

التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف



محمد شوقي الزين
باحث جزائري

مهمهن بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف⁽¹⁾

(1) هذه الدراسة سبق نشرها في مجلة يتفكرون عدد 9

ملخص:

السؤال المؤرّق الذي لا ينفك الفكر الفلسفي يعاود طرحه بين الأقاليم والأزمنة: هل ثمة شيء يمكن ابتكاره بعد أفلاطون وأرسطو؟ لكن يقابله سؤال آخر بشكل عكسي: هل كلّ ما ابتكره أفلاطون وأرسطو هو تراث مغلق ومصفّد يستحيل معه إبداع شيء آخر؟ جاءت فلسفات الاختلاف لتحطم وهم الأصول الذي يعتبر أنّ الفكر هو مجال أثري وأحادي تغترف من معينه العبقریات الفلسفية، وأنّ كل ما يتم التفكير فيه أو تدوينه هو مجرد نسخة عن أصل سابق ومفارق. تأتي محاولتي لتطرح رهاناً عسيراً يجمع بين الهوية والاختلاف تحت عنوان عريض أستعيّره من ابن عربي «هو لا هو»، إنّه إثبات للهوية ونفي لها، وتحت فكرة محورية هي «التشاكل»، على وزن التفاعل، التي تُبرز جانباً من التماثل بين أشكال الفكر، وفي الوقت نفسه تُبرز جانباً من التمايز. إذا أخذنا أهمّ نموذج وأطروحة في ذلك وهي فكرة «وحدة الوجود»، نتساءل: ما الأمر الذي يجعل هذه الفكرة الوحدية حاضرة في أشكال متعارضة من الفكر (المادية الرواقية وروحانية أفلوطين)، وفي أشكال متباينة من الانتماء الثقافي والديني (ابن عربي الإسلامي، نيكولا الكوزي المسيحي، ليسينغ اليهودي)؟ ماهي أدوات هذا التشاكل؟ بأيّ معنى يمكن القول إنّ فكراً يماثل فكراً آخر ويتميّز عنه في الوقت نفسه؟ هل التشاكل هو ضرب من ضروب الجمع بين النقيضين: بين التشابه والاختلاف؟ يتطلب الأمر وقفة معرفية حصيفة على سؤال التشاكل الذي لا أضعه فقط كسمة إبستمولوجية، ولكن أيضاً، وخصوصاً، كقيمة حضارية في التعارف والتكامل. هل التشاكل هو إجابة ملائمة عن هذه المنازع بحكم أنه يقرّر بالخصوصية والعالمية (هذا وذاك) وينفيهما في الوقت نفسه (لا هذا ولا ذاك)؟

«ما من شيء ظهر في تفاصيل العالم إلا وفي الحضرة الإلهية صورة تُشاكل ما ظهر، أي يتقيد بها، ولولا هي ما ظهر»

(ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، ج2، ص435)

مقدمة

ما الشيء الذي يجمع على صعيدٍ محايد أو مشترك بين مادية الرواقي وروحانية الأفلوطيني؟ ما الأمر الذي يجعل أنطولوجيا ابن عربي تقترب في بنيتها وصيغتها من تفكيكية دريدا؟ ما سبب تشابه قصة «حي بن يقظان» وقصص «روبنسون» ديفو و«أندرينيو» غراثيان؟ كيف تتشابه فلسفات أو قصص أو آداب على الرغم من الاختلاف في اللغات والمعتقدات، أو أنّ اللاحق لم يكن يعرف بوجود السابق، أو أنّ السابق لم يؤثر مباشرةً في اللاحق؟ هل يتعلّق الأمر بمجال فكري (noosphere) كما ذهب أرنست رينان¹ (1823-1892) حيث يغترف منه العقل البشري علة التواصل بين البشر، أو كما ردكله فلاديمير فرنادسكي (Vladimir Vernadsky) (1863-1945)، وببير تيلار دو شاردان (Pierre Teilhard de Chardin) (1881-1955) بالنظر إليه كقيمة روحية عليا تتوّج الغلاف الجوي (atmosphère) والغلاف الحيوي (biosphère) وتتجاوزهما؟ إذا كان المجال الفكري يحيط بالأرض تماماً مثل الغلاف الجوي أو الغلاف الحيوي، فإنّ هذا المجال هو بؤرة الاتصال بين البشر من حيث لا يعلمون، على غير دراية منهم. فالوعي البشري يتّصل بهذا المجال ليغترف منه علة التعارف والتواصل، فيكون التقارب أو التباعد، حسب الألفة، على شاكلة «الأرواح جنود مجنّدة» في الخبر النبوي. أعطى دو شاردان لهذا التواشج العالمي اسم «الكوكبة» (planétisation) على صعيد الوعي البشري، شيء شبيه بالعولمة (mondialisation) على مستوى التبادل التجاري والاقتصادي والعلمي. هل فكرة المجال العقلي لها مسوِّغ نظري يمتاز بالحصافة؟ إلى أي مدى يمكن تبني هذه الفكرة عملياً دون أن تسقط في المجال المجرّد لأفلاطونية متحقّقة؟

أولاً: «التشاكل»: الأدوات والصيغ (هو لا هو، اللادونية)

قبل العودة إلى الفكرة التي طرحها دو شاردان ومناقشتها، أ طرح هنا مجموعة من الأدوات الكفيلة بتبيان سيمانطيقا التشاكل والأمر الذي يجعل منه مفهوماً «بينيّاً» (بين- ثقافات، بين- رؤى، بين- أفكار، إلخ)، يجمع أحياناً بين المتناقضات (صيغة «هو لا هو»)، ويجعل الأشياء لا تنفك عن بعضها بعضاً في ترابط متحقق (أداة «اللاونية»). قبل تفصيل هذه الأدوات أو الصيغ، بودّي، كعتبة مبدئية، أن أحدّد معنى التشاكل

1. Ernest Renan, Dialogues et fragments philosophiques (1876).

بوصفه ثقافة في الاختلاف. المعضلة مع التشاكل أنه يوهم بالتشابه أو التماثل²، على النقيض من الاختلاف إذن. لكن المدلول المعجمي لا يعطي دائماً، ولا يلبي حاجة المدلول الفلسفي المراد اشتقاقه. كيف نبرّر إذن أن التشاكل يحمل قيم الاختلاف فيما يكشف مدلوله عن عناوين التشابه والتماثل؟ بل، كيف نعلّل أن التشاكل محايد في الصيغة والمعنى، لأنه يتجاوز أساساً التشابه المطلق والاختلاف الراديكالي؟ إنه الرهان في نقل بعض الكلمات من المنغلق القاموسي إلى المنفتح الفلسفي. نشير إلى أن التشاكل مبني على وزن «التفاعل»، وهذا في حد ذاته مكسب ثمين، لأنّ التفاعل يقتضي حدّين بينهما علاقة تسوّغ الترابط. عندما نزع أن بين الثقافات أو الأفكار تشاكلاً، فإننا نشير أقلّ إلى التشابه (من حيث جدل التأثير والتأثر) منه إلى التفاعل بين أشكال الثقافة أو الفكر. لأنّ التشاكل ليس قيمة ثابتة عندما نقول عنه إنه «تشابه» أو «تماثل»، بمعنى أن تتشابه الأشكال أو تتماثل في الهيئة فقط. على العكس من ذلك، التشاكل عبارة عن قيمة دينامية في التفاعل بين أشكال الثقافة أو الفكر، أيّا كانت طبيعة هذه الأشكال من حيث انتمائها التاريخي أو الديني أو القومي.

كذلك، ليس التشاكل قيمة ناطقة، أي ينبغي البرهان عليه استدلالياً والإشارة إليه بصخب الخطاب، بأن نقول إنّ هذه الثقافة مدينة لثقافة أخرى سبقتها في الزمن والرفعة، ونبحث بالتالي عن طريقة سببية في ربط السابق باللاحق عنوة. التشاكل عبارة عن قيمة صامتة، يُشهد ولا يُبرهن عليه، لأنّ التماثل بين بعض الثقافات لا يخضع دائماً إلى طريقة سببية في تبيان دين اللاحق للسابق؛ ثمّة تماثل هو نتيجة طفرة مبهمة، أو ارتحال ملغز في الأفكار، كأن يُماثل اللاحق شكل السابق دون أن يعرف بوجوده أو يفقه شرطه الوجودي واللغوي. مثلاً، لا يمكن إرجاع التماثل في بعض الصيغ التفكيكية بين دريدا (1930-2004) وابن عربي (1165-1240) إلى اطلاع مباشر على محتوى التفكير، لأنّ دريدا لم يكن على علم بوجود شخص اسمه ابن عربي؛ وإن سمع به لم يكن يتقن اللغة العربية ليقراً متونه مباشرة. فكيف جاء التفكيك الدريدي «متشاكلاً»³ مع التفكيك الأكبري (نسبة إلى الشيخ الأكبر ابن عربي)؟ هذا مربض الالتباس الذي يتطلب الفك والتبيان.

«هو لا هو»: تشاكل كياسمي

في حقيقة الأمر، يعود التشاكل، في مبناه ومعناه وأيضاً في مجلده، إلى التفكير الكلامي الذي طرح مشكلة عويصة كانت تتطلب حلولاً جذرية تنأى بالنفس عن التجسيم أو التشبيه، وهي مشكلة العلاقة بين الذات الإلهية والصفات والأسماء المرتبطة بها من جهة، وعلاقة الإله بالعالم من جهة أخرى. لا يمكن إحصاء النقاش العارم الذي طبع تاريخ الفكر الكلامي في الإسلام، لأنّ هذا يتطلب مساحة واسعة ليس مكانها هنا، لكن حسبنا أن نشير إلى أنّ الحلول التي قدّمها ابن عربي مثلاً تدخل كلها في هذا الذي نسميه «التشاكل».

2 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص 491

3 - حول هذا التشاكل بين الفكرين، طالع: أيان ألوند، التصوف والتفكيك: درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.

إنّ بينهما تشاكل، يتمثلان في الشكل ويختلفان في العينية أو الفرادة. عندما نقرأ في قاموس اللسان العربي، نجد أنّ الخيال له دلالة تفيد الشبحية أو الطيفية التي تحدثنا عنها. نقرأ مثلاً: «الخيال والخيالة: ما تشبّه لك في اليقظة والحلم من صورة [...] والخيال والخيالة: الشخص والطيف. الخيال لكل شيء تراه كالظل، وكذلك خيال الإنسان في المرأة، وخیاله في المنام صورة تمثاله»⁶.

غير أنّ الشبحية أو الطيفية لا تفيد الحلم الفاسد، وإنّما تكتسي قيمة خلقية، جمالية وأنطولوجية، تعبّر عن الطابع الخلاق للوجود من لدن واهب الصور. إذا اتفق وأن سلّم ابن عربي بأنّ «الوجود كله خيال في خيال»⁷، فليس بحكم وهمية الوجود، ولكن بحكم مجازيته بالمقارنة مع الوجود الحقيقي للخالق، على غرار مجازية الهو المنعكس في المرأة. فالصيغة المراوية لعبارة «هو لا هو» تقول حقيقة الهو الأول ومجازية الهو الثاني. فكأنّ الهو الأول يرى نفسه في مرآة تعكسه: هو | هو، ويكون الهو المنعكس مقلوباً، مثلما يكون ظاهر الحق باطناً في الخلق أو باطن الحق ظاهراً في الخلق. نجد أنفسنا أمام «تشاكل كياسمي» تكون فيه الأشياء معكوس غيرهما دون أن تكون العكس أو النقيض. يتطلب الأمر معرفة ما هو الكياسم (chiasme) الذي نتحدّث عنه؟ مفردات التصالب، التقاطع، التداخل، التشابك، تقول سيمانطيقا هذا المصطلح الذي نقله ميرلوبونتي من الأسلوب البياني (مثلاً، عبارة مولير: «أن نأكل لنعيش، لا أن نعيش لنأكل»؛ عبارة غاندي: «أن نحيا ببساطة، لكي ببساطة أن يحيا الآخرون»؛ مثل إنكليزي: «القراء لا يسرقون والصوص لا يقرؤون») نقله إلى التفكير الفينومينولوجي. يبنّي الكياسم على رباعية في الحدود في شكل تقاطع ABBA، وهذا التقاطع من شأنه أن يفكر «ليس في الهوية، وليس في الاختلاف، وإنّما في الهوية داخل الاختلاف (أو الوحدة عبر التعارض) لحدود يتمّ التفكير فيها عادةً بشكل منفصل، مثل الرائي والمرئي، العلامة والمعنى، الداخل والخارج، حيث لا يكون أحدهما دون أن يكون الآخر»⁸.

ها نحن أولاء، من جديد أمام صيغة أخرى تقول: التشاكل إلى جانب اللادونية التي سيأتي ذكرها. إنّ من شأن الكياسم أن يجعل العلاقة بين الحدود غير قائمة على الهوية ولا على الاختلاف، لكن على إدماجهما معاً، حيث يكون التماثل بين الثقافات في عين الاختلاف الفردي أو المتفرّد بينها، ويكون الاختلاف بينها في عين التماثل الإنساني الجامع بينها. الكياسم خاصية استعارية (فهو صورة)؛ وليس خاصية منطقية. ليس من السهل فقه الكياسم، لأنّه ينطبق على حالات تفلت من البراديجم الأرسطي. لذا، فهو يرتع وينتعث في مجالات أخرى مثل العرفان كمجال نظري، أو الفينومينولوجيا كمنهج فلسفي. لهذا الغرض جعله ميرلوبونتي خاصية أساسية من الكائن القائم على مقابلات متداخلة كالظاهر والباطن المتناقضين في البراديجم الأرسطي، لكن

6 - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص ص 1306-1307

7 - ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 104

8. Pascal Dupond, Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Paris, Ellipses, 2001, p. 6

المتداخلين في البراديغم العرفاني. إذا كان المنطلق عند ميرلوبونتي حسيّاً في دلالاته، لأنّه يستحضر العلاقة الكياسمية بين اللامس واللموس عندما يكون اللموس نفسه اللامس مثل الجسد؛ فإنّ النتائج الفلسفية لهذه العلاقة الكياسمية تتعدّى البُعد الحصري للإدراك الحسي نحو البُعد الأوسع للإدراك الحدسي أو العرفاني. يفسّر هذا الأمر شيوع النمط الكياسمي في النص العرفاني، عندما نقرأ على سبيل المثال: «وإنّي ما أزال في هذا الكتاب أخطبني عني، وأرجع فيها إليّ مني، فمن سماي إلى أرضي، ومن سُنتي إلى فرضي، ومن إبرامي إلى نقضي، ومن طولي إلى عرضي، ولهذا أقمتُ القسطاس، وراقبتُ الأنفاس»⁹.

يستحضر ابن عربي في قصيدته «رسالة الاتحاد الكوني» مجموعة من المتناقضات التي تتمفصل فيما بينهما في وحدة جامعة، ونألف في هذه القصيدة سلوكاً كياسمياً بارعاً يغنيها عن الأحكام المسبقة حول عرفان غارق في النرجسية بحكم المراوية التي يستحضرها بكثافة¹⁰. بهذا المعنى، لا يمكن قراءة هذه النصوص العرفانية ذات البنية الكياسمية من منطلق البراديغم الأرسطي، لكن تبعاً لما اصطلحت عليه اسم «البراديغم الرواقي» الذي يوفّر أدوات وأساليب أكثر ثراءً ووسعاً من حيث الحكم والقيمة. يوفّر هذا البراديغم مجاًلاً في التوالج (interpénétration) بتداخل الحقائق في بعضها بعضاً يوفّر لها المصطلح «كياسم» نفسه: تراكب (imbrication)، تشبيك (entrelacs)، تسبيك (alliage)، ارتدادية (réversibilité)، إلخ. التوالج يبني وبين العالم هو أنني في خارج العالم بقدر ما يكون العالم في داخلي. هذه الفكرة التوالجية رواقية في مبدأها، ضلعت فيها بعض الفلسفات العريقة التي كانت تعتبر الكوسموس (الكون) والأنثروبوس (الإنسان) متداخلين تحت المسمّى «الإنسان الكبير» وهو العالم، و«العالم الصغير» وهو الإنسان (نميسيوس، إخوان الصفا، ابن عربي، ... إلخ). أحدهما صنو الآخر، لأنّ أحدهما مرآة الآخر، وأكثر من ذلك، أحدهما متوالج في الآخر بقيمة كياسمية مدّت الفلسفات العريقة، ومن بينها الفلسفات الصوفية، بالعدّة الحدسية والشاعرية.

الكياسم ندأخل، فهو إذن تشاكل، يجعل الحقائق تتوالج أو تتواشج في وحدة لا تفقد فيها العناصر من تعيُنّها. إنّها تنجز بالأحرى علاقة «لا دونية»، فكرة رواقية أيضاً، لأنّ كريسيبوس Chrysippe، الرجل الثاني في المدرسة، تساءل قائلاً: «ماذا يحصل لقطرة خمر عندما تسقط في البحر؟ تصبح البحر!»¹¹. فهي تندمج به، تنصهر فيه، تصبح كلاً بعدما كانت جزءاً، وهذا ما سمّته المدرسة الرواقية «المزيج التام» (krisis)، بحكم النزوع النسقي للعالم (sustema) حيث لا يقوم الكلّ دون الأجزاء التي يتركب منها، ولا

9 - ابن عربي، "رسالة الاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني"، في: رسائل ابن عربي، ص 94

10 - مثلاً: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009، ص 315: «ومن هنا مثال المرأة الذي يكثر استعماله لدى العرفانيين كوسيلة تعبيرية. وبطبيعة الحال فعندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له ويجعل الله مرآة أمامه ويقابل بين المرأتين، إحداها إزاء الأخرى، فإنه يرى نفسه في كل شيء، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرأتان المتقابلتان بصورة متوالية متكررة إلى ما لانهاية له. وحينئذ فلا شيء يمنعه من التلذذ والسكر والعشق، ... إلخ. يعشق نفسه كما عشق الإنسان السماوي صورته المنعكسة على الأرض في رؤيا هرمس فيصير هو ومعشوقه شيئاً واحداً».

11. Diogène Laërce, Vies des philosophes, VI, 151.

تقوم الأجزاء دون الكلّ الذي يشدّها إلى بعضها بعضاً. ثمّة نوع من التوتر يشدّ أوتار الوجود إلى بعضها بعضاً حيث لا يقوم انسجام أو إيقاع سوى على خلفية هذا التوتر المحكم والمشدود للأوتار. ثمّة بين الأشياء تواشج يجعلها لا تستغني عن بعضها بعضاً، لأنّ كلّ جزء يفتقر إلى الكلّ ليجد مكانه ومكانته، ويفتقر الكلّ إلى كلّ جزء ليكتمل صرحه ونسقه. النسق بالتعريف هو ارتباط الأجزاء فيما بينها وعدم انفكاكها عن بعضها بعضاً مخافة سقوطها وانهيار النسق. لذا جاءت الفلسفة الرواقية، في مجملها وفي تفاصيلها، «نسقية» البنية والوظيفة، وهي أول مدرسة نسقية في تاريخ الفلسفة. يمكن القول إنّ هذا البراديغم الرواقي، بأدواته في الكرايس (المزيج، التواشج) والكياسم (التقاطع، التداخل) يوفّر مجالاً خصباً فيما يمكن تسميته «اللادونية» التي لها نتائج تأويلية في النص، ونتائج عملية في الثقافة، كما سنتوقف عندهما لاحقاً.

«اللادونية»: اللغة واللغة أو النفي المضاعف

كلمة «اللادونية» ما هي سوى تعريب، ربما غير سعيد، للنفي المضاعف عند هايدغر في العبارة الألمانية nicht ohne التي تعني «لا...دون...». لكن، نجد لها بعض التجليات في الصوفيات العريقة مع ابن عربي أو الكوزي Nicolas de Cues اللذين اعتبرا أنّه «لا حق دون خلق» (بحكم النسبة) و«لا خلق دون حق» (بحكم التبعية)؛ ونجد لها بعض التشكّلات مع هيغل في تواطؤ الأضداد أو استحالة قيامها دون الاتكاء على بعضها بعضاً، أو مع ميشال دو سارتو في تفكيره حول العلاقة بين الأصل والنسخة أو بين النصّ المؤسّس والتأويلات المتنافسة. اللادونية هي العنوان العريض الذي بموجبه يمكن التفكير في الأمر الذي نسميه جدل الهوية والاختلاف، وتتطلّب قراءة مستفيضة انطلاقاً من العتبات اللغوية والفلسفية.

العروج على لسان العرب يمنح الفكرة التالية: «دُون: نقيض فوق، وهو تقصير عن الغاية، ويكون ظرفاً. والدُون: الحقيّر الخسيس»؛ «ويقال هذا دون ذلك في التقريب والتحقيّر»؛ «ودون بمعنى خلف وقدام. ودونك الشيء ودونك به أي خذه. ويقال في الإغراء بالشيء: دُونَكَ»؛ «وقال بعض النحويين: لدُون تسعة معانٍ: تكون بمعنى قبل وبمعنى أمام وبمعنى وراء وبمعنى تحت وبمعنى فوق وبمعنى الساقط من الناس وغيرهم وبمعنى الشريف وبمعنى الأمر وبمعنى الوعيد وبمعنى الإغراء». قبل أن نفحص الجُمْل الواردة في لسان العرب، ماذا أقصد بالعتبة اللغوية وبالعتبة اللغوية؟ في دراسة منفصلة¹²، كنت قد اقترحتُ كترجمة للأوفيونغ الهيجلي Aufhebung مفردة «اللُغوة» التي تتأرجح بين الزائد في التعبير والساقط منه الذي لا يُعتدُّ به. يقول الأزهري في هذا الصدد: «واللُغوة من الأسماء الناقصة، وأصلها لُغوة من لُغا إذا تكلم». هناك إرساء للغة هي في الوقت نفسه «لُغو» و«لُغاء»، أي زيادة ونقصان أو إثبات ونفي أو رفع ووضع. لا

12 - محمد شوقي الزين، "شُبّهات حول التفكير: عندما يحجب البيان لطافة البرهان"، جريدة «الجزائر نيوز»، 5 و12 و26 أكتوبر 2009؛ إعادة نشر في: محمد شوقي الزين، الذات والآخر: تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات ضفاف/منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2012، ص ص 100-107

شك أن المنظومات المعرفية أو التأويلية هي «على صورة» اللغة التي «تلغى» بها (تعبّر، تدوّن، تشكل) و«تلغى» بها أيضاً (تقدح، تجرح، تعدّل، تبدّل).

تتأرجح القراءة بين لغة تتسلّح بها ضدها، أي أنها تروم استعمال اللغة وأدواتها النحوية أو المنطقية أو البلاغية في مجابهة اللغة التي تلغي بها قراءة أخرى. فالقراءات تشتغل في عنصر اللغة الذي هو بمثابة «الإحاطة» التي تشتمل على القراءات في مختلف نزعاتها أو مذهبها. هناك بشكل ما «لغة مع لغة ضدّ لغة». هذا الاشتغال الجماعي للقراءات والتأويلات في «الإحاطة» اللغوية هو ما أسميه اصطلاحاً «اللُغوة». وتنطوي «اللا دونية» أساساً على العتبتين: اللُغوية واللُغوية، لأنها كأيّ قراءة تستعمل اللغة في فحص موضوعاتها أو ظواهرها، وتنخرط في الإحاطة اللغوية والتأويلية بوصفها اللُغوة الممكنة لقراءات ضرورية. بتعبير أقلّ عسراً وأكثر يسراً: «اللا دونية» هي لغة (قراءة، تأويل، تفكيك، أثريات، نحويات...) تسبح في سياق أسميه الإحاطة (لأنّ الحدود مضمونة ومفروضة)، وهذه الإحاطة هي لُغوة، لأنها تشتمل على النقائض والأضداد من القراءات والتأويلات. ولكلّ قراءة لُغتها ولُغوتها، لما تستلزمه من تعبيرات (اللغة) وإرادات في الفهم والتقصّي (الإحاطة بالموضوع عقلياً بقدر ما هي مُحاطة به حقيقة: كالواقع مثلاً).

أولاً، العتبة اللُغوية (نظام السرد): لنُعُد إلى لسان العرب والجُمْل الواردة بهذا الشأن: «دُون: نقيض فوق، وهو تقصير عن الغاية، ويكون ظرفاً. والدُون: الحقير الخسيس». في هذه العبارة «الدون» هو في الدرك الأسفل من الوجود، إنّه الدون والدنيء (الحقير الخسيس تقول الجملة). لكن الحكم القيمي للجملة يحجب الفحص الإستمولوجي، لأنّ الدون هو «دون» بالمقارنة مع أمر له الاعتبار الفوقي، على سبيل المكان أو المكانة؛ وهو «دون» في بُعد أو سياق أو ظرف. ليست «الدونية» وضعية مطلقة، تنفصل عن حيثياتها الزمانية وملابساتها الظرفية. فالمسألة «نسبية»، تنتسب بموجبها الحدود أو الأطراف، وهو أوّل تحديد لغوي يمكن وصف «اللا دونية» به: إنها العلاقة أو النسبة داخل سياق أو ظرف. الدونية والفوقية وغيرها من الوضعيات هي أعراض وليست حقائق ثابتة. نقرأ في الجملة الموالية ما يلي: «ويقال هذا دون ذلك في التقريب والتحقيق». تسلّم هذه الجملة أساساً بالنسبة بين الحدود: «يقال هذا دون ذلك»، لأنّ ثمة علاقة، والعلاقة هي بالضرورة عَرَضِيَّة لا تنفك عن الترابط والتفكّك تبعاً للأحوال والظروف. لا تضيف الجملة شيئاً سوى أنّ الدوني هو الداني والدنيء (التقريب والتحقيق). هل الدوني هو الداني؟ بتعبير آخر، هل ما نعتبره البعيد على الصعيد القيمي، لأنّه الدوني والدنيء، يمكنه أن يكون القريب؟ لأنّ، في الواقع، العلاقة بين الدوني والفوقي هي علاقة تباعد لا علاقة تقارب. فكيف يصبح الدوني هو الداني؟ ربّما قراءة معمّقة في جدلية السيّد والعبد عند هيغل ونيتشه يمكنها أن تقدّم بعض الإيضاحات، لكن ليس مجالها هنا. نقول فقط إنّ هذه الجدلية تشتمل على «لُغوة»، بحُكم أنّ العبد والسيّد هما في غاية البُعد والمسافة (من حيث

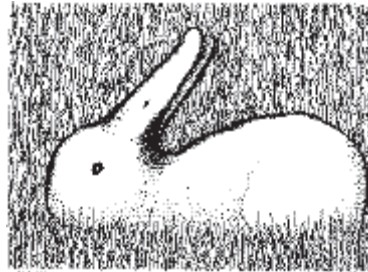
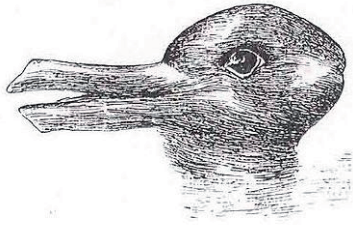
القيمة والمكانة والتاريخ والمصير)، وهما في غاية القرب والدنو: لا ينفصل أحدهما عن الآخر ولا يقوم أحدهما دون الآخر.

إنَّه التحديد اللغوي الثاني الذي يمكن وصف «اللا دونية» به: إنها علاقة النفي (لا) بالنفي (دون): «لا» العبد «دون» السيد و«لا» السيد «دون» العبد. إنها علاقة عضوية وإيجابية وصلبة مع أنَّ عتبتها هي التقاء النفي بالنفي. تبدو هذه الفكرة هيغلية النزعة، لأنَّ «الأوفونغ» الهيجلي يقوم أساساً على «نفي النفي» للإقرار بالطابع الجدلي للحقائق والتصورات والأفكار والأكوان. «اللغة» هي أيضاً نفي لنفي آخر، لأنَّ الحديث يتطلب نفي ما عداه ليتعرَّض هو الآخر للنفي: لقد تمَّ نفي النفي. فكرة اللا دونية، التي تنطوي على نفي نفي، هي على غرار عبارة «لا زال» (لا يزال، ما يزال) التي تتمتع بدلالة إيجابية وهي الديمومة أو الصيرورة، مع أنَّ تركيبها هي سلبية، «أداة النفي» ومفردة لها علاقة «بالزوال»: «يقال ما زال يفعل كذا وكذا ولا يزال يفعل كذا وكذا كقولك ما انفكَّ وما برح وما زلتَ أفعل ذاك، وفي المضارع لا يزال، قال: وفَلَمَّا يُتَكَلَّمْ به إلا بحرف النفي». تقرّر الجملة الموالية ما يلي: «ودون بمعنى خلف وقُدَّام. ودونك الشيء ودونك به أي خذه. ويقال في الإغراء بالشيء: دُونْكَ». تنتقل الجملة ممَّا تراه دونياً كشيء سافل ومسلوب، نحو ما يمكنه أن يتميز بالأمامية أو الخلفية، ليجمع على صعيد واحد النقيضين. الدون هو الخلف وهو الأمام. لكن هل تكفي الأبعاد المكانية وحدها في إضفاء الهوية على الدونية؟ لا تكفي هذه الأبعاد في نعت الدونية، حتى إن أعطت للمسألة بُعداً طوبولوجياً يتعدَّى البعد القيمي. لأنَّ البعد القيمي هو أشدُّ صلابة، ويسم بشكل قاصم (تاريخي ورمزي) الدونية التي تتميز بها بعض الأشياء أو الأشخاص أو المواقف أو المصائر؛ لأنَّ الدلالة الموالية تختتم على الدونية بخاتم القبض («دونك الشيء، أي خذه») والإغراء («دونكه»).

التحديد اللغوي الثالث الذي يمكن وصف «اللا دونية» به هو نقض القبض أو الأخذ كأساليب سلطوية (تسلطية) في إدراك الموضوعات. تقوم الجملة الأخيرة بتلخيص أهمَّ الخصائص اللاحقة بالدونية: «وقال بعض النحويين: لَدُونٍ تسعة معانٍ: تكون بمعنى قَبْلَ وبمعنى أَمَامَ وبمعنى وراءَ وبمعنى تحتَ وبمعنى فوقَ وبمعنى الساقط من الناس وغيرهم وبمعنى الشريف وبمعنى الأمر وبمعنى الوعيد وبمعنى الإغراء». لا تضيف هذه الجملة شيئاً سوى التأكيد على الضدية التي تتميز بها الدونية (أمام-وراء، تحت-فوق، ساقط-شريف). فهل لهذه اللعبة اللغوية من مغزى؟ هل لغاية عبثية تمَّ الإقرار بالأضداد في الدلالات التي تحتلها الدونية؟ لا يمكننا وزن المفردات بميزان العبثية أو المصادفة، لكن بميزان «اللغة» التي تحدَّثت عنها، بمعنى إمكانية أن يشتمل الشيء على نقائض تبعاً للظروف والسياقات (فهذا الإنسان هو نفسه بأحواله المتقلّبة أو أطواره المتناقضة من فرح وحزن، أو سكينه وغضب، أو تعقُّل وطيش...). إذا كانت العتبة اللغوية تضفي على الدونية خصائص مكانية ذات تركيبية متناقضة، فلأنَّها تسعى ربَّما للتخلص من العتبة الأخلاقية التي تطغى على التصوُّر والسلوك. فهل أفلحت في ذلك؟ لا أعتقد، لأنَّ الأبعاد المكانية تُستخدَم لأغراض قيمية

في إثبات الحقائق الدونية. لعلّ الدلالات المتبقية (الأمر، الوعيد، الإغراء)، وهي دلالات قيمية وسلطوية، تنسف الدلالات المكانية التي تتأرجح بين العلوّ والدنو، أو القرب والبعد. لهذا يأتي التحديد اللغوي الرابع في وصف «اللاونية» على أنها درء للنظام القيمي الذي يتحكم في الأبعاد المكانية أو الزمانية للدونية.

ثانياً: العتبة اللغوية (نظام المشهد): النسبة، الإيجاب من النفي المضاعف، البسط، الحياد هي الخصائص الرئيسية التي تتميز بها اللاونية، لأنها تشكل العلاقات المتينة بين الحدود أو الإدراكات، وتشغل في المواطن الإيجابية الناتجة عن صراع القراءات والتأويلات، وتعتبر المعنى كإمكان تدركه (له مداخل ومخارج ومعارج) وليس كضرورة تقبض عليها (كتلة جامدة من الدلالات)، وتعمل كوسيط في مقابلة القراءات فيما بينها دون طغيان إحداها على الأخرى، أي بالكشف عن أهميتها المعرفية وإمكاناتها الفكرية والثقافية والحضارية. تدفعنا هذه الاعتبارات اللغوية إلى التأمل في الاعتبارات اللغوية التي، كما أسلفنا القول، تشتمل على حقائق متقابلة لكن متعاضدة بالإحاطة. تتطلب العتبة اللغوية التي ارتأيت أن أصفها «بنظام المشهد» التمعّن في الرسم التالي المعروف في سيكولوجيا الغشتلت لدى جوزيف ياسترو Joseph Jastrow (1863-1944) «بوهمية البطة-الأرنبة». يدلّ الرسم على حيوان ذي شكل مزدوج: نرى تارة البطة (بتواري الأرنبة) ونرى تارة أخرى الأرنبة (بتواري البطة).



الأمر العجيب في هذا الرسم أنّه ينطوي على الشكّين، وأحدهما لا يستبعد الآخر، الإدراك البصري لأحد الشكّين «يُخفي» الشكل الآخر ولا يحويه. فالشكل المتواري يحافظ على وجوده، لأنّ الشكل المتجلّي لا يوجد بدونه. لا يوجد «تجلّي المتواري» دون «تواري المتجلّي». لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر. هذه اللاونية هي «لغوية» (سكون الغين). يمنح هذا الرسم شكّين قوامهما «التغرية» دون الإغراء، مع حفاظ كل شكل على غيريته الضرورية. لكلّ شكل في الرسم عين قائمة لا تزول بتواريه، ولا تقوم، في الوقت نفسه، دون الشكل الآخر. هناك «تكوير» أحدهما على الآخر. بينهما «لاونية»: علاقة لا ينفك بموجبها أحدهما عن الآخر؛ نسبة إيجابية حيث «تواري التواري» ينتج التجلّي؛ عدم طغيان أحدهما على الآخر بالغائه أو محوه. إذا أخذت «اللاونية» بهذه الصيغة، أقول إنّ التشاكل في جوهره «لاوني»،

وقد سمّا المفكر البحريني الراحل محمد أحمد البنكي «الرجئي»¹³، فقط لأنّ الصراع في طبيعته «لادوني» الهيئية، لأنّه تواطؤ بين ضدّين وسجال بين متقابلين، لأنّ أحدهما يغدّي وجود الآخر رغم أنّه يسعى إلى حجبهِ وإفنائهِ¹⁴.

ثانياً: «الباروك» بوصفه برزخاً بين عالمين: الإطار والمرآة

إنّ اللادونية تحيل أساساً إلى فكرة البرزخ كفضاء فاصل/واصل بين عالمين، لأنها تقرّر أنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر، فهو معه وضده، بجواره ومجافيه، يماثله ويختلف عنه. ستأكد هذه اللادونية الجامعة المانعة عندما سأقف عند أحد أهمّ التجليات في النص وفي الثقافة: «لادونية نصية» بعدم انفكاك النص عن تأويلاته؛ و«لادونية ثقافية» بعدم انفصال الثقافات عن بعضها بعضاً في ثقافة متحققة. الوصول إلى هذه اللادونية النصية والثقافية مرهون بالمرور عبر عنصر يمهدّها ويدخل أيضاً في تشكيلها. إنّ هذا العنصر، الجامع للأشكال والمانع في اختلاطها، العابر للأزمنة والأقاليم دون أن يكون مبهماً وميتافيزيقياً، المصاحب لكل تشاكل قائم على الأشكلة، هو ما يمكن تسميته بـ«الباروك» (baroque)، الذي له سيمانطيقاً قائمة بذاتها، وتاريخ حافل بالأعمال والأشكال. ما هو الباروك إذن؟ لماذا يُعتبر عنصراً في التشاكل والإطار العام في تحقيق التشاكل والثقافة؟ أورد هنا نصاً مهماً ومثيراً لأوجينيو دورس (1881-1954) يشير فيه إلى الأمر الذي يجعل مختلف الثقافات «تشاكل»، ويكون الباروك هو الإطار العابر للأزمنة في إنجاز هذا التشاكل: «في كلّ مرّة نجد فيها مجتمعة مقاصد متناقضة عديدة، فإنّ النتيجة الأسلوبية تنتمي إلى مقولة الباروك»¹⁵.

باروك برزخي: تشاكل دينامي

الباروك، بهذا المعنى، متناقض البنية أو البداهة، «فهو يريد الشيء ونقيضه» يقول دورس، ليس على طريقة التلفيق المبذل، ولكن على طريقة التراص بنيوياً وعلى شاكلة التناص ثقافياً. أن يجمع الباروك بين النقيض، فهذا يجعل منه إطاراً له أدوات، ومن أدواته الخيال، لأنّ الخيال، هو الآخر، له خاصية الجمع بين

13 - طالع دراستنا: محمد شوقي الزين، "التفكير الرجئي: مدخل إلى فلسفة واعدة"، في: رنده فاروق (إشراف)، إرجاء مغاير: قراءة في أعمال محمد أحمد البنكي، مجلة أطراف، 2، 2010، وزارة الثقافة (البحرين)، ص ص 10-26

14 - صعب جداً فقه هذه المسألة على صعيد مورفولوجيا الصراع في العلاقات الدولية. مثلاً: لا يقوم عدو دون عدو، وكل عدو يدعّم عدوه بمجرد وجوده. نقرأ، على سبيل المثال، في الأدبيات السياسية المعاصرة الإرادة في مكافحة الإرهاب. لكن، من وجهة نظر لغوية (بسكون الغين)، هل ثمة من جذية في مكافحة الإرهاب، عندما يكون الإرهاب في حدّ ذاته المتواطئ الضمني مع الإرادات التي تكافحه؟ مثلاً، سلطة استبدادية تكافح الإرهاب لا للتخلص منه، لكن لتدوم به وتخلد، بحيث تستعمل الإرهاب كفضاعة لترهيب المجتمع حتى يقبل بالأمر الواقع رغم الفساد والتهب والقهر الذي تمارسه كوسيلة في الابتزاز. مثال آخر: تسعى قوى عالمية مهيمنة إلى مكافحة الإرهاب، لكنّ مكافحته تدوم في الزمن من أجل غايات نفعية وربحية هي تجارة الأسلحة التي تتعرّز في أزمنة الحروب؛ بحيث لو تخلصت نهائياً من الإرهاب، فإنّ علة تجارتها تنتهي وتنتهي معها الفوائد والعوائد والمصالح. إنّ هذه "اللغة" هي الواجب التأمل فيها نظرياً وعملياً لمعرفة خبايا الأمور فيما وراء المظاهر الخادعة.

15. Eugenio d'Ors, Du Baroque, tr. Agathe Rouart-Valéry, Paris, Gallimard, 1968, p. 29.

المتناقضات في مجال غير أرسطي، أي في فضاء يفتقد إلى مبدأ عدم التناقض. يلعب الباروك على أوتار الخيال والحساسية والحلم والرؤيا، أي كل القيم الحدسية على هامش المعرفة اليقينية والبرهانية. لنقل إنها معرفة «عرفية» تميل إلى الحساسية والخيال، ومعرفة «عرفانية» منفتحة على الكشف والحلم والرؤيا، وليس معرفة «تعريفية» همها البرهنة والتنسيق. عندما يريد تبيان سريان الباروك في الأروقة الحضارية أو الدهاليز المتشعبة للثقافات، فإنّ دورس لا يتوانى في استحضار نماذج سردية مختلفة في البيئة والمعيش ولكن متوحدة في الصورة: «خمسة قرون قبل أندرينيو، كان هنالك «حي بن يقظان»، بطل الرسالة لابن طفيل، أكثر آدمية من أندرينيو، لأنه لم يولد ربما من امرأة؛ لكن وُجد مثل الإنسان الأول على الأرض. بالنسبة إليه، لم تكن الوحدة والكهف مجرد مبدأ، لكن بعد فاصل زمني، كانا عبارة عن اعتناق. هل انبثقت حكاية غراثيان عن قصة ابن طفيل؟ هل صدرت صورة أندرينيو عن صورة حي بن يقظان؟»¹⁶.

لم يكن غرض دورس الإجابة عن ذلك بجدل التأثير والتأثر، ربما لأنه لا يوجد أصلاً مؤثر ومؤثر فيه، ولأنّ هذا الجدل يبقى دائماً رهين البراديجم الأرسطي الذي يُعلي من شأن السببية ويسلم بتوالي الأشياء وفق مخطط معلوم. يشير دورس إلى استحكام عنصر الباروك في أشكال الفكر المبعثرة وربما المتناقضة، لأنّ قصة ابن طفيل لا علاقة لها بقصة غراثيان أو بقصة ديفو من حيث المضامين التاريخية والقيم الدينية، لكن تماثلها من حيث الأشكال المطبوعة أو الموضوعية والتي يمكن القول إنها تخضع إلى منطق أيقوني (logique iconique) يرى تماثل الصور فيما وراء تخالف المضامين أو اختلاف الاشتراطات النظرية والعملية لكل ثقافة أو هوية. ينطوي هذا المنطق الأيقوني على ثابتة (constante) فيما وراء التغيرات الزمنية، ثابتة متنقلة، فهي تتحرك لأنها تجعل أشكال الفكر ظواهر حيّة ووقائع دينامية. ليست هذه الثوابت «قوانين ثابتة»، ولكنها عبارة عن «أنماط دينامية». ربما كلمة «ثابتة» مضلّة، لأنها لا تعني أنها عنصر ثابت، ولكنها عنصر «ثابت في ديناميته»، أو «دائم في حركيته». فهي عنصر حيّ، متوهّج، فعّال، أثر دورس نعتة بالأيون (éon) بانتشاله من عراقته اليونانية وإقحامه في تفكير معاصر حول الشرط الوجودي والإنساني في تشاكل الثقافات.

الأيون هو عنصر لادوني، حدّ ثالث فيما وراء العقلي والواقعي، لا هو عقلي محض، أي مفهوم خالص ومجرد؛ ولا هو واقعي محض، أي تاريخ طبيعي أو مادي محايث. هذا الأيون، العابر للأزمنة في بحارها لأنّه المتحوّل في أوضاعها، مرادف للباروك. فهو يظهر ويختفي تبعاً لصيغ لا نفقهها دائماً. فهو نفسه في كل ظهور، لكنه مختلف في كل مظهر. لذا تبدو القصص العالمية التي أوردها دورس («حي» ابن طفيل، «أندرينيو» غراثيان، «روبنسون» ديفو، أو أيضاً إنسان روسو البدائي) متماثلة في الظاهرة، متميزة في المظهر. الأيون أو الباروك هو وجه المماثلة التي يجمع بينها، رغم الاختلاف في التمثيلات والمحتويات.

16. Ibid., p. 40 et 41.

أو لنقل: إنه الوجه المرآوي في الوصل والفصل؛ إنه الوجه المونادي في إدغام القاصي والداني (تقريب الإنساني والكوني، الأنثروبولوجي والكوسمولوجي). ما هذا الباروك الذي نتحدث عنه والذي يجعل من الأيون مظهره ومن الخيال أدواته؟ على الخلاف من التصورات التي اكتسحت في فترة معينة من الاشتغال التاريخي والأكاديمي على الباروك، لم يكن هذا الأخير مجرد إقليم حصري (إيطاليا) وأسلوب خاص (المعمار) ومظهر شاذ أو مَرَضِي (انحلال الكلاسيكي). إنه قبل كل شيء: 1- ثابتة تاريخية وعابرة للأزمنة تظهر وتختفي بين الأشكال المتنوعة للثقافة، من أي إقليم أو ديانة كانت؛ 2- ليس الباروك مجرد ثابتة تاريخية في الفن، كما تجلّى في المعمار والرسم والنحت؛ إنه «سمة» أساسية في الحضارة يحقق إدغام الطبيعي والثقافي في مواطن معروفة أو مجهولة من التجربة الإنسانية؛ 3- طابع عادي أو اعتيادي من السلوك الطبيعي أو الثقافي¹⁷.

يمنح دورس للباروك بُعداً عالمياً أو كونياً، لأنه يرى فيه عنصراً حياً، يتحوّل في طيات التواريخ، يتقلّب في تلافيف الأقاليم. فهو قالب قابل للتحوّل (métamorphose)، ولأنّ التحوّل يشكّل مفهوماً أساسياً من معجمه الواسع والمستفيض: «القوطي» (gothique) مثلاً هو «أسلوب تاريخي» فقط؛ أمّا الباروكي (baroque) فهو يبدو كل يوم على أنّه «أسلوب في الثقافة»¹⁸. الباروك ظاهرة ثقافية قابلة للتحوّل في المظاهر المتنوعة للأشكال الحضارية المختلفة، لأنه الجامع بين الأشكال والأساليب والمانع من ذوبانها وفقدان أعيانها. فهو إذن الصورة الأخرى لمقولة «هو لا هو»، كأن نقول مثلاً: قصة ابن طفيل هي قصة غرائبان وليست هي أيضاً. ليست هذه الهوية ماهية. هناك تماثل لا تماهٍ. فالقصص «تتشاكل» فيما بينها، لا تتماهى مطلقاً ولا تتجافى راديكالياً. فهي في «بينية» تصلها بقدر ما تفصلها دون أن يكون هنالك حدّ منتصر هو الوصل أو الفصل.

سريان أيوني: وحدة الوجود

يأخذ دورس على سبيل المثال فكرة «وحدة الوجود» أو «السريان الإلهي في العالم» (panthéisme) التي يرى فيها عنصراً أيونياً، أي فكرة باروكية، تجعل النقائض من الموضوعات (النسبي/المطلق، الإنساني/الإلهي، الظاهر/الباطن، ... إلخ) في امتحان متبادل؛ وتجعل النقائض من التمثّلات في تماثل عجيب رغم التناكر في الثقافات والتوجّهات الفكرية: نرى مثلاً أنّ وحدة الوجود كانت محطّ تبنٍّ من طرف ماديين وروحانيين (الرواقية/الأفلاطونية المحدثة)، من طرف تجليات دينية مختلفة (ابن عربي الإسلامي، نيكولا الكوزي المسيحي، سبينوزا أو ليسينغ اليهودي) أو من طرف فلسفات تأملية أو طبيعية متخالفة (هيجل أو برغسون): «كلما تقدّمنا في معرفة تاريخ الثقافة، تبيّنت لنا هذه الحقيقة، وهي أنّ وحدة الوجود ليست

17. Ibid., p. 83 et 84.

18. Ibid., p. 99.

مدرسة فلسفية كغيرها من المدارس، وإنما هي «قاسم مشترك»، أساس في النوع يندرج فيه الفكر عندما يتخلّى عن المواقع الصعبة والهشة للتمييز الصارم والتعدّد والأفضلية، المتحمّسة والمشاكسة، للاستمرارية والعقلانية»¹⁹. لنترجم هذا بصيغة أخرى: عندما يتخلّى الفكر عن البراديجم الأرسطي، فهو يعانق التجربة الإنسانية بكل تناقضاتها الوجودية والطبيعية، ويرتقي إلى وضع عرفاني تتوحّد بموجبه الثقافات، وحدة مسكونية (œcuménisme) تشترك فيها الفلسفات، أيّا كانت هويتها النظرية.

فكرة وحدة الوجود هي أسمى مثال على «تشاكل» الأفكار الآتية من أصقاع مختلفة ومن توجّهات متباينة في الرؤية والسلوك والعقيدة. فهي النموذج الأرقى لتلاقي الثقافات، لأنّ ما يميّز ثقافة من الثقافات ليس اختلافها الجذري عن غيرها، ولكن تماثلها النوعي مع غيرها في بعض الأشكال العالمية كالفن والقصة، أي في الأشكال التي تنتمي إلى مجال الخيال. عندما يقارن دورس بين الأسلوبين الكلاسيكي والباروكي، فهو يُبرز كيف أنّ الأول يتأسس على قيم البداهة والبرهان والانسجام، وهو ملاذ الفلسفات الواقعية؛ وكيف يقوم الثاني على قيم الحلم والخيال والبلاغة والكوسموس، وهو ملجأ الفلسفات العرفانية. ليس غريباً إذن أن تينع فكرة وحدة الوجود في الفلسفات الصوفية، من أيّ توجّه فكري أو ديني كانت، لأنّ هذه الفلسفات تولي للخيال والسرد والكون أهمية أنطولوجية حاسمة. فهي ترتبط بشكل وثيق بالقيم الباروكية المنفتحة على الطبيعة والخيال، عندما تتقيّد القيم الكلاسيكية بالعقل والبرهان. بهذا المعنى، يعتبر دورس الباروك على أنّه «اللغة الطبيعية للثقافة»²⁰، لأنّ مجال الباروك هو الطبيعة والحياة السارية فيها، هو الخيال الخلاق وقولبة الصور، هو الفكر الفنّان والصائغ.

ليس غريباً أيضاً أن تتحدّث الفلسفات العرفانية عن انسياب أو سريان الألوهية في العالم (من الرواقية إلى ابن عربي وسينوزا) بإجراءات لا يمكن عقلنتها بالضرورة، لأنّ عقلنة هذا السريان ستقوم حتماً بتشنيعه، لأنّها ترى فيه صورة مبتذلة عن الحلول والاتحاد كما قرأنا وما نزال نقرأ في أدبيات الهرطقة (hérésiographie). ليست الأمور بهذه السهولة المغلوطة، لأنّ سريان الألوهية في العالم ليست شيئاً يُعقل بالأدوات المنطقية والجدلية (لم يُقدّم الكم الضخم من السجلات الكلامية واللاهوتية حلاً بما عمّق الفجوات بين المذاهب المتناحرة)، ولكنه شيء يُكشّف بالإجراءات العرفية والعرفانية التي تبتغي الوحدة في الاختلاف، القاسم المشترك من وراء فضاء المعترك. إنّ الحديث عن السريان في الوجود هو استحضار الحركة التي هي ثابتة من ثوابت الباروك، بحكم أنّ الطبيعة التي يتكئ عليها أو الحياة التي يجوبها تقوم على الحركة. الحركة مضادة للعقل، لأنّ العقل يبتغي التمييز والثبوت، عندما تقوم الحركة باختراق الحدود وخرابة المجالات. لا نتعجّب إذن إذا كانت التيمة التي يقوم عليها الفن الباروكي في النحت مثلاً هي حركة

19. Ibid., p. 110.

20. Ibid., p. 112.

التمثيل، أو بالأحرى تماثيل توهم بالحركة، مثل تكشير الأسنان، جحوظ العينين، رفع الذراع، فتح الفم، بمعنى المشاهد التي تصوّر حالة من الوجد أو الولع كما هو الحال مع التجارب الصوفية عند القديسة كاترين Sainte-Catherine.

الحركة شيء مبهم وعبثي يخشاه العقل. لذا، يميل هذا الأخير بإجراءاته العقلانية إلى تثبيت المتحرك وسجنه في سلال من التصوّر والنظر، ينزع عنه الحركة المنفلتة ويحطّطه في جداول رمزية أو قواعد حسابية. يتصالح العقل مع الموت، لأنّ الموت وحده كفيل بإيقاف الحركة وإدخال الكائن الحي إلى مخبر التشريح والفحص لاكتشاف قانون طبيعي يدبّر مفاصله وأحشائه. إنّ العقل بطبعه تمييزي (discriminatoire)، يضع فاصلاً بين الأقاليم والأزمنة والكائنات ليرى نظام كلّ واحد منها، عندما يميل الباروك إلى توحيد السمات، لأنّه يرى فيها عنوان التواشج والتعارف، وهو أقرب إلى المجال العقلي بالمفهوم الذي سنفضّله مع دو شاردان في معرض الحديث عن المثاقفة بصفتها تشاكلاً بشرياً. لقد رأى دورس في الباروك «قالباً» أو «مطرساً» (matrice) تولد منه الأشكال المتنوّعة ذات رابطة أصلية أو أركيولوجية متحقّقة، رابطة طبيعية تتجذّر في الحياة والزمن، قبل أن تتطوّر في الحضارة والتاريخ وتتخذ قيمة كلاسيكية مبنية على الرؤية التمييزية: عقلية، تعريفية، تصنيفية، ... إلخ.

ثالثاً: التشاكل والمثاقفة: الإمداد والامتداد بين الثقافات

إنّ العنصر الباروكي له الخاصية الدينامية على شاكلة الحياة، والخاصية المطرسية على صورة الزمن الأصلي. فهو ينساب بين المختلف ليوحّد أطرافه، ويسري بين المتوحّد ليباين بين مفاصله. إنّ العتبة البيئية للهوية والاختلاف، لأنّه لا هذا ولا ذاك، أو هما معاً. عندما نقرأ التشاكل في ضوء الفكرة الباروكية، فإننا نجد له مجالاً خصباً أعطاه دورس اسم «روح العالم» (Weltgeist) وسمّاه دو شاردان «المجال العقلي» (noosphere). هذا المجال الحيوي، الفكري، الأصلي، يحقّق أهم السمات الباروكية التي نتحدّث عنها، ويجعل العلاقة بين الثقافات عبارة عن مثاقفة، والمثاقفة هي نمط من أنماط التشاكل الحضاري. قبل النظر في صيغة هذه المثاقفة، سأتوقّف قليلاً عند فكرة المجال الفكري عند دو شاردان، لأنّه فقط في هذا المجال يمكن القول إنّ البشرية تُنجز جانباً من ترابطها الأصلي، بمعزل عن الأوجه العدوانية للصراع. يقول دو شاردان: «لم نتوقّف عن متابعة المراحل المتوالية لغرض كبير مماثل منذ المحيط المتموّج للأرض الفتية. تحت الدوافع الجيوكيميائية والجيوكتونية والجيوبيولوجية، ثمّة سيرورة واحدة نفسها، المعروفة باستمرار: بعد أن تجسّدت في الخلايا الأولى، تمدّدت هذه السيرورة في تشكيل الأنظمة العصبية. ارتحلت النشأة الجيولوجية داخل النشأة البيولوجية التي هي ليست شيئاً آخر سوى النشأة السيكلولوجية»²¹.

21. Pierre Teilhard de Chardin, Le phénomène humain, Paris, éditions du Seuil, 1955, p. 200.

الطبقة المفكرة ووعاء التفكير: دو شاردان والمجال العقلي

تتطوّر هذه النشأة السيكلوجية التي تُعيّن الإنسان بصفته أرقى وأعقد كائن في التاريخ البيولوجي للأرض نحو عتبة أخرى هي ما يسمّيه دو شاردان المجال العقلي (noosphère): «عندما، لأول مرّة، قامت الغريزة في الكائن في رؤية ذاتها في مرآة نفسها، إنّه العالم بأجمعه قام بخطوة كبيرة»²². يشير هذا الانعكاس المرآوي الذي له بالتفكير (réflexion) مناسبة لغوية وأنطولوجية كيف أنّ مجرد غريزة كامنة في الإنسان أصبحت تأملاً قائماً بذاته، قادراً على الولوج في الظواهر المعقّدة للوجود قصد اكتناهاها وفهمها وقياس أبعادها واستخلاص صورة أو فكرة عنها. أصبحت الغريزة الدنيا الملتصقة بالأرض فكرة عُليا تتناطح السماء. يطلق عليها دو شاردان اسم «الطبقة المفكرة»²³ (nappe pensante) مثل الطبقة المائية التي تنعكس فيها أشباح الأشياء المحيطة بها. عندما يرتقي الوعي نحو هذه الطبقة المفكرة، فإنّه سيجد علّة التواجد-مع، لأنّ ثمة عدداً لا حصر له من «الأوعية» (ربما «الوعي» لا يختلف عن «الوعاء» الذي توضع فيه المضامين القصديّة، لكن ينبغي أخذ هذه الفكرة بكثير من التريث) التي تتوافد على هذه الطبقة لتغترف من معينها وتتشرب بمياهها على غرار الإسفنج الذي يمتصّ السوائل.

يجد الوعي نفسه أمام أشياء أو ظواهر، أحياناً لا يُدركها مباشرة أو لا يفقهها نصاعةً، لكنها تتدفّق من الطبقة المفكرة المحيطة بالأرض، هذه الطبقة التي تحقّق شيئاً يسميه دو شاردان «الكوكبة» (planétisation)²⁴. لا يخرج الوعي عن ذاته ويستحيل عليه أن يخرج من المجال الأرضي الذي يغترف من طبقاته. فهو يدور على ذاته تبعاً لدوران الأرض على نفسها، يدور ويحور، وربما يحار ويحتار، لأنّ الدوران يسبّب الدوخة وفقدان التوازن. لكن، أكثر من هذه الصورة الحسية البديهية، ثمة صورة مثلى حول الكيفية التي يتواجد فيها الوعي مع ذاته في التعرّف على شرطه الأنطولوجي، ومع غيره في تواسج وتعارف متبادل على مستوى الشرط الحضاري. من خاصية الوعي أنّه يشغل كشجرة الحياة (Arbre de la Vie)، شيء يتشعب في الأوعية والأعصاب، بعدما تشبّع وتشرب من مياه الطبقة المفكرة: إنّ فكرة الشجرة أصلية أصالة الصورة المجازية التي تنعتها (الأصل الفردوسي في شجرة المعرفة، الأصل البابلي في شجرة الألسنة واللغات، ... إلخ)، والعديد من الصوفيات تشترك، باروكياً أو أيونياً، في صورة الشجرة التي لها سيمانطيقاً خاصة: الشجرة هي الإنسان (الإنسان الكامل عند ابن عربي مثلاً)، بكل ما يحتمله هذا الأخير من قوى متعارضة (حسية، خيالية، عقلية)، لكنّها متشجرة تحت إمرة مبدأ متعالٍ يضمن لها الوحدة في عين التباين والتنافر.

22. Ibid.

23. Ibid., p. 201

24. P. Teilhard de Chardin, L'avenir de l'homme, Paris, éditions du Seuil, 1959, p. 159.

إنّ التشاؤم الذي تجلّيه الطبقة المفكرة أمراً ممكناً وله القابلية للإنجاز والتحقيق، هو التجاسر الذي يجعل بين الفرديات المنعزلة وشائج وأمشاج من العلاقات المتفاعلة حيث «منتهى العالم (le Bout du Monde) ليس شيئاً آخر، في كل حالة، سوى منتهى كل عنصر منعكس، يحيا بمفرده الوحدة غير القابلة للإيصال لما يفصله عن غيره من العناصر»²⁵. كلمة bout لها معنيان: تشير من جهة إلى منتهى الشيء، إلى آخر طرف يصل إليه الشيء أو آخر طرف من الشيء؛ وتدل من جهة أخرى على الجزء أو القطعة. منتهى ما يصل إليه الجزء (مضاعفة لكلمة bout) هو أن يترابط مع غيره من الأجزاء مثلما تتفاعل الخلايا العصبية عبر المشبك العصبي (synapse) جاعلةً ممكناً فكرة أو استجابة أو نباهة. كل جزء، رغم الوحدة التي يقبع فيها، فإنّ له بالأجزاء اتصالات تحت إيعاز أيوني أو باروكي، أي تحت وازع موناوي يفتح داخل الجزء مخارج لا بدئية، أي لا بد منها، ما له منها بُدٌّ: «إذا بدا ما قلناه لحد الآن صحيحاً، بمعنى وجود «روح الأرض»، فإنّ عناصر هذه الروح لا يمكنها أن تتدافع»²⁶؛ بل هناك تآلف مثلما تُولّف الأبجدية نصاً ثم قصة. نحن إزاء قصّة البشرية منذ أوديسا التطوّر التي أعطاه دو شاردان صفحات وافرة من التحليل والنقاش.

ثمّة مغنطة كامنة في هذه الروح بحكم أنّ الأجزاء النفسية الصادرة عنها ترجع إليها وتغترف منها، لأنّها ذات سلوك دائري مثل دائرية الأرض، حيث كل ما يخرج منها يعود إليها في دورة طبيعية ونفسية، متحققة. يتعلق الأمر بروح مشتركة، مثلما هناك طبقة مفكرة مشتركة يرتقي إليها العقل البشري للحصول على مؤونة نظرية يفكر بها، ومعوونة عملية يشتغل بموجبها: «إنّ معنى الأرض، بكشفه لكل واحد أنّ جزءاً منه يوجد عند الآخرين، يُبرز أيضاً، من كتلة الأحياء، مبدأ في الودّ الكوني: رغبة كل عنصر في عنصر آخر والوفاء له في صلب العالم الذي يتقدّم»²⁷. هذه الفكرة رواقية في جوهرها ومبدئية، لأنّها تقرّر أنّ ثمّة وُدّاً كونياً يتعالى على الجزئيات المتناثرة والمتنافرة؛ وكانطية في نتائجها بالبحث عن المشترك بين البشرية، بجعل الإنسان غايته في ذاته، بمعزل عن النزوع الآلي الذي انتهى بأن يجعل الإنسان أداة للتطوّر التقني، وبالتالي ضحية الاستعمال الإجرامي للتقنية كما حصل في الحروب العالمية. إنّ أفكار دو شاردان، بزخم المباحث العلمية والطبيعية التي أدرجتها، بقيت في حدود التصوّر الوضعي الذي اكتسح أقاليم واسعة من التفكير الديني والفلسفي في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين.

غير أنّ بعض الحقائق المتعالية التي أدرجها دو شاردان بمجاوزة الحقائق الفيزيائية أو الطبيعية المحضة، كانت محط اهتمام من المعاصرين أمثال إدغار موران الذي يستحضر بصريح العبارة المجال العقلي ليدرس به عالم الأفكار، أو يمكن القول بعبارة أكبرية (نسبة إلى الشيخ الأكبر ابن عربي) إنّ الأفكار

25. P. Teilhard de Chardin, La place de l'homme dans la nature, Paris, éditions du Seuil, 1956, p. 139.

26. P. Teilhard de Chardin, L'énergie humaine, Paris, éditions du Seuil, 1962, p. 43.

27. Ibid., p. 44.

هي «أمة من الأمم» لها طبعها ونظام اشتغالها، وهذا ما يمكن استشفاه ابتداءً من عنوان موران: «المنهج، الجزء الرابع، الأفكار: مسكنها، حياتها، آدابها، تنظيمها»²⁸. يدافع موران أيضاً عن فكرة مجال عقلي (نوسفير) ترتحل فيه الأفكار بوصفها كائنات لا مادية قابلة للتطور والزيادة والنماء مثل الأفكار العلمية، أو قابلة للتصلب والجمود مثل الإيديولوجيا. فالمجال العقلي هو فضاء مستقل عن العوارض التي تطرأ على البشر، فهو بمثابة اللوحة الخلفية والخفية التي تدبر شؤونهم. يمكن لهذا المجال أن تكون له قيمة بنائية في تشكيل الثقافات والارتقاء بالتقدم، لكن يمكن أن تكون له أيضاً قيمة سلبية من حيث القرصنة التي تمارسها بعض الأفكار على عقول البشر، فتكون أفكاراً عنصرية مثلاً، أو انتحارية أو استبدادية، ... إلخ. كانت هذه فكرة بيير أوجيه (Pierre Auger) الذي اعتبر أننا تحت سلطان الأفكار، بعدما كانت الأرض ترزح تحت السلطان النباتي أو الحيواني (مثلاً، عصر الديناصورات).

هل يمكن القول إن النظرية الأفلاطونية حول سديم الأفكار المتواجد في فضاء مستقل لم تنقطع عن غزو الفلسفات؟ هل هو تحيين دائم لنظرية أصلية تجعل من الأفكار عالماً قائماً بذاته، يقلت من الضرورة الطبيعية والبداهة التاريخية؟ دون الحديث عن عالم أثيري منقطع كلياً عن عالم الكون والفساد بالتعبير الأرسطي، يمكن التسليم بفضاء نظري أو مجال عقلي تنتعش فيه الأفكار، تتحول، تتبدل، تتعدل، تتفاعل مع الطبيعة والتاريخ، تتواصل مع البشر، وتخضع إلى ما أمكنني تسميته بالإمداد والامتداد. فهي تمد العالم المادي بخرائط في التنظيم والتنسيق التي بدونها يصبح هذا العالم مجرد كومة من الأشياء والكائنات المبعثرة؛ وتمتد في هذا العالم بأن تتسلل فيه، تنساب بين أطرافه، إلى منتهى ما يمكن أن يصل إليه هذا العالم تبعاً لفكرة دو شاردان، أي أن الأفكار تتغلغل في أدق تفاصيل الوجود، وتسري فيه سريان الدم في الشريان؛ تمدّه بالحياة النبيلة وتمتد فيه حياة جارية. فهي تربط أجزاء العالم المتناثرة في وحدة نسقية لا تعدم الفروقات والاختلافات. إذا كان كل جزء لا معنى له في ذاته سوى بارتباطه بالأجزاء الأخرى لأنه يشكل معها منظومة متواشجة، فنحن في صلب الشرط اللادوني، لأن هذا الجزء لا يقوم دون الأجزاء الأخرى.

بهذا المعنى، يمكن الحديث عن «لا دونية» ثقافية يتعذر فيها أن تستقل ثقافة بمبدأ مطلق يميّزها عن غيرها ويمنحها الامتياز والأفضلية، لأن هذا التميّز يفتح الثقافة على النزوع العنصري تجاه الثقافات الأخرى، نزوع إقصائي تتوهم فيه كل ثقافة أنها تستغني عن الثقافات الأخرى بمبدأ ميتافيزيقي يدبرها (عرق صافٍ، انتخاب طبيعي، اختيار إلهي، ... إلخ). إن المنطق اللادوني ضدّ هذه المزاعم، لأنه منطق رواق في جوهره، نسقي في بنيته، يجعل الأجزاء لا تنفك عن بعضها بعضاً ما دامت تنتمي إلى المجال الإنساني الواسع بجذوره الطبيعية وبفروعه الفكرية المتشجرة والسامية (تبتغي السماء). من جذوة هذه الشجرة الإنسانية يمكن استخلاص نيران فكرية وأنوار عقلية هي ذخائر بشرية مشتركة. إن المنطق اللادوني، الذي

28. Edgar Morin, La méthode, 4- Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation, Paris, Le Seuil, 1991.

يجعل الأجزاء لا تقوم دون الاستناد إلى بعضها بعضاً، يجعل كل منظومة ثقافية أو حضارية ممكناً. فمثلاً أنّ الماء ينتج من اجتماع ذرتي هيدروجين وذرة أوكسجين، كذلك لا يمكن للذرات البشرية أن تنتج محيطاً فكرياً وإيكولوجياً فاعلاً إذا لم تجتمع حول مبادئ مشتركة تأخذ بالسمّة الإنسانية الجامعة.

المجال النصي: «لا دونية» النص وتأويلاته

قبل الانعطاف على المجال الثقافي لتبيان كيف يشتغل المنطق اللادوني من أجل ثقافة متحققة يتم بموجبها تفصيل الثقافات، من الأجدى النظر كيف يشتغل المجال النصي داخل كل ثقافة، بحكم أنّ النص يشكل ظاهرة ثقافية بامتياز، أيّاً كانت طبيعة هذا النص²⁹. إنّ النص يحقق لذاته ما أسميه «الاستدارة التأويلية» وهي أنّ المعنى الذي يختزنه أو الكينونة التي يبيدها يفلتان من كل احتكار يستأثر به تأويل من التأويلات أو إرادة من الإرادات. تقول هذه الاستدارة التأويلية إنّ المعنى الكامن في النص لا يمكن اختزاله في دلالة يقوم كل تأويل بتشكيلها حول النص. إذا كان النص لا يقوم دون تأويلاته تبعاً للمنطق اللادوني الذي أحبكه هنا، فإنّ التأويلات لا تقوم أيضاً دون النص تبعاً للمنطق اللادوني الذي أحبكه هنا؛ فالنص يتيح التأويلات مثلما التأويلات تصنع الواقعة النصية من زواياها المختلفة. يضع ميشال دو سارتو مثلاً مفردة «أكسيمورية» (oxymoron)، جامعة بين النقيض، وتشير إلى هذه الاستدارة التأويلية وهي «الحظر» (interdit)³⁰. الطابع الأكسيموري في هذه المقولة يكمن في أنّها «تبيح» أو «تتيح» جرحاً لذيداً أو جمالاً قبيحاً. فمتى كان الحظر إذن عبارة عن إباحة أو إتاحة؟ هل ينتمي إلى المقولات الأكسيمورية التي كان لها في التاريخ الفلسفي استعمال نقدي أو جدلي (مثلاً: «الفارماكون» الأفلاطوني في القراءة الدريدية، «الأوفيونغ» الهيجلي في القراءة الهایدغرية، ... إلخ)؟

لفهم هذه الخاصية الأكسيمورية، التي تنتمي إلى المعجم التشاكلي الذي وضعت بعض صيغته وأدواته هنا (هو لا هو، لا دونية، باروكية، كياسمية، ... إلخ)، فإنّ الحظر الذي يفيد الإباحة غير ممكن إذا لم نقم بشق المقولة إلى اثنين (أو «تفجير» بالمعنى الذي نجده عند ابن عربي) ونقول إنّ الحظر الذي يفيد الإباحة هو: «عبر-القول» (inter-dit) أو «تقاؤل» (على وزن تفاعل). تفيد هذه المقولة قيمة «لا دونية» وهي أنّ النص يمنع أن تُبرز التأويلات دلالات أخرى غير المعنى الذي يختزنه على سبيل النسخ أو المحاكاة، لكن، تبعاً للاستدارة التأويلية لا تُبرز التأويلات سوى الدلالات التي تضعها كشرط نظري لما فهمته من النص. معكوس ذلك، أنّ التأويلات تسعى لأن تكون دلالاتها هي [ال] دلالة الواحدة والوحيدة الممكن استخلاصها من النص، والنص يحظر أن يكون المعنى الذي يختزنه هو المعنى الواحد والوحيد الممكن تداوله كحقيقة في التاريخ. إنّ الحظر أو الممنوع في النص هو استحالة المعنى بالدلالة اللادونية التي أُنحها للكلمة

29 - طالع مثلاً: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990

30. Michel de Certeau, La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 214.

«استحالة»: 1- استحالة نفي بانتفاء الإمكان: يستحيل أن يكون المعنى الذي يختزنه النص هو الدلالات التي تنتجها التأويلات؛ 2- استحالة إيجاب بتحوّل الإمكان: يتحوّل المعنى في مجموع التأويلات التي تقول إنها قبضت عليه، فيما هي تنتج دلالاتها الخاصة، في سياقها وتبعاً لشروطها ونظام رؤيتها، بشأن النص المقروء. تصبح الاستدارة التأويلية عبارة عن دائرة تحويلية: تدبير عملية تحوّل المعنى عبر التأويلات، أو تحويل المعنى كرأس مال إلى صفقات دلالية جارية.

ما يستحيل في النص من المعنى هو ما يستحيل من المعنى في التأويلات. الاستحالة هنا هي أيضاً معجم تشاكلي، لأنها أكسيمورية ولادونية؛ تفيد المنع والعطاء، تقول استحالة القبض على المعنى في التأويلات، أساساً لأنّ المعنى يتحوّل في هذه التأويلات، يحلّ فيها ليرحل عنها، يجري على سطوحها دون درايتها، يسري منها سريان الهواء في الأجواء؛ وفي الوقت نفسه، تحوّل المعنى بين التأويلات في ارتحال لا ينقطع. بأي معنى إذن الحظر يفيد الإباحة. هل بالمعنى الأنثروبولوجي (مثلاً: مارسيل غوشيه، ميشال فوكو) في أنّ الممنوعات هي دعوة لا شعورية إلى اختراقها (ما معنى هيبة القانون إذا لم يكن هنالك وعي يخترقه ويبرّر عقوبته بسجنه أو حرمانه؟) هل بالمعنى الأنطولوجي في استحالة المناسبة بين الألوهية والإنسانية هي استحالة الألوهية في الإنسانية، تبعاً للوحدة الوجودية؟ ليس من السهل ضبط هذا الأكسيمور سوى بتفجيره كما فعل دو سارتو، وهو أنّ الحظر يفيد الإباحة بحكم الاستدارة التأويلية التي هي دائرة تحويلية، يتحوّل فيها معنى النص دون أن يكون هنالك ادّعاء من طرف التأويلات بأنّها قبضت عليها أو جسّدت في تجاريتها الرمزية مع النص. لنقرأ إذن هذه الاستحالة في المقولة: البادئة (inter) تفيد الترابط أو التوصل والمفردة (dit) تتعت الكلام أو التعبير أو القول.

إنّ الكلمة (inter-dit) تفيد إذن الرابط الكائن بين الأقوال، أو العلاقة القائمة بين التأويلات. هي علاقة لادونية لأنّ التأويلات تجد مكانها ومكانتها، تجد موقعها ووظائفها، في العلاقات التي تقيمها فيما بينها. معنى ذلك: يستحيل على كل تأويل أن يقول معنى النص دون أن يكون هنالك تأويل آخر له الحق في أن يقول معنى النص بالإرادة نفسها. «يستحيل» معناه ويمتنع على كل تأويل أن يدّعي بأنّه قبض على معنى النص. هذا المنع أو الامتناع (استحالة انتفاء) هو ما يتيح إمكانية المعنى المتحوّل بين التأويلات (استحالة تحوّل وتحوّل). استحالة المعنى هي ما يمتنع احتكاره من كل تأويل، واستحالة المعنى هي ما يمكن تحوّل في كل تأويل: الاستحالة إحالة لحالة. لا ينفكّ المعنى عن التحوّل، لأنّ كل تأويل يحيل إليه في علاقته بتأويل آخر في استدارة تتعطف على النص. تتيح العلاقة العمودية بالنص (التأويل) العلاقة الأفقية بين التأويلات (التأويل): أن «تتأول» التأويلات ليس فقط أن «تتأول» مسألة نصية أو واقعة خطابية، لكن أن ترى العلاقة اللادونية الكائنة بينها، أو نظام «اللغة» الذي يدبّر ها. ليست المسألة مجرد «موقف» من النص، لكن أيضاً مسألة «موقع» بالمقارنة مع الآخر: أكثر من مجرد «هيرمينوطيقا»، إنّها «طوبولوجيا» تدرس مواقع التأويلات

وارتجال الدلالات. فهي تدرس المآل (ما تؤول إليه في نظام اشتغالها) بعدما حدّدت قبلياً، على سبيل المبدأ (principe)، أوّل الشيء أو صدر الكائن. بين الأول والمآل ثمة تفعيل الآلة التي نسميها التأويل.

إنّ الإباحة الكامنة في الحظر هي ما يجوز فعله لما يمكن تجاوزه. إنّ المعنى الحقيقي الذي ينطلق من النص، عندما يجوز ارتحاله بين التأويلات، أي مجاوزته لكل أشكال التثبيت أو القبض، يصبح مجازاً في تداول هذه التأويلات. هذا معنى التأويل الذي نجد له تحديداً عند ابن رشد (1126-1198): «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»³¹؛ وهذا المجاز عند سيزار ديمارسيه (1676-1756): «شكل تنتقل بموجبه الدلالة الحقيقية من كلمة إلى دلالة أخرى تقارنها موضوعاً في الذهن»³². بين الحقيقي والمجازي تشاكل، مثلما نقول إنّ زيدا أسدٌ: التشاكل في هذه العبارة ليس التشابه، لكن الجواز (الإباحة) الذي يتيح التجاوز (الإحالة): إنه المجاز. لأنّ زيدا يشبه في شجاعته الأسد، لكن لا يشبه في خلّقه الأسد. الإباحة هنا هي نوع من الإزاحة التي تنقل المضامين إلى مواقع جديدة من الاستنثار التأويلي. هذه الإزاحة هي الاستحالة: تحوّل، تعدّل، تبذل، أي كل المراحل أو الـ[است]حالات التي قد تتقهقر نحو الأسوأ أو الأرذل (altération) فيما كانت تبحث عن غيرية في الذات (altérité). بين «الغير» و«التغير» عجيبة لغوية وطنية لغوية مشتركة تجعل البحث عن الغير (غير-الأنا، عبر-القول...) هو شكل من أشكال التغير في الذات: بحث عن الآخر في الأنا (استشعار)، بحث عن الأنا في الآخر (استدراك)، محاكاة أو عداوة.

ليس غريباً أن يقول نيتشه في نص 1873 إنّ الحقائق هي استعارات من فرط الاستعمال (usage) إلى غاية التلف والاستنزاف (usure)³³. فقط لأنّ المعنى في ارتحاله من الدلالة الحقيقية في النص إلى الدلالة المجازية المستديرة بين التأويلات، يمكنه أن يتقهقر في تغيّره، يصبح عملة صدنة من جرّاء التداول وهو النعت الذي وصم به نيتشه الحقيقة في صيرورتها استعارة متآكلة. هذه التجارة الرمزية بين النص والتأويلات، بين رأس المال والصفقات، من شأنها أن توجّه المعنى نحو أرباح إذا كانت العلاقة بينهما «لادونية»، أو نحو خسائر إذا كانت العلاقة احتكارية وأيدوية تنتهي بتصنيف النص: «لا تنكشف حقيقة»

31 - أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983، ص 32

32. César Chesneau Dumarsais, Les tropes de Dumarsais, Paris, Belin, 1818, p. 155.

33. Nietzsche, Le livre du philosophe, tr. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 2014, p. 123. Texte original: «Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen» (Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, 1873).

الأصل سوى بفضاء الإمكانيات التي تتيحها: إنها ما تبديه الاختلافات بالمقارنة مع الحدث الأصلي، وما تخفيه بتشكيلات جديدة»³⁴. إن التجارة الرمزية بين النص والتأويلات هي احتمالية، لأنها رهان مفتوح على الربح أو الخسارة، بين ارتقاء المعنى نحو آفاق جديدة من الافتتاح النظري والعملي، أو انحدار المعنى نحو أبعاد غائرة من التميع والتلف. بين الاحتمالين من الاستحالة (التحول بالارتقاء أو بالانتقاء)، يشتغل التأويل كإمكان «لادوني»: غياب النص ب بروز التأويل أو غياب التأويل ب بروز النص، وهذا الغياب هو بالأحرى تغييب كما ألفيناه في نظام المشهد للعتبة اللغوية، تغييب لشكل بحضور شكل آخر: «العلاقة «بالأصل» هي إجراء في الغياب»³⁵.

ما تقوم به التأويلات في علاقتها اللادونية بالنص وفيما بينها، هو تغييب النص بإظهار نشاطها التأويلي في القراءة والتفسير والترميز. غياب النص هو تواريه في التأويلات ذاتها كمحفز أولاً (يبيح، يتيح، يسمح) وكعنصر أيوني ثانياً، ينساب في تعاريجها ويرتحل على سطوحها (يتغير، يتعدل، يتحول). النص سبب إمكان التأويلات وعلّة تمكين دلالاتها المتنافسة. فهو متوار فيها وبها، يتحول في مجاريها ومياهاها، يرتقي في إراداتها ورؤاها، يتوزّع ويتنوّع في تشكيلاتها الرمزية والثقافية: «تبدو هذه الحقيقة مغتربة فيما تسمح به، لأنها تبقى ذاتها حقيقة أخرى يستحيل اختزالها في المعرفة. إنها شرط وليس موضوع العمليات (التأويلية) النابعة منها. فهي تنبئ فيما تتيحه»³⁶. هذه الفكرة التي أشار إليها دو سارتو مفيدة، لأنها تُبرز بشكل بدهي اغتراب النص في التأويلات أو استلاب الحقيقة في الدلالات المجازية التي تقتنصها. اغتراب النص في التأويلات ليس غريبته. لا يصبح النص غريباً وهو الأليف والمألوف لدى التأويلات في تجارتها الرمزية معه؛ لكنه يغترب بأن يختفي فيما يتيحه في التأويلات من إرادات ودلالات (غروب النص بشروق المعنى). فهو ينساب فيها، يتموّج معها، يدوم أو يخلد بها.

سفر النص في التأويلات عبارة عن تيه وحيرة، وكل حيرة هي دوران على رحي ما لا يمكن نعتة أو وصفه: إنه «هذا» بلا هوية واضحة، أو «هنا» بلا أرضية معلومة. لأنّ النص يختلف بماديته الحرفية عن التأويلات التي تسعى لمحاكاته بحياكة أنساقه وحكاية مضامينه، وفي الوقت نفسه يتداخل مع هذه التأويلات بأن يشكّل «جسداً» (un corps) يتعاقد ببنائيتها وهياكلها: «هو لا هو». «هو» النص عندما يُنظر إلى جسده الأبجدي والمعنوي، و«لا هو» النص عندما يندمج في التأويلات على سبيل التناص أو التأوّل. بين النص والتأويلات إجراء في الغياب أو التغييب يسميه دو سارتو «الحدّ»، لأنّ هذا الحد يفصل/يصل بينهما، ويجعل العلاقة بينهما «لادونية». ثمة فاصل ضروري يجعل النص ليس التأويلات، وثمة واصل يجعل

34. Michel de Certeau, La faiblesse de croire, op. cit. p. 213.

35. Ibid., p. 215.

36. Ibid., p. 213.

النص يتيح التأويلات بأن يتسلل، خفيةً أو عنوةً، في خباياها الدهليزية: «الحد له وظيفة إباحية» يقول دو سارتو. يرئُ الحدُ كإيقاع مرهب: الحدُّ هو الفاصل والفيصل، المقرض الحادُّ، السيف المسلول، العقوبة الصارمة والقاصمة في التشريعات القانونية أو الدينية، ... إلخ. كيف ما يقطع الأوصال يمكن أن تكون له وظيفة إباحية؟ هل نحن إزاء أكسيمور يجمع بين نقيضين؟ لا ينبغي فهم الحدَّ بالمعنى المبتذل في القطع والبتير والحسم. يمكن أخذه أيضاً كمنتهى أو مأل: «منتهى العالم» بتعبير دو شاردان، أو على غرار مقبس التيار الكهربائي. لا يمكن للتيار الفكري بين البشر أن يسري دون حدود أو منتهيات تتيح التوصيل والتشبيك.

المجال الثقافي: «لادونية» المثاقفة

الحدُّ ليس القطع. المنتهى ليس النّهْي. مظاهر بعض الكلمات تفيد شيئاً، لكنّ ظواهرها تدلُّ على شيء آخر. لأنّه لا شيء في منتهيات العالم أو مأل المعنى يفيد الحظر أو البتر، لكن الإباحة والإتاحة، ممّا يجعل الرابطة الأصلية بين الكائنات ممكنة، والرابطة المعرفية والنظرية بين النص والتأويلات متحقّقة، والرابطة الإنسانية بين الثقافات متجلية. منتهيات كل ثقافة ترتبط بثقافة أخرى بحكم المنطق اللادوني والمجال العقلي الذي تحدّث عنه دو شاردان، والذي يتيح التوصل الثقافي تحت المسمّى المتداول اليوم في شكل «مثاقفة» أو «تثاقف». قبل عرض المنطق اللادوني في المثاقفة الذي لا تتفصل بموجبه الثقافات تبعاً للمقولات المدروسة أعلاه (العنصر الأيوني عند دورس، المجال العقلي عند دو شاردان، ... إلخ)، بودي أن أعرض باقتضاب ما يمكنني تسميته «المثلث الثقافي»³⁷ المركب من ثلاث محطات أساسية وهي «الثقاف» بوصفه نظام الحقيقة الذي يميّز كل ثقافة؛ «الثقف» باعتباره نظام المعرفة المتاح لكل ثقافة في نمط اشتغالها؛ «الثقافة» باعتبارها نظاماً في الهوية يتحدّد بالمقارنة مع النظامين الآخرين. أستعمل «الثقاف» للدلالة على نظام الحقيقة الذي تضطلع به كل ثقافة ويشكّل العتبة المبدئية لكل تصوّر وسلوك أو اللوحة الجامعة، الخلفية والخفية، من حيث كونه وراء التصوّرات والسلوكيات يدبّرها ويوجّهها على غير دراية منها. فهو لها بمثابة الخيط المتواري، الرفيع والهادي، الذي تستقيم به وتتقوّم، تسيّر وفقه وتنتهج به، تتسوّى وتعتدل.

الصورة التي يعكسها الثقاف هي الشيء المقوّم للاعوجاج، يسوّي أمزجة الكينونة بأن يجد لها التوازن فيما وراء الإفراط أو التفريط. لكن، ينبغي تجريد الصورة عن الفكرة القيمة في كون الثقاف باعثاً أخلاقياً أو زاجراً إيديولوجياً. لا أتحدث هنا من منطلق قيمي (حتى إن بدا مهماً في نتائجه)، لكن من منطق أنطولوجي (الذي يبدو مهماً في مبادئه وأصوله)، لأرى كيف يشكّل الثقاف «الطبع» الخفي والغائر لكل ثقافة، هندستها المتوارية التي تحتكم إليها في كل تصوّر أو سلوك، في كل نظر أو عمل. إذا قمّت بوضع الثقاف في نظام

37 - طرحْتُ هذا المثلث بشكل مبدئي وجامع في: محمد شوقي الزين، "سؤال الثقافة من وجهة نظر فلسفية"، مجلة عالم الفكر (الكويت)، المجلد 43، العدد 2، أكتوبر-ديسمبر 2014، ص ص 179-222؛ وسيكون أكثر تدعيماً وتطعيماً في الجزء الأول من نقد العقل الثقافي، عنوانه "فلسفة التكوين وتأسيس فكرة الثقافة".

الحقيقة، فلأنه يشكل، من جانب آخر، «كينونة» كل ثقافة، الوضع الأنطولوجي الذي تتواجد فيه. يتجسد الثقافة في كل ثقافة كمجموعة من القواعد والأحكام تدبرها. فهو «الجسد» الذي يعبر عن أنظمتها التصورية والسلوكية. لا أخذ الجسد هنا بالمعنى الحسي لجسم عضوي، لكن بالمعنى الرواقي العريق في منظومة مُحكمة، مشدودة الأوصار والأوتار. كل منظومة مترابطة من الرؤية والسلوك هي «ثقافة» كل نظام (ثقافي، سياسي، ديني، لغوي، إلخ). يمكننا القول إنَّ الثقافة «يتجسد» في كل ثقافة كمنظومة في الرؤية والسلوك، ولا «يتجسم» لأنه ليس شيئاً حسيّاً يمكن لمسه، وإنما هو شيء حديسي، يمكن الوقوف عليه في ديباب الممارسات ونظام الأعراف.

ما نراه أو نلمسه من القواعد والأحكام هي «الثقافة» في تجلياتها العملية في الدين والسياسة والأخلاق، وما ندركه من وراء هذه التجليات هو «الثقافة» بوصفه السمة الأساسية والمتوارية لكل ثقافة. ليس فقط «السمة» الثابتة والمميّزة لها، لكنه نظام التدبير (disposition) الذي يمكن أخذه كمرادف لكلمة «أويكونوميا» (oikonomia) العريقة: اقتصاد، تدبير المنزل، إدارة، تخطيط، ... إلخ. كانت لهذه الكلمة دلالات ميثاقية بارزة في الكيفية التي يدبر بها الخالق شؤون العالم، واكتست بعد ذلك دلالات تاريخية في الكيفية التي تدبر بها المؤسسة الدينية (الكنيسة في المسيحية، لسان حال العقيدة) شؤون الناس. أشكال هذا التدبير حاضرة في نصوص تراثية عديدة، مسيحية³⁸ أو إسلامية³⁹. أستعين هنا بالدراسة الرائعة للسيدة ماري جوزي موندزان «الصورة، الأيقونة، التدبير» قصد تبيان أنّ ما أسميه «الثقافة» له علاقة بالكلمة «تدبير» بالمعنى العريق لمفردة «أويكونوميا»: «بشكل عام، تستلزم الأويكونوميا الكلاسيكية التنظيم الوظيفي لنظام من أجل المنفعة، مادية كانت أو غير مادية. نموذج هذا النظام طبيعي، لكن تسيير هذا النظام في المجتمعات يقتضي تحليل الوضعيات والتدخل البشري من أجل أفضل استخدام للغايات»⁴⁰.

تكتب في الصفحة نفسها أنّ ما يفهم من «الأويكونوميا» هو العلاقة. فهي بالتعريف علاقة تنتظم بموجبها الحياة (عضوية أو روحية)، وفق مخطط طبيعي (naturel) أو عنائي (providentiel). تتجسد العلاقة بين الحدود المشكّلة للمنظومة المراد تدبيرها، والجسد هو أيضاً علاقة ترتبط بموجبها الأعضاء من أجل سير متناغم وتدبير منسجم. إذا تسنّى لي تحديد الثقافة، فهو هذه العلاقة الضمنية التي تدبر بها كل ثقافة منظومتها الرمزية. إنّه الهيكل الذي يتيح للثقافة أن تتخذ هيئة ما. إنّه نظام الحقيقة المتواري الذي يجعل من الثقافة ما هي عليه من سمات وخصائص، وما تقوم بإنجازه من قواعد وأحكام. ينخرط الثقافة في المجال

38 - عند البطريرك نيكيفوروس (Nikephoros, Nicéphore) 758-828م، صاحب مؤلفات لاهوتية حول فقه الصورة في المسيحية والتدبير الإلهي للعالم بواسطة الصورة.

39 - عند محي الدين بن عربي 1165-1240م، صاحب رائعة في هذا المجال "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" التي يمكن اعتبارها "أويكونوميا" في الثقافة الإسلامية، من حيث التدبير الإلهي لشؤون الخلق بوظائف قدّم لها الشيخ الأكبر الصيغ والمضامين.

40. Marie-José Mondzain, Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. «L'ordre philosophique», p. 35.

التداولي بوصفه القاعدة وقد تم إنجازها تحت نيران الفعل (sous le feu de l'action)، إذا جاز لي اللجوء إلى استعارة استعملها بيير بورديو. ليس الثقافة (قاعدة، تراث، قانون...) نظاماً حديدياً أو فولاذياً تدعن له الإرادات، بل هو شيء يتم أقليمته في المجال التداولي للفعل البشري، شيء يتم السير وفقه، فهو «يوجّه» الأفعال بقدر ما «يتوجّه بـ» الأفعال، وعكسه: أن «تتوجّه» الأفعال بالثقافة كفسحة تداولية في الحرية، ولا تكتفي بأن «يوجّهها» هذا الثقافة. العلاقة كإسمية إذا جاز لي العودة إليها بوصفها تداخلاً بين الثقافة المتواري والثقافة المتجلية، وكيف يتم الانتقال من أحدهما إلى الآخر بشكل يُبرز التفاعل بينهما. يمكنني أخذ الثقافة كـ«طبيعة طابعة» يسم سلوكاً أو تمثلاً، والثقافة كـ«طبيعة مطبوعة» موسومة في السلوك والتمثل، بالأمر المتواري الذي يجعل تجليها الرمزي أمراً ممكناً.

إذا كان الإنسان «يتوجّه» بالثقافة كإرادة فاعلة، ولا يكتفي بأن «يوجّهه» الثقافة كإرادة منفعة، فإن الأمر الذي ينطبق على هذا الإنسان هو ما اصطلحت عليه اسم «الثقف». فهو يثقف قيم التراث بتحسينها في اللحظة التداولية التي يتحرك فيها. معنى أنه يثقف القيم التراثية، أي أنه يتوجّه بها على سبيل الإرادة الفاعلة، المجتهدة، الخالقة؛ ولا يكتفي بأن توجهه على سبيل الإرادة المنفعلة، المستسلمة، الخاملة. الثقف هو الإدراك الآني الذي يحول القيم إلى عُملات قابلة للتصريف. يتصرف معها كصفقات رابحة، لأن الثقف كإدراك معرفي، آني وفوري، يترادف مع مجموعة من الأفعال الإدراكية نصّت عليها القواميس في شكل «لقم»، «لقف»، «رمي»، «روية»، ... إلخ. كنت قد حدّدت هذه الأفعال الإدراكية في صيغة استدلال عملي كالذي سنّه أرسطو (مشورة/مداولة - خيار/قرار - تنفيذ/إنجاز) ورأيت أن الاستدلال العملي الذي يتيح الثقف ينبني على صيغة مماثلة (روية - رمي - لقف/لقم). هناك فقط اختلاف في الصيغة: إذا كان الاستدلال العملي الأرسطي يتركب في أزمنة هادئة من الترتيب المنطقي والعقلي للفعل البشري (مشورة، خيار، إنجاز)؛ فإن الاستدلال الثقافي يتشكل في أزمنة فورية تتطلب الفعل الآني.

لا غرابة في ذلك، وأسير هنا وفق مخطط وضعه ميشال دو سارتو وهو أن الأفعال الفورية في الحياة اليومية هي «تكتيكية»، ذات مداخل تحتية ومخارج متوارية، تتطلب النباهة والذكاء، تقتضي درس الوضعيات والسياقات للظفر بالأرباح والمستويات. الحياة اليومية في رُمّتها مبنية على نمط تكتيكي في الأداء، فيما التشكيلات النظرية والعملية القائمة فيها كأرخيل متناثر مبنية في معظمها على نمط استراتيجي⁴¹. يعني أن الحياة اليومية، في سيولتها العفوية، ذات «منطق ثقفي» كالذي أحاول وضع لبناته النظرية هنا وفي دراسات أخرى. الثقف هو إدراك معرفي لا يختلف في جوهره عن الفهم والفقه والعلم، غير أنه يزوج بين النظري

41 - حول ثنائية الاستراتيجية والتكتيكية عند دو سارتو وتطبيقاتها العملية في الحياة اليومية، طالع: ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، 1- فنون الأداء العملي، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت، 2011، ص ص 95-90؛ محمد شوقي الزين، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، ابن النديم للنشر/دار الروافد الثقافية، ط1، 2013، الفصل الثاني: "الاستراتيجية والتكتيكية: حصان طروادة" داخل الصروح النسيجية"، ص ص 144-93

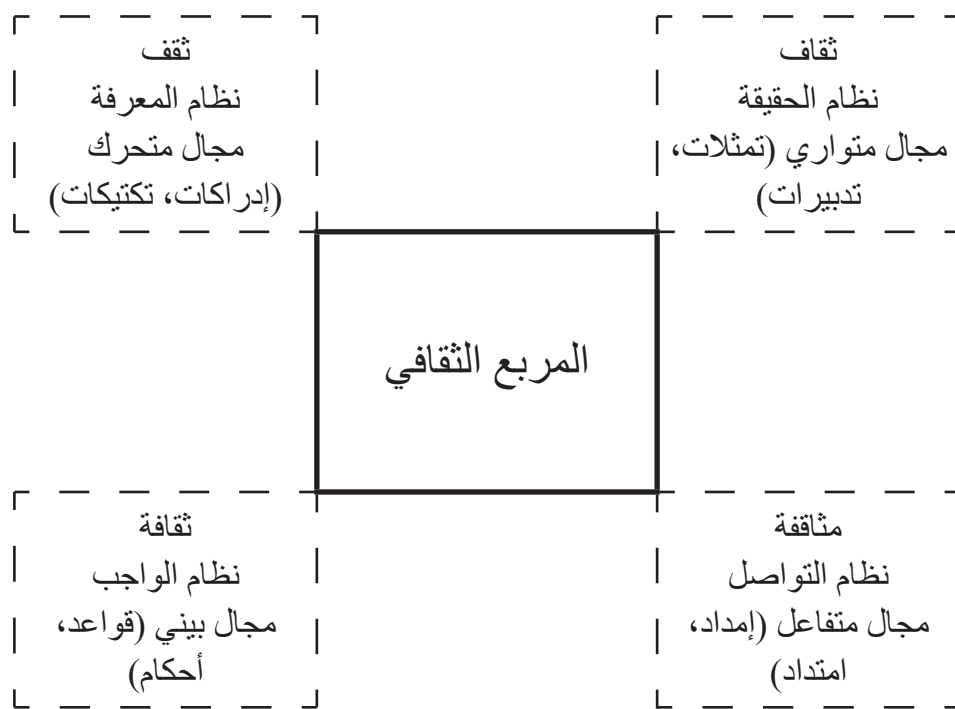
والعملي، لأنه ليس مجرد إدراك ذهني من جرّاء سرعة اللقف والاستيعاب في وضعية فورية (الحياة اليومية حُبلى بهذه الأشكال الثقافية: السعي اليومي عبر المشي أو الركض، الرياضة، البورصة على المستوى المالي أو التجاري، السرعة مع وسائل الاتصال والمواصلات، ... إلخ)، لكنّه أيضاً إنجاز عملي بإقحام النباهة أو الموهبة في اللحظة القانصة للفرص المواتية. وعليه، يعقد المنطق الثقافي علاقة وطيدة بزمان عفوي غير الزمن الكرونولوجي، وهو «الكايروس» (kaïros)، زمن المصادفات الجميلة والخير الجزيل والعطاء الوجودي في نفحاته الآنية والعابرة التي ينبغي «ثقّفها» على وجه السرعة في اللحظة المناسبة.

إذا كانت الحضارة المعاصرة تسير وفق براديغم السرعة أو التسارع كما بيّن بول فيربليو (Paul Virilio)، فإنّ خاصية الثقّف هي التي تنطبق بشكل بارع على هذه الحالة المتسارعة (اتصال سلبي ولاسلبي، مواصلات سريعة كالميترو والقطار السريع والطائرة، الأنترنت أو الفضاء الأثيري، ... إلخ). فالقيم الإدراكية الأخرى مثل الفهم والفقه والعلم تبقى في مجالات محصورة من التعاطي المعرفي والنظري، بينما يكتسح الثقّف مجالات واسعة من التجربة البشرية بحكم اليقظة الوجودية التي تميّز الكائن (الإنساني والحيواني)، وبحكم السرعة الحضارية التي تميّز البشر اليوم. إنّ أقرب وسيلة إدراكية في معيشتهم اليومي وسبقهم المستقبلي هي الثقّف الذي يمنح فسحة حرّة من التخطيط والأداء والسلوك. وجود الإدراك الثقافي في مجال خلفي وخفي هو الثقاف لا ينزع عنه مساره الحر في الأداء والمتحرّر من العوائق الممكنة. بل يمكن القول إنّ الثقّف يسعى أساساً لأن يتجاوز جدلياً مجال الثقاف الذي ينتمي إليه ويتصرّف فيه، تماماً مثلما أنّ الأفعال التكتيكية داخل الصروح الاستراتيجية الحصرية والقسرية لا تتعطل بمجرد تواجدها في هذه الصروح. فمتى منعت كرة القدم مثلاً، بأحكامها القسرية وقواعدها الثابتة وطاقتها الرقيب، من الحركة العفوية للاعبين بأداء فني ومهارة تقنية من أجل الظفر بالفوز؟

إذا كان الثقّف يبني على قيمة معرفية في سياق يميّز بالعفوية والمهارة، وإذا كان الثقاف يميّز بقيمة وجودية في مجال قائم على الثبوت والرسوخ، فإنّ الثقافة المتجلّية بالأنواع الابتكارية في مجالات السياسة والدين والفن والعلم تشكّل الميزان بين الثقّف العفوي والثقاف الراسخ، بين التكتيكي العابر والاستراتيجي المستقر. فهي المكيال بين متناقضين هما بالأحرى متكاملان. تستقطب في ذاتها هذا «الأكسيمور» بين ثقّف حثيث ومتسارع وثقاف متجذّر وبطيء. إنّها مربض التشاكل بينهما، لأنّ الثقّف يشتغل في اللوحة الجامعة، الخفية والخفية، للثقاف؛ ولأنّ الثقاف لا يقوم أيضاً دون ظواهر ثقافية تميّز التجربة البشرية في الحياة اليومية. إنّ الثقافة هي، بشكل ما، التناقض الخلاق الكامن في الإنسان نفسه، بين ثبوت يتأسس عليه (هوية، نظام، سمة) وتحول يميّز به (إحساس، حركة، انفعال)، أو الاختلاف الكائن بين «النمط الجيني» (génotype) و«النمط المظهري» (phénotype) كما يُقال في البيولوجيا. إذا كان على عاتق الثقافة سياسة هذا التناقض الكامن في الإنسان، فإنّ المثاقفة ستكون، على هذا المنوال، سياسة التناقضات الكامنة

بين الثقافات بالبحث عن نقطة توازن بينها حتى لا يطغى بعضها على بعض تحت أية ذريعة واهية. إذا كانت الثقافة هي أساساً قدرة الذات على مجاوزة ذاتها في الصنائع التي تبتكرها أو الروائع التي تخلدها، وهو ما يُسمى الفكر الموضوعي (esprit objectif) بالمعنى الهيغلي؛ فإنّ التقاء ثقافات هو ما يجعل الصنائع تتلاقى والروائع تتلاقح، وتكون القيمة بينها هي «التثاقف».

أعمل إذن على تكميل المثلث الثقافي الذي أشرتُ إليه بعنصر جديد هو المثاقفة ليصبح عبارة عن «مربع ثقافي»، يتركّب من نظام في الحقيقة هو «الثقاف» كمجالٍ متوارٍ يستحكم في المجال المتحرك الذي تمثله الإدراكات المعرفية والحركات التكتيكية؛ ونظام في المعرفة هو «الثقف» كمجالٍ متحركٍ يشكل العتبة المبدئية للثقافة؛ ونظام في الواجب هو «الثقافة» حيث تكون غاية الإنسان في ذاته تبعاً لمقولة كانطية يبرّر بها الفلسفة الأخلاقية وتكون الثقافة لحظة وسطى بين ثقاف يمدّها بالأحكام والقواعد، ونظام الثقف تقوم بضبطه وتنظيمه لدرء تشظيه وتبعثره؛ وأخيراً نظام في التواصل هو «المثاقفة» كمجال في التفاعل بين الثقافات على قاعدة الإمداد المتبادل والامتداد المشترك.



ربما من البدهي أن نقرّ بالاختلاف بين الثقافات بحكم الرؤية والسلوك والانتماء، وأنّ النظريات الإثنولوجية والأنثروبولوجية تُبرز كلها هذا الاختلاف الكائن بينها، وأنّه يستحيل اختزال إحداها في الأخرى (incommensurabilité). إنّ الأطروحة التي أدافع عنها، وهي فكرة تفيد البينية، مفادها أنّ المثاقفة تحقّق جانباً من التشاكل، لأنّها تثقف على عتبة بينية، لادونية في أساسها، تتجاوز الهوية والاختلاف. التشاكل إذن مجاوزة رؤيتين عقيمتين في إدراك نظام العلاقة بين الثقافات أو الحضارات: 1- رؤية اختزالية تعتبر أنّ

الثقافات ترجع كلها إلى أصل واحد وتعجز عن تحديد هذا الأصل، سوى في حالة ما إذا لجأت إلى التفسير الميتافيزيقي لأسطورة بابل قبل بلبله الألسنة وتشظي الهويات؛ وأنّ الثقافات تؤول إلى سقف تاريخي واحد، سليل فلسفات التاريخ الغائية مع كانط وهيغل، والتي حدّدها فرانسيس فوكوياما في الديمقراطية الليبرالية بوصفها نهاية التاريخ أو منتهى ما يصل إليه نظام سياسي بشري متكامل⁴²؛ -2 رؤية انفصالية تعتبر أنّ أصل الثقافات كلها هو الصراع الراديكالي من أجل موضوع غير محدّد المعالم: يمكنه أن يكون الهيمنة أو النفوذ، إرادة إذعان الآخر، الكفاح من أجل الاعتراف، البحث المستميت عن عدو، ... إلخ. انخرط صامويل هنتنغتن مثلاً في هذه الطريقة الانفصالية⁴³.

أعتقد أنّ التشاؤل من شأنه أن يتجاوز الرؤيتين، لأنّ العلاقة بين الثقافات ليست دائماً واعية يمكن تحديدها في نموذج واحد تخضع له هذه الثقافات (فوكوياما)، أو صراع يدبرها (هنتنغتن)؛ لكنها علاقة غير واعية تجعل الثقافات «تتحمل نحو بعضها بعضاً بدافع لا يمكن دائماً إرجاعه إلى غاية مسطرة سلفاً أو صراع منظم للسلوكيات. فهي تتحمل، معناه أنّها تحتل شيئاً هو موجود في كل ثقافة على سبيل التشاؤل (مثلاً: الإرادة في التعرّف على الآخر، الإرادة في بلوغ السعادة، ... إلخ)، وتتحمل الثقافة الأخرى، سلباً أو إيجاباً. لا يعني هذا أنّ الصراع لا ينظم مساحة واسعة من العلاقات البشرية، حتى إن لم يصف هنتنغتن شيئاً، لأنّ أركيولوجيا هذا الصراع أشار إليها هيرقليطس في مقولة تأسيسية: «الصراع أبو الأشياء جميعاً»؛ وأعطاه غاستون بوثول (1896-1980) الصيغة العلمية فيما سمّاه «علم الصراع» (polémologie)⁴⁴. لم يصف هنتنغتن شيئاً سوى أنّه أعطى للصراع بين الثقافات بطانة دينية، مرجعاً محرّك الصراع إلى جذور دينية. لعل تفاقم الإرهاب اليوم يعطيه نصيباً من الحق. لكن، لم يفسّر دائماً كيف يندلع الصراع داخل الثقافة الواحدة في شكل حرب دينية أو أهلية (بروتستانت/كاثوليك في المسيحية، شيعة/سنة في الإسلام، ... إلخ)، وليس فقط بين الثقافات المتفاوتة في الهويّات.

كذلك، أعزو الصراع بالآخرى إلى تمثّل تقتحمه عناصر مشاغبة من الصور الضبابية. هناك قرصنة صور غير قابلة للانضباط، تهجم على الوعي لتصور الآخر في أشكال مشوّهة لا تقول هذا الآخر فيما هو عليه من خصائص ذاتية. مثلاً التصوّر الذي يحمله الغرب عن المسلمين، والتصوّر الذي يحمله المسلمون عن الغرب، بحيث ينتفي حضور الآخر (présentation) ليحل محله استحضار الآخر في تمثّل (représentation) متركب من أحكام مسبقة ورؤى مغلوطة. يمكن اعتبار هذه القرصنة التمثيلية كأشكال

42. Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, Free Press, 1992 ; La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 2009.

43. Samuel Huntington, The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order, New York, Simon & Schuster, 1996 ; Le choc des civilisations, Paris, Odile Jacob, 2000.

44. Gaston Bouthoul, Essais de polémologie, Paris, Denoël Gonthier, 1976.

في الإيهام أو السيمولاكر (simulacre) لا تُصوّر الآخر كما هو في ذاته وتبعاً لسماته وخصائصه، لكن تُصوّر الآخر كما هو في مخيلة كل ثقافة، تُقرّم من خصاله، وتُعظّم من مخاطره، وتُشنع من أفعاله، وتُشكك في نواياه. لسنا، في الصراع، أمام نظام الواقع، لكن أمام نظام المتخيّل؛ ومن شأن التخيّل المفرط أن يخلق صوراً أو وضعيات غير موجودة في الواقع، فينسب إلى ثقافات أشكالاً من السلوك أو الكينونة لا تعبّر عنها بالضرورة. يبدو أنّ نظرية هنتنغتن حول الصراع الحضاري هي حبيسة هذا الإيهام المتقشي في كل ثقافة حول الثقافات الأخرى. إذا كان هنتنغتن يعزو الصراع إلى جذور دينية، فلأنّ التصوّر الديني كما يتمّ تأويله أو تقويله يحمل بذوراً في الشقاق وعلامات في النزاع، لأنّه يخرط أساساً في نظام المتخيّل (مثلاً، تمثّل الآخر في العصور الوسطى).

أطرح «الانحمال» كمصطلح تشاكلي والمراد به الطريقة التي تحتل فيها كل ثقافة جانباً من ثقافة أخرى، وتحتل كل ثقافة شكلاً من الثقافة الأخرى. هناك نوع من الاندفاع بينها، إغراء وإثراء، أي انحمال. انحمال في الذات بأن تحمل كل ثقافة جانباً من الغيرية (altérité) في ذاتها (مثلاً: الارتحال الألسني عبر الهجرة عندما تنخرط كلمات من اللغة الوافدة في معجم اللغة الرافدة⁴⁵)، ويكون هذا عبارة عن مثاقفة تتحدّد في «سيرورة دينامية غير مكتملة»⁴⁶، لا تنتهي بإعدام الثقافات لبعضها بعضاً، لأنّ كل ثقافة تحافظ على ميزتها أو سمتها، تنفرد بالثقاف الذي يشكّل قاعدتها التاريخية والأنطولوجية. مسوّغ الانحمال هو أنّ البادئة ac من acculturation (مثاقفة)، تحيل إلى البادئة اللاتينية ad ومعناها «حركة نحو» أو «اندفاع نحو»⁴⁷، أي أنّ كل ثقافة تندفع نحو ثقافة أخرى بباطح لا يمكن دائماً فقّهه: يمكن أن يكون الرغبة في التعارف أو في الاعتراف، ولا ينجرّ عن ذلك صراع سوى عندما يتمّ استبدال نظام الواقع بنظام المتخيّل، وتدخل كل ثقافة في إدراك إيهامي لثقافة أخرى. لكن في الأصل، كل ثقافة تتحمل بأن تندفع نحو ثقافة أخرى، لتتفاعل معها وتستفيد منها، لأغراض متنوّعة كامنة في الشرط الطبيعي والأنطولوجي لهذه الثقافة.

كذلك، يمكن أن تكون المثاقفة داخل كل ثقافة على حدة عندما تتفاعل الأقليات مع الأغلبية وعكسه، فتكون العلاقة بينهما هي التعايش والتحاوّر والتفاهم والتسامح، بعدما كانت في بعض الحالات قائمة على القهر والعنصرية والحرمان من الحقوق (مثلاً: التمييز العنصري الذي طال الأمريكيين السود من أصول إفريقية في فترات عصبية من تاريخ الولايات المتحدة). تقوم المثاقفة إذن على حركة دينامية من التفاعل بين شركاء الحوار أو العيش المشترك. لا ينجرّ عن المثاقفة إدغام قسري أو إدماج قهري لثقافة تفقد بموجبها

45 - في المعجم الفرنسي، كلمات clébard (كلب)، toubib (طبيب)، fissa (سرعة)، ... إلخ، دخلت في التقاليد والاستعمالات، وهي كلمات عربية انخرطت في التعبير اليومي. الشأن نفسه مع الكلمات الإسبانية في أمريكا بهجرة مجتمعات من أمريكا اللاتينية (المكسيك، كوبا، غواتيمالا، ... إلخ) نحو الولايات المتحدة، فدخلت عبارات إسبانية في التعبير الإنجليزي. أو أيضاً اقتحام تعابير إنجليزية في الكلام اليومي لدى العديد من الشعوب.

46. Alain Cambier, Qu'est-ce qu'une civilisation ? Paris, Vrin, 2012, coll. «Champs philosophiques», p. 62.

47. Michel Grenon, «La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie», Lekton, vol.2, n°2, Automne 1992, p. 14.

علة وجودها أو سمة تميزها. بل هذا يُنفي عن المثاقفة أساسيات فاعليتها وهي الانحمال. إذا أصبح الانحمال مدعاة للانحلال، بأن تتحل عناصر ثقافة في ثقافة أخرى، فهذا ينزع عن المثاقفة علتها التفاعلية. يمكن القول مع هركوفتس إنَّ المثاقفة هي نوع من اللقاء أو التماس بين الثقافات⁴⁸. واللقاء أو التماس لا يفترض **الانحلال** (تذويب ثقافة في ثقافة أخرى) أو **الاحتلال** (هيمنة ثقافة على ثقافة أخرى)، وإنما **الانحمال** بأن تتحمل كل ثقافة عندما تحتل شيئاً من ثقافة أخرى، وتتحمّل جوانب من موهبتها التاريخية أو خصائصها الثقافية. المثاقفة هي ذات طبيعة دينامية يؤكد هركوفتس، لأنّها تُبرز نظام تفصل ثقافة بثقافة أخرى عبر أشكال التبادل المعرفي أو التجاري، تبعاً لنظام النشر أو البث (diffusion). فالمثاقفة هي دينامية كل ثقافة في عملية انحمالها: «أثبتت أعمال النشر، من هذا المنطلق، كيف أنّ الشعوب تواصلت فيما بينها بسبب التماثلات الملحوظة بين ثقافتها في الوقت الذي ندرسها فيه»⁴⁹.

عندما ترى الثقافات التماثل الكائن بينها، وكأنّها مرايا بعضها بعضاً، فإنّ هذا يُبرز التشاكل من جهة، ويُظهر نظام المثاقفة من جهة أخرى. تعكس دينامية المثاقفة نوعين من السلوك الثقافي يمكنني حصره في مفردتين كنت قد استعملتهما من قبل، وهما: **الإمداد والامتداد**. كل ثقافة تمُدُّ الأخرى بمقومات وجبهة تخص المعرفة أو السلوك تكون بمثابة مصحّحات للنظام العام الذي تحيا فيه الثقافة (كل ثقافة لا ترى ذاتها سوى بوسيط غيرها)؛ وتمتدُّ في الأخرى في شكل أطر معرفية أو قيمية، مقبولة أو مردولة، تعبّر عن الشكل الدينامي للمثاقفة. بدلاً من الانحلال، لدينا الإمداد الذي يجعل الثقافات تمُدُّ بعضها بعضاً ما يدعّم عناصرها ويقوّم سماتها عوض أن يُعدها؛ وبدلاً من الاحتلال، لدينا الامتداد الذي يجعل كل ثقافة تمتدُّ في الأخرى كتشكيلات رمزية قابلة للتداول. يعمل الإمداد والامتداد على تغيير كل ثقافة في أشكالها الظاهرة (phénotype) حتى إن لم تتغيّر في نظامها الباطني (génotype)، لأنّ كل ثقافة تمُدُّ غيرها بأفكار أو معارف فهي تتغيّر من جرّاء الابتكار التقني أو الإبداع الفني الآيل نحو الإمداد؛ وتتغيّر عندما تمتدُّ بفعل الانتشار والشيوع، لأنّ عناصر من هذه الثقافة يتّم أقلمتها في الثقافات الأخرى لتصبح جزءاً منها وعنصراً داخلياً في تشكيلها.

تقوم المثاقفة إذن على عتبة تواصلية إذا أخذنا المسألة في أوجهها الظاهرة (التاريخية) من انتشار في المعارف ومبادلة في القيم والرموز، وتقوم على عتبة لادونية إذا أخذنا المسألة في أوجهها الباطنة (الأنطولوجية) من حيث أنّ كل ثقافة تتوقف في وجودها على ثقافات أخرى، مساومة أو منافسة. إنّ المنطق اللادوني الذي يميّز نمط العلاقة بين الثقافات يجعلها لا تتفك عن بعضها بعضاً، لأنّ كل ثقافة لا تقوم دون ثقافات أخرى هي لها بمنزلة المرأة أو المصحّح (correctif) لشرطها النظري والعملي. هذا يفنّد النزوع

48. Melville J. Herskovits, Acculturation. The Study of Culture Contact, Gloucester Mass., 1958, p. 6.

49. Herskovits, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, François Maspero éditeur, 1967, p. 206.

التمركزي الذي نجده لدى فوكوياما أو هنتنغتن من حيث إمكانية أن تترفع ثقافة على ثقافات أخرى بشيء يخول لها الأسبقية والأحقية والأفضلية: مثلاً، نظام سياسي قوي أو منظومة حضارية وعلمية وتقنية متفوقة. لم يرَ هنتنغتن التفاعل الدينامي بين الثقافات من وجهة نظر تحتية (تكتيكية)، لكن من وجهة نظر فوقية (استراتيجية)، رؤية شبه إلهية تُفخّم الثقافة الذاتية وتُقرّم الثقافات الأخرى، لأنها ترى الأشياء من بؤرة متعالية كوحدة متراسة أو متدافعة، ولا تراها من بؤرة تحتية كوحدة انحمالية، تندفع نحو بعضها بعضاً، تنعطف على بعضها بعضاً، تتواشج، وتتلاقى، وتتلاقح.

خاتمة

إنّ التشاكل الذي حاولت إبراز معالمه الكبرى هنا يقوم على مجموعة من الصيغ والأدوات والأساليب، عملت هذه الدراسة على تبيانها والنظر في طبيعتها وقيمتها من مبحث إلى آخر. فهي تشكل كلها المعجم التشاكلي الذي أضعه كأفق فكرة تبحث عن الروابط والمفاصل فيما وراء الهوية والاختلاف. إذا أردتُ في العنوان التشاكل الثقافي بوصفه نظاماً في الاختلاف، فلأنّ هذا الأخير عُنصر أساسي، أيوني أو باروكي، يدبر من وراء حجاب كل منظومة ثقافية في علاقتها بذاتها أو في اندفاعها نحو ثقافات أخرى. التشاكل هو صورة من صور الاختلاف، لأنّه بالمتقابلات تتعيّن حقائق الأشياء. لكن، لتفادي الصورة المبتذلة والكاريكاتورية حول «اختلاف» هو تباين راديكالي، فإنّ التشاكل يوفر العلاقة البينية لهوية واختلاف، تماثل وتمايز، لأنّه يقف في عتبة مزدوجة الطبيعة والوظائف تقول إنّ الشيء «هو لا هو»، إنّ الثقافة «هي» من حيث سماتها وطبائعها (الثقاف/الثقافة)، و«لا هي» من حيث إمدادها وتمددها، أي من حيث تحوّلها الذاتي (الثقف) ومن حيث تغيرها اللادوني (المثاقفة). بهذا المعنى، التشاكل هو بذرة لنظرية في الثقافة تقول ما الثقافة في ذاتها، وما الثقافة في غيرها؛ تشاكل يقول بالمضاعفة الثقافية من حيث العلاقة بالذات والعلاقة بالآخر؛ تشاكل يحكي قصّة التلاقي العابر للثقافات، لأنّ ثمة شيئاً لا يمكن فقّه دائماً، هو علّة انحمال الثقافات لما يتجاوزها ويقول باغترابها.

مراجع

- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983.
- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.
- ميشال دو سارتو، **ابتكار الحياة اليومية**، -1 **فنون الأداء العملي**، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت، 2011.
- محمد شوقي الزين، **الذات والآخر: تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**، منشورات ضفاف/ منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2012.
- محمد شوقي الزين، **ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات**، ابن النديم للنشر/ دار الروافد الثقافية، ط1، 2013.
- محمد شوقي الزين، «سؤال الثقافة من وجهة نظر فلسفية»، **مجلة عالم الفكر (الكويت)**، المجلد 43، العدد 2، أكتوبر-ديسمبر 2014.
- أيان ألموند، **التصوف والتفكير: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
- **مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.
- CAMBIER Alain, Qu'est-ce qu'une civilisation ? Paris, Vrin, 2012, coll. « Champs philosophiques ».
- DE CHARDIN Pierre Teilhard, Le phénomène humain, Paris, éditions du Seuil, 1955.
- DE CHARDIN, L'avenir de l'homme, Paris, éditions du Seuil, 1959.
- DE CHARDIN, La place de l'homme dans la nature, Paris, éditions du Seuil, 1956.
- DE CHARDIN, L'énergie humaine, Paris, éditions du Seuil, 1962.
- DE CERTEAU Michel, La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987.
- D'ORS Eugenio, Du Baroque, tr. Agathe Rouart-Valéry, Paris, Gallimard, 1968.
- DUMARSAIS César Chesneau, Les tropes de Dumarsais, Paris, Belin, 1818.
- DUPOND Pascal, Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Paris, Ellipses, 2001.
- FUKUYAMA Francis, The End of History and the Last Man, Free Press, 1992 ; La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2009.
- GRENON Michel, «La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie», Lekton, vol.2, n°2, Automne 1992.
- HERSKOVITS Melville J., Acculturation. The Study of Culture Contact, Gloucester Mass., 1958.
- HERSKOVITS M.-J., Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, François Maspero éditeur, 1967.

- HUNTINGTON Samuel, The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order, New York, Simon & Schuster, 1996 ; Le choc des civilisations, Paris, Odile Jacob, 2000.
- MONDZAIN Marie-José, Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. « L'ordre philosophique ».
- MORIN Edgar, La méthode, 4- Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation, Paris, Le Seuil, 1991.
- NIETZSCHE Friedrich, Le livre du philosophe, tr. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 2014.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com