماذياً لها، في وقت واحد. اللغوي يقدم زمن التأرجح. في العبارة ينسحب الكينوني أو يتلامح. ذلك أنه: به وحده يمكن الحمل على اللغوي بأنه شعري أو لا شعري. ولكنه لن يكون (غير) شعري. فالشعري ليس (آخر) بالنسبة للغوي؛ إذ إن اللغوي هو المحلّ الفريد الاستثنائي لفُجاءة الشعري، كما لاضمحلاله؛ ولا محلّ لها سواه. اللغة هي افتقادُ الشعري، وهي لقاءه. لا يمكن العثور على مثل هذا اللقاء مقترناً بالافتقاد إلا في سياق اللغة. مما يدفع إلى القول إن الشعري/اللاشعري يكاد يكون حالة واحدة، ولكن متنوعة، للغوي بالنسبة لذاته أولاً.

لماذا يستحق الإنسان أن يسكن الأرض شعرياً. لأن الشعري، هو ما به يتحقق مجيء الفكر إلى العالم؛ ومجيئه ذاك لن يكون إلا بما يرجع إليه وحده. والصلة بين الشعري والفكري، ليست علاقة بين قطبين. إنها طريقة في قول الشعري تارةً، وتارةً في قول الفكري. ولن يقدم الطريقة هذه، وحريةً إلا اللغوي. وذلك عندما يضطر اللغوي، تحت وطأة الفكر عينه، إلى استخلاص التسمية من شبكات عاداتها وشائعاتها، من استراتيجيات غريبة مختلفة، طفيلية، لاصقة بها، باعتبارها الوظائف التي تستخدمها، كما تعود إلى كونها مجرد طريقة في رؤية الأشياء، لا في حجبها أو توظيفها؛ بل في رؤية هذه الرؤية.

قلنا إن اللغوي تحت وطأة الفكر هو الذي يصحح نفسه بنفسه، كلما انتشل التسمية من أية معيارية أو قصدية، قد تعلّق بها من خارج تصرفها التلقائي. ولكن أين محل هذا الفكر، إن لم يكن هو كذلك طريقة أخرى في تلفظ اللغوي. ألا يدل ذلك على دائرية المفاهيم التي تتحرك في فضاء اللغوي عينه، الذي ليس هو إلا أحد اللاعبين فيه كذلك. هذه الدائرية لا تعني سوى انفتاح تلك الأفاهيم، على بعضها. وبالتالي فإن انغلاقها يحوّلها إلى مجرد حلقات تتصادم حدودها ولا تتلامس حوافها، لا تملك عن بعضها سوى رهانات، تدعوها تأويلات. يبقى (اللغوي) هو السند المشترك لجميع تلك الأفاهيم. لا يمارس دوره ذاك بتوفير أدواته التعبيرية كوسائط حيادية. لكنه يتدخل في تشكيل الأفهوم لحسابه الخاص، قبل أن يكون لحساب نفسه. فاللغوي في حد ذاته يلغو، يتكلم. ليست تلك وظيفته. لكنه هو ذات نفسه sa mêmété؛ وكلما كان اللغوي ذات نفسه، استطاع أن يختار الشعري أو الفكري، كطريقتين لا للانتقال من حيّزه الخاص إلى حيّز الآخر، الذي هو هذا أو ذاك، بل هو أشبه بعودة ذات النفس، عن طريق الآخر، إلى ذات النفس.

اللغوي، الشعري، الفكري: ثلاث دلالات في الواحد. ليس ذلك الواحد الأفلاطوني، أو الصوفي. لكنه الواحد المفارق لواحديته، دون أن يفارقها تماماً. إنه نموذج المفهومة الدائرية. دائرية ذات النفس على ذاتها، بما يضعها دائماً فيما هو خارج/ داخل، عنها وفيها؛ فالدور المنطقي la tautologie ليس عيباً في الفكر. انه حلقة الفكر الذي هو دائماً تحت طائلة أن يفكر نفسه مختلفاً، اختلافاً.

اللغويّ، الشعري، الفكري. ثلاث دلالات (في) الواحد، وليس (عنه). فهي أقرب إلى أن تكون ثلاثة تلفّظات لدلالة واحدة، شرط كونها غير مغلقة. حلقة قابلة للانكسار في نقاط عديدة من محيطها. بحيث أنه ما أن يغطي تلفظ اللغوي، مثلاً. حلقة الواحد، أو الدلالة الواحدة، حتى يأتي الشعري انكساراً للحلقة؛ وإذا ما تمت تغطية الحلقة من قبل الشعري، فلا يلبث حتى يأتي الفكري بانكساره الآخر. وهكذا دواليك. فالواحد دوري *tautologique* رياضياً. لكنه هو نفسه، وغير نفسه أنطولوجياً. وإذا اقتصر التدوين، بحسب (التحقيب المعرفي)، على الالتصاق بالواحد كأقنوم رياضي، فمن حقه ألا يجد بعد الواحد، كعدد، إلا كلّ عدد آخر؛ وهو الواحد متكرراً مضافاً على نفسه إلى ما لانهاية. مجموعاً إلى نفسه، بما يجعل كلّ رقم مهما عظم، لا يشكل إلا انضمام الواحد إلى واحد دائماً. فالإبداع الرياضي هو الواحد. أما الإبداع الأنطولوجي فينطلق من انكسار الواحد. هنا: الواحد يتكرر. لكنه لا يتماثل. فهو، في كل مرة يأتي (منكسراً) بطريقة مختلفة، لغوياً شعرياً، فكرياً.

عند القطاف: عدد التفاحات يزداد في السلال، لكن التفاحات تتجاوز في السلال مختلفة. والإغريقي، حسب تصوّر هولدرن. لم يبدع (الواحد) كمأمن من عاديّات الدهر، بل كان ذلك سبيله إلى الخطر. إذ أن الواحد لا يختصر الكل، لكنه يجعل كل شيء اعتباراً منه بالذات، يقترح الكلّ. الواحد عتبة الفجائي: يصير (الفوريّ) - المستدام *l'intempestif* الذي يُذكر بكل ما عده في ذات اللحظة التي تلوح فيها بعض أماراته علاماته. لكأن الفورية تلك، هي نبرة الشعري. لأن الفوري يضعك دفعة واحدة في كنف الواحد. في حين لا يمتلك الفوريّ إلا كثافته الخاصة الفردية. ذلك ما يفعله الشعري. إنه في الوقت الذي يقوم الفوري في لحظة كثافته، في مباشرته المداهمة، فهو يصلني باللامتناهي، يجعله حسياً بطريقة ما، في متناول اليد، لكن دون تناوله حقاً. ذاك ما يؤسس المعيارية المختلفة، داخل المعرفي/الكيثوني. ودونها حاجة إلى اختلاق حيّز ثالث خاص بها. إذ إنه بقدر ما تتحقق فورية العلاقة بالمعرفي/الكيثوني، بقدر ما يطمئن الفكر إلى أنه لا يزال يعمل في أرضه ووطنه، لا يتعاطى إلا بما يرجع إلى ذاته، حتى كلما أوغل في الديار المجهولة، التي لم تبلغها أسماؤه بعد. وهو لا يفعل شيئاً سوى أنه يوغل دائماً في ديار مجهولة.

فالشعري هو طريقة أخرى لقول الفكري، عندما يغدو الفكريُّ فوريًّا ذاته. عندما يفاجئ اللغويُّ ذاته بما لا يعهده في ذاته من قبل. عندما تُولَّد عبارةُ الفكري، عبارةُ الشعري، في حُضن اللغة المعهودة، تصبح (هي) اللغة الجديدة التي لم يتلفظها لسانٌ بعد. يسكن الفكرُ اللغويُّ كلما مضى في استكشاف العالم، الذي صاغته اللغة ذات يوم، ثم قبلت أن تُسجَنَ نفسها في تلك الصياغة، إلى الحدِّ الذي فقدت فيه حسَّ الاختلاف بين قول العالم، وما تقوله عبارتها عنه. هكذا يستحق الإنسان أخيراً أن يسكن العالم شعرياً. لأنه وحده من يأتي باختلاف الشعري والفكري إلى العالم، كلما ترهَّل العالم في قِدَمِهِ، وانسحب الكائن من ربوعه أبعد فأبعد. أما كيف يتم استحقاق الإنسان لأن يسكن الأرض شعرياً، فذلك لأنه كائن لغوي في الأصل. يُخرج الأرض من صمتها الأزلي، ويلجُّ بها ضجيج كل الحاضرين والغائبين في وقت واحد، الذي يَلْعُون ويصخبون، فيختلط الكلام عندهم بقصف الرعود، وزمهرير الرياح. ينتقل اللسان إلى الطبيعة. تدخل الأرض تحت أصناف وظواهر الطبيعة. يحول الإنسان في ربوع الصخر والبحر. ينشئ العلم دون أن يتخلَّى عن السحر. يتعايش كلٌّ من العلم والسحر في اللغة كما يلي: العلم «كطريقة أخرى» في تحقيق الفكري. والسحر كطريقة أخرى في اندلاع فورية الشعري. ويدَّعي العلم أنه استحوذ على المعرفي؛ كما كان يُجَيَّل للسحري أنه يستحضر الكينوني. ومن تحالف العلم والسحر تشكل «مؤسسة» التقنية. تحتكر التقنية صلة الكائن بالعالم. ثم في خطوة نهائية، تتماهى التقنية في تحدي اللغوي، إلى أن تتمكن في اللحظة الحرجة، من تحويل اللغوي نفسه إلى ثمة «طريقة أخرى» في تلفُّظ التقني عينه. حينئذٍ أين يسكن الإنسان حقاً. وإذا التقى العالم «صدفة» كيف له أن يستحق سكناه شعرياً!

ما هو ذلك النداء الذي لن يجيبه إلاَّ صده وحده.

من أين يأتي هذا التلفُّظ. ما يرجع إلى الفكر وحده. ربما يأتي من استشعار بالالفكر. لكن لا ينبثق هذا الاستشعار بغياب الفكر إلاَّ في كنف الفكر عينه. وتلك هي علامة رئيسة في (دورية) ذلك التلفُّظ. لكنها في الوقت عينه تشكل اللحظة الحاسمة، النادرة حضارياً وثقافياً، التي تفصل بين ما يرجع إلى الفكر وحده، وما لا يرجع إليه أبداً. ذلك أن استشعار الالفكر إنما يتفياً بظل التلفُّظ ذاك. إنه يعطي إجابة أولية، لأنه يحول التلفُّظ

إلى سؤال ونداء في آن معاً. أما البقاء خارج هذا التلفظ تماماً، فهو دلالة لا تعني ذلك التلفظ وما يتفياً بظلاله. مثلما ان الشعري/ اللاشعري، لا يمكن التقاطه إلا في موقع اللغوي عينه، فإن الفكر، واللافكر أو ما ليس الفكر بعداً، لا يمكن التقاطهما إلا في موقع الفكري عينه. لذلك تصل لحظة استشعار اللافكر، كما لو كانت سؤالاً عما يجعل تلك اللحظة موضوع السؤال، أو هي صيغة التسأل عينها، وما يتيح لها في آن معاً، أن تغدو نداءً على ما تستشعر به وتفتقده، لكنها تنتظره.

يمكن كذلك تحريك لحظة اللافكر إلى صيغة مجاورة، كأن يأتي تلفظ: ما ليس فكراً بعداً. إنها حركة نحو البدء. فقد يكسر «البدء» دورية الفكر وما يرجع إليه. هنالك عَجالة الكلام إلى طرح: من أين نبدأ؟ ولكن طرح البدء يفتح دائرة الحلقة المفرغة، ويُمدِّدها أمامه أشبه بخط مستقيم. عندئذ يمكن أن يجد تلفظ البدء محلّه، كما لو كان بداية طريق أو مسيرة. لكن كل سؤال عن البدء، بالرغم من إيجائه بالمستقبل، فإنه يتطلب النظرة التراجعية. يقع البدء فيما كان قبلاً. إنه نوع من استطلاع تراجعي، حَكَم دائماً ما يُسمى بالبحث عن أصول الأشياء. فالشيء لا يُكتفى بمعاينة ظواهره الراهنة، بل تتطلب المعاينة الارتداد إلى أصله. لكن الأصل لا يأتي قَبْلُ (لن يعرف كبدء إلا بما يجيء منه، بعده)، فالبدئي لا ينقضي أبداً، ليس شيئاً من الماضي اطلاقاً. لن نعثر على البدئي في الالتفات تاريخياً إلى الماضي، ولكن في الفكر المتكرر لذاته، الآتي.

إنه بحث عن الأصل المتراجع دائماً إلى أمام. فالبدء لا ينتهي ما دام الفكر: شروعاً في الفكر، لم يشرع به أحد بعد؛ كما لو أن جوهر الفكر يفرّ هو نفسه من تحت خطوات الفكر. فهي قد تَرَسَّمه، لكنها تُطَيِّفه في الآن نفسه. تحسب أنها تسجّل إيقاع مسيرته على الأرض: في حين أنها تكتب إشارات هي فحسب؛ لكي تقول: من هنا مرّ الفكر، أو ليس بعداً، ذات يوم.

هنا يعظم النداء على: الشعري، كلما اشتد إلحاح الفكر/ اللافكر على الفكر، وما ليس فكراً بعداً؛ فالشعري هو الأسلوب الآخر الخاص بالفكر وحده، من أجل رؤيته لذاته، بدون أية وساطة. سواء حينما يكون الفكر قريباً من التقاطه لذاته، أو بعيداً عنها

فيما هو منطقة للافكر. فالشعري هو وحدَه المنوطُ به أن يُنهي كلَّ توسطٍ يُدخل مسافة ما، ما بين الفكر ومنطقة اللافكر. مهمته أن يفتح الدائرتين على بعضهما؛ فلا تبقى العلاقة بينهما مجرد تماسٍ تخارجي بين محيطين. حتى أن الشعري يطمح إلى أن يقلب العلاقة هكذا: البدء ليس جبراً منطقيّاً، ولا حتى اختياراً (شعرياً)، بين الفكر أو اللافكر. إذ ليس البدء من أحدهما يعني نفيّاً للآخر أو تأصيلاً له. بل قد يلتقط البدء أحدهما وهو يحسب أنه يلتقط الآخر. ويظلّ أسيرَ هذه اللعبة طيلة ما يشكل تاريخ الميتافيزيقا؛ ليس في ذلك عيبٌ أو نقصٌ. ولكن تحدث الكارثة: الإيديولوجيا، عندما ينقلب البدء إلى تأثيرٍ قطعي على شيء ما يسميه: هذا هو الفكر! فلا يصح عندئذٍ وصفُ هذه الحالة إلا بكونها غيرَ الفكر، وغيرَ اللافكر.

لذلك لا يصح البحث عن الفكر عبر تاريخٍ للإيديولوجيات، لا يمكن القول عنه إنه تاريخ للفكر، أو للأفكار في الآن معاً. غير أنه ينبغي الإقرار بكون تاريخ الإيديولوجيات هو الموجود دائماً، والمفقودُ الزمن هو الفكر. فلماذا يُفتقد الفكرُ من كل (الحادثات) التي تقع باسمه، وتحمل أعلامه، وتُشنُّ تحت تلك الأعلام أفضعُ حروب الطواحين، الإبادية المتبادلة بين مختلف الأطراف، بحيث تتوحد النتائج الأخيرة: منتصر اليوم هو منهزم الغد، أو بالعكس. كما لو أن تاريخ الوقائع يشهد على أنه ليس للفكر وما يرجع إليه، ثمة من تاريخ. ولذلك كلُّ تدوينٍ لتاريخ الإيديولوجيات، أو لتاريخ الأفكار المحدثه لوقائع التاريخ، يعتبر تنوعاً على موضوع «التحقيب المعرفي»، الذي بدوره يُعتبر نوعاً من تمارين الفكر، أو تسجيل الفكرويات فيما ليس هو محلاً طبيعياً للفكر. ومع ذلك، سواء كان التاريخُ تحقيقاً معرفياً، أو تجربةً للفكر في مواجهته، لما ليس بفكر، للطبيعة مثلاً كمحل لقوانين المادة، وللطبيعة كمجتمع إنساني، فإنه يمكن للفكر أن يلعب دور «الحدّ الثالث» الموجود المفقود. يوجد في كل من الطبيعة والمجتمع ويُفتقد فيهما ومنها في آن.

لا تبدو هذه الخاصية، الانوجد/الانفقاد في آن، إلا عندما تعود للفكر دعوته المزمّنة إلى ما يرجع إليه وحده. هذه الدعوة هي التي تستحق وحدها تسمية الانعطاف أو القطيعة؛ ذلك أنه في كنفها يتم التخلي عن جاهزية تاريخية/واقعية كاملة، والنداء على جاهزية أخرى باسم قيمة، تُبثع فجأة حياةً فوق كلِّ الأحياء/الأموات الآخرين، هي

الصلاحية الفكرية فحسب. يُوجَّهُ (النداء) إلى (الحقيقة) كيما تجيء وتبرّر ما يُعطى تحت أعلامها من (معارف) أخرى، توصف بالجلّة والأصالة. لكنها تسعى إلى أن توصف بالصلاحية الفكرية. غير أن المشكلة في جميع أزمنة الانعطافات والقطيعات، أن اللغوي وحده يبدو سيّد الموقف. فهو الذي يضخّ فجأة، وعن غير سابق تصميم أو تصوّر، يضخ «عُمَلات» من التلفّظات التي تجعل العُمَلات السابقة أمثالها في حكم المطرود. فاللغوي، أو هذا التلفّظ الجديد، ينزل سوق التداول، محققاً عملياً وعلى صعيد المتواجد اليومي، زوال أنظمتهم ومؤسسات كاملة كانت استندت في لحظة قيامها كذلك، إلى نوع من قطيعة مع المعهود السابق. لكن اللغوي هو الأسرع في التقاط إشارات التحوّل. وهو الأسهل في فبركة الأنسجة اللفظية التي تتلبس تلك الإشارات، وتنتشرها بين الأفواه، الأسع والأبصار. تأخذ أمكنة «الأشياء» نفسها.

إن عجلة اللغوي تلوك الفكري، تسترق مُهلته الخاصة، تجيء به تطيفاً أو تلميحاً أو مجرد ادّعاء فحسب. تأتي بالفكر، ولكنه مجرداً عما يرجع إليه وحده. ذلك أن تمرين الفكر مع تاريخ «اللاأفكار»، شكّلت تجربته مع ما يدعى بتاريخ تحقيب لإنتاجاته، لثاره من أديان ومذاهب ونظريات وشعارات. إن تجربته الكثيفة المرّة الحلوة، تلك، علّمتها ألا يسكن في أيّ بيت لغوي، مسلماً إليه كل مفاتيحه، كلّ عدّته الخاصة به، كلّ أشيائه السرية والعلنية، كلّ ما يرجع إليه، وحده. هذا بالرغم من أن حاجة الفكري إلى اللغوي، هي كحاجة الروح إلى التجسّد، شرط ألا يطبق عليها أيّ جسد مهما كان متألهاً أو متأنساً. فاللغوي هو دليل الفكري الوحيد، عن انوجاده كما عن انفقاده، أي كحال من أحوال انفقاده الدائم.

لكن ليس كلّ لغوي قابلاً لأن يصير مشروع إقامة أو إيواء للفكري. من هنا يدخل «الشعري» كميّار، ذاتي المعيارية شرطاً؛ ويميز في اللغوي بين محلّ، مفتوح، مُستقبل لما ليس له نصّ أو دلالة بعد، أو أنه مغلق ومسدود دون القادمين الأغراب. فالشعري يُدخل على اللغوي خاصية التشفيف، أو يساعده على الأقل في بعثها واستدعائها من حفريات مجهولة الخاص. ينقلب من شاهد (على) غيره كدال، إلى مشاهد (عن) ذاته فحسب. يتقدم إلى جميع الحواس، المشاركة في صنع: الحضور، دفعة واحدة. يأتي بالمشهدية، وما يجعلها كذلك.

الشعري يدخل على اللغوي. يجعله يُمَشِّهُدُ في ذاته ما هو اللغوي حقاً، وما هو ليس كذلك. مما يساعد على تحقيق اللغوي كحادثة ذاته، كطريقة في انبجاس حادثة الفكري. و(يحدث) الفكري ما أن يغدو اللغوي مستعداً لأن يدع الفكر يجيء عندئذ. ولا يجي (يحدث) الفكري إلا ومعه (وفيه) ما يرجع إليه وحده. وهنا، ليس إلا، داخل حادثة الفكر فحسب، يمكن التمييز بين ما يرجع إليه وحده، وما ليس كذلك، بالفكري، واللافكري في آن. إذ إن التقاط الفكر منسحباً، يعادل التقاطه بادياً ومتلاحماً. وليس خارج هذه العلالة إلا ما ليس بفكر، ذلك الشيء الذي ليس فكراً أو لافكراً، ولا يشعر أنه كذلك.

نعود إلى معاناة: الاستشعار، باعتباره أسلوباً في مناداة حادثة الفكر عينها، قبل أن تغدو - الحادثة نداءً على ما يجعلها كذلك في عين ذاتها أولاً وآخر. لكن المناداة على حادثة الفكر من خارجها، أو على الأقل مما يشكل عتبة، مدخلاً إليها، وكذلك مناداتها على «شيئها»، مما يجعلها حادثة الفكر، المنادتان هاتان، هما نداء واحد، مزدوج الصوت والصدى معاً، أحدهما البشير والآخر النذير. وهما معاً يعلنان عما لم يجيء بعد، وعما يمكن ألا يجيء أبداً. ذلك ما يفرق بين السؤال عن المعرفي، والنداء على الكينوني؛ فهو يوحدتهما في آن؛ يؤسسان معاً زمن الانتظار ييقاعين مختلفين، أحدهما للتقدم والآخر للانسحاب. يستعدان لحضور القادم المجهول، ولغيابه. فالاستشعار يفترض الإحساس عن بعد، قبل أن يكون عن قرب. هناك من يبثُّ إشارات كالإله القديم. لكن الفارق بين الغائب الكينوني والغائب اللاهوتي، أن الأول لا يرسل إشارات، أسئلته، إلا تمهيداً لحضوره. لا يجلس منتظراً، أو ملبياً لانتظار الآخر، خارج أو ما بعد إشارات تلك. يقتحم زمن السؤال، محولاً إياه إلى أزمنة، أقرب إلى إيقاعات باحثة عن تخوم متعارضة، تفترض اختراقات آنية عاجلة مفاجئة، لم يتفكرها أحد قبلاً؛ لم تُخترع قبلها جاهزية أو عُدَّة مفهومية أو أدواتية للتعامل مع تحدياتها. إنها إشارات، أسئلة الأبنية، الأنساق، التي تستبق خارطاتها، ترسيماها. أما إشارات الغائب اللاهوتي، فهي لا تصبر على سؤال، فكيف على تفريعاته وفجاءاته، ما أن تطرح نفسها جواباً واحداً تماثلياً استباقياً، على كل الأسئلة الممكنة، فكيف تسمح لها بالمشول أو المجيء يوماً.

فاللاهوتي القديم كالتقني الحديث، هو جواب تماثلي؛ كلاهما يطالب بإلغاء جذري للغوي، من أجل هيمنة الصامت وحده. يعملان معاً خارج اللغوي، في الرقعة التي تقع حتماً خارج رقعة الفكري/اللافكري، حيثما ينعدم الاستشعار حتى باللافكري، يعجز عن الاتصال بما يثبت مجيء الفكري، أو بما يعيقه وينفيه. إنه ليس بالفكري، ليس باللافكري. ذلك أن انبثاق استشعار باللافكري قد تعادل الوعدَ بقدوم الفكري، تضع السؤال المعرفي تحت طائلة الكينوني. تتيح له، للسؤال، أن يضاعف تسأله بالنداء. يصير المعرفي أسلوباً إبداعياً خلاقاً في الانفتاح على الكينوني، في توفير لحظة من العيش في كنفه. كما يمسي الكينوني، بالمقابل، طريقة استثنائية في لقاء الفكري لذاته. هذه الفعالية تطوّر (الدور)، الحلقة المفرغة، التي تطوّر اللغوي عادة، خاصة على مستوى تلفّظات من نوع المعرفي والكينوني، تطوّرهُ إلى ما يشبه فوراً ذاته؛ هنا يتدخل هذا الشعري الذي عليه أن يَنْسُلَ اللغوي من الهوتين، اللتين تتهدّدانه دائماً، على جانبيه، وهما: الثثرة، كضرب للغوي خارج ما يتمتع به من ذاتي القول، والصمت، حيثما لا تقوم منه، أية إشارة عليه، إلا وتكون صامتة من جنسه.

إن نفي الفكري/اللافكري، ليس كنفي غير الفكري للفكري داخل علاقتهما: فهذا الأخير نفي يضع فعاليته خارج حلقة الفكري/اللافكري تماماً. بينما ينبجس النفي الأول بين القطبين، ومن داخل هذه الحلقة عينها، جاعلاً من اللافكر حالة أخرى من الفكر، توقف دوران الحلقة حول الذات، كما تشرع في تشكيل مشهديات عن تحولاتها الواقعية. هنالك الغياب الذي كلُّ إشارة عنه غائبة. وهنا استشعار بالفكري، وإن لم يأت بعد. والاستشعار بما ليس بعد، أو بما ليس حاضراً ما، لا يؤسس نوعاً من انتظار. ليس زمنياً، وإن كان يستهدف مستقبلاً. وهو كذلك لا يحتل حاضراً بعد، لا يؤسس نوعاً من انتظار. وإن كان يطلب ← حضوراً. إنه ذاكرة الزمن، التي تقابل ذاكرة العالم في قِدمه. فالسؤال عن الفكري الذي هو ليس بعد كذلك، تذكيرٌ بجوهر الزمن دون أناته الإصطلاحية؛ عبارة: الفكر ليس بعد، لا تشبه صيغتها النحوية. بمعنى أنها لا تمنح تأجيلاً معيناً لموضوعها، لمسأها. كما أنها لا تأخذ من الزمن توقّياتها بل خلاصته، كنضج، واكتمال. فهي بالأحرى، تتعامل معه كذاكرة خالصة، تدور دائماً حول ما هو ذاتي نفسه،

دون أن يتَّحد بذاتية معينة جامدة، دون أن يدخل في لعبة الما قَبْلُ زمنياً والما بَعْدُ: في كنف الفكري يبدو التتابع منتهياً مُنْجَزاً في بدئه. إن استشعار: «ما ليس بَعْدُ» فكرياً، لا يشبه أيَّ استشعار آخر بفقدان حاجة، أو نقص مشروع. ذلك أن انبجاس هذا الاستشعار نفسه يدخلنا في سياق تأرجح الفكري، وما ليس كذلك. هنالك إدراج (سيكولوجي) لهذا التأرجح. كآية حالة انفعالية أخرى، تتغذى سيكولوجياً، من صوفيات الانتظار، والحضور والغياب التي ترددها الوجوديات الغيبية منذ أيام كيركيغارد، والصوفيات العربية قبله.

نحن أمام حالتين في الواقع: هنالك العيش في كنف الفكري / اللافكري، وهنالك العيش خارجَه تماماً. حتى كلمة (خارجَه) لا تفني بالغرض، لأنها توحى بنسبة هذا الخارج إلى داخل ما. في حين أنه عَيْشٌ في عدمٍ من الفكري / اللافكري، لا يذكّر أبداً بما يعدمه. ليس فيه أو له خارجٌ ولا داخلٌ. وليس هو كذلك بالنسبة لأي داخل أو خارج آخر. ذلك أنه يرجع إلى الفكر وحده تسمية «الخارج». لكن هذه التسمية ليست استدراجاً للفكر نحو تعيين ما هو داخل وما هو خارج. ليست استدراجاً للفكر كما يتبدد فيما لا صلة له به، بقدر ما هي دعوة حقيقية يحتاجها الفكري عينه، كما يتنصل من إنتاج التسمية، ورفض العودة إلى معاينة التسمية عينها.

كأنما لا يكاد الفكري يبرح رُقعة الاستشعار. فليس له رُقعة خارج الاستشعار. تلك هي الخاصية الفاصلة التي تميز الفكري عن العقلاني. فالثاني تعيني ومدعو دائماً للتعين، بينما الأول يحسم الحسم. يعيده إلى أصله كحالة من حالات لا تنتهي، تُلحَق بالتأرجح. فالعقلاني يبني الأنساق، والفكري يخترقها نسقاً بعد آخر، دون أن يتمكن أيُّ منها من احتباسه. قد يمارس العقلاني ما يسميه بـ النقد. ويستخدمه في مضاهاة أنساقه فيما بينها. أما الفكري فإنه يضاهي جملة الأنساق كلها، مع ما ليس كذلك. لذلك لا غنى عن عبارة (الخارج) تُدرج على حوافي الفكري، لأنه هو الساكن الوحيد الذي لا يتواجد في أي بيت من بيوته. ويكاد يكون له عنوان واحد، لكنه يقع خارج مساكنه كلها التي تحمل بطاقته على أبوابها، دون أن يوجد وراءها أحد.

يتبجح العقلاني أنه أقرب تلفظات اللغوي إلى الفكري. ولذلك استمر طرد الشعري دائماً من ميدان المزاومة. وكاد الشعري أن ينسحب من رقعته الخاصة، ويلتحق بالغيبي أو الشيطاني، أو يتقلص إلى حجم نوع أدبي فحسب؛ إن انسحاب الشعري هكذا لم يترك الساحة بدون منافس للعقلاني فحسب، بل دفع بالعقلاني إلى إعلان تمرده على الفكري، لم يعد مجرد خادم للفكر، بل أصبح أمره؛ وفي خطوة أخرى تمّ انسحاب الفكري إلى ما لا يطوله أيّ استشعار.

إن طرد الشعري خارج النص، خارج اللغوي، اقترن دائماً بانسحاب الفكري، ومعه استشعار الانسحاب كذلك: لكن تلازم الغائبين الكبيرين معاً، لم يكن يعني (صلاحية) كاملة للعقلاني. فلقد اضطر هذا إلى الالتكاء على ما فوق الطبيعة تارة، ثم على الطبيعة عينها تارة أخرى، كمبدأ في اللامتعيّن يسند المتعيّن. وفي المرة الأولى دعم عقلانيته بالقدرية اللاهوتية، وفي المرة الثانية، بالاحتمية (العلموية). فالعقلاني عندما يقطع جسوره الأصلية مع الفكري، فإنه يضطر تحت ضغط التعويض، إلى الخروج من رقعته، والتواطؤ مع أقانيم مغايرة. إنه لا يفقد ذاته كجوهر خالص، إلّا ليعود إلى الالتقاء بذاته عبر تحققات عقلانية واقعية، على طريقة الديالكتيك الهيغلي، في خياره الأهم كنسق تكويني تاريخي. ذلك افتراض تفاؤلي يريد تجديد الثقة بقدرة ذاتية للعقلاني، قد تغنيه عن إشكالية الإسناد أصلاً. لكنه في هذه الحالة، إنما يمعن في اختلاق التوافقات المصطنعة، يسقط في الإيديولوجيا. ولا تنجيه منها إلّا صحوة فجائية تجعله يكتشف إلى أيّ حدّ كان استسلامه للتأدلج إقصاءً درامياً له عن كنف الفكر وما يرجع إليه وحده. فيزعم العقل عندئذ أن يعود عقلانيّ ذاته. يستعيد (النقد) ليحرر سفينة العقل من أحمالها السابقة المتهترئة. وخلال «أزمة النقد» لا يجد العقلاني لديه إلّا سلاحه الأصلي: السؤال. يتحوّل دفعة واحدة إلى «أزمة تسأل» متفاقمة. يتجدد سؤال الاستحواذ وإعادة الاستحواذ *la réappropriation*. وهو كل ما تبقى من تراث الديالكتيك.

النقطة من العقلاني إلى الواقعي ليست اعترافاً بالآخر، بقدر ما هي علاقة استحواذ. حتى أنها ليست كذلك من نوع المبدأ القائل: إن العقلاني يكون الآخر ويتكوّن به. فهذه الواحدة الاختلافية: العقلاني/ الواقعي، لا تلقى حلاً استبطانياً من داخلها. هي محتاجة

دائماً إلى افتراضات منزاخة عنها. ولا تلقى طريقةً للتجاوز معها إلا عبر اختلاقات مفهومية؛ ومصيرها سقوطٌ محتومٌ تحت طائلة الأدلة في النهاية.

ذلك ما آل إليه تراثُ الديالكتيك الهيجلي في مجمله، وليس فقط في خلاصته المتمحورة حول مَفْهَمَةِ الاستحواذ وإعادة الاستحواذ. فليس غريباً ألا يأتي تاريخُ للفكر بعد الهيجلية، إلا وهو متواليَةٌ لأنظمة عقلانية، تُصنّف نفسها بالمعرفية، مُبْقِيَةً على ذاتها في موقع المُنتَج، وحاجةً بذلك من هو في موقع الإنتاج، أو المنتج. فالأسهل هو التخلي عن نظام معرفي باسم نظام معرفي آخر، بدلاً من التصويب على صاحب هذه الأنظمة بالذات، على ما يشكل من نفسه نظام الأنظمة كلها، ما وُلد ومات منها، وما لم يلد بعد، وهو العقل. بكل بساطة.

إن علاقة الاستحواذ على مظاهر معينة من العالم، وإدراجها تحت نسق معرفي معين، ثم إعادتها وردّها إلى مواقعيتها البدئية من العالم تحت شكل الأنساق المعرفية هذه، لا يترجم المبدأ الأصلي الذي يرفعه شعاراً عالياً دائماً، ذلك العقلاني المدّعي للشمولية والضرورة، أي أنه هو من تكوين الآخر والتكوّن به. فماذا يفعل العقلاني حقاً إزاء قدم العالم. هل يمكنه أن يختزله عبر حكاية أدلوجة معينة. أم أنه يعيد اندهاشه به متواضعاً حقاً، منادياً من جديد على الفكر وما يرجع إليه وحده. دون أن ينتظر عوناً حقيقياً آتياً من مكان، لا مكان، بل من عالم مُغْرَق في قدمه أولاً.

إن قلب العبارة: تكوينُ الآخر والتكوّن به، إلى العبارة، التكون بالآخر كتكوين للذات، لا يُدخل الاختلاف إلى صميم النص العقلاني. ليس اعترافاً بالاختلاف في العلاقة بين ذات النفس والآخر. ذلك أن العبارة وعكسها، لاتزالان تتحركان ضمن التعريف الأصلي للمَفْهَمَةِ، على طريقة الجدل. أي تلك المَفْهَمَةِ القائمة على: الاستحواذ. فهي إما أن تنطلق من ذات النفس كاستيعاب للآخر، أو تعكس حركة الاستحواذ من الآخر نحو ذات النفس. تلك المَفْهَمَةُ لم تسيطر على عقلنة المشهدية الإنسانية كتاريخ لاهوتي تارة، أو جدلي تارة أخرى فحسب، بل جعلت العقل يقوم بحصار نفسه بنفسه. يختلق الواحد/الواحدة، ويضع نفسه في مركزها. لكن كلما أعياه الاختيار بين حتميتين،

نادى على المختلف دون أن يعرفه. عندئذٍ ربما يكتشف العقلُ قصورَ جاهزيته، المزمّن، عن تلبية الفوري الذي يفتح أمامه فجأة: لا يفيدُه استنجاهه بالنقد، في مصطلحه الرائج تحقييماً. إذ يتبين بسرعة أن (النقد) عينه قد دخل في عُدّة تلك الجاهزية: فإذا ما انتفض على واقع ما، لم يَلَقَ بين يديه إلاّ عين الأدوات التي صنعت تلك الجاهزية، وجَهَّزته هو عينه، كنتاج عضوي منها. وحتى عندما يعجز تاريخ المعرفي عن كشف: نقد النقد، فإنّ العقلي الجاهز يعيد الاستحواذ على واحديته بطريقة أخرى. إذ مثلما يكتشف النقد أنه يعمل بذات أدواتٍ موضوع نقده، فإنّ القفز إلى موقف نقد النقد، لا يكسر الحلقة المفرغة، بل يُدخلها في عملية استقلاب للمادة المصنوعة سابقاً: (النقد)، بواسطة صناعة أخرى من نوعها: (نقد النقد): إذن، لم تُعدّ الواحدية امتيازاً إستثنائياً لصاحبها، بل شَرَكاً له.

من أين يأتي العون إذاً، وكيف؟ لا بدّ من ملاحظة أن مختلف العبارات التي استعملناها في المقطع السابق، إنما تَرُدُّ تحت القلم مشفوعةً بأجواءٍ معياريةٍ تُلْفُها غلالاتٌ شفافة، لكنها فاعلة تحت الصمت والشفوف. منذ أن حوصرت العلاقة بين ذات النفس والآخر في الجدل حول مَنْ يُكوّن من أولاً، فقد يتمّ تجاوز الصعيد المعرفي/ الكينوني، إلى المعياري الخالص، بقدر ما يجري سباق التنازل تسارعياً من قِبَل كل قطب على حدة، عن معرفة ذاته، في الآن عينه عندما بتنازل عبّره عن معرفة الآخر؛ كلّ ذلك لأنّ أحداً منهما لا يقنع بتدوين نصّه في خاتنه، بل يسرع في ادّعاء تدوين الآخر، ممعناً في تبديد سجّله الخاص. فالواحدية لا تعني إلغاء الآخر، ولكن تحويله، هو وكلُّ أحدٍ سواه، إلى مجرد أعداد في متوالية، تأتي كلها بعد الواحد، وتحمل منه واحدهُ مهما تكاثرت، فسوف تظلّ محكومةً بتكرارها، كيما نجنيء هي تسميةً مترادفة مع اسمه الأول، هو، دائماً.

مشكلة الواحد أنه لا يقبل حتى بلفظة الأول. إذ إن كل ما يتلو الواحد هو حاصلُ جَمْعٍ رياضي خالص. ليس هو الأول، لأنه لا يتبعه ما هو ثان. إذ ليس هناك من هو الثاني. بل هو الواحد وما بعده: الواحد مكرراً. هذه المشكلة لا يمكن تطويرها إلى إشكالية، لشدة بساطتها وفوريّتها. ومع ذلك فهي التي تؤلف صلب الأقتومية الكبرى المركزية، فلسفياً وتاريخياً المسماة: العقل والعقلانية. حيثما يتحرك العقل لا يمكنه أن يخرج عن ذاته. ولهذا السبب تحاول الأدلجة أن تتعامل معه كبديل عن الفكر. فهي فضلاً عمّا تراه فيه من

إمكانية لالمحدودة في تكريس واحدته، تحاول أن توحيه مع الفكر من خلال مَنحة هذه الصفة: اللامحدودية.

ليست الأدلة وحدها، والمعاصرة منها بخاصة، التي تستغل هذه اللامحدودية لترفع كل حاجز بين العقلانية والفكر، بحيث تقدم نفسها كجهازية تامة موضوعة في خدمة الفكر وما يرجع إليه وحده، نقول ليست هي الأدلة وحدها من اختص هذه الفعالية، بل لقد ساهمت مختلف الفلسفات ذات العنوان العقلي، أو اليقيني من قبل، في إنكار اللامحدودية، وقسرها على أنظمة معرفية معينة، لا تتورع دائماً عن الدعوات الأنطولوجية لذاتها، التي تتيح لها ثمة ارتباطات بالكينونة. مما جعل معظم هذه الفلسفات موضوعاً ممتازاً للتحليل الإيديولوجي، لشدة قابليتها للاستخدام المجتمعي والتاريخي. ومما جعل كذلك ممكناً، اصطفاً تاريخاً للأفكار موازياً دائماً لاصطفاف التحولات المجتمعية. فانشغلت الثقافات الكبرى في جدل البحث عما هو الأول في تكوين الآخر، ما بين (الفكرة) و(الحدث). ونعلم أن هذا النوع من الجدل قد أخذ معظم الوقت الفلسفي، وحتى العلمي التأويلي، إلى أن حان أو أن المنعطف الأكبر حين يُولد ذلك السؤال الفلسفي الذي يضع الاصطفافين معاً موضع الاستفهام: لماذا هما كذلك، ولم يكونا غير ذلك؟ جاء وقت اكتشاف أن الاصطفافين يشكلان مجرد ثنائية واحدة. تنتمي إلى الواحد. ولا تتحمل وجود الآخر. وحيلة العقل هنا القديمة أنه يصرُّ على زجَّ السؤال بين مخلي هذه الثنائية، ويحكم عليه بالتفكر، والبحث فقط في تبرير: لماذا الاختيار لهذا القطب دون الآخر، أو بالعكس أيضاً. كتصنيف الناس جميعاً بين مؤمنين أو ملحدين، مثلاً.

ماذا نفعل بالناس الآخرين الذين لا يدخلون هذا الاختيار، وقد لا يعرفونه أبداً؟ إنها الثنائية التي تُولف بالفعل نظام الأنظمة المعرفية. إنها شكلُ الفكرة الأولى، الواحدة، الذي يولّد شبكات الأفكار الأخرى، فلا تحيى إلا تطبيقاً للأولى؛ يختلف عددياً، لكنه بتجانس مع نفسه أنطولوجياً. توحى الثنائية بأن الاختيار بين أحد قطبيها، لا يضع حداً للاختلاف داخلها بين قطبيها هذين فقط، لكنه يغطي على اختلافها، كثنائية، مع كل ما هو خارج عنها. أليست عقلنة الوجود على هذا النحو إلغاءً للوجود. لولا تدخل الفكري في اللحظات الحرجة حقاً، التي سُميت بالانعطافات الكبرى، أو القطيعات الحاسمة، فإن

العقلي، كان سيتحوّل إلى مجرد شكلانية خالصة. وفي هذه الحالة نفسها لن يتبقّى ثمة معنى لأي كلام عن مضاهاة العقلي بالواقعي من جهة، وبالفكري من جهة ثانية.

قد نسأل: وهل العقلي ليس هو الفكري، ولماذا، أيكون العقلي يعقل الأشياء، أما الفكري فإنه يتفكّر العقلي والأشياء معاً. ليس بينهما حركة استيعاب أو شمول من أحدهما نحو الآخر. كما أنه لا يمكن تصوّر الاختلاف بينهما على أساس تراتب معياري. ذلك أنه بالرغم من اطلاقية الفكري، فالعقلي ليس أقلّ رحابة ولا محدودية منه. لكن المسألة ينبغي لها أن تُطرح بطريقة أخرى: بينما ينشغل العقلي في تثبيت نظام معرفي معين، فإن الفكري يهيمه سؤال كيف ينشغل العقل بهذا التثبيت؛ فهو بذلك لا يتخطى السؤال المعرفي منطقياً، ولكن كينونياً. فـ العقلي سؤال. والفكري نداء. الأول ينتظر جواباً يحمله على المعرفي، ويعرضه على أنظار الحقيقي. في حين أن الفكري ينادي على ما يتصوّر أنه كينوني. ينتظر ما لم يحدث بعد.

ومع ذلك نستشعر غرابة ألا يكون العقلي ليس هو الفكري بطريقة ما. يمكن القول مبدئياً إن تاريخ العقلانية، لم يقدم العقلي كإثبات أو يقين فحسب، لكنه قرّنه دائماً بالشك سواء كان سفسطائياً (مجانياً). أو منهجياً (ديكارتياً). بحيث قد يكون تاريخ العقلاني هو تاريخ قلقلته كذلك. لم تعد واحديته شكلانية خالصة، فقد أصابها التشقق، وتحللتها رياح التغيير والفجائية. صار العقلاني يتحمّل الانزياح للحظات أو أكثر عن وحدانيته. لكن الفكري هو الذي يعتبر أنه أتى بالفجائيات على صميم العقلاني. دفعه، في منعطفات كثيرة غير معروفة؛ لماذا لا يهرب من جفاف السؤال، إلى حرارة النداء. فتراه ينقلب أحياناً إلى نداء على النداء الذي لا يرجع إليه. فالعقلاني هو عينه من يرفع في اللحظات الحرجة شعار المناداة على الفكر وما يرجع إليه وحده، وكأنه هو نداؤه الخاص. وكأن التسأل لا يعلن الاستفهام فحسب، بل يصير نزوعاً نحو الاختراق.

وهنا، ألا يعمل كل منهما، العقلي والفكري، وكأنه يستدعي الآخر، ويسمح لنفسه أن يدّعي تمثيله، بل حتى تجسيده. ذلك هو ادّعاء العقلاني على الأقل كلما أحس أنه غدا عقلياً خالصاً. فليس غريباً أن دخول العقلي، كشكلانية خالصة على السجل الفلسفي مع

كانط خاصة، لم يكن ممكناً لولا النداء على الفكري مجدداً، والاصطلاح عليه تحت تلفظ: المتعالي. في ظل هذا التوزيع الجديد للسجل الفلسفي القديم، لم يعد الفكري (مجرد) إلّه ضامن للحقيقة، على طريقة ديكرت، بل أصبح مشاركاً، باختلافه عينه، في (نقد العقل الخالص)، كمعيار آخر، لا يجيء إلا بعد أن يستنفد العقل كلّ معايير الخاصة بتلفظه وجاهزيته العملائية. يجلس (نقد العقل الخالص) في عتبة «المتعالي»، يقدم كلّ جاهزيته كيما تُعينه على التثبت بموقعه ذاك في كنف الفكري؛ كلّ الجهد الكانطي الخارق، في أن يعيد للعقل شكلانية خالصة، مهمته الأصلية في استكمال الجاهزية الفلسفية المطلوبة من أجل العيش مجدداً في كنف الفكر وما يرجع إليه وحده، بل من أجل التذكير بإمكانية هذا العيش. غير أن الكانطية، لشدة انهماكها وانهاكها في إعداد هذه الجاهزية، ومفصلتها بطريقة مختلفة، فإنها تركت مهمة التذكير إلى تسجيل فلسفي آخر، عليه أن ينشغل بها وحدها. ذلك ما انتدبت الهيدغرية نفسها له فحسب؛ افتتحت طريق الغابة ولم تعبره كله إلى النهاية.

في حين أن ثورة الكانطية تؤكد أن مذهب المتعالي ليس سوى «وجهة نظر» ينشئها العقل الخالص عن ذات نفسه، وهو الاعتبار الذي حقق قطيعة النقد الكبرى مع مذاهب المفارقة السابقة، فإن هيدغر لم يبق على هذا الامتياز الخاص للعقل الخالص، بل جعل الشكلائية نفسها صيغة من صيغ الكائن في العالم. بمعنى أن العقلي وحده لا يمكنه أن يقدم تأسيس المعرفي، وتأسيسه الخاص به في وقت واحد. ذلك أن المعرفي نفسه لا بدّ له أن يندرج في سجل «يذكر» بجاهزيته كمعرفي، يتوجه إلى الكائن. وهذه الجاهزية ليست أجوبة على أسئلة سيكولوجية أو منطقية خالصة، كما هو متداول في إبستمولوجيا تقليدية. فالمعرفي الطامح إلى بناء علاقة بالكائن لا بدّ أن يشتبك معه بطريقة تتعدّى حيادية الاستفهام العادي. إذ إن المعرفي الباحث عن الكينوني يداهم تخومه بطريقة ما، يشتبك معه في حركية تجليه وانسحابه. ينزاح السؤال بالنداء إليه. فالانزياح بين المكانين ليس حالة منطقية، بل يكاد يجترح حلاً للمأزق السقراطي القديم الذي يتساءل عن المخرج المستحيل من (الدور) الحلقة المفرغة: «كيف نعرف ما نجهله إن لم نكن نملك عنه ثمة معرفة من قبل» [حتى ننتقل إلى البحث عنه!].

كما أن «مذهب المتعالي» أضحى مجرد وجهة نظر يكوّنها العقل الخالص عن ذات نفسه، فإن الخلاص من المأزق: l'apori المعرفي الكيوني، هو في الاشتباك معه من داخل سجله عينه. ذلك ما حاولت الفينومنولوجيا أن تُنهجُه، أن تضع حلولها، كأساليب في معاناته. فالعقلي قد يُتاح له أن يكتشف المأزق، لكنه يقف أمامه معلناً عجزه. ينسحب. بينما يطوّر الفكري هذا الموقف، من مواجهة مأزق، إلى مقاربة لغز. فمن المواجهة إلى المقاربة، إلى إقرار الانشباك، ينعطف المأزق من مجرد المعارضة المنطقية، من حيث الشكل: (من المعرفي إلى الكيوني أو بالعكس؟)، إلى الاشتباك مع اللغز؛ من تأمل صعوبته، كمأزق منطقي أو إبستمولوجي اختصاصي، إلى الاندراج فيه ومعه في ذات حيّزه، كلغز، يجمع بين السائل وموضوع السؤال في معاناة واحدة. ذلك ما يوفره انزياح الكينونة كموضوع مطلق لا وجه له، ولا جسّر منه أو إليه، إلى الكائن: الذي يدخل العالم، يُزمنه ويتزمن به. ينتجان معاً أندر ما في هذا الكون، الحياة. ما لا يستطيع أيّ مطلق اسم أن يدّعيه ملكاً له، أو إنتاجاً منه.

ذلك هو الفارق بين الاستحواذ والتزمين. فالأول يختزل الكائن في العالم إلى ثنائية؛ تمرّق، تفصل عبارته تلك إلى حدّين، وتدخل الاستقطاب بينهما، بدءاً من ازدواجية العالم، وما ليس كذلك. تلك الثنائية الكبرى التي صارت بمثابة نظام الأنظمة المعرفية، المتحكّم في تراتبية أزلية بين ما سوف يُسمّى عملاً بالآدنى والأعلى. ولقد ارتاح العقلي إلى مثل هذه الهندسة طويلاً، ولم يقلقه ذلك التناقض الوجودي، الأنطولوجي، المتحكّم في ثنائية العالم وما ليس كذلك. فالعالم حادث. لا يمكنه أن يحدث نفسه. لا بُدّ له من محدث. وهذا الحد الأخير، هل هو أخير حقاً، ما دمنا نستعمل ذات المفهّمة، فكيف يمكن التوقف عند «الأول». وكيف يأتي «الأول» مما ليس هو كذلك، وليس عدداً. إنه المأزق! فالعقلي يخترع هنا ما سوف يُصطلح عليه بحدوده. إن له حدوداً. ويمكن فهمها والتعاطي معها ما دمنا لا نتطلع إلى ما وراءها، بل نربط فقط داخل أسوارها. أما الفكري فهو الذي ذات لحظة، لا يمكنه التوقف عن المناداة على من وما هو وراء السور، حتى وإذا كانت مناداة على الصمت أو الصامت وحده. العالم ليس له آخر. وليس العالم حدّاً في ثنائية مقابل حدّ آخر، لن يكون إلا من العالم نفسه، لن يكون هذا الآخر إلا عالماً يحده فالانخراط في تزمين العالم،

والدخول فيه كل لحظة منه، أو كل لحظة اللحظة، إنما يبنى «التشكيل» configuration، يقرب العالم إلى معرض مشهديات لا تنهاى عدداً ومناظر. فما ليس له تشكيلٌ لن يكون من هذا العالم. لكن بالمقابل حتى يفوز التشكيلُ بمشهديته الكينونية فلا يمكنه أن يتبدى إلا بالنسبة لعمق العالم، لقاع اللاحدود، الذي لا يمكن أن يُحدّه إلا تخومُ العالم. فالتشكيل هو اختراق التشكيل، بقدر ما يغدو الاختراقُ تشكيلاً أيضاً. ذلك ما يبنى تخوم العالم داخل العالم. لا يتبقى ثمة دلالة لمكان خارج العالم، إلا بما هو داخل العالم نفسه. فالمتعالي ليس مجرد وجهة نظر يصوغها العقل الخالص عن ذاته فحسب، بل إن هذه العملية تحتاج إلى أرضية محايثة، إلى علاقة فورية بالمحايثة نفسها، لا يمكن تصوُّرها بدون سياقَي الزمان والمكان.

الثورة الكانطية الثانية حدثت عندما لم يتم حصرُ المعرفي بالزمكاني فحسب، بل عندما تمَّ جلبُ المتعالي نفسه إلى حوافي المعرفي وضواحيه. وذلك عندما أُنيط بالكائن، حين يجيء إلى العالم، أن تجيء معه الكينونة. فالانقلاب الحداثي الحقيقي لا يتوقف فقط عند اشتراط العقلي بحدسي الزمان والمكان، مع طرد المتعالي خارج العملية التاريخية كلياً، بل باستعادة هذا المتعالي إلى صميم هذه العملية، لكن بعد أن يستحوذ الاختلافُ على دلالاته التقليدية: أي حين يفارق المفارقة، ويغدو طريقة أخرى في مقارنة الكينونة، كلما أُتيح للمحايثة أن تبدع تشكيلاتها الفورية؛ وصفةُ الفورية هنا تعني مجيء التشكيل، ونظامه المعرفي التكويني معه؛ لا ينغلق التشكيل، بل يزداد شفافية، كلما أوغلت شفافيته في الكثافة. لا يكون التشكيلُ ذاتي النفس، إلا بالقدر الذي تتلامح على ضفافه سديمية عدم التشكيل بَعْدُ. كالبيت الذي يتجمع، يرتصُّ على صميمته الداخلية وسط فضاء اللوحة، لامتناهية الضوء واللون. ولاتناهي اللوحة يعاد تشكيلُه اعتباراً من نقطة التناهي المركزة: صميمية البيت.

يمضي الفكر مفقوداً بما يرجع إليه وحده، ومُفتقداً فقدانه ذاك، كلما أوغلت المفهمة مفصومةً بين حدي ثنائية، تطالب متباديةً دائماً بالاختيار المكذوب: إما الانتماء إلى اللامتناهي مع قتل المتناهي، أو الانمساخ في حدود المتناهي مع تبديد اللامتناهي، فراغاً مجذباً إلا من فراغه. لكن، وبالمقابل، ينبثق المعرفي الكينوني في علاقة الفورية الخالصة السابقة على منطق

العلاقة بينهما، بقدر ما يعيد تشكّل المتناهي، بما هو كذلك، على ضوء اللامتناهي، الذي بدوره، ومن خلال علاقة العلاقة معه هذه بالذات، يتحوّل من لا محدودية لا يُقال عنها أيُّ شيء، إلى وَصلة نادرةٍ للكائن بالكينونة، لا تحتلّ إلاّ خطاباً واحداً، مفعماً بالخطر حوله/ وفي نصّه، وتناصّه معاً؛ ما دام يتأرجح بين تخوم الفكر وما يرجع إليه، وبين ما ليس كذلك، حيثما يتمركز «الخطر» الحقيقي على الفكر في هذه العبارة الثانية.

إن كانت الثورة الكانطية احتفاءً وتأسيساً للمعرفي بشروطه الخاصة لأول مرة، كذلك فقد استطاعت أن تفرز الصيغة الوحيدة التي يمكن للكينوني أن يُنادى عليه من خلالها. فليس في أي مكانٍ يُتاح للمعرفي أن يشتغل وفق شروطه الخاصة. وهو لا يلقي حيّزه إلاّ حيثما لا ينطلق النداء على الكينوني عبثاً، ولا يرتجع له صدى. قبل الحادثة، كان المعرفي يعمل في الأرض الخطأ، مما جعل الكينوني ليس مفقوداً فحسب، بل جعل الإحساس بهذا الفقدان، أي افتقاد الفقدان، مستحيلاً. فالمعرفي حيثما لا موضوع له، يقترن بالكينوني اللاكائن الغائب، والمفقود غيابه: المعرفي الخطأ والكينوني الغائب. وكل المنعطف، ليس في حضور الكينوني، فذلك مستحيل. والمعياري الديني والأدلوجي وما يمثّلها من الأقامة وحده يمتلك هذا الإدّعاء؛ نقول: كلّ المنعطف إذّا، هو في افتقاده هذا الحضور، ومن ثمّ المناداة عليه. حتى يسكن الإنسان شعرياً في العالم، لا بُدّ له أن يؤمّه لا شعرياً، جُزافياً فحسب.

كذلك قد يظنّ الإنسان مقدوفاً به إلى العالم مجرد انقذاف، دون أن تُتاح له، مرةً واحدةً أن يسكنه لا شعرياً، لكي يسكنه شعرياً. فقد يبقى مغترباً اغترباً، غير شعري، لا يدري أساساً بما هو خارج الحيز الذي تجري فيه جدلية اللاشعري الشعري. [على أن يفهم اللاشعري كغياب مُعين بنسبته إلى الشعري فحسب. أما (غير) الشعري، فيمكن أن يتعين بالنسبة إلى أيّ تلفّظ آخر]. وكل الأهمية هي في هذا التمييز بين أداتين للنفي: اللا (كذا)، والغَيْر. فالأول ليس نفياً مجرداً، بل يأتي ومعه موضوع نفيه، أما الثاني فإنه نفي يستحضر كل الأشياء الأخرى ما عدا الشعري، ما عدا موضوعه الأصلي. فالمعرفي قد يقوم بشروطه (كانط)، ولكنه لا يقوم هو وشروطه تلك، إلاّ في كنف الكينوني. ذلك هو الدرس الهيدغري. ومجمل هذه العملية (النادرة) يحدّدها انبجاسُ الشعريّ (درامياً)؛

لأن الشعري هنا هو بمثابة مشروع في العيش في كنف كينونة منسحبة باستمرار. ومجمل هذه العملية لها اسم واحد هو الانفتاح على «الفكري وما يرجع إليه وحده» وهو ماتطلع إليه هيدغر صراحة. وقد حان الوقت لإعلانه كعنوان لما بعد الهيدغرية نفسها.

عندئذٍ فحسب، يقع المايحدث. وذلك عندما يغدو المحل الذي تأوي إليه العملية (في إجمالها) وتسكن فيه، هو اللغوي. المايحدث، هو حدث الوجود كواقعة خالصة، لكنها واقعة لغوية. ولأنها كذلك، فهي تحتاج إلى مهلة زمنية. فالتزمين هو إعطاء مهلة الوجود. بدون هذه المهلة لا شيء يحدث، يقع. والكائنات مُهَلُّ حية؛ تترجم قَدَمَ العالم إلى عوالم تبدأ وتنتهي. وليست المهلة إلا وحدة التعبير عن حدث شمولي مستمر يلتقطه اللغوي، من خلال تسريد: التزمين.

وبذلك ليس المعرفي وحده من يحتاج إلى حدسي الزمان والمكان، ليحقق شروطه الخاصة، المحايثة غير المفارقة، بل هو الكائن كذلك الذي يستمد مهلته الخاصة، من تفعيل كينونته، من حيث إنه يحدث، يدخل الماحدث، أو يشارك فيه، أو يحاول أن يوازيه. لأنه يقع على عاتقه أن يحقق مهلته الخاصة دائماً من خلال المهلة الغامضة الشمولية التي يعينها المايحدث، فيه وحوله. فالعلاقة بين الكائن والمايحدث لا تمرّ عبر المعرفي حتى وإن تحقق حسب شروطه الخاصة به، إلا بقدر ما يساهم المعرفي في تأكيد المتناهي بقوته الذاتية، وبما يمكنه من الإنجاس في العالم، كوجهة نظر للامتناهي، الذي قد يتلاشى ويتبدّد إن بقي خارج المحايثة، ولكنه سوف يعيد تطوافه على تخومها كلما حقق المعرفي اللقيا مع الكينوني، آتياً منسحباً. حيث يمكن للغوي أن يؤشر: ذاك هو المايحدث! كاستشعار بمعاودة العيش في كنف الفكري وما يرجع إليه.

لكن ليس الفكري نهاية المطاف. ليس المحصلة التركيبية لإجمالي هذه العملية. بل إنه يتابع اختراقها جميعها في فقرة. يستوعب توقيثها، مرحليتها، في وقت واحد. يكتشف ضرورتها هو عينه لها، باكتشافها هي عينها لأشائها. فما يعلمنا التفكير هي العودة إلى الفكر دائماً، فيما كل شيء يبعدها عنه. لا نعثر عليه في ذاتنا كمرکز، ولا نصادفه في الأشياء كمحيط موضوعي. إذ إن الفكر ليس أحادياً حتى يتخذ من الذات مركزاً له. وكذلك

ليس اصطفاً إزاء أشياء المحيط حتى يلاحقها كالعالم التجريبي. إنه ما يُفتقد دائماً حيثما يُتصوّر وجوده. ليس له مكان في أمكنة المنطق أو سيكولوجيا الإدراك، أو نظرية المعرفة. كلّ هذه «العلوم» تحتاجه كتبرير، كحاجتها إلى نفسها، في حين أنه سالك في غير أمكنتها ودروها. وسلوكه ليس سوى القفزة داخل المكان الواحد. أرض الفكر تتسع للعالم جميعها. «إنه لأمرٌ عجيبٌ بل حتى أنه لأمر مشؤوم أن يكون علينا مبدئياً القيام بالقفز كيما نفوز بالأرض التي كنا عليها سابقاً. فالقفزة ليست فورية المكان فحسب، بل فورية اللحظة كذلك. ولذلك ليس ثمة من قفزة نحو مجهول الكينونة، إلّا بحمل عبء الذاكرة كلّها، بما فيها من تفكرات الكائن حول ذاته، وتفكرات الآخر به. مَحْمُلُها والإتيان بها إلى مجهول القفزة، كذلك فعل التخلي عنها، والشروع في البدء، بدون بداية».

قد يبدو تلفظ: الفكر وما يرجع إليه، أنه مشبع بالمعيارية. وهذا حق. لكنها معيارية، لا تدخل في سياق مضاهاة أو مقارنة أياً كانت. فهي تتعارض مقدماً مع كلّ أفعال التفضيل. إذ ما الذي يمكنه أن يدخل في منافسة مع الفكر، دون أن يشتمل بعباءته نفسها، أو أنه يختار أن يدع ذاته خارجها. وعندئذ كيف لهذا الشيء الذي هو (غير) الفكري، و(غير) اللافكري، أن ينشئ ثمة علاقة معه. إذًا، ما يرجع إلى الفكر وحده ليس معيارية، إلّا من حيث إنه يطرد كل معيارية، تطرح ثمة ثنائية مع ما ليس يمتّ لمنطقة الفكري بصلة، سواء صلة إيجابية أو سلبية.

مع ذلك، فإن الحيز الوحيد غير الممتنع إنما يقوم في تلك المسافة بين الفكري واللافكري. ولا يمكن لهذه المسافة أن توصف بغير الكينوني. فالمساحة الفريدة المتوفرة لفعل الفكر هي تلك التي تندرج بين «السمع» لنداء الكينونة، وبين اضمحلال السماع. حيثما يثور تسأل، من النوع الذي يتناول مسألة الفكر وما يرجع إليه، فليس ثمة استجابة حقيقية يؤديها المعرفي وحده. هنا يُشارف الفكري تحوم الكينوني، بعد أن كان سؤالاً معرفياً خالصاً، يغدو الآن متحوّلاً من كونه السؤال المعرفي إلى التسأل الكينوني فحسب. لكن: من ينادي من؟ فالمعرفي المقطوع عن الكينوني، تضمّه دائرة العقلي، تمنحه اكتفاءً ذاتياً، مدعوماً بأعلى وأشمل مدنية عرفتها (ثقافة) الإنسان حتى اليوم؛ تمارس برهانها اليومي بإنتاج التكنولوجيا، وإخضاع (شموليتها) لأضيق خوصنة: [حصان طروادة،

التحفة التقنية، ومحتكروه: المختبئون داخله]. هذا العقلي يدعي الحيادية المطلقة مع ذلك. لا يُطلق إلاّ الأسئلة المحدودة، بهدف تحسين إنتاجيته اليومية. لا يسمح بالسؤال الشمولي إلاّ بالقدر الذي يعيد تأسيس حيّزه، بما يمكنه أكثر فأكثر من ردّ أية هوة نوعية أو إجرائية تقوم بينه وبين السلطة.

إنه العقلي الذي لا يتيح نداءً يتجاوز تخومه، فإنه لا يؤهل كائناته أبداً بما يمكنها من سماع نداء الآخر، قادماً من لا مكان في خارطته الخاصة. فهل يمكن إطلاق النداء عقلياً، من خارج حدود العقل نفسه؟ لقد كان الجواب الكانطي واضحاً. ووضوحه ذاك هو الذي أتاح انطلاقة الحداثة التقليدية، التي حاولت بدورها أن تستوعب كلية المشروع الثقافي الغربي، أن تنشئ له هويته، خصوصيته. ومع ذلك فإن هذا المشروع عينه هو الذي أعاد النظر في علاقة المعرفي بالعقلي، فلم يعد يصطنع توازياً بينهما أو استيعاباً للأول من قبل الآخر. بل أصبح المعرفي نفسه يضم العقلي وسواه في آن. وهذا (السوى) ليس مجرد «وجهة نظر» ينشئها العقل عينه، عمّا ليس هو عينه تماماً، على طريقة العقل الخالص الكانطي. وإذا كانت المسألة تتعلّق بحدود كل من العقلي والمعرفي، فإن الأول تنتهي حدوده عند إنجاز التعيين، حيثما تبدأ حدود الثاني انطلاقاً من التمعين، أحدهما ينشئ التعريف، والآخر يخترقه إلى اللامعرف بعد، فإن توضع obgectivisation العالم، لا يستنفد (الموضوع). ذلك أنه يتطلّب مستوى آخر يتخطى التعيين إلى التمعين*، من الضرورة إلى الدلالة. من القانون كترميز مواز لموضوعه، إلى الترميز عامة، الذي يفتح على المتعالي (الآخر)، ليس فوق المحايثة، بل من حيث هو شرط لجعل المحايثة عينها ممكنة. وهي تلك المحايثة التي تحتاج إلى رعاية اللامتناهي متلاحماً دائماً على تخومها، بقدر حاجتها لبناء المتناهي في قاعها، كأرضية تحميها من الفراغ داخلها وحولها.

يمكن فهم هذا الاصطفاف: العقلي/المعرفي، الفكري/الكيثوني، كما لو كان محطة فورية واحدة، لكنها توزّع نفسها بين أمكنة ثلاثة، إذ إن كلّ تلفظ ليس تمهيداً للتالي، ونتيجة للسابق؛ ليس هناك عليّة ضرورية تربط بين التلفظات الثلاثة. وإذا كان ثمة فوارق بينها،

فلا تؤخذ على محمل القياس المنطقي. فالأفانيم الثلاثة تجلس كلها في وساعة من الشمول والمحدودية معاً. ولا سَبَب بينها يجعلها تتنافس على كمية اللاحدودية التي يفوز بها الواحد دون الآخرين. لكن المشكلة تقوم جدياً حول الطريقة التي يفهم كلٌ من التلفظات الثلاثة للاحدوديته. فالعقلي يعتقد أن التعيين بالتعريف يكفي الضرورة اللاحدودية. والمعرفي يستبدل قاموس الضرورة، ومفرداتها المتداولة، بمساحة التعمين اللاحدود، أما الفكري/ الكينوني، فهو الذي يوفر استمرارية العلاقة الفورية بين العقلي والمعرفي، مانحاً إياها حق التكوّن كحادثةٍ تناهٍ، شرعيةٍ عند ذاتها، وذلك في كنف اللامتناهي، الذي يرشّحها لهذا التشكيل، دون أية ضمانة ديكارتية أو سواها بالفوز به.

لذلك كان الفكري يفرّ دائماً من دروب الدوغمائيين والوثوقيين معاً، سواء كانوا من العقلانيين أو التجريبيين. بينما بات الفكر الشاعر وحده يحسّ عظمة «اللغز» الذي ينطوي عليه العالم، بما يُخرج المعرفي عن حدود الادّعاء بالاستحواذ عليه، إلى سلوك المغامرة والمجازفة، ثم إلى تعليم تربوي جديد، مختلف، قائم على إتيكا القفزة. وعلى هذا الصعيد يغدو جهد الفكري ألا يكفّ عن مناداة ما يرجع إليه وحده. يدع العقلي يعيّن الأشياء، ويستدعي المعرفي لتأويل التعيين؛ ويدفعهما كلاً واحداً، نحو المجازفة في عرض ما ترسّب في جعبتهما من كثافة المتناهي، في كنف اللامتناهي، والإلحاح عليه نداءً، تكراراً مختلفاً في كل مرة، ودائماً في كنفٍ أقرب فأقرب إلى اللامتناهي؛ إلى الحد الذي يغدو فيه العرض، النداء من قبل (الواحد) نوعاً من قبول (الآخر) واستجابته. عندئذ «يحدث» المايحدث، أولاً. ويمكن القول إننا الآن شرعنا في التعامل قليلاً أو كثيراً، مع الفكر بما يرجع إليه وحده حكماً. أو على الأقل أننا شرعنا في تقرّي بعض تحومه، والتجوال في ظلالها، أو ليس كذلك أبداً.

لكن ماذا يعني المايحدث؟ أهو تقاطع كينوني زمكانياً مع العالم القديم؛ يُمشهد قِدَمَهُ ذاك في تشكيل اختلافي، تستدعي حضوره الفجائي صرخة: هذا هو المايحدث! إنه نص مشهدي عن واقعةٍ تزمينٍ خالص، أشبه بلوحة زيتية تختصر سمفونية لانهائية. كما لو أن المايحدث. اذاً، بؤرة تكثيفية ما، في حركية التزمين. مضطر أن يحدث، أي: أن يتزمن بطريقة مكانية، وأن يَتَمَكَّنَ بطريقة زمنية. وأن يحدث كلٌ ذلك في لحظة تكثيفية نادرة

تجسيداً، كصورة البيت الذي يترسم زيتياً لونياً، يتقوم داخلياً جوانياً، في برانية لوحة مخترقة لحدود إطارها دائماً.

لأن العالم لا يمكنه أن يتقاطع، أن يتم فصل مع ما ليس عالمًا. فالكينوني لا مفر له من أن يتنازل قليلاً عن وساعته المطلقة، وأن يتقبل المجيء إلى العالم، كما لو كان فيه منذ الأزل (قدم العالم)، لكن عبارة التنازل هذه تخرجنا عن السجل الأصلي للتعامل الجديد مع الكينوني. هنا يأتي تمشهد مختلف ليحل المأزق، كالتالي: أمام الفكري يقوم هذا الاصطفاف: إن الكينونة أشمل المفاهيم وأعلاها، بحيث لا يمكن التعامل معها إلا بمفاهيم دونها شمولاً وعلواً، أي تقع تحتها. ويأتي في المقدمة مفهوم العالم، فهو المرشح الأول لإشغال مهمة المحاور الصالح للكينونة. لكنه قد لا يتمكن من ممارسة هذه المهمة إلا إذا حاول الالتقاء بالكينونة، داخل جاهزيته كعالم هو بالذات. فهل يمكن للكينونة أن تندرج في سجل الزمكان، وتبقى مع ذلك محافظة على شمولها وعلوها الاطلاقيين؟ لقد عرفنا الحل اللاهوتي لهذه المعضلة المنطقية الأنطولوجية، وكدنا نخرج كذلك من الحل الأيديولوجي. ولم يتبق إذاً إلا العودة إلى الفكر وما يرجع إليه وحده، نتسلح بالسؤال البريء من جديد: بين الطبيعتين المتعارضتين لفظياً على الأقل لكل من الكينونة والعالم، هل هناك حدٌ ثالث، يمكنه أن يلتف على التناقض، دون أن يلحق الأذى بأي من المفهومين (الطبيعتين)؟ إنه ببساطة: الكائن، الذي هو أصلاً يطوف جوانب العالم، ولا يمكنه أن يقوم بدونه، ولا يمكن للعالم أن يكون ذاته واختلافه، إلا عن طريقه. هنا الكائن، ما الذي يجعله داخل العالم ومختلفاً عنه في آن؟

لأنه ببساطة: هو الكائن الذي أنيط به أن يأتي بالكينونة إلى العالم. وذلك لأنه المنوط به أن ينقل التعارض (المنطقي) الذي كان يقوم بين العالم والكينوني، خارجاً عنهما معاً في الفراغ، ينقله إلى مجرد «الغز» أنطولوجي؛ لعله يعيد إنشاء ثمة علاقة بينهما، لا محل لها، إلا بانبثاقه هو كحدّ ثالث بينهما في صيغة: الكائن في العالم. إنه اللغز المقذوف دائماً لتلقاء الكائن وفيه، من أجل أن يأتي بالكينونة إلى العالم، ليفاقم من استيطانه الناقص فيه، عالمياً كينونياً في آن. يحل «المأزق» ويواجه اللغز، لأنه يأتي بالكينونة وهي تنسحب. أي أنه

يفاقم من حضور الكينونة عينها في العالم، دون أن يستنفذها أيُّ حضور. لكن لا تنسحب الكينونة إلى أوسع لامحدودية وأعلى علو، إلا بقدر ما يظلُّ الكائن في العالم ليس مجرد شاهد على المجيء المنسحب، بل هو المحلُّ المنظور، المقروء، المقول لكل هذه العملية، مكتوبةً كنص باحث دائماً عن تناصّاته الاختلافية عنه وحوله...

فالعقلي التقليدي كان يحلّ ما يتصوّره تناقضاً بين اللامتناهي والمتناهي، بين المفارق والمحاث على أساس القبول به، تحت منطق الثنائية عينه. فتارة يمنح كل الإيجابية إلى أحد القطبين، أو يمنعها كلياً عن الآخر، وبالعكس. والثورة الحقيقية تبدأ أولاً من طرد قطب المفارقة، واسترداد المفهومة المعرفية - لتحقيق - الاستشعار الأنطولوجي، إلى داخل المحايثة نفسها. حتى المفارقة تدخل المحايثة، وتحوّل إلى مفهوم التعالي والتجاوز. هذا الدخول يجعل المحايثة عينها مختلفة عند نفسها. لا تستمر كأفنوم مصنّم، بل تتحرك تحت اسم: الصيرورة. فليس السكون والتجريد المطلق، ما يحفظان أقانيم الفكر. وفي التراث الفلسفي الغربي كان الحرص على الثوابت، يحتم على القطاعات المعرفية، أن تجتاز دائماً إحدى المرجعيتين: اللاهوتية أو الإيديولوجية. فالثابت الأصلي تارة يُخرّج خارج العالم ويوضع فوقه؛ وتارة أخرى يُعلن عنه من خلال مركزية معينة تشدُّ مساحة وزمان العالم إليها بالقوة المتحوّلة دائماً إلى سلطان مطلق. عبّر عنه مفهوم الاستحواذ وإعادة الاستحواذ الذي بُني عليه الجدل الهيجلي. صحيح أن هذا الجدل هو المدخل الأول إلى صميم العالم، لا كسلبية أو عدمية مطلقة، بل كتكوين وتجاوز للتكوين. لكن عندما أراد هيجل أن يشخّص هذا التكوين مكتشفاً بذلك التاريخ، لم يستطع أن يوصله إلى أحداثه الخاصة، بل جعله أسير حركية منطقية تستحوذ على (شكلانية) الحدث حتى قبل مولده، وتفرض عليه مسبقاً خارطة حركة وصراع وتركيب، جاهزة. وبذلك تبدو منطقية التكوين أهمّ من التكوين. والتاريخ المُعقلن هكذا، سوف يدّعي أنه يقدم كل ما يمكن للكينونة أن تتضمنه من إمكانيات الماضي والحاضر والمستقبل. فمن أجل بناء مدينة واحدة حسب المقاييس الهندسية المطلوبة، سوف يُضخّى بالطبيعة الخام كلها تحتها. فالتاريخ المُعقلن يدّعي الاستحواذ على الكينونة، كما لو كانت تبيء إليه كلياً. لكنه لم يخطر بباله سؤال: وأين يمضي تاريخ الكينونة الآخر، الذي ينسحب.

أهمية الاختلاف الهيدغري أنه قدم المشهدية الأنطولوجية فوق مسرحها الحقيقي الذي تبنيه بنفسها. ترك المايحدث يكتب نصوص أحداثه بأحرفه وإشاراته الخاصة به. فالمسرح الفوري يقدم: الكائن (و) العالم. والتغير أو التمعين الجديد المطلوب ينبغى له أن ينصبَّ على حرف الواو العاطفة. تنزاح الواو ليأتي مكانها حرف الجر: في. بذلك تتساقط أشمل ثنائية نمذجية كانت تفرِّخ شكلية ثنائيات لاتتناهى. فالكائن ما أن يصير وطنه الفوري (في) العالم، حتى يتلاشى التخرج الثنائي بين العالم والكيونة. لكن لا يتم التخرج بالتدماج (المتصور)؛ ذلك أن صيغة الكائن في العالم تتجاوز كذلك ثنائية التخرج/ التدماج. فهي بالأحرى تقدم علاقة انزياح. لا تتورط في أية تفاضلية معيارية، من نوع: إمّا أو. فالانزياح بين كيانه يجعل التخرج أو التدماج بينهما أمراً عائداً إلى منطق الاستحواذ فحسب. في حين أن هذه الصيغة تثبت قبل كل شيء، أن إمكانية هذه العبارة، الكائن في العالم، تفتح على الإمكانية الأوسع، وهي أن كلا الحدين، الكائن والعالم، إنما يفتحان على الكيونة. وهنا تأتي العبارة التالية الفورية وهي: بقدرما تتحقق إمكانيات الانفتاحين معاً، تشرع في التكوّن حلقة أنطولوجية دائرية، لكنها ليست دوراً منطقياً فارغاً؛ إنها تدع الكيونة تحيى، وهي منسحبة. ذلك تمعينٌ إبداعي يقضي منطق الاستحواذ من قطب أو آخر، بقدر ما يتقارب من تشكيل الانزياح.

ونحن بالمقابل نُقارب «المايحدث» كمصطلح يتقدم على «الكائن في العالم»، لأنه يدخله في حركية لم يكن يوحى بها اصطفاؤه النحوي الأقرب إلى السكونية. صحيح أن هيدغر حاول دائماً أن يضيفي الحديثية على الكيونة بصورة عامة؛ لكن الإضفاء بقي نوعاً من الإلحاق، في الوقت الذي تكاد تقوم فيه الحديثية مقام الماهية والجوهرية بالنسبة للكيونة. لذلت يأتي المايحدث ليحل مشكلة الانزياح والمطابقة في الآن معاً. فهو أولاً لا يعني أي حدث. إذ إن تلفظ المايحدث يحوي تعيينين، أولهما (أل) التعريف التي تبرز الدلالة كماهية، وثانيهما هو الاسم الموصول: ما، ومهمته تسمية الماهية عينها. وقد اجتمع التعيينان: أل التعريف والمالواصلة، وبما لا تحيزه قواعد العربية، اجتماعاً كتجسيد وتقوية للفاعل. إن (أل ما) يُفَعِّلان الحدث. فيدخلُ الحدث في التزمين. كأنه، يصير فاعلاً لنفسه وزمانه معاً. ويتحدد التزمين كذلك، في بُعد واحد من أبعاده: الحاضر. لكنه الحاضر الذي يستمر،

يمنح ثمة حضوراً إلى الماضي نفسه، رغم انقضائه كحدث، ويفرض حضور المستقبل مقدماً قبل وصوله، أو تحيينه. وبذلك ينتقل الكائن في العالم من التوصيف إلى التفعيل. إنه ينجز تمفصلات الكينونة مع الزمانية، كلما أتيح لها أن تقع، دون أن تفارق نُدرتها المطلقة. هناك هاوية حقيقة بين الحدث، أي حدث، وبين المايحدث. وفي هذا الانتقال يشعُّ مصطلحُ (القفزة) عند هيدغر بكل خصوصيته الدلالية. إنها تلك القفزة/ النقلة التي تصل بين الكائن الملقى به في قاع العالم، وبين الكينونة؛ الصلة التي تُسمَّى: الوجود: فتأتي جواباً عن السؤال: ما هذا الذي يحدث، المايحدث. يأتي الجواب: الوجود ومعه سؤال: أي وجود؟ لعله شبه إشارة عن استعادة الصلة بين الكائن والكينونة التي تتابع انسحابها!

لعله ومضة وجود، شرطها أن تتحوّل إلى وضاعة، تلك التي تضيء ذاتها وسواها في آن، فتستحق إشارة: المايحدث. لكن المهم أن المايحدث يظل حدثاً أرضياً وعالمياً، في حين أن تلفظ الإضاءة التي اعتمدها نص الكينونة عند هيدغر، ربما قد ينقلنا إلى اللسان اللاهوتي، أو الصوفي على الأقل. فإذا كان الوجود l'existence يتحقق مع (حادثة) التmfصل النادر بين الكائن والكينونة، فإن لفظة الدزاين ربطت هذا التmfصل بالهنا: Das. فلا بدّ من قاع للحدث. لكن إدخال (أل) التعريف على الاسم الموصول في تلفظنا العربي: المايحدث، يذهب بالتحديد الأرضي إلى التحديد الزماني، إلى جانب أن التحديد بينيان أفنوماً، شخصية؛ فالوجود الذي لا يمكن التأشير عليه إلا عندما يذهب التناهي في تكثفه وشفافيته، إلى الحدّ الذي يفتح فيه على اللامتناهي، لا يلقي صيغة تعبيرية عنه أفضل من «المايحدث»، كصيغة تركيبية له، لا تحتاج إلى التحليل العقلي، بقدر ما تنادي على الفكر، من حيث إنها تقدم نفسها به، كأفضل موضوع يشتغل عليه كفكر، بما يرجع إليه وحده. فالمايحدث هو ما يرشح للفكر، من مجمل التmfصل بين الكائن والكينونة. ومع ذلك ليست دلالة التmfصل هي التي تفي الموضوع حقّه هنا. فالكائن لا يفوز بتناهيته بسهولة ويُسر، لأنه الأصل هو انغمار الكائن تحت أضاليل الحياة اليومية التي تحجب عنه انبثاق المايحدث، وتمطره بأسطرات تلهيه عن رؤية حدوده. ولا يقع التزييف على حقيقة الوجود (الفاني) فحسب، بل تمتد الأضاليل إلى حجب اللامتناهي بأشكال من التأييدات الميثالوجية واللاهوتية وأخيراً الأيديولوجية.

فهل يمكننا هنا أن نساءل: ولكن ماذا يريد الفكر حقاً. قد يكون الجواب في هذه اللحظة، ودون تروٍّ مديد، هو أن أعلى اهتمامات الفكر أن يلتقط هذا: المايحدث. أن يفوز به؛ يعني أن يكاد يفوز (باستشعار) الكينونة إذاً؛ فالفكر غايته العليا في مقاربة الكينونة. وقد لا يكون ثمة من طريق آخر نحو تلك الغاية، سوى (تأشيرة) المايحدث نفسه. ألا يمكن التمعين هنا كما يلي: بقدر ما يحقق الفكر ذاته بما يرجع إليه وحده، فإنه يصير تحت طائلة المايحدث بالنسبة لذاته، إلى درجة أن الكينونة قد تغدو أقرب إليه من ذات نفسه تلك. لكن مقاربة الكينونة، كالفوز ببعض إشارات لها عنها، وهى منفلة هاربة. كالفكر الذي كلما استحوذ على بعض حقه استشعر ما لم يتوفر له بعد من حق. لذلك يحتاج كل من الفكر والكينونة إلى سَنَدٍ ما في الواقع، بحيث لا يحولهما الواقع إلى بعض أشياء عادية، كما أن الفكر والكينونة لا يجردان الواقع من فجائيته وفوريته. وهنا يبرز المايحدث باعتباره يضم هذه التخوم التي تحمي في وقت واحد، من التجريد المطلق، ومن عبثية الواقع المنسربة في كل اتجاه.

كذلك فإن المايحدث بالنسبة للكائن، هو الكائن عينه، وقد صار على علاقة ما بكل من الفكر والكينونة معاً. إن دخول المايحدث إلى الساحة التي يصطف فيها كل من الفكر والكينونة والكائن، هو بمثابة الإتيان دفعة واحدة برهان الوجود مقابل العدم، الحدوث مقابل اللاحدوث. إنه توريط النص وإقحامه فيما لا نص له، ولا قدرة له على التنصيب بدون القفزة الشهيرة التي تُقحم اللامتناهي نفسه تحت جلباب المتناهي، وتجعله معرضاً حقاً لخطر الحدوث.

والمايحدث قد يكون أقرب إلى الدزاین. لكنه يفترق عنه من حيث إن الدزاین يحتاج إلى المايحدث ليسرد قصصه على العالمين. فهو من دونه قد يعبر بأطراف العالم بدون حس. لكن المايحدث يجلب إلى الدزاین صخب الوجود. وهكذا يعود الفلسفي كائناً وجودياً. فالمايحدث هو تقاطع الاسلوب مع التدوين في حركته المتباطئة. إنه يمنح الدزاین جانب الوجه، البروفيل. ولكنه في الوقت عينه يُفَعِّلُ النهائي إلى متناه. إنه يُشَخِّصُ كيف أن الكائن في العالم، هو الكائن تلقاء الموت. وأنه ليس ثمة من وجود مشروع في العالم إلا وهو يتحدى النهاية أصلاً. لذلك فالكائن العالمي كائن مائت إلى الدرجة التي يغدو له، في كل لحظة، شأنٌ جديد مع الحياة، وفي الحياة. فالمايحدث، أعنف ما يحدثه هو تلقاء التهديد

الدائم بوقف الحدوث، في كل لحظة. والممايحدث يثبت كل لحظة كذلك، أن الكائن في العالم، هو كائن الإمكان الدائم، هو ديمومة الإمكانات اللامتناهية. هو ذلك النقص الهائل الذي لا يكافئه أي تشكيل. لأنه أصلاً قوة على التشكيل. لأنه قوة قووية خالصة، قدرة لاهودودة على التشكيل الذي لا يعتقله كله أي تشكيل. كأنها، الممايحدث هو نص على الحرية. وكل ما ينتجه هو تناص على الأصل، مما يجعل التدوين فعلاً لا تنتهي كتابته. وذلك لأن كل عبارة في تدوين الممايحدث، تواجه نهايتها مع آخر حرف فيها، كحد لها يأتي بعده [اللامكتوب]، اللا محدود، ذلك السلب شبه المطلق، حسب الاصطلاح الهيجلي.

فالمنتهي لا يجوز تمعيه من كونه يذكّر باللامنتهي أو أنه يفتح عليه. ولكنه يبلغ أوج تمعيه عندما يجلبه إلى تناهيه نفسه، محدثاً فيه ثمة شرخاً أو صدعاً لا أكثر. فالموت ليس الحد الأخير للكائن، كما يلمح هيدغر. بل هو الحد الذي يتدخل في سلسلة الآنات من زمن الكائن جميعها. إنه كالبء البدئي الذي يسيطر على مختلف الآنات اللاحقة به حتى النهاية. ذلك أن المتناهي هو فعل تناء متماذ منذ البء البدئي. لا لأنه يحمل موته على عاتقه، أو يصاحبه كرفيق درب دائم. بل لأنه (يُحدثن) الموت. يقارب مقدّمه كأنه واقع الآن وهنا. لأن مقارنة الموت، في محيط الكائن وفي مركزه معاً، تمنحه الحرية الكاملة حتى تجاه ذاته، إذ ليس له تلك الذات بمعنى الأقنوم أو الهوية الثابتة. ذاك ما يعنيه أن الكائن تلقاء الموت ينقله، بل يقذف به إلى حماة الممايحدث حيث هناك يصير الكائن إمكانيةً إمكانيةً. فالممايحدث أمام الموت، أمام استحالة الإمكانية، يكتشف أنه هو وحده إمكانيةً إمكانيةً. إنه خطره الأعظم، لأنه حريته المطلقة حتى من تلقاء ذاته، التي لن تصير دائماً ذاتاً أبداً، والتي سيفقدها حين الموت.

والكائن أمام الموت، هو الكائن فيه مقدماً. فالممايحدث يرعى هذه الحقيقة. إذ لا يدع الكائن في حال من انتظار الموت. بل يورطه منذ البء، باستدعائه إلى صميم الممايحدث. وهو هناك بدون أية أغلفة أو تعاويد أو قداديس تحفي وجهه الأصلي، أو تحف من عنف مثوله. حيثما الممايحدث صيرورة نفسه، سابحاً في/ ومتلاطماً مع أعاصير من الإمكانات، فالموت وحده هو المثل الثابت، يلوح على تخوم الإمكانات، يصوغها ضمن حدودها، جاعلاً من حد الواحدة بمثابة موت لها، وحية لإمكانية أخرى لم تلد بعد.

لا يكفي مع هيدغر اصطفاً للوحة: الكائن أمام الموت. لأبد من قلبها من مجرد اصطفاً ألوان وخطوط وأجواء، إلى سمفونية بركانية من التكوين والتفكيك. إذاً لأبد أن يدهمها المايحدث، يضعها دائماً على شفا التشكيل، دون أن يأسرها أي تشكيل. فلا مجال أمامها إلا أن تأتي بأعلى إمكانية على التشكيل الفذ الذي يحمي من خطر الدمار الشامل، ويتصالح معه في آن، ريثما يدهمه ما هو الأخطر. ذلك أن الكائن المحكوم بالانقذاف إلى قاع العالم، دونما أية برمجة ذاتية تحميه، عليه في كل لحظة أن يبتكر برنامجاً الخاص، ويشرع في الخلاص منه في ذات اللحظة. والمايحدث لا يخلق الحدث. لكنه يؤشر عليه لينفصل من إشارته تلك إلى سواه. والحلقة المفرغة هنا هي، كما في أي مكان ذروي آخر، من التعامل مع منطق القوة القوية. إذ المقصود أن يجيء الحدث ذاتي الكثيف، بما يؤهله إلى مصادفة المايحدث، لعله قد يتم الاعتراف به، والتأشير عليه. لن يتحقق هذا إلا كما لو كان المايحدث نفسه قد خالط ذلك الحدث مسبقاً بطريقة ما ورشحه لاختباره النادر، وأدخله في نصه.

كل ما يحمي من خطر الموت يحول الإنسان إلى كائن مدجن أولاً عند ذاته. هكذا يفرّ الدزائن إلى أشكال الوجود الغفل من الاسم والوجه. فجأة يغدو المايحدث فاقداً الأرضية والانتفاء. يدخل اللسان الفرد تحت اللسان العام. يصير ضمير الأنا المتكلم صيغة مختزلة عن ضمير الـ (هم). الغائبون. والغائبون هم المستمرون، بينما الفرد (الفاني) أصلاً، يفقد فنائيته في كنف الكل، الغائب عن المايحدث، والحاضر فقط بالنسبة للموت. لأن (الكل) لا يمتوت. وكل رهان الكل هو استلاب الكائن موته الخاص. وعند ذلك لا يتبقى من موت الكائن إلا فناؤه العضوي. أما الموت كإمكانية للإمكانية، كمقدّم في سياق الحياة نفسها، فإن (الأقنمة) تتكفل بإغراقه تحت العموميات. وبذلك يتم استلاب الكائن أساس إمكانياته. يُجَبّط سلفاً عن أن تكون له مغامرة وجود، في تخوم الكينونة.

ولكن كيف يكون الموت مصدراً لأعلى الإمكانيات على الوجود، وهو الذي يضع الحد الأخير لأي وجود. ذلك أن الموت في عمق الحياة، ينجلي هو نفسه عن أخص إمكانية للفرد، عن اطلاقيتها وعدم نسبيتها، وعن استحالة تجنبها أو تجاوزها. إنها الذروة الأخيرة للمايحدث التي تليها هاوية الصمت النهائي. حتى تكاد تغدو هي كينونة الكائن. لأنها تجسّد اللحظة الفريدة التي يمسي فيها وجود الكائن هو عين جوهره، ملتحمًا التحاماً مطلقاً بماهيته، التي هي تناهيه.

وكلّ ما يحجب عن الكائن هذه الحقيقة، يساهم في تضليله وإبعاده عن ماهيته؛ لا يُبقي للكائن إلاّ موته العضوي، الذي يساوي بينه وبين بقية الكائنات الحيّة. فالموت هو المايحدث، شرط أن يكون موتي الخاص. وعند ذلك فحسب أخرج من البرنامج العام للحي. «فالتقدم في الإمكانية الانسية يحضّ الكائن المتقدم على أن تكون له الإمكانية بذاته، وانطلاقاً من ذاته، في إنجاز أخص ما لديه من الكينونة». فالكائن الوحيد المات، هو الذي، يعرف أنه يموت؛ ذلك أن كلّ أفعاله إنما تحمل طابع موته المتقدّم معه، منذ بداية الطريق، هو «المايحدث» هو المرشح للحدوث الاستثنائي؛ «إنه لا يدخل إلى العالم، لا يجلب الكينونة فحسب، ولكنه يأتي إليه بالاختلاف الحاسم عن بقية الكائنات، ومن ثم بالاختلاف النوعي، والفردية، ثم بالاختلاف في الفرد عينه، بما يكوّنه في كل لحظة، عمّا هو كائنه من قبل. إنه كائن المايحدث [الوحيد] في الكون. أما كل ما عداه من الكائنات الأخرى، فإن كلّ نوع منها عبارة عن برنامج مسجل في الخلية الأولى من عضوية كل فرد، أو مفردة منها.

فالمايحدث نَقْلَةٌ، انزياحٌ من الحي إلى الكائن. من الحدث إلى المايحدث. من وضع خارج اللافكري الفكري، إلى وضع بين حدّي العلاقة تلك. فالحياة ليست سوى مناسبة المايحدث. تقدم مادة اللوحة. أما اللوحة ذاتها فصناعة موقوفة على المايحدث. إنها أرض الكل، لكنها المحل المختار الخاص بالكائن الذي لا يقنع بمجرد الحياة. ولا يستسلم إلى مجرد الموت. والحياة تضفي تخصيصاً على الكينونة ولكن بعد أن تدخل تحت شمولية الكينونة. فالحياة تُعرّف أولاً بأنها كائنة، قبل أن تُعرّف نفسها. من هنا، ليس الموت هو نقيض الحياة فحسب، لكنه يدخل تحت خانة العدم مقابل الكينونة. فالموت وجودياً، كينونياً، لا يأتي حداً بعد الحياة فحسب، لكنه يضعها هي عينها تحت طائلة ما هو أشمل منها: جدلية الكينونة والعدم. كل هذه الفروقات الدقيقة هي من عدة المايحدث، مما يساعده على تشكيل معايير/ خاصيّته، دون أية معيارية أخرى سابقة عليه. ذلك أنه يقع دائماً على حدود التمثيل النادر بين الحياة ومفرداتها العضوية واليومية من جهة، وبين أمكنة غير محدودة تُشغلها مفاهيم ملتبسة، من نوع الكائن، الكينونة، العدم. كأن مفردة الحياة أو الحي، لا تعيش بذاتها، وإنما تحتاج إلى محكّ يتجاوزها. والبعض يقول

عنه إنه صوت يدوي في داخلها، ولا يصدر عنها. وقد يكون صوت الوجدان، لكنه ليس الوجدان الأخلاقي. فهو لا يحدد الخير أو الشر. ولكنه دعوة للحَيِّ أن يكون. إنه نداء الكينونة. ولا محل لتصويته إلا وجدان الكائن عينه، كما لو أن الكينونة عينها تقع على مرمى وعيه وظنونه. ولذلك وقع الخطأ التاريخي، عندما اعتقد الإنسان أنه لا بد من تجسيد حاملٍ مستقل لهذا الصوت. وقد أعطاه تسميات مبهمة، وصولاً إلى ذروة الأسماء: الله وصفاته.

ولقد حاولت مؤسسة الدين أن تشغل مكان الصدارة من المايحدث التاريخي، وأن تقوده، وتُشرِّعه. لكن أهمية الدين تكشف في الحقيقة، عن أولوية هذا المايحدث الذي يدفع الموجود إلى عدم الاكتفاء بوجوده، وطلب التجاوز، نحو اللامسمي. هذا الذي له صوت يدوي دائماً في العمق، لكنه يأتي من لا جهة؛ إذاً كل مؤسسة في العادة هي ترجمة محدودة عن موضوعها؛ وقد تكون مجرد برنامج، يحولها إلى ممارسة معينة. لكن صوت الكينونة في عمق الكائن صامت وهاجس. ولا يكاد يقول ما هو لفظي محدد. إنه دعوة تفصل الحيَّ عن حياته فجأة. وتسبغ عليها شعور الغربة والغربة. يكتشف في لحظة أن كل ما يمتلكه لا يحقق ملكيته لشيء. إنه خاسر في كل تجارة. ومُحْبَطُ إثر كل مكسب. لكنه لا فكاك له مما هو فيه وعليه. قد يكبت صوت الصمت في داخله، لكنه لا يلغيه. هناك جانب منه لا يحيا حياته. ليس ذلك مجرد التعبير النفسي عن النقص. فالنقص وارد دائماً. كُلياني. وأعنف من أن تختصره أحاسيس نفسية. فالكائن المنخرط في همّ المايحدث، يمزقه شعورٌ مُضَضٌّ بما يمكنه أن يحدثه ويفعله، ولكن لأمر ما، يُحال بينه وبين الفعل، أو بين أن يأتي الفعل كما يتصوره في الأقل. فينخرط مع المايحدث فيما لم يحدث بعد. فالعيش على تخوم الأشياء دائماً، وليس في مضمونها المستحيل، يؤسس الحرية بدون أساس، يجعلها معلقة فوق الأفعال الناطقة باسمها، دون أمل حقيقي بالتطابق التام معها.

كل حياة يخالطها الموت في كل لحظة. لا يقف في انتظارها، في نهاية الطريق. ما ينتظرها هناك ليس سوى التحلل العضوي فحسب. ولأن الموت يصعد طريق الحياة من نهايته، يتقدم معاكساً تيارها ومُخالطاً له دائماً، تغدو مشكلة الإنسان ألا يحفظ حياته فحسب، بل أن يتدبر أمر وجوده بالذات. فماذا لديه إلا تلك الحياة، التي مُنحت له دون

إرادة منه، وليس له إلا أن يمتطي مَنَها، مغامراً فيها وبها، ومن أجل الفوز بها هو مَدِينٌ له، هذا الصوت الوجداني الصامت، الذي لا يكف عن مطالبته بما لا يعرفه، لكنه يحس أن له ثمة مسؤولية فيه وعنه. كأنه دَيْنٌ حقيقي، لا تقدير لحجمه، ولا هوية لصاحبه: (من هو الدائن؟). لكنه جاثم تماماً على صدر الكائن. وتلك هي واقعة الأولى والأخيرة. والمعروف في هذه العلاقة الالتباسية، هو المدين وحده. وهو هذا الحي، المُطالب باسم حياته تلك عينها، بالانزياح نحو أن يغدو ليس الحيّ فقط، بل الكائن. تلك المسافة بين الحي والكائن هي فرصة الاستثناء الفريدة. الانعتاق من حتمية الحياة، والانطلاق مع مغامرة الكينونة، في اجتراح لغز الكينونة، والمشاركة في نظام لغزيتها، في ممارسته. لا يتحقق ذلك إلا بحركة ارتجاع نحو الحياة، والإتيان ببعض لغز الكينونة إلى صميمها، والانهمام بهذه المهمة الفريدة كلياً، حتى اللحظة التي تغدو فيها الحياة مختلفةً عن نفسها. وهنا يصبح المايحدث هو الكائن عينه، مشدوداً بين الحياة والكينونة فوق هاوية تهدد الأولى بالموت، والثانية بالعدم.

لكن ليست الهاوية معطاة دائماً. وصوت الدائن في عمق الكائن ليس واضحاً أبداً، ولا صمته مُحَسَّساً به، كَهَمٍّ غير محدود، كدَيْنٍ لدائن مجهول، ويظلُّ رابضاً على الصدر. أغرب ما في هذا الدَيْن أنه قابل حقاً للتشكيل الأنطولوجي. يصعد من عامية الحالة، إلى نُدرتها المعيارية اللامعيارية. ذلك أن الاعتراف بالدَيْن المجهول ينطوي على معاتنين متضامتين، تؤدي إحدهما إلى الأخرى. معاناة النقص، ومعاناة المسؤولية. فالحيّ الذي ينقصه الوجود، يعانیه كنقص غامض، من ناحية، وينوء على كاهله كمسؤولية من ناحية أخرى. بالمقابل؛ فإن أشياء الحياة اليومية لا تعوّض هذا النقص، بقدر ما تزيّفه، أو تُدخله في حلقات التحليل النفسي، وتُدْرِجُه تحت مقولات الحراك المجتمعي. إنه نقصٌ المحدود باللامحدود. شرط أن يفهم التلفظ كيفاً أو كيفيةً خالصةً.

وإذ يتوقف الحيّ عند حدود آلهة الحيوية، فلا يمكن أن يفوز بقلق اللامحدد. لا بدّ أن يأتي الحيّ كإنسان إلى حياته عينها، بما يُحدث فيها صدعاً، شرخاً، ثقباً ما في ألته المحكمة. عند ذلك فقط تقع الآلة تحت طائلة المراجعة الشاملة. ويشرع الحيّ في النداء على ما ينقصه كحي، عن الكائن. في هذه اللحظة يقع الاختلاف في الحيّ، ينبت منه الإنسان.

وينطلق على درب صيرورته كائناً. وهي صيرورة ليست منضبطة سلفاً، لا تملك برنامجها في خليتها الأولى. لذلك قلنا ليس بين الحي والكائن تكامل، بل انقطاع وهاوية حقيقية. وإن الانزياح بين ضفتي الهاوية يجعل المايحدث بينهما لاعباً بهلوانياً، لا يمكنه أن يكون نيتشواً وزارادشتياً تماماً.

أول فارق بين الحي والكائن، أن الثاني يتمتع بما يشبه ذاتاً، ما أن يسعى إلى التعرف على نفسه كحي مختلف عن الأحياء. ذلك هو الفارق عينه بين الآلة الحية (ديكارت) والدزائن (هيدغر). صحيح أن الكوجيتو الديكارتي كان أول إشارة لوضع الذات لنفسها وضعاً أنطولوجياً فكرياً في آن. لكن الدزائن هو الذي عليه أن يكسر من شمولية هذه الذات، أن يمنحها فردتها. أن يكشف في كمالها، ما ينقص هذا الكمال، مما يحيل الكمال عينه إلى المشروع الناقص باستمرار، المتمثل في حادثة: انقذاف الكائن إلى العالم، معزولاً، ناقصاً دائماً، غير مُعدّ سلفاً لأي أفنوم، غير مبرمج خلويّاً، ومقدماً، إلا في سياق النقص والبحث عن الهوية بلا جدوى. فهو الكائن، الوحيد من بقية الأحياء ونكرر هذا دائماً، المحكوم بالحرية في فطرة وجوده بالذات، وليس بالاكتساب. لكن حريته تلك تشبه عدم وجوده. بل لولا ذلك العدم المتنامي موازياً ومتداخلاً مع وجوده، لما أمكنه أن يفعل شيئاً بجسده، ولا في العالم من حوله.

وإن إخفاء هذا العدم، وردم النقص بالأقنمة العامة، هو الذي يساهم في قتل تلك الحرية في صيغة وجودها، المعبر عنها كوجود بالفطرة؛ ويحدث ذلك من أجل أقنمتها عن طريق الاكتساب، أي افتراض حفاتٍ وشظايا من فضلات وجود الآخرين. إن قتل حرية الفطرة، واصطناع حرية الاكتساب، يدمر الامتياز الوحيد الذي يتمتع به الحي الإنسان، أي قدرته على إبداع كائنه الناقص؛ فيقصره على التراجع من مشروع الكائن غير المتكون بعد، الموعود بالمجهول كله أمامه، إلى مجرد الحي المحدود ببرنامج العضوي وامتداده إلى برنامج المدنية، الأقنمة فيما بعد.

كل التعارض بين الحي والكائن هو جهوز الأول، ولاجهوزية الثاني على الإطلاق. وقد أثبت التاريخ التكويني للإنسان، هو أن يأتي كالحل الثالث بين الاثنين أو فوقهما معاً.

فهو الحي وما سواه كذلك. هذا الماسواه، يحمله كعبء، كَدَيْن لما لا يعرفه بعد. يبدأ أولاً بمعرفة موته كحدٍ أخير لحياته. ومعها يشرع في انتزاع خصوصيته. ولولا هذا الوجود تلقاء الموت، لما استطاع ان يصوغ خصوصيته. لأن الموت أخصّ حادثة رغم عموميته وشموليته لكل الأحياء (الموت موتي، ولن أحدث عنه أحداً، بعدي).

طريق الإنسان من الحيّ الذي فيه، إلى الكائن الذي لا يعرفه بعد، يتنازعه كلٌّ من الفكري والعقلي. فالأول يحدد هذا الطريق كالمجهول الأهم؛ بحيث يكون على كل فرد أن يكشفه وينحته كما لو كان هو أول الطُرق، وصاحبُه هو أول السائرين عليه. لأن ذلك (الطريق) لن يكون كذلك أبداً، لن يكون نفسه. في كل خطوة لا ينكشف لغزُه أكثر، بقدر ما يزداد تلغيزُه. وأهمُّ انكشافات تلغيزه، أنه ليس طريقاً خطياً متقدماً. كما لا يمكن تجاوز بدايته، لأنها تظلّ حاضرة متحركة في كل نقطة تليها، إلى أن تصل إلى الغاية، حيثما تكاد تلقى نفسها بالذات. لأن الطريق دائري، كل نقطة فيه تصلح للبدء كما للانتهاء. ولذلك فإن الفكري يصّر على أنه ليس ثمة طريق. وإذا وُجد، فهو كله في بدايته، في البدئي منه. وهنا في موقع البدئي يتمترس الفكري ولا يتزحزح عنه. أما الطريق نفسه فلن يكون الفكري مسؤولاً عنه، إلاّ بالقدر الذي يحمل فيه مسالكة معه عند كل تقاطعاته وانعطافاته، ما هو بدئيُّه. ولكن كيف يحمله. إنه بالأحرى يتحمّله كعبء، يتعاطاه كَدَيْن. يقضي العمر إيفاءً له وبه، كما لو صار أعماراً لا حدّاً لها.

أما العقلي فهو الذي يفترض أن كل الدروب قد تمّ شقّها وتعبيدها، وأنه بالتالي ليس على الحيّ إلاّ أن يتأهّل بما تأهّل به الجميع، وأن يسلك حسب الأقاليم المعلنة والمطبقة. إن العقلي لا يعدّ الحيّ إلاّ بميراث كل الأحياء السابقين والمرافقين. أما الفكري فإنه وحده الذي يعدّ بالتراث المجهول، الذي لم يَبْنِه أحدٌ بعد. إن العقلي مؤونة الحيّ ليحفظ مجرد حياته. بينما الفكري المبشر بالكائن، الواعد بالمجهول القادم المنسحب، يكشف للحيّ أن لا شيء يحميه، وأنه موعود بالنار الكامنة فيه، وأنه حتى يتمكن من أن يؤججها، سيكون هو أولٌ وقيدها، وأول المنيرين، والمستنيرين بها، والمحترقين فيها طبعاً. الكائن المدين للمجهول، يترجمه العقلي الغربي إلى تقنية التكنولوجيا، محاصراً الفكري خارجَه. ويؤوله، أو كما كان أولُه مرةً العقل الغربي بالأقنمة الأخلاقية كنظام أنظمة معرفية، حَلَقِيّ، يسدُّ

جميع المنافذ أمام الفكري. فالفكري، لأنه يعلن دَينَ الكينونة على الإنسانية، فقد ظل مطروداً أو محاصراً خارج ما تسميه: مدنيّتها، وتاريخها الممزق بين الدّين، أو التكنولوجيا.

الإنسان ذلك الكائن المجهول

هل يمكن القول إن الإنسان هو الحلقة المتوسطة بين حلقتي: الحيّ والكائن. عل أن لا تؤخذ الحلقة بالدلالة التطوّرية، ولا يفهم هذا الاصطفاً ضمن السياق الباليوتولوجي* التاريخي. فإذا كان كلُّ من الحيّ والإنسان أو الإنساني قد احتواهما هذا النوع من الاصطفا، فإنه يتبقّى (الكائن) الذي لم نعرفه بعد. أو بالأحرى نظل نتابع ترجيحاته، مجهولةً بالرغم من خصب الترميز الهائل الذي أدخله، وتدخّل عبّره، في مختلف انعطافات الاختلاف الذي ينطوي عليه كلُّ من التشكيلين، الحي والإنساني، اللذين لا ينغلقان تماماً على تشكل نهائي. لدى الإنسان يلتقي الحي والكائن، لقاءً يغيرهما معاً، ويبرز الإنساني نفسه مختلفاً بالنسبة لنفسه. هذا بالرغم من التيار الأنثروبولوجي الخصب الذي حاول، ولا يزال يحاول أن يراكم من المعلومات والتوصيفات اللامتناهية، عسى يمكنها أن تبني تاريخ الاتصال والانفصال بين الحي والإنسان، تمهيداً لدعم أطروحة القطيعة بين الحيواني والإنساني، التي تؤسّس في الوقت عينه لمستقبل الاختلاف، أي مستقبل تاريخ الإنسان، كاختلاف متنام في الاختلاف.

لكن إذا كان الإنسي *l'anthropos* هو الحاضر، كما الحيواني هو الحاضر معه ومقابله، وقبله، فإن «الكائن» وحده هو اللاحاضر. ذلك بالرغم، ونكرر ذلك، أن هذه الثنائية لم تكن متواصلة/ متفاصلة، استقطابية أو تكاملية، إلّا لأن ثمة «دينًا» آخر كان عليها أن تدفعه، بما يمكنها، من حين إلى آخر ومن فرصة إلى أخرى، أن تترك الكائن يأتي حُجرها، وينسحب في ذات الآن، معلناً عن تأرجحه ذاك، بما يخلفه معه، وبعده، من زاد ثمين من الترميزات التي كونت تاريخاً مختلفاً، لتشكيل مختلف، اسمه: الثقافي.

كلُّ أزمة التمعين أو التأويل الراهنة، أنه بالرغم من اندراج كلِّ من الحيواني والإنسي تحت مقولة «الكائن» كتصنيف منطقي كوسمولوجي، إلّا أن هذا الاندراج ينغلق إلى

* *Paleontologie*: بالنسبة إلى علم المستحاثات الإنسية، أو العضوية عامة (النبات والحيوان).

درجة تمنع على الكائن، التحوّل من مجرد مقولة تصنيفية إلى كينونة أنطولوجية. فالعقلي يستولي على المعرفي بما يحتكره لحسابه فقط؛ يحاصر الكينوني خارج حلقة. والانحصار خارجياً يعادل ويترجم الانغلاق داخلياً، يفوزان معاً بمنع استشعار أحدهما بالآخر. ليس الفكري بما يرجع إليه وحده، هو الغائب فحسب، بل اللافكري كذلك، بما يرجع إليه، (كاستشعار بالآخر).

ولقد جرت عادة التمعين أن ينصبّ الاهتمام على التشكيل الازدواجي للإنسان، ما بين إنسانيته وحيوانيته. لكن قلما جرى التنبيه إلى الحدّ الثالث الآخر: الكائن، الذي ليس في النهاية إلّا كينونته، إلّا فكرّيته، التي هي موضوع فكره الدائم... فالكائن الذي يقبل أن يكون مقعداً لكل من الحيواني والإنساني، إذ يمنحهما معاً صفة الوجود، فإنه يظلّ وحده من لا مقعد له. فالحيواني/الإنساني، يمتلكان تاريخياً عمقَ الماضي للكائن في العالم. لكن ليس أمراً محتوماً أن يؤديا إلى الكائن، كمرحلة عليا في تطوّر ما يسمّى تاريخ الحياة على الأرض. تبرز هذه الإشكالية عبّر لحظة الحاضر. فالحاضر أسّس تقليدياً فكرة الزمان فلسفياً وعلمياً ومجتمعياً. ذلك أن اللحظة الراهنة هي وحدها تحت العين واليد في آن، رغم ما تتميز به من إنسيابية مطلقة. قد أقول: الآن، والآن عينها تفرّ. لكنني أقدر، كلّ آن، أن أعين الآن، وتلك هي لحظة الثبات الوحيدة، والموشكة دائماً على الانزلاق. إن الزمان ينزلق، لكن الوقت، ينتزع منه برنامج الساعة، الذي بدونه لم تقم الحضارة. ومع ذلك فإن العلاقة بين الوقت، التوقيت، وبين الزمان، التزمين، تدخل تحت علاقة المتحقق باللامتحقق. فإن إمكانية التوقيت بكل إنتاجاتها التدوينية، التي هي إمكانية المعرفة والبناء والعلم، وكل ما تؤشّر عليه عالميّة التشكيل الإنساني، هذه الإمكانية للتوقيت، ليس من الضروري أن تفتح على إمكانية الزمان أو التزمين. بل كثيراً ما وقفت الأولى عقبة في وجه استشعار الثانية. من هنا هذا التباعد المتماهي بين أقنمة الحيواني الإنساني، ولقابلية الأقنمة للكائن. ليس ذلك لأن زمان الكائن لا يعرف أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل، لا صلة له بتوقيت الساعة أو الآلة أو الإنسان، وليس ذلك أيضاً لأن زمان الكائن سرمدى، كسرمد صوفي أو تيولوجي، بل لأنه بالأحرى زمان سديمي chaotique. كلّ صلة به من قبل زمان التوقيت، قد تحدث سديميته قليلاً أو كثيراً. وقد تعود منه وهي ملونة به.

تغدو سديمانيةً. تخرق توقيت الساعة. تُربك عقاربها للحظة. لكنها قد تسمي كافيةً أحياناً لإحداث ومضةٍ قطعيةٍ مع توقيت الساعة. وفجأة يطلق اللسان صرخته: هكذا أكون إذا! هذا هو المايحدث حقاً؟!

صرخةٌ تعلن النصر، على طريقة أرخيدس: (وجدتها، وجدتها!)؛ ولكنها صرخةٌ فوزٍ مخفوفة برنةٍ يأس، في الوقت عينه. إنه فوز الوقت عينه. إنه فوز الوقت الضائع بمفصلةٍ وامضةٍ مع كلية الزمان. انزياحٌ من وقتٍ تحت عقارب الساعة، تحت اليد، إلى زمان اللامتلاك، الذي مع ذلك يجعل الحي/الإنسي، مفعماً دفعةً واحدة، بالوجود، والذي (رغم ذلك أيضاً) هو موشك على اللاوجود. إنه أقرب إلى الكائن، بما يجعله يدرك كم هو بعيد عنه فعلاً. تلك هي درامية المايحدث. إنه تجوهرُ المتناهي على ضوء الافتقار المتماهي إلى متناهٍ لامتناهٍ. ليس ذلك مجرد دعوة متأزمة إلى التعالي نحو الذروة على طريقة اللاهوتيين والأخلاقين بقدر ما هو تعليق الهاوية نفسها بأطراف الأجنحة المحلقة فوقها، دونها أن تتساقط فيها.

إن العلاقة بين وقت تحت اليد مع زمان منفتح على السديم، لا تشبه العلاقة بين لوحة وإطارها، بل بين اللوحة والشكل الخالص. كما السمفونية مع الموسيقى الخالصة، كما القصيدة مع شعريّ الشعر. تلك هي في الواقع (حالةٌ ما) تشبه إمكانية الاستحالة، واستحالة الإمكانية. ذلك أن مبادرة التمفصل بين المتناهي واللامتناهي لا تأتي من الثاني نحو الأول، كما تصوّر الميتافيزيقا التقليدية. بل إن المتناهي عينه، وليس أحداً سواه، هو المحكوم وحدّه باختراع اللامتناهي، واجتذابه إلى التمفصل معه، من أجل إعادة اختراع تناهيه كذلك، وهو في كنفه. فهي ليست استحالة الإمكانية، ولكنها إمكانية الإمكانية. بكلمة واحدة: الحرية.

لكنها ليست تلك الحرية التي تحرف علاقة الكائن في العالم، إلى مجرد تملك أحدهما من الآخر. ذلك خطأ الميتافيزيقا الغربية الأصلي، منذ أن فرضت على هذه المقولة، صيغة الثنائية بين قطبين؛ في حين أنها مُعطى أول، وتجربة فورية. إن تفكّرها كثنائية يفترض قيام صراع النفي المتبادل، من أجل التملك الواحدي من الاثنين معاً. فالعقل الغربي وقَفَ بالمرصاد للفكري منذ البداية. أي منذ أن أوقع الانفصام في عبارة الكائن في العالم. وفرض

طريقاً وحيداً لإعادة الوحدة بينهما، لا يكون إلاّ بإلغاء الاختلاف: إما بإعدام الآخر، أو بامتلاكه. يصير الكائن (ضدّ) أو (مقابل) العالم.

ما يرجع إلى الفكر وحده، يتجلّى أساساً في إرجاع البداية التاريخية إلى (البُدئي) الأنطولوجي؛ يخترق التوقيت/ الساعة، إلى الزمان الزمني - الذي لا يوصف له إلا بذاته. يردّ الإنحراف الواقع على نص البُدئي في مُعطى الفورية المستمرة، الذي بدوره يفقد الحيّ/ الإنسي انفتاحه، أو الوعدَ بما فيه من ذاتي الانفتاح على الكائن. وأكثر من ذلك فالإرادوية الطاغية على أقنوم الحيّ/ الإنسي، تطارد نداءات الكائن، وتحاصرُها دائماً، فيما هو خارج عنها، بطريقة تلغي عملية الاختراق من أساسها الوجودي عينه. فلا يتوصل هذا التلقّظ: الحيّ/ الإنسي إلى مجرد الدنوّ فحسب من حدّ اللافكري مواجهاً للفكري. معنى ذلك استحالة أن يفوز الكائن في العالم بنصّه الفوري. وما تزدحم به أوراق التاريخ، البيضاء منها أكثر من السوداء، ليس هو جدل أوقات الساعة مع الزمان الخالص، بل جدل الساعات داخل توقيتها الواحد.

معنى هذا الكلام أن تاريخ الإرادوية المتمركزة كان تعطيلاً استراتيجياً متمادياً، لإنتاجية ما يسمّى بكبرى الترميزات، من دلالاتها الفورية، وتضخيمها إلى أقانيم انفرادية استفرادية في مواجهة الآخر، العالم. فإن ترميزات من مثل: العقل، الذات، القوم، الوطن، تنقلب من تجليات أو إرهابات بمجيء الكائن وتعاطيه بواسطتها، مع العالم، بما يُلغونه أكثر فأكثر، ويُعده بذلك ليسكن الكائن فيه شعرياً، تنقلب تلك الترميزات إلى أعمدة جهنمية لمشروع المشاريع الإرادوية الأكبر، ذاتي التصحير، ذاتي الانتكاب؛ عدمية العدمية، ومقابل الكائن، ذاتي الإمكان. فالحيّ/ الإنسي ليس مقطوع الصلة عن الكائن، وليس هو قاعدة أنطولوجية له، أو سبقاً تاريخياً أو سُلالياً بالنسبة له. فالحيّ/ الإنسي، ينعم دائماً بنوع من قُربى مع الكائن. هو والكائن معاً ينعمان بالوجود في كنف الكينونة؛ إذ ليس ممكناً تلفظ أحدهما دون استحضار الآخر. والمشكلة أن الحيّ/ الإنسي، ليس هو كذلك، إلاّ لأنه ينطوي على ما هو ذاتي الوعد فيه، بلقاء الكينونة. فالتاريخ الباليوتولوجي أعطى الفرصة للحي كيا يتمكن من برنامجه، كما أعطى مثل تلك الفرصة إلى الكائن لينمو من الحيّ، ومعه، ولكن دون برنامج، بل (بما) يأتي بالبرنامج وسواه في آن واحد.

التقاط الفوري

الإنسان هو الحيّز المتسع للحيواني فيه وللإنسي، والمرشح لاستقبال ← الكائن. صحيح أن الكائن يأتي في بداية العبارة: الحيواني/ الإنسي، كما أنه يأتي في الخاتمة. إذ لا بدّ لطرفي العبارة من أن يحوز كلّ منهما عليه. فتأتي لفظة الكائن هنا في البداية، صفةً وتصنيفاً لنوع؛ لكنها تغدو خاتمة العبارة، فإنها عندئذ تتحوّل مقعداً للكينونة. ولذلك فإن التعريف الأرسطي التقليدي الذي يجمع حدّي العبارة تحت الصيغة التالية: الإنسان حيوان ناطق، لم يتلفظ كلمة كائن، المتضمنة هكذا: الإنسان (كائن) حيوان ناطق. لأنه يفترضها موجودة، وإن لم يُصرّح عنها. ولسبب أهمّ كذلك، وهو أن الموضوع يتناول تصنيف الكائنات، وليس كينونتها. لكن - (الحيوان الناطق) افترض منذ البداية ثنائية التكوين. وهو من هذه الناحية يأتي تعريفاً يتناول تاريخ النوع عضوياً (باليو- أنطولوجياً) بمعنى الكلمة. فالتعريف حركي وتاريخاني. والقَبْلُ والبَعْدُ سائدان فيه. والترتيب التلّفظي يؤكد أسبقية حدّ على الآخر، كحقة معرفية تاريخية. وبذلك فالتعريف ينتمي إلى سجل التحقيق المعرفي، الذي يريد أن يكون موازياً للترميز التاريخاني، ومتصدياً مع آناته. يبقى أن المطروح يتناول إشكالية كيف أن ذلك التلّفظ يكتفي بما يتلفظه؛ أم أنه يحيل بطريقة ما، إلى ما لم يتلفظه بعد. فالجانب الحيواني من التلّفظ يكاد ينطبق محموله على موضوعه - إذا ما تحدثنا لغة المنطق - في حين أن الجانب الإنسي هو الذي يذهب فيه محموله إلى ما هو أبعد من موضوعه. لكن المحمول هنا، أيّ النطق، إنما هو صفة تلحق بالموصوف. فكيف يمكنها أن تستوعبه، حتى وإن كانت تميزه وحده. فالنطق لا يُدخل مجرد الاختلاف فحسب على الحيوان، لكنه يعلن عن مولد اسم علم، كبير جديد، إنه الكائن إنساناً، أو بالأحرى الإنسان كائناً. وهو الاسم المنطلق من الأسم الحيواني الذي عليه أن يعلن اتصاله به في كل لحظة يحاول انفصالاً عنه، عن الأصل الحيواني. بمعنى أن الحيواني ليس مجرد ذاكرة للإنسي، تَصِلُه بذاكرة أصل العالم عينه، وليس الإنسيّ مستقبل الحيواني غير المتعين إلاّ بقدرته على الاختلاف، كذلك. بل يعني أن ثنائية العبارة، ليست مُعطى تطوّرياً، وتاريخانياً فقط، بل إنها طريقة في قراءة الواحد اختلافاً، ولكن من جهة الحدّ الثاني، وليس من الحدّ الأول اطلاقاً. فالمحمول هنا ليس تعييناً للموضوع فحسب،

بل إنه مكلفُ الإتيان به، ملتصقاً باسمه الأصلي، ومتخطياً إياه بما لا حدَّ له أبداً، في آن معاً، من اللامسمَّى بعد.

ليس هذا التلفظ: حيوان ناطق، ليندرج تحت تعيين التعريف الأرسطي (بالجنس والفارق النوعي). فالجنس هنا ليس فرعاً في الشجرة، بل هو الشجرة عينها. إنها الكينونة. لكن الفارق بين التصور المنطقي، والتمعين الأنطولوجي، أن اندراج الكائنات كأشياء تحت الجنس الأشمل، الكينونة، لا يعني استيعاب مساحتها كلياً. فالكينونة في التصور اليوناني تشمل العالم وما فيه. لكن ليس من الضروري أن يعادل اصطلاح الكوسمولوجيا (الكون الفضائي والأرضي) مفهوم الأنطولوجيا المفتوح على الكينونة. ولذلك فإن تخصيص الحيوان الإنساني بالنطق، لا يعينه كنوع فحسب مندرج بين بقية الأنواع المادية والحية، إنه التخصيص بالأشمل؛ ذلك أن النطق هو حيز الترميز، اللغة، وهو وحده يمدّ الجسر الذي تأتي منه الكينونة. وما هو الترميز، إنه القدرة على التسمية. إنه الاستعاضة عن الأشياء جميعها بكلماتها. هذا التعامل (تسموياً)* مع/ وما بين هذه الكلمات، يُسمَّى عقلاً ويشغل تفكيرياً. كل هذه الخاصيات تنقل الكائن الحي من مجرد برنامج استباقي، يربط سلوكه بما هو دافع في عضويته، ومتجه خارجياً نحو «ما هو تحت اليد»، فإن الترميز لا ينقل ظواهر المحيط فحسب، بل يفكر بما يظهر ولا يظهر. إن الترميز لا يترجم الموجود فحسب، بل يساهم في ابتكار ما ليس موجوداً.

فالحيوان موجود في «محيط». والإنسي يكون - في - عالم. علاقة الأول بمحيطه منظمة مقدماً في «برنامج» التقن نوعاً من محيط، بما فيه كنوع، من منبهات، وانتظم في عضوية الحي، حسب ردود الفعل المناسبة، التي في مجموعها تشكل دائرة مغلقة مترابطة من الاستجابات، وتُسمى سلوكاً. فالعضوية عبارة عن تجهيز متكامل لاستقبال نوعية معينة من المنبهات، تردّ عليها نوعية أخرى مقابلة من الاستجابات. ومع ذلك فإن هذه الآلة المغلقة المكتفية ببرنامجهما (الغريزي) ومحيطها (الطبيعي)، قد يقع لها نوع من اختراق، لا يعود ينفع معه كلٌّ من البرنامج أو المحيط. إذ تغدو الآلة الحية، وقد أصبحت سواها مرة

* الاشتقاق من لفظة: اسم - التسمية؛ والتسموية هي اصطلاح الاسم كنايةً عن إلغاء الفعل.

واحدة. يصبح البرنامجُ ومحيطُه نقطةَ ارتكازٍ غيرَ ثابتةٍ لما يتجاوزها باستمرارٍ كلياً، انطلاقاً من هذه الحقيقة: إن الجسدي - هذا الذي كل ما تسلمناه من الحيواني قبلنا، وفينا - هو الكائن الوحيد الذي يفتح منه فوقه، الفكرُ الذي يتفكرُه، هو، وسواه، في وقت واحد. هذا التفكيرُ، هو وحده، كذلك ما يقدم استشعاراً بانسحاب الكينونة، كطريقة فذة في التعبير عن حضورها. ومع ذلك يمكن للجسدي أن يبقى خارجَ هذا الاستشعار، بحيث لا يغيب عنه غيابُ الكينونة وحده، ولكنه يغيب هو نفسه، كجسديٍّ عن مجمل هذه الجدلية بالذات. أي يمكن للجسدي أن يقضي عمره، كتجسيد للحَي، دون أن تكون له صلة (وجودية) بالكينونة. وهذا بالفعل ما يجرد الجسدي عن خصوصيته، أو هويته، ويجعله يدخل في الجسدي العمومي لكل أحد، وليس لأحد بالذات. مما يعيده إلى مجرد الآلة الحَيّة المغلقة على برنامجها العضوي، خاضعة لتوقيت الساعة، خلال عمر محدود ببداية ونهاية.

لكن، يتغير الجسدي كلياً عندما يرتبط بذات معينة، عندما يغدو جسداً لي أنا، وليس لسواي. فالجسدي الحي عندئذٍ، يتحمل حياتي. والحياة ليست توقيتاً موضوعياً، إنها تأتي بوقتها الخاص إلى الزمان اللامحدود. تُحدث في لامحدوديته ثنيةً معينة، كعلامة تشير: من هنا مرَّ كائن حي ذات مرة، ولن يأتي هو نفسه مرة أخرى. تلك هي عدمية الكائن ووجوديته. عدميته التي تعدم كثرته، لتؤكد ندرتَه وجودياً. ينبثق الكائن، يصير المايحدث، كالومضة، والنقطة في المجهول، ينبثق المايحدث، شفاقاً عند ذاته فحسب، فوق بقية من أضغاث أحداث لا تنتهي؛ يتساوى لديها معلومها ومجهولها. فالجسديُّ، الذي يصير جسدي أنا دون سواي، يفجر آلي الحَيّة التي أعرفها تماماً، على ← الكائن الذي لا أعرف منه إلا مجهوله. منذ البدء، ينخرط الجسديُّ، في معركة انزياحه إلى ما هو خارج حده، ولقد كان خطأ الميتافيزيقا التقليدية - والتصنيفات البيولوجية فيما بعد، «أنها تفكر الإنسان انطلاقاً من حيوانيته، وليس من خلال التوجه إلى إنسانيته» - [هيدغر]. فالجسديُّ ليس الشاهد على الحيواني في الإنسي، إلا من حيث إنه هو الطريقة الوحيدة ليعبر منها أو بواسطتها إلى جوهره، إلى إنسانيته.

التعريف للإنساني بثنائية الحيواني الإنسي فيه، ليس انحرافاً في المفهَمة، بقدر ما هو تجنُّب الاعتراف بوحدة جوهرية غير أقنومية، في حين أن الجسديَّ كجسدي أنا، هو

الذي يوفر استشعاراً فورياً بهذه الوحدة الجوهرية، لأنه يقدم الحيواني ملتبساً بالإنسي، والإنسي ملتبساً بالحيواني، شرط أن يظلَّ محكوماً بالذاتي في وجودي. فالحيواني لم يعد مجرد حالة تكوينية عضوية، ولكنه يصير تكويناً، ومُكوّناً بما يحمله من مشروعِي الخاص نحو الإنسانية. ليس الإنسيُّ بذرة طارئة ملقاة، - وربما كانت كذلك؟ - في تربة الحيواني العام الشامل، إنه ما يأتي بعد انغلاق دائرة الحياة على الحيوان. يأتي من أعماقها، وكأنه يجيء من خارجها، غريباً عنها كلياً، ومنتمياً إليها من حيث البداية التاريخية، لكنه يمتلك بدأه البدئي الخاص به وحده، كأنه خارج السجل المعهود لحلقة الحياة وكائناتها. وذلك لأنه وحده الكائن الفاني، في حين أن كل الحيواني الآخر، كائن مكرور، ينطبق عليه التعريف الميتافيزيقي التقليدي، من حيث إن وجوده يطابق ماهيته. أما الإنسي فهو الذي يتحمل انزياح الهوية أو الماهية، إلى حيِّز الوجود عينه، باعتباره وجوداً فانياً، ناقصاً دائماً. فليس ثمة سبق بين الأقنومين: الوجود، والماهية *existentia - exentia*، إذ إن العبارة المنظَّمة تقليدياً على أساس سبق الماهية للوجود، تظلَّ عبارةً ميتافيزيقية كذلك، إذا ما تمَّ قلبُ ذلك الانتظام - أي إذا ما سبق الوجودُ الماهية؛ لكن السؤال الذي يمثله الفكرُ بما يرجع إليه وحده، هو في كيفية الخروج من شكلائية ذلك النسق، بصرف النظر عن تفسير الجهة بين الحدين داخله. فلقد تصيَّدت الميتافيزيقا الفكرَ منذ أرسطو، وحاولت أن تأسره بين قرني الإحراج، الذي يتضمنه مأزق الافتراض القبلي، حول أسبقية الماهية للوجود، أو العكس (مع وجودية سارتر). في حين أن الفكري ينادي على الكينوني، باعتباره هو ما يرجع إليه وحده منذ الأصل. صحيح أن الميتافيزيقا كانت قد ربطت جميع أقانيمها بالكينونة، لكنه كان ربطاً تصنيفياً، احتلته ألعيبُ المنطق. فالكينوني لا ينزاح نحو الوجودي، أو الماهوي إلا من حيث الانتقال من الأوسع تجريبياً وشمولاً إلى الأقل.

من هنا جاء الاستغناء عن الكينونة، والمضيُّ في نسيانها تدريجياً، كلما أوغل (العقل) في تصنيف الكائنات والأشياء، وتثيبت علاقات موضوعية بينها؛ أنتجت فيما بعد المنافسَ الأصلي للفلسفة، العلم. ومع استبعاد الكينوني، أضاع الفكريُّ المزيدَ من مقومات لغته. تعرَّض للعدوان الأكبر والأخطر، عندما جرى اختزاله في أقنوم الروح، مع اللاهوتي؛ ونَصِفَ ذلك العدوانَ بالأكبر والأخطر، لأنه لم يخترع كلمة الروح

فحسب، بل لشدة كثافة هذه الكلمة، فقد تمّ معها اختراع: الأَقنمة بحدّ ذاتها، كآلة هائلة تقوم على إنتاج الأَقانيم، وتفرض عليها علاقاتها الأَقنومية فيما بينها، في مختلف حقول المَفْهَمَة/ القَوْلَة. صار لهذه الآلة اسم جليل هو: العقل. فالروح (اللاهوتي) والعقل (العقلاني)، لم يأتيا مضادين للميتافيزيقا، كما جاء في متون خطاييهما، بقدر ما يوسعان من سلطانهما: بحيث تغدو أعظم مدنية مهيمنة عصرياً، المشروع الثقافي الغربي، ليست سوى الميتافيزيقا عينها، التي لاتزال تتمتع بتلك العبقريّة الخارقة، في تجميع كلّ جديد لصالح قديمها، وتدوير كل فلسفة ثورية عليها، إلى ثورة على عدوها الأصلي: الفكر بما يرجع إليه وحده؛ ولا شك فقد اكتشفت الميتافيزيقا في العقل كما في اللاهوت من قبل، وفيهما معاً دائماً، وبالتقارب بينهما عبر مسلسل التحقيب المعرفي، اكتشفت أقدَر بديل عن الفكر، ينتزع منه جانبه المعرفي، شرط أن يُقْصَى جانبه الآخر: الكينوني. وبذلك تتمكن الميتافيزيقا من الاستمرار بتوظيف المعرفي باسم العقلاني لحسابها، عندما تعزله عن أفق الكينوني، وتسخره هو ذاته كأفضل أداة واعية لهذا العزل، وذلك بجعله يصنع أَقنومَه ذاته الأكبر كمرجعية نهائية؛ ومن ثمّ يشرع في أَقنمة مفرداته المنضوية تحت عناوين خطاباتهِ. فالميتافيزيقي يتمكن من استخدام العقلي، بقدر ما يقطعه عن تواصله الطبيعي والمفترض مع الفكري، الذي يضع له حدوده دائماً. ذلك أن الميتافيزيقي يمكنه أن يضيف على العقلاني هالة اللامتناهي، بتصنيفه؛ يُقَدِّد بذلك تناهيه الخاص وحاجته إلى التَجَوُّه في تناهيه، بما يؤهِّله للانفتاح على اللامتناهي الأصلي، وبالتالي لانفتاح الكينونة عليه، أو هكذا يمكن التفكير، أحياناً نادرةً.

الخطأ القديم قَدَمَ الميتافيزيقا يجيء من تعريف الإنسان بثنائية الحياة والعقل. رغم أن التعريف النصي المسجَّل إغريقياً، لم يحدد المحمول (اللوغوس)، بالعقل حسب المصطلح السائد فيما بعد، وخاصة منذ حقبة التنوير الأوروبي. بصرف النظر عن التحليل الفيلولوجي للفظه اللوغوس؛ فلا شك أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت لا تفرق بين اللوغوس والكينونة. وهذا ما جعل تيار ما بعد الحداثة، من نيشه إلى هيدغر، يتمسك بالتراث الإغريقي ما قبل السفسطي، باعتباره فكراً موازياً ومعادلاً لأسئلة الاستشعار بالكينونة وغياها. فالكينوني يأتي بالحي واللوغوس معاً؛ ولكن الكائن الموكول إليه تلبية

نداء الكينونة، هو الإنسان الذي يَتَجَوَّهَرُ إنسانياً بقدر إحساسه بافتقاره إلى ما لم يكنه بعد، ولم يكنه. هو هذا الذي يكسر حلقة الحي المغلقة عليه، دون أن يقطعها عن موردها الأصلي: الحياة، وكلغة يدعها تتحرك إلى ما لم تكن مُعَدَّةً له من قبل. فالإنسان هو مفاجأة الإنسي فيه للحي فيه دائماً. وهو ما لا يمكن لثنائية التعريف الميتافيزيقية (الحيوان العاقل) أن تنفي بأعبائه الوجودية، إلا إذا أُعيد النظر دائماً في كلية التعريف انطلاقاً من حدّه الثاني، الذي هو مصدر الاختلاف، والأقرب إلى التذكير بأقنومية لا تنغلق أبداً. مهمتها الأساسية أن تكسر حلقة الفكرة، وتذكرها باختراق الفكري الذي يتهدهدها هي وسواها؛ ويحميها في أن من نفسها، من حركة انهيار إلى مجرد أقنوم، بدون ذات النفس.

كل فكرة مهذبة بالأقنمة كلما أمعنت في الانقطاع عن الفكري الذي أنتجها، وحاولت ألا تكون إلا شاهدة على نصّها فحسب، في حين أن (أصالة) كل نص إنما هي في قدرته على التلويح بما لم ينصّ عليه بعد، وبما لا يُستوعب بعد، في أي نص آخر. ليست تلك دعوة إلى تعجيز ذاتي الأصل، في التدوين، بل هي ملاحظة كيف أن الإنسي في تعريف الحي/الإنساني، هو من نوع وضع المدوّن دائماً، ليس داخل تخومه فحسب، بل فيما هو خارجها كذلك. هي ملاحظة كيف أن عبارة الإنسي لا تنضاف إلى الحيواني، ولا توضع قبائله، لكنها تجعله نصاً مفتوحاً؛ الإنسي عندما يدخل عبارة تعريفه تلك، يقع عليه عبء تفجير عبارته تلك، وإعادة الفوضى والتداخل إلى حديثها، كلما داهمه خطر التفكير بالثنائية. هنا يتبدى الجسدي/الذاتي، طريقة مبتكرة، لا في تجنب ذلك الخطر فحسب، ولكنه أقرب إلى مُعطى الفورية؛ بحيث لا يقع النظر على جسدٍ إلا ويجيء فيه، ومعه، وفي كليته، ما هو إنسانه، كفرد لا يتطابق في النهاية إلا مع فردّه.

بعد ذلك، قد تتقاسم علوم كالفيزيولوجيا والسايكولوجيا وسواها، ذلك الكيان، تحوُّله إلى موضوع. لكن أية وصفة من هذا النوع، مهما بلغت دقتها العلمية، لم تستطع أن تترجم عبارة: جسدي، إلى أية معادلات أو قوانين. ليس ذلك، إلا لكون الجسدي الذاتي، يؤسس الموضوع الأول لإمكانية التملك الذاتي. مما يفترض أنه يغيرها كموضوع، ولكنه لا يغيرها في الواقع، بل يدخل في صميم لحظتها، وأكثر من ذلك فهو وحده الذي يتيح لها أن تملك مما يغيرها، أن تتصل بالكثير مما هو سواها، شرط أن تُبقي على واحديتها.

لكنها واحدة ليست جوهرية بالمعنى الأنطولوجي، إذ إنها ذات كيان هشّ. وهي لشدة تعرضها للكثرة داخلها - في الشعور - وفي محيطها، فإنها معرضة، هي عينها، لطائلة البعثة والتبديد. دون أن يكون ذلك الوضع شرطاً حتمياً لإضاعة واقعة تبددها تلك، كواقعة مؤسسة لصيغة وجود الكائن نفسه.

فالحمل الأنطولوجي التقليدي على كون الفرد حدثاً عارضاً، يقع تحت وطأة معيارية طاغية إلى درجة محو وجوده. في حين أن الفريدة التي يتمتع بها الفرد كحدث، هي هذا الوجود الذي يكاد يكون عرضاً، لكنه هو جوهر نفسه. فالتجسد والمكانية يُمسرّحان عروض الحياة؛ والحي الإنسي وحده هو الذي يكشف عبارة تلك الواقعة: «التجسد والمكانية يمسرّحان عروض الحياة». يكشفها من حيث إنه يمارس دوره فيها، ويشهد عليها كعروض حياة، ومن بينها عرضه الخاص، الذي يشهد عليه كذلك. فأروع ما في هشاشة الكائن الوجودي في العالم، أنه الحادثة الفريدة، من بين حادثات المايحدث، التي تعرف أنها كذلك. وهي من حيث إنها تُشغل أصغر حيزٍ من كل طوارئ التجسد والمكانية، فإنها تعرف كيف تحوّل كل هذه الخارطة الخام إلى واقعية أخرى، تنخرط في تشكيلية مركّب آخر من التجسد والمكانية، يصير الترميز، اللغة، التسمية. تلك واقعية تصادر (انفلاتية) مركّب التجسد والمكانية، وتضعها رهن إعادة التشكيل، كلما انبثقت إمكانية انزياح لحادثة استيطان في بقعة لغوية، جسدية تجسدية، من نسيجها الهلامي. ينقلب مركّب التجسد والمكانية إلى هاجس (الانهمام) بالبحث عن حادثة - استيطان ما. يتذرّى كائنات وجودية، باحثة عن أوطانها المفردة، في أرض عراء، ليست لأحد، وفي لغة للجميع، للـ - هم، وليست لأحد.

فالحيّ/ الإنسي هو من هذا المركب: التجسد والمكانية، الذي يأتي إلى العالم بمكانيته المختلفة، التي سيطلق عليها الكائن الوجودي تسميته الخارقة: الزمانية. إنه يؤسس لحظته الخاصة. أو هكذا سوف يعتقد. لكن اعتقاده ذاك يُحدث إعادة انتظام الزمان والمكان: ينتزعهما من إطار كوني (كوسمولوجي) محايد، يشدهما إلى بؤرة فردية غير المتمركزة، غير القابلة للاستقرار. فالزمكاني ليس كائناً تركيبياً، بل جديداً على العنصرين المركّبين لتلفظه. لا يفارق كونية عنصريه، الأصلية، بل يدخلها كانزياح، كإمكانية انفكاك ذاتي،

عن انحصار داخل الراهن، والمحيط، والمتشّيء. الكائن الوجودي كائن زمكاني لا يتقاطع عنده المفهومان الكونيّان المجردان: الزمان - المكان؛ بل بالأحرى يبدآن. ليس لأنه: إنما يرجع إليه وحده أمرٌ تسميتهما فحسب - وذلكم أمرٌ بدئي كما نلاحظ دائماً - بل لأن ما تعنيه وجودية الكائن الوجودي حقاً هو توقيته الخاص: إذ كلما دقت ساعته حدث انزياح الزمكان عن حياديته، فيبدو كأن: الكائن - في - العالم هو بانتظار هذه الساعة، أو أنه هو انتظارها. مع العلم أنه لا يمكن حساب هذا الانتظار، إلّا بعد ما يؤول إليه. ذلك هو الوقت الذي يولد فجأة حين يُخرج الكوسمولوجيا عن حياديتها؛ تتقدم مما وراء تخوم المايحدث، لتغدو عاملاً مؤسساً داخل زمكانية المايحدث عينه. فالتحقق الأنطولوجي شكلي، بين حدّيهما. وهنا تبين استحالة مقاصد الميتافيزيقا التقليدية. فهي بعد أن صنّمت المفاهيم، راحت تطالب الكينونة بالمشاركة في تجارتها البائرة: تتبعها أقانيم لقاء الإفراج عن صمتها. فماذا يعني أقنوم الأنطولوجيا، أقنوم الكوسمولوجيا، بالنسبة لحادثة المايحدث عينها! حين تقع هذه الحادثة تُخسر الميتافيزيقا دفعةً واحدة كلّ بضاعتها من الأقانيم. وبها لها من خسارة رائعة. وحدها تُكسبها ربح نفسها. ومن جملة ما يفعله النداء على الفكر، وما يرجع إليه وحده، هو استعادة «نص» الميتافيزيقا، من تحت أكوام التناص فوقها، عليها - بما ليس منها، وإن كان يدّعي مصطلحاتها.

إن ظهور الحيواني/الإنسي فوق الأرض ليس سقوطاً من أعلى، ولا ثمرة تطوّر دارويني خالص فحسب. وهذا (المخلوق) الذي نسميه الإنسان، ونعتزّ بالاسم وما ينطوي عليه من كل ما شكّله تاريخه على الأرض، أليس هو الموكول إليه أن يقف قبالة لغز العالم؛ فكيف له أن يفرّ من لغز العالم أو يتجاهله، وهو من كان يتصوّر دائماً أنه يقع في المركز منه. لكن، العلم انتزع مهمة تأريخ العالم، والإنسان معه، من الفلسفة منذ القديم. بينما لم تدرك الفلسفة عُقم المنافسة، وهي في الصف الثاني، مع العلم، حول هذا الكنز، إلّا متأخرة جداً، معترفةً بأن سؤالها الأصلي هو سؤال العلم؛ فحين كانت تصر على هذا الموقف انتهى بها الحال إلى أن تقبع إلى جانب أو خلف العلم، كخزاف علموية. ولم تدرك عقم المحاولة إلّا عندما اكتشفت أن العلة هي في ذاتها، وليست في طغيان المعرفة التجريبية. فما شكّله تاريخ الميتافيزيقا بين جنباتها، غدا يمثل عين الخطر الذي يمكن للعلم

أن يحققه، كما لو أنه استولى عليها من داخل بنيتها. ومع ذلك فإن صحوة الفلسفة على سؤالها الأصلي، لا يمكنه أن يسترد ضوءه الخاص، إلا إذا اقتحم الميتافيزيقا من داخل ظلماتها. فلا مفرّاً للقول الجديد من المرور عبر كل الخطابات، السابقة، المنسوجة حول عين موضوعه. فلا مهرب من مناقشة الميتافيزيقا على ضوء بضاعتها نفسها، وعبر مفاهيمها. بدءاً من إعادة النظر في مفهوم المفهوم بالذات. فهو ليس أكثر من طريقة ما في بلورة تمعين مؤقت حول موضوعات لا زمان لها. والانحراف المخيف لم يتأت عن جريرة المفهوم بالذات، إلا عندما حلّت المفاهيم محلّ الموضوعات الأصلية التي ادّعت أقنمتها، أي تثبيتها، وقدسّتها. وصار الفكري الذي يرجع إليه وحده، أسير الجري بين تلك المفاهيم، راح في فقدان النداء ولموضوع النداء معاً. غرق فيما هو المحظور الأكبر: فقدان الحسّ بالفقدان هذا عينه؟

كيف تأملُ الزمانية باستقلال عن المكانية، وخاصة إذا كان الإنسان هو المقصود بذلك الكائن الذي لا يملأ المكان بأشياءه وتحركاته ومُدنه وعوالمه فحسب، ولكنه ينشئ عصوراً وتاريخاً، وإنسانيات لأزمان، وأزماناً لإنسانيات. هذا الشمول المتجسّد ولما ليس متجسّداً، الآن أو بعد، كيف تفكّره بدون التزمّن والتميكن، والانخراط في لانهائية الحدث وتحققه المتناهي في آن. التوقع وما لا يتوقع. مفارقة المايحدث الوحيدة، هو أنه بكل تركّزه وحديثه، لا ينفصل عن الشمول، لا ينخلع عن خطوط أنسراب نحو اللانهائيات العظمى، رغم أنه يعيش (في) كنف النهايات العظمى عينها. ذلك ما يعطي ثمة حضوراً للكينونة التي تعطي هي الوجود والانهائية معاً. وتظل مفتقرة في الوقت ذاته، إلى أبسط التعيينات وأوجز الإشارات.

فالقول بالمكانية، رديف للقول بالتجسّد، كأن الأولى مساحةً للثاني. والحس المباشر يأمر بذلك. إذ كيف يتحقق تجسّد إن لم يُقيم في مكان. لكن المسألة تتغير تماماً إذا ما نظرنا إليها من خلال الحدّ الثاني الذي هو التجسّد. هذه اللفظة تنطوي على خديعة. تجعلني أقبل بالخافي فيها، كتحصيل حاصل. بينما تقوم المشكلة هنا. فالتجسّد يعنى كمال عملية بدأت في لا مكان، على الأقل جاءت من لا مكان، وحلّت في (مكان) التجسّد، لتعطي اللفظة ثمة كياناً. هناك شيء ما يتجسّد. ما هو؟ وكيف كان قبل أن يتجسّد. هناك افتراض غير مصرح

عنه، أن التجسّد غاية لعملية لا تكمن فيه، بل تسبقه، وبالتالي يعود تلفظ الحي / الإنسي إلى الانشطار: يجيء الحي من طريق، ويجيء الإنسي من طريق آخر. وينشغل نوع من (الفكر) في البحث عن مراحل هذه العملية، مؤكداً كلّ مرة ثنائية العلاقة، التي تغدو البديل عن كل ما يشكّله كيأنّ التلفظ الذي يملأ العالم بفوريته، حديثه، ومباشرته، كُليته.

هل يستطيع الفكر، بما يرجع إليه وحده، تصحيح هذه النظرة. فيفرض العلاقة مع الكيان كما هو حاضر تحت النظر، وتحت - اليد معاً. فالمكانية تنبت تحت أقدام الحي / الإنسي من (أمكنة) خطواته. وتَجسّده في هذه الهيئة أو تلك إنما يُدخل التعديل تلو التعديل على هيئة الكوسمولوجيا في تقاطعها مع أنطولوجيا، هي قيد التدوين دائماً.

وإذ يُشرع في التمعين انطلاقاً من حادثة الكائن في العالم، فإن التجسّد يفترض تأويلاً من جنس تلك الحادثة، يأخذ في الاعتبار كُلية الحادثة نفسها، في مختلف مراحل تفكيكها. وأول ما يسترعي هنا الانتباه، أنّ الجسد هو الذي يتجسّد، في ذات اللحظة التي يرسم فيها ظلّه على الأرض؛ أي أن تجسّده مرتبط بحيز من المكانية، المنتشرة هي عينها كأرضية لمشهدية أوسع هي العالم. وكل تحليل لهذه اللحظة: التجسّد، المكانية، العالم، يتناسى حدّاً أو أكثر من تلفظاتها الثلاثة هذه، بهدف تركيز الضوء على حد معين بمفرده، إنما يجارف بطمس العلاقة الفورية فيما بين هذه الحدود. فلا بدّ إذاً من القول إن الكائن الذي هو هنا الحي / الإنسي، منخرط منذ الأساس في (حادثة) فورية هذه العلاقة؛ وأبرز ما فيها هو ظهورها عينه. إنها ليست هي ما يَفْعُ عليها البصر فحسب، لكنها هي الحاملة لعملية البصر وما يُبصره. إن تجسّد الكائن يجسّد العالم. مع الاحتفاظ بالاختلاف الجوهرى بينهما. خاصة عندما يُعاد تمعين كلّ من الظهور والتجسّد من خلال الكائن. فهما أوّل ما يحددان هي صيغة وجود للكائن.

والآن يمكن السؤال: هل إن التجسّد والمكانية يتضمنان وجود الكائن، أم أنه هو من يتضمّنهما. أولاً حين يجري التعامل مع الوجود - بمعنى التحقق العيني، فإنه لا يمكن إطلاقه على الإنسان، كنوع حيواني مختلف كلياً عن الحيوان. ذلك أن خاصية النطق أو العقل، ليست وحدها هي التي تعيّن (نوع) الإنسان وتفصله عن بقية الأنوع

الحية، بل إن هذا الكائن - الكل، إنما يُناط به إبداءٌ خصوصيته، وبدورها يُناط بها التذكيرُ باختلافية وشمولية الكينونة. يحییء وجود الإنسان بالنسبة للكينونة، كطريقة خاصة جداً في الانضواء تحت الكينونة، أو طريقة فريدة في النهوض بعبء الكينونة. وهذه الطريقة لا يمكن مقارنتها بأي من فوارق النوع أو الجنس التي تحدد تصنيفات الأنواع الحيوانية الأخرى. ذلك أنه موكول إليها وحدها لا أن تكون خارج التصنيف فحسب، بل أن تحدد التصنيف ولوائحه بالنسبة لجوهره، وجوهرها بالذات. كما لو أن الوجود - وجود الإنسان - هو (النوع) الاستثنائي الذي تنطوي عليه شمولية الكينونة، دون أن تُصاب هذه الشمولية بأي انحسار. ذلك أن خصوصية الوجود الإنساني هي وحدها دليل الكينونة إلى شموليتها. إنه الصدع الذي تدخل منه الكينونة إلى العالم - كما ثبت هيدغر دائماً - ونضيف: كما لو كانت موجودةً فيه منذ القدم.

بناءً على ذلك ليس التجسد والمكانية، ليساً حدثاً موحداً تالياً على ما لم يكن كذلك بعدُ. مثلاً لا ينبت الإنسيُّ من الحي، ولا المكانية هي مجرد امتداد يقع تحت الحواس، ويدخل في تركيب ثنائية الكوجيتو الديكارتي إلى جانب العقل. ذلك ما يعود إلى رؤية تبسيطة وهندسية خالصة، تفترض قيام ذات - مقابل - العالم، وليس (فيه). صحيح أن الكوجيتو الديكارتي قد يحفظ للعالم خاصيته الأولى وهي قَدَمُهُ. لكنه لا بدّ له في الوقت عينه، من أن يفترض قيام الذات مقابله، قياماً يحمل ذات خاصية القدم. كما لو كان ثمة انقسام أزل، أنطولوجي، لا حلّ له، بين العقل وما ليس كذلك. لم يكن ذلك الانقسام في أصل الأنطولوجيا الأفلاطونية، التي صارت فيما بعد مسيحيةً، بل غربية، فحسب؛ إنما كان أصلاً لانقسامٍ متنام بين الوجود والكينونة. بحيث صار من المألوف أن يحتمي الوجود بالحياة كبديل عن الكينونة. وغداً من السهل تثبيتُ ثنائية الكائن الإنساني كأقنوم مركّب من الحي - والإنسي؛ ثم يقع الاختيار أخيراً على تفصيل، تارةً يُجوهرُ هذا الحدّ، أو يُجوهرُ الآخر. وأخيراً تصل مدنية التقنية إلى التفضيل المحتوم، والإقرار بتجوهر الحي، ليس كقاعدة ينهض فوقها الإنسي، بل كقاعدة تغدو بمثابة الكيان كله. وتكون النتيجة ليس تجوهر الكيان من حيث هو كذلك، بل فقدانه كلياً لحساب شكلانية قولبة، تُفرض عليه من خارج سجلّه تماماً. وعندها تحين لحظة الندامة الكبرى، يستغيث العقل فجأة

بالفكر الذي تناساه. ذلك أن التصنيفية - الأرسطية - التي طالما تمسك بها كمعادل وحيد لأفضلية ممارسته، أوصلته إلى الموقف الذي يعلن فيه أنه سوف يتم التخلي عن الإنسي لصالح القطب النقيض: الحي - لكن، لماذا هو نقيض حقاً! بل كاد الأقنوم ألا يفقد (طريقته) في التجوهر وهو في كنف الكينونة فحسب، بل يفقد هذا الافتقاد عينه. لا يعجز عن حل المشكلة. بل تنعدم المشكلة عينها، بالنسبة إليه.

هكذا يجين أخيراً منعطف المراجعة الكاملة للمشروع الثقافي الغربي. تغدو المناادة من جديد على الفكر وما يرجع إليه وحده، ليس مجرد إدانة لمذنية كاملة أخطأت دائماً طريقها؛ تكتشف أنها كانت مشغولة دائماً باستعارة أسماء كثيرة من كنفه، شرط إبطاله هو بالذات. أعنف مناداة كانت اختراع أسطورة الإنسان الأعلى النيتشوية: علينا ألا ننظر أن الإنسان الأعلى هو مجرد مزايده [...]. يمكن تعريفه بأنه طريقة جديدة في الإحساس: موضوع آخر للإنسان. نموذج آخر للإنسي. طريقة مختلفة للتفكير. وما اختلاف «الإنسان الأعلى» عن مجرد الإنسان - أو بالأحرى عن ثنائية الأقنوم الذي ثبتته الميتافيزيقا الغربية - إلا كونه محاولة لاستعادة الكائن في وجوده الإنساني، وفي علاقته ككائن بالكينونة. والأمران متلازمان، مذهبان في عقيدة واحدة، بشرها زرادشت. وهي تشكل جوهر تعليمه الجديد حول «العود الأبدي» أو العودة إلى ذات العين *le même*.

إن انبثاق فلسفة «العين» من جديد ليس سوى التطوير الحداثوي لفلسفة الإرادة، وسيطرتها المتزايدة على المثالية الألمانية. فالكينونة كانت تتجلى منذ القدم، كما لو كانت هي الإرادة. والحامل الرئيسي لعبء الإرادة، هو كائن الحياة الأول بامتياز - الإنسان - الذي يحتاجها أكثر من غيره، بفضل نقصانه الجوهرى. ولكونه مجرد - وجود باحث عن الكائن فيه الذي يعيد صلته بالكينونة. غير أن الاختلاط كان يقع فيما تعنيه هذه الإرادة، إلى درجة أنه سيطر سوء الفهم الكامل بخاصة، على التطوير، الانقلاب، الأخير الذي جاء به نيتشه تحت التسمية الشهيرة: إرادة القوة، بل الاقتدار. لكن نيتشه في الواقع جاء بمذهب التصحيح الجذري: إذ لم تعد الإرادة تعني الالتحاق بما هو سواها، بل هي الإرادة التي تقصد ذاتها: إرادة الإرادة. ويرجع هذا الكشف للتأويل الهيدغري الحاسم. فهذا الفيلسوف الأخير في هذا العصر، آل على نفسه، وفي معظم أعماله الكبرى، أن ينتج

التأويل المشروع لشاعر الفكر الأكبر، نيتشه، وشاعره الشعري، الأهم هولدرلن؛ يقرأهما معاً، ويعلم قراءتهما معاً، على ضوء ← «كتابته» لهما، التي تحيي كعنصر آخر ينضاف إلى عين النبع الواحد، المتدفق نحو خضم الكينونة الأعظم.

منذ نيتشه، كما أبان هيدغر، أصبحت فلسفة «القيمة» هي فلسفة الاختلاف. فالبحث عن العين همّ للفكري الذي يكشف أنه ليس هو ما هو بَعْدُ. وهنا تتبدى الدلالة الفكرية الجوهرية للإرادة. إذ إن هذا همّ الفكري الناجم عن استشعار العين، دون أن يكون للعين حيّز معين، بل يناقضه كل حيّز جرى تعيينه، إنما ينقلب إلى الإرادة التي تريد ذاتها أولاً. ولذلك ليس الحي / الإنسي هو نتاجه الأخير. إنه ما كان عليه من قبل، أي هذا الذي يمثّل دائماً في كل ما هو خارج الإرادة المريدة لذاتها فحسب. فالعودة إلى كنفها، هي عودة إلى (العين)، حيثما لا حدّ للاختلاف، للعين. والحي / الإنسي ليس هو كذلك، إلاّ لأنه محمّل مقدماً بهمّ التقاط العين، وهو المختلف دائماً.

إن العلوم الإنسانية (الأنثروبولوجية) تتغنى بالانقطاع الذي أحدثه الإنسي مع الحيواني؛ إنه انقطاع بين المبرمج عضوياً غريزياً، وبين المبرمج اكتسابياً سلوكياً. فالترميز المدني، يحل مكان الترميز الخلوي / العضوي، الحيوي بشكل عام. لم يبق هذا (الفكر) مقتصرًا على العلماء الإناسيين، بل جذب فلاسفة معاصرين. ومنهم من يدّعي تلمذة دائمة على هيدغر. وهو دريدا. ومنهم الأخلاقي الحداثي: پول ريكور. حتى أن فوكو نفسه عندما أعلن موت الإنسان، بعد موت الإله، كان منجرًا إلى حدّ ما، مع تدفق هذا التيار. وإن كان توصل إلى إلغاء التمرکز الإنسوي anthropocentrisme، بإلغاء الإنسوي نفسه، كجوهر ثابت ميتافيزيقياً. ومع ذلك يعود الحي / الإنسي إلى تأكيد أن له أركيولوجيته الخاصة به. وقد كان حتى الآن تسود أركيولوجيتان منفصلتان: واحدة للحي وأخرى للإنسي. وكل الاهتمام العلموي، والفلسفي الذي على شاكلته، منصرف إلى تلمس تفصيل المختلفين أساساً - ولعله جوهرياً.

لذلك تأتي الحاجة إلى الأركيولوجيا الثالثة التي لم تُكتب بعد. وتُخصّص بالأقنوم الحي / الإنسي، الذي يصعب التعامل معه باعتباره آيلاً إلى ذاته، أكثر من كونه آيلاً إلى

مرَكَّبِيَّهِ، أحدهما ضد الآخر، أو معاً، ولكن بطريقة تراكمية. فحين يُستعاد خطاب العُود إلى ذات العين، ينبغي طرحه اعتباراً من هذا السجل الثالث الذي لا يزال فارغاً من/ أو خارجاً عن التدوين، أي سجل الأركيولوجيا الثالثة. ولقد حاول نيتشه الشروع في كتابة الأركيولوجيا الثالثة، بمفاقمة البعد الحيوي ضمن أقنوم الوجود؛ مؤسساً بذلك لاختلاف جديد، يجيء مع اسم الحياة، متدخلاً بين الحدين التقليديين: الوجود والكينونة. فبدلاً من الاحراج المتزايد الذي يسببه تصاعد المفهوم الحيوي مع ولادة الفرد في ظل المدنية الصناعية، صار يمكن مضاعفة تكثيفه في اتجاه بناء ميتافيزيقا جديدة للحَي/ الإنسي؛ وذلك بعد أن جرى تخطيطه واختراعه، وحتى استنباطه، كأحد مخترعات المدنية العصرية، وإن كان هو الأغرب بينها، ولكن ليس الأكثر أهمية، على كل حال.

إذا كان يرجع إل فوكو فضل الوعي بخصوصية هذه الأركيولوجيا (الثالثة) والشروع في تأسيسها، إلا أنه ترك جميع أبوابها مُشرَّعة على ما هو خارج عنها، وبشكل خاص على تراث المؤثرات الهائلة التي تولَّده، ولاتزال، الأركيولوجيتان السابقتان، ومناهج الإشكاليات التقليدية المعتادة المغذية لهما. ذلك أن ما يميز الأركيولوجيا الثالثة أنها مضطرة، حتى تقول قولها الخاص، أن تترك الأركيولوجيتين السابقتين، تحرران خطابهما الخاص. كما فعل هيدغر طيلة نتاجه المتشعب، عندما أعاد تفسير ميتافيزيقا المشروع الثقافي الغربي، من أجل أن يفوز بإشارات وومضات عن الميتافيزيقا، غير المنصوص عليها بعد. فالمشروع الغربي، لم يأتِ تزييفاً لصاحبه، لموصوفه (الغرب) بقدر ما كان يبرهن على الصعوبة الرهيبة التي تقف دون حصوله حقاً على ما تعنيه عبارته. كما لو كانت شرعية الميتافيزيقا التقليدية، إنما تحجب فحسب من كونها حقاً الشاهدة الفعلية على عنف المحاولة في أن تكون ما تدَّعيه، مع فرار (ما تدَّعيه) من بين أيديها دائماً. فالشهادة على فرار الجوهر قد تكون هي الطريقة الوحيدة في الإعلان عن أحقية وجوده، على الأقل، عن إمكانيته.

صحيح أن هذه الميتافيزيقا قد ارتكبت جريرتها الأولى، منذ تأسيس الانقسام الثنائي في الحَي/ الإنسي، بين حدَّيه هذين؛ ومن ثم راحت تخترع، عبر مذهبها الكبرى، الجسور التي تعيد تحقق الوحدة في هذا (الجوهر) الواحد. فلم تجد إلا سبيلاً واحداً لتحقيق هذه

الغاية. وهو افتراض أنه لا يمكن التفكير في الجوهر إلا باختراع أعراض له. فحين يقع اختيار التجوهر على الحي (أي المادي) يغدو الإنسي هو العرضي. والعكس صحيح. ذلك أن (الأقنوم) لا يمكن أن يكون له رأسان. والتجوهر لا يكون كذلك إلا بقدر ما يكون سواه هو العرض.

حتى في أحدث لحظات الترقّي، الذي يناله البحث العلمي التقني الراهن في حقل (الجينات)، نلاحظ أن الجهود البحثية الكبرى منصرفةً إلى تأكيد أنه ليست البرمجة الحيوية مقتصرة على الجسدي فحسب، بل إنها تتناول الفرد الإنساني كجنس وطباع ومسالك؛ كأن حياته الفردية بتفاصيلها مكتوبة ترميزاً، وسلفاً، في سجل الجينات عينها التي تحدد شكل جسده وتقاطع وجهه وأعضائه. كما لو كان كلّ الرهان المعاصر هو في الإثبات الآتي، أنه إذا كان ثمة تجوهرٌ، فهو سيكون من نصيب العضوي فحسب. ولكن بالمقابل فإن ردّ الفكر سيكون كالآتي: في هذه الحالة، لن يعود العضوي هو ما يعنيه تلفظه، سيكون دلّالته، وما ليس كذلك في آن. لكن الخطاب العلمي التقني يمكنه، ذلك الاشتغال على العضوي وحده، دون الاهتمام بما صار يعنيه، عندما تحوّل إلى ذاتي التجوهر، ولكن دون أن يتحوّل حقيقة. إذ أن العضوي أو الحيواني في الأقنوم: الحي / الإنسي، هو المحدود الذي يُفرض عليه أن يتعين لا بذاته فحسب كمحدود، ولكن بالآخر المجاور له، هذا الإنسيّ، اللامحدود (ربما؟)؛ بينما العلمويّ التقني هو الذي يحاول أن يعكس هذا الخطاب بتعميق الفصل بين حدّي الأقنوم. فحين تحاول الإناسة المعاصرة النظر إلى أقنوم: الحي / الإنسي كما لو أنه لقاء بين ترميز مغلق (الحيواني)، وترميز مفتوح (الإنسان)، كأنها تجعل هذا اللقاء بدون أساس، لأنها تفترض الاستمرار كشرط للتجاوز أو اللقاء. تختزع أوالية: التمثيل.

نخلص مما تقدم إلى أنه بالرغم من مختلف الخطوات الهامة التي قطعها العلم على صعيد التنظير، فإن الحي / الإنسي هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يقدم تعريفات عن ذاته، تعتمد توظيف اللامحدود في تكثيف المحدود، وجعله يجيء بنسقه كما لو كان نصاً مفتوحاً دائماً على تناص يجهله بعدد. فالأقنوم: الحي / الإنسي يرجع إلى الكائن، لكن الكائن بالمقابل ليس له ثمة طريق لمعاودة الاتصال بكينونته، إلا عبر هذا الحي / الإنسي.

فالتلفظان: الحي - الإنسي، عبارةٌ واحدة، ووحيدة، ساقطةٌ في قاع العالم، ومشارفةٌ لأعلي تخومه في آن. ليس ثمة حيلة أخرى أفضل لمقاربة مفهوم الحي، إلا الحياة نفسها، باعتبارها طريقة أكثر مباشرة، وأعنف فورية، في مقاربة العلاقة اللغزية بين الكائن والكينونة. ولعلّ الفكر الهيدغري، الذي اقترن بميلاد جديد لفكر الكينونة في هذا العصر، الذي هو الأبعد ما يكون عن الفكر، والأقرب ما يكون إلى التقاط الفكر وهو ينسحب سنقول إن هذا الفكر نفسه لم يحتفل بمفهوم الحياة كما فعل فيلسوفه المفضل نيتشه من قبل؛ إذ لا يستطيع مفهوم الحياة أن يفسر نفسه إلا على أساس صيغة الوجود الإنساني. بمعنى أن هذا الوجود قد يحتمل الحياة وسواها كذلك: الموت. في حين أن الحي لا يحتمل سوى حياته، ككائن عضوي. أما عندما ينظر إلى الحي/الإنسي، من تحت مظلة الوجود، فإن الموت يغدو هو دلالة الرئيسة. ذلك أن أَرهَب وأعلى ما يتميز به كائن الإنسان في العالم، هو أنه كائن الموت كذلك، وليس هو فقط المهتد بالموت. فالموت ليس خطراً خارجياً، إنه يؤسس لا أساس كائن الإنسان في العالم. ليست تلك تشاؤومية مطلقة، بل ذروة في التشاؤومية التي تفتح فجأة على الفرج؛ ذلك يصح ما دمنا نُجَنَّبُ خطابنا كلَّ تسجيل أخلاقي هنا. ما هو هذا الفرج؟ إنه لحظة المناذرة على الفكر، وما يرجع إليه وحده، كما لو كانت مناذرة الكائن، الذي يفتر كل لحظة، كحي، إلى الوجود، ذلك الافتقار المدقع، الذي يُؤلِّد الاستشعار به، حيويًا/ وجوديًا، إنسحاباً دائماً للكينونة في تقارباتها النادرة. فالموت، بمعنى الهلاك العضوي يخصّ الحي من الأقوم: الحي/الإنسي. أما الموت الوجودي - ولنُعْطِه هذه الصفة الآن على أن نعود إلى تمعينها فيما بعد - فهو يخصّ الإنسي وحده، لا يأتي كنهاية لكل شيء، بل بالأحرى إنه مقترن مع البداية؟ كأنه شروع الكائن في الكينونة، انطلاقاً من عدم وجوده بالذات. هذه الخاصية الوجودية الكليانية ترافق الموت الوجودي، لأنها دعوة للكينونة يتطلبها وجود لا يتكون أبداً، ولا يتكون نهائياً. فمن حق هيدغر أن يعلن أن أعلى لحظات المناذرة على الفكر بما يرجع إليه، إنما هي اللحظات المأساوية والنادرة التي تأتي/ تنسحب، فيها الكينونة إزاء الموت.

اللاشيء، الفراغ، النقص، التهديد من كل مكان، حالاتٌ وصيغٌ من العدم، والعدمية، (تحفظ) وجود: الحي/الإنسي، من حيث أنها تهدده. وقد حَصَرَ سارتر إبداعه

الخاص في تقصي حالات العدم هذه. وفي حين أن تاريخ الفرد الإنساني كان عابقاً دائماً بأزمات الوجود والعدم، وحالات التعبير عنها حياتياً، تاريخياً، أدبياً، فإن الفلسفة استجابت أخيراً، وعلى يد أحد أواخر عمالقتها في القرن العشرين (هيدغر)، إلى إعادة كتابة هذا النوع من التَفَرُّد الدرامي، على صعيد المذهب الفلسفي الشامل. وبذلك استردت إلى حُجْرِها سؤالَ التاريخ والإنسان معاً، وفي لحظة واحدة.

وأهم المداخل إلى هذا الاسترداد كان في انتزاع مقولة الموت من احتكار الخطاب الوضعي، أو الخطاب التحليلي والإبداعي الرومانسي، وإعادة التعريف الإغريقي القديم لهذه الإشكالية على الصورة الآتية: التفلسف هو تأمل الموت. والمدنية أعطت أجوبتها على هذا التأمل. واعتبر المفكرون أن هذه الأجوبة كانت ردوداً على تحدي الموت. وقد يكون ذلك صحيحاً إلى حد بعيد. وربما كان الأصح كذلك هو اعتبار إنتاجات المدنية مجرد تمرينات وجودية كبرى على طريق ردّ التحدي. لكن هذه التمرينات اتصفت في معظمها بمواربة الهدف والتحايل عليه. والسبب هو انقسام رؤيتها بين اعتبار الموت أنه يعادل الهلاك العضوي للإنسان، والدمار المادي لما يمتلكه ويبينه، أو أنه تهديد الإنسان في جوهره الكينوني. لكن الاعتبار الثاني ظلّ موضوع الإنتاج الديني تارة، والأدبي والإبداعي عامة، تارة أخرى. ولم يستطع السؤال الفلسفي أن يتجاوز تراكم المعهود والمنتوج من هذين الاعتبارين، إلا في اللحظات الأخيرة من تاريخ انكسار المعهود نفسه في اللغة وأرضية الواقع معاً.

وفي هذه البرهة القصيرة من انكسار المعهود يستيقظ السؤال الفلسفي فوق الخرائب جميعها؛ لا يَلْقَى بين يديه، وعلى امتداد البصر حوله، إلا نداءه القديم - قَدَمَ العالم: الفكر وما يرجع إليه وحده.

أية عقلانية ما بعد الميتافيزيقا
بدون أسمائها المعهودة

هل يمكن القول إذاً إن الفكر، وليس سواه، هو الذي يُتاح له أخيراً أن يتحدث بلغة الكينونة، وليس بأحد أعراضها. أو بأحد أو جملة من عواملها المساعدة؟ أليس من أغرب التعارضات أن يستمر الفلسفي عينه وطناً اغترابياً للفكر غالباً، وليس وطناً وطنياً حقيقياً له؟ على الأقل فإن الفلسفي استطاع أن يؤشر على اغتراب الفكري، عندما لم ولا يستطيع أن يوفر له سكناه الطبيعية في ربوعه.

لعب الفلسفي دورَ المنادي على الفكر، وإن كان يجهل ما ومن هو. ولكنه هو يحسب نفسه أنه يقتفي آثار الفكر، فلقد كان من أسهل الأمور أن يحيد عنه، وأن يضلّه وهو يعتقد بأنه في عقر داره. الفلسفي في أحسن تجلياته هو قصة افتقاد الفكري. ولم يجرؤ أحدٌ جرأة هيدغر في عصر الحداثة، على الاعتراف بمثل هذه الحقيقة. لكنه اعتراف، مع ذلك، لم يكن يكلف الفيلسوف بأكثر من استعادة ثنائية الفكر/ الكينونة، بطريقة مختلفة. كما لو كان على الفكر أن يختار باستمرار بين المعرفي أو الكينوني، كما تقوم له ثمة قائمة. وكانت القضية بالنسبة لهيدغر، أن المشروع الغربي قد انحرف إلى خيار المعرفي؛ متناسياً خيار الكينوني، أو فاراً من دربه، مفضلاً على مواجهته، مواجهة كل ما عداه بحجة النجوع العملي، عبر اكتساح العالم، وانتزاعه من خاميته الأولى، وإضفاء العقْلنة الشمولية على لاهعقلانيته، أو على صدقويته الأصلية.

الفكر بما يرجع إليه وحده، لم يفز بقضيته الصريحة هذه إلا نادراً في قصة الفلسفة مع نفسها. وكان الانشغال بالمعرفي أقرب المقاربات كما بدا الأمر لمعظم الفلاسفة، من ذلك الهمّ الأصلي. ولكن قراءة هيدغر النيتشوي، التي تُعتبر أهم حركة استقلالية إيجابية عن

الكانطية - رمز المعرفية الحداثوية - لم تستطع أن تحتفل بالفكري الخالص. لم تبلغ تلك القراءة حدَّ تشكيل المشروع المقابل للعقل المحض الكانطي، على أساس الفكر بما يرجع إليه وحده. فإن المقاربة الكينونية، بالرغم من غناها العارم الذي أغدقه عليها التحليل الوجوداني لـ هيدغر، إلا أنها لم تشكل أكثر من احتفال بالنقيض الثاني من تلك الثنائية التي اشتبك بها المشروع الغربي؛ بما يعني عملياً عدم التحرر من سلطة الثنائية عينها. فالانحياز نحو الكينوني مقابل المعرفي قد يشكل مدخلاً إلى عتبة الفكري، ولكن لا يبنى «حضوراً فورياً» في ظل «الفكر بما يرجع إليه وحده».

كان الجهد الهيدغري منصباً بالدرجة الأولى على إدانة الثنائية، بما هي علاقة استغلالية من قطب مع/ ضد الآخر، لكن دون الخروج عن حدود الثنائية بالذات. فالانحياز إلى الكينوني بأسلوب هيدغر، هل استطاع أن يفوز بالفكر على طريقته الخاصة، أم بطريقة الثنائية نفسها؟ هذا بالرغم من أن منهج التفكيك حقق بعض الانزياح، عندما قام بنقله نوعية من حالة الانصياع الآلي لما يُسمى بضرورات الصياغة المنطقية للحدود، نحو «جوازية» النظر إلى هذه الصياغة، ومعها حدودها كذلك، خارج لعبتها الخاصة بها. بمعنى أن التفكيك يرفض الانخراط في اللعبة النحوية لأية لغة، أو مُصنَّفة معرفية أو علموية؛ ويتوجه إلى ما تعنيه لعبتها تلك كنظام، من بين أنظمة أخرى جائزة. إن ثمة اقتراحاً بالاختراق، لدى كل نزعة تفكيكية، حاسمة مع نفسها أولاً، للخروج من فخ الجوانية التي تشغل فيها حدودها بالتراخي فيها بينها، بما يجعل المراوغة عينها تتوزع تسميات اتفاقية، تختلف حدوداً، وعلاقات «منطقية» بين الحدود؛ في حين أنها لا تمارس سوى انعكاسات فيما بينها، شرط أن تحفظ جميعها انغلاقها الدوراني داخل نظامها. تسمي قوانينها، وتضع موازينها، وتعيّن أين الخطأ وأين الصواب، ووسائل تجنب الأول، وإنتاج الآخر. ترفض أن تُسمى نظاماً معرفياً، ذلك أنها هي: المعرفة. وهي مستعدة لإفراز مختلف أشكال المفهات ما بين حدودها، شرط ألا يسألها أحد عن مفهاتها هي ككل، أو ككيان معرفي أو مفهومي.

كان أهم ما أنتجه التفكيك، على طريقة هيدغر، هو إثبات أن العقل الغربي، ليس هو نظام أنظمة المعرفة، بل مجرد نظام معرفي، ما، ليس هو الفكر، ولكنه مشروع في فكر

ما، وفيها ليس كذلك تماماً. غير أنه كان من الخصوبة، والبراعة بحيث أنه أصبح كالدين الشمولي. قادراً على تبرير مختلف إنتاجاته بحسب أطروحاته الخاصة به، المضمرة؛ شرط ألا تتعرض لأية أطروحات أخرى تأتي من خارج نظامه، أو قوانين لعبته، أو فخّه. ذلك أن الفارق بين المعرفة والنظام المعرفي، هو أن المعرفة لا توسّط بينها وبين الحقيقة. لا يمكنها أن تحتلق مرجعاً لها سوى الفكر، الذي يرجع إليه الحكم على حقيقتها. في حين أن النظام المعرفي ينجح في فرض نفسه، كواسطة أو كجسر بين المعرفي وما يرجع إليه في الفكر، بما هو كذلك؛ فالواسطة تفرض على الطرفين طريقتها الخاصة في التحوار والتواصل بينها. النظام المعرفي ليس معرفياً خالصاً. بين الحالتين هوة يكشفها التفكيك، حيثما ينشقّ الصّدع في قشرة النظام؛ وفجأة يكفّ النظام عن ادّعاء اللامتناهي داخل شرفته؛ يعترف بتناهيته. يبلغ تناهيه ذاك أقصى شرعيته ما أن يلتقي «شفيره» الخاص من حافة الهاوية؛ ما أن يُفاجأ بلحظة انكساره كمتناهٍ مع/ وعلى اللامتناهي: ما الفكر إذن؟ إنه مَنْ يأتي بالمعرفي و«نظامه معه».

في هذا الموقف لا يبدو الفكر نائياً عن كائناته، بل مشاركاً وجودانياً في صنع محايثتها، مصحوبة دائماً بنظام هذه المشاركة، أي بما هي كذلك، وبالكيفية المفهومية التي تجعلها كذلك. إنه، أي الفكر، بما يرجع إليه وحده، يشبه العقل المحض، عند كانط، من حيث إن له حصته الحاسمة ليس في ترجمة المحايث إلى مصطلحه، دون الإتيان بشيئه - كما تفعل شكلانية العقل المحض - ولكنه هو مضاعفة العقل الشكلاني بالكيفية المحايثة عينها. ذلك هو خط الانسراب الدقيق المتبقي من أجل اختراق الشكلانية وإنقاذها من مأزق العقل المحض مع ذاته، حيثما أوصله كانط، وأوصل نفسه إليه.

هل نقول إذاً إن ثمة تطابقاً بين الفكر والمعرفة، أو الحقيقة. وأن هذا التطابق يزول عندما لا تأتي المعرفة إلى الفكر إلاّ حسب نظام ما يتوسط بينهما؟ يغدو هذا التساؤل قابلاً للتمعين عندما جعل كانط التوسط بين الفكر والواقع، إنما يرجع إلى جهاز ثالث هو العقل المحض. لكن كانط رفض الكلام عن الفكر كأقنوم قائم بذاته. ولذلك حاول أن يدمجه في بنية العقل المحض عينها. ولعلّ إطلاق صفة «المحض» هذه ليس سوى ترميز

للفكر نفسه، عن طريق أهم خاصياته، وهي كونها الطريقة الوحيدة التي يرى الفكر ذاته من خلالها. والفكر عندما ينتقل إلى العقل بحسب كانط، فإنه لا ينزاح إلى ما هو آخر بالنسبة إليه، لكنه يرى فيه - أي في العقل - آخره كجاهزيات معرفية، لا تشتغل، ولا يمكنها أن تشتغل بدونه. وفي الوقت عينه فإن حاجة الفكر إلى جاهزيات العقل تلك، تكشف عن طبيعة الشكلائية الخالصة التي تنتظر الحدوس الحسية، كيما تملأ بها فراغها. غير أن كانط لو توقّف عند حدود هذه الآلية، لما كان أضاف جديداً على ميثافيزيقا نظرية المعرفة، في تراثها المدرسي، وصولاً إلى ديكارت نفسه. فهي ليست آلية تحاول تفعيل علاقة التمثيل بين الذات والموضوع بهدف تحصيل المعرفة. ذلك التمثيل الذي لا يشتغل آلياً أو تلقائياً، ولكنه ينفذ العملية الأكثر تعقيداً ولغزياً، وهي المتعالي. وبالتالي فإن مختلف جاهزيات العقل لا تكفي لتحقيق النقلة النوعية بين المحسوس والمفهوم بدون هذا المتعالي. وهو وحده الذي يميز في العقل نفسه دوراً متميزاً للعقل المحض، لا يمكن للوظائف الإدراكية، المعروفة على المستوى الأنثروبولوجي، أن توفره وحدها، من دونه.

إن المتعالي، وليس الإدراك في وظائفه الأنثروبولوجية، هو (المنجز) الكانطي الأهم، لأنه ينقل الشكلائية من سؤال كيفية الإدراك، إلى سؤال إمكانية الإدراك عينه. لا يكتفي بطريق تحصيل المدرك من الحدوس إلى الفاهمة، بل يرجعها معاً إلى (الملكة) الثالثة: الخيال، وهو المناط به وحده المهمة التركيبية العليا التي تضع حداً لانتظارات حدوس الحساسة، وتحليلات الفاهمة؛ فتقلب العملية الإدراكية بكليتها من المستوى المأوي، الانعكاسي والتمثيلي، إلى لحظة خلق الدلالة. وهذا ما يعنيه كانط بقوله: «إن التمييز بين المتعالي والتجريبي لا ينتمي إذاً إلا إلى نقد المعارف، ولا يخص إلا علاقة هذه المعارف بموضوعها». غير أنه، قبل أن يصل كانط إلى تعيين علم جديد للمتعالي يختص بنقد المعرفة، ولا يتعلّق بظواهرها فحسب، بل يتجاوزها إلى نقد أصلها وقيمتها، فإنه أناط بالاستطيقا المتعالية، الوظيفية التركيبية الأخيرة؛ ليس لتحقيق المدرك فحسب، ولكن لجعله مادةً مرشحة للمعرفة، أو لغير ذلك. بل إن هذه الإستطيقا المتعالية هي

حصيللة العامل الذاتي في بناء المعرفة. ولقد كان كانط حاسماً في معرض انتقاده لكل من ليبنتيز و وولف، فهما لم يريا من تمايز «متعال، بكل وضوح، وأنه لا يتعلّق بجلائيها أو غموضهما، ولكنه يقوم على أصل ومحتوى هذا الجلاء وهذا الغموض، بحيث إنه مع التمايز الأول [حسب الفيلسوفين السابقين] لن تكون معرفتنا بطبيعة الأشياء في ذاتها غامضةً فحسب، ولكنها معدومة، فما أن نحذف بناءنا الذاتي [كعامل مؤسس للمعرفة] حتى نرى أن الموضوع المتوفّر بخصائصه، كما يسندنا إليه الحدس الحسي، ليس لم يعد موجوداً في حيّز ما، بل ليس في أي حيّز كان؛ ذلك لأنه بالضبط فإن هذا الشرط الذاتي هو الذي يعين شكل هذا الموضوع كظاهرة». قبل أن يغدو هذا المتعالى موضوع العلم النقدي الذي سوف يحدد شروط المعرفة ذاتياً أولاً - كما سيدعو كانط إلى إقامته في هذا النص عينه - فإنه عمد إلى إرساء أُسُسِهِ في بنية العقل المحض نفسه؛ وأناط به التأثير على أولوية البناء الذاتي في أنطولوجيا المعرفة. غير أنه يجب الفصل بين الإستطبيقا المتعالية، والمنطق المتعالى. وهو ما يفعله كانط بكل وعي وحسم. ذلك أن المنطق المتعالى سوف يختص بنطاق المعارف المتعلقة بالموضوعات القبلية على حد قوله: «مثل هذا العلم الذي سيحدد أصل هذه المعارف، وامتدادها وقيمتها الموضوعية، ينبغي أن يسمّى «المنطق المتعالى»، لكنه قد يحُدّه، كما هو جار في العقلانية التقليدية، بأن يُسندَ إلى الفاهمة وحدّها دورٌ تلقّي الحدس ونقْدِه في الآن ذاته، أي أن «المنطق العام» قد يستولي على وظيفة المنطق المتعالى، ويحرفها عن موضوعها الأصلي، إذ سوف يقتصر بذلك، على تحديد المبادئ والمعايير القبلية المساعدة على إمداد الفاهمة، عن طريق الحدوس الحسية، بالإضافة إلى الإستطبيقا المتعالية، إمدادها بالمحتوى التجريبي. فيدّعي المنطق المتعالى عندئذٍ أنه لا يضمن تركيبة الشكل وحدها، ولكنه ينشئ كذلك المحتوى.

هل يحقق نقد العقل المحض ذلك الهدف الذي وضعه كانط نصب عينيه ليُخرج الفلسفة من المنطق الذاتوي الخالص، وذلك بإعادة النظر كلياً في هذا النشاط المتعالى، والتمييز داخله بين وظائفه المشروعة، وتلك اللامشروعة؟ فلقد حاول كانط أولاً أن يفصل بين العقل والفكر. مما أتاح له أن يُعْمَلَ مبدأً التقسيم في هيكل العقل بحرية،

دون أن يخشى من أي اعتراض بشأن الفكر ووحدته، فيما لو عرضه لذات العملية التشرحية السائدة في القرن الثامن عشر، وهي التصنيفية النمذجية. فجعل من العقل رُقعةً مقسمةً إلى خانات، كل واحدة منها تنغلق على وظيفة أو جاهزية معينة، لا يُسمح لها بالانتقال إلى الخانات الأخرى؛ لكن شبكيةً معينة من العلاقات قد تربط فيما بينها عن بعد، بحيث لا تلغي المسافات الافتراضية بينها؛ ولكن، لكي لا يظلّ الفكر متخارجاً مع هذه التصنيفية الشكلائية، فإنه يُعاد إدراجه تحت طائلة تلك المهمة الشمولية التي يتميز بها، وهي المتعالي. فيشتغل المتعالي في مختلف الرُقَع وعليها، دون أن تكون له رُقعةٌ تخصّه وحده؛ كأنه يحقّ له اختراقُ فواصلها الافتراضية، ومدّ جسور الفعل والتفاعل بين الرُقَع جميعها. ولكن ذلك لا يعطي المتعالي أية سلطة تحميه من إساءة استخدامه، من قبل بعض جاهزيات العقل، وبالأخص منها: الفاهمة؛ وتاريخ الفكر شاهد على ما يتعرض له مفهوم المتعالي من إساءة الاستخدام، وبالتحديد قبل أن يغامر كانط مغامرته الكبرى، ويعزم على وضع الخارطة التصنيفية للملكات التعقيلية كبنية معمارية معقدة، ولكنها واضحة المداخل والمخارج؛ وفي حين تشغل كلُّ «ملكة» خانةً محدودة من هذه العمارة، فإن المتعالي وحده يجول بينها جميعاً، يخترق حدودها الافتراضية، ويجعلها إنما تعمل لحسابه. وبذلك يتمكن الفكر بواسطته أن يحقق النقلة من حال التجريد، والاطلاقية والسكونية، إلى اختراق المحايثة وتجاوزها، وهو داخلها؛ تلك هي الطريقة الوحيدة التي تمكّن الفكر من ممارسة لاتناهيه كإنكسارات أنطولوجية مع متناهيات التجربة؛ ولكن لم يكن بالمستطاع بلوغ هذه الطريقة، لو لم يتم أصلاً استنباط الملكات العقلية، وإيضاح مواقعيتها بالنسبة لبعضها، وللمتعالي الذي، وهو يتمفصل معها جميعاً، فإنه في ذات اللحظة، يتيح لها أن تتمفصل مع، وتتزود بمعطياتها من التجربة. تلك هي عملية فورية، لا من حيث الوقت المستغرق، ولكن من الوجهة الأنطولوجية. ذلك أن هذا العلم الفلسفي الكبير: الأنطولوجيا، الذي كان همّه التمعين حول أدق خط يلتقي فيه الفكر مع الكينونة، بقي دائماً غامضَ المعالم في ذاته؛ وكثيراً ما أُسيء استخدامه حتى أضحى جاهزيةً غامضةً؛ ومع ذلك يُراد لها أن توضح ما هو سواها؛ إلى أن شُيدت عمارة «العقل المحض». كأنها كان القصدُ منه أن يُبنى لأول مرة الموضوعُ المشروع للأنطولوجيا. وفي

ابتداع مصطلح «التعالى» - الذي سيكتب له أن يكون سيّد المصطلح الفلسفي الحدائوي - سوف يتنقل الفكر، هو وكامل عدته معاً، من الفضاء التجريدي الذي خلّفته فيه المدرسة القروسطية، وامتداداتها داخل العقلانية الدوغمائية، ينتقل إلى أمكنة الأجوبة الممكنة، الدينامية، عن السؤال الفلسفي المركزي حول الكيفية التي تغدو بموجبها مفارقة الفكر أشدّ أحوال المحايثة عنفاً مع ذاتها في التقاط ذاتها كمحاثة حقيقية ولا شيء آخر إلاّ كمحاثة مساوية لنفسها. [بحيث لا يتبقى ثمة دورٌ للامتناهي إلاّ داخل المتناهي عينه].

شكلائية «العقل المحض» كان ذاك عنوانه الاستثنائي؛ وهو المنعطف الذي يؤهل الأنطولوجيا لأن تلعب دور الميتافيزيقا المضادة للميتافيزيقا؛ تقرأ مآزقها التقليدية، وقد تخرجها منها، ولكن بغير أساليبها. فتستردّ تاريخ الأفكار الميتافيزيقية من خطه الطولاني (التاريخاني)، وتدرجه في واجهة عرضانية، ودفعاً واحدة، مقابل الفكر، إذ يصبح هو خارج أفكاره، وفي هوامشها معاً. ذلك أن مصطلح «التعالى» سوف يحتفظ بجوهر الميتافيزيقا، لكن خارج إنتاجاتها التاريخية السابقة. سوف تستحيل هذه الإنتاجات عينها، ليس علائق على طريق الانتصار على الكاؤس، بقدر ما هي أركيولوجيا لتحقيب معرفي، يدّعي إفرازه لأزمته الخاصة بتعارض شامل مع لا زمانية الكاؤس. في حين أن الكاؤس يبقى خارج ثنائية زمن/لازمن.

يصير التعالى اصطلاحاً ترميزياً لكل ما هو إنكسار للمفهوم إلى الأفهوم، لكل ما هو حادث للامتناهي تحت طائلة المتناهي عينه، وليس العكس، لكن دون استنفاده.

وأما الأنطولوجيا ما بعد «نقد العقل المحض»، فإنها ستشيد هذا العلم الالتباسي الخاص بالإقامات النادرة العابرة للفكر على الحافات الشفيرية من كل الهاويات التي تجهل قيعانها. إنها، الأنطولوجيا، (علم) التعالى الذي سيكون عليه أن يحرس «الحداثة» بفعل، بأفعال حدّثتها دائماً. حيثما لا أحد يمكنه أن يغدو حارس الحداثة بحق، سوى الفكر «بما يرجع إليه وحده». لأنه بذلك إنما يحرس نفسه بنفسه.

عندما لا يمكن للامتناهي أن يأتي بالمتناهي، فكيف بمقدوره أن يفسره؟ ومع ذلك فإن هذا التساؤل الإنكاري يتضمن إثباتاً آخر مختلفاً، إذا أخذنا مثلاً على هذا: الزمن.

فهو يقدم مفهوماً نموذجياً عن اللامتناهي، لأنه يقوم على لحظة الآن التي بدورها تستند إلى آن منقضية تراجعياً إلى ما لانهاية، وإلى آن مستقبليّة، تتبعها آناً ممتدة أفقياً إلى ما لانهاية كذلك. الزمن هو الدوام. تقطعه الآن، لتقدم عنه لحظة مرتبطة بالحاضر، الذي هو العلامة الوحيدة المتناهية، على وجود تجريبي أو واقعي أو محسوس. ذلك هو الحدس الزمكاني الذي يتيح الحدس الآني، الذي بدوره لا سبيل إلى التقاط الأول بدونه. ذلك ما يدفع «العقل المحض». إلى إنشاء الفاهمة كشكلانية؛ ليست محلاً لانبثاق المفاهيم المحض فحسب، ولكنها هي عينها مفهومها المحض. ومع ذلك فإن هذه الفاهمة، بخاصيتها المتعالية تلك، هي المنوط بها إدراج التجربة تحت ظلّها.

لقد حاولت الكانطية أن تجعل من الشكلانية الحلّ الاستثنائي للإشكالية المؤسّسة للأنطولوجيا: وهو بناء «الجاهزيات التوسّطية» التي تتسلسل من مستوى عمليات المفهومة المحض، إلى صياغة المفهوم/ الموضوع. في حين كانت العقلانية التقليدية لا تجد أدنى صعوبة لتجاوز التمثيل بين الشكلاني والتجريبي، بافتراض الوجود الخالص [القبلي] للمبادئ العقلية أي للأطر المعرفية. كانت تعتقد أن الانتقال من الإطار إلى المحتوى التجريبي، يتم بصورة آلية. ذلك هو الموقف العقلاني الموصوف بالسذاجة. هنا يتدخل الجهد الكانطي الذي لا تُقنعه هذه السذاجة. يقول هيدغر في سياق مشروعه التأويلي الموازي للكانطية: «إذا كان المفهوم المحض للفاهمة لا تجانساً تماماً بالنسبة للظواهر رغم تحديده لها، فلا بدّ من إيجاد وسيط لها يتجاوز هذه التجانسية». ويورد نصاً لـ كانط: «هذا تصوّر الوسيط لا بدّ أن يكون محضاً (أي خالصاً من كل عنصر تجريبي)، ومع ذلك ينبغي له أن يكون ذهنياً من جهة، وحسباً من جهة أخرى. تلك هي الترسّمة [مفردة الشكلانية] المتعالية». «يغدو انطباق المقولة على الظواهر ممكناً بواسطة التحديد المتعالي للزمن، ويفيد هذا التحديد، من حيث كونه ترسّمة لمفاهيم الفاهمة، ويُعوّل هيدغر هنا مباشرة على الدور المركزي الذي تشغله الشكلانية في عمارة «نقد العقل المحض»، مذكراً بأن كانط نفسه قد أشار إلى الصعوبة الكبيرة التي كابدها في إيضاح الفصل المتعلق بالترسيمية، وذلك في الطور الأخير من حياته.

لا بدّ من الإشارة في لحظة البحث الراهنة، أنه يرجع إلى هيدغر ربطُ التعالي، وهو مصطلح كانط الأساسي، بالترسيمية *schematisme* أو الشكلائية، مؤولاً ما يعنيه كانط من استخدامه المضطرد للخاصية: «المحض» في كل ما يفيد التمثيل بين جاهزيات العقل المحض، أو ملكاته، فيما بينها، وبينه ككل في مواجهة التجربة. وقد يستعمل هيدغر عبارة الشكلائية المتعالية، في وصف تلك الخاصية لذاتها. ذلك أن الشكلائية هي التعالي في حال التشخيص والترسيم. والعبارة بقطبيها: الشكلائية المتعالية، هي الرهان الأكبر، برأي هيدغر، على إعادة تأسيس كانط للميتافيزيقا (الحداثية)، التي سيكون عليه، أي هيدغر، أن يتلفها بنهم عبقر، مخترقاً الحدود التي توقف عندها كانط نفسه. ناقلاً مشروع التأسيس الكانطي من نظرية المعرفة، التي أنجزت تصفية حسابها مع المنطق التقليدي بنوع من إبستمولوجيا أنطولوجية (هيجل)، إلى أنطولوجيا جديدة صريحة مع نفسها، وتتجرأ على استعادة مفهوم الكينونة، وطرحه مركزياً وسط الفكر الحداثي، كسبيل وحيد لاستعادة العالم نفسه كوطن، ولا وطناً سواه، للكينونة - مع هيدغر.

لقد ظهر مع «نقد العقل المحض» أن الميتافيزيقا سوف تنتقل كلياً إلى مجال نظرية المعرفة، وتتمترس بحدود مصطلحها الجديد: الشكلائية. وقد كانت بلغت الشكلائية أوجها مع مشروع هيجل في إعادة إنتاجه لعلاقة العقل والعالم جدلياً، بما يثبت أولوية الجانب المعرفي كشكلائية مضطردة، متنامية عبر الزمن (التاريخ)، قادرة دائماً على خلقها لمحتواها كطريقة أخرى في خلقها لذاتها. لكن هيدغر يرفض المشروع الهيجلي جملة وتفصيلاً. لا يرى فيه المحصلة الميتافيزيقية الأخيرة للعقل المحض. أي أنه يعترض أصلاً على الأطروحة التي تزعم أن الشكلائية كافية وحدها لتعكس الآخر الكبير، الغائب الكبير، الكائن. ولذلك كافح هيدغر من جديد لكي يراجع العمارة الشكلائية على ضوء مشروعها الحقيقي لدى كانط كما يفهمه، وهو إعادة بناء الأنطولوجيا باعتبارها علم الفكر، المميز، بما يرجع إلى الفكر وحده، فالأنطولوجيا كعلم، هي المدخل الوحيد إلى الكينونة.

الشكلائية الكانطية ليست نظرية للمعرفة، إلا من حيث إنها تعلق «الميتافيزيقا التقليدية» بين هلالين، في سجن منطقها التجريدي، فاتحة الطريق مجدداً نحو استعادة

اللامتناهي إلى سياق المتناهي عينه. لذلك يغدو كانط المؤسس الحقيقي لأنطولوجيا الحداثة. تولد معه الميتافيزيقا مُبرَّأةً من مختلف أفئدة المفارقة التي غطت وجهها طيلة عصور عديدة، تحت مختلف الاستطرادات المموهة خارج النص، (المحاثة).

غير أنه من دون القراءة الهيدغرية - وخاصة عبر كتابه: كانط ومشكلة الميتافيزيقا - كان يمكن للكانطية أن تظل حبيسة الشكلائية، كنظرية للمعرفة؛ ولا تلقى انزياحها الأصلي نحو الأنطولوجيا أبداً. وإذا كانت أهمية الشكلائية أنها استطاعت أن تنتزع العقل نفسه من المفارقة التجريدية، وتُدنيه من حدود التجربة، حيثما تتأكد أصالته الحقيقية، فإنه بالمقابل لم يكن بمقدور «التحليل الوجوداني» [عند هيدغر] أن يجد تأسيسه في أنطولوجيا حداثوية، تعيد «الكينونة» مجدداً إلى حاضرة الفكر المعاصر، لولا «نقد العقل المحض». ذلك أن استرداد المتعالي من تهويماته خارج النص، جعل كل نص حقيقي وطناً آخر مختلفاً للتعالي*.

لم يعد المتعالي مهرباً للمتناهي نحو اللامتناهي. فلقد أثبتت الميتافيزيقا التقليدية أن أسلوب هذا المهرب لم يوصل إلى اللامتناهي، ولكن إلى التجريد فحسب؛ ولم يبدأ الفكر يشعر بالخدعة الميتافيزيقية المتبادية إلا عندما أدرك مع كانط، أن المشكلة ليست في فرار المتناهي من نفسه، ولكن في عزل اللامتناهي ونفيه دائماً خارج النص، والاستعاضة عنه بتجسيد أنصابٍ وأقانيمٍ عن خارجية ليس لها أية جوانية حقاً. وقد التقط هيدغر منعطف النقدية الكانطية التي وضعت الحد العقلاني الحاسم لإشكالية مصطنعة حول (مهارب) للمتناهي من ذاته. اكتشف هيدغر أن الشكلائية قد تنجز الحلَّ الأصعب، والمؤجل قروناً طويلة منذ الأفلاطونية، وذلك في تحليلها لوظائفية العقل؛ ليس باعتبارها، مبادئ أولية قادمة من المجهول، ولكنها كجهازيات واقعية، وهي أقرب إلى المستوى الأثروبولوجي والنفساني؛ لكنها في الوقت عينه، إذ تُحدد تحليلاً واقعياً لعلاقاتها التمهضية فيما بينها

* مع الانتباه إلى الفارق المصطلحي عند كانط بين المتعالي الذي يميز عمل العقل مع ملكاته عبر فعالية النقد، وبين التعالي، وهو مصطلح الاتصال بمعطيات الحدوس الحسية من العالم الخارجي التي تُولف مادة المعرفة. مع الملاحظة أن الفلسفة المعاصرة أصبحت تستعمل لفظ (المتعالي) متضمناً معه دلالة المتعالي كذلك. ونحن بدورنا نستخدمه هنا بدلالته الحداثيّة تلك.

كجهازيات تشتغل على المادة الأولى المجلوبة عن طريق الحدوس الحسية، فإنها بذلك إنما تؤمّن للتعالي كل الوسائط العقلانية المطلوبة، والمساعدة على تحقق القفزة التركيبية نحو إنجاز لحظة التمثيل التي تجلب اللامسمى إلى المسمى دون أن تقطعه عن سديمه الأصلي. إنها اللحظة التي يقبل فيها اللامتناهي بالانكسار (البرقي) على حدود المتناهي نفسه. تنتهي قصة القطبية: مَنْ يأتي إلى حَيِّز مَنْ. قصة فرار المتناهي من نقصانه النسبي إلى الضياع في المطلق؛ التصحية باللغة من أجل تسمية الصمت. ذلك أن المتناهي - من قبل كانط - عندما كان يفر من ذاته فإنه لن يلتقي اللامتناهي. ولكنه كان سيقع هو وإياه معاً في منطق «الفئة الفارغة»، في التجريد؟

«نقد العقل المحض» تصحيح للتعالي. والأنطولوجيا الحداثوية، انطلاقاً من كانط، وعلى طريقة هيدغر، هي (علمٌ) تصحيح للتعالي. علمٌ لا ينفك يواجه لغزية التعالي، ويدأب على قراءتها وترميزها، مصححاً دائماً من دلالاتها على ضوء مواقعيتها المتحركة على التخوم النافذة الملتبسة بين المتناهي باعتباره لامتناهياً، واللامتناهي باعتباره متناهياً؟ ومنذ قيام الأنطولوجيا الحداثوية، كعلم تصحيح للتعالي، أصبحت مهمة الفكر أن يجد نفسه لا في نفسه، ولكن في كل آخر. سؤاله يذهب إلى الأشياء، ومحسب أنه لا يرجع منها إلّا وهي معه، أو معها نظامها. ليس المقصود استقلالية الفكر أو تبعيته في هذا السياق، بل هي كيفية اختراقه لكل الغير، دون أن يشوبه الغير، إلا بما يقدمه اختلافه عينه. بمعنى أن الفكر يزداد معرفة بذاته بقدر ما تزداد معرفته بالآخر. كل المسألة ليست في كيفية دخول الفكر إلى الغير، ولكن في كيفية اكتشاف الفكر لذاته وهو في سياق بحثه عن الغير دائماً. بل لعلّ الفكر لا يدخل غيره لأنه يسكنه منذ الأزل؛ بيد أنه لا يمكن لأحد سواه أن يستدل على مكان سكناه فيه ذاك إله هو عينه. هذه الإشكالية، اللاإشكالية، تضع حداً لأحجية الأولوية بين الذات والموضوع، أو لثنائيتها معاً. فلا أحد منها يمضي إلى أحد، لا الذات تلتحق بالموضوع، ولا هو يلتحق بها. لأن الفكر أصبح يتكلم لغة الاثنين، وهما مجتمعان متكاملان معاً دائماً. ذلك أن الفكر لا يجيء العالم إلا وهو محمولٌ به مقدماً. ليس للفكر ما يسكنه إلا العالم. والبحث عن الفكر ينبغي أن

يبدأ من محل سكنها؛ حيثما يُنادى على الفكر، كأن العالم أجمع هو من يصغي إلى النداء، ويُكلّف بالرد عليه والاستجابة له. لأن الفكر هو صوت العالم وهو استجابته.

ولقد فهم هيغل إشارة الأنطولوجيا بعد كانط، فحاول أن يوحّدها مع التاريخ، مع اكتمال الإنجاز الإنساني. لكن المفهوم، ليس begriff هيغل، لن ينتظر تلقائياً تحقق كمال التاريخ، إنه قد يتوقف/ لا يتوقف على ما يصنع الزمن به. الكمال ناقص دائماً، لا يمكنه أن يلغي المستقبل. وبالتالي فإن «المفهوم» هو ولادات تعددية لأفاهيم لا تكف عن توليد عتبات لمستقبلات، لأزمته، موعودة دائماً بسواها وسواها إلى ما لانهاية. إذ كيف يمكن لأية أنطولوجيا صادقة مع نفسها، أن تُنظر مقدماً لانكسارات اللامتناهي مع المتناهي؟ لكل المستقبل الذي لانهاية لمجيئه.

إن التناقض البدئي في المفهوم الهيغلي، هو أن الزمن لديه لا يعدّ إلاّ ب «تاريخ» واحد وحيد. وبذلك فالزمن يقبل بإلغاء ذاته. ينتهي التاريخ إلى تأريخ [تسجيلي]. هيغل أخطأ تأسيس الأنطولوجيا على أحد ممكنتها وهو الزمن التاريخي. ومن هنا العنف المضاد الذي جاءت به ثورة نيتشه على «المفهوم» الهيغلي. كيف لأنطولوجيا تولد في مجاورة «إرادة القوة» أن تُخصّص نفسها بمنطق واحد، حتى ولو كان الديالكتيك الذي لا يعترف بتناهيها إلاّ عند حدود «الكمال»!

إن الأنطولوجيا، التي تريد أن تغدو علماً للوجود كفكر مطلق، لا يمكنها أن تتحقق إلاّ إذا كانت علماً مجاوراً للمتناهي في انكساراته الدائمة مع اللامتناهي. ولعلّ إرادة القوة النيتشوية تحيي مصطلحاً أكثر تشخيصاً وحيوية لهذه المجاورة؛ ولذلك ليس في مقدور أية أنطولوجيا بعد «نقد العقل المحض»، أن تُسرّد قصة المفهوم، دون أن تسرّد معها قصة انكساراته إلى أفاهيم. ولقد واجه هيدغر هذه الإشكالية وهو يحاول المراهنة على مشروع تأسيس الأنطولوجيا انطلاقاً من الدور المميز للمتعالي في صميم العمارة النقدية الكانطية. لعلّه يكون المتعالي نفسه هو الموضوع الحقيقي للأنطولوجيا الجديدة، ما دامت تُناط به جاهزية الشكلائية وتفعيلها بالنسبة لذاتها، كجاهزية للعقل المحض نفسه، وبالنسبة لأشياء التجربة في الوقت عينه، إذ إنها تحدد هذه الأشياء، كظواهر متناهية، مقطّعة من

اللامتناهي، وتبني تحت وطأة المتعالي كمعارف تركيبية، أتاحت لها خواصها الحسية أن تقدمها ككيانات عقلية مختلفة. فالتعالي (هنا بمعنى التجاوز) يدعُ الموضوعَ يتموضع، برأي هيدغر. أي أنه يحيئه وهو في تناهيه المحدد الذي - أي هذا التناهي - هو وحده من يرشح الشيء، ليغدو موضوعاً يشتغل عليه المتعالي، بما يجعله موضوعاً معرّفاً. وهذا ما توضحه مسالة هيدغر الآتية: «إذا كانت معرفتنا، بما هي متناهية، ينبغي لها أن تكون حدساً استقبالياً، فإنه مع ذلك لا يُكتفى بمثل هذه الواقعة. إذ ههنا تنبثق المشكلة: فما هو الشرط الضروري، غير الواضح في ذاته على الإطلاق، الذي يجعل [عملية] استقبال هذا الكائن ممكنة؟» ليجيب بعد قليل: «لا يمكن لحدس استقبالي أن يتحقق إلا عبر ملكة مُوضَّعة *une faculté ob-jective*، تتيح [عملية] التوجه [التجاوز] نحو.. وهي الطريقة الوحيدة المؤدية إلى تحقق إمكانية الاتصال المحض. ويسارع هيدغر لينفي تهمة «المثالية الذاتية» عن مثل هذه العبارة. ذلك أن كانط نفسه يؤكد دائماً أن عملية الموضَّعة لا تتم إلا لأن ثمة شيئاً ما يصطدم بالعقل. هناك ثمة كائن مغاير، مختلف وفجائي، يصطدم بالجاهزية الحدسية لدى الذات؛ غير أن هذه الجاهزية الحدسية تمتلك قابلية الاستقبال، والتوجه نحو الكائن - هناك؛ ولقد أنشأت مثل هذه الملاحظة الأولية عمارة الفينومولوجيا. وجاء هوسرل بمصطلح «القصدية» *l'intentionalité*، سوف يمنح سياقاً إجرائياً، سوف تتوقف عليه «خصوصية» وجود الإنسان في العالم. الأمر الذي ساعد هيدغر على استعادة سؤال الأنطولوجيا نفسه في حيز سؤال الكينونة. فالتعالي لن يقيم شكلائية العقل المحض غايةً في ذاتها - كما تبدو عند حدود النقد الكانطي بالنسبة لمجمل الكانطيين البعديين، بمن فيهم أتباع الهيغلية وفرعها الماركسي كذلك - ، ولكن التعالي سوف يستخدم هذه الشكلائية كأحدث منهجية محايثة، لمقاربة الكينونة وهي في مفارقتها داخل سياق المتناهي عينه، حيثما تتمكّن الكينونة، لأول مرة ربما، من دفع الصيغ التجريدية عن إشاراتها، بقدر ما تستطيع إشاراتها عنها، وبفضل عنفها الخاص فحسب، تستطيع الإيلاء إلى اللامتناهي، آتياً، مطلاً، ومنسحباً، على تخومها بالذات.

في الواقع يمكن القول إنه منذ «نقد العقل المحض» فقد عاد الفكر إلى مراهنته الأصلية، وهي أن يأتي بالكينونة بطريقته وليس بطريقة التجريد وجهازه المفضل: المنطق،

الذي يصفه كانط بالمنطق العام؛ فسواء غدت الفلسفة منذ منعطف العقل المحض، تعي هذه المراهنة وبدرجات متفاوتة، أم لم يقدّر لها أن تعيها بوساعاتها وعمقها، فقد أصبح قدرُ الفكر ملازماً لقدر الكينونة، بعد أن استُنْفِذت كاملُ الوسائط السابقة بأجهزتها التجريدية من لاهوتية أو تصوّرية، واليوم: علموية أو تقنية أو افتراضية *Virtuels*، مع (الثورة) الاتصالية الشاملة المراهنة؛ لكن كذلك يمكن القول إن المسافة النقدية التي افتتحتها العقل المحض، ما زالت مشرعة الآفاق. حتى يمكن اعتبار القمم الفلسفية التي ملأت حقبة الحداثة، منذ كانط إلى نيتشه وهيدغر، والجيل النيتشوي الهيدغري المعاصر، قد قُيِّضَ لها، واحدة بعد الأخرى، أن تحسم مع كل جهاز واسطي يلي جهازاً واسطياً آخر، وهكذا مع الوسائط جميعها دفعةً واحدة أخيراً، وفق (هيدغر). فالحداثة تلك كانت حقبةً لتصفية الوسائط، وصولاً إلى الخانة الفارغة من كل واسطة، حيثما لم يتبقَّ أمام الفكر إلا أن يكون فُجائيّ ذاته، في الكينونة، مع الكينونة، مواجهاً للكينونة؛ أصبح رهان الفكر أن يفوز بالكينونة، بفضل وحده مباشرة - على أن لا يفوز بها تماماً.

كان هناك نوعان من الوسائط: ما قبل «نقد العقل المحض»، وما بعده: خلال الما سَبَقَ انخرط الفكرُ باختراع الوسائط التي تساعده على الفرار الكليّ من المحايثة، وبلوغ المفارقة بأي ثمن؛ بعد النقد الكانطي لم يتحرّر الفكر كلياً من جسر الواسطة، حتى عندما أصبح هو قطب الاختلاف الوحيد داخل المحايثة؛ فقد وجد الفكر نفسه، ليس في مواجهة بديل من بدائل الواسطة، ولكنه أمام واسطة الوسائط جميعها: التكنولوجيا. كما لو أن المفارقة اختارت أخيراً تجريد التجريد، تقنية التقنية؛ التقنية التي تحل محل الوسائط جميعها، كغاية للواسطية الشمولية في ذاتها. هكذا إذن لاتزال لعبة استيعاب اللامتناهي بواسطة التجريد سائدة؛ ومع التقنية لم يعد ثمة حاجة إلى اختراع أمكنة للتجريد تقع خارج المحايثة، بل صار محل المحايثة هو عينه محل التجريد. مع التقنية لم يعد التجريد يكتفي بممارسة الغيب على الكلمات فحسب، بل صار دَيْدَنُهُ تأكيدُ حضور الأشياء وحدها كطريقة فذة لإلغاء حضورها، هي وكلماتها وكلمات الكلمات كذلك؛ فالتقني ليس كلمة، شيئاً، ليس فراغاً. ليس صناعة للتجريد، ولكنه هو المدلول عليه، ما أن

ينقذف وسط الصيرورة، حتى يحوّل التجريد إلى أهم سائد بين أسياذ الحضور؛ التقني يُمَعِدُّ التجريد، ويؤوّلُهُ كأخطر آلة في عالم المؤولويين الخالص.

المحايدة التي وطّد دعامتها الأساسية (نقد العقل المحض) باعتبارها وطن الحساسية، أي ذلك التشخيص النهائي لحديسي الزمان/المكان؛ المحايدة هذه، يتهدّد مكانها من جديد بعد سلطة أحادية/ التقني، إذ إن التقني يريد أن يثبت عملاً أن الحساسية يمكن أن تستمر بدون الزمكان؛ إنه يقدم التجريد المشخص الذي يمتنع على التزمين بفضل بقعة مكانيته وحدها. إنه يُمَعِدُّ الفراغ. فقد كان التصوّر الثمرة الأولى للشكلانية. كان يطرح نفسه كمفردة توسّطية بين معطيات الحساسية وجاهزيات المَفْهَمَة. فتكون مفردة أقرب إلى التجريد والتشخيص معاً. تقف في منزلة وسطية بينهما؛ قد تنتجها الشكلانية لكنها لا تنفك أولاً عن مضاهاتها بمصدرها التجريبي، من جهة، وعن الاندراج في عمليات التحليل والتركيب التي تمارسها جاهزيات المفهومية على مادتها الأولية، من جهة ثانية. فالتصوّر يدخل مرتبة الحكم، ثم مرتبة المحاكمة، ويخضع أكثر فأكثر لأعلى تلك الجاهزيات وأعقدها، إلى أن يتحوّل نسقاً مفهوماً بين أنساق أخرى لامتناهية، لا يتسع لدلالاتها إلاّ العقل نفسه. ما كانت تحاول إبرازة شكلانية كانط هو أن تشكيل المفهوم في حد ذاته، ينزع عن التصوّر صفته المراهية أو الانعكاسية، ويُدْرجه فورياً في مملكة الفاهمة التي تتعامل معه على ضوء ما سوف يصل إليه بالضرورة بفضل «تعالیه» الخاص نحو سَدْرَة المفهوم. والمفهوم ليس فريد ذاته. إنه اللحظة المستمرة نسبياً من تلك «السرعة» التي تقارب الفورية القصوى. إنه المفهوم المتناهي ذو القدرة على التفرّع والانكسار والانتشار إلى أفاهيم لامتناهية. تكاد تحدث/ لا تحدث في كثافة مطلقة من ذات البؤرة، وفي ذات الانتشار اللاذاتي أبداً. ممّا يرشّح فورية المَفْهَمَة لأن تنبثق هي ومفرداتها، متزوّدّة بموضوعيتها مقدماً. فتبدو مفردة التصوّر، الفكرة، المفهوم، وكأنها حقيقة ذاتها. إن المفهومية، بطريقة الشكلانية الكانطية، توحى أنها ترشّح التصوّرات للانتقال من موضوعية انعكاساتها الحسية، إلى مرتبة المعرفة، أو الحقيقة، بحيث يظهر الشيء المعرفي كتكوين (ثالث)، ليس هو بالشيء الحسي الخالص، ولا بالشيء المفهمي التجريدي؛

إنه تدوينٌ نفسه، وليس صناعةً لأحد. ذلك ما تسميه اللغة الدارجة: الاهتداء إلى الحقيقة، وهي الحقيقة التي (تفرض) نفسها على العقل، وما تعنيه وَصْفَةُ البداهة. ذلك أن كل حقيقة ليست كذلك إلا لأنها تتمتع بوصفة البداهة؛ لكن البداهة هي ترميزة السرعة التسريعية، التي لا يمكن المضي فيها دون اختراق حدّها الأخير، وفقدان نقطة انطلاقها في آن معاً. إنها لحظة حرية الفكر مع ذاته وحدها، بدون أية حدود سابقة أو لاحقة.

ذلك هو الانفراق الحاسم بين العقل التجريدي، والعقل المحض: الأول يخترع التصوّرات جاعلاً إياها عُمَلَتَهُ الخاصة، ومفرداته، يشغل بها في تأدية معاملاته اليومية الإجرائية، في حضور أو غياب أشياءها (الأصلية). والثاني، العقل المحض، هو الذي يفوز بالفورية وحدها. أي يلتقط السرعة بدون مبتدئها ومنتهائها. الفورية هي السرعة القصوى التي تفقد ذاكرةً منطلقها، وتقتنص مقدماً حدّها الأخير.

الفورية مفهوم جديد، نَزَقٌ، لا يدخل عمارة الشكلائية لكي يقوّضها، ولكن من أجل أن يحول واقعية جاهزيتها المختلفة، إلى لحظة تحقق ضوئي، مُطْلَقَةً الكثافة والشفافية معاً، يصنعها المتعالي مشكلاً منها حدّ البداهة. ذلك هو عمل الفاهمة، عندما يؤوله هيدغر، كما عرضه كانط، باعتباره يُمَوِّضُ الموضوع. فما يحتاجه الموضوع لكي يصبح في تناول الفاهمة، ليس مجرد تواجده في مرامي الحدس الزمكاني فحسب، ولكنه عندما يكتسب «موضوعيته»، وقد باتت في مرامي الفاهمة نفسها. وتلك هي لحظة البرق الخاطفة، لحظة البداهة، التي هي من شأن الفهم مع ذاته فقط. الفهم [الفكر] الذي يتوسّط نفسه ليلتقط الآخر، ويلتقط التقاطه ذاك للآخر، في ذات اللحمة. الفورية هي خاصية الفكر قبل أن تكون خاصية النور. ذلك أنه لا شيء يدخل الفورية إلا ويغدو من مادتها اللامادية/المادية المطلقة. الضوء لا يحمل إلا نفسه. ومن أراد النور ينبغي أن يتحلل إلى زمن الفورية، لا يتوسّطها شيءٌ إلا ذاتها.

تلك هي - «صوفية» التعالي/المتعالي الأخيرة، فورية التقاط الصميم النُوي من المادة، حيثما يصبح العدم تكوينياً. وقد تناظرها الفورية الأخرى، وليست هي (الأخرى) أبداً - ونعني بها لحظة البداهة قبل أن تغدو حُكْمَ البداهة، أو الحكم البدهي؛ حيثما العقل

المحض يظلّ تكويناً خَلَوِيّاً، ولا يصير خليةً ما أبداً. هكذا ينبثق مفهوم الفورية؛ لا لكي يعيد الوصل بين الفكر والعلم مشتركين معاً في تأسيس التجريبية المتعالية، كمذهب تركيبي أخير يضع حداً للتمذهب، بمعناها التقني والماهوي. فالفورية ليست جدلية تصف الواحد بنقيضه. ولا هي منهجية تفكيكية تكشف عن برانية كل جوانية. إن الفورية طريقة لالتقاط السرعة نفسها، طريقة في المضيّ معها، وهي تحترق حدّاً البداية، ولا تضيق في حد النهاية. قد تعطي الفورية الوهمَ بمثول الحاضر كما لو كان الحاضر لحظةً تَشَبَّثَ مستحيلةً بالزمن فوراً أو قبل انقضائه. هذا التثبت يعني مدّةً صلةً ما بالسرعة عينها. ولكن كيف السبيل إلى الاتصال بالسرعة. إذ لا يمكن الكلام عن السرعة إلا بصيغة عدم الحدوث بعد. إنها صيغةٌ، إمكانيةٌ خالصةٌ، لأنها تقع في المستقبل. ولا تلبث حتى تختفي مع وشوك الحاضر على الحضور فالغياب. أليس الفوري هو نوع من لَبَثَ الثبوت الفكري التخيلي بالمتنضي. الفوري هو ما يتبقى من الانقضاء. علامته في الكون هي الكائن الضوئي. علامته في الكائن هي الفكر؛ وأما (الفهم) فهو المايحدث الفعلي بين الفكر و(خارج) الفكر، كجسر يختصره الإدراك. فلا تكاد تتحرر «نظرية المعرفة» من عملائية الإدراك وإزدواجيته (الثابتة)، في كل مرة تحاول اختراق الدورة المباشرة، من النفساني والأنثروبولوجي، حتى تقع في الفراغ التجريدي. ليس التجريد خطراً مدهماً للمعرفي، بل هو يترصد كل ما هو كوني فيه: التجريد هو البديل السهل عن اللامتناهي. وهو الالتباس المسؤول عن تفريغ الجهد الفلسفي كلما قارب حدّ اللامتناهي. إنه الفخ الذي يحول الكونية إلى مجرد عمومية، واللاتناهي إلى مجرد مصطلح رياضي، أو وهم شعري.

لكن دخول السرعة على مفردات الفكر قد يمنحها نوعاً من التجسيم الفيزيائي والكوسمولوجي. إنها، أي السرعة، تمثيلٌ تجسيميٌّ على المايحدث الفكري، مقابل المايحدث الكوسمولوجي [المجهول]؛ فلا غرابة أن تدنو الفيزياء الحديثة من استعارات السرعة القصوى في أصغر المادة وأكبرها؛ أصبحت السرعة هي الموضوع الحقيقي للعلم المستقبلي. ومن هنا سيغدو العلم نفسه إحدى الاستعارات الأكثر نجوعاً، للفكر، وليس منافسه ولا غريمه، كما جرت عادةً بعض التفلسف الساقط في فخ التجريد. ذلك أن الفيزياء الفضائية بالمقابل يتهددها فراغ التجريد كذلك، إن لم تملأه بكونية الفكر، حيثما

يلتقي الكوسمولوجي الشعري، والكوسمولوجي الرياضي. يخسر الشعر اصطلاحه الأدبي، عندما يتم اكتشاف الفكر شعرياً ملء العالم والكون. عندئذٍ يصبح الفوز بالشعري فوزاً باللامتناهي على طريقة المتناهي. يتبدد التجريد عندما ينتهي التفكير فيه وبه. ما هو الضد الحقيقي للكينونة؟ ليس العدم إطلاقاً. ولكنه التجريد. التجريد هو انتفاء الفكر. والتجريد ليس هو الفراغ، بل كل الجاهزيات التي تحاول لعبة الفكر، بدون الفكر نفسه. لا يمكن مقارنة الفكر إلا وهو فوري ذاته، يلتصق برقاً خاطفاً على شفا الهاوية بين المتناهي واللامتناهي. فأن يكون مصير الفكر هو السرعة، هذا يعني أن الفكر باعتباره السرعة هو «كالنقطة المتحركة في مختلف الاتجاهات ضمن اللامتناهي» كما يقول پاسكال. غير أن هذه النقطة وحدها تظفر بحادثة الثبات الذي يُعَبَّرُ عنه بالمكان، باعتبار أن الزمان يبقى شيئاً أكثر من المتناهي، وأقل من اللامتناهي. إنه حادثة الفارق بينهما، لمعة الفكر كحادثة مُهَلَّة ما في سياق السرعة ذاتها. وبعد ذلك يصبح توزع الزمان إلى آتاه الثلاث. الماضي والحاضر والمستقبل، نوعاً من التصورات/ الأحوال، التي تعطي إشارات متغيرة عن المتغير الأصلي الذي هو التناهي. إنه الزمن الإنساني الذي يشغل مهلة فيما لا مُهَلَّة فيه، لا بدء له ولا غاية. لكنه المهلة التي تلعب دور حد الفصل وليس التفضل، ما بين الكونية والعمومية.

فالزمان هو ترميز التناهي. وهو المتغير الوحيد الذي يحتمل قول كل شيء عنه من الاحتمالات والتصورات، مقابل اللامتناهي الذي يُقال عنه أي شيء، دون أن يستوعبه أي شيء. والسرعة هي مما يحتمله المتناهي، ويتجاوزه في آن. السرعة أشبه بجسر الفصل، والتفضل مع المتناهي. إنها الصورة الفيزيائية التجسيمية للفكر، ولظل الفكر على المادة. ولكنها هي ترميزة المتميز أيضاً. ذلك أن السرعة هي المهلة الفريدة التي يمكن أن يتزعمها المتناهي من اللامتناهي دون أن يفقد وجوديته الأصلية كمتناه، ودون أن يسقط اللامتناهي في التجريد، أو في انعدام الإشارة.

الزمان ذو الآلات الثلاث متناهٍ في ذاته، وإن كان يبدو، بطريقة اللامتناهي، بالنسبة إلى الكائن الوحيد الذي يمكن اعتباره الكائن الزماني، كائن المتناهي، بالواقع وبالحق معاً: الإنسان. ولكن ذلك لا يخولنا التوحيد بين الزمان والمتناهي. فالزمان لا يحمل شبهة

اللامتناهي إلى المتناهي، بل يؤكد أن اللامتناهي نفسه هو من عنف المتناهي؛ ليس نقيضه الصوري أو المنطقي، ولكنه ينخرط في مفهوم/ أفاهيم المتناهي، ويُؤسَّس بما تُؤسَّس به، كينونة المتناهي، من حيث هي كذلك. ليس هذا، لأن المتناهي هو المهلة - الإعجازية -، التي يُعرف ويوجد من خلالها اللامتناهي فحسب؛ بل لأن المتناهي لا يمكنه أن يبدو هكذا إلا وهو يسجل حادثته، فيما لا حَدَث فيه، سوى (وَهْم) هذا التسجيل وحده. قد يحقق اختراقاً للفورية، في كنف اللامتناهي، وليس في جسده، اللامتجسّد أبداً.

وقديماً استهلكت الميتافيزيقا ذاتها في اللاهوت كيما تعثر على حلٍّ لهذا الإعجاز. واليوم يقدم العلم إشكالية الإعجاز، وإن تأخر الحل. سوف يُعتبر العلم [المعاصر] تطويراً فلسفياً في العلم [المعرفة/ الميتافيزيقا]. لا يدعى حساب السرعة، بل يجتهد هو الآخر في ميدان «التجريبية المتعالية» كما اكتشفها دولوز؛ فيقارب السرعة كما لو كانت إشارة التعالي، تعلن عن الحادثة المستحيلة الممكنة، في تمفصل اللامتناهي مع المتناهي، داخل المتناهي عينه، بحيث تُقرأ كل (جوانية) اللامتناهي (داخل) برانية المتناهي، وحسب مفرداتها الخاصة، ولكن بطريقة حيادية تتفوق على ثنائية البرّاني والجوّاني، على الاثنين معاً. بحيث يُشرع في العدّ الرياضي والكوني، من العدد الاثنين وليس من الواحد. ولا يتم العدّ علمياً/ فلسفياً معاً إلا في تحقق العدد ثلاثة، الذي يثبت إمكان/ ضرورة جمع العدد الثالث كواحد، إلى كل إثنين من الواحد. على الشكل الآتي $3 = (1 + 1) + 1$. وذلك باعتبار أن العدد 3 يجمع كلاً من الواحد والاثنين؛ فالرياضة تبقى علماً للمتناهي لا ينفصل عن اللامتناهي. لكن كيف اقتطاعُ المتعين دون اقتران المتعين باللامتعين؛ أليس اقترانهما ببعضهما يمنح أولوية لكلٍّ منهما بالنسبة للآخر؟

هذا الاستطراد الرياضي يضعنا في عتبة كل فهم عصري لعودة التمعين العلمي الفلسفي، بهدف خدمة كل أحد منهما للآخر. وبالتالي، فإن انبثاق مفهوم السرعة في لامتناهيات العالين الأكبر والأصغر، يوفّر لغةً محايدةً قادرةً على التقاط المتعالي، وهو يزرع أو يقطع الكوسمولوجيا من الأقصى إلى الأقصى، كأنه يسكن بيته الخاص. فالمتعالي

لا يخسر شيئاً من مَفْهَمَتِهِ إن اختار (ترميز) السرعة، ولم تُفرض عليه، بل قد يكتسب بفضلها تشخيصاً ينقل المفارقة من المدار المنطقي، ويُداهمها بكل فُجائيات كوسمولوجيا، وقد صارت تقع على مدى البصر والبصيرة معاً.

إن (السرعة) نحملها وتحملنا في جسدنا. توحد جسدنا بجسد الكوسموس. قبل التكنولوجيا كنا نمتطي سرعة الأرض وحدها التي نحيا فوقها. مع التكنولوجيا أصبحنا نستخدم وسائط السرعة من حيوانات ثم عجلات، ثم أجنحة وصواريخ. وعلى حافة التكنولوجيا وما بعدها، فإن السرعة تضعنا في مواجهة ذاتها كجدار لسرعة الضوء، وما يتخطى هذا الجدار عينه، حيثما يأتي زمان الكائن الضوئي، الكائن النوراني. هذا النوع (الثالث) من الكائن الذي يريد الحفاظ على جسديته، ما قبل حاجز النور، ويكتسب زوال هذه الجسدية دون أن يزول، ما بعد حاجز النور.*

من خلال مسار السرعة يغدو (الانتقال/النقل) هما حقيقياً ثابتاً للفكر، للجسد، للأرض. ولنقل قبل كل شيء أن النقل/الانتقال هو حادث خيالي، يضعني في كل مكان آخر، دون أن أفقد مكاني. وكل (تقدم) فيما بعد، يصير تجنباً مُعمداً تصنعه التكنولوجيا. وقديماً استحوذ على فكر الطبيعيين من فلاسفة الإغريق، موضوع الحركة. فرأوا فيها تمييزاً للكائن الحي، من حيوان وإنسان، على الجماد. ثم استطاعت الرياضة أن تجرد المتحرك، وتقدم تصوراً يسمى الثقل مرتبطاً بالمكان. فاعتبرت أن الحركة هي نُقْلَةٌ في المكان؛ ومن الطبيعي ألا تُفهم السرعة إلا كصفة لحركة المتحرك. غير أن السرعة انتظرت عصر أينشتاين، بعد الانشغال الطويل بعالم الفضاء على مستوى الفيزياء الكلاسيكية؛ لكنها ما أن قفزت إلى الفيزياء الفضائية، حتى غدت هي نفسها - أي السرعة - الموضوع المحوري للكونسولوجيا العصرية. فقد كان يحسب العلم أن التفكير في نوع من السرعة المتسارعة شبه المطلق، يصير ضرباً من التجريد، وإن أمكن الرمز له رياضياً تحت فصل حساب اللانهايات؛ لكنه يستعصي على التجريب. وذلك أن العلم يتشبث بالثابت، ولا يرى المتحول إلا من خلاله. فالحركة حالة موقته مرجعها السكون؛ والقوانين الفيزيائية

* الفيزياء الفضائية تفترض أن كل جسم متحرك بسرعة الضوء (3000 كلم في الثانية)، إنما يفقد (ماديتته)، ثم يستردّها ما أن تنخفض سرعته دون هذا الحدّ.

ليست سوى معادلات سكونية، تترجم المتحركات إلى أنظمة مفهومية وثبوتية. ثبات المشهد المادي أمام البصر تحكّم عصوراً طويلة في سُبُل التقاط الحركة والمتحرك؛ ولكن تمّ ضبطها خلال الترميزات، من ميتافيزيقية ولاهوتية ثم علمية. وبالرغم من قطيعات هذه التحوّلات الثلاثة فيما بينها، فقد اشتركت جميعها في الحفاظ على مبدأ الثبات، كسبيل وحيد لتصوير أو تأويل، أو تنظيم المنفلت والطافر والمتغير، بصورة عامة. وحين انطلقت الأبحاث التشرّحية العلمية للتلايف الدماغية، لم تحدّد حيزاً مادياً عصبياً للعقل ووظائفه، ولم توزّع مناطقه بحسب هذه الوظائف فحسب، بل حاولت أن تضع معادلاً موضوعياً لما تعنيه فورية العمليات العقلية. فما هي السرعة الحقيقية التي تستغرقها عملية إدراكي للزهرة مثلاً، أو عملية تذكري لها في حديقة الحبيبة. قد يكون الدماغ هو المحل الوحيد للعقل ووظائفه، ولكن متى يمكن لعلم تشرّيح الدماغ أن يلتقط، حسب الزمن الطبيعي، فورية الصورة أو الذكرى أو الفكرة العابرة في خلاياه.

ما نرمي إليه في هذا الاستطراد [الفلكي]، هو أن السرعة التي تبلغ حد الفورية ليست سرّ الحركة المطلقة التي تنطوي عليها بنية المادة أرضياً وفضاءياً فقط، بل كانت تحملها الحياة منذ خليتها الأولى، ويحسّم الدماغ مكانيتها. ومع ذلك لا تستطيع أحدث فيزيولوجيا عصبية نووية أن تفسّر حادثة العقل. قد (تتخيل) ما يوازي تحركه عبر الشبكة العصبية الخلوية، لكن العقل يبني سرعته الخاصة: إنها تعاليه، إنها فوريته. وليس ثمة استعارة تُقارِبها إلا فورية الضوء. يحق للعقل الذي يزامن الفكر، أو يشكّل له آتته غير الآلية أبداً، يحق للعقل وحده أن يرى في الفكر الحيز الذي لا حيز له على الإطلاق، وهو الوحيد مع ذلك الذي يتمتع بفورية ذاته. حين يتقبل العقل أن يوظف نفسه نائباً عن الفكر، فإنه يجعل من نفسه متحركاً، نقلاً قابلة للتعين، في ذات اللحظة التي تؤثر فيها على اللامتعين، الذي يستمر مع ذلك، في تعيين ذاته على هذه الصورة. تلك هي الفورية، وذلك هو تعريفها الناقص دائماً.

قد يكون التعالي/ المتعالي هو مصطلح الجواب على السؤال الضمني الذي يتجوّهر حوله «نقد العقل المحض». ماذا نُحدثُ حادثة العقل؟ إنه المتعالي.. فلم تُبنِ شكلائية العقل كهيكلائية إلا بهدف تجسيد عمل العقل كشبكة، من عوامل ووظائف يمكن

مقاربتها أنتروبولوجياً. لكن يبقى تفعيل هذه الشكلائية. وهنا يظهر دور المتعالي لكي يستوعب دلالة التفعيل هذه. فليس المطلوب هو ترسيم الهيكلانية كشكلائية، ولكن تفعيلها. أي التقاطها في إنتاجيتها التركيبية. كان المتعالي ترميزاً عن فورية العقل، التي تتجاوز جملة آليات التفعيل، لتخرج إلى الفكرة أو المفهوم كصنيع نفسه. ذلك ما كان يعنيه بروز دور للعقل الخالص في كل مفصل من مفصلات الثقل النوعية ما بين وظائف الفاهمة أو ملكاتها. إذ إن الترابط بين هذه الملكات لا يمكن أن يجري حسب التمثيل الآلي، أو المبدأ العلي. فهو ترابط (فوري) يلغي كل تصوّر متباطئ لعمليات الانتقال؛ فلا مجال لتخصيص ملكة عقلية بوظيفة معينة، إلا من وجهة تخطيطية لضرورة التحليل. ذلك أن إنتاجية الفهم تركيبية خالصة. وهي تركيبية لا مَهْلَة فيها لأي من عناصرها. لذلك لم يكن ثمة تفسير لتلك الفورية إلا بتدخل دور مجهول اصطلاح عليه كانط بالعقل الخالص. حينما يظهر عمل للعقل الخالص، فإن كل التعليقات الشكلية تصبح تالية عليه، أو محكومة للغزائته؛ إذ إن الفورية تلازم العقل الخالص؛ لن تكون مجرد وصف لمتعاليه. ذلك أن الفوري هو حد التكون المتماضي على حد اللاتكون المتماضي. ولقد أمدتنا الطبيعة بمثال عن النور أو الكائن النوراني الذي هو شيء اللاشيء، إنه السطوع الخالص، ومع ذلك فهو كل وجوده. (العقل نور).

عقلانية الصيرورة

«عودة ذات النفس» ليست أسطورة نيتشوية مفارقة، لكنها هي حدُّ المفترق الضائع بين المشروع الثقافي الغربي (الأصلي)، و(مشروع) انحرافه المتمادي الذي استرق الاسم وقمع الاختلاف مع الأصل. لكن هذا الأصل عندما يتم العثور عليه هل سوف يظلّ محتفظاً باسمه وهويته (الغريبة)، أم أنه مضطر عند ذاك، إلى مفارقة المصطلح، والعودة إلى اللغوي، الممنوع تلفظّه خارج تأريخ تشكيلاته، إلى اللوغوس عندما ينطق ملء الكون، كونياً؟!

منذ كانت المثل الأفلاطونية، ثم جاء التوزيع المعرفي/ الأنطولوجي، الأرسطي، بين الجوهر والعرض، لم يعد يمكن المنطَقةُ عامّةً إلا على أساس ثنائية الواحد/ والمتعدد. هكذا حلّت (أدوات) المعرفة محلّ المعرفة. أصبحت الثنائية المنطقية مثويةً أنطولوجية. ولكن الثنائية هي في حقيقتها واحدة. لأن أحد القطبين هو المرجع، والآخر هو العارض الطارئ. هنالك، حتى عند أرسطو، إقرارٌ ضمّني أنه كيما يمكن تشكيل المفهوم، فإنه ينبغي تجاوز الأعراض (مستوى المتغيرات) إلى حيث الثبات أي الجوهر. لكن هل ثمة طريق آخر إلى الجوهر، إلا عبر أعراضه ذاتها؟ مثل هذا السؤال كان غائباً في مختلف الحقب المعرفية السابقة على ثورة العلم التقني. بعد هذه الثورة أصبحت الأعراض وحدها موطن المعرفة، لأنها ممكنة الإدراك، وضرورية الوقوع أو الحدوث في آن واحد. فالثنائية لم تبرح ذاتها في مرحلتي ما قبل وما بعد العلم. كل ما هنالك أنه حدثت نقلة من الجوهر إلى العرض فحسب. وبذلك أحسّت الفلسفة كما لو أنها مرةً واحدةً أضحت بدون موضوع. في حين أن ما وقع، هو أن الفلسفة لم تخسر لا الجوهر ولا العرض، بل ربحَت خسارتها للثنائية فقط. وربما دون أن تدري.

ما هي الزهرة بدون الرائحة واللون والشكل والقوام. أليست هذه الأعراض، المتغيرات، هي أفاهيمها المتناثرة المتضامنة التي تشكل مفهومها. ما هو منطوق المفهوم بدون تلفظاته، أو أفاهيمه القابلة للتقاط والانسحاب في آن معاً. أليست الأعراض هي طريقة المفهوم كيما يعرض نفسه، كأَيٍّ من أعراضه الأولية تلك، وشيءٍ آخر غيره، وما فوق ذلك أيضاً. ما هو هذا الشيء الآخر؟ أهو (العلاقة) كما درج المنطق على تسميته تقليدياً، أم أنه هو التمثيل بين الثبات والتغير، حيثما تقع نقطة الهوية. نقطة البيان الأعظم والالتباس الأعمق؟ لكن الهوية منطقياً لا تقبل التمثيل خارجها، مع سواها، فكيف يمكن افتراضه داخلها؟ هنا لا بدّ من (انكسار مفهوم) الهوية عينه على ذاته. وهو الأمر الذي ما كان يطيقه العقل الأفلاطوني، فأحكم الفصل بين المادة (الهيولى) والمثل أو الفكرة. ولكن حاول أن يجمع بينهما أرسطو ديناميكياً، مخترعاً صيغتي الوجود بالقوة، والوجود بالفعل، حتى يمكن إقامة علم للفيزياء، ووراء علم للميتافيزياء. وفي ظنه أنه بذلك، يخرج من الاختيار الصعب ما بين پارمنيد وهيراقليط.

لكن مفهومًا نيتشويًا للهوية العائدة اختلافاً أو لهذا المتغير دائماً، لن يكون هو نفسه النموذج المنطقي لدلالة الهوية التي شرعها التراث الأفلاطوني، ثم الديني المسيحي، وحتى الأنواري وما بعده؛ وهو ما يشكل تمفصلات التحقيب المعرفي للمشروع الغربي. إن فهم المفهوم هو الذي ينبغي له أن يفرق عن أصله، كوصفة بين وصفات أخرى. لكن قد جرى اختيارها وحدّها، وقمّع زميلاتها. فالوصفة هي التي صاغت المفهوم في قوامه المعروف ذاك. المفهوم لم يصنع نفسه. إنه الوصفة البارعة، حيلة التقنية الأولى، التي سعت إلى إقامة أبنية مفهومية، استنتاجية استقرائية فوقها، وجعلتها موضوعَ الانتباه والمراجعة والتحليل والتركيب، واستثنت نفسها من كل ذلك. الهوية تفتح كل الأبواب، ولا أحد يفتح بابها الخاص السري.

بين المفهوم والهوية علاقة تصادٍ سَمَحَتْ بمرور كل منهما عبر الآخر أحياناً دون تدقيق، أو بدون تمعين. فكان مطلوباً من المفهوم أن يعرض الدلالة في جوهرها، أي أن يلامس هويتها، وإن أمكن أن يتحد بها. ولقد قامت كل الوظيفة المنطقية على هذه الرابطة بين المفهوم والهوية. وجرت اللغة العادية على اعتبار أن مفهوم الشيء هو ماهيته.

ولذلك خصَّ المنطقُ نفسهَ بالتعامل مع المفاهيم، كأنها مفرداته. فقد حدّدَ شروطَ بناء المفهوم الواحد؛ ثم صَنَّفَ أحوالَ العلاقات الشكليّة ما بين المفاهيم. صار يمكن للمنطق أن يستحوذ على عالم المفاهيم، باعتبارها أشكالا تتبع دائما نماذج معينة قَبْلِيًّا؛ وتتداخل فيما بينها حسب شبكة من المقارنات الخاضعة لمبدأ الشمول الأكثر أو الأقل بالخصائص؛ بحيث أن المفهوم الذي يمتلك العدد الأكبر من الخصائص يتضمن المفهوم الأقل بالخصائص، وهكذا دواليك. فإن مفهوم الحيوان أشمل من الإنسان لأنه يستوعب خصائص تشمله هو وسواه من الحيوانات. لكن الإنسان يأتي بخصائص جديدة تميزه وحده. ومفهوم الإنسان ينطبق على جميع البشر، من عروق وألوان ومجتمعات ودول... إلخ. فالأخص قد يكون الأقل بالعدد المادي، لكنه الأكثر بالخصائص أو الكيفيات. هناك علاقة عكسية بين الشمول المفهومي بالخصائص والعدد بالوحدات الخاصة بكل مفهوم.

ولا شك فإن مثل هذه الشبكية من العلاقات الشكلانية التي أتى بها المنطق، سوف تحدد بنية المفهوم ككيان دلالي. بمعنى أن كل عملية تفكيرية لا بدّ لها من أن تستوعب هذه (الدروس) الأولى لشبكية العلاقات الشكلانية بين المفاهيم. وسوف يظلّ الحدس الطبيعي الذي يحدد ما يعنيه فَهْمُ الفهم، أنه إرجاع المفاهيم إلى بعضها حسب قواعد مضمرة أو ظاهرة تتعلق بكم الكيف بينها، أو بدرجة الشمول. فلن يكون مولدُ مفهوم جديد إلا بما يأتي به من خصائص تمتلكها المفاهيم السابقة عليه، ويملكها هو بدوره، ولكنه يضيف إليها ما لم يكن فيها قبلاً، وما يشكل خصوصيته هو وحده، مقابلها جميعاً. وبذلك اعتقد المنطق سابقاً، ثم العلم حديثاً، أنه يستطيع أن يفهم العالم، ويحوّله من أكوام ألغاز إلى أبنية هندسية تماماً، شفافة، إلى درجة أنه يمكن إبدال العالم نفسه، والاستعاضة عنه بمجموعة مفاهيم، أو نظرية واحدة، أو معادلة رياضية شاملة. ذلك هو الفهم، الذي هو غاية الترميز.

ولقد قبل الفهم مُصطلحَ الترميز كأحدث تسميةٍ عصريةٍ له، تحرره من أجهزة اصطلاحية مشتقة كلها من المنطق الأرسطي أو من تاريخ العلم الحديث. حتى خُيل للبعض أن حديث الهوية، والجوهر والعرض، قد انتقل إلى خزانة الأركيولوجيا نهائياً. لكن انبعاثاً مختلفاً لتلك الأركيولوجيا على ضوء السؤال عن المفهوم، لن يكون كمفتاح

لأبواب المعاني الأخرى المغلقة فقط، ولكن كمفتاح لبابه الخاص به كذلك. إنه (سؤال) فهم الفهم، وقد راح يبعث ثقافة الهوية، ليس على الصعيد المنطقي هذه المرة أو حتى العلمي العصري جداً، ولكنه على مستوى السؤال الفلسفي الذي تنازل عن معظم ساحاته التقليدية لكي يعتصم أخيراً في منطقة الفكر، حيثما لا يرجع إلا إلى ذاته؛ ولا محل له إلا خلال هذه المسافة التكوينية الصامتة بين الفكر، والفكر الذي يفكر يبدع المفهوم.

هنا الفكر لن يصل إلى حالة هوية مطلقة مع ذاته، على الطريقة الهيغلية. وحدته مصدوعة دائماً، لأنه منشغل بصناعة المفهومة. مضطر دائماً إلى مبارحة ذاته.. فأية ذاتوية تلك للفكر الذي لا يفكر. وهو حين يفعل ذلك لا يفكر ذاته، إلا حين يصدع هذه الذات بما ليس فيها أو منها. في هذه النقلة التي تلقى الفكر ملتحقاً دائماً بصدوعه، يتدخل هذا التفكير الآخر، المسمى بالمماثلة (penser par analogie). مهمته أن يرأب الصدوع كيفما اتفق. إنه بدلاً من أن يدع الفكر يبارح حقاً سكونه الأولي، ويحقق نقلته إلى ما ليس منه وإليه، فإنه يفرض عليه العودة إلى الإقامة حيثما هو، والاشتقاق من هيئته شبيهاً لها، تُسقطه خارجها، ثم تعتبره أنه الشيء الآخر في المحل المختلف. تلك هي الذاتوية الانتشارية التي تختزل موضوعية العالم، لكن حينئذ سوف ينأى مجهول الحقيقة عن المثل، عما هو ذاتي مثوله. ذلك لأن هذا المثل وحده كفيل بإحقاق الصدع في صورة الفكر عند ذاته، فيما يجعله فجأة يفكر بما عنده وبما ليس كذلك في آن معاً.

فكرة الصدع، والاقرار بالصدع تطلبا تاريخاً قرون من الفكر الواحدي المراوي الشاحب. ولقد حاول هيغل أن يعصرن كلاً من بارمنيد وهيراقليط معاً. ويجعلهما لحظتي اختلاف تضامني في دياكتيك تكويني. وهنا الفكر يفهم صدوعه، يبدع مفهوم الديالكتيك. لكنه حتى عندما يقر بإمكانية الصدع، فإن المماثلة لا تدع المفهوم يبلغ كائنه المستقل. ذلك أن مفهوم الديالكتيك لا يسمح لتاريخانية تكوينه أن تفارق، لحظة من مسيرتها، هدفيتها القبليّة/ البعدية، وهي عودة الفكر للالتقاء بذاته تحت شعار العالم الذي أتم تكوينه، مفهومة. صيرورة: العالم/ الفكر، أو الفكر/ العالم.

ذلك هاجس اللوغوس الذي يريد أن يضع حداً حتى لذاته في خاتمة متصورة للتاريخ. [هيغل] لكنه ليس اللوغوس البدئي الذي حدّس به بارمنيد، وكتب توصيفه

قصيدة في التكوين البدئي. هذا «الشيء ما» صرح عنه هيغل في بداية مؤلفه الثوري الكبير «المنطق». ما يسبق التسمية، أو ذلك «الشيء ما» الذي يرمز إلى بدء مجرد، لكنه ينتقل إلى البدئي المختلف. فتمكن تسميته إزدواجياً: الكائن المطلق والعدم المطلق. وهما يعنيان شيئاً واحداً يُذكر مرتين، كما يصفهما باديو*. وحسب تعبير هيغل نفسه في مطلع «المنطق»: أن هناك شيئاً ما وشيئاً آخر مختلف. وهو مصدر الواحد والمتعدد، المتناهي واللامتناهي. هناك الواحد الذي هو على علاقة ضرورية بالكل. أي أن الواحد لا يفسر نفسه إلا إذا (انتقل) إلى الاثنين. هذا الاثنان هو الذي يسبغ دلالة الواحدية على الواحد الذي سبقه، ولا يزال قابلاً في مكانه. إن انتقال (أ) المجردة إلى (أ) المطروحة، يأتي بالطرح كمحل للآخر. فالكائن واللاكائن، كل منهما مجرد في وحدته، لكنه متغير في الالتقاء بالآخر. بمعنى أن الواحد ليس له مكان إلا إذا انتقل إلى المحل الآخر، حيثما يصيبه الصدع؛ وليس ثمة صدع، إلا عبر العلاقة النافية بما ليس هو، أي عندما الكائن، كواحد أو كهوية ماثلية لذاتها، يلقي أمامه ما ليس كذلك. وإذا كان باديو، في عرضه ذاك، يريد إعادة تأسيس المفهوم التناقض بالتحديد الماركسي - وقد كان باديو لا يزال ماركسياً أرثوذكسياً عند كتابة نصه ذاك، وكما يصرح بذلك - فإنه وضع يده، من دون قصد ربما، على النقطة التي تهمنا نحن في السياق الحالي. ذلك أن المسألة تتعدى حدود التناقض المنطقي. وكان دعاها هيدغر، كما أشار باديو كذلك بنفسه، بالعلاقة الأنطولوجية والعلاقة الأونطية. إنها تمفصل (أ) مع الكل. إذ حين تبقى (أ) لا تعني سوى نفسها، فهي في وضع أنطولوجي، ولكن عندما تحقق النقلة إلى الوضع الآخر الذي يجعلها تقابل اللا (أ)، فإنها تغدو في الوضع الأونطي، أي الواحد مقابل الكل.

لم يقل هيغل أن التفكير بالكائن يستدعي بالضرورة التفكير باللاكائن. لكنه أشار إلى أن هناك شيئاً ما، ليس كذلك. فالضرورة إن وجدت، هي من مستوى أنطولوجي/أونطي، وليست تبريراً للتناقض، الذي سوف يتطور إلى الديالكتيك هيغلياً. لكن نيتشه بالمقابل رفض هذا الديالكتيك باعتباره إسقاطاً جديداً من اختراع العقل الذي يدير

ظهره إلى الفكر، كما هو في إشكاليته البدئية. فأدخل (الثابت) إلى مفهوم الصيرورة باعتبارها المسرح الأنطولوجي/الأونطي لما يسميه: الصائر دائماً، أي هذا الثابت الذي يعود مختلفاً، ويثبت في تغيره المضطرب ذاك. والفكر هو الذي يرقب ويراقب هذا الذي يصير دائماً. المايحدث الذي هو ثبات الحدث المتغير، أو ثبات الحدث على التغير. بمعنى أن المايحدث هو الهوية؛ أي ما يمكن للفكر أن يقطع من الحدث لحسابه دون أن يتوقف هذا الشيء المقتطع عن الحدوث.

في حين لا يمكن للعقل، بدلالته التقليدية الأفلاطونية، لا يمكنه أن يتعامل إلا بما يسميه (شروط) الحقائق الثابتة، فإن الفكر هو الذي عليه أن يتفكر الحقيقة نفسها، باعتبارها هي التي تبرر شروطها، وليس العكس. فالحقيقة ليست فيما ثبت من المتغير. ولكنها هي مَن يعلن ويؤشّر على ثبات التفسير نفسه. فالواحد لا يستدعي التفكير فيه، بقدر ما يفترض ذلك الكل الذي يجلس خارجه، وفي الوقت عينه يهدد واحديته ويؤكدها. يدخل الواحد، رياضياً، في كل عدد يليه. لكن كل ما يليه من الأعداد سوف يأتي مختلفاً عنه. المايحدث، هذا الثابت الوحيد، الذي لا (واقع) له إلا عند وقوع (كل) حدث؛ وعندئذٍ، عند (وقوع) الحدث، فسوف يأتي المايحدث عينه مختلفاً.

لماذا هيراقليط هو بارمنيد نفسه كذلك. لأن ماء النهر (الواحد)، لا يمكن السباحة فيه مرتين. هيراقليط لا يعارض أو ينفي بارمنيد، لكنه يفسّره. والخطيئة الأفلاطونية الأولى كانت في إعادة العزل بينهما، وتسخير المعيارية للتمييز بين التغير (عالم المادة والفساد) أو الثبات (عالم المثل). ذلك الانفصام الذي تشبث به فيما بعد الحضارة اللاهوتية، المنتجة الحقيقية للتقنية، كبديل (عملي) عن (وجود) الكينونة، وعن (كونيتها).

الماهية ما أن تقوم حتى تفترض كل ما ليس هي. ذلك هو أصل العسف الذي توقعه في ذاتها وفي (الكل) الآخر الذي تنفصل عنه. تخترع الثابت فيما لا مكان له أصلاً. تستلب من الثابت المتغير مكانه، وتمنحه لذاتها فحسب. وبذلك يتم قلب أمكنة وأدوار كل شيء. ذلك أن عزلة الثابت لا مكان لها أصلاً. وهي مصطلح لا مسمّى له بمعزل عن موضوعه الذي هو التغير. ما يثبت فحسب هو تغير المتغير. الثابت والمتحول ليسا قطبين، لأنه لا وجود إلا لأحدهما، وإلا للآخرين معاً. فليس الموضوع هنا هو كيفية تلاقي

اللفظين [الضدين]، هما لم يفترقا أساساً حتى يجتمعا. إن تغير المتغير هو الثابت، تلك هي عودة ذات النفس. فالماهية الأفلاطونية تنزاح، لأنها منذ البدء اخترعت نفسها واخترعت معها مكانها. لم يفقد بذلك، العالم هويته أو موضوعيته المطلقة فحسب؛ لكن الهوية المُختَلقة صنعت شرقةً من الذاتية المنتفخة: سمّتها تارة بالإله، وتارة أخرى بالإنسان؛ ثم وجدت لقيطتها الأبدية في التقنية. وكل ذلك جاء عالماً مرآوياً لا ينافس العالم الأصلي. ولكنه يتجاهله، ثم يجهله، ثم ينساه، وينسى نسيانه ذاك.

لكن العالم المرآوي ليس خارج العالم الحقيقي، بل إنه وهو في داخله وليس له أي مكان سوى هذا الداخل، يتعامل معه وكأنه مقصّي عنه. وذلك هو وضع سوء النية الفعلي، الذي اثاره ذات مرة بعنف مبدّعه: جان بول سارتر، ولكن في غير هذا السياق. كان ذلك إنكار العالم، بينما المنكر يتخبط بين أمواجه وعواصفه، يرد على ضعف الذات الأصلية باختلاق وهم الاحتواء لسواها. ذلك الانتصار الدونكيشوتي للسيوف الخشبية على طواحين الهواء.

من حق نيتشه أن يسخر من هؤلاء الذين ما أن اخترعوا مبدأ العلية، وراحوا يمدون شباكه إلى أبعد مدى ممكن، حتى اعتقدوا أنهم حقاً قد فضوا عُذرية/ لغزية الكون. ليس هذا خطأ من شأن مبدأ السبب الكافي الذي هندسه عصرياً لينينتز؛ لكن السخرية هي في اعتبار العقلنة انتصاراً على اللغز الكوني، الذي يفرض عليه أن ينهزم، بدلاً من الاعتراف له، أنه يتبدى من حيث إنه ينسحب. فالمسألة ليست فقط في الشائعة القائلة أننا كلما ازددنا معرفة بالمجهول، زاد جهلنا به، ولا حتى هي في هذا الاعتراف بنسبية المعرفة الإنسانية دائماً؛ إذ قد يكون هذا الاعتراف نفسه جزءاً من غرور الانتصار عينه، وتوهمه. فالمعرفي لا يدعي أنه يأتي بالحقيقي فحسب، لكنه يجيء بالمعياري معه كذلك. وعندما اعتبر لينينتز أن العقلنة هي في اكتشاف مبدأ السبب الكافي، فإنه لم يبرز السبب وحده، بل مُرافقاً بقيمة، هي: أن يكون كافياً. وهنا فإن الفيلسوف لم يبتكر السببية. لكنه شرح السبب، أو (ما ينبغي) أن يتضمنه لكي يكون: سبباً، فعلاً. وهو أن يكفي لإنتاج المعلول. مثلاً إن دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس في وقت واحد كاف لإحداث الليل والنهار، والفصول، أي الزمن السنوي المنطوي على الفصول الأربعة، والحياة الطبيعية،

ومعيشة كل شيء حي... والحضارة إلخ. ههنا تقوم منظومة كاملة من الترابط العليّ التي في مجملها تؤلف تاريخ الحياة في هذه الزاوية من الكون، التي مركزها الأرض للحياة، والشمس كمصدر للأرض وسبب للحياة. ومع ذلك فإن العلية الكوكبية (الشمس، الأرض، وحركة الدوران المزدوج)، ليست وحدها كافية لتفسير نشأة الحياة على هذا الكوكب بالذات. إنها أسباب ضرورية لكنها غير كافية. وما أن نتجاوز الواقع الفيزيائي إلى الحياتي، والإنساني بالذات، حتى تغدو للعلية دلالات مغايرة، وتطبيقات مختلفة عن صفحتها الأولى المادية؛ بحيث تسمي الظروف (المادية) ضرورية، لكنها غير كافية، (لتفسير الإنسان وعالمه).

وفي الحقيقة ههنا تنفتح منطقة (اللاكافي) على حدود غير معلومة. العلية تنكسر كمفهوم، لتفسح مجالاً لأفاهيم، تظل على قرابة من أرضها الأولى، المفهوم، لكنها ذات آفاق غير متوقعة. الأفهوم هنا لا يعطل المفهوم، لكنه يضيف إليه مساحات لا تجيزها عقلنته الخاصة، لكنها محتاجة إليها. الأفهوم يحقق مساحة للكل، الآخر، في ضواحي المفهوم. مع العلم أنه كثيراً ما تُنازع الضواحي مركزية المركز، بما يضاهيها، وبما ليس كذلك أيضاً. الفكر ينتج العقل، دون أن يتقيد بحدوده. في حين يعارض العقل اللامعقول، ويتوجس خيفة من كل ما لم يُفكر به بعد؛ فإن الفكر يقبل العقل، وما ليس كذلك الآن أو غداً. وقبوله ليس سوى من اصدها الـ (نعم!) الكبرى أمام (موضوعية الوجود المطلقة).

أما نيتشه فهو يعتقد أن العقل، وكل إنتاجاته من مستوى القيم العليا في الحق والخير والجمال.. إلخ ليس ذلك إلا نظاماً حيوياً موازياً لتجربة الإنسان وهو منخرط في فهم العالم حوله، عن طريق (التمثل، التصوّر) فحسب. هنالك اضطراب (حيوي) لابتداع مثل هذه الأنظمة التعقيلية التي أقام لها كانط صرحها المنطقي الجبار، باعتبارها أبنية التصوّر؛ وحاول أن يشتقّ من تماسكها المنطقي نوعاً من الوجود القائم بذاته بدلاً عن ذلك الوجود الآخر (في) ذاته، أو الكينونة بالنسبة لذاتها فحسب. كانط لم ينف الآخر، لكنه قدّم حدوداً لإمكانية المعرفة من أجل تبرير قيام العلم الحديث في منعطف القرنين الأخيرين المعاصرين. فالمعرفة، وبالتالي الحقيقة، تقلصت تخومهما إلى حدود القانون

الطبيعي، ثم إلى حدود المعلومة، في السبرانية، أو الترميزة فحسب في لغة الكمبيوتر التي تتسع لكل شيء، ولا شيء في آن.

قد يفهم المناطقة من خاصية (الكافي) في السبب، حصراً كمياً لمختلف «العوامل» المكونة للسبب، بينما قد تشمل خاصية (الضروري) التعرف إلى كل عامل على حدة من حيث الدور الذي يؤديه في تحقق عليّة العلة، موضوع البحث. فالضروري ليس هو الكافي حتماً. بينما الكافي يشتمل على الضروري (حتماً)، بالإضافة إلى شروط أخرى معروضة للحصر، كما في الحقل العلمي (الصحيح)، وليست هي كذلك تماماً، في الشأن الإنساني، أو الفكري عامة. غير أنه مع الاستخدام والشيوع يفقد مصطلح السبب الضروري والكافي، (خطاب) الإعلان عن هاتين الخاصيتين كلما أراد الإعلان عن نفسه. ويكتفى فقط بلفظ السبب تذكيراً بالحكمة الميتافيزيقية البدئية: كل كائن حامل للمعرفة، منذ القرن الثامن عشر. ولعلّ وحدة اللفظ الغربي واللاتيني خاصة: *raison*، التي تعني العلة والعقل، هي المسؤولة عن سهولة الانزياح المتبادل ما بين الدالّتين. ولا شك فإن العقلانية الأنوارية التي بلغت أوجها خلال القرن الثامن عشر، لم تعد تريد أن تفهم من العقل ذلك البحث عن العلل الأولى بالمعنى الاغريقي، والأرسطي. فالثقل من الميتافيزيقا إلى الواقعية والمادية المجسمة، يهيمها أن تحصر العقل كمبدأ للأسباب المحايثة التي كلما توفرت، أنتجت النتائج عينها، الثابتة. وهنا يتراجع لفظ عليّة، حتى يتم التخلص من أجوائه الميتافيزيقية، واللاهوتية خاصة، ويصبح العقل هو مبدأ نفسه، أو مبدأ السبب الكافي، الذي ترجمه لينيتر بهذه الصيغة، كما لو كانت بديلاً عن مفهوم العلل الأولى.

يسترعي انتباه هيدغر هذا المنطق*. فلماذا انتظرت الإنسانية مدة ألفين وثلاثمائة عام حتى توصلت إلى الصيغة الحديثة، على يد لينيتر. أهي كانت فترة تحمّر أو نضج عميق *temps d'uncubation*. لم يردّ هيدغر مباشرة: لن ينخرط سريعاً في تلقف مفردات «التحقيب المعرفي». فلم يقل بسرعة أن التحوّل كان مديناً لتقدم فكر المحايثة على المفارقة.

ذلك أنه يلاحظ مباشرة أن ليبنتز لم يكن يقصد هذا التحوّل نفسه، إذ أنه وصف مبدأ العلة بـ«كلي القدرة». وهنا العقل يطمح إلى سيادة الفكر، ولا يقبل أن يكون (هو) مما يعرض للفكر من الأحوال. بمعنى أن الانقلاب الحقيقي الذي انطلق مع ليبنتز هو تحقيق انفصال العقل عن الكينونة، كما لو أن سؤال الكينونة، لم يعد سؤالاً لها، بل عنها. فالعقل الذي يغادر الكينونة، يقف على مسافة منها، ويشعر في ابتكار التصوّرات التي تدّعي احتواء الكائن. أي أن العقل يسأل الكائن عينه دون أن يتنازل عن شموليته قيد أنملة. من هنا جاء وصفه بـ«كلي القدرة»، كما لو كان العقل ينازع الكينونة عظمتها، فيدّعيها لذاته. وبالتالي لن يستفزع أحدُ خسارة الكينونة لعظمتها بعد فقدانها لاستقلالها؛ ذلك ما كان يعنيه مبدأ السبب الكافي مطبقاً على الكينونة، باعتبارها علةً لذاتها أولاً؛ مما كان رشّحها لأن تتشخّص في مفهوم الإله طيلة القرون اللاهوتية التي تفصل الإغريق عن (العصور الحديثة). فحين يعلن ليبنتز *mihi fil sine causo*، «لا شيء يحدث بدون علة»، أو لا شيء يغدو شيئاً بدون علة، فإنه كان يقصد الكينونة بشموليتها، ويعبر عنها من خلال اللفظة اليونانية القديمة *natura*، التي تعني حديثاً الطبيعة الفيزيائية والتاريخ: «إنه من طبيعة الأشياء المفهومة على هذا النحو، أن تتوفر علة [عقل] أن تجعل ثمة شيئاً يوجد بدلاً من لا شيء»*. وسوف يصرح الفيلسوف أن هذه العلة، هي الأسمى، وهي الأولى، والتي ينبغي أن تكون الله. فالعقل هو الله محايثاً، أو هو العلة الأولى، التي تنتشر عللاً لا تنتهي، لتنشئ الكائن بـ«كليته». تلك هي من صلاحية العلة الأولى، أو المبدأ العلي، الذي يتحقق فيه وحدّه شرطاً للضرورة والكفاية. وكل العلل الأخرى ذات المستويات الأدنى، عليها أن تستمد من تلك الصلاحية لتدعم صلاحيتها الخاصة. أي أنها بقدر ما تكشف عن منطقيتها الخاصة، فإنها تشير إلى المساحة الشاسعة التي تتخطاها، لكنها تظل تنتمي إليها.

الأهم في مبدأ السبب الكافي منذ صياغته الحديثة، أنه لم يعد يمكن تصوّر كائن ما إلا باعتباره نتيجة لسبب كاف أعطاه وجوده. بمعنى أنه ليس ثمة من كائن، إن لم يتوفر له سببه (المعقول). وهكذا فإن العقل لا يشيّد نفسه من جديد إلا على أساس أنه هو الوجه الآخر للكائن. تلك هي النزعة التعقيلية التي تشكل جوهر الحداثة في المشروع

الثقافي الغربي. إنها بكل بساطة تنطلق من فرضية مسكوت عنها، وهي من نوع المصادرة على المطلوب؛ وفحواها أن ثمة عقلاً (يؤسس) الكائن. فالوجود المُعقل، أو التصوّر، لا يمنح الكائن مرجعية عقلانية فحسب، لكنه يصدق عليه من كينونته كذلك. الكائن ليس كذلك إلا لأنه يمتلك (سببه الكافي). فالعقل لا يبرر، ولكنه يتمتع بتلك القدرة على إنتاج الشيء عينه الذي يبرره. وبذلك يتخطى العقل وظيفته المعرفية. إذ غدا يصنع المعرفة، وموضوعها معاً، وذلك من خلال (التصوّر) فحسب.

التصوّر ليس مفردة معرفية فحسب؛ إنه يستمد من مبدأ السبب الكافي ذلك الدافع الأمر للعبور من المعرفي الخالص إلى الكائن. فالسبب الكافي يؤسس لذاته بتأسيسه لسواه، للنتيجة المتحصلة منه. هذه الحلقة من تعقيلية الذات بالآخر تبقى مغلقة على نفسها، ولا ينقذها من الدور (المنطقي الفاسد) سوى ابتكار المعيارية التي تعيد شبكية العلل والمعلولات جميعها إلى مبدأ للسبب الكافي، الذي يوصف (معياريًا) بالأعلى والأول. وهو التصوّر الذي لا يسعه سوى مفهوم الآلة. إذ لا بدّ من أن تتوقف سلسلة المتناهيات عند الحد الذي هو لامتناهي ذاته، حيثما يغدو هو السبب الكافي لكل حادث، هو علته الخاصة به كذلك. وهذا ما كان ينقذ الدليل الوجودي، الأعم في معرض البرهنة على وجود الله، من انهيار سلسلة العلل إلى ما لانهاية. هذا الانهيار الذي صار له اسم منطقي تقليدي يعرف به وهو عدم التناقض. إذ أنه مثلما يأمر العقل بأن لكل شيء علة، عليه في ذات اللحظة أن يختار العلة الأولى والأخيرة، حتى لا تتسلسل الأشياء من بعضها إلى ما لانهاية. العقل نفسه هو الذي يأمر أنه لا كائن إلا بعلّة، وهو نفسه الذي يختار العلة الأولى أو العظمى التي لا علة لها؛ وذلك درءاً من الوقوع في التناقض! كما لو أننا أعلنّا أنه لا شيء بدون اللماذا إلا اللماذا عينها. ومع ذلك فإن هناك منطقة ثالثة بين اللماذا، ولماذا اللماذا، وهي منطقة: اللالماذا. الزهرة التي لا تفعل شيئاً لا تقدم أو تحجب نفسها، لا تريد أن تكون أو لا تكون موضوع رؤية أو شميم، فإنها مثال الشيء الكائن بدون اللماذا. «الزهرة بدون اللماذا، لأنها تزهّر». أي تزهّر دون أي انهماك بذاتها، دون أن تدري أو لا تدري أنها زهرة أو اللا زهرة. هذا الحديث يرجع إلى الشاعر الصوفي أنجيلوس سيلسيوس Angeluss Silessius، ويرد هيدغر، وهو الذي أتى بذلك المثل، أنه قد تكون

الزهرة دون: لماذا، ولكنها ليست دون: لأنها، أي دون علة. إذ يمكن للزهرة أن تزدهر وتنشر عطرها دون أن يكون عليها إدراك ما تفعله. فهي ليست مضطرة إلى السؤال، وإلى طرحه على ذاتها، واكتشاف هذه الذات ومحللها من العالم حولها. في حين أن الإنسان لا بُدَّ له من هذا النوع من الاهتمام. إنه والزهرة، كما كل شيء، خاضع لمبدأ السبب الكافي، كلي القدرة. غير أن علاقة الزهرة [...] والأشياء بالعالم مختلفة عن الطريقة التي بحسبها [نحن البشر] نقيم في العالم*. الزهرة لا تسأل عن علة وجودها؛ ولكن هذا لا يعني أنها دون هذه العلة. وفي الوقت عينه فإن الإنسان الذي يلحظ الزهرة هو الذي يكشف علة الأزهار فيها. ذلك لأن الزهرة بالنسبة للملاحظ تغدو موضوع تصوّر، يُلحَق ظاهرها الخاصة كما كل الظواهر الطبيعية وسواها، بشبكة العلّة المسيطرة. فالزهرة التي لا يهمها كيف تزدهر، تبقى شأنًا خاضعاً لمبدأ العلّة، ولو تحت صيغته العامية الشائعة. إنها تلك الصيغة التي يخرج عنها مبدأ السبب الكافي عينه كما جاء به لينيتز. «ذلك أنه بالنسبة لـ لينيتز، كما هو بالنسبة إلى مجمل الفكر التصرّوي الحديث [...] فإن مجال صلاحة مبدأ العلة الفكري هو من الاتساع تماماً، أي من اللامحدود، بقدر ما عليه بالنسبة لهذا المبدأ وهو في صيغته العامية». عند لينيتز فإن مبدأ: «لا شيء بدون علة» يريد أن يقول ما يعني: «لا شيء بدون اللمّاذا»**. أما بالنسبة للشاعر أنجيلوس صاحب بيت القصيد ذاك، فإنه يريد أن يلاحظ أن ثمة استثناء، أن المبدأ ليس شاملاً كشائعه. وهو من موقع صوفي يمكنه أن يجمع بين القاعدة والاستثناء، وإن كلّفه ذلك تناقضاً لا يعيره أدنى قيمة. لكن قيمة السبب الكافي هي أنه ينطوي على (أمر)، الذي هو أكثر من مجرد نداء. المبدأ عينه هو الأمر، وقد جاء لفظه واضحاً في التعريف الذي أورده لينيتز، بحسب العبارة اللاتينية. بل إن هذه الصياغة الشكلية: مبدأ السبب، لا تقدم وصفاً أو تقريراً لواقع، بقدر ما (تفرض) واقعاً، يغدو معياراً. هناك مبدأ يأمر بالتعليل. يفترض العقل في كل شيء ويأمر باسمه. لكن دون أن يهتم بما عليه العقل نفسه. «يحدثنا مبدأ السبب

ibid, p. 108.

*

ibid, p. 109.

**

عن العقل طبعاً. ومع ذلك فإنه لا يقول لنا شيئاً عن موضوع العقل كما هو^{*}. كأنه ليس غريباً بالنسبة لـ هيدغر أن يلتقى العقل الذي يعلّل كل شيء، لا يعرف كيف يعلّل نفسه؛ خاصة بعد المحاولة الكبرى التي قام بها كانط، من أجل وضع بنية العقل نفسه موضوع التحليل. ذلك أن هيدغر يأخذ على عاتقه مهمة أخرى تتجاوز التحليل إلى التفكيك. وعلى ضوء هذه المهمة يبدو العقل ما يزال في أرض عذراء تماماً. رغم أن نيتشه كان من أهم رواد الحدود البعيدة لهذه الأرض، إلا أنه قام بالنقّلة النوعية عندما نضجت لديه المنهجية الجديدة التي سوف يترعرع في نواتها التفكيك، وهي اختلافية التأويل؛ ذلك أن التأويل يكتشف تلك الأقسام الميتافيزيقية، أنها هي في غربة حقيقية عن كل استخداماتها التاريخية. وهذا ما يتيح للفيلسوف أن يأتي إلى أمكنة تلك الأقسام كأنه الوافد الأول. يستعيد دهشة المفاجأة. ويقارب الأقسام وهو لا يعرفه. ويظل هكذا طويلاً وهو في حالة التعرّف. يقلّب فيه أوجهاً مختلفة، وينظر إليه دائماً وهو في تجاوزه الدائم مع الأزمنة والامكنة الأخرى غير المسجلة، أو المنعزلة، المهجورة أو المهجّرة.

منهج التحليل يحدد عمله في تمفصلات أجزاء الموضوع، باعتباره جهازاً مصنوعاً. أما التفكيك فإنه يسأل عن كيفية الصنع، وعن الأهداف الخفية للمصنوع، وما سوف يُصنع به وعن طريقه. ونقول التفكيك هنا، ونحن نعني التأويل. وذلك لأن التأويل لا يكتفي بالتعليل، بل يسأل عن التعليل نفسه، عما يجعله كذلك. يفككه، ليس على ضوء بنيته، وهذه هي حدود التحليل فحسب، بل على ضوء السؤال عما يجعل بنيته هي كذلك. وبالتالي حين يقول هيدغر أن ليس الكائن من خاصية العقل، بل بالعكس، هو العقل من خاصية الكائن، فإنه يدع العقل يأتي هذه المرة ونظامه معه، أي يضعه في محله، فيما يعرض للفكر/ الكينونة من المفكّر به، ومما ليس كذلك بعد. ولا شك أن العقل هو من أهم حادّثات الكينونة. ولكنه قد يتحوّل كذلك إلى أخطر الأخطار على ذاته والكينونة معاً، عندما يمضي بالتعليل لكل شيء يغايّره، بما يخفي عنه تأويل ذاته، وبما يُنسيه أخيراً حادثة الاخفاء هذه؛ وبما لا يُبقي عليه كخاصية للكينونة، ولكن كأنه هو الكينونة عينها. هل ثمة حل لهذه الإشكالية على صعيد التأمل المجرد، إلا بذلك الاختيار، تارةً لهذا القطب أو ذاك. بين العقل والكائن، بين الفكر والكينونة، بين الحادّثي والكوني. ما اقترفته

الميتافيزيقا الغربية، برأي هيدغر، هو فراؤها من الحل أو حتى من الاختيار. لم تنحز إلى جانب العقلانية ضد الكينونة، بل استحوذت عليها معاً، أو هكذا اعتقدت، وذلك عن طريق التماهي مع العقل واستخدامه في السيطرة على الآخر: الكينونة. غير أن الكينونة لا تُمتلك، وليست موضوع تنازع من قبل أية سلطة، أو سلطات مفترضة، حتى ولو كانت غرور الإنسان. ذلك أن اللامتناهي لا يُمتلك، لا يُستوعب وإلا أصبح متناهيًا.

ذلك ما اجتهد المشروع الثقافي في محاولة اقترافاته الفلسفية، والمذهبية، والإيديولوجية المتتابعة، عبر قدس أقداس «التحقيب المعرفي» المشهور إياه؛ ولكن دون جدوى، لأنه كان يمسك، كل مرة وكل حَقْبَةً، بقبضة ريح ليس إلا. وصولاً أخيراً إلى تخطي الحداثة التي شكّلت أوج الادّعاءات كلها حول أسطورة: القبض على اللامتناهي. كل الجهد الهيدغري ينصبُّ، عبر آلاف الصفحات، على دحض ادّعاء القبض على الكينونة، وبالمقابل على التذكير بإمكان الفوز بحق مجاورتها فحسب، ولكن وفق شروطها دائماً، أو بطريقتها فحسب. ذلك أن المتناهي، المعترف بتناهيته، السابح في لجج مفردات من المتناهيات اللامحدودة، قد يتفوق على ذاته، في نُذرة من الحالات، ويكتشف الواحد الذي يدخل في تركيب جميع الأعداد، واحدياً اختلافياً، أي أنه هو الواحد المختلف في كل عدد مختلف. إنه مطمح الوصول دفعة واحدة إلى حافة الهاوية، ومنها ممارسة السقوط الدائم إلى هاوية الأعلى. إنها حال المتناهي الذي يلتقط اللامتناهي كمتناه هو نفسه، شرط أن يتابع الإعلان عن نُقصانه، افتقاره إلى أصله اللامتناهي؛ بذلك وحده يغدو المتناهي مشروعاً عند ذاته، ما دام يحس حقيقته؛ ما دام يجيء ومعه نظامه (الناقص) دائماً.

ليس ذلك انحرافاً نحو الحينية اللاهوتية: بل هو تسميةٌ للاجدواها كلياً. لدورها المتماذي، والمتواتر من حقبة إلى أخرى، في تنفيذ مهمتها الأصلية، كإعاقة مستفحلة لعودة ذات النفس، لرجعة الكينونة، ذات يوم، إلى العالم. في حين أنها لم تخرج منه أبداً، ذات يوم. بل فرض عليها غيابها، وهي في عزّ حضور العالم بالنسبة لذاته منذ قدمه، مقابل وبعد هذا القَدَم، وتماديته في محايثة أبدية، وما هو غير ذلك أيضاً. أليس أن العالم هو الوطن الوحيد المعروف للمتناهي واللامتناهي معاً، المعروف المجهول معاً. قدّم العالم،

لُغزية العالم، حضوره الجاثم المطلق، بالنسبة لعين ذاته اصلاً، أليس هو ما يشكل مشهديته الكونية، غير المحتاجة إلى المشاهد، ولا إلى الشاهد ربما.. ومع ذلك، هذا اللامتناهي / المتناهي، الصامت الضاج، هو الوطن الوحيد الممكن لكيونة لا تعرف لها مأوى سواه. بمعنى أنه يشكل المنطقة اليابسة من الفراغ، من اللاشيء. يابسته تلك هي سلسلات من حوافٍ تقع على مشارف الهاويات من حولها في كل جهة. الراقص الوحيد على أطراف هذه الحافات هو الإنسان، ذلك المتناهي الأصغر. وموكل إليه مع ذلك أن يسمى الحافة والهاوية. أن يأتي معه بالكيونة تشاركه تخوم الهاويات جميعها، تراقص إشاراتها على حدود الأصوات والحروف؛ حيثما تسكن تغادر اللغة، بإذن من الإنسان، وبدونه أيضاً.

توأمة اللغة والعالم

اللغة معجزة الاستثناء التي تريد قول الشيء من دون الشيء عينه، من دون جسده، معجزة الدلالة التي وحدها تخلق عالماً شريكاً منافساً للعالم الأصلي. تترجم لامتناهيه إلى تناهيات الأصوات والكلمات. لا شيء يضاهي قدم العالم، عالميته، إلا اللغة في حديثها المضطربة. الكلمة لا تخلق العالم، بل تُبْهه، توقظه، تضع لصمته حدّاً. إنها نسيج العلاقات مع الغائبين. الكلمة هي علاقة مع الغائب، هي حضور الغائب. هكذا يصير المتناهي دليل اللامتناهي، وضائعه الموجود. لكن توفّر العلاقة مع الغائب ليس تأكيداً دائماً لموجود في صيغة الغائب. فلقد يكون التأكيد عكسياً، لغائب في صيغة موجودة.

اللغة هي لعبة المتناهي التي يمكنها، وحدها فحسب، أن تمارس لعبة اللامتناهي كذلك. إنها تبدع المفاهيم، وتكسرهما بالأفاهيم. ليس للعالم ثمة شريك حقيقي إلا اللغة. لعل الكيونة تلقى بينهما حافتها المفتوحة على الهاويتين معاً، إلى جانبيها.

كل مفاهيمنا مكسورة بالأفاهيم، على شاكلة وطننا، كرتنا الأرضية؛ وهي ذلك المفهوم الكوكبي مأوى الميتافيزيقا الكونية الوثنية، المعلق في الفراغ، والمكسور بأفاهيم، بحوافي الهاويات/ الفضائيات جميعها من حواليه. هذا الوطن الكوكب الصدفة، كل ما فوقه يبدو كأنه ضروريات، ولكن بطريق الصدفة. حتى اللامتناهي في هذا العالم معلق في الفراغ، صدفياً بطريق الضرورة. وصدفته هو أنه لا مفرّ له من أن يعبر في تخوم المتناهي

نفسه كعلامة حضور للكينونة وانسحابها. وهكذا فالجواز والضرورة هما تَمَّا يَعرَض للعالم داخل العالم، وليس في أي مكان آخر. واللغة تحتضن كلَّ هذه الأعراض الضرورات. إنها تأتي بالدلالة كمقطع من الكاوس، ينافس صمت العالم بعالم الصوت والكلمة. من أين كان لأقانيم، من مثل المفهوم والأفهوم، الفكر والكينونة، عالم الضرورة والجواز، أن تأتي لو لم تتبع اللغة من صمت العالم نفسه، لتغدو شريكته وهي المنافسة بجوازاتها لكل ضروراته. لذلك تنحاز الكينونة إلى اللغة لكي تصبح عبْرَها فكراً متجولاً في رحابة العالم الذي يغدو هو بدوره مصيراً، يصير تاريخاً لتسجيل الدلالات وغيباتها معاً.

واختراع أقنوم الفكر يسجّل بدء المنافسة الحقيقية بين اللغة والعالم، كتوأمين متصارعين على تحقيق الوحدة المستحيلة بينهما. وهنا فإن (الاختلاف) بين التوأمين: اللغة والعالم، يجمع فُرْقَتَهُما، من حيث أنه يفرق بين تشابههما. وما يرجع دائماً في التوأمة هو هذا التوافق المختلف. لكن ليست التوأمة بين اللغة والعالم إلا من قبيل الاستعارة التي لا تنقيد بواقعية أو مادية عناصر الاتفاق والاختلاف بين الاثنين كنسختين عن بعضهما. ليس ذلك هو المقصود هنا أبداً. بل إن الأمر يعود إلى واقعة المنافسة بين التوأمين كأسلوب وحيد لمعيشة التوافق بينهما. إنها نوع من توأمة الاختلاف. وقديماً فهم اللغوي على أنه ترجمة للآخر. وأنه نسخة، مرْجَعُها في غير شَيْئها الخاص. خصوصيتها أنها دليل خصوصية الآخر. إنها أفضل نموذج عن تجسيد العلاقة بالغائب. ونتيجة لوضع «الترجمة» ذاك، لم يُسمح للغوي أن يتمتع مرة بصيغة ألا ينوب إلا عن نفسه، بدلاً من هذه الإنابة المحتومة عن الآخر. ولذلك، فإن كل الأقانيم الميتافيزيقية كانت محتاجة للبحث عن مراجعها خارج كياناتها باعتبارها مجرد كلمات. فكان الفكر يتوسل بكل ما عداه ليرجع فكراً لسواه. ولم ينجح طيلة تاريخ الميتافيزيقا، والتاريخ (العالم)، في تأسيس مرجعيته في ذاته. فالصيغة: الفكر بما يرجع إليه وحده، لم تكن واردة، حتى وإن وردت فذلك تغطيةً لوساطة مغيّبة، لكنها قائمة فعلياً بين الفكر وذاته.

قد يقال إن كل الناتج الحضاري، من ثقافة وفن واجتماع وعلم إلخ... إنما كان يشغل دور الواسطة من أجل أن يقدم الفكر نفسه كحقيقة، هي من صنع التاريخ، ولا تصنع التاريخ فحسب؛ كأنّ الفكر كان مفترقاً دائماً إلى كل هذا السّوى ليكون الأنا.

ولقد أثبتت بعض أكبر المذاهب في الفلسفة، بدءاً من هيغل، كيف يكون إنتاج الآخر إثباتاً للذات وتحقيقاً تاريخياً لها. لكن مثل تلك المذاهب رَسَّخَتْ بالمقابل حاجة الفكر إلى (السوى) أكثر من حاجته إلى الذات. فقد انتهت إلى إشباع الحديث عن كل شيء، ما عدا الفكر نفسه. وما كان ليحدث هذا لولا أن اللغة استقالت تدريجياً من صيغة التوأمة مع العالم، وأصبحت تمنع في استقلالية عالمها الخاص، حتى أمست هي تلك اللغة التي قبلت بالتنازل إلى الحجم الذي سوف يعادل حروفيتها فقط، مع النحو والصرف، وثقافة التدوين وأساليبه البلاغية [...]. أي اللغة كمصطلح قد تحجب اللغوي الكوني، بما فيه من المعجمية وقواعد اللغوي الكينوني. وأخيراً فإن اللغة التي صارت ذاتية الاختزال أصبح من السهل والممكن استبدالها بأية إشارات [...]. بحيث يسمح هذا التحول بدخول اللغة تحت الكنف التقني كلياً. وعند ذلك فإن السبرانية تدمر عالم الدلالات لصالح أنصاب الإشارات. يحدث ذلك انطلاقاً من استقالة اللغة من توأمتها مع العالم، كمنافس حقيقي لها، كعالم ناطق مقابل عالم صامت. ولكن ما أن يغرّها نطقها ذاك، الذي يسمح لنفسه أن يشيد كل أبنية الثقافة والممارسة، حتى يتم محو الصمت من العالم، وبالتالي يغدو حدُّ الدلالة دلالة أخرى، دون أن يصل انفرط التسلسل إلى محاذاة الحد المختلف، العالم. بدلاً من أن يحدّ الدلالة العالم، تحدّها الثثرة. (فرط المعلومات يلغي العلم).

المستفيد الأول من فصم التوأمة بين اللغة والعالم هو «العقل»، الذي يعيش كذلك انفصام توأمة المبدئية مع الفكر. في صيغة التوأمة بين اللغة والعالم لا يقوم الحد بين التوأمين خارجياً عند أطرافهما المتماصة المتباعدة، بل ينبثق من داخل كل منهما. متى لا تعود الكلمات مجرد أكاذيب، كما يصفها نيتشه، عندما لا تتوقف عند وظيفة المرأة، وعكس الآخر كرمز أو كصورة، بل تدع الآخر، الشيء، يصير خارجياً وهو في داخلها. وهو ما ليس في استطاعة اللغوي التداولي أن يمارسه قطعاً، إلا عندما يسترد بعض اللغوي استثنائياً، أي إبداعياً، قدرته على الإدهاش، كما لو كان مخلوقاً فجائياً لذاته أولاً من الكلمات والحروف، بحيث يأتي ليس كأية كلمات أو حروف. أي عندما يفارق اللغوي مجازيته أو أكذوبته، لا لكي يرجع شيئاً، وهو ما لا يقدر عليه أبداً، ولكن لكي يصير متناهياً حقاً. ولا يصير كذلك إلا إذا فاز بحدّه من الكاوس، من اللامتناهي عينه،

دون أن ينقطع عنه. ليس كل متناه هو كذلك إلا بقدر ما يثبت أن حافته إنما تطل، في جانبها الآخر، على اللامتناهي. تلك هي وظيفة التراجيدي، إذ أنها في لحظةٍ تستطيع أن تأتي بلمحة عابرة من الهاوية تحت حافة كل شيء، وليس بشيئها فحسب.

لحظة التراجيديا في فن الرسم، تجلّت في ذروتها العصرية من خلال التجريد. إذ اشتغل التجريد أساساً على الفراغ، ذكّر بوجود الأرض معلقة في الفضاء كصدفة فراغية. فالأصل هو الفراغ، والشكل حدٌّ طارئ عليه. وهكذا تذكّر الأشكال التجريدية بصدفويتها في عالم الفراغ. ما هو الشكل التجريدي، إنه مفهوم شكل مكسور بأفهوم اللاشكل دائماً. بمعنى أن الشكل لم يعد يستطيع البروز في عمق اللوحة، إلا إذا أتى بفراغيته معه. أي أن الشكل ليس حدّاً قاطعاً في فراغ اللوحة، ليس شيئاً يبرز فوق العمق، بقدر ما هو العمق، مؤسساً بالفراغ. لم يعد الفراغ يعني الخلاء. يصير إلى قوى، كما يقول دولوز. «وما يفعله الرسم التجريدي هو أنه يستدعي القوى، يؤمّ الأرضية بالقوى التي حملها، يدفع إلى رؤية القوى غير المنظورة فيها، يقيم الأشكال الهندسية ظاهرياً، ولكنها لم تكن أكثر من قوى، قوة الجاذبية، والثقل، والدوران، والزوابع، والانفجار، والانتشار، والبذر». التجريد يرسم قوى الفراغ اللامتناهي. مثلما تسمع الموسيقى أصوات الزمان، قواه اللامتناهيّة. «كما يمكن القول إن الموسيقى تجعلنا نسمع القوة المصوتة للزمان. وكذلك الأدب، مع ميسان Messiaen مثلاً، أو بروسست، فإنه يجعلنا نبصر القوة اللامقروءة للزمان»*. ومن تراجيدية المتناهي/ اللامتناهي في الفن يريدنا دولوز أن نتعرف إلى تراجيدية «المايحدث»، انبثاق التماس كالبرق بين المتناهي واللامتناهي التي تنطوي عليها صيغة وجود الكائن في العالم، ذلك التماس النادر الذي نحس به المايحدث الاستثنائي بطريقة الوجود في العالم كصيغة تقع تحت طائلة الكينونة دائماً، في غيابها وفي حضورها الخاطف. ذلك التشكيل العارض الذي يقطع ثمة نتوءاً من الكاوس، يختطف من القوى الفالطة الهاربة، بعض ما يصنع الحياة، وإبداع الحياة، كمفاهيم تغامر بانكسارها إلى أفاهيم، كيما تجمع بين سُكنى الإقليم وانفتاحه، وصميمية البيت وإطلالة نوافذه على العالم.

سُكنى العالم شعرياً: كَسُرُ المفهوم إلى أفهوم. لا تعني هذه السُكنى الشعرَ فحسب، ولكنها هي الشعريُّ الذي يخالط الفلسفي، والفني، والعلمي عندما يحدد علاقة كل أقنوم منها، وعبر خصوصيته، بالكاوس الذي يناضلونه جميعاً كما لو كانوا نقائضه، في حين أنه ليس لأحدهم ثمة جواز، أو إمكانٌ إلا في مجاورة الكاوس وضرورته غير المُنطقية.

مثلاً لم تكن هذه الأقاليم الثلاثة تجليات معرفية أو إبداعية للكينونة حسب النظرة الأفلاطونية التراثية، كذلك فهي ليست استقطاباتٍ ثلاثة معارضة للكاوس، للسديم، كما هي حال النظرة التعقيلية التقنية العصرية؛ إنها بالأحرى منطقة المفهوم الذي لا يصير مطلقاً حسب نموذج الفكرة أو المثل، ولا ينهار إلى النسبية الذرية أو الفالته، حسب نمط «الرأي» أو الشائعة. المفهوم يشغل المنطقة الثالثة ليس بين الشائعة *doxa*، والمثل *orodoxa*، ولكنه يبحث عن منطقته خارج هذه التراتبية عينها. إنه لا ينقّب عن ثمة فراغٍ يَقَع بين ممتلئين. لذلك لن يكون الثالث بالنسبة لتجسيديّة السابقين. يرفض ثنائية الاستقطاب بين الشائعة والفكرة. ليس هو نظاماً لأحدهما دون الآخر. ليس مضطراً إلى مثل هذا الاختيار الذي يأتي من خارج «النص» دائماً. قد يمرّ بهما معاً أو بأحدهما، ولكنه لا يتوقف في محطة الواحد، ولا في محطة الاثنين معاً. ولذلك لم يعد مفهوماً متخزناً، يُتداول لصالح هذا القطب أو ذاك. إنه مفهومٌ هو على طريق التشكيل، ولا يصير شكلاً معمارياً مغلقاً. مفهوم منكسر إلى أفهوم. لا يهمل المعرفي كشائعة، ولا يفارق أرض الشائعات وما سواها كذلك، ليلجأ إلى ما فوق المحايثة، ادّعاءً لنزاهة من تلوثٍ لئيم أو حميمي، ومطلوب رغم كل شيء، في حمأة المحايثة. إنه المفهوم المضاد للمفهوم، الذي لا غنى له عما يضاده، لأنه يجلس دائماً، هو وما يضاده معاً، في جوار سديم، لا يلتقطه أحدهما أبداً دون الآخر. إن انبثاق الأفهوم، كمفهوم مضاد، تغيرٌ من (التصور) الذي يشكل مادة المفهوم تقليدياً، ومن البقعة التي يدّعي التقاطها من السديم. من الموضوع والمحمول معاً حسب الشكلائية المنطقية. يتجلّى هذا التغير في تحوّل علاقة المفهوم، كبؤرة تصوّرات، مع السديم، من صيغة علاقة «تنظيمية» بالسديم وهو ما كان أعطى كماله (نقد العقل المحض) عند كانط وتوقف عنده، إلى صيغة علاقة تحافظ على وصفها هي عينها بالسديمانية؛ علاقة أفهومية. تماماً كما أبرز دولوز عبر «المفهوم الإبداعي» في

الفن: إن الفن يحول إمكان التنوعية الفوضوية *la variabilité chaotique* إلى تعددية سديانية *la variété chaotique*.*.

إن المفهوم بصوّر، والأفهوم يخترق، الأول يأنف من تلوثه بموضوعه فيرندّ عنه سريعاً. أما الأفهوم فإنه يلقي نفسه والآخر في هذا التلوث عينه. المفهوم يصوّر الكوني الميت. والأفهوم يكتشف الكوني الحي في: الحياة. كما أن كل حي مبني على النقص، فإن الأفهوم منفتح على صدع ما. ذلك هو، مثلاً، لُغز الفرد، بوصفه كذلك، وببساطته أيضاً. إنه كائن حي، لا يمكن تعريفه بأقل أو أكثر من ذلك. فهو أفهوم من الحياة، و(يُحيي) بدوره أفاهيم. والحياة تختلف عن الكوني الميت، بما هي كوني لا يفتأ يختلف، لأنها لا تكفّ عن التكوّن/ التكوين: تلك الخاصية الازدواجية التي تجعل من صاحبها الواحداني يصير كثيراً. الحياة تعني الزمان، لأنه لا تكوّن/ وتكوين، إلا بوجود الحدّ الذي وصفه الأساسي، هو أنه غير محدود بعد. هنا الزمان الذي يتميز بالمستقبل، وحده يؤسس الفارق بين كونية الحياة، وكونية الكوسمولوجيا. مما يجعل الحياة نفسها مركباً تجريبياً يقع على خطوط التمثيل (التواصل والتفصل) بين الأنطولوجيا، بما هي معرفة الكينونة، وبين الكوسمولوجيا، بما هي مساحة للمطلق العيني، وما ليس كذلك أيضاً.

قد ينفع المفهوم في تسجيل الزمن الثابت أو المتكرر تماثلياً كزمن الساعة. لكن الأفهوم لا يعترض على الزمن الثابت، قد يختطفه ويجعله أحد متغيرات أزمانه، كالثابت في خضم من المتحوّلات، يغدو أحد المتحوّلات هذه، ولكن بطريقة أخرى. ولعلّ ذلك ما ملحّ إليه هوسرل بقوله: «إن الزمن جامد، ومع ذلك فإنه يسيل في ذاته». وهذا يرجع إلى دور «الآن» التي تجيء هي نفسها دائماً من حيث الشكل، لكنها مختلفة بما يقترن معها من حدث: ولعلّ دولوز يعطي تأويلاً هنا أكثر شفافية لهذا الوجود المتعارض للآن. «فالزمن لم يعد يتعلّق بالحركة أبداً، إذ أنه وهو الشكل الأصلي أساساً للتغير، غير أنّ شكل التغير لا يتغير»**.

ibid, p. 192.

Deleuze: Différence et répétition, p. 120.

*

**

الآن هي شكل الزمن؛ هي مفردته الوحيدة التي تسمح لنا بالتعامل معه. الآن تستخرج الزمن من سيولته، من سديميته. إنها نقطة التعيين في اللامتعين. مع ذلك فالآن لا تنزال مفردة فارغة. تحتاج إلى الحدث لكي يأتي ثباتها عينه كضامن للتغيير، ومبدأ له. الآن ليست شكلياً ثابتة إلا بالنسبة للمتغير الذي يملؤها حدثاً. الآن هي وسيلتنا الوحيدة للقبض على الزمن، لمعايشته لحظةً: الزمن ليس هو إلا الهارب أبداً. إنه «السرعة». وكل شيء هو مهلة بالنسبة إليه. حتى «الآن»، فهي أضعف المهل وأبقاها في وقت آخر. إنها وسيلتنا الوحيدة للقبض على ما لا يُقبض. كقبضة ريح، أو غُرْفَةٍ مَاءٍ بين الكفِّ وأصابع اليد. فهي للتسرّب والانسلال والانسياح. أفعالٌ ومصادرٌ أفعالٍ تحاول أن تجسّد غير المتجسّد. تظل أفعالاً ماضية. من الماضي، بالنسبة للآن. لذلك ليس ثمة من سبيل للتحدّث إلى الزمن، إلا بواسطة المستقبل. الآن ليست من الحاضر إلا بالقدر الذي لم تأتِ عبره بعدُ. قد تعطي الآن وهمّ الحاضر، في حين أنها لا تحمل منه إلا توقّعه لسواه: للمستقبل، الذي لا يلبث أن ينقضي، حالما يأتي. كما لو كانت الآن هي تراجع المستقبل. ذلك التراجع يسمّى الحاضر مجازياً. الآن هي لحظة المستقبل في (الحاضر). الزمن هو كله للمستقبل. فلا بدّ من انتظار الحاضر نفسه في المستقبل. وأما الماضي فليس سوى المستقبل الذي شاخ تراجعياً؛ وأمسى مقبرةً لانتظاراته التي لم تعد تنتظر شيئاً. الماضي مقبرة المستقبل. مع ذلك يقال إن الماضي وحده هو الموجود، لأنه يشكل غاية الطريق لكل الراجلين، وحكاياتهم التافهة والعظيمة. وبالتالي فإن الزمن ليس مستقبلياً إلا من حيث الشكل. أما إنتاجاته فهي تراجعاته الدائمة إلى مستودع الماضي. ذلك أن كل شيء يتقدم مستقبلياً نحو الماضي، ليتراكم ويرقد قبل الزمن، تحت تضاعيف الصمت. مثل هذه الأوصاف/التحليلات التي ترد هنا، تنشر مفاهيم منكسرةً إلى أفاهيم. وتساعد مثلاً على تقبل هذا المفهوم/الأفهوم، وهو: أن الماضي يأتي دائماً قبل الزمن، وكلّ أبعاده الأخرى. إنه مستقبل المستقبل.

نكرر القول بمثل هذه الأوصاف/التحليلات التي ترد هنا، لم تكن لتوجد لو لم تتوفّر (مفْهَمة) جديدة، تتراوح بين حدّي المفهوم/الأفهوم. (مفْهَمة) شاذة خارقة، تسعى إلى ملاحظة حَدَثِ «الآن» في ذاته، قبل أن ينتظر شيئاً من المستقبل، أو ينحلّ في

حاضر، أو يستقيل من اسمه في الماضي. لكن ذلك ليس الآن المجردة، بل الآن كحدث، أي ما به تقع «الحادثات» الأخرى. إنها العتبة التي تقتطع من الزمان، أزمته الخاصة، التي بدورها تسجل أوقاتاً لسواها وسواها معاً. وهي على كل حال أوقات ما أن تنبثق، حتى تكون انبثاقاتها عينها مناسبات لانقضائها، لهدرها. لذلك لا تأتي الآن لوحدها، بل تجلب معها دائماً وقتاً ما لسواها. الآن تنسلخ عن سديمية الزمان، لتسجل وقتاً، نتحت بروفيلاً لما لا وجه له أصلاً؛ تُفصل مع السديم، الكاوس، حادثة المايحدث. [تبدع الأفاهيم].

واللغوي هو محلُّ هذه الحادثة، منطقة المايحدث. فالقول الشائع عند سماع سمفونية: هذه هي الموسيقى! أو قراءة قصيدة رائعة: هذا هو الشعر، هذا هو الحب، هذه هي التضحية! هذه الاحتفالية اللفظية تعلن عن التقاط الجوهر بعلامة، ببعض ما يُمشهد تجوهره. ببعض ما يلتقط علامة (من) تجوهره (على) المايحدث، كما لو كانت العلامة صارت كونيةً دفعة واحدة.. ولكن في وطن المحايثة وحده. إذ أن كل الحديث هنا إنما ينصبُّ على المتحقق الموصوف بالحي، كعلامة نفسه على أنه من الكينوني، أو من عابري ضواحيه. فالحي ليس نظام نفسه إلا بالقدر الذي يفتح (نظامه) عينه على الكاوس الذي يجاوره، الذي يداهمه، ويحف به، ويفرض عليه كل لحظة أن يتمفصل معه، وإلا ابتلعته سكونية الأشياء حوله وفيه. لأن «الحياة لا تحيا إلا متجسدة»*. ذلك أن الجسدي لا يغدو مقررًا الحي، وعلامة الحياة الفارقة، إلا لأنه المتناهي الوحيد الذي يمكنه أن يتحسَّس اللامتناهي ويُقاربه، كأنه من جيرانه وضواحيه. الحي هو القوس العبقري الذي يربط بين الكوسمولوجي والأنطولوجي. إنه الحيُّ حاملاً بذرة الوعي، فيختص بإعادة تشكيل الكاوس فيه، ومن حوله، يمنحه مخطط اللغة الذي يصوغ الكاوس، اللامتناهي بترميزات المتناهي نفسه. ولذلك حدَّد نيتشه المعرفة من حيث إنها ترسيمية schematisme مقابل سديم (كاوس)، مهمتها إعادة التطابق مع الحاجة العملية. تلك الترسيمية التي توقّف عندها طويلاً «نقد العقل المحض» الكانطي. وكانت أهم إنجاز في ثورة الحدائنة التقليدية، لأنها حاولت لأول مرة في تاريخ الفكر، أن تجعله، أي

الفكر، ينتقل من سؤال ماهية المعرفة، إلى سؤال كقيمتها؛ مما سوف يسمح بتأسيس العلم الحديث. ورغم الأهمية البالغة التي تحقّقها هذه النقطة الحاسمة، خاصة عندما ينشئ كانات العقل باعتباره جهازاً متراكباً من وظائف عديدة، مهمتها قلب الحسي إلى معرفي، دون التخلي عن أصله من الكاوس، ومحلّه فيه؛ فإن هذا النوع من التمثيل الخارق بين المفهوم، كإداةٍ نفسه، وبين (ما يفهمه) كإداةٍ سواه، لا تكفي وظائف أو عمليات الفاهمة كجهاز، من أجل إيضاح آليتها؛ ههنا يبرز ويتأكد، للمخيلة الإبداعية التي خصّها كانات بوظيفة الإستطيقا، ذلك الدور الغزي/ الإبداعي، الكبير الذي يحقق الفهم عينه، أو ما يُعبّر عنه بالتمفصل بين الدلالة وأصلها في الكاوس، حسب المصطلح اللساني.

كأن مختلف أجهزة جهاز الفاهمة l'entendement تُصاب بالعجز عند اللحظة الذروية التي تقلب اللامعري إلى معرفي، إن لم تتدخل المخيلة. فلم يجد كانات من حيز لهذه الغزية إلا لدى المصطلح التخيلي، باعتباره يختص بـ/ ويتعامل مع جوهر الإبداع، أي الإستطيقا. كأن كل أجهزة الفهم، أو الفاهمة، التي كشفها، وأعاد بناءها، حلّها وركّبها، نُقدّ العقل المحض، تغدو غير جاهزية عندما تبلغ نقطة المعجزة: حادثة الفهم نفسها. ليس ثمة من (مفهوم) قد يغطي هذه الهاوية، سوى فورية الإبداع. فالإستطيقا ليست من ضواحي العقل، بل هي نقطة التمثيل الخارقة، بين العقل ولحظة تماسه الحقيقي مع الفكر. فالتمفصل بين العقل والفكر ليس سوى لحظة عملانية قد تفيد في تحديد وظيفي أنترولوجي للعقل، كجهاز منتج للمعرفة، يحتل فضاءً مناظراً لفضاء الكاوس. تلك هي تشكيلةٌ واقعيةٌ لا غير. وبين حدّي هذه التشكيلة، تشغل اللغة في فبركة ألفاظها وترباطاتها، وكأنها تنشئ عالماً مرآوياً؛ لا يمكنه أن يلتقط من العالم (الأصلي) إلا ما كان عكسه هو عليه. وأشمل وأهم ما عكسه، هي المرآة نفسها. في مثل هذه التناظرية، المرآوية مع نفسها، لا مجال لحادثة الفهم، بل يظلّ (التصوّر) وحده سيّد الساحة. لا ينبثق المايحدث، لا ينبثق الفهم، كحادثةٍ نفسه، إلا عندما يتمكن العقل من كسر هذه التناظرية، وقلبها إلى تمفصل واقعي؛ عندما يضع العقل نفسه حدّاً لترسيمته، لجاهزيته كآلية تحليلية، مفسحاً المجال هكذا واسعاً أمام عمل الفكر التركيبي، حين يشرع في نحت ترسيمة الكاوس، عبّر حضوره وغيابه، واقتطاع (الأفاهيم) من مادته

عينها. عبر الأفاهيم يتمفصل الفكر والكاوس معاً؛ ينكسر المفهوم كمحل للتصورات فحسب. يصير فجاءة نفسه، أفهوماً يشتغل دائماً على الحدّ من انكسار المرآوية بالمواقعية، وذلك بانبثاق الكلمات والأشياء كحالات متناهية في رحاب لامتناه، خارقاً كونيته المائتة وقد صار ← المايحدث، هذا (الثابت) الوحيد الذي لا واقع له إلا عند وقوع كل حدث. وعندئذٍ، عند الحدث، عند الحي، سيأتي المايحدث عينه مختلفاً.

في هذه الحالة لا يعود يمكن التحدث عن المفارقة إلا وهي مسفوحة على أمكنة مسطّحات من المحايثة ذاتها. تغدو المفارقة تعالياتٍ تعدديةً، تحمل معها أمكنة مسطّحات* المحايثة التي تتجاوزها. من أجل فهم هذه العلاقة المتعارضة، وفهم هذا الفهم عينه، يضطر العقل إلى التخلي عن ترسيمة جاهزيته، ليلتحق بترسيمة أخرى للكاوس، يعجز وحده عن استشرفها إن لم ينجده الفكر بما يرجع إليه وحده بتلك (الميتافيزيقا) الحائرة، التي أسيء تفكرها دائماً؛ إلى حين استطاع نقد العقل المحض القبض على معجزتها، وأسمائها الإستطيقا؛ فهي «لحظة المايحدث» في تمفصل الفكر مع الكينونة. ذلك أن المايحدث هنا هو من التحقق والانخطاف بحيث صار يمكن إضفاء مصطلح تجريبي عليه، شديد الراهنية في التداول التواصل. إنه: السرعة أو (الشدة) في حد ذاتها، كما عبّر عنها سابقاً دولوز في كتابه (الاختلاف والتكرار)، الذي يمكن اعتباره بمثابة نقد العقل المحض (الجديد) لنهايات القرن العشرين. لكنه، أي دولوز، قد قرّر واستقر على ملفوظ السرعة/ الانسراع، على أن تفهم سرعة فلسفةً، مقابل السرعة، التقنية التواصلية والفضائية التي جعلها بول فيريلو محور تفكره المتميز في عصر «الزمن الواقعي» الراهن.

* مصطلح المسطح أو المكان الذي ابتكره دولوز منذ كتابه الرائع: (ألف مسطح) وكرّسه كمحل للأفهوم، في (ما هي الفلسفة؟) أجهز على الميتافيزيقا التقليدية وخارطتها التراتبية المتراوحة دائماً بين المتعالي كمفارقة اطلاقية ولاهوتية، والمحايثة، كوطن انكار وجحود للحياة وبها.

في تَبْرِئةِ الفلسفة
من أوهام تاريخها

المفَهمة في جوار الكاوس

عندما يرى دولوز الميادين المعرفية؛ الفلسفة، العلم، الفن، أنها تقتطع (سطوحها) من الكاوس، لا يعني هذا أن تلك الميادين تتوزع فيما بينها أو تتقاسم الكاوس. لسنا أمام وثيقة تصنيفية جديدة، توزع ميادين المعرفة كاقطاعات من المطلق. هنالك قوى في الفن خاصة تكشف عن صلات مبهمة بما هو قوة قُووية خالصة: هنالك أعمال إبداعية تصير أمكنة للزمان، ذات حضورات فُجائية لما لا يستوعبه أي حضور. فان غوغ يقول أنه بدلاً من أن يرسم جداراً للغرفة، فإنه يرسم اللانهائي، بلون أزرق خالص. «الفراغ الملوّن [في الرسم]، أو بالأحرى الملوّن (بكسر الواو) هو بالفعل قوة». في اللوحة التجريدية، لا يتجرّد الشكل بل اللون كذلك، وتغدو عناصرها من الهندسيات والتقاطعات، والزوايا ما بين الخطوط، وانعكاساتها غير المرئية، قوى من الجاذبية والثقل، والدوران، والانفجار، والانزياح.. تلك هي «قوة الزمن»، «كما يمكن القول، عن الموسيقى أنها تجعلنا نستمع إلى القوة التصويرية للزمن، مع ميسيّين Messiaen، وأن الأدب يتيح لنا أن نقرأ القوة اللامقروءة (للزمن). أليس ذلك هو تعريف العنصر الإدراكي [للفن] في شخصه.. كأن موضوع الرسم، كما عند تانورتو Tintoret هو رسم القوى»*. ألا يعني هذا أنه أقصى ما تطمح إليه مفَهمة إرادة القوة هو الفوز بالمفردات الإبداعية كالحظات من زمانها الخاص، أو كسرعات لماحة، كقوى جمالية مخففة، تنوب عن مداهمات الاطلاقية أو الوحشية الفجّة.

* دولوز وفيليكس، ما هي الفلسفة، ترجمة صادرة عن مركز الانهاء القومي، طبعة 1، ص 172.

قد يُعْمَن دولوز في توصيف التصنيف الجديد لميادين المعرفة والإبداع، واضعاً ممالكها كلها في حُرْز أمين من خطر الكاوس نفسه الذي تنتزع منه ما تنتزع، شَرْط حفاظها على ذلك التأويل العسير الذي تلتزم به. وهي أن متناهيها لن يكون مجرد مؤشر على اللامتناهي، بل هو المسؤول عن إعادة بث اللامتناهي، بطريقته الخاصة. وما حديث المبدعين أنفسهم، عن تلك المعاناة مع المجهول، الحاضر الغائب، الذي يترصّدهم ويجذبهم إلى ممارسة اللون أو الحرف أو الصوت أو المعنى، ذلك الذي يسمّى بالقوة وهو في أضعف حالاته.. ليس حديثهم ذاك ضرباً من التأويل المجاني؛ إنه تعامل يومي مع الكاوس. ذلك (السديم) الذي يحتمل كل التأويلات، ولا يحتكره أحدها أبداً. لذلك لا يُجْهَدُ دولوز نفسه بأعباء شكلية من نوع التعريف بالكاوس وتحليله. إنه يفترضه قائماً هناك. إشكالية مستمرة، ولا تطالب أحداً بحلول لها. بل إنها تتدخل في كل ما من شأنه أن يجرؤ على المكوث لحظة في ظل وهجها الشفاف. وكل السؤال الفلسفي في «نهاية الفلسفة» لا يزال على الضفة الأولى. لم يمتخر العباب، ولم ينتقل إلى الضفة المقابلة، إنه يجلس حيثما كان دائماً. لم ينتقل حتى إلى مرحلة المفهوم، رغم كل صخب المذاهب و«مفاهيمها». بل تراجع القهقري هكذا: من الالتصاق بالمفهوم، من تحيّل الإمساك بتلابيبه، إلى «عتبة» الأفهوم، إلى لحظة صنعه أو خلقه؛ حيثما ينبثق حاضر ما، كمكان للزمان.

افتراض الكاوس من بداية سؤال ماهية الفلسفة، إلى خاتمته هو الإعلان عن بطلان الانشغال بالمفهوم نفسه، والانهمام بخلقه فحسب. ذلك أن هذا السؤال لم يستطع أن يتوصل إلا إلى جواب واحد: ما هي الفلسفة؟ إنها إبداع المفاهيم. التقاط المفهوم وهو لا يزال قوة. لا يقطع حبلَ سُرَّتِهِ أبداً من رَحِمِ الكاوس. ذلك المفهوم/الأفهوم الذي يشكّل مكانَ الزمان. هو ← الحاضر. خلق المفهوم هو جعل الكاوس على شفا الحاضر، دون أن يكون كذلك تماماً.

غير أنه لا بدّ من الاعتراف أن دولوز الذي لَمَحَ هذا الانقلاب، لم يستفد من مفهمته كثيراً. فقد سارَعَ كعادته إلى ممارسة توصيف الحالة، أكثر من تعميقها. فهو الذي يلحظ منذ مقدمة كتابه، أن «الفلاسفة لم يهتموا كفاية» بطبيعة المفهوم بما هو واقعة فلسفية. وقد فضّلوا النظر إليه باعتباره معرفة أو تصوّراً مُعْطِين، يُعلَّلان بملكات

قادرة على تشكيله هما: (التجريد أو التعميم)، أو باستخدامه: (الحكم). غير أن المفهوم ليس مُعطى، إنه مُبتدع، وله أن يُبتدع، ليس مشكلاً، يطرح نفسه بنفسه، وهو ذاتي الطرح. والحالتان متطابقتان، إذ ما هو مُبتدع حقاً، من الحي إلى العمل الفني، يتمتع لهذا السبب عينه بوضع ذاتي الطرح لذاته، أو بخاصية ذاتية الشعرية، يُعرف بواسطتها؛ بقدر ما يكون المفهوم مبدعاً، فإنه يطرح ذاته. من يتعلّق [وجوده] بفعالية خلاقة، فإنه هو كذلك من يطرح ذاته بذاته، بصورة مستقلة وضرورية: الأكثر ذاتية هو الأكثر موضوعية.*

لكن هذا التوصيف الدقيق لـ «شكلانية» المفهوم كإبداع، سرعان ما يعمد دولوز إلى تجييره إلى فلاسفة مابعد كانط. إلى شللينغ وخاصة هيغل. هذا الأخير هو الأول والأهم في إشادة الصرح الفلسفي الأكبر للمفهوم. ولم يكن ذلك مبالغة حقاً. بل لعلها قد تكون المحاولة الأهم في تاريخ الفلسفة التي استطاعت أن تقفز فوق الهوة القائمة بين الفكر والكينونة. وذلك باكتشاف المفهوم الذي عليه أن يمسرح الكاوس تاريخياً. «فلقد عرّف هيغل باقتدار، المفهوم، عن طريق ترميزات figures إبداعه، وبلحظات مراحل طرحه لذاته: إذ أصبحت الترميزات من استتبعات المفهوم، باعتبارها تنشئ الجانب الذي يبيّن كيف يتم فيه إبداع المفهوم داخل الوعي وبواسطته، خلال تتابع العقول les esprits، في حين أن اللحظات تنشئ الجانب الآخر الذي تبعاً له، يقوم المفهوم بطرح ذاته، ويوحد العقول في مطلق الذات». ولعلّ دولوز يضيف هنا تأويله الخاص على النص الهيجلي، فينفي عنه كل ما شاع عن انفصالية المفهوم وانسلاخه عن المحايثة، التي ستغدو من إعادة إنتاجه الخاص؛ لكن دولوز يسارع إلى زعزعة كل الأسس التي بُنيت عليها ما يشبه المسلّمات التي عادةً ما تُناقش من خلالها تجريدية هيغل. وهكذا يدلّل هيغل «أن المفهوم ليس له أية علاقة مع الفكرة العامة أو المجردة، ولا مع نوع من حكمة غير مخلوقة، ولا ترتبط بالفلسفة عينها»**. كأنّ هيغل يدعو إلى أن الفكر لا يرجع إلا إلى ذاته. فالفلسفي إذاً هو المعرفي الأنطولوجي. والكاوس ليس له ثمة حيّز يُؤشّر عليه

* المصدر السابق، ص 16.

** نفسه

إلا بقدر ما ينجح الفلسفي في التقاط ترميزات للفكر الذي يتجلى وينسحب على إيقاع الكينونة ذاته، وهو بدوره يسمح للمتناهي عينه بإعادة إعطاء اللامتناهي.

الفلسفي تذكيراً بالكاوس، كما لو كان وطنه الأصلي. وهو عندما يشرع في ارتياد المحايثة يتابع بحثه عن الترميزات القادرة على صياغة مفهوم، يحاول بدوره أن يحقق خطوة إلى الأمام بالنسبة للمجهول الذي انبثق عنه، ويظل حاملاً منه بعض آثاره. أعلى ما يستطيعه الفلسفي ليس القبض على المايحدث بواسطة مفاهيم يأتي بأشائها من اللاشيء، بل إن الفلسفي يكشف أنه والكاوس معاً، هما من حادثات المايحدث، ومن بعض صُدَف المايحدث، شرط أن تجيء مختلفة بعد كل تكرار، لأنها لا تخرج عن كونها من صدفة المايحدث عينه، بما هو كذلك.

يرجع دولوز التأويل المشوّه حول انفصالية المفهوم الهيجلي، إلى المرحلة ما بعد الكانطية التي راحت تدور حول «موسوعة شمولية [ينسجها] المفهوم، وتُرْجَع إبداعه إلى محض ذاتوية خالصة. بدلاً من أن تعهد لذاتها بمهمة أكثر تواضعاً، هي بيداغوجيا [تربية] المفهوم. التي ينبغي لها أن تحلل الشروط الإبداعية، من حيث أنها عوامل لحظات تبقى فريدة. فإذا كان المفهوم يمر عبر مراحل ثلاث، هي الموسوعة، والبيداغوجيا، ثم الاعلام المهني التجاري، فإن المرحلة الثانية وحدها تمنع السقوط من قمم المرحلة الأولى نحو الكارثة المطلقة للمرحلة الثالثة، وهي كارثة مطلقة للفكر، مهما كانت الفوائد الاجتماعية من وجهة نظر الرأسمالية العالمية».*

الفلسفي، وخلفه الكاوس، هو الوطن المشترك لمولد المفهوم؛ بحيث لا يتبقى للفكر ثمة من مهمة إلا اكتشاف الوليد العبقري، ورعايته بالتنشئة الإغريقية، التي إذا ما تحققت بفرادتها التاريخية، فإنها قد تمنع الانهيار نحو العصر الثالث الذي هو «العمل» حسب التوصيف الرأسمالي الشمولي. أما وقد حلّ أخيراً هذا العصر الثالث بكلكله على كاهل الإنسانية، فإنه لم يتبقّ إلا نداء الانقاذ الوحيد على: الفكر بما يرجع إليه وحده.

* المصدر السابق نفسه، ص 16 - 17.

ماذا تعني بيداغوجيا المفهوم؟ إنها الانشغال بتربيته، بشروط إبداعه، وظروف تنشئته، وإشغال الإنسانية بتربيته أولاً، وتربية ذاتها في كنفه، في آن معاً؛ هذا لا يعيد إلى الفكر مهمته الأساسية [الإغريقية] فحسب، وهي تكوين التاريخ والتكوّن به؛ بل يمنح التاريخ دلالاته الأنطولوجية، وهي كونه يصنع للأزمنة الشاردة أمكتتها. إنه ذاكرة الكينونة التي لا تأتي إلا لتنسحب... كونها الذاكرة الحافلة بالنسيان، وأخطره نسيان النسيان. ما هي الفلسفة اليوم، وكما كانت في كل أيامها المجيدة والبائسة؟ إنها إبداع المفاهيم. صحيح. ولكن شرط أن يسترد سؤال الماهية سؤال الكيفية. أن يغدوا معاً وجهين لحقيقة واحدة. ألا يأتي أحدهما إلا ويسبقه الآخر. يعني أن الفلسفي هو فن المفهوم، كطريق وحيد إلى بيداغوجيا الكينونة: سُننى العالم شعرياً.

يكتب دولوز مؤلفه الختامي الاستكمالي ذاك: ما هي الفلسفة، كمساهمة منه لوقف الانهيار من المرحلة الأولى (الفلسفة كموسوعة للحكمة)، إلى الثالثة (سيطرة الرأسالية كإعلام)، دون المرور بالثانية اطلاقاً، (الفلسفة، بيداغوجيا المفهوم)، أو بالتحديد عنها، كأنها غير موجودة. إنه يمارس الخوض في مسألة إبداع المفهوم، بما هي المسألة الأولى في كتاب البيداغوجيا؛ الذي لم يجر تأليفه بعد. كأن الفلسفي في هذا العصر هو البيداغوجي. ولقد التقط ميشيل سير هذه المهمة الأخيرة للفكر الذي يُراد له ألاّ يحتجب من ساحة العقل كلياً فحسب، بل أن تحتجب (حتى) ذكرى نسيانه كذلك. البيداغوجي، أو تربية المفهوم، عقبة حقيقية تقف أمام اجتياح القولبة الشمولية؛ في هذه اللحظة من حشر مختلف الأزمنة في «الزمن الواقعي» حيثما لا تتبقي لفكرة، أو هوية، أو حب، أية مُهلة تخصّه وحده.

لماذا لم تستطع أن تكون «المرحلة الثانية» التي هي: العمل* بالحرف الكبير إلا مرحلة الرأسالية. هل الخروج إلى العمل لا معنى له إلا استسلام لنظام وحيد للعمل هو الرأسالية. إن فيلسوفنا العزيز دولوز، ترك هذه المسألة معلقة هكذا. ولقد يكون له الحق تماماً. ذلك أن السقوط مباشرة أو مُداورة، من المرحلة الأولى إلى الثالثة، دون المرور بالثانية، جعل مولد العمل مُختطفاً، محتكراً لفعالية الاستغلال وحده. لم

* العمل بحسب بيداغوجيا المفاهيم، وليس تحت وطأة صراع الخاصوية.

يُتَحَّ للبيداغوجيا فرصة إشرافٍ على المايحدث، هذا اللفظ البدائي. صار العمل هو الطارد للبيداغوجي، يجرد المايحدث، من اسم الفعل (ما)، يحيله إلى: الـ يحدث. يعزل «العمل» عن — المفهوم.

لن تمرّ «الموسوعة» بالبيداغوجيا لتخرج إلى العمل، بما يجعله نفسه، وغير ذلك، في آن معاً. فالعمل الطارد للمفهوم، الجاهل للمفهوم، المتمرد على أسئلته مقدماً، يعزل المعرفة/ الموسوعة عن تاريخها. حين لا يتبقى ثمة توسط للتربوي بين الموسوعي المعرفي، والعمل، يغدو حتى إبداع التقني تقنياً خالصاً. عندئذ ما جدوى الحديث عن أعمار ثلاثة للمفهوم. بل ما هي الإضافة المعلوماتية التي يمكن أن يقدمها أي تحقيق معرفي، حتى لو كان ذلك يتمظهر في التاريخ الديالكتيكي (الهيغلي) الذي أنتج الموسوعة. ما الفائدة حقاً من ذلك التاريخ، أو أي تاريخ آخر موسوعي، إن جاء يغمر العالم بطوفان المعارف/ المعلومات، ولم يأت بالحقيقة، أو بحقيقة واحدة.

ذلك ما يعنيه التوسط البيداغوجي بين الموسوعي والعمل؛ فإنه يعد بتاريخ للمستقبل، تولد أناته القادمة تحت هيمنة الحقيقة. بدون هذا التوسط، لا يسقط المفهوم في منتصف الطريق فحسب، بل قد يجهل نفسه، فيعد فقط بجوائز المعارف، التي تقايس كل شيء بكل شيء، مقابل اختفاء: الحقيقة.

يصير استخدام اسمه، اسم المفهوم، تزييناً (فكروياً!) للمنتجات في لغة الدعاية اليومية. ويتطلب ذلك غضب الفيلسوف، والأول هو دولوز، لابتدال هذا الاسم، وإصاقه بما هو نقيض إشارته تماماً، أو عدوها الأخير بالأحرى.

ما هي المسافة بين المفهوم والأفهوم. ليس الثاني تصغيراً للأول لا في الكيفية ولا في الحجم. تقاربهما اللفظي ليس صدفة. يجمعهما ليجعلهما على مسافة من بعضهما، وليس ليفرقهما أو يبعثرهما. المفهوم كما يريده دولوز يبرأ من الكلّي المجرد أو العام. لا قرابة له بـ «علم الكلّيات»، لا على طريقة منطق أرسطو، وليس حسب تعريف ابن رشد للعلم بأنه: لا علم إلا بالكلّيات؛ وهو عين القول المنطقي الأرسطي. فهل هذا التخارج بين المفهوم والكلّي، هو عين التخارج بين المفهوم والأفهوم؟ نقول إن التفارق ليس تنافساً على

الخاصيات المنطقية بما هي كذلك. إلا أنه رغم نفي دولوز، فإنه لا يمكن التحدث عن المفهوم مع استبعاد تام للكلّي. وكذلك بالنسبة للأفهوم الذي نستحدثه نحن هنا، فلن يكون مجرد مصطلح زائد. إنه يحاول أن يركز من خلال تحويره اللفظي، كلّ اللونيات الأخرى التي يكتسبها من إبداعية الاستخدام الدولوزي للملفوظ، مع ما يمكن أن يضيفه البيان العربي هنا من خصوصية أخرى. فالأفهوم، عربياً، كلمة مركبة نحويّاً، لتدل على تمعين عضوي آخر. والتركيّب يُدخل همزة (الأنا) بدل ميم الجمع، والإنبناء إلى المجموع الغُفل، بحيث لا يستغني المفهوم عن صيغة المتكلم المضمرة، الذي يقوم بعملية الفهم. فالأفهوم لا يطلق الكلّيّة إلى آفاق التجريد، بل يجعلها متصلة بحركية الخاص، ودور الشخص. إنه يذكر بالوضع الأصلي لأقنوم اللغوي. إذ أنا الذي أتكلّم، مخاطب الآخر أو الآخرين، وأنفاهم معهم. في هذه الحالة لا يظلّ المفهوم سابحاً أو معلقاً فوق رؤوس الجميع، لا وثيقة ميلاد له، ولا تاريخ حياة، ولا أيّ انتماء إلا لما تُكسبه إياه صيغة إعرابه فقط.

الأفهوم يردّ، أكثر من (المفهوم)، على الحكم الذي أطلقه نيتشه عندما قال: «إنك لن تعلم شيئاً عن طريق المفاهيم إذا لم تكن قد خلقتها من قبل، بمعنى أنك كنت أنشأتها». كما يشرح دولوز ذلك. فالكليات إذاً لا تُعلّم شيئاً. هذا إذا كان مصطلح المفهوم لا يعني سوى بناء الكلّي، أو المساهمة الرئيسة في بنائه. فالمفهوم عليه أن يعيد علاقته بقصة تكوينه. ولا تكوين بدون فعل الأنا الفاهم والمتكلم. أو الأنا المنشئ المؤلّد. كسقراط الذي شبّه توليده للمعاني بتوليد أمه، القابلة، للأطفال. الأفهوم يصاحب تركيباً لغوياً ما، يتمّ تكوينه عضوياً حيويّاً. إنه الشاهد على مولد المعرفة، وليس هو المعرفة عينها. وإذا أردنا تطويراً لحكمة: لا علم إلا بالكليات، كان علينا أن نجعل من الكليات نفسها بعض المفردات التي تستخدمها الأفاهيم، وليس جميعها. فالكلّي في الخطاب التقليدي كان الشرط الحتمي للمعرفي، لكنه قد يبقى مع الأفهوم شرطاً ضرورياً إلا أنه ليس كافياً. وذلك لأن دولوز نفسه يربط إنشاء المفاهيم بالحدس الذي أتى بها: «هناك حقل، صعيد، أرضية، لا تتحد بالمفاهيم، لكنها تنطوي على بذورها وشخصها التي تزرعها».*

* المصدر السابق نفسه، ص 12.

ومع ذلك فالمصطلح العربي ليس مطابقاً تماماً لهذا التأويل الدولوزي حول المفهوم. إذ سوف يظلّ المفهوم كلفظ، الذي لم يغيره الفيلسوف، محتاجاً كلما أتى، أن يأتي ومعه تأويله ذاك. في حين أن الأفهوم عربياً، قد يحضر معه المفهوم، وما ليس كذلك أيضاً. لا يريد أن يشحن وراءه كل التراث المفاهيمي، لكنه يطمح إلى التأشير على هذا التراث، وهوامشه معه أيضاً. الأفهوم يُبرز المفهوم وحدوده كذلك. إنه يعيد الأنا اللغوي إلى مركز الضمير، المتكلم. وبذلك لا يبرأ الأفهوم من وثيقة ميلاده وترعرعه. يأتي دائماً و(نظامه معه).

قد يتحد الأفهوم بالمفهوم، ولكن لكي يعرضه كحكاية، كسرد، مراهناً على الفوز بمُهلته ومفرداته، بحيث تنمو فصوله بقدر ما تنمو كلماته. وما أن يبلغ خاتمة الحكاية، ويغلق قاموسه، مصطلحه، حتى يشرع الأفهوم بالانفصال عنه. لا يستطيع الظهور والغياب بحسب مغيوب الميم في المفهوم. إنه بالأحرى أفهومٌ، ليس مفروغاً منه بعدُ. وهو أقرب إلى همزة الأنا من ميم الهم. لذلك لا مبرر عنده أن يختتم نصه بنقطة على السطر. فهو هنا أقرب إلى الكاتب من المكتوب. ولذلك مثلاً كان يمكن لـ هيدغر أن يتابع الكتابة، حتى بعد موته، لأنه لم يكتب المفاهيم، بل نشر الأفاهيم. ومراجعته لتاريخ الفلسفة لم تكن مزاحمةً للمفاهيم بمفاهيم أخرى. بل كانت تفكيكاً لها، أي إرجاعها إلى حالة الأفاهيم. في حين أن كل فلسفات المفاهيم كانت تُختتم فصولاً. وبذلك يبدأ نقصانها بالظهور إلى درجة زوالها من الوجود. وسارتر يبرز هنا مثلاً شيئاً على هذه المعاناة. فلقد عجز، داخل نصّه الفلسفي، عن التعامل مع الأفهوم بدل المفهوم. فاضطر أن يزدوج نصّه الفلسفي، بالنص الأدبي، حيثما وجد فيه تحراً يُقرّبه من صولان الأفهوم وفُجائيته. وما اضطراره إلى الارتداد نحو الانصباب الكليّ في القوالب الماركسية أخيراً، إلا دليل العُسْر في نصّه الفلسفي، في محاولة الخروج عن سلطة المفهوم. فالالتجاء إلى الأدبي يأسٌ من الفلسفي. حدث هذا قبل أن تؤذن تاريخيانيته بمولد الأفهوم. لكن هيدغر هو الذي لم يخرج إلى الأدبي، لم يبدأ به، بل التقاه في طيات الفلسفي عينه؛ ولكن بعد أن تحرر الفلسفي من مخلوقاته المتخثرة جميعها: كل المفاهيم ومعجزاتها البهلوانية.

أليس ذلك هو ما جعل نص دولوز قليلاً ما يُعنى بالمفاهيم نفسها، بقدر عنايته بخلقها، بأفعال خلقها. لا يهيم المفهوم عينه بقدر ما تستفز تلك العملية الغامضة، فريدةٍ نفسها، بأفعال خلقها؛ هي دائماً التي سبقته وأدت إلى خلقه. فالجواب على سؤال ماهية الفلسفة، لم يكن أنها هي المفاهيم، بل هي التي تخلق المفاهيم. لم يكن جوابه كلمة واحدة: المفهوم. كان الجواب نشوئياً. وبالتالي يظل مفتوحاً على ما لم ينشأ بعد. هكذا، فإن تاريخ الفلسفة لن يبقى تاريخاً للمفاهيم، إنه قراءة لتاريخ حكاياها، كيف تولد وتوجد وتزول. وحين نقول أن تاريخ الفلسفة يتقدم، فليس تقدّمه بالمفاهيم، بل بنمو قدرته على خلق المفاهيم. فالمفاهيم ليست تمارين تذكر دائماً بما كان ينقصها فحسب: كل تمرين منها عليه أن يثبت كذلك، ولو بطريقة ارتجائية، ما كان عليه أصلاً كأفهوم؛ لن يكون مشروع مفهوماً، إذ لن يلبث حتى يضع حداً لمشروعه هو ذاك. خلال مرحلة المشروع قد يتلاقى الأفهوم والمفهوم، يتنازعان المشروع عينه. المفهوم ينهي المشروع لحسابه كلياً. الأفهوم يظل مشروع نفسه الذي لا ينتهي، الذي لا يموت في خاتمته. قد يظل الأفهوم هكذا حراً، هائماً عائماً. والنص الفلسفي الناجح هو الذي لا يضطر إلى التوضيح بالاثنين للفوز بالواحد منهما. فإن النص الهيدغري أتاح لمفاهيم الفلاسفة الأخرى، منذ ما قبل السقراطية حتى كانط وهيغل وهوسرل، أن تتحوّل إلى: أفاهيم. وبذلك لم تعد ملك نصّها الأصلي الوحيد، بل صارت لديها قابلية اختراق النصوص الأخرى، والترحال والتنفس في أرجائها، وفيما يتجاوزها.

الأفهوم قد يوحي أنه مادة التأويل أو مفردته الأولى. فإن قراءة نيتشه مثلاً عبر التأويل الهيدغري، تفكك (إرادة القوة) المفهوم [العمود الفقري] للجسد النيتشوي تبعثه إلى أفاهيم، لن تكون مفاتيح لغير ترميزاتها الخاصة. وبذلك لا تفسّر إرادة القوة سواها، وتناهى هي نفسها عن كل تفسير. ذلك أن نيتشه لم يدّع أنه اخترع بإرادة القوة المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب المغلقة. وكانت كتابته المتقطعة نوعاً من الثورة الدائمة على التمدّيب، على الكتابة السائلة المتعلقة بغير ذاتها، بقواعد الأسلوبية والسردية المتعارف عليها. ليست إرادة القوة مفهوماً متحكماً ومسيطرّاً على النص النيتشوي. كثيراً ما يضعف ذلك المفهوم نفسه، ويمضي باحثاً بين أفاهيم أخرى، عمّا يساعده على تأدية

خصوصيته؛ حتى يصير تميزه الخاص أنه الأفهوم الذي يخترق المفاهيم. حتى قال بعضهم أن نيتشه، مثلاً، لم يعلن موت الإله، بل موت مفهومه فحسب. فهل تغدو مهمة الأفهوم هي استرداد صيغة اسم المفعول إلى صيغة اسم الفاعل. أو أنها تسترجع المفهوم من خاتمته الأخيرة، إلى مقدماته المتجاوزة أو المسكوت عنها. لماذا يريد أن يكون المفهوم هو الخاتمة. [مسطح] الأفهوم أنه بدون هذا الادّعاء. وربما كان مقعده الدائم عند البداية. وهو يكاد يتمم الكلمات ولا يتلفظها تماماً. ويجلس في العتبات، أقرب إلى الخروج وإلى الدخول، من وإلى كل قاعات الكاتدرائيات الفلسفية القائمة.

لم يستطع هيدغر أن يُفهم النصّ النيتشوي؛ تأويله العظيم له: كان عليه أن يصير نيتشويّاً حتى يرجع هيدغريّاً. ليس ثمة نص كتبه هيدغر إلا وكان مصطحباً معه نيتشه توأمه الخالد. ليست ازدواجية، لكنها سرد أفهومي تاريخاني، يحتمل الكثير، وهو أقلّ القليل. ولذلك قلما اعترض أحدهما على الآخر في الكتابة الإثنينية ذات القلم الواحد. لم يقارن هيدغر مرة بين مفهومه هو، حول موضوع معين، ومفهوم طيفه النيتشوي. ذلك أنه ما كان يكتبه الاثنان هي انحناءات الأفاهيم على بعضها. وإذا ما أتيح لـ نيتشه أن يعترض على هيدغر - وهذا مستحيل تشخيصياً - فإنه سيلقى نفسه هيدغريّاً، مستبقاً هيدغر الإنسان. لم تعد هذه الإثنينية الواحدية ممكنة إلا لأن كلا النصين النيتشوي والهيدغري يتعاملان بالأفاهيم التي لا تطرد أو تطارد المفاهيم، ولكنها تصر على مصاحبتها، لتتولى عنها سرد قصصها، في الوقت الذي تتولى فيه هي، أي المفاهيم، تعليل أو تأويل قصص سواها.

حين يعرض هيدغر لمفهوم الفنّ عند نيتشه، فإنه يقص علينا مباشرة الأفهوم الذي يصاحبه. سرعان ما يوضح الأفهوم أن الفنّ عند نيتشه ليس هو إبداع الفنون المعروفة في الإستطبيق المعاصرة لنا. إنه يتسع لكل ما يُصنع، لكل ما يتطلب المهارة والدقة إلى درجة الإبداع. لذلك عندما يربط نيتشه مفهوم الفن بالحياة، فإنه يلتقط من الحياة أهم أفاهيمها، تلك التي تتحلّق حول إنتاجيتها. فلذلك لا يمكننا مثلاً أن نتوقف عند مفهوم للفن يتحدد بالمحاكاة. كما هو شائع لدى ثقافة القرنين الأخيرين. فالفني لا يحاكي، بقدر

ما هو نموذجي ذاته. لأنه ينتج ما تنتجه الحياة نفسها. فالفني ليس تسجيلاً آخر خارج تسجيل الحياة. إنه علاماتها وأفعالها المباشرة. لا تلذلي الزهرة المرسومة في لوحة لأنها تذكرني بأصلها في الطبيعة. بل لأنها تنسيني هذا الأصل، وتفرض متعتها (هي)، على عيني، بما فيها من شكلايتها الخاصة. فالمحاكاة قد تبني أول مفهوم عن الفن في بداياته، وخاصة عندما كانت تسود لوحات الوجوه والهيئات البشرية أو المناظر والحدائق الطبيعية، والتمثيل الحجرية المحاكية لشخصيات أو رموز أسطورية دينية، عندما كان مقياس هذا النوع من الإنتاج، الصناعة، لا يمكنه أن يقدم أشياء إلا بقدر ما تشابه مع أشياء الناس والعالم. المطابقة مع الأصل هي المقياس. لكن الاعتراف فيما بعد باستقلال التخيل، حرر الأعمال الفنية من عبودية الأصل وفرض عليها أبوة الوهم. ولم يعد المبدع هو نفسه فحسب، إلا عندما نجح في فرض ذاته، باعتباره أفهوماً الخاص. بمعنى أن التخيل الذي كدس تمعيناته مفهوماً لها وعنها، صار تلك الوظيفة النفسوية التي تريد أن تكون إستيطيقية.

لقد أنتج التأشير الهيدغري على الصلة بين الفن والصناعة، نوعاً من إرادة التصحيح بالنسبة لفهم التعريفات/الأفاهيم المبعثرة في كل جهة من النص النيتشوية حول هذه الصلة. وإذا كان تتبّعها هيدغر باعتبارها تعريفات/ مفاهيم، لكان مضطراً إلى الاعتراف بتناقض الدلالات. ولكن كل نص نيتشوي هو متناقض حتماً، من هذه الوجهة. ولا ينقذ السرد النيتشوي من هذه الوصمة المنطقية الفظيعة! إلا قراءة فذة، من نوع القراءة الهيدغرية، التي تتمعن ما يسمّى بمفاهيم، من نوع الحياة وإرادة القوة، بطريقة أفهومية. فالأفاهيم تتشعب، تناسل وتتفرع، وتتقاطع وتتراكم، ويلتف بعضها على بعض، تماماً كعروق الجسد الحي. لهذا فالفن رغم كل ما أطلقت عليه وفيه من التعريفات والتأويلات في النص النيتشوي عينه، فإنه مُستَفَزٌّ دائماً، بحيث لا تأسره مقدمات ونتائج متطابقة فيما بينها. بقدر ما يتصاعد نحو أشمل المفاهيم من نوع الحياة وإرادة القوة، فإنه يتصاعد نحوها وهو في كل مرة، مُحْمَلٌّ بزايدٍ مختلف من أفاهيمه الطارئة والمتدرجة، هناك دائماً عواصف صامتة من آلاف الفراشات التي تحجب، تعكس طيران النسور النادرة.

يدخل الفن تحت جناح الصُّنع الذي يعني بدوره أصل التكنولوجيا، وهو مصطلح techné الإغريقي، أو فعل: أتقن العربي، الذي من الصدفة أو من التاريخ أن يتلاقيا معاً إغريقياً. فالفن هو حيزٌ من الصُّنع الذي يتطلب إتقانه الخاص. ولا نصل إلى مفهوم الإبداع، إلا عندما يتطوّر فعل الاتقان نفسه إلى الإتيان بما لا يأتي إلا من ذاته [قَبْلِيّاً]. وهنا يبرز إلحاح نيتشه على شخصية الصانع، الفنان، الذي لا يدخل تحت دلالة المنتج المبدع عينه، ولكن الصانع أو الفنان هو الذي لا يمكن لتلك الدلالة أن تقوم بدونه في الوقت عينه. لذلك لم يعد يمكن طرح سؤال ما هو الجمال، أو ما هو الجميل، كما كانت تفعل الإستيطيقا التقليدية قبل نيتشه. ههنا استفهامه عن (مفهوم) الجمال، وليس عن أفهمه. الأول يطرح سؤاله عن ذلك الجمال، وقد صار منجزاً. وبالتالي يمكن أن يظلّ خاضعاً للكنيسة عينا التي ما تعهدت الفن إلا باعتباره تجلياً للعالم المنجز الذي [كان] هو من صنع الإله. وهو نفسه [كان] يجيء ظلاً لمثال الجمال الأفلاطوني الذي يرنو إليه كل جميل ليستمد منه، ويحاكيه فيما يجعله شبيهاً به.

لكن عندما نرجع الفن إلى ذلك الجهد الذي يكشف عن إرادة القوة، معبراً عنها بإرادة الإبداع والخلق من قبل الكائن الزمني الخالص، الإنسان، الفنان، فإن الفن ينبثق من عائلة الفعل، أو الصُّنع؛ ومثاله الإتقان، الذي يصل إلى درجة الإتيان بما لا يأتي إلا من ذاته. وبذلك يفارق الفن مفهومه المتعالي، ليدخل أفاهيم البشر والخلق والإبداع، وظروف الإكراه والصراع، وفوز المبدع أخيراً بما يُمكن من سُكنى العالم شعرياً، ويجعله إجرائياً. «نحن نعلم أن إرادة القوة هي في جوهرها فعل إبداع وفعل هدم. فالقول أن حادثة الكائن الأساسية هي «فنٌّ»، هذا يعني أنه هو إرادة القوة»^[71]. والحقيقة أن دخول نيتشه إلى الفلسفة كدخوله إلى الحياة. حَدَثُ اختراق فني. فهو منذ كتابه: «ولادة التراجيديا»، الذي كتبه تحت كَنَفِ حَبّه / كراهيته لفاغنر، اعتبر، كما هو رأي فاغنر نفسه دائماً «أن الفن هو المهمة العليا للحياة. باعتباره فعالية ميتافيزيقية»، كما يتابع هيدغر.

هذه الحركة الدائرية التي تمفصل نص هيدغر مع نص نيتشه، تجعل من تلك الأقانيم، إرادة القوة، الحياة، الفن، المعرفة، تتعلق ببعضها كهنهات من أفاهيم منفتحة باستمرار على بعضها، كلما أتيح لأحدها أن ينفث على تأويل أو شيء ما خارج الحلقة

العتيدة إياها. إرادة القوة لا تفسّر الفن، ولكن عندما ننخرط في (أفْهَمَة) الفن، يتم استدعاء إرادة القوة وسواها؛ وقد تحيىء إلى حيث الاستدعاء، مختلفة. تشرع في قراءة ذاتها عبر ذلك (الآخر) الذي يفسرها، من حيث أنها تفسره. أما عندما نبقى في دائرة المفهوم، فإن إرادة القوة لا يمكن قراءتها إلا عبر العنف الذي تمتلئ به عبارتها اللغوية. لكن عندما تنسال إرادة القوة، عبر السرد النيتشوي، فإنها تبدو، كما لو كانت منخرطة في عملية كسر ونقّر في جدران مفهوما [اللغوي] بالذات. ذلك هو الفارق الحاسم بين العنف المطلق الأعمى الذي لم يستطع شوبنهاور أن ينفك عن رؤية إرادة القوة إلا من خلاله، وبين الانزياحات المتوالية التي تتعرض لها في النص النيتشوي. هذه الانزياحات تقول الأفاهيم التي تُبرعم وتزدهر على تخوم العنف، على أطراف أجنحة العاصفة ذاتها. ذلك أن الاختلاف الفلسفي الذي يحدث في حادثة الكتابة النيتشوية، إنّما يتأتى من كتابة إرادة القوة، ليس هو فقط كعنف حقيقي وزمني، ويُحدث العالم كل لحظة؛ ولكنه العنف الذي يفقد مركزيته كل لحظة، ويبعثرها مراكز لا تنتهي عدداً أو كيفاً، وينشرها على نتوءات محيطه، كأنها نوافذ الخارج على داخله. كل نافذة تقصّ مشهداً مختلفاً، تؤسّس أفهوماً فُجائياً. تلك هي كتابة النص الذي لا ينهي، أو يختمه المفهوم، ولكنه يشرّعه على أفاهيم لا حصر لها، قَبلياً أو بعدياً.

الفن ليس عزاءً عن قضائية إرادة القوة (شوبنهاور)، إنه بالأحرى نشوياً كالربيع الذي ينتجه شتاؤها عينه. الفن ليس الربيع المسالم حقاً. إنه دعوة إلى دخول مركز العاصفة نفسها، حيثما هي لحظة الصمت التي تفجّر الصخب الأكبر حولها. نيتشوي لا يمكن التعامل مع الفن إلا عاصفياً، إلا في الصميم من إرادة القوة كجوهر وكحدث. «نحن نلقاه الفن كأقوى حافز على الحياة». هذا هو طريق تحرير (معرفة الفن)، الإستيقا، من تراثها الأنوثي، ووضعه تحت طائلة الأزمة الذكورية. إعلان عن مولد الإستيقا المضادة. مع فاغنر، وضد فاغنر. ذلك أنه كان لا بدّ من إعادة كتابة عنف الكينونة من خلال الدراما، الأوبرا الموسيقية الكونية على الطريقة الفاغنرية، ولكن في الوقت عينه كان لا بدّ من رفض فاغنر نيتشويّاً، لأن تصعيد إرادة القوة عنده، فنياً، إلى ذروتها، لم يسمح لها بأن ترتد على ذاتها، وتبرز عنفها الخاص الخام، قبل الفني، فوق الفني، وما

بعديته كذلك. هكذا يقوم اعتراض نيتشه على الميتافيزيقا الفاغنرية التي عجزت عن الابقاء على العنف البدئي لإرادة القوة بالرغم من الفن عينه، وبواسطة الفن. كما لو أن الموسيقى/ الميتافيزيقا الفاغنرية، فازت بكونية العنف كمفهوم، وخسرت عنف الكونية كأفهوم يتبعثر أفاهيم. وبذلك لم تستطع تلك الموسيقى أن تستحضر الكينونة البارمنيدية بكل جلالها البرّي، ولانهاية هيمنتها الوحشية الكلّانية، إلا بطريقة المفارقة الأفلاطونية المسيحية المعهودة. فالمشروع الفاغنري في الموسيقى عجز، أو أنه لم يسع إلى: أن يكتب الفن/ الإرادة القويّة، بل كتب الفن الذي هو العزاء عنها بها. كان فناً شوبنهورياً أكثر منه نيتشويّاً. كانت موسيقى فاغنر تحاذي إرادة القوة دون أن ترفضها أو تقبلها. ليس ذلك حيادية بل كانت براعة الإبداع الفاغنري تتجلى في درّمة dramatisation هذه الحيادية، وبما يوحي أنها متورّطة حقاً في تجوهر إرادة القوة ذاتها؛ لكنه ذلك التجوهر الذي تظل الحيادية تلك مدينة به لدرامية أخرى تتعلق بالفعل الفني وحده. وهو الأمر الذي رفض نيتشه أن يتبّنه، حتى لا يقرّ به، خلال حمأة غضبته التحليلنفسية أكثر منها الميتافيزيقية على مجمل عبقرية صديقه اللدود؛ ماذا أغضب نيتشه حقاً على موسيقى فاغنر؟ ألا أنها أجهزت على إرادة القوة، على الاغريقية لصالح المسيحية؟ لأنها لم تستطع أن تأتي محاكاة حقيقية لإرادة القوة. لم تتركها كما هي، وتخرقها إلى مركز عاصفتها حيث تغدو الموسيقى تصويّاً لصمت المركز، حيثما صميم العاصفة، دونما أيّ مسّ بخامة العاصفة نفسها حولها.

الفن النيتشوي هو الاختراق نحو لحظة الصمت، المنبعث من صميم العاصفة نحو مركزها، وليس خروجاً منها، ولو كان هذا الخروج متوجاً بأعظم أكاليل الإنجاز. إذ كل إنجاز هو خاتمة ماضوية، في حين أن اللحظة الموسيقية من إرادة القوة تشغل الزمانية، قبل أي توزع تقليدي لآناها الثلاث. فالموسيقى وجود زمني محض، كما عرفها هيغل. غير أن ذلك لا يعني أن الموسيقى والزمن واحد؛ لكنها تولد من لاشيئته، وتُصوّته، وتضمحلّ فيه. كأنها (خارج الزمن)، أي كونها ذلك التعبير الذي يلغيها. تلك هي المفارقة: مهما تأججت درامية الموسيقى فإن ذروتها هي خاتمتها، السكون، اللاشيء. إذ أن التجريد، أو اللاشيء، هو أهم أدوات الموسيقى في التأثير بالمحسوس بما ليس محسوساً. كأن انعدامية الاستمرارية زمكاناً لأي صوت، هي التعبير عن إمكانية أن تدخل الزمانية إلى ملء العالم

دون أن تنتشر طولانياً بين الآنات الثلاث. هي إمكانية أن يصبح للكونية نفسها اسمٌ الزمانية التي لا مكان لها إلا العالمية داخل/ عبر العالم.

مثل هذه التلَفُظَات لا يمكنها أن تتخثر في مفاهيم كلاسيكية. إنها بالأحرى مراتع للأفاهيم. وعندما حاول بعض المتمدّنين من أشباه الفلاسفة والشرّاح، إشادة عمارة متراصة من المفاهيم المنحوتة على قياس بعضها، فلقد نشأت الأديان الاجتماعية، والكيانيات السياسة. ولم تستطع الفلسفة أن تسترد وطنها الخاص من المفهَمة، إلا عندما أعادت صياغة جاهزيتها خارج كل جاهزية. حيثما، مثلاً، تُطلب إرادة القوة، فلن يُعثر إلا على نفاية لها.

لقد ودّع نيتشه عقله، ثم حياته، وهو واثق أنه لم يخلف وراءه سوى إشارات، أفاهيم عن إرادة قوة لا تصير أبداً مفهوماً. وكذلك كان خط الكتابة الهيدغرية التي ملأت آلاف الصفحات، فكانت تسير فوق درب يناظر دائماً درب إرادة القوة، يتقاطع معها للحظات ذروية، لكن الدربين يتوازيان ولا يلتقيان أبداً. ولقد كانت تلك الكتابة أمينة كل الأمانة على هذه الوضعية. لعلّ من أعظم ما أنتجته فلسفة التأويل في هذا العصر، هي تلك الكتابة الهيدغرية لقراءة نيتشوية، بعد انقضاء نيتشه الذي كفّ عن الكتابة، لكنه أطلق قراءته إلى الأبد. إلا أنه ينبغي التنبيه هنا أنه لم يكن ليتحدث مثل تلك المعجزة من كتابة القراءة المنطلقة، ولم تكن لتلقَى مثالها الأرقى والأغنى، منذ كتابة سقراط/ أفلاطون، لدى نموذج التوأمين: نيتشه/ هيدغر، لو لم تستطع القراءة الهيدغرية أن تكتشف أسرار لعبة: السحر/ فك السحر بين المفاهيم والأفاهيم. تلك المفاهيم التي تتفكّ أفاهيم، لتعود مفاهيم.. وهكذا. فإن لعبة السحر/ فك السحر، لا تنتهي أبداً بلحظة فك السحر، ولكن بعودة السحر دائماً. وذلك أيضاً هو من طقوس: عودة ذات العين. الأقنوم النيتشوي الآخر الذي أبدعته عبقريته ذات لحظة اختراقية فريدة، ثم قضت حياتها تعالجه وتؤوله وهي صامدة ما دون حدّ الجنون، حتى انهيار ذلك الحد.

قد تكون الفلسفة هي إبداع المفاهيم، حتى تصير الفلسفة هي أفهوم ذاتها. عندئذٍ فإن المفاهيم التي تخلقها لن تكون سوى علائم متناثرة على تخوم أفاهيم. المفهوم هو حق الوضوح. الأفهوم هو حق الاختلاف. وحيثما يقيم المفهومُ التخومَ حول الدلالة، فإن

الأفهوم يعيد بناء الدلالة خارج أسوارها. عودة ذات العين لا تعني عودة عين الشيء، لكنها هي الشيء عينه الذي لا يكاد يغادر ذاته، حتى يرجع إليها، ومعه بعض ما يغيره من آثار مغادرته السابقة.

ليس ذلك سكونية وأبدية جوفاء. إنه فنٌ تذكير بالتمعين الذي غالباً ما يقرأ خارج كتابته. ألهذا لا يمكن للفلسفة أن تلقى وطنها الأصلي والطبيعي، إلا فيما لا يحد كتابتها، هذا الذي يسمّى الميتافيزيقا؛ وهي بدورها، كل ما يكتب فيها يصبح خارجياً عنها، متخلفاً وراءها. لذلك من العبث التحدث عن مفاهيم ميتافيزيقية. هذه المفاهيم قد تدعى أنها مفاتيح؛ لكنها لا تعرف أيّاً منها، وما هي الأبواب التي عليها أن تفتحها، ولا الأقفال التي ستتحرك داخلها. ومع ذلك ليس لدى الفلاسفة ثمة كلمات/ أدوات للتعبير عما يخص الميتافيزيقا سوى ألفاظ المفاهيم. ليس ذلك شأنًا هيناً. نعلم كم لألفاظ المفاهيم من سلطة على الإنسان والتاريخ. لتذكر فحسب كلمة الله، الموت، الحرية، الشر إلخ... إنها ألفاظ قد توصف بكل خصائص التجريد والاطلاقية والعمومية، لكنها حاضرة الفهم والتأثير والتوجيه... بل من خصائص مثل تلك الألفاظ/ المفاهيم أنها لا تتطلب شروحات. ومع ذلك فهي التي أنتجت جبلاً من الشروح وشروح الشروح. وقد يقال إن الشرح هو الذي يأتي بالأفاهيم، هو الذي يعكس هذه الأفاهيم وكأنها تجليات أو دلالات أو توائم روحية أو سحرية، عملية أو علمية، للأقنوم الأصلي الذي يتعدد في كل هذا، لكنه يبقى وحيداً ذاته، بحيث يمكن استعادة البدء منه وحده من جديد، وكأنه يولد اللحظة والهناء. لأن الكائن هو الذي يبدأ، ولا يمكن الانتهاء من بدئه. إذ أنه البدء الذي يعود بعد كل ما يتبعه. ذلك هو السكون المتحرك، الذي يتميز به ديونزيوس، الإله الأسطوري الإغريقي، وقد غدا هو المفهوم الأسطوري في فلسفة إرادة القوة. أو بالأحرى يصير ديونزيوس هو الأفهوم الذي يجمع بين مفهومَي الكينونة كثبات، والكينونة كصيرورة. ديونزيوس الذي يعود هو نفسه كل مرة، لأنه سيعود مختلفاً مع ذلك.

ألهذا يصف هيدغر توأمه نيتشه، أنه الفيلسوف الأخير في الغرب... لأنه يرجع إلى البدء الاغريقي الذي لا يريد أن يبرحه راهنياً، وبعد خمس وعشرين قرناً... هنالك النقلة من التاريخ إلى التاريخ. لكن النقلة تنسى الضفة الأولى، تتجاوزها ولكن دون أن

تصطحبها معها. ولعلّ الخطأ العضوي التكويني، في المشروع الثقافي الغربي أنه أوقع نفسه دائماً في دائرة الاختيار ما بين الضفتين؛ إما هذه أو تلك: إما بارمنيد أو هيراقليط. الكينونة هيمنةً وشمولاً، أو الكينونة صيرورةً واختلافاً. نيتشه اختار الاثنين معاً، رآهما في عودة ذات النفس. أعطاها تسمية ديونزيوس الذي يرمز إلى اختيار الفرح، الحياة، في حين ينشغل الآخرون في إثبات وجود الله أو عدمه.

تلك (ديانة) زرادشت الجديدة: «ألم تعلموا أن الإله مات. أريد إلهاً يرقص» هل هو الإله الذي يموت، أم (مفهوم) الإله. أليست دعوةً إلى الالتقاء بالإله الآخر، خارج مفهومه، وعبر أفاهيم لا تنتهي.

يجلّ هيدغر هذه الإشكالية حين يعتبر أن إرادة القوة هي الكينونة كما تصوّرها بارمنيد، هي الكائنة في كل كائن، حتى في عدم الكائن. كأن عودة ذات النفس هي طريقة الكينونة في الوجود. بمعنى أن الحادثات هي التي تحقق الحدوث، هي الطريقة الوحيدة لوجود الحدوث. فإن الدلالة الرئيسية للكينونة لوجوسياً، عند الإغريق، هي المبدأ. والمبدأ قبل أن يكون تعيناً معرفياً فإنه يعني: البدء؛ بحيث أن كل شيء يلي البدء سيظل يحمل البدء معه. ومن هنا القول بمبدأ للوجود. كل حدث لا يعلن وجود حَدْثِه فحسب، بل يذكر بالحدوث ككينونة. ولذلك فإن ديونزيوس يحتل المكانة الثالثة بين الكينونة والوجود، بين بارمنيد وهيراقليط. يجمعهما ويفصلهما ويتجاوزهما معاً، في نوع من الهوية الاختلافية.

عودة ذات النفس هي حضور البدء في كل ما يتبعه، لكي يبدأ من جديد، بما كان فيه، وبما ليس فيه، كذلك فيما بعده. وهذا مما لا يمكن لأي مفهوم أن يتحمّله، إذا لم ينفرط عقْدُه إلى أفاهيم، لا يتوقعها هو، ولا تعرف (هي) نفسها فيه قبل حدوثها. تظل الأفاهيم تنبع من ← الآخر؛ أما المفهوم تقليدياً فإنه إسقاط الأنسنة على هذا الآخر. ولذلك قلما استطاع الكاوس أن يفرض وجهه الخاص الذي لا (نعرفه). إن أنسنة الكاوس تكرّس الجهل به، كل الاختلاف الذي يحاول المفهوم/ الأفهوم، بالدلالة الفلسفية الخالصة، أن يؤكده، في لحظات التنويرات الانعطافية الكبرى، في تاريخ الفكر،

هو الفوز بلمحة خاطفة من رؤية الكاوس خارج الأنسنة. ذلك هو الاختلاف (الحقيقي) الذي لا يأتي مع ذلك إلا محمولاً على ما هو ذات نفسه، على الكاوس، الذي ليس هو كذلك إلا عندما يكسر مفهمته، إلا عندما لا تأتي المفاهيم عنه إلا مصدوعة، مجرد ← أفاهيم. حتى عندما يُترجم الكاوس إلى معنى الفوضى، فالأنسنة هي التي تترجم، وهي التي تسمي هنا. إن إقرار اللاتين ليس الامتناع عن إسباغ الشكل على الكاوس، حتى ولو كان شكل اللاتين. كل المعرفة أنها ينبغي لها أن تجلس في جوار اللامعرفة. لكن الجلوس قرب الكاوس، هو دخول في حضوره. وهنا، الفلسفي يستجد بكل ما فيه من طاقة الشعري المترسبة في أعماقه، ليس تعويضاً عن المفهمة، عن إسقاط الأنسنة، ولكن كطريقة أخرى في إمكان الحضور أنطولوجياً، ومعه اختلافه عن إمكان الأنسنة. بماذا يُجندنا الشعري في صميم الفلسفي؟ لعله يصلنا بالكينونة وهي تنسحب. يضعنا فوق حافة هاوية (الفراغ) الحقيقية التي تسبق بناء التصور. يفاجئنا دفعةً واحدة «بالضرورة المطلقة» و «الموضوعية المطلقة»، ليس في شائعاتها العلمية، أو الإبستمولوجية، ولكن في نصارتها الأنطولوجية، السابقة على كل تطبيق علموي، كمعيارية منطقية خالصة.

ومن المهم في هذه اللحظة من التمعين أن تستعيد مثل هذه الألفاظ براءتها الدلالية، أو عذريتها الأصلية، لعلها تقرّبنا من ثقافة «براءة الصيرورة». فالمصطلح الأنسني هو الذي يدعي أنه لا يسمى الشيء، في حين أنه لا يسمى إلا نفسه، لفظه عينه. وبذلك ينسبنا المسمى الأصلي، ينسبنا الشيء. فالضرورة في معرض توصيف الكينونة، ليست «الهدف» أو «الغاية» أو القصد، وهي كلها من تسميات الأبستمولوجيا الأنسنية. حتى الصدفة أو الجواز، أو الفوضى، ليست غريبة عن تلك التسميات التي خصصناها بالأبستمولوجيا الأنسنية. لكنها عندما تُعرض في مجال توصيف الكاوس، فإنها مضطرة إلى تحطيم سياقاتها الأنسانية تلك.

لعل التسمية تفقد استراتيجيتها الضمنية أو الصريحة في الأنسنة، عندما تلقى ذاتها أمام تخوم الكاوس. لا تغدو اللغة عاجزة تماماً أمام اللغز. قد تراجع أمامه كتقنية؛ وقد تجاوره عندما تكتشف شعريتها. سُكنى العالم شعرياً هي اختراق للأنسنة، وتبديد لظلال وشباك العنكبوت. كأنها دعوة للعنكبوت كيها تتسلق حبال الفراغ فحسب بدون أية

شباك. إنها الحاجة إلى إعادة تنظيم الأقاليم الفكرية خارج مرجعياتها الأنسوية المعتادة. متى يتم اكتشاف موضوعية العالم الحقيقية، وضرورته المطلقة؟ لعلّه عندما تنهار كل الموضوعيات والضرورات المألوفة.

إذا كان الإله قد مات كمفهوم، لكن أين الإله؟

هكذا، فإن اكتشاف الكينونة تحت تسمية الكاوس قد تطلّب الثورة على الأنسنة. لكن ما الذي يدعو كذلك إلى الثورة على الألهة. أليست هذه الأخيرة هي الوجه الآخر للأنسنة نفسها. ليس معنى ذلك أن الإله اختراع إنساني. ولكن كلا المفهومين، الإنسان الإله، من صنع التقنية. وهما ليسا سوى ذريعتين للعقلنة؛ حتى ولو كان التاريخ هو قصة الصراع بين الألهة والأنسنة، فليس ذلك لأن العقلنة تصرّ على بناء عالم بديل عن عالم الكاوس، شرط أن يفتقد هذا البديل كلّ ذاكرته عن الآخر. كأننا ثنائية الألهي / الأنسني تريد أن تحلّ مكان الواحد. وقد استطاعت أن تخرع تاريخاً حافلاً بإنتاج كلّ من قطبيها هذين؛ بحيث لا يقع كلّ حادثٍ إلا وهو محمّل مقدماً بدلالته، العائدة إلى أحد القطبين، فهي لن تتخطى أبداً مفردات الثنائية الأصلية. لكن ليس من الضروري للأحداث أن ترفع عناوين ألهة أو أنسنة مباشرة. فهناك سلاله لا تنتهي من الترميزات التي تبتكر لكل طارئ أدلة ما، كيما يباشر سلطته، طقوسه، ناسجاً بذلك حكايته الزمانية والحضارية. ذلك أن اللغة كقيلة دائماً بإلغاء المسميات لصالح الأسماء. فإن ثنائية الألهة / الأنسنة استطاعت أن تنشئ تاريخاً مغلقاً لن يكون أبداً موازياً لتاريخانية اللوغوس، لكنه يظلّ لاغياً لواحدية اللوغوس. تلك التي تتجلى في الهوية المتكلمة، أي أنها هي هذا: الصيروري دائماً *le constamment devenant*. أو أنها ما تعنيه «عودة ذات النفس»، بدون أية رنة صوفية لعبارتها.

ينبغي ملاحظة أن الأنسوية هي غير العالموية. ومع ذلك فهي رديفتان لبعضهما لصالح إلغاء الكونية، من مقدّم المايحدث ومن خلفيته. اللوغوس النيتشوي في أصله الإغريقي المتجدد، لا يقضي فقط على الثنائية: الواحد/ المتعدد، لا يجعل الصيروري تجلياً للواحد. لكن الصيروري هو واحدته، لأن هويته الثابتة هي أنه الصيروري دائماً. كل

مفهوم حول: الصدور للمتعدد عن الواحد، ليس هو إلا انعكاساً ظلياً لذاتوية الأنسنة، التي سوف تطيح بموضوعية الكونية حولها.

هذا هو التصحيح الأكثر ثورية لمفهمة العقل: فهو لن يرى نفسه في كل ما هو صائر، لا يردُّ الصائر المتحرك إلى سكونه الأصلي، كما كان يفعل تقليدياً، بل سيرى نفسه ضرورياً في خاصية الصيرورة عينها في كل صائر؛ إذ تغدو هي إمكان العقل وحده؛ أي هي محلّ العَقْلنة الحقيقية.

صيرورة الصائر هي: ضرورته. لكن عودة الهوية على هذا النحو لا تقلب (العلم) بعدُ، قبل أن يتم انقلابُ الميتافيزيقا عينها. هنا يشتد وضوحاً ذلك الاعلان العجيب عن نهاية الميتافيزيقا كخاتمة للمشروع الثقافي الغربي، الذي لا يزال هيدغر يفاجئ به كل منعطف جديد في الفكر المعاصر. تعني (الخاتمة) أن التحدي الآن ليس في تغيير العقل لمذاهبه، كأن يخرج من إيديولوجيا ليعلن أخرى. لكنه في قدرة العقل على تغيير بنيته ذاتها، بحيث يتوقف لحظة عن لعبة المَثال [النحات] الذي انقطع عن العالم واستغرق في صنع أصنامه، والانخراط في الحوار معها، وفيما بينها. فالسؤال التحدي: كيف يمكن للعقل أن يقرَّ بالموضوعية (الخام). أن يجلس في عتبة العالم، وألا يمسح العالم إلى لعبة في أحضانه. حتى اليوم كانت الموضوعية كالذاتية تماماً، تصوّراً. كذلك كان التناقض بينهما تصوّراً آخر.

[لا ننسى هنا أن اصطلاحات من مثل الذاتية والموضوعية ليست في سياقنا الحالي هي عينها في شائعاتها الأبستمولوجية]. وإذ نورد هذا التحذير فإننا ملزمون بإعادة إيضاحها. وهذا ما نفعله ما بعد المنعطف النيتشوي/الهيدغري. فإن قراءة الفقرة (109) من (المعرفة الجدلي)، والتي توقف عندها هيدغر طويلاً بصورة إبداعية فذة، يمكن أن ترسم الحدود الفاصلة بين الميتافيزيقا التي حانت خاتمتها، وبين الميتافيزيقا غير المنشغل بها أو عليها أو في الحالين معاً، بعدُ. ذلك لأن هذه الفقرة تقدم نموذجاً واضحاً عن ميتافيزيقا التمثيل التي ينبغي وضع حد لها، من أجل إفساح المجال أمام الميتافيزيقا المنسية، ميتافيزيقا الهوية أو المماثلة مع الذات. فالكائن الحي العاقل يسبغ على العالم حوله مفهوم ← الحياة. وبالتالي يرى فيه ما يرى في نفسه. يصير العالم عضوياً؛ يولد وينمو

ويسعى إلى غاية. في حين أن «الفرضية (القائلة) بأن الكل هو عضوية، تتعارض مع جوهر العضوي». فإن قياس الحياة على مثال الإنسان الحي يقرب الواقع، الذي يُحتم رؤية الإنسان نفسه كأسلوب من أساليب الحياة، والحياة نفسها ليست سوى طريقة في مقاربة (الكل) أو الكاوس. «حذار من التفكير في أن العالم كائن حي. ذلك أن العضوي ليس سوى شيء متفرّع للغاية متأخر، نادر، عرضي على قشرة الأرض». فهل ستمضي بنا السذاجة إلى تفسير هذا العضوي العرضي كأنه الجوهرية الأساسي، الكوني «كما يفعل أولئك الذين يسمون الكل جهازاً عضوياً».

إن هذا المثال، الحياة، يقدم النموذج الأحدث عن فكر الماثلة الذي ينقض تفكير الهوية. إنه يشير إلى النزعة الحيوية التي اشتد أوارها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعد داروين وسبنسر، إنطلاقاً من علم الحياة إلى علم النفس والفلسفة؛ فالكل يُترجم كلياً إلى أحد أعراضه. تصوّر إنسانويّ جديد يؤنس الكون باسم الحياة. ذلك التفكير بالمشابهات، بالقاتلات يخلق دائماً منظومات مفاهيمية؛ أول ما تفعله هو ادّعاء ضرورات عرضية تحجب الضرورة الأصلية.

قد يصل الأمر بالحيويين المحدثين، كما كان بالنسبة للدينين التقليديين، أن يُسبغ على الكون خاصيات «التمفصل، الشكل، الجمال والحكمة». لكن ذلك المسمى السديمي، «ليس كاملاً ولا جميلاً ولا نبيلًا»، ولا يريد أن يغدو أبداً على هذه الشاكلة، لا يطمح أبداً إلى محاكاة الإنسان، وهو ليس مصاباً بعدوى من أحكامنا الجمالية أو الأخلاقية. بالاضافة إلى أنه لا يتمتع بغريزة للبقاء، ولا قطعاً بدوافع [فيزيولوجية نفسوية]. لا يعرف قانوناً أبداً... هناك لا أحد يحكم، ولا أحد يخضع، لا أحد ينتهك [القانون].. يتابع نيتشه درسه الخاص في هذه الفقرة بتحليل أنموذج عن الأنسنة المغلوطة التي تخلط بين الحي الإنسان والحي الطبيعية، والحي الكائن... الذي ليس هو كذلك، وإن كانت (الحياة) هي: مما يعرض له نادراً.

مع ذلك فإن التفكير بالتمثل، بالمحاكاة قد يحدد عمراً طفولياً في سلم المعرفة أنترولوجياً، لكنه يغدو حاجزاً حقيقياً دون التماس مع الكل، خاصة عند نقله إلى سياق

الميتافيزيقا. إذ يفقد (الآخر) بُعدَه المستقل. وبالمقابل تغدو الذات عينها نتاجاً للذاتوية. وبذلك تقتصر هذه الميتافيزيقا على التصوّر كمنتج للمعرفي، وكمعيار له في آن؛ ولا تهمل الأنطولوجي أو تناساه فحسب، بل تعاديه بشراصة التأريخ ضد التاريخ. تسمي الميتافيزيقا صانعة الأوهام الكبرى وحاميتها الأولى. فالمشروع الثقافي الغربي (انحرف) نحو ميتافيزيقا التصوّر. غدا أخطر نماذجها وأهم برهان على نجاعتها في تأكيد تأريخ للحادثة، ضد المايحدث. وما يفعله نيتشه/هيدغر، هو محاولة التصحيح. هو إنكار أن يكون هذا.. هو المشروع الثقافي الغربي. ولذلك يسارعان معاً إلى ختم هذا التأريخ، والمناداة على التاريخ من جديد؛ بالعودة إلى البدء حيثما الكائن هو هذا الذي يصير دائماً. هو الكائن الذي ضرورته هي صيرورته، أي براءتها من كل ما يُلصق بها تاريخاً وثقافياً.

ما دام الحديث يدور حول الضرورة، فإنه ينبغي الاعتراف مع نيتشه مهما كان صادماً وغريباً، أن الوطن الأصلي للضرورة هو الكاوس، أو كل ما هو خارج عن الانخراط في لعبة الحتميات الوضعية، أو الأوالية الميكانيكية، أو الأوالية العضوية. ذلك لأن الكاوس يبقى هو عينه خارج كل مَفْهَمَة؛ مهما يصل الادّعاء بالمَفْهَمَة إلى حد قطع الصلة بالكاوس، ورميه بكل النعوت السلبية من مثل الفوضى والعبثية أو العدمية واللامعقولية... إلخ، فقد تلجأ المَفْهَمَة إلى الشعري مع ذلك، باعتبار أن له مهمة لا يستطيع أن يقوم بها سواه، وهي استرداد ثَمّة ترميز علاقة بالكاوس، تريد أن تكون محدودة في لامتداديتها، التباسية في إنارة الجانب الآخر من الإشكالية الوجودية الإبداعية، حيثما يحتم الكاوس متمتعاً بإستثنائيته الدائمة: الضرورة المستحيلة، كالفُجائية المطلقة. مما يحتم على الفلسفي المحض، كلما سعى مخلصاً نحو طريقة ما في التقاط الكاوس، أن يدخل صيرورة الشعري، أن يدع مهمة إبداع المفاهيم، تزود نفسها بمهمة كسر المفاهيم، حتى يمكن أن تتوافد الأفاهيم من كل حذب وصوب.

«عودة ذات النفس» تُنشئ، أو تخلط الحدود الكلاسيكية بين المَفْهَمَة والكاوس. تجدد دلالة اللوغوس الإغريقي قبل السقراطي، الالتباسية أصلاً. تمرّج الثبات بالتغير. بل إنها تجعل معنى الهوية يحتمل، بالضرورة ما فوق المفهومية عينها، يحتمل — الصائر دائماً، ليس كعرض خارجي أو طارئ، بل كتأسيس لا ينصب كجوهر دفعه واحدة، ولكنه تأسيس لتجوهر لا يكف عن تغييره جوهرياً.

فهرس

5	مقدمة
19	نحو استراتيجية تدوين مختلف
26	هاوية المعيارية بين المعرفي والأنطولوجي
32	حضارة المحاكمة
39	العقلانية ما بعد الميتافيزيقا
115	في عودة الفلسفي المحض
117	I بحثاً عن «براءة الصيرورة»
130	اقتراب الساعة
142	اللوغوس الخالق
173	II التقدم نحو الكوسموبوليتيا
193	III جينالوجيا التقدم
201	عقلنة الصيرورة: لماذا التقدم وإلى أين؟
215	IV ثقافة السلب
235	الحواشي والمراجع

239	الأركيولوجيا الثالثة/ التقاط الفوري
248	النداء على ماذا؟
286	الإنسان ذلك الكائن المجهول
290	التقاط الفوري
307	أية عقلانية ما بعد الميتافيزيقا/ بدون أسماؤها المعهودة
331	عقلانية الصيرورة
347	توأمة اللغة والعالم
357	في تبرئة الفلسفة من أوهام تاريخها
359	المفهمة في جوار الكاوس

مجموعة مُطاع صَفدي

- الفلسفة براءة الصيرورة.
- نقد العقل الغربي (الحدّات ما بعد الحدّات).
- استراتيجيّة التسمية.
- نقد الشر المحض I (بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم).
- نقد الشر المحض II (نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة).
- نظرية القطيعة الكارثية.
- ماذا يعني أن نفكر اليوم.
- جيل القدر (رواية).

مطبعة كركي

قريطم - بيروت - تلفاكس: +961 1 862500

E-mail: print@karaky.com