

العلوم الإنسانية واجتياز الحدود: قراءة في خطاب المفاهيم

عبد الغني بارة

أستاذ محاضر، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة سطيف 2 - الجزائر

الكلمات المفتاحية: العلوم الإنسانية، الدراسات البينية، المنهج، المعرفة.

ملخص المداخلة: العلوم الإنسانية اليوم تعول على اجتياز حدودها لقراءة خطابها المفاهيمي في هذا العالم المتعولم، فالتأمل في المشهد الثقافي لحضارة هذا القرن، القرن الحادي والعشرين، يدرك حتما مدى تداخل المفاهيم وتشعب النظريات، والسعي إلى إلغاء الحدود بين حقول المعرفة المختلفة. وهذه الورقة تنطلق من هذا التوصيف للعلوم الإنسانية لتعود إليه معللة إياه بأننا في زمن اللاوثوقية واللاطمأنينة المعرفية، التي حملها إلينا هذا العالم المعولم/ المرقمّن. لتذهب - بعد ذلك - إلى أفول الدغمائية التي تريد امتلاك الحقيقة الكلية للوجود، وهذا ما ترفضه الطروحات الجديدة والمفاهيم المتجددة، فيما عُرف أواخر القرن الماضي بـ"اتجاهات ما بعد البنيوية"، أو "ما بعد الحدائثة"، أو ما يُعرف اليوم بـ"الحدائثة الفائقة" التي يقترح الباحث لقراءتها عقلا تداوليا يقف فوق أرض البينية المعرفية المجازية والتجاوزية.

عتبات القراءة :

المُعولم/ المرقمّن، ومن ثمّ تصبح كلّ دعوة إلى

الموضوعية مخفوفة بالمزلق والعقبات، بل إنّ متبنيها،

حينذاك، يغلق على نفسه في سجن

الدوغمائية *Dogmatisme* - كما كان حال البنيوية -

فيقع حبيس أنساق وأنظمة متخيّلة، تزعم امتلاك

الحقيقة القارة الشافية التي تتسلط بما تعتقده. ومن

إنّ المتأمل في المشهد الثقافي لحضارة هذا القرن، القرن

الحادي والعشرين، يدرك مدى تداخل المفاهيم

وتشعب النظريات، بل إلغاء الحدود بين حقول المعرفة

المختلفة، ممّا يجرّ على الإقرار بأنّ الوثوقية، أو اليقينية

أضحت بضاعة مزجاءة، لا مكان لها في هذا العالم

اتخذوا "اجتياز الحدود" *Passage des frontières*، عنواناً لندوتهم، التي خصّوا بها بالدراسة والبحث مشروع استراتيجية التفكيك، احتفاءً بفيلسوف الاختلاف والغريبة، الفرنسي "جاكدريدا" *Jaques Derrida* (1930 - 2004) (*Malabou*, 2002)، الذي يُعزى إليه فضلٌ تقويض مركزية العقل الغربي *Logocentrisme*، وإشاعة فلسفة الشكّ والعدمية، معبراً بذلك عن إفلاس أورغانون *Organon* هذا العقل، وهشاشة فروضه. فكان نتيجة ذلك، إهماله للآخر / المختلف / المطموس / الهامش / اللاعقل، كوجود وكيونة أزاحه هذا العقل / المركز وغيبه عن الظهور. ومن ثمّ أضحى من الأحكام الجارية مجرى البدايات والمسلم بها إخضاع كلّ معرفة تتنقع بالعلمية أو العقلية، حتّى تلك التي تُعرف بالعلوم الدقيقة أو الصحيحة، للمساءلة، والعمل على تفكيك أنظمتها المركزية لتجلية المطمور / المغيب فيها، فرميتها، بعدئذٍ، بـ "النسبية".

• العقل التداولي ومشروعية التداخل :

إنّها ترنيمة العقل التداولي، بوصفها مرحلة جديدة في الثقافة الغربية، يسمّيها أهلها هناك في أوروبا بـ "ما فوق الحدّاتة" عند بالاندييه *Surmodernité*، أو الحدّاتة الارتدادية عند أولريش بك *Modernité réflexive*، أو

أوضح ما يرفد هذا التحوّل في منظومة المفاهيم، ما عُرف أواخر القرن الماضي بـ "اتجاهات ما بعد البنيوية" *Post Structuralisme*، أو ما بعد الحدّاتة *Post Modernité*، أو ما يُعرف اليوم بـ "الحدّاتة الفائقة" *Hypermodernité*، حيث تمّ الإعلان، من خلالها، عن تشظّي معاني النصوص وانتشارها، بل وتشتّتتها. فالحقيقة / المعنى وهم من أوهام القارئ الاستهلاكي، والنصّ مجموعة نصوص متداخلة (تناص) *Intertexte*، ومن ثمّ غياب الأحادية / الحرفية *Littéralité* في المنهج؛ لتصبح العلاقة بين التفكيكي والأسلوبي، والسميائي، والفلسفي، والإيديولوجي، والتاريخي، والاجتماعي، والنفسي، والثقافي، من التشابك بحيث يصعب إدراك الحدود والتخوم التي يقف عندها هذا المنهج أو ذلك. بل يُحتفى، اليوم، بميلاد مشروع جديد أسموه "التقد الثقافي"، ليكون بديلاً عن "التقد الأدبي"، ويشيع حديث "النهايات / البدايات"؛ نهاية الإنسان المؤنّسن وميلاد الإنسان المُرقَمَن / المُعوَم، نهاية الحدود / الجغرافيا، وميلاد الفضاء / اللامكان، نهاية المثقف، وميلاد النجم، نهاية النصّ وميلاد النصّ الإلكتروني / المترابط / الفائق.

وقد عبّر عن هذا التحوّل في الأجهزة المفهومية للنظرية النقدية المعاصرة، لفيف من الباحثين، حينما

يدرس الأفكار الممكنة وكيفية تطبيقها في ميادين مختلفة كأن يُطبَّق مبدأ اللاّمحَدّد على المجتمع والتاريخ [...] ويسعى علم الأفكار إلى التوصل إلى معرفة العوالم الممكنة التي قد تشبه عالمنا الواقعي والتي تضمه» (عجمي، 2005: 12). وما دام اهتمامه ينصبّ على العوالم والأفكار الممكنة، فإنّه لا يروم معرفة العالم الواقعي ويلاّمه بشكل مباشر كما تفعل الحداثة، كما أنّه «لا يسعى في نقد المعرفة ورفضها كما تفعل ما بعد الحداثة، لأنّ علم الأفكار يهدف إلى الحصول على المعرفة بالعوالم الممكنة؛ فهو يبني تلك المعرفة». أمّا موضوعه، فهو «دراسة المذاهب الفكرية كافة (الفلسفية والعلمية والاجتماعية والأدبية إلخ) شرط أن تكون هذه المذاهب لم تنشأ بعد. فهدفه الأوّلي هو بناء المذاهب والأفكار الجديدة ومحاولة الدفاع عنها ورؤية فضائلها (ونواقصها إذا أمكن) شرط أن لا يعدها المؤلّف هي حقًا مذاهبه وأفكاره. بمعنى آخر، علم الأفكار يحاول أن يتوصّل إلى تحديد مجموعة الأفكار والمذاهب الفكرية التي من الممكن أن توجد أو التي يمكن أن يفكر بها فرد ما في عالم ما، أو التي من الممكن أن تكون صادقة في عالم ما» (عجمي، 2005: 227/228).

بيد أنّ اللّافت في منهج علم الأفكار، هو أنّه لا يختلف

الحداثة القصوى أو المفرطة، بل الفائقة، عند نيقولاً ووير *Hyper-modernité* (حرب، 2005: 212)، أو السوبر حداثة *Super-modernité* (عجمي، 2005: 11)، بصفتها تجاوزا لما عُرف بـ"ما بعد الحداثة *Post-modernité*. والحداثة الفائقة، والقول لحرب، كمصطلح «تدرج تحته مختلف الموجات والطفرات والتحويلات التقنية والحضارية والاجتماعية والثقافية التي تصوغ الحياة المعاصرة وتشكّل المشهد الكوني: الزمن المتسارع والمكان المفتوح، والإنسان الرقمي والفاعل الميديائي، والاقتصاد الإلكتروني والعمل الافتراضي، والبداءة الجديدة والجنسية المتعدّدة، والأجهزة المتحكّمة والنصوص الفائقة، وانكسار النماذج وتشظي المراكز، وانهيار اليقينيّات والمقدسات والمطلقات، ونظام المخاطر وحالة الطوارئ، ولغة التداول والتحول والشراكة» (حرب، 2005: 213). أمّا السوبر حداثة، حسب حسن عجمي، فهي «المذهب الذي يستخدم مفاهيم ومناهج ما بعد الحداثة من أجل الوصول إلى الهدف الأساسي للحداثة ألا وهو المعرفة» (عجمي، 2005: 12/11). وهذا المشروع، بما هو تجاوز لفكر ما بعد الحداثة، فإنّه يقدّم مفهوم "علم الأفكار" *Science des idées* بديلاً معرفياً، يناهض الحداثة وما بعد الحداثة. فهو «علم

عقولنا. لكن في المقابل توجد عوالم فكرية حيث الظواهر غير محدّدة بل تقسيمنا إلى إنسان وحيوان هو تقسيم اعتباري» (عجمي، 2005: 17).

حاصل هذه المقارنة، أنّه لا تكاد توجد فوارق بين المنهجين إلّا كون استراتيجية التفكيك مشروعاً ما بعد حدثي، في حين علم الأفكار ينتمي إلى السوبر حدث، فاللامعقول الذي يسعى التفكيك إلى رصده داخل مناطق الغياب أو شقوق النصوص وفجواتها إنّما هي تلك النصوص الموات المغيبيّة التي أزاحها خطاب المركز، وعمل التفكيك، إذ ذاك، ليس كشفها أو تجليتها كما يزعم عجمي، بقدر ما هو تأسيس للخطاب الممكن المختلف المسكوت عنه، لا على أنّه مناوئ أو معادٍ لخطاب الحضور/ المركز/ المقول، وكأنّ الأمر يتعلّق بكشف التناقض أو ما يُعرف بالثنائيات الضديّة، وإنّما بوصفه خطاباً له حضور من خلال الغياب، أليس الأصل في الأشياء هو الغياب، كما أنّ هذا الغياب هو ذلك العالم الممكن الذي ينسج فيه الهامش أو اللامعقول خيوط اللاتّحديد، التي يريد أن يكتشفها علم الأفكار. ربّما يكون فهمنا للتفكيك هو الذي جنى على أصالة فروضه، فأضحى الواحد منّا يرى فيه دعاوى الشكّ واللايقين والعدمية والفوضى، غير أنّه، وبشيء من التمعّن، يبدو الأمر مختلفاً، إذ إنّ

عن فكر الحداثة إلّا في ما وسم به نفسه، أي استخدام توصيف مغاير لمشروع فكري هو في الأصل وليد الحداثة وما بعد الحداثة، أليست الحداثة هي البحث عن الممكن، أو هي ذلك المشروع الذي لم يكتمل أو تلك الرحلة التي أضاعت طريقها، أو السفر الذي لا يدّعي الوصول؟ هذا القلق واللاتّحديد هو الذي جعلها تتجاوز نفسها إلى ما بعدها حتّى تُبقي على ترنيمه الممكن والمختلف واللاتّحدّد، وستبقى على هذا الحال مرتحلة عبر الأزمنة لا تكاد تقف بمكان حتّى تغادره، لأنّ بقاءها مرهون بهذه الردّة. لكن يرى حسن عجمي بأنّ هناك اختلافاً بين منهج علم الأفكار ومنهج ما بعد الحداثة، فبينما « المنهج التفكيكي يقوم بتفكيك النصوص أي بالكشف عن اللامعقوليات التي تنبني عليها النصوص، فإنّ منهج علم الأفكار يقوم بتحديد الأفكار التي من الممكن أن توجد أو يُفكّر بها، أي يحدّد العوالم الفكرية الممكنة. هذا المنهج ينقسم إلى مناهج مختلفة تتنوّع مع تنوّع العوالم الممكنة التي يُراد دراستها. تُوجد عوالم ممكنة تتكوّن من الأفكار الممكنة التي لم تفكّر بها البشرية، ومن خلال حجبتها أو إقصائها حدّدت الأفكار التي سيطرت على فكر البشرية. مثّل على ذلك أنّ الظواهر محدّدة فإمّا أنّك إنسان وإمّا أنّك حيوان. هذه الفكرة سيطرت على

مهمتنا أن نضع ما هو صادق بين مزدوجين ونتناساه، وأن نبحت عما من الممكن أن يكون صادقاً رغم كذبه في عالمنا. هذا هو المذهب الفلسفي الذي يدعو إلى بناء النظريات الكاذبة. فتاريخ الفلسفات والعلوم تاريخ النظريات الكاذبة» (عجمي، 2005: 22).

فالفيينومينولوجيا عدت حدثاً بارزاً في مسارات تحوّل العقل الغربي، لما استحدثته من إجراءات منهجية جعلتها تجدد ملامح الرؤية في منهج العلوم الإنسانية، الذي أرهقت كاهله النزعة الرومانسية مع شلاير ماخر ودلثاي، فهي، أي الفيينومينولوجيا، خصوصاً في نسختها الهوسرلية، تكتشف الأشياء، بوساطة مبدأ التعليق أو الرّد/ الاختزال الماهوي أو الوضع بين قوسين أو مبدأ القصدية، وذلك بالرجوع إلى الأشياء ذاتها، خالصةً لم يسسها فكر أو يدركها. لكن بتعويلها على مبدأ التعالي/ والتسامي وتنصيب الوعي/ و الحدس بديلاً عن الذات الفردية، وإعطاء الأسبقية لهذه الذات المتعالية في الوجود على أشياء العالم قلل من وجاهة فروضها وأبقاها حبيسة الميتافيزيقا التقليدية التي ترى الأشياء ملكاً خالصاً للذات. ولعلّ هذا ما يجعل التوسّل بمقولاتها بعيداً عن هذه المعرفة النقدية يُوقع متبنيها في تضارب مع هذا العقل المتناقض.

ومن ثمّ، أضحى لائقاً القول مع علي حرب في إطار

دعوتيه، أي التفكيك، إلى تقويض العقل الغربي المتمركز حول ذاته المتعالية، والدعوة إلى التشكيك في الميتافيزيقا التقليدية، كانت محاولةً لإعطاء فرصة لتلك الأفكار الممكنة التي أقصاها أهل زمانها، تلك التي وقفت نداءً لفلسفة الحضور/ الحقيقة. لذا فخطاب التفكيك هو، في النهاية، مشروع فلسفي يدعو إلى إعادة تأويل المعرفة تأويلاً لا يتناهى فهمًا، ولا نصوصًا، ولا قراءً مؤوّلين. كما أنّه، أولاً وأخيراً، مشروع فلسفي وُجد متناغمًا مع فكرة الحلقيّة داخل العقل الغربي، ليكتمل الدور المشهدي لأبطال هذا العقل، حيث يشكّل الإلغاز لغة الأحداث، والتناقض سمة الشخصيات، والتشابك الذي يبلغ درجة التعقيد صفة الحوار. «فالحداثة تأتي، وتأتي معها الحداثة البعدية مجاورة للأولى لا لتجاوزها، أو تحجبها، أو تختزلها، بل لتجعلها - قابلة - للنظرة. وكلّ الفارق بين (عهد) الحداثة التنويرية الأولى و(عهد) الحداثة البعدية الراهنة هو تحوّل الأولى من معتقد (Dogme) إلى تأويل - بين - تأويلات أخرى، وخاصّة إزاء الحداثة البعدية ذاتها» (صفدي، 1991: 24).

كما أنّ منهج علم الأفكار، كما يقدمه عجمي، يستقي آليات بحثه من الفيينومينولوجيا، فهو يرى بأنّه «إذا دفعنا السوبر حداثة أو علم الأفكار إلى أقصاه تصبح

التلفيق والإسقاط والتبني الشائه. فقد ظلّ المسار *Processus* النقدي الغربي «هو الذي يوجّه النقد الأدبي العربي ويفرض عليه في كلّ مرحلة إبدالاته الخاصّة والمتجدّدة، ولما كانت هذه الإبدالات تصل إلينا متأخرة كآلة مضطرين إلى ملاحقتها ومواصلة متابعة الإبدالات الجديدة على إيقاع متواتر خارجي عنّا. وتستدعي هذه الملاحقة الاستعجال في الانتقال رغم عدم إنجاز المطلوب إنجازه مع أي إبدال، فنجد أنفسنا في النهاية أمام تراكمات عديدة، لكن محصلتها هزيلة أو تكرارية» (يقطين، 2003: 30). لكن علينا، من منظور العقل التواصلي، أن نتعاطى هذه المعرفة، ونؤمّن بأهمية "التفاعل" مع الآخر ونعيه جيّداً، وندفع كلّ ما نقول عن "المحاكاة" تحت أي مبررٍ لأنّه ليس سوى مبررات أي مجموعة من العوائق التي تحول دون معرفتنا بذواتنا، والعمل على الانخراط في العصر-بوعي ومسؤولية» (يقطين، 2005: 22).

هذا العقل التداولي، يضيف حرب، ليس نفيًا لما أنجز عقليًا، وإنّما هو عقلانية نقدية، بل هو عقلانية «مركبة ومتعدّدة بقدر ما هي متحركة ومتغيّرة، تفيد من علم التداول المعاصر بقدر ما تفيد من منهج التأويل العربي، وتفيد من غنى المفردة بالعربية بقدر ما تفتح على فتوحات العولمة، وتوظّف العقلانية التواصلية بقدر ما

مشروع الحدائث الفاتقة، إنّ العقل التواصلي / التداولي هو العملة الرائجة في أسواق الثقافة العالمية، ولا ضيرَ أن يُتخذ آلية قراءة أو إجراء لفحص الخطاب النقدي. فهذا العقل، أي العقل التداولي، «هو تأويلي بقدر ما هو تواصلي. إنّهُ يستثمر منهج التأويل من حيث تعامله مع المعاني والحقائق، على ما يستفاد من علم اللّغة ونقد النصّ ومن علم التداول بوجه خاصّ. ولذا لا معنى يقوم بذاته بصرف النظر عن بنية علاماته ومنطق إشاراته، ولا معنى يدرك بذاته مرتين في قولين مختلفين، وإنّما المعنى هو ما لا ننفك عن إعادة إنتاجه عبر تداول الكلام وإنتاج الخطاب وتشكيل النص، على سبيل النسخ والاختلاف أو الزحزحة والإحالة أو المجاز والاستعارة. وكلّ مجاز هو عبور نخرج به من عالم لتشكيل عالم آخر يختلف به المعنى عن ذاته بقدر ما تتغيّر العلاقات بين الأشياء أو بين الكلمات والأشياء أو بين الكلمات» (حرب، 2005: 22).

قد يقول قائل، إنّ هذا مجرد بضاعة يقدّمها الآخر/ الغرب لنا بوصفها موضّة، ولا يسعنا، ونحن لا ننتج المعرفة، إلّا أن نستهلكها دون أدنى معرفة بأبجديات هذه المنتجات، بل إنّنا نجد أنفسنا أمام مشاريع أنتجت ضمن مسار فكري متّسق، وقصارى ما نملكه القفز على هذه المشاريع وعزلها عن مرجعياتها، فنقع في فخّ

النحوية وتخيلاتها السردية وأدواتها المجازية، فاعلية توليدية خلّاقة، على سبيل العبور والانتقال أو الصرف والتحوّل أو التفكيك وإعادة التركيب للبنى والتشكلات أو للعوامل والفضاءات» (حرب، 2005: 189).

هكذا يغدو منطق التحوّل ردّة على كلّ قراءة وثوقية، تبحث عن الارتقاء في أحضان النموذج، أو اللجوء إلى مبدأ المقايسة أو المطابقة في البحث عن الحقائق وتقصّي موضوعاتها، «فلا شيء بحسب منطق التوليد والتحويل يبقى على ما هو عليه، لا في الذهن ولا في الواقع. هذا شأن الفكر في توتره وتشعبه. وهذا شأن الواقع في حراكه وتقلباته. ثمّة تحوّل دائم بصورة خفية أو مرئية، طفيفة أو على شكل طفرة، وعلى نحو تتغيّر معه العلاقات المتداخلة والمركبة بين اللغة والفكر والحقيقة والواقع» (حرب، 2005: 190). وحتّى يبقى العقل محافظاً على صفة التحوّل/ التجديد، عليه أن يتحرّر، بدئيّاً، من كهنوته ولا معقوليته غير المعلنة، ولا يكون له ذلك إلاّ بإجراء التقد كنموذج للعقل التنويري. على غرار العقل التداولي الذي عدّه حرب صيغة مجدية لتجاوز العقل التقليدي/ الدوغمائي، فالقضية، حسبه، «ليست تحرير العقل بقدر ما هي سعي المرء للخروج من قصوره، وتحرر الفاعل

تستثمر كشوفات فلسفة الاختلاف والمناهج الأثرية والتفكيكية، وتأخذ بلغة التوسط والتسوية، بقدر ما تشتغل بمنطق الخلق والابتكار. هذا ما نحتاج إليه: التمرّس بسياسة عقلية تفيّد من تعدّد المدارس والمناهج والمقاربات، بقدر ما تنفتح على التحولات والمتغيّرات. إنّها عقلانية جديدة مفرداتها: التعدّد والتنوّع، التواصل والتبادل، التوسّط والشراكة، الاختلاط والهجنة، التركيب والتجاوز، الخلق والتحوّل» (حرب، 2005: 246/247).

إنّ العقل التداولي، بوصفه استراتيجية قرائية وفعالية نقدية، يقوم على أساس المنطق التحويلي، أو القراءة التحويلية، كما يستخدم التقد التفكيكي، إجراءً، من حيث التعامل مع الأصول والثوابت أو المعطيات والأدوات. فلا معنى، يضيف حرب، ولا مرتكز للتداول «من غير خلق لعالم أو وسط، لصيغة أو قيمة، لسلمة أو أداة، وبصورة تتيح التعايش والتفاهم والتبادل والتفاعل. وفعل الخلق، بما هو توليد للحقائق وإنتاج للوقائع، هو فعل تفكيك وتحويل للمقولات والهويات أو للسلطات والمؤسسات، وبصورة تتغيّر معها بنية الفكر وجغرافية المعنى بقدر ما تتغيّر بنية الواقع وخارطة القوّة. وذلك لأنّ الفاعلية الفكرية، الحيّة والخصبة تشكّل، بشبكاتها المفهومية وأبنيّتها

والسخرية من الصرامة الموضوعية وكل ما يمت بصلة إلى الجدّية والوضوح، وهو عقل، أي العقل الساخر «يسخر من نفسه أولاً، من قدرته و"قوته". لا يعني ذلك أنه عقل مستهتر لا يعبأ بشيء، أو أنه ميّال نحو السهولة واللّهو. إنّه على العكس من ذلك عقل مأساوي، وهو دوماً مأساة ساخرة وسخرية مأساوية. فليست فضيلته أساساً تميّز الصواب من الخطأ، وإنّما أن يبيّن كلّ مرّة، أنّ الثنائيات المعهودة في مجال المنطق والأخلاق ليست بالتمايز والصرامة المزعومة، وأنّ بينها دائماً قيماً تتوسطها. فهو إذن عقل المفارقات، إنّه يضع نفسه "فيما وراء الصواب والخطأ" ولكن أيضاً فيما "وراء الخير والشرّ"» (بنعبد العالي، 2004: 8/7). هذا ما يجعل العقل الساخر، بما هو ردّة على الطبيعة الوثوقية/ اليقينية التي قام عليها مشروع العقل الغربي في نسخته الميتافيزيقية، يتجاوز الخطاب الوعظي/ التوجيهي، وإلّا فما قيمة دعواه إلى فتح طرق متشعبة بدلاً عن رسم الطريق، «فهو أكثر ميلاً إلى تعقيد الأمور منه إلى تبسيطها. فهو يؤلّف ويركّب أكثر ممّا يحلّل ويقسّم. لذا فلا يركن إلى المباشرة والبداهة. وهو يفترض دائماً خُبناً وراء إنتاج المعاني، أو على الأصح سوء تفاهم أصلي: إنّه يسلم بأنّ الدلالات نتائج جهد وعراك و"عنف"، وأنها بنات الليالي

البشري من أوهامه وأوثانه بإخضاعه عقله للفاعلية النقدية، بمسبقاته وأنظمتها ومعاييرها، بما يعنيه النقد من الاشتغال على المعطيات، سبباً للإمكان واشتقاقه أو استثارة للطاقة وتفتيتاً للقدرة، وبصورة يتغيّر معها مفهومنا للعقل بقدر ما نتحرّر من مفهوماتنا حول العقلانية والاستنارة والحرية. وهذه المهمة هي مهمة دائماً لأنّ الأصل هو الهوى والفوضى واللامعقول» (حرب، 2005: 232/233).

إنّ العقل التداولي بدعوته إلى القراءة التوليدية/ التحويلية، يكون قد ألغى نموذج القراءة الثنائية، كما هو حال الكثير من المقاربات التي تبحث عن الثابت والمتحوّل، أقصد المقاربة الأدونيسية للتراث العربي. هو عقل يندغم مع جديد المعرفة التي غدت كوكبية لا تؤمن بالمطلق والثابت أو الأحادية أو النخبوية والفوقية. «فهو عقل مختلّف من حيث منطقته ومفرداته أو من حيث استراتيجيته ومفاعيله، إذ هو يعمل بمنطق الخلق والتحول بقدر ما يمارس على سبيل التركيب والتجاوز، ويخلق بيئات للتجاوز والتعايش بقدر ما يبتكر إمكانات للتواصل والتبادل» (حرب، 2005: 190). هذا المنطق التحويلي هو الذي جعل العقل الغربي يصل إلى تأسيس عقلانية ساخرة، أكثر ميلاً إلى الغموض والتلبس والشك في كلّ يقين

تبقى على هذه الزيادة ما بقي الفعل» (عبد الرحمن، 1998: 21). ومتى بقي العقل مرتحلًا لا يقيم على حال، متقلبًا بلا انقطاع، متساميًا على ما عداه، محققًا صفة العاقلية⁽⁸⁾ استحق أن يكون متكوثرًا.

فالتكوثر، إذاً، فعل عقلي، وهي الصفة الجوهرية الأولى له. أمّا الصفة الثانية للتكوثر، «فهى أنه فعل قصدي، فلا يتكوثر إلاّ الفعل القاصد؛ والمراد بذلك أن المجلى الأول للفاعلية العقلية هو الفاعلية القصدية، ومعلوم أن القصد توجهٌ». وأمّا الصفة الثالثة للتكوثر، «فهى أنه فعل نفعي، فلا يتكوثر إلاّ الفعل النافع؛ والمقصود بذلك أن المجلى الأول للفاعلية القصدية هو طلب المنفعة، إذ العقل لا بدّ له أن يقصد، وإلاّ تعطل، وإذا قصد، فلا بدّ له أن يطلب ما ينتفع به، وإلاّ انحط؛ وظاهر أنه لا انتفاع له إلاّ بما يرتفع برتبته ولا سبيل له إلاّ بما يضمن الزيادة في تكثره؛ فإذاً واجب العقل أن تكون له مقاصد وأن تكون هذه المقاصد هي عين مصالحه المباشرة - أو قل العاجلة - وغير المباشرة - أو قل الآجلة» (عبد الرحمن، 1998: 22).

إنّ العقل المتكوثر، إذاً، هو بحث عن إرساء صورة التكاثر والتوالد ليكون عقولاً شتى، «لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المنفرقة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد، فيكون إيقاع

المعتمة، وليست وليدة الصباحات الوضاعة [...] . لذلك فإنّ العقل الساخر يولي كبير الاهتمام للعبير الزائل. فهو إذن ليس عقل معرفة، إن سلّمنا بأنّ المعرفة وقوف عند الثابت في المتحوّل، ورصد للثوابت التي تضبط كلّ حركة وتتحكّم في كلّ تغير. ومع ذلك فهو يعلنها حرباً على الأوهام، وهم الحقيقة أولاً وقبل كلّ شيء، وأوهام الأخطاء بعد ذلك» (بنعبد العالي، 2005: 8).

لكن، ألا يمكن اعتبار هذا العقل التداولي ذي الطبيعة الساخرة/ والمتحايلة/ والمتشعبة في نسخته الغربية، الوجه الآخر للفكر المركزي الذي لا يستطيع فكاً من دوغمائية فروضه التي أضحت هويته الأبدية التي تطارده أينما حلّ، وإنّ تغنى بمقولات معادية له. هذا ما يجعلنا نفرّ مع المفكر طه عبد الرحمن، بمفهوم "التكوثر العقلي"، باعتباره، أي العقل، ليس كما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، «جوهراً مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، وإنما هو أصلاً فاعلية، وحقّ الفاعلية أن تتغيّر على الدوام، نظراً لأنّ مقتضى- الفعل أن يفعل، وكلّ ما يفعل يوجد بوجود أثره ويتنفي بانتفائه؛ وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحقّ الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغيّر على مقتضى- الزيادة وأن

سجن الحضور/ النسق/ والمركز/ والمطلق/
والأحادي، وبدل أن يبقى وعياً متعالياً، أو ذاتاً
مفكرة/ عارفة تقيم في الداخل، يخرج إلى الواقع حيث
التفاعل والتعاون والاشترك، أو بالأحرى بلوغ صفة
التعقل، بما هي مقصد كل عمل عقلي.
جماع القول :

إذًا، تأسيسًا على ما تمّ ذكره، فالبحث عن الموضوعية،
أو التقيّد بمنهج واحد أو نظام مفهومي مخصوص
وهم لا يملك أيّ باحث ادعاءه؛ إذ المعرفة النقدية،
كما رأينا، في تحوّل مستمر. لذا، فالتعويل على منهج
بعينه انكفاء وحجب للأشياء وإجهاز على ثقافة
الاختلاف والتفاعل. وعليه، فإنّ أقوم سبيل هو
الانفتاح على مناهج متعددة واتخاذها علامات طريق.
وهذا تفاديًا للأسطرة أو النمذجة التي تهيمن على
المنهج الواحد، وكذا التملّص من الأدلجة كخطاب
خفي يتكئ عليه أي خطاب نقدي، كما كان حال
الكثير من القراءات السلبية التي وقعت حبيسة رؤيتها
الإيديولوجية، أو تلك التي أقامت قراءتها على تسييس
النظرية النقدية. فهي قراءة قاصرة تنظر إلى الخطاب
بعين المقابلات/ الثنائيات الضدية، فلا ترى إلاّ
السلبى المقابل للإيجابي واللامعنى المقابل للمعنى. بيدَ
أنّ هذا لا يعني الدعوة إلى فوضى القراءة أو الانفلات

اسم واحد عليها جميعًا ضربًا من الإجمال الذي لا بدّ له
من تفصيل أو ضربًا من المجاز الذي لا بدّ له من
تأويل. وإذا كان الأصل في العقل هو الكثرة، وليس
الوحدة كما هو الغالب على اعتقاد النَّاس، عامتهم
وخاصّتهم، فلأنّ هذه الكثرة تجلب للعقل ما فيه
ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة حتّى
تشرف على أفق الكمال العقلي؛ فالعقل إذن يتكثّر من
أجل جلب المنفعة لصاحبه، أمّا العقل الذي يجلب
المضرة له، فهو عقل متقلّب، وليس أبدًا عقلاً متكثّرًا»
(عبد الرحمن، 1998: 5/4). فهذا العقل المتكوثر،
على ما تمّ وصفه، لا يختلف عن العقل التداولي، أو قل
هو عينه، في طموحه وإلحاحه على تحقيق التواصل
والتفاعل بين الإنسان وأخيه الإنسان، لولا أنّ الأول،
أي المتكوثر، عقل نشأ في إطار الثقافة العربية
الإسلامية عمومًا، وفي بيئة المتكلّمين على وجه
التحديد، أمّا الثّاني فهو عقل تشكّلت ملامحه داخل
الثقافة الغربية. بيدَ أنّ هذا لا يجعلنا ننحاز إلى عقل
دون آخر، بدعوى الخصوصية الحضارية واختلاف
السياقات المعرفية التي تقف وراء كلّ نموذج. فحريّ،
إذًا، العمل على إيجاد الصلات بين هذين النمطين
وتقريب مسافات المباعدة، وذلك بتأسيس أدبيات
الممارسة القصدية، حيث يتحرّر كلّ عقل من قهر

من المنهجية العلمية التي يقتضيها البحث العلمي، وإنما هو تعدد يعطي للبحث سمة الأصالة والتفرد، ويمنحه صفة اللامنتهي الذي يبحث عن تأسيس أبجديات السؤال/ الحوار، باعتباره أساس المعرفة، ولولاه لما تأسست نظرية/ إجابة. فانتفاؤه هو، بالضرورة، انتفاء كل معرفة أو تأسيس نظري؛ إذ الحقيقة/ المعنى لا تُعطى بل تُبنى بوجهة السؤال الذي يبقى، دائماً وأبداً، بحثاً عن معرفة/ سؤال إلى ما لانهاية من الأسئلة.

• المراجع:

- Malabou Catherine , Jaques Derrida , in : Encyclopaediauniversalis, France, 2002. S.A.
- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة (الإصلاح - الإرهاب - الشراكة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 2005 .
- حسن عجمي، السوبر حداثة (علم الأفكار الممكنة)، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت/لبنان، ط1، 2005.
- سعيد يقطين، النقد الأدبي العربي : مسارات وآفاق، ضمن كتاب: آفاق نقد عربي معاصر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق/ سورية، ط1، 2003.
- سعيد يقطين، من النصّ إلى النصّ المترابط (مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2005.
- عبد السلام بنعبد العالي، لعقلانية ساحرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط1، 2004.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1998.
- مطاع صفدي، نحو عهد لإيكولوجيا العقل، الغربية الأمريكية "بقية العالم"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، ع88 - 89، جوان 1991.

(*) صفة العاقلية، من منظور طه عبد الرحمن، ترتبط عند المتكلم في حالة التخاطب بالعمل، وتحدد بقصد معين، فكل سلوك قاصد يعدّ عملاً، وأنّ هذا العمل يكون مصوناً عن العبث، لا إكراه ولا إخراج فيه، وأن يطلب الحسن وينفي القبيح. ومن ثمّ يتّصف عمل المتكلم بالتعقل، وشروط هذا التعقل: أن يكون في إمكانه تحقيق الهدف المطلوب، وأن يستعمل لتحقيقه أنسب وأنفع الوسائل. يُنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2000، صص 154، 155 .

