# المحجّة | العدد الثاني والعشرون ٢٠١١

مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة



| | |
|---|---|
| المشرف العامّ | شفيق جرادي |
| رئيس التحرير | محمود يونس |
| مدير التحرير | باسمة دولاني |
| المدير المسؤول | بدري معاوية |
| هيئة التحرير | أحمد ماجد |
| | حبيب فياض |
| | سمير خير الدين |
| | طارق عسيلي |
| | علي يوسف |
| | علي الموسوي |
| | محمد زراقط |
| إخراج الداخل | IDEA CREATION |
| تصميم الغلاف | Mashhad Graphics |

## الهيئة الاستشاريّة

غلام رضا أعواني — جاد حاتم

نادر البزري — محمّد تقي السبحاني

سعاد الحكيم — محمّد مصباحي



ة: لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ريالاً

ة: ٢٥ ريالاً - الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١,٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الاتحاد الأوروبي: ٥ يورو

١٠ فرنكات - بريطانيا: ٤,٥ جنيه - أميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الأوروبية الأخرى: ٨ دولارات

سنوي: لبنان وسوريا: ١٠ دولاراً - أوروبا وأميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٢٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة: ٥٠ دولاراً



تُرسل الاشتراكات والمراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة)

لبنان - بيروت - حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة 59129946100206401

E-mail: almahajah@shurouk.org

00961-1-544622/1

# ديوجين باحثًا عن مصباحه في ظهيرة الحداثة:
# لقاء سقراط في عتبة الألفيّة الثالثة

مطاع صفدي (١)

في المسارات الفلسفيّة المودية إلى الحداثة، تكفُّ الفلسفةُ عن الانهمام بإنشاء المذهبيّات الدُغمائيّة وتقنع بإثارة السؤال ومعارضة الجواب؛ إنّه انتقالٌ من التعالي إلى المحايثة، من العقلنة إلى المفهمة. وإذ تتأكّد الحاجة إلى الفلسفة لتصيغ من معارف العلم رؤى في الإنسان والعالم والعصر، ومع تحوّل الذاتيّة الفلسفيّة إلى ذاتويّة تنادي بصراع حضارات على أساس هويّات مدعومة بثقافويّات، نجدُنا أمام بروز متجدّد للمتافيزيقا، يدعو حكيمَ العصر إلى إصلاح الحداثة بتحكيم معايير الصحّة المعرفيّة والمشروعيّة النقديّة.

كيف يمكن أن تُفهم الحكمة في هذا المفترق بين الألفيّتين السابقتين والألفيّة الثالثة اللاحقة؟ هل يمكن أن نصادف سقراط في شوارع أيّة مدينة يونانيّة حديثة، أو أوروبيّة، أو أمريكيّة، أو عربيّة إسلاميّة؟ هل بَطُلَ دور الحكيم، وضاعت حرفة البحث عن الحقيقة؟ ومن يُناط به في أيّامنا هذه أن يثير أيّة أسئلة تتعلّق بالحقيقة؟ ألم يقل سقراط قديمًا إنّك لن تبحث عمّا لا تعرفه من قبل. ومع ذلك، قد يكفي أحيانًا عنوان البحث عن الحقيقة كيما يؤكّد السالك دربها، أو الباحث عنها، أنّه يمتلك ثمّة شعورًا بوجود الحقيقة تحت طائلة كلّ هذه الخطايا التي تلفّ الحياة العامّة للجماعات، كما العيش الخاصّ للفرد. كما لو أنّ طغيان وجود السلبيّات يدفع إلى تأكيد الصحّ بطريقة ما، وفي مكان ما. فإنّ سقراط لم يكن له أن يهجر العيش العاديّ، وامتهان العمل المفيد، وإعطاء ذات النفس للتفكّر، وحضّ الآخرين على تأمّل معتقداتهم، وأساليب تعاملهم اليوميّ فيما بينهم، وصولًا إلى التساؤل الذي يرقى إلى مرتبة طرح المفاهيم العليا، إن كانت لها دلالاتها المستقلّة عن رأي الصدفة وفكرة الظرف

(١) مفكّر عربيّ. مدير مركز الإنماء القوميّ ورئيس تحرير مجلّتَي العرب والفكر العالميّ والفكر العربيّ المعاصر.

الطارئ، وما يمكن تصنيفُه في خانة الحلول الجاهزة للمشكلات المطروحة.

نقول، ما كان لسقراط أن يفعل ذلك بدون شكّ، إلّا لأنّه رفض أن يتسلّم معانيَ الأمور كما هي. ما يوصف بالوقائع اليوميّة، والدلالات الرائجة، والقيم المبنيّة عليها، ليست هذه التسميات حاملةً لصوابها بطريقة مسبقة أو آليّة. ما جرت عليه العادة من دلالات الفهم والتفاهم والتداول، أنّها كلّيّات لفظيّة لا تمتلك «قِيَم» جدارتها العمليّة، أو صلاحتها الفعليّة، في ذاتها. إذ إنّ مجرّد كون القول أو السلوك مُتعارفًا عليه، ومقبولًا بدون تردّد، لا يجعله يمتلك صحّته النهائيّة. فإنّ وضع ظواهر الحياة العامّة واليوميّة موضع الاستفهام قد يكسر مرجعيتها الهشّة مثلًا. فالعادة، رغم فعاليّاتها غير القابلة للتجاهل، وقدرتها على تحويل العابر إلى دائم، والعارض إلى أصيل، والجزئيّ إلى كلّيّ، والتصرّف الفرديّ إلى ما يشبه القاعدة للآخرين، رغم هذه الفعاليّة الشاملة التي قد تُرجَع إليها صناعة القواعد والنُّظُم في الواقع قبل أن تنصّ عليها التشريعات، أو يستوعبها علم الأخلاق، أو يبرّرها علم المنطق، إلّا أنّها، هي في حدّ ذاتها، لا تصلُح أن تؤسِّس علمًا سليمًا للواقع، ولا أخلاقًا عقلانيّة، وبالتالي، فإنّها تشكّل النقيض الأوّل للحكمة. ذلك أنّ أقوى ما يستفزّ الحكمة هو استناد القول أو الفعل إلى مجرّد شُحنة من سريان التداول والاضطراد. فالحكمة والعادة نقيضان على صعيد الواقع، قبل أن يكون ذلك على صعيد التحليل والمقاربة المنطقيّة. هذا لا يمنع بالطبع، أن تلجأ الواقعيّة الأنغلو–سكسونيّة، منذ هيوم، إلى اعتماد العادة كمبدإ للتعلّم، أي لإنشاء المعرفة، كما أنّها تُقدِّم الأساس شبه المادّيّ لتكوّن قوانين المنطق، بدءًا من تفسير مبدإ السببيّة الذي هو قوام العقلانيّة. إذ أنّ اقتران حدث ما بما يسبقه، أو يلحق به بصورة مستمرة، يجعل العقل لا يتصوّر حدثًا، أو شيئًا، إلّا وهو مسبوق بما يُنتجه. إنّه تكرار الاقتران بين السابق واللاحق في تسلسل الأحداث أو الأشياء، أنشأ عادة التفكّر بالترابط السببيّ. وعلى هذا، فالعقل لا يمتلك ذاتيًا مبدأ السببيّة، بل يكتسبه بفعل التجربة، وما تقدّمه من ترابط الوقائع فيما بينها، كأنّما، بالنسبة للوضعيّين، بدءًا من هيوم نفسه، ليس التفكير المنطقيّ إلّا نتاج مراس واعتياد. هذا لا ينفي أن يطرح العلم التجريبيّ فيما بعد، مسألة الخصائص التي تجعل هذا الشيء هو ما يبدو عليه وفيه من الدلالة. فالاعتياد وحده غير كافٍ لقيام السببيّة إن لم يُبرِز التحليل المنطقيّ، أو التجربة، عواملَ التأثير والتأثُّر في تسلسل المعطيات، وردّها إلى قوانينها الموضوعيّة[٢].

(٢) لقد شكّل سؤال: هل المبادئ العقليّة فطريّة فيه، أم أنّه يكتسبها عن طريق التجربة؟ المحور الفاصل بين أكبر تيارين في

ولقـد فُهِمَـت الحكمةُ منذ القديم علـى أنّها هي العلم المحيط بكلِّ شـيءٍ. والحكيم هو رجـل المعرفة الشاملة. لكنّ الأهـمّ في مسألة هذا العلم هو أن يقدّم صـوابَ الأمور أساسًا للاهتـداء في السلـوك الخاصّ والعـامّ. فالمعرفيّ ليس علّـةً لذاته، بقدر ما هـو سبيل لضبط التصـرّف الإنسانيّ. مثل هذا المنظور الطبيعيّ لما تعنيه الحكمة شكّل امتيازَها المعرفيّ بما أدّى إلى تأكيد التلازم بين المعرفة والسلوك، وجعل ما هو أخلاقيّ يتبع الصواب العقلانيّ. أي إنّ صَلاَحـةَ الفعل مبنيّةٌ على سلامة الاختيار التي لا تتحقّـق إلّا بفضل المعرفة الشاملة لوجهَي الفعل، وهما دافعُه وأهدافُه الإنسانيّة من جهة، وأساليب وأشكال تجسّداته العمليّة من جهة أخرى.

غـير أنّ الحكيـم ليس هو العالِمَ تمامًا، ولا الواعظَ الدينـيّ، أو المفكّرَ الأخلاقيّ. ذلك أنّ الحكمـة لا تَتّحدُ تمامًـا مع المعرفةَ. ليست هي الناطقة بها كما هي، ولكنها هي المؤشّرة على دربهـا، والتأشـيرُ يحتمل بلوغَ الهدف أو الـتردّد في استبصاره، وحتّـى العجز عن إدراكه كذلـك. ولقد وعى سقراط هذا الفارق الأساسيّ بين عطاء المعرفة وهواية الحكمة. فالمعرفة حياديّـة في حـدِّ ذاتها. أمّـا الحكمة فإنّها لا تستطيـع أن تفترق عن الغاية التـي ترمي إليها، وتنصـح بالوصول إليها. وقـد لا يبتعد فهم الحكمة كثيرًا عن استخدامهـا العامّ، وهي أنّها مشغولـة أساسًا بهمّ الهداية. كأنّما لا قيمـة للحكمة إلّا بقدر ما تنير الطريق أمام صاحبها أو المتلقّي لها. غير أنّه، بعـد تراكم التجارب المقترنة بالمذهبيّات الفكرويّة والعقائديّة الكبرى، قد تتواضـع الحكمةُ العصريّة اليومَ دون مطامح الهدايات النهائيّة. وربّما تقنع بدور الباحث عـن الطريـق، أكثر من دور المعبِّـد والمهندس لمعالمه، والفـاتح على مداه الأبعـد الموصل إلى الهـدف المحـدّد قبليًا. ذلك أنّ حكيم العصـر لا يُبشّر أحدًا بالسكينـة الأخيرة، وليس لديه مـن أوهام أجداده حكماء الماضي، ما يعِدُ بـه من جنّات النعيم المفقود. قد لا يكون فخورًا

---

الفلسفـة، هما، تيـار العقلانيّة والمثاليّة من ناحية، وتيـار التجريبيّة أو الإمبريقيّة والواقعيّة من جهـة ثانية. وانقسمت أوروبا جغرافيًـا وثقافيًا بينهما، فالقارة الغربيّة، بدون بريطانيا، كانت مسرحًا دائمًا للأوّل وتطوّراته، وخاصّة ما بين ألمانيا وفرنسا، بينمـا استمرّت الجزيـرة البريطانيّة موطنًا للنزعـات التجريبيّة، وصـولًا إلى البرَغماتيّة التي هاجـرت مقدّماتها النظريّة نحو القـارّة الجديـدة أمريكا، وتطوّرت أجيـال متتابعة من نموّ النزعة البرَغماتيّة. ولا شكّ، يُعتـبر هيوم وجون لوك من المؤسّسين الأوائـل للتجريبيّـة الأنغلوسكسونيّة. وقد اعترف كانـط بأنّ قراءته لهيوم أيقظته من سبـات الدُغمائيّة. وهو يعني تأثّره، في الدرجة الأولى، بهذا التفسير الاكتسابيّ للمبادئ العقليّة، اعتبارًا من مبدئها الأوّل الذي هو العلّيّة. وبالطبع، فقد حسم العلم الفيزيائـيّ هـذه الإشكاليّة بطريقة الكشف عن العوامل المادّيّة المؤثرة ببعضها. لكنّ المسألة لا تزال لها تأويلاتها المختلفة على صعيد العلوم العقليّة والفلسفة.

أنظر، كتاب هيوم الكلاسيكيّ:

Hume, *Traite de la nature humaine* (Aubier, 1983).

بامتـلاك المعرفة أفضل من غيره، لكنّه يمتلك شجاعة الإعلان عن جهله الأصليّ. فهو بذلك يريد أن يتجاوز أجيالًا من الدعاة الكبار الموجّهين لتاريخ الأفكار والعقائد الكليانيّة، ويرجع إلى سقراط أثينا، كيما يبعث ثانيةً نموذج الحكيم المبشّر بجهله في الألفيّة الثالثة. والجهلُ هنا، لا يعني الخلو من المعرفة، بقدر ما هو التذكير بغير المعروف بعد، أو الانهمام بالمجهول الذي لا يمكـن أن تغطّيه أيّةُ معرفة مهما بدت على أنّها كذلك[٣]. أوَليسَ مجهولُ المعرفة هو أعمق من معلومها. فالفيلسوف يبحث عن تلك المعرفة التي يظلّ جوابها المُعطى فاتحًا على سؤالها السابـق. لا يُنهـي سؤالَها، بل يجعله يطرح راهنيّتها، كما لـو كان هو رهانها الدائم ما بين حدّي الخطإ والصواب.

في الماضـي، لم يكـن ثمّة تمييز بين المعرفـة العلميّة والمعرفة الفلسفيّـة. ولذلك كان على الحكيم ألّا يكتفي بالتأكيد على شروط المعرفة، بل لا بُدّ له كذلك من المغامرة بإعطاء معارف مختلفة في شتى الحقول. كان الفيلسوف موسوعيًا ضامًا لمعارف عصره كلّها، ومضيفًا عليها خبراته الجديدة. وكان همُّ التمييز بين المعرفيّ واللامعرفيّ يقدِّم امتيازَ الفيلسوف على رجل العلم القديم. ولقد تنبّه سقراط إلى هذا الفارق الأساسيّ بين أسئلة الفيلسوف وأجوبة المدّعين للمعرفة والناطقين بمفرداتها. وهم كانوا أيضًا، مُعتَبرين من فلاسفة وحكماء أزمانهم. وكان دعاهُ نيتشه بطبيب الحضارة. هذه التسمية قد تصلح بالنسبة للدور الشائع الذي كان يضطلع بـه حكماء العصر الإغريقيّ السابق علـى السقراطيّة–الأفلاطونيّة. وهو الدور الذي رشّحه أفلاطون نفسه ليكون الفيلسوف رئيسًا على جمهوريّته المدينيّة العادلة[٤].

أخـيرًا، فـإنّ الحكمة العصريّـة لم تعد تمتلك ذلـك الطموح الذي شغـل فلاسفة التاريخ بالبحـث عن المذهبيّات القادرة علـى إنشاء جمهوريّات أفلاطونيّـة تحت تسميات مختلفة. وهـي بالأحرى تريد أن تسترجع سقـراط الآخر غيرَ الأفلاطونيّ. هذا البَـدَويُّ الذي يقنع بالتشرّد في شوارع المدينة، بدلًا من التبوُّء على عروشها، مستوقفًا شخصيّاتها اليوميّة القائمة بأعبـاء إدارتها والتصـرّف بشؤونها، يستوقفهـا مستوضحًا منها «حقائقهـا» التي تعتنقها وتمارسهـا كمسلّمات راسخة. بمعنى أنّ حكمـة العصر لم يعد لديها ما تقدّمه من معارف أو

(٣) يقول المثل الدارج، إنّه كلّما ازداد الإنسان علمًا ازداد جهلًا، وكما اعتُبر اكتشاف النار بمثابة بداية التاريخ بالمعنى الحضاريّ، كذلـك فإنّ اكتشاف فيزياء النانـو، أي الجزيئيّات، قد يُعتبر بداية العصر الكونيّ الذي لا يزال العلم الإنسانيّ يراوح في عتبته، لكنّـه يسجّـل كلّ لحظة مكتسبات جديدة على طريـق إنشاء العقل الإلكترونيّ الذي يبشّر وينـذر معًا بأعظم وأخطر ثورات المعرفة القادمة.

(٤) *Apologie de Socrate – Criton* (Paris: GF-Flammarion, 1992).

حقائق جاهزة، بقدر ما إنّها تبحث عن إعادة التفكير في جاهزيّة المعرفة نفسها، في شروطها العقليّـة كما في نجاعتها الإنسانيّة، وليس العمليّـة فحسب. ومثلُ هذا البحث لا يتضمّن ما يُسمّـى بنظريّة المعرفة، أو الإبستمولوجيا، كما أنّه ليس أخلاقويًّا وعْظيًا. وعلى الأخصّ، لم يعد يمكنه أن يحتمل أعباء أيّة أيديولوجيا سياسويّة، أو إسكاتولوجيا تبشيريّة.

وقد يمكـن أن ينطبق على حكيم العصر أنّه شاعر مفهومـيّ، حسب مصطلح نيتشويّ، أراده أن يميّـز الفلاسفـة السابقين علـى الأفلاطونيّة. فقـد تخلّى حكيم العصـر عن هدفيّة السلطة، سواء كانت حكومة الجمهوريّة العادلة، أو الشَّرَفيّة المعطاة لوظيفة طبيب الحضارة. لعلّـه يتمتّع، أخيرًا، بموهبة الشاعر المفهومـيّ عندما يحقّقه فيلسوف عصريّ جدًّا، هو جيل دولوز Gilles Deleuze، عن غير إرادة ربّما. بيد أنّه غدا واعيًا كلّ الوعي لما يعنيه شاعر يبدع المفاهيـم بدل القصائد. ويكون همّه صناعة المفهمةِ بديـلا عن العقلنة(٥). وهو سؤال يتعلق بفـنّ إنتاج المفهوم وصناعته، أكثر من المفهوم ومضمونه نفسه. وربّما كان هايدغر النموذج الأوّل عـن الشاعـر المفهومـيّ الذي يقوم، عن وعي حـادّ، بإعادة مفهمـة الشعر. فلم يقم هايدغـر، مثلًا، بتأويل هولدرلن Hölderlin كيما يكتشـف فيه دلالات نصّه، بقدر ما بنى الفيلسـوف نصًّا مفهوميًّا آخر لا يوازي قصيـد الشعر الأصليّ، لكنّه يمتلك شعريّته المختلفة في تَناصّهـا الخاصّ على حرفيّته ودلاليّته هو. أمّـا دولوز فلم يتحدّد بشاعر أو مبدع معيّن، لكنّه أطلق للفلسفة العنان لاختراق ما لا يُحدّ من نصوص الأدب والفنّ، مطالبًا إيّاها بحصّة السـؤال الفلسفيّ من الناتج الإبداعيّ. كما لو كان المـادّةَ الأولى الخام التي تُصاغ منها أسرةٌ أخـرى من الأفاهيم العارضة وغير النهائيّة، ولكن المشيرة قليـلا، أو كثيرًا، إلى ما هو أوسع منهـا وأبعد مدى، إلى هذا الدالّ: الكونيّ الغامض، الذي لا يمكن الانتهاء من مَفهمته. أي إنّـه لا بدّ لكلّ سَـرْدٍ إبداعيّ أن يتميّز بامتـلاك ثمّة قدرة على تأشـيرة، وإلّا لما كان إبداعيًّا. وهنا، في هذه المسافة المُبهمة بين الإبداعيّ المتميّز والدالّ الكونيّ، يستطيع السؤال الفلسفيّ استنبـاط الأفاهيم التي لا تلبث حتّى تستقلّ عـن مادّتها الخام الأوّليّة، لتنسج مدار انتظارها الفجائيّ، غير المأهول مسبقًا بأوقات الآخرين وتوقّعاتهم.

حكيمُ العصر ليس مخترعَ أجوبةٍ بقدر ما هو المعارض المزمن للأجوبة. كما أنّه لا يستطيع

(٥) انظر،

G. Deluze, *Qu'est-ce que la philosophie* (Minuit)

الترجمة العربيّة: **ما هي الفلسفة**، إشراف مطاع صفدي (بيروت–باريس: مركز الإنماء القوميّ).

أن يبقى سقراطيًا خالصًا، متمتّعًا بموقع التساؤل فحسب. هذا الغرور اللذيذ، الذي يجعل مكان الحكيم خارج متداولات الفهم والسلوك العامّ، قد يمنح صاحبه شعور المتحرّر من القوالب الجاهزة، بيد أنّه لا يحرّره من وطأة الفراغ، وأنّه مُطالَبٌ بضرورة الجواب مهما كان صعبًا. وأحيانًا كثيرة، مستحيلًا. لذلك، عندما يعتبر دولوز أنّ مهمّة الفيلسوف العظيم هي إبداع المفاهيم، فهو يفترض حتمًا أنّ هناك كثرة لامتناهية من المفاهيم المعروفة أو غير المطروقة بعد. وليس هناك المفهوم *begriff* بالمعنى الهيغليّ. ليس هناك ذلك الواحد الفلسفيّ اللامتناهيّ في ذاته، والذي ينبغي على المفكّرين أن يقاربوه، كلٌّ على طريقته. إنّ التعدّديّة هي من طبيعة المفهوم. وقد يمكن أن يُعبَّر عنه بلفظ مخفّف عربيًّا وهو الأُفهوم. إذ إنّ الأفهوم يردّ على تعدّديّة الأسئلة وينفر من واحديّة الجواب. فالأفهوم يقع على مسافة التأرجح بين صيغة الاستفهام وحسم التأكيد. لا يبرأ من حيرة التساؤل كلّيًّا، ولا يجزم مع نهائيّة الاستجابة. ذلك هو منهجٌ في المحايثة غير نظاميٍّ تمامًا، ودحضٌ متنوّعُ الصِّيغِ والعبارات للمفارقة، واستقرارِ العقلانيّات الكلّيّة.

ولعلّ دلالة الهداية، عربيًّا، هي أنّها تكتفي بالإشارة ولا تعطي المؤشَّر عليه. لهذا، فإنّ حكيم العصر تخلّى عن أخلاق الأجوبة الكلّيانيّة، واعتصم بدور أقرب إلى الهداية حول الطُّرُق الموصِلَةِ إلى المعرفة دون التورّط حتّى في شقّ الطرق، أو تعبيدها. فما دام الاعتصامُ في موقع الاستفهام، دائمًا يُنَجّي صاحبه من الانزلاق إلى مهاوي دعاوى الحلول المحسومة، فإنّ هذا الإصرار نفسه على الاستفهام يؤكّد بطريقة غير مباشرة إمكانيّةَ أن توجد الأجوبة في مكان ما. أي على المتسائل ألّا يكفّ عن همّ البحث والتنقيب. ذلك أنّ الجاهز والمتداوَل لا يحرّر الرافض من حثّ الذات والآخر على ضرورة العثور على البدائل، وحتّى اصطناعها أحيانًا كثيرة، إن تعذّرَ اكتشافُ ملامحها الأصليّة. فالحكمة في هذا العصر من نهاية التاريخ، إن كانت تُعلن يأسَها من ادّعاء الحقيقة، لكنّها تؤكّد مشروعيّة السؤال عنها أبدًا. وقد يكون موقفها ذاك لصيقًا بجوهر التغيير الذي أصاب فلسفة الالتزام نفسها في العمق، إذ لم يعد هو ذلك الالتزام الآمر الناهي؛ الآمر، مثلًا، باتّباع هذه المنظومة المعيّنة من الأفكار ورفض كلّ ما يعارضها، أو الناهي عن بدائلها الممكنة. فالتزام الحكيم هو أنّه أمسى السالك على درب، بل دروب، الحقيقة، وليس المالكَ لها. لأنّه ليس ثمّة امتلاكٌ للحقيقة وطرقها بقدر ما هو التزام بمشروعيّتها فحسب، حيثما تبدّت لها إشارة ما. والحكيم هو الملتقط لتلك الإشارات وليس الصانعَ، أو الضامنَ لما تشير إليه. بل إنّ حكيم العصر تحلّل من أعباء الضمانات كلّها. إنّه بالأحرى يُنذر باللاضمان وحده. إنّه يتعلّمُ ويُعلّمُ السالكين معه العيشَ في خطر الفُجاءة

مـن أيّـة جهة تجيء. بل ليس هو العيش في الخطر، حسـب توجيه زرادشت النازل من جبل العُزلـة مع الحقيقة، إنّما هو التعايش مع المجهول. فالمجهول هو مالكٌ فُجائيّته، ما دام الآخرُ لا يمتلك عنه أيّةَ معرفة. والفُجاءة هي المنذِرة باللاضمان، باللاأمان. إنّها تضع السالك على عتبة الصدمـة دائمًا من كلّ شيء، وفي تقاطعات الطرقـات ومنعطفاتها الخطرة، وليس في نهاياتها السعيدة أبدًا.

ليسـ في عينَي الحكيم اليـوم الدهشةُ المعهودةُ، ولا حتّى بـراءةُ الطفل المكتشِف لغرابة العالم من حوله. هل أضحى كذلك ممّن لم تعد تدهشهم أيّةُ حقيقة، حتّى صار بريئًا من قصص الحقائـق كلّها، ولم يتبقَّ في عينيه إلّا سطوعُ أنوار الظهيرة بـدون شمسها وَسَمْتها معًا؟ ولو كان رأى الشمسـ حقًّا، واستطاع أن يحدّد لهـا سَمتًا، لكان ألقى حكمته الأخيرة وصعد إلى جبـل زرادشت نهائيًـا وإلى غير رجعة. ما يمكن قوله، إنّ العصـر ينتظر شخصيّة الحكيم ديوجـين، كيمـا يشعل مصباحه الضعيـف، ويجول به في هذا الوقت مـن الظهيرة، حيثما تسطـع كلّ الأنـوار، ما عدا نـور الحقيقة، لأنّه ليسـ بينها ذبالةُ ديوجـين، وحدها صاحبة الضـوء الخافـت الذي إن اشتعل ذاتَ مرّةٍ فلن تقوى علـى تبديده أقوى عواصف السطوع المصطنعة.

مـع ذلك، ينبغي للمفكّر، في هذا العصـر، ألّا يستقيل من دوره، ألّا يغيب عن شخصه. خاصّـة وأنّ الحكمـة التـي أطلقها ذاتَ مـرّةٍ فيلسوفُ القـرن العشريـن المنقضي هايدغر، والداعيـة إلى أنّـه ينبغي التفكير في التقنيّة بطريقة غير تقنيّة، هـذه الحكمة تلقى كلّ أهمّيتها مـع الألفيّة الثالثـة، بعد أن أصبحت التِقانة تنتقل من عـالم الأدوات إلى عالم الذوات[٦]. أي إنّـه أصبـح لدينا اليوم ما يُسمّـى الإنسان التقنيّ، وليس فقط هو المنسـوخ عن الأصليّ، أو الروبوط. بل هو الإنسان عامّة الذي «يقبل» الفكر التقنيّ، وقد أمسى موجّهًا لذاته والآخر معًا، وليس تجـاهَ العالم، ولا كأسلوبِ تعاملٍ مع الأشياء فقط، إنّما كأسلوبِ تواصل مع ذات النفس أساسًا، عندي وعند الآخر؛ ما يعني أنّ فرصة الاختيار الممنوحة، عادة، ما بين المادّية والإنسانيّة، قد ضاعت لحساب القطـب الأوّل. وأضحى الاختيار حصريًا بما تقدّمه التِقانة

(٦) هـذه النقلة للتقانة من عالم الأدوات إلى عالم الذوات، لم تعد مجـرّد تحذير مستقبليّ، بل أمست تهديدًا من النوع الأنطولوجيّ الحاسـم بالنسبة لكلّ الثقافة الجارية على مبـدإ تميّز الإنسان دائمًا عن أدواته. وقد أثار التلعيب الخلويّ، وإمكان الاستنساخ، عاصفـة فكريّة هائلة احتلّت أحد المراكز الأساسيّـة للاهتمام الفلسفيّ المعاصر. وأحدث مقاربة لهذه الإشكاليّة قدّمها إدغار موران في كتابه الأخير: المنهج، وهو المجلّد الخامس من أعماله الرئيسة حول هذا الموضوع:

E. Morin, *La methode (5), L'identite humaine* (Seuil, 2001).

مـن خيارات وسائلها الخاصّة بهـا فقط. وعلى ذلك، فإنّ نظريّة الخليّـة الدماغيّة باعتبارها محلًا عصبيًّا «مادّيًا» للمعلومة، قد انزاحت أمام الاتّجاه التشريحيّ الجديد الذي يصرّ على أنّ الخليّـة الدماغيّة هي صانعةُ المعلومـة، وليست مجرّد محلّ أو حامل لها. وإذا كانت النقاشات احتدمـت مجددًا مـع تقدّم تقانة النانـو nano، إلى درجة سمحت بإرجـاع مختلف النوازع النفسيّـة إلى مراكز عصبيّـة، وليس فقط إلى حـركات الجسد والوظائـف الفزيولوجيّة، إذ إنّ تكنولوجيـا الاستنسـاخ تحاول أن تثبـت عُقم الجدل القديم حـول العضويّ والروحيّ، أو الجسـديّ والإنسـانيّ، فإنّ كلّ هـذه الكشوفات الكثيفة والمتلاحقـة في مختبرات الجسد وأسـراره العضويّـة أوّلًا، لا تُبطل العنصر الإنسـانيّ، بقدر ما تعيد تأكيـد أنّ الإنسان بدون جسـده هو تجريد خالص[٧]. وأنّ الجسد ليس هـو كذلك إلّا لأنّه جسـدُ الإنسان. وعلى ذلـك، لا يتلقّى الجسـد إنسانيّته من خارجه، وما الروح إلّا فكرة تبسيطيّة عن تلك الوحدة المتكاملة المتمثّلة أصلًا في عضويّته المباشرة. وحتّى عندما سوف يغدو تغييرُ أعضائه الظاهرة أو الداخليّـة من عاديّات الطبّ المستقبليّ، فذلك لا ينفـي أنّ الخليّة الحيّة سوف تظلّ تتمتّع بأسرارها الخَلْقيّة إلى أبعد مدى، في عصر سيادة التقانة العضويّة. فكيف يكون الأمر بالنسبة للخليّـة الدماغيّة في رأس الإنسان، وأساليـب تواصلها اللامتناهية في السرعة والدقّة ما بين ذرّاتها الإلكترونيّة؟ هذا الانسراع القُصوَويّ الذي تتحرّك بموجبه مويجات الطاقة الدماغيّة لإنتـاج أبسـط نسيـج للمعلومة من تشكيـل الكلمة والعبـارة، وربط الـدلالات وتحصيل النتائـج غير المعدَّة سابقًا، كلّ هذه العمليات البالغـة الانسراع المطلق، لا يمكن إهمالُ كونها ذاتيّـةَ التحـرّك والانتشار الانتظاميّ المؤدّي إلى تحقيق قَصْـد وغاية، هي ذاتيّةُ الوعي كذلك بقصديّتهـا. فالدماغُ الإنسـانيُّ الذي تغزو وقائعَهُ التقانةُ المتقدّمـة، سيظلّ إلى أبعد أجلٍ هو مستـودعُ الأسرار الأخيرة لنوع من الروحانيّة العلمانيّة التـي تَغْرُفُ منها الحكمة الحداثيّة. فـكلّ كشفٍ تقانيٍّ في الغابة الجسديّة الدماغيّة، إنما سيؤسّس مساحةً إضافيّةً لنشاط الحكمة الحداثيّـة، وتغذية مخزونِ الرصيد الذي تشتغـل عليه الروحانيّة العلمانيّة، أو الثقافة الحريصة على إعادة تنوير المنير نفسه أكثر فأكثر وأغنى في السطوع والشمول.

هنالك دائمًا بروزٌ متجدّدٌ لمتافيزيقا ما، باحثة عن أبجديّتها غير المكتوبة أو المصنّفة بعد. ودورُ الحكمة السقراطيّـة الحداثيّة هو إشعارُ مفكّر العصر بأجواء هذه المتافيزيقا التي ستأتي دائمًـا مختلفة عن أنماط تداولهـا السابقة، كما عن تراكمات دلالاتهـا. ففي مجال الجزئيّات

(٧) E. Moir, op.cit.

اللامتناهيـة، سـواء كانـت في الفيزياء المادّيـة أو العضويـة والعصبيّة خاصّـة، يبدو الحكيم الحداثويّ أنّه أشدّ المفكّرين اهتمامًا بالكشوف العلميّة في هذه الميادين، لأنّه يتثبّت أكثر من أنّ هويَّ الإنسان متجاوِزٌ لكلّ هويّة معرفيّة أو متافيزيقيّة سابقة. إنّه هويٌّ مستقبليّ واستقباليّ لمـا لا يعرفه عـن ذاته هو، أو أيّ داعية تنبؤيّ آخر. فالشطـر الأوّل من عبارة المتافيزيقا، أي «المتـا»، إنّمـا لا يقع ما وراء الظاهـر، ولكن ما بعد كلّ ظاهر؛ فالظاهـر الحقيقيّ ليس وراءه إلّا عُمْـقُ الظهور نفسه الـذي يصل إلى سطحه. ولكن هو ما يأتي بعد الظاهر، ممّا لا يتمتّع، بعدُ، بنعمة الظهور والبيان. فإنّ حكيم العصر هو فارس البيان، حارسُه، وطالُبه الأوّل بدون منازع. ليس ذلك إلّا لأنّ العالم لا يبلغ وقتَ ظهيرته أبدًا، وإن خُيِّل لبعض مواطنيه المتعجّلين أنّهـم يعيشون آنيّة الظهيرة، فإنّ حكيم العصر مضطرٌّ دائمًا أن يوقد مصباح ديوجين مجدّدًا، محاولًا أن ينير به «ظلام» الظهيرة مرّة بعد مرّة.

ليـس كلّ نورٍ هو بيـانٌ، فالنور الساطع الشديـد يمحو نصّه، كما النـور الشحيح يعدم حروفِيَّتَهُ. والنور العاديّ وحده هو المقابل، لأنّه لا يدّعي كشف كلّ مرئيّ، ولا يخفيه، بل يَعدُ بهما معًا: الساطع والظليل. ولذلك، تبقى المهمّة الأولى للحكمة اليوم، كما كانت منذ أيّام سقراط وما قبله، هي البحث عن الحقيقة دائمًا. لكنّها في الزمن العولميّ أصبح لهذا البحث عـن الحقيقة حقٌّ إنسـانيٌّ أنثربولوجيٌّ، واجتماعيٌّ سياسيٌّ في آن، إنّه حـقُّ الفهم. فقد تتقدّم العلـوم في كلّ ميدان وتُحصِّل معارف هائلة ودقيقـة في كلّ شأن من شؤون المادّة والطبيعة، لكـنّ ذلك لا يترافق، بذات النسبة، فيما يتعلّـق بجاهزيّة الفهم، وما تعنيه ثقافة فَهْم الفهم. هذه المسألة تتعدّى حرّيّة التفكير والتعبير المتعارف عليها في كلّ دساتير الدول الحديثة. إنّها بالأحرى تنصبُّ على قصديّة التدخّل في فهم الفهم، والعبث في جاهزيّته التلقائيّة. فإذا كان جوهـر الاجتماع الإنسانيّ يقوم على التواصـل، وخاصّة في هذا العصر المتميّز بثوريّة أدائيّة الاتّصال، وتقنيّتها المبدعة، إلّا أنّ التحكّم فيما تعنيه جاهزيّة التواصل، كفعاليّة عُليا لإنسانيّة الحداثة، إنّما يجيء هذا التحكّم من سجلّ آخر مغاير، إن لم يكن مناقضًا تمامًا لهذه الجاهزيّة، ومتلاعبًا بأدائيّتها، وضدًا على تلقائيّتها الأصليّة، أو بديلًا تحريفيًّا لآليّتها.

إنّ فهـم الفهم ليس موضوعًا إبستمولوجيًّا محايـدًا. لسنا نحن في صدد إعادة اكتشاف للوظائـف العقليّة المختصّة بإنتـاج المعرفة أو تنظيم شكلانيّتها. كمـا أنّ فهم الفهم، اليوم، لا يولّـد إشكاليّات فكريّـة تقع تحت جناح نقد العقل النظريّ الكانطـيّ، وإن كانت تتبقّى لهـذا النقد حاكميّتُه الفلسفيّة الأوّليّـة، وفي كلّ ما يتعلّق بالأهمّيّة القصوى المُعطاة للمتعالي في إضفـاء الخاصّـة المعرفيّة على معطيات الحسّ، وتحويلها من مجـرّد مادّة خام إلى مفردات

معقولـة، وقابلة للتـداول المعـرفيّ. إلّا أنّ إشكاليّة النقديّة الكانطيّة باتـت الآن مضطرّة إلى مبارحة مساحتها التأمّليّة الخالصة، ومغادرة عادات، بل تقاليد، الممارسة الفلسفيّة وتعاملها مـع مصطلحاتهـا العريقة. إذ يشعر حكيم العصر أنّه مهدّد بفقـدان كلّ هذه العُدّة الثريّة من متافيزيقـا العقل تحت ضغط طغيان نوع معيّن من متافيزيقا التداول اليوميّ لمفردات أخرى، أصبـح لها اسم المعلومـات، الموصوفة باللااستقرار، وانسراع التكـوّن والزوال، ما يعيدها إلى مجـرّد فيضان من الأضواء والأصـوات والإشارات العابرة، بدلًا عن عالم الأشياء والمعاني تجتاح الحواسَّ عواصفُ من بروقِ اللمعان، السطوع والانطفاء. تلك هي المرآويّة المتسارعة الباهـرة المعطّلة والناسخـة لإمكانيّة التشكيل المشهديّ للأشيـاء، والحضور الدلاليّ المستقرّ للأفاهيـم والمعاني. وهي لا تكتفي بإلغاء إمكانيّة المشهديّة من أمكنة العالم الحقيقيّة، بل تعيد الأشياء ورموزها إلى حال السديميّة الأولى، الكاوُسيّة السابقة على ولادة الذات والموضوع، والعلاقة الجدليّة والتاريخيّة فيما بين حدّيهما.

لا عجـب أن يفتقِـدَ حكيم العصرِ لغـة الحوار. لا يدري كيف ينطـق الحكمة. فمن هو المستمـع والمحاور، مـا دامت المرآويّة تفرض قصوَويّة اللمعان الصامت بـدلًا من الضوء، والصخـب الآليّ بدلًا من موسيقـى الأصوات، ولهجات الألسنة ومـا وراءها من الأنفس الناطقة والهامسة بإيقاعاتها العفويّة.

إنّ سقـراط العصر لا يستطيع بسهولـة استعادة المدينيّة الإغريقيّـة، القائمة في جوهرها علـى اللغة كحوار. ما يعنيه السقراطيّ اليوم بالنسبة لسـؤال فهم الفهم، أنّه ليس هناك ثمّة إمكانيّـة لممارسـة الفهم علـى الفهم، إلّا بتوسّط الحـوار بينهما[٨]. هـذه الممارسة هي التي تخـرج المعنى من وضـع الهويّة والتطابق الساكن مع الـذات، إلى وضع الاغتراب والالتقاء بالآخر. فالتواصل هو جدليّة الهوية والاختلاف الفاتحة على الهُويّ المشترك بين المختلفين. هـذا الهُـويّ الذي لا يمكن مدُّ الجسر إليه إلّا عبر اللغـويّ المتحرّك، أي الحواريّ الذي يقدّم مادّة أوّليّة، أو شكلًا، نموذجيًّا لبناء نسق معقوليّ مشترك، يمكّن الفهمَ من ممارسة الفهم على ذاتـه، ولكـن، عبر الآخر الذي لا غنى عنه. وفي الآن عينه يعطـي ذاتَه سِياقًا حركيًّا، يجعل مفرداته تغادِر أمكنتها المعتادة وتلج إلى أمكنة غير متصوَّرة سابقًا.

(٨) لا تـزال فلسفـة التأويل تجد أعلامها الكبار مع قفزات فكر الحداثة ومـا بعدها، منذ أيام دِلتاي إلى هايدغر وغادامير، وصولًا الى أحد وجوهها اللامعة، وهو كارل أوتو آبل:

K.O. Apel, *Expliquer, Comprendre, La controverse central des sciences humaines* (Paris: Cerf, 2000).

الحكيـم ليـس رجل التأمّل فحسب، إنّـه محتاج دائمًا إلى أن يعرض صمته الذاتيّ على حوار–أصـوات الآخريـن. فاللغويُّ كامنٌ كتابيًا أو إمكانيًـا، ولا يحييه إلا الكلاميُّ، وهو الـذي يعطي اللغويَّ إمكانيّـة الترحُّل من سكون النَّسَق، ليتّجه حركيًا إلى السياق. فإذا كان الحـوار يستخدم المعقولات كثوابت في عمق الصورة، لكنّـه في كلّ عبارة قَوليّة، قد يجيء بالمختلـف. ما يؤكّد الحكمـة السقراطيّةَ كونُ الحكيـم ليس سوى الجاهل الـذي يبدأ أوّلًا بـ»معرفة جهله». وهو إقرار ملتبّس منطقيًا، لأنّ معرفة الجهل هي معرفة كذلك، وقد تكون أصعـب من المعرفة العاديّة المنصبّة على موضوعات معيّنـة. إذ إنّها قد تفتح على اللامتعيّن، علـى هـذه المساحة المجهولة التي يقرّ الحكيـم الصادق، مع نفسـه أوّلًا، أنّه لا يعرفها بعد. وهـي مساحة زمنيّة يخترقها الحـوار مُدْخِلًا عليها قلقَ الترقّب والانتظـار، غير مُتقَيّد سلفًا بقواعـد الاستنتاج والاستقـراء وحدها، ذلك أنّ الحوار ليس بحثًا عـن المنهجيّة، أو تطبيقًا آليًا لأيّة برمجة. إنّه ينمو خلال القفز بين الأفكار، وانخراط المتكلّم والمخاطب إنسانيًا، وليس لسانيًا فحسب، في تشابك التلفيظ والتمعين المختلفَين، إنّه يفجّر الضمنيَّ في التكلّم واللّهج والتأشـير، ويزرق منحنيات الصوت بالهامشيّ، وقد يهـدّد بغير المصرَّح به، وينقاد حديث التراشـق فيمـا لم يكن متوقّعًا. لا ينتشر في سياقات مستقيمة كلّهـا أو منحرفة دائمًا. بل هي تفاجـئ نفسها بانعطافات وانزلاقات، تضفي على الخطاب حركيّة متشعّبة. فإذا حاولنا أن نسأل عن حصيلة «الحقائق» المترتّبة عن كلّ محادثة أو محاورة، وجدنا أنّ مسيرة الأخذ والردّ لم تكـن لتتوقّف عند توافق ما، حتّـى تتبعه إلى أشباه أخرى من الحقائـق الموقّتة والانتقاليّة، والإشارات الناقصة. فالحوار عند سقراط الألفيّة الثالثة لم يعد مصنّعًا لتجهيز المعقولات كما تتصـوّر الأفلاطونيّـة التقليديّة، بقدر ما أصبح [الحوار] يقدّم الشـيء عينه وما يغايره في آن معًا. والمغايرة تحتمل كلّ درجات الاختلاف وصولًا حتّى إلى الخلاف.

لكـنّ فهـمَ الفهم هو الذي يتيح تفكيـك المواقف المتعارضة وصـولًا إلى تعرية الأنظمة المعرفيّـة المختفيـة وراء الحجـج المتضاربة. وعلى ذلـك، يمكن لأعنف الصراعـات الحدّيّة، سـواء بين الأفـراد داخل الجماعة الواحـدة، أو ما بين المجتمعات والـدول، أن تتراجع من حـال النفي والإلغاء المتبادل، أي من علاقات الخلاف المطلق إلى حدود الإقرار بالاختلاف ودرجاتـه، ولا يتـمّ ذلك، إلّا بتدخّل الكلّيّ في الجزئيّ، والعامّ في الخاصّ. وتلك هي حرفة الحكمة ومؤسّساتها الأخلاقيّة والسياسيّة التي تنشئ المجال العامّ، حسب مصطلح هابرماز

الأصليّ[٩]. وهو المصطلح المعبّر عن بنية الحضارة وقدرتها على تنمية سلطة التحكيم ما بين الإرادات والمصالح المتعارضة. ذلك هو دور الحكمة الحداثيّة المُنشئة لمؤسّسة التحكيم التي تمارسها عادةً سلطةُ القيم المتعارف عليها جماعيًا. ولقد تقاسم الدين والأخلاق والسياسة هذه السلطة دائمًا، وتداخلت حدودها وأوامرها التطبيقيّة فيما بينها، وخاصّة عبر مؤسّسات القانون والانتظام الاجتماعيّ العام. فالتحكيم ينقل الحكمة من مجال التخاطب مع المطلق، من طرف واحد هو الوعي وحده، وهو المفكّر، أو المصلح بالمعنى التداوليّ، إلى حيّز التعامل اليوميّ بين الأفراد والجماعات، حيثما تقع دائمًا تصالبات الخاصّ والعامّ. وهو الحال الذي يعبّر عنه بالنقلة النوعيّة من تلقائيّة شرعيّة الطبيعة والتراث، المتمسّكة بالرسوخ والثبات، بما تتطلّبه من درجة التطابق مع الهويّة والذات، كما هو شأن الحضارة في دلالتها الثقافويّة المتحدّية، هذه النقلة النوعيّة من ذلك الوضع البدئيّ، إلى وضع مجتمع المشروعيّات المتغايرة والمتحرّكة في ظلّ المدنيّة. وهو المجتمع الذي يعيش باستمرار ثقافة التحاور بين طقسيّة **الهويّة** وحركية **الهَويّ**، أي بين «الحدّ» وحاكميّته الشرعيّة الذاتيّة المتحدّرة عن الطبيعة والتراث كطبيعة ثانية، وما بين «البعد» وفعاليّة التحكيم داخل شبكيّات المتغيّرات الانسراعيّة للعلاقات بيذاتيّة في ظلّ مدنيّة الحداثة المتخالفة والمتغايرة مع نفسها باستمرار.

إنّ التحكيم في المجال العامّ يناظره الانهمام بالذات، حيثما تَرَعْرَع موطنُ الحكمة الفلسفيّة دائمًا، منذ تجارب الإغريق العريقة في شأن إرادة المعرفة من جهة، وانعكاسها العمليّ فيما يصطلح عليه التحكّم في ذات النفس، من جهة أخرى[١٠]. وكما نعلم، فقد انتهى قلق المعرفة ومعها إشكاليّة الحكمة التراجيديّة ما قبل السقراطيّة، وكانت ذروتها مع ذلك في انبثاق فلسفة السؤال مع سقراط نفسه، لكن الأفلاطونيّة وضعت حدًّا لها في افتراض الأجوبة، عن طريق ابتكار مفهوم المعقولات الثابتة والمفارقة، إلى أن تبدّد قلقُ المعرفة

(٩) يعود ابتكار مصطلح المجال العامّ إلى فيلسوف التواصل الكبير يورغين هابرماز كما هو معروف، وكان عنوانًا لأحد كتبه الأولى، ثمّ راح المصطلح يتابع حياته الخاصّة، عبر تطوّرات مختلفة، سواء داخل النصّ الهابرمازيّ، أو لدى الوسط الواسع المتصادّيّ مع أفكار المعلّم الأوّل.

J. Habermas, *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (Paris: Payot, 1986).

(١٠) يرجع لفظ الحكمة، عربيًا، إلى مصدر حكم، وهو لفظ له دلالات لغويّة كثيفة ومتعدّدة، لكنّ مصطلح الحكمة يحافظ على دلالته العفويّة المباشرة، وهي الأخذ بإرشادات العقل. فالحكمة والرشاد متكاملان. وبالتالي، يتضمّن لفظ التحكّم توجيه الفعل، أي تحكيم العقل في شؤون الفهم والسلوك. ومن هنا، يأخذ لفظ التحكّم، دلالة القدرة على توجيه المرء لذاته بموجب مقتضيات الحكمة أو الدراية والصواب.

مـع السؤال الكينونيّ، وآل إلى إشكاليّات **إرادة المعرفـة**[١١]. فالتحكّم في ذات النفس وقيادة السلـوك الفرديّ، غلّب الجانب الأخلاقيّ والنفسيّ على الهمّ الكينونيّ الذي انتهى الأمر به إلى التعويض عنه بترجمة التحاور مع المطلق، إلى ذلك الفصل الدينيّ بين المفارق والمحايث، بين تجريد اللاهوت وتذويت الناسوت. وبات التحكّم العقلانويّ، كترجمة اختزاليّة لمفهوم الحكمـة، بمثابة المعيق الدائم لنشـأة مؤسّسة التحكيم. وعليه، حُصِرت الحكمةُ في طَقسَنَة الهدايـة عصورًا طويلة. لكنّها في النهاية قطعـت تلك المسافة المفهوميّة الكثيفة ما بين لحظة البحـث عـن الحقيقة والخير العامّ، إلى لحظـة الركض وراء السعادة، ثـمّ إنّ السعادة أصاب مفهومهـا الإغريقيّ القديم في عصـر الحداثة المابعديّة، ذلك التحلّـل والانحدار نحو المُتَعيّة العارضة، واللذّيّة الحادّة أو المصطنعة.

هـذه الرحلة من الخـير إلى السعادة، تلخّص تاريخ الانقلاب البطـيء، ولكن الأعمق والأخطـر، بين أن يتعامل الفكر مع التقانة بطريقة غـير تقنويّة، وبين التطوّر الذي تغدو فيه التقانةُ نفسها تفكّرًا وتعمل بالنيابة القسريّة عن صاحبها الأصليّ الإنسان. فإذا كان العلم لا يفكّـر، كما هي حكمة هايدغر، فإنّ تقانة الجزيئيّات راحت تتسلّم تدريجيًّا من العالم نفسه وظائف التحليل والتركيب؛ وتستـولي صناعتها تدريجيًّا على حركة المجتمع المعاصر. وقد يجيء ذلك اليوم الذي يمكن أن تستولي فيه الآليّة الإلكترونيّة على العقلانيّة ومناهجها المنطقيّة المعروفـة وغيرها. وليست فعاليّة البرمجة «الإلكترونيّة» سوى المدخل إلى احتكار العقلنة في نوعهـا الرياضيّ، أو ما يشابهه من ريضنة الفيزيـاء بعالَميها الأكبر والأصغر. لكن، كلّ ذلك لن يغلق الأفق أمام حساب الاحتمالات التي تتجاوز حدود العقلنة والريضنة، إلى ما ليس له حـدود واضحة بعد. وتلك هي مساحات شاسعة مفتوحة أمام صيرورة الاحتمال الأشمل الـذي هو الفكر بما يرجـع إليه وحده، وقد تحرّر مـن أعباء العقلنة المبرمجـة، وسيناريوهات الريضنـة التي تتعدّى ثنائيّـة الاستدخال والاستخراج الحاسوبيّة. ذلـك أنّ الحاسوب مهما تقدّم لن يستغني عن المعطيات التي تلقّمها إياه برمجات العقلنة، في حين أنّ الفكر ليس له أن يُلَقَّـم بشيءٍ لم يكن قبلًا من بضاعته عينهـا، أو من مادّته، ومن سلالة مفرداته. وهكذا، فإنّه بقـدر ما تلقى العقلنةُ نموذجَها الأعلـى والأكثر كمالًا في حواسيب المستقبل، وتكاد تندمج

(١١) قد يكون الإنسان في عصر الحداثة أصبح يوجّه سلوكه وعلاقته بذاته وجسده حسب كشوفات العلوم الإنسانيّة والبيولوجيّة. لكنّ هذه الكشوف لا تلبث حتّى تفرز أنظمة معرفيّة تتحوّل إلى سلطات غير مرئيّة في قيادة الفرد؛

M. Focault, *La volonté du savoir* (Paris : Gallimard).

انظر، الترجمة العربيّة الصادرة عن مركز الإنماء القوميّ (بيروت–باريس).

في شبكيّات برمجته الكثيفة، بقدر ما سوف يسعد الفكر أنّه يُنجز غايةَ فكّ الاشتباكِ مع العقل القياسيّ الذي يرعاها، واعتاد أن يرى فيها مثالَ كماله العلميّ والواقعيّ.

**فالعقل**، قد يأتي ذلك اليوم الذي يستوعبه الحاسوبُ بمختلف وظائفه المنطقيّة المعروفة، ويزيد عليها ما ليس واردًا أو ظاهرًا في قدراته التقليديّة. لكنّ الفكر هو الذي يُبقي على تلك المسافة المفهوميّة بينه وبين هذا المايحدث الخارق للعقل وآلاته الحاسوبيّة، سوف يزداد اعتصامُ الفكر بموقعه الأصليّ كشاهد مستقلّ، ويتمتّع أكثر فأكثر بموقع التسآل مطالبًا بحصّته التي تخصّه وحده، وذلك تحت طائلة الحقّ بالفهم، إزاء كلّ هذا الذي يحدث للإنسان وللعالم، تحت طائلة التقانة وفتوحاتها المعرفيّة اللامتناهية، وانعكاساتها الهائلة من الدلالات الفجائيّة على ثقافة المعنى وحواراتها التراجيديّة مع الكينونة، حيثما تعتصم دائمًا أسئلة البحث عن الحقيقة، باعتبارها هي أسئلة الحريّة، ودليل الإنسان إلى إنسانيّته، والتي تتشخّص أخيرًا في حقّ الفهم بدئيًا.

سقراط لا يزال يجوب شوارع المدينة الزجاجيّة والمعدنيّة المعاصرة، يتيه في شوارعها الخالية من عابريها، إلّا من أصواتها الزاعقة وأضوائها الصاعقة، مناديًا على صديقه القديم ديوجين ومصباحه الذي عليه أن يضيء هذه الظهيرة المعتمة كذلك، والمتجدّدة دائمًا من عصر إلى آخر، ومن حداثة إلى أخرى.

إذ كان التاريخ الحقيقة قد انحدر من الانهمام بالمُطلق إلى مختبرات المعارف العلميّة، إلى الفيض الهائل من المعلومات الانتقاليّة، وأنّ تاريخ القيمة قد انحدر في خط مواز لمسيرة الحقيقة، من طلب الخير إلى التنعّم بالسعادة ومفرداتها من المُتع العارضة والمتحوّلة، فإنّ سيرورة الحكمة شقّت طريقها الثالث بين هذين التاريخين للحقيقة والخير، وعانت من توازيهما النظريّ، ومن تقاطعهما وتصالبهما العمليّ، من التعارض والتغالب فيما بينهما. فكتبت الحكمة عناوينها الرجراجة على هامات الحقب الفكريّة والتراجيديّة تلك، حول قصة الفهم وحقوقه المنتزعة من أحابيل الجهل والتضليل والمخادعة الجمعيّة، وحتّى الكونيّة والمتافيزيقيّة. استمرت الحكمة بالرغم من كلّ ذلك، رافعةً مصباح ديوجين، مكذّبة به كلّ ظهيرة زائفة، فكان لها تساؤلها المنبعث بعد كلّ الأجوبة الانتقاليّة الزائلة.

## حكمة الحقيقة حكمة الحقّ

مـاذا يعني قولنا إنّ الإنسـان هو حقٌّ في ذاته؟ وما علاقة هذا التساؤل بالمصطلح الشائع عن حقوق الإنسان؟ هل يفترض أنّ الإنسان يكفيه أن تكون له حقوق، عن أن يكون هو حقٌّ في ذاته؟ واللفظ هنا، أي الحقّ، إنّما يستمدّ دلالة الحقيقة إلى جانب دلالة المشروعيّة. والدلالتان في اللفظ العربيّ قد تساعدان على اكتشاف العلاقة البدئيّة بين الحق الأخلاقيّ، أو القانونيّ، أي المشروع، وبين مرجعيّة الحقيقة. كأنّما يفترض أصلًا أنّه لا تعامل مع المشروعيّة إن لم تكن تجسّـد، أو تعكس، تنظيمًا إجرائيًـا للتعامل مع الحقيقة. والتنظيـم الإجرائيّ يشمل بالطبع شبكيّـات العلاقـة بين الأفـراد. ما يدفع إلى القـول، إنّ العبارة: الإنسان هـو حقّ في ذاته، قـد لا تعنـي الفرد في حدّ ذاته، بقدر ما تقصد الإنسان كمفهـوم فلسفيّ، أكثر منه الإنسان كمؤسّسـة اجتماعيّة سياسيّة. وأما الأفراد، فـإنّ حقوقهم الشخصيّة ليست سوى تطبيقات لذلك المفهوم، أو مجرّد مناسبات لترجمة التعريف الشموليّ إلى ممارسات واقعيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح «حقـوق الإنسان» يستند إلى تسويغ ضمنـيّ، بأنّ هذه «الحقوق» ليسـت سوى تكثـير ترميزيّ لاستحقاقه ذلك التعريف البدئيّ الـذي هو الإنسان كحقٌّ في ذاته. وبالتالي، فإنّ التوصيف الثاني القائل، إنّ الحقّ حتّى يصير إجرائيًا واقعيًا، محتاجٌ إلى تلك الدلالة الأخـرى التي تعين الإنسان كمؤسّسة اجتماعيّه سياسيّة، إذ يقع على عاتقها صياغةُ التنظيـم الموصوف بالقانـون القضائيّ، والدستور المـدنيّ معًا. ما يدعـو فلسفات تاريخيّة كثـيرة إلى اعتبار أنّ الإنسان ليس حقًا في ذاته، إن لم ينجح تطوّره الثقافيّ في إنشاء المؤسّسة التنظيميّـة الموضوعيّة المعبّرة عن استحقاق الإنسان لأن يكون، هو ذاته، بدئيًا وأسّيًا. وهذه المؤسّسة قد يمثّلها ويحتكرها كيان الدولة، وينافسها في ذلك كيان المجتمع. وكلاهما معًا، يشـكّلان القطبين المولّدين لما ندعوه بالشخصيّة المفهوميّـة الملائمة، والتي بدورها تكسب هذه الأمّة، أو تلك، هويّتها الإنسانيّة المتميّزة.

ولكـن، يحدث مع ذلك، وبالرغـم من كلّ هذه الهيكلات التـي تتراكم تعييناتها فوق وحوْلَ الإنسان كحقٍّ في ذاته، أن تثور تلك المُسلّمةُ الأولى، أن تنزاح عن كلّ هذه الهيكلات التـي أقحمتها داخل شرانقها. ألا تجد عبارة «الإنسان كحـقٌّ في ذاته»، فجأة، نفسها قابلة للتغطية عليها. بالدلالات المتداولة، بما فيها التداوليّة الدارجة اليوم ملء الخطابات السياسويّة، ونعنـي بها «حقوق الإنسان». ربّمـا كانت هذه التداوليّة أخطر ما يحجب أسَّ السؤال عمّا يعنيـه الإنسـان كحقٍّ في ذاته. ذلك أنّ هناك انزياحًا مسكوتًـا عنه، ينقل الوعي من التركيز حـول إشكاليّة الأسّ الأنطولوجـيّ للعبارة البدئيّة (عمّا يعنيه الإنسـان كحقّ في ذاته)، إلى

عبارة «حقوق الإنسان» كمسلّمة مفروغ منها. فقد يستطيع تاريخ الحقّ أن يقدّم إلينا عرضًا وافيًا عن جينالوجيا مفهومه، وتحقيباتها المعرفيّة، ويضعنا أمام تعريفات متعارضة، لكنّها جميعًا تتأرجح بين قطبين حسب نظرة تقليديّة واحدة.

**هناك الحق الطبيعيّ والحق الوضعيّ.** وأمّا النظرة التقليديّة فهي تلك التي تجنح لأحدهما دون الآخر، أو بما يُفَسر كأنّه إلغاء للآخر. على أنّ كلًّا منهما يتضمّن لونيّات شتّى، قد تتقارب إلى درجة الاندماج، أو التلاقي، مع لونيّات القطب الثاني. فإنّ تصنيف الطبيعيّ لا يتضمّن بالضرورة حتميّة الاعتراف به. ما يعني أنّ تحصيل الحقّ بخاصيّة الاعتراف به يُضْفي عليه طابعَ الاكتساب. بالمقابل، فإنّ الحقَّ الوضعيّ الذي هو نتاج الاكتساب فحسب، إنّما يمارس اكتسابه هذا وكأنّه من طبيعته كمفهوم إنسانيّ، وقد أصبح حائزًا على مشروعيته التلقائيّة. وهو الوضع الذي أتاح لكانط أن يحيل أقنوم الطبيعة على التقاعد قليلًا، ويحلّ مكانه العقل. فيصير عنده العقليّ هو الطبيعيّ أو بالعكس، ما يجعلنا نستغني عن استدعاء الطبيعة، ومعها جاهزيّتها القديمة كلّها من الارتجاعات والتسويغات المتافيزيقيّة. فلا تعود ثمّة حاجة منطقيّة لإثارة المسألة الجوهريّة، أو الماهويّة، بالنسبة لأهمّ ركيزة للقانون والأخلاق والاجتماع، وهي الحقّ. وحينئذ، قد ينصرف الذهن إلى كلّ ما سيُبْتنَى عليه ويجيء بعده من أنظمة القيم والعلاقات البشريّة، لا أن يظلّ الذهن أسير السؤال عمّا يجيء قبل الحقّ، أو ما يؤسّس له جوهره المفارق.

لكنّ هذا لا يلغي كون جينالوجيا الحقّ الطبيعيّ أنّها قد أفادت التنويريّين الأوائل، عندما استخدموها كأساس موضعيّ للاعتراض كلّيّةً على مُجمل النظام السياسيّ والتيولوجيّ الذي كان سائدًا من قبل. فلقد اعتبر هؤلاء أنّ الطبيعة أسبق من كلّ تراتبيّة فوقيّة سوف تُقام على أساسها. فلا يمكن لأي تراتبيّة، على نسق هرميّة النظام الملكيّ المطلق، والكنسيّ الداعم له، أن تغتصب لذاتها ادّعاءَ استنابتها عن الطبيعة. وبالتالي، تغدو مرجعيّةُ الطبيعة مبدأً للاعتراض، وليس قاعدة للتقليد الآلي، أو التبرير السكونيّ. فإنّه لا يمكن للفكر الحداثويّ أن يشطب الحقّ الطبيعيّ من سجل الفلسفة السياسيّة. فهو، إضافة إلى المفاهيم الغنيّة والمتعارضة التي عُزيت إليه طيلة تاريخ الفلسفة السياسيّة الحديثة، ومعها جذورها القديمة منذ أفلاطون وأرسطو، فإنّه يظل على صلة قويّة بمقولة حقوق الإنسان، لا كأيديولوجيا سياسويّة فحسب، ولكنْ كتأسيس جاذب ومغرٍ في كلّ نقاش جدّيّ حول الأحقّيّة الفكريّة لهذه المقولة. فالتداول الأيديولوجيّ، يضرب صفحًا عن ذلك التاريخ من السجل الذي يختفي وراء شعاريّة حقوق الإنسان. ويكاد لا يهتم إلّا بتغذية تأثيراتها المباشرة على المواقف الدولتيّة من أجل تسويغ

تصرّفاتها إزاء بعضها. في حين أنّه ينبغي للمثقّف الحداثويّ، ومنه المثقّف العربيّ والإسلاميّ، ألّا يـترك لمنطق العلاقـات الدوليّة احتـكار هذه المقولـة، وإخضاعها لتوظيفـات المصالح الصراعيّة، وخاصّة تجاه العالم الثالث. ذلك أنّه يبدو أنّ الغرب خاصّة، وبقيادة الأمركة، هو الذي يستخدم المقولـةَ أداةَ هجوم معنويّ وسياسويّ على مجمل الثقافات الأخرى، ومنها، وفي المقدّمة هذه الأيام، الحضـارةُ العربيّة الإسلاميّة. وقد استجاب، للأسف، بعض مثقّفي هـذه الحضارة إلى لعبة الهجوم هذه، فانحصـروا في موقف الدفاع، كأنّهم يسلّمون بافتقار تاريخهم إلى ما يدفع إلى تكوين إشكاليّات واعية ومستمرة لدواعي تلك المقولة ومفاهيمها الذهنيّة، وتطبيقاتها على مدى الحياة العامّة.

ولا شكّ، يجد الفكر الحداثويّ نفسه عامّة، ومنه العربيّ الإسلاميّ المعاصر، غير مضطرّ للتخلّـي، جملةً وتفصيلًا، عن أهمّيّة التعاطي مع موضوعـة الحقّ الطبيعيّ لا كنقيض للحقّ الوضعـيّ، بقدر ما هو منافس حقيقيّ ومستمر له. فإذا كانـت العلوم الإنسانيّة قد أوكلت للعوالم الثقافويّة الخاصّة بالبيئات الإثنيّة والظروف المحيطة، الأدوار الأولى في تأسيس أنظمة الحقوق والأخلاق والمعاملات بين الأفراد والجماعات، فإنّ المشروع الثقافيّ الغربيّ قد حسم مبـدأ التأسيس نفسه وأوكله للإراديّة الخالصة، التي أصبحـت تميّز بنية المجتمع الحداثويّ عـن سواه؛ أي ذلك المجتمع الآخر، اللاحداثويّ، أو الممتنع على الحداثويّة، لأسباب تتعلّق بطبيعته. وهنا، يصير للطبيعة مفهومٌ يقارب الضرورة الغيبيّة، أو المتافيزيقيّة، والتي يُعبَّرُ عنها بالعنصريّـة في لغة السياسة الدارجة. فالخطاب الاتّهامـيّ المسكوت عنه وراء حملة حقوق الإنسان على المجتمعات التقليديّة، والموسومة بالتخلّف، قد يستخدم مفهومَ الطبيعة كما لو كانـت تكوينًا حاسمًا وسابقًا على كلّ تغيير، إلى درجة الامتناع عنه كلّيًّا. بمعنى آخر، يغدو التخلّـف أشبه بالطبيعة النهائيّة لتلك المجتمعـات. فالطبيعيّ في هذا السياق، سيكون رديفاً للإثنـيّ، أو الثقافويّ، إلى درجة الانحصـار في التشكيل المورفولوجـيّ والعضويّ للقوم. وبالتالي، فليست حقـوق الإنسان مُتاحة لجميع الأمم في نظر هذا الخطاب. وذلك عائد إلى اختـلاف ثقافاتها، فمنها يمكن أن ينخرط في الجدليّة التاريخانيّة، ويتخطّى طور الطبيعة إلى طـور المدنيّـة. ومنها ما لا تساعده «هويّته» الذاتيّة على مثل هذا الانخراط، ويظلّ عاجزًا عن مفارقـة الحالة الطبيعيّة التي يمكـن أن توصف كذلك بالبدائيّة الأوّليّة، أو البدائيّة المعقّدة، أو المتراكبة مع أشباه التقدّم الظاهريّ أو السطحيّ.

فالطبيعـة، إذًا، قد تُحمل عليها خصائصُ متناقضـة. فهي قد تكون مرجعيّة ثابتة للسلبيّ أو الإيجابـيّ. ونظريّـة الحقّ الطبيعيّ، كما أنضجته الحداثة منـذ ثلاثة أو أربعة قرون، دخل

في صـراع متواصل مع نقيضه **الحقّ الوضعيّ**، وذلك حسبما كان يُفهمُ من الطبيعة كمرجعيّة فطريّـة، مقابل أنظمة قائمة على افتراضات المرجعيّة المتعالية، سـواء اللاهوتيّة أو السياسيّة. وقـد أفادت مرجعيّة الطبيعـة في تأكيد سواسية البشر ضدًّا علـى كلّ تراتبيّة مفروضة. وفي أجواء الصراع ضدّ الكنيسة والنظام القديم (الملكيّة الوراثيّة المطلقة، وطبقيّة الإقطاع والنبالة الدمويّـة)، كان الهـمّ الأساسيّ للتنويريّين الأوائـل، تثبيت مفهوم مستقـلّ للإنسان متمتّع بالعقـل، أو الحسّ السليم، الذي هو أحسـن الأمور توزيعًا بين الناس، كما قالت حكمة ديـكارت. فالتفاوت بين الناس ليس مدعاةً للتفاوت من حيـث القيمة الإنسانيّة في ذاتها. والإنسـان محتاج إلى أخيـه الإنسان لإقامة المجتمـع الأفضل، دون انتظـاره هِبَةً من ملكيّة مطلقـة، أو قدرة إلهيّة عالية. وعلى هذا، فليس إعلان شرعة حقوق الإنسان في فجر الثورة الفرنسيّـة، مجرّد إشهار موقف سياسيّ موقّـت لسلطة بديلة عن النظام القديم المنهار، بل هو محصّلـة لحقبة فكريّة غاصّة بأغنى النظريّات الجديدة في الحقل الفلسفيّ، والنقد الاجتماعيّ الشامل.

وإذا كانت حقبة الثورة قد اقتصرت على المطالبة ببناء الدولة والمجتمع مجدّدًا على أسس **الحقوق المدنيّة** الأولى، فإنّ الطريق قد انشقّ طيلة القرنين التاليين، أمام إنضاج **الحقوق السياسيّة** وصـولًا، أخيرًا، إلى تجذيـر مؤسّسات **الحقـوق الاجتماعيّة**. هذه الفصائـل الثلاث للحقوق التفصيليّـة، المصنّفة تحت خانة المدنيّ، ثمّ السياسيّ، ثمّ الاجتماعيّ، شكّلت وحدة متراصّة، بالرغـم من تـدرّج وعيها عبر النضال الشعبـيّ والثقافيّ الذي رافق مراحـل تحقّقها، وامتدّ قرونًـا ثلاثة من عصر تنوير متواصل، هو عينـه شَهِدَ مختلف نماذج الثورات الكبرى، وعانى أنواع الحروب والكوارث الجماعيّة.

لذلك لا توجد [هذه الحقوق] في حقيبة سفر يمكن أن تتناقلها الثقافات الأخرى بسهولة ويسـر. ما جعل أصحاب هـذه التجربة، الفريـدة في المشهد البشريّ، حسـب رأي هؤلاء بأنفسهـم أوّلًا، يضنّـون عليها بالتفريـط في توزيع كنوزها الغالية، علـى الثقافات الأخرى المتّهمة بالعقم «الطبيعويّ»؛ فالآخر عاجز عن استعادة، بل تكرار، ذلك التحقيب التاريخيّ التكوينـيّ الـذي اختصّ به المشروع الثقـافيّ الغربيّ دون سواه، وأنتج لـه ثمارًا متفوّقة من شجرته الخاصّة؛ فأضحت هي امتيازه الذاتيّ إزاء حقول العالم أجمع. فالطبيعويّ، إذًا، صار مـن جديد بديلًا عـن العقليّ، والإنسان نفسه. وهو، وإن لم يكن يعلن عن نفسه، أو يتداوله الآخـرون باسمه الصريح ذاك؛ لكنّ صميم الاستثمار الاستراتيجيّ لأقنومة حقوق الإنسان كوسيلـة هجـوم على خصوم المصالح الغربويّة ثـمّ الأمريكيّة، إنّما يحـوّل امتياز الفرادة إلى

عزلٍ للآخر، وتمييز للذات عنه. أي إنّ عجز الآخر المفترض، ينقلب إلى تنميط تعجيزٍ يتلبّس هذا الآخر من خارجه، وكأنّه نتاج داخله عينه... يصير هو نتاجه المحتوم ويُدْفع به، كهويّة منبوذة، ويجري طردها من حِمىَ الهُوّيّ الإنسانيّ.

فـلا ينبعث حديث الهويّـات المختلفة أو المتصارعة، من منعطـف استراتيجيّ حضاريّ إلى آخـر، إلّا كلّمـا أُريد لثقافة ما، مرشّحـة للنبذ أو الطرد، أن تبيـتَ حبيسة تنميط معيّن، لا يلبـث أن يُفرض عليهـا كأنّه هويّة ثابتة لهـا، تُعرف بها، وتُختـزل شخصيّتها المفهوميّة كلّهـا وراءهـا، ومن خلال خواصّ سلبيّة أو افتراضيّـة، تُلصق بها. ذلـك أنّ المقصود من عنـوان صـدام الحضارات، كترميز للعصر الراهـن، إنّما هو قناع لانـدلاع معركة التمييز ما بـين الحضارات، وقد حكم عليها بالصراع الموهـوم ما بين هويّاتها؛ المدعومة بالثقافويّات، كترميز عن تفاضلها النهائيّ، وهذا بدوره يعني أن يُدفن كلّ تراث إيجابيّ لمفهوم الاختلاف التنويعـيّ ضمن وحـدة الهويّة، بما هو المرجعيّـة الأشمل للخطاب الحداثـويّ منذ مرحلته التنويريّة الأولى.

فـإذا كان الإنسان، بصفته هذا الهـويّ الأشمل، غير موجود إلّا على مستوى التجريد، وكما قال أحد المفكّرين، إنّه لا يرى أمامه إلّا هذا الإنسان الفرنسيّ أو الألمانيّ أو الأمريكيّ، فهـذا لا ينفي أنّ الإنسان كمثال، يمكـن للفكر أن يتعرّف إليه، ويُعزي إليه الخصائص الدالّة على مفهومه، كما لو كان متجسّدًا، كغيره من الموضوعات. والدليل على ذلك، هو أنّ تاريخ الثقافـات غنيٌّ بصيـغ التعامل مع الإنسان كمثال، باعتباره موجـودًا وقابلًا للوجود دائمًا. وإن كانـت الثقافات السابقة على الحداثـة اضطرت من أجل إيجاده أن تفترض المرجعيّات المفارقة والمتمثّلة، غالبًا، على صورة الإنسان عينه، لكنّه متمتّع بأقصى الكمالات التي تنقص مـن ذلك الكائـن الآخر المشخّص، والمحتـاج إليه باستمرار؛ أي إلى الأقنـوم الذي يستمدّ شرعتـه منه كونـه واجب الوجود. فإنّ مقايسـة الإنسان القائم فعلًا بذلـك الكائن الآخر الواعـي لحقوقه والممارس لهـا واقعيًّا، وإن لم يتوفّـر نموذجه بكلّ معنى الكلمـة في ظلّ أيّة ثقافـة، حتّى عندما تُميّز نفسها بالحداثـة أو ما بعدها، هذه المقايسة تشكّل برهنة واقعيّة على إمكان الإنسان كمثال لا يكتمل تحقّقُه، **ولكنه يمتلك مشروعه على الأقلّ**. وقد تبتكر كلّ ثقافة مشروعهـا الإنسانويّ، على أنّه هو ما يخصّها من الهـويّ الأشمل، وما عنه بطريقة هويّتها التاريخيّة.

متى تبـدأ المشكلة حقًّا؟ عند انقطاع الهويّة التاريخيّة عن الهويّ الإنسانيّ؟.. والجواب

السريع هو أنّ ذلك يقع عندما تغدو هذه الهويّةُ غايةً في ذاتها. عندما يصبح الحدّ مانعًا للبُعْد. وحين يرفض المجتمع أن يرى في ثقافته مشروعًا للتعاطي مع الإنسانيّة التي يمثّلها مجرّد تمثيل، ولا يمكنه أن يحيط بها أبدًا؛ وإنّ هذا المشروع الذي يخصّ مجتمعي قابلٌ للتحاور مع ما يخصّ المجتمعات الأخرى من المشاريع الثقافيّة، التي لن تكون متماثلة بل متنوّعة. والتنوّع، وليس التماثل، هو الذي يجعل حدَّ الهويّة التاريخيّة منفتحًا على الإنسانيّ، بأسلوبه الخاصّ، على اعتبار الإنسانيّ أنّه الهويّ الأشمل الذي لا يمكن استنفاذه من قِبَلِ أيّ مشروع ثقافيّ على حدا، مهما كان «متفوّقًا». ولقد قال هايدغر إنّ العالم بالنسبة للفكر اليونانيّ كان هو الظهور. ولكنّه أصبح عند كانط هو ما يظهر له. ويمكن سحب هذا القول على مجمل المشروع الثقافيّ الغربيّ. فلم يعد العالم كما هو في ذاته، بقدر ما هو بالنسبة للغربيّ. بالطبع، لم يكن قصد كانط هو هذا التخصيص للهويّ، بقدر ما كان يريد إبراز دور العقل في تشكيل المعرفة، التي هي في المحصّلة من صنع الإنسان كذات عارفة. لكنّ الذاتيّة الفلسفيّةَ سريعًا ما تتحوّل إلى ذاتويّة معياريّة، عُرفت بها الشخصيّةُ الغربيّة طيلة عصر الحداثة(١٢).

فأن يكون العالمُ كما هو في ذاته، على الطريقة الإغريقيّة القديمة، ذلك لا يقتصر على الفكر في يقظته الفجريّة الأولى. بل لعلّه سيكون هو عنوان الجهد الأهم المتبقّي على المدنيّة المعاصرة في أن تصحّح ذاتها على ضوئه. قد يكون الإنسان هو مقياس كلّ شيء، كما قال بروتاغوراس، لكن شرط أن ترى كلّ هويّة ذاتَها من خلاله، لا أن تحتسبه فيما تتصوّره هي عنه فحسب. ومع ذلك، لا يمكن لفكر المدنيّة أن يدع كلّ هويّة تتمثّل العالم على شاكلتها. وإذا كان جهد العقل العلميّ لا حدود له في معرفة العالم «الفيزيائيّ» كما هو، فإنّ الحداثة المصحّحة موكولٌ إليها أن تكتشف مدنيّة الكلّ وليس لأحد، التي هي في النهاية عالم الإنسان، حيثما لا تكفّ مرجعيّته إليها عن الانبناء بحسب مواصفات لا صفة نهائيّة لها.

## الحقّ النقديّ والدرس الكانطيّ الدائم

ما يفصل كائن الحدّ عن كائن البُعد، أو أيديولوجيا الهويّة عن ثقافة الهويّ، هي تلك المسافة «المعياريّة» النقديّة بينهما، والتي يملؤها مذهب الحقّ la doctrine du droit، بحسب تعبير

(١٢) كان همّ هايدغر الأساسيّ في كتابه، كانط ومشكلة الميتافيزيقا، الإلحاح على قيمة البرهنة، الحاسمة في إنهاء الميتافيزيقا الغربيّة كما جاء بها كانط لأوّل مرّة في تاريخ الحداثة الفلسفيّة. لكنّه لم ينتبه بما فيه الكفاية إلى بروز أولويّة الذات في النقود الثلاثة الكانطيّة، التي مهّدت لموضوعة مركزيّتها المطلقة عند الفلاسفة المثاليّين فيما بعد، وانطلاقًا من مؤسّسها الأكبر هيغل؛

M. Heidegger, *Kant et le probleme de la metaphysique* (Paris: Gallimard).

كانـط نفسه[١٣]. فالحقّ هو ذلك العنصر «الطارئ» الـذي ينضاف إلى الواقعيّ، أو الشيئيّ، ليصبـح شأنًـا آخر يخصّ الإنسان نفسـه. إنّ ابتلاع السمكة الكبـيرة للسمكة الأصغر هو حادث طبيعيّ، وحاصل على تبريراته الواقعيّة، لكنّ قتل فرد لفرد آخر يدخل تحت تصنيف الجريمـة ويعاقب عليها القانـون. أمّا استيلاء دولـة على دولة أو شعب آخـر، وسعيها لمحو شخصيّتـه، فهو أمر آخر. هنا، يبدو أنّ مذهب الحقّ الكانطيّ سيظلّ مجهولًا من قبل القانون الـدوليّ إلّا إذا اقترن بمصلحة بعض القوى الكبرى السياسيّة المهيّمنـة كوكبيًّا. ما يعني، أنّ مذهـب الحـقّ ليس مسلّمة تلقائيّة، وإنّه محتـاج دائمًا إلى عرضه نقديًّا. فـلا يأتي تطبيقًا آليًّا لقاعـدة ثابتـة، وإن كانـت تدّعي تسجيـلًا قانونيًّا له. لا بـدّ أن تبرز «فكرة الحـقّ» ما قبل القاعدة، وتظلّ تحوم فوقها، حتّى يُتاح للعقل المقايسة بينهما (الفكرة والقاعدة).

هذه المقايسة هي من وظيفة النقد. فيكون لدينا «**نقد العقل العمليّ**» بدلًا من الإتيقا–علم الأخـلاق، قائمًـا بذاته كعلم لقواعد السلوك. لكنّ كانط الـذي لم يكتب مؤلّفًا رابعًا حول «**نقد العقل السياسيّ**»، فقد ترك لتلك الوظيفة النقديّة أن تملأ دورَ السياسيّ. وهذا الدور يبدأ من المرحلة المعرفيّة الخالصة مع «نقد العقل المحض»، وصولًا إلى «**نقد الحاكمة**»، بتوسّط «**نقد العقـل العمليّ**». لكنّ السياسيّ لا يأتـي تتويجًا للنقود الثلاثة السابقة عليه، وبصورة منفصلة عنهـا. بل إنّه ينمـو بتكويناتها، ذلك أنّ الهمّ النقديّ المؤسّـس للمشروع الكانطيّ بكامله، هـو تدخّـل المعرفيّ المحض في عمليّة بنـاء الحكم، سواء كان منطقيًّـا أو أخلاقيًّا أو جماليًّا. والمعـرفيّ المحض، هو جهد المَلَكة الأساس في العقل، المدعوة بالفاهمة l'entendement، حيثما يحدث انفتاح العقل على الفكر الذي يشتغل كإمكانيّة للمتعالي le transandental، وعندئذ تصبح قضيّةُ سؤال الحقّ ملازمةً لقضيّة السؤال المعرفيّ المحض، وليست ناجمة عنه آليًّا، بقدر ما يُتاح للمعرفيّ أن يتحقّق من مبادئ العقل وانطباقها على الواقع (وهي معطيات التجربـة) – أي تأطيرها بواسطة حدسَي الزمن والمكان، فإنّه يمكن للمتخيّلة أن تتلقّى المادّة المعرفيّـة من الفهم، وتساعد على مضاهاتها بأشباهها مـن التصوّرات، تمهيدًا لعرضها على المتعالي الذي مهمّته إطلاق الحكم.

يمكـن القول، إنّ أهمّ مقولة إبداع أتت بها النقود الثلاثة هي **ملكة الحكم** أو «الحاكمة». فهي التي تنقل العقل من حال تلقّي المحسوسات وارتسام الصور، إلى حال التدخّل في إنشاء المعرفيّ وتقييمه. حتّى يمكن اعتبار ملكة الحكم بمثابة ملكة التدخّل. إنّها تُضاعف كلّ معرفيّ

(١٣) Kant, *Doctrine du droit*, trad. Alain Renault (Paris: GE-Flammarion, 1995), Introduction, II.

بالنقـديّ. وهي تتنقّل مـا بين القول المعرفيّ الخالص، أي المبنيّ على مادّة المُعطى الموضوعيّ وإيضاحهـا خالصة، وبين القـول المعياريّ المنشئ لرمزيّة الخُلُقـيّ والإستطيقيّ اللامحدودة. وعلى ذلك، فهي تعطي نفسها حقّ الحقوق كلّها، أي القدرة على محاكمة التصوّر بناءً على إثارة التساؤل حول مدى تطابق التصوّر مع الفكرة – حسب الاصطلاح الكانطيّ، وليس الأفلاطـونيّ، لكلمة الفكرة. بمعنـى أنّ الدرس الكانطيّ الرئيسيّ غـير المصرّح عنه مباشرة، يريـد أن يلـحّ على أنّ العقل، في حقيقتـه، لا يقتصر على وظيفة إنشـاء المعرفة فحسب، بل إنّـه يتعدّاه دائمًـا، أو يقرنها بوظيفة إطلاق الأحكام أو تشغيـل مجمل وظائفه، التي يشتمل عليهـا مصطلح الفاهمة، لتوفير المادّة المعرفيّة الخالصـة الصالحة للتقييم. فلا يتمّ عمل العقل بتشكيل المعرفة فحسب، بل لا بدّ من اقتران المعرفة **بالفهم**[١٤]. وهو الذي لا يتوفّر إلّا بعرض المعرفيّ على ذلك القاضي الذاتيّ، الذي يقوم بمحاكمة المعرفيّ كمادّة خامّ أولى، لا تكتسب معيـار الصواب أو الصدق بالدلالة المنطقيّـة، إلّا إذا امتلكت الشروط التكوينيّة التي تسمح لهـا بالمرور عبر ملكات الفاهمة كلّها، اعتبارًا من الحسّـيّ إلى التصوّريّ، وصولًا إلى حقل الأفـكار بصفة عامّة – كما في نهايـة نقد العقل النظريّ – حيثما يقوم حيّز الفضاء العقلانيّ الخالص؛ أي يصير العقل، بملكاته جميعها، إلى مرتبة **الفكر**.

وهنا، فإنّ النقديّ هو جواز المرور من مرتبة التكوين المعرفيّ الخام، إلى ملكوت الفهم أو الإدراك الحائز على مشروعيّته المعرفيّة الخالصة، بما هي حكم صادق أو عدمه. ولا يمكن أن تحقّـق هذه المشروعيّة إلّا إذا توفّرت لكلّ ملكة من ملكات الفاهمة شروطُها المعرفيّة الخاصّة بهـا. حينئذ، يبرز الحكم تتويجًـا تركيبيًّا أعلى لتلك المشروعـات النسبيّة وتوزّعها العقلانيّ المتكامل طيلة مراحل تكوين المعرفيّ.

مـا يمكن استخلاصُه من هذا البناء النقديّ الشامخ، أنّ العقل بالمعنى الوظائفيّ هو الذي

---

(١٤) رغم أنّ وظيفة النقد تتضمّن، عند كانط، قابليّة المُعطى للفهم، وليس للتطابق المعرفيّ حسب قواعد المنطق فحسب، فلقد تميّز منهـج التأويل، ابتداءًا من مؤسّسه المعاصر غادامير، بالتركيز على مسألة الفهم، ونقلها من مستواها النظريّ، ومن احتكارها مـن قبل ملكـة الفاهمة l'entendement كما عالجها نقد العقل الخالص، حسب كانط، إلى صميم التجربة الكينونيّة. ثمّ قام باستردادهـا إلى نهج التواصل الأكـثر واقعيّة. واكتسبت بذلك مصطلح الصلاحة التي غـدت أداة المعياريّة لدى أتو آبل، في كتابه الكبير السابق في مجلدين:

K.O. Apel, *Discussion et responsabilité:*

I. *L'ethique après Kant* (Cerf, 1996) ;

II. *Contribution a une ethique de la responsabilité* (Cerf, 1996) ;

A. Renault, *Kant aujourd'hui* (Aubier, 1997).

عليـه إعداد الحقل الذي يشتغل عليـه الفكر، بما هو يمتلك الحكم، ويمارس قدرته النقديّة، متدخّلًا باستمرار في مطالبة كلّ وظيفة من وظائف الفاهمة بتوفير شروطها المناسبة لطبيعتها، كيمـا يسمح الفكر لذاتـه، في محصّلة هذه العمليّات، أن يحاكم النتاج المتراكم، وذلك على ضوء **الأفكار بصفتها العامّة**. ولقد اصطلح كانط باسم المتعالي على مجمل هذه العمليّة التركيبيّة، أو محصّلتهـا الأخـيرة، وهي فعاليّة الحكم وإنجـازه، أو هو النقد الحائز علـى كفاءته المعرفيّة أساسًـا. الأمر الذي يسمح لنا بإعطائه اسمه المشروع: **الفكـر**. وهو ما يعنيه مصطلح العقل المحض، باعتباره ملكة الفهم الخالص الشـافّ عن تكوينه، في حركيّة النقد، وقد أضحت **حركيّةً ذاتيّةَ النقد**. إذ كان عليها، باستمرار، أن تحدّد، لكلّ ملكة من ملكات الفاهمة، حيازة كلّ عمليّة معرفيّة على صحّتها النقديّة المطلوبة. ذلك هو الديالكتيك الكانطيّ الجديد الذي يلقـى محايثته المفقودة أو المبدَّدة غيبيًا، عـبر الأفلاطونيّة، ومع التطوّرات اليهوديّة المسيحيّة، يلقاهـا مجدّدًا ملء الوظيفيّـات التكوينيّة للعقل نفسه، حين استطـاع أن يسترجع الفكر من توظيفاته اللاهوتيّة المفارقة، ويكتشف له وظيفته الحقيقيّة في إيجاد جوازات المرور والتبادل مـا بين ملـكات المعرفة مع بعضها؛ حتّى يتمكّـن، أخيرًا، من إفساح فضـاء الفهم التركيبيّ لإنجازاتهـا، عاكفًا على تشفيفها، وذلك بمنحها حصّتها من ذاتيّ النقد لحركيّتها الديالكتيّة. فالفكـر، هو شفافيّة العقل لذاته، هو مرآتـه المتداخلة مع وظيفيّاته، والمتكلّمة كلامَها معها، ومـا يختلف عنهـا في الآن عينه؛ هذا الاختـلاف البنيويّ والحركيّ دائمًا هـو الذي اسمه المحاكمة الثانية، أو ذاتيّ النقد.

نخلص مـن ما تقـدّم، إلى تحديد هذه العتبة، في رأينـا، وهي أنّ **العقل هـو صانع المعرفيّ، والفكر هو إبداع النقديّ**. وهما معًا جناحا الحقيقة الموصوفة بالحداثويّة مقابل عالم المعتقدات الدغمائيّـة. فالعقل، معزولًا عن الفكر، عبارة عن آلة لإنتـاج أشباه المعرفة، التي قد يتمكّن بواسطـة أجهزته «الفاهمـة»، من تسويغها بالقبـول أو الرفض: فالمقبـول يصير إلى المعتقد والدوغمـا، وإلى درجة أنّه قد يتحصّن بالمقدّس، وذلـك عندما يقوم – المعتقد – بدوره في عمليّة تسويغ المقدّس عن ذاته. وأمّا المرفوض فإنّه يُنكر عليه لفظُه وحقُّ النطق باسمه، ترميزًا لإلغائه من الوجود والاعتبار.

غير أنّه عندما يتمكّن العقل من الانفتاح على الفكر، وذلك بواسطة ممارسته للعلاقة مع المتعالي الكامن فيه، والمشارك معه أصلًا في بناء المعرفيّ، ولكن المتوقّف عند عتبة الفكر دون متابعتـه إلى المشاركة معه، وتسليمه المعرفيّ إلى محكمة النقديّ في فضاء الفكر الأرحب، أي عندمـا يرفض هذا التوقّف تحـت أيّة حجّة، أو ذريعة، تهبط عليه مـن خارج وحدة العمليّة

الديالكتيّة بين العقل والفكر معًا، ومن قبل أيّة سلطة دوغمائيّة عائدة إلى التقليد أو المقدّس، في هـذه الحالة فقط، التركيبيّة الأعلى، وشبه الاستثنائيّـة تقريبًا، فإنّه يحدث للعقل أن يصير هو **محض ذاته**، أي يغدو: **فكرًا لا يرجع إلّا إلى ذاته**. وهو رجوع لا يُنجز كلّه أبدًا، ما دام العقل المعـرفيّ منفتحًا على الفكر النقـديّ، في بنيته عينها، وحول ضواحيها غـير النهائيّة دائمًا. فالمقصـود، أنّ الفاهمة لا يمكنها أن تتوقّف عند حدود **سـؤال المعرفيّ** *quid facti?*، أي تقرير واقع المُعطى فحسب، بل لا بدَّ لها من تجاوزه إلى **سؤال الحقّ** *Quid juris?*، بمعنى أنّه لا يمكن للمعـرفيّ أن يكفَّ عـن الإصغاء إلى نداء «المتعـالي» المنطوي على نـداء التحكيم كضرورة للمعرفيّ نفسه، الذي لا يحتاج فقط إلى سلامة البرهنة (الصحّة)، بل هو مضطرّ إلى اكتساب **مشروعيّة الفهم** كذلك[١٥]. ولا يتمّ الاحتياز على هذه المشروعيّة إلّا بإطلاق السؤال المعياريّ الأشمـل الذي لا يريد أن يعرف المُعطى فحسب، بـل يهدف إلى مساءلة المبادئ العامّة التي تمتلكها الفاهمة عن مدى قدرتها على تأطير المُعطى باختراع المفهوم الذي يناسبه. وفي الآن ذاتـه، يمكن وضع هذه المبادئ عينها موضع المساءلة عمّـا تعنيه جدارتُها حقًّا، وعن أصلها الصـادرة عنـه. فالنقديّ لا ينتظر حتّـى ينتهي المعرّف عنه من استكمـال شروط تكوّنه، بل يتدخّل في جميع مراحلها وتفاصيلها، ممارسًا وظيفة المحاكمة والحكم إزاءها.

هـل يمكن الاستنتـاج بعد ذلـك، أنّ النقديّة العامّـة، وكما بناها وأدركهـا كانط لأوّل مـرّة في تاريـخ الفلسفة، إنّما تعيد تأسيـس العلاقة الصميمة بين العقـل والفكر، بحيث يتمّ البرهـان على إمكان التمفصـل بين المعرفيّ والمعياريّ بفضل التحريـك النقديّ لكلّ منهما بالنسبة لذاتـه وللآخر معًا. إذ إنّ «الصلاحة» كغاية للنقد، هي تركيبٌ أنطولوجيّ لكلّ من مبدئَي الصحّـة، بالنسبة للمعرفيّ، **والمشروعيّة**، بالنسبة للنقـديّ، الذي يسير بديلًا حداثويًّا عـن المعياريّ التقليديّ. عند ذلك، يمكـن استخلاص قاعدة المنهج الفلسفيّ التطبيقيّ الآتي الـذي يرتكز إلى مفهوم الصلاحة. هكذا، لا يمكـن تشكيل عبارة فلسفيّة، تستحقّ وصفها بالنقديّـة، إن لم تأتِ العبارةُ ونظامها معها. ومعنـى «النظام» هنا، هو كون العبارة مستوفية لـكلّ من شرطَـي الصحّة «المعرفيّـة» والمشروعيّة «النقديّـة». وهما معًا على هـذا الأساس يشكّلان مفهوم الصلاحة، حداثيًّـا، كمنهجٍ للفكر الذي يضع حدًّا لحقبة الصراعات حول إشكاليّات المنهج اللفظيّة.

(١٥) راجع هامش ١٣.