

الفعل الحواريّ أو التقالّب الإتيقي- السياسي

أ.د. عبد العزيز العيادي*¹

تقديم

كثير من الاستعمالات تجري على غير استقامة، والدعوة إلى حدّها ليست دعوة إلى ترف ذهنيّ بل هي دعوة إلى التبصر النظريّ المساعد على بلورة الوعي في جدلية علاقته بالمطالب العملية التي تكون أكثر وعياً بذاتها وبمقاصدها وبقطاعية مواقع تحققها حين تكون مسنودة بمعرفة جدية وصارمة. فمطلب الدقة ليس مطلباً أكاديمياً وحسب بل مقصده التخلص من الخلط وما يترتب عنه من توهّمات تطلّ التعاطي مع الوقائع ومع الحاجات المصيرية للجماعة. وإذا كان واحداً من شواغل الفكر العربيّ المعاصر هو مساءلة علاقته بالتنوير وبتجديد ذاته وبتحديد نوعية علاقته بالآخر الغربيّ تخصيصاً، فإن محطّ النظر مداره حالياً السجلات القائمة حول صراع الحضارات أو تحاورها. لذلك لعلّ بعض الذي دعانا إلى التفكير بالحوار موضوعاً للتسأل هو شيوعه لفظاً وإطلاقه على ممارسات بينها من التباين والتنافر ما به يفقد الحوار فضيلته التي هو بها ما هو. ويترتب عن ذلك أمران: إما إضلال الدلالة المؤدية إلى التلبّيس الذي لا يستبين معه معنى ولا يستقيم معه أمر وإما تقسّخ فعل الحوار ليترك حيّزه لغلبة المثلّ والشبيه من مثلّ النقاش والتواصل والتفاوض والمقايضة وعقد الصفقات. وفي الحالين جميعاً تصيرُ إلى المغالطة والمخالطة من ناحية وإلى غياب الإنهمام وإلى انسداد الأفق الضامن لاستحداث الحوار ذاته من ناحية أخرى. وحينما اقترحنا عنوان الفعل الحواريّ - لما نحن بسبيله - فإنما حركتنا إلى ذلك هذه الهواجس التي تشغل خاطر في ما عليه راهننا الفرديّ والجماعيّ، هواجس تطلّ عين الذات والغير وعين الذات غيراً. إذ كيف التنوير والعقل معقول (مشدود وثاقه) أو ذاهل عن فعله أو أرق نتيجة يقظة تفوق اللزوم، والجسد- جسد الفرد والجماعة والتاريخ -كثرت منهكة أو مجبرة على الصمت؟ وكيف التسامح في علاقات التغالب ولا سماحة للغالب الذي لا يسمح المغلوب حتى بحركة الاعتراف بغالبه لا في حيوزات الوصل ولا في مسافات الفصل؟ وكيف التجديد ولا جِدّة هي الحدثان الاستهلاكيّ كلما حاول أن يهلّ تغالب عليه ما يعاوقه مترصداً منافذه ومواقعه وإمكانات تحقيقه بل هو يتعقبه حتى لو كان نية أو قصداً؟ ليس في هذه الأسئلة حزن يدعونا لنُسلم الروح بل هي أسئلة في المحزن حقاً، أسئلة تستثيرها القوة الغضبية وهي تنهض والقوة العاقلة تستنهض منها فعلها على الحقيقة والذي هو فعل حواريّ لا تغيبه أشباهه.

¹ جامعة صفاقس، تونس

1. في أشباه الحوار

من هذه الأشباه النقاش الذي يتخذه الكثير من المثقفين - الذين تضخمت أنواتهم - حرفة بحيث تعلو أصواتهم في كل المناسبات والظروف والمواقع، فهم أصحاب رأي وليسوا أصحاب فكر. والرأي لا يفكر. وإذا ما زعم ذلك فإنما تحركه حاجاته التي هي مرادف المصلحة الآنية. والذين يتناقشون لا يُقبل معهم جديد ذلك أن كلاً منهم حمّال رأي يبرر له ولا يتنازل عنه وبالتالي هو لا يصغي أصلاً للآخر ولا يمنح ذاته فرصة العودة على ذاته لاكتشاف غرابتها وإذا عاد فإنما يعود إلى ذاته وليس عليها إذ كل همه أن يكون رأيه هو الأوفق وصوته هو الأعلى وبالتالي مصلحته هي التي تسود بل هو يحول المصلحة إلى فضيلة إذ ليس أيسر من رفع المصالح عالياً باسم المبادئ والفضائل. ولعل «غياب المسافة» الفاصلة بين الذات وذاتها وبينها وبين الأشياء وبينها وبين الآخرين هو المرض المهني للأوساط الأكاديمية وللمثقفين». (1)

وحتى لو سلمنا بمعقولية النقاشات التي تفترض المساواة بين الناس من حيث هم كائنات عاقلة وحرّة وتفرض بالتالي حق الجميع في إبداء الرأي، فإن هذه المفترضات هي التي يضعها النقاش ذاته موضع نظر إذ من اقتضاءات النقاش بوجهه هذا أن لا يتخذ له معياراً غير واحدة الوجهة التي هي واصله لا محالة إما إلى رأي يتغلب معانداً وبذا يتنكر لمفترض المعقولية الذي سلّم به بدءاً وإما إلى تعاند الآراء وتفرّقها شعبا مما يعزّز معه تحصيل أي مطلوب فتتقلب إلى اللاتفاهم الذي هو ضديد الوفاق المبحوث عنه.

أما التواصل إذا عرّفناه «كتبادل وكفضاء بين الكلام والإجابة، وبالتالي كفضاء مسؤولية... بما هي تعالقٌ شخصي بين الأفراد في التبادل». (2) فإنه يكون صنواً للفعل الحوارية. (3) لكن التواصل كثيراً ما ينقلب إلى إيديولوجيا تواصلية، فعلها مطرقةً (matraquage) لا تؤكد غير الوعي التقريرية و"الدعاية المصنعة" و"تصنيع الرأي العام" وتعمل بالتالي كأداة مراقبة شأن ما هو الحال مع ديمقراطية الاستبانات (les sondages) والاستفتاءات التي تكون فيها «الإجابة متضمنة في السؤال... وتجيب الكلمة ذاتها عن طريق المواربة المصطنعة للإجابة، ومرة أخرى، مطلقة الكلمة تحت القناع الصوري للتبادل هو ذاته تعريف السلطة». (4) إذن، إذا أصبح التواصل اسماً آخر للغو الذي لا تنمو معه إلا قوى التصحر والتمائل فلأنه يتوافق وتنظيم المجتمعات القائمة على الوجهة الواحدة أي على إغفال الإجابة كمسؤولية وعلى إثارة الحاجات وتوليدها وسياستها. بل إن التواصل تتحكم به شبكات اتصالية هي مواقع للسلطات المرئية واللامرئية التي لا تزيد الإقتدارات الفردية إلا وهناً وإنهاكاً. وحتى التجمعات والهيئات والمنظمات، أصحابها ما تجمعوا إلا وقد تشابهوا وبالتالي إذا توزع القول بينهم فليُعَظَّم التشابه خواء القول ولـ«يصبح الباث هو ذاته المتقبل الأساسي» (5) وتتغلق الدائرة التي لا تفضية أو تَمَاسُفَ (distanciación) فيها. وعليه فإن «الفردنة» (individualisation) الظاهرة تخفي تنميطة (standarisation) كامناً، وعلى عكس الظاهر فإنه لا تنافر بين الفردنة والتنميطة بل هما متساوقان... وهكذا ما يبدو كاستقلالية هو في حقيقة الأمر تبعية». (6) فالتواصل الذي يُفترض فيه تأكيد الفردانية (la

(singularité) والإصغاء إلى الغيرية حيث يكون المتواصلون «بارزين مصحّرين [ظاهرين كأنهم في صحراء]، ليسعهم المكان ويتراءوا ويتجدد الأنس بين كافتهم وتشملهم المحبة النازمة لهم»، (7) يصبح ترويضاً تسلطياً مطلوبه التسييج والإستخذاء واللامبالاة التي هي ضرب من التصحر أو من التنامي المتزايد لغلبة الضجيج الذي يصحّر الكائن والكيان، تصحّراً لعله يحل في فضاء الحداثة وما بعدها محلّ العدم أو اللا- وجود الذي كثيراً ما شغل خطاب الميتافيزيقا. والتصحّر الذي نعني هو فعل العطالة والتعطيل وليس هو الفعل الذي يكون به الناس مصحّرين مثلما كنا نقول مع مسكويه، أي فعلاً طالعا من الصحراء بما هي ذلك الأفق الذي لا تخوم له وتلك التلاوين التي لا يفقهها إلا المترحلون أو ذلك الفضاء الذي يتسامق فيه الحداثة طالعا من الأرض نشيدا يقول مأساوية الوجود وثرء الكينونة.

أما المقايضة وعقد الصفقات فبيّن ما فيها من سوء التقدير وقصر النظر والحال معها كالحال مع من يعبد اليوم طريقا ويعود غدا لتخريبها لأنه لم يخطط لبنيتها الأساسية. فالإرتجال وضيق الأفق والبحث عن الحلول الآنية والظرفية وعدم تقدير الإمكانيات والممكنات هي صيغ الإفلاس السياسي الذي يحكمه الخوف ويترصده العسف. و«إذا كنا نستشعر الخوف فإنما يكون ذلك دوما إزاء هذا الموجود المحدد أو ذاك...» والخوف على شيء ما هو دائما خوف على شيء ما محدد. ذلك أن خاصّة (le propre) الخوف هي أن يكون محدودا ما يخافه وما يخاف عليه، وبذا يجد الإنسان الخائف من و الخائف على، يجد ذاته مكبلا بما يحس ذاته فيه. وفي سعيه لإنقاذ ذاته من هذه الحال - أي من مثل هذا الموضوع المحدد- يكون مفتقرا إلى الأمان إزاء ما هو آخر، أي أنه في الجملة "يتيه رأسه". (8) وكيف للذين تتيه رؤوسهم بعبارة ابن رشد أن يجدوا من أمرهم رشدا وأن يتبينوا الوجهات والجهات اللهم إلا أن يكون الخوف مكوّنا من مكونات المسؤولية ف«لا يصرفنا عن الفعل بل هو الذي يدعونا إلى الفعل. وهذا الخوف الذي نعنيه هو الخوف على موضوع المسؤولية... حينها يصبح الخوف أول التزام استهلاكي في إتيقا المسؤولية التاريخية» (9) المنهمة بعطوبية الكيان الفردي والجماعي. هي ذي بإيجاز بعض أشباه الحوار واستنباعاتها. فماذا يكون الفعل الحوار في كيانه المغاير لهذه الأشباه جميعا؟

2. في حدّ عبارة: الفعل الحواريّ

يدلّ الفعل قاموسا على إحداث شيء من عمل وغيره وهو حركة الإنسان كناية عن كل عمل متعدّد، وهو الجرح أي ما فعل بجارحة عن مراس وعلاج، (10) أما الفعل (ج. فعال) فهي الكرم والفعل الحسن. وفي تعريفات الجرجاني «الفعل هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير». (11) وبيّن ما في هذا التعريف من دلالة أرسطية حيث المقولتان التاسعة والعاشرة: ينفعل ويفعل أو الإنفعال والفعل أو قبول أثر المؤثر والتأثير في الشيء الذي يقبل الأثر مع ما في الفعلين جميعا من قبول للتضاد وللاكثر والأقل. (12) أما اليونانية واللاتينية ففي كل منهما لفظان دالّان على الفعل (l'agir). في اليونانية أركاين (archein) دلالة على البدء والقيادة والسياسة، وبراتين (prattein) دلالة على الإجتياز والذهاب إلى المدى الأبعد. ويناظر هذين الفعلين في اللاتينية أجيري (agere) تعبيراً عن

التحريك والقيادة وأجيري (agerere) الذي معناه الأول هو "حَمَل" (13) بالداليتين معا، الفعل تعبير عن الشخص الإيتقي والمواطن السياسي، عن الذات والمدينة، عن القسمة وعن حياكة الروابط. أما تغليب الدلالة الأولى على الثانية ففيه استعاضة عن التشارك بالخضوع وتقدير للذات مع تجاهل مسؤولياتها إزاء الآخرين.

لا فعل يتم في العزلة إذًا، ومع ذلك فإن تعيينه في التشارك ليس تفاهما كله بل هو حَمَل صراع وعنف لسنا متيقنين من مبارحتهما نهائيا. الفعل يُظهر ويعرّي وهو ذاته اظْهَار وتَجَلّ إذ هو ما فيه تتبدى وحدة الحركة المشتركة بين الناس وتتجلى الروابط بين قصود الفاعل وأحواله وبين لماذئية الفعل بدواعيه وصوارفه. إذن، بهاتين الخاصيتين: خاصية التبدى والانبساط وخاصية الكثرة التشاركية يكون الفعل إيتقيا إذ من دلالات الإيتقا المثل والانبساط اللذان يُخرجان الفرد من مزاعم الباطن ومن مكامن الأنانة (solipsisme) ومن التبعية إزاء السائد والموروث، وما تلك بالعملية الهينة بل هي مخاطرة تقتضي شجاعة بها يكون الانخراط في العالم وبها يتم الخروج من الدائرة الخاصة ليكشف المرء للآخرين ذاته في فعله. وعلى قاعدة هذه القدرة على التبدى تتحدد شروط المسؤولية بما أن التبادلية التي هي نواة الفعل هي التي فيها تنحبك العلاقة بين الفاعلين وبين أسباب الفعل وغاياته التي يشرطها جميعها الإقتدار أو الوُسْع. والإقتدار مبادأة (initialité) وتعبير وجدة أو هو الجهد الذي به يهَلّ المعنى المواجه للشطط (hybris،démeseure) بما هو عنف متولد عن أفعال اضطراعية بين الأفراد والشعوب. وبالتالي إذا كانت الشرور أو الأفعال القبيحة كما يقول الفارابي متولدة عن الإنسان وأفعاله فالإنسان ذاته بأفعاله الجميلة بإمكانه القضاء على شرية الأفعال. إذن، وبعيدا عن إيطوبيا التمام أو الكمال، يعبر الفعل عن التباس الوضع البشري وتنقصه وعدم اكتماله. وليس التنقص نقيصة أو حرمانا بالدلالة الأرسطية بل هو مرادف المبادأة التي تتم في الحاضر دون أن تكون من أجل الحاضر وحده. ف«وحدها عظمة اليوم تقرّ عظمة الأمس... ومن قوة الحاضر تتأتى قوة إعادة تشكيل الزمن» (14) أما عدم صيانة ما اعتدنا على تسميته تراثا من الانحطاط، فمؤدّ لا محالة إلى المهانة ذلك أن الذين يحولون تراثهم إلى ميراث يقتسمون وَهْنه يصيبهم هم ذواتهم الوهن ودونية المقام. بل وأكثر من ذلك إن التعاطي مع التاريخ يظل فعلا عقيما أو هو يبحث في أفضل الحالات عن العبر دون إدراك تحوّل المشكلات وتغيّر الأسئلة وانزياح الأفق النظري الذي تنقلب فيه أعيان الشخوص والأحداث. وعليه، فإن المبادأة التغييرية التي أشرنا إليها هي تشكيل لمادة- مقوم (upokaimenon،substrat) أيّا كانت لطافة تلك المادة سواء في طينة الفرد أو في جسد التاريخ أو في لحم العالم، مبادأة تكسر النمطية المكرورة والتماثل الإمتثالي حَمَل الإغتراب.

بإيجاز، الفعل تجريب بدلالة التعني بما هو تحمّل أو مصابرة وبما هو توجه قصدي صوب حدثان المعنى، وبدلالة التعهد بما هو مباشرة أو اعتناء والتزام بالعهد، وبدلالة اقتحام الإحتمالات والممكنات بما فيها من أمل ومن اتفاق (hasard) وإخفاق نتيجة تعيين الفعل في أحواله الحافة أو المطيفة، نعني الأحوال التي ترمّل الفعل وتحيط به ذلك أن «الأفعال إنما ينبغي أن تقدّر كميتها في العدد والمقدار وكيفيةها في الشدة والضعف بحسب الإضافة إلى الفاعل والذي إليه الفعل والذي لأجله الفعل بحسب الوقت وبحسب المكان» (15) وبين ما في

هذه الإشارة من تلازم بين شروط الفعل وعزوه إلى الفاعل، شريطة استجابة المسمى للتسمية، نعني كون الفاعل فاعل على الحقيقة ذلك أن الفعل الذي يستوجب وعي الفاعل به وإرادته له وقدرته عليه هو الفعل الذي يقبل التقويم. فمتى قُدِّرَ الفعل بأحواله ومتى كان الفاعل غير خاضع لا إلى الإلجاء ولا إلى الإحتماء، صَحَّتْ العزوية (imputabilité) بما تحمله من دلالات التعقل والتدبير والإلتزام والمسؤولية التي مفترضها جميعها هو الحرية. ومتى لم يقع الفعل حسب قصود الفاعل ودواعيه أي متى كان فعل إلجاء وقسْر، فَقَدْ فضيلته التي هو بها فعل على الحقيقة.

بدلالاته هذه جميعا كيف يتجسد الفعل حوارا أو كيف يكون الحوار فعلا؟ نعني ما الذي يكونه الحوار في عنصره أو أسطقسه ونحن نسأله شأن سؤالنا: ما فعل التفكير؟ ما فعل التفلسف؟ من دلالات الحوار في اللسان العربي، الرجوع، كقولنا كَلَّمْتَهُ فما رجع إلَيَّ حوارا وحوارا أي جوابا، وتجاوزوا أي تراجعوا الكلام بينهم، والتجاوز هو التجاوب، واستحاره أي استنطقه. ومن دلالاته أيضا التلئين والعمق وبعد النظر والمعقولية كقولنا هو بعيد الحور أي هو عاقل والأحور هو العقل والمحور هو الذي يدور عليه الشيء دورا ومنه الإنبساط ذلك أن ما يحور هو ما يزكو وينمو. (16) إذن، الحوار استجابة وإجابة - أي مسؤولية - وفعل أظهر يُخرج به النطق الذات من مكنها ليعريها ويعرضها للآخر فتتخرط عاقلة في شراكة العلاقة التي بها يربو ما هو محوري في ما تتعنى له. على أن الشراكة ليست «خطابا مشتركا عن الأشياء وحسب، فما تلك غلا صيغة زائفة. في صورته الأصلية، الحوار تشارك... وإذا، يشكّل الحوار الوجود المشترك الأصيل. فهو ليس نقل جوانية إلى جوانية أخرى وإنما هو كيفية تعلّقنا مجتمعين بعالم مشترك لتعريته (وليس للغو بشأنه)». (17) فالحوار التشاركي هو خلخلة الإنيات (ipséités) حتى تتأسس في الحوار الذي يُظهرها في عدم اكتمالها لتتشكل في مواقع التقاطع واللقاءات، مواقع هي حيوزات ما يهّل من المعاني التي تتساكن وإن اختلف مبدعوها وقطانها فلا تكون حكرا على جهة أو ثقافة أو إقليم. بهذا المعنى يكون الفعل الحوارى هو صيغة الوجود التي تدع ذاتها باقتدار واع بذاته على حياله، ملتزما في ذات الآن بالأحوال المطيفة التي بها تفكّ العزلة والإغتراب وينبسط الإقتدار الطوعي في معقولية الفعل والخطاب اللذين يسلمان للإنهمام ولا يستسلمان للعنجهية ولليد الطولى.

الفعل الحوارى صيرورة تطالهما معا: المتحاورون وما يحاورونه حد انقلاب العين في ضرب من التعالقالامتناظرواللامتوازي. الحوار هو ضديد الإستجوابوالإستنتاج (interrogatoire)والإستفتاء، أي أنه ضديد ضروب الإبتساروالإختزال المؤدية لا محالة إلى بطلالة الفكر وإلى استقالة الإرادة. والفعل الإرادي ضديد المحكمة والمحاكمة لذلك هو أمر نادر حتى في الفلسفة ذاتها التي كثيرا ما كان تاريخها تاريخ قضاة ومحاكم ومحاكمات، تاريخا يبيسر التكلم باسم الغير وعوضا عنه. (18) الفعل الحوارى ليس انصهارا بين المتحاورين وليس تسييا لا ترضيه أية إجابة وليس تصنعا لإيجاد علاقة أيّا كانت، علاقة يتهدها مزلق تنفّذ إحدى جهتي الحوار ومزلق عطالة الجهة الأخرى. الفعل الحوارى تسأل منغرس في المخاطرة وفي الإستشكال (la problématique) اللذين هما أفق وإعادة نظر وتنزّل في علاقات التمفصل والمعاضلة التي من صلبها تتأتى المشكلات والحلول.

3. تحديد الوجهة:

بإمكاننا الآن وقد تأتى لنا تحديد الفعل الحوارى ما هو وما أشباهه، امتحان دلالات التنوير والتسامح والتجديد. فما الذى نعينه بالتنوير ؟ أهو أوفكلارونج (aufklärung) القرن الثامن عشر؟ إذا كان هو ذاك بكل استتبعاته فلا أحد ينكر منجزاته في معقولات المعرفة والأخلاق والسياسة والتاريخ ولكن لا أحد كذلك - إلا من تاه رأسه - ينكر ما به عاود الغرب منذ أمد ويعاود، ليس نقد عقله التنويرى وحسب بل الإعتراض عليه جينيلوجيا أو أركيالوجيا أو هرمنوطيقيا للكشف عما فيه من أشكال العنف وإخضاع الآخر واستعمارهم ومن استثمار للكلية حيث «الإستعمار والإمبريالية والحروب العالمية والكلانية، وتلك كلها جرائم مرتبطة بالإدعاء الغربى للكلية». (19) وطلبا للإيجاز، نقول مع دريدا «ثمة صداقة سرية قديمة بين الأنوار والنفوذ وتحالف قديم بين الموضوعية النظرية والإمتلاك التقنى - السياسى». (20) فكيف لمثل هذا العقل أن يحت على التسامح وكيف له أن يكون هو ذاته عقلا متسامحا ؟ أليس التسامح ضديدا على الإنغلاقوالدغمائية والعنصرية واغتصاب الأعراق ؟ أليس التسامح فعلا إيتيقيا قائما على معرفة الآخر ومتنبتا في الفعل الحوارى الذى يصل حدّ اعتذار الأنا عن وجوده إزاء الغير؟ أليس التسامح اقتدار سخاء ونجدة وملكة تواضع تتمكن بالمداومة والتكرير والتدبير؟ أليس التسامح قدرة على مجاوزة العيب والضرر؟ أليس التسامح تنسيبا للموقف والحكم حتى لا نتأدى إلى سرير بروكست وحتى لا يكون الحال حال الرجلين اللذين أحدهما يخلب ثورا بينما يمسك الآخر بالغربال إناء لجمع الحليب وفقا لصورة كانطية كثيرا ما نغفلها في تعبيرها عن فساد المطلب الذى لا يجيزه عقل؟ (21) والمتسامح، أليس هو من يرسم «على نفسه رسوما تصير عليها فرائض وحدودا لا يخل بها ولا يترخص فيها إذا أنكر من نفسه مخالفة لعقله وتجاوزا لمرسومه... [وهو] من تعود... ضبط النفس عن شهواته والحلم عند ثورة غضبه، وحفظ لسانه واحتمال أقرانه»؟ (22) فكيف التسامح مع الأفعال الغشمية التي هي حيف وضرر وظلم وتعدّ، أفعالا لا تجري على استقامة ولا على مناسبة صحيحة؟ أليس من العدل القول إيتيقيا «إن من تشرر قصده الناس بالشر واستعدوا لأذيته وتعملوا للإضرار به وتوقّوه واحترزوا منه وكرهوا نفعه وقصروا عليه وجوه الخير واجتهدوا في ذلك»؟23

فما الوجهة إذن ؟ لسنا نقترح حلولا وإنما هي الوجهة ذاتها اقتضاء حوارى من حيث هي مسيرة قطع مسافات تقطع على الداخل والخارج كليهما الأفعال الغشمية المتجذرة في الرؤية الإحتكارية. فالرؤية الإحتكارية للعقل تضع الكثير من الشعوب خارجه وتورطه هو ذاته في فهمه لذاته كامتياز لقلّة تتوهم مشروعية احتكاره والتدخل باسمه للدفاع عنه في ما تعتبره حيوزات خصائص العقل والمعقولة. وما أدركت هذه القوى أنها بفعلها ذاك إنما هي تعلّق على ذاتها آفاقا وإمكانات، بل هي تراجع للمعقولة وتحرر زائف من اللامعقول. أما عقل العقل عن ارتياد فضاءات التصيّر فذلك شر خسارته. فليس مما يضاد العقل أن يكون لائطا بالوجود وليس انحيازا ضده العمل على أن يكون حيا وتاريخيا وعاملا وليس طعنا فيه

التفطن حتى إلى أصوله الشهوانية بل وحتى إلى ما فيه من جنون. ولعل «الإشكال ليس إشكال تجاوز حدود العقل بقدر ما هو إشكال عبور المرء منتصرا حرف الجنون» (24) بل لعله -وبصيغة مفارقة- ليس ذهول العقل أو غفلته هما اللذان عنهما تتأتى الشناعات والفضاعات بل التيقظ المفرط للعقل هو الذي يقصي كل مناطق الظلمة وهو يحسب أنه بذلك إنما يضيء كل المساحات دون أن يدرك أن أرقه هو علة الكثير من الإمساخات. فليس القول بهشاشة العقل حجة للإرتداد عنه وليس فيه ما يقعد العقل عن الإلتساع والوسع. وليس خيانة للعقل وإنهاكا له أو تضيقا لفضاءاته عمله في كثرة الفضاءات والسبل والإظهارات. بل جنون العقل فعلا هو أن يفقد ذاكرته ويتحلل من روابطه فتضيع عنه الشواهد والمشاهد، ويخطئ ولا يرى في أخطائه إلا تأمر أعدائه عليه معرفيا وسياسيا فيظهر منه الجزع، بل ربما عثر فكفر بموضع عثرته سفها ليس معه حِلْم.

أليس الفعل الحوارى إذن هو الذي يقي العقل جنونه ويحصنه ضد توهماتها الإحتكارية؟ أليس التفاهم المتبادل الذي يستقوى بالصبر على اللاتفاهم حتى يتحول إلى تقاسم للوجهات دون تغلب هو ما به يتعلم الأنا والآخر ما يكونانه في الإصغاء؟ لكن كيف الإصغاء و«كيف السبيل إلى فتح حوار من "بيت إلى بيت" مع أولئك الذين هم قطان بيت غير بيتنا؟ كيف لنا الترحل باتجاههم إذا لم نكن قد أصبحنا من قبل قادرين على الترحل حدّ نحن وحدّ المأتى الذي نحن جوهريا إياه؟». (25) بصيغة أخرى كيف الإصغاء إلى الآخر ونحن لا نصغي إلى نواتنا لسانا وكيانا؟ وكيف الإصغاء إلى اللسان والكيان والأول إما معقود من الخوف وإما منفلت عقاله في حمى السلطان والثاني إما محاصر بحجة الهوية والخصوصية وإما هو شعث لا يرأب في حمى الآخر أيا كانت أسماؤه؟ أهى إذن ردوب من ورائها ردوب وانسداد أفق لا مخرج له؟ من المسلم به أن التوصيف وحتى التشخيص إذا كان خاطئا فإن التقويم الذي يعقبه لن يكون أقل منه خطأ، والذي نأمل هو أن يكون في توصيفنا بعض الحق، فإن لم يكن فلا أقل من التأكيد أن ليس للتوصيف غاية التنبؤ وإنما همّة التنبيه إلى أنّ الواقع ليس معطى وليس موحداً وإلى أن مسالك تشخيصه لا يستوعبها مذهب ولا يختزلها رأي. وعليه فإن التنبيه إلى وجه من وجوه الحال التي نحن عليها دون مخالطة وتلبيس ليس مؤداه أنا قد ذهب بنا الطوفان. فما زال للعقل رديف الحوار- بالدلالة التي كنا حددنا - سبيل من أجمل السبل ومن أعسرها أيضا هي سبيل الإبداع. ولسنا نرى في جدة الفكر ولا في تجديده إلا ما به يمارس فضيلته التي هو بها فكر، نعني فعل التفكير الذي يقوم العسس على مصادرتة. فالفكر الذي يتجرأ على عرك طينة الواقع وعلى فتح اللغة لرغبة المقاومة ولمجازات المخيال وعلى فضح مكامن الذحل الفردي والقهر الجماعي، نعني على تحرير الإتيقا والسياسة جميعا، مثل هذا الفكر لن يكون عاطلا ولن يكون تابعا ولن يكون مساوما. فوحده الفكر الحي يحول المآزق إلى دروب، فيفاجئ ويربك ويوجع، إذ «ما قيمة فكر لا يوجع أحدا، لا من يفكر ولا الآخرين؟». (26)

والفكر الموجه ليس فكر دحل أو قهر كما أسلفنا وإنما فعله إرباك لسكينة الإستقرار ولتمكّن السلطات المطمئنة ولكل ما يعمل على التأبد ولكل المهادنات التي يعز عليها أن يكون الفكر هصورا في تقحّمه لمنابت الإستسلام. مثل هذا الفكر الموجه لا يبارك الزيجات

المشبوّهة وإنما يغضبه إتمامها. والغضب الذي نعني هو غضب عاقل لأنه غضب فاعل يضادّ التخريب مثلما يضادّ الإسترخاء والإغفاء والذهول، فـ «في الغضب يحس المرء ذاته جديداً، متجدداً و مدعوا إلى حياة جديدة».(27) إن الغضب عامل تسريع للفعل المقاوم، غضبا ليس قائما في اليد التي تقاوم المادة العنيدة وحسب مثلما يذهب إلى ذلك باشلار بل هو في تمام الإنسان وفي طاقته الدينامية التي تتعاطى مع المرئي واللامرئي من فلح الأرض إلى استرداد الأرض ومن إبداع الأدب إلى كتابة الميثافيزيقا، نعني من التهكم إلى اظهار الكينونة ومن تعاريق الحياة إلى معرفة الراهن.

استنتاج:

إجمالاً، إذا كان الفعل الحواري فعل ربط وحياسة ومعقولة وهو يتميز عن أشباهه بالتفرد والوسع والإقتدار الإبداعي الذي لا يبقى معه عجز أو تبعية أو محاكاة فإنه يقتضي فضاء فيه يتحرّك. وفضاء الفكر مرادف لحرية التي هي حركته في تنوّع الجهات ما لم تحجر عليه القوى التي تعمل على تقليص المساحات. فالفضاء فضلا عن كونه فضاء يتنزّل فيه الفكر هو في ذات الآن هذا الذي يفتح بين الحدود لتفجير صمم الداخل والخارج. والفكر الذي يرفض التوقع هو الفكر الذي لا يلتزم بما يدفعه إلى التفكير والفكر الذي يجبره أهله أو الآخرون على هجران مواقعه تنقلص خياراته فيلجأ إما إلى البطالة وإما إلى تقويض ذاته في الشطط وإما إلى المخاتلة علّه يخرق نسيج العنكبوت. إذًا، الفضاء المتشكّل حيوزات هو شرط الفعل الحواريّ. ولعله أن الأوان للتفكّر بالفضاء موقعا للصراع والإستثمار والهيمنة وللتحرر أيضا ليكون لنا بعض الفضاء الذي فيه نتحرك وفيه تكون لنا صيغة وجود حتى وإن غُلّق على الفكر الزمان. فبعض من الإهتمام بالجغرافيا قد يحوّل وجهة اهتمامنا بالتاريخ الذي تورّم انشغالنا به دون خارطة. أما كيانا ونظرا، ومن وراء إيديولوجيا التفاهات الظرفية التي مرتكزها المخاتلة أو التصادم والتعنيف والتي تعتمد الليبرالية الجديدة التي تدفع باتجاه «حرب الآلهة»، فتبقى المداولة (délibération) سبيلا للعقل والإرادة كليهما حتى لا تفسد الروية، ويبقى ضلال (errance) الفعل الحواري المناوئ للتماثل والإمتثال هو الترحل حتى في أضيق الفضاءات من الوريد إلى الوريد، باحثا عن مخرج أو مدخل أو حتى عن زاوية ضيقة دون أن ينحني رأسه، فعلا يندّ بعصيانه متأبيا على كل ميكانيزمات الخوف واليأس والتسليم، وما ذلك التآبي إلا بعض المناعة ضد عضّة الخذلان وضد المنطق النكبويّ اللذين وإن واتتهما ريح العصر فإن من الرياح رياحا لواقح لعل ما يأتي منها، معه يكون أجمل الحمل. وما ذلك بالتفاؤل الفجّ بل هو المأساويّ المرادف لإرادة الإقتدار هو الذي نطلبه أفقا مفتوحا لتدبّر الحال والمآل.

Abstract

In this paper “the act of dialogue or the ethico-political stereotypy” I have attempt to identify the limits of the meaning of dialogue as a real act used by both, the official state system and the

opposition elites. The term of dialogue may take a stereotyping form when it's used in formal case as an open concept. It's used in different field of study as such as ethics and politics. In the contemporary Arab world the straggle between stats and oppositions, between elites from different ideologies, still one of the violent ways for dialogue. To find new lines for useful dialogue must be one of the priorities and significant act for both the politicians and scholars in intellectual perspectives.

Key words: dialogue, stereotypy, politics, ethics, state, elites, thought, concepts, philosophy, culture, social life.

الإحالات و الهوامش

⁽¹⁾ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955, p. 44.

⁽²⁾ Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris, Gallimard, 1972, p.208

⁽³⁾ نحن لا نوافق بودريار في تعريفه الحوار على أنه «التسوية الإجرائية لقولين مجردين دون إجابة وحيث لا يكون "المتحاوران" حاضرين الواحد إزاء الآخر وإنما وحده حاضر خطابها الممنهج» (نفس المرجع، ص 209، هامش عدد 1). فحتى في التحوار دون حضور، شرط الحوار هو الإصغاء والإجابة من حيث هي مسؤولية. وأن يقوم الحوار بين خطابين فذلك ليس دليل استعاضة عن الحضور الحي بل الخطاب الحي حينما يقوم محاورا يكون حضوره أشد ألقا من حضور من حرفته النقاش وقد ذهل عن حضور العالم وعن حضور الآخرين من حوله.

⁽⁴⁾ بودريار، المرجع نفسه، ص 210.

⁽⁵⁾ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*. Paris, Gallimard, 1983, p. 18.

⁽⁶⁾ Raymond Boudon, *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?* Paris, PUF, 2002, p. 15.

⁽⁷⁾ مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأميركية في بيروت، 1966، ص 141.

⁽⁸⁾ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* in *Questions I*, trad. Henri Corbin, Roger Munier et autres, Paris, Gallimard, 1968, pp. 57- 58.

⁽⁹⁾ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*. trad. Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1998 (1^{ère} éd. Cerf, 1990), p.421

⁽¹⁰⁾ انظر، أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة السادسة، 1983، ص 130.

⁽¹¹⁾ الجرجاني، (علي بن محمد)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988، ص 168.

⁽¹²⁾ انظر، Aristote, *Catégories. Organon I*. trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1989, 9, 11b.

⁽¹³⁾ انظر، Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*. trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1961 et 1983, p. 247.

⁽¹⁴⁾ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 307.

⁽¹⁵⁾ الفارابي، *فصول منتزعة*، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1971، الفصل 19، ص 38.

⁽¹⁶⁾ انظر، الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، المجلد الثاني، صص 15-16.

⁽¹⁷⁾ Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Publication universitaire de Louvain, Louvain, 1951, p. 160, note 2.

⁽¹⁸⁾ كان دلويز يقول: «ثمة سلاية كاملة من القضاة، وتاريخ الفكر يختلط وتاريخ محكة، إنه يستند إلى محكة للعقل المحض أو إلى الإيمان المحض... ولذلك يتحدث الناس ببسر باسم الآخرين وعوضا عنهم، ولذلك هم يحبون الأسئلة بإفراط، يعرفون كيف يطرحونها وكيف يجيبون عليها. وثمة أيضا من يطالبون بأن يُحاكموا لأجل الإقرار بأنهم مذنبون وحسب» (p. 15، Flammarion; 1996, Paris, *Dialogues*, G. Deleuze et Claire Parnet)

⁽¹⁹⁾ Jean-Marie Domenach, *Une morale sans moralisme*, Paris, Flammarion, 1992, p. 30.

⁽²⁰⁾ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 136.

⁽²¹⁾ E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 8^{ème} éd., 1975 (1^{ère} éd. 1944), p. 80.

⁽²²⁾ مسكويه، *تهذيب الأخلاق*، م. م.، ص 187.

⁽²³⁾ يحيى بن عدي، *كتاب تهذيب الأخلاق*، دار المعرفة للنشر، تونس، 2004، ص 99.

⁽²⁴⁾ Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 32.

⁽²⁵⁾ Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, philosophie grecque*, Paris, Minuit, 1973, p. 15.

⁽²⁶⁾ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Minuit, 1968, p. 177.

انظر كذلك كتابه:

Nietzsche et la philosophie, PUF, 1977, (1^{ère} éd. 1962), p. 120.

حيث قول دلويز: «فلسفة لا تكدر أحدا ولا تضايق أحدا ليست فلسفة».

⁽²⁷⁾ Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, éd; Cérès, Tunis, 1996, (1^{ère} éd. José Conté, 1947), p. 68.