العَتَبَة

في فتح الإبستيم

إسماعيل ناشف

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

رام الله – فلسطين

٢٠١٠

Gradus for Opening the Episteme

by

Esmail Nashif

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2010

ISBN: 978-9950-312-54-8

This book is published as part of an agreement of cooperation
with the Ford Foundation, Cairo

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥ ٢ (٩٧٠+)، فاكس: ٠٢٨٥ ٢٩٦ ٢ (٩٧٠+)
البريد الإلكتروني: muwatin@muwatin.org
٢٠١٠

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة فورد، القاهرة

تصميم وتنفيذ مؤسسة **ناديا** للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ ٠٢ –

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس بالضرورة موقف مواطن. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتويات

مدخل إلى السؤال الأوّل	٩
تأزيم الحداثة، ترنيم المعرفة	٢١
فتح الإبستيم	٦٧
عتبات ومنزل: في المعرفة الحداثيّة كنوع لغويّ	١١١
في المادة كنوع معرفيّ	١٦٧
مدخل إلى السؤال الثاني	٢٠٩
المراجع	٢١٩

إلى أمل سمير الحاجّ إبراهيم، التي في سعيها في الحياة، علّمتني توليد المعرفة منها

وإلى سهاد التي لولاها لما كان لهذا النص أن يكتب

هذا النصّ هو امتداد لحوارات، ولتناقضات، ولأشكال متعدّدة من الدمج والتنافر، بين طبقات مختلفة من التجربة الفلسطينية المُعاشة، وبذا فهو -إلى حدّ بعيد- عمل جماعيّ. لقد حاول النصّ أن يغرف من الجغرافيات المنبسطة بين الطيّبة ورام الله والقدس والناصرة وحيفا ويافا وغزّة وأمّ الفحم وما جاورها، وإن كانت اللدّ لحظة ولادة مبكّرة وغير معرّفة. في حركته ينزاح النصّ إلى جنوب فلسطين، بما هي غيابه.

العديد من الأفكار الواردة في هذا البحث نتجت من حوارات مع أشخاص هذه الجغرافيات. لقد شاركتني في التأليف سهاد، فأرْسَتْ أعمدة النصّ. أمّا دوزان وكِنْدَة ونِيْل، فقد ساهمن بتشكيل دورانه وإيقاعاته. أودّ أن ألفت النظر إلى ما تعلّمته من محمّد جمال ناشف حول منطق عمل الآلة. لقد تشرّبت منه هذا المنطق دون أن أعي ذلك لحظتذاك. لقد أبرزت الكتابة عمق تجربتي معه وثرائها، وبودّي أن أشكره على ذلك. عصارة العلاقة مع كفاح فنّي ساهمت في رد الاعتبار إلى السعي وراء فيما لا يمكن أن يُقال. أمّا النقاشات مع أحمد أبو عوض وأميرة سلمي، فلقد بنت طرقًا جديدة في القول كما في التعبير. لم يكن المؤلّف الثالث لهذا النصّ، حازم النملة، يعي أنّه يكتب. أمّا إبراهيم وهبة، فلقد حمل كلّ هذه كملاحظة على هامش خطايا القدس. في حضوره المُبكّر، وغيابه الأسلوبيّ الرشيق، ساهم حسني شحادة الخطيب في بعث مجدل عسقلان، وذلك حين أصبحت اللدّ تَوْريَة. أودّ شكر ميّ الجيّوسي، من مؤسّسة مواطن، على مشاركتها لي هذا البحث في مسعاه الفكريّ. كما أودّ شكر أحمد إغباريّة على ما ساهم به من إثراء لمعرفتي. عند بداية البحث والكتابة، لم تكن ترشيحا إلاّ طيفًا بعيدًا، فجاء موريس عبلّيني بنبأ آخر.

مدخل إلى السؤال الأوّل

مدخل إلى السؤال الأوّل

كيف يبدو العالم إذا نظرنا إليه من فلسطين؟

هذا هو السؤال الذي أطلق هذه الرحلة في البحث والاستكشاف عن أبنية إنتاج المعرفة الحداثيّة، ومن ثَمّ عن المعرفة بشكل عام. فممّا لا شكّ فيه أنّ الذات، في بحثها عن مستقَرّ لها، لا تجد إلاّ رحلاتها كمرتكَز ترى منه هذا العالم، وذلك لتصوغه بمقدار، وليصوغها بمقادير أخرى؛ إذ ما فتئت الذات الفلسطينيّة تصطدم بجدار يردّها مرّة تلو الأخرى إلى سكون شبه أوّليّ، يمنع عنها رحلتها في الاستكشاف، يحيل تحقّقها إلى مستحيل أبيض، لا لون.

إنّ المدخل الأوّل لهذا البحث هو الارتحال، بحثًا في الذات، وهو قديم قِدَمَ الإنسان الاجتماعيّ، أو قد يسبقه. فنجد أنّ ما أُسِّسَ على أنّه القائم ذاتًا، لم يكن إلاّ حُزَمًا من الضوء جاءت من هناك لتضيء / لتبني بعضًا من عتمة الهُنا تفاصيل في التحقّق. وهذا لا يأتي باستقرار ما، بل يأتي لتشكيل ارتحالات جديدة، تحمل القديم منها، سابرة أغوار ما لم يتشكّل بعد، لتشكّله بحركتها الدؤوبة بين البَيْن. لقد أنتج التاريخ

العديد من أشكال الارتحال والتحويرات عليها، حيث أبرزت بعضها جوانب محدّدة من هذه العمليّة وكثّفتها لتُغَيّب جوانب أخرى. والتحوير الفلسطينيّ على هذه البنية شكل بدايةً ما لفحص آليّاَت عدم تحقّق الذات الفلسطينيّة، بالرغم من الأطوار المتلاحقة والمتباينة للّحظة التاريخيّة الآنيّة في تجلّيها كاستعمار، أحيانًا، وكحداثة، في أحيان، وتجلّيهما معًا، في أحيان أخرى.

ممّا لا شكّ فيه أنّه هنالك ورطة بنيويّة في تَمَوْضُع فلسطين في الحداثة الغربيّة، تتجلّى من جديد كلّما مرّت الحداثة في تحوّلات، أو ما يبدو أنّه كذلك، حتّى غدى هذا التموضع يثير تساؤلات عدّة حول البنية العامّة للحداثة ذاتها. بعبارة أخرى، إنّ الارتحال الفلسطينيّ إلى مرآته الحداثيّة يتميّز بكونه من النوع غير المرتدّ، هذا بحيث أنّ كلّ رحلة في المجهول الفلسطينيّ هي عمليّة انتحار، لا عمليّة عودة تشكيليّة لما هو ذات فلسطينيّة. والادّعاء الأساسيّ هنا أنّ هذا التحوير لا يمتّ بصلة لما هي فلسطين، وإنّما هو آليّات تكوينيّة محدّدة تقف في أساس المشروع الحداثيّ ذاته، مَوْضَعت فلسطين على نحوٍ محدّد داخل هذا المشروع، وبهذا فإنّ البحث في التحوير الفلسطينيّ يؤدّي، بالضرورةً، إلى تأسيس مشروع تحليليّ نقديّ لما هي الحداثة الغربيّة. فكلّ محاولة في مقاربة فلسطين هي تعرية جانب محدّد من هذا النظام وآليّات عمله الأساسيّة، والتي تقع غالبًا خلف ستار كثيف من دُهْن المعاني المؤدلجة.

لقد كان المدخل الثاني لهذه الرحلة البحثيّة هو ملاحظة أنّ هناك فجوة تتّسع باطّراد بين عمق المأساة الفلسطينيّة، بآنيّتها كما بتكراريّتها، وأشكال مَعْرَفتها، الفلسطينيّة والغربيّة على حدّ سواء. ففلسطين هي منجم الأحداث، توردها باستمرار إلى الحيّز العامّ المعاصر، دون أن تشكل هذه الأحداث رافعةً ما من الممكن الوقوف عليها، معرفيًا، لفحص ما هي شروط الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ للحداثة، خاصّة، وللتاريخ، عامّة. والسؤال الذي يقبع خلف هذه الملاحظة هو: كيف تَمَوْضعتْ فلسطين كحدث خام في الحداثة؟

من الممكن التطرّق إلى هذا السؤال من خلال فحص تاريخيّ يكشف عن آليّات تقعيد المشروع الحداثيّ، ومن ثَمّ الموقع البنيويّ الذي شغلته فلسطين، وما زالت، في هذا البناء، حيث يتبادر إلى الذهن: لماذا فلسطين، لا أيّة مستعمرة أخرى،

الجزائر أو الهند –على سبيل المثال؟ هذا منحى استقصائيّ خصب، ويتطلّب جهدًا جماعيًا منسّقًا يكشف عن العمليّات التاريخيّة الاجتماعيّة التي ساهمت في تشكيل وتأصيل الحداثة في القرن التاسع عشر. هذه الرحلة التي جرى توثيقها في هذا الكتاب أخذت منحى آخر، حيث إنشبكت مع البناء الحداثيّ من جانبه المعرفيّ، وذلك انطلاقًا من الضرورة المُلحّة لتأسيس لغة نقد تجاه المشروع الحداثيّ لفتحه، أوّلاً، وتشخيص موقع فلسطين فيه من خلال هذا الفتح النقديّ، ثانيًا. هذا ما قد يوفّر حالة تمهيديّة لبحث تاريخيّ أشمل وأوفى.

لقد كان المدخل الثالث لمَحْوَرة هذه الرحلة في منطق إنتاج المعرفة الحداثيّة وآليّاته، ينمو من خلال معترَك الدراسة والأبحاث التي تستخدم المناهج العلميّة الحديثة في الكشف عن القوانين التي تحكم حركة(ات) المجتمع والتاريخ في سياقات محدّدة وصياغة هذه القوانين. بالرغم من المشاريع النقديّة المختلفة والمتنوّعة تجاه هذه المناهج، إلاّ أنّ القصور البنيويّ في المنهج، كما في النقد المتوالد منه، ما فتئ يغذّي الشعور والفهم الأساسيّين إلى إعادة قراءة العلاقة بين الحدث والمعرفة المنتجة عنه. وفي هذا السياق تحديدًا، من المهمّ لفت الانتباه إلى تراكمات الحركة المعرفيّة في الفكر العربيّ المعاصر، حيث إنّ اللقاء الأوّليّ، والمنبهر إلى مدى بعيد بهذه المناهج في المشرق العربيّ، ومن ثَمّ اللقاء النقديّ المُتقَن في المغرب العربيّ، لا يتركان لطالب المعرفة النزيه إلاّ أنّ يبحث في لقاء ارتداديّ إنتاجيّ ثالث مع هذه المناهج وتاريخها الغربيّ، كما تاريخ أرضنتها في الحيّز الفكريّ العربيّ المعاصر. لقد كانت لحظة التحوّل في هذا السياق، والتي أنتجت حدّة ضرورة الخوض في هذا المنحى ممارسة التدريس الأكاديميّ. فأن تتخبّط في مناهج البحث عندما تكتب مقالة أو كتابًا، هذا التخبّط هو جزء من الإرث الحداثيّ المعرفيّ، أمّا أن تُدَرّس المنهج كما درسته أنت، فهذا من عوارض العقل التلقينيّ البغيض، والذي يقف خلفك كشبح الأجداد الذي يأبى الاعتراف بالموت. فالتحدّي يكمن في ألاّ تمارس القمع الذي مارسه عليك الآخرون بأكاديميّات غربيّة شتّى. ليس المقصود هو ذاك القمع السياسيّ المنشبك في الجسد المعرفيّ، فهذا جزء من مشروع آخر، بل ذلك القمع النابع من القصور البنيويّ للأدوات المنهجيّة التي فُرضت عليك وكأنّها، حقًا، ما تدعيه من حيث أنّها صندوق أدوات المنهج العلميّ. فهي، كما آليّات تفسيرها وتحويرها ونقدها،

محاولات في صياغة الحدث صياغة محدّدة قابلة للتداول في شبكة النظام الحداثيّ، وإن كانت ذات تراكم أبعد من الحداثة ذاتها. هذا ناهيك عن أنّ السياق الذي نحن بصدده هو النظام الاستعماريّ في فلسطين، حيث يتطلّب السياق والظواهر المنبثقة عنه خلق أدوات إنتاج معرفيّة تنبع من بنيته وتفاصيله، بالأساس في اتّجاه يحمل مكامن الانعتاق الإنسانيّ المُتخفية.

هذه المداخل الثلاثة تجمّعت وتفاعلت فيما بينها لتفتح سؤال الحدث والمعرفة المنتجة عنه في سياق المشروع الحداثيّ، حيث إنّ إشكاليّة تمثُّل الواقع المُعاش ما زالت إحدى الإشكاليّات المفصليّة في تطوّر وتشكل هذا المشروع عبر أطواره المختلفة. في هذه الأثناء، كانت فلسطين تصنع حدثها الجديد / القديم (الانتفاضة الثانية) الذي أدّى دَوْرَ خشبة المسرح لهذا البحث، أحيانًا، والمسرحيّة والجمهور، في أحيان أخرى. ممّا لا شك فيه أنّ عمق وكثافة وشموليّة هذا الحدث بالنسبة للمجتمع الفلسطينيّ، من حيث الممارسات اليوميّة كما المخيال الجمعيّ الرابط له، تجاوزت الأحداثَ السابقة، وأصبحت تشير بالبنان إلى الحدث الأوّل في العام ١٩٤٨. وبالرغم من ذلك، تمّت إعادة إنتاج موقع فلسطين في الحداثة، في حالتها الما بعديّة، كحدث يحتّم استلابه من خلال تمثُّله ومن ثَمّ تداوُله كصورة قابلة للاتّصال، ممّا أفقد الحدث حدثيّتَهُ ونقله إلى عوالم مألوفة بمسطّحاتها الإقصائيّة / الاحتوائيّة والتي لا شكل فيها للفاعل الفلسطينيّ بما هو ذات تُشكل التاريخ. هذا صعّد الإلحاح في كشف نقديّ لما هو البنية العلائقيّة التي تشبك الحدث بعمليّة مَعْرَفته الحداثيّة، من جانب، وضرورة تجاوز هذه البنية المعرفيّة عن طريق تعريتها في اتّجاه خلق لغة أخرى تُفْصِح عمّا لا يمكن أن يُقال، وإن كان مُؤسّسا، حداثيًا، من جانب آخر.

يلاحظ الناظر في الحداثة بعض الأحاجي Aporiai الأساسيّة التي تثير أسئلة معرفيّة حول كنهها، ولقد جرت، ولا زالت، العديد من الدراسات والمشاريع البحثيّة حول بعض منها، وفي الغالب تقوم هذه الدراسات على قبول قواعد البحث الحداثيّة في دراسة هذه الأحاجي. وهي بهذه الطريقة لا تزيل الغموض، ولا تكشف عمّا ينتج الأحجية، بل تنقلنا إلى موقع يستسيغ الأحجية كجزء من العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة، أي إنّ نقل المُفاجئ إلى حيّز المتوقّع، يصبح فعلاً في إنتاج المعرفة. الأحجية التي نحن بصددها في هذا البحث من الممكن صياغتها،

على نحوٍ أوّليّ، كالآتي: إنّ نجاح الحداثة غير مكتمل، إذ في كلّ قصة نجاح هنالك قصّة مأساة وفشل، أمّا من الجانب الآخر، فهنالك قصّة فشل تنجح، باستمرار، في تحقيق فشلها هذا، هي قصة فلسطين الحداثيّة. بالرغم من ذلك، إنّ النجاح، أو التحقّق -كما سنصطلح عليه لاحقًا- تأطّرَ كموقع للإنتاج وللتوليد المعرفيّيْن، بينما جرى قياس الفشل بحسب سلّم النجاح / التحقّق، وبهذا محاولة جادّة في سلبه قدرته على الإنتاج والتوليد. هذه المحاولة في الاستلاب لم تنجح، فالفشل ما زال يشكل موقعًا أساسيًا في صياغة الحداثة المعرفيّة، وإنْ بأشكال وبطرق لا يمكن قياسها أو بحثها من خلال النجاح / التحقّق، وإنّما هنالك حاجة لنحت لغة الفشل من جديد. هذه الأحجية تصبح أكثر مركزيّة ممّا تبدو عليه للوهلة الأولى، وذلك إن أدركنا أنّ كلّ لحظة نجاح / تحقُّق تحمل في جانبها الآخر، لكي تنجح وتتحقّق، فشلاً ما لإمكانيّات عديدة في أن تكون ناجحة. قد تكون هنالك عدّة إمكانات للتواصل الفكريّ والبحثيّ مع هذه الأحجية، إلاّ أنّ ما تتطلّبه هذه الصياغة الأوّليّة لها من كلّ محاولة في دراستها هو نوع من التردّد، القبول والرفض، شحنة من الاتّهام المعرفيّ، البدء من تخوم المعرفة الحداثيّة لتعريتها، وذلك بغية استشراف عمقها فيما وراءها، أي فتح حدّ الشوف.

يتطلّب الخوض في هذه الأحجية منهجًا يمكّننا من رؤية الحداثة، عامّة، ككلّ له آليّات عمل وأشكال من الحضور، كما يحتّم تحديد المجال المعرفيّ منها، بشكل خاصّ، من حيث منطق عمله، المُنتج والمُوَلِّد. من هنا، انبنى منهج البحث من طبيعة موضوعه، حيث نراه أحيانًا ينقر العامّ المجرّد، وبذات اللحظة يحفر الأمثلة من المحدّد الإمبريقي، وكأنّه لا يفصل بينهما، بل يحاول إعادة تركيب العلاقات الغائبة (بقصد أو بدون قصد) بينهما، ليقف منهما قائلاً إنّ هنالك إمكانيّات أخرى غير الخاصّ والعامّ. ولعلّ هذه الطريقة في البحث تلزم القارئة على نوع من الرشاقة غير المألوفة، عادةً، من خلال توليد مستمرّ للقلق والتوتّر في العبور بين مناطق تبدو، لمن تتقن المنهج المعرفيّ الحداثيّ، غير ذات صلة. إذ كيف نرى للمشترَك بين علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد والنقد الأدبيّ والفنّيّ، مثلاً، ومن ثَمّ العودة إلى نطاق فلسفيّ، دون قواعد الفلسفة ذاتها، وإنّما إلى الفلسفة وعبرها كطريقة فحص واستبصار؟

قد يبدو هذا التمرين المنهجيّ تحويرًا على عبر-المنهجيّة، لكنّه -وإن حملها في ثناياه- يحمل كذلك عبر-مجاليّة، أي إنّ عبر-المنهجيّة في حدّ ذاتها هي منهج مجاليّ من حيث أنّ الموضوع يخصّصها في بؤرة محدّدة. فعندما نفحص المعرفة الحداثيّة ككلّ له منطق عمل نحاول استخلاصه، نجد أنّ منهجنا ينبني، بدايةً، من عبر-منهجيّةٍ ما ليتحوّل من ثَمّ إلى بوتقة تصهر التخصّصات المختلفة في منهج عامّ متخصّص. ميزة هذا المنهج أنّه يمكّننا من رؤية الكلّ في لحظاته التخوميّة، بحيث تمكنّا في هذا البحث من مدّ المنهج إلى أقصاه حتّى أمسكنا بلحظات انكساره المتعدّدة لنقول في منطق الانكسار المُشكل لانبناء الحداثة المعرفيّة، ومنه إلى الحداثة بما هي كذلك.

المنهج المعتمَد في هذه الدراسة يقول، إذًا، إنّ في الوقوف في تخوم الحداثة إمكانيّة رؤية ما لا يمكن أن نراه من مركزها، إلاّ أنّ هذه العتبة لا تكفي بذاتها لتجاوُز المأزق الحداثيّ، فعمليّتا الطرد والجذب إلى المركز لا تأتلفان مع عمليّة التجاوز، بل تعملان لخلق تيّار وطاقة في اتّجاه التكريس في مظهر نقديّ. فكما ستلاحظ القارئة، نما وتشكل المنهج خلال عمليّة البحث والكتابة، ولم يكتمل إلاّ في نهايته، أي إنّ المنهج التجاوزيّ المُقترَح هنا ليس معطى سابقًا على البحث، بل ينبني من خلال جدليّة عناصر البحث المختلفة في التقائها نصًّا مكتوبًا. ويبرز هذا التشكّل للمنهج، بالأساس، من خلال المفاهيم النظريّة الحاملة لهذا البحث، من مثل حدث/ احتمال/ مكان/ صورة/ زمان/ مادّة وما إلى ذلك، حيث نراها تبدأ من خطّ انطلاق أوّليّ لتمرّ في مسارات وتشعّبات تتبدّل معها حقولها وحمولاتها من المعاني وأشكال توظيفها في التحليل العامّ. فاللغة هنا غير ثابتة، بل هي متحوّلة باستمرار لتستشرف حركة الفكر الباحث عن فضاء الحركة الأساس، ليتشكل فيها ومن خلالها. وقد يكون المعيار الأساس في فحص هكذا طريقة في العمل المنهجيّ هو في قدرتها على تشكيل حدث ذي فضاء هندسيّ يملص باستمرار من محاولات تقعيده في صورةٍ تَمَثُّليّةٍ ما، بحيث تصبح المحاولات جهدًا في التحوّلات الحدثيّة الأخرى، بعبارةٍ أخرى، قدرة المنهج على تمكين العودة التحوّليّة للإنسانة إلى مسارات انعتاقاتها / إنسانيّتها.

لقد جرى الانشباك التواصليّ المنهجيّ في هذا البحث مع هذه الأحجية من خلال أربع محطّات أساسيّة، هي إشكاليّات ذات طابع مدخليّ، أي أنّها خطوط

تماسّ بين المنهج والموضوع، يتشكل الثلاثة فيها وحولها. ففي المحطّة الأولى، نحاول فحص الكيفيّة التي من خلالها يجري إنتاج وتوليد آليّات عمل المعرفة الحداثيّة. من هنا فهي مقاربة في التشخيص والتعرية، ومن ثَمّ في تأزيم هذا المشروع المعرفيّ، أي تكثيف التناقضات الداخليّة التي تشكّله باتّجاه قَنْوَنَتِها إلى آفاق تجاوزيّة. أمّا المحطّة الثانية، فهي تحمل التأزيم كنوع من أنواع البناء، بغية فحص إمكانيّات فتح قانون انبناء المعرفة من خلال العينيّ الفلسطينيّ الحداثيّ، كقصّة فشل ناجح، مقارنة مع قصّة الحداثة كنجاح فاشل. أمّا في المحطّة الثالثة، فنعود إلى فحص البنية العامّة لإنتاج المعرفة الحداثيّة من خلال نقد مفهوم اللغة، بدايةً، ومن ثَمّ كشف العلاقة بين اللغة والفراغ المُحايث لها تكوينيًّا، أي ما موقع اللا-لغة في تشكيل المعرفة. من هنا نصل إلى أنّ هنالَك ثلاثة أضلاع تنبني عبرها المعرفة الحداثيّة: التحقّق، الغياب، الاحتمال. فبينما ركّزت الجهود البحثيّة على التحقّق والغياب، بقي الاحتمال دون أن يُطرق. والسؤال الذي يُطرَح: ما هي كيفيّات عمل الاحتمال كنوع من التشكّل المعرفيّ، غير المتحقّق، ولكنّه ليس غائبًا، بل يعمل بفاعليّة غيريّة عن هذا وذاك.

أمّا المحطّة الرابعة، فتحاول مَوْضَعَة قضيّة الاحتمال المعرفيّ في سياق مادّيّ تاريخيّ عامّ، حيث إنّ مقولتها الأساسيّة تردّ إلى أنّ المادّة، بما هي حدث جرفيّ، تحمل أنظمة معرفيّة خارج نطاق الوعي بما هو جزء من عمليّة التشكّل الاجتماعيّ التاريخيّ. يصبح السؤال حول أشكال العلاقات بين الجرف المادّيّ والعمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة وما يصل بينهما من تشكيلات جسور عبور. المعرفة الحداثيّة، بأضلاعها الثلاثة، هي نوع محدّد من هذه العلاقات، له شروط ومرهون بالتراكمات التي تناتجت عبر حقب سابقة، حيث جرى تفصيل هذه في المحطّة الثالثة من هذا البحث. إنّ اللافت للنظر في هذا السياق، والذي يستوجب بحثًا مقارنًا، هو أنّ هذه الأشكال من العلاقات تنبني، من ضرورة سياقها وعوامله المختلفة، بحيث تمكّننا من رؤية الوجود الاجتماعيّ وذلك المادّيّ من موقع ثالث يحتويهما ولا يكوّنهما، هذا الموقع اصطلحنا على تسميته "عدم الاكتمال"؛ فهو طاقة ما تقف -في أساس ما تقف- كمنصّة انطلاق باتّجاهات انعتاقيّة.

لقد بدأ هذا المشروع البحثيّ في محاولة لإيجاد مناهج بحث تنطلق من الإرث العلميّ الحديث، لتتجاوزه في انشباكها مع اللحظة الاستعماريّة في فلسطين، باتّجاه تشكيل قواعد منهج تنطلق من الموضوع لا من المنهج المتعارَف عليه. هذا حتّم قراءة الحداثة، بشقّها المعرفيّ على الأقلّ، من خلال الموضوع، فلسطين، بَيْدَ أنّ هذه الأخيرة ليست معطاة مسبقًا، بل هي تتطلّب، كموضوع بحث، عودةً إلى الذات بما هي الموضوع، وهو ما أدّى إلى انهيار ثنائيّة الموضوع / الذات من خلال الحركة المتواترة بين طرفيها، فلم يعد هذا التصنيف مُجْدِيًا معرفيًّا، وفي أغلب الأحيان، لم يعد قابلاً لتشكيل أرضيّة للوقوف اجتماعيّا وسياسيًّا، أيضًا. بهذا لم يعد السؤال "كيف يبدو العالم من فلسطين؟" إلاّ سؤالاً عن فلسطين، موقع النظر وأداته، بذات المقدار الذي هو سؤال عن العالم، المنظور وموضوعه.

دون أن ننشغل بالتعريفات والتفاصيل، نستطيع أن نقول إنّ هنالك فلسطين(ات) متعدّدة، توازيها، رؤيةً ورُؤًى، عوالمُ متباينةً. ومن حيث أنّ خطّ تماسّ هذا البحث هو لحظة فلسطين في الحداثة، أي رؤية الأخيرة من فلسطين، والعكس أي أنّ فلسطين البحث هي فلسطين الحداثيّة، وهي ليست معطى مسبقًا، بل هي تفسير محدّد لما هي، أي أنّ فلسطين هذه انبنت من تفاصيل الحركة بين الحدث وصوره، كما كان لها أن تتشكل في الحداثة، ولكن، وكما سترى القارئة لاحقًا، فهي لم تتشكّل، وإنّما اتّخذت مسارًا معرفيًّا آخر. من الممكن القول، إذًا، إنّنا حاولنا في هذا البحث انتشال أجزاء فلسطين الحداثيّة من المركّب الاجتماعيّ التاريخيّ المسمّى الحداثة، وتبدّى أنّ ذلك لن يكون إلا بانتشال أجزاء الحداثة من موقع فلسطين فيها. وبالرغم من هذا الشكل من الانطلاق الذي يبدو أنّه أمسك بعضًا من الخطوط الأوّليّة لموضوعه، فإنّ هذا المشروع فشل في أن يحدّد فلسطين الحداثيّة، وفشل في تحديد موقعها الحداثيّ، بحيث بات السؤال حول الحداثة ذاتها من حيث هي عمليّة بَنْيَنَة للواقع المُعاش، وذلك بغية كشف الستار عن الوجوه الأخرى لعمليّة البَنْيَنَة هذه. من هنا، جاء الاحتمال كضلع ثالثة لهذه العمليّة، حيث إنّ ضلعيها التحقّق والغياب هما المتداولان اللذان لا تقيم فيهما فلسطين. فلسطين الحدث، إذًا، هي في موقع الاحتمال الحداثيّ، أي ذلك الذي كان من الممكن أن يكون ولكنّه

لن يكون، في التحقّق والغياب، إلاّ كاحتمال يحوم ولا يهبط. والاحتمال هنا هو نوع من العلاقات التشكيليّة التي تميّز الحداثة، وإن لم يكن منطقها محصورًا فيها تاريخيّا. فماذا يعني إذًا أن تقع في خانة احتمال الحداثة؟ هذا هو السؤال الذي أنشأ هذا البحثَ وأدار دفّته في اتّجاهات مفاجئة، إذا نظرنا إلى بداياته وما حملت من أسئلة. وبذا لا نقول إنّ هذا السؤال أوصلنا إلى حدود واضحة، بل الأقرب أنّه فتح ثغرة قد تؤهّل بداية مسار في البحث عن شروط الوجود الاجتماعيّ المادّيّ، بعامّة، والحداثيّ، بخاصّة.

هكذا، إذًا، يبدو العالم من فلسطين، أو على الأقلّ، هكذا بدا لي أنّ العالم يبدو الآن من هنا:

تأزيم الحداثة، ترنيم المعرفة

تأزيم الحداثة، ترنيم المعرفة

لا يفتأ تمرين قراءة الحداثة يثير تلك النشوة الغامضة لدى الباحثين فيها، ولا تزال إعادة القراءة لقراءة الحداثة ولكتابتها تثير ذلك الشكّ المأساويّ في الجملة الحداثيّة المؤتلفة اجتماعيّا، وسياسيًّا، ومعرفيًّا، وجماليًّا. في ذلك الفضاء المتناقض من الانبهار بالنشوة ومن التمترس بالشكّ ومأساويّته، تولّدت القراءات وتنوّعت إعادة القراءة بحيث لم يعد من الغرابة بمكان عدم القدرة على رؤية الكلّ الحداثيّ كحركة في التشكيل ضمن احتمالات تاريخيّة أخرى. من الممكن الولوج في تفاصيل وقوانين حركة التشكيل هذه عبر جمل حداثيّة مختلفة، إلاّ أنّ نحويّة الجملة المعرفيّة تتيح للقارئ وللكاتب امتيازات في الرؤية ينشال من عتباتها كرنفال النشوة والشكّ.

هذا الفصل هو مغامرة استكشافيّة تسعى إلى إزاحة ناجعة لحجاب نشوة القراءة الغامضة، من جانب، وإلى فتح الشكّ بإزالة حتميّة مأساويّته، من جانب آخر. في هذا فهو يتوسّل نحويّة الجملة المعرفيّة الحداثيّة ليبني مقولته، بين القراءة وإعادتها، في تأزيم الحداثة كمدخل لترنيم المعرفة. في هذا المسعى، سنحاول أن نحاكي نحويّة الحداثة، التأزيم كعتبة للترنيم، لنقف على تخومها كمقولة في التجاوز، قد تتلخّص في السؤال الآتي: م(ا)ن هي الحداثة؟

ملاحظات تمهيديّة حول إمكانيّات أشكلة الحقل

قد يبدو السؤال حول /عن حقل المعرفة في زمن المعلوماتيّة كتمرين شديد الرومانسيّة. إذ، بعد الغمر المعلوماتيّ، لا مكان لِما هو معرفة وإنّما يتوالد الفضاء الأداتيّ الإجرائيّ للمعلومة مُغَلّفًا، بتوسّعيّة إرهابيّة، تفاصيل التجربة الفرديّة والاجتماعيّة حتّى ليصل الزاوية الأفضل لتقليم أظافر السيّد/ة.[١] التحوّل الأهمّ الذي انبثق عن تراكمات وتناقضات وآليّات عمل الحداثة، بكونها روح عصر وإنشاء إيديولوجيّ معرفيّ محدّد، تناتج من حسم ثنائيّة السطح / العمق باتّجاه سطحيّة، من لسان سطح، المعلومة أي أداتيّتها الأفقيّة في الاشتباك مع الحدث اللا-نهائيّ بتدفّقه المتكرّر والمختلف في آن واحد، أو -توخّيًا للدقّة- المتكرّر باختلافه والمختلف بتكراره.[٢] هذا الحسم هو تمفصل تزامنيّ للتحوّلات في حركة ونوعيّة الرأسمال، في أطوارها الأخيرة، وفي نسق الدلالات المنبثق منها والمكوِّن لها. لكن الحسم هو حركة تأخذ معناها ودلالاتها وحياتها من المتعدّد، علائقيًا، فيما هو حقلها / فضاءاتها. تسطيح المعرفة بطورها المعلوماتيّ صعّد العمق بطوره المطلق في فضاءات تتميّز بكونها تتناظر، أحيانًا، وتتماهى، أحيانًا أخرى، والمعرفة وإن كانت تتمايز عنها. قد تكون التحوّلات في ممارسات المعتقد والطقس الدينيّيْن مثالاً جيّدًا لأحد هذه الفضاءات المتماهية / المتناظرة مع المعرفة؛ إذ من الملاحظ أنّ هنالك علاقة طرديّة مُتَوالِدة بإيقاع متسارع بين نعومة الملمس المتسطّح للمعلومة ودفء الشعور المتعمّق للإلـه التوحيديّ. ليست من قَبيل المغالاة أو التجاوز الدعوةُ إلى رؤية علائقيّة تشظية الرقم باتّجاه الأصغر اللا-متناهي، والتي تقارب الكلّ، وشموليّة الواحد الأكبر التي تغلّف الكلّ. معرفيًا، ما يتناتج من هذا التمفصل هو بالأساس انحسار متوالٍ لمنطق ومنطقة الخلق والتجريب التجاوزيّ المحايث للحدث الإنسانيّ واتّساع المنطقَ والمنطقة الرقميّة الإلـهيّة التي تبغي جَدْوَلَةَ الحدث، حيث أنّها لا تستطيع منع حدثيّته، في أنهار الجنّة ومتواليات النار كواقع افتراضيّ.[٣] فإن كان الحدث، بطوره المعرفيّ أي الحداثيّ، يَنعم بأبعاد زمانيّة وفضائيّة متعدّدة بحيث يتدفّق حجمًا، ومن هنا تحضر إمكانيّة طرح مسألة الشكل كإشكاليّة أساسيّة في عمليّة إنتاج المعرفة، فالحدث المعلوماتيّ مُترف بالتناقص والاختزال من حيث الحجم ممّا يحضر مسألة السلسلة الأفقيّة كمحور أساسيّ في إنتاج الحدث بأطواره المختلفة والمشروطة.

هل ثمّة عمليّة تحوُّل هنا حيث الحداثة، كحقل تناقضات مركّب علائقيًا، أفرزت ما بعدها، أم نحن أمام قطْع نوعيّ بحيث أنّ التراكمات الكمّيّة لحركة قوى الإنتاج جاءت بلحظة فصل ما بين تشكيلتين من شروط المعيشة الموضوعيّة؟ لِنَخْطُ خطوة إلى الوراء، ولكن بأفق لولبيّ.

تميّزت الحداثة، معرفيًا على الأقلّ، بهيمنة المُدرك ثنائيًا، أو غَيَّبت كلّ ما يمكن أن يُدرك من خلال حركة متعدّدة الأقطاب متناسلة الاتّجاهات والأحجام، وإن كانت لا تملك القدرة على إلغاء وجود هذه الحركة، وإنّما تطمح إلى ذلك عَبْر أداتيّة وأدائيّة ثنائيّة الحضور/ الغياب. لسنا بصدد الخوض في تفاصيل الحضور والغياب الحداثيّ، كثنائيّة نق(ض)د موازية لثنائيّات الحداثة ذاتها ومنبثقة عنها، لكون هذا الإشكال، في الخطاب النقديّ، أصبح هو ذاته بحاجة إلى أبعاد تغرّبه عن ذاته كموضوع. لن نتسارع في القول إنّ الحضور والغياب بحاجة إلى مغايرة في المفهوم والممارسة لفحص إشكال التغييب في تغييب الحضور، وإشكال الحضور في استحضار الغياب، بل نكتفي بإنشاء الملاحظة حول التناسل المتعدّد للفعل الإدراكيّ من حيث كمونه.[٤] حداثيّة الثنائيّة، من حيث هي نمط إنتاج معرفيّ وَ/ أو كإبستيم، إن شئت، سائد، لا تكمن في سهولتها بل في نظافتها الحَرَفِيّة المتعالية في حال اشتباكها مع الأفقيّ المُلوَّث الذي يجري تصويره أو تصوُّرُه كمعركة عمق. فإن كانت لحظة المطلق، الأسطورة مثلاً، في الفعل المعرفيّ الإنسانيّ تحيل إلى وجود منسجم مع ذاته مجتمعه وكونيّته من خلال ثبات لا نهائيّ غير قابل للإدراك بالضرورة؛ فإنّ لحظة الحداثة تُعوِّل على وجود متناغم منسجم، ينساب من الحلّ المفضّل قيميًا وقيمةً لما هو ثنائيّة تناقضيّة وَ/ أو إقصائيّة من خلال تحوّل لا نهائيّ قابل للإدراك بالضرورة. لا نغالي في القول إذا ادّعينا أنّ الفرق الوجوديّ الظاهراتيّ، من حيث فعل الإدراك، بين اللحظتين يكمن –في الأساس– في موقع الفاعل المُدرك؛ فبينما في الحداثة لا يَتأتّى للمُدرَك فضاءُ فاعليّة ما حيث الفاعل هو الكلّ، في المطلق الأسطوريّ يتراجع موقع الفاعل المُدرك ليصبح طغيانُ المُدرَك فعْلَ إدراك. في هذا المستوى، أصبحت بطاقة دخول بوّابة بانثيون حاكميّة المعرفة الحداثيّة تحتوي على شيفرة الفاعل المُدرك للقلق، بأشكاله وصوره الفرديّة والجمعيّة والكونيّة، حتّى لَيبدو مشهد الحداثة المعرفيّ محاولة قلقة في التغلّب الإدراكيّ،

ومن ثَمّ الفهم والتفسير، على ما هو قلق. هذا يحتّم علينا إعادة قراءة الحداثة كسِنْدروم أو حالة، قراءة سمبتومولوجيّة (من: symptom). فمُثُل هيجل، وإنسانيّة ماركس، وإنسان نيتشه الأعلى، ناهيك عن تسامي فرويد وأناه الفرنسيّة المبدعة لاكان، وانصهارات كلّ هؤلاء على عتبات ودهاليز مدرسة فرانكفورت، كلّ هذه تجتمع، كعوارض معرفيّة، في تخوم تحصينات حداثيّة في معركة التغلّب على القلق والتحكم به. من أين ينتج هذا الانشغال المهووس بالقلق؟[٥]

تأتي صور الحداثة بشريّط سينمائيّ يروي قصّة الانفصال التدريجيّ عن الطبيعة / الأمّ عبر مراحل متتالية ولكنّها متصاعدة بلزومها للابتعاد وبإلزامها للكلّ المغترب عن طبيعته، لتصل إلى نهاية الأسبوع العائد، دومًا، إلى حيّزه الأوّل. هذا الانفصال ذو حدّين يتربص كلّ قطب منهما بالآخر دون أن يستطيع الإمساك به، أي التعرّف عليه كلّيّة: الوعي والقلق. يتحرّك الوعي متوثّبًا قلقًا بطاقة الانفصال ليعود غيرَ ما كان عليه، بل ليعود سيّدًا لما كان ويكون وسيكون من خلال تصنيفيّةٍ ظاهرُها ذهنيّ عميق وباطنُها قد يصل المادّة ذاتها. بينما يتحرّك القلق بطاقة الانفصال، أيضًا، ولكن في سديميّة وعي اللا-عودة، استحالة الحالة الأولى، عبثيّة الركون وتَشَظّي السكون إلى ذرّات لا نهائيّة، القلق لا يكون وإنّما هو هو الوجود. في مرآة الحداثة ما يدّعي نضوج هذه العمليّة، قمّتها الشاهقة، في الحداثة، وفيها فقط. كما لو أنّنا أمام قصّة غائيّة، أي تسلسل الأحداث يسعى مُلزَمًا إلى بلوغ هدف القصّة التي تحوي الحدث والهدف معًا ومسبقًا، أي قبل تحقُّق القصّة هناك شكل محدّد خارج القصة ولكنّه (ال)قصّة. ليكن هكذا، إن أرادت الحداثة لمرآتها أن تفيض بصورها في فضاء من النرجسيّة المتوالدة بين الشيء وصوره، وكأنّ الأخير لا يكتمل إلاّ بصوره. وهنا ينشال جزء من السؤال الذي نحن بصدده، أو في ناحيته الإقليميّة، ليحلّق مجزوءًا فوق مسطّحات الوعي والقلق الناضجة أو تلك المتاخمة لما هو نضوج. فإن بدأت الحداثة كمأساة الشيء في انتحاره إلى صورة، ومن ثَمّ أصبحت الصورة هي (ال) شيء، فهذا الأخير تصوّر في صورته المتخيّلة عن الحالة الأولى ألاّ أشياء هناك إلاّ في الكلمات. ثمّ قيل إنّ القرن العشرين هو قرن اللغة / الصورة،[٦] فصعد التمثّل، من بين إمكانيّات أخرى، ليسود، معرفيًّا، كأسلوب تعبيريّ وكأداة تحليل. أبدًا لن تصل وتتواصل مع الشيء كما هو، تتخيّله تتصوّره تتمثّله من خلال قنوات

وسطيّة متعدّدة؛ يمارس الحسّ، بأنواعه، والذهن، بتشكّلاته، مراكز الفعل ومن ثَمّ الحدث.[٧] لم يعد السؤال «ما هو العالم؟». لم يعد سؤال نشأة الواقع سؤالاً، بل أصبح مُعطًى، غير نهائيّ حقًّا، ولكنّه مسبق ومتحوِّل، مُعَدّ وعشوائيّ، مرتَّب وفوضويّ، لفعل ينتج عن السؤال: ما هي مواقع الأنا في الواقع؟ كيف أفهم، أنا، هذا المعطى؟ ومن ثَمّ، لا واقع هناك سوى ما أُدرك، فأنا أنا الواقع في صور حسّي وتمثُّلات ذهنيّ.[٨] منذ أن ولّى القرن التاسع عشر، نادرًا ما صعد السؤال حول نشأة الإنسان ذاته كقضيّة معرفيّة شرعيّة، وكأنّها أضغاث أحلام رجال المعابد بأبراجها وقبابها المتنوّعة. تمّ، وما زال، الانحسار القسريّ في ذاتيّة الذات الآنيّة، أمّا الماضي والمستقبل فهما آنيتان تشتقان من الآن وتسخّران له. أصبح المكان وظيفة ما، عنصرًا أو عاملاً من عوامل الزمن، أي تزمنن المكان بجغرافيّته بعد أن أنهى الأوربيّون وضع خريطة العالم والكون وهكذا تتويج سيطرتهم عليهما، فلم يعد أحد بحاجة إلى المكان، أو للتفكير فيه وبه.[٩] في هذا الزمن، أصبحت القضايا المعرفيّة قضايا زمان بمعنًى مزدوج، الزمان كقضيّة معرفيّة والمعرفة كنتاج لحركة الزمان المتقدّمة إلى الأمام. هكذا، إذًا، أصبح من الممكن خلق قلب الظلام، ولكن بعكس الشائع، فالقلب والظلام وجودان زمنيّان بمنطقهما وليسا مكانيّيْن.[١٠] هل ثمّة علاقةٌ ما بين صعود الصورة[١١] وصعود الزمان؟ وكيف تعمل هذه العلاقة، ما هي عناصرها، وما امتداداتها في المكان؟ يمكننا، على الأقلّ، الإشارة إلى أنّ الزمان غير قابل للإدراك الحسّيّ المباشر بل للذهنيّ المجرّد أي الصورة، وإن كانت هناك استثناءات غير قليلة لذلك.[١٢] لنأخذ مثالين لتجلّيات هذه العلاقة، أو هذا المُرَكّب العلائقيّ، ابتغاءَ سَبْر آليّات عملها ومن ثَمّ فهم التحوّلات اللاحقة لها والمنبثقة عن تناقضاتها. قد تكون كاميرا التصوير المرئيّ التكنولوجيا الحداثيّةَ بامتياز،[١٣] فهي تستخدم مركّب الصورة / الزمان لتنسلخ عن القلق باتّجاه وعي الآن، (أل)يكون كحالة فتيشيّة Fetish. فالصورة المرئيّة هي حالة تخليد للحظة، أي في إمكاننا إيقاف زمانيّة الزمان في زمنيّته الملهاتيّة / المأساويّة دون أن يتحوّل الواقع المعطى، على الأقل بظاهريّته أو وهميّته الأولى، عن كرنفال الروتين الأجوف. صورة الفتاة الفيتناميّة التي تحترق عارية من شظايا النابالم، لم تؤدِّ إلى سقوط إمكانيّة القصف الصاروخيّ لعامريّة بغداد، بل ساعدت على تخفيف حدّة الحدث في تداوله كصورة مرئيّة تثير الانفعال السقيم لطبقة التلفزيون الوسطى. لا تأتي بضائعيّة الصورة المرئيّة بوعي للحدث

التاريخيّ بقدر ما تأتي بإمكانيّة الصياغة المسبقة لحساسية المشاهد لما سيكون حتمًا، بحسب المنطق الرأسماليّ، أكثر عنفًا ودمويّة من ذي قبل. التحكّم بالقلق الفرديّ والجماعيّ، من خلال إجرائيّة الوعي، يتناتج من تداول صوريّ يرتفع بما هو عتبة الحسّ المتخاذل الكسول بتكليسه أفقيّا، حتّى لا يجدي معه أيّ من مَشاهِد برودوي المتضخّمة حجمًا وزينةً. إلاّ أنّ فاعليّة الصورة في الزمان لا تكتمل بحصرها في المشهد البينيّ، بل تتفاقم فاعليّتها بالأساس في اليوميّ من ثنايا آليّات تعريف تصنيفيّة تتكثّف بأنا صورتي فلا شيء في الأنا إلاّ صورتي أنا.[١٤] في السعي المُحْكَم عقلانيًّا للتحكّم بحركة البضائع في الفضاء الاجتماعيّ توازت حركة الناس، كذوات جسديّة كسولة بشبعها وكأجساد مُرَوَّضة تحتوي على ذوات شيئيّة، بحركة الصور في ملفّاتها، وبطاقاتها، وشهادات الميلاد التي تعلن قدوم شهادات وفاة الفعل التاريخيّ لهذه الذوات / الأجساد. هذا الاختزال، من وجود إلى جسد / ذات إلى صورة في بطاقة، يشيّئ الوعي الحداثيّ الإجرائيّ لموظّف القطاع العامّ بحيث يتراصف الزمان، حركيًّا، في لحظة الآن الصوريّة. ومن حيث إنّ الموظف، ومن خلفه الجهاز البيروقراطيّ الكامل الذي لا يستطيع أحد أن يكون في حالة ما أو وضع تصنيفيّ ما خارج قنواته، يملك القوّة المُفْضَيَة. تصبح لعبة(game)[١٥] المرايا بين شيئيّة البيروقراطيّ وصورة شيئيّة الذات لدى الذات الواعية القلقة اللعبةَ الوحيدةَ الممكنةَ بين الأفراد والجماعات الاجتماعيّين التاريخيّين، وذلك حتى وإن أفعَلنا سيميائيّات ومن ثَمّ ممارسات المقاومة. فهذه الأخيرة، المقاومة، واردة ومتاحة، معرفيًّا، في اللعبة ومن خلالها. من هنا يمكننا فهم التشكّل التراصفيّ للذات بالوعي الفرديّ ومن ثَمّ بالمعرفة كجسد الوعي الجماعيّ، وبالعكس تناظريّا، تتراصف شظايا خزفيّة المعرفة الحداثيّة على مسطّحات المحايثة لتصبح تراصفيّة الذات كمفهوم صوريّ آنيّ يحتفي، وثنيًّا، بالزمان ليغيّبه بالتزامنيّ غير المقهور أبدًا بقدرة الحدث على غدر المسطّح الزمانيّ المُسَكَّن.[١٦] قد تكون البنية (structure) كوسيلة منهجيّة ونظريّة لإنتاج المعرفة، هي الموازي الذهنيّ للصورة المرئيّة، من حيث نحويّة الترصيف الأفقيّ والعموديّ لما هو عمل منهجيّ ونظريّ في الفضاء المعرفيّ الحداثيّ المتوالد.

تبدو البنية كتحوير علميّ حداثيّ على مقولة أفلاطونيّة، مرّت في مصفاة هيجيليّة، حول ما هي المُثُل. فالبنية، بما هي فوق ذهنيّ يحدّد ما هو تحت ملموس، غير

خاضعة للزمان وإنّما هي صورة لا نهائيّة من حيث أنّها تحتوي على كلّ ما يمكن أن يكون زمانًا/ حدثًا. ففي اللحظة / الحدث الت(ذ)ي يدرك به(ا) الوعي الفردانيّ أو الجمعيّ سبل البنية، يتمّ التعويض من الدرجة الثانية، حيث الأوّل كان إحلال البنية مقام المثل، أي يدخل الفرد الواعي المُدْرِك، كحالة علائقيّة جمعيّة بالضرورة، نعال الخالق. في هذا التشكّل، تقوم البنية مَقام جسر العبور بين مسطّحات القلق العميق بحتميّته، كتناتج للانفصال والفقدان الأعظم، وبين المطلق، فردوسًا كان أم نارًا، الذي يتحوّر هنا كحالة من رصف الزمان بوحدات لا مكانيّة بحيث يعيش القَلِق وجوده الواعي متجاوزًا زمنيّته المأساويّة. في هذا يصبح جسر العبور، البنية، كرنفال العوارض، باعتباره آليّة عبور لا تفتأ تعيد تتويج نفسها كتجاوُز لما لا يمكن عبوره، أي إنهاء حالة الانفصال والعودة إلى الحيّز الأوّل، أمًّا كان أم طَبيعةً. من أجل التكرار الحفريّ، دعنا نُقَوِّل الحداثة، فالحداثة في تصويرها لذاتها، معرفيًّا وممارسةً، تنبني في حدود التماسّ بين مُثُلِها وطاقة الخذلان الناتجة عن وعيها الحادّ بعدم جدوى المحاولة في المُثُل. في متواليات المقدّس الحداثيّ، الإنسان، يُسْتَكْتَب الإلـه في روتينيّته اليوميّة والعاديّة ليصرخ أنا (ال)إنسان. وهنا العبور المعرفيّ على سجّادة البنية كرصف متوالِد للمطلق.[١٧]

في البنية، كما في الصورة المرئيّة، شيء من الرصف يدعو إلى الملاحظة غير العابرة. فإن نزلنا / صعدنا في مستويات البناء المعماريّ الحداثيّ، رأينا الصورة ترصف سهول الذاكرة ونتوءاتها لتُسَطِّح الوحشيّ منها باستحضاره في الآن المُخَلَّدة تكنولوجيًّا؛ بينما ترصف البنية، بتكراريّة توسّعيّة، شِعاب الزمان بوحدات معرفيّة، لا زمانيّة وغير مكانيّة، مستحضرة المطلق في سعيها لنفي القلق الواعي لذاته والفاعل من أجلها. آليًّا، تعمل البنى بوصفها مقاطع شكلّيّة، أجزاء من الوعي العامّ، ذات إحداثيّات مضامينيّة، لكلّ مجال / شكل وجوديّ مُعاش مضمونٌ ما لا تتأتّى له المعيشة إلاّ من خلال رصفه ببنية مُولِّدة له. يصبح بهذا هدفُ مُنتِج المعرفة الكشفَ عن هذه المقاطع الشكلّيّة في مجالات إنسانيّة واجتماعيّة مختلفة ليرى منطق عمل بنيتها وأساليب اشتقاق مضامينها، وإن كانت البنية عبر-زمانيّة لا تخضع لمكانٍ ما فإنّ المُنتِج الفاعل يخضع لحركة الزمان. هذا الخضوع يصاغ على أنّه انعتاقيّ، مرور الزمان يأتي بكشف يتوسّع في حقول الرصف المعرفيّة لما هو سديم غير معرَّف، أي

فضاءات القلق. إلاّ أنّ هذه القصّة المعرفيّة لا يمكن إلاّ أنّ تثير الشكّ، ليس الديكارتي بالضرورة وإنّما نقيضه التامّ، أي حركة العالم بما هو عالم موجود خارج تخوم الوعي المُشَكِّك، إذ يبدو أنّ عمليّة المَعْرَفَة الحداثيّة للعالم لا تتعدّى كونها إسقاطًا إخراجيًّا externalization لما جرى مَفْهَمَتَه وعيًا. لا يحلّ التناقض كون مجمل مؤسّسات المجتمع الحداثيّ، بشَقّيها المُؤسّس للاختلاف وذلك الباني للتشابه، عبارة عن تحقيق لعلاقات القوى / أشكال الوعي في الفضاء الاجتماعيّ، وذلك أنّ هذه المقولة هي تحوير على الإسقاط الإخراجيّ وإن كانت تتّسم بالرشاقة المشبعة للآذان والمبهرة للعيان. إذ إنّ المحاولة لإلغاء الأصل في هذه المداخلات مبطّنةَ بأصل هو الوعي الإنسانيّ، قبل وبعد العالم كما هو، حيث لا يمكن للعالم أن يكون إلاّ في امتداد الوعي به، ومن هنا فالرصف هو آليّة امتداد تحتوي على المُمتدّ إليه مسبقًا. لا خوف ولا قلق من الرصف، بل هو هو آليّة محو القلق بترصيع مسطّحه معرفيًّا وعارضيًّا، إن أمكن فصلهما أصلاً.

يُفهَم من هذين المثالَيْن، الصورة المرئيّة والبنية، وآليّة عملهما الأساسيّة، الرصف، أنّ الحداثة في افتقادها لمرجع خارجها طوَّرت آليّات عمل تعتمد الصورة، كتشكل عامّ حول الأنا بادّعاء أنّه خارج الأنا، والزمان كحتميّة إنائيّة باتّجاه تصاعديّ يحتوي الأنا بأطوارها المختلفة.[١٨] فالحداثة تقف / تمشي بالزمان لتتمارى / لتتكوّن عبر صورها لتغلّف وتنغلق على ذاتها كمرجعيّة لما قبل، وكتحديد لما بعد، وكاحتفال لما هو الآن، الذي يحوي قمم الماضي ويُشكل آفاق المستقبل. تصبح المعرفة الحداثيّة، بأشكالها وبأطوارها المختلفة، زمانيّة-صوريّة، أي تُنتَج داخل الإناء الزمانيّ للوجود الأنويّ، بعكس الأسطورة والدين مثلاً، وهي أبدًا صورة عمّا هو وجود وليست الوجود، أو ليست الوجود كما هو وإنّما الوجود كما هو في الوعي وَ/ أو الوجود كوعي متّسق ومتناغم، بعكس الطبيعة الفيزيقيّة / الحسّيّة كوجود يستطيع الإنسان أن يخوضه كتجربة من غير وسيط من مثل الوعي ولغاته وأشكاله المختلفة. فإن قبلنا المقولة بأنّ الحداثة روح عصر وإنشاء إيديولوجيّ، فالشقّ المعرفيّ لهذا المشروع، كما ميّزناها أعلاه، هو ذلك الجزء المُجسّد للمشروع بمحايثته وبمُقاربته المتحرّكة حول ومن خلال الحدث الحداثيّ، وإنْ بآليّات تهدف، أحيانًا، إلى تجميد تلك الحركة، وفي أحيان أخرى ترمي إلى توجيهها، بغية السيطرة عليها وإخضاعها

لما هو تشكيل اجتماعيّ اقتصاديّ محدّد. فإن كان التشكيل الاجتماعيّ الاقتصاديّ مجموعات من العمليّات العلائقيّة، مشروطة بعدّة عوامل قد يكون أهمّها المادّيّ التاريخيّ وتراكماته الكمّيّة والنوعيّة المتجسّدة بجداول ومتواليات تصنيفيّة لما هو قِيمة، لها شكل عمل من الممكن تحديده وتفسيره وفهمه، يمكننا القول إنّ الحدث هو سلوك القيمة في تشكيلٍ ما. من نافل القول أنّ هذا الفهم ناتج عن التجربة ومحاصر بالتشكيل البرجوازيّ وأطواره اللاحقة. في الإمكان ملاحظة سلوك القيمة بتشكيلات سابقة وَ/ أو معاصرة أخرى، حيث نرى أنماطًا وتعبيرات مختلفة ومتعدّدة لما هو سلوك ولما هو قيمة وعليه بالضرورة لما هو حدث. ولكن يبقى السؤال حول مدى وشكل طغيان الحدث والمعرفة الحداثيّين في فهم الحدث كسلوك للقيمة مفتوحًا وطالبًا للتفكيك والتحليل. لعلّ حدث الحداثة، بامتياز، هو الإنتاج، فالسلوك، كمصطلح يشمل مقاطع محدّدة من الوجود الإنسانيّ، يصنّف كحدث، أي حامل لقيمة ما، بحسب موقعه اتّجاه الشبكة العلائقيّة التي تنتج وتعيد إنتاج الكلّ الاجتماعيّ بشكله الرأسماليّ. في هذا التصنيف، تتمفصل حدثيّة الحدث على خط تماسّ مفترق الصورة–الزمان لتنبني بفضاءاته الرغبة، رغبة القيمة كاختزال لما هو حياة / موت.[١٩] ومن حيث إنّ حفر الرغبة بالفرد يجري من خلال وسيط هو بنية الشعور الحداثيّة، كصور لسلوك القيمة تسعى لتُرَتِّب ولِتُراتِب مجمل ما هو طاقة إنسانيّة، تتفتّق التناقضات من الفشل الحتميّ في احتواء وإعادة صياغة ما هو طاقة الرغبة في وعاء / شكل القيمة. قد تكون هذه الحتميّة منبع البحث الراغب والمُشتهي، اللا–نهائيّ بحتميّته، ذلك البحث العبر–تاريخيّ الطامح للتحقّق بشيء والفاشل أبدًا في استقراره في حيّز ما، وحتّى الموت يصبح محطّة ما في متواليات مسار (ال) بحث. ملاحظتان تحومان حول الرغبة والقيمة في تشكيلهما للحدث، قد تفتحان سلوك الرغبة في المعرفة للسؤال. إنّ طاقة الرغبة هي بناء تاريخيّ مادّيّ، وليست معطى مسبقًا تتفاعل به وعليه الدراما التاريخيّة، وبذلك فهي تتناتج بآليّات اقتصاد سياسيّ محدّد، بحيث لا يمكن فصل المادّة عن الوعي وَ/ أو الحدث عن المعرفة إلاّ تجاوزًا لما هو تشاكل طاقة الرغبة ذاتها. فحدثيّة الحدث المعرفيّة هي تكوين للحدث / المعرفة عبر تعبيريّة ما، من مثل الصورة أو الذهن أو الأداة إلخ، تُقَنَّن وتُقَنْوَن بشرط سياقيّ. بناءً على ذلك نستطيع القول إنّ المشروع الحداثيّ يفصل، قسريًا وقيصريًا، المعرفة عن الحدث، كما يفصل المتكلّم عن لغته، أو إن شئت الراقص عن رقصته،

هما وجودان منفصلان، وجودان من نوعيّات عمل مختلفة وإن طُرِحَت إمكانيّات وأنماط علاقات متعدّدة لشكل ومضمون العلاقة بينهما. قد يتمّ ترتيبهما على محور الزمان بحيث يصبح محور الجدل والنقاش مَن يسبق مَن، قيمةً، وما هي مفاصل التشكّل لكلّ منهما بناءً على هذا الترتيب أو ذاك. قد يتمّ إقصاء أحدهما عن ساحة الجدل، بحيث يتمّ الإعلاء من شأن الآخر وتتويجه قطبًا حاسمًا فيما هو وجود. إلاّ أنّ هذه المخارج تبقى مغالق لا يمكن التوسّل بها للخروج من سجن الحداثة المعرفيّة، حيث إنّ الإشكال هو في قبولنا لما هو حدث أي حفر رغبة قيمة الإنتاج بالفرد يدًا بيد مع حفر التعبير كحالة لاقيمة بحيث تصبح صور الحداثة هي هي (ال)قيمة. هنا تتكاتف الملاحظة الثانية مع شقيقتها، ما هو شِقّ التعبيريّة في الحدث / المعرفة، إذًا؟

تتأزّم اللغة في بحثها عن الكلّ في استعارات تصنيفيّة بائسة وَ/ أو في مجازات ذات طعم كرنفاليّ، ففي اللغة ما للقلعة من خنادق وسرادب تُحَوَّط بجدران النحو والبيان، والبلاغة إن شئت أم أبيت. ترى المقاربة، كوسيط، سريرة اللغة لتحوم حول تخوم العجز. بهذا فإنّ الحديث عن الشقّ التعبيريّ هو استعارة لا طائل من ورائها، وإن كانت المعرفة تمرينًا في بلاغة ما ليس هناك. المقاربة الأولى أنّ شَرْطيّة المعرفة الحدثيّة كونها تعبيريّة، ليس كترميز / تفكيك للحدث الاجتماعيّ الخام،[٢٠] وإنّما تتوالد بآفاق مختلفة من قولها ذاتها بشكل ما، وقول الذات هو بناؤها عبر ترصيفيّة أسلوبيّة. المقاربة الثانية أنّ الرصف الأسلوبيّ على محور الزمان، كحالة أفقيّة، يثير شعور العمق، كحالة عموديّة، وذلك بعكس ما تحكيه لنا وتحتفي به الحداثة، فحدث المعرفة يبدو ذا عمق متجذّر من استمراريّته الراصفة للفضاء الزمنيّ الصاعد، إذ يوحي الممتدّ في الزمان حضورًا في المكان أو حاضرًا في غياب هذا الأخير. المقاربة الثالثة أنّ القول الراصف، في صيغته الحداثيّة، هو إصمات رغبة القيمة من خلال تداولها الأفقيّ المحسوس، ولكن المقنَّن والمُقَنْوَن، بحيث تُحصر إمكانيّات وجودها في أشكال اجتماعيّة محدّدة من غير الممكن تجاوزها، إلاّ كحالة خروج شاملة من اللحظة الاجتماعيّة عينها.[٢١]

يمكننا الآن طرح المقاربة العامّة التالية: الحدث المعرفيّ هو حالة تعبيريّة بالضرورة، حيث إنّه حالة أو عمليّة قَوْل، يتناتج من تقاطع طاقة الرغبة وحولها، بشكلها التاريخيّ، التي تعمل بحسب آليّات الاقتصاد السياسيّ للقيمة باحثة عمّا هو

قيمة في سياق محدّد. سلوك القيمة الحداثيّ، أي ذلك السلوك الذي يعتبر حدثًا، هي تلك المفاعيل التي تؤدي، سببيًا، إلى إنتاج فائض القيمة وإعادة إنتاج المفاعيل ذاتها. تحدث هذه العمليّات الحداثيّة المنتِجة في فضاء الزمان الخطّيّ الصاعد، وبكوّن هذا الزمان الحداثيّ مرجعًا لذاته، كعلامة الحداثة بامتياز، فشرط وجوده قول الذات صورةً، ومن هنا تحيل وتتقاطع الرغبة والقيمة إلى القلق والوعي ومعهما .[٢٢] من هذا الفهم الأوّليّ، من الممكن طرح مسألة التَمَثُّل (representation) التي أصبحت تميّز المعرفة الحداثيّة بانتصاراتها كما بهزائمها، فهذا التمثّل هو اشتقاق محدّد لما هو صورة تقول الذات لتكوِّنها، أبدًا يجب ألاّ ننسى أنّ الذات الحداثيّة ليست قائمة قبل تَقَوُّلِها الصوريّ، أو في هذا الاشتقاق التمثّليّ.

يبدو لقارئ الحداثة أنّ (ال)إشكاليّة الأساس في هذا المشروع هو مجموعة من الأصوات الصوريّة تتزاحم على مواقعها داخل مسطّح التمثّل، الصراع الرئيسيّ حول الوجود أو عدمه هو في أنّك تستطيع أو لا تستطيع أن تضع قدمك / صوتك / صورتك على خشبة هذا المسرح، وفي حال عدم القدرة على ذلك فإنّ سِواك، وعلى الأغلب هو ذاك الذي يحتلّ موقع السيّد بتحويراته العصريّة والغابرة، سيفعل ذلك بطريقته، فتصبح عبده العصريّ والغابر على السواء. إنّ فضاء مسطّح التمثّل عبارة عن معمار مغلق، إقصائيّ كنوادي النخب الحاكمة، أبيض ذكوريّ النعومة، يذكّرك بإلـه يتألّه بارتدائه التوكسيدو الكاملة حسب أصولها ومواقيتها. يقول التمثّل إنّ سلاسل وجداول الأحداث الاجتماعيّة، بالمعنى الشامل للمصطلح اجتماعيّ، لا تحكي ذاتها، فهي تحدث وبهذا هي ذاتها، بينما هو التمثّل يحكيها كما هي، انعكاسًا، وسيطيًا، تناظرًا، تعويضًا وما إلى ذلك من أشكال التعبير، وليس التحوير، أي إنّ التمثّل هو نطاق آخر غير نطاق الحدث. في هذه المنظومة، يمتدّ النقد إلى أقصاه بالمقولة أنّ التمثّل حدث بذاته، من الممكن تمثُّله في نطاق تمثيل التمثّل والذي يسمّى -في المعتاد- شعريّة، تمييزًا عن منطق الأشياء والأحداث. لِنَغُصْ في نسيج التمثّل للحظة محاولين تبيان ملمسه وألوانه وشكله وسُمْكه كغطاء موسميّ للحدث، مبقين المعرفة أفق الحركة، لعلّنا نمسك بدرزة خيطانه لحلّها، أو إبقائها، بعد تعريتها، إن شِئتَ ذلك. بدايةً، هنالك مجموعة محدّدة من المهارات

تمتدّ بين نسيج التمثّل وجمهوره من الممكن أن نطلق عليها في اجتماعها بشكل محدّد في شخص ذات محدّدة، فرديّة كانت أم جمعيّة أو تمثّل حقبة ما، كذائقة حسّيّة sensibility. للتعريف الأوّليّ المقارب، من الممكن القول إنّ هذه الذائقة الحسّيّة تعمل، في شقّها الظاهر، كمصفاة وكآلة توجيه وبوصلة للتواصل مع ما هو نسيج تمثّليّ؛ أمّا في شقّها الباطنيّ، وهذا المجاز للدلالة على تعدّديّة وظائفها فقط لا غير، فهي تحدّد كمّ ونوع وهيئة التجربة الإنسانيّة في حال التقاء النسيج بتخوم الأنا في وُجودَيْها، الفرديّ والجمعيّ على السواء. تتوَلّد هذه الذائقة في المفاصل الاجتماعيّة الاقتصاديّة الأساسيّة لمجتمع ما ومن خلالها. يقوم التراكم التاريخيّ لما هو ذوق بدَوْر المخزون الذي تنبثق منه، بشرطيّة المفصل، الذائقة الحسّيّة. بهذا فهي آليّة ضبط الحركة بين الممارسة الاجتماعيّة والوعي بها، من خلال تنميط إمكانيّات الممارسات الحسّيّة إلى حدّ بعيد من خلال الوعي، بشكله كذائقة حسّيّة. لا تكتمل صورة مدارات الذائقة دون التطرّق إلى كونها رأسمالٍ رمزيًّا قابلاً للتداول السلعيّ التبادليّ. ففي بنينة حقول الطبقات والمعاني لا يكتسب الفرد مضمونًا عينيًّا ما، بل يكتسب القدرة الحسّيّة والذهنيّة والعاطفيّة على تحوير عالم الأشياء والأحداث إلى أشكال دلاليّة تُقَوِّله طبقيًّا، أي يكتسب لغة الطبقة ويتحرّر من أمّيّة غير المُعَرَّف اجتماعيًّا. هذه القدرة هي الذائقة الحسّيّة، ومن هنا تصبح حارس بوّابة الطبقيّة من خلال صناعة الأمّيّة جماهيريًّا، والأمّيّة هنا ليست عدم اكتساب قدرة ما، بل هي عدم القدرة على اكتساب قدرات مختلفة مشروطة طبقيًّا. أي من أجل دخول مسطّح التمثّل، على الفرد / الصوت أن يتشكل بطريقة محدّدة من خلال عبوره الذائقة الحسّيّة التي تنحت التجربة الوجوديّة للإنسان عبر انكسارات عدساتها المصفاتيّة، ولكن ليس في مستطاع كلّ فرد / صوت الدخول إلى المسطّح بمجرّد إعلانه الرغبة بذلك، بل إنّ عمليّة الانكسار الموشوريّ هي التي تفرض، في المعتاد، مَن يمكنه الدخول كصوت ومَن كشيء ومن كلا شيء، غياب، حتّى. من هنا تصبح الذائقة الحسّيّة قوّة فاعلة في تحديد أشكال التجربة المادّيّة من حيث هي قنوات تسجيل، من خلال إعادة الصياغة، المحفّزات، الخارجيّة والداخليّة، على رقائق الاستشعار الحسّيّة الذهنيّة.[٢٣] هذه هي الإشكاليّة الأولى التي يواجهها الباحث الحداثيّ المُنْتِج للمعرفة التمثّليّة، بأشكاله المختلفة الأكاديميّ والحزبيّ وذلك الذي يعمل في السوق التبادليّة المباشرة، الذي يرى المجتمعَ موضوعَ بحثه. فالسؤال هنا: كيف يرى هذا

الباحث المجتمع الذي يدرسه حسّيًا؟ بعبارة أخرى، ما هي ذائقته الحسّيّة وكيف تعمل بتخصّصها المحدّد لتمثيل التجربة الحسّيّة في مسطّح التمثّل كـ«معرفة»، أو للدقّة في هذه المرحلة من الإنتاج كـ«معلومات»؟

المنهج

تستحضر إشكاليّة الذائقة الحسّيّة للباحث قضيّة المنهج في عمليّة إنتاج المعرفة، حيث إنّ الباحث لا ينشبك مع ظاهرة بحثه، أيًّا كانت طبيعتهما، من غير وسيط مُقَنَّن يحدّد نقاط التماسّ بين الذائقة الحسّيّة وظاهرة البحث العينيّة. من الممكن القول إنّ المنهج هو خطاطة مسبقة تحدّد مسار الذائقة الحسّيّة بحيث تتشكل هذه الأخيرة لتسجيل نوع وكمّ وهيئة محفّزات خارجيّة محدّدة تكوِّن مجتمعة ما جرى تحديده مسبقًا كظاهرة بحث. بهذه الحركة الدائريّة من الممارسة البحثيّة، يتراجع موضوع البحث أو الشيء المبحوث إلى الخلفيّة العامّة للغة البحث، أي يفقد مركزيّته لتصبح نحويّةُ لغة البحث، المنهج، موضعَ ومركزَ البحث. في هذا السياق، يتعاظم مفهوم الإتقان، إتقان الباحث للمنهج المُعَدّ للتطبيق على شتّى مجالات المجتمع. إنّ الإتقان في حدّ ذاته لا يكوِّن إشكاليّة لعمليّة إنتاج المعرفة، بل هو عنصر من العمليّة ذاتها، الأزمة هي في التداول التبادليّ للإتقان كإنتاج معرفيّ بحدّ ذاته، حيث تنحصر الذائقة الحسّيّة في نمط المنهج وتسقط مجمل العمليّة الاجتماعيّة التي لا تعبر مصفاتها المُقَنْوَنَة. لا تكتمل دراما أزمة المنهج دون إرجاعها إلى مميّزات الحدث الحداثيّ الأساسيّة التي نوقشت أعلاه، لا سيّما الصورة–الزمان. إنّ القارئ البريء للمنهج يرى به حالة عبر صوريّة وعبر زمانيّة في آن واحد، فهو يُوَلِّد الصور المختلفة في أزمنة مختلفة، أو بالأحرى يرصف الزمان بالصور المنمهجة عن الحدث، إلاّ أنّ الحدث الحداثيّ ، من حيث كونه حداثيًا، يحتوي تعبيريّته / معرفيّته والتي بالضرورة تتناقض مع منطق المنهج التزامنيّ بتحويراته المختلفة. بهذا يقوم المنهج بتغريب وسلب الحدث عن حدثيّته، أو –بتعبير أكثر ليبراليّة– يقوم المنهج بخلق حدثٍ جديد، قد لا يمتّ بِصلة لما جرى الإعلان عنه كحدث مكوِّنٍ لظاهرة البحث. من هنا، ليس بالمستهجَن أنّ الإتقان هو المعرفة في عُرْف من يتبع هذا المنطق في إنتاج المعرفة، حيث إنّ واقع العمليّات الاجتماعيّة التاريخيّة من هذا المنظور ليس الأهمّ، وإن كان يعلن أنّه كذلك، بل تغريبها واستلابها بخلق أحداث مُتقنة الصنع ترصف الفضاء الزمانيّ صوريًا لتقول:

أنا المجتمع. إنّ للباحث النزيه، بوقوفه في هذا المفترق الواعي لآليّات إنتاج المعرفة، خياران أساسيّان في مواجهة هذه المعضلة: أوّلاً، بإمكانه الإشهار عمّا هو فعل إنتاج المعرفة كممارسة اجتماعيّة تتخصّص في نقل الحدث الحداثيّ إلى أفق تجري به إعادةُ صناعته بأشكال متعدّدة قد يكون أبرزها تغييبه، بحيث تصبح مقولة أنّ المعرفة المنتجة عن الحدث المحدّد ما هي إلاّ ستار مُرَكَّب لفعل الاغتراب والسلب والذي يصبّ في نهاية المطاف في تكريس ما هو تشكيلة اجتماعيّة اقتصاديّة سائدة وذلك بكوْن المنهج، أيّ منهج، أداة إنتاج ذات طابع محدّد تتمفصل في عمليّة الإنتاج وإعادة الإنتاج الكلّيّة للمجتمع المحدّد، ولا يمكن فهمها كشيء آخر. الخَيار الثاني ينبع من جدليّة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه، فإن كان الحدث الحداثيّ يحكي قصّته بتعبيريّةٍ هي العنصر المكوِّن لحدثيّته، فعلى الباحث أن يطوِّر منهجه من فهمه / اشتباكه مع هذه التعبيريّة، أي إنّ المنهج ليس مُعَدًّا مسبقًا، بحيث من الممكن القول إنّ طبيعة ظاهرة البحث تحدّد المنهج الذي سيسلكه الباحث، إلاّ أنّ هذا التحديد، بكون علاقة الباحث–الموضوع جدليّة، ليس ذا اتّجاه واحد، بل هو متعدّد المسالك. إضافة إلى نوعيّة الحدث وتخصّصه في مجال اجتماعيّ محدّد يعطيه هيئة ومضمونًا يميّزانه عن غيره من حيث احتوائه وتعبيره عن تناقضات المجال الاجتماعيّ المحدّد الذي يقوم فيه، هنالك الباحث والكلّ الاجتماعيّ كوسيط يمكِّن هذه العلاقة المنتجة للمعرفة بين الباحث وموضوعه.[٢٤] لن ندخل في تفاصيل وحيثيّات هذه العلاقات المركّبة هنا، سنكتفي بإنشاء الملاحظة أنّ الخَيار الثاني يُقوِّل الموضوع المبحوث، بينما الخَيار الأول يغيّبه بإعادة صناعة حدثيّة الحدث.

النظريّة

إن كانت الذائقة الحسّيّة، في عملها كوسيط بين مسطّح التمثّل والأحداث، تتمحور في أفقها المعرفيّ كمنهج، فإنّ فهمنا للمسطّح ذاته يحيل إلى ما هو نظريّة، القوانين العامّة التي تحكم حركة التمثّل في مسطّحه والتي تحيل إلى الأحداث ولا تحايثها بالضرورة. إنّ الوحدة الأساسيّة الراصفة لمسطّح التمثّل الحداثيّ هي الصورة، ومن هنا لا بدّ من الخوض في تفاصيل وآليّات عملها بغية استكناه المسطّح ككلّ. ثمّة ملاحظة أوّليّة، بناءً على ما طُرِح أعلاه، مُفادُها أنّ الفصل بين الحدث وصورته هو من أهمّ مميّزات منطق الحداثة بحيث من غير الممكن الدخول في عمقها دون الكشف

عن قوانين هذا الفصل. بعد قبولنا لهذه الملاحظة، ما هي لغة الصورة الذهنيّة؟ هل هي مجاز؟ هل تتناسخ من الصورة البصريّة أم العكس؛ أم إنّ العلاقة أكثر من مجرّد نسخ منطقٍ ما إلى منطقة جديدة من الفعل البشريّ؟

تبدأ المقولة الإيديولوجيّة الحداثيّة بالقول إنّ الصورة هي نسخة عن الواقع الحسّيّ المُعاش، حيث هي بمثابة مرشد للمتلقّي الباحث في أحوال هذا الواقع، بحث معرفيّ وَ/ أو جماليّ، تغطّيها كثافة الغابة المستترة خلف أشجارها، فتصبح وظيفة الصورة إرشاديّة. وفي كون الصورة نسخة عن الواقع، فأحيانًا عندما يتعذّر الوصول إليه، فنكتفي بالنسخة ونهمل الأصل. في هذه المقولة فهم أساسيّ أنّ الصورة، في حقيقتها، هي تلخيص مكثّف لأهمّ العلاقات ومركّباتها التي تبني الواقع كما هو حقًّا. بناء عليه كان النقد مبنيًا على فحص آليّات التلخيص والتكثيف والانتقالات المتواترة بين الواقع وصوره المتعدّدة بقدر تعدّديّته، والعودة إلى الواقع من صورته. من هذه المقولة تَمَوْضَعت النظريّة، كطور من أطوار الصور في مسطّح التمثّل، كقانون يقول ويتنبّأ بحركة الصورة-الواقع، في تشابكهما كما في انفصالهما، في هذا فهو صورة الصورة، أو صورة من الدرجة الثانية تحكي وتحتوي قصص الدرجات السابقة. إلاّ أنّ هذه المقولة تصدّعت في رحمها من خلال التيّارات النقديّة المختلفة التي ما فتئت تلج الثغرات المختلفة لهذا الشكل من العلاقة بين الصورة والواقع، والتي قد يكون أبسطها وأقربها للمشاهد أنّ التلخيص والتكثيف يحولان الواقع، في طوره كصورة، إلى حالة جزئيّة تشبه الاستعارة وتدّعي أنّها ليست مجازًا بل ما هو حرفيّ. أقصى النقد تعالى بأنْ لا علاقة بين الصورة والواقع وأنّ المهمّ هو الصورة ونحويّة عملها، وهذا ما تبلور كتيّار السيميائيّات التفكيكيّة، ومن ثَمّ تصنم مؤخرًا كاللعبة النقديّة الوحيدة الممكنة في مدينة الصور، أو الأنوار -إن شئت ذلك-.[٢٥] سنترك تفاصيل النقد وتعداد رؤاه المختلفة لهذا النموذج للعلاقة بين الصورة والواقع مفتوحًا، لنعود إلى ما يهمّنا في هذا السياق البحثيّ وهو الاطّلاع الأوّليّ على مسطّح التمثّل كحالة رصف صوريّة تقف بينها وبين الواقع الذائقة الحسّيّة. بعد هذا التجوال في العناصر المختلفة، نوجّه السؤال حول العلاقات الممكنة، حداثيًا، في عمليّة إنتاج المعرفة المتحصّلة حدثيًا، بين أقطاب المُرَكَّب الثلاثة: الواقع والذائقة الحسّيّة والمسطّح، التي تتحوّر في الخطاب المعرفيّ العلميّ: الحدث والمنهج والنظريّة.

لقد كان منطلق هذا البحث أنّ القلق والوعي، كنتيجة للانفصال عن الطبيعة / الأمّ، هما أساس في مشروع الحداثة في بحثه عن محفّزات ومرتكزات معرفيّة كنوع من تثبيت الذات الإنسانيّة الحداثيّة كمرجعيّة للكون. من هنا أفرزت الحداثة، جدليًا، الصورة–الزمان كآليّات رصف تعيد إنتاج الواقع بشكل محدّد، حيث أصبح الحدث الحداثيّ، من حيث إمكانيّة حدوثه أصلاً، حالة لا تقوم بذاتها وإنّما في تعبيريّة عن ذاتها هي ذاتها. تحوّرت هذه الآليّة، بالأساس، في مسطّح التمثّل الذي أصبح يقوم مقام الكلّ الاجتماعيّ، وبسخرية لا يمكن التغاضي عنها، مقام الوجود الإنسانيّ منذ أن ميّز الإنسان نفسه كإنسان. في الأفق / المجال المعرفيّ صيغت الذائقة الحسّيّة، كحلقة الوصل، بين الواقع وصوره في المسطّح، كمنهج بحث ذي قواعد وقوانين وآليّات عمل ينبغي على الباحث إتقانها، أوّلاً، ومن ثَمّ أصبح الإتقان بحدّ ذاته معرفة. أمّا الصورة في حركتها الداخليّة وفي علاقاتها مع صور المسطّح الأخرى، فازدانت بإمكانيّة عبورها إلى النظريّة أو صورة الصورة لتكشف عن آفاق ماضي ومستقبل الصورة والواقع معًا، من خلال آنيّتهما، عبر مقولتَيِ التلخيص والتكثيف.

هذه البنى والآليّات العلائقيّة الحداثيّة تعمل في مجمل المجالات المضامينيّة المعرفيّة، إلاّ أنّ بعضِ هذه المجالات له طابع متميّز عن غيره، من حيث إنّه يحمل انزياحات متعدّدة تُمكّنه من أن يشعّ ويطغى على المجالات الأخرى، وهكذا يحدّد إلى مدى بعيدٍ المجالَ المعرفيّ الحداثيّ عامّة، إن كان من حيث المضامين وَ/ أو طرق عمل سائر المجالات المعرفيّة المتخصّصة. إنّ مجالي المقدّس والأنا هما أنموذجا الحداثة المعرفيّة بامتياز، بحيث لا يمكننا فهم عمليّة إنتاج المعرفة، وتمفصلها داخل العمليّة الإنتاجية ككلّ، دون توضيح (وإن يكن أوّليًا) للخيط الواصل، بطرق متعدّدة، ما بين التشكيلة المادّيّة الاجتماعيّة ومواقع تشاكل المقدّس والأنا المعرفيّين بهذه التشكيلة التاريخيّة.

الحداثة المعرفيّة بين نموذجين: المقدّس والأنا.

منذ بداياتها، وكشرط لما هي، تكوّنت الحداثة في أفق كونيّ. فإن كان الإنسان هو مركز هذا المشروع، فالكون هو مسرح الأحداث الذي على خشبته تجري كتابة وقراءة الإنسان. لم ترَ الحداثة بموطنها الأوروبيّ سوى نقطة انطلاق، فوقيّة حقًا، ولكنّها عبْر مكانيّة لا تخضع لمعايير جغرافيّةٍ معينة وعبْر زمانيّة لا تتآكل بمسارات تاريخيّة

مختلفة. بدأت الحداثة تجوب أصقاع الأرض، ومن ثَمّ الكون، حاملة ومحمولة بتقنيّاتها الآليّة والذهنيّة المختلفة لتفضّ بكارة الأوّليّ وتعيد ترتيب وصياغة ما هو قائم على شاكلتها. ولكن هذه العمليّات، وبعكس المُعلن، لم تهدف إلى خلق حداثة خارج الحداثة الأولى، بل إلى خلق امتدادات صوريّة لما هو حديث بحيث يستطيع الأصل / المصدر أن يقرأ ويكتب هذه الحواشي بما يلائم متن قصّة الحداثة الأولى، جغرافيًا وزمنيًا. من هنا، ليس من الممكن قراءة الحداثة بمعزل عن صناعة العنف / الجنس، بأطواره وهيئاته وأشكاله المختلفة، المعرفيّ كسِمَة أساسيّة مكوِّنة لها. العنف / الجنس هما، صناعة، يحيلان إلى الجسد الإنسانيّ، وامتداداته في الطبيعة من نبات وحيوان وجماد، من جانب، وإلى السوق الرأسماليّ، الربح والقيمة والبضاعة، من جانب آخر.

إنّ البعد الكونيّ للحداثة تَناتَجَ عبر علاقاتها النقيضة لما هو قطبها الأساسيّ في الصراع الذي انبثقت عنه، أي المنظومات الدينيّة التي كانت سائدة في عهد النظام القديم (الإقطاع). فمن حيث أنّ الدين يغلّف ما هو وجود إنسانيّ عامّ، من الطبيعة المادّيّة إلى الروح مرورًا بالكواكب، لم يكن من بدّ للحداثة، جدليًا، إلاّ أنّ ترتقي إلى هذا الأفق الشموليّ بأكمله كمسرح لفعلها وكنصّ هي وحدها مؤهّلة لقراءته وكتابته. لم تستطع الحداثة أن تحلّ الصراعات مع الموروث الدينيّ كلّه، فإن كانت مضامينيًا قد أدخلت ما هو جديد فيبدو أنّ عمليّات التصنيف المختلفة لما هو وجود تَقَوْلَبت في الإطار الحداثيّ العامّ الصاعد، أي إنّ الأنساق الرمزيّة والدلاليّة التي كانت تخصّ النظام القديم لم تتحوّل كلّها دفعة واحدة على نحو يقطع مع ما سبقها بتحوّل القِنّ إلى عامل مصنع. من الملاحظ أنّ الأنساق التي كانت تخصّ الفضاء الداخليّ لهذه المجتمعات الأوروبيّة الغربيّة كانت عرضة للنقض والنقد على نحو مكثّف جدًا، لكونها قطبًا أساسيًا في الصراعات الأساسيّة الدائرة في هذه المجتمعات، ومن هنا فلقد كانت التحوّلات تتّسم بالقطْع التدريجيّ إلى حدّ ما. أمّا الأنساق التي جرى ويجري التعامل من خلالها مع خارج هذه المجتمعات، من حيث الزمان المكان وما يقطنها ومَن يقطنها، من جماد وحيوان وإنسان وآلهة، فكانت تتبع مسارًا آخر يتّسم بآليّات محدّدة ذات طابع كشفيّ-تكفيريّ، بداية، ومن ثَمّ مخبريّ-تحديثيّ. وهذه الآليّات تحيل إلى الأنساق السائدة في النظام القديم كما جرت قَوْلَبتها بالحداثة، أي

أنّها لم تتحوّل بالمعنى الذي يفرزه التحوّل العميق لعلاقات الإنتاج من تشكيلة إلى أخرى، بل هو أقرب إلى منطق إرثيّ تراكُميّ تتمفصل أشكاله في التناقضات غير القابلة للحلّ / للتحوّل، ولكنّها في ذات اللحظة جزءٌ بانٍ ومكوِّنٌ لأبنية الحداثة.[٢٦] من أبرز هذه الأنساق، وما يهمّنا هنا بصورة مباشرة، نسق ثنائيّة المقدّس / العاديّ ونسق ثنائيّة الأنا / الآخر.

المقدّس / العاديّ

لا يقوم مجتمع بشريّ من غير نطاق ما مقدّس، وإن كان هذا المقدّس الإنسان ذاته وامتدادات فعله في المادّة، وذلك أنّ المقدّس، وفْق الدرس الدوركهايميّ،[٢٧] هو تعبير تصنيفيّ عن جماعيّة المجتمع ووحدته ككلّ واحد. بناءً على ذلك، فإنّ شرط وجود المجتمع عبر أزمنة وفضاءات مادّيّة اجتماعيّة مختلفة هو انبناء آليّات تقدّس كلّيّته بحيث يتبعها، أو يتكوَّن من خلالها، أعضاء هذا المجتمع. على الأغلب، يتكوّن الأعضاء من الحركة بين المقدّس وتوأمه، ألا وهو العقاب،[٢٨] بحيث إنّ آليّات إعادة الإنتاج الاجتماعيّة المادّيّة لما هو فرد / ذات تقوم في حقول محدّدة أطرافها ومراكزها يصوغها ألم العقاب المادّيّ والرمزيّ، والفصل هنا للتوضيح فقط حيث يترافق الاثنان بحتميّة وجودهما، الذي يمتدّ فضائيًا من خلال علاقات القوى المتفضّية في الزمان. إنّ قراءة وتفسير المقدّس من خلال العقاب تحيل إلى ما هو جسد فرديّ وجمعيّ ومادّيّ (الطبيعة)؛ فإن كان المقدّس حارس الجماعة يُستثمر به ليرتفع إلى ما هو فوق العاديّ، يأتي العقاب ليستثمر بالعاديّ وما تحته من خلال احتكار حقّ استخدام العنف ضدّ الأفراد والجماعات التي تقطن وتؤلّف ما هو مجتمع. لم يكن من قبيل المصادفة أن تُمَيَّز دولة القوميّة من حيث سيادتها باحتكارها لوسائل وأجهزة العنف وحقّ استخدامها ضدّ الأفراد والجماعات التي تقع تحت سيادتها. وليس من قبيل المبالغة القول إنّ هذه الميزة شرط ضروريّ، وإن لم يكن كافيًا، لوجود الدولة الحديثة كدولة. إنّ الاجتهادات الفكريّة النقديّة المختلفة، منذ فترة ما بين الحربين العالميّتين، حاولت التمييز بين أشكال وأنواع العنف المختلفة باحثة عن تَمَفْصُل هذه الأنواع في الشقّ السياسيّ المؤسّساتيّ لمشروع الحداثة، ولسنا نرى إلاّ في السنوات الأخيرة بعض المحاولات لفهم العنف من خلال المقدّس، أي البناء الأساسيّ للمجتمع كوحدة، ولكن ما زالت هذه المفاهيم محصورة، على الأغلب، في

دراسات التحليل النفسيّ والدراسات الإثنولوجيّة. هكذا الأمر وكأنّ العنف، إن لم يكن مرتبطًا بالدولة وأجهزتها المُحتَكِرة، فإنّه ينتج إمّا من أعماق النفس التي لم تتحضّر بعد، أو من المجتمعات البدائيّة العنيفة أصلاً، وبهذا يجري تغييب صناعة العنف كعمليّة اجتماعيّة لا بُدّ منها لتحقّق المقدّس من خلال مؤسّسات العقاب.[٢٩] ما القصد بصناعة العنف؟ كيف يُتَوَّج المقدّس ويتناتج الزمن العاديّ في تحتيّته الممتدّة من خلال هذه الصناعة؟

لا تبدأ صناعة العنف بالتسمية،[٣٠] وإنّما تتكاثف بممارسات التصنيف التي تحتوي التسمية كفرع منها؛ فالعنف -صناعةً وممارسةً- هو في أساس كلّ نظام اجتماعيّ، أي في أساس كلّ اسم. المجاز الأساسيّ المكوِّن للعنف، كمحاولة أداتيّة في فرض النظام، يحتوي إمكانيّتين تاريخيّتين. الأولى أنّ المجموعات البشريّة المختلفة تعيش في حالة قبل اجتماعيّة، أو ما اصطلح على تسميته «الحالة الطبيعيّة»، وهو وضعٌ تَحكمه قوانين ومعايير الطبيعة، وبالطبع هنالك اجتهادات مختلفة حول ماهيّة هذه الطبيعة، والانتقال إلى الحالة الاجتماعيّة وشكل أنظمتها وقوانينها يبدو كاشتقاق للفهم الأساسيّ حول ما هي الطبيعة. في المستوى الفرديّ، وعلى وجه الخصوص لدى تيّار التحليل النفسيّ، جرت مَفْصَلة هذه الفكرة المؤسِّسة من خلال التمييز بين الطاقة النفسيّة الأوّليّة والتي تعمل بحسب طاقة الطبيعة، وفي أساس ذلك الجنس / العنف في شكل الـ «هُوَ»، والطاقة النفسيّة الثانويّة والتي تعتمد الطاقة الطبيعيّة بعد أن مرّت بتحوّلات تجعل من الفرد الطبيعيّ فردًا قابلاً للعيش الاجتماعيّ، من خلال الأنا والأنا الأعلى. في هذه الإمكانيّة من المجاز، جرى ترتيب الوجود ككلّ من خلال ثنائيّة أنيقة، لا تحمل شوائب، وإنّما تعيد صياغة التجارب الإنسانيّة في معسكرين غير قابلين للتعايش المشترك، وبناء على ذلك يجب الانتقال من الحالة الطبيعيّة وأوّليّة الطاقة النفسيّة إلى المعسكر الثاني الحالة الاجتماعيّة وثانويّة البناء النفسيّ. إنّ هذه التحوّلات، وبناء على فهم الحالة الأولى بشقّيها الجمعيّ والفرديّ كحالة عنف، لا يمكن لها أن تجري إلاّ من خلال استخدام العنف المُنَظّم جمعيًا لتوجيه سيرورة وصيرورة الوجود الإنسانيّ إلى ما هو أرقى حضاريًا. من هذا المفترق شُرْعِنت صناعة العنف بأشكاله المؤسّساتيّة المختلفة، بحيث أصبح ضرورة لا بدّ منها، إن أرادت البشريّة أن تبقى كجنس إنسانيّ. لكن هذه الشرعنة، كطور

أوّل في صناعة العنف، لم يكن لها أن تكتمل كما هي، إذ من حيث هي سعي في إرساء نظام اجتماعيّ نفسيّ، في أُطُر سياسيّة، لا يمكن لها أن تُذَوّت محفورة في الجسد الجمعيّ / الفرديّ / الطبيعيّ من خلال ممارسات عنيفة فظّة ومباشرة، معلنة عمّا هي. من هنا جاء الطور الثاني، طور تتويج المقدّس، فصناعة العنف ترمي إلى حماية وصيانة شكل ما من النظام الاجتماعيّ، بشقَّيْه الجمعيّ والفرديّ النفسيّ، فتمّت إزاحة المقدّس من نطاق الدين إلى هذين المستويين من الوجود الاجتماعيّ. هكذا أصبح المقدّس الحداثيّ ركنًا أساسيًا في إعادة إنتاج الاجتماعيّ، بالمستويين الجمعيّ والفرديّ، وبما أنّ النظام الاجتماعيّ هو تشكيلة اجتماعيّة اقتصاديّة من نوع محدّد، الرأسماليّ بهيئاته وأطواره المختلفة، يعتمد الإنتاج والملكيّة الخاصّة كعلاقاته الأساسيّة، نجد المقدّس الحداثيّ يتمحور حولهما بتكثيف يحيل إلى المجتمع المتكوِّن حول الإنتاج والملكيّة الخاصّة ومن خلالهما. بناءً على ذلك، نجد أنّ صناعة العنف شرط ضروريّ لقيام علاقات الإنتاج والملكيّة الخاصّة، ونرى أنّ إنشاء المصانع جرى يدًا بيد مع إنشاء دُور صناعة العنف والمقدّس. فإن كانت المصانع شريط إنتاج لليوميّ العاديّ في بضائعيّته، من خلال ترتيبهما بوحدات زمنيّة متسلسلة تجري في كلٍّ منها ممارسةُ وظيفةٍ ما، بَدَا أنّ العنف في صناعته وممارساته الحداثيّة يحايث منطق الوحدات الرقميّة التسلسليّة لليوميّ والعاديّ بوظائفيّتها حيث تصبح لكلّ وحدة زمنيّة إنتاجيّة وحدة زمنيّة عُنْفِيَّة. وإن كان مصبّ الوحدات الإنتاجيّة في فائض القيمة ومن يمتلكه ملكيّة خاصّة، فإنّ مصبّ الوحدات العُنفِيَّة يكون في الرموز والدوالّ المولِّدة للمقدّس قيمةً ومن يمتلكها مؤسّساتيًا. من هذه المحايثة، نرى أنّ المقدّس والعاديّ وجهان لعمليّة ضبط حركة الإنتاج وإعادة الإنتاج؛ ومن هنا فإنّ رفض أو نفيٍ هذا النظام لا يتأتّى من الركون إلى ثنايا العاديّ في زمن المقدّس أو العكس، كما نُظِّر للمقاومة في أشكالها الليبراليّة والماركسيّة المختلفة، بل من الدخول في زمن ثالث أو رابع يتجاوز الثنائيّة المكوِّنة لقدسيّة النظام ولعاديّته.

تأتي الإمكانيّة التاريخيّة الثانية للعنف، في الحداثة، من حصر إمكانيّات الفرد والجماعة في الزمن العاديّ إلى إمكانيّة وجود اجتماعيّ واحدة، من مثل التعليم، العمل، والزواج، وفي المعتاد تأخذ صفة الشرط الموضوعيّ وَ/ أو حتميّة المسار الاجتماعيّ، بحيث لا يمكن للفرد أو للجماعة أن يختاروا من الإمكانيّات التاريخيّة

غير المحدودة للفعل الاجتماعيّ. ونرى أنّ هذا الحصر الحتميّ يعمل بمستويين مترابطين، حيث الأوّل هو مستوى المؤسّسات الرسميّة وغير الرسميّة، بالمعنى السوسيولوجيّ، التي ليس للفرد مِن خَيار إزاءها سوى الدخول فيها، والتي تقوم بالتالي بإخضاعه لآليّات عنيفة مباشرة، وأخرى إيديولوجيّة، تصوغه بمحطّات محدّدة في مساره الاجتماعيّ النفسيّ، ومن ثَمّ يتحدّد شكل وإيقاع يومه العاديّ. وكما أبرز ألثوسير، تنتج هذه العمليّات ذاتًا على المسطّح / العمق الإيديولوجيّ، لا يمكن أن تكون ذاتًا خارج الإيديولوجيا ولا يمكن لهذه الأخيرة إلاّ أنّ تتجلى في فضاء ذات ما.[٣١] هنا يأتي المستوى الثاني من عُنْفيَّة الحصر الحتميّ، ذلك المستوى الذي يحيل إلى «روح العصر»، أي أن تكون حداثيًّا في الهيئة والحضور وطريقة التعبير والذوق، أي كلّ ما يمتّ بصِلة لشكل الإنتاج ولشكل الاستهلاك. هذه، وإن كانت تتحدّد سياقيًّا من خلال المؤسّسة المحدّدة، لها نطاقها العامّ العَبْر سياقيّ، وهو بالتالي يجمع السياقات المختلفة لما هو بنية شعور سائدة، حسب تعبير ويليامز.[٣٢] والسؤال ما هي مميّزات طرق عملِ بنية الشعور الحداثيّة التي لا تمكّن الفرد إلاّ أن يعيشها ليكون وَ/ أو يخرج عنها ليَكونها تناقضيًّا؟

من الممكن وصف مُرَكَّب الحصر الحتميّ، في أطواره المختلفة بنية-مؤسّسة-عمليّة-فعل-دلالة، بأنّه ممارسة عنيفة، لكن عاديّة، تبغي ترتيب وإعادة مَوْضَعة الجماعات والأفراد الذين يؤلّفون المجتمع من خلال وحدات يوميّة محدّدة في سياقات مباشرة تمتد من الفضاء النفسيّ إلى الفضاء الاجتماعيّ الأعمّ. إنّ وحدة الشعور الأساسيّة ذات الدلالة الاجتماعيّة في الحداثة هي عبارة عن طاقة مُعَرّفة اجتماعيًّا كحيّز نفسيّ، أي إنّنا لا نلتقي بها، كمنتجين وكمتلقّين، إلاّ من خلال وسيط هو الكلّ الاجتماعيّ، من هذا الفهم نعود إلى محور الصورة-الزمان الذي تقف عليه الحداثة. بداية، الشعور يجب أن يمرّ بعمليّة تخصيص صارمة وقاسية، من حيث ما يمكنك أن تشعر به في حالة ما ومتى وكيف يمكنك أن تعبِّر عن هذا الشعور، ومن ثَمّ التوظيف الإجباريّ لهذا التخصيص كآليّة من الآليّات المختلفة في العمليّة الاجتماعيّة ككلّ، والتي ترمي إلى رفع مستوى الإنتاجيّة، والتي تصاغ كمساحة حرّيّة. من هنا فإنّ شقّ العاديّ في مجاز صناعة العنف لا يقلّ قدسيّة عن عاديّة المقدّس كحالة من التصنيع الاجتماعيّ تعتمد الاسم التصنيفيّ كآليّة لتحديد الحداثة في الآن / الهنا.

إنّ المعرفة المتكوّنة من ثنائيّة المقدّس / العاديّ وعَبْرها، كمحور تأسيسيّ في الحداثة، تنزع إلى التناسل من خلال مَنْحَيَيْن، الأوّل ما ينتجه المقدّس وما ينتجه العاديّ من خلال عملهما كآليّات تصنيف صوريّة تمثيليّة للعمليّات الاجتماعيّة التاريخيّة، أمّا المنحى الثاني فهو المعرفة التي تتناتج من الأزمات المُرَكّبة للمقدّس / العاديّ والتي تحيل بالضرورة إلى طبيعة عملهما ومَواضع تَمَفْصُلهما بالعمليّة الاجتماعيّة ككلّ. المنحى الأول يأتي بمعرفة تمثِّل منطق عمل الواقع الناتج عن التصنيف الأوّليّ، المقدّس / العاديّ، بحيث تفسّر هذه المعرفة هذا الواقع بغية السيطرة عليه من خلال التنبّؤ بمساره ومن ثَمّ تحويل هذا المسار باتّجاهات مرغوبة تكريسيّة، أي تُراكِم منطلقة من التصنيف الأوّليّ باتّجاهات محدّدة المسار والهدف مسبقًا. للوهلة الأولى، يبدو أنّ هذا النوع من المعرفة يفصل ويميّز بين العلوم التي موضوع بحثها المادّة، وتلك التي موضوع بحثها الإنسان، وتلك التي تعمل في بناء الوسيط الآليّ، التكنولوجيّ والمعماريّ، ما بين المادّة والإنسان؛ أضف إلى ذلك، إشكاليّة المعرفة المتشكّلة عبر التجربة الإبداعيّة من جانبها الإنتاجيّ كما جانبها التجريبيّ، والتي لا تُعتبر في هذا المنحى معرفة بالمعنى الكامل بل تُعتبَر شكلاً منقوصًا منها. الفصل والتمييز هذان يسقطان إن نَحَيّنا موضوع البحث جانبًا، حيث نرى حينئذ أنّ المعرفة هي رصد وتسجيل تصنيفيّ للمميّزات والسلوك لكلّ موضوع بحث، المادّة والإنسان، ومن ثَمّ استخلاص قوانين عامّة لسلوك موضوع البحث. أمّا المجال الثالث، مجال بناء الآلة، والذي من المفترض به أن يرى إلى العلاقة بين المادّة والإنسان، فاشتقّ مفهوم الوظيفة وحاول صياغة المادّة وظائفيًا بحيث تتشكل ليستطيع الإنسان تجاوز معوّقات المادّة في سلوكه الطبيعيّ. ممّا لا شكّ فيه أنّ هذا النوع من المعرفة، والذي لا يفتأ يتباهى بخطّيّته الصاعدة تقدّميًا، هو دائريّ تكريسيّ من حيث هو يعيد نسخ منطق المقدّس / العاديّ التصنيفيّ في المجال المعرفيّ، حيث يُقَوْلَب، مؤسّساتيًا ومجازًا، كشريط تسلسليّ متقدّم في اكتشاف ما هو مجهول، يتركّب من وحدات معرفيّة تخصّصيّة حتميّة في حصرها للوحدة المعرفيّة بحسب موضوع البحث، ومن ثَمّ تتشكل المادّة المعرفيّة لتكون قابلة للتوظيف التطبيقيّ في الفضاء الآخذ بالانحسار بين المادّة والإنسان. اللافت للنظر، في هذا الشكل المعرفيّ، أنّ المنهج والنظريّة هما من البنى عَبْر-التخصّصيّة التي يعاد تشكيل موضوع البحث بحسبها، فبغضّ النظر عن مضمون واقع الوحدة المعرفيّة وعلاقاتها بالوحدات الأخرى، من الممكن أن

تصبح وحدة معرفيّة فقط إن أمكن قياسها منهجيًا وتفسيرها نظريًا. الإشكال لا يأتي من القياس بحدّ ذاته وَ/ أو التفسير كفعل تاريخيّ، بل من الحصر الحتميّ والمسبق لإمكانيّات المنهج والنظريّة في إمكانيّة واحدة، بحيث يصبح إنتاج المعرفة فعلاً في صناعة العنف من خلال تشكيل الواقع بما يلائم شريط إنتاج البضاعة، والمقدّس / العاديّ، والمعرفة الوظيفيّة. لذلك من الممكن القول إنّ عمليّات التحوّل بالتشكيلة الاجتماعيّة الاقتصاديّة في المجتمعات الأوروبيّة من الإقطاع إلى البرجوازيّة، ومن ثَمّ الطور الرأسماليّ، كانت شموليّة من حيث إنّها شملت شتّى المجالات الاجتماعيّة من خلال طرح أشكال محدّدة لهذه المجالات تعمل وفق منطق الحداثة. من نافل القول أنّ هذه الأشكال السائدة أصبحت جزءًا مركّبًا من الصراعات والأزمات المختلفة التي تميّز فترة الحداثة كحاوية لما سبقها من أشكال الوجود الاجتماعيّ.

يبدو أنّ أزمة المقدّس الحداثيّ الأساسيّة هي كوْنه يتشكل عبر مادّة إنسانيّة تتميّز بأنّها قلقة وواعية لكون المقدّس شكلاً من أشكال النظام الاجتماعيّ بالدرجة الأولى، أي إنّ إنزال المقدّس من إلـهيّته إلى عاديّة اليوميّ المتصارع على السيطرة أفرز نوعًا من اليُتْم الباحث عن سراب الأبوّة في قلق الريح. هذا المنحى من إنتاج المعرفة، في شكله المكتمل، ينطلق أساسًا من كون الإنسان بداية المشروع ونهايته، حيث يرى إلى الأزمة الحداثيّة، نفي إلوهيّة المقدّس وتتويج الإنسان كحالة تعويض عن الفقدان، تفصيلاً في العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة ككلّ، في الحركة المتوتّرة والمتواترة بين المادّة والتاريخ، كقصّة لتسجيل أطوار الوعي الإنسانيّ. إنّ مَوْضَعة المقدّس الإنسانيّ كحالة فقدان تؤدّي بالتالي إلى الانطلاق المغاير، أي لا تبدأ المعرفة من كونها شريطًا يناظر منطق أشرطة الإنتاج الأخرى، بل من القطع معها بتعريتها، الفعل المعرفيّ الذي يهدف إلى رؤية الإنسان في وجوده، لا في فقدانه بالضرورة. من هنا فإنّ الفقدان الوجوديّ يتشكل من إنتاج نظام اجتماعيّ محدّد له معايير وقوانين موضوعيّة، أي إنّ النظام لا يقوم إلاّ بها؛ ينطلق الفعل المعرفيّ من بحثه عن هذا الفقدان الوجوديّ ومقوّمات صناعته كي يحوِّله في اتّجاه ما. من هنا فإنّ المعرفة هي حقل قوّة غير بريئة، من حيث هي موقف اتّجاه واقع تاريخيّ محدّد وجزء منه، ينتجها كما تنتجه بعلاقات جدليّة تتناظر مع المجالات الاجتماعيّة الأخرى، ولكنّها لا تلتقيها بالضرورة. من الممكن وصف هذا النوع من المعرفة على أنّه وعي الأزمة، حيث إنّ الميزة الأساسيّة له

هي الفهم التحليليّ لما هو شكل علاقات قائم يفرز ظواهر وعوارض مختلفة، وهذا الفهم التحليليّ قد يعمل، في شروط معيّنة، على المبادرة بتحوّلات مرغوبة. من الأمثلة البارزة على هذا النوع المعرفيّ الفهم الفرويديّ الناتج عن التحليل النفسيّ؛ والوعي الطبقيّ لذاته عند ماركس؛ وأشكال من النظريّة النقديّة عند أصحاب مدرسة فرانكفورت؛ وإلى حدّ ما، ما نتج عن أقطاب الثورة اللغويّة في القرن العشرين كما تجلّت في مفاهيم من نوع الخطاب والسرد. بناءً على ذلك، إنّ المنهج والنظريّة، في هذا المنحى المعرفيّ، يتّسمان بحركيّة جدليّة ذات أربعة أقطاب فاعلة في المستوى التأسيسيّ للفعل المعرفيّ: موضوع البحث، والباحث، والواقع الاجتماعيّ من حيث هو تراكمات تاريخيّة كمّيّة ونوعيّة، والكلّ الاجتماعيّ الآنيّ. من هذه العلاقات المركّبة يتناتج المنهج وتستوي النظريّة بفضاءات متحرّكة وديناميكيّة، حيث يصبح التخصّص والحصر الحتميّ مناورات نافلة تبرز طبيعة الصراعات في حقول قوى مختلفة بقدر ما تنتج معرفة إرشاديّة وظائفيّة. الإشكال الأساسيّ لهذا المنحى المعرفيّ ينبع من كونه مزدوج المرجعيّة، إذ ينبثق من الواقع المُعاش حاملاً تفاصيله وعلاقاته، بإنجازاته كما بإخفاقاته، ليسعى إلى مرجعيّةٍ مستقبليّة ما تصنَّف كحالة أفضل من المرجعيّة الأولى. هذه الازدواجيّة تخلق توتّرًا قلّما وُظِّف على نحوٍ نقديّ، بل على الأغلب انغمست التيّارات الفكريّة المختلفة الناتجة عن هذا النوعً المعرفيّ في الصراع على السيطرة من خلال طرح منظومات تصنيفيّة بديلة تتصارع هي وآليّات التسمية التكريسيّة المنبثقة عن المنحى المعرفيّ الإرشاديّ الوظائفيّ. هذا ناهيك عن الحالة النموذجيّة في حال الدخول إلى حلبة الصراع السياسيّ المباشر من خلال مؤسّسات حزبيّة وتنظيميّة حاملة لهذا التيّار أو ذاك، حيث إنّ النقد(ض) لم يتبلور ليتجاوز ما هو سياسيّ، بالمعنى المتداول لهذا المصطلح.[٣٣]

الأنا / الآخر

قد يكون المقدّس شكلاً من أشكال الآخر للأنا، وقد تكون الأنا مقدّس العاديّ الآخر في الأنا. لكن ممّا لا شكّ فيه أنّ لحظة بناء الحداثة هي لحظة أنا لا تقوم إلاّ بآخرويّتها اللا-نهائيّة الإمكانات الاجتماعيّة التاريخيّة. بناءً على ذلك، لا بدّ لأيّة محاولة لتحديد تخوم الأنا من أن تصطدم بجدران اللا-نهائيّ؛ والمعرفة ليست استثناءً لهذه الآليّة إن هي تأطّرت كمنظومة للتصنيف والتسمية. ولكن يبقى السؤال الأساسيّ،

في سياق الحداثة، مُعلّقًا على النحو التالي: من أين يأتي الآخر في أنويّته الحاضرة أبدًا في أناي؟ أو بعبارة أخرى: لماذا لا تقوم أناي إلاّ في وبآخرويّتها المبتغاة / المرفوضة؟

ما يلفت النظر في ثنائيّة الأنا / الآخر الحداثيّة هو كونها مفصلاً أساسيًا عبْر مجاليّ، أي كونها لا تميّز مجالاً معرفيًا واحدًا فقط، من جهة، والاستثمار الزائد في البحث عن وفي آليّات عملها في كلّ مجال معرفيّ محدّد، من جهة أخرى. أمّا من حيث هي منطق إدراك للواقع المُعاش والمتخيَّل، فنرى أنّها تُنْسَخ إلى مجالات اجتماعيّة مختلفة لا يبدو، للوهلة الأولى، أنّها ذات صلة من مثل الموسيقى والرياضيّات. من هنا، من الممكن الادّعاء أنّ هذه الثنائيّة هي محور أساس في إنتاج واستهلاك المعرفة الحداثيّة، والتي بدورها تتناتج في المشروع الحداثيّ ككلٍّ وتنتجه، وهذه العلائقيّة تحيل بالضرورة إلى الأساس المادّيّ التاريخيّ للحداثة في تشكّله كمنظومة اجتماعيّة اقتصاديّة بالدرجة الأولى. ولتبيان شموليّة هذا المفترق المعرفيّ، قبل الخوض في تفصيل أساسه المادّيّ التاريخيّ، سنعرض بعضًا من تجلّياته في مجالات بحثيّة مختلفة.

في مجال علم النفس، يميل البعض الحداثيّ إلى إرجاع / استحضار هذه الثنائيّة إلى المركّبات / الحقول التاريخيّة المادّيّة الألم والمرآة، حيث كلاهما يعمل، بطريقته وعلائقيًا مع المركّب الثاني، على تحديد تخوم الأنا الجسديّة والشعوريّة والذهنيّة من خارجها، أي من اجتماعيّتها المُعاشة حسّيًا ومخيالاً، والمحفورة نفسيًا، في علائقيّة اصطلح عليها في خطاب التحليل النفسيّ الفرويديّ بـ «الانفصال والتفرّد»(separation and individuation)، والتي تطوّرت لاحقًا في أكثر من اتّجاه فكريّ قد يكون من أبرزها "object relation theory " التي تميّزت بها مدرسة التحليل النفسيّ البريطانيّة بريادة ميلاني كلاين وكورت فينيكوت وغيرهما.[٣٤] أمّا لاكان، فقد طوّر مفهوم «مرحلة المرآة» كطور مفصليّ في تكوين الشخصيّة والمجتمع على السواء، حيث لا يقومان إلاّ بعبور الفرد بها كحالة انفصال عن الطاقة الأوّليّة ودخوله اجتماعيّته من خلال الآخر الاجتماعيّ العامّ، أو النظام الرمزيّ الاجتماعيّ.[٣٥] من جانبها، تناولت جوليا كريستيفا هذا الموضوع من خلال مفهوم النبذ abjection الذي يمنح الفرد نوعًا من مساحة الفعل من خلال عمليّة فعّالة بالابتعاد عن حالة الوحدة الجسدية المادّيّة والمتخيّلة بين الطفل وبيئته لإقامة الحدود بين الأنا والآخر، ورفض هذه الحالة.[٣٦]

أمّا في مجال العلوم الاجتماعيّة، فتبدأ الثنائيّة من الفصل الأساسيّ بين علم الاجتماع الذي يبحث في الأنا، المجتمعات الغربيّة الآنية الحديثة، وعلم الإنسان الذي يبحث في الآخر، المجتمعات في القارّات الثلاث الأخرى. إلاّ أنّ هذا الفصل لا يتوقّف عند هذا المستوى التصنيفيّ العامّ، بل يتعدّاه إلى أشكال انبناء المنهج والنظريّة في كلا المجالين، حيث نرى في علم الاجتماع تيّارين، أحدهما يتمحور حول الذات ويُمَوْضِعها كجزء مكوِّن للظاهرة الاجتماعيّة تحت البحث، بينما يرى التيّار الثاني إلى خارج الذات، آخرها الاجتماعيّ، المُرَكَّب من قوانين موضوعيّة تعمل وفْق منطق خاصّ بها، لا تملك الذات الفرديّة أيّة قدرة على التأثير على هذا المنطق.[٣٧] أمّا في علم الإنسان الحداثيّ، فالانتقال بين الأنا والآخر هو في جوهر المعرفة التي ينتجها هذا المجال، حيث يبدأ الباحث بالخروج ممّا هو أناه الفرديّة والاجتماعيّة ليبحر في تفاصيل اليوميّ والمقدّس في مجهول الآخر.[٣٨] ما يلفت النظر في هذه العمليّة، معرفيًا، كما تمارس في الحداثة هو ليس الخروج من الأنا، بل العودة من الآخر إلى فضاءات الأنا الحداثيّة، فالتجربة البحثيّة في المجهول تعتمد أساسًا على ذاتيّة الأنا الكائنة في مجهول الآخر، من منطلق كونها أداة مشاهَدة وتسجيل، هذه الذاتيّة في عودتها إلى تخوم الأنا تُنتج معرفة موضوعيّة، كاشفة ومعرّية بذلك ظلامَ المجهول الآخرويّ بنور حداثيّ. هذا المأزق البنيويّ كان في أساس النقد الما بعد حداثيّ والما بعد كولونياليّ لعلم الإنسان الحداثيّ، إلاّ أنّ الحلول المطروحة من قبل هذه التيّارات النقديّة لم تتجاوز المأزق، بل قَوْلَبَتْهُ في تخوم الأنا من خلال تفتيت هذه الأخيرة إلى مجموعات من الأنا والآخرِ يجري الانتقال فيما بينها والعودة منها بحسب السياق البحثيّ المحدَّد.[٣٩]

إن كان جلّ اهتمام علم الإنسان بالآخر المكانيّ كرحلة تضيء في عودتها الأنا الحداثيّةَ من حيث هي موقع مادّيّ تاريخيّ محدّد، فعلم التاريخ يبحث في الآخر الزمانيّ ليتمفصل، معرفيًا وسياسيًا، في النسيج المادّيّ التاريخيّ للآن والهنا الحداثيّة على أنّها القمّة الممكنة الوحيدة لهذا الآخر الزمانيّ. لعلّ من أبرز التيّارات في المجال التاريخيّ التي مارست هذا التوجّه مدرسةَ التحديث التي تتّخذ من النموذج الأوروبيّ للتاريخ كمقياس للآخر الزمانيّ، الأوروبيّ وذلك المتواجد في القارّات الأربع الأخرى؛ فعلى سبيل المثال، عند البحث في المجتمعات في آسيا

وأفريقيا والأمريكيّتين تجري مَفْهَمَة لحظة دخول الطباعة والمَكْنَنة كخطّ قطع حتميّ لا عودة منه / إليه في فضاء الزمن الخطّيّ المتصاعد، من نافل القول أنّ هذه اللحظة هي موعد أوروبيّ مع سائر العالم. أمّا في فضاء الآخر الزمانيّ الأوروبيّ، فيكفي إنشاء الملاحظة حول أعمال فوكو حول العيادة والسجن والجنس كمؤسّسات إقصائيّة للآخر الممكن تاريخيًا وإعادة تأهيل للأنا الحداثيّة، وبعض المؤرّخين الجدد من أمثال كارلو جينسبورغ[٤٠] ونتالي ديفيس،[٤١] وميخائل باختين من قبلهم في بحثه «رابيلييه وعالمه»،[٤٢] وغيرهم من الذين فتحوا إمكانيّة كسر احتكار الملوك والنبلاء للتاريخ بإعلاء صوت الآخر اليوميّ والسوقيّ والعاديّ.

نكتفي بهذه الأمثلة لتوضيح مدى شموليّة ثنائيّة الأنا / الآخر في المشروع المعرفيّ الحداثيّ لنعود ونطرح التساؤل الأساسيّ حول مركزيّة هذه الثنائيّة في هذا المشروع وإمكانيّات تفسير هذه المركزيّة بإرجاع نشأتها إلى التراكيب والتشكيلات المادّيّة التاريخيّة التي هي في أساس الحداثة. بدايةً، ومن باب السعي لمحايثة هذه الإشكاليّة وعدم الوقوع في عنكبوتيّة نصّها المعرفيّ، سنقف في نقطة أو موقع معرفيّ يرى الحداثةَ والرأسماليّةَ وحدةً واحدة، أي رفضًا أوّليًا للتصنيفات الحداثيّة الرأسماليّة، ومفهوم كلّيّة التشكيلة الاجتماعيّة الاقتصاديّة ليس بجديد وإنّما سنقوم بتحوير محدّد عليه محاولين بذلك البحث عن تصنيف تجاوزيّ قد يفسّر مركزيّة الأنا / الآخر في المشروع المعرفيّ الحداثيّ. في ثنايا الأنا / الآخر يرقد تاريخ معرفيّ محدّد كإرث مكوِّن لآنيّة هذه الثنائيّة، في أعلاه يتكوّن هذا الإرث من ثنائيّة الذات / الموضوع، وفي قاعدته، زمنًا، تجلس موضوعة الوعي / المادّة كلحظة مولِّدة لما تلاها من تحويرات سياقيّة مشروطة بالتحوّلات التي مرّت بها حركة الرأسمال في القرنين السابقين. قد لا نبغي، في هذا السياق، فعلاً جنيولوجيًا[٤٣] يبحث في تاريخ نسب ونشأة الأنا / الآخر كعمليّة انبثاق قاطع وتراكُم بانٍ عمّا/ لما سبقها مشروطة بالحركة الأساسيّة للتاريخ كما تتحقّق في التشكيلة الاجتماعيّة الاقتصاديّة، ولكن يبدو أنّ التعريج على هذا المنحى المنهجيّ قد يعطينا زاوية معرفيّة تمكّننا من القيام بمشاهدة الكلّيّة من أجل تحديد موقع شموليّ ننطلق منه.

تبرز المفاضلة الجدليّة كآليّة رصف معرفيّة حداثيّة بحيث تُنْتِج نموذج السلم كمنهج للتعامل مع ظواهر تاريخيّة اجتماعيّة شتّى، من أنواع الأبنية النفسيّة إلى أنواع جودة

البضائع، وصولاً إلى أطوار الوجود الاجتماعيّ عامّة، وهنا موقع المعرفة الأهمّ، من حيث هي شكل وعي وبنية شعور، في تشكّلها، في الفضاء الاجتماعيّ العامّ، كعلاقة قوى مؤَلِدة بتكرار غير مثْلي وغير متجانس لما هو سائد. إنّ الفعل المعرفيّ الثنائيّ هو في أساس عمليّة المفاضلةً الجدليّة في تقطيبه للواقع التاريخيّ المتحرّك دومًا من خلال أقطاب متعدّدة، والتي هي على الأغلب غير متجانسة أيضًا، أي من غير الممكن للغة واحدة أن تجمعهما في ذات البوتقة المعرفيّة. تبدأ هذه المفاضلة الجدليّة من أنّ الحالة الاجتماعيّة أفضل من الحالة الطبيعيّة، ومن حيث أنّ الحالة الأولى هي وعي والحالة الثانية هي مادّة، فبحسب المنظومة الحداثيّة الوعي أفضل من المادّة. إلاّ أنّ هذه الإشكاليّة في طريق عرضها هذه تسطح المأزق الأساسيّ المنتِج لها، وهو أنّ الإنسان في حالته الاجتماعيّة لا يمكن له أن يتواصل مع الطبيعة كما هي إلاّ من خلال وسيط هو الكلّيّة الاجتماعيّة، وبهذا فهي صناعة اجتماعيّة، أي إنّ المادّة هي تشكيلٌ ما اجتماعيٌّ يقوم به الوعي للتعرّف على ذاته الواعية من خلال امتداداتها داخل أشكال مختلفة من منظومات العلاقات الاجتماعيّة التاريخيّة. من هنا فإنّ الوعي، كما المادّة، هما علاقات في الكلّ الاجتماعيّ، أو من الممكن القول، بتعبير آخر، إنّ الوعي هو طور مادّيّ ما، مثلما أنّ المادّة هي طور وعي ما، وهنا تقف الأزمة الحداثيّة حيث لا يمكن لها أن تتجاوز هذا الفهم إلاّ بالقطع معه. وبما أنّ الأساس المشترك لكلّ من الوعي والمادّة هو كونهما علاقة اجتماعيّة، فإنّ إحدى إمكانيّات هذا القطع قد تتأتّى من أفق إعادة قراءتنا لما هو علاقة اجتماعيّة أولاً، ومن إمكانيّة بحثنا في صنف ثالث يحتوي الاثنين معًا مشيرًا بهذا إلى ما هو تجاوز لهما، من مثل المحاولات التي رأت بالممارسة، بمفهومها الماركسيّ اللاحق، تجاوُزًا لإشكاليّة الوعي / المادّة، ثانيًا. منذ فترة ما بعد الحرب العالميّة الأولى، وكنتيجة للتحوّلات في سياق المجتمعات الأوروبيّة، أعيدت صياغة أبعاد محدّدة من ثنائيّة الوعي / المادّة، في شتّى العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الصاعدة آنذاك، على شكل الذات / الموضوع، أي الوعي بتجلّياته كذات فاعلة في التاريخ والمادّة بتشكّلها كمضمون مجاليٍّ ما ذي قوانين تعمل بشكل مستقلّ عن الذات الفرديّة. الأمثلة على ذلك كثيرة؛ منها مدرسة شيكاغو في علم الاجتماع، وفي الأساس جورج هيربرت ميد،[٤٤] ومداخلات دوركهايم حول المنهج والحقيقة الاجتماعيّة social fact[٤٥]، ومداخلات فولشنوف (البعض يدعي أنّ هذا هو أحد الأسماء المستعارة لميخائيل

باختين) في كتابه "الماركسيّة وفلسفة اللغة"،[٤٦] وكذلك الأعمال المنهجيّة الرئيسيّة لقطبَيْ مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو،[٤٧] وغيرها. كذلك من الممكن تفسير بعض التيّارات الفلسفيّة التي بدأت تبرز في فترة ما بين الحربين، الوجوديّة بالأساس ولكن كذلك الظاهراتيّة إلى حدٍّ ما، كمحاولة في تحرير الذات من عِقال القيد الموضوعيّ. وإن كان هذا التحوّل، بمستوى الثنائيّات الناظمة للإنتاج المعرفيّ، يدلّ على شيء، فإنّه جزء من العمليّة الأوسع التي استتبّ فيها الأمر للبرجوازيّة ومن ثَمّ إلى طورها الرأسماليّ، حتّى أضحت شروط الرأسماليّة الشروط المعيشية الموضوعيّة. بالطبع هذا القول لا ينفي وجود تناقضات وأزمات داخل هذه التشكيلة، وإنّما أنّها حسمت علاقاتها مع ما هو خارجها من تشكيلات أخرى سابقة. هكذا وبحسم الموضوع / المادّة، أصبح السؤال حول موقع الذات أكثر إلحاحًا من ذي قبل، ولا سيّما أنّ المشروع الحداثيّ يرمي، أو -على الأقل- هذا ما يعلن هو عنه، إلى تحرير الإنسان من قيود الطبيعة والمجتمع، هذا الهدف الذي اندثر بترسيخ شروط معيشيّة موضوعيّة، جديدة إلى حدّ بعيد، وحلّت محلّ الشروط الاجتماعيّة السابقة. من هنا بدأنا نلاحظ ظهور الفكر النقديّ التقييميّ للحداثة، بعكس النقد السابق في القرن التاسع عشر، الذي كان يتّسم بالتوجيه وَ/ أو طرح بدائل للقائم كجزء من الصراع الدائر بين البرجوازيّة الصاعدة وسائر القوى الاجتماعيّة التاريخيّة.[٤٨] هذا الفكر النقديّ التقييميّ كان يتّسم بمحاولات فتح آفاق فكريّة جديدة تعيد صياغة العلاقة بين الذات والموضوع، بحيث تتعدّد نقاط التوازن بينهما لتعيد للذات المستلبة ما فقدته فيما يمكن تسميته مكيدة الحداثة التاريخيّة.[٤٩]

هذان هما الإرث والبيئة المباشران اللذان انبثقت منهما ثنائيّة الأنا / الآخر في شكلها الحداثيّ المتأخّر، التي صُقلَت بشكلها المتعارَف عليه منذ ثلاثة عقود بتفاعل هذا الإرث مع التيّارات النقديّة المختلفة، ولا سيّما النقد الليبراليّ والماركسيّ المنبثق عن حركات التحرّر القوميّة والحركة النسويّة وحركة المهجر الأفريقيّ في الولايات المتّحدة وبريطانيا، وإعادة مَوْضَعتها، كثنائيّة ناظمة معرفيًا، من خلال التبعات العميقة التي رافقت التحوّلات الحادّة في حركة الرأسمال، في مرحلته الأخيرة التي تجاوز بها الحدود القوميّة التقليديّة، وأشكال جَنْي فائض القيمة التي ميّزت الفورديّة في الطور السابق. في هذا التقاطع المعرفيّ الاقتصاديّ، كان لا بد لثنائيّة الذات

/ الموضوع من أن تفرز شكلاً جديدًا / قديمًا لضبط واحتواء النقد المتصاعد والذي تمفصل عبر تيّارات اجتماعيّة مختلفة في تشكيلة قوى اجتماعيّة اقتصاديّة جديدة، لم تعد فيها شروط المعيشة الموضوعيّة السابقة ذات صلة مباشرة. إنّ أغلب التيّارات الفكريّة الما بعديّة، من مثل الما بعد بنيويّة والما بعد حداثيّة، والتي تناتجت من هذا التقاطع، حملت لواء الذاتيّة الفرديّة كمقولة رافضة، وأحيانًا نافية، لما هو ظرف موضوعيّ، أيّ قانون اجتماعيّ عامّ له منطق عمل مستقلّ عن تفسير الذات له، بحيث فتحت هذه التيّارات مقولة الأنا على مصراعيّها باحتفاليّة كرنفال المقموع بتتويجه كقامع، حيث إنّ النسيج الاجتماعيّ العامّ الموضوعيّ لم يندثر، كسرديّة كبرى محتوية للأنا المتشظّية في اليوميّ والعاديّ، بل جرت طَبْعَنَتُهُ، أي إنّه معطى مسبق يقف الكلّ عليه ولا يراه إلاّ طبيعة مُؤسّسة للأنا بحليتها الجديدة.[٥٠] إنّ عمليّة نفي الموضوع، من خلال إعادة مَوْضَعته كطبيعة أساسيّة، لم تمكّن إلاّ مجموعة من الأنوات، كأصوات، الفاعلة في محيطها المباشر مقابل الأنوات، الأصوات، الأخرى، وهذه بدورها مُثِّلت بكونها آخر لأنا الآن / الهنا، أي إنّ الأنا / الصوت هو هو الواحد قرين إمبراطوريّة الرأسماليّة المتأخّرة، وما الآخر في هذه الحالة إلاّ تزيين مستعار من إرث الثنائيّات يجري استخدامه كامتداد للأنا على مسرح الدمى التعدّديّ. بعبارة أخرى، الشرط الموضوعيّ للرأسماليّة المتأخّرة، وبعكس طوره السابق، لا يلغي ولا يقصي وإنّما، وبسبب من منطقه الشموليّ السائد، يُمَوْضع الأنا في السوق على شكل صوت / بضاعة يجري تداولها شرعًا، بحيث تحسب نفسها، الأنا، أنّها قد بلغت درجة التحقّق، الحرّيّة، المبتغاة. وفي السوق، كما في السوق، تشكيلة من البضائع / الأنوات المتعدّدة تعمل بحسب قوانينه، أي من أجل أن تصبح الأنا قابلة للتداول داخل هذا الفضاء / الحقل الاجتماعيّ، عليها أن تمرّ بتحوّلات مختلفة، قسريّة، لكي تدخل حالة أو طور البضاعة. أمّا الأنا التي تطرح تساؤلاً أو تشكّك في السوق ذاته، كمسرح اجتماعيّ تاريخيّ له قوانين وحدود، وفي كونه حالة من الاستلاب في المقام الأوّل فلا تجد موقع قدم فيه، بل يجري تغييبها بآليّات مختلفة، قد يكون أبسطها تمثيلها معرفيًا. ولعلّ «استشراق» إدوارد سعيد[٥١] هو إنجيل هذه السوق بأكثر من معنى، مثلما أصبحت «الآيات الشيطانيّة» لسلمان رشدي[٥٢] روايتَه بامتياز، حيث إنّ مقولة سعيد الأساسيّة هي أنّ الأنا تبني الآخر وتمارس عليه شتّى أنواع الأفعال والعمليّات الاجتماعيّة التاريخيّة، أي تخلقه، خطابيًا في حقل

قوى محدّد، بما يلائم مواصفاتها ومقاساتها هي، ولكن هذا النوع من خياطة الآخر غير الأورو-أمريكي قابله سعيد بإنشاء إمكانيّة لهذا الآخر بأن يصبح أنا تخيط الآخر الأورو-أمريكيّ، بحيث تصبح هذه الأنا قابلة للتداول في سوق الأنوات، من غير طرح إمكانيّة وجود خارج هذه السوق، وبهذا قبولها الضمنيّ، أو المُعلن أحيانًا، لحقل القوى المنبثق عن الرأسماليّة المتأخّرة. أمّا سلمان رشدي، فقد حقّق تحويل الآخر إلى أنا، الإمكانيّة الفكريّة التي فتحها سعيد، بمستوى المقولة الجماليّة الروائيّة عبر الأنا / الصوت القادم من الهند الكولونياليّة، مرورًا بالحجاز المسلمة، ومنتهية في بورصة أسعار الأنا في لندن الكوزموبوليتانيّة.

إنّ هذه التحوّلات في الحداثة المتأخّرة، الانتقال غير السَلِس والجدليّ من ثنائيّة الذات / الموضوع إلى ثنائيّة الأنا / الآخر، كثنائيّات أساسيّة ناظمة لإنتاج وتداول المعرفة، كان ولا يزال لها تفاعلات مباشرة على المنهج والنظريّة، كأدوات مفاهيميّة وكممارسات بحثيّة في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة عامّة.[٥٣] فمن حيث المنهج، أدّى صعود الأنا، كقطب معرفيّ، إلى عمليّتين متضاربتين من حيث كيفيّة القيام، إجرائيًا، بإنتاج معرفة علميّة. فمن جهة، نرى أنّ واحديّة التجربة الأنويّة، بقاعدتها المادّيّة التاريخيّة المَوَحِّدة، فرضت منهجًا عَبْر اختصاصيّ أو عَبْر مجاليّ interdisciplinary ، ذلك أنّ الأنا تمرّ في التجربة الاجتماعيّة التاريخيّة ككلّ، وعليه فمن غير الممكن تقسيمها، كما فعلت الحداثة التقليديّة، إلى اختصاصات ومجالات مختلفة وغير مترابطة، أي إنّ ما تأكله الأنا وما تقرأه وما تمارسه من حبّ وما تشتريه، على سبيل المثال، هي امتدادات من مصدر واحد، الأنا، تبدأ منه وتعود إليه. إلاّ أنّ هذا المنهج العبر اختصاصيّ لا يحيل إلى الكلّ الاجتماعيّ، كمفهوم نقديّ للتخصّص والفصل الذي مورِس في الحداثة بطورها السابق، وإنّما يُحيل إلى نوع من الكلّ الأنويّ المتسلسل رقميًا إلى جانب الكلّيّات الأنويّة الأخرى، ومن هنا ينبع قصوره الأساسيّ كمنهج يوجّه إلى جزئيّة محدّدة من العمليّة الاجتماعيّة مدّعيًا كلّيّتها. من جهة أخرى، إنّ المنهج العبر اختصاصيّ لا يمكن له أن يضمّ أدوات وأساليب بحثيّة مختلفة من غير أن تُعاد قَوْلَبتها في شكل واحد يشملها ككلّ. في هذا التقاطع، برز تحليل الخطاب باعتباره المنهجَ الأنموذجيَّ الشاملَ لكلّ أنواع المناهج المختلفة، حيث لا شيء خارج اللغة / الخطاب، ففي

تحويلنا لكلّ منهج عينيّ لخطاب تستطيع عندها المناهج المختلفة أن تتوحّد في عَبْر ما هو الخطاب.[٥٤] هذه الخطوة المنهجيّة لها جانب آخر له علاقة مباشرة بطبيعة تَمَفْصُل المعرفة في العمليّة الاجتماعيّة الاقتصاديّة ككلّ في هذا الطور من الرأسماليّة، من حيث إنّ الخطاب، كمفهوم وكممارسة، وفي حال استخدامه كمنهج واحد شامل (وهذا ما يحصل على الأغلب)، يصبح ستارًا معرفيًا كثيفًا يقوم بحجْب واقع العمليّة الإنتاجيّة السائدة من خلال تدوينه للأنا كفعل خطابيّ لا غير. هذا الستار هو جزء من العمليّة الفعّالة التي اندثر من خلالها الجانب النقديّ في ثنائيّة الذات / الموضوع، حيث إنّ الموضوع، كتراكم تاريخيّ نوعيّ لعلاقات الإنتاج السائدة والتي تحدّد بكليّتها ما هو أنا وما هو آخر، تبخَّرَ في الهواء الخطابيّ. إنّ التضارب الأساسيّ بين هاتين العمليّتين، المنهج العبر اختصاصيّ والخطاب كمنهج شموليّ، ناتج من الادّعاء الأساسيّ بالعَبْر منهجيّة كمنحى شموليّ يضمّ مجمل الجوانب الاجتماعيّة التاريخيّة لتجربة الأنا، من جانب، ممارسة هذه المنهجيّة من خلال الخطاب الذي هو منهج متخصّص ومحدّد لجانب واحد من التجربة الأنويّة، ألا وهو اللغة بمفهومها الأعمّ، من جانب آخر.

أمّا بالنسبة للمجال النظريّ، فنرى بالأساس أنّ هنالك عمليّة تبئير مُحاصِر للمفهوم النظريّ عامّة، بحيث لم يعد أحد يجرؤ، وَ/ أو ربّما لم يعد أحد يستطيع، على تجاوز الخطّين النظريّين، اللذين يحدّدان مساحة الفعل والممارسة النظريّة في الرأسماليّة المتأخّرة. الخطّ النظريّ الأوّل هو ما تُمْكن تسميته خطّ القافلة الفرنسيّة الأخيرة من المفكّرين الذين برزوا في النصف الثاني من القرن العشرين. هؤلاء، وبدرجات متفاوتة، أعادوا تعريف الحداثة دون أن يقطعوا معها كمشروع، بل من خلال تحديد تناقضاتها الرئيسيّة، ومن ثَمّ، وبجرأة مالك الامتيازات الكهنوتيّة، فتح كمون هذه التناقضات على مداها الأقصى، على الأقلّ من الناحية الفكريّة وغالبًا بعيدًا عن الناحية السياسيّة مع بعض الاستثناءات، بورديو المتأخّر –مثلاً. إنّ المقولة الأساسيّة في هذه القافلة هي حول نشأة الأنا الحداثيّة ونقاط انكسارها / توازنها مع ما هو كلّ اجتماعيّ، ككلّ موضوعيّ وكذاتيّ أيضًا، في مسطّحات وفضاءات الفعل الاجتماعيّ، المؤسّساتيّة والنصّيّة والتعبيريّة، أي ما هي مَدَيات الأنا في تحوّلاتها وتشكّلاتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة؟ ومن ثَمّ كيف تعمل هذه المَدَيات في

شتّى المؤسّسات والنصوص والتعبيرات المختلفة؟ غالبًا تبلورت هذه المساعي البحثيّة النظريّة الفرنسيّة من خلال نموذج الأنا اللغويّ، أو اللغة كحدّ موضوعيّ أدنى لتكوين الأنا الفاعلة في التاريخ، وهذه الميزة صبغت، إلى حدّ بعيد، الخطّ النظريّ المحدّد للفضاء المعرفيّ في الرأسماليّة المتأخّرة، بحيث تحدّد من خلال مزيج غير متجانس من الانشغال اللغويّ بالأنا والاستثمار الأنويّ باللغة كمقولة معارضة وناقدة، وأحيانًا متجاوزة، لعهد السرديّات الكبرى. أمّا الخطّ النظريّ الثاني، المحدّد للفعل النظريّ في هذه الفترة، فهو ما تناتج عن الميتروبوليتانيّة الأنجلو سكسونيّة في طرفَي الأطلنطي، واتّخذ من هذه المدنيّة نموذجًا له، حيث إنّ الميزة الأساسيّة لهذه المدن هي قدرتها، المشروطة بالطور المتأخّر لحركة الرأسمال، على احتواء واستيعاب التعدّد في سوق الأنوات / الأصوات، ما دام هذا السوق هو الحاضنة للتفريخ المعرفيّ. فما تجده من طبقات وإثنيّات وميول جنسيّة وقوميّات وأعراق وألوان وأجناس تمشي في الشوارع الرئيسيّة لهذه المدن، تجد ما يوازيه ويناظره في أسواق المعرفة الأكاديميّة وغير الأكاديميّة، كما في الإعلام الجماهيريّ والحركات الاجتماعيّة المختلفة، إلاّ أنّ هذا التعدّد في الأنوات المعرفيّة لا يُفْضي إلى تفكيك مسرح الأحداث في هذا الميتروبوليتان، بل يكون أقصى الطموح، بعد توفير الموقع في السوق، هو تحصيل اعتراف معرفيّ عن طريق تطبيق الخطّ الفرنسيّ على الأنا تحت البحث، على سبيل المثال مشروع جوديث بتلر النقديّ حول الجسد والميول الجنسيّة،[٥٥] وجياتري سبيفاك في مشروعها الما بعد كولونياليّ.[٥٦]

استشراف: فيما لا يشبه التلخيص

لقد كان الهدف من هذا الفصل التحديدَ الأوّليَّ والعامّ لما هو مساحة إنتاج المعرفة في الحداثة، من حيث تمفصل هذه المساحة في المشروع الحداثيّ ككلّ. ولتحقيق هذه الغاية، جرت مَوْضَعة الحداثة كحالة اجتماعيّة تاريخيّة محدَّدة لها منطقُ عمل ما ابتغى الفصل تشخيصه من أجل تحديد موقع المعرفة فيه. لذا، وبسبب طبيعةً الهدف المرجوّ منه، تميّز بكونه يبحثُ عن كلّيّات وفضاءات حداثيّة من الصعب أحيانًا الإلمام بكلّ جوانبها وتحدّيدها، وعليه جرى توظيف عموميّتها، غالبًا، من أجل رسم حدود عامّة لموضوع البحث. إلاّ أنّ تشخيص وتحديد هذه المعالم سعى لتمهيد الطريق لفهم اجتماعيّ تاريخيّ لأركان المعرفة الحداثيّة، أي المنهج والنظريّة

اللذين يتّسمان بالتحديد المباشر لتبيان مواقعهما داخل العمليّة الإنتاجيّة المعرفيّة، هذا السعي أدّى إلى خلق توتّر حادّ، في المستوى التحليليّ النصّيّ، بالعبور في أقاليم التجريد والإنتاج المتفاوتة بعموميّتها والمتناظرة تراتبيًّا بمسطّحاتها المفاهيميّة.

أن تبدأ بفهم للحداثة من حيث هي مشروع يتحرّك في الفضاء المنبني ما بين القلق والوعي، كإحداثيّات مكوِّنة لا كموضوعات بحثيّة، يعني -فيما يعني- أن تُقَوْلِب الحداثة من داخلها ومن خارجها في ذات اللحظة المرتبكة من شموليّة وطغيان هذا المشروع في الفضاء الآنيّ والماضويّ على السواء، ناهيك عن المستقبل. لقد كانت المقولة الرئيسيّة في هذا الفصل أنّ الحداثة هي نوع محدّد من الحركة، ميزتها الأساس أنّها تتناتج عبر الطاقة المتولّدة من محاولات حثيثة للتغلب على تناقضات القلق والوعي، وتكتمل هذه الحركة بآليّات مشروطة بنوعيّة الطاقة الناتجة عن هذه التناقضات. هذه الحركة تعمل من خلال نمط مثلّث، يتركّب من الأضلاع الآتية: الزمان / الصورة / الرصف؛ تتآلف وتتفاعل وتتفاوض وتتأزّم وتنهدم هذه الأضلاع / المحاور في حركة الحداثة بحيث تنتج تشكيلات من العلاقات، ومنظومات علاقات، متنوّعة بتخصّصها داخل العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة ككلّ. من هنا فإنّ الحداثة، من هذا المنطق التحليليّ، هي مشروع معرفيّ يتّسم بأسلوب حركيّ محدّد في تعامله مع أشكال الواقع المختلفة، ومن حيث هو أسلوب علاقة فإنّ ما يميّزه عمّا سبقه، وبالضرورة عمّا سيلحقه، من أشكال معرفيّة مختلفة هو هذا الأسلوب الحركيّ اتّجاه الواقع الإنسانيّ المُعاش حسّيًّا وتخيّلاً. إنّ الأسلوب والحركة الحداثيّين في تحقّقهما في المجال التخصّصي المعرفيّ يتشكّلان كمنهج وكنظريّة، على التوالي، كعمودين أساسيّين تنبني عليهما المعرفة كفضاء حداثيّ يَتَمَوْضع من ثَمَّ في الحركة العامّة للحداثة. من هنا فإنّ قراءة المعرفة الحداثيّة لا بدّ لها من اقتفاء أثر هذه التشكّلات العامّة في تخصّصها الخطابيّ والفعليّ، من جهة، والبحث في التخصّص لاقتفاء العامّ، من جهة أخرى، في محاولة للخروج من الداخل الحداثيّ عبر توتّراته الناتجة عن تناظريّة المجالات والمستويات المختلفة للتحليل.

لم تكن لهذه الحركة ولهذا الأسلوب أن ينبثقا، ومن ثَمّ أن يكتملا، إلاّ في تفاعلهما عَبْر تاريخ محدّد وفيه له تفاصيل وحيثيّات مضامينيّة وحدثيّة خاصّة به. من هنا جاء القسم الثاني في هذا الفصل كمحاولة في تحديد أقاليم هذه التفاصيل كتجمّعات في

مفترقات قطبيّة متمايزة في الآن، ومتراكمة كمًّا ونوعًا في ماضيها القريب وذلك البعيد. تكشف النظرة البانوراميّة في مسطّح الحداثة عن تجمّعين أساسيّين، من حيث الاستثمار الزائد وغير العفويّ بهما ومن حيث طاقتهما التوليديّة العالية في المجال المعرفيّ، الأوّل هو ثنائيّة المقدّس / العاديّ، والثاني هو ثنائيّة الأنا / الآخر. تحيل الثنائيّة الأولى إلى صناعة العنف كحلقة أساسيّة في الإنتاج المادّيّ الاجتماعيّ، بينما تحيل الثنائيّة الأخرى إلى تاريخ تمفْصُل المعرفة بالأطوار المحدّدة لحركة الرأسمال منذ قرنين من الزمان. هذه الثنائيّات هي إحداثيّات ضابطة لعمليّة إنتاج المعرفة الحداثيّة، بحيث تتشكل العمليّة الإنتاجية من خلال تشابك وتفاعل اندماجيّ بين الأسلوب كمنهج والحركة كنظريّة، من جهة، والمقدّس / العاديّ والأنا / الآخر كأقاليم معرفيّة، من جهة أخرى. بناءً على ذلك، فالقسم الثاني هو مداخلة في كشف نقاط وخطوط تماسّ هذا التشابك الاندماجيّ الذي يحدّد شكل المعرفة الحداثيّة في حال تلقِّينا لها كبضاعة في سوق المعارف.

يبدو هذا الفصل، في محاولته لتأزيم الحداثة، أنّه تحليل ذو منطق جغرافيّ أحاديّ البعد، يرى في الحداثة موقعًا ما متخيَّلاً، يتناسل ما بين وحول الراين والسين والتيمز، وإلى حدّ بعيد الميسسبي، ليقف بالسواحل المحاذية لها ولا يبرحها، بالرغم من أنّ ولادة الحداثة وتفاصيل مساراتها الحياتيّة لا تفتأ تأخذنا إلى الفولغا والنيل والأمازون، كما دجلة والفرات والأردن. قد يحمل هذا المسلك التحليليّ ما يبرّره وما يلغيه كإمكانيّة نق(د)ض، إلاّ أنّ مصداقيّته تنبثق من كونه يتحرّك بين مطرقة تدقّ قلعة، فهي تبدأ حتميًّا من لَبِنة ما، ومشرط يستأصل نسيجًا من جسد محدّد، فهو يخترق الجسد من النقطة المواَزية للجوف النسيجيّ بالضرورة. نكرّر، بالرغم من هذا، أنّ الحداثة كونيّة في احتمالاتها وحمولاتها، وهنا أخذنا احتمال وحمولة الحداثة الأورو-أمريكية كتقاطع مُؤسّس، ليرى، فيما سيأتي وإلى ما سيأتي، اشتباكات الاحتمالات والحمولات الحداثيّة، زمنًا، في مواقع أخرى، قد تصبح فيه مشقّة الاشتباك التحليليّ النقديّ / النقضيّ كرجع المطرقة في توليف المعدن، وهسهسة المشرط في يد النحّات.

تُنْتِج وتوَلِّد هذه التناقضات البنيويّة في معمار الحداثة المعرفيّ أشكالاً محدّدة من سلالم القياس التصنيفيّة، هذا بحيث تتشكل مواقع محدّدة في هذه البنية المعرفيّة

لما هو فشل ولما هو نجاح، وذلك بشحنات قيميّة، كما بتلك التشكيليّة. هذا يؤدّي إلى انبناء ظواهر فشل وأخرى للنجاح، وعلى الأغلب ونتيجة لمنطق عمل الزمان / الصورة / الرصف، نرى، تكرارًا، فشلاً ناجحًا بفشله القيميّ والتشكيليّ، كما نلاحظ أنّ النجاح فاشل بنجاحه القيميّ والتشكيليّ، أيضًا. إنّ التموضع في هذه المواقع له سياقاته التاريخيّة والتي بحاجة لدراسة أوفى في هذا الجانب. إنّ ما سنقوم به في الفصل القادم هو فحص تزامنيّ، إلى حدّ ما، للموقع الذي جرت مَوْضَعة فلسطين فيه، حيث سنلاحظ أنّها حالة الفشل الناجح حداثيًّا، بامتياز. من نافل القول أنّ هنالك فلسطين(ات) من أنواع أخرى، لا تتبع هذا المنطق. المهمّ لنا في سياق هذا البحث هو فحص آليّات عمل الحداثة المعرفيّة من خلال موقع فلسطين العينيّ، لنرى إلى المعمار الكلّيّ لعمليّات إنتاج المعرفة وتشكيلاتها المختلفة.

الهوامش

[١] تميل الأدبيّات المختلفة إلى للتمييز بين المعلومات والمعرفة، حيث الأولى تُحيل إلى ثقافة التقنيّات التكنولوجيّة الرقميّة التي سادت منذ عَقد من الزمان، بينما تحيل المعرفة، في ذكرها مقارنة بالمعلوماتيّة، إلى الطور السابق، أي الحداثة الكلاسيكيّة. هنالك ادّعاء لدى أصحاب المعلوماتية مُفادُهُ أنّ المعرفة، بشكلها الحداثيّ، قد انتهى عصرها وأنّنا على أبواب عصر جديد مختلف محوره الثقافة الرقميّة.

[٢] إنّ فكرة الثنائيّات تعتمد المجاز في تعاملها مع الواقع بغية فهمه، أي صياغته معرفيًّا، وممّا لا شكّ فيه أنّ الفكر الإنسانيّ عامّة يحمل هذا المنطق الذهنيّ بأشكال مختلفة إلى جانب مجازات معرفيّة أخرى. ما يميّز القرن التاسع عشر الأوروبيّ معرفيًّا هو طغيان هذا الشكل المعرفيّ الثنائيّ على غيره من الأشكال، وهو ما كان له آثار عميقة على تطوّر المعرفة الحداثيّة. إنّ ثنائيّة السطح / العمق مفترق أساسيّ في المعرفة الحداثيّة بحيث من الممكن تصنيف التيّارات الفكريّة المختلفة بحسبها. المهمّ لنا في هذا السياق هو أنّ النقد الما بعد حداثيّ احتفى بالسطح كمحاولة منه لإلغاء العمق كبعد حاسم في تشكيل الواقع الاجتماعيّ.

[٣] ممّا لا شك فيه أنّ الأساس الاقتصاديّ الاجتماعيّ للمعلوماتيّة ولظاهرة النكوص الدينيّ المطلق هو واحد، وهذا الموضوع بحاجة إلى دراسة متعمّقة لكشف آليّات التفاعل بين هذه الأقطاب الثلاثة. ما نبغيه من عرض هذا المثال هو الإشارة إلى عدم نفي العمق، كما تدّعي بعض التيّارات النقديّة، وإنّما إلى تحوّلاته إلى أشكال أخرى، على سبيل المثال المطلق الدينيّ الذي صعد بصعود المعلوماتيّة.

[٤] إنّ الاستخدام الزائد والمفرط لمفاهيم تحليليّة معيّنة يؤدّي إلى عدم وضوح غير بريء لهذه المفاهيم، بحيث يصبح من الصعب إدراكها والتعرّف عليها كأدوات تحليل. هذه هي قصّة الحضور والغياب، إلى حدّ ما، التي تحتّم علينا إعادة قراءة الحقل المعرفيّ الذي يتناتج من حركتهما الآنيّة.

[٥] إنّ مدى اتّساع رقعة القلق بالحداثة يتجاوز المجال المعرفيّ موضوع البحث هنا، حيث من الممكن تتبُّعه في مناحي الحياة المختلفة. من هنا، إنّ الانشغال المهووس بالتغلّب على القلق هو سِمة حداثيّة عامّة. هذا ممّا يؤكّد على كون القلق بنية طاقة مفصليّة في المشروع الحداثيّ ككلّ.

[٦] في المعتاد، يؤرَّخ لثورة اللغة في القرن العشرين بدءًا من أعمال فرديناند دو سوسير، وما تبعها من تيّارات متنوّعة رأت اللغةَ المرجعَ الأساس للوجود الاجتماعيّ. من المهمّ الإشارة إلى أنّ التمثّل ليس حكرًا على هذه التيّارات، وإنّما له سلالة نسب مختلفة.

[٧] من هنا كان الاستثمار الزائد في مفاهيم من مثل: الانعكاس، الوسيط، التناظر، الانكسار، وما إلى ذلك من مصطلحات مختلفة حاولت سَبْر غَوْر العلاقة بين الشيء وصورته.

[٨] هذا هو الإرث الديكارتيّ وما تلاه من تطويرات وتحويرات مختلفة.

[٩] من نافِل القول أنّ هذا هو التيّار السائد. كانت هنالك، وما زالت، عدّة تيّارات نقديّة رأت بالمكانَ -بتشكّلاته المختلفة- حيّز فضاء وما إلى ذلك، كمدخل لفهم المشروع الحداثيّ، على سبيل المثال أعمال هنري لفيفر وموريس مارلو-بوينتي. انظر:

Henri Lefebvre. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.

Maurice Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. London : Routledge, [1962] 2002.

[١٠] إنّ رواية "قلب الظلام" Heart of Darkness لجوزيف كونراد تُعتبر من أهمّ المعالم الحداثيّة المعبِّرة عن الحداثة والمكوِّنة لها. وقد استقطبت هذه الرواية عددًا هائلاً من الدراسات الأكاديميّة وغيرها. ومن التفسيرات السائدة لها هو بحث الرجل الأبيض عن كنهه من خلال الرحلة التي يقوم بها إلى أفريقيا. وفي المعتاد، يجري تفسير البحث/ الرحلة على محور مكانيّ، إلاّ أنّ الظلام والقلب تعمل وفق منطق زمانيّ في الأساس، فالأوّل هو دوريّ المنطق بشكل متتال مع النور، أمّا الثاني (القلب) فهو يعمل وفق مفهوم النبض الذي هو -في أساسه- منطق زمانيّ أيضًا. انظر:

Joseph Conrad. *Heart of Darkness*. London: Penguin, [1902] 1994.

[١١] هنالك كمّ هائل من الدراسات حول الصورة بمعانيها المختلفة. للقارئ العربيّ غير المتخصص بهذا المجال من الممكن بداية البحث من:

ريجيس دوبري. **حياة الصورة وموتها**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

عبد الحميد شاكر. **عصر الصورة: السلبيّات والإيجابيّات**. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون، ٢٠٠٥.

[١٢] لإشكاليّة الزمان عدّة أبعاد وتشكُّلات معرفيّة، قد يكون أبسطها التمييز الأساسيّ ما بين الزمان كحالة خارج اجتماعيّة، وهي بهذا المعنى مطلقة، وبين الزمان كحالة اجتماعيّة، من مثل الحالة التي هي موضوع البحث هنا. المقصود بالاستثناءات هنا هو مجْمَل التجارب الفرديّة التي تحاول الخروج عن الزمان الاجتماعيّ، وأن تعطيه بعدًا وجوديًا سابقًا للنظام الاجتماعيّ، على سبيل المثال، مداخلات لاكان وكريستيفا عن حالة الطفل قبل دخوله النظام الرمزيّ، وَ/ أو حالة بعد اجتماعيّة، من مثل التجارب الإبداعيّة المختلفة وتجربة ما يسمّى "الجنون".

[١٣] للتوسّع في موضوعة العلاقة بين التصوير والحداثة، انظر:

Patrick Maynard. "Photography". In B. Gaut & D. M. Lopes (eds). *The Routledge Companion to Aesthetics*. London: Routledge, 2001.

Susan Sontag. *On Photography*. London: Penguin, 1977.

[١٤] إنّ إشكاليّة البينيّ Liminality واليوميّ لها تاريخ محدّد في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الغربيّة، وهذا التاريخ يكشف عن التحوّلات في مفاهيم ومواقف المؤسّسات التي تنتج معرفة، والتي تصبّ في تموضع هذه المؤسّسات بالعمليّة الاجتماعيّة عامّة. قد يكون من الصعب -في هذا السياق- الدخول في تفاصيل هذه التحوّلات، إلاّ أنّ علاقاتها المركّبة مع الصورة والأنا تحتّم الإشارة إلى هذا التاريخ. في المعتاد، يجري تحقيب هذا التاريخ بدءًا من كتابات فان جينب حول

الطقس، وصولاً إلى مداخلات ميشيل دو سارتو وبيير بورديو حول الممارسات الحياتيّة اليوميّة. يبرز هذا التحوّل من البينيّ إلى اليوميّ في موضوعات البحث التي يركّز عليها، والإعلاء من شأنها كما يشير إلى ذلك تيري إيجلتون، وكذلك في الموضوعات الفنّيّة في تيّار ما بعد الحداثة بحسب فريدريك جيمسون. انظر:

Arnold van Gennep. *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago University Press, 1961.

Pierre Bourdieu. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Michel De Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.

[١٥] بالمعنى الذي استخدمه وطوّره فيتغنشتاين.

[١٦] الإشارة هنا تحيل إلى التوتّر القائم بين مفهومَي الزمن التزامنيّ والتعاقبيّ التي ما زالت تؤرِّق الباحثين في شتّى العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، حيثُ، من ناحية المبدأ، الثاني هو اشتقاق من الأوّل بشكل خطّيّ عموديّ باتّجاه واحد، أي إنّ الحدث التعاقبيّ لا يؤثّر في البنية التزامنيّة بجوهرها.

[١٧] المحاولة التحليليّة هنا هي في فهم تبعات قتل الله، الفعل التاجيّ الحداثيّ، وتتويج الإنسان مكانه على الكون، حيث إنّ قتل الله لم يُلغِ وظيفته ورمزيّته وحقول الدلالات التي رافقته، على الأقلّ في الحقل المعرفيّ، بل جرت إعادة مَوْضَعتها، كحالات تعويضيّة على الأغلب. ومفهوم البنية، باستخدامه إرث المُثُل والجوهر، هو من هذه الناحية تعويضيّ.

[١٨] حول موضوعة حاجة الحداثة إلى مرجع ما، واستخدامها للزمان بهذا المعنى، انظر مداخلات يورغن هابرماس، لا سيّما المحاضرة الأولى:

Jurgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA.: MIT Press, 1987.

[١٩] هنالك العديد من المداخلات حول مفهوم الرغبة، إلاّ أنّ المداخلة الأكثر أهمّيّة، والتي تحاول الربط بين مفاهيم التحليل النفسيّ والخطاب الماركسيّ وتجاوز هذه المفاهيم وهذا الخطاب، هي مداخلة دلوز وجتاري. انظر:

Gilles Deleuze & Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

[٢٠] إنّ بعض التيّارات الفكريّة تدّعي وجودًا ما قبل تعبيريّ للحدث، والنقد الأساسيّ هو أنّنا لا يمكننا الفصل بين التعبير والحدث حيث إنّ الثاني نتاج لتفاعل الأوّل مع عوامل أخرى، كالرغبة والقيمة. للاطّلاع على هذه التيّارات، انظر:

Stuart Hall. "Encoding/Decoding". S. Hall, D. Hobson, A. Lowe & P. Wills (eds). *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 1981.

[٢١] تحيل هذه المقاربة الأخيرة إلى مفاهيم فرويديّة جرت مَرْكَسَتها، أي إخراجها من الحيّز النفسيّ إلى ذلك الاجتماعيّ الاقتصاديّ.

[٢٢] دومًا يرافق الرغبة قلق، والقلق معبّأ برغبة جارفة غير محدّدة المعالم. أمّا بالنسبة للقيمة والوعي، فتقاطع وعي القيمة وقيمة الوعي ليس بحاجة إلى إيضاح. ولكن هل في إمكاننا التحدّث عن الرغبة كحالة وعي ما؟ وهل القلق قيمة في حدّ ذاته؟

[٢٣] من الأمثلة الجيّدة على هذه العمليّات الاجتماعيّة بحث بورديو عن الذوق في المجتمع الفرنسيّ. انظر:

Pierre Bourdieu. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1984.

[٢٤] للتوسّع في هذا الموضوع، تُمكِن مراجعة كتابات مفكّري مدرسة فرانكفورت المنهجيّة، ولا سيّما كتابات ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو حول النظريّة والمنهج. أنظر على سبيل المثال:

Max Horkheimer. *Critical Theory: Selected Essays*. N. Y.: Continuum, 1986, pp. 188 - 243 .

[٢٥] انظر مداخلات جان بودريار:

Jean Baudrillard. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

[٢٦] من الممكن التطرّق إلى هذا الموضوع من اتّجاهين، على الأقلّ؛ الأوّل هو من خلال فكرة الـ non correspondence، التي تطوّرت في بعض كتابات الماركسيّين في جنوب أمريكا (كإرنستو لاكلاو وغيره)، والتي ترى أنّ التحوّلات في العلاقات الاقتصاديّة الاجتماعيّة لا تؤدّي بالضرورة إلى تحوّل مباشر في الأنساق الثقافيّة، والتي –في المعتاد– تعيد مَوْضَعة ذاتها في السياق الجديد، وهذا بالطبع يحيل إلى مداخلات غرامشي حول المثقّفين من العهد السابق. أمّا المدخل الثاني لهذه الإشكاليّة الفكريّة، فهو منحى جنيولوجيّ فوكويّ، حيث إنّ هذا المدخل يحاول تجاوز إشكاليّة الزمان / المكان من خلال مفهومَي الانبجاس (emergence, Entstehung) والأصل بالمعنى النقديّ (Herknuft descent). وهنا تجدر الإشارة إلى بحث طلال أسد حول جينيولوجيا الدين. انظر:

Michel Foucault, "Genealogy Nietzsche History" . In D. F. Bouchard (ed). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. NY: Cornell University Press, 1977.

Talal Asad. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993.

[٢٧] للتوسّع في مداخلات إميل دوركهايم حول هذا الموضوع، انظر:

Emile Durkheim. *Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen and Unwin, 1915.

Anthony Giddens (ed). *Emile Durkheim: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

[٢٨] للتوسّع حول المقدّس والعقاب، انظر:

المصدر السابق.

كذلك انظر:

Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. NY: Vintage, 1978.

[٢٩] للاطّلاع على مدخل تحليليّ مختلف حول العنف، من الممكن مراجعة:

Beatrice Hanssen. *The Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*. London: Routledge, 2000.

[٣٠] انظر كتابات لاكان المختلفة حول التسمية Naming؛ على سبيل المثال مجموعة المقالات التالية:

Jacques Lacan. *Ecrits: A Selection*. NY: Norton, 1977.

[٣١] انظر:

Louis Althusser. "Ideology and Ideological State Apparatuses". In L. Althusser . *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. NY: Monthly Review Press, 1971.

[٣٢] انظر:

Raymond Williams. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 128 - 135.

[٣٣] هنالك تفاوت شاسع بين تقدّميّة الفكر النقديّ الناقض، على الأقلّ في مستوى ادّعائه، ورجعيّة المؤسّسات والممارسات السياسيّة العينيّة التي حاولت تطبيق هذا الفكر. قد يكون أحد الإشكالات الأساسيّة لهذا التفاوت كامنًا في عدم نقد(ض) مفهوم القوّة والصراع عليها في الخطاب الماركسيّ التقليديّ، والذي أجاز السعي وراء السيطرة على الدولة والمجتمع، ومن هنا فإنّ دخول اللعبة السياسيّة على أرضيّتها الليبراليّة لم يؤدِّ ولن يؤدِّي إلى تجاوزها، بل سيُفضي إلى إعادة تكريسها. من هنا، قد تكوِّن مداخلاتُ نيتشه الفلسفيّة حول مفهوم القوّة والأخلاق مدخلاً لا بأس به لإعادة قراءة الخطاب الماركسيّ الفكريّ النقديّ.

[٣٤] انظر:

Melanie Klein. *The Writings of Melanie Klein*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1975.

[٣٥] انظر:

لاكان، مصدر سابق، ص ١-٧.

[٣٦] للتعرّف الأوّليّ على مفهوم abjection، انظر:

Noelle McAfee. *Julia Kristeva*. London: Routledge, 2004, pp. 45 - 58.

أمّا للتوسّع فيه من خلال كتابات كريستيفا، فمن الممكن الرجوع إلى:

Julia Kristeva. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. NY: Columbia University Press, 1982.

[٣٧] يجري عرض هذين التيّارين في العلوم الاجتماعيّة بشكل ثنائيّ فقط للتوضيح. في الممارسات البحثيّة المختلفة، نادرًا ما نجد استخدام منهج واحد بشكله النموذجيّ، حتّى عند مؤسّسيهما كونت وفيبر ودوركهايم.

[٣٨] في هذا السياق، يكفي لفت النظر إلى الآباء المؤسّسين لهذا المجال كاختصاص أكاديميّ، على سبيل المثال: مالينوفسكي، وإيفانس-برتشارد، ورادكليف-براون، وليفي شتروس، فرانز بواز، وإدموند ليتش، وغيرهم.

[٣٩] للممارسات النقديّة الما بعد حداثيّة لعلم الإنسان، انظر:

James Clifford & George E. Marcus. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: The University of California Press, 1986.

Smadar Lavie & Ted Swedenburg (eds). *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke University Press, 1996.

أمّا للنقد الما بعد كولونياليّ، فانظر على سبيل المثال:

Lila Abu-Lughod. "Writing Against Culture". In R. G. Fox (ed). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe N. M.: School of American Research Press.

Kirin Narayan. "How Native is a Native Anthropologist?". *American Anthropologist*, 95, 3, pp. 671 - 86.

[٤٠] انظر:

Carlo Ginzburg. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1980.

[٤١] انظر:

Natalie Zemon Davis. *Culture and Society in Early Modern France: Eight Essays*. Stanford: Stanford University Press, 1977.

[٤٢] انظر:

Mikhail Bakhtin. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

[٤٣] انظر:

فوكو. **الجينيولوجيا نيتشة والتاريخ**، مصدر سابق.

[٤٤] انظر:

George H. Mead. *Works of George Herbert Mead*. Chicago: Chicago University Press, 1934.

[٤٥] انظر:

Emile Durkheim. *The Rules of Sociological Method*. NY: The Free Press, 1982.

[٤٦] انظر:

V. N. Volosinov. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1973.

[٤٧] لإلقاء نظرة شموليّة، وللحصول على قائمة مراجع وافية، انظر:

Martin Jay. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923 - 1950*. Berkeley: University of California Press, 1973.

[٤٨] يتناتج النقد، في الحداثة على الأقلّ، من شكل أو طور اجتماعيّ اقتصاديّ ما، بحيث يأخذ شكله ومضمونه من نمط الحركة الاجتماعيّة المحدّدة. من هنا، فإنّ النقد الذي ساد وتَأَسَّس بين الحربين العالميّتين يشكّل بغضّ النظر عن التوجّهات المعلنة له من ماركسيّة ثورية وَ/أو ليبراليّة إصلاحيّة وغيرها- كمسعى تقييميّ بالأساس لمشروع الحداثة الذي استتبّ بإنجازاته كما بويلاته الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة. لم يكن من قبيل المصادفة أن تتأسّس النظريّة النقديّة، في هذه الفترة، كتيّار فكريّ واضح المعالم بعدّة مجتمعات أوروبيّة مختلفة، من مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وبريطانيا، ناهيك عن النقد الذي تبلور في الاتّحاد السوفياتيّ تجاه المشروع الرأسماليّ وتجاه الدولة السوفياتيّة والحزب الشيوعيّ الحاكم.

[٤٩] الكيد الحداثيّ، هنا، يهدف إلى إبراز تقنيات الصراع الإيديولوجيّ التي تستخدمها الحداثة، كمشروع سيطرة، بحيث يجري الإعلان عن تحرير الإنسان، من جانب، ليكبَّل من جديد بقيود غير مرئيّة، ولكنّها قد تصل إلى أعماق كيانه الاجتماعيّ الإنسانيّ. واستخدام مصطلح "الكيد" يبغي إزالة ما يتّسم، أحيانًا، بالبراءة والسذاجة في الخطابين الغربيّ والعربيّ السائدين.

[٥٠] انظر، على سبيل المثال:

Jean-Francois Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

[٥١] انظر:

Edward W. Said. *Orientalism*. NY: Vintage Books, 1978.

[٥٢] انظر:

Salman Rushdie. *The Satanic Verses*. London: Vintage, 1988.

[٥٣] من الكتابات الأولى والمُؤسِّسة بحث ليوتار، وفي الإمكان مَوْضَعَتُه كنموذج للدراسات اللاحقة التي تتبّعت هذه التحوّلات:

ليوتار، مصدر سابق.

٥٤ إنّ نصوص ميشيل فوكو هي تأسيسيّة في هذا المجال، لا سيّما الأبحاث التالية:

Michel Foucault. *The Archaeology of Knowledge*. NY: Pantheon Books, 1972.

Michel Foucault. "The Order of Discourse". In R. J. C. Young (ed). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London: Routledge, 1981.

للاطّلاع على وجهة نظر نقديّة لهذه التيّارات التي تعتمد الخطاب لإدراك الواقع، في الإمكان مراجعة:

Terry Eagleton. *Literary Theory: An Introduction*. London: Blackwell, 1983.

٥٥ انظر:

Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.

Judith Butler. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge, 1993.

٥٦ انظر، على سبيل المثال:

Gayatri Chakravorty Spivak. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge, 1990.

فتح الإبستيم

فتح الإبستيم

من هي فلسطين معرفيًا؟

سؤال يعاود الطفو على سطح الصور والأحداث المتلاحقة، حتّى لَيبدو أنّ المأساة مبهمة وغير قابلة لأن تفتح سؤال معرفتها. ولكن ما هي المعرفة؟ على الأقلّ، ما هي المعرفة الحداثيّة؟ فهذه الأخيرة بأزماتها المتتالية لا تقلّ مأسويّة، في تغريب الإنسان عن إنسانيّته، عمّا هي فلسطين التي تتحرّك، ببهاء حقًّا، من قمّة مأسويّة إلى أخرى. يسعى هذا الفصل إلى فحص وتحديد خطوط التماسّ ومفترقات الانفصال بين فلسطين المعرفيّة والمشروع الحداثيّ بأطواره المختلفة، مبتغيًا كسر الطوق، ومن ثَمّ إزاحة الستار، من موقع فلسطين المعرفيّة في المشروع الحداثيّ، ومن ثَمّ إلى الكشف عن معمار هذا المشروع بذاته لاحقًا.

لعلّ من أهمّ مميّزات الحداثة قدرتها على تخزين وتوليد الغياب بأنواعه وألوانه المختلفة، حتّى لَيبدو لدارسها أنّ سبر غَوْرها لا يتأتّى له إلاّ من خلال إدراك أبعاد وتفاصيل، ومن ثَمّ آليّات عمل الغياب، في تأسيس حالة وجوديّة من الحضور الغائب

والغياب الحاضر. هذا الفهم التحويليّ للحداثة لم يكن واردًا له أن يُقال، ومن ثَمّ أن يتنصّص، لولا الصراعات التي خاضها مَن لم يُسْمَح لهم بركوب قاطرة التقدّم والتطوّر، قاطرة إلهيّة يديرها ويركبها من اصطفاهم الخالق الحداثيّ عندما قرّر التنازل عن شعلة المعرفة وتوريثها لمخلوقه الإنسان. مع هذا، لم تنتهِ دراما الحداثة الغائبة، بل تحوّلت وتشكّلت من خلال آليّات عمل تلائم الأطوار اللاحقة، حيث إنّ الحداثة المتأخّرة، أو ما اصطُلِح عليه بالعولمة، لم تقطع مع بنية الحضور والغياب الكلاسيكيّة، بل أزاحتها إلى مناطق وطرق أخرى. المداخلة الأساسيّة ها هنا ستتمحور، من خلال رصد هذه التحوّلات، حول إعادة مَوْضَعة فلسطين داخل هذه الأنواع المختلفة من الغياب الحداثيّ، وذلك للوصول إلى الشكل العامّ للمعرفة الحداثيّة.

الادّعاء أنّه لا يمكن فهم فلسطين المعرفيّة إلاّ من خلال المشروع الحداثيّ، بكونه روح عصر وبناءً إيديولوجيًا، ادّعاء إشكاليّ من الدرجة الأولى، ويحمل تناقضات ذات أبعاد مصيريّة على فعل معرفة وبناء/ تفكيك الذات الفلسطينيّة -الجماعيّة والفرديّة على السواء. إنّ نفي الحداثة لا يجري من خلال إنكارها، كما لم ولن يتمّ من خلال ارتدائها الاحتفاليّ، بل من خلال الجرأة على تقويض منظومتها القيميّة التي تغلّف عري علاقات السيطرة وعنفها المتمثل بالاستغلال والقهر، هذه التي تعمل على ستر وحجب تاريخ أشكال الغياب بزيّ معرفيّ. قد تكون فلسطين أنموذج هذا الغياب، وقد تكون الذات الفلسطينيّة الجماعيّة والفرديّة تحويرات مأسويّة له وعليه، ولكن لا يقتصر الأمر على ذلك، بما هي حمولة تاريخيّة محتملة. بناءً على ذلك، سنفحص هذا الشقّ التكوينيّ من الغياب، من خلال رصد تاريخ أشكال إخفاق هذه الذات وقامعيها / مؤسّسيها، على السواء، في ارتكاب المعرفة، كتابة فلسطين الحاضرة بغيابها. من هنا، فإنّ أفق هذه المحاولة هو كشف إمكانيّة كون الموقع الفلسطينيّ مسطّحًا حاملاً لمعرفة بديلة، معرفة تمكّن حاملها من تفكيك صمّام الأمان المعرفيّ الحداثيّ.

مقدّمة عامّة في أحوال الحداثة المعرفيّة

في هذه اللحظة من تطوّر المعرفة العلميّة لم تعد شرعيّة أنّ لكلّ قصّته أو مقولته المعرفيّة تثير ذلك الجدل الذي ميّز بداية هذا التحوّل منذ عدّة عقود خلت. من الممكن القول إنّ التمييز والتمايز بمستوى الخطاب المعرفيّ العلميّ أصبح، على الأقلّ لدى

من يدّعي التقدّميّة العلميّة، ذا قيمة معرفيّة بحدّ ذاته؛ على سبيل المثال لا الحصر: الخطاب المعرفيّ العلميّ النسويّ، الطبقيّ، العرقيّ، البَعْد-كولونياليّ، وما إلى ذلك من فئات ومجموعات اجتماعيّة تاريخيّة قُمعَت وغُيّبت في الماضي، لتعود في هذه المرحلة من تطوّر المعرفة العلميّة لتعلن صوتها، ومن ثَمّ حضورها، على مسرح أحداث المعرفة العلميّة خاصّة، والإنسانيّة عامّة.[١] هذه التحوّلات في مستوى بنية المعرفة رافقتها تحوّلات، أو بالأحرى تزامنت معها، في بنية الفضاء المعرفيّ المؤسّساتيّ للأكاديميّات الغربيّة، وبعض من المؤسّسات البحثيّة خارج السياق الغربيّ مثل ما حدث في الهند، حيث تأسّست دوائر وأقسام ومعاهد تتخصّص في تدريس وبحث هذه المجالات كاختصاصات معرفيّة مستقلّة، هذا إلى جانب كمّ هائل من الكتب والمجلاّت والمؤتمرات وصناديق المنح المتخصّصة فيما يبدو كاستحضار لما غُيّب، معرفيًا وسياسيًا، في الحداثة المعرفيّة التقليديّة. التحوّلات في بنية المعرفة وبمؤسّساتها المختلفة أفرزت، ومن ثَمّ قعّدَتْ، خطابًا معرفيًا محدّدًا سائدًا، لا يمكن تجاوزه، أي إنّ على الباحث أن يتواصل، بطريقة أو بأخرى، معه كيما ينفذ بمعرفته إلى مسرح الأحداث المعرفيّة، ومن ثَمّ إلى موقع ما بسوق تداول البضاعة المعرفيّة.

من الممكن تحليل وتفسير هذه التحوّلات بحسب النموذج الذي طرحه توماس كون حول بنية الثورات العلميّة،[٢] إلاّ أنّ ما يبدو في ظاهره كتحوّل ثوريّ، يحيل بعمقه وبأشكال إنتاجه وتداوله إلى مأزق أساسيّ يجمع بحيثيّاته تفاصيل تقاطع المعرفيّ والاقتصاديّ التاريخيّ كما تتشكل هذه في الرأسماليّة/ الكولونياليّة المتأخّرة.[٣] إن التحوّل، في أساسه، هو الانتقال من حالة أنا / صوت أورو-أميريكيّة معرفيّة واحدة سائدة إلى حالة تراصُفِ أنَوَاتٍ / أصواتٍ معرفيّة مختلفة على ذات المسطّح، حيث تبدو هذه الأنَوات كامتدادات، قسريّة وقيصريّة، لتراكمات فعل الأنا الحداثيّة الأولى في تاريخها القصير نسبيًا، والقلِق بأزماته المتواترة فعليًا. بعد تجاوز احتفاليّة المضمون لهذه الأصوات الجديدة، يصبح التساؤل الأساس، إذًا، بشأن شكل الأنا / الصوت، كمفردة، ومن ثَمّ شكل التراصف بين هذه الأنَوَات، من جانب، وشكلِ الامتدادات بينها وبين الأنا الحداثيّة في تحوّلاتها المتأخّرة، من جانب آخر. لنأخذ مثالاً لهذه الآليّات لنوضّح به هذا التساؤل الأساسيّ حول أشكال المعرفة الصاعدة بادّعاء أنّها بديلة المعرفة الحداثيّة. من أهمّ الثنائيّات الناظمة للمشروع الحداثيّ المعرفيّ، من حيث إنتاجه وتداوله، العلاقة بين الفرد كفاعل في التاريخ (agent) – ومن

هنا كمحدِّد لمسار العمليّات التي تُشكل مجريات حياته اليوميّة والعامّة- وأشكال معيشيّة اجتماعيّة تاريخيّة موضوعيّة، تأخذ مسمَّيات شتّى، خارج هذا الفرد، من مثل البنية الاجتماعيّة والجنس والطبقة. الشكل المُؤسّس لهذه العلاقة في الحداثة المعرفيّة التقليديّة كان، وفي بعض الأحيان ما زال، يرى الرجلَ الأبيض الأورو-أمريكيّ من الطبقة الوسطى السائدة الفاعلَ التاريخيَّ المعرفيَّ بامتياز، بينما سائر الفئات والأفراد، النساء والأطفال والعمّال وسِواهم، داخل المجتمعات الغربيّة ذاتها وفي المجتمعات الأخرى ما هي سوى مجرد فضاء تنفيذ لإرادته التاريخيّة. هذه العلاقة تنصّصت بنمطيّة الخفاء غير المعلن للمؤلّف / للصوت الأبيض، حيث يقف الصوت خلف النصّ ليكوِّنه وليبنيه من خلال موقعه الطاغي على حركة المعرفة الحداثيّة المشروطة بتاريخيّتها، ولكن المُدّعية لإنسانيّة عبر تاريخيّة وموضوعيّة. من جانبها، المعرفة البديلة تواصلت، تفكيكيًا، مع هذه العلاقة بحيث أبرزت التناقض الأساسيّ بين الفاعل الكلّيّ وفضاء فعله الذي يتميّز باستلاب كلّيّ لإرادته، كفاعل في التاريخ، بحيث أشارت إلى ومَوْضعت الفعلَ الإراديَّ للفضاء المُستلَب من قِبل الفاعل الأبيض الذكوريّ. قد تبدو هذه الخطوة التشخيصيّة التحليليّة فعْلَ انعتاقٍ، من حيث إنّها فتحت التناقض الحداثيّ على مصراعيه، إلاّ أنّ إعادة توزيع نسب الإرادة والفعل في التاريخ، وما يوازيها في الفضاء السياسيّ من مفهوم المشاركة بالعمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة ككلّ، لا يثير التساؤل الأعمق حول الأنظمة الاجتماعيّة الحداثيّة كأنظمة مساوَمة حول وفي حقل القوّة / المعرفة. بعبارة أخرى، لم يجرِ نقد الأرضيّة الاقتصاديّة المعرفيّة التي تقف الحداثة وأخلاقيّاتها عليها. من هنا فإنَّ بديليّة المعرفة لم تتجاوز التناقض الحداثيّ المعرفيّ، بل نسخته وشكّلته على هيئته الأولى، إذ في كلّ حالة يجري الإعلان فيها عن صوت معرفيّ جديد، من حيث لونه وجنسه وطبقته، يأتي المؤلّف ليقف خلف نصّه، فاعلاً غير مرئيّ وغير معلن، بينما يتناسل فضاء فعله المُستَلَب من جديد. هكذا نرى أنّ إعادة قراءة ثورات الفلاّحين في الهند الكولونياليّة،[٤] وإعادة قراءة الفلسفة الغربيّة من منظور نسويّ،[٥] كما قراءة العلاقات من خلال منظور الطبقات الدنيا في المجتمعات الغربيّة،[٦] خلقت مؤلّفين ومؤلّفات جددًا يقفون كفاعلين مشاركين الفاعلَ الأبيض في فعله التاريخيّ تجاه مفعوله المُستَلَب، أي إنّ البديليّة تتمحور في الفاعل، لا في أشكال المعرفة المنتجة.[٧] هذه الآليّة تثير التساؤل حول هُويّة هذا الفاعل الجديد / القديم.

يروي لنا فرانز فانون قصّة المثقّف في البلدان المُستعمَرة، وعلاقات تماهيه مع النُّخَب الفكريّة الأوروبيّة المُستعمِرة كجزء من الآليّات المكوِّنة للورطة الاستعماريّة عامّة، بحيث يصبح هذا النوع من المثقّف وسيطًا كومبرادريًا، من نوع محدّد، بين مجتمعه والمجتمعات الأوروبيّة.[٨] بينما أشارت ليلى أحمد إلى أنّ هذه العلاقات تمرّ في أطوار مختلفة، مركّزةً على مرحلة الصراع بين النخب الاستعماريّة والنخب «البرجوازيّة» الوطنيّة الصاعدة، حيث المثقّف هو جزء من هذه النخب، حول السيطرة على المجتمعات المُستعمَرة، دون النظر والفهم العميق، ومن ثَمّ التواصل، مع الفئات المختلفة التي تُشكّل هذه المجتمعات.[٩] من جانبه، يرى تشتارجي أنّ العلاقة المُؤسّسة ما بين الخطاب الكولونياليّ والخطاب الوطنيّ هي علاقة اشتقاق، حيث إنّ الثاني هو صدى للأوّل في سياق حركات التحرّر الوطنيّة والدول التي انبثقت عنها.[١٠] النقد الماركسيّ، بأطيافه المتعدّدة، رأى الدول القوميّة الناشئة، والمنبثقة من الحالة الاستعماريّة، كتحوّل من الشكل الإمبرياليّ التقليديّ لحركة الرأسمال إلى نوع من النيو-كولونياليّة التي تعتمد التعلّق الاقتصاديّ دون الوجود العسكريّ المكثّف كما في السابق، كما يبيّن لنا روبرت يانغ في دراسته المقارنة والموسّعة عن مختلف الحالات الاستعماريّة عامّة،[١١] وكما يوضّح ذلك مهدي عامل فيما يتعلّق بالمجتمعات العربيّة خاصّة،[١٢] إذ إنّ التبعيّة الاقتصاديّة الاجتماعيّة -وتناظرًا الفكريّة كذلك- لم تُحلّ، وإنّما اتّخذت أشكالاً جديدة منبثقة عن النظام الاستعماريّ التقليديّ. هذه المداخلات والقراءات النقديّة المختلفة لـ «الفاعل» الاجتماعيّ التاريخيّ ميّزت الفترة الحداثيّة، حيث أبرزت المأزق الأساسيّ في وضع القناع الأبيض على الجلود الملوّنة كحالة من الصراع على والتماهي مع شكلٍ ما من تبادل فائض القيمة، المادّيّ والرمزيّ، المحلّيّ والعالميّ. إنّ أنماط حركة البضائع والأفراد في الحداثة، والفاعل المعرفيّ كفرد حامل للبضاعة وكبضاعة، اتّسمت بمميّزات زمكانيّة محدّدة ذات صلة مباشرة بالأنظمة الجيوسياسيّة في تفاعلاتها مع نظام حركة الرأسمال آنذاك.[١٣] الحركة الأفقيّة الأساس، بين هذه الوحدات الجيوسياسيّة، كانت -على الأغلب- ذات اتّجاه واحد من المركز إلى المحيط، بينما كانت الحركة العموديّة في المحيط تحاول أن تنهض، بأشكال مختلفة، لخلق توازنٍ ما مع الحركة الأفقيّة السائدة. وقد تميّزت البضاعة المعرفيّة المتداولة أفقيًا، أي من المركز الجيوسياسيّ إلى محيطه، بكونها نموذجًا يحتذى ويتناسخ عموديًا، في

المجتمعات الأفريقيّة والآسيويّة وتلك التي في أمريكا الجنوبيّة، بنوع من لعبة المرايا المصقولة بدرجات متفاوتة من الإتقان المعرفيّ.[١٤] من هنا، فالفاعل المعرفيّ، في تشكّله في المحيط، كان يتّسم بمحلّيّته، أي بالتناقضات التي تكوِّن مجتمعه ومن ثَمّ موقعه في هذا المجتمع، بمستوى موضوعة البحث، أي ما يمكن اعتباره مضمونًا، بينما يستورد ما يبدو له عالميّة قواعد المنهج والنظريّة في عمليّة تشكيل المعرفة. بناءً على ذلك، كان هذا الفاعل ينهض عموديًّا بالمضمون ليوازن شكل الإنتاج المعرفيّ المتحرك أفقيًّا. بذا أصبحت لحظة اشتباك هاتين الحركتين توحي بحالة انعتاق ما بظاهرها المباشر، بينما هي تحيل إلى تبعيّة معرفيّة، إذ إنّ تبديل المضامين في ذات القالب الصناعيّ لا يحوّل القالب ذاته، بل يشكل المادّة الخام بشكل القالب المعدنيّ. في الحداثة، بمواقعها المتعدّدة، لم يُطرح، إذًا، سؤال نقد المنهج والنظريّة اللتين تصوغان القالب المعدنيّ المعرفيّ، بل جرى التنافس حول مدى قدرة الفاعل على إتقان القالب، المنهج والنظريّة، بحيث يتشكّل الأوّل من خلال استخدامه لهما، أي علاقة العامل بأدوات عمله، وبالعكس طبعًا، كعلاقة تأسيس للذات الحداثيّة. بهذه الآليّة من الحركة والفعل في الإنتاج المعرفيّ، نتج ما يمكن أن نسمّيه التطوّر المعرفيّ اللا-متكافئ،[١٥] حيث يقوم الفاعل المعرفيّ الوطنيّ، المتحرّر حديثًا من الاستعمار وَ/ أو خلال عمليّة التحرّر ذاتها، بدراسة وتعلّم لغة الإنتاج المعرفيّة الحداثيّة لينهض، من ثَمّ، بمضمونه مستخدمًا منهجًا ما ونظريّةً ما تَعلّمهما مؤخَّرًا. ما إن يتمّ له ذلك، حتّى يكتشف أنّ اللغة تحوّلت باتّجاهات مختلفة، وأنّ ما أتقنه من لغة أصبح مُتْحَفيًّا، ليُضطرّ أن يعاود الكرّة، وهكذا دواليك، فتُكرَّس الفجوة ويُكرَّس اللا-تكافؤ بين الموقعين. ينبني في داخل هذا المنطق، ويكوِّنه، شكلٌ ما من إنتاج القيمة المعرفيّة ومن ثَمّ أشكال تداولها في مسرح سوق المعرفة وخارجه، أي تمفصلاته مع سائر أنواع الإنتاج والأسواق والبضائع. يتقاطع في هذا الشكل من القيمة ثلاثة محاور هي اللون وفائض القيمة والمعرفة، لتتكوَّن هذه الأخيرة في شكلها البضائعيّ، أي القابل للتداول التباديليّ، حيث نرى أنّ المعرفة البيضاء تركّز ما هو فائض قيمة إيجابيّ، بينما تستقطب المعرفةُ الملوّنةُ ما هو فائض قيمة سلبيّ. بهذا تتحوّل المعرفة البيضاء، كسِمَة أساسيّة لها، في الفضاء المنفتح من خلال فائض القيمة الإيجابيّ، بما يمكّنها من احتواء الأزمات والتناقضات التي يعيشها النظام الرأسماليّ بطوره التقليديّ، بحيث تبدو وكأنّها رشيقة وحيويّة وحتّى يانعة. إلى جانب ذلك،

نرى أنّ المعرفة الملوّنة الحداثيّة تتأرجح لاهثة في فضاء فائض قيمتها المستلَب، فهي لم تعد قادرة على احتواء أزمات وتناقضات نظامها الاجتماعيّ المحيطيّ، وليس في مقدورها أن تتجاوز المرحلة المُتكرّسَة بينها وبين أختها غير الشقيقة البيضاء. هذه المنظومة العلائقيّة من إنتاج وتداولَ المعرفة شهدت تحوّلات تحيل إلى التناقضات في بنيتها كحقل إنتاجيّ، من جانب، وإلى التناقضات التي تميّز الرأسماليّة، عامّة، وإلى تلك التي تكوِّن حركة الرأسمال في طورها المعاصر، والعلاقات الشرطيّة بين حقلَي التناقضات المتناظرة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ المعرفة حقل إنتاج ثانويّ في عَمليّة الإنتاج وإعادة الإنتاج العامّة، من جانب آخر. التناقض الرئيس الذي يميّز الحداثة المعرفيّة، والتي تعمل جاهدة على تغييبه من خلال إزاحته، هو كونها مسرحًا لأحداث وعمليّات تجري خارجها، حيث إنّ فصل المعرفة عن المقدّس أعاد موضعتها داخل الأرضيّ في طموحه ليحلّ محلّ السماويّ. هذه المَوْضَعة من جديد صاغت موقع المعرفة كتابع يتمفصل في العمليّة الاجتماعيّة الكلّيّة، ولكن بعكس مجالات وحقول فعل اجتماعيّة أخرى؛ فالحقل المعرفيّ -لطبيعة عمله في الصور الذهنيّة وكتراكمات تاريخيّة لهذه الصور- ينطوي على إمكانيّات رؤية بدائل لما هو قائم في الزمان والمكان في محاولته لتجاوز اغترابه كحقل اجتماعيّ مستلَب؛ من هنا فهو يحمل إمكانيّة كونه فعلاً تاريخيًّا غير تابع، وهنا يكمن التناقض الرئيس بين التبعيّة والنزوع الأساسيّ إلى الفعل التاريخيّ المستقلّ. فيما يتعلّق بالعمليّة الإنتاجية السائدة، وما تفرزه من أنظمة سياسيّة حاكمة، نرى أنّ المعرفة تتمفصل بها كأداة ذات إمكانيّتين علائقيّتَين من العمل داخل الحقل الاجتماعيّ: الإمكانيّة الأولى تحيل إلى آليّات السوق التبادليّ وشريط الإنتاج مباشرة؛ أمّا الثانية فتحيل إلى الوعي بتجلّياته المختلفة من لغة وفكر ومعانٍ وثقافة ورموز ودلالات. إنّ عمليّة تحويل المعرفة في الحداثة إلى أداة (instrumentalization) حدّدت ملامح وطرق عملها المؤسّساتيّة والتداوليّة، أي إنّ المعرفة تشكّلت بمنطق آخر غير منطقها، الذي تدّعيه بإزاحاتها المختلفة، وهو منطق حركة الرأسمال في طور محدّد. فمن الجانب المؤسّساتيّ، نرى أنّ المؤسّسات التربويّة تناظر شريط الإنتاج الذي يُعدّ الفردَ للدخول إلى سوق العمل من خلال كونه يمتلك معرفة أداتيّة محدّدة، يتشكّل الفرد خلالها كعامل ذي مهنة. ومن جانب آخر، نرى أنّ المعرفة قابلة للتداول فقط بشكلها البضائعيّ، أي إنّ المعرفة كما هي، إن وُجِدَت، تصبح غير مُعرّفة ومن ثَمّ غير قائمة. من آليّات

العمل المعرفيّة هذه تشكّلت الإزاحات التي تدّعي أنّ المعرفة خارج السوق، ولا يمكن قياسها بمعايير تداول البضاعة، المعرفة هي بطبيعتها غير منفعيّة، تحلّق كالروح فوق الجسد التاريخيّ، هي تاريخ الأفكار ومنطق تراكماتها، البرج العاجيّ النقيّ الخالي من شوائب وغوغاء اليوميّ، النموذج النظريّ المجرّد النقيّ الذي يرتّب حركة الواقع دون أن ينزل إليه أو يلمسه، وما إلى ذلك. أمّا النقد حيال هذا التوجّه من المعرفة الحداثيّة فكان، وما يزال، أسيرَ آليّات عمل المعرفة الحداثيّة وإزاحاتها المختلفة؛ إذ هو، في مَدَياته الراديكاليّة، لا في صلب منظومته الطوباويّة الحداثيّة، يقول إنّ المعرفة فعلٌ اجتماعيٌّ بامتياز، ولا يمكن فصلها عن الكلّ الاجتماعيّ، بل يجب تسخيرها لتحرير الإنسان من مأزقه وورطته الرأسماليّيْن. هكذا فإنّ الإزاحة والنقد هما ردًّا فعل، معقّدان ومركّبان حقًّا، ولكنّهما نتاج النمط السائد لآليّات عمل المعرفة كما صِيغَتْ وتَمَوْضعت في التشكيلة الاقتصاديّة الاجتماعيّة السائدة.

قد يبدو أنّه ليس من السهولة بمكان تتبُّع الأبعاد الثقافيّة، ولا سيّما المعرفيّة من بينها، للتحوّلات الاقتصاديّة الاجتماعيّة المسمّاة عامّة "العولمة"، والتي نستخدم بدلاً منها في هذا البحث "الرأسماليّة المتأخّرة"، إذ إنّ كثافة هذه اللحظة الناتجة عن التضخّم غير المسبوق بعدد ونوعيّة وسائل الاتّصال التي تخلق محلّيّات معولمة وعولمات محلّيّة وأبعادًا ثالثة ورابعة من خلال الثقافة الرقميّة، تغمر وتبهر من يعيشها.[١٦] لكن درس الحداثة يعطينا لحظة اتّكاء ما للولوج إلى تفاصيل وآليّات ما يبدو أنّه انبثاق وقطْع معها، أي إنّ ما يحدث في الآن المُتأخّر يحمل ما سبقه، من حيث الإحداثيّات الضابطة لحركة التناقضات الأساسيّة للحداثة، ويطرح جديدًا في شكل العلاقات بين هذه الإحداثيّات ومن ثَمّ حركتها المُعَرِّفة للآن كحالة أخرى جديدة متجاوزة وقاطعة نهائيًا مع زمكانيّتها الحداثيّة السابقة.[١٧] لنأخذ مثالاً توضيحيًا من العمارة كحقل معرفيّ اجتماعيّ، وذلك لمقولتها المباشرة إلى حدّ ما في بُعدَي الزمان والمكان، أو هكذا زعمت الحداثة المعماريّة على الأقلّ، ولنركّز بخاصّة على مدخل البناية والتجربة الشعوريّة الذهنيّة لمن ينتقل عبر المدخل من الخارج المعماريّ إلى داخله. إنّ باب المدخل الرئيسيّ، وهو مدخل واحد للبناية الحداثيّة، ملزَم أن يكون واضحًا لمن يقف خارج البناية وينظر إلى واجهتها الأماميّة، لحظة الانفصال عن الحيّز العامّ والدخول عبر الباب إلى حيّز البناية الداخليّ هي واضحة للفرد الداخل ولمن يشاهده،

للحيّز العامّ وللبناية معًا. الفضاء الداخليّ للبناية، والذي يربط المدخل بسائر الممرّات والغرف المختلفة، هو فضاء خطّيّ وظائفيّ يبعث انطباعًا بالنظام والترتيب المتسلسل للوحدات الفضائيّة المختلفة التي تكوِّن البناية كوحدة فراغيّة ذات أحجام منفصلة وحدود واضحة المعالم. المقصود أنّ البناية الحداثيّة تكوين زمكانيّ شكليّ للفضاء، يرتّب إيقاع الزمان وحركة المكان، بحيث يفرض على من يَستهلك البناية أن يتحرّك وَفقًا لخطاطة الحداثة العامّة مأسورًا بوضوحها وخطّيّتها المتسلسلة تصاعديًّا؛ من هذا يُفهم أنّ نقيض / عدوّ الحداثة غير المعلن هو الغموض والضياع الدائريّان. هذا النقيض / العدوّ لا يقبع خارج الحداثة، وإنّما يسكنها كاحتمال تاريخيّ ممكن في اللحظة الراهنة وَ/ أو القادمة، ومن هنا تسعى الحداثة لتبني فضاءاتها لتنفي تحقّق هذا الاحتمال، ولكنّها لا تلغيه كاحتمال، وإلاّ سقط الوضوح الخطّيّ. لذلك، ومن خلال جدليّة لافتة للنظر، يتنامى الوضوح ويتنامى الغموض بوتيرة إيقاع واحدة، ويتشكّلان من خلال الحوارات غير المعلنة بينهما. جاءت بناية ما بعد الحداثة لتحتفل بالغموض والضياع الدائريّين، ولكن بتحويلهما إلى حالة لولبيّة، حيث إنّ إبقاءهما كحالة نفي دائريّة لما هو تحقُّق خطّيّ يحمل مخاطر نفي البناية كتشكُّل زمكانيّ للفضاء. المدخل الرئيسيّ للبناية غير واضح وغير محدّد وقد يتعدّد؛ علاقاته مع الحيّز العامّ الخارجيّ أكثر ميلاً إلى الاشتباك والتواصل من أن تكون مجرّد خطوط حدوديّة واضحة. لحظة العبور من الخارج إلى الفضاء الداخليّ تتّسم بتوتّر باحث عن ضوء يبدّد عتمة الغموض الفضائيّ؛ ليس ثمّة خطّ مستقيم يربط ما بين المدخل والممرّات والغرف المختلفة، بحيث إنّك لا تدري إن كنت في حالة صعود أم هبوط، فالعبور من وحدة حجم إلى أخرى هو لولبيّ ينفي الوظائفيّة كمعيار للتبصّر بنحويّة الأحجام المركّبة للبناية كتكوين زمكانيّ لشكل الفضاء، يصبح إيقاع الزمان وحركة المكان إحداثيّتَيْ بحث وتساؤل في تلافيف الغموض والضياع.[١٨] إنّ الاحتمال الما بعد حداثيّ هو المطلق والنهائيّ، الذي لا يفتأ يوتّر يوميّات المقيم والعابر فيها، منتجها ومستهلكها، بحيث إنّ مأزق كلّ رافضيها، بغضّ النظر عن منطلقاتهم المختلفة، هو شَرطيّتهم التاريخيّة بالانطلاق من بنية مطلقة ونهائيّة، من مثل الليبراليّة المحافظة الجديدة والتيّارات الدينيّة الجديدة. هذه العلائقيّة المركّبة التي تميّز المعمار الحداثيّ والما بعد حداثيّ، حيث الأولى تحمل احتمالات متعدّدة يتحقّق بعضها في الثانية، تميّز أيضًا مجالات أخرى، قد يكون أهمّها المجال المعرفيّ.

لقد كانت الحداثة المعرفيّة عهد السرديّات الكبرى المُخلِّصة، تلك السرديّات التي تبدأ من الكون، مرورًا بالمجتمع ومؤسّساته والفرد وجسده ولا تنتهي بالذرّة، وهي إلى حدّ بعيد احتمال متراكم لما قبلها من سرديّة دينيّة مطلقة من حيث شمولها لكلّ التجربة الإنسانيّة، حيث تبدّلت أدوار الخالق والخَلْق، تلك الأحجية التي ما زالت تدغدغ أحلام البعض. في هذا النمط من السرديّات الحاضنة للكلّ الاجتماعيّ، يصبح اليوميّ والصغير والأنثويّ، والمختلف عامّة، سرديّة الصغير المحلّيّ العابر والمتلاشي في ظاهره، احتمال الحداثة المعرفيّة بسرديّاتها الكبرى السائدة. يصبح السؤال حول كيفيّة تنامي هذا الاحتمال لغاية تحقُّقه فيما بعد الحداثة، كمشروع وروح عصر الرأسماليّة المتأخّرة.

قد تكون (أل)سرديّة الكبرى الأنموذج، المُؤسّسة للحداثة المعرفيّة، هي قصّة انفصال الإنسان عن الطبيعة / الأمّ، ليعود إليها سلطانًا عليها، مُسَخِّرًا إيّاها ليرتقي بإنسانيّته إلى أعلى، ومن الناحية المعرفيّة ولّدَ هذا الانفصالُ فعلَيْ إدراك متنافرين ومتجاذبين، متناقضين في وحدة الحركة الإدراكيّة التي تميّز الإنسان الاجتماعيّ، بكونه اجتماعيًّا، وهما القلق والوعي. القلق يحيل إلى حتميّة اللا-عودة إلى الحالة الطبيعيّة الأولى وما ينتج عن ذلك من طاقة توظَّف لإدراك الواقع الاجتماعيّ التاريخيّ من حيث هو وجود متحوّل بالضرورة، بينما يحيل الوعي إلى حتميّة العودة كفعل تاريخيّ ينبثق منه سيّد الطبيعة / الأمّ، أي الإنسان الحديث. ممّا لا ريب فيه أنّ قلق الوعي ووعي القلق، في انفصالهما كما في اتّحادهما، يكوّنان فضاءً معرفيًّا مميّزًا بحداثيّته، أي يفصلها عمّا سبق وعمّا سيكون، ففي تنامي تناقضات الوعي / القلق جرى تحديد هذا الفضاء من خلال الزمان [١٩] والصورة،[٢٠] حيث ينبني مفهوم / محور الزمان الخطّيّ المحتوي للتجربة الإنسانيّة كمتّكأ في مواجهة القلق، بينما تتكوّن الصورة كشكل وعي بالأشياء نافية احتمال الأشياء كما هي وجود في حدّ ذاته. من هذا المفترق، تركّبت آليّات المعرفة الحداثيّة والتي تتمثّل، في الأساس، بالرصف والتمثّل، أي رصف المجهول الزمكانيّ بالمعاني، وبناء صور عن الواقع تمثّله ولا تكُوْنه، بل تصوغه بانفصالها هذا، وتكوِّن معانيه. في المجالات العلميّة المتخصّصة، ولا سيّما العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، نرى أنّ الرصف والتمثّل يتحقّقان من خلال المنهج والنظريّة،[٢١] حيث الأوّل هو مجموع السلوكيّات المنظّمة بإتقان، والتي

على الباحث أن يقوم بها في لحظة تفعيل الرصف والتمثّل على عمليّات اجتماعيّة تاريخيّة مختلفة من خلال تحديد ظواهرها، بينما النظريّة هي مجموع النحويّات التي من خلالها يمكن فهم آليّات عمل الرصف والتمثّل كقواعد عامّة حول حركة السلوكيّات البشريّة والطبيعيّة عامّة.

إنّ الاحتمالات الحداثيّة للقلق والوعي هي المكان والحدث على التوالي، حيث إنّ المكان ينفي إمكانيّة تحوُّل القلق في الوعاء الزمانيّ، بحيث يُسْجَن الإنسان في مكان القلق الأبديّ، بينما الحدث هو احتمال اللا-صورة، أي انتفاء الوعي عن الإنسان الحديث. منذ بداية سبعينيّات القرن العشرين، وعلى امتداد عقدين من الزمان، ومردّ ذلك في الأساس إلى التحوّلات في حركة الرأسمال، التي تقاطعت مع تراكمات نقديّة مختلفة للمشروع الحداثيّ، كانت هنالك محاولات معرفيّة مختلفة لفحص احتماليّ المكان والحدث كمحورين بديلين للقلق والوعي. هذه المحاولات، وإن تفاوتت بدرجة بديليّتها، تميّزت بأنّها انطلقت من الوعي والقلق الحداثيّين لتقول نفيهما بالمضمون والشكل، ولتحيل بهذا إلى المكان والحدث. من الممكن، بدايةً، تصنيف هذه المحاولات إلى شقّين، تلك الأبحاث، العلميّة والفنّيّة والأدبيّة، التي تناولت المكان والحدث مباشرة كموضوعَيْ بحث وتساؤل عن موقعهما كاحتمال مغيَّب داخل الحداثة وإمكانيّة إحيائهما بالحضور الحداثيّ، وتلك الأبحاث التي اتّخذت المكانَ والحدثَ مجازاتٍ مؤسِّسةً لمعرفة بديلة، اصطلح البعض عليها صفة الما بعد حداثيّة، كولونياليّة، بنيويّة وما إلى ذلك. فيما يتعلّق بالشقّ الأوّل، إنّ الكمّ الهائل من أدبيّات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، وبالأخصّ في السبعينيّات والثمانينيّات، التي تعالج موضوعة أزمة التمثّل من خلال فحص مفهوم المكان، على تحويراته المختلفة، ومفهوم الحدث، على مختلف مسمّياته ومركّباته، هو الدليل بامتياز على هذا التوجّه. أمّا فيما يتعلّق بالشقّ الثاني، فالأبحاث المنطلقة منه بدأت تُنْتِج مفاهيم، ومحاولات في تقعيد لغة أخرى بديلة، كاشتقاقات عمليّة إجرائيّة من المجاز المكانيّ والحدثيّ، من مثل شعريّة poetics ، فضاء space ، أدائيّة performativity، اختلاف difference، ذائقة حسّيّة sensibility، تكرار repetition، وما إلى ذلك من مفاهيم جديدة قياسًا بالمعجم الحداثيّ. لقد استمرّ هذا البحث في المرحلة الانتقاليّة التي امتدّت ما يقارب ثلاثة عقود ليجري

انغلاقه، ومن ثَمّ تسخيره، مع استتاب أحوال الإمبراطوريّة الجديدة، والتي، على نحو ينطوي على مفارقة، شارك في عمليّة انبنائها وتقعيد أركانها. في المرحلة الانتقاليّة لهذا المشروع، نادى أصحاب الشقّ الثاني، بأشكال ودرجات متفاوتة من حيث الحِدّة، إلى ضرورة تجاوز، وأحيانًا إلغاء، المنهج والنظريّة كتقليديّن معرفيّين يميّزان النظام القديم، حيث لم يعد لهما أهمّيّة في مجازيّ المعرفة الجديدة، المكان والحدث. من الملاحظ أنّ هذه الدعوة لم تستمرّ طويلاً، ولم تُحمَل على محمل الجدّ، إذ إنّ تكوُّن المدرسة الجديدة، بإرادة الباحثين وَ/ أو رغمًا عنهم، وبخاصّة مع إعادة مَوْضَعتها في النظام الاجتماعيّ الاقتصاديّ الجديد، يحتّم منهجًا ونظريّةً، كأدوات لغويّة إنتاجيّة / توليديّة تصطفّ موازية للتسلسلات والامتدادات الرقميّة اللا-نهائيّة، المجاز الأساسيّ في الإمبراطوريّة الجديدة. إنّ الإزاحات المختلفة التي جرت في الفترة الانتقاليّة لم تفرز آليّات إنتاج يُستبدل بها الرصف والتمثّل، أي إنّ الغزل المباشر والمجازيّ مع المكان والحدث لم يُنشئ علاقات وقوى إنتاج معرفيّة، وإنّما أعاد ترميم / صياغة الرصف والتمثّل، بحيث جرى تعديل ما رُصِف بشكل تعدّديّ إلى حدّ ما، وقَوْلَب التمثّل كمداخلة صوريّة في الواقع.[٢٢] من هذا السياق، لم يكن في إمكان صلابة المنهج والنظريّة، كأعمدة الخطاب المعرفيّ وقوانينه، أن تذوب في خضمّ الغليان الرقميّ، بل على العكس اختُزلت إلى مسطّحات رقميّة عميقة ظاهرها متعدّد الأَنَوات المعرفيّة، أي إنّ من يمتلكَ القدرة على استخدامها، المنهج والنظريّة، تعَدَّدَ بعد أن قَبِل شروط التقاطع الاقتصاديّ المعرفيّ الجديد.

قد يرى البعض في هذه التحوّلات في بنية المعرفة جوانبَ إيجابيّةً من حيث مساهمتها في معرفة الذات وانعتاقها من الشروط التاريخيّة والاجتماعيّة المعيقة لتحقّقها. هذه الاحتفاليّة بتعدّد الأصوات في الحقل المعرفيّ العلميّ تتغاضى عادة، باستثناء بعض الأبحاث الأوّليّة،[٢٣] عن شكل المعرفة المنتجة، من جانب، وعن كيفيّة إنتاجها أي المنهج الذي يُستخدم لإنتاجها، من جانب آخر، كما بيّنّا أعلاه. إنّ القراءة المطروحة لأطوار المعرفة في الحداثة وفيما بعد الحداثة تحيل إلى شَرطيّة التقاطع الاقتصاديّ المعرفيّ، وهي بهذا تثير قضيّتين أساسيّتين حول أطوار وأشكال المعرفة المنتجة، وإمكانيّات تفاعلاتها مع الوعي الباحث عن انعتاقه من شَرطيّته التاريخيّة القامعة. القضيّة الأولى تتناول مسألة العلاقة بين موقع منتج المعرفة داخل

المعمار الاقتصاديّ المعرفيّ، بينما تثير القضيّة الثانية التساؤل حول إمكانيّة تجاوز هذا المعمار في لحظة تعريته كحالة سيطرة وقمع واضطهاد بأشكالها المختلفة العنيفة والرمزيّة، الجسديّة والنفسيّة والذهنيّة. فإن كانت الأَنوَات المعرفيّة الملوّنة المتعدّدة قد قبلت بالقناع الأبيض، بشكله الاقتصاديّ المعرفيّ، وهكذا تموضعت في خطّ تماسّ طبقيّ عرقيّ داخل النظام الجديد / المتأخّر السائد، فما هي الاحتمالات المعرفيّة، كإمكانيّات تاريخيّة فاعلة، لمن هو قاع غير ملوّن، أي غير قابل للرصف والتمثّل، حيث لا-صوتيّته هي صوت احتمال نفي للمسطّح الرقميّ وأشكال الوعي المعرفيّة الممكنة به وبناءً عليه؟ وهل كوْنُه غيرَ قابل للرصف والتمثّل يأتي بحالة لا منهجيّة ولا نظريّة بالضرورة، بحيث أنّ الانعتاق المعرفيّ هو شكل وممارسة يعوِّلان على المكان والحدث؟ إذًا، ما هي آليّات الإنتاج المعرفيّ للمكان والحدث، تحديدًا للقاع غير الملوّن؟ هل تبقى بين المنهج والنظريّة، في تراكماتهما المختلفة، صلةٌ في مثل هذه الحال من الاحتمالات؟ وكيف يمكننا فحص ذلك؟ وأين هو المدخل التاريخيّ المُعاش لمثل حالات كهذه؟

هذه الحالة من عدم فحص المنهج والنظريّة، وها نحن نكرّر، هي من أهمّ العوامل التي تُولِّد المأزق المعرفيّ الذي يقع فيه من يطمحون إلى التحرّر من سطوة وسيطرة المنطق العقلانيّ/ الذكوريّ / الأبيض المتمركز حول ذاتيّته الأورو-أمريكيّة.[٢٤] المأزق يتجلّى بوضوح حيث إنّ شكل المعرفة «البديلة» هو شكل المعرفة القامعة ذاته، وهكذا يصبح مشروع النقد التحوّليّ الانعتاقيّ مشروعًا منافسًا في سوق المعرفة السائدة لا بديلاً لها، أي يكرّسها. العامل الأساسيّ في هذا السياق المأزقيّ هو المنهج، الذي يحيل إلى الرصف والتمثّل، المُستخدم والذي يُتَغاضى عنه -في المعتاد- من خلال مقولة أنّ المنهج العلميّ، على الأقلّ في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، هو واحد ولا يمكن تجاوزه بناءً على تجارب موضعيّة أو محلّيّة. إنّه اللغة، بمعناها الأشمل، التي يجري التخاطب بها بين المنتجين.[٢٥] بيدَ أنّ تقنيّات إنتاج المعرفة العلميّة والعلاقات المكوِّنة لها، أي منهج توليدها، لا تقِلّ تاريخيّةً في اقتصادها السياسيّ عن المعرفة ذاتها. من هنا، يعاني إنتاج هذه المعرفة، في سياقات تحاول التحرّر من القمع بأشكاله المختلفة، من إشكاليّة أساسيّة، على الأقلّ، فيما يتعلّق بالمنهج البحثيّ. يبدو أنّ سَفَر المناهج يجمّدها في قالب مَنشأها، كما لو أنّها معرفة تقنيّة ميكانيكيّة عبر-مكانيّة،

إتقانها كما هي يضمن نجاح تطبيقها أو استعمالها في تقصّي المعرفة وتوليدها، ومن ثَمّ تصبح هذه «المعرفة» قوّة تاريخيّة فاعلة في تكوين الذاتيّ والجمعيّ. وذلك ينبع من تَكوُّن مركز منتج يمتلك أدوات المنهج ومحيطٍ مُستهلك لا يمتلك أدوات إنتاج المعرفة إلاّ من خلالً استيرادها من المركز، على سبيل المَثالً لا الحصر قصّة استيراد منهجيّة ما بعد الحداثة النيو-كولونياليّة في الفكر العربيّ المعاصر.[٢٦]

إنّ الفهم المعرفيّ المُؤَطَّر حداثيًا، من خلال الرصف والتمثّل، يطرح التساؤلات النقديّة الآتية في حال بحثه عن التحرّر المعرفيّ ومن ثَمّ الاجتماعيّ التاريخيّ: كيف يمكننا فهم العلاقات المركّبة بين قصّة معرفيّة ما ومنهج أو كيفيّة إنتاجها؟ ومن حيث أنّ المنهج وأدواته هي في حدّ ذاتها تراكمات معرفيّة بسياق تاريخيّ اجتماعيّ ما، كيف ينتج السياق منهجه وأدواته؟ وبالذات السياق المُغيَّب، المقهور والمغلوب، سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا؟ كيف من الممكن أن يتفاعل نقد المنهج وتحويله مع الفعل الاجتماعيّ السياسيّ التحرّريّ؟ كيف يمكن أن تصبّ هذه التجارب المنهجيّة في المعرفة الإنسانيّة من حيث هي وسيلة انعتاق من ثنائيّة الحاكم / المحكوم، القامع / المقموع؟ إنّ هذه الأسئلة تعتمد منطق النقد الحداثيّ، حيث إنّ القابل للتحرّر عليه أن يكون قابلاً للتمثّل، فالمُغيَّب، والمقهور، والمقموع، والضحيّة، هي تمثّلات بنفس الدرجة التي يتكوّن بها الحاضر المُغيِّب، والقاهر، والقامع، والجاني، كتمثّلات راصفة للعلاقات الاجتماعيّة المتناقضة، التي تحتوي إمكانيّات التحوّل، حيث تمثُّلها يعني احتواء طاقة التحوّل بها، ذلك أنّ التمثّل يعيد صياغة وتشكيل ما هو اجتماعيّ تاريخيّ، ليستطيع هذا الأخير دخول مسطّح التداول التمثّليّ. هذه الورطة الحداثيّة، أنّ إمكانيّات الخروج التجاوزيّ الفعليّة بالمستوى المعرفيّ من فضاء الحداثة لا بد لها أن تمرّ عبر آليّات الاحتواء الحداثيّة، تعيد طرح التساؤل حول احتمالات الحداثة غير القابلة للتمثّل والرصف بشكلها القائم، أي الاحتماليّ، وأبرزها المكان والحدث.

قصّة الانفصال الكبرى تُبنى عن الطبيعة / الأمّ من خلال فكرة الوسيط المتنامي بين الإنسان كحالة وعي اجتماعيّة والطبيعة بشكلها النيّئ، حيث إنّ هذا الوسيط هو مجمل التراكمات، الكمّيّة والنوعيّة، لما جرى تحريره من حالته الطبيعيّة، والبعض يدعوه حضارةً، وأحيانًا ثقافةً، وما إلى ذلك.[٢٧] هاكم سؤالاً ساذجًا: هل من

الممكن العودة إلى الطبيعة من غير الوسيط؟ يبدو أنّه لا تمكن العودة فعليًا إليها، لكنْ هنالك أنواع أخرى من المحاولات في تشكيل مجاز عودة، وهي لا تفتأ تعيد إنتاج فضاءاتها المختلفة في تقاطعات شتّى، بحيث أنّ الإلحاح والتكرار لهذه العودات المجازيّة تثير التساؤل حول مواقعها داخل الفضاءات الحداثيّة. وهاكم سؤالاً ساذجًا آخر: هل يمكن استخدام الاحتمال الحداثيّ كجسر عودة للطبيعة، وما يهمّنا في هذا السياق بصورة خاصّة المكانُ والحدث؟

إنّ المكان والحدث هما احتمالان للوسيط في طوره الحداثيّ. من هنا فإنّ فهم الطبيعة كمكان وكحدث هو بالضرورة غير طبيعيّ، بل وسيطيّ. ومن هذا المنطلق يتحتّم علينا فحصهما كحالات بينيّة فاشلة، بمعنى أنّها لم ترتق لتكون وسيطًا كما هو متعارف عليه، وهي كذلك ليست حالة طبيعيّة أولى. فهي، معرفيًا، لا تتّسم بالوضوح والمنهجيّة والتسلسل المنتظم، من جانب، وهي كذلك ليست حالة عشوائيّة غير منتظمة كما هو حال الطبيعة، على الأقلّ في تمثّلاتها المتخيَّلة، من جانب آخر. فهي في حركة متعدّدة الاتّجاهات بدرجات متفاوتة من الحزم والقوّة، بحيث يغلب التردّد والتوجّس والخوف عليها، وهي خليط غير متجانس من التراكم والتوليد بحيث يبدو حجمها أسطحًا لأعماق متعدّدة على المحاور الفضائيّة الأربعة؛ وعليه، فإنّ فعل إدراكها بما هي يحتّم استخدام السؤال المُقارِب والمُحايِث لما هو تدفّق متردّد خجول ووحشيّ، ينزاح باستمراريّة غاية في التكثيف. فإن كانَ الزمان–الصورة، من خلال التمثّل والرصف، يأتي بأجوبة ما وبوضوح الشكل والحركة من خلال بناء قوانين لها تعتمد التوتّر بين الاستقراء والاستنباط، فإنّ احتماليّ المكان والحدث يحيلان إلى المقاربة والمحايثة على التوالي، كأدوات مجازيّة لإنتاج معرفة، من خلال بناء السؤال، وبشرطيّة انفتاح هذا الأخير كحالة تكوين لما هو. إنّ المقاربة والمحايثة، من منظور الحداثة، هما حالة إخفاق معرفيّة، حالة من عدم التأكّد، حالة من الرغبة المستعصية على الشكل والتشكّل، إنّها حالة أنثويّة توَتّر إخفاق الانتصاب والاختراق الذكوريّ المجازيّ لكهوف المجهول، إنّها الوقوف على أبواب العتمة الداكنة دون المصباح الكهربائيّ. إنّ الإخفاق المعرفيّ هو حالة انبناء مستمرّة ومتواترة، توازي النجاح المعرفيّ الحداثيّ في تحرير الإنسان وتطويع الطبيعة لرغباته، وتتشكّل عَبْرَه كما تُحدّد شكل النجاح ذاته، حتّى إنّه إذا

أدخلنا تعدّديّة اتجاه الحركة وقوّتها المتفاوتة والمتردّدة إلى منطق التحليل، يتراءى في حينه أنّ النجاح هو هشّ إلى حدّ بعيد، ومن هنا الميزة الأساسيّة للمشروع الحداثيّ المتمثّلة في أنّه دائمًا في سيرورة تحوّل وتبدّل.[٢٨]

تتمثّل احتمالات المكان والحدث، معرفيًا، في المقاربة والمحايثة لتكوِّنا آفاقًا معرفيّة لم تكن معلنة في عهد الحداثة التقليديّة، ولكن في طوريها تنبني الحداثة المعرفيّة من خلال العلائقيّة التناقضيّة بين المتحقّق والمحتمل، المحتمل في غيابه كما في المحاولات المختلفة لاستحضاره كتحقّق. من هنا، لا نستطيع القول، أو الجزم، إنّ هذه الآفاق هي حالة قطع مع الحداثة، وإنما تحوّلات في آليّاتها المُنْتجة، بتشكّلها كتوليد، للمعرفة، حيث إنّ القطع، في هذه الحالة التاريخيّة المحدّدة، هو تمرين في التواصل المختلف مع ما هو تراكم تفاعليّ يعتمد منطق الطبقات الجيولوجيّة، كما الطِباق البلاغيّ، كآليّة تحسين وتشذيب لشذا الحداثة في إخفاقاتها المعرفيّة اللازمة لنجاحاته المختلفة. يعني هذا، فيما يعنيه، أنّ الحداثة المعرفيّة تقارب الشرط الموضوعيّ التاريخيّ لمن يرغب في قطعها، أو الإعلان عن جنازتها الأخيرة،[٢٩] أي إنّ ملامح الطبقة الجيولوجيّة المعرفيّة التي أنتجتها الحداثة، كمداخلة في تاريخ تراكم الوعي البشريّ ككلّ، أخذت تستقرّ، وفي الأساس سيرورة التحوّل والتبدّل في التجربة الإنسانيّة، وبركونها في هذا المستوى قد يكمن الإعلان، من قِبَلِها، عن نهايتها كبداية لحياة موت آخر.

تعود دراسة الإخفاق، كمنطلق إبستمولوجيّ، إذًا، إلى الأساس المُرَكّب للمشروع الحداثيّ المعرفيّ، وهو المعمار العلائقيّ لحركة التحقّق والاحتمال. وبهذا فإنّ أيّ دراسة تبدأ من التحقّق الناجح هي بالضرورة مقولة في وتحوير على الإيديولوجيا السائدة، من جانب، ودراسة تبدأ من الاحتمال الفاشل، كمقولة نقديّة، تخاطر في ألاّ تقارب الاحتمالات الكامنة في كلّ تحقّق، من جانب آخر. إنّ إمكان التحقّق في عمليّة تحقُّقه الاجتماعيّة التاريخيّة، أي التي تُعاش، لا ينغلق على إمكانيّة وجود حسّيّ ومتخيّل واحدة، بل يحوي بداخله المنبني باستمرار، وبسبب من العمليّة الاجتماعيّة الكلّيّة المتدفّقة، إمكانيّات محتملة متعدّدة، قد تُخْتَزل بفعل سلطويّ من هذا النوع أو ذاك. من هذا نفهم أنّ منطق عمل التحقّق، كمعمار علائقيّ متحرّك في النور الحسّيّ الذهنيّ المباشر، هو احتماليّ مفتوح على الأفق الاجتماعيّ التاريخيّ

في طور محدّد، حيث يحيل هذا المنطق الاحتماليّ إلى ما هو ممكن إنسانيّ. أمّا إمكان الاحتمال في عمليّة انبنائه كذلك، أي أنّ الاحتمال غير ساكن وأبدًا غير مكتمل، فهو -على نحو تناقضيّ- ينبني من احتوائه إمكانيّة تحقُّق غير قابلة للتنفيذ، ولكنّها حاملة له في أفق ما، وهذه الحمولة هي هي التي تحرّك الاحتمال في أطواره المُعاشة في ظلمة الإخفاق المعرفيّ المتناسلة خارج مؤسّسة التحقّق الناجح. من هنا نستطيع القول إنّ منطق عمل الاحتمال، كمعمار علائقيّ متحرّك في الظلام الحسّيّ الذهنيّ المتخفّي، هو تحقّقيّ منغلق في أفقه الاجتماعيّ التاريخيّ كحالة مُعاشة للمتحقّق الإنسانيّ. من هذه العلائقيّة المتحرّكة، ندرك أنّ المعمار الحداثيّ يتمايز، تفصيليًا، كتحقّق محتمَل، وهذا منبع حياته، من جانب، وينسجم، في كلّيّته، كاحتمال متحقّق، وهذا إعلان موته، من جانب آخر. هذا المفترق المعرفيّ يحتّم دراسة الظاهرة الاجتماعيّة التاريخيّة، بتشكّلاتها المختلفة، بإخفاقاتها الناجحة كما بنجاحاتها المخفقة، إذ إنّ الإخفاق المُخفق، إذًا، والنجاح الناجح هما حالتان غير حداثيّتين، وإنّما هما في أفق اليوطوبيا، كعلامة فارقة بين الحداثة والدين.

إنّ أغلب السياقات المعرفيّة الحداثيّة، المنتجة والفاعلة اليوم، تنطلق من أفق اليوطوبيا هذا لتعود إلى الفضاء الحداثيّ وتستخدم أدواته المنهجيّة والنظريّة، متأرجحة، بتشنّج لافت للنظر، بين الوضوح المؤسّساتيّ وجماليّاته الفاشية، وغموض غير القابل للتمثّل وللنطق البلاغي بهالاته المرعبة بأوّليّاتها. إنّ السياق المعرفيّ الما بعد حداثيّ / كولونياليّ، بأنَوَاته المتعدّدة على خشبة الرأسماليّة المتأخّرة، لا يقلّ تشنّجًا، وإن احتفى بالغموض كحالة وضوح مؤسّساتيّة ذات أبعاد تثير فتنة المحتمل ولا تأبه بانغلاق الاحتمال على ذاتيّته غير المنطوقة إلى حين. قد تكون القضيّة الإبستمولوجيّة للما بعد، بتنوّعاته، أعمق من مجرّد تشنّج في العمليّة التاريخيّة، من حيث هي مُركّب من مجموعة عوارض احتمال لتحقّق الحداثة، وهي بهذا لا تلبث تنكفئ من جديد حول فضاءات حداثيّتها وفيها، أي إنّ التقاطع المعرفيّ الاقتصاديّ الأخير أدّى، سببيًا وبأشكال علاقات أخرى، إلى ارتحال الاحتمالات كتحقّقات عابرة لحظيّة، لا تملك عمقًا ولا حجمًا، فرديّة ذاتيّة نافية للمجموعة، لتبدو وكأنّها ترف الامتياز بدلاً من ضرورة الحاجة.

في التاريخ الحداثيّ، هنالك العديد من الأمثلة التي تمثّل سياقات معرفيّة مخفقة بنجاحاتها وناجحة بإخفاقاتها، ويبدو أنّ الحالات الأبرز لهذا التصنيف هي العلاقات

المعرفيّة الاقتصاديّة بين المجتمعات الأوروبيّة المُستعمِرة والمجتمعات في آسيا وأفريقيا والأمريكيّتين المُستعمَرة، حيث الأولى هي شقّ النجاح المُخفِق، بينما تتميّز الثانية بالإخفاق الناجح عامّة. هذه السياقات المعرفيّة، منذ تكوّنت، ما فتئت تسأل: لماذا أخفق النجاح الحداثيّ، في منبته المتنوِّر؟ ولماذا نجح الإخفاق الاستعماريّ، متمثّلاً بحركات التحرّر الوطنيّة ودول القوميّة التي استقلّت؟ قد تكون الحالة / الورطة الاستعماريّة في فلسطين الانتدابيّة [٣٠] السياقَ المعرفيَّ الأبرزَ لهذه العلائقيّة التي تميّز أساس المشروع الحداثيّ، من حيث إنّها منذ قرن من الزمان تتبوّأ الموقع المولِّد للنجاح كما الإخفاق، بغضّ النظر عن التحوّلات التي رافقت الحداثة بأطوارها المختلفة، وكأنّها تستعصي وتتمرّد حتّى على مَنشأها، أي الحداثة بشكلها الاستعماريّ. فما زال المجتمع الفلسطينيّ، على تيّاراته ومؤسّساته المختلفة، يخفق، بنجاح، في إنتاج معرفة حداثيّة عن ورطته ومآسيها الآخذة بالتكرار، المُذهل والمُرعب في آن، بينما لا يزال المجتمع الإسرائيليّ، متمثّلاً بمؤسّسات الدولة ومؤسّسات المجتمع المدنيّ على اختلاف أنواعها، ينجح، بإخفاق، في إنتاج وتوليد معارف حداثيّة تكرِّس ورطته الأساس، أي كونه مجتمعًا استعماريًّا استيطانيًّا. من هذا التقاطع المعرفيّ التاريخيّ، يمكننا أن نرى في هذه الحالة فرصة لإعادة تقييم المشروع الحداثيّ بشقّه المعرفيّ، على الأقلّ، من خلال فحص التفاصيل العينيّة لآليّات وأنماط إنتاج المعرفة في السياق المعرفيّ لفلسطين الانتدابيّة.

لقد انطلق هذا الجزء من الفصل في محاولة لفحص التعدّد المعرفيّ الذي يميّز العَقدين الأخيرين، والذي يعتبره البعض قصّة نجاح المغيّبين والمغيّبات الحداثيّين في دخول منبر التاريخ من بابه الأوسع: المعرفة. من الممكن، الآن، إعادة صياغة هذه الظاهرة كمحاولة الإخفاق الناجح بالتحوّل إلى نجاح مخفق، بالسياق المعرفيّ، إلاّ أنّ هذه المحاولات عرّجت عمّا هو فلسطين والفلسطينيّون واستثنتهم، إذ ما زالت قصّتهم المعرفيّة غير قابلة للتمثّل والنطق في المنظومة المعرفيّة الحداثيّة، المتّسعة باستمرار لاستيعاب مَن غُيّب وأُقصِيَ عن الضوء الحداثيّ. هذا يحتّم علينا قراءة فلسطين المعرفيّة من احتمالَ الحداثة المعرفيّة، أي من خلال تَمَوْضع فلسطين كمكان وكحدث، ومن ثَمّ مقاربتها ومحايثتها كالأنموذج الحداثيّ لما هو إخفاق معرفيّ ناجح، بامتياز؛ والمقصود أنّه إذا كانت إسرائيل، معرفيًّا، حالة تحقّق، من حيث

هي زمان–صورة وآليّات رصف وتمثيل، فاحتمالها الحدثيّ المكانيّ هو فلسطين العارفة. فمن هي فلسطين العارفة؟ وهل لها أن تأخذنا إلى نقطة استشراف أعلى وأعمق للمكان وللحدث، ومِن ثَمَّ إلى مَفْهَمَة التحقّق الحداثيّ المعرفيّ من خلال احتمالاته غير الممكنة؟

المعرفة الاحتماليّة في شرطها الكولونياليّ: حالة فلسطين

منذ العهد الإمبرياليّ ولغاية يومنا هذا، تشكّلت، وما زالت، فلسطين كاحتمال ضروريّ للحداثة الأوروبيّة ومن ثَمّ وريثتها الأمريكيّة، لا تستقيم الثانية إلاّ بها، ولن تنتهي الأولى، كقضيّة، إلاّ بتحوّل الثانية إلى شرط / طور مختلف. حيث تبدو فلسطين، في لحظاتها الأكثر بيانًا، كمفترق يستقطب، بكثافة، مجمل ما هو مسالك مشروع الحداثة برمّته، بكونها كذلك فإنّها تنبني من خلال عمليّتين متوازيتين تتقاطعان في نقاط عدّة: فأوّلاً، نراها تتشكّل كاحتمال مشروط بزمان–صورة الحداثة السائدة الناتجة عن الأطوار المختلفة والمتعاقبة للرأسماليّة: الاستعمار التقليديّ، ومن ثَمّ الفورديّة، فالرأسماليّة المتأخّرة. ثانيًا، وبكونها احتمالاً، لا تفتأ فلسطين تنتج المكان والحدث الاحتماليّين دون أن يكونا قابلين للتمثّل/ النطق عبر الزمان–الصورة كمسطّح حداثيّ، بكلّ ما تحمله هذه العمليّة من أبعاد حتميّة في تكوين الشكل الفلسطينيّ للمعرفة. إنّ البحث التاريخيّ حول هذه القضية، أي لماذا وكيف تكوّنت فلسطين بالذات في هذا التقاطع تاريخيًا، لم يبدأ بعد، ولا يرمي هذا البحث إلى الخوض فيه، فهنالك من هو أجدر بذلك. إنّ هدف هذا الجزء هو عرض تحليليّ لآليّات الاحتمال كإمكانيّة معرفيّة بذاتها، وكمقولة مرهونة بالتحقّق قد تمكّننا من تحليل التحقّق الحداثيّ من خلال احتمالاته غير الممكنة في المعرفة الحداثيّة.

من خلال البحث في المنهج والنظريّة وعنهما كأداتَيْ إنتاج للمعرفة، تبدو فلسطين كسؤال تائه، بل في أغلب الأحيان غير قائم، في أفق منتجي المعرفة المحتملين والمتحقّقيّن على السواء، فكلاهما ينطلق من أنّ فلسطين موضوع للسيطرة من خلال معرفَتها، وَ/ أو موضوع للمعرفة من خلال السيطرة عليها، أي لا يمكن أن يُنتج الاحتمال أدوات التحقّق. فلسطين، من حيث هي موقع معرفيّ، هي إخفاق ناجح قد يبهر الملاحظ بمدى نجاح إخفاقه بتوليد ذاته، كواقع محتمَل وكصورة ذهنيّة، في

السياقات المختلفة والمتحوِّلة، إلاّ أنّه، كموقع معرفيّ احتماليّ، لم يتجاوز ورطته ليحكيها. بهذا فإنّ آليّة تكوين مأساة فلسطين الأساسيّة هي بانتحار الاحتمال في تحوّله إلى صورة احتمال عبر التحوّلات بأطوار الحداثة المختلفة، أي عدم اتّخاذ احتمال فلسطين كأرضيّة إبستمولوجيّة، بل المحاولة المتكرّرة والدائمة إلى إلغائه كجسر للتحقّق المعرفيّ. ابتغاءً للخوض في تفاصيل الاحتمال الفلسطينيّ، ومن ثَمّ محاولة قراءة الاحتمال المعرفيّ عامّة، سنبدأ بعرض حال الإنتاج المعرفيّ الفلسطينيّ.

هنالك أكثر من طريقة لوصفٍ مُحَلِّل لما يجري في الفضاء المعرفيّ في فلسطين، وهذه الطرق هي اشتقاق للموقع الذي ينطلق منه هذا الوصف، ولنميّز بين منطلقين أساسيّين: التحقّقيّ والاحتماليّ. هذا لا يعني عدم وجود منطلقات أخرى، كالدينيّ واليوميّ والأسطوريّ وما إلى ذلك، بل ثمّة ما هو أكثر من ذلك، إذ تتداخل هذه المنطلقات بأشكال عدّة قد يكون أبسطها الصراع والاندماج، التنافر والانسجام، إلاّ أنّ ما يهمّنا هنا هو السياق المعرفيّ المُنْتِج في تقاطعه الحداثيّ من حيث هو أفق مُؤسّس، وإلى حدّ ما سائد في التقاطع الاقتصاديّ المعرفيّ لما تمكن رؤيته كسوق العمل / المعرفة الفلسطينيّ. فإن كان المنطلق الإبستمولوجيّ هو التحقّق، فذلك سيأتي بوصف يغلب عليه الطابع الاستكماليّ، أي قياس المادّة الإمبريقيّة والأنماط المستقاة منها بمعايير الحداثة المعرفيّة المتحقّقة، ومن ثَمّ الإشارة إلى ما تحقّق منها وما يجب إنجازه في هذا المجال، من خلال مفاهيم إصلاحيّة مؤسّساتيّة وتربويّة ونصّيّة. أمّا إذا كان المنطلق هو الاحتمال، فالوصف المحلّل سيبدأ من تحديد شكل الإخفاق، أي نمط عدم التحقّق المعرفيّ بأشكاله المختلفة، ليرى في هذه الأشكال إشارة إلى ما هو مدخل لفحص شكل عدم القابليّة للتحقّق / للنطق بمعايير منهجيّة ونظريّة التحقّق. هذه الخطوة هي إعلان أنّ الإخفاق هو حالة معرفيّة وليست إخفاقًا في إنتاج المعرفة، من هنا ينطلق البحث الاحتماليّ إلى فحص آليّات تَكَوُّن الاحتمال من خلال تفكيك أشكال الإخفاق والرجوع، الذي قد يجري أركيولوجيًّا وجينيولوجيًّا وَ/ أو بمنهجيّات أخرى كما سنرى لاحقًا، إلى الفضاء الاحتماليّ الصامت لتحديد إحداثيّاته المتدفّقة والتأسيسيّة من غير نطق وقول. لعلّ أفضل طريقة لتبيان علائقيّة المنطلقين، التحقّقيّ والاحتماليّ، كشرطين يكونان بعضهما البعض، هو عرض وصف محلّل للحال المعرفيّ من منطلق التحقّق، في مَدَياته النقديّة، ومن ثَمّ بعد

الوقوف على حدوده القصوى، البدء في تحديد ملامح المنطلق الاحتماليّ. هذا التمرين قد يمكّننا من قراءة الاحتمال كشرط ضروريّ للتحقّق، من جانب، ولكنّه، وهذا الأهمّ، قد يمكّننا من رؤية إمكانيّات تقويض الاحتمال ذاته في بحثنا عمّا يكمن في الحداثة لأحفادها. لنبدأ بالوصف التحقّقيّ.

تمرين أول : نموذج الوصف التحقّقيّ النقديّ

إن كانت الأبحاث حول المنهج والنظريّة المختلفين أوّليّة بشكل عامّ، فإنّ هذا النوع من الأبحاث في السياق الفلسطينيّ يبدو منعدمًا، باستثناء بعض مداخلات فيصل درّاج وما تثيره أحيانًا من جدل لدى من يترصّد أطوار المعرفة وتحوّلاتها.[٣١] واللافت للنظر، في الحالة الفلسطينيّة، كحالة استعماريّة بامتياز، ليس عدم التطرّق إلى إشكاليّة المنهج العلميّ فحسب، بل التناقض الصارخ / الصامت بين عمق التجربة الإنسانيّة وهزال الإنتاج الفكريّ العامّ، التي يعبّر عنها أصحابها والآخرون، وكأنّ التجربة لا تترك مجالاً إلاّ للبحث عن البقاء / الوجود، بكلّ ما تعنيه هذه الملاحظة من أوّليّة إنتاج المعرفة المُمَنهجة في السياق الفلسطينيّ. لا يرمي هذا البحث إلى التقصّي المباشر للعمليّات وللعوامل التي أنتجت هذا الحال المعرفيّ في السياق الفلسطينيّ،[٣٢] بل يرمي إلى اتّخاذ السياق الفلسطينيّ كدراسة حالة، وهي «ال»حالة المُستعمرَة / المُغيَّبة معرفيًا، لإنتاج نظريّ ومنهجيّ مختلف، يكمن اختلافه في مدى قدرته على تحويل كُمون الانعتاق إلى فعل وممارسة في التاريخ.[٣٣]

في جعبة العصر الحديث العديد من الأمثلة التي حاولت تحقيق هذه الأهداف، عَبْر مشاريع معرفيّة بديلة ذات أبعاد منهجيّة ونظريّة وتربويّة مختلفة؛ على سبيل المثال لا الحصر: باولو فريري، ومكارنكو، ولورْيا، وفيجوتسكي، وهوكس، وشريعتي، وأوجستو بوعال، ونغوجي واثيونغو، وغيرهم. أضف إلى ذلك التجارب الثوريّة المختلفة والأبعاد المعرفيّة والتربويّة الكامنة فيها، وتلك التي انبثقت عنها.[٣٤] إنّ التجارب التنظيميّة الفلسطينيّة المختلفة، وبخاصّة في سياق الاعتقال السياسيّ والبعثات الدراسيّة العلميّة والعسكريّة المختلفة، استفادت من هذه التجارب وتواصلت معها في تنشئة كوادرها وقياداتها المختلفة، إلاّ أنّ هذا التواصل لم يفرز بُعدًا منهجيًّا وَ/ أو نظريًّا متّسقًا، إلاّ شذرات، مهمّة

ودالّة، لم تتراكم لأسباب شتّى.[٣٥] إنّ النظرة الفاحصة للإنتاج البحثيّ المعرفيّ الفلسطينيّ اليوم لا يمكنها إلاّ أنّ ترى تخبّطًا عشوائيًا في المواضيع التي تُستقصى وفي المناهج التي تُستخدم في هذه الأبحاث. ومن الممكن الإشارة إلى ثلاثة عوامل أساسيّة تتفاعل في تكوين هذا المشهد البحثيّ الفلسطينيّ. أوّلاً، لعبة المرايا العلائقيّة بين السياسيّ والمعرفيّ،[٣٦] إذ إنّ هزيمة المشروع الوطني السياسيّ الفلسطينيّ، كمشروع تحرُّر وطنيّ، لم تترك لبراعم المشروع المعرفيّ التحقّقيّ سوى مشهد ليتيم يبحث عن أب. ومن هذه الديناميكيّة بدأ التمويل المُغرض، وهو العامل الثاني. وفي تقاطع هذا العامل، لا يقرأ الباحث المشهد الاجتماعيّ، وإنّما يقرأ تفاصيلَ فلسطينيّته المبتغاةِ من قِبَل مَنْ يُمَوّله.[٣٧] العامل الثالث هو غياب النقد غيابًا شبه تامّ كمفهوم، كممارسة وَ/ أو كمؤسّسة، وغيابه كنصّ هو المأزق الأصعب.[٣٨]

قد يكون انغماس وتماهي الباحث في هذا المشهد هو السائد اليوم. يقترح فردريك جيمسون، في إشارة منه إلى إحدى الطرق للتعامل مع النظريّة البرجوازيّة / السلطويّة عامّة، يقترح ألاّ يرميها الناقد إلى سلّة المهملات وإنّما أن يحاول رؤية حدودها، أي إنّ حدود السائد هي بداية اكتشاف تخوم الغياب.[٣٩] في سياقنا هذا، لا نقترح إلغاء القائم معرفيًا، بل أن نبدأ به سائلين التالي: ما هي حدود الباحث الانغماسيّ؟ أين تنتهي الإمكانيّات المعرفيّة للمشهد البحثيّ الفلسطينيّ السائد اليوم؟ ومن ثَمّ، أين تبدأ تخوم الغياب المعرفيّة في هذا المشهد؟ وما هي إمكانيّات المشهد الفلسطينيّ أن يكون دراسة حالة تقود إلى فحص السؤال التالي: هل هنالك مجموعتان من النظريّات والمناهج البحثيّة، مجموعة للحضور وأخرى للغياب؟

إنّ المشهد الفلسطينيّ هو مشهد حامل، لتاريخيّته الاستقطابيّة لا لأسطوريّته الدينيّة وَ/ أو القوميّة، سياسيًا واجتماعيًا. ولذلك فهو، بالضرورة، حامل معرفيًا. من هنا، يصبح التحدّي في توليد هذا الحمل وصياغته كأدوات معرفيّة ذات أبعاد إنسانيّة عامّة. وهذا المنطلق لا يعتمد شوفينيّة قوميّة، أو لا يصنِّم الذات كقاعدة للمعرفة، بل يشير إلى ما هو تاريخيّ من جانب، وإلى محاولة لدخول مسرح التاريخ من جانبه المعرفيّ، أي الإنسانيّ بامتياز، من جانب آخر.

إذًا لدينا في هذا المفترق الحداثيّ قضيّتان قد لا تُرى علائقيّتهما للعين البريئة. فمن جانب واحد، هنالك البحث المُنتج للمعرفة المختلفة التي تستحضر قصص ما هو مُغَيَّب في مشروع الحداثة الأورو-أمريكيّ. الإشكاليّة الأساسيّة في هذه القضيّة هي أنّ هذا الاستحضار وإعادة اكتشاف قيعان الحداثة المظلمة يجري بذات الكيفيّة التي غيّبته وأظلمت موقعه في مسرح التاريخين -المعاصر والغابر على السواء-. والكيفيّة هي منهج، طرق وأدوات العمل البحثيّ، إنتاج المعرفة. وهذا يؤدّي إلى إنتاج معرفة لا تختلف بنيويًا بعلاقاتها التنافذيّة مع السلطة، بحيث يصبح لدينا جوقة من الأصوات البديلة، والتي تُستحضَر بين الحين والآخر كتعبير عن التعدّديّة، على مسرح الرأسماليّة / الكولونياليّة المتأخّرة، دون أن يؤتي هذا التمرين ثماره التحرّريّة. من الجانب الآخر، هنالك المفترق الفلسطينيّ وأحوال إنتاج المعرفة التي تميّزه. وفي هذا المفترق قضيّتان أساسيّتان: القضيّة الأولى من الممكن صياغتها على النحو التالي: ممّا لا شكّ فيه أنّ "الإهمال النمطيّ"[٤٠] لما هو معرفة / قوّة من المفترق الفلسطينيّ وخلاله، على الساحة الفكريّة العالميّة، خلق موقعًا لهذه الورطة في قيعان الحداثة الأورو أمريكيّة، موقعًا لا يُحسد عليه الفلسطينيّ. هذا الموقع لم يُفكَّك بعد.[٤١] بالطبع، هنالك الكثير من الدراسات عن فلسطين، أي إنّها تكوِّن موضوعَ دراسة لا حقلَ إنتاج معرفيّ عامّ. القضيّة الثانية هي أنّ أشدّ ما يميّز هذا المفترق، داخليًا، هو تبعيّة مشروعه المعرفيّ التامّة، إنْ جاز وصفه كمشروع، لمشروع سياسيّ أُفشل وفَشِلَ، نمطيًا، في تحقيق ما يصبو إليه، إلى أن أصبح زئبقيًا بتحوّلاته التي تنعكس مباشرة وفي أكثر من صورة وتصوّر على ما هو معرفيّ. إلاّ أنّ هذا المفترق التاريخيّ الاجتماعيّ، بتراجيديّته الساخرة، يملك ما يمكن أن نسمّيه القدرة على توليد مشاريع منتجة سياسيًا ومعرفيًا على السواء. وهنا، على وجه التحديد، بين التبعيّة والتوليد، تكمن إنسانيّته التي سوف نحاول هنا كشفها منهجيًا ونظريًا. هذا الكشف / الاستشراف سيساهم في تفكيك القضيّة الأولى، قضيّة المنهج والنظريّة في إنتاج المعرفة الحداثيّة المختلفة، وذلك لكون القضيّتين مترابطتين علائقيًا في عدّة مستويات، قد يكون أهمّها تفاعلات أنماط التغييب المعرفيّ بالحداثة الأوروبيّة، والذي هو أداة مشتقّة من منظومة القوى السائدة، مع تاريخيّة المكان الاقتصاديّة الاجتماعيّة وأشكال التعبير المعرفيّة عنها.

هنالك عدّة إمكانيّات وطرق لتحديد فضاء الالتقاء الممكن بين ما هو سؤال المنهج والنظريّة في أزمة المعرفة الحداثيّة والمفترق الفلسطينيّ المعرفيّ. سنطرح فيما يلي، بشكل أوّليّ، نموذجين لهذا الالتقاء: النموذج الأوّل هو ما تمكن تسميته نظريّات النشوء القوميّة،[٤٢] أمّا الثاني فهو النموذج البنيويّ بتحويريه التقليديّ والما بعد بنيويّ.[٤٣] اختيار هذين النموذجين جاء لكونهما يمثّلان القطاع الأوسع من التيّارات السائدة، معرفيًا، في العلوم الإنسانيّة عامّة والاجتماعيّة منها خاصّة.

النموذج الأوّل: نظريّات النشوء

بداية، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما أُنتج معرفيًا، من قِبَل الفلسطينيّين، بالمنهج العلميّ التقليديّ حول التاريخ الاجتماعيّ الاقتصاديّ والسياسيّ حول الورطة الفلسطينيّة، لم يرْقَ إلى تكوين قصّة نشوء معرفيّة بذاتها تزاحم القصص النقيضة، نحو القصة النسويّة أو حتّى القصّة السوداء / الملوّنة وغيرها. الادّعاء التقليديّ الدفاعيّ في هذا السياق مركّب من شقّين: الأوّل أنّ القصّة لم تنتهِ، ولذلك من غير الممكن كتابتها بعد؛ أمّا الشقّ الثاني فهو أنّ طبيعة الصراع تحتّم على المشاركين فيه البحث عن سبل البقاء، وبذلك يصبح إنتاج المعرفة نوعًا من الترف. بالرغم من ذلك، هنالك محاولات شتّى في هذا الاتّجاه. من الممكن وصف ما أُنتج كمحاولات إنشاء تتناظر، وعلى الأغلب تتمارى، والمشروع الكولونياليّ بفرعه الاستيطانيّ كما جسّدته الصهيونيّة.[٤٤] من هنا، فإنّ الباحث المدجَّج بنظريّات النشوء ومناهج بحثها لن يجد ضالّته في الفضاء الفلسطينيّ، وسيصل، بضرورة نظريّته ومنهجه، إلى أنّ المجتمع الفلسطينيّ، بشكله الوطنيّ، لم يكتمل بعد وَ/ أو أخفق في صياغة قصّة نشوئه وبناءً عليه فقد أخفق كذلك مشروعه السياسيّ التحرّريّ. البعض قد ينحو مَنحى المنقذ ويقترح خطى عمليّة لِلَمْلَمة شظايا القصّة وتركيبها بشكل نشوئيّ مكتمل، والبعض الآخر قد يقترح الانتظار حتّى النضوج العفويّ؛ أمّا البعض المتربّص، فقد يُشْهِر علميًا بعدم قابليّة الفلسطينيّين لتكوين شعب، والفئة الأخيرة ليست محصورة فِي الأعداء، وليست بقلّة أيضًا.

وهذا الحال، أي عدم إغلاق قصّة النشوء والعلاقة المرآتيّة مع المُسْتَعمِر، يفتح آفاقًا منهجيّة ونظريّة معيّنة للبحث ويغلق أخرى. فمن جهة، نرى أنّ عدم إغلاق قصّة

النشوء، كما حال انغلاقها عند أغلب الإيديولوجيّات القوميّة من خلال مَأْسَسَة ما هو معنى، أو العكس أي وجود المؤسّسة هو المعنى، أدّى إلى حركة تأرجح معيّنة بين عدّة أقطاب من المعاني ذات هجانة عالية ولكنها بالرغم من ذلك تأسيسيّة. هذا التأرجح بين الأقطاب المتحرّكة قد يمكّن الباحث من سَبْر أغوارها في لحظات / مواضع تتميّز بكونها ذات كثافة عالية من حيث الإيقاع وتراكم المعاني، والتي في حال الانغلاق تتحوّر كَرُوتين. ومن جهة أخرى، مثل هذه الحركة المكثّفة قد تحجب عن الباحث رؤية مواقع اليوميّ ولحظات الاتّكاء عليها وبها. من هذا التحليل، من الممكن بناء المداخلة التالية حول النظريّة والمنهج: نظريًا، ليس ثمّة شرط ضروريّ -كما تدّعي معظم نظريّات هذا النموذج المعرفيّ- لقصّة نشوء مكتملة، أو حتّى مكتملة جزئيّا، لبناء إيديولوجيا وطنيّة. منهجيًا، لفحص عمليّات تكوين الهُويّة الوطنيّة، أو قد تكون أيّ هُويّة اجتماعيّة، على الباحث أن يرى العلاقة الجدليّة المتحرّكة بين لحظات الكثافة والاتّكاء وحدةَ قياسه الأولى.

إنّ تيّار النشوء في العلوم الإنسانيّة هو التعبير، بالمستوى النظريّ والمنهجيّ، عن شقّ الزمان في آليّات انبناء الحداثة المعرفيّة، بحيث إنّ المجاز الأساسيّ المكوِّن للنشوء هو زمانيّ، فالتحوّلات والتطوّرات هي، في الأساس، منبثقة عن أنواع مختلفة من الحركة على هذا المحور. ومن حيث إنّ الزمان هو حالة التحقّق مقارنة مع حالة احتماله، أي المكان، فإنّ تيّار النشوء لا يُفْهِم المكانَ كمحور تكوين، وإنّما -في حال التطرّق إليه، وهو غالبًا ما لا يحدث- كاشتقاق تابع للزمان. إنّ المشروع الحداثيّ استطاع أن يلغي المكان، معرفيًا، بعد أن سيطر عليه، عسكريًا وسياسيًا، من خلال تشكّلاته الاستعماريّة خارج مركزه الأوروبيّ. أمّا في فلسطين، فقد أخفق الاستعمار الاستيطانيّ في إلغاء المكان، بالرغم من السيطرة العسكريّة عليه. ما زالت فلسطين مكانًا موّلِدًا للخلل وللإخفاق الحداثيّ، من جهة أهل الحداثة أنفسهم، ومن جهة أهل فلسطين ذاتهم؛ ومن هنا فإنّ الخطاب المعرفيّ الذي يعتمد نظريّات النشوء يقوم بإزاحة الإخفاق، بشقّيه، إلى أفق زمانيّ يحيل الإخفاق الناجح إلى عدم نشوء أو إلى نشوء معاق لدى أهل فلسطين / المكان. من هنا، فإنّ البحث في فلسطين لا بدّ له أن يبحث، إذا كان يبغي تجاوز مجاز الزمان الحداثيّ، في احتمال المكان، وعلى وجه التحديد تلك المسافة التي بين احتمال فلسطين وتحقّق الاستعمار الاستيطانيّ فيها.

النموذج الثاني: البنيويّة وما بعدها

يتحدّد، ومن ثَمّ يتناتج، الفضاء الاجتماعيّ لظاهرةٍ ما، ببُعدَيِ التزامن[٤٥] التوليديّ لبنية العلاقات والتعاقب[٤٦] المنبني من خلال ممارسة الفاعلينَ بالأحداث المتتالية تراكميًّا ونوعيًّا، من خلال ما يسمَّى الذاكرة / الوعي، عبر الزمن. من جانب آخر، هنالك الحدث ذاته كحالة بينيّة يتعلّق انبناؤها بأفق يقف على ثنائيّة التزامن / التعاقب. ولكن قد يسمو الحدث، وهذا ما يميّزه، إلى ما هو تدفّق نبض وانبعاث متجدّد للطاقة الاجتماعيّة عامّة. تزامنيًّا، الفضاء الاجتماعيّ لمنهجيّة المعرفة وأدواتها وتقنياتها المُمارَسة في المشهد الفلسطينيّ يتحدّد من خلال تبعيّة مزدوجة وعلائقيّة. أوّلاً، هو بنية علاقات القوى الاستعماريّة والتي تحفر ما هو نحوّية الفلسطينيّ إلى حدّ بعيد، أي ما يحدّد المعالم العامّة لما هو فلسطينيّ. ثانيًا، هذه النحوّية تتفاعل وتؤسّس لتبعيّة بنيويّة للمعرفيّ بالسياسيّ المباشر. فمثلاً، في عهد الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة في الشتات، جرى احتواء الإنتاج المعرفيّ تحت سقف السياسيّ من خلال مؤسّسات محدّدة تُموّل وتُشخْصن من خلال «الزعيم» وَ/ أو الولاء له. أمّا في عهد السلطة الوطنيّة، وهو عهد الاحتواء التمويليّ، فإنّ إنتاج المعرفة يجري من خلال أو تحت سقف التمويل المُشَرْعَن عَبْر ما يسمّى مؤسّسات المجتمع المدنيّ ومنظّماته غير الحكوميّة، والتي تكوِّن عمليًّا حكومةَ ظلّ للسلطة الوطنيّة دون أن تجاهر بذلك. هذه التبعيّة المزدوجة تُغْرِق الباحث الفلسطينيَّ في متتاليات نصّيّة وتقنيّة، هدفها تكريس الولاء البحثيّ، بحَيث لا تمكّنه من استشراف حدود التماسّ بين ما هو معرفيّ وما هو سياسيّ، أو بين ما هو نظريّ ومنهجيّ يبغي التجاوز، وبين ما هو شعار وهتاف لإعلان النوايا. في تعاقبيّته يبدو هذا الفضاء الاجتماعيّ للملاحظ اليوميّ مركّبًا وعشوائيًّا. فهو مركّب من حيث موضوعته الأساسيّة، وهي الهُويّة الفلسطينيّة، في تاريخها وحاضرها، في تشعّباتها وثباتها، في صعودها وهبوطها، عبر طبقات مختلفة من الفعل ومن التجلّي. وهو عشوائيّ من حيث استخدامه للنظريّة والمنهج، بحيث نرى أنّ هنالك عدم اتساق في البنية الفكريّة للمؤلّفين كجماعة، وإنّما ثمّة نوع من كولاجيّة، تتحدّد بحسب آليّة استخدام ما يعرف المؤلّف وليس ما يختار المفكّر بعد تأمّل ودراسة ومقارنة بين ما يعرف وما غاب عن معرفته. الدليل الأبرز لهذه التعاقبيّة هو ما يُنشر في الدوريّات والمجلاّت العلميّة وشبه المُحَكَّمة الصادرة من

قِبل المؤسّسات الفلسطينيّة الرسميّة والمنظّمات غير الحكوميّة والخاصّة على السواء. أمّا فيما يتعلّق بالحدث، وهو الأكثر نضارة في المشهد الفلسطينيّ، فهو وباستمرار يستعصي معرفيًا لأنّ فيه، حين يقاوم، ما يتجاوز البنية التزامنيّة، وحين ينسج متكأً، ما يُفقِد التعاقبيّ رونقه الكثيف للمموّل الذي يبحث عن ترويض غير العاديّ في نحوّية الفلسطينيّ البديلة. هذا الاستعصاء، من جانبه الآخر، يحفّز البنى والفاعلين فيها ومن خلاله لإعادة الكرة للسيطرة على ما هو حدث يحمل كُمون التحوّل، بغضّ النظر عن نوعيّة وآليّة التحوّل المحمول حدثيًا. من هنا، نرى أنّ «الحدث»[٤٧] هو مدخل تفكيكيّ لما هو نظريّ ومنهجيّ في المعرفة المنبثقة من البنيويّة كتيّار أساسيّ في العلوم الإنسانيّة. ومن الممكن صياغة المداخلة الأوّليّة التالية: بما أنّ بُعْدَي التزامن والتعاقب، كأداتين للتحليل البنيويّ أساسيّتين، تُدْخِلان الباحث الذي يستَخدمهما في أزمة التكريس لما هو قائم، بحيث يترك مجال فعله المعرفيّ بلحظة تشخيصه له، من جانب، وبما أنّ الحدث المتدفّق هو ما يجعل الحالة الفلسطينيّة حاملة لما هو تحوّليّ، من جانب آخر؛ لذلك يصبح الحدث، كمفهوم نظريّ وكأداة قياس منهجيّة، مثلما شاهدنا في الحالة الفلسطينيّة، هو المدخل الأساس لفحص ولتقصّ معرفيّ يكسر الحدّ بين الحضور والغياب، على الأقلّ في مجال التمثّلات المعرفيّة وسياساتها.

إنّ البنية هي الشقّ الصوريّ في مشروع الحداثة المعرفيّ، حيث إنّ مفهوم الحدث فيها هو احتماليّ، ومن هنا فإنّ فلسطين، كحدث، تحتّم الاستثمار الزائد في الصورة لتكثيف الستار الحاجب للحدث الذي يأبى إلاّ أنّ يتدفّق مخلخلاً ومقلقًا لأهل الحداثة، كما ولبعض من أهل فلسطين. فماذا سيعني، معرفيًا، أن نبدأ من الحدث؟ وهل حقًا بإمكاننا، في حالة فلسطين، إهمال تأريخ تراكم وحركة الصور عن الحدث؟

تمرين ثانٍ: نموذج محتمل للوصف الاحتماليّ النقديّ

تبدو فلسطين موقعًا مولّدًا للإخفاق المعرفيّ، وهذا ما يميّز الموقعَ كحقل اجتماعيّ تاريخيّ بغضّ النظر عن الموضع المنتِج للمعرفة، إذ نرى أنّ المشروع الحداثيّ / الاستعماريّ يُخفق في كتابة فلسطين حداثيًا / استعماريًا، بوصف الكتابة فعلاً سلطويًا، ونرى المجتمع الفلسطينيّ ينغلق، مرّة تلو الأخرى، على تحويرات محدّدة لمأساته / ورطته في محاولاته المختلفة لكتابة ذاته، ونرى، من جانب ثالث، أنّ

المحاولات المتحرّكة، بين المشروع الحداثيّ والمجتمع الفلسطينيّ، باتّجاه خلق فضاء ثالث، تنطوي على إحداثيّات تناقضات الموضعين الأوّلين من غير إمكانيّة صهرهما لفتح الفضاء المبتغى. ليس الإخفاق في حدّ ذاته هو اللافت للنظر، وإنّما كون هذا الإخفاق ناجحًا، حيث إلى جانب الفشل، والانغلاق، ومحاولات خلق تجانس ما بينهما، هنالك ما يمكن وصفه برشاقة الموقع، أو بقدرته الزئبقيّة، في خلق حدث مكانيّ ومكان حدثيّ، بعلائقيّة متردّدة، ومضطربة، وغير متجانسة، تتحرّك في عدّة اتّجاهات ومجالات إيقاعيّة غير متزامنة، بحيث تُراكم تاريخًا من الإخفاق الناجح النوعيّ. قد تكون هذه الرشاقة هي إحدى الآليّات الأساس التي تُولِّد لدى الفلسطينيّين حالة الازدواج بين الإعلان عن كونهم ضحيّة، وسلوكهم وممارساتهم وبنية شعورهم الأساسيّة بأنّهم أبطال لا ضحايا. إنّ هذا التأطير الأوّليّ لما هو تقاطع فلسطين-معرفة، يحتّم إعادة قراءة لتاريخ تشكّله كموقع مُوّلِد للإخفاق الناجح والرشيق كشكل تعبيريّ-حسّيّ، على نحو متناظر، عمّا هو تاريخ تشكّل وتشكيلات الاحتمال. أي، يجب بدايةً قراءةُ تاريخ التحوّلات بشكل الإخفاق، منذ لحظة حضوره كإمكانيّة ما من ضمن عدّة إمكانيّات أخرى، إلى أن استتبّ له الأمر كإمكانيّة واحدة سائدة لا يمكن استبدالها أو تجاوزها. من القراءة المتتبّعة لهذا التاريخ، من الممكن رصد حياة / حيوات الاحتمال الملاصق للتحقّق الحداثيّ دون أن يتحقّق بذاته، بل كقوّة محتملة تكمن فاعليّتها التاريخيّة والمعرفيّة في كونها تحلّق فوق التحقّق وحوله وتحته وبجانبه. كيف ومن أين إذًا تبدأ قراءة / كتابة تاريخ أشكال الإخفاق في الواقع الفلسطينيّ؟

إنّ الإخفاق النمطيّ، كعارض تعبيريّ حسّيّ للاحتمال، لا يحيل إلى قيمة أخلاقيّة ما، وإنّما إلى شكل من العلاقات المكوِّنة لما هو إحداثيّات زمانيّة -الماضي، والحاضر، والمستقبل، واشتباكاتها المتعدّدة- لا تتوازى ولا تتوازن [٤٨] مع إحداثيّات المكان والحدث، المنبثقَيْن والمكوِّنَيْن للواقع الحقيقيّ المُعاش باستمراريّته المتدفّقة باتّجاهات متعدّدة. من هنا يُفْهَم الإخفاق النمطيّ كعمليّة الإدراك الحسّيّ الذهنيّ للفجوة المتكوّنة عبر عدم اتّساق، أو التفاوت الحركيّ الفضائيّ، لمجموعتَي الإحداثيّات، الزمانيّة وتلك المكوِّنة للمكان والحدث. هذا الإدراك للفجوة يولِّد، بلحظة الإدراك ذاتها وليس بتراتبيّة زمنيّة، طبقة شعوريّة ذات أبعاد تكوينيّة لما هو ذات وهُويّة عصر

أو حقبة ما. وإن كان هنالك مستويان من العلاقات، الفجوة بذاتها وعمليّة إدراكها الحسّيّ الذهنيّ، فهذا يملي علينا سبرهما، بدايةً، ومن ثَمّ الانتقال إلى تفاصيل الاحتمال من خلال هذا التحليل. إنّ ملامح وطرق تشكّل هذه الفجوة، من حيث هي فضاء متحرّك، تتناظر هي وحمولات الاحتمال المُؤسِّس لها ممّا يمكّننا من تقصّي تفاصيل الاحتمال ذاته بأثر تناظريّ، أي نحويّة التفاعلات بين أنواع مختلفة من المنطق، بعد وعَبْر فحص الفجوة وعمليّة إدراكها.

إنّ الفجوة ترتدّ، بما هي مجاز، إلى فراغ وحجم ما يربط ويفصل، بذات اللحظة، بين نقطتين / موقعين / وجودين هما شرطان ضروريّان لوجودها، لكن تحديدهما الإدراكيّ لا يجري إلاّ من خلال الفجوة التي تمثّل -في هذه الحالة- حدود الموقعين كعلامة فاصلة على ما هما وعلى ما ليس هما. من هنا، فالفجوة شرط إدراكيّ ضروريّ لوجود الموقعين، إذ إنّ انتفاءها يؤدّي إلى نفي المَوْقعَين. المقصود أنّه لكي نميّز بين محور الزمان عمّا هو مكان وحدث، لا بدّ من فصلهما بفجوة فراغيّة ذات حجم دلاليّ، تتأتّى دلاليّته من علائقيّة ثلاثيّة متحرّكة، أشدّ ما يميّزها بمستوى الإدراك الحسّيّ-الذهنيّ هو عمق المعنى المتأتّي منها، وهو بهذا ينقل الفراغ من فيزيائيّته المفترَضة إلى فضائيّته الاجتماعيّة المتحقّقة تاريخيًّا بالمُعاش الحقيقيّ. من هنا، إنّ مواجهة السؤال «ما هي الفجوة؟» لا تكون، بالمسطّح الحداثيّ، إلاّ عَبْر استبدال الـ «ما» بالـ «مَن»، وهذا ما تُمكِن تسميته تعويض فقدان الشيء بأَنْسَنَته، أي إنّ البحث في الفجوة لا يجري من خلال تكوين قائمة بصفاتها شبه الفيزيائيّة، وإنّما بحقول المعاني ذات الشكل المعماريّ المحدّد الذي يقيم الفجوة بما هي الفضاء الواصل ما بين التحقّق والاحتمال. بناءً على ذلك، يكون وجود الفجوة وعمليّة إدراكها الحسّيّ-الذهنيّ هو ذات العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة، أي إنّ أيًّا من شقَّي العلاقة، الوجود والإدراك، غير معطى مسبقًا، إنّما تتأتّى، بإمكانيّة غير سببيّة، موضوعيّة الشكل من مجمل تركيبة علاقات القوى في التقاطع التاريخيّ الاقتصاديّ المحدّد.

تميّز ما يُعَرّف اليوم بأنّه الفضاء الفلسطينيّ، والذي لم يكن محدَّدًا بهذا الشكل في حينه، في القرن التاسع عشر، تميّز بكونه تقاطعًا استكشافيًا، حالة عتبيّة يَنظر من يقف عليها مستشرفًا إمكانيّات القادم، حيث غلّفت البعضَ غمامةُ اللهفة لانبثاقات جديدة، وثمّة آخرون غلّفتهم غمامة التخوّف من هذا الجديد،

والأغلب تغلّف بكليتيهما، والكلّ فيما راكم التاريخ من أبنية بالإضافة إلى ما حدّدته الأرض، فيه وعليه. لحظة الاستكشاف هذه كانت تراكمات تحوّلات في البنى الداخليّة في تفاعلاتها مع قرن زمني من الاتّصال المتنوّع والمتقطّع، المكثّف والغامض، مع تشكيلات مختلفة من القوى الاستعماريّة الأوروبيّة، هذا الاتّصال الذي كان جانبًا وتعبيرًا عن تحوّلات في البنى الاجتماعيّة الاقتصاديّة المختلفة، أجاد في وصفها ألكسندر شولش.[٤٩] إلاّ أنّ القطع بشكله العلنيّ لم يكن له أن يُحْسَم إلاّ عسكريًّا مع نهاية الحرب العالميّة الأولى. أو بتعبير آخر، كان الفعل العسكريّ امتدادًا متوقّعًا لتتويج التحوّلات التي مهّدت لحالة القطع بين حقبتين من تاريخ البلاد، حيث سيعاود هذا النمطُ من التمهيد الاقتصاديّ الاجتماعيّ المحاولة من جديد، ومن ثَمّ الحسم العسكريّ المتكرّر، قد يكون أهمّها ما حدث عام ١٩٤٨. صحيح أنّ هذه التحوّلات كانت ذات أثر مباشر على عمليّة إنتاج المعرفة وتداولها المؤسّساتيّ، بحيث تداخل الشكل التقليديّ مع الشكل الحديث، إلاّ أنّها لم تقطع النسق السابق لما هو معرفة / قوّة، بل ساهم التداخل في ترسيخ مؤقّت لهرميّة المعرفة المتداولة آنذاك. هذه اللحظة المؤقّتة كوّنت البنية التحتيّة لمعرفة استكشافيّة تتضارب وتتشابك فيها أنواع مختلفة من السرديّات والمواقف تجاه ما هو تحوّلات في البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة.[٥٠]

من أهمّ مميّزات الرأسماليّة، بأطوارها المختلفة، ذلك المنطق العنفيّ الذي يفكّ ويهدم ما هو قائم، ليعيد صياغته بأشكال قيميّة تلائم منظومة التصنيف، أي لغة القيمة، الخاصّة بها. وإن كان هذا الدرس الدلوزيّ يتحدّث عن المجتمعات الغربيّة، فإنّ هذا المنطق يصبح أشدّ وطأة وعنفًا في المستعمرات مبرَّرًا بإيديولوجيات شتّى، أبسطها أَنْسَنَة المجتمعات المُستعمَرة. إلاّ أنّ ما يُهدَم لا يتبخّر في الهواء، ولا يجلس في أقفاص زجاجيّة في المتاحف القوميّة، بل يدخل مناطق فعل خلفيّة وعميقة بحيث يكون جزءًا من عمليّة صياغة الوجه والسطح الظاهر، أي يشارك، بشرطيّة تاريخيّة، في صياغة أقلمة منظومة التصنيف الرأسماليّة السائدة ذاتها. فلسطين ليست استثناءً لهذه العمليّات من هدم وتفكيك وإعادة صياغة وصياغة مُقاومَة، بل قد تكون الحالةَ المُمَثّلةَ والأبرزَ لتقاطعات تاريخيّة اجتماعيّة كهذه. إنّ الحسم العسكريّ الذي نتج عن الحرب العالميّة الأولى، ومن ثَمّ بداية الهدم

وإعادة الصياغة بالمستوى المؤسّساتيّ والاقتصاديّ الاجتماعيّ العامّ، بدأ يحصر ويحاصر التقاطع الاستكشافيّ المعرفيّ الذي ميّز المرحلة السابقة. إنّ إعادة كتابة فلسطين استعماريًا، منذ بداية العقد الثاني من القرن العشرين، كلحظة تأسيسيّة في تاريخها المعاصر، خلق بنية ثلاثيّة تتكوّن من خلال علائقيّة المجالات الثلاثة الآتية: النظام الاقتصاديّ الرمزيّ[٥١] الاستعماريّ المتحقّق، وما جرى تفكيكه وهدمه وإقصاؤه من بُنى تاريخيّة اجتماعيّة، والذي تحوّل إلى نظام اقتصاديّ رمزيّ محتمل من حيث هو كمون، والفجوة المتوالدة فيما بين هذين المجالين. السؤال الذي يبقى مفتوحًا هو حول تفاصيل تحوّل ركام الهدم والتفكيك من حالة غير منتظمة إلى نظام اقتصاديّ رمزيّ، يجمع ويرتّب بنية الشعور الأساسيّة لأهل فلسطين العرب، ومن ثَمّ حقل القوى الخاصّ بفعلهم التاريخيّ، والذي ما زال يكوِّن مصدرًا أساسيًا لإنتاج المعرفة ولإنتاج الفعل السياسيّ الفلسطينيّ حتى هذه اللحظة. من الممكن القول إنّ هذه البنية الثلاثيّة، احتمال / فجوة / تحقّق، كانت في حال من الترنّح والميول الانبنائيّ بين نهاية الحرب العالميّة الأولى ولحظة الفقدان (١٩٤٨)، حيث جرى تقعيدها، جزئيًا -على الأقلّ-. إنّ أحداث حرب عام ١٩٦٧ ونتائجها، التي كرّرت نمط التمهيد الاقتصاديّ الاجتماعيّ ومن ثَمّ الحسم العسكريّ، كانت تعبيرًا عن نضج واكتمال هذه المنظومة من العلاقات البنيويّة، بحيث أصبحت اللعبة المعرفيّة الوحيدة الممكنة في تلك اللحظة الحاسمة والمكوِّنة لما بعدها.[٥٢]

إنّ الحدث والمكان هما المدخل المفاهيميّ التحليليّ للنظام الاقتصاديّ الرمزيّ الفلسطينيّ المحتمل بشكله المكتمل، والذي لا يمكن رصده إلاّ من خلال علائقيّته التاريخيّة بمسار اكتمال النظام الاقتصاديّ الرمزيّ الاستعماريّ المتحقّق في فلسطين، والذي لا يزال يحاول إعادة كتابتها منذ ما يقارب قرنين من الزمان. إذا أخذنا الفهم الحداثيّ النقديّ على محمل الجِدّ، ولمداه الأقصى، والقائل بأنّ أدوات إنتاج المعرفة مشروطة بموقع منتجها، وبموقع مستخدمها وموضوعها، تأتي متوالية تلك الأسئلة الباحثة عن المنهج والنظريّة في الشرط الاستعماريّ من موقع الحدث والمكان، أي حول تشكيل أدوات إنتاج المعرفة من خلال النظام الاقتصاديّ الرمزيّ المحتمل.

نموذج محتمل لأدوات الإنتاج

قد يُثار السؤال، بدايةً، حول كون المنهج والنظريّة جزءًا من منظومة الحداثة المتحقّقة، وبذلك حول مدى صلتهما بالحداثة الاحتماليّة، إن وجدت هذه أصلاً. ثانيًا، إن كانت هذه الأدوات ذات طابع تكريسيّ في حالة التحقّق، فهل يبغي الباحث في نظام الاحتمال تكريسَه، أم تجاوُزَ البنية الثلاثيّة السائدة؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ إنتاج المعرفة يحتّم درجات متفاوتة ومتداخلة من التنظيم والتجريد، درجات تحيل إلى المنهج والنظريّة على التوالي، لكن التنظيم والتجريد يتحرّكان ويتحوّران ويتشكّلان، عبر أقاليم تاريخيّة شتّى، بتنوّع شاسع وإن كان مشروطًا بطبيعة تركيبة المجتمع من جهة أشكال الاتّصال السائدة فيه. في سياق نظام الاحتمال الفلسطينيّ هنالك بعض الميزات الأساسيّة ذات الصلة المباشرة بقضيّة التنظيم والتجريد، والتي قد تنعكس في عمليّة توليد أدوات إنتاجية معرفيّة ممكنة. سنعرض فيما يلي بعضًا منها من قبيل التمثيل لها، لا من قبيل الجَرْد الكامل، لأنّ ذلك يتطلّب كتابة وبحثًا من نوع آخر. الميّزات التي سنتطرّق إليها هي التوتّر، والتردّد، والقطع، والحركة. من المهمّ الإشارة إلى أنّ هذه الصفات لا تقوم منفردة، وإنّما ككلّ، وتمريننا هنا هو محدود بهدفه التوضيحيّ.

إنّ التوتّر يتناتج في الاحتمال من الشرط الأساسيّ المكوِّن له، أي كونه تراكمات هدم وتفكيك، إذ إنّ الطبقات الجيولوجيّة التي تبنيه هي عبارة عن قِطَع غير منتظمة زمانيًا ومكانيًا، تتشابك بدرجة توتّر عالية بفعل الطاقة العنيفة والمكثّفة الّتي يوجّهها ضدّها المستعمِرُ. إنّ الاقتفاء المنظّم لهذه الطبقات ذات العلاقات المتوتّرة يحتّم بناءً أداتيًا قابلاً لقراءة طاقة وآليّات التوتّر، هذا البناء يتحتّم عليه ألاّ يكون منغلقًا ومكتملاً، بل أن يكون في حالة صيرورة تدمج وتندمج في البناء الاحتماليّ المتوتّر، أي إنّ الأداة المنهجيّة هي قوّة فاعلة في نحت لحظة الاحتمال المتوتّرة كمعرفة.

إنّ التردّد، إلى حدّ ما، هو نقيض المفهوم الحداثيّ التحقّقيّ للعمليّة الاجتماعيّة كحالة جدليّة من التدفّق المستمرّ في اتّجاهات شتّى، حيث إنّ التردّد هو حالة من المراوحة والعودة، ليست سكونًا وثباتًا، وإنّما مساحة نشطة من الابتعاد والاقتراب، من الذهاب والإياب، من الصعود والهبوط، من المراوَغة والمواجَهة. إنّ العامل

الرئيس في خلق هذه الصفة للنظام الاحتماليّ هو تمزيق المجتمع عن قاعدته المادّيّة الاجتماعيّة ونقله إلى حالة بينيّة محتملة، قد يكون اللجوء حالتها الحسّيّة الأبرز. من هنا، على أداة الإنتاج المنظّمة، كما مستويات التجريد المختلفة، أن تلائم التردّد في لا-زمانيّته الحداثيّة، أي طبيعته المكانيّة الحدثيّة، كمساحة فعل غير قابل للقياس الإنتاجيّ من حيث هو عودة دائمة على بدءٍ ما.

بالرغم من نشوء نظام اقتصاديّ رمزيّ للاحتمال، فإنّ تاريخ هذا النشوء يحيل إلى الانفصال القسريّ والقطع بين مجالات حياتيّة ونوعيّة متباينة بأشكالها وتشكّلاتها، كما بمضامينها التابعة، بحيث يمكننا الادّعاء أنّ نشوء النظام هو ضرورة لجَسْر هذه الانفصاليّة والقطعيّة. من هنا، إنّ شكل النظام هو عبارة عن إعادة ربط ووصل من جديد لحالة وجوديّة من شظايا اجتماعيّة تاريخيّة ومن ثَمّ إنسانيّة فرديّة. إنّ مقاربة النظام ومحايثة الربط والوصل، أداتيًا وتجريديًا، لا بدّ لهما بدايةً أن تقرآ تكوينيّة الانفصال القسريّ والقطع كي تريا وتُمَوْضِعا الإعادة في الاحتمال.

إنّ صفة الحركة تحيل، في هذا السياق، إلى حركة النظام الاحتماليّ ككلّ في علاقاته المركّبة مع النظام التحقّقيّ، وهي ما أطلقنا عليها آنفًا صفةَ الإخفاق الناجح لتوضيح الفجوة البنيويّة التي تضبط علاقات النظامين في كلّيّتهما الواحدة. يحوم الاحتمال مُمَكنًا تحقّقه، ومانعًا عن ذاته إمكانيّة التحقّق، ليطفو على المسطّحات الحسّيّة الذهنيّة كعارض ما لإمكانيّة كامنة وغير قابلة للخروج. هذه الحركة المراوغة، والتي لا تفتأ تكرّر ذاتها مكانًا وحدثًا، تتطلّب نوعًا من التنظيم والتجريد الإنتاجيّ المعرفيّ الذي يتميّز بنوع مماثل من الحركة المناظرة، بحيث تصبح الأداة قابلة للحركة من خلال محاكاة راصدة للحركة الأولى للإخفاق، أوّلاً، ومن خلال رصد نحويّة الحركات العينيّة المتعدّدة، ثانيًا.

فتح التلخيص: في مادّيّة الاحتمال

في محاولة تبيان موقع فلسطين في المنظومة الحداثيّة، بحثًا عمّا يولّدُها، رأينا أنّ هنالك بنية ثلاثيّة متشابكة تتركّب من التحقّق والفجوة والاحتمال، كما تبيّن أنّ هنالك نظامًا اقتصاديًا رمزيًا لكلّ من التحقّق والاحتمال، وبينما الأوّل هو الإبستيم السائد والمتداوَل قيميًا، نرى أنّ الثاني، نظام الاحتمال، قلّما يجري إنشاء المعرفة

من خلاله، بل على الأغلب تجري صياغة عوارضه، ومن ثَمّ تكريسه، من خلال النظام التحقّقيّ. من باب إتمام المحاولة عن طريق فتح آفاق حدودها، سأعرّج في تلخيصها على مادّيّة الاحتمال، والتي لم يجرِ فتحها مباشرة أعلاه، بل حامت فيما وراء وداخل ما يبدو على أنّه شكل وعيٍ ما.

إنّ مادّيّة الاحتمال تحيل إلى شكل من أشكال الاقتصاديّ السياسيّ كمنطق ضابط للعلاقات المنتجة والمولّدة للنظام الاقتصاديّ الرمزيّ الذي يكوّن، بمجمله، الشقَّ الاحتماليّ للمشروع الحداثيّ، عامّة، ولشكله الاستعماريّ، خاصّة. مادّيّة الاحتمال، بوصفها كذلك، هي في أساس بناء وآليّات عمل الأدوات المعرفيّة المحتملة بمستوييها التنظيميّ والتجريديّ، وهي كمنطق ضابط لا تعوِّل على كونها بنية تحتيّة تحتّم وجود شكل من البناء الفوقيّ، بل، بمجاز أفقيّ لا عموديّ، تنبني كمنطق ضابط لبناء وعمل هذه الأدوات. بعبارة أخرى، الأدوات المعرفيّة تعمل، تناظريًا، وفْق منطق مادّيّة الاحتمال، بحيث من الممكن الإشارة إلى أنّ تاريخ أشكال عمل الأدوات المعرفيّة البديلة في نحويّة إيقاعاته المميّزة يحوّل، بما هو مجال متمايز، منطق مادّيّة الاحتمال إلى بناء حسّيّ-ذهنيّ محدّد.

يبقى السؤال حول تفاصيل وآليّات مادّيّة الاحتمال الفلسطينيّ مفتوحًا لبحث آخر، بحث في المنطق الذي يضبط العلاقة بين تراكم التفكيك والهدم والتحوّلات في هذا الكمّ من الحالة الركاميّة إلى الحالة النسقيّة، نسقيّة الفلسطينيّ بما هو ذات جماعيّة وفرديّة تعرِف العالم من خلال ما هي احتمال تحرّر.

في هذا الفصل جرى فتح أوّليّ لإبستيم الحداثة المعرفيّة من خلال الثغرة التي يضيئها موقع فلسطين في المعمار الحداثيّ، حيث رأينا أنّ محورَي الصورة الزمان والحدث المكان كإحداثيّتين أساسيّتين تشكّلان آليّات عمليّة الإنتاَج المعرفيّ الحداثيّ. لقد جرى تحديد عامٌّ لهذه الآليّات، حيث إنّ المحاولة كانت في تشخيص الورطة المعرفيّة الحداثيّة. هذه الورطة تشير إلى بنى أعمق وأشمل في البناء الحداثيّ العام؛ فهي تقف في أساس ما هو المشروع الحداثيّ ككلّ، وبهذا تحتَّمَ علينا فحصها تفصيليًا. وبهذا فإنّ فلسطين هي عتبة إنشاء لمشروع نقديّ للحداثة المعرفيّة، أوّلاً، وللحداثة العامّة بما هي كذلك، ثانيةً. وهنا موعد العتبات والمنزل الذي يليها.

الهوامش

[١] بخصوص الخطاب المعرفيّ النسويّ، انظر:

Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.

Judith Butler. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge, 1993.

فيما يتعلّق بمفهوم الطبقة بوصفها عاملاً مكوِّنًا في إنتاج المعرفة، انظر، على سبيل المثال:

Mikhail Bakhtin. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

E. P. Thompson. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage, 1966.

Raymond Williams. *The Country and the City*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

Eric Wolf. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

وكذلك مداخلات أنطونيو نيجري ومايكل هاردت حول الرأسماليّة المتأخّرة:

Michael Hardt & Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, M.A: Harvard University Press, 2000.

بخصوص المداخلات حول العرق والمعرفة، انظر:

Martin Bernal. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London: Free Association Books, 1987.

Henry L. Gates. *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Paul Gilroy. *'There Ain't no Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press, 1991.

Paul Gilroy. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1993.

Stuart Hall. "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance". In UNESCO (ed.) *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO, 1980.

Bell Hooks. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South end Press, 1990.

أمّا بخصوص الدراسات البَعد كولونياليّة، فهنالك كمّ كبير من الأدبيّات؛ لذلك سأكتفي بذكر بعض الأنطولوجيّات:

B. Aschcroft, G. Griffiths & H. Tiffin.*The Postcolonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995.

Gregory Castle. *Postcolonial Discourses: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

Robert J. C. Young. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

[٢] Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1962.

[٣] يُستخدم المصطلح "الرأسماليّة المتأخّرة"، في هذا المقال، كما جرى تطويره على يد إرنست ماندل، والأبعاد المختلفة المنبثقة عنه كما طرحه جيمسون في المجالات الاجتماعيّة والثقافيّة. انظر:

Ernest Mandel. *Late Capitalism*. London: Verso, 1978.

Fredric Jameson. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1992.

[٤] انظر، على سبيل المثال:

Ranajit Guha (ed). *Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

[٥] انظر، على سبيل المثال:

Luce Irigaray. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. NY: Columbia University Press, 1991.

[٦] انظر، على سبيل المثال:

P. Stallybrass & A. White. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.

[٧] هنالك بعض الاستثناءات القليلة لهذه الشكل من إنتاج المعرفة البديلة، ككتابات هومي بابا وسبيفاك، حيث تُستخدم إستراتيجيّات نصّيّة مختلفة كمقولة في شكل المعرفة بالإضافة إلى مضمونها المختلف، إلاّ أنّ هذه لم تفرز شكلاً بديلاً بعد. على سبيل المثال، انظر:

Homi Bhabha. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

[٨] انظر كتابَيْه:

Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth*. N. Y.: Grove Press, 1963.

Frantz Fanon. *White Masks, Black Skins*. N. Y.: Grove Press, 1967[1952].

[٩] على وجه الخصوص كتابها:

Lila Ahmad. *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1993.

[١٠] Partha Chatterjee. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Tokyo: United Nations University, 1986.

[١١] Robert J. C. Young. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. London: Blackwell, 2001.

[١٢] مهدي عامل. **مقدّمات نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكيّ في حركة التحرّر الوطنيّ**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.

[١٣] لقراءة تاريخيّة لهذه العلاقات، تمكن مراجعة:

Eric Wolf. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

للتوسّع في هذا الموضوع على المستوى الفكريّ النظريّ، انظر فصل المقدّمة من:

Allen Feldman. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: Chicago University Press, 1991.

وكذلك مداخلات أرجون أبادوراي في:

Arjun Appadurai (ed). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[١٤] هذا، بالطبع، لا ينفي وجود أشكال أخرى من المعرفة غير الحداثيّة تفاعلت مع المعرفة بشكلها الحداثيّ وسُخِّرَت على الأغلب لها.

[١٥] حول مفهوم التطوّر اللا متكافئ انظر:

سمير أمين. **التطوّر اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعيّة للرأسماليّة المحيطيّة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

[١٦] انظر، على سبيل المثال:

Arjun Appadurai. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

فيما يتعلّق بسياق الثقافة العربيّة، انظر، على سبيل المثال:

علي أومليل. **سؤال الثقافة: الثقافة العربيّة في عالم متحوّل**. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥.

فتحي المسكيني. **الفيلسوف والإمبراطوريّة: في تنوير الإنسان الأخير**. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥.

[١٧] لقد كان هَوَسُ وطموحُ المشروع الحداثيّ التغلّبَ على قيود الزمان والمكان، حتّى لَيبدو أنْ لا مجال هناك لفهم عميق لها دون أن ندرك مواقع هذين المحورين في إنتاجها. إنّ الأداة التكنولوجيّة هي المثال بامتياز لهذا الهوس وهذا الطموح، حيث هدفها الأساس التغلّب على هذه القيود الزمانيّة والمكانيّة. بناءً على ذلك، إنّ المداخلات الما بعد حداثيّة برمّتها تحيل إلى التحوّلات الأساسيّة في مَفْهَمَة وممارسة الزمان والمكان كإشارات إلى انتقال الحداثة إلى ما بعدها.

[١٨] للتوسّع في الأبعاد المعماريّة للحداثة وما بعد الحداثة، انظر:

جيمسون، مصدر سابق، ص ٩٧– ١٣٠.

David Harvey. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1990, pp. 66 - 98.

[١٩] فيما يتعلّق بإشكاليّة الزمان في الحداثة، انظر:

Jurgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA.: MIT Press, 1987, pp. 122-.

[٢٠] فيما يتعلّق بإشكاليّة الصورة، راجع:

شاكر عبد الحميد. **عصر الصورة: السلبيّات والإيجابيّات**. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥.

ريجيس دوبري. **حياة الصورة وموتها**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

[٢١] حول المنهج والنظرية، انظر الفصل الأوّل من هذا البحث.

[٢٢] على سبيل المثال: مداخلات ريتشارد رورتي. حول هذا الموضوع، انظر:

Richard Rorty. *Objectivism, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 120-.

[٢٣] انظر، على سبيل المثال، كلاً من المداخلات التالية حول هذا الموضوع:

Dipesh Chakrabarty. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Achille Mbembe. "Necropolitics". *Public Culture*, 15, 1, 2003, pp. 11 - 40.

Chela Sandoval. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Linda T. Smith. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London & Dunedin: Zed Books, and University of Otago Press, 1999.

[٢٤] انظر مداخلات جاك دريدا في مختلف مؤلّفاته حول هذا الموضوع.

[٢٥] لقد مرّت المعرفة العلميّة في عدّة مآزق (crises) في القرن الأخير، منها قضيّة علاقة المعرفة بالسلطة كما طرحها فوكو، ومنها قضيّة التمثّل crisis of representation، والتي تتضمّن شقّين: أوّلهما حول مَن يمثل مَن معرفيًا، والشقّ الثاني حول علاقات التمثّل بالمرجعيّات الحسّيّة المختلفة. المأزق المطروح للنقاش هنا هو، إلى حدّ بعيد، الحلّ غير الناجح لهذه المآزق المتراكمة، أي تعدّد المضامين / الأصوات في ذات الشكل المعرفيّ.

[٢٦] حول سَفَر المفاهيم والنظريّات، هنالك العديد من المداخلات، بينما ليس ثمّة أبحاث حول سَفَر المناهج بالفكر العربيّ المعاصر إلاّ بعض الأعمال الأوّليّة، نحو:

عمر كوش. **أقلمة المفاهيم: تحوّلات المفهوم في ارتحاله**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

عبد الله العروي. **الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥، (طبعة منقّحة).

Edward W. Said. "Traveling Theory". In E. Said. *The World, the Text, and the Critic*. London: Vintage, 1991.

[٢٧] للمزيد من التفاصيل والمداخلات النظريّة حول هذه الموضوعة، انظر مثلاً:

Claude Levi-Strauss. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. London: Penguin, 1992 [1964].

[٢٨] للمقارنة مع موقف مختلف حول تفسير التحوّل والحركة بالمشروع الحداثيّ، انظر:

Marshall Berman. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Penguin, 1988.

[٢٩] من اللافت للنظر في المشروع الحداثيّ أنّه منذ أن دخل التاريخ في القرن التاسع عشر، ما فتئ يثير فكرة موته، حتّى إنّ لحظة ولادته أثارت نزعة قتله لدى الكثيرين ممّن تربّوا في داخل معابده الفكريّة. مؤخّرًا، بدأت تظهر هذه الإعلانات النقديّة عن موت الحداثة من اتّجاهات مختلفة خارج القارّتين الأوروبيّة والأمريكيّة؛ على سبيل المثال:

Ashis Nandy (ed). *Science, Hegemony, and Violence: A Requiem for Modernity*. Tokyo: The United Nations University, 1988.

[٣٠] المقصود بفلسطين الانتدابيّة هو الموقع الجيوسياسيّ الذي تحدّد بفترة الانتداب البريطانيّ، لا الانتداب بوصفه حقبة تاريخيّة. هذا الاستخدام يحمل في طيّاته محاولة لتجاوز التقسيمات السياسيّة الحاليّة من جانب، ويحيل إلى أهمّيّة لحظة نشوء وتكوّن الورطة الاستعماريّة بفلسطين بحيث يُمَوْضِعها في المشروع الحداثيّ الاستعماريّ ككلّ، من جانب آخر. بهذا نرى أنّه المصطلح الأنسب لبحث وفحص السياق المعرفيّ الحداثيّ كما تحدّد وتجلّى بهذا الموقع الجيوسياسيّ المتعدّد التسميات كتعبير عن ورطته.

[٣١] انظر، مثلاً، كتابه:

فيصل درّاج. **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونيّة في الخطاب الثقافيّ الفلسطينيّ**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

[٣٢] هنالك دراسات معدودة حاولت نقد إنتاج المعرفة / الثقافة في السياق الفلسطينيّ، منها:

صادق جلال العظم. **نقد فكر المقاومة الفلسطينيّ**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٢.

حسين جميل البرغوثي. **أزمة الشعر المحلّيّ**. القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٩.

فيصل درّاج. **بؤس الثقافة في المؤسّسة الفلسطينيّة**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦.

زكريّا محمّد. **في قضايا الثقافة الفلسطينيّة**. رام الله: مواطن، ٢٠٠٢.

[٣٣] حول موقع النظريّة النقديّة من العمليّة التاريخيّة، من الممكن مراجعة أعمال مفكّري مدرسة فرانكفورت، وفي الأساس ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر (وبخاصّة الفصل الثاني):

Martin Jay. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923 - 1950*. Berkeley: University of California Press, 1973.

[٣٤] للتوسّع حول هذا الموضوع، انظر:

يونغ، مصدر سابق، ص ١٥٩ وما بعدها.

[٣٥] انظر، مثلاً:

أحمد قطامش. **مداخل لصياغة البديل**. النقب: [د. ن.]، ١٩٩٤.

في هذا الكتاب، يحاول قطامش الدمج بين التجربة الفلسطينيّة (في الضفّة وغزّة في الأساس) وتفسير محدّد للماركسيّة. أمّا عطا القيمري، فيحاول أن يثبت منهجًا أوّليًا لما هو بحث تاريخيّ في السياق الفلسطينيّ في كتابه:

عطا القيمري. **السجن ليس لنا**. [د. ن.]، ١٩٨٤.

قد يكون كتاب فلسفة المواجهة من خلف القضبان من أهمّ ما نُشر في هذا السياق، إذ يتعاطى مع ما هو واقع فلسطينيّ بشكل مباشر، ويطرح بديلاً معنويًا سلوكيًا بشكل لا يقل مباشرة. وهذا لا يبعث على التفاجؤ إذا أخذنا بعين الاعتبار هدف نشر الكتاب. إلاّ أنّ الخطاب الذي من خلاله تجري صياغة الكتاب يدلّ على إحدى الإمكانيّات، والتي لم تثمر لأسباب شتّى، لما يمكن أن يكوِّن معرفة فلسطينيّة ممنهَجة.

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. **فلسفة المواجهة من خلف القضبان**. [د. ن.].

[٣٦] درّاج، **بؤس الثقافة**، مصدر سابق.

[٣٧] قد يرى البعض بهذا الحكم إجحافًا ما، إلاّ أنّ تتبُّع ما تصدره المؤسّسات "البحثيّة" من منشورات لا يترك مجالاً للتساؤل حول كيفيّة فهم الباحث/ ة الفلسطينيّ، اليوم، فلسطينيّته من خلال "المصفاة" التمويليّة ومحطّاتها المحلّيّة المختلفة. للمقارنة مع تجارب أخرى مشابهة ومحاولة صياغة بُعد معرفيّ حول هذا النوع من الأبحاث، تمكن مراجعة: هاردت ونيجري، مصدر سابق.

[٣٨] إنّ ممارسة تداول المعرفة، في المؤسّسة كما بين الأفراد، في المجتمع الفلسطينيّ تجري، غالبًا، من خلال ما تمكن تسميته ثنائيّة التلقين والاستظهار. ممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الآليّة من تداول المعرفة لها مرجعيّات اجتماعيّة اقتصاديّة ذات عمق في تركيبة المجتمع نفسه. في العقد الأخير، ومع التحوّلات المختلفة بميدان التداول المعرفيّ في الرأسماليّة المتأخّرة، تخلخل هذا النمط ولكنّه لم يرق لمفهوم النقد وإنّما هنالك محاولات عديدة لاحتواء التحوّلات مع المحافظة على ما هو تلقين / استظهار. حول هذا الموضوع، انظر:

إسماعيل ناشف. "مآل التلقين في عصر التهجين". **أقواس**، ٩، ٢٠٠٣، ص١٨٩– ١٩٥.

[٣٩] انظر كيف يمارس جيمسون هذه المقولة في بحثَيْهِ التاليين:

Fredric Jameson. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

Fredric Jameson. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1992.

[٤٠] لا أتحدّث في هذا السياق عن التعاطف والدعم السياسيّ؛ فهذا موضوع مختلف. القصد هنا أنّ منتجي المعرفة الغربيّين، عامّة، أهملوا بشكل نمطيّ الأبعادَ المعرفيّة، المتمثّلة والمتجسّدة على السواء، في الورطة الاستعماريّة الفلسطينيّة. من المهمّ التذكير هنا أنّه حتى مُؤلَف مكسيم رودنسون لا يشكل حالة استثنائيّة في هذا السياق. أنظر:

Maxime Rodinson. *Israel: A Colonial-Settler State?*. NY: Monad, 1973.

[٤١] هنالك مقالة يتيمة وأوّليّة حول هذا الموضوع، موقف أقطاب الفكر الحداثيّ الفرنسيّ، بخاصّة، من القضية الفلسطينيّة، لجوزيف مسعد. كما أنّ إدوارد سعيد كان قد تطرّق إلى هذا الموضوع من خلال تجربته الشخصيّة، لا كموضوع بحث.

[٤٢] هنالك العديد من المؤلّفات بهذا الخصوص، منها ما ينتقد ومنها ما يتبنّى، وسأكتفي هنا باثنين منها للتوضيح فقط:

Ernest Gellner. *Nations and Nationalism*. London: Blackwell, 1983.

Benedict Anderson. *Imagined Communities*. London : Verso, 1983.

أمّا بخصوص تطبيق هذه النظريّات على الحالة الفلسطينيّة، بالإضافة إلى المؤلّفات الوطنيّة الفلسطينيّة، فانظر مثلاً:

Rashid Khalidi. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. NY: Columbia University Press, 1997.

Muhamad Muslih. *The Origins of Palestinian Nationalism*. NY: Columbia University Press, 1988.

[٤٣] هنالك العديد من المؤلّفات حول البنيويّة وما بعدها، من أهمّها كتابات فرديناند دو سوسير، وكلود ليفي شتراوس، وإدموند ليش فيما يتعلّق بالبنيويّة؛ وكتابات ميشيل فوكو ورولان بارت وجوليا كريستيفا وجاك دريدا وجاك لاكان وغيرهم فيما يتعلّق بما بعد البنيويّة. إنّ أغلب هذه المؤلّفات جرى تقديمها لقارئ العربيّة، وهي غنيّة عن التعريف. انظر المراجع التالية للتعرّف الأوّليّ إلى هذه التيّارات:

Terence Hawkes. *Structuralism and Semiotics*. Berkeley: University of California Press, 1977.

Fredric Jameson. *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Robert J. C. Young. *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London: Routledge, 1981.

[٤٤] للخوض في علاقات التماري المختلفة، بين الفلسطينيّين والإسرائيليّين، من الممكن الرجوع إلى كلّ من:

زكريّا محمّد. مصدر سابق؛ فيصل درّاج. **ذاكرة المغلوبين**، مصدر سابق.

[٤٥] التزامن هو ترجمة للمصطلح Synchronic.

[٤٦] التعاقب هو ترجمة للمصطلح Diachronic.

[٤٧] ثمّة عدّة محاولات في العلوم الاجتماعيّة لتجاوز مفهوم البنية العبْر-تاريخيّة، أهمّها (وهو ما يمتّ بصلة مباشرة لمفهوم الحدث كما سيجري تطويره في هذا البحث):

Pierre Bourdiue. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Michel de Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: The University of California Press, 1984.

[٤٨] بمعنى to synchronize.

[٤٩] ألكسندر شولش. **تحوّلات جذريّة في فلسطين ١٨٥٦-١٨٨٢: حول التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ**. عمّان: الجامعة الأردنيّة، ١٩٨٨.

[٥٠] انظر الفصلين الثاني والثالث من كتاب:

Rashid Khalidi. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. N.Y.: Columbia University Press, 1997.

[٥١] بالمفهوم اللاكانيّ لمصطلح الرمزيّ.

[٥٢] العديد من المفكّرين العرب والفلسطينيّين يأخذون بهذا الرأي، إلاّ أنّهم ينسبون ذلك إلى لحظة فشل المشروع القوميّ العربيّ عامّة، ولا يقيمون الصلة بالمستوى الاقتصاديّ الرمزيّ الذي نبحثه في هذا الفصل.

عتبات ومنزل: في المعرفة الحداثيّة كنوع لغويّ

عتبات ومنزل: في المعرفة الحداثيّة كنوع لغويّ

إنّ الموقع الذي تتشكّل فيه فلسطين في الحداثة، والذي جرى رصده كاحتمال، لا يميّز فلسطين بما هي كذلك، بل هو جزء من البناء الحداثيّ المعرفيّ. هذا التقاطع الخصب، بمأساويّته التوليديّة، بين الحداثة وفلسطين، يؤهّلنا للخوض في مسعى لفتح الحداثة المعرفيّة على آفاقها غير المتلفّظة، أو قل غير القابلة للتلفّظ. في هذا، مفترقنا الآن هو في محاولة الإمساك بما هو حداثة معرفيّة من خلال تشخيص آليّات إنتاجها للقول وللصمت المعرفيَّيْن، ومن ثَمّ محاولة نسج مقاربة حول ما هو غير قابل للقول وغير قابل للصمت، أي مقاربة الاحتمال الحداثيّ المعرفيّ. في هذا المسعى، تصبح فلسطين عتبة في الدخول إلى غيرها، وهي لن تكون هي، إن كانت كذلك أصلاً، عند العودة إليها. إنّ التحوير الحداثيّ لفلسطين الاحتماليّة يشير إلى بناء وآليّات عمل أشمل، وأحيانًا، أعمق، إن جاز هذا التعبير، من الحالة العينيّة هذه، حيث يأخذنا المقام إلى عصارة العمل الأساسيّة في الحداثة، خاصّة، وفي المعرفة الإنسانيّة، عامّة. وهنا، سنبدأ بالمعرفة الحداثيّة من حيث هي نوع لغويّ، أو -على الأقلّ- ما يبدو على أنّه كذلك.

قد يكون القول عطر المكان، أمّا اللغة فهي دومًا طيف سجنه الناعم. فما يتناسل من أقوال وما يتركّب من أنظمة لغويّة، وما ينضاف إليها من تفسير وقصص، يجاور أزهار الحديقة / السجن ويبتعد عن برِّيتها بنوايا لا تفتأ تعلن عن رومانسية الطبيعيّ لئلاّ تكونه. في هذا تشكّلت المعرفة الحداثيّة على قوام ثنائيّ مُعلن في اللغة، كما في عالم أشيائها، لتنبني من ثَمّ معضلة وجوديّة قديمة بهيئة جديدة، معضلة تفسير وجود الإنسان في هذا الكون.

تقوم الحداثة، معرفيًا، كغيرها من المنظومات التاريخيّة، على قصّة تعطي هذا الوجود معنى، وفي سعيها هذا تنسج القصّة من خلال آليّات عمل محدّدة تميّزها عن المنظومات الأخرى. هذه الآليّات هي ذات طابع تاريخانيّ، تنكشف وتنستر بحسب أشكال التناقضات والتحوّلات التي تعصف بالمنظومة ككلّ في تجلّيها في سياقاتٍ عينيّةٍ مُعاشة، من جانب، ومن ثَمّ تتمفصل هذه الآليّات، في المشروع المعرفيّ الحداثيّ، وَفقًا للمدّ والجزر في الكشف كما في الستر، من جانب آخر. هكذا تتبدّل وتتنوّع تفاصيل التجلّي وأشكال التعبير عن المعضلة الأساس تبعًا لحركة التناقضات الحداثيّة في الزمان والمكان والمادّة، بحيث تسدل ستارًا كثيفًا على الفهم الإدراكيّ الأساسيّ للوجود الإنسانيّ كحالة من اليُتم، أو بالأحرى حالة من اللا-أبوّة / اللا-أصل، لا يُتْم يتضمن أبًا ما، غير الآن / الهنا / الحسّ-الذهن. ندّعي هنا أنّ هذا الستار الحداثيّ هو المعرفة في حال كونها نوعًا لغويًا، ونسعى لتقعيد آليّات عملها المكشوفة والمستورة معًا، وذلك بغية تحديد معالم صيرورة الوعي الحداثيّ، وهو الذي قد يحيل على الوعي الإنسانيّ عامّة، وقد يقول بعدم وجود صيرورة واحدة عابرة للأزمنة والأمكنة والموادّ.

يعود استخدام الحداثة للغة، كموطئ قدم وكمرجع حاوٍ، إلى شكل انتظام التراكمات التاريخيّة للتشكيلات الاقتصاديّة الاجتماعيّة السابقة كما تحوّرت وانبنت في الرأسماليّة. ومن ثَمّ طغت اللغة على الحداثة، بحيث أخذت الأخيرة السمات والصفات الأساسيّة للأولى، ومن هذه السمات كون اللغة حالة مستمرّة من عمليّة التشكّل. تقف هذه العمليّة في أساس منطق عمل المشروع الحداثيّ ككلّ، وتتكثّف وتتميّز المعرفة الحداثيّة، في حال كونها نوعًا لغويًا، كمرآة منبثقة عن هذا المنطق وصاقلةٍ له، أي كتجلٍّ عينيٍّ لآليّات عمله تبنيه من خلال التجلّي ذاته. نسعى في

هذا الفصل إلى تحديد هذا المنطق التشكّليّ من خلال فحص نقديّ لآليّات عمله المعلنة، ولتلك التي بقيت في حالة من الستر.

بناء على ما جرت مناقشته في الفصلين السابقين، سوف نصنّف هذه الآليّات التشكيليّة لثلاثة أنواع مترابطة فيما بينها علائقيًا، وهي التحقّق والغياب والاحتمال. فبينما التحقّق والغياب نالا من البحث والنقد القسط الوفير، حتّى ليبدو أنّ البحث والنقد في حالتهما هما نوع من الممارسة التكريسيّة، فإنّ الاحتمال هو حالة غير لغويّة لم يُتطرَّق إليها كضلع ثالثة في البناء المعرفيّ الحداثيّ. ومن حيث أنّ المعرفة الحداثيّة هي إعادة تشكيل للحدث والمكان، فإنّ هذه الآليّات تعمل وَفق ثلاث مراحل هي التسجيل والصياغة والحضور التداوليّ. والادّعاء الأساسيّ الذي يتضمّنه هذا الفصل ملخَّصُهُ أنّ المعرفة في شكلها التحقّقيّ تمرّ في هذه المراحل الثلاثة، بينما يقف الغياب عند الصياغة محجوزًا بسقف زجاجيّ لا يمكّنه العبور إلى الحضور التداوليّ. أمّا الاحتمال فإنّه مجموعات من أجزاء وشظايا الحدث والمكان التي لم تسجّل والتي أُقْصِيَتْ بطاقة كثيفة من الجنس / العنف، بحيث تتفاعل هذه المجموعات مع الطاقة لتشكّل المعرفة الاحتماليّة وطرق عملها. إنّ العامل الحاسم في تشكيل نطاق الاحتمال المعرفيّ هو حركة الرأسمال بأطوارها المختلفة، حيث نرى أنّ المقاربة الأساسيّة لهذا الشكل المعرفيّ هي في أنّ طَوْر مجتمع الوَفْرة لحركة الرأسمال يشترط تسجيلاً محدّدًا للأحداث والأمكنة يتميّز بكون آليّة الدقّة الطريقةَ الأساسَ لإنتاج فائض القيمة المعرفيّ، ومن هنا تتكاثر وتزداد المجموعات التي تُخفق في عبور عتبة التسجيل ليجري إقصاؤها إلى نطاق الاحتمال، حيث تتشكّل كضلع ثالثة، إلى جانب المتحقّق والغائب، في مثلث الحداثة المعرفيّة.

عتبة استشراف حدود القائم

ولعلّه من المفيد أن نستهلّ الكلام هنا بإيراد قصّة طرحها أحد ناقدي تيّار فلسفة اللغة، أو على الأقلّ ذلك التيّار الذي يرى بأنّه لا شيء مهمّ خارج اللغة. يصف برتراند راسل حال هؤلاء الفلاسفة على النحو التالي:

عندما كنت ولدًا، كان لديّ ساعة مع رقّاص من الممكن نزعه عنها. اكتشفت أنّ الساعة تسير بشكل أسرع بكثير في حال نزع الرقّاص عنها. فإذا كانت الغاية الرئيسيّة

للساعة هي أن تسير، فها قد أصبحت ساعة أفضل من دون الرقّاص. صحيح، لم يعد في مقدور الساعة أن تشير لنا إلى الوقت، لكن هذا لا يهمّ في حال تعلّم المرء منّا أن لا يأبه بمرور الوقت. فلسفة اللغة، تلك التي لا تهتمّ إلاّ باللغة ولا تأبه للعالم تشبه ذلك الولد الذي فضّل الساعة بدون رقاص، بالرغم من أنّها لم تعد تشير لنا إلى الوقت، لأنّها تسير بشكل أسهل وبإيقاع متسارع (ص، xiv).[١]

إنّ البحث في إشكاليّة المعرفة الحداثيّة، على اختلاف منطلقاته النظريّة والسياسيّة، ينبني على فهم محدّد لما هو لغة، وتفسير لما هو لغة في العالم، ومؤخّرًا ما هو العالم في اللغة. إذ إنّ اللغة، بمعناها الأشمل، تمتلك من المميّزات والمواضع ما يمكّنها من أن توفّر للمعرفة صرحها المبتغى. من الجدير بالذكر، قبل الخوض في هذه المميّزات والمواضع، أنّ هذا التقاطع السائد هو وليد الحداثة، ومن هنا أهمّيّته لنا في هذا السياق، حيث في فترات تاريخيّة أخرى، تطوّرت نماذج مختلفة لما هو معرفة. من الممكن القول، أيضًا، إنّ النموذج اللغويّ للمعرفة، ومن ثَمّ للوجود الاجتماعيّ عامّة، ليس بواحد منسجم، وإنّما هو متعدّد ومتنافر إلى مدى بعيد، أي إنّ الانطلاق من اللغة لفهم العالم لم ينتج لغة فهم واحدة، بل عدّة نماذج من الصعب أن نجد المشترك بينها سوى نقطة الانطلاق هذه.[٢] هذا بالإضافة إلى العلاقات التكوينيّة المختلفة بين النموذج اللغويّ السائد ومجمل النماذج الأخرى المُهَمَّشة بدرجات متفاوتة، مثلاً النموذج الواقعيّ الذي يقول بأسبقيّة الواقع الحسّيّ على اللغة، والذي، بالمجمل، يعتبر المنافس الأبرز لتيّار النموذج اللغويّ للواقع.

لننطلق من فرضيّة أنّه ليس هنالك إلاّ لغة. هل تحتوي اللغة، بما هي كذلك، تاريخ رُكام ما هي؟ هل تنبني معماريّة اللغة، أو إن شئت نسقها، ممّا هو طبقات لا شكلّيّة ولا نسقيّة، بالإضافة إلى الشكل والنسق؟ والسؤال هنا لا يحيل إلى المفهوم التقويميّ التصويبيّ بمعنى أنّ الخطأ والصواب مجتمعان في تحديد المعماريّة؛ إذ إنّ الخطأ له نسق ما كامن ومتحقّق من الممكن تتبُّعه، بأثر رجعيّ وآخر مستقبليّ، ومن هنا فهو أساس في بناء نسق اللغة. بعبارة أخرى، إنّ النسق اللغويّ ينبني عبر تحديده لإمكانيّات الصواب كما لإمكانيّات الخطأ، حيث إنّ شكل العلاقة المبتغاة نحويًا، والتي تفضي في نهاية المطاف إلى وحدة معنى مفيدة، تولِّد الخطأ العينيّ كوحدة معنى مفيدة، مثلما الصواب. الركام ليس الخطأ، إذ هو ليس بوحدة معنى مفيدة بذاته، وبناءً على ذلك

لا يمكنه أن يكون صوابًا، أيضًا. القاعدة التحتيّة لمنطق الخطأ والصواب هي مجاز أخلاقيّ، فهي تقوِّل ما يجب أن يكون وما يجب ألاّ يكون، وفي حال الكينونة تعطي إحدى القيمتين لما هو كائن. هذا بالضرورة يحيل إلى عمليّة تشكيل اللغة بشكل تركيبة القوى السائدة في المجتمع، وإنْ بمنطق لغويّ، لا بمنطق سياسيّ اجتماعيّ.[٣] إلاّ أنّنا افترضنا أن ليس هنالك إلاّ لغة، وسألنا حول الرُكام في اللغة، تلك التي تبدو على أنّها النفايات اللغويّة المتراكمة والتي تتكوّن، بالضرورة، من عمليّة بناء وإرساء قواعد البناء المعماريّ اللغويّ المتدفّق عَبْر محاور الزمان والمكان والمادّة، وتشابكات هذه الثلاثة وتعرّجاتها المختلفة. القاعدة التحتيّة لما هو رُكام هي مجاز حيّزيّ، يتناتج من لا وظيفيّة مباشرة للعناصر التي تملأه، حيث تقوَّل هذه العناصر ما هي من موقعها داخل هذا الحيّز. هذا ممّا يردّنا للبحث في الفراغ، حيّز فيزيقيّ خالٍ من الفعل اللغويّ المفيد، ولكنّه قابل للإدراك الحسّيّ، وبهذا فهو ليس أبيض. كيف يمكننا استكشاف فراغ كهذا انطلاقًا من اللغة؟ أو، ينبغي أن تُعَدَّل فرضيّة العمل أنْ ليس هنالك إلاّ لغة -على النحو التالي: ليس من الممكن أنْ ليس هنالك إلاّ لغة مفيدة إلاّ بوجود فراغ محايث لها. في هذه الفرضيّة هنالك إشارة أنّ الزمن حالة لغويّة، بمعنى أنّ الزمن هو لبنة في معمار اللغة، بينما الفراغ هو في خارج هذا المعمار ومن هنا فهو، كمونًا، قابل لأن يكوِّن، تحليليًا على الأقلّ، اختلافًا خارجيًا، أو توخّيًا للدقّة خارجيّة مختلفة وليس امتداد لما هو معمار لغويّ. لتوضيح ذلك نسوق المثال التالي: تصريف الأفعال بحسب الزمن، مثلاً «أكلت» في الماضي، بينما لا تتغير بنية الفعل الداخليّة «أكل» بحسب موقع الأكل، مثلاً أكلت في البيت / الشارع / المدرسة / المطعم وما إلى ذلك. أمّا فيما يتعلّق بالمادّة، فاللغة هي مادّة ذهنيّة، أي هي نوع محدّد من المادّة، وليست المادّة -كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى- نوعًا ذهنيًا. يصبح السؤال، إذًا، حول تحديد المميّزات التي تقيم الحدود بين أنواع المادّة المختلفة. من هنا، يصبح المنحى الذي يقارن بين اللغة والمادّة على أساس أنّهما خارجيّتان مختلفتان غيرَ مُجْدٍ، إذ هما أطوار مختلفة لذات النوع. وبهذا نصل إلى ما يبدو على أنّه مأزق فرضيّة العمل أعلاه، إذ كيف يمكننا أن نضع اللغة والفراغ على ذات المحور التحليليّ التكوينيّ وهما نوعان مختلفان؟ لنرَ، بدايةً، كيف جرى التعامل مع هذا المأزق بالفكر الحداثيّ، حيث إنّ الفهم الأساسيّ حول عدم إمكانيّة تحليل اللغة خارج مستويات ظهورها التداوليّة، السطحيّة والعميقة على السواء، ما فتئت تنتج مَناحِيَ معرفيّة مختلفة.

لقد صُنّف هذا الفراغ، في المناحي الفكريّة المتعدّدة، على أنّه يحتوي على إمكانيّتين: الأولى النموذج اليوطوبيّ، والثانية حالة اللا-لُغة. الإمكانيّة الأولى تذهب إلى أنّ هنالك نموذجًا مُتَخيَّلاً للغة نظريّة هي في حالة من الكمال الخالص، بعكس اللغة في حالتها القائمة في المُعاش، وهذه هي اللغة التي يطمح معظم دارسي اللغة الحداثيّين إلى تقعيدها بأشكال مختلفة، على سبيل المثال لا الحصر النماذج النظريّة للغة التي أنشأها كلّ من دو سوسير، وفتجنشتاين، ورومان جاكوبسون، وتشومسكي، وأوستين.[٤] اللافت للنظر في هذه الإمكانيّة أنّ هؤلاء المنظريّن للغة الأنموذج ينطلقون من فهم وتفسير محدّدين لما هي لغةٌ مُعاشةٌ، ليبنوا من ثَمّ نموذجهم النظريّ للّغة الكاملة، ليعاودوا قياس الأولى، أي اللغة المُعاشة، ومن ثَمّ صياغتها وفق المنظومة اللغويّة التي بَنَوْها، هكذا بحيث يصبح النموذج، في عُرْف هؤلاء، هو نقطة الانطلاق المعرفيّة، وليس الواقع اللغويّ بما هو تراكمات معرفيّة متنوّعة، إلاّ أنّ العلاقات المتشابكة بين النموذج والواقع ليست بهذه المباشَرة. يزعم أصحاب النموذج أنّه يحمل المنطق الذي يعمل بحسبه الواقع اللغويّ، ولكن بشكل مكثّف ونقيّ من الشوائب، أو ما يسمّيه البعض ضجّة، التي تُثقِل عمل الواقع؛ من هنا فالنموذج هو هو الواقع بشكله الأمثل، أو إن شئت الواقع الأعلى. ما لا يراه هؤلاء، أو الجزء السائد منهم على الأقلّ، هو المَقولة التي تنادي بفحص التركيب الداخليّ للنموذج بعلاقاته بالعمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة التي شكّلت منبته، هذا بحيث إنّ التركيب الداخليّ لا يحمل المنطق الذي يعمل بحسبه الواقع اللغويّ والعامّ، وإنّما النموذج هو حالة من هذا الواقع، قد تكون إسقاطيّة أو وظيفيّة أو مداخلة لصياغة وتشكيل الواقع بحسب قراءة محدّدة لحقول التناقضات المختلفة ولكن المكوّنة لما هو الواقع الاجتماعيّ، أو كلّ هذه مجتمعة مع غيرها من أنواع العلاقات. إنّ التوتّر الفكريّ، لدى أصحاب هذه الإمكانيّة اليوطوبيّة لاستخدام الفراغ المحايث للّغة، بين اللغة كصورة ذهنيّة مثاليّة وتاريخ الأحداث اللغويّة المتراكمة من التجربة الاجتماعيّة، هو نتاج تاريخ تراكميّ محدّد لأشكال تَمَوْضُع اليوطوبيا وظائفيّا في العمل الذهنيّ الإنسانيّ. هذا التاريخ، الذي من الممكن فصله وتصنيفه خارج العمليّة الاجتماعيّة ككلّ فقط كخطوة تحليليّة، هو قوّة تشكيل مشروطة بنمط اقتصاديّ اجتماعيّ ما. بهذا يصبح السؤال حول أشكال العلاقات الشرطيّة بين النموذج، كشكل يوطوبيّ أداتيّ متراكم، وتشكيلة الإنتاج الرأسماليّة التي كوّنت منبته الشَرْطِيّ.

ليس من الغرابة بمكان أنّ أصحاب هذا التوجّه، في سعيهم وبحثهم في اللغة وتأسيسهم لنماذج مختلفة لها، كان همّهم الأساسيّ مواجهة الإشكاليّة الأساس في الإبستمولوجيا في ظلّ التحوّلات الاجتماعيّة الجذريّة التي عصفت بالمجتمعات الأوروبيّة، والأمريكيّ لاحقًا، إذ إنّ الشكل الإبستمولوجيّ السابق لم يعد ذا صلة، وبخاصّة بعد مداخلات كانط حول المعرفة والاتّجاه الذي أسّسه لاحقًا هومبولد في دراسة اللغة.[٥] وقد يكون السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا وكيف أصبحت اللغة الأنموذج لدراسة الإبستمولوجيا، ومن ثَمّ، الإنسان في العالم؟ فيما سبق من هذا البحث، أحلنا هذا الإشكال، الثورة اللغويّة في الفلسفة، إلى المحور الأساس الذي يحكم تكوين الحداثة المعرفيّة وهو الزمان–الصورة، وهو ما يوفّر لنا تفسيرًا جزئيًا، دون الخوض في البنية الداخليّة للّغة وللمعرفة وتاريخيّتهما. ممّا لا شكّ فيه أنّ اللغة، بأشكالها الاجتماعيّة التاريخيّة المختلفة، هي معماريّة ما للحظة بذاتها، ولكن ليس هذا فحسب، حتّى إنّنا لا نستطيع إدراك شموليّتها من هذه المعماريّة لوحدها، كما يصبو إلى ذلك تيّار النموذج. والمقصود بهذا أنّ اللغة شرط ضروريّ للوجود الاجتماعيّ، إلاّ أنّه شرط غير كافٍ في حدّ ذاته لبناء المجتمع زمانيًا ومكانيًا ومادّيًا. ذلك أنّ كوْنَ اللغةِ الوسيطَ، أي بما هي شكل من الوعي، الذي من خلاله يقوم ويتشكّل الوجود الاجتماعيّ في الزمان والمكان والمادّة لا يلغي ضرورة هذه العناصر الثلاثة للوجود الاجتماعيّ، بل يعيد السؤال إلى خانته الأولى، ولكن دون نغمته البتوليّة: كيف يمكننا أن نبحث في شكل حركة الوجود الاجتماعيّ في ذلك الفضاء الذي يحتوي المُعاش وصورتَه وما بينهما؟

من أهمّ التيّارات النقديّة التي حاولت أن تستشرف حدود تيّار النموذج، والثنائيّات المختلفة المنبثقة عنه لتتجاوزه باتّجاه معرفيّ انعتاقيّ، ذاك التيّار الذي يرى بالممارسة الموقع المنتج لحركة الوجود الاجتماعيّ،[٦] وتيّار آخر يرى المجتمع كحقل تناقضات يعمل وفْق عدّة حركات متناظرة ومتشابكة ولكنّها لا تكوِّن حركة واحدة جامعة للوجود الاجتماعيّ.[٧] هذان التيّاران حاولا، كلّ من منطلقاته، نقد ونقض تيّار النموذج، بادّعاء أساسيّ مُفادُهُ أنّ النموذج هو أداة تصوغ الواقع الاجتماعيّ باتّجاه تكريسيّ طبقيّ لا باتّجاه انعتاقيّ يشمل مجمل أفراد المجتمع. فمن جانبه يرى تيّار الممارسة أنّ عمليّة إقصاء الحياة اليوميّةِ المُعاشةِ عن دائرة الفكر، أو توخّيًا للدقّة:

العلاقة المركّبة بين الفكر والفعل لمجمل أفراد المجتمع، هي جزء من آليّات الصراع على شكل محدّد من السيطرة على المجتمع في طَوره الحديث. بناءً على ذلك، يحاول مفكّرو هذا الاتّجاه تطويرَ مداخلات حول هذه العلاقات، إلاّ أنّ اللافت للنظر أنّ بعضًا من هؤلاء طوّر نموذجًا فكريًّا لما هي ممارسة، والذي تتمحور مقولته الأساسيّة في أسبقيّة الوجود الاجتماعيّ الممارَس، حسّيًّا وذهنيًّا، على المُتخيَّل والمثاليّ. وهم بهذا أعادوا الكرة الأخلاقيّة مرة أخرى، وإنْ من منطلقات أخلاقيّة سياسيّة نقيضة -على الأقلّ وفق زعمهم-. إنّ هذا التيّار -في صراعه مع تيّار النموذج- التصق بشكل مهووس بثنائيّة اليدويّ / الذهنيّ، من جانب، واختزل الوجود الاجتماعيّ لما هو حضور، هذا بحيث إنّنا لا نستطيع الحديث من خلاله عمّا هو غائب غير طبقيّ / نسويّ / عرقيّ، من جانب آخر. من هنا، إنّ مفهوم الركام هو غير قابل للتلفّظ، أصلاً، في أفق هذا التيّار، فهو لا يسأل عمّا كان من الممكن أن يمارَس ولكنّه غُيِّبَ عن الأفق الحسّيّ الذهنيّ، هذا بالطبع ناهيك عن الصنف الثالث محطّ بحثنا هذا، أي الركام والاحتمال. أمّا تيّار الاختلاف، فيحتوي على مدرستين أساسيّتين من حيث نقدهما للنموذج كتقاطع أساسيّ يتّخذ اللغة أنموذجًا لإنتاج المعرفة. المدرسة الأولى لم تقل بعدم قابليّة النموذج بحدّ ذاته، وإنّما تدّعي أنّه لا نموذج واحد للمجتمع والتاريخ واللغة، قد تكون هنالك نماذج محدّدة لمجالات فعل اجتماعيّة مختلفة، مثلاً لا نستطيع القول إنّ الحركة الضابطة لتاريخ الفيزياء هي نفسها التي تضبط حركة تاريخ الفنّ أو تاريخ الأفكار مثلاً، بل لكلّ منهما حركته الخاصّة والمميّزة التي قد تتناظر مع الحركات الأخرى. أمّا المدرسة الثانية، فلقد وجّهت نقدها الأساس إلى بنية النموذج الداخليّة في عملها كآليّة إقصاء للاختلاف التاريخيّ والآنيّ، على السواء، بتنوّعاته مقارنة مع المركز الأوروبيّ الأبيض. المداخلة الأساس حول إمكانيّة فتح بنية النموذج، أي إنّ النموذج غير ثابت، بل متحرك ومتحوّل عبر بُعْدَي الزمان والمكان، ومقولة الثبات هي آليّة إقصاء وتغييب والحركة والتحوّل هي آليّة استحضار المغيَّب؛ ومن ثَمّ يُثار السؤال حول جدوى بناء النموذج كآليّة لتحديد العلاقة بين اللغة والعالم، ومن ثَمّ الوعي والمعرفة بعلاقاتهما باللغة والعالم بغية استحضار أكبر عدد ممكن من المغيَّبين.[٨] في هذه المدرسة، مثل أي تيّار نقديّ آخر، درجات متفاوتة من حيث المواقف الفكريّة المطروحة تجاه النموذج، ولكن بالرغم من نقدها الذي يبدو أحيانًا جذريًّا في طروحه، لم تبحث في طروحها قضيّة الاستحضار كفعل

تغييب بمستوى آخر. من هنا، تبدو مداخلاتها النقديّة حول النموذج، في أفضل الأحوال، كخطوة إصلاحيّة لفضاء النموذج، مع الحفاظ على العلاقات الأساسيّة التي تقف في أساس الحركة الضابطة للّغة والمعرفة والعالم. إنّ الإمكانيّة لوجود ركاميّ احتماليّ، خارج دائرتَيْ حضور نظام الشَبَه وغياب نظام المُختلف، لم تكن جزءًا من أفق هذه المدرسة وذلك بالرغم من الإغراء القائم في حركة الغياب ومنطق عمله، على الأقلّ، لفحص ما هو خارج الغياب. هذا المأزق لم يكن وليد صدفة وَ/ أو قصور إدراكيٍّ لدى مفكّري هذه المدرسة، بل هو شرط سياقيّ ينبني بالمستوى المؤسّساتيّ لِلفكر؛ إذ لكي تصعد لغة الغياب على مسطّح الظهور التداوليّ للمعرفة، كان لا بدّ للغياب أن يفسح مجالاً للّغة عَبْر غيابه الثاني من خلال آليّات الاستحضار الانعتاقيّة، في مستوى الكرنفال لا اليوميّ والتاريخيّ.

الإمكانيّة الثانية لهذا الفراغ المحايث للّغة هي حالة اللا-لغة، وبسبب من الإرباك والالتباس السائد من الاستخدام المبتذل لهذه الفكرة، سنوضّح، بدايةً وبمباشَرة مقصودة، طريق استخدامنا لهذه الفكرة في سياق بحثنا هذا. إن كانت اللغة هي الحالة الاجتماعيّة للوجود الإنسانيّ، فإنّ اللا-لغة هي حالة الوجود الإنسانيّ اللا-اجتماعيّة، وهذه الأخيرة من الممكن إدراكها عَبْر عدّة محاور أساسيّة تشكّل اللغة في حالتها الاجتماعيّة من مثل الزمان والمكان، إلاّ أنّ الأهمّ في هذه المحاور ليس مضمونها وإنّما وظيفتها المشتركة وهي كونها تعمل لتصنيف الوجود الإنسانيّ الاجتماعيّ لتصوغه، من ثَمّ، في تركيبة محدّدة. أمّا في حال اللا-لغة، فلدينا وضع هيوليّ عامّ غير مصنّف. على سبيل المثال، إذا نظرنا إلى المحور التصنيفيّ الزمانيّ، نرى أنّ اللا-لغة ممكنة في ثلاث إحداثيّات زمنيّة أساسيّة هي قبل الزمن الاجتماعيّ وبعده، والثالثة خارجه في سيرورته بين إحداثيّتي القبل والبعد. هذا التصنيف للزمن ينطبق على الفرد، من خلال نظريّات علم النفس التحليليّ وفلسفتها، وينطبق على علم التاريخ الذي يبحث في نشوء ونضوج وأفول واندثار حضارات ومجتمعات عينيّة، كذلك فهو ينطبق على الأنثروبولجيا في تصنيفاتها للأقوام والشعوب، ولكنّه كذلك ينطبق على بعض من الفلسفة الغربيّة التي ترى أنّ الوضع الاجتماعيّ / اللغويّ انبثق من حالة طبيعيّة لا لغويّة أدّت، سببيًا، لهذا الانبثاق. فالطفل الرضيع حتّى سنّ ستّة أشهر، بحسب لاكان، هو في حالة اللا-لغة إلى أن يصبح في مرحلة المرآة / اللغة / المجتمع،

أمّا الميت فلا لغة له بتاتًا، والوجود في الإحداثيّة الثالثة هو الأكثر إشكاليّة لمحايثته المباشرة للغة، وهو الجنون الانفصاميّ. من هذا المنطلق، تستثمر المجتمعات بصورة مُفرطة في المؤسّسات والطقوس والشعائر التي تضبط حركة الدخول والخروج من هذه الإحداثيّات الثلاث، بيد أنّ هذا الاستثمار المفْرِط والضبط المؤسّساتيّ الطقوسيّ لا ينفي الأبعاد القمعيّة لحالة اللغة، بل على العكس فهذه الأبنية هي المعالم الأساسيّة في طرق فرض اللغة بشكل محدّد ومميّز عيانيًا، أي إنّ النظام اللغويّ لا يمكن له أن يقبل اللا-لغة على مسطّح الظهور التداوليّ. يصبح إعمال الفكر والنقد في حالة اللا-لغة مَرْكَبًا من الممكن ريادته في اتّجاهات متناقضة تمامًا، فهو ممكن إن أردنا التكريس الإيديولوجيّ لعدم قابليّة هذه الحالة في الوجود الاجتماعيّ / اللغويّ لأنّ من شأنها أن تهدم المجتمع بشكله القائم وهو الأفضل في الإمكانيّات القابلة للتحقّق؛ وهو كذلك ممكن إن أردنا النفي الإيديولوجيّ للوجود الإنسانيّ الاجتماعيّ / اللغويّ من حيث إنّ حالة اللا-لغة تفتح على أشكال أخرى للوجود الإنسانيّ الاجتماعيّ التي جرى تغييبها لتكريس ما هو قائم كإمكانيّة نهائيّة بحتميّتها.

إنّ أغلب هذه التيّارات التي قالت بحالة اللا-لغة، في الحقيقة، كانت تدفع في اتّجاه مقولة ضرورة وجود اللغة عبر تحديد الوجود الاجتماعيّ كوجود لغويّ. إن تغاضينا عن الفعل الاختزاليّ لهذه الخطوة لبرهة تحليليّة، وفحصنا تفاصيل العلاقات بين الحالتين، رأينا أنّ ما يقف في أساس هذا المفترق المعرفيّ هو قراءة بأثر رجعيّ لما هو آنيّ، في حال محور الزمان، وقراءة بأثر توسّعيّ من الهنا الحداثيّة، في حال محور المكان، أمّا بالنسبة للمادّة فهي قراءة بأثر شكليّ، من لسان شكل، أي تتبع تاريخ أشكال المادّة في الزمان والمكان. هذا بحيث إنّ كلّ هذه القراءات تؤدّي إلى حتميّة اللغة بوصفها القاعدة الأساس لما هو مجتمع، فالعلاقات المكوِّنة لشكل اللا-لغة تتفاعل على محوري الزمان والمكان والمادّة بحيث يصبح نفي «اللا» عنه ضرورة حتميّة. ذلك أنّه، بحسب المنطق الداخليّ لهذه القراءات، كلّ الطرق المنبنية عبر التواريخ والجغرافيّات والموادّ المختلفة تؤدّي سببيًا، جدليًا، وبأشكال أخرى، إلى الآن والهنا وشكل المادّة الحداثيّين. يبرز هذا في المستوى الفكريّ من قراءة كلّ ما هو ليس لغة كحالة لا لغة، وليس من خلال تطوير مفاهيم عمّا هو في حدّ ذاته، فمثلاً يصبح البحث في الحالة الطبيعيّة، أي تلك المساحة الزمنيّة المكانيّة المادّيّة القبل

اجتماعيّة، بحثًا في المميّزات والعلاقات التي أدّت إلى نفي الطبيعة وبزوغ المجتمع، ولكنّنا نرى دومًا أنّ هذا المجتمع المنبثق يحمل كمونًا المجتمع الحديث، ذلك الشكل الذي لا مفرّ من تحقُّقه. وهو لا يحمل هذا الكمون بشكل متعدّد ومتنوّع وإنّما هذا الحمل له من الكينونة بما يشير إلى الشكل القبل الحداثيّ، والذي سيتنامى ويتطوّر، حتمًا، لما هو نظام اجتماعيّ قائم في الآن والهنا.

الإمكانيّتان اللتان من خلالهما أعيدت صياغة الفراغ المحايث للغة -النموذج اليوطوبي وحالة اللا-لغة- هما مداخلتان تنطلقان من اللغة لتحتويا ما قد يكون خارجيّة مختلفة عنهما، خارجيّة من ذلك النوع الذي من الممكن، بصعوده إلى مستوى الوعي الإدراكيّ المباشر، أن يقوِّض النظام اللغويّ، وَ/ أو على الأقلّ يُنشئ تحوّلات بنيويّة أساسيّة فيما هو نظام لغويّ قائم. من هنا، إنّ الانشغال بهذا الفراغ يردّ إلى حالة، أو على نحو أدقّ، يحيل على محاولات النظام اللغويّ السائد كسلطة في تجاوز شرط وجوده، شرط ينبني من خلال ما هو غير مصنَّف لغويًا، والذي حاولنا مَفْهَمَته على أساس مجاز الفراغ المحايث لما هو لغة. والسؤال لماذا تموضع قلق النظام اللغويّ بالذات في هذا التقاطع، في هذه اللحظة بين التصنيف وعدمه، بين اللغة والفراغ؟

ينحصر الإنتاج المعرفيّ في القرن التاسع عشر الأوروبيّ في معماريّة متراصّة من لَبنات ثنائيّة تتميّز بعلاقة داخليّة تناقضيّة، تناقضها المتحرّك يُوَلِّد ما هو فضاء لغويّ معرفيّ، هذا بحيث تنتظم هذه الإنتاجيّة في سطح الظواهر التداوليّ وهي بهذا تتمفصل في عمليّة الإنتاج الاجتماعيّة الكلّيّة. من هنا، لم يكن العمل في المجال اللغويّ خارج هذه البنينة الإنتاجيّة للّغة ومن ثَمّ للمعرفة، بل كانت هي أحد النماذج الأساسيّة في تكوين مجمل ما هو معرفة حداثيّة، وحيث كما بيّنّا أعلاه فقد جرت مَفْهَمَة العالم من خلال اللغة، كنموذج وكنسق تصنيفيّ. إنّ الفراغ، كحالة غير مصنَّفة لكنّها فاعلة في تكوين النموذج ونسق التصنيف، هو في حقيقة الأمر محايَثة ومقارَبة لحالة الوجود غير المصنَّفة، والتي لا يمكننا تمثّلها لغويًا لأنّها في حال تمثُّلها ستصبح جزءًا من الكلّ المصنَّف وبهذا تفقد ميزتها الأساسيّة كخارجيّة اختلافيّة للغة. من الممكن الذهاب أبعد من ذلك والادّعاء بأنّ المحايَثة والمقارَبة هي نوع من إخضاع الفراغ إلى المنطق اللغويّ من أجل إدراكه، لكي يجري هذا الإخضاع لا

بدّ للفراغ أن يفقد فراغيّته، أن يتحوّل من كينونة أو وجود خارجيّ إلى حالة داخل اللغة. ولكن، هل من الممكن نفي الفراغ بتمرين لغويّ؟ وهل هذه العمليّة شاملة جامعة بحيث لا يبقى فراغ بعد إخضاعه للّغة؟ أدّعي أنّ الإجابة عن هذين السؤالين هي بالسلب. لذا نسأل: ما هو مصير هذه الشظايا أو النفايات الفراغيّة اللغويّة، تلك التي يجري إقصاؤها عن سطح الظهور اللغويّ؟ كيف تتراكم عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة؟ هل هي فاعلة على السطح الظهوريّ؟ وإن كانت فاعلة، فما هو منطق عملها؟

لنعدْ إلى البدء، وذلك ابتغاء رؤية الصورة التي حاولنا رسمها، لنرى ما يمكن أن يقال وما لا يمكن له أن يقال، وإن تواجد بها، والمنطقة التي من غير الممكن أن تتواجد في رسم كهذا. البدء كان بأنّه ليس هنالك إلاّ لغة؛ ولكن لكي نفهم اللغة بهذا الشكل، أي أنّها الوحيدة الممكنة كنسق تصنيفيّ للعالم وبذلك فهي العالم، حتمًا، أو إن شئت جدليًّا، يجب أن يحايثها فراغ ما؛ لقد كان من غير الممكن أن تقوم عمليّة مَفْهَمَة لهذا الفراغ إلاّ من خلال اللغة وهو بهذا أصبح زمنًا ونفيت عنه فراغيّته السابقة، هذا ما أدخلَنا إلى سؤال حول حدود الاحتواء اللغويّ لما هو فراغ. فاللغة هي ما يُقال، ذلك الفعل الاجتماعيّ المتداوَل؛ وأجزاء الفراغ التي لا تُحتوى، وإنّما يجري إقصاؤها، لا تُقال وإن تواجدت في أطراف المنطق اللغويّ الذي يحتوي ويُقصي؛ والذي لا يمكن له أن ينوجد في هذا الرسم هو التراكم التاريخيّ لأشكال الفراغ التي تتحوّل عبر تفاعلات بمستويات عدّة، أساسها في الحركة التي تقوم بين طاقة الفراغ، بما هو كذلك، وطاقة الاحتواء / الإقصاء اللغويّة التي تعتمد العنف بالضرورة، هذا بحيث إنّ الأجزاء والشظايا الفراغيّة المتبقّية من عمليّة الاحتواء / الإقصاء تُدْخَل إلى ما يمكن أن نطلق عليه الحيّز الثالث. هذا الحيّز هو حيّز رُكاميّ، يتركّب من أشكال غير مصنَّفة، وبهذا فهي أيضًا غير قابلة للتمثّل، ومن طاقة ذات كثافة عالية من الهجانة تكسر الوحدات التصنيفيّة الممكنة من تفاعل نوعَي الطاقة، طاقة فراغية وطاقة احتوائيّة / إقصائيّة، اللذَيْن يقفان في أساس هذه الكثافَة والهجانة. يتشكّل هذا الحيّز الثالث في مرحلته الحداثيّة كاحتمال غير قابل للتحقّق اللغويّ التداوليّ على مسطّح الظهور، ولكنّه يقوم عبر علاقات تتشابك تكوينيًّا معه ومع المنطقة البينيّة، هذا بحيث إنّ أيّة محاولة لفهم اللغة وتخوم منطقها غير المتلفّظة،

وهذا هو الغياب، بدون فتح الحيّز الاحتماليّ تؤدّي بالضرورة إلى فهم منقوص وغير بريء، أي يصبح الفهم، في كونه فعلاً لغويًّا متحقّقًا، جزءًا من الصراع / الاشتباك / التراصّ / الانسجام التكوينيّ ما بين التحقّق والغياب والاحتمال.

العتبة الوسطى: مفهوم التشكّل

إنّ هذا الشكل من مَفْهَمَة وترتيب العلاقات بين التحقّق والغياب والاحتمال يتطلّب منّا الخوضَ في أساس أنواع الآليّات التي تضبط العلاقات بين الزمان والمكان والمادّة، من جانب كونها تتمفصل في هذه المناطق الثلاث من الفعل الاجتماعيّ كأنواع توليديّة منتجة لشبكة من العلاقات التي تقف في أساس تصنيفها هي، وفي الأرضيّة التي يجري عبرها التمييز بين المناطق المختلفة. في هذا التقاطع، سنميّز بين مستويين من التحليل، الأوّل ذلك المستوى الذي ينوجد به الزمان والمكان والمادّة من خلال آليّاتها الداخليّة التي تمكّننا من تحديد ثلاثتها كزمان وكمكان وكمادّة، أمّا المستوى الثاني، فهو لحظات ومواقع اشتباكاتها التوليديّة الم(ت)كوِّنة لِـ وفي الامتداد الزمانيّ–المكانيّ–المادّيّ لما تم تحديده كتحقّق وكغياب وكاحتمال.

قد يكون الزمان مجازًا في العبور المكانيّ، ليتنوّع المكان في الوعاء الزمانيّ الممتدّ أبدًا، ليتشكّل كلاهما في المادّة، من حيث تشكّلها مسرحًا للفعل الاجتماعيّ في التاريخ. بهذا من الممكن القول إنّ هذه الثلاثة هي أنواع مختلفة من التدفّق الحركيّ، ذلك التدفّق الذي يعبِّر عن ذاتيّته من خلال أسطح وأحجام التشكّل والتشكيل، أشكال من الزمان ومن المكان ومن المادّة. هذه الأشكال قد تبدو غَيْريَّة مختلفة، من حيث لحظات الاشتباك والتواصل معها، كنتيجة لنسق تصنيفيّ ما، أي للفعل الاجتماعيّ في مادّيّة التاريخ وتاريخيّة المادّة، من حيث تراكماتهما الفاعلة في النوع والكيف. من نافل القول أنّ عمليّة التشكّل والتشكيل ليست بتَوريَة بنيويّة لما هو مُثُل / نماذج عُليا، بل هي مسرح فعل، وسطح انوجاد، وفضاء منَ التناسل، ذلك المجاز العتيق فيما هو وجود إنسانيّ منفصل في تناميه إلى حدّ الموت، تلك البداية التي تُقَوِّل من شرفتها ما هو ليس بسكون. في سعينا لفتح التدفّق الحركيّ، اللبنة الأساسيّة فيما هو ثلاثيّة الزمان / المكان / المادّة، قد يجدي نفعًا، بدايةً، أن نرى المعمار من خلال ثنائيّة الحدث والقضيّة كوحدات تصنيف، حيث التدفّق الحركيّ المُشكّل هو الحدث،

بينما الثلاثيّة هي قضيّة، في مدرسيّته يضع هذا التصنيف العقبات التي، بالضرورة، لا تمكّننا من رؤية الاشتباك والتواصل بين لحظتَي الحركة والتشكّل، بل تفصل بينهما قسريًا في اتّجاه تنافريّ، فيما يشبه قطع الأطراف عمّا هي طرف له، هذا بحيث ننسى أنّ الأزهار تنبت في التربة، بالرغم من أنّها تعيش في مزهريّة مملوءة جزئيًا بالماء. كيف، إذًا، يمكننا قياس الحركة؟ هل هنالك حركة من غير أن تكون عمليّة تَشَكُّل؟

إنّ الحركة هي فعل إيقاعيّ من غير الممكن تأديته خارج علاقة ما، يحوم هنالك في سديم ما، بيد أنّ هذا الفعل الإيقاعيّ لا يحمل بالضرورة فرضيّة الفاعل الحديث، وإنّما هذا الشكل الحداثيّ من الفاعليّة هو شكل محدّد عينيّ، يتداخل مع تراكم التاريخ، من شكل الفاعل الدينيّ والأسطوريّ والسحريّ وما إلى ذلك؛ إنّ إيقاعيّة الفعل ترتسم، من جانب، بأنّها تحوُّل في الامتدادات المتشابكة لما هو زمان / مكان / مادّة، هذا بحيث من الممكن وصف هذه الأخيرة كقضيّة، بينما الأولى هي الحدث على التوالي، من جانب آخر، وبذات القيمة من التحليل من الممكن الادّعاء أنّ الفعل الإيقاعيّ هو قضيّة، والثلاثيّة المتشابكة هي حدث. من هنا، تصبح عمليّة التشكّل هي المَخْرج الضروريّ من هذه اللولبيّة التي لا تؤدّي بشكلها هذا إلى فهم متجاوز لمجموع عناصر حقل البحث هذا. ولكن قبل الدخول في نمط التشكّل الحداثيّ، يلزمنا توضيح الآتي: إنّ التشكّل هو في أساس الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ عامّة وغير محصور في الفترة الحداثيّة بأطوارها المختلفة السابقة والقادمة على السواء، وغير مرتبط بالمكان / الفضاء الأورو-أمريكيّ كالسياق الشَرْطيّ اللازم لنموّه واكتمال نضجه الإنسانيّ. قد يقوم الناقد النسبيّ فيقول لنا إنّنا لا نستطيع ضبط حركة الوجود الاجتماعيّ عامّة، وعبر أطواره التاريخيّة المتعدّدة، من خلال وحدة تصنيف تحليليّة ناتجة عن نقد المشروع الحداثيّ ومستقاة من خطابه، أصلاً، بهذا فهي إسقاط وإن بدت من ذلك النوع المغري بحمولته المعرفيّة. إنّ هذا النقد هو من النوع الذي تُمْكن تسميته بحماقة النخب الإيديولوجيّة، أي تلك التي تسوّغ شكلاً منمّطًا من الفعل الإنتاجيّ السائد دون أن تقف على أنّ ما تقوله هو عمليّة تسويغ ليس إلا. فما يبدو على أنّه تواضع ديموقراطيّ في الفضاء المعرفيّ، أي عدم التعميم، والالتصاق بالآن والهنا المعرفيّين، لا يقلّ عنفًا عن فعل التعميم المنبني في النظام المعرفيّ الإمبرياليّ، حيث إنّ التواضع الديمقراطيّ، أو

ما يسمى نسبيّة وتعدّديّة، تناتج كآليّة ضبط حركة الأفكار الانعتاقيّة الممكنة في حال أنّ مُشَكِلها لم يكن أبيضَ أوروبيًا. لذلك، النقد الذي من الممكن توجيهه إلى عمليّة التشكّل، كحركة منبنية من خلال الفعل الإيقاعيّ، هو حول الاختزال، لا حول سياقيّة هذه العمليّة وارتباطاتها المكانيّة والزمانيّة العينيّة، أي إنّنا نقع في تناقض أساسيّ إن أحلنا مفهوم التشكّل على الزمان والمكان والمادّة، حيث إنّ هذه هي محاور داخليّة به وليست إحداثيّات خارجة عمّا هو بذاته. يبقى السؤال حول اختزاليّة هذه الخطوة التحليليّة، بمعنى أنّ الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ قد يحتوي على جوانب ومحاور أخرى لا تمتّ بصلة، تناظريّة أو تشاكليّة، لما هو عمليّة تشكُّل، من مثْل ذلك الجانب من الوجود الاجتماعيّ الذي هو بمثابة مُعطى، مسبق أو لاحق أو تزامنيّ، أو الجانب الذي يحيل إلى ما هي خارجيّة هذا الوجود، أي المنزلق الميتافيزيقيّ وما إلى ذلك، أو الجوانب التي ترى بالروتينيّ والثابت في اليوميّ والطقوسيّ كأنواع من العلاقات التي لا تخضع لمنطق ومنطقة التشكّل. في هذه أقول، منطلقًا من أنّ الإنسان الاجتماعيّ، في وحدويّته كما في تشظّيه، في أسطوريّته كما في عاديّته، في إلوهيّته كما في أرضيّته، في كلّ هذه وأخرى الإنسان هو مسرح التشكّل وإن بدا أحيانًا عكس ذلك، إمّا في العبوديّة لإله ما وَ/ أو في الفاعليّة في الزمان / المكان / المادّة. هذا من حيث إنّ التشكّل هو عمليّة جمعيّة تجري في الفضاء الاجتماعيّ مُعَرِّفة إيّاه ومُشَكّلة حضوره عبر تشابكات المحاور الثلاثة في وحدة الفعل الإيقاعيّ، ومن ثَمّ الحركة المتدفّقة، أبدًا، والمتداولة في أسطح وفضاءات تبني وتنبني، علائقيًا، في الحركة المتدفّقة، أي الشكل الذي يتشكّل من خلال حركة الأشكال المنبنية به ومعه. إنّ فهم عمليّة التشكّل، إذًا، لا يتأتّى من نسق التصنيف الحداثيّ، من حيث هو حالة من التشيُّؤ المُنَمْذَج في الزمانيّ / المكانيّ / المادّيّ، تلك التبادليّة / الاستعماليّة للوحدات والمعايير المتناتجة بعنف القيمة وسلالمها المختلفة المُعَبّئة لفراغ اللا-لغة، بل من منطق التشكّل الذي يتَكَوْثر في تمفْصُل التاريخ التراكميّ لشكل محدَّد في مجال ما، أي مجموع ما هو أشكال ممارسة ومتراصّة في الذاكرة الفاعلة، مع الفعل الإيقاعيّ في فضاءات وأسطح تنزاح باستمرار، بحركة مشروطة بآنيّة ومكانيّة ومادّيّة هذا التمفصل المعماريّ من حيث هو هندسة ما تنفي صفة الثبات والسكون عن المتشكّل.

لم يكن من المصادفة بمكان أنّ اللغة، كآليّة تصنيف اتّصاليّ، أصبحت تمثّل الوجود الاجتماعيّ، ذلك أنّ اللغة تحوي بما هي عليه انزياحًا ما للبّ عمليّة التشكُّل هذه. إنّ اللغة لا تحتوي الوجود الاجتماعيّ، وإنّما هي ذلك الجزء منه الذي يقول هذا الوجود شكلاً ما؛ تُقَوِّل اللغة التشكّل، أي إنّ اللغة هي تشكّل التشكّل. بكونها كذلك فهي في أساس النظام، تلك اللبِنة التي تحدّد أنماط التشكُّل اللاحقة.

من هنا، من الممكن مقاربة التحقّق والغياب والاحتمال على أنّها الأشكال الحداثيّة للعلاقات المتحرّكة بتدفّق، في حالة مستديمة من التشكّل، في ذلك الحجم المُسمَّى وجودًا اجتماعيًا. إنّها أنماط محدّدة من التشكّل يتمفصل بها نسق تشكّل القيمة في الحداثة، هذا بحيث إنّها تشكّل مجمل المسطّح الحداثيّ للقيمة، أو إن شئت إنّها لغة القيمة القابلة للتداول بالحداثة. هذا ما يعود بنا إلى الآليّة الأساس في تصوُّر الحداثة لذاتها، بغضّ النظر عن التحويرات المختلفة الممكنة لها، فهي ترى بذاتها حالة التشكُّل المُثلى والتي تتحدّد من خلالها ما هي قيمة، أي إنّ عمليّة التشكّل هي (ال)قيمة النهائيّة لما هو وجود اجتماعيّ. من هنا تكوّنت الحداثة عبر انبنائها من خلال التحقّق والغياب والاحتمال كأشكال من التشكّل، حيث إذا كان التشكّل هو المجاز الأساس في أسطورة انفصال الإنسان عن الطبيعة وعن خالقها المفترَض، فإنّ المستوى الثاني من التحليل، أي الإنسان في حالته الاجتماعيّة، يحتّم اشتقاق استعاريّ / كنائيّ من المجاز المُؤسّس، التشكّل، هكذا يتحتّم على الشكل في عمليّة تشكُّلِه الاجتماعيّة أن يتحقّق، أو أن يغيب، أو أن يُحْتمل؛ حيث إنّه ليس ثمّة إمكانات أخرى لما هو وجود الشكل في الحداثة. من هنا نقول إنّ هذه الأشكال ليست مقولة فلسفيّة proposition ، ولا هي علامة ذات دلالات، وكذلك هي ليست تشكُّلاً خطابيّا فوكويًا، وإنّما هي أنواع من منطق العمل العامّ، نسق تصنيفيّ ثلاثيّ لما هو شكل الوجود الحداثيّ. لنعرّج من جديد، بعد هذا الفهم، على كلّ من منطق هذه الأشكال الثلاثة الاستعاريّة / الكنائيّة، لنرى لحظات انفصالها كما تشابكها في الكلّ الحداثيّ المُعَرَّف لها، من جانب، والذي يتنامى هُويّة بها، من جانب آخر.

عتبة الدخول: حول التحقّق والغياب

من الممكن مَفْهَمَة اللغة من خلال الحدث الاتّصاليّ، أي إنّ كلّ ما يتعلّق بالوجود اللغويّ الاجتماعيّ، ممارسةً وتنظيرًا، ينضوي تحت هذا الإطار، ولا

تنوجد لغة، بمستوياتها المختلفة، خارج الحدث. هذه الأحداث تنتظم وتنضبط بسلاسل حدثيّة مختلفة منها اللغويّ ومنها المادّيّ، والتي تتشابك وتتركّب بأشكال شتّى. لقد جرت العادة، ربّما منذ سوسير [٩]، بتقطيع الاتّصال إلى ثلاث نقاط مفصليّة المُرْسِل-البلاغ-المتلقّي، كما جرى الإعلاء من شأن والتركيز على كلّ من هذه النقاط بحسب التحوّلات في أشكال الحداثة منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى اليوم، حيث بدايةً كان المركز هو المؤلّف، ومن ثَمّ النصّ، ومؤخّرًا القارئ. [١٠] بالطبع هنالك من يرى العمليّة الاتّصاليّة في كلّيّتها، ولكن من الملاحظ أنّ ما يميّز الشكل المتأخّر للحداثة أنّ هذه النقاط آخذة بالابتعاد المكانيّ والزمانيّ والمادّيّ عن بعضها البعض. هذا الابتعاد بين النقاط تسارَعَ في العَقدين الأخيرين بحيث لم يعد من المجدي، تحليليّا على الأقلّ، تأطيرُ الاتّصال على هذا النحو الثلاثيّ. فهنالك حالة من اتّساع رقعة الإشباع الزائد من البلاغات / النصوص عبر التقنيّات الرقميّة والتي يبدو أنّها تُطوَّر بهذا الاتّجاه، كما يبدو أنّ المؤلّف لم يعد في مركز عمليّة التأليف، بل يبدو أنّ مسطّح التداول الرقميّ هو (ال)مؤلّف حيث أصبح من غير الممكن تحديد حدود البضاعة النصّيّة من خلال علاقات الملكيّة الخاصّة بشكلها التقليديّ، [١١] أمّا المتلقّي فلم يعد ذلك المُتخَيَّلَ الأندرسونيَّ، بل أصبح المتخيَّلَ العالميَّ، والذي من الصعوبة بمكان الحديث عن ملامحه من خلال المعايير السابقة. [١٢] والسؤال الذي يهمّنا في سياق تحليلنا هذا هو حول تقاطعات الحدث الاتّصاليّ، بشكليه التقليديّ والمتأخّر، مع النسق التصنيفيّ الثلاثيّ لشكل الوجود الحداثيّ، التحقّق والغياب والاحتمال. فالتقاطع مع الشكل التقليديّ يثير السؤال حول: كيف تجري ممارسة الحدث الاتّصاليّ في كلّ من التحقّق والغياب والاحتمال؟ أي: كيف تؤلّف وتنّصص وتتلقّى وَ/أو كيف تنتج وتوزّع وتستهلك في أقطاب التصنيف الثلاثة؟ أمّا التقاطع مع الشكل المتأخّر للحدث الاتّصاليّ، فيثير تساؤلاً حول إمكانيّات إزاحة الأقطاب التصنيفيّة الثلاثة، حيث إنّ الحدث الاتّصاليّ بذاته لم يعد يكوِّن وحدة معنى أولى، بل أصبح كلّ مفصل فيه حدثًا منفصلاً كوحدة معنى، أو على الأقلّ هكذا يبدو للمشاهد الساذج والبريء، أي الباحث الأكاديميّ. لنبدأ بالتقاطع مع الشكل التقليديّ للحدث الاتّصاليّ.

قد يَنْرَشِق الشكل التحقّقيّ على المسطّحات الحسّيّة الذهنيّة المباشرة، وقد تَرْشُق هذه المسطّحات شكلاً من التحقّق على النشاطات المختلفة في محاور الزمان والمكان والمادّة، وقد تتراشق أشكال التحقّق مع خطاطات حسّيّة ذهنيّة بلولبيّة متناتجة، ولكن بغضّ النظر عن هجانة حركة التفاعل هذه نرى أنّ خطّ التماسّ التشكّليّ للتحقّق يتولّد كحالة من التسجيل الذي يتزامن مع التراشق ويعقبه. إنّ علاقة التراشق التسجيليّ هي الحركة التي تميّز وتمايز التحقّق من الغياب ومن الاحتمال، لا يعني أنّ التحقّق هو تسجيل، بل إنّ هذا الأخير هو ضرورة للأوّل دون أن يكون كافيًا، بحدّ ذاته كتسجيل، ليُقوِّل من ثَمّ التحقّق كقطب في نسق تصنيفيّ. من هنا، يحتوي هذا التراشق على ثلاث لحظات أو ثلاثة فضاءات تزامنيّة هي التسجيل والصياغة والحضور، أي إنّ التسجيل لا يأتي إلا كلحظة/ فضاء تزامنيّ، مُؤسّس وضروريّ حقًا، ولكنّه جزء علائقيّ من البناء التحقّقيّ العامّ.[١٣]

يتناسج التحقّق، إذًا، في المستوى اللغويّ، من خلال ثلاث آليّات تزامنيّة متشابكة هي التسجيل والصياغة والحضور. إنّ التسجيل، سواء أكان على مستوى التأليف / الإرسال أم البلاغ أم التلقّي، من الممكن فهمه تحليليّا على أنّه ذلك الجانب من التشكّل الذي يعمل مباشرة على تحويل الحدث، أو -إن شئت ترجمته-: من حالة الحدوث إلى لغة الاتّصال، أي إلى حدث اتّصاليّ. إلاّ أنّ هذا التحويل لا يجري بطريقة لا أسلوبيّة، وإنّما التسجيل / التحويل هو، تزامنًا، صياغة جديدة لحالة الحدوث، هذا بحيث لا يمكننا أن نقابل ونقارن بين حالة الحدوث العينيّة وتسجيلها إلاّ من خلال أدوات تناظريّة، أي لم تعد هنالك صلة مباشرة بين الحدوث والحدث الاتّصاليّ المنبثق / المرافق له، بل جرت إزاحات وتكثيفات في الإيقاع ومن ثَمّ في حركة الزمان / المكان / المادّة في تحقّقهما العينيّ في الحدوث حال تمّ تسجيلهما وصياغتهما كحدث اتّصاليّ. قد يبدو للوهلة الأولى أنّ التسجيل والصياغة حالةٌ من الوجود being، بينما الحضور يحيل إلى ما هو ظهور appearance متداوَل، أو أنّهما (التسجيل والصياغة) في منطقة التأليف والبلاغ بينما الحضور هو في منطقة التلقّي، إلاّ أنّ الحضور، وإن كان يشمل هذه كلّها، يحيل إلى ما هو أفق آخر لعمليّة التشكّل التحقّقيّ التي نحن بصددها. فإن كان التسجيل والصياغة هي بمثابة القيمة الاستعماليّة للحدث الاتّصاليّ، من الممكن القول إنّ الحضور هو بمثابة

القيمة التبادليّة لهذا الحدث. إنّ هذا يعني، فيما يعنيه، أنّ الحضور هو نمط من تبادل التحقّق في كونه تشيُّؤ شكليّ نسيجيّ، وهذا النمط من التبادل يدمج صاهرًا في حركته نسبًا من القوّة / القيمة والمعنى والجمال بخفّة لا تحتمل إلاّ تراشقًا على صفائح حسّيّة ذهنيّة، من جانب، وأخرى نصّيّة أدائيّة، من جانب آخر، وَ/ أو في الاتّصاليّة القائمة بينهما، وهذه الحالة هي الأكثر شيوعًا. بناء على ذلك، إنّ التحقّق هو شكل من أشكال عمليّة التشكّل، الحدّ الفاصل في تعريف وإنشاء هُويّة الحداثة، يَتَمَوْضع قيمة بكونه يحمل المنطق الرأسماليّ بشقّيه، إعادة تفكيك وكتابة العمليّة الاجتماعيّة من جديد، ومن ثَمّ تشكيلها بحسب الشقّ التبادليّ للقيمة في هذه المنظومة، بهذا تصبح فتيشيّة التحقّق قمة النشوة الجنسيّة للمؤلّف وللبلاغ وللمتلقّي سواء بسواء.

إنّ الغياب، في الشكل التقليديّ للحدث الاتّصاليّ، تحقّق مجزوء، يتراوح ما بين لحظة / فضاء الصياغة وذلك السقف الزجاجيّ السميك الذي يحول دون بلوغه لحظة / فضاء / مادّة الحضور ويقصيه عنها. من هذا نفهم أنّ هذا الشكل من الغياب يتبع أنطولوجيًا المنبت نفسه الذي يتشكّل به التحقّق، من حيث إنّ هنالك حدثًا يجري تسجيله وصياغته لتداوله، ولكن هذه العمليّة لا تكتمل إذ تُقْطَع وتُوقَف من خلال مزيج محكم من آليّات الاقتصاد السياسيّ وآليّات منع عودة المقموع / المقدّس الأساسيّ المنتجة لما هو قيمة في مجال محدّد من مثل الطبقة والجنس والعنصر في حاضرها كما في ماضيها ومستقبلها المراوِح. هذا من جانب؛ إلاّ أنّ تَشكُّل هذا السقف الزجاجيّ غير القابل للعبور وَ/ أو الاختراق المباشر، في تزامنيّته اللحظيّة وبنيته الفضائيّة ومادّيّته المُحكمة الصنع، يتطلّب منّا فهمًا تجاوزيًا، من جانب آخر. إنّ عمليّة التشكّل تجري في حجم زمانيّ / مكانيّ / مادّيّ، بحيث من الممكن تحديد أبعادها بأدوات ووحدات قياس تتلاءم هي ومسار التشكّل وطبيعته، ومن حيث إنّ نظام الدقّة في الكمّ والكيف هو من أهمّ مميّزات الحداثة الرأسماليّة، فإنّ موضع سقف الغياب الزجاجيّ يحدَّد وفْق قياسات دقيقة من الربح والخسارة، أو بالأحرى وفق حركة تداول قيم التحقّق والغياب، والتي قد تكون صراعيّة وتفاوضيّة وانسجاميّة وتشكيليّة في أحيان أو لحظات مختلفة من فرض النظام رفضه أو/ و مقاومته. على سبيل المثال، في المجال العنصريّ حيث يتحدّد موضع السقف بحسب أطياف اللونين الأبيض والأسود، نجد أنّ القانون الرامي علنًا إلى مواجهة التمييز العنصريّ

بتمييز إيجابيّ في الولايات المتّحدة يُحدّد بمضاعفات الرُبع لتطبيق القانون على فرد ما، وبالرغم من أنّ هذا القانون وُضِع لإنهاء النتائج المترتّبة عن التمييز العنصريّ، تدلّ صياغته بهذا الشكل على آليّة عمل العنصريّة ذاتها، على الأقلّ من حيث دقّة موضع السقف. هذا بالنسبة لآليّة تحديد الموضع؛ أمّا من حيث نوعيّة المادّة المُشكِّلة لهذا السقف فهي الزجاج، تلك المادّة الحداثيّة بامتياز كما يقول لنا بودريار.[١٤] وممّا لا شكّ فيه أيضًا أنّ هذا الزجاج هو من السُمْك والشفافيّة بحيث إنّه يؤدّي وظائفه التي أُنشِئ من أجلها بنجاعة فائقة، لا تفتأ تُذهِل أصحابه ومقموعيهم من جديد. تتميّز زجاجيّة الفصل بأبعاد حركيّة ثلاثة تفرض على الموقعين، التحقّق والغياب، أنواعًا من الرؤية والرؤى المعرفيّة تتراوح ما بين الإبصار والعمى، بحسب شرطيّة الموقع والسياق. فمن موقع التحقّق، يبدأ المشاهد بحالة من الإبصار الأعمى، أي إنّ موقعه يمكّنه من مشاهدة الغياب، ولكنّه في ذات الوقت أعمى لا يرى الغياب إلاّ كفشل في التحقّق وكطموح للنجاح المستقبليّ. وهو في هذا الموقع وهذه الحركة قَلِق يسعى باستمرار للبقاء متحقّقًا، ولكن زجاجيّة الفصل بحضورها الشامل والطاغي، ذلك أنّه من حيث المبدأ كلّ موقع في التحقّق يقابله موقع ما ممكن في الغياب، تولِّد القلق الذي يسبغ ويصبغ التحقّق بتفاصيله كما في مناخه العامّ، هكذا فإنّ وجود الغياب كحالة من التشكّل يشكّل التحقّق برونق عُصابيّ، ذلك الخوف الأساسيّ من السقوط / الخنق / التلوّث في حالة الغياب. إنّ المعرفة المنتجة في هذا السياق لا يمكن لها أن تكون تلك الدكتاتوريّة الذُّهانيّة من النوع التقليديّ، بل هي مرآة عُصابيّة يقف في أساسها حالة من النزق والمراوَحة الراكضة بحثًا عن الصعود / الحرّيّة / النقاء، المحاور الأساسيّة للنموذج النظريّ كالأنموذج المنتِج للمعرفة الحداثيّة. هكذا نجد أنّ سِمات وبنية الجسد المعرفيّ التحقّقيّ هي ذات طابع قطبيّ مُزدوج، وإن كانت حركته الأساس نفي الأسفل وتقديس الأعلى، أو باصطلاحنا تغييب الغياب وتحقيق التحقّق. فالوحدة المعرفيّة التحقّقيّة ذات المعنى، في المجال النظريّ وذلك المنهجيّ على السواء، تتكوّن كوحدة معنى بعلاقاتها مع وحدات المعنى المعرفيّة الأخرى السابقة والمجاورة لها، وهي تستطيع أن تتركّب علائقيًا مع الوحدات الأخرى بسبب من كون بنيتها الداخليّة تتميّز بأنّها: أوّلاً عُلويّة، أي لا تخضع لحالة عينيّة محدّدة بل هي عامّة ومجرّدة؛ وثانيًا، مستقلّة، أي لا تحتاج لما هو خارجها من معانٍ ومفاهيم لتكون؛ وثالثًا، نقيّة، أي لا تحتوي على تناقضات

وأزمات داخليّة بين عناصرها الأوّليّة. إنّ هذه الأسطورة الحداثيّة للأنموذج المعرفيّ لا يمكن لها أن تُفهم من عليائها واستقلالها ونقائها، بل من ضرورة عدم قابليّتها للتحقّق، أي إنّ هدف ووظيفة هذه الأسطورة هو ليس بكونها نموذجًا سلوكيًا يُكسِب الواقع المعرفيّ دلالاته المتعدّدة؛ إنّ هذه الآليّات هي إقصائيّة من الدرجة الأولى، إقصاء لما يمكن أن يكون معرفة / وعيًا غير تحقّقيّ. من هنا، إنّ الممارسة المنبثقة عن هذه البنية المعرفيّة هي قواعد ومؤسّسات، فالأولى تحفر طريقة العمل المعرفيّ بأذهان ومشاعر وسلوك أصحاب المهنة، بينما الثانية تُؤسّس فضاءاً لشروط إنتاج وظهور وتداول البضاعة المعرفيّة بين أصحاب المهنة في شكل المِلْكيّة الخاصّة. بعبارة أخرى، إنّ تأسيس التحقّق عبر المعرفة العلويّة / المستقلّة/ النقيّة كبنينة إقصائيّة للتناقض الأساس مع السقوط / الخنق / التلوّث، كسمات علائقيّة للغياب، يحتّم وجود وسيطيّة القاعدة والمؤسّسة لإدارة الحركة العامّة والخاصّة للمعرفة باتّجاه الابتعاد عن السفليّ والتقدّم إلى العلويّ. إنّ عمليّات التقعيد المعرفيّة ومَأْسَستها هي، في الحقيقة، بناء مُرَكَّب من آليّات وأجهزة، بالمعنى الألثوسيريّ لها، تهدف إلى تقنين التسجيل والصياغة والحضور وقَنْوَنَتها، وذلك عَبْر تأصيلها إيديولوجيًا في شكل من الوجود الاجتماعيّ الحداثيّ؛ هذا بحيث إنّ التسجيل والصياغة والحضور، بحتميّة إيديولوجيّة مشروطة، تصبح آليّات نسج للمعرفة العلويّة / المستقلّة / النقيّة كطبيعة أولى لها، لا تقوم أبدًا في ثانويّة السقوط / الخنق / التلوّث إلاّ من خلال تمايزها في إحداثيّات التحقّق المبتغاة. إنّ هذا لا يعني أنّ المعرفة في الفضاء التحقّقيّ هي فرع من الإيديولوجيا العامّة، بالمعنى الفظّ والمباشر للإيديولوجيا، بقدر ما يدلّنا على آليّات عمل الإيديولوجيا ذاتها في الحداثة. فمن خلال تحديد حقل التناقضات وتفاصيله، الذي يميّز المجال المعرفيّ المؤسّساتيّ، جرى الكشف عن آليّات القطب الإيديولوجيّ في هذا الحقل، كطرق وكأساليب في تشكيل نظام اجتماعيّ محدّد. في حقل التناقضات المعرفيّة، كما في أيّ مجال آخر، إنّ القطب الإيديولوجيّ يعمل ضمن وفي حقل قوى اجتماعيّ كقوّة متصارعة، محاولاً حسم التناقضات باتّجاهه المفضّل، ولكن هذا لا يعني أنّ القوى الأخرى سلبيّة أو غير فاعلة، بل على العكس تمامًا فهي تشتبك بأشكال متعدّدة بعضها مع بعض كما مع القطب الإيديولوجيّ. من هنا ترتسم الصورة المعرفيّة الحداثيّة النظريّة والمنهجيّة بشكل يتمارى مع حقل التناقضات، ويقول صائغًا وعي التحقّق من خلال آليّات الإعلاء والاستقلال

والنقاء؛ تلك الصورة التي تنبني من خلال النقد -كآليّة تهذيب وتشذيب- الذي يبحث عن الساقط والمخنوق والملوّث في النظريّة كما في المنهج ليقصيها مبدلاً إيّاها بالعالي والمستقلّ والنقيّ، وذلك في حركة دائريّة من الداخل إلى الخارج، في عودة لا تنقطع إلاّ بتوقّف حركة المجتمع عامّة؛ وهذا مستحيل. من هنا فإنّ المعرفة التحقّقيّة هي أبدًا نجاح جزئيّ، تُخفق بتكرار بنيويّ في تحقيق ما تصبو إليه، لأنّ التناقضات لا تفتأ تنبني في مسامات نسيجه مسقطة وخانقة وملوّثة مسطّحه البتول. في مقابل هذه النمطيّة المخفقة بنجاحاتها، تَتَوَلّد نرجسيّة كرنفاليّة تلتفّ خطابيًا حول الجسد المعرفيّ التحقّقيّ، كدرنة جميلة، تمارس وظيفة الحجاب من خلال نثر بريق متعة لعق الذات على جرح الإخفاق البنيويّ. هذه الآليّة الدفاعيّة تضفي رونقًا خاصًا على المعرفة التحقّقيّة الحداثيّة، بحيث يطمح الداني والقاصي إلى الدخول في صراع للحصول على الدرنة مُعَرّفةً كثمرة شجرة المعرفة المشتهاة أبدًا.

أمّا البُعد الثاني الممكن في هذه التركيبة، فهو الموقع الذي يتمفصل في السقف الزجاجيّ ذاته؛ هذا الموقع الزجاجيّ هو حالة بينيّة مُعَرِّفة للبعدين الآخرَيْن، ولكنّها غير قابلة للتعريف من خلالهما مباشرة، بل من تفاعلاتهما في أفقهما المشتبك الذي يتجاوز حدود التحقّق والغياب. من هنا، وبسبب من كثافة الاستثمار في الفصل لصيانة النظام الثلاثيّ العامّ -التحقّق والغياب والاحتمال-، أصبحت البينيّة الزجاجيّة هُويّة معرفيّة قائمة بذاتها، وإن نضجت بالتبعيّة نتيجة علائقيّتها. لعلّ أبرز ما يمثّل هذه الهُويّة المعرفيّة هي تلك المعرفة المنبنية من خلال طاقة الجنس / العنف في تشكّلها الاقتصاديّ الاجتماعيّ، هذه الطاقة تُوَلِّد حركة معرفيّة استكشافيّة لما هو مجهول، إمّا عبر الجنس الذي يستكشف من خلال عمليّة البناء وَ/ أو عبر العنف الذي يستكشف من خلال عمليّة الهدم؛ وعلى الأغلب إنّ الاستكشاف يتحرّك من خلال البناء والهدم بشكل تزامنيّ، دون أن يكون قابلاً للتمييز بحسب ما هو بناء وما هو هدم. والقصد هنا أنّ الآليّة الأساسيّة لإنتاج المعرفة في هذا الموقع الزجاجيّ هي الاستكشاف بغية البحث عمّا هو أنا، وذلك أنّ الموقع ذاته تَشكّل بناءً على ما هو لا أنا، لا تحقّق ولا غياب. هذا الاستكشاف، في جانبه المعرفيّ، يبلور نصًا ذا حركة باتّجاه الداخل والتجويف الجزئيّين، حيث إنّ الفرد والذات والهُويّة هم الرُكن الأساسيّ لما هو بناء معرفيّ، بينما يجري إقصاء عدوانيّ للجماعة والجمعيّ والنمط

العامّ لما هو مجتمع وتاريخ. من اللافت للنظر، بهذا المستوى التحليليّ، التشابهُ بين المعرفة الاستكشافيّة وتلك النرجسيّة التي تنبت في تربة التحقّق العُصابية، من حيث كونهما بحثًا في الذات، إلاّ أنّ الأولى هي -إلى حدّ بعيد- رثائيّة، فذاتها مفقودة، بينما الثانية كرنفاليّة باحتفائها بذات ذاتيّة الجنس / العنف. إنّ المعرفة الاستكشافيّة التي تقف على طاقة الفقدان في بحثها عن الأنا المرثيّة تتشكّل، على الأغلب، في ثلاثة اتّجاهات متناقضة تتحدّد بحسب علاقات الاستكشاف مع المُسْتَكْشَف؛ وفي هذه الحالة المستكشف هو إمّا متحقّق وإمّا غائب وإمّا زجاجيّ. ففي حال المتحقّق، تنبني المعرفة الاستكشافيّة من خلال المحاكاة الفعّالة التي تجمع تفاصيل وأجزاء الدرنات النرجسيّة المختلفة، ذلك أنّ هشاشة وخفّة أداة الفقدان الاستكشافيّ في مقابل صلابة العارض الدرنيّ وتشنّجه، تمكّن الأوّلَ من ملامسة نتوءات السطح وتمنع عنه الغوص في عمقه النرجسيّ. أمّا في حال الغائب، فإنّ الاستكشاف المعرفيّ يأخذ منحى نكوصيًا، أي إنّ المعرفة تنبني من خلال عمليّات الحفر والتنقيب في أسس التسجيل والصياغة؛ والنكوص هنا لا يحيل إلى تلك الشحنة النفسيّة السلبية / الإيجابية بالضرورة، بل إلى الحركة المزدوجة إلى الوراء، أفقيًا، وباتّجاه الأسفل، عموديًا، لمسعى في اكتشاف طبقيّ وطباقيّ لما هو وعي / صورة لحدث الأنا، لم يحضر بالرغم من تسجيله وصياغته، ومن هنا سُفْلِيَّته. أمّا الاستكشاف المعرفيّ الفقدانيّ للفقدان ذاته في حالة السقف الزجاجيّ، فهو يتميّز بكآبته الصفراويّة الملنكوليّة melancholic. وككلّ ذات تبحث في ذاتها تغلب على عمليّة البحث نوع من الإيقاع الشعريّ هذا بحيث، في هذه الحالة، تبرز المعرفة كنوع مصفّى من منطق إيقاع الفقدان، أي موسيقى اللا-أنا.

إنّ البُعد الثالث الممكن في هذه التركيبة هو ذلك الذي يتناتج، بالمستوى المعرفيّ، من موقع الغياب، من حيث هو تسجيل وصياغة لسلاسل من الأحداث الاجتماعيّة التاريخيّة والتي لا يمكن لها أن تحضر في التحقّق بعد أن جرت موضعتها فيما وراء السقف الزجاجيّ. يعني هذا، فيما يعنيه، أنّ للغياب حضورًا غيابيًا خاصًا به، يختلف عن الحضور التحقّقيّ، فالتسجيل والصياغة يُولّدان شكلهما الزمانيّ / المكانيّ / المادّيّ التي بإمكانها أن تنرشق على الرقائق الحسّيّة الذهنيّة للمؤلّف وللمتلقّي، ولكن بحركة عكسيّة لما يبدو ثبات حضور التحقّق، إذ هي تترك على تخوم الرقائق أطيافًا

ظلاليّة تتراكم نوعيًا في شكل الهاجس العائد، دومًا، ليدقّ جدران العزل، دون أن يتخطّاها، وذلك ليتلفّظ حضوره المتشكّل من خلال التسجيل والصياغة. تبدو قصّة الغياب هنا وكأنّها قصّة بنت لقيطة، فهي موجودة وجرت تسجيلها وصياغتها، ولكنّها أبدًا لن تكون جزءًا من العائلة، بل في موقع ما في ظلالها تحيا وتزدهر وتذبل وتموت، وفي هذا كلّه هي تحدّد جانبًا من معالم العائلة في خارجيّتها، كهاجس عائد باستمرار يلوح فيما وراء زجاجيّة الأفق العائليّ. بهذا لا نستطيع وصف الغياب بأنّه ليس منّا كعائلة، بل هو نحن في امتداد غير نظاميّ كضرورة حتميّة لما هو نظام عائليّ متحقّق. لذلك، فمن الناحية المعرفيّة يسأل الغياب حول منطق النظام، أبجديّاته وسرّ تركيباتها المتراصّة، يسأل عن الغموض الممتنع الذي يكتنف تلك النرجسيّة برداء من المتعة السائلة عبر لُعاب الغائبين دون أن تصل لأفواه الحاضرين، تسأل الأنا الغائبة، بهاجس متكرّر، ما هو سرّ غيابي عن وغلبتي في التحقّق؟ من هنا، فالمعرفة التي تتناتج عن موقع الغياب تفتح، بتساؤلاتها هذه، منطق النظام ومداخله على إمكانيّات أنواع من المنطق الآخر، ليس أوّلها ولا آخرها منطق الغياب ذاته، ذلك الطيف التحقّقيّ. هذا الجانب هو في علاقة الغياب بالتحقّق المعرفيّ، والسؤال ما شكل هذه العلاقة المعرفيّة في ذلك الجانب منها الذي يبحث في بحث الغياب في منطق ذاته كغياب؟ ذلك أنّه بالرغم من أنّ هذا الجانب غير منعزل عن التحقّق، إلاّ أنّه يأخذ شكلاً معرفيًا مختلفًا عن الجانب المباشر لعلاقة الغياب بالتحقّق. لقد أشرنا أعلاه أنّ التحقّق في بحثه في ذاته يتناتج معرفيًا بشكل نرجسيّ؛ أمّا المعرفة الاستكشافيّة التي تتناتج من الموقع الزجاجيّ في بحثه في زجاجيّته، فتتدحرج في نوع من الكآبة الصفراء، نوع من الميلنكوليا الشعريّة إن شئت. إنّ هاجس البحث الغيابيّ في غيابيّته هو الإعلان عن وإشهار هذا الغياب، لكن هذا الإعلان يتنامى في طبيعة هاجسيّة عائدة، أي إنّ تربته هي طاقة الوسواس القهريّ، إن جاز التعبير، الإعلان المتكرّر اللا-إراديّ بأنّني أنا المغيَّب، هذا بحيث تصبح نصّيّة المعرفة الغيابيّة شعارًا حول الحضور كآليّة ضمان ضدّ حالة الغياب ذاته. إنّ الإعلان كمعرفة غيابيّة لا يستقيم معرفة حضوريّة تحقّقيّة، حيث إنّ هذه الأخيرة تفصيليًا تجيب عن سؤال ما هذا الحدث / التحقّق؟ بينما تتناسل الأولى حول سؤال كيف سأقول ما هذا الحدث / الغياب؟ من هنا، فالمعرفة التحقّقيّة تتطلّب القياس، بينما المعرفة الغيابيّة تتطلّب الأداء، وبين هذا وذاك أشكال متنافرة من تجربة الوجود الاجتماعيّ- إذا اعتبرنا،

جدلاً في التشبيه، أنّ المعرفة عضلة فالتحقّق رفع أثقال، بينما الغياب رقص- لكن بهذا لا تكتمل رؤيتنا لأشكال المعرفة وإشكالياتها في التحقّق والغياب، بل تصبح أكثر اشتباكًا وتركيبًا. فمن جانب، لا يمكننا الحديث والبحث في القياس من غير إجرائيّة مقنّنة تعتمد في منطقها أدائيّة عالية الإتقان والتنفيذ، أمّا من الجانب الآخر، فلا يمكننا سبر غور الأداء دون أن نحدّد، بدقّة، ما هي عتبة الغياب، أوّلاً، ودون أن نُنشئ خطّ التّماسّ ما بين وجود وظائفيّ وآخر أدائيّ، أي للدخول في الأداء علينا أن نبتكره من خلال وحدة قياس دقيقة ومحدّدة تميّزه عن الوظيفة، ثانيًا. يتبيّن لنا من هذا جانب آخر من عمليّة التشكّل، ذلك الجانب الذي لا يتبع بالضرورة أُسس النظام الإقصائيّ المعرفيّ، وإنّما ينشبك متمايزًا عن سطح الظهور التداوليّ من خلال آليّات عمل شكلانيّة ناتجة عن تزامنيّة وتناظريّة نوعي الوجود، التحقّق والغياب، والحاجز الزجاجيّ الذي يفصل بينهما، ولكن ليمتدّ بهما وليمدّ كلّ منهما بأطياف أشكال النوع الآخر. هذا الامتداد والمدّ الآخريّ في الذات يعطينا، من جانب التحقّق، آليّات إنتاج وتوليد معرفيّة أدائيّة هي امتداد الغياب في التحقّق؛ بينما من جانب الغياب، تتأسّس الأدائيّة كنصّ معرفيّ من خلال فعل تمييز معرفيّ تحقّقيّ يفصل ما بين وظائفيّة الوجود الغيابيّ وأدائيّته كحالتين مختلفتين من حيث منطقهما المعرفيّ. بعبارة أخرى، تقف المعرفة القياسيّة، بكونها تحقُّقًا متداولاً، على أرض الغياب، وتقف المعرفة الأدائيّة، بكونها غيابًا غير قابل للتداول الحضوريّ، على أرض التحقّق. هكذا فاللقطاء هم كذلك عائليًا، والأبناء الشرعيّون هم كذلك خطيئةً. ولكن ما تعني هذه الديناميكيّة من إنتاج المعرفة بالنسبة للمعرفة ذاتها من حيث هي شكل من الوعي المُقنّن؟ هل التمييز الأوّليّ بين التحقّق والغياب عديم المنفعة من حيث قدرته على تصنيف مستويات الواقع المعرفيّ المختلفة؟ أم إنّ المجاز لم يعد باستطاعته أن يجاور حدثه بعد سقوط قناع المجازيّة ذاته؟

بدايةً، إنّ التشخيص الأوّليّ الذي مفاده أنّ المعرفة في التحقّق تقف على الغياب، وأنّها في الغياب تقف على التحقّق، وبذلك فإنّ السقف الزجاجيّ، ومن ثَمّ الترتيب المجازيّ العموديّ للنظام، لم يعد سقفًا أفقيًّا تصوغه العلاقات العموديّة الهرمية ومن ثَمّ يصوغها، هي محاولة في تقويض الشكل الحداثيّ المعرفيّ النظيف بإبراز تكراريّ لعدم قابلية المجاز العموديّ لأن يُعاد غسله مرتين، إذ هو إمّا بتول وإمّا

مزواج، لا ثالث لهما في النضوج. ثانيًا، إنّ المنظومة المعرفيّة المتوّترة والمتواترة من هذه العمليّة الإنشائيّة للنظام الاجتماعيّ الحداثيّ لا تفتأ تنفصل عن اليوميّ لتعود إليه بلولبيّة إغراقيّة، أي تنغمس في الملوّث لتكوِّن نقاءها المبتذل ولو بعد حين من الحنين إلى الحِراك اللا-جنسيّ. ثالثًا، تتضمّن النقلة الما بعد حداثيّة إسقاط المجاز العامّ للمعرفة الذي يشمل ويغلّف الكلّ، واستحضار مجازات جزئيّة محلّيّة ذات طابع انعزاليّ؛ إلاّ أنّ هذه الخطوة غيّرت شكل المجاز الكلّيّ ولم تلغه من حيث هو حركة شموليّة، إذ إنّ مجاز المجاز الجزئيّ أصبح الشكل السائد في المعرفة المتأخّرة هذه. من هذا نفهم أنّ الإشكال الأساسيّ بالنسبة للمعرفة الحداثيّة، في حالة التحقّق كما في حالة الغياب وما بينهما من انشباك ومجاورة، ينبع من قَنْوَنَتها في شكل مقنّن ذي طابع بضائعيّ، أي يتناظر ناسِخًا الحركة الكلّيّة للمجتمع الرأسماليّ، بحيث يصبح الفعل الإنسانيّ في ارتداد الذهن / الوعي عن ذاته ذا خصوصيّة وشخصيّة متميّزة. إنّ السعي في الما بعد لم يتشاكل مع الفعل الارتداديّ ذاته، وإنّما مع هذه الخصوصيّة المحدّدة، والتي أشرنا إليها أعلاه بمجازات إزاحيّة هي النرجسيّة والميلنكوليا وإعلانيّة وسواسيّة قهريّة، بحيث إنّ الادّعاء الأساسيّ هو سقوط المجاز / القناع عن المشروع الحداثيّ كانعتاق إنسانيّ عامّ، ومن ثَمّ حصره وتقطيعه من قبل فئات مختلفة في مجازات محلّيّة أشدّ ما يميّزها هو تمثيل الصوتيّة الإعلانيّة على أنّها انعتاق إنسانيّ عامّ. في هذا المفترق، أصبح من المجدي أن ننتقل إلى تفاصيل وإشكالات المعرفة في الرأسماليّة المتأخّرة كحالة إسقاط قناع، أو -إن شئت- إجهاض لمشروع الحداثة.

في المعتاد، تتّسم مشاريع الإجهاض الفكريّة ببدايات ذات نفحة عالية من التهكّم والسخرية ورونقهما الحانوتيّ الفظّ بنعومة إعلان الموت. في هذا تميّزت الحداثة بكونها تحمل مشروع إجهاضها إلى جانب مشروع ولادتها، أي إنّها عمليّة إجهاض داخليّة إلى حدّ بعيد؛ بالأحرى، إنّ الحداثة وَلّدَت موتها عبر نضارة آليّاتها الأساسيّة في إدراك ذاتها، تلك الآليّات الرصفيّة المنبنية من خلال الصورة والزمان. ذلك أنّ الموت، في صناعته الحداثيّة، هو فعل إدراكيّ في نقل الرؤية من محدوديّة ما إلى أخرى لا تقلّ عن الأولى محدوديّةً في الرؤى. إنّ إدراك الذات من خلال الرؤية المتنقّلة يجري حداثيًا بمستويين ينشال أحدهما بالآخر، فالأوّل هو تصوير الذات ومن ثَمّ الانشغال بهذه الصورة كذات في حدّ ذاتها، أمّا الثاني فهو تلك الإمكانيّة، والتي

تتوافر عقب مَفْهَمَة الذات كصورة، لرؤية الذات / الصورة من خارجها / آخرها، وهذه الإمكانيّة تتعلّق وتنشال من وجود الصورة أصلاً. من هنا، فإنّ إجهاض الحداثة المعرفيّة ممكن على الأقلّ بهذين المستويين؛ من الممكن القول، بتعميم لا تنقصه الفظاظة، إنّ المستوى الأوّل أفرز شكل النقد الما بعد حداثيّ بحيث أجهز هذا نهائيًا على المفهوم التقليديّ للعلاقة ما بين الحدث / الذات وصورته/ا؛ أمّا المستوى الثاني فقد أتاح الإمكانيّة لمعارف حداثيّة بديلة عبر تعدّد زوايا الخارج ورؤى الآخرين، على سبيل المثال لا الحصر الآخر الكولونياليّ/ الما بعد كولونياليّ. إنّ انفتاح هذه الإمكانيّات تزامن مع تحوّلات في مجال متناظر، يقترب ويظهر أحيانًا، ويبتعد ويغيب أحيانًا أخرى، عن أفق المجال المعرفيّ، ولكنّه فاعل بعلائقيّة اشتباكيّة معه، وهو المجال الاقتصاديّ الاجتماعيّ في تحوّله من الفوردية إلى الرأسماليّة المتأخّرة.

سنركّز في سياقنا هذا على أحد المحاور الأساسيّة ذات الصلة بالإنتاج المعرفيّ، والتي تحوّلت مفاهيميًا جراء النقد الما بعد حداثيّ، وتشكّلت علائقيًا من جديد جراء التحوّلات الجزئيّة بنمط علاقات الإنتاج السائد. هذا المحور هو الحدث الاتّصاليّ بعناصره الثلاثة: المؤلّف / المُرسل، والبلاغ، والمتلقّي؛ هذه العناصر، التي في شكلها التقليديّ تميّزت بنوع من الحيثيّة التي كوَّنت الحدث الاتّصاليّ، لم تعد عناصر حدث بقدر ما هي أحداث اتّصاليّة بذاتها تحتوي بدرجات متفاوتة ومختلفة ما كان في السابق العنصرين المتمّمين لسيمياء الاتّصال. في هذا الخصوص، اللافت للنظر هو القراءة بأثر رجعيّ لكلّ التاريخ الاتّصاليّ الحداثيّ من هذا المنظور البعديّ، أي إنّ لحظة انكسار النموذج وبروز النموذج الجديد لم تحصر تطبيقه على ما هو آنيّ ومستقبليّ، بل جرت قراءة الماضي من جديد على أنّه جزء من حاضر منبثق ومتجدّد يتميّز بأنّه لا يقبل السيميائيّة التقليديّة إلاّ كبضاعة متحفيّة. لنعُدْ إلى طبيعة هذه التحوّلات المفاهيميّة والعلائقيّة، لنتتبّع من ثَمّ آثارها الحاسمة على ما هو معرفة تحقّقيّة وغيابيّة وما بينها.

في صورته التقليديّة من القرن التاسع عشر، يجلس المؤلّف على طاولته الخشبية الملساء، في غرفة تتفاوت مساحتها وإضاءتها الناعمة، في بيت مليء بالخدم اللذين يتراكضون بزيّ موحّد وخاصّ بهم، في حيّ لطبقة وسطى غارقة في خطايا عائليّة وسياسيّة، في مدينة صناعيّة يتميّز شتاؤها بالبرد الثلجيّ، في دولة أوروبيّة فتيّة

بلاتينيّتها المستعارة من زمن آخر، مستعمراتها تتّسع من قارّة إلى أخرى، بينما تئنّ المحيطات تحت وطأة مَدافع سفنها الثقيلة. من مَلَكة التأمّل، ومن المِلْكية الخاصّة للبيئة الهادئة، سوى زقزقة الطيور وحفيف ورق الشجر الباسق، تنبني الأفكار لتُكْتَب نصًّا يتصاعد من لهاث المؤلّف خلف المعرفة الإنسانيّة العامّة، يصوغ القانون العامّ للحركة الاجتماعيّة والتاريخيّة والطبيعيّة. مساء يوم الثلاثاء، يلتقي أصدقاؤه في الصالون / المقهى الأدبيّ / الفكريّ ويطرح أفكاره للمضاربة وللنقاش؛ في صبيحة يوم الأربعاء يدخل إلى مكتب صديقه الناشر معلنًا إتمام المسوَّدة. يقترح عليه الناشر بعض التعديلات في العنوان وفي ترتيب الفصول، يتّفقون فيولد الكتاب. خرج ليصطاف بقبّعة وسروال قصير وعائلة؛ جاءته الرسائل وصحف الأسبوع الماضي، فقال لزوجته: «لن يفهموا الكتاب الآن، فهم غير معتادين على العمق... هذا ناهيك عن الغَيْرَة والحسد». فردّت مرفرفًة رموشها بزيف ساخر: «عزيزي، أنت عبقريّ... لا تيأس، في نهاية الأمر سيَعرفون قدرَك».

هكذا، من حدود فرديّة الإنسان الحديث تكوَّن المؤلّف منبعًا منتجًا للمعرفة، مالكًا لها، بحيث إنّ كلّ محاولة فهم للمعرفة ذاتها أحالت إلى المؤلّف الفرد وكأنّه يملك سر المعنى الرابض بنصّه بانتظار عمليّة القراءة من قبل فرد آخر يجلس في الطرف الثاني من عمليّة الاتّصال، سائلاً الطرف الأوّل عن قصده. تركّبت من هذه العمليّة هرميّة حيثيّة واضحة يتربّع بها المؤلّف القمّة، يليه النصّ في وسطيّته، ومن ثَمّ القارئ المنتظر في قاعديّته ليتلقّى ما هو قابل للاستهلاك. لم ينفكّ النقد منذ أن تأصّلت هذه العمليّة من إعمال مباضعه في جوانبها المختلفة، إلاّ أنّ الهرميّة الحيثيّة، كعلاقة دلاليّة ضابطة لهذه الثلاثيّة، لم تتغيّر -وإن تبدّلت أدوار ومواقع المؤلّف والنصّ والمتلقّي، بين القمة والوسط والقاعدة بإزاحات وتكثيفات مختلفة-. وهذا ينطبق أيضًا على بدايات ما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة، في محاولاتهما المتعدّدة في الإشهار عن موت المؤلّف وإعادة تحديده كوظيفة «مؤلّف» لا كذات فاعلة في التاريخ.[١٥] إنّ التوتّرات الناتجة عن مشاريع النقد المختلفة لم تثمر إلاّ بالتحوّلات الأساسيّة في قوى الإنتاج الأساسيّة الفاعلة في الحقل المعرفيّ، والتي بدأت تسود منذ أواسط تسعينيّات القرن العشرين، والتي اصطلح عليها تكنولوجيا المعلومات. لقد أدّت هذه التحوّلات إلى كسر الهرميّة الحيثيّة، من حيث هي علاقة دلاليّة

ضابطة، وإلى خلق علاقة دلاليّة جديدة بين المؤلّف والنصّ والمتلقّي تتّسم بكونها تتّجه إلى توحيد ثلاثتها في لحظة جزئيّة واحدة، بحيث لن نستطيع عندذاك أن نميّز بها بين المؤلّف والنصّ والمتلقّي. إنّ أشدّ ما يميّز هذه العلاقة الدلاليّة الجديدة كونُها تجلس في سياق الوفرة النصّيّة، أو -إن شئت- نوع من الإشباع النصّيّ الزائد، الذي من تكرار صوره، لا هو، أصبح كحالة لا نصّيّة، بل مشهد رقميّ يركب سلاسل لا نهائيّة من اللحظات الجزئيّة التي تحتوي ما كان مؤلّفًا/ نصًّا/ متلقّيًا. والسؤال هو: كيف تمفصلت هذه التحوّلات الناتجة عن قوى الإنتاج في التركيب المعرفيّ الحداثيّ الذي نحن بصدد فهمه هنا، أي المعرفة التحقّقيّة والغيابيّة والزجاجيّة؟

بعكس المتوقّع، وربّما بالرغم عنه، لم يؤدِّ تَمَفْصُل هذه التحوّلات في قوى الإنتاج الفاعلة في حقل المعرفة إلى تحوّلات عميقة في النحويّة الثلاثيّة لهذا المجال الاجتماعيّ الحداثيّ. ممّا لا شكّ فيه أنّ المجاز الكلّيّ تحوّل إلى كرنفال من المجازات الجزئيّة، ولكن هذا التحوّل هو في أساسه استبداليّ، حيث أصبح المجاز الجزئيّ هو فقط ذلك الكلّ الممكن. لم نعد نستطيع الحديث عن حركة التاريخ ككلّ ومناقشة هذه الحركة، ولكن في إمكاننا مناقشة ومَفْهَمَة كلّ موقع / لحظة تاريخيّة بالقدر الذي نريد. لم نعد نرى بالمجازات النفسيّة للمعرفة حالة مَرَضيّة ما، بل أصبحنا نحتفي ونحتفل بها، أو -إن شئت- أصبح العارض، بتداوله الرقميّ، زيًّا جميلاً ومبتغى، بالأساس لمن يمتلك امتياز التنقّل بين العوارض المختلفة دون أن يفقد أرضيّته الاقتصاديّة الاجتماعيّة. إنّ هذا المشهد الرقميّ هو قوّة تدفع باتّجاه عكسيّ حاجبة ما هو معمار الحداثة المعرفيّ، حيث إنّ هذا المشهد الرقميّ هو حلّ خارجيّ، تكنولوجيّ / أداتيّ، لإشكال تاريخيّ مادّيّ هو علائقيّة الزمان / الصورة بالمكان / الحدث. إنّ تكنولوجيا المعلومات هي محاولة في كسب المعركة العلائقيّة هذه بنوع من الضربة القاضية بحيث لا يعود للمكان / الحدث مكان ما أو حدث ما، فهي في حقيقتها تعطي الإمكانيّة لأن يعيش الفرد الاجتماعيّ في الزمان / الصورة دون أن يحتاج للحظة واحدة أن ينزل إلى المكان / الحدث؛ وذلك أنّ هذه التكنولوجيا توفّر الإمكانات في خلق تكرار لا نهائيّ لشكل محدّد من الزمان / الصورة. على الرغم من ذلك، فهي خارجيّة في امتداداتها كما في داخليّتها عمّا هو علائقيّة الإشكال التاريخيّ المادّيّ، إنّ الحسم الأداتيّ إذًا توفّر ليس بتحوّلات في قوى الإنتاج الفاعلة

في الحقل المعرفيّ، حيث ما زالت قواعد التقنين وأسس القَنْوَنة فاعلة فيه تحت لواء المؤسّسة وبها، بل في نقل صورة الإشكال إلى مجال معرفيّ محدّد، التكنولوجيا، ليقول إنّه لا معرفة سواها. إنّ إنكار الشيء لا يعني نهايته؛ بل على العكس من ذلك، فالإنكار يتطلّب طاقة عالية وثمينة لإقصاء ما جرى إنكاره. في سياقنا هذا، كان الإشباع الصوريّ الزائد، في اعتماده الرقميّة، آليّةَ إنكار رخيصةً، فعلاً ومجازًا، إلى حدّ بعيد. من هنا، من الممكن القول -على الأقلّ في هذه المرحلة من التحوّلات في الحداثة- إنّ الما بعد يحتفل بالعارض مشيرًا إلى هذه الاحتفاليّة كحالة بَعْدِيَّة، وذلك من خلال إنكار السندروم الحداثيّ العامّ.

لم يكن لهذا التمرين أن ينجح دون السطح كمجاز للقيمة، حيث إنّ العوارض لا تنمو إلاّ فيه وعليه. إنّ إعلان نهاية العمق وموت السندروم هما آليّتان في تكوين هذا المجاز السائد الآن. لم يعد هنالك غياب في هذا المجاز بعد أن احْتُفِل به كغياب. لم يعد هنالك سقف زجاجيّ، فلقد زيّنته الكرنفاليّة بألوان شتّى بحيث لم يعد من الممكن تمييزه عن قطبَيْ تكوينه والتعرّف على وظائفه. والتحقّق حالةٌ أبويّة / سلطويّة إن احتفلنا بها أصبحت قناعًا نلبسه متى شئنا. في هذا لم تتوقّف آليّات إنتاج المعرفة والإعلان والميلنكوليا الاستكشافيّة ونرجسيّة التحقّق عن العمل، بل هي مستمرّة في ذلك، ولكن عبر شحنة قيميّة من نوع آخر، تضفي عليها بُعدًا صوريًّا أقلُّ ما يمكن وصفه به أنّه يُرَوْتنها، فتصبح طبيعيّة بعد ليلة راقصة من البكاء الاحتفاليّ حولها. لذا، نلاحظ أنّ مَن يتحدّث عن الغياب أو الزجاجيّة أو التحقّق دون الرداء الكرنفاليّ يبدو وكأنّه قادم من مجرّة زمنيّة أخرى، كأنّه يحوم في إحداثيّات غير ذات صلة بالآن والهنا البعديَّيْن.

إلى هنا، تطرّقنا إلى التحقّق والغياب كمنطقتَين في البناء الحداثيّ المعرفيّ، محاولين تبيان وتوضيح مفاصلهما الرئيسيّة في الحداثة الكلاسيكيّة كما فيما بعديّتها، وتبيّن لنا في هذه المحاولة عمق التجذير، الذي أسّس له المجاز الحداثيّ الأعمّ حول الزمان والصورة، في المجال المعرفيّ لما هو قلق ووعي. إنّ الخطاطة العامّة التي رسمناها أعلاه لا تنفصل عمّا هو نقد حداثيّ، بل هي تحوير محدّد عليها، تمرين في تكثيف هذا البناء لعلّنا نرى ونستكشف ما يكمن فيما هو خلفه. حدّدنا أنّ المعرفة التحقّقيّة المبتغاة، حداثيًّا، هي تسجيل وصياغة وحضور لأحداث وأمكنة اجتماعيّة تاريخيّة،

وحدّدنا كذلك أنّ الغياب هو تحقُّق مقطوع الرأس، ولكنّه ثابت في أرضيّة التسجيل والصياغة. لم نسأل، بقصديّة تحليليّة مسبقة، عن تلك المنطقة من الأحداث والأمكنة التي لا يمكن لها أن تُسَجّل ومن ثَمّ أن تُصاغ وتَحضر، أو -إن شئت بعبارة أخرى- تلك البقايا من الزمان / المكان / المادّة التي لا يمكن لها إلاّ أنّ تسقط وتتبعثر في مصفاة التسجيل، فترتدّ بطاقةِ جنس / عنف التسجيل إلى ما هو حالة رُكاميّة غير قابلة لعبور عتبة المعرفة بأشكالها المختلفة والتي أشرنا إليها أعلاه. هذه الحالة الركاميّة من أحداث وأمكنة والتي هي غير قابلة للتسجيل لا تقف بسكون وصمت، حالة من غير فاعليّة في التاريخ والمجتمع، وإنّما هي احتمال غير قابل للتحقّق ولا يمكننا تصنيفه كغياب لأنّه غير قابل للتسجيل والصياغة، بل هو منطقة ثالثة من البنية الحداثيّة المنتجة، على الأقلّ، للمعرفة. من هنا فهذه المنطقة، أو النطاق، الاحتماليّة ليست ذات وجود خارج اجتماعيّ تاريخيّ، وإنّما هي تحديدًا جزء من العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة كما جرى تشكُّلها حداثيًّا / رأسماليًّا، وبكونها كذلك فهي فاعلة فيه، وذلك بالرغم من عدم تسجيلها وصياغتها وحضورها. في هذا الفصل، حيث إنّ تركيزنا هو على المعرفة بالمستوى اللغويّ العامّ، سنتطرّق إلى الاحتمال المعرفيّ بمستواه اللغويّ، ومن ثَمّ في الفصل القادم سيجري التطرّق إلى الاحتمال بالمستوى المادّيّ.

المنزل: من حيث موادّ انبنائه

في اليوميّ المهترئ بروتينيّة غربته الصدئة ببريق المشهد الزمانيّ-الصوريّ والمتدفّق باستمراريّة تذكّر، أحيانًا، بنوع من القصور الذاتيّ، تتعالى تارة وتنخفض، تارة أخرى، قِطَع من أصوات أحداث وأبعاد من فضاءات أمكنة تترصّص كضجّة وكَلا اتّجاه محدّد وكفوضى، على التوالي، بعد فشلها في عبور عتبة التسجيل الأوليّ. هذه لا تبقى ولا تُبقي أثرًا، ولا تقف في الذاكرة على مستوياتها المختلفة، سوى تحت مسمًّى عائم هو الإخفاق، الذي يحيل على الإخفاق في دخول حالة من التشكّل التحقّقيّ وَ/ أو الغيابيّ. وذلك يشبه شظايا وغبار القطع الحجريّة المتناثرة من جرّاء ضربات النحّات على متن الحجر الذي يتشكل تمثالاً، فهذه الشظايا لم تعد جزءًا من الحجر ولا هي عامل مركّب للتمثال في كلّيّته، ولا في هامشيّته الغائبة، بل هي نتاج متدفّق من آليّات عمليّة التشكّل، في هذه الحالة النحت، ولكنه بذات الوقت،

وبعد تشظّيها تصبح خارج هذه العمليّة، تصبح بلا قيمة تشكّليّة، بل قيمتها السلبيّة في ضجتها وفوضاها البيئيّة هذا بحيث يجري تركيمها في النفايات، وأحيانًا إعادة تصنيع أجزاء منها إذا أجدى الأمر. وإعادة التصنيع هو نوع من إعادة التشكيل لِما لم يسجّل، وهذا بغية تضخيم القيمة المضافة في عمليّة الإنتاج، كما هو معلوم. ككلّ تشبيه آخر، فإن النحت لا يفي بالغرض على نحو كامل، حيث أن نفايات العمليّة التشكّليّة الاجتماعيّة لا تحتلّ الموقع نفسَه الذي تحتلّه شظايا الحجر، بل تدخل هذه الأجزاء غير المسجّلة من الوجود الاجتماعيّ، عنوة، إلى مسار الاحتمال لتَجري مَرْكَزَتُها في نطاقه. من هذا النطاق تصبح هذه الشظايا، مجتمعةً، قوّة فاعلة في عمليّة تشكّل المعرفة التحقّقيّة والغيابيّة، وإن كانت هي بذاتها غير قابلة للتسجيل كمعرفة، أو من الممكن القول إنّها ليست معرفة خارجيّة مختلفة فقط، بل هي معرفة غيريّة تتطلّب، لِفَهْمَتها، وهذا طموح، منطق رصديّ وتحليليّ غيريّ بالضرورة.

لنبدأ من المقاربة البسيطة التالية: إنّ الاحتمال هو شقّ من عمليّة إنتاج المعرفة الحداثيّة، حيث تمفصل بأشكال مختلفة عبر أطوارها المتعاقبة، ما يميّز مجتمع الوفرة هو أنّ معيار الدقّة الآليّة يصبح الأساس في عمليّة التسجيل الأوّليّ للأحداث والأمكنة باتّجاه توليد فائض القيمة، هذا بحيث إنّ كمّ ونوع حالات الإخفاق تأخذان بالازدياد، وذلك نتيجة كثافة العنف / الجنس المتناتج من عمليّة التسجيل الناتجة عن آليّة الدقّة هذه. تبدو هذه المقاربة وكأنّها تتناقض مع الدرس الماركسيّ حول الصفة الأساسيّة التوسّعيّة للرأسماليّة، تلك الصفة التي تقول إنّ هذه التشكيلة الاقتصاديّة الاجتماعيّة تقوم بتدمير / تفكيك كلّ المجالات الاجتماعيّة لتعيد ترتيبها كبضاعة، وَ/ أو بمنطق البضاعة، لتُتداوَل في السوق وجني فائض القيمة من عمليّة تحويلها. في هذا الدرس، ليس ثمّة فسحة ومجال لِما هو غير قابل للتسجيل، فتَحْتَ مِبضع ومطرقة وعجلات الماكنة الرأسماليّة يخضع الوجود الاجتماعيّ، بكلّيّاته المختلفة، لأسنان هذه الماكنة، مثل حبّة القمح في الطاحونة. فإن قبلنا هذه المقولة، كيف، إذًا، من الممكن الادّعاء أنّ فضاءً كاملاً من هذا الوجود لا يجري تسجيله، ومن ثَمّ لا يجري تبضيعه، بل يتركّب كحالة نقيضة في غيريّتها لِما هو نظام البضاعة؟

من نافل القول، أو قد يكون من الأهمّيّة بمكان، التوضيح التالي: لا يمكن لأيّ نظام أن يحتوي كلّ أشكال الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ في لحظته وفضائه ومادّيّته كنظام

قائم؛ ومن الممكن الإضافة أنّ الأنظمة -في المعتاد- توفّر هوامشها، من جانب، وأنّ شكل إنشاء النظام يحتّم شكلاً أو أشكالاً من الهوامش ذات العلاقة التكوينيّة مع مركز النظام، من جانب آخر. هذا بحيث إنّ الهامش من النوع الثاني، أي ذلك الذي يتناتج من طريقة بناء النظام، والمركز النظاميّ، وذلك بعكس ما يُقال ويُكتب في الأدبيّات حول هذا الموضوع عامّة، لهما ذات قيمة الفاعليّة، وإن اختلف نوعها، في البناء كما في الصيانة والتحوّلات عبر الزمان والمكان والمادّة، كأبعاد نظاميّة وكذلك كمحاور خارج نظاميّة. والمحور الأساسيّ في هذا النقاش هو حول الفاعليّة Agency، أي نوع ومدى الفعل في حركة التشكّل الاجتماعيّ التاريخيّ، وإن كنّا لسنا بصدد إنشاء طوبولوجيا للفاعليّة، فإنّ هدفنا الأساسيّ الخوض في فاعليّة الاحتمال، أي حول طبيعة العلاقات التي تُؤسّس الاحتمال كعنصر تكوينيّ فيما هو معرفة حداثيّة، وذلك لتقعيد مقولة أنّ المعرفة الحداثيّة ذات أضلاع ثلاث هي التحقّق والغياب والاحتمال.

لقد جرت مَحْوَرَة النقاش في الحداثة حول الفاعليّة ضمن نمطيّة ثنائيّة، من مثل فرد / بنية و فاعل واع / غير واع وما إلى ذلك، ومن ثَمّ جاء النقد، كعادته، ليفتح هذه المَحْوَرة على آفاقٍ أخرى، قد يعطينا بعضها إمكانيّة توسيع وتركيب العلاقة ما بين الفرد الفاعل والبناء الاجتماعيّ التاريخيّ الذي يعمل فيه وبه. إنّ هذا التركيز التحليليّ على ذات الفاعل، في حال كونه فردًا وفي حال كونه بنية على السواء، له علاقة مباشرة مع التوليفة الإيديولوجيّة المُبَطّنَة، والتي بالضرورة تُسَوِّغ، للتشكيلة الاقتصاديّة الاجتماعيّة؛ فالإعلان عن الإعلاء من شأن الذات لا يجعلها مركز الفاعليّة، بل يشير إلى مدى عدم صلة الذات بهذه العمليّة كما تُعاش، من جانب، وإلى السعي الحثيث للنظام لتحقيق هدفه في تمويه أشكال الفاعليّة في حقل القوى الاجتماعيّ ذي الصلة، من جانب آخر. هذا المَطبّ التسويغيّ ما فتئ يحاصر العديد من جوانب هذا الحقل البحثيّ، وفي خطوة لتجاوزه سنبدأ بفكرة متواضعة، إلى حدّ ما، تقول إنّ الفاعليّة هي أثرٌ ما لعلائقيّة تفكيك / تركيب، وهذه الأخيرة لا نُمَفْهِمها كثنائيّة بل كعمليّة واحدة ذات جوانب آنيّة في فعلها، متزامنة في تعدّديّتها، التفكيك والتركيب هما هما الأثر بذاته، أي إنّ الأثر هو تشكُّل متحرّك. بناءً على ذلك، يتمحور تحليل الفاعليّة في تحديد حقل القوى الاجتماعيّ، وأشكال العلائقيّة

المكوّنة له، في كونها أثرًا لا في كونها ذاتًا ثابتةً غيرَ متحرّكة، أي إنّ العلائقيّة من حيث هي جزء من عمليّة تشكّليّة متدفّقة باستمرار، عبر الزمان والمكان والمادّة، وفي تسلسلها، من ثَمّ، كأحداث متراصّة.

إنّ مفهوم الفاعليّة هذا، بكلّ ما يحمله من كمون تجاوزيّ وَ/ أو انعتاقيّ، لا يستنفد مجمل إمكانيّات الفعل الاجتماعيّ، بل هو ذلك الشكل الذي ينبثق من سطح التشكّل في التحقّق والغياب. فإن نظرنا إلى اللغة، مثلاً، فإنّ كلّ فعل لغويّ، بما هو كذلك، يتضمّن ويحتوي فعلاً لا-لغويًا بالمستوى العلائقيّ للفاعليّة، وهذه العلائقيّة تشير وتحيل إلى ما هو خارج اللغة كإمكانيّة ثالثة لما هو شكل من الفاعليّة. فالقول اللغويّ لا بدّ له -كيما يصبح قولاً- أن يتمايز عمّا هو لا-قَوْل، عمّا هو حقيقة حالة من اللا-تشكُّل اللغويّ، حالة من اللا-نظام التي هي ليست بالضرورة فوضى، وإنّما أحداث وأمكنة بحالة من التشكّل الموازي والمقابلِ للّغة ولكنّها ليست هي، وإن كانت تمتلك ذات القيمة من الفاعليّة غير المعلنة قولاً. تتقاطع اللغة مع البضاعة بعدّة أشكال ودرجات متفاوتة من الإزاحة والتكثيف، ما يهمّنا في هذا السياق هو عمليّة التشكّل، حيث إنّ كليهما يتناتج في سلاسل من أفعال التشكّل، من هنا من الممكن طرح السؤال حول الفاعليّة في عمليّة التبضيع، عمليّة تشكل البضاعة كبضاعة، فهل نستطيع القول إنّ كلّ حالة تَبضيع بالضرورة تتضمن وتحتوي إمكانيّة اللا-تبضيع، من حيث الفاعليّة العلائقيّة التي تربطهما، وهذه تشير وتحيل إلى ما هو مجْمَل الحيّز الممكن خارج تحقُّق وغياب الأحداث والأمكنة كبضاعة؟ من هذا يتناسل السؤال حول كيفيّة التضمّن والاحتواء، من جانب، وحول طبيعة الإشارة والإحالة إلى ما هو خارجها، من جانب آخر؟ لا بدّ لنا، إذًا، من الخوض من جديد في عمليّة التشكّل، بأنواعها المختلفة، كما في الحالة الخاصّة منها، أي التبضيع، في مسعى منّا لفهم المداخلة بأنّ كلّ فعل في التشكّل يتضمّن ويحتوي فعل اللا-تشكّل الموازي له، بينما تحيل علائقيّتهما إلى خارجيّة زمانيّة / مكانيّة / مادّيّة غير ذات صلة تحقّقيّة وغيابيّة -وإن كانت موازية لعلائقيّة التشكّل / اللا-تشكُّل.

قبل الخوض في عمليّة التشكّل، سنحاول توضيح موقفنا من بعض المفاهيم التي تقف كأساس ينبني عليه، في المعتاد، الخطاب التحليليّ لهذه العمليّة، وذلك بغية عدم الوقوع في سوء الفهم النمطيّ، الذي ينبثق من رؤية هذه العمليّة من جانبها

التحقّقيّ والغيابيّ فقط. هذه جملة من المفاهيم المجازيّة والاستعاريّة، تُضْبَط من خلال علاقة خطابيّة، تحاول أن ترتّب واقع عمليّة التشكّل بأنّها ذات بُعْد زمنيّ خطّيّ، وإن كانت هنالك تحويرات دائريّة ونكوصيّة على هذا القالب الخطّيّ فإنّه يبقى الأساس الأنطولوجيّ لها؛ وذات حجم، أي تُنفَّذ داخل حجم ما وهي بحدّ ذاتها تمتلك حجمًا، هنا التحوير هو باتّجاه التسطيح / التضخيم كفعلٍ يأتي بعد قبول فكرة الحجم؛ وذات حضور في المادّة، حسّيّة كانت أم ذهنيّة، أي إنّ التشكّل هو حالة من الفعل الإرادي بمادّة ما، هي إمّا خام عذراء أو بدرجة أقلّ من التشكّل، بمعنى أنّها أقرب إلى طبيعتها الأولى، ونوع هذه المادّة يحدّد المجال الاجتماعيّ ذا الصلة بعمليّة التشكّل العينيّة. من هنا، فالنسق التصنيفيّ الحداثيّ للتشكّل، أيًّا كان مجاله الاجتماعيّ، يجري بحسب السلالم الثلاثة الآتية: قبل / خلال / بعد، ثلاث إحداثيّات الحيّز الفراغيّ، نوع المادّة الحسّيّة / الذهنيّة. بالطبع هنالك السلّم الرابع، والذي يقيس المُرَكَّب الناتج من عمليّة التشكّل كتفاعل بين مواقع عينيّة من السلالم الأوّليّة الثلاثة، حيث يجري القياس هنا على أساس متانة التركيب، أي مقدار انسجام وتوافق العناصر المركّبة بحسب القواعد والمعايير الضابطة للمجال الاجتماعيّ العينيّ، وعلى أساس القدرة التعبيريّة لسطح شكل المُرَكَّب في التقائه مع أنواع مختلفة من شبكات التداول الاجتماعيّ له. من هذا الترتيب ينتج نوع محدّد من المركّبات / العناصر الذي بدوره يكوّن اللبنات الأساسيّة التي تنبني عليها وبها الحداثة كما نعرفها. هذه العلاقات التكوينيّة، والتي تتّسم بطابع لولبيّ يتحرّك إلى الأمام حجمًا في المادّة، تفرض أيضًا خطابًا تحليليًا ينبني على أساس نسق التصنيف ذي السلالم الأربعة. هكذا فإنّ تحليل عمليّة التشكّل عليه أن ينطلق من السلالم الأربعة كمفاهيم تحليل تُعْرَض على أنّها خارج عمليّة التشكّل ذاته، وكأنّها أنطولوجيًا نشأت من حركة النقد المعرفيّ بينما هي هي في حدّ ذاتها نسْخ لتَشَكُّل الحداثيّ، هذا بحيث إنّ الفحص التحليليّ لهذا الجانب من الحداثة لا يخرج عنها، وإنّما يكرِّس شكليها التحقّقيّ والغيابيّ من خلال سعي النقد في فهم عمليّة التشكّل. من هنا وجب أن ننوّه أنّ النقد الإنتاجيّ للمعرفة حول عمليّة التشكّل لا بدّ له أن يرى الخطابَ التحليليّ الحداثيّ المرافق لها والمنبثق عنها جزءًا من العمليّة ذاتها، لا انفصالاً أو خروجًا عنها. من هنا يصبح إخضاع هذا الخطاب التحليليّ للنقد خطوة ضروريّة لفهم عمليّة التشكّل بكلّيّتها؛ أي إنّ كون الزمن الخطّيّ والحجم ونوع المادّة

وتركيبة سطح الشكل المتداولة محاور تعمل كعناصر في التشكّل، من جانب، وكمفاهيم تحليل لهذه العمليّة، من جانب آخر، يرشح هذه المفاهيم لما تحمله من شحنة مزدوجة لأن تكون مدخلاً مثمرًا للفحص الذي نسعى إليه، أي سؤال تَضَمُّن واحتواء التشكّل للاّ-تشكُّل، وإشارتهما إلى خارج العمليّة التشكلّيّة كإمكانيّات وجود اجتماعيّ، وذلك كمدخل لفهم نطاق الاحتمال المعرفيّ.

فيما يتعلّق بعمليّة التشكّل، إنّ المجاز الزمنيّ الخطّيّ قبل / خلال / بعد ينفي إمكانيّة أن تتشكّل العناصر المختلفة بذات اللحظة، أو في عدّة لحظات غير خطّيّة بل متوازية، دون أن يكون لها أيّة امتدادات زمنيّة أخرى، أي إنّ هذا المجاز هو أساسيّ في فعل قولبة الحركة الإيقاعيّة لعمليّة التشكّل باتّجاه تعاقبيّ ينخرط في تقسيم الزمان بمنطق بضائعيّ تداوليّ، وهنا تصبح الدقة في التقسيم الركنَ الميزانيَّ لهذا المجاز. قد تبدأ قصّة هذا المجاز من هذا المفترق، إلاّ أنّها لا تنتهي فيه، ذلك الإيقاع التعاقبيّ، بل جرى تقعيد هذه الخطوة، كجزء من صراع الحداثة على العرش الإنسانيّ، كحركة إيقاعيّة تزامنيّة تحيل في أغلب الأحيان إلى المستوى الذهنيّ، وفي بعضها إلى ذلك البيولوجيّ، أي حتميّة هذا النوع من الوجود الاجتماعيّ. قد يكون المجاز، في هذا السياق، جزءًا من نظام، يبدأ كآليّة عمل، ليرتقي من ثَمّ، من خلال حركيّة التاريخ الاجتماعيّ، إلى (ال) آليّة الوحيدة الممكنة، أي حالة من شموليّة صنميّة لا يمكن لها أن ترى تخومها، أو خارجها، أو غيرها. بناءً على ذلك، لم يكن من الصدفة بمكان، أن تأتي العَبْر-تاريخيّة، أي إنّ التصنيف قبل / خلال / بعد لا يمتّ بصلة بتاتًا لما هو حركة التشكّل الاجتماعيّ، وإنّما هو اشتقاق ثانويّ تابع وملحق لآليّات إنتاج أخرى أهمّ منه، كردّ فعل نقديّ في الفضاء الحداثيّ المنتج للمعرفة. هذا النقد هو من النوع التكريسيّ، أي بمعنى أنّ الباحث / الناقد يفحص واقع أدواته التصنيفيّة من خلال رؤيتها ككلّ في محدوديّتها، ليطرح من ثَمّ آليّات تصنيف هي كلٌّ عكسيٌّ، بالمعنى المباشر للمصطلح، بحيث يحدّد مجال المعرفة كتراوح بين قطبين علائقيّين لا يمكن عندئذ الخروج عنه. بهذا فإنّ التعاقب والتزامن، في عملها كآليّات لإنتاج المعرفة عن المجتمع، هي حقيقة مقولة واحدة، تحتوي الشيء وعكسه، من حيث مَفْهَمَتها لموقع الزمن الخطّيّ كمجاز نظاميّ، إذ إنّ القول إنّ هذا نظام أفضل من ذلك النظام في السعي لفهم الواقع الاجتماعيّ التاريخيّ من خلال حركة على مسطّح

خطّيّ لا يغيّر المسطّح ذاته، وإنّما يبدّل المواقع على هذا المسطّح. إذًا، من هذا ليست ثمّة إمكانيّة لفهم لحظة / موقع الفاعليّة كحالة مزدوجة، أو أكثر من ذلك، أي إنّ التشكّل، ضرورة، يتضمّن ويحتوي اللا-تشكّل، ويشير إلى ثالثهما الخارجيّ. ولكي نتجاوز هذا المنظور، من هذه العتبة في النقد، نعاود طرح السؤال الأوّليّ بشقَّيْه: هل الزمان عامل مركّب في التشكّل؟ وكيف يكون ذلك؟ وهل عمليّة التشكّل، في كلّيّتها، لا بدّ لها أن تنوجد داخل الوعاء الزمانيّ لتَكُون ما هي عليه؟ وكيف، في حال الإيجاب، تتفاعل مع هذا الوعاء؟ يُضاف إلى هذه الأسئلة سؤال خفيّ مبطّن: كيف يتشكّل الزمان؟ وهذا سؤال في الموسيقى.

أمّا فيما يتعلّق بالحجم، كعنصر مكوِّن للتشكّل وكأداة تحليل له، فعلى العكس من المجاز الزمانيّ الذي يشمل الكلّ، فهذا البعد يُستخدم -في المعتاد- كاستعارة، أي ذلك الجزء الذي يدلّ على كلٍّ ما. هذا يعود إلى الصلة المباشرة لمفهوم الحجم بالمكان، أي إنّ الحجم لا ينوجد في فراغ ما، بل هو تحديد مُعَرِّف للفراغ من خلال مَوْضَعَته كمكانٍ ما. من هنا من الممكن البحث في الحجم الاستعاريّ كإحدى الإزاحات الحداثيّة للمكان، والذي جرى تهميشه في الحداثة التي هي -في الأساس- مشروع زمانيّ-صوريّ. لقد كان النقد الموجَّه لهذه المفاهيم الحجميّة ذا شقّين، الأوّل أنّ الحجم يعمل بحسب منطق لغويّ خاصّ به، ولذلك علينا الخوض في هذه اللغة لمعرفتها، أمّا التوجّه النقديّ الثاني، والذي تبلورَ -في أساسٍ ما تبلورَ- ببعض الاتّجاهات الفلسفيّة الفنّيّة، فقد نادى بإلغاء الحجم كعامل مُرَكِّب في التشكّل. إنّ قصّة الحجم لها جوانب أخرى تبدو أكثر أساسيّة من هذا النقد، حيث نرى، من الجانب الوظائفيّ، أنّ الحجم هو عبارة عن إزاحة ذات علاقة مباشرة تعويضيّة لما هو غير قائم بالمجاز الزمنيّ الخطّيّ، ألا وهو العمق. فالحجم، بإحداثيّاته الثلاث، يفتح، حرفيًّا ومجازًا، المسار المسطّح للزمن الخطّيّ، بحيث يضفي عليه عمقًا بالمفهوم العموديّ المباشر، من جانب، والعموديّ الوجوديّ العامّ، من جانب آخر. إنّ العمق، بالمفهوم الثاني، هو ذلك الحقل الذي يقول إنّ هنالك معنًى للوجود الاجتماعيّ بهذا الشكل، معنى يتجاوز اللحظة والموقع إلى ما هو أبعد وأشمل، إلى ما هو حقًّا عميق. بمستوى آخر، إنّ هذا العمق هو حالة حسّيّة-ذهنيّة ترتدّ إلى التغليف والاحتواء الأموميّ، احتواء الطبيعة لأفرادها، وإن

انفصلوا عنها، فبتغليفها لهم هي الملاذ الأخير. بالطبع، لا حجم هناك بصيغته العُمْقيّة كضرورة للوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، وإنّما هذه هي صياغة في تركيب عمليّة التشكّل التحقّقيّة / الغيابيّة، وذلك أنّ في البحث في الفراغ، مثل افتراض الفراغ بذاته أصلاً، من خلال افتراض الشيء الباني له، لا يعني وجوده المسبق، بل هو خطوة في الفهم، والفهم هنا هو فعل في التشكّل، لا في خارجه. من هذا، فإنّ تحديد الحجم هو صياغة المكان بشكل معيّن، يكرِّس هامشيّته بعلاقته بالزمان، من جانب، ويُقَعِّد الزمن الخطّيّ في عُمْقيّة مبتغاة، من جانب آخر. من هنا جرى بناء القول إنّ التشكّل يمتلك حجمًا، بالضرورة، بينما اللا-تشكُّل هو عبارة عن حالة فراغيّة لا حجم لها وبذلك فلا وجود اجتماعيّ لها، فكلّ وجود -بما هو تشكُّل- هو ضرورة ذو حجم. هذا ما يوصلنا إلى مفترق سؤاليّ من الممكن عرضه كالتالي: إذا كانت المتوالية فراغًا، مكانًا، حجمًا، عمق حالة استعاريّة، جزءًا في الكلّ الزمانيّ، فكيف من الممكن فهم عمليّة التشكّل من حيث هي مكان غير تابع للزمان، شيء من قبيل تراكم جيولوجيّ من غير نواة أولى وسطح خارجيّ؟ وهذا سؤال في الرسم.

إنّ المادّة هي علاقة اجتماعيّة تاريخيّة، وذلك على العكس ممّا يبدو، تصنيفيًّا، على أنّها ذات نشأة منفصلة عمّا هو وجود اجتماعيّ، هذا الفهم لا يحيل إلى النقد القائل بأنّ الأدوات هي امتداد مرتدّ للإنسان الاجتماعيّ في البيئة الطبيعيّة المحيطة به. من هنا، القول إنّ عمليّة التشكّل هي نوع من الحضور في المادّة هو قول يسلخ الاجتماعيّ عن مادّيّته ليُمَوْضِعه كفاعليّة وعي منفصلة عن ذاته المادّيّة، وهي بهذا تحويرٌ ما على ثنائيّة المادّة / الوعي الكلاسيكيّة. إنّ ما ذهبنا إليه أعلاه، وفي فصل سابق، حول كوْن الوعي طورًا في المادّة كعلاقة اجتماعيّة، من جانب، وتميّز هذا الطور بأنّه فاعل في ذاته وفي المادّة، من جانب آخر، يمكّننا من تجاوز ثنائيّات من نوع الأوّليّ الخام الأقرب إلى الطبيعة مقابل الثانويّ المتشكّل الاجتماعيّ. إنّ كلّ مادّة، بما هي علاقة اجتماعيّة، هي بالضرورة، حالة متشكّلة، وبذلك يصبح السؤال ليس حول أيّ درجة في السلّم بين الطبيعيّ والاجتماعيّ تقف هذه المادّة العينيّة، وإنّما كيف تتشكّل العلاقات الاجتماعيّة، عامّة، وما يميّز هذه الكيفيّة في عملها في المجال النوعيّ المصنّف مادّة؟ هذا التوجّه التحليليّ يتضمّن فهمًا ما للحضور كنوع محدّد من الفاعليّة، فاعليّة لا تحمل في ثناياها، بالضرورة، فاعلاً، بل هي أقرب

إلى حالة من النبض المستمرّ، أو التدفّق النهريّ، حيث الحضور هو ميزة المتشكّل بما هو كذلك، أي يجري التعرّف على هذا الأخير كنسق من العلاقات متدفّق باتّجاهات مختلفة، حيث تعطي هذه الاتّجاهات طابعًا ما، مناخًا من الأطياف، تجتمع ككلّ حاضر. ينسلّ من بين هذه الملاحظات سؤال أساسيّ يرتدّ كصدى الحجر في بركة ماء: أين الطبيعة من هذا كلّه؟ هل هي علاقة، أيضًا؟ كيف يمكننا أن نَعْبُرها كعلاقة، إذًا؟ وهذا سؤال في النحت.

تتشكّل المتانة، وأبدًا لا ينتهي التعبير بها؛ فكلاهما مقولة في الربط وفي الفصل، في الصناعة وفي الموهبة، في المؤسّسة وفي الذوق، في القيمة وفي الغريزة، في التراكم وفي العبور، وفي الحداثة يلتقيان في فضاء السوق كما يُحدّد هذا فضاء ما هو قابل للهضم، والهضم بذاته. إنّ قياس المركّب بحسب متانة العلاقات بين عناصره، من جانب، وقدرة المركّب على التعبير التداوليّ في شبكات توزيعه الاجتماعيّة، من جانب آخر، يحاصر عمليّة التشكّل من جانبها الإنتاجيّ، بحيث يبدو للباحث فيها أنّ أهمّ ما في التشكّل هو تلك اللحظة النهائيّة التي تأتي بمُرَكّب ما، كأنّ هذا المركب هو نهاية المطاف، وبدايته أيضًا، حيث لا يثار السؤال المتعلّق بكيفيّة وصول المركّب إلى ما هو عليه في الآن والهنا التداوليّين. لم يرتقِ النقد في هذا المجال إلى حدود البحث في ثِقَل المتانة على حساب التعبير وبالعكس. إنّ النقدَ الباحث في تشيّؤ هذه العلاقات الاجتماعيّة لم يسأل عن العمليّة ككلّ، بل جرى حصره في المنتوج النهائيّ للعمليّة، أي لحظة التشيّؤ ذاتها، تلك اللحظة التي تفترض مسبقًا المتانة والتعبير كشروط ضروريّة لحصول التشيّؤ. إنّ الستار الكثيف الذي يسدله هذا السلّم القياسيّ على العمليّة ككلّ، وعلى أشباه المركّبات التي تتشكّل سقوطًا خلالها، وعلى المركّبات التي تصل التداول لتصبح غير ما هي في تدفّق التشكّل المستمرّ، لا يمكن له أن يُمَزَّق تحليليًا إلاّ بعبور المتانة والتعبير التداوليّ، أو بالأحرى المتانة المُعَبِّرة والتعبير المتين، باتّجاه آفاق لا ترى القياس ذاته حركة ضروريّة، مُسبقًا، في التشكّل المعرفيّ، بل ترى إلى حركة التشكّل ذاتها في مسطّحات عملها الداخليّة، أي آليّات تراكب العناصر وانفكاكها عن بعضها، كمقولة في فضاءاتها الخارجيّة، تقول بدورها في داخليّتها حول ما هو تراكب وانفكاك. من هنا فإنّ المفترق السؤاليّ يصبح حول جدوى فكرة الحدود بين المركّب ومتلقّيه / مستهلكه: كيف يمكننا فحص تشكّل الفرد الإنسان كامتداد للبضاعة؟ كيف يتشكّل الإنسان خارج شكل البضاعة؟ وهذا سؤال في الانعتاق.

إنّ الأسئلة الثلاثة الأولى، في الموسيقى والرسم والنحت، كجزء من التواصل النقديّ مع الخطاب التحليليّ الحداثيّ لعمليّة التشكّل المعرفيّ، تحمل مقولة لا-حداثيّة، حيث إنّ الحداثة رأت، وما زالت، هذه المجالات حالة تعبيريّة من الدرجة الأولى، هي ثانويّة لعمليّة كتابة المعرفة التحقّقيّة في سعي الإنسان لانعتاقه، هذا السعي الذي تراكم في الآلة فأعتقها واستعبد الإنسان كآلة. إنّ فهم المعرفة كبضاعة، في شكل الآلة، من خلال ما هو مُعلن بأنّه غريب عنها، في ثانويّته، قد يفصح عمّا هو مستتر في ثنايا الفعل والفاعليّة المعرفيّة الحداثيّة التحقّقيّة / الغيابيّة باتّجاه نطاق الاحتمال المعرفيّ، كضلعٍ حداثيّةٍ غير مسجّلة.

نعود الآن لنرتّب من جديد حقل القوى الاجتماعيّ الذي نحن بصدده، نطاق الاحتمال المعرفيّ، من منطلق البحث في فاعليّة الاحتمال، كمحور مفصليّ في تكوين هذا النطاق. إنّ فعل التسجيل السائد في الحداثة هو إعادة تفكيك منطق الأحداث والأمكنة بذاته، ليتمّ تركيبها بمنطق البضاعة، أي إمّا بضاعة وَ/ أو ملحقة لتسهيل عمليّة التبضيع، أي إنّ عمليّة التشكّل تُشكّل في الحداثة كعمليّة تبضيع؛ وهي بذلك تُغرّب عمّا هي قسرًا وتصبح حالة وَ/ أو ذاتًا أخرى، لها علاقة بحالتها الأولى ولكنّها لم تعد هي. تلك العمليّة هي في أساس مداخلة لوكاتش حول أنّ البضاعة هي الصنف الإنسانيّ العامّ الذي يعبّر عن المجتمع الرأسماليّ ككلّيّة واحدة.[١٦] إنّ هذه العمليّة التسجيليّة / التبضيعيّة تتحوّل، ضمن عوامل أخرى، بناءً على الأطوار المختلفة لتركيم الرأسمال، حيث إنّ التركيم، كمًّا ونوعًا، يحتّم شكلاً معيّنًا من التسجيل / التبضيع، وذلك بهدف تنظيم حركة البضائع وتداولها باتّجاه شكلٍ ما يُمكّن من زيادة فائض القيمة وتسهيل جنيها بنجاعة أكبر. إنّ تراكم الرأسمال في شكل مجتمع الوفرة، كطور محدّد، يصوغ عمليّة التسجيل من جديد وفق مميّزاته؛ والميزة الأساسيّة لهذا الطور من التراكم هي العمليّة التي تسير باتّجاه التدقيق، من خلال أدوات قياس تكنولوجيّة ورمزيّة ودلاليّة ذات درجة عالية من التحديد والتصنيف والتصفية. إنّ بضاعة الدقّة، كشكل محدّد من تنظيم عمليّة التسجيل، تعمل في اتّجاهين يبدوان للوهلة الأولى في حالة من التناقض غير القابل للحلّ. الاتّجاه الأوّل، هذه الدقّة تؤدّي إلى تسهيل وتسريع عمليّة الإنتاج ذاتها من خلال الاستغناء

عن العنصر الذاتيّ، أي العامل، في الإنتاج وزيادة حجم قوى الإنتاج، أدوات تكنو-إلكترونيّة، في عمليّة الإنتاج ذاتها بحيث يؤدّي هذا إلى زيادة هائلة في كمّيّة البضائع / المعارف التي تدخل شبكة التبادل، التوزيع والاستهلاك وإعادة الإنتاج. إنّ الفحص النقديّ لعمليّة التسجيل، والتي تعمل كآليّة (ال)دقّة، من خلال الأسئلة الأربعة، التي طُرحت آنفًا، يشير إلى حالة حادّة من الاختزال لواقع عمليّة التشكّل المعرفيّ في عملها كتبضيع، في فتح هذا الاختزال قد نصل إلى ما هو نطاق الاحتمال المعرفيّ بحسب المنطق التسجيليّ / التبضيعيّ ذاته، وذلك كضرورة، تتّسم بشكل معيّن من الفاعليّة يسمّيها البعض حتميّة البنية أو التشكيلة الاقتصاديّة الاجتماعيّة. في هذا المفترق من النقاش، من الممكن أن نصوغ هذه الضرورة على النحو التالي: إنّ التسجيل الدقيق للأحداث وللأمكنة، أي ما تعتبره الحداثة الوجود الاجتماعيّ الخام، يكون من خلال وحدات رقميّة صغيرة جدًّا تصغر بمرور الزمن كنوع من تطوير آلات القياس، لسلالم التسجيل الأربعة، أي قبل / خلال / بعد، وثلاث إحداثيّات الحيّز الفراغيّ، ونوع المادّة الحسّيّة / الذهنيّة، وقياس متانة التركيب، هذا بحيث إنّ الحدث والمكان ذَوَي الصلة يُغطّيان بشموليّة إلكترونيّة لا تترك مجالاً لهامش ما. من هنا، إنّ اللا-تسجيل، أو الاحتمال المعرفيّ الحدثيّ / المكانيّ في طوره غير المسجَّل، يتكوّن في شموليّة موازية لهذه الدقّة التسجيليّة، من كون التسجيل، كنظام ما، يرمي إلى منع أيّ تسجيل من نوع آخر، من هنا فالدقّة هي بالأساس آليّة إقصاء / احتواء من نوع محدّد يعمل بمنطق الاقتصاد السياسيّ لطور مجتمع الوفرة. إنّ دقّة الإقصاء / الاحتواء لا تعمل فقط باتّجاه المسجّل، بل أيضًا في اتّجاه غير المسجّل، لأنّ كِلا الطرفين هما في صلب عمليّة التشكّل في عملها كتبضيع. من هنا يتنامى غير المسجّل بشكل طرديّ مع الكمّ الهائل من البضاعة، في مجتمع الوفرة، ليصبح التناقض بين نطاق الاحتمال ونطاقَي التحقّق والغيابيّ قضيّة مركزيّة تميّز المجال المعرفيّ، كما غيره من المجالات الاجتماعيّة، ولكن بعكسها حيث إنّ المعرفيّ، بادّعاء سيجري توضيحه لاحقًا، هو المجال الوحيد المؤهّل، من حيث المهارات والأدوات وطريقة عمله، لكشفها وتسجيلها من جديد. سننتقل الآن، بعد عرض آليّات موادّ تشكّل الاحتمال، إلى آليّة عمله كنطاق معرفيّ بعلاقته بذاته وبالتحقّق والغياب المعرفيَّيْن.

المنزل: من حيث آليّات عمله

من منا لا يعرف؟ من منا لا يمتلك؟ أو، كيف نجد أنّ ما لا نعرف يحدّد لنا ويصوغ ما نعرف؟ وكيف ما لا يمكن أن نملك يحدّد أملاكنا، كعلاقة؟

إنّ الحديث عن الاحتمال كشكل معرفيّ حداثيٍّ إشكاليٌّ من الدرجة الأولى، ذلك أنّ الاحتمال غير مسجّل، ليس لا-لغويًا وإنّما هو وجود اجتماعيّ غير لغويّ، هذا بحيث إنّ كتابته لغةً هي عمليّة ثانية من تسجيله عن طريق عدم تسجيله كما هو، حيث إنّه غير قابل للتسجيل اللغويّ. من الممكن البحث في وسائل تسجيليّة أخرى تعتمد التجريب الحسّيّ بالأساس دون الدخول مباشرة في حقل التمثّلات الذهنيّة. في هذا المنحى لا يُتَلفّظ الاحتمال، بل يجري التواصل معه من خلال أشكال حسّيّة لحظيّة / موقعيّة غير قابلة للامتداد على محاور الزمان / المكان / المادّة بالضرورة. في سياق بحثنا هذا لفهم الاحتمال، من خلال قواعد وجوده الاجتماعيّ غير اللغويّ بقدر الإمكان، نسعى لفتح التسجيل عبر الحديث من خلاله عمّا هو غير قابل للتسجيل، لا لترويض غير المسجّل من خلال تسجيله، كما درجت العادة. من هنا، إنّ منهجيّة التحليل ستعتمد، بدايةً، ثلاث إزاحات لما هو تحقُّق / غياب معرفيّ، هي المقاربة والمحايثة والمجاورة. هذه الثلاث ستتوضح من خلال استخدامها الباني / المُقَوِّض لفضاءات وأزمنة بينيّة غير معطاة مسبقًا وإنّما هي جزء من عمليّة التواصل مع ما هي أضلاع المعرفة الحداثيّة الثلاث. هذه هي خطوة أولى في اتّجاه خلق أفق ثالث يحتوي كليهما دون أن ينزلق في عمليّة تفاضل حول مَن هو الأجدى إنسانيًا.

يبدأ نطاق الاحتمال في لحظة / موقع التسجيل، وهو يحتوي على عدّة أنواع من العناصر من الممكن رسمها بداية بثلاثة تجمّعات: التجمّع الأول هي تلك الأجزاء من الحدث والمكان التي لا يمكن لها أن تسجّل، حيث تُقصَى بعنفٍ عن هذا التقاطع التشكّليّ لتدخل نطاقًا آخَرَ هو الاحتمال؛ التجمّع الثاني هو عبارة عن أحداث وأمكنة، على شكل فرديّ وكسلاسل متتالية، يجري إقصاؤها كاملة لا أجزاءً محدّدة منها؛ أمّا التجمّع الثالث فهو عبارة عن أحداث وأمكنة جرى تسجيلها، ومن ثَمّ في خضمّ عمليّة مَعْرَفَتِها في سياق محدّد يُعاد تسجيل أجزاء محدّدة منها، بينما تُقصى أجزاء أخرى باتّجاه الاحتمال، وقد ينطبق ذلك أحيانًا على حدث

ومكان كاملين، إلاّ أنّه أندر. إلى جانب هذه العناصر المختلفة التي تُرَكِّب علائقيًا نطاق الاحتمال، يحتوي هذا المجال الاحتماليّ على طاقة هائلة من الجنس / العنف تَنتج عن طبيعة الفعل الإقصائيّ التكوينيّ، بكونه يتطلّب فرضًا حادًا لنظام ما بعدّة مستويات وجوديّة تجتمع لتشمل التجربة الاجتماعيّة التاريخيّة ككلّ. لذاً فإنّ هذا الحدث التكوينيّ لنطاق الاحتمال يتطلّب ذات الكمّيّة والنوع من الطاقة التي تكوّن عمليّة التسجيل، ولكن باتّجاه نقيض، على الأقلّ في الحدث الإقصائيّ / الاحتوائيّ ذاته، إذ إنّ الادّعاء الأساسيّ أنّ نطاق الاحتمال، بعد هذا الحدث التكوينيّ، يصبح ذا منطق عمل معرفيّ مختلف.

من الممكن القول إنّ التجمّعات الثلاثة هي أشكال من الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ التي لم تسجّل على درجات وإحداثيّات السلالم الأربعة، والتي تقف في أساس عمليّة التشكّل في حال التبضيع، وعدم تسجيلها هذا من الممكن مَفْهَمَتُهُ كنوع محدّد من التسجيل الذي يعمل وفق قواعد ما هي ذات طابع غيريّ لما هو قواعد السلالم التي جرى تفصيلها ونقدها أعلاه. الإشكال الأساسيّ في هذا المنحى التحليليّ هو فرض منطق التسجيل التحقّقيّ / الغيابيّ على الاحتماليّ، من منطلق أنّ إنتاج المعرفة لا يمكن له أن يكون إلاّ من خلال لغة ما، حيث يصبح السؤال: ما هي لغة النطاق غير اللغويّ؟ بدلاً من أن يكون السؤال الإزاحي المكثّف: ما هي غيريّة النطاق اللغويّ؟ وهذا هو سؤالنا في هذا المسعى. من هنا، إنّ محايثة الحدث التكوينيّ تبدأ من التموضع، بأشكاله الحسّيّة والذهنيّة والرمزيّة والدلاليّة والأخرى، في تخوم النطاق اللغويّ باحثة في الرؤية إلى غيره الاحتماليّ، حيث إنّ هذه المحايثة للحظة / موقع التسجيل تشير أوّلاً إلى نوع لا تدرّجيّ لا سُلَّميّ، فطبيعة العمليّة الإقصائيّة هذه تحيل إلى حركة ما داخل نطاق كلّيّة الاحتمال المنبثقة عن هذه العمليّة لتغايرها بالضرورة، وإلاّ نُفِيَ الإقصاء إلى الاحتواء. لنقف على عتبة نطاق الاحتمال ونقارب تحليليًا كالآتي: إنّ عمليّة التشكّل، في عملها كتبضيع، تقوم بتسجيل الأحداث والأمكنة من خلال إعادة ترتيبها بحسب مواقع على السلالم الأربعة، وهذا ممّا يأتي بآليّات إقصاء / احتواء لِما يمكن تسجيله ولِما هو غير قابل للتسجيل، إمّا لنوع الحدث والمكان وإمّا لطبيعة السلالم ذاتها وَ/ أو لالتقائهما بشكل محدّد. ينبثق من هذه العمليّة التسجيليّة نطاقات معرفيّة حداثيّة

ثلاثة، التحقّق والغياب من الجانب المُسجّل، والاحتمال من الجانب غير المُسجّل. يتراكب الاحتمال من ثلاثة تجمّعات لأنواع مختلفة من العناصر غير المسجّلة، من جانب، ومن الطاقة الجنسيّة / العُنفيّة العاملة بأساس الإقصاء / الاحتواء، من جانب آخر. تتفاعل التجمّعات فيما بينها، وذلك بما تحمله من طاقة تقف بأساس الفاعليّة الاحتماليّة، بحيث يتشكّل الاحتمال كنطاق متمايز له كلّيّته وحركيّته، اللتان من غير الممكن تسجيلهما على السلالم الأربعة، بل هنالك ضرورة لَفْهَمَتِهما بصورة مغايرة. من هنا سنبحث في الكلّيّة الاحتماليّة، وحركتها، بغية محاولة فحص غيريّة الاحتمال كمقولة معرفيّة بذاتها، كما في عملها لذاتها في الإنتاج المعرفيّ الحداثيّ، عامّة، والتحقّق والغياب، خاصّة.

لقد بدأنا النقاش في طبيعة الاحتمال من خلال تحديد آليّات عمل عبور بوّابته، أي محايثة الحدث التكوينيّ في موقع عمليّة التسجيل، عبر ما هو غير قابل للتسجيل. من هذا نفهم أنّ بوّابة الاحتمال هي ذات معماريّة لصيقة بمعماريّة التسجيل البضائعيّ، أي إنّها امتداد لها من خلال الانكسار والقطع معها. يعني هذا، فيما يعنيه، أنّ مَحاور الزمان / المكان / المادّة، في عملها كعناصر معماريّة، لا تتبخّر في كلّيّة الاحتمال، بل تمتدّ به متشكّلة كعناصر بناء، من جانب، ومشكلة غيريّة نتيجة تفاعل التجمّعات على أرضيّة الطاقة الإقصائيّة، من جانب آخر. من هنا فإنّ معماريّة بوّابة الاحتمال هي ذات طبيعة تحويليّة في عدّة مستويات تزامنيّة، هذا بحيث إنّ التجمّعات والطاقة الإقصائيّة في ترحالها إلى هذا النطاق، قسرًا، تتحوّل هذه في بوتقة انصهار معماريّة، البوّابة، بحيث لا يعود مفهوما الحدث والمكان وأجزاؤهما، على أوّليّة كونهما أنساق تصنيف، ذوي صلة لطبيعة غيريّة الاحتمال. إنّ الزمان على بوّابة الاحتمال يقف تزامنيًّا من غير أن يصاحبه حدث تعاقبيّ، أي إنّ الحدث هو التزامن، إن جاز التعبير، فلا أهمّيّة لسؤال المتى الذي يحيل إلى التشكّل التحقّقيّ / الغيابيّ، من جانب، ولا أهمّيّة، كذلك، لثنائيّة البنية / الحدث، من جانب آخر. لذلك ففي كلّ لحظة / موقع معرفة تحقّقيّة / غيابيّة هنالك حالة، لا نستطيع تعريفها من خلال العلائقيّة لحظة / موقع المألوفة، من المجاوَرة التناظريّة لها في الاحتمال، ونعني بالمجاوَرة التناظريّة أنّ هنالك عمليّتين من التشكّل لهما منطق وجود وعمل مختلفَيْن، ولكنّهما في علاقة تفاعل ما، حيث يصبح السؤال

في أنواع هذه العلاقات التفاعليّة. بالنسبة للزمان الاحتماليّ، إذًا، من حيث هو سطح ما في الكلّيّة، فإنّ البدء بمقاربته من خلال مجاز مكانيّ، المجاورة، يحيل إلى خطوط تماسّيّة تَنْسج مسطّح الكلّيّة، هذا بحيث يصبح الزمان كلاً مغلّفًا للاحتمال دون أن يكون بالإمكان قياسه من خلال لحظاته ومواقعه ودرجاته وأشكال حركته المختلفة. هذا يبدو وكأنّه يتناقض مع المقاربة الأولى أنّ كلّ معرفة تحقّقيّة / غيابيّة تقابلها حالةٌ احتماليّة، فالمقابلة هي حالة من التحديد، إلاّ أنّ هذا التحديد هو في الجانب التحقّقيّ / الغيابيّ لا الاحتماليّ، فالحالة هنا هي تغليف زمانيّ كلّيّ، يجتمع بها كلّ الزمان، حرفيًا، بما هو حركة إيقاعيّة ذات إمكانات تاريخيّة غير مسجّلة، وبهذا فهو حالة من اللا-زمانيّة. من هذه المقاربة، فالكلّيّة الاحتماليّة، من منظور التحقّق / الغياب، هي وجود غير ممكن، يناقض قوانين النظام المعرفيّ الأساسيّة، من مثل وجود الشيء في موقعين بذات اللحظة، أو في لحظتين في ذات الموقع دون أن يتغيّر أو يتحوّل. الادّعاء هنا هو عكسيّ تمامًا، أي إنّ قوانين النظام المعرفيّ الزمانيّة الأساسيّة هي ممكنة، أصلاً، عبر علائقيّة المجاورة التناظريّة مع كلّيّة الاحتمال، عامّة، ومع الحالات المرافقة لقوانين النظام العينيّة، خاصّة. بعبارة أخرى، القياس التصنيفيّ، أي عمليّة التسجيل، للزمان في التحقّق / الغياب يأخذ شكله المفهوميّ والإجرائيّ من خلال تلك المراوحة المغلّفة للزمان الاحتماليّ ككلّ لا-نظاميّ، ولكنّه أيضًا ليس في حالة من الفوضى، بل هو غير الممكن، إن جاز هذا التعبير. إنّ الزمان الاحتماليّ، مقاربةً، هو سطح في خارجيّة الكلّيّة، لهذا النطاق المعرفيّ، وهو تغليفيّ، وليس قياسيًّا، ينسج مع الأسطح الأخرى حالات تجاوُر ومراوَحة، علائقيًّا، مع درجات في السلّم الزمانيّ القياسيّ التسجيليّ في النطاقين التحقّقيّ والغيابيّ، هذا بحيث يلتصق القياس بالتغليف، وبالعكس، ليصبحا الممكن وغير الممكن في أساس ما هو النظام المعرفيّ الحداثيّ بكلّيّته المتراصّة عبر أضلاعه الثلاث.

إنّ المكان هو السطح الثاني في خارجيّة كلّيّة الاحتمال، وهو يتمايز عن الزمان التغليفيّ، في عمليّة نسجهما لمسطّح هذه الخارجيّة، بكونه يتراجع منحسرًا إلى وجود نقطيّ مُبَعْثَر يُرَكّب ما هو فراغ كلّيّ يتحرّك، تزامنيًّا وككلّ، في عدّة اتّجاهات مختلفة، هذا بحيث إنّ كلّ مكان تقف فيه في الفراغ الاحتماليّ هو هو الفراغ الكلّيّ

لهذا الاحتمال. فالمتوالية فراغ مكان حجم عمق هي بمثابة كرسيّ عينيّ في دولاب ضخم بمدينة الملاهي، بينما الفراغ الكلّيّ هو تلك الجاذبيّة الأرضيّة التي تتخصّص بعمى دواليب الكراسي. إنّ الفراغ الكلّيّ لا يعني حالة من الهيولي العامّ، غير المتمايز والمتداخل بنوع من السمبيوزيس أو التنافذيّة، حيث إنّ العناصر التجميعيّة المُشَكِّلة للفراغ الاحتماليّ لا تبدأ من حيث كونها مسجّلة، أي مُعَرّفة، بل تبدأ من إقصاء جنسيّ عنيف مكثّف للغاية، هذا بحيث إنّ دخول بوّابة الاحتمال يُسقط كون هذه العناصر الفراغيّة أجزاءً أو شظايا أحداث وأمكنة سابقة، محوِّلاً إيّاها إلى وجود آنيّ مفتوح في كلّ الاتّجاهات الحركيّة الممكنة تاريخيًا لكن غير المسجّلة. إنّ استخدام المجاز الزمانيّ آنيّ لإعادة تشكيل أجزاء مكانيّة يحيل إلى خطوط تماسّيّة تنسج مسطّح كلّيّة الاحتمال، هذا بحيث يصبح فحص الكلّيّة مشروطًا بمستوى التحليل، أي إن كان مستوى التحليل هو المسطّح فإنّنا أمام حالة لا-مكانيّة، وهذا ينطبق على مقاربتنا للزمان أعلاه، أي بمستوى النسيج لا يوجد زمان. لكن ما نعني بحالة لا-مكانيّة بمستوى نسيج خارجيّة الاحتمال؟ من حيث إنّ المكان هو مفهوم تصنيفيّ ما يعمل وفق آليّات العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة المُعاشة، قبل أن يسجّل في التحقّق والغياب على شكل بضاعة، فإنّ نسجه داخل الاحتمال ينفي عنه صفة التصنيف هذه، أوّلاً، ومن ثَمّ يصبح الفراغ الكلّيّ شرطًا معرفيًا ضروريًا لكي يصبح التصنيف في التحقّق والغياب آليّة قابلة للعمل وللمَعْرَفة التداوليّة، وذلك عبر الحالة الوسطيّة بين الاحتمال والتحقّق، تلك العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة المُعاشة بطورها الخام من أحداث وأمكنة غير مسجّلة، ثانياً. إن نُقَطِيَّة هذا الفراغ الكلّيّ في المسطّح الخارجيّ للاحتمال، والتي تُسقِط عن المكان صفة المكانيّة، هي في حقيقتها نوع من التغليف العكسيّ، أي إنّ انتفاء التغليف من خلال الانحسار التراجعيّ المتواصل هو عمليّة تفاعل مكثّفة بين طاقة الإقصاء وأجزاء الأمكنة والأمكنة غير القابلة للتسجيل البضائعيّ. ما يميّز هذه العمليّة هو كونها تعمل كفرن انصهار من نوع محدّد، فرن يعرّي المكان من مكانيّته في التجمّعات الثلاثة للعناصر التي تدخل الاحتمال محوّلاً إيّاها إلى كلّ نقطيّ، من جانب، ليعمل هذا الكلّ كضرورة لتعريف أشكال المكانيّة المتداولة في التحقّق والغياب، من جانب آخر. إنّ أشكال المكانيّة التحقّقيّة والغيابيّة العينيّة تتناظر آنيًا مع الحالة النقطيّة الاحتماليّة، بحيث يبدو أنّ هذه الأخيرة هي التي تفرز وتشكّل محدّدات مكانيّة مسجّلة ذات أبعاد حسّيّة ذهنيّة ملموسة بتداولها في السوق. من هنا، إنّ الضلع

الاحتماليّة للمثلّث المعرفيّ الحداثيّ، من جانبه المكانيّ، هو بمثابة عمليّة تشكُّل موازية أفقيًّا لضلعَي التشكُّل الآخرين في عملهما كتشكّل تسجيليّ بضائعيّ، من جانب، إلاّ أنّ هذا التوازي الأفقيّ هو شرط ضروريّ للتشكّل العموديّ للبضائعيّة، أي تقف هذه الأخيرة على أفقيّة متوازية لكي تصبح ممكنة شكلاً، ومتداولة حسّيًا وذهنيًا في الجانب التحقّقيّ والغيابيّ للعمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة.

إنّ البُعد المادّيّ في الاحتمال، من حيث كونه سطحًا في النسيج الكلّيّ الخارجيّ لهذا النطاق المعرفيّ، لا يحيل إلى المادّة بذاتها، وإنّما كما الزمان والمكان، هو عبارة عن شكل من العلاقات وأنساقها. ما يميّز هذه الأنساق، بدايةً، هو كونها تعمل كآليّات تصنيف نظاميّة للجوانب المادّيّة من العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة المُعاشة، وإلى جانب ذلك فهي تشكّل إمكانيّات الحضور للمادّة في بُعْدَي الزمان والمكان. هذا البعد هو عبارة عن سطح أرخميديّ بعلاقته بالزمان والمكان، عامّة، بحيث تقوم هذه به وعليه، ليصبح، من ثَمّ، البُعد المادّيّ ممكنًا في اجتماعيّته، من جانب آخر. إنّ البعد المادّيّ الاحتماليّ، في عمله كجزء من الضلع المعرفيّة، يدخل بوّابة الاحتمال المعماريّة كشظايا قوالب وكقوالب تصنيفيّة لعالم الأشياء الذي تمّت عمليّة تبهيته، كجزء من السيطرة عليه وتحويله إلى ثانٍ بعد أوّليّة الوعي الإنسانيّ الفرديّ. من هنا، فإنّ الطاقة الإقصائيّة التي تُمارَس عليه هي جزء منه، بكونه عالم الأشياء، وبهذا فإنّ دخوله الاحتمال هو عبارة عن تكريس للشيء في لا-بضائعيّته الأولى، من جانب، إلاّ أنّ نفي وانتفاء شكلَي الزمان والمكان عنه يُدخله في عمليّة تحوّل مميّزة تُمايز بين أطواره النسقيّة المختلفة، من جانب آخر. إنّ هذه العمليّة المتناقضة بازدواجيّتها، تكريس الشيء قالبًا ونفي الشيئيّة عنه في ذات الوقت، تخلق في مرحلة العبور حالة عالية من الانفصام والتردّد بدرجة كثافة عالية لا تلبث أن تحوّل الشيء إلى طور احتماليّ يتّسم بكونه مادّة كعلاقة ممكنة تاريخيًا. ضمن هذه العمليّة لا يعود الشيء إلى مادّيّته الأولى، إن وجدت هذه أصلاً، بل إنّ تكريس الشيء في ثانويّته ونفي الشيئيّة عنه يحيلان إلى أطوار مختلفة من العلاقات المادّيّة، والتي تَتَمَوْضع الشيئيّة فيها كالطور البضائعيّ المحدّد منها تاريخيًا. إنّ الطور المادّيّ الاحتماليّ، في عمله كسطح في النسيج الكلّيّ لخارجيّة هذا النطاق المعرفيّ، يبدو كحالة من الإحيائيّة animism، حيث إنّ انتفاء الشيئيّة هو عمليًا صعود نوع آخر من الإرادة أو الفاعليّة في تحديد مجرى عمليّة التشكّل الاحتماليّ، وبناءً على ذلك

التحقّقيّ والغيابيّ أيضًا، إلاّ أنّ هذه الفاعليّة لا تعمل وفق المعلن الاحتفاليّ الحداثيّ لما هو فاعل في التاريخ. إنّ فاعليّة الطور المادّيّ الاحتماليّ في عمليّة التشكّل هي من نوع الانبثاق الكُمونيّ، أي إنّ شكل الطاقة / المادّة يحمل كمونًا ما من الممكن أن ينبثق عنه الفعل ولكنّه أبدًا لا يأتي هذا الانبثاق في الشكل الاحتماليّ، وإنّما لا يصبح الشكل البضائعيّ المحدّد ذا قيمة إلاّ من خلال علائقيّته بهذا الانبثاق الكمونيّ، وذلك عبر الوسيط الذي اصطلحنا عليه العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة المُعاشة، أي الأحداث والأمكنة قبل أن تمرّ بعمليّة التسجيل / الإقصاء البضائعيّ. من الممكن القول إنّ الشكل العامّ للبضاعة، اجتماعيّتها التي تؤهّلها لأن تكون تاريخيًّا كفعل، ألا وهي الشيئيّة، إذًا، هي نوع من الفاعليّة التي في عملها في مجال محدّد هي انبثاق مسجّل للمادّيّ في عمليّة التشكّل المعرفيّ ككلّ حداثيّ، بينما الطور المادّيّ الاحتماليّ هو حامل، كمونًا، لكلّ الانبثاقات الممكنة التاريخيّة لكن غير المسجلة، وبهذا فإنّ فاعليّته تتأتّى من هذا الحمل كقطب محدّد لما هي الشيئيّة كفاعليّة تحقُّق وغياب.

من هذا الفحص لكلّيّة الاحتمال الخارجيّة تبين لنا أن هنالك ثلاث آليات عمل تقوم، مجتمعةً، بنسج مسطّح هذه الخارجيّة، وهذه الآليّات هي جزء من عمليّة الإقصاء التي تحوّل الزمان/ المكان/ المادّة المشكِّلة لأنواع التجمّعات الثلاثة، من الأحداث والأمكنة، والتي لا يتم تسجيلها في عمليّة تشكل البضاعة، بل تُقصى، معرفيًّا، إلى نطاق الاحتمال لتقوم بتشكيله كما بيّنا أعلاه. إن التغليف والنقطية والانبثاق الكموني، في عملها كأسطح نَسْج، تحدّد الحركة العامّة للنطاق الاحتماليّ المعرفيّ، هذه الحركة التي تقف بأساس الضلع الاحتماليّ، في مثلث المعرفة الحداثيّة، حيث تتفاعل مع الضلعين الآخرَين، التحقّق والغياب، ليصبح إنتاج المعرفة ممكنًا في المشروع الحداثيّ ككلّ. ابتغاءَ اقتفاء هذه الحركة وتبيان معالمها، سنطرح السؤال التالي: هل من الممكن القول إنّ التحوّلات التي تمرّ بها المحاور الثلاثة، الزمان / المكان / المادّة، في عبورها من المفترق التسجيليّ إلى نطاق الاحتمال تأتي بأنواع أو أطوار مختلفة من هذه المحاور، أم إنّنا أمام حالة من التحوّل إلى الغيريّة بحيث يجب علينا البحث عن لغة أخرى، احتماليّة، لكي نستطيع مقاربة ومحايثة الحركة العامّة للنطاق الاحتماليّ المعرفيّ؟ وإن ادّعينا أنّ الإمكانيّة الثانية هي الأقرب إلى ما نعتقد حدوثه، فكيف بإمكاننا الحديث عن الاحتمال، وهو الذي يشكّل حالة نفي للّغة بما هي كذلك، من خلال لغة ما، بغضّ النظر عن آليّات وطرق عملها؟

حتى هذه المرحلة من التحليل التبيانيّ لنطاق الاحتمال لم نتطرّق إلى موضعه، أي ذلك السؤال البسيط: أين يقع الاحتمال؟ كما ويرافق هذا السؤال سؤال أبسط: متى يحدث الاحتمال؟ والسؤال المرافق جرى التطرّق إليه تطرّقًا غير مباشر وأوّليّ: في لحظة إقصاء أحداث وأمكنة غير قابلة للتسجيل البضائعيّ، وهذه تجري في كلّ لحظة تسجيل كما تبيّنَ لنا. يعلو سؤال الموقع من السؤال عن الحركة العامّة، وذلك أنّ هذه الأخيرة لا بدّ لها كي تكون أن تنوجد في مكان ما. إنّ هذا التسلسل السؤاليّ يعمل وفق منطق التحقّق والغياب، وهو لا يمكّننا من مقاربة الاحتمال بل يأسرنا، اختزالاً، بحركة ثنائيّة عوضًا عن ثلاثيّة الحركة المعرفيّة الحداثيّة. من هنا، فإن الاحتمال لا يَتَمَوْضع، كما لا يتلحَّظ، ضرورة، بل هو شقّ أساسيّ من كلّ عمليّة إدراك متحقّقة / غائبة لموقع ما وللحظة ما، وبالضرورة، لشكل مادّيّ ما. بهذا فهو شكل من صيرورة الوعي، في عملها كمُشَكِّلة للمعرفة الحداثيّة، وهو كذلك عامل أساسيّ في سيرورة الوعي الإجرائيّة المنبثقة عن عمليّة التشكّل هذه. بالرغم من ذلك، هذا الشكل لا يحضر / يفعل في المستوى الحسّيّ الذهنيّ المباشر وغير المباشر، من مستوى رمزيّ أو دلاليّ أو خطابيّ، كما لا يعمل كمجاز أفقيّ أو عموديّ، بل إنّ عمله أو فاعليّته تتأتّى من النسيج الثلاثيّ، أي الذي ينبني من التغليف والنقطيّة والانبثاق الكمونيّ مجتمعة في حركتها الكلّيّة، تلك الحركة التي نرى بها شكلاً في صيرورة الوعي، ومن هنا، أيضًا، شرطيّتها التاريخيّة والتي تردّ، وترتدّ، إلى مجتمع الوفرة، كطور محدّد من تراكم الرأسمال.

من الممكن مقاربة هذه الحركة من خلال وصفها كنوع من الحَوْم الدائم، حيث إنّها بهذا ترافق التحقّق والغياب من حولهما، من جانب، كما أنّها حركة سكونيّة مكثّفة بدرجة عالية ضمن نطاقَي التحقّق والغياب ذاتهما، من جانب آخر. تتفاعل المُرافقة الحائمة والضمنيّة السكونيّة كإحداثيّات حركيّة أساسيّة في تشكيل الحركة العامّة للاحتمال كصيرورة وعي، هذا بحيث إنّ تفاعلهما يضبط شكلَي المعرفة الآخرين، التحقّقيّ والغيابيّ. إنّ الأشكال العينيّة المنبثقة عن تفاعل الحوم والسكون لا تأخذ شكلاً محدّدًا في الاحتمال، حيث إنّ ذلك ينفي علائقيّته، بل تتجلّى هذه الأشكال في التحقّق والغياب كوجود عينيّ، أي حسّيّ ذهنيّ قابل للتداول في مسطّح المجال المعرفيّ الاجتماعيّ. من هنا تصبح قضيّة كشف احتماليّة التحقّق والغياب العينيّين سؤال التحدّي في الفهم التجاوزيّ لما هو إنتاج معرفة حداثيّة.

المنزل: من حيث هو شرفة

إنّ المعرفة رافعة نستشرف منها الأبعد والأعمق والأشمل في بحثنا حول ما نقف عليه من أحداث وأمكنة، ومن صور وأزمنة، ومن تناقضات وصراعات، وقد نبني من خلالها آمالاً وأحلامًا نفيًا للألم والقمع طموحًا في الحرّيّة، مدخل السعادة. هذا ما يأتي به التحقّق والغياب من حيث هما شكلان في إنتاج المعرفة الحداثيّ، أمّا ما ينبسط أمامنا في وقوفنا في الاحتمال المعرفيّ فهو الموسيقى، والرسم، والنحت، والانعتاق، من حيث هي حركات في الخلق تَتَمَوْضع بين الحوم والسكون المكثّف، مسلّطة ضوء الخلق على الخلق ذاته، ذلك الفعل الإنسانيّ الأوّل، بامتياز. كيف يتشكّل الزمان؟ كيف من الممكن فهم عمليّة التشكّل من حيث هي مكان غير تابع للزمان، شيء من قبيل تراكُم جيولوجيّ من غير نواة أولى وسطح خارجيّ؟ أين الطبيعة من هذا كلّه؟ هل هيَ علاقة، أيضًا؟ كيف يمكننا أن نَعْبُرها كعلاقة، إذًا؟ كيف يتشكّل الإنسان خارج شكل البضاعة؟

إن كان برتراند راسل صادقًا في نقل مغامراته الطفوليّة، فهو لم يكن نزيهًا تمامًا حول الولد والرقّاص والساعة والوقت، ناهيك عن العالم. يُحكى عن ولد آخر -في عمر برتراند؛ وإن كان لا يشبهه- أنّه أحبّ ارتداء الأقنعة التنكّريّة، فأخذ يجمع منها ما تقع يده عليها. وفي يوم عيد قرّر أن يصنع أقنعته بنفسه، بدلاً من أن يشتريها. بعد التأمّل والتفكير، رست خطّته على أن يكون القناع الأوّل الذي سيصنعه عبارة عن ساعة. في المرّة الأولى التي لبسها، لم ينتبه إلى شيء غير عاديّ في سلوك البشر من حوله؛ أمّا في المرّة الثانية، فقد لاحظ أنّ الكلّ، بشر وأشياء، بات يتصرّف وَفقًا لقناعه، فلقد كانت العقارب تشير إلى الثانية صباحًا، فلم يلبث الناس والأشياء أن غَضّوا في النوم، وعندما حرّك عقارب الساعة لتشير إلى الثامنة، أفاقوا. أعجبته هذه اللعبة المُغرية، بل بَهَرَته. وعلى الرغم من أنّه كبر وأصبح رجلاً ثمّ بلغ الشيخوخة، فما زال يرتدي القناع ذاته، ولا زال الناس والأشياء في منزلة كالعبيد.

تتميّز الحداثة المعرفيّة، كما تبيّن لنا، بانغلاقاتها اللغويّة البضائعيّة، بما هي منظومات تصنيفيّة محدّدة ومشروطة، وهي بهذا تطرح السؤال حول شروط المعرفة الإنسانيّة الاجتماعيّة في وعائها التاريخيّ العامّ. هذا السؤال يتطلّب تجذيرًا نقديًا من نوع

آخر، حيث الحداثة المعرفيّة والتي هي عامُّ الخاصِّ الفلسطينيّ تصبح خاصَّ العامِّ في سياق الوعاء التاريخيّ لما هو وجود اجتماعيّ. وهنا لا بدّ من عبور اللغة، لغة هذا البحث، إلى نحويّة تمكّننا من أشْكَلَة العامّ التاريخيّ الاجتماعيّ بما هو كذلك، وبهذا المستوى من التجريد يتحتّم علينا إنشاء المقابل الذي يتناسل من نقاشنا فيما سبق لفلسطين والحداثة، كحدث وكصورة، كاحتمال في قيمة التحقّق، وهو الوجود المادّيّ، بما هو كذلك، خارج الوجود الاجتماعيّ. بهذا يصبح السؤال عدّة أسئلة: هل الاحتمال تحوير حداثيّ على شكل ضروريّ للمعرفة الإنسانيّة الاجتماعيّة؟ ومن ثَمّ، ينقلنا هذا السؤال إلى بحث في طبيعة الوجود المادّيّ كاحتمال، بالمعنى الذي حدّدناه في هذا الفصل، للوجود الاجتماعيّ التاريخيّ المتحقّق. بعبارة أخرى، نعود إلى سؤال عتيق، وإن لم يجاهَر به منذ مدّة طويلة، هل، وكيف، يحمل، أو لا يحمل، الوجود المادّيّ أنظمة معرفيّة مجهولة، أي غير قابلة للتلفّظ من خلال الوجود الاجتماعيّ بما هو شكل وصيرورة وعي، وَ/ أو حتّى بما هو عقل؟

الهوامش

[١] Bertrand Russell. "Foreword". In E. Gellner. *Words and Things*. London: Routledge, 2005 [1959].

[٢] قارن، على سبيل المثال، بين نوعام تشومسكي وفولوشينوف (ميخائيل باختين). فبينما يرى الأوّل أنّ القدرة على اكتساب اللغة هي مُعطى إنسانيّ عامّ، يقول الثاني إنّ اللغة تتشكّل من خلال ممارسات داخل الصراعات المُعاشة. للمزيد من التفاصيل انظر:

Noam Chomsky. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, M.A.: MIT Press, 1965.

V. N. Volosinov. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1973.

[٣] حول هذا الموضوع، انظر:

Pierre Bourdieu. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1991.

[٤] J. L. Austin. *How to Do Things with Words*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1962.

تشومسكي، مصدر سابق .

Roman Jakobson. *On Language*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1990.

Ferdinand de Saussure. *Course in General Linguistics*. N.Y.: McGraw-Hill Book Company, 1966.

Ludwig von Wittgenstein. *Tractatus Logico Philosophicus*. London: Routledge, 2001.

[٥] للمزيد من التفاصيل، انظر:

عز العرب لحكيم بناني. **الظاهراتيّة وفلسفة اللغة: تطوّر مباحث الدلالة في الفلسفة النمساويّة**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣.

[٦] هنالك عدّة مداخلات حول مفهوم الممارسة، بالنسبة للسياق اللغويّ قد يكون مفهوم ويليامز حول العمليّة الاجتماعيّة الحقيقيّة المُعاشة هو المداخلة النقديّة الأكثر شمولاً لسائر المداخلات النقديّة. انظر:

Raymond Williams. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 21 - 44.

[٧] لعرض نقديّ لهذا التيّار، انظر:

Robert J. C. Young. *White Mythologies*. London: Routledge, 1990.

[٨] هذا بالإضافة إلى عرض يانج (المصدر السابق) النقديّ. للاطّلاع على توجّه نقديّ آخر، انظر كذلك:

هيو ج. سلفرمان. **نصّيّات: بين الهرمنيوطيقا والتفكيكيّة**. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

[٩] يبدو أنّ هذا الإرث يعود إلى مقولات أرسطو في كتاب البلاغة حول الـ: logos، pathos، ethos.

[١٠] للتوسّع حول هذا الموضوع، انظر:

Terry Eagleton. *Literary Theory: An Introduction*. London: Blackwell, 1983.

[١١] حول الثقافة الرقميّة وتبعاتها المعرفيّة والتربويّة، انظر:

إسماعيل ناشف. "في منطق صناعة الجوع". **رؤى تربويّة**، ٢٠، ٢٠٠٦، ص ٦٨-٧١.

إسماعيل ناشف. "مآل التلقين في عصر التهجين". **أقواس**، ٩، ٢٠٠٣، ص ١٨٩-١٩٥.

[١٢] حول هذا الموضوع، انظر:

Michael Hardt & Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2000.

[١٣] للتعرف على هذا المجال من وجهات نظر، في الفن والفلسفة، مختلفة، أنظر الآتي:

Rudolf Arnheim. *Art and Visual Perception*. Berkeley: University of California Press, 1974 (New Version).

Henry Bergson. *Matter and Memory*. N.Y.: Zone Books, 1991 [1896].

[١٤] Jean Baudrillard. *The System of Objects*. London: Verso, 1996.

[١٥] النصّان المؤسّسان في هذا التوجّه هما:

رولان بارت. "موت المؤلّف". في: رولان بارت. **هسهسة اللغة**. دمشق: مركز الإنماء الحضاريّ، ١٩٩٩.

Michel Foucault. "Who is an Author?".In P. Rabinow (ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

[١٦] Georg Lukacs. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, M.A.: MIT Press, 1971.

في المادّة كنوع معرفيّ

في المادّة كنوع معرفيّ

تأبى المادّة إلاّ أنّ تكون، وذلك على الرغم من شتّى المحاولات الساعية إلى بعثها إلى فضاء آخر، فهي تعود كالعرجون القديم، كلّ مرة بحلّة جديدة وبهاء مكابر لتبني، من جديد، تفاصيلها كما تفاصيل الآخرين وأشيائهم، في الوجود وفي التاريخ. في طَفْوِها المتجدّد، على سطح الوعي المعرفيّ، تُوَظّف المادّة في كلّ مرة في تقاطعات ومفترقات غير مألوفة من قبل، ولم تكن مسكونة بهاجس البحث عن المادّة في الذات وعن ذات المادّة؛ وكأنّ المادّة، كمفهوم وكعلاقة حسّيّة ذهنيّة وكوجود، لا تفتأ تُعَمِّر الأرض اليباب، أمّها. هذا النمط من التشكّل المتجدّد في أنساق العلاقات لا يحيل إلى وجود أو عدم وجود المادّة خارج الوعي، وإنّما يردّ إلى المادّة كتجمّع علائقيّ في الوعي، حيث إنّ وجود المادّة، كشكل وحركة محدّدَيْن، خارج هذا التجمّع يخلق له إشكالاً لا يمكّنه إلاّ من إعادة ترتيب ذاته، من خلال حركته المستمرّة، بغية توظيف ذاته فيما هو انبثاق التاريخ في تاريخيّة المادّة كمخزون حسّيّ ذهنيّ، وفي هذا يتجلّى الحضور المادّيّ التاريخيّ الفاعل.

يحتّم علينا تاريخ العلاقة بين المادّة بوصفها ذلك التجمّع العلائقيّ في الوعي والمادّة كوجود خارج هذا التجمّع، على الأقلّ تاريخ هذه العلاقة في الفكر الغربيّ كما تتمّ

قراءته من خلال الحداثة، يحتّم علينا أن نسأل حول العمليّة التي أدّت إلى تتويج الوعي واستعباده للمادّة. قد يردّ هذا السؤال في تشعّباته إلى بدايات تأصيل الفكر الفلسفيّ الإغريقيّ، ومن ثَمّ مَأْسَسته على يد أفلاطون وأرسطو، وبالرغم من أنّ كليهما تعاملا مع المادّة بأشكال متباينة، إلاّ أنّهما لم يريا فيها سوى إمكانيّة لتحقّق الصورة والشكل، تباعًا؛ أمّا المفاهيم اللاهوتيّة التي أسّست للفضيلة وقالت بنفي الجسد / المادّة كخطيئة معطاة مسبقًا على صاحب الفضيلة تجاوُزها، فهي جاءت لاحقًا كتفسير اختزاليّ لمداخلات الإغريق.[١] قد يقف هذا المستوى من التجذير في أساس الرفض شبه الأخلاقيّ بالتعامل مع المادّة كحضور تاريخيّ فاعل، أي إنّ المادّة ليست حالة سلبيّة، بل هي قائلة في تشكيل الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، على الأقلّ في مستوى قول الوعي في عمليّة التشكّل هذه. من هنا، إنّنا نبحث في إمكانيّة عتق المادّة، بكسر قيود عبوديّتها، وأَنْسَنة الوعي، بإنزاله عن العرش، في مسعانا لتحديد المادّة كحالة معرفيّة فاعلة، أوّلاً، وعلائقيّة الوعي اللا-هرميّة بالمادّة، ثانيًا، لنصل إلى المحاولة في نحت صنف ثالث يقفز بنا من فوق القطبين حاملاً إيّاهما إلى كشف آخر. إنّ هذه المحاولة تقف على الافتراض الأوّليّ أنّ المادّة والوعي هما نوع واحد ذو أطوار مختلفة، وبما هما كذلك فإنّنا نستطيع مقاربتهما من خلال ذات المنطق التحليليّ، وإن كان ذلك بأدوات عينيّة مختلفة تبعًا لمميّزات كلّ طور. إنّ هذا الافتراض إشكاليّ وشائك؛ فمن حيث هو رفض للتصنيف المهيمن والمفهوم ضمنيًا، يبدو وكأنّه يعيدنا إلى المربّع الأوّل، نكوصًا من التمايز إلى حالة من الواحديّة غير المعرّفة، وشائكيّته تنبع من تبعات الافتراض على شكل الفهم الممكن للفعل الإنسانيّ عامّة، هذا بحيث إنّ افتراضًا كهذا يحتّم علينا قراءة سائر المنظومات التصنيفيّة على نحو مغاير، وهذا حقل من الشوك. على الرغم من ذلك، أو بسبب منه بالذات، يأخذ هذا الافتراض بُعدًا محوريًا في محاولة إنشاء مقولة حول الاحتمال المادّيّ كحالة معرفيّة، بعامّة، وتحديدًا في ضوء نقاشنا السابق للمعرفة الحداثيّة التي تتشكّل من الاحتمال إلى جانب ضلعَي التحقّق والغياب، تلك الضلع الثالثة في مشروع المعرفة الحداثيّ. بعبارة أخرى، إنّ الاحتمال والتحقّق والغياب هي أنواع من عمليّات التشكّل التي هي في أساس مشروع المعرفة الحداثيّة، هذه العمليّات تحتوي وتتجاوز ما هو وعي وما هي مادّة هذا الوعي، حتّى إنّه في إمكاننا القول، معرفيًا، إنّ التشكّل الحداثيّ هو في أساس شكل الفصل القائم بين

الوعي والمادّة، لا العكس كما يبدو للوهلة الأولى للمشاهد المتيقّظ. هذا الفصل الذي وُظّف بأشكال مختلفة عبْر التاريخ الفكريّ والاجتماعيّ يتمفصل حداثيًا وكأنّه عبْر تاريخيّ، لا يمتّ إلى الحدث بصلة، من جانب، وتُرتَّب وتُصنَّف مجمل المعارف المعاصرة والقديمة بناءً عليه، من جانب آخر. إنّ ردّ الثقل في عمليّة إنتاج وتوليد المعرفة إلى صيرورة التشكّل لا تنفي عن ثنائيّة المادّة والوعي تمايز قطبَيْها، بل تعتبر التمايز سِمات أطوار من النوع ذاته. فيما سبق، حاولنا توضيح معالم مسيرة الإنتاج والتوليد هذه من خلال نموذج الوعي / اللغة، ونطمح في سعينا في هذا الفصل إلى إعادة مَوْضَعة المادّة كنموذج معرفيّ، وذلك لفتح عتبة السؤال حول النوع المعرفيّ الحداثيّ، بخاصّة، والمعرفيّ التاريخيّ، بعامّة.

الخطوة الأولى هي في السؤال حول حدود فعل السؤال،[٢] ذلك التمرين الوعييّ الأول والأخير، فنسأل فيما وراءه، في الفيما بعد / قبل / جانب / أسفل / أعلى / غلاف القائم خارجه، تزامنًا، من غير أن يخضع لما هو سؤال رشيق ومتوثّب ومحنّك؛ ترشق السؤال بسؤال حول كنهه، في محاولة وجوديّة لاستدراك ما قد فُقِد عند تأسيس مملكة الوعي، وبالطبع الفقدان أشكال وأنواع، ناهيك عن الألوان والنغمات. في هذا، تمدّ المادّة سؤالها حول فقدانها، حول عدم إمكانيّة فتحها مملكة أخرى في المعرفة خارج حدود الوعي، إلاّ أنّ مدّها للسؤال، في رجعه كوعي، لا يفتأ يثير حفيظة الوعي غير المروّض بمرسوم ملكيّ، أو رئاسيّ، أو حتّى ديمقراطيّ. كون المادّة تسأل يحتّم، على الأقلّ من باب المنطق الأوّليّ للرغبة في شكلها السؤاليّ، أن نطارح سؤالها غرامًا في الاختلاف غير المنظّم نظريًا، ولكنّه متفتّق وجوديًا. ولكن تُرى هل إقصاء الشيء عن مملكة الرغبة والفاعليّة يقضي أن يُنسَبا إلى الشيء كفعل في التحليل والنقد؟ ومن ثَمّ هل ننسب الرغبة والفاعليّة المعرفيّة للمادّة كوجود خارج الوعي؟

في انطلاق رغبتنا الباحثة من الحداثة، بأطوارها المختلفة، في أحوال المادّة، كوجود معرفيّ، نصطدم بجدران الوعي بشكله الآنيّ، تلك الآنيّة المتجذّرة عبر أحداث تاريخيّة محدّدة. لذا، سنبدأ من هذا المنع الجدرانيّ، بغية كسر، على الأقلّ، حاجز الرؤية، لإنشاء السؤال في الرؤى وحولها. والحاجز هنا ذو حدّين: فالأوّل هو أنّه لا وجود للمادّة إلاّ في إدخال الوعي فيها وَ/ أو تغليفها وعيًا؛ أمّا الحدّ الثاني

فيدّعي أنّ المادّة صنف لغويّ ما، بحيث تُسْلَب المادّة كونها وجودًا خارجيًا. في كلا الحدّين، هنالك تضخيم ونفخ للأنا، بكونها وعيًا، فتمتدّ لتغلّف الكلّ في واحديّة أناويّة محتفلة، غير ناقدة لمسطّح الاحتواء والإقصاء الباني لها. في هذا، من الممكن القول إنّ هذا الحاجز هو إمكانيّة واحدة تاريخيّة إلى جانب العدد الهائل من الإمكانيّات لمَوْضَعة المادّة والتعامل معها، الحصر والقصر على إمكانيّة واحدة له علاقة بالأنظمة السائدة وتفاصيل حُكمها، أو -توخّيًا للدقّة- إدارتها للتناقضات التي تحرّك وتحدّد مسارات الحكم النظاميّ وهوامشه المتعدّدة الأشكال والتحويرات. إحدى الإمكانيّات لتجاوز هذا المأزق هي في حفر خندق عبر الحاجز، هذا فعل وعي بالطبع لا فعل مادّة؛ الإمكانيّة الثانية هي إغلاق الوعي، تحويله إلى وعي من درجة الصفر بحيث لا تسمع إلاّ هسهسة المادّة؛ الإمكانيّة الثالثة هي في امتداد المادّة كحركة أولى، يصوغها الوعي على أنّها أوّليّة، على الرغم من أنّها ليست كذلك بالضرورة. يمكننا أن نستمرّ في تعداد الإمكانيّات المختلفة ابتغاءَ إبراز الحصر والقصر الحداثيّين لإمكانيّة وجود المادّة كحالة معرفيّة مستقلّة عن الوعي، ولكن في هذا السياق نحن نبحث في اتّجاه آخر، هو موقع المادّة، كحالة وجوديّة حاملة للمعرفة وَ/ أو المادّة كشكل معرفيّ، بعامّة، وأشكال تمفصلها الممكنة في الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، والتي تتضمّن المشروع الحداثيّ المعرفيّ، بخاصّة.

لنبدأ من المقاربة التالية كنقطة انطلاق، لا كمقولة تحتّم الوقوف في فيافيها، بالضرورة. قد تحمل المادّة شكلاً معرفيًا بسبب من علاقاتها الداخليّة والتي تُنْشِئ المادّة بكونها كذلك، وقد تحمل المادّة أشكالاً معرفيّة بسبب من تاريخ علاقاتها بالوعي، حيث تتراكم هذه محدِّدة شكل المادّة وطبيعتها؛ حيث إنّ الوعي هو جزء متحرّك من ومُحرّك للنسيج الاجتماعيّ التاريخيّ، هذا النسيج الشامل للكلّ الوجوديّ الإنسانيّ، يجري تكرارًا إقصاء إمكانيّة أن تحمل المادّة أشكالاً معرفيّة ناتجة عن انشباكات علاقاتها الداخليّة المستقلّة عن الوعي، من جانب، ويجري احتواء المادّة بانشباكها مع الوعي كحالة وعي معرفيّة، من جانب آخر. هذه ليست عمليّة إقصاء / احتواء عاديّة، وإنّما تتبع وتنبع من منطق الاحتمال، بأشكاله التاريخيّة المتعدّدة، بحيث إنّ ضلعَي المثلث المعرفيّ (التحقّق والغياب) تحتويان المادّة كشكل من الوعي، بينما يجري إدخَال المادّة كشكل حامل للمعرفة ومستقلّ عن الوعي إلى الحيّز الاحتماليّ.[٣]

السؤال الأوّل:

كيف يمكن أن تحمل المادّة معرفةً، خارج الوعي، في حين أنّ المعرفة هي حالة وعي من الدرجة الأولى، الوعي بامتياز؟

يحتّم علينا هذا السؤال أن نخوض في المعرفة خارج السياق الحداثيّ المألوف حدّ الغياب، في عبر-تاريخيّة المعرفة، إن جاز التعبير. ننطلق من مقولة إنّ المعرفة هي شكل من تنظيم العلاقات بين حدود مختلفة، حدود الوعي هي نوع واحد فقط من جملة الأنواع الممكنة. من الممكن أن تتشكّل منظومة من العلاقات في المادّة وبين أنواعها المختلفة، بغضّ النظر عن فاعليّة الوعي بها، والتي قد تُدرَك وعيًا وقد لا تُدرك وتبقى في حيّز المجهول، ولكنّها لن تختفي كمنظومة من العلاقات في المادّة وبين أنواعها المختلفة. تتجلّى هذه المنظومة المجهولة من العلاقات في لحظة تواصل الوعي بها، حيث على هذا الأخير أن يتحوّل بناءً على ما يكمن في التشكّل المادّيّ من المعرفة، وذلك بغية اتّصاله بها، أي إنّ عمليّة إدخال المجهول المادّيّ المعرفيّ إلى حيّز الوعي المعرفيّ يؤدّي، بالضرورة، إلى انبثاق نوع ثالث من أنظمة العلاقات وأشكالها، ينبني هذا النوع من المادّة والوعي ولكن لا يكوْنهما ضرورةً. إنّ حصر النوع الثالث كحالة وعي فقط هو فعل حداثيّ له تفاصيل تاريخيّة محدّدة.

لنأخذ الخشب مثالاً. لا يبدأ الخشب بذاته كحالة من الوعي، بل من تفاعلات عناصر مختلفة، محمولة كمنظومة من العلاقات بين حدود مختلفة، يصبح الخشب حالة وعي في حال انشباك الخشب بالوعي. يعترض الناقد الحديث بأنّ الإمكانيّة، أصلاً، لطرح مثال كهذا هي بسبب كون الخشب حالة من الوعي، أي إنّ الأدوات التي تمكّننا من التفكير والتنقيب عن المعرفة المحمولة خشبيًا هي في حقيقتها تجلّيات إجرائيّة لما هو شكل محدّد من الوعي. هذا صواب، ولكنّه ليس القضيّة هنا. القضيّة / المعضلة هي أنّه لا يمكننا حصر خصائص خشبيّة الخشب فقط في تلك الميزات التي ندركها، وذلك أنّ التي ندركها ناتجة بالأساس عن العامل الحركيّ الزمانيّ-المكانيّ للوعي في التقائه بهذه الخشبيّة، وليس عن الخشبيّة في حدّ ذاتها؛ هذا بحيث إنّ ما يتشكّل كخشبيّة الخشب هو جزئيّ ومنقوص وإقصائيّ، وذلك في نفيه لما هو شمولاً خشب. لتوضيح المثال بمثالين، فالوعي عبارة عن جهاز هضميّ فضلاته تتعدّى،

نوعًا ونوعيّةً، ما تمّ استخلاصه كفوائد، وهنا نسأل حول الفضلات كإمكانيّة علاقات منظّمة خارج الجهاز الهضميّ ومستقلّة عنه. أو إن شئت، وما زلنا في فضاء الأمثلة، كيف يمكننا أن نرى، بصيرةً، ما لا تراه العين، وهكذا. وكما هو متعارَف عليه اليوم، إنّ الفضلات وما لا يُرى، على الأقلّ كحالة وعي، تحدّد الفوائد وما يتمّ استبصاره بصيرةً. ولكن، وللتكرار، ليس هذا ما يعنينا هنا كإشكال معرفيّ. ما يهمّنا هنا، بالأساس، هو حال الخشب بما هو كذلك ككلّ خارج أداة التعرّف عليه واستخدامه، إجرائيًّا وتقنيًّا، في تشكّلات الوعي المختلفة. أنّنا نقف داخل الوعي في بحثنا عن هذا الخارج هو المعضلة الأساس في سعي كهذا، ومصدر للتوتّر والتناقض المعرفيّين، وبهذا لا يكون هذا السعي خارج إنسانيّة الإنسان في بحثه عمّا هو هو.

بدايةً، قد يكون من المجدي أن نحاول تحديد الشكل الذي تمّ من خلاله، ولا يزال، نفي وإقصاء المادّة كوجود حامل لمعرفة خارج الوعي، وذلك بغية تحديد إمكانيّات الأداة / الوعي، ومن ثَمّ سيؤهّلنا ذلك إلى الولوج فيما لا يمكن أن تهضمه، ولا أن تراه، هذه الأداةُ السائدة. فإن كان التاريخ المعلن يقول لنا إنّ قصّة الوعي هي قصّة انفصاله عن المادّة، وإنّنا نستطيع قياس الانفصال، تدرّجًا، كمؤشّر على مدى الانعتاق البشريّ من مادّيّته، ليعاود هذا الوعي في انفصاليّته الساعية للاستقلال لتحديد وتحجيم وتشكيل دور المادّة فيما هو وجود اجتماعيّ مُنعتِق، فإنّنا أمام نوع من تقسيم العمل الذي لا يسعى في المادّة، بل يسعى للوعي من خلاله، مُحتويًا أشكالاً مادّيّة محدّدة ومُقْصِيًا الوجود المادّيّ في تشكّله المستقلّ كذات.

تبدأ قصّة موسيقى الانفصال بدَقّة إيقاع غير واضحة وملتبسة، ذات خرير تحتيّ يهز الكلّ الهيوليّ، مثلما الطفل الذي يحاول جاهدًا هزّ سجّادة صحن المسجد عند صلاة الجمعة، إلاّ أنّ الهزّ يزداد سرعة وعنفًا، والإيقاع يضطرب أكثر بدقّاته التائهة، وذلك عقب الحركة بين الدقّ وما يُدقّ دون أن نعرفه تمامًا، أو نَعِي تفاصيله. ومن ثَمّ يبدأ التأمّل، كحالة ممكنة من الشكل العلائقيّ في الهيوليّ من ضمن إمكانات أخرى، في هذا الرهز بين خفيفه وثقيله المتسارع. من هنا نلاحظ أنّ البدايات كانت تدور حول صفات ومجازات مختلفة ولكنّها مشتقة من هذا الكلّ ولحظة تأمّله الأولى كإمكانيّة.[٤] واستمرّ ذلك إلى أن جاءت لحظة مفصليّة جرى فيها فصل الفصل بين التأمّل ومشتقّاته، من صور وأشكال ومُثُل، من جانب، وبين الكلّ المادّيّ، من

عناصر وتجلّيات عينيّة حسّيّة وتجارب، الذي بقي عقب استخلاص التأمّل منه، من جانب آخر.[٥] من الممكن تصنيف هذا الكلّ المادّيّ بعدّة أشكال، وفي سياقنا هذا قد يكون الأهمّ هو أنّ هذا الكلّ ليس بكلّ المادّة، وإنّما الكلّ المادّيّ الحاضر وعيًا. فما لم يتمّ العمل عليه وعيًا، يدخل في حيّز المجهول، أي ذلك الذي لا يمكن أن ندركه حسّيًا، ولا نقدر على التواصل معه وعيًا. هذا الكلّ، الحقيقيّ في عُرفِنا، ذو فاعليّة غيريّة على ما هو وعي المادّة، ومادّة الوعي، دون أن يكون للوعي وعي به. ومن هنا تنبع أهمّيّته كقضيّة وجوديّة معرفيّة يتحتّم علينا محاولة مقاربتها. إنّ ضلع الاحتمال المعرفيّ هي الشكل الحداثيّ لهذه الفاعليّة، حيث ممّا لا شكّ فيه أنّ الأشكال السابقة من هذا النوع من الفاعليّة ساهمت في تشكيل الاحتمال، إلاّ أنّها لم تطرق بعد، وهنالك حاجة ماسّة إلى العمل عليها ومن خلالها. من الممكن القول، إذًا، إنّ هنالك على الأقلّ ثلاثة تصنيفات ذات صلة في بحثنا في أحوال المعرفة هي الوعي، المادّة كعلاقة وعي، والمادّة بما هي كذلك خارج الوعي.

السؤال الثاني:

إذا كان الفهم الأساسيّ أنّ هنالك عدّة أنواع من الأنظمة المادّيّة التي تحمل أشكالاً معرفيّة مختلفة، حيث بعضها ينبني من انشباكه بأنظمة وعي مختلفة، وبهذا يصبح جزءًا تكوينيًا من العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة، بينما الأجزاء الأخرى غير معروفة وَ/ أو يتمّ إقصاؤها إلى حيّز الاحتمال المعرفيّ، فما هي الآليّات الأساسيّة في هذه العمليّة المُرَكِّبة؟ ومن ثَمّ، كيف نستطيع مقاربة منطق عملها، ولا سيّما تلك الأجزاء غير المعروفة لنا، وعيًا، وتلك التي تدخل الحيّز الاحتماليّ، والتي تقف على تخوم الوعي وإن لم تكن منه، كالتحقّق والغياب المادّيّ؟

كيف لا نعرف، بشكل عام، وكيف لا نعرف الأنظمة المادّيّة، بخاصّة؟ أي، بأيّ شكل يتشكّل «غير المعروف»، وعيًا ومادّة، لنا في وعينا؟ هذا السؤال يبدو كحالة من التمترس حول الوعي، حيث إنّ «غير المعروف» سُلِب، في الحداثة، إمكانيّةَ وجود أيّ نوع من الفاعليّة أو الأثر في تشكّل «غير المعروف» وعيًا، وهو المعروف، وذلك عدا كونه موقعًا للفتح المعرفيّ. ومن حيث إنّنا، اليوم، لا نستطيع الجزم حول كيفيّة المَعْرَفة بذاتها، تلك العمليّة التي أعرف بها أجزاء من الوعي / المادّة التي لم تكن

معروفة لي من قبل، فالمقاربة الأولى هي بأنّ حالة التراوح حول وبين أشكال مختلفة من المَعْرَفة هي، جزئيًا، تفاعُل غير معلن وغير متلفّظ بين ما أعرف وما لا أعرف، وعيًا. بهذا فإنّ لحظة المعرفة هي لحظة عدمها، وإن بدا للناظر الحداثيّ إليها أنّها لحظة بذاتها ولذاتها في عمليّة تَكَوْنُن المعرفة / عدم المعرفة، حيث إنّ قوانين النظام قبل المعرفيّ، التي تحكم التفاعل بين ما أعرف وما لا أعرف، تبقى مجهولة لي، أنا العارف، لا سيّما في حالة معرفتي لما ينتج عن هذا التفاعل من معرفة تتشكّل بناءً على شكل الوعي. مجازًا، إن استبدلنا المعرفة بالوعي وعدمها بالمادّة، تصبح المقاربة التالية من النوع المشوِّق: في كلّ حدث معرفيّ حيث يفتح الوعي مناطق مجهولة له من ذي قبل، هو في الحقيقة يغرف من المادّة ويحوّلها جزءًا من جسده العامّ، إلاّ أنّ هذا التحوّل الجزئيّ في جسد الوعي العامّ هو مادّيّ بمستويين، على الأقلّ؛ ففي المستوى الأوّل نرى أنّ حراك الوعي من المعروف باتّجاه المجهول مشروط بنظام المجهول المادّيّ، من حيث قابليّته وَ/ أو مقاومته للتطويع الوعييّ، هذا من جانب، وفي المستوى الثاني نرى أنّ مادّيّة الوعي، بما هي طور نوع، تتحوّل بحسب شكل النظام المادّيّ العينيّ الذي جرى تطويعه وعيًا، من جانب آخر. هذا التحوّل، بالطبع، هو، من جهة أخرى وكما هو متعارف عليه وسائد في الحداثة، يُشكّل، بحركيّة مستمرّة، ما هو وعي بعامّة. من هنا فإنّ المادّة، في أوّليّتها الخارجيّة، هي فاعلة في الوعي في لحظة انشباكهما التفاعليّ، بحيث يتشكّل كلاهما بناءً على هذا التفاعل. في هذا النوع من الفاعليّة، تبدو المادّة كموقع يتمّ فتحه واحتلاله من خلال الوعي، فتح يتمّ بشرطيّة شكل الوعي الفاتح وشكل المادّة المفتوحة، وقد يكون المادّة الفاتحة والوعي المفتوح وما إلى ذلك، أي نظاميهما المعرفيّين، عادةً ما يتمظهر النظام المعرفيّ المجهول للمادّة كحالة من مقاومة الوعي المعروف، والذي تدريجيًا ينكشف للوعي الذي يصوغ قوانين للتعامل مع المجهول ليصبح من ثَمّ معروفًا، أي جزءًا من الوعي. هذا النمط من العلاقات بين الوعي والمادّة، كنظام معرفيّ مجهول، من الممكن أن نستخلصه من ملاحظة طرق عمل الوعي الحداثيّ، والإضافة هنا هي حول فاعليّة المادّة، والتي تغيَّب أو تصنَّف، في المعتاد، كحالة غير ممكنة. والآن لِنَخْطُ خطوة إلى الوراء الجانبيّ، ولنطرح السؤال حول العلاقة التكوينيّة بين الوعي والمجهول المادّيّ قبل هذه اللحظة من الانشباك، قد تكون هذه أقرب إلى الحالة التزامنيّة، منها إلى التسلسل قبل / بعد، حيث يتناتج الآن كمحور أساسيّ لفحص هذه العلاقة.

في كلّ المحاولات المسجّلة للسفر وللرحلات إلى المجهول المادّيّ، في الأدب كما في العلم والفلسفة، كان الإنسان التاريخيّ يهجس بهوس إعادة ترتيب ما بدا له فوضى التخوم، على شاكلة نظامه الوعييّ. هكذا أصبحت هذه المحاولات ارتحالاً في اكتشاف الوعي ذاته، وليس كما يُعلن الرحّالة أنّهم في اتّجاه المجهول المادّيّ. ومن الممكن أن نستدلّ على هذا النوع من البحث والكشف، وطرق عمله، من خلال فحص هذه المواقع والأدوات التي استُخدمت للوصول إليها وترتيبها. قبل الدخول في تفاصيل هذا النوع من الإنتاج المعرفيّ، قد يُجْدي أن ننشئ ملاحظة حول ما يبدو على أنّه النوع الثاني، ذلك الذي يبحث فيما هو قائم في المعروف، أو ما نسمّيه الهنا / الآن.[٦] إنّ أغلب المداخلات حول ما هو قائم تميل إلى الدخول في حلبة المعرفة كحالة قوّة، من خلال تسميته وتصنيفه وصياغته وترتيبه وحصر استخدامه في طرق محدّدة من خلال سلالم هرميّة شتّى. في المقابل، يُصنّف السعي في المجهول المادّيّ كحالة طَرَفِيَّة تقوم في أفقيّة وعموديّة تمتدّان، باستمرار، في اتّجاهات متعدّدة كاشفتين المجهول للوعي ليصبح جزءًا من القائم، من الهنا / الآن. هذان النوعان من السعي المعرفيّ قائمان في كلّ المجالات المعرفيّة، ومن الممكن أن نرى أنماط عملهما حالة علائقيّة، فهما يتشكّلان من خلال علاقاتهما، لا كحالات منفصلة ومستقلّة. يعني هذا -فيما يعنيه- أنّ المجهول يتحدّد من خلال الصياغة الآنيّة للقائم، كما أنّ صياغة القائم تتحدّد من خلال أشكال السعي الطرفيّ باتّجاه المجهول. وإن كان المجاز الهرميّ هو أداة السعي المعرفيّ فيما هو قائم، فإنّ السعي الطرَفيّ، في المعتاد، يتّخذ من السفينة مجازه في حال الامتداد الأفقيّ؛ أمّا في حال ذلك العموديّ، فالمجاز هو الجسد بأعماقه المختلفة. هذا إن انطلقنا من الوعي؛ أمّا في انطلاقنا من المجهول المادّيّ لاكتشاف الوعي، فندّعي أنّ ما سيتشكّل هو المجهول المادّيّ بذاته.

لو حاولنا أن نبدّل مواقعنا، فنقف في المجهول المادّيّ لنرى الوعي من هناك / الآن، فأيّ مشهد حسّيّ ومعرفيّ سينجلي لنا؟ ومن ثَمّ، كيف سنرى الوعي من هناك / الآن؟ وهل من الممكن استخدام الآن التزامنيّ هناك؟ أم إنّ عدم القدرة على صياغة نقيضها المجهول، أي أشكال الزمن القائمة هناك هي في عدم قدرتنا على التحرّر من الهنا / الآن الوعييّ؟ كما تبيّن لنا فيما سبق، إنّ نقيض الآن، كصورة،

هو الحدث، بحالته الخام، تلك التي تسبق تمثّلاته الصوريّة زمانًا ومكانًا وحركةً. فالمجهول المادّيّ هو -إلى حدّ بعيد- هناك / حدث، فبينما الهناك هي علائقيًا تنبني من الهنا، فإنّ الحدث يحمل في ثناياها إمكانيّة تمثّله كصورة ولكنّه غير محصور فيها من حيث هو وجود آخر من الممكن له أن يصبح ذا فاعليّة متعدّدة الأوجه والاختزالات. هذا ممّا يرشّحه لأن يخدمنا، كمفهوم تحليليّ، في سعينا لأن نقف في المجهول المادّيّ ناظرين منه إلى الوعي موقعًا وحركةً. من هنا فإن كان الحدث، كمفهوم تحليليّ للمادّة الخام، يمكّننا من تفكيك الزمان كصورة، أو -توخّيًا للدقّة- كنظام صوريّ، فأيّ سبيل علينا أن نطرق لكي نتمكّن من تفكيك النظام المكانيّ الصوريّ بحيث نقارب هنا المجهول المادّيّ دون أن نراوح خطانا في علاقة نسبيّة قد تمترسنا أكثر فأكثر في الوعي كموقع وكحركة؟ تستخدم الحداثة الرصف كالآليّة الأساس في ترويضها للبرّيّ، حيث إنّ الادّعاء الأساسيّ أنّ هذا الرصف يجري من خلال الزمان / الصورة، فذلك ممّا يحتّم أن يكون المكان بدرجة الصفر، من حيث كونه محورًا تكوينيًا، ومن ثَمّ، كأداة تحليل لها. في هذا لم تستطع الحداثة أن تُلغ المكان، وإن حاولت جاهدة أن تبدو كذلك، فكلّما زاد الإلغاء أصبح حضور المكانَ شموليًا طاغيًا، معقلاً لإنتاج إزاحات صوريّة مكثّفة للصراعات الحداثيّة غير القابلة للحلّ والتي تشكّل تخوم حقول الحداثة المعرفيّة. فالنظام المكانيّ الصوريّ هو إعادة صياغة، من خلال آليّات التمثّل، لما هو فاعليّة خارجيّة، تقبع في محيط خارج الوعي الحداثيّ لتقول نهايته، ومن هنا محاولات تصفيره. هذه الفاعليّة هي من غير فاعل، هي شكل من الوجود بذاته، هي المادّة بكونها تحمل نُظُمًا معرفيّة، قد تكون نافية لنظام المعرفة الذي يتناتج وعيًا، وقد تتشاكل معه بأنماط أخرى. من هنا، فإنّ هناك الوعي، أي هنا المجهول المادّيّ، في حال حرّرناه من أسره وذلك بهدف التحليل، هو عبارة عن فاعليّة تقترب، شبهًا، من تلك التي يمارسها الجسد الميّت على مجمل الأحياء في اجتماعيّتهم، ولكنّها أقرب إلى فكرة فاعليّة الموت العامّة التي هي عبارة عن حالة تكوينيّة، لا إدراكيّة وغير متلفّظة، لما هي حياة، من هنا فهي احتمال غير متحقّق وليس بغائب.[٧] الفاعليّة التي ننسبها للمجهول المادّيّ، إذًا، هي تشبه فاعليّة احتماليّة، الضلع الثالثة للمشروع المعرفيّ الحداثيّ. من هذا يتبيّن لنا أنّ الحدث / الاحتماليّة، وآليّات حركتهما، هي إحداثيّات المجهول المادّيّ في إنشائه كنقيض مقوِّض / مشكِّل للوعي الحداثيّ المتحقّق والغائب. المعضلة، في رأي الناقد

المتوقّد، أنّ الحدث / الاحتماليّة هي آليّات لتصوير الوعي في حال أقمنا برج مراقبة، لنشاهده عن بعد، في المجهول المادّيّ؛ أي إنّ هذه الثنائيّة، كما الهنا / الآن، هي فكّ ارتباط المجهول المادّيّ بما هو غير معروف للوعي، من جانب، وإدخاله إلى حيّز الوعي غير المعروف، من جانب آخر. إلى حدّ بعيد هذا صواب، ولكنّه صواب متحرّك، فهو يحمل الخطأ كاحتمال مكوِّن لحركته العامّة، أي إنّ حركة الوعي الحداثيّ، بما هو كذلك، تُنشئ ضرورة الاحتمال، كحيّز ثالث، يشكّل وعاءً قد يحوي المجهول المادّيّ بما هو حدث / احتماليّة.

السؤال الثالث:

إنّ تأطير النظام المعرفيّ المادّيّ، خارج الوعي، كحدث، يعيدنا إلى التمفصل حول: ما هو الحدث المعرفيّ، مادّيًا؟ وما هي أشكال علاقاته بالاحتمال المادّيّ، معرفيًا؟ هنا سنتطرّق أوّلاً إلى الحدث المعرفيّ، بما هو شكل معرفيّ غيريّ.

بدايةً، لنميّز تحليليًا بين الحدث ونطاق الاحتمال، من حيث إنّ الحدث قائم بسلاسله من غير أن يكون، افتراضًا، جزءًا من العمليّة الاجتماعيّة التاريخيّة، بينما الاحتمال بعكس ذلك هو ما أُقصِيَ / احتُوِيَ بسبب هذه العمليّة الاجتماعيّة الشاملة، أي هو وجود معرفيّ اجتماعيّ بامتياز. مِن هنا، وكما تبيّن لنا في الفصل السابق، فبمقدورنا أن نقارب الاحتمال، من حيث هو شكل معرفيّ حداثيّ، من خلال آليّات الإقصاء/ الاحتواء وما نتج عنها من تغليف ونقطيّة وانبثاق كمونيّ كآليّات تشكيل للاحتمال، ومن ثَمّ للتحقّق وللغياب كأضلاع معرفة الحداثة الأخرى. أمّا الحدث، بكونه سلاسل من العلاقات التفاعليّة المنبثقة باستمرار من الوجود من حيث هو وجود، فهو يصبح الوسيط المفهوميّ الذي من خلاله سنتمكّن من التواصل مع المتعدّد اللا-نهائيّ multitude. بعبارة أخرى، من الممكن القول إنّ الحدث هو جسر العبور بين الوعي المعرفيّ الاجتماعيّ، مثلاً كما جرى تشخيصه هنا في الحداثة من خلال معماريّة ثلاثيّة الأضلاع هي التحقّق-الغياب-الاحتمال، والمتعدّد اللا-نهائيّ بما يشمل من مجهول مادّيّ، والذي قد يحمل أنظمة معرفيّة غيريّة.

يتبيّن لنا من هذا أنّ هنالك على الأقلّ ثلاث مناطق من الوجود ذات طابع معرفيّ، كلّ منها يعمل وفق آليّات تشكّل متباينة: الوعي، بأنواعه التاريخيّة المختلفة؛ مادّة

تحمل أنظمة معرفيّة مجهولة؛ حدث معرفيّ. إنّ الحدث المعرفيّ من حيث هو مفهوم مقارب / محايث لما هو الحدث بعينه يمكن له أن يشكّل أداة لتحليل الحدث الوعييّ، وبذات الوقت، أداة لتحليل الحدث المادّيّ. وإن كنّا قد قاربنا الحدث الوعييّ، في شكله الحداثيّ، فيما سبق، فسنحاول في هذا المفصل تمييزه عامّة وذلك بغية توضيح الحدث المادّيّ بما هو معرفيّ، ومن ثَمّ سيفتح هذا التوضيح طرقًا مغايرة لفهمنا الحدث الوعييّ بذاته، أيضًا.

بدايةً، لعلّه من الجدير تبيان ما لا نقصده بالحدث، وهنا بعكس المتوقّع، فالحدث هو ليس لحظة تأسيسيّة تحدّد ما سيتلو من أشكال العلاقات، بحيث يصبح لدينا نظام هرميّ من حدث وانعكاسات وتبعات حدثيّة تنبثق عنه. هذا الشكل من التفكير بالحدث لا يتعدّى كونه إسقاطًا تشكيليًا لما هو حدث، وهو دارج في الأبحاث بهذا المنحى.[٨] فمن حيث إنّ الحدث هو حالة انبناء تشمل سيرورة من لا نهائيّة التفاعلات، لا يمكننا التفكير فيه، مقاربةً، إلاّ كجرف متدفّق باستمرار. من هنا، وجب توضيح جانب آخر، وهو أنّ الحدث حدثٌ بناءً على الناظر إليه، بينما الجرف، بما هو كذلك، فهو يقول ذاته للناظر، ومن هنا أهمّيّته، أو قل إنّ هذه الطريقة من تحديده قد تساعدنا على تجاوز إشكاليّة نسبيّة النظر، والتي بالضرورة تنبع من انشباك النظر بالمنظور إليه. هذه التحديدات، إذًا، هي في تمييز الحدث الوعييّ، الذي لا يحدث إلاّ كتحوّلات في منظومة ما، مقارنة مع الحدث المادّيّ، الذي لا يحدث إلاّ جرفًا.

إنّ الجرف لا يحمل بين ثناياه بُعدًا أنطولوجيًا حول منبع الوجود، كما أنّه، وبالرغم من الإغراء، ليس وجودًا مستقلاً عن التشكّل الاجتماعيّ التاريخيّ، بل هو تموضع محدّد لهذا الأخير في اتّجاه هذا النوع المحتمل من الوجود. إنّ المعضلة الأساسيّة هنا هي في كون الوجود المادّيّ الذي يحمل أنظمة معرفيّة مجهولة، هو وجود ذو فاعليّة غير قابلة للتلفّظ، إلاّ عبر تشكيلات من الحدث الوعييّ، وبذلك تنتفي المادّة كوجود مستقلّ، وتتحوّل إلى تابع للوعي التاريخيّ. إنّ الحدث المادّيّ، أو الجرف، كمقاربة مفاهيميّة، قد تساعدنا على نفي انتفاء المادّة، وذلك عبر الفهم التأسيسيّ أنّ الحدث الوعييّ هو شقّ مُدرك لما هو آنيّة ذات أسطح أخرى قد يكون أهمّها فاعليّة هو الجرف المادّيّ. يتشكّل الحدث الوعييّ في تاريخيّته عبر تفاعلات

شتّى مع هذا الجرف المادّيّ، وذلك أنّ الوعي لا يصل إلى الوجود المادّيّ بما هو كذلك، بل عبر الحدث / الجرف بما هو مقاربة ومحايثة للكلّ المادّيّ، والذي من الممكن رؤية الاحتمال المعرفيّ الحداثيّ مثالاً ونموذجًا لطريقة عمل نقط تماسّ هذه الكلّيّة من الوجود الاجتماعيّ وذلك المادّيّ.

من خلال نقاشنا لهذه الأسئلة / المواقع الثلاثة حول آليّات الكشف عمّا هو وجود مادّيّ معرفيّ مجهول، تبيّن لنا أنّ القضيّة المعرفيّة الأساسيّة التي تنبع من الفهم أنّ هنالك وجودًا مادّيًا معرفيًا مجهولاً هي السؤال حول الكيفيّات التي ينشبك هذا الوجود من خلالها مع الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ في تجلّيه كحدث وعيّ. هذا يتضمّن المداخلة أنّ الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ هو تشكّل تفاعليّ ما لهذا المجهول، من جانب، وأنّ هذا الأخير لا يندثر أو يتلاشى في حال التشكّل بل يحضر فاعلاً بآليّات مختلفة، من جانب آخر. إنّ نفي الحداثة لهذا الجانب من الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ قد يبدو كمحاولة في الانعتاق من شرط أساسيّ في هذا الوجود، والانعتاق بذاته محمود إن كان يحمل التناقض المبغيّ الانعتاق منه محوّلاً إيّاه باتّجاهات وآفاق كشف تغوص في كنهه لتخلق منه غيره؛ أمّا الانعتاق على طريقة النعامة، فهو كالغوص بحثًا عن المحار في رمل الصحراء.

في القسم التالي من هذا الفصل سنحاول عرض خطاطة أوّليّة لمنطق عمل نقاط التماس، ومن ثَمّ ما يتشكّل عنها، في كلّيّة الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ وذلك المادّيّ. هذا العرض سيعتمد على ما جرت مناقشته أعلاه، أي إنّه محاولة أولى في رفع الستار عمّا يمكن أن نطلق عليه نفي نفي المادّة التي أدّت إلى تتويج الوعي ملكًا. بهذا لا نبغي تتويج المادّة، بل تقويض أركان مملكة العقل وفتحها على إمكانيّات معرفيّة ووجدانيّة قائمة بين الأنف والعين اليسرى بموضع لا يمكن أن تراه أيّ من العينين.

الكلّيّة والتماسّ:

يحدّد الدرس الحداثيّ الأوّل أن كلّ فعل طبيعيّ وبشريّ يحدث، بالضرورة، في التاريخ، ذلك الوعاء اللا-متناهي من التراكمات الحدثيّة.[٩] يصبح بعض من هذه التراكمات، وإن اختلفت التفاسير حول السبب والكيفيّة، نواميسَ تحدّد حركة الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ. بذلك فهذا الدرس يقيم الفصل الحادّ بين ما هو

وجود وما هو وجود تاريخيّ، ممّا أدّى إلى الانتقال من البحث الأنطولوجيّ في الوجود إلى البحث الإبستمولوجيّ في الوجود التاريخيّ، بهذا أصبحت المعرفة سيّدة التاريخ، وإن كانت ممكنة فقط من خلاله، حيث لا مَلِكات ولا نبيّات في الحداثة.[١٠] إنّ الإشكال المنهجيّ الأساسيّ في تأطير كهذا، أي تأطير الحداثة للوجود التاريخيّ كالوجود الوحيد الممكن ومن ثَمّ مقولة أنّ هذا الوجود الممكن هو غير قابل للفحص إلاّ من خلال أدوات ناتجة عنه، أي الوعي في تشكّله الإجرائيّ المؤسّساتيّ كمجال فكريّ هو الإبستمولوجيا، هو كونه سجينًا للوعاء المنهجيّ الذي شيّده لذاته وبذاته، حيث من غير الممكن الحديث عن أيّ وجود غيريّ قبل ترجمته للمنهج، بمعنى قبل تسجيله في تاريخ الوجود الاجتماعيّ. من هنا، تجب مَوْضَعة التحليل الذي قمنا به حول أضلاع المعرفة الحداثيّة الثلاث في التاريخ كما جرت مَفْهَمَته ومن ثَمّ تداوله حداثيًّا، وهذا بحدّ ذاته قد يعطينا استشرافًا جزئيًّا لما هو معرفة، حيث من الجانب الآخر، هنالك الوجود الذي أُقْصِيَ من عتبة التاريخ، وهو ما اصطلحنا على تسميته الحدث / الجرف المادّيّ، ذلك الوجود بما هو كذلك كحامل للمعرفة المجهولة. هذا القسم، إذًا، يفتح دائرة الانغلاق الحداثيّة أوّلاً من خلال مَوْضَعة المعرفة الحداثيّة في جغرافيّتها التاريخيّة، ليحاول من ثَمّ فتح ثغرة فيما تمكن تسميته المعرفة غير التاريخيّة، الوجود بما هو كذلك.

جرت العادة لدى الباحثين الحداثيّين في نظريّة التأريخ وممارساته إلى تقسيم التاريخ العامّ بالشكل الآتي: تاريخ الكون، التاريخ-الوقائع، التاريخ-المحفوظ / المكتوب.[١١] بالنسبة لتاريخ الكون، هو مجمل الأحداث التي حصلت في هذا الكون لغاية الآن، بينما التاريخ-الوقائع هو مجمل الأحداث البشريّة والطبيعيّة، أمّا الأخير فهو مجمل ما سجَّله البشر من أحداث بشريّة وطبيعيّة، شفاهة وكتابة. هذه التصنيفات تضيء بشكل مختلف ما عُرض ونوقش كعمليّات انبناء المعرفة الحداثيّة بأضلاعها الثلاث، ولكنّه يعطينا مدخلاً ما للولوج إلى الوجود المادّيّ المعرفيّ المجهول.

يؤدّي بنا النقاش في الفصول الثلاثة السابقة إلى العودة الفاحصة إلى التاريخ المكتوب، تلك الدراما المسرحيّة للوجود، من حيث هو الصحيفة / المسطّح / العمق، بامتياز، التي تحمل القصّة المسجّلة للحضور، وتشير دلالة إلى قصّة الغياب، وتقيم الفجوة / الفراغ الفاصل ما بينهما وبين لا-قصّة الاحتمال، أي عدم

وجوده كضلع مشكّلة للمثلث المعرفيّ الحداثيّ. إنّ هذا التقاطع بين ما جرى إنشاؤه في بحثنا والتاريخ المكتوب يحتّم علينا، بدايةً، فحص التاريخ كمفهوم حداثيّ، من جانب، ومن ثَمّ أشكال وإشكالات ممارسته، من حيث هو مؤسّسة، من جانب آخر. وذلك أنّه بالرغم من تعدّد أبواب الدخول إلى التاريخ المكتوب الحداثيّ، فإنّ هذه التعدّديّة مرهونة بأنساق تشكيل صورة / زمان محدّدة لِما هو حدث / مكان، تلك التصنيفات الحداثيّة التي جرى تداولها فيما سبق.

يرتبط التاريخ المكتوب، إذًا، بالسلطة، بنوع معيّن من أشكال الصراع التي تتجلّى وتتحدّد بنسق من العلاقات نسمّيه -في المعتاد- البنية الاجتماعيّة الاقتصاديّة؛ بعبارة أخرى، إنّ التاريخ المكتوب هو تمظهر محدّد لطوبوغرافيّة القوّة في شكلها المؤسّساتيّ. هذا الارتباط، أو الارتهان، متحرّك ومتلوِّن، أي إنّ ما يبقى ثابتًا هو كون التاريخ المكتوب مرهونًا بحقل الصراعات السائد، بينما تتبدّل وتتحوّر الأشكال التي من خلالها تجري عمليّة قَنْوَنة، ومن ثَمّ تصريف، الصراعات عبر المؤسّسات الحداثيّة، حيث إنّ النصّ المكتوب والمتداوَل والمستهلَك هو أبرزها. هذا لا ينطبق فقط على علاقات الجسد التاريخيّ المكتوب بالسلطة والمؤسّسات السياسيّة، بل ينطبق بمستوى آخر هو تاريخ وتاريخيّة الحقل المعرفيّ التخصّصيّ، كتاريخ الكيمياء وتاريخ علم الاجتماع على سبيل المثال، ناهيك عن تاريخ الفلسفة والأفكار، ومن ثَمّ تاريخ علم التاريخ بحدّ ذاته. بناءً على ذلك، إنّ أيّة محاولة لفحص مفهوم التاريخ المكتوب، بمستوياته المتعدّدة، ستصطدم، بالضرورة، بمفهوم القوّة، وتحديدًا السعي إليها كقيمة تُحرِّك، وتتجسَّد داخل، العمليّة الاجتماعيّة الاقتصاديّة. هذا ما يتطلّب الخوض في غمار تاريخ القوّة ذاتها، أي تاريخ أشكال السعي إلى امتلاك القوّة، من جانب، وتاريخ أشكال القوّة محلّ الصراع، من جانب آخر.

إنّ هذا المنحى المنهجيّ / النظريّ ضروريّ لفهم التاريخ المكتوب من حيث هو حامل للمعرفة الحداثيّة المُتحقّقة، ومشيرًا ودالاً على تلك المغيَّبة؛ حيث إنّ التمظهرات المختلفة للمعرفة المتحقّقة، بأشكال تاريخيّة محدّدة، لا يمكن لها أن تكون إلاّ عَبْر الجسد التاريخيّ المكتوب، التعاقبيّ والتزامنيّ على السواء. هذه التمظهرات هي عبارة عن انبناءات عينيّة من الممكن رصدها، حسّيًا وذهنيًا، ومن ثَمّ تتبع شتّى مسارات حياتها، من جانب، والانطلاق في بحث تآليف المعرفة المغيَّبة من خلال

حركة استبصار هذه المسارات منفردة ومجتمعة كنسق، من جانب آخر. هذا التقاطع يثير السؤال حول ضرورة تشكُّل الغياب في حال الكتابة، بما هي تعبير محدّد عن التحقّق؛ ذلك أنّ الكتابة تتشكّل من خلال مُغيّبها، عامّة، ومن خلال مغيّبها المعرفيّ، خاصّة. من هنا، فإذا كانت الكتابة أداة ومسرح الظهور، وهي بهذا تصبح أيضًا فضاء الأداء، فهي، إذًا، النافذة الأولى إلى فحص تاريخ أشكال التحقّق / الغياب ومساراتها المتعدّدة.

يتطلّب تحليل المعرفة الاحتماليّة، كحالة محدّدة من الوجود المادّيّ المعرفيّ المجهول، البحث في منحى منهجيّ ونظريّ آخر، منحى يبدأ بالضرورة من لحظة / موقع يتمّ فيها إجهاض قسريّ للتاريخ المكتوب، بهذا أيضًا إجهاض للقوّة وللكتابة معًا، بغية محاولة التموضع في الفجوة / الفراغ المحاذية للنطاق الاحتماليّ. هذا التموضع قد يمكّننا، أوّلاً، من استشراف أفق الاحتمال وأفق الحدث / الجرف، وثانيًا، العلاقات الممكنة بينهما في حركتهما المشَكِّلة لما هو نطاق المجهول المعرفيّ ككلّ. إنّ تجاور أفقَيْ الاحتمال والحدث / الجرف وانشباكهما الضروريّ، يحيل إلى المادّة كحالة / كعمليّة / كوجود غيريّ للتاريخ المكتوب وذلك الممكن كتابته؛ المادّة، بدايةً، هنا هو ذلك الهيولي الكامن، إن جاز هذا التعبير الأرسطويّ، الذي يحمل أو ينتظر شكله ليصبح وجودًا. لكن ذلك ليس كافيًا من أجل مقاربة المادّة، بما هي كذلك، خارج التاريخ، من حيث إنّ الهيولي أصبح جزءًا من التاريخ، بتصنيفاته المختلفة؛ أي إنّ الهيولي هو بداية الدراما التاريخيّة، بتحويراتها ونشوءاتها المتعدّدة، والبداية هي، كما نعرف، تحدّد اللاحق كما تتحدّد به، وذلك تبعًا لموقع المستبصر بها وفيها على السواء. من هذه الإشكاليّة تحديدًا، لا بدّ من فتح الاحتمال على طرفه المظلم، بعد أن فتحناه لغويًا على غرفته المضيئة، أي التحقّق والغياب، حيث تجلس المادّة هنالك ما بين العتمة والعتمة في حركة من غير فؤاد / عقل ولكنّها بالرغم من ذلك فاعلة فيهما.

فمسارنا هنا هو في تجوال يبدأ من قراءة حدوديّة لما هو تاريخ، بمفهومه الحداثيّ على ما يحمل من قوّة / معرفة، لنستبين أين لا يمكن له أن يرى الظلمة بسبب من ثقل ستار الضوء المكوِّن له. لننتقل من ثَمّ إلى موقع الاحتمال والحدث / الجرف في انشباكاتهما التي قد تفتح لنا ستار الظلمة، بما هي الطرف الآخر الذي يجاور الاحتمال الحدث / الجرف، أي المادّة قبل دخولها إلى الهيولي الكامن كبداية للتاريخ.

من ذكر ما حدث إلى بناء ما (س)(ي)جرى(ي)

ينبني الماضي في الحاضر كشكل منه، بما هو قوّة فاعلة من الحاضر وفيه، وذلك بعدّة أنماط، وَفقًا لما هو بنية الحاضر في حركتها المتحوّلة باستمرار. لا يعني هذا، فيما يعنيه، أنّ الأحداث في الماضي لم تحدث، وإنّما أنّ حدثيّتها، أي كونها أحداثًا، لا تمتّ بِصلة إلى الماضي بما هو سابق، زمنًا، على الحاضر؛ بل هي تصوير الحاضر لما هو مَاضيه من خلال حركته الحاضرة زمنًا. ويجري ذلك من خلال ثلاثة مفاصل أساسيّة في انبناء هذا الماضي كقوّة تشكّل تفاصيل حضورها المجاليّ في جواريّة محدّدة، جزئيًا على الأقلّ، لما هو مستقبل الحاضر. المفصل الأوّل، هو مجمل الأبنية التي تشكّل الحاضر بما هو كذلك، وهي تحتوي، نوعيًا، ما جرى في الماضي من خلال تراكم الأحداث الذي يبدأ بالتفاصيل ولا ينتهي بقوانين حركيّتها، بل يتجاوزه إلى القدرة على توليد قوانين جديدة لحركة الأحداث. أمّا المفصل الثاني في إنشاء الماضي، فهو عمليّة مَوْضَعة هذه الأبنية في منظومة محدّدة تحتّم حصر الأحداث في نموذج محدّد لما هو حدث وعييّ. هذا التموضع مرهون بحقل التناقضات العامّ الذي يشكّل ما هو الآن، من حيث كونه تعبيرًا عن هذا الحقل وجزءًا من صياغته. المفصل الثالث في عمليّة إنتاج الحاضر كماضٍ محدّد، هو العقل بكونه جزءًا من هذه التراكمات وحركة في التموضع، والأهمّ أنّه يكتب ذاته، وعيًا، على أنّه هو والتاريخ صِنوان. من هنا، إنّ التاريخ، ذلك السجلّ من الأحداث، هو ليس تاريخها وإنّما تاريخ الوعي بها، إلاّ أنّ هذه المقولة هي جزئيّة، حيث إنّ الوعي بها هو طريقة وموقف واتّصال تتشكّل من خلال تراكم هذه الأحداث كسجلّ مفتوح. بهذا تصبح مقولة أنّ التاريخ هو تاريخ العقل ذات شقّين: يتشكّل العقل بالتاريخ من حيث هو أحداث تتراكم، ويتشكّل التاريخ عقلاً من حيث هو وعي محدّد بهذه الأحداث وتراكماتها. هذه المفاصل الثلاثة تتطلّب عملاً إضافيًا من أجل الوقوف على إشكالاتها التي حدّدت، وما زالت، مناحي آليّات إنتاج المعرفة، بعامّة، وفي الحداثة، بخاصّة، كما النقد المتوالد منها. الأهمّ لنا، على الأقلّ في سياق هذا الفصل، هو أنّ هذه المفاصل في انشباكها تثير الانطباع الأوّليّ أنْ لا حضور هنالك للمادّة في التاريخ / العقل، وهذا ممّا يتطلّب منّا الوقوف على آليّات إنتاج هذا الانطباع كجانب محدّد من آليّات إنتاج المعرفة الحداثيّة، تحديدًا، وإن كان من الممكن التعميم إلى ما هو حقب أخرى من تاريخ الإنشاء التاريخيّ العقليّ.

لا تأتي الأمثلة التوضيحيّة بغرضها التمثيليّ دائمًا، بل تتشكّل أحيانًا كمعيق بحاجة إلى توضيح مُمَثِّل، إلاّ أنّ الموضوع الذي نحن بصدده، وفي الفسحة التي يفتحها لِيُمَثّل، يحيل إلى الجسد والبيت، قاطعًا قدرتها على الإعاقة بحمولة تبييت الجسد، كما بثقل تجسيد البيت.[١٢] وهو، الموضوع، يتناسل، متربّصًا استخلاصه، من الأنسجة، كما يتصلّب، متطلّبًا استخراجه، من الأعمدة؛ في هذا هو ينبني من المثال كما ينبني المثال منه، في بحثه عن العلّة الأولى لما هو موضوعه، أي الحدث / المادّة في احتواء الزمان لهما وإعادة تشكيلهما زمنيًّا. فالمفاصل الثلاثة المنتجة للماضي، بما هو جزء من الحاضر، أو حتّى في تقاطعات ما هو الحاضر، هي أعمدة متحرّكة يجمعها نسيج يتماوج بشدّة حتّى لَيبدو العمود نسيجًا، والنسيج عمودًا. فما بين الجسد والبيت، وفي احتواء كلّ منهما للآخر عينًا ومجازًا، أبنية، ومنظومة، وعقل، تقوم على الحدث والمادّة لتقصّيهما، ومن ثَمّ تقولهما بنوع من التراجيديا، أي تقولهما فَيَفْنَيَان من حيث هما حدث المادّة ومادّة الحدث.

المفصل الأوّل، تفاصيل الأحداث وحركتها التي تتجمّع في شكل أبنية آنيّة، هو الجرف بشموليّته المتحرّكة عند وقوفنا عليه لحظيًّا لنكشف ما فيه من حمولة، لنرى أنّ هذه هي علاقات منمّطة ومتحوّلة في آن. فهي من حيث نمطيّتها لا يفتأ الجرف عن تحويلها بدافعيّة، قد تكون كامنة، ومن حيث تحوّلاتها لا يفتأ الجرف عن تنميطها بقانونيّة، قد تكون واعية؛ فهذه الأبنية، إذًا، هي وجود علائقيّ نوعيّ قائمة بالمستوى الجمعيّ بالأساس، وإن كانت جارفة للكلّ. في هذا، الأبنية هي تلك العمليّة التي تتجمّع بها سلاسل الأحداث اللا-نهائيّة، كما الأبنية السابقة زمنًا، بحيث تشكّل ضوابط للحركة الآنيّة، وهي ضوابط توليديّة في طبيعتها. فالحدث، أيًّا كان، وبغضّ النظر عن آليّات تسجيله أو عدمها، لا يتبخّر في الهواء الطلق ليفنى، وإنّما يلتصق بالأحداث الأخرى، ومن ثَمّ يمتزج فيها، تبعًا لشرطيّة زمانيّة / مكانيّة / مادّيّة ما، مُكثّفًا هذا الامتزاج من لا نهائيّة هذه السلاسل، بحيث يتحوّل المركّب إلى قاعدة أو قانون عمل ما. والسؤال حول الانتقال من الامتزاج إلى القانون ليس بالجديد، بل يعاود الطفو على مسطّح التحليل من حين لآخر. في سياقنا هذا، من الممكن تناوله بالشكل التالي: إنّ الحدث هو شكل من الحركة المُغيِّرة، أي هو تحوُّل في أشكال العلاقات بمستوياتها الثلاثة الزمانيّ والمكانيّ

والمادّيّ، وبالأساس في عمليّة كون الحدث بؤرة فُرْنيّة لتشكيلها، لا يتمّ هذا بصورة منفصلة عن الكلّ الحدثيّ، بل إنّ سلاسل الأحداث هي جرف عارم يتشكّل من هذه البؤر كما تشكّلها الحركة العامّة له. بناء على ذلك، إنّ ما ينبني من الحدث التفاصيل هو حدثيّته القاعدة أو القانون، أي تحديد شكل ونوع التقاء التفاصيل وتفاعلها بصورة عينيّة، وهو ما تُمْكن تسميته مبنى البؤرة الفرنيّة والذي يشمل، أيضًا، مبنى التقاء الأحداث ببعضها البعض. تلوح في أفق هذا التفسير مداخلة ما حول تكراريّة التفاصيل وَ/ أو الأحداث، وهي أنّ التكرار هو عامل أساسيّ في انبناء الحدثيّة. التكرار هنا يحمل شقّين -على الأقلّ-: الأوّل أنّ التكرار ليس عودة الشيء ذاته بل هو تحوير على صورة الشيء، أمّا الشقّ الثاني فهو الأنسجة السرديّة التي تربط الأحداث، وهذا هو فعل التلقّي، حيث إنّ التكرار هو نوع من هذه الأنسجة. قد يعني هذا أنّ الأحداث، بذاتها، لا تحمل أيّ طابع ارتداديّ خارج العقل، أي كونها وجودًا غير حامل لصورة ما حول ذاته، هذا لا يعني عدم فاعليّة الأحداث، بل يشير إلى نوع آخر منها. إنّ جسد الحدث هو سلسلة تتشكّل من سلاسل ممتدّة في لا نهائيّتها، هي ذاتها عبارة عن مجموعات من الأحداث المتراصّة والممزوجة بعضها ببعض. إنّ الأبنية التي تصل الآن / الحاضر، أي من خلال فعل فتح الجرف على ما يحتويه من حمولة حدثيّة، هي بالضرورة فعل عقل / تاريخ، من جانب، وهي جسد الأحداث في تشكّلها كسلاسل، من جانب آخر. في هذا، الجسد يصبح بيتًا، أحيانًا، كما أنّ في أساس البيت جسدًا، دائمًا. وهذا ما يمكّننا من العودة إلى أنّ الأبنية لا تتشكّل إلاّ من خلال كشفنا عن جسدها الحدثيّ، ومن اللافت للنظر هنا أنّ آليّات الكشف التي نستخدمها هي عبارة عن أبنية منتظمة من الجسد الحدثيّ كما رتّبنا تراكماتها السابقة، زمنًا، على لحظة الكشف الآنيّة، وهي لحظة جغرافيّة، إن جاز هذا التعبير. يتطلّب منا هذا المفترق فحْص تَمَوْضُع المادّة في هذه العمليّة بشقّيها حركة الحدث وسلاسل الأحداث بما هي حالة جسديّة، من جانب، والكشف الباني والناظم لهذه السلاسل، من جانب آخر.

إن كانت المادّة معطى أوّليًا، فإنّ الحدث تحوُّلٌ ما في المادّة. اللافت للنظر هو أنّ المادّة ليست معطى أوليًا، وذلك على عكس ما قد يبدو من خاميّتها الحدثيّة، فالمادّة ليست معطى أوّليًا إلاّ بعلاقاتها المتشابكة مع عمليّة التحوّل، أي الحدث. وما يثير الدهشة

هو أنّه لا وجود للمادّة إلاّ كحدث في التحوّل، حيث إنّ النظرة الفاحصة للمادّة لا يمكن لها أن تعثر عليها إلاّ في حالة التقائها مع موادّ / أحداث أخرى. فالمادّة ليست وجودًا يبحث عن شكل، أو العكس الكانتيّ لها، بقدر ما هي وجود يلتقي باستمرار. من هنا يمكن القول إنّ المادّة / الحدث هي بؤرة فرنيّة من حالات الالتقاء المتعدّدة والمتناثرة والمتكرّرة. إنّ ما يضبط إيقاع الالتقاء هو تشكُّل محورَي الزمان والمكان كعاملَيْن في اللقاء العينيّ، أي إنّ كليهما لَبِنة في الحدث / المادّة. هَنا تنبغي الإشارة إلى أنّ الزمان والمكان، في هذا السياق، هما شكلان من وجود الحدث / المادّة وليسا حالة خارجيّة عنهما، أي ليس بعملهما كمنظومات تصنيف اجتماعيّة. فمحور الزمان في الحدث / المادّة يحيل إلى ذلك الجانب من عمليّة التحوّل الذي يراكم الأحداث / الموادّ بحيث تمتزج في نوعيّة حدثيّة، بينما يحيل المكان إلى المسطّحات الحجميّة لعمليّة التراكم هذه. بالطبع، إنّ اختيار هذين المصطلحين لا يبدو ناجحًا بسبب من ثقل حمولتهما الاجتماعيّة، إلاّ أنّ هذا التمرين قد يفتح مسارًا في إزاحة هذه الحمولة في اتّجاهات مختلفة.

إنّ عمليّة الكشف البانية والناظمة للحظةٍ ما في هذا الجرف، بما هو سلاسلٍ من حدث / مادّة، هي عبارة عن نوع محدّد من الالتقاء تتناتج عَبْرَهُ الأبنية المُشكِلة لما هو حاضر من خلال قدرتها على التوليد، ومن ثَمّ ضبط الكشف باتّجاهات إنتاجيّة بحسب السياق التاريخيّ (الحداثيّ -على سبيل المثال)؛ بهذا هو يتمايز عن أنواع أخرى من الالتقاء، من جانب، إلاّ أنّه لا يصبح لا-التقاء، من جانب آخر. إنّ القدرة البنائيّة للكشف تتأتّى من كون الكشف نوعًا من التلخيص المُكثّف لما تمّ من عمليّات التقاء كشفيّة لغاية لحظة الكشف ذاتها، بحيث يصبح الكشف ذا قدرة على بنينة الالتقاء كأبنية، نقل مقاطع من الجرف العامّ إلى شكل علائقيّ مولِّد لحاضر الآن. إنّ الأداة التحليليّة «تلخيص مُكثّف» لهي أداة بدائيّة، أو قل هي لحظة أولى في مقاربة عمليّة صهر لحظات الكشف اللا-نهائيّة، بما هي نوع محدّد من الالتقاء؛ والسؤال هنا هو: لماذا تُصهر هذه اللحظات لتصبح قادرة على البناء؟ هذا ممّا يوصلنا إلى مفهوم الحدث العقليّ ونظيره العقل الحدثيّ، وهي وحدة أولى في المفصل الثالث أي التاريخ العقل / العقل التاريخ، دون المنظومة الضابطة للأبنية التي أُنشئت من خلال عمليّة الكشف، أي المفصل الثاني بحسب تصنيفنا هنا.

المعرفة، من هذا المنظور على الأقلّ، هي عمليّة كشف الكشف، تهدف إلى استخلاص يستظهر آليّات الكشف ونوعيّة أحكامه المختلفة، وهي بهذا لا تقلّ حدثيّة عن الحدث / المادّة وَ/ أو عن عمليّة الكشف الأوّل كحدث التقائيّ. فالمعرفة هي حدث، تحوُّل في مادّة ما، يحمل في ثناياه دافعيّة تحويل التحوّل إلى تشكيل، أي أَنْسَنته اجتماعيًا. ممّا لا شكّ فيه، وهذه حتميّة، أنّ ما يمكّن المعرفة الحدث من حمل اتّجاه كهذا وانبناء كهذا هو في الأساس المنظومة الاجتماعيّة، أي انفصال الإنسان عن الطبيعة ليعاود، من جديد، البحث عن أشكال العودة إليها؛ وهذه محاولة هباء . أمّا المعرفة الحداثيّة، فهي شكل محدّد بتنظيمه لهذه العمليّة من كشف الكشف، أي هي تنظيم محدّد لفعل إنسانيّ اجتماعيّ ميّز الإنسان منذ اجتمع بصورته ليرى ذاته عبرها. وهنا موعد المفصل الثاني، منظومة الأبنية التي أنتجتها عمليّة الكشف لتشكّل قوّة حاضر فاعلة فيه، وفي ماضيه كما في مستقبله.

يبدو، للوهلة الأولى، من مثالنا التوضيحيّ أنّ الجسد هو جرف، بينما البيت منظومة. نظرة فاحصة تزيل ما يبدو، مضيئة بذلك منظومة الجسد، ومتحرّكة باتّجاه الجرف كحالة نظاميّة، كما بيّنّا أعلاه، ممّا يثير الدهشة حول حركة البيت، والتي من المتوقّع أن تسير باتّجاه اللا-حركة، أي حالة تزامنيّة ما. من الممكن تشبيه المنظومة بالبيت، وليس العكس بالضروريّ، وإن كان هذا ممكنًا، فهدفنا هنا توضيح معالم المنظومة، التي هي نتاج تفاعل أقطاب ثلاثة، الأبنية وعمليّة كشفها ومَأْسَسة العلاقة بينهما. إنّ المنظومة هي (ال)حدث الاجتماعيّ بامتياز، فهي -من جهة- حالة انبثاق عن الجرف وأبنيته المكتشفة، ومن جهة أخرى، ببنائها لحدث المَأْسَسة أو التنظيم، هي قطع نوعيّ معه، وذلك دون أن تكون غيره. هذا التركيب يحتّم فحصًا أعمق لما هو حدث اجتماعيّ؛ فإن كان الحدث تحوّلاً في المادّة، فهل يجوز طرح السؤال الآتي: ما هي المادّة الاجتماعيّة، إذًا؟

إذا بدأنا من المقولة أنّ كلّ مجتمع هو حالة من نظام ما، وبوصفه كذلك فهو يتحرّك بناء على مجموعة مترابطة من المنظومات العينيّة تبعًا للمجالات المختلفة التي تقيم، مجتمِعةً، ما هو مجتمع، عندها من الممكن رؤية المجتمع كبيت، وذلك بعكس التشبيه الوصفيّ وَ/ أو التحليليّ الشائع الذي يرى المجتمع جسدًا. وهو، المجتمع،

بيت ليس من حيث قدرته الاحتوائيّة، وإنّما هو بيت بما هو حالة من الانبناء تعتمد منطقًا هندسيًّا معماريًّا محدّدًا، فالبيت في تصاميمه يشكّل هندسة داخارجيّة موازية لمستخدميه، الذين هم بدورهم يصمّمون بيوتًا جديدة تبعًا للبيت الأوّل. إلاّ أنّ المجتمع ليس نظامًا، على الأقلّ ليس نظامًا فقط؛ بل هو سلسلة من الأفعال المتراصّة في سيرورتها في بؤر من الأحداث المتحرّكة وحولها، تتجاذبها تناقضات عدّة. أحد أقطاب التناقضات هذه هو ما أُصطلِح عليه النظام. بهذا فهو ليس بيتًا، وإن كان جانب منه بيوتًا، فالمجتمع، في مجازيّته الصفريّة، ليس إلاّ مجتمعًا، أي مادّةً / مكانًا / زمانًا للاجتماع / للجماع، وهذه، من حيث المبدأ، لا نهائيّة الإمكانيّات؛ وأمّا من حيث التاريخ العينيّ فهي محدّدة بحقول من التناقضات تفرز أشكالاً من الأنظمة وما يتبعها من منظومات عينيّة. هنا، يصبح السؤال: هل التناقض هو نوع أوّليّ؟ أي هل هو بمستوى المادّة / المكان / الزمان، أم هو نوع تابع من الدرجة الثانية أو الثالثة؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ التناقض، في أحد جوانبه، هو نوع من التحوّل، ومن هنا تنبع هالته الأوّليّة، حيث هو أقرب إلى الجرف منه إلى المنظومة، والتي هي شكل في التشكيل، ولكن هذا لا يعني أنّه جزء من الجرف، فهو التناقض، في حالته الأوّليّة، ينبني في لحظة الكشف ذاتها بين المنظومة الكاشفة والجرف المكشوف، بحيث إنّ مفهوم الفاعليّة بين الكاشف والمكشوف، والأبنية الناتجة عن هذه العمليّة، لا يتأتّى كتحصيل حاصل، أي إنّ كلّ عمليّة كشف تؤدّي بالضرورة إلى تنصيب المنظومة كفاعل والجرف كمفعول به، بل نرى أنّ العمليّة في أساسها تتكوّن من التقاء منطقين من الوجود / العمل ينشبكان في نمطيّة متكرّرة هي التناقض، أي إن أردنا طرح مقاربة أولى للتناقض فمن الممكن القول إنّه الأشكال المتعدّدة لالتقاء أنواع مختلفة من منطق الوجود بما هو عمل. بهذا من الممكن الحديث عن جرف المنظومة الاجتماعيّ، وذلك بعكس استحالة الحديث عن منظومة الجرف، من حيث كونها غير قائمة، كَسِمَة أساسيّة للتناقض الأوّليّ، وذلك أنّ الكشف، بما هو فعل وعمليّة نظم وبناء، يسعى، بناء على منطق وجوده وعمله الداخليّ، إلى حالة مثلى يجري بها احتواء تشكيليّ كامل للجرف داخل المنظومة، بحيث لا يبقى وجودٌ ما خارجها. من الآنيّة التي نقف عليها هذا غير ممكن، ممّا يعني أنّها قد تكون ممكنة في آنيّات أُخَر، لذلك ميّز –ولا يزال– هذا التناقض الأوّليّ منظومات الكشف المختلفة وأصبح المبدأ الناظم لها. من هنا، يصبح الحدث الاجتماعيّ الأساس هو في التحوّل من جرف

إلى منظومة. هل يعني هذا أنّ المادّة الاجتماعيّة هي الجرف بذاته، حيث كانت المداخلة الأساس أنّ الحدث هو تحوُّل في المادّة؟ ولكن من جانب آخر، نرى أنّ الحدث الاجتماعيّ هو تحوُّل في المنظومة في ذات الوقت الذي هو تحويل الجرف إلى منظومة، حيث إنّ المنظومة، بما هي نسق من العلاقات، تتجلّى بأفعال في الصياغة والتنظيم / التصنيف، ومن ثَمّ التداول. من هنا فإنّ المادّة الاجتماعيّة قد تكون، في الواقع، هي الجرف والمنظومة معًا.

لدينا، إذًا، ثلاثة مستويات من التحليل، من الممكن من خلالها تتبّع ديناميكيّة عمل المنظومة كقطب في التناقض، والذي يعمل جاهدًا على تثبيت شكل محدّد من الكشف والعقل؛ فأوّلاً لدينا الجرف، وهو ما لا نصله إلاّ من خلال الكشف، وثانيًا هنالك الكشف الباني والناظم، وثالثًا المنظومة -التي هي شكل محدّد من التقاء الكشف بالجرف وما ينتج عنه من أبنية-. هذه التركيبة، كما تبيَّنَ لنا، أعلاه، تتطلّب منهجًا دائريًا في مقاربته لها، أو بكلمات أخرى، في هذا المفترق يبدو من الصعب فصل الأداة عن موضوع بحثها، إلاّ بالخروج إلى التناقض كجسر للعبور بينهما، وهذا شيء مميّز من حيث إنّنا، وكما يبدو للوهلة الأولى بالضرورة، لا نستطيع الوصول، حسّيًا وإدراكيًا، إلى الجرف بما هو كذلك. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إنْ كنّا لا نستطيع إدراك الجرف مباشرة، فأيّ نوع من المعرفة ننتجها عن المنظومة ومعارفها، بانشباكاتها المختلفة، والتي تتشكّل من خلال علائقيّتها بالجرف، إن لم يكن هذا الجرف قائمًا بأفق هذه المعرفة التي هي في الحقيقة عنه؟

ليس من قبيل المصادفة أنّ أغلب المحاولات لتقصّي الجرف تعود إمّا مباشرة، أو بأساليب أخرى، إلى الجسد لكي تقف حسّيًا، لا معرفيًا، حول ماهيّة الجرف، ومن ثَمّ، فالعودة إلى البيت، الاستلقاء في مخدع الحكمة، والذي في هذه الحالة يبدو أقرب للخدعة منه للسرير. إنّ تاريخ تموضع الجسد كنموذج للجرف بحاجة إلى قراءة متعمّقة، وبالذات مفترق الجسد المُجَنْسَن، بحيث نستطيع من قراءة كهذه فتْح باب النماذج على آفاق أخرى. إلاّ أنّ هذا لا يكفي، حيث يُطرح السؤال حول ماهيّة علاقة النموذج بما تتمّ نَمْذَجَتُه من خلاله، وبالعكس أيضًا؟ إذ قد يكون ما للجسد من غموض وقرب ومادّة / حدث، تلك الصفات العامّة للجرف، هي ما حوّرته كنموذج للجرف من غير أن يكون الجسد جرفًا.

تميّز هذه العمليّات مجمل التجارب البشريّة في حالتها التاريخيّة الاجتماعيّة، ولا تنحصر في حقبة دون أخرى، ومن الممكن الذهاب قولاً أبعد من ذلك والادّعاء أنّ هذه العمليّات هي الشرط الضروريّ والكافي لما هو وجود / عمل اجتماعيّ. في هذا السياق، ما يتغيّر ويتبدّل عبر الزمن هو في الحقيقة شكل عمل المنظومات الكاشفة المختلفة، وهي مختلفة من حيث بنية النسق الذي تعمل بحسبه، فهذه البنية مرهونة بتراكمات الأبنية المكشوفة، وأنواع التناقضات الأوّليّة، وأشكال المنظومات المختلفة، كما محدّدات جرفيّة مختلفة. بالنسبة للعامل الأخير، أي المحدّدات الجرفيّة، تشير هذه إلى طبيعة الجرف في لحظة كشف ما، وهي متغيّرة في تقاطعات زمانيّة ومكانيّة مختلفة. لعله من المهم التنويه بأنّ الحقب التاريخيّة المختلفة قد تتميّز بعدّة منظومات تعمل في ذات الوقت، وبشكل تفاعليّ فيما بينها، هذا بحيث إنّه من الممكن وصف هذه التفاعلات كتشكيلة من المنظومات الكاشفة ذات مورفولوجيا كشفيّة محدّدة. وهكذا، يصبح هدف الباحث في آليّات إنتاج المعرفة كشف هذه المورفولوجيا من خلال تحديد ملامحها، أوّلاً، واستخلاص طرق عملها ثانيًا، والعمل على إدراك قوانين انبثاقها في شرطيّة زمانيّة / مكانيّة / ماديّة، ثالثًا. هذه، مجتمعةً، هي الشرط القبليّ لتشكُّل المعرفة بما هي كذلك، لانبناء المعرفة المنظوميّة، والتي ستصبح من ثَمَّ قطبًا فاعلاً في تشكيل ما سيأتي من تشكيلات منظوميّة معرفيّة لاحقة.

تتراصُّ الحداثة، وعمليّات إنتاج المعرفة التي تميّزها، في سلاسل من التشكيلات الكاشفة المختلفة عبر الزمن البشريّ الاجتماعيّ، لتقول عبارتها المعرفيّة الكاشفة، كما فعلت أمّهاتها، وكما ستقوم حفيداتها بعمله لاحقًا. إنّ التحقّق / الغياب / الاحتمال هي أضلاع مثلّث الإنتاج المعرفيّ الحداثيّ؛ ومن هنا فهذا المثلّث هو في حقيقته تشكيلة المنظومات الكاشفة التي تميّز الحداثة عن غيرها من التشكيلات، حيث إنّ كلاً من هذه الأضلاع هي عبارة عن منظومة كشف محدّدة قائمة بما هي كذلك من خلال علائقيّتها مع الضلعَيْن الأُخْرَيَيْن. وفي المسعى لمقارنة هذه التشكيلة الحداثيّة مع ما سبقها ورَهَن، إلى حدّ بعيد، أشكال انبثاقها الآنيّة، من الممكن القول إنّها تتميّز بمحاولاتها العمليّة والدؤوبة لاختزال الجرف إلى حالة صفريّة، أي إنّ المجاز التأسيسيّ لهذه التشكيلة الكاشفة يتناقض مباشرة مع ما هو منطق عمل المنظومة بما هي آليّات ضبط للكشف. وبما أنّ الفصول السابقة تطرّقت إلى هذه المسألة من

جوانب عدّة، سنتناول هنا البعد المقارن بالأساس، حيث إنّ أفق المقارنة هو تَمَوْضُع المنظومة أو بالأحرى التشكيلة المحدّدة اتّجاه الجرف العارم/ العام. الادّعاء الأساسيّ أنّ ما يميّز التحقّق / الغياب / الاحتمال، بما هي تشكيلة كشف ذات منطق وجود / عمل، بأنّها مقارنة مع تشكيلات أخرى، هو كونها تعمل منطلقة من التسجيل الحسّيّ الإدراكيّ الإيجابيّ لما هو قائم، لتنفي بذلك غير القائم، أي تحديد الوجود فيما هو قائم داخلها، الحداثيّ، حيث يتناقض هذا مع ما هو كشف للجرف، أو بالأحرى يردّ الكشف إلى الذات، التي بدورها تَتَمَوْضع جرفًا قاطعةً بذلك مع ما سبقها من تشكيلات كشفيّة. بهذا أصبحت المنظومة الحداثيّة جرفًا ومنظومة في آن، أي جرى تصفير الحدث الجرفيّ بما هو تحوّلات في المادّة، هذا من جانب، أمّا من الجانب الآخر فإنّ هذه التركيبة المرتدّة أبدًا على ذاتها قد أسّست للصورة كوحدة انبناء الحداثة، عامّة، والحداثة المعرفيّة، خاصّة، حيث يعود ذلك إلى أنّ الفعل الحداثيّ الأوّل يكون في أنّ كشف المنظومة عن الجرف هو كشف ذات عن ذاتها. ومن هنا، كان النقد هو حجر الزاوية في انبناء الذات المعرفيّة الحداثيّة، وذلك بكونه فحصًا مستمرًا لشكل الصورة وتفاصيلها كما ترتدّ على صفائح الوعي. هذا بينما نرى أنّ تشكيلات كشفيّة سابقة عدّة انطلقت من تسجيلات ذات أشكال من الحضور متعدّدة، على سبيل المثال، لا الحصر: تشكيلة الكشف الدينيّ. بالرغم من ذلك، أو توخّيًا للدقّة، نتج عن ذلك، أن الكشف الحداثيّ ينبني، بقدرته الارتداديّة العالية، مؤطّرًا التوتّر الوجوديّ الناجم عن هذا المميّز في مورفولوجيّة البناء المعرفيّ ذاته، إمّا على شكل درنات أو/ وَ تجويفات تحمل بُعدًا تكوينيًا بالرغم من تَمَوْقُعها كحاشية في متن البيت المعرفيّ. من هنا فإنّ النقد الحداثيّ هو نقد جسديّ، يسعى إلى فتح البيت إمّا للتهوئة، وذلك يهدف إلى التكريس، وإمّا للضيوف، وهذا يهدف إلى الإصلاح. هنالك أيضاً إمكانية فتح البيت للغرباء، وبذا تبدأ الثورة، وأمّا فتح البيت للأموات، فحينئذ تبدأ الحياة؛ هذه هي مقادير تتفاوت نسبها في نسيج الممارسة المُنتِجة.

قد يكون العقل حَكمًا في أحوال الموت والحياة، لا في محايثته للجسد، بل بتربّعه على شرفات البيت المطلّة، حيث لا يرى الجسد ما يريد إلاّ بيتًا في الرؤى، وتحديدًا هنا يموت الموت رادًّا الروح إلى مملكة الأرض، مملكة العقل. وصفنا أعلاه مَفصل

العقل بأنّه ينبع من مقولة أنّ التاريخ هو تاريخ العقل، أوّلاً، من حيث أنّ العقل يتشكّل في خضمّ تراكمات الأحداث التاريخيّة، وثانيًا، بأنّ التاريخ هو ليس الأحداث بذاتها، وإنّما تاريخ الوعي، وعي العقل، بهذا السجلّ اللا-نهائيّ من الأحداث. من هذا المنطلق، يبدو الجسد سجلاً، بينما يبدو البيت تسجيل السجلّ عبر آليّات تتميّز بدرجة عالية من المرآتيّة الانعكاسيّة والمحدّبة والمقعّرة وغيرها. إلاّ أنّ هذا يبدو غيرَ منْصف بحقّ كليهما، فالجسد بيت، كما أنّ البيت يسلك جسديّته في تزامنيّة سلوكه التسجيليّ، وذلك دون أن تتجلّى هذه الأفعال في مستويات مختلفة، بل في كلّيّة متراصّة تُمَتّنها الحركة العامّة لما هو تاريخ العقل في عمله كعقل التاريخ. لا بدّ لنا الآن بعد طرح مداخلة كهذه أن نعود بضع خطوات إلى الوراء متقدّميّن بذلك في مسار مقولة أنّ التاريخ هو تاريخ العقل.

نبدأ من الشقّ الأوّل من هذه المقولة، حيث الادّعاء أنّ العقل يتشكّل عبر الأحداث التاريخيّة هو عبارة عن تحوير في التراكم والاكتساب، يقف في أساسه أنّ هاتين العمليّتين هما نوع محدّد من التسجيل ينبثق منه حالة حضور فاعلة فيما سُجِّل عليه، كما فيما جرى تسجيله، ولهذه تبعات على ما سيجري تركيمه واكتسابه لاحقًا. من الممكن هنا الدخول في المنحى التقليديّ والذي يميّز بين الحسّ والإدراك، كمستوًى أوّليّ، لينتقل من ثَمّ إلى مستويات أعلى من العمليّات الذهنيّة، ليصل في نهاية المطاف إلى الملك، العقل. في هذا المنظور التجزيئيّ يمرّ الحدث، أو تشكيلة من العمليّات الحدثيّة، في هذه المستويات المختلفة، حيث يتحوّل الحدث نوعيًا في انتقاله من مستوى إلى آخر، في عمليّة تشبه الترجمة -إن شئت-، وهو في تحوّلاته هذه ينفصل عن الحدث الأوّل بحيث بعد انفصاله عن المستوى الحسّيّ الإدراكيّ لا نستطيع ردّه بصورة مباشرة إلى نوعيّته الأولى. عندما جرى تطوير هذا المنظور كان هنالك من ادّعى، أيضًا، أنّه حتّى في المستوى الأوّليّ لا يمكن ردّ الحدث إلى أوّليّته الحدثيّة، ذلك أنّ قوانين الحسّ والإدراك هي غيريّة في علاقاتها المنشبكة مع الحدثيّة الأولى القائمة في المنظومة الكاشفة للحدث الجرفيّ. في البداية الفجّة، نوعًا ما، لهذا المنظور التجزيئيّ كان الادّعاء أنّ هنالك خطّيّة تصاعديّة تبدأ من الحسّيّ الإدراكيّ لتنتقل إلى مراحل وسيطة لتصل في النهاية إلى العقل، ومع تطوّر النقد تبيّن أنّ التسلسل الخطّيّ هو فقط حالة من مجموعة إمكانيّات متعدّدة من الممكن

أن تركّب عدّة أنواع وأشكال من التسجيل غير الخطّيّ، على سبيل المثال الأحلام والمخيال، كما الإلهام والإضاءة. إنّ هذا النوع من النقد له علاقة مباشرة مع تقعيد تشكيلة المنظومات الكاشفة الحداثيّة والتي وضّحنا آنفًا أنّها تتميّز بكونها ذاتًا تكشف عن ذاتها مُمَوْضعة إيّاها كجرف، بحيث يصبح الحدث تحوّلاً داخليًا في المنظومة المنغلقة على ذاتها وبذاتها. من جانب آخر، يتبادر النقد الذي يرى العمليّة كوحدة واحدة، أي لا يمكن تجزئة التسجيل، بما هو تراكم واكتساب، إلى مستويات تبدأ من الحسّ وتنتهي بالعقل، حيث إنّ هذا الكلّ التسجيليّ، إن قمنا بتمرين يمكّننا من الوقوف خارجه والنظر إليه فاحصين مجريات عمليّاته وشؤونه، لا يشير إلى نقطة بداية حدثيّة بالضرورة، وذلك بغضّ النظر عن مصدرها الداخليّ أو الخارجيّ، ولا توجد بالضرورة كذلك نقطة نهاية لسلسلة التسجيل. إن النظرة الفاحصة لهذه الكلّيّة، إذًا، لا تسعى في بحث النشأة، مصدر الحدث ومصدر العقل، بل يحتّم عليها موضعُها فحْصَ الحركة العامّة لهذه الكلّيّة. من هنا نعود لنسأل حول التراكم والاكتساب، ذلك أنّها الميزات العامّة التي يتمفصل فيها الحدث التاريخيّ عقلاً. بعبارة أخرى، التراكم والاكتساب هما أثر التسجيل بما هو عقل. فما هو التراكم؟ وما هو الاكتساب؟ وما هي علائقيّة انبنائهما معًا؟

بدايةً، لنميّز، تحليليًا، بين الأحداث العينيّة والنمطيّة القائمة فيها، وذلك في المجالين اللذين نبحث فيهما، أي الحدث التاريخيّ وعمليّة التراكم والاكتساب. ففي عينيّة الحدث هنالك نمطيّة محدّدة، فعندما أشرب، مثلاً، كوبًا من الماء، فأنا أشرب من كوب الماء هذا، ولكن، أيضًا، أعاود شرب كلّ أكواب الماء التي شربتها سابقًا، لا بعينيّتها وإنّما بنمطيّتها، أي ليس هذه الأكواب وإنّما كلّ رسوميّ / تصاميميّ مخروط في المستوى الذهنيّ يعمل في أساس اجتماعيّتي. أمّا بالنسبة للنمطيّة، فهي تحمل الحدث العينيّ بمستويين، الأوّل أنّ النمطيّة تصوغ تواصل الفاعل مع الجرف بحيث تمكّنه من تحديد مقطع منه على أنّه حدث تاريخيّ، ثانيًا، فإنّ النمطيّة هي بذاتها حدث عينيّ من حيث كونها تُفعَّل في تواصل الفاعل مع الجرف، من جهة، ومن حيث كونها حدثًا لعمليّات تنميط ذات طابع أكثر تجريديّة، أي يشمل أكثر من نمطيّة واحدة، من جهة أخرى. ففي المثال الذي سقناه حول شرب كوب من الماء، يتحدّد بدايةً مقطعٌ من الجرف الجسديّ على أنّه حدث من نوع العطش، أي تُحدّد لي النمطيّة

نوعَ الحدث الذي أنا فاعل بصدده، ومن ثَمّ أقوم بتفعيل هذه النمطيّة عينًا، أتوجّه لشرب كوب من الماء وأشربه. في هذا كلّه، الشرب هو جزء من مجموعة نمطيّة أشمل تحتوي، مثلاً، على الأكل والإفراز وما إلى ذلك. إنّ مستويات الشموليّة لا تؤدّي بذاتها إلى منطق عمل مختلف عن هذا، أي لا تتحوّل العلاقة الحاوية للحدث / النمطيّة إلى نوع آخر كلّما نقصت أو زادت درجة الشموليّة في عينيّتها أو في تصاميمها. إنّ ما يحرِّك هذا الجانب من عمل العقل هو -على وجه التحديد- تلك اللحظة التي تتوقّف بها قدرة النمطيّة على صياغة أحداث من تيّار جرف ما، أي إنّ الفاعل الذي يتوجّه، بناء على نمطيّة محدّدة، ليتواصل مع الجرف محدّدًا بذلك حدثًا، أو تشكيلة حدثيّة ما، لا يستطيع القيام بذلك. هذه اللحظة من الممكن أن تُنتَج من خلال عمليّات شتّى، قد يتعلّق بعضها بتحوّلات في الجرف ذاته، أو بما يمكن أن نسمّيه اهتراء النمطيّة، من حيث اجتماعيّتها، وعلى الأغلب تَنتج هذه اللحظة من تفاعل شديد الكثافة بين هذين النظامَين، المنظومة الاجتماعيّة الكاشفة والتيّار الجرفيّ، في عمليّة كشفه كأبنية، يؤدّي إلى ضرورة انبثاق منظومات نمطيّة وحدثيّة تتلاءم مع ما جدّ.

من هذا الفهم الأساسيّ من الممكن إعادة قراءة التراكم والاكتساب، وما يقوم علائقيًّا بينهما، على أنّهما، في واقع الأمر، تصنيف غير صادق لهذه العمليّات بين النمطيّة والحدث التاريخيّ؛ فمن حيث المبدأ، لا يمكننا فصل هذين الفعلين، التراكم والاكتساب، فالأوّل ممكن بسبب مباشر من الثاني، أي ما اكتسبت يمكّنني من التواصل مع الجرف لأُراكِم أحداثًا مختلفة، والثاني (أي الاكتساب) هو حدث تراكم، من حيث إنّ الاكتساب العينيّ هو تشكيلة حدثيّة. من هنا، إنّ الانطلاق من التراكم والاكتساب لتحليل انبناء العقل من خلال تمفصل الأحداث التاريخيّة عقلاً فاعلاً، يعطينا بُعدًا تصنيفيًّا لنبدأ بهما كجسر عبور يجري حرقه خلال المشي عليه، وذلك لئلاّ نعود من حيث أتينا، وإن كانت العودة تحمل في طيّاتها بعضًا من المُتع النرجسيّة، أي أينما ترحل تجد العقل راسخًا في التراكم والاكتساب. ما تشير إليه النمطيّة والحدث هو ليس التراكم والاكتساب، بل تشير إلى نوع من النشاط الفعّال الذي لا يحصر العمليّة داخل الفاعل، وإنّما يربط فاعليّته بفاعليّة الحدث الجرفيّ في تشكّله كحدث تاريخيّ، حيث يمكن للجرفيّ ألاّ يكون تاريخيًّا. إنّ فتح النشاط

الحدثيّ لِيتفاعل مع نشاط الفاعل التاريخيّ هو -في حقيقة الأمر- لا يتعدّى كونه إزالة الستارة عمّا من الممكن وصفه، بدقّة، الممكن المعرفيّ في حالته الاجتماعيّة التاريخيّة، لا أكثر ولا أقلّ من ذلك. هذا الممكن المعرفيّ، كشكل اجتماعيّ تاريخيّ، هو العقل، أو، إن شئت، جانب تكوينيّ منه. هذا الجانب ضروريّ من أجل أن يصبح العقل ككلّ، وليس فقط وعاء سجلّ الأحداث التاريخيّة بما هي نشاط تفاعليّ بين الفاعل والحدث، الوعي بهذا السجلّ، ليصير التاريخ حقًّا تاريخَ العقل.

صَبا البيت جسدًا، فمال الجسد بابًا، بمصراعيّة دورانيّة، تُدخِلُك لتُخرِجَك صبًى. هكذا هو العقل، أو يكاد، في احتوائه لنشوة الإطلالة على ذاته ليَكونها، كَأنّه في الرؤى رؤية. كلّ هذا في معمعة السؤال الأوّليّ: من يسجّل الراوي راويًا؟ أو، وهذا سؤال في النَّظْم، كيف يتحرّك العقل وعيًا بعقليّته؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ تمفصل الأحداث التاريخيّة عقلاً يحمل في حدثيّته / نمطيّته محورًا أساسيًا يثير ميولاً لعلاقة ارتداد نحويّتها ذات طابع بصريّ مرآتيّ؛ وذلك أنّ الحركة بين الحدث والنمط، بتكراريّتها كنشاط تفاعليّ، تهيّئ قابليّة لانبثاق قصديّة ما، هذا عقب الطبيعة التناقضيّة بين الجرف والمنظومة، أو بالأحرى كوْنِ كلٍّ منهما يعمل وفق منطق وجود عمل مختلف. فالحركة، إذًا، هي بين عالمين تمكّن المتحرّك من النظر إلى كليهما، على الأقلّ، من الموقعين المحدِّدين لمدى هذه الحركة، ففي كلّ لحظة / موقع من الوقوف المتحرّك بأحدهما هنالك دافعيّة، بالمستوى البنيويّ للنشاط التفاعليّ، بالتوجّه إلى الطرف الآخر، وهكذا دواليك. قد تكون هذه الحركة، بحدّ ذاتها إذا فصلناها عن مجمل الحركات المتتابعة، حركة عمياء، أي بها درجة عالية من الآليّة، إلاّ أنّ ما يحدث هو، بالضرورة، عدد لا نهائيّ من هذه الحركات، موازٍ للجرف المتدفّق بلا نهائيّته. من هنا تنبثق القابليّة للقصديّة التي ترى من خلال الحركة العامّة بين المنطقين. هذا التهيّؤ وهذه القابليّة لا يَعْبران إلى فعل التحقّق إلاّ عَبْر فاعليّة المفاصل الثلاثة، أي عبر نظام اجتماعيّ تاريخيٍّ ما يَتَمَوْضع بعلائقيّة ما تجاه الجرف العامّ، هذا التموضع هو في الواقع (ال)حدث (ال)نمط (ال)حركة. والحركة، هنا، هي عمليّة الاتّصال، بامتياز.

للعقل لغة تؤويه، كما الكعبة؛ فهو يحمل اللغة لينطق ذاته، كما الكعبةُ الربَّ، ولا يتأتّى هذا للعقل إلاّ في خروجه من خلف كسوته، نظامًا ماديًّا، يثب ليعود إلى لغته عقلاً. فالعقل ذات، ذاتيّتها تتأتّى من أداتيّتها الأوّليّة، اللغة، ولكن لا عقل خارج هذه الأداة،

حتّى لَيتبادر إلينا أنّ العقل تشكيلة لغويّة ما، والمفارقة أنّه كذلك، وبنفس اللحظة، ليس بذلك، فهو تاريخ حركة التسجيل، حركة تجري كحدث لغويّ، وإن كانت كلَّ ما هو ليس بذلك. ففي اللحظة التي نصغي فيها إلى هسهسة آليّات عمل العقل، نسمع مطارق اللغة صاعدة هابطة لتشكّل مادّة العقل، أو طعامه الشهيّ، لينبثق من ثَمّ عقل المادّة، أو إن شئت المادّة في طورها العقليّ، والتي لا يقتصر تميُّزها على كونها ذات قدرة تسجيليّة عالية، بل بقدرتها على تسجيل ذاتها كحدث. بعبارة أخرى، من الممكن القول إنّ حدث تمفصل الأحداث التاريخيّة عقلاً يتميّز بكونه حركة اتّصال، أي منطقها لغويّ، وذلك أنّها تتحرّك بين منطقين، هي مادّة العقل بما هو كذلك. من هنا تتحدّد إشكاليّة العقل الأساس، فهو في شقّه الأول تسجيليّ، أمّا في الثاني فهو يحمل هذا التسجيل كحدث عبور معرّف لذاته، وإن امتلك هذه فهو يصبح قادرًا على إنتاجها وتوليدها، أو -على الأقلّ- صياغتها من جديد. هذا يفسّر لنا مقولة أنّ التاريخ هو تاريخ العقل، بشقّيها، ولكن يضيف أنّ التاريخ هو فعل عقليّ مُشكِّل، أي لا يمكننا -إن قبلنا هذه المقولة- أن نقف عند حرْفيّتها، بل تحتّم علينا ضرورة استنفاذ منطقها الداخليّ، عبر الانتقال من وعي الحدث إلى حدث الوعي، لتتحوّل المقولة إلى أنّ العقل هو تاريخ الحدث.

في تعقُّبنا لخطى البيت الحداثيّ، بما هو حدث، نجد جسدًا يتعقّل، وفي عمليّته هذه يتبخّر الحدث من أفق التاريخ، في بابيّة خلفيّة، ملمسها طراوة ضبابيّة تتراكم على الباب ندًى، لنرى من ثَمّ عقلاً نضرًا، من جهة، وأعقاب حدث ما زالت تتراجع إلى خلف مبهم وغامض، من جهة أخرى. في هذا، العمليّة الأساس في الحداثة هي نفي الحدث الجرفيّ، أي قتله كقطب فاعل، وإحلال العقل، بما هو خطاطة كتابة وتوليد، كحدث مطلق (س)يحتوي كلّ ما يمكن أن يكون، أو ما لا يقع ضمن عمليّة تعقّله فهو لا وجود له أصلاً. في عمليّة النفي والإحلال هذه شقّان اصطلحنا في الفصول السابقة عل تسميتهما القلق والوعي، والحركات المنبثقة عنهما في تحديد الزمان والصورة والرصف، كآليّات أساسيّة في تشكيل المعرفة الحداثيّة بأضلاعها الثلاث: التحقّق والغياب والاحتمال. وحيث إنّنا تداولنا السياق التاريخيّ النظريّ لهذه المفاصل الأساسيّة فيما سبق، سأتوقّف هنا عند آليّات قلب العقل كتاريخ للحدث إلى التاريخ، بما هو حدث، كتاريخ للعقل يولِّد الحدث والعقل، في صيغته الحدثيّة، كالحركة الأساس التي مكّنت انبثاق وسواد المنظومة المعرفيّة الحداثيّة، كما عرضناها في الفصول السابقة.

لنبدأ من المقاربة التالية: إنّ ما يميّز آليّات عمل العقل الحداثيّ هو حركته الدؤوبة لاختزال الجرف الحدثيّ، كقطب مفصليّ في إنتاج المعرفة عن ذات العالم، والتي ضمنًا تشمل عالم الذات بأشكال متعدّدة، هذا بحيث تتشكّل الحداثة، بما هي طور نسقيّ، كقطب واحد فيما هو وجود معرفيّ. منذ بدايات هذه الحركة، تأسّس شكل محدّد للاختزال، وذلك بسبب من عدم إمكانيّته، وجوديًّا ومعرفيًّا على السواء، هذا ناهيك عن الشروط الاجتماعيّة الاقتصاديّة بما هي حالة جرفيّة منتظمة، على احتواء الجرف. هذا الشكل من الممكن وصفه بأنّه يسعى لخلق منظومات علائقيّة مكتفية بذاتها، أي وجودها التاريخيّ غير مشروط بما هو غيرها / خارجها. على سبيل المثال، نرى أنّ منطق عمل الآلة يعتمد على كونها وحدة عمل مغلقة تكتفي بما هي من أجل القيام بوظائفها بشكل ناجع. أمّا من الناحية الفكريّة، فنسوق، مثلاً، مفهوم النسق الذي يعمل وفق ذات المنطق، حيث النسق هو وحدة تحليل تسعى لتشخيص وحدات مغلقة غير مرتبطة بما هو خارجها. فمنذ تأسيسها تسعى هذه المنظومات العلائقيّة إلى تطوير ذاتها بحيث تصبح مستقلّة تمامًا عن خارجها، وبهذا فهي تختزل فاعليّة هذا الخارج على ما هو داخلها، من جهة، وتعمل جاهدة على إعادة خلق هذا الخارج كداخل لها يعمل وفق أنموذج المنظومة المكتفية بذاتها، ومن هنا تبدو الحداثة كحالة تسير باتّجاه الاكتشاف كميزة أساسيّة لها، من جهة أخرى. من هذه الميزة الأساس، أصبح العقل الحداثيّ يعاني من نوع محدّد من العمى النخبويّ، فهو لا يملك بوصلة تمكّنه من رؤية الحدث / المادّة، بما هما كذلك، كعوامل جرفيّة، ومن أجل أن يراهما عليه إعادة اكتشافهما كمنظومات مغلقة، وهو ما يتناقض مع ما هما، بهذا تصبح إعادة الاكتشاف نوعًا من نفي ما هما عنهما ليصبحا قابلين للهضم المعرفيّ الحداثيّ. إنّ آليّة التسجيل، كما عرضنا لها فيما سبق، هي آليّة إعادة اكتشاف الحدث / المادّة، هي بوّابة بيت الحداثة، تعمل كالعضلة الأساسيّة في عمل جسد العقل في تشكُّله كتركيبة نسيجيّة لا ترى إلاّ ما تسجّله. واللافت للنظر، عبْر تاريخ الحداثة، هو عمليّة توسيع الاختزال ليشمل مناطق ومجالات أوسع وأكثر، وهو يحتّم خلق منظومات علائقيّة مغلقة جديدة باستمرار متواتر، حتّى بدا في نهاية القرن العشرين أنّه جرى احتواء كامل لجسد الجرف، وهذه الفكرة تحمل تناقضًا داخليًّا، فالبيت الجرفيّ، بالرغم من طموح العقل الحداثيّ، ما زال محمولاً على أمواج تدفّق الحدث / المادّة، والتي هي إلى

حدّ بعيد، أصلاً، شرط وجوده بما هو كذلك. في هذا المفصل يتبادر السؤال عن كيفيّة سلوك الجرف، بمستوياته وأنواعه المختلفة، تجاه هذه العمليّات الحداثيّة التي تتوّج عقلها؟

بين الحين والآخر، يعود، محمولاً وحاملاً، كما موج البحر، لنتعرّف عليه عبر الموج بحرًا، عبر الحدث / المادّة جرفًا. أو -إن شئت- شكل حركة المياه يصنع البحر بحرًا، نافيًا نهريّته الأبديّة عنه. هكذا يركن البيت على فوّهة بركان الحدث / المادّة، فيدخل الجسد ويخرج من لدنيّة البيت ليشكّلها في حمم متحرّكة، حتّى في برودها تثب، قافزة بما هي قشرة أرضيّة نتوسّلها حسّيًا وتكنولوجيًا. فعودة الجرف هي سِمَته، سنته الأساسيّة، وفي سياقنا هي عودة فاتحة، بالضرورة، بحيث يصبح فعل إغلاق العقل، ليستقلّ عمّا هو عالم ذاته من خلال توليد منظومات علائقيّة منغلقة ومستقلّة، يحتّم فعل فتح، ولكن بإزاحة علائقيّة وحدات القياس العقليّة ذاتها، ليتولّد العقل الحداثيّ من جديد. بناءً على ذلك، ما يبدو للكثيرين من دارسي الحداثة أنّ عقلها، من تعريفه بما هو كذلك، هو في حالة انفتاحٍ مستمرّة، هو في حقيقته انغلاق يفتح آفاقًا جديدة، أو انفتاح ينغلق في لحظة تشكّله باحثًا عن لحظة تتلو وتكرّر شكل حركة المياه كأمواج عقليّة. من هنا، إذًا، إنّ مقولة أنّ العقل هو تاريخ الحدث ليست محصورة في عمليّة تمفصل الأحداث التاريخيّة عقلاً، بل هي تشمل الوعي بهذا التمفصل، من جهة، كما أنّ العقل ذاته، في حركته بما هو عقل، مشروط، تناظريًا، بالجرف الحدثيّ، من جهة أخرى.

تطرّقنا في هذا الجزء إلى مفاصل عمليّة تشكّل الماضي في الحاضر، الأبنية والمنظومة والعقل، حيث ناقشنا كلاً منها على حدة بغية فكّ خيوطها الأساسيّة لننسج فيها أبعادًا تساعدنا على إدراك، وإلى حدّ ما تفسير، آليّات عمل مسرح التاريخ بما هو الخشبة التي تقف عليها المعرفة. وإن توسّلنا البيت والجسد في تمثيلنا لبعض من هذه الآليّات، لنجد من ثَمّ أنّ علينا توسُّل المفاصل الثلاثة من أجل تمتين المثال. ذلك أنّ المثال موقع محدّد تجاه الجرف الحدثيّ، يكثّف الضوء في بحثه عن ظلمة الاحتمال / الحدث / المادّة. فما بين فعل الكشف الباني والناظم، والتناقض، والعقل كتاريخ للحدث، رأينا أنّ هذه ترسم عالمها جسدًا على بيت الجرف الحدثيّ، ساعية في ذلك لمَتْرَسة شكل محدّد من المعرفة في عملها كقوّة، من مثل أنّ التاريخ هو تاريخ العقل،

بالمعنى الحداثيّ لهذه المقولة. هنا، يبدأ السؤال حول كلّيّة هذه الحركة، في تحوّلاتها الجرفيّة كمّا في تشكّلاتها الاجتماعيّة التاريخيّة: كيف يمكننا مقاربة عملها من موقع ثالث يرى إلى الجرف والتاريخ معًا؟ ففي هذا السؤال عودة إلى جغرافيّته الأولى، ولكن بأقلّ كمّ من البراءة البتوليّة التي كان التاريخ، وما زال بطوره الحداثيّ، يشبعنا بإيروسيّتها وكأنّها هي هي (ال)متعة.

عدم الاكتمال:

ترقص الأجساد، على اختلافاتها المتشابهة، بيوتًا تسعى لكينونة فضاء قصريٍّ، لا يحمل من ملوكيّته سوى طموح عقيم / خصيب، وكلّما استمرّت في الرقص ازدادت حركتها توغّلاً في التعبير، بينما تتنامى وتمتدّ الأعضاء، بتكرار دائريٍّ، وفاعليّة متشعّبة، ليبدو الإصبع عمودًا. أمّا البيوت، وكما المأوى المُضاء بظلمته، فهي لا تستكين في نهريّتها، المتحقّقة والمشتهاة على السواء، فكلّ بيت نهر يصبّ في السماء، تلك الحلوب ماء، يهرب منها الجسد في كلّ فصل، في الحرّ كما في البرد، إلى البيت. لم تقبل الحداثة بهذه العلاقات الجرفيّة، أو بما يبدو كأبواب لها، أي الجسد والبيت، بل منعت الاختلاف بتوحيد الرقص، وأقامت السدود فلم يعد البيت نهرًا، بل تحويرًا على ماء آسِنٍ.

من الممكن مقاربة بوّابة الموقع الثالث، لنرى عبر الجرف والتاريخ، إلى الحركة الكلّيّة من خلال إحداثيّات عدم الاكتمال، وهو شكل من الوجود يتميّز بحركته الجامعة بالأساس، أي إنّ التقاء الحدث الجرفيّ بتاريخ الحدث، هو بنيويًّا تفاعُل مولّد ومنتج لشكل محدّد من العمل الناقص، وذلك بالرغم من احتوائه لمنطق الحدث ولتاريخه معًا، أو -إن شئت الدقّة- بسبب من هذا الاحتواء، كما سيتبيّن معنا لاحقًا. إنّ عدم الاكتمال هذا، من حيث هو موقع/ حركة ثالث(ة) للإدراك، لا يفترض، بالضرورة، وذلك بعكس ما يتبادر للوهلة الأولى، موقع كمال ما؛ وذلك أن الكمال، بما هو كذلك، هو حدث تاريخيّ يتحقّق كصورة زمانيّة، أو -إن شئت- هو حركة انبناء معماريّة في التاريخ بامتياز. من هذا الفهم، من الممكن تأطير الطموح للكمال، على تحويراته المختلفة، بأنّه طريق قاصر لمواجهة، أو عدم مواجهة عدم الاكتمال هذا، فهو يصبح عارضًا ما لجدليّة رقص الجسد بيتًا، في بيئة

نهريّة بأساسها. وبينة العارض في عودته الدائمة والطموحة لأن يتحقّق كأصل، كبداية، كمصدر لا مصدر له، وهنا يكمن فشل الكمال المستمرّ عبر الأحقاب التاريخيّة، أو على الأقلّ ما نعرفه منها، بأن يخرج من عارضيّته ليتجسّد كالبيت الأوّل على شاطئ تتلاطم عليه الأحداث الجرفيّة والتاريخيّة أمواجًا لا تنتهي. لا يعني هذا أنّ عدم الاكتمال هو أصل ومصدر، فهذه الأخيرة صور زمانيّة تاريخيّة، تتناظر معه في عملها، كما في موقعها وحركتها. إنّ عدم الاكتمال يحيل إلى موقع / حركة نسيجيّة، تعمل كطاقة دفع باتّجاه الجرف كما باتّجاه التاريخ، بما هو تاريخ الحدث، مساهمة بذلك في تحويلهما باتّجاهات عدّة، قد لا يكون أقلّها أهمّيّة وعي العبور بين ثلاثتهما، كحركة الوجود الأساسيّة.

يقوم عدم الاكتمال، بما هو منطقة ثالثة، على أشكال العلاقات بين الجرف والتاريخ، لينبني في خارجيّة غيريّة لكليهما، وراسمًا من جديد تخوم الكلّ، الوجود في حدّ النسيج الجيولوجيّ، وذلك دون أن يستبعد الجرف وَ/ أو التاريخ، بل يهضم منطِقَيْهما معًا في ثالثيّته ككلّ متحرك. فهو رغبة متحقّقة، من جانب، تقف متوثّبة في بحثها عن تحقيق احتمال، من جانب ثانٍ، بحيث تتمكّن من رفع التحقّق ذاته إلى احتماليّة مشتهاة، من جانب ثالث، أمّا الجانب الرابع في عدم الاكتمال، وقد يكون الأهمّ، فهو نشوة الاحتمال الوجوديّة والوجدانيّة، والتي من الممكن أن تُؤسّس لانعتاق مادّيّ معرفيّ. هذه الأقطاب الأربعة تنبني لتشكّل معماريّة عدم الاكتمال ككلّ متحرّك، بحيث تتجلّى رباعيّتها بعدم قابليّتها للعمل كجزء من منظومة أو نظام ما، أي إنّها تزيل القوّة / التاريخ عن العرش من خلال استوائهما مع الجرف المادّيّ، أمّا من الناحية الثانية فهي تعمل كمعماريّة خلق، هي عبارة عن جمرة ملتهبة تصهر عبر انصهارها ثنائيّة التاريخ / الجرف.

إنّ القطب الأوّل لهذه الحركة، الرغبة المُتحقّقة، هو تاريخ الأشكال التي تحقّقت فيها طاقة الرغبة وأفرزت شكلاً محدّدًا من التحقّق، هذا الشكل الذي يحيل إلى أشكال من التحقّق الجزئيّ وعدم التحقّق التامّ، على سبيل المثال، في الحداثة الغياب والاحتمال، وبهذا فحركة هذا القطب تفتح باتّجاه البحث عن وفي عدم التحقّق لتحقيقه. هذا القطب الثاني من عدم الاكتمال يتميّز بكونه بينيًا بين التحقّق الفعليّ في التاريخ الاجتماعيّ والإدراك أنّ تحقُّق الرغبة هو -في أفضل الأحوال-

جزئيّ، وبذلك فهو يتحرّك بطاقة باحثة عن ترويض الاحتمال في نطاق التحقّق، وهذا ممّا يؤدّي إلى انبناء تحقّق احتماليّ، أي ذلك الهوس بالاحتمال كموقع شهوة ومولّد للرغبة في الكشف الغيريّ، وهذا هو منطق القطب الثالث في حركة عدم الاكتمال. هذه الديناميكيّات تتفاعل تزامنيًا، وقد ترتقي إلى حالة القطب الرابع، والذي يشكّل نواة عدم الاكتمال الأساسيّة. إنّ نشوة الاحتمال الوجوديّة والوجدانيّة هي تلك الحركة الجامعة للانهائيّة الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ كما الوجود المعرفيّ المادّيّ المجهول، بحيث إنّ النشوة هي ذلك الشفير الذي يطلّ على الانعتاق، بما هو كذلك، لتحوم حوله وفيه دون أن تكونه لاحتماليّته، أي إنّنا أمام حالة من السعي في اللا-نهائيّ عوضًا عن تحقُّقه. بذلك، فهذا السعي هو عدم الاكتمال، هو تلك الحركة / الطاقة التي تدفع في اتّجاه أن نطلّ من على الشفير، على الانعتاق، لتمكّننا من البحث في أساس الالتقاء بين الاجتماعيّ التاريخيّ ومجهوله المادّيّ الذي يوفّر فرصة عدم الاكتمال كحركة في التحوّل والتشكيل.

قد يكون إنجاز الحداثة الأهمّ هو في عدم اكتمالها المسبق كمبدأ ناظم لها، معرفيًا على الأقلّ، هذا تأتّى لها بعلاقاتها التناظريّة، كموقع وكموقف، يَتَمَوْضعان تجاه الجرف الحدثيّ، من جهة، وبسبب مباشر من آليّات عمل الحداثة ذاتها، من جهة أخرى. إنّ عدم الاكتمال الحداثيّ هو جزئيّ من حيث كونه يعمل بحسب المنطق الأساس للحداثة، أي تصفير الجرف بما هو الوجود المادّيّ المعرفيّ المجهول، وتشكيل الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ كمنظومة منغلقة تحوي بداخلها كلّ جرفيّ كجزء من ذاتها كوعي. بناء على ذلك، إنّ عدم الاكتمال الحداثيّ بما هو منطقة ثالثة للاستبصار يصبح ذا علاقة ثنائيّة مع الوعي التحقّقيّ الذي لا يقبل منطق عدم التحقّق، أو الاحتمال، ذلك المنطق الذي يقف في أساس عدم الاكتمال كحركة في التحوّل والتشكيل الباحث معرفيًا، ووجدانيًا، أيضًا. بهذا يتشكّل عدم الاكتمال الحداثيّ من القطب الأوّل، الرغبة المتحقّقة، ليفرض في قطبه الثاني تحقُّق عدم التحقُّق، أي ينفي الاحتمال كإمكانيّة وجود منتج معرفيًا ووجدانيًا. هذا التناقض بين عدم الاكتمال كحركة فتح مفتوحة على نشوة الاحتمال، وطبعته الحداثيّة المغلقة، من حيث فرضها التحقّق على كلّ ما ليس هو بذلك، يقف خلف آليّات إنتاج المأساة الحداثيّة، ليصوغها كنجاح فشل في تحقيق ذاته، والنجاح هنا هو الانعتاق، أي تلك العمليّة المستمرّة من الكشف العدم اكتماليّ.

إلى أين؟

بعد قراءة هذا الفصل، قد يتساءل القارئ حول الحشوة المجازيّة للمداخلة الأساس التي ملخَّصها أنّ المادّة تحمل أنظمة معرفيّة خارج الوعي، بحيث تشكّل هذه الأنظمة حركة انبناء في التقائها مع الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، بالرغم من الادّعاء الحداثيّ أنْ لا شيء من هذا القبيل هناك. ازدان النصّ بالجسد، بالبيت، بالنهر، بالبحر، وما إلى ذلك، ليتحرّك بين هذه المجازات أو التشبيهات أو الاستعارات، وما يبدو على أنّه الشيء المشار إليه مباشرة مثل المادّة، الحدث، الجرف، الوجود، التاريخ، وكأنّ هذه الأخيرة هي هي، إلاّ أنّها ليست كذلك.

إنّ الصعوبة المفصليّة في هذا الفصل تتناسل من طبيعة الموضوع، المادّة خارج الوعي وطُرق تفاعل الاثنين. فأنْ تكتب المادّة وعيًا يعني أن تسلبها ما هي، أو على الأقلّ ما يبدو على أنّها هي، حيث يشبه هذا، إلى حدّ ما، أن تكتب اللغة الصينيّة بالألمانيّة. من هنا، فإنّ أغلب النسيج النصّيّ تراوح بين المجازيّة والتصفير، مجازيّة المادّة وتصفير الوعي، ومن ثَمّ فكّ صفريّة المادّة ومجاز الوعي، والحركة اللا-نهائيّة بين هذه الرباعيّة. إنّ المحاولة في هذا المنحى هي إحدى الطرق المنهجيّة في تقويض انفصال المنهج عن موضوعه.

يبقى التحدّي في محاولة الإصغاء لهسهسة المادّة وكشف حجاب الستر من عليها بصيرة قائمًا، وذلك أنّ المحاولة التي قمنا بها في هذا الفصل اتّسمت بكونها تمهيديّة بالدرجة الأولى. فهي من جانبها الأوّل تقول في الاحتمال المادّيّ كشكل من الوجود المعرفيّ، ومن جانبها الثاني تقترح التواصل مع هذا الاحتمال من خلال الوقوف على تخوم الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، بما هو وعي، في التقائه التشكيليّ مع الوجود المادّيّ في حالته الجرفيّة. هذا الالتقاء يشكّل الأنظمة المعرفيّة في الطرف التاريخيّ للوجود، والسؤال حول الشقّ المادّيّ يبقى مفتوحًا. بالرغم من ذلك، إنّ انشباك هذين النوعين من الوجود يصوغ كلّيّةً ما تحمل بداخلها ثالثهما، عدم الاكتمال.

يتناسل عدم الاكتمال كرافعة وجوديّة ووجدانيّة ذات معماريّة رباعيّة، بحيث لا تقفل الاحتمال الفعليّ والمجازيّ لما هو وجود ووجدان، بل تفتحه خَلْقًا، وتنفيه خُلُقًا، لتقول في أحوال الخلق ما لا يمكن أن يُقال. إنّ هذه المعماريّة الرباعيّة هي

منصّة انطلاق الانعتاق، فهي جسد من حيث هو بحر، وهي بيت من حيث هو نهر، هكذا تتحرّك في التحقّق وفي جزئيّته، كما في عدم التحقّق، بأشكاله المتعدّدة، ولكن بالأساس في الاحتماليّة منها، تتحرّك موسيقيًّا بالحدث وصوره، وبالمكان وأزمانه، لتتشكّل في تزامن تعاقبيّ، أي تاريخ أشكال التحقّق والاحتمال، كما في تعاقب تزامنيّ، أي شكل احتمال تحقّق عينيّ، هذا بالإضافة إلى بُعدَي الموسيقى القائمين، التزامن والتعاقب بما هما كذلك، وارتجالاتهما المألوفة، طربًا.

لا بدّ أنّ القارئة/ ئ لهذا الفصل واجهت إمكانيّتين في مَوْضَعة فلسطين فيه، فهي إمّا نسيتها في كثافة المجاز، وإمّا تلوّت في البحث عنها فلم تجدها هي، عوضًا عن ذلك كانت الحداثة المعرفيّة حاضرة لتشير وتحيل إليها في عملها كوسيط بين مستويين، على الأقلّ، من التجريد. فبكون الحداثة المعرفيّة عامّ الخاصّ للموقع الاحتماليّ لفلسطين في المشروع الحداثيّ، من جانب، وكونها خاصّ العام للوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، فهي عبارة عن حلقة تربطهما لتتشكّل بعمليّة الربط هذه. يبدو أنّ هذا الربط هو من النوع التناظريّ، أي إنّه مُوازٍ لا منشبكٌ، أو بالأحرى ينشبك من خلال كونه يعمل في محاور متوازية لا تلتقي فعلاً، وإنّما ترتدّ بما حملت إلى أنواع من الوجود والعمل مستقلّة عن بعضها البعض، وإن كانت ذات أبعاد على المحاور الأخرى. بهذا فالعودة إلى فلسطين الاحتماليّة عبر رحلة كالتي قمنا بها في هذا الفصل، والذي سبقه، ستتأتّى من خلال ردّ السؤال بسؤال حول كنهه، أي إن بدأنا بـِ: «كيف يبدو العالم من فلسطين؟»، فسنبدأ ثانيةً، لكن من موقع استشراف مختلف، لا بـِ«كيف تبدو فلسطين من العالم؟»، وإن جاز ذلك أحيانًا، وإنّما كيف من الممكن أن نتحرّك بين الخاصّ والعامّ الحداثيّين لنرى احتمالاتهما؟ وكيف نفعل ذلك، بعامّة في التاريخ، لنرى إلى عدم الاكتمال؟

الهوامش

[١] حول العلاقة الإشكاليّة هذه، انظر:

Bertrand Russell. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2004 [1946], pp. 281 - 360.

[٢] لا بدّ هنا من التنويه إلى أنّ السؤال، كما نستخدمه هنا، هو موقع إبستمولوجيّ مختلف، بل ونقيض، لما هو الموقع الإبستمولوجيّ السلطويّ لما هو ثنائيّة السؤال / الجواب. فالسؤال هو طاقة كشف وبحث متحرّكة لا تبحث عن مستقَرّ لها، ما يميّزها هو حركة عمليّة البحث ذاتها، فهذه الحركة هي في ذات الوقت بحث في الواقع، بما هي جزء منه، كما أنّها تشكيل له بما هي مستوى تناظريّ له. للمقارنة مع تفسير آخر لمنحى كهذا حول السؤال كموقع إبستمولوجيّ، انظر:

Pierre Macherey. *A Theory of Literary Production*. London: Routledge, 2006 [1966], pp. 9 - 13.

[٣] لقد طُوّرت مفاهيم الاحتمال والتحقّق والغياب من دراسة الحداثة المعرفيّة، وفي سياق هذا الفصل سنستخدمها، أحيانًا، للإشارة إلى ذات العمليّات الإنتاجيّة للمعرفة في الحقب التاريخيّة المختلفة. قد يبدو ذلك نوعًا من القصور اللغويّ، أو ما شابه ذلك، ونوعًا من تعميم التجربة الحداثيّة على التاريخ عامّة، بَيْدَ أنّ هذه المرحلة الأوّليّة من البحث، وطبيعته، في أشكال المعرفة تتطلّب ذلك؛ ففي سبيل تطوير نسق مفاهيميّ لكلّ فترة تاريخيّة علينا دراستها كحالة عينيّة بذاتها، وهذا يتجاوز هدف هذا البحث. سوف يلاحظ القارئ التوتّر الشديد في النصّ جرّاء هذه الخطوة، ولقد حاولنا توظيف هذا التوتّر في التحليل للاستفادة من هذه الخطوة الإشكاليّة.

[٤] على سبيل المثال، انظر الجزء الأوّل من:

Bertrand Russell. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2004 [1946], pp. 13 - 86.

[٥] لحظة تتويج فصل الفصل تؤرَّخ، كما جرت العادة، من طاليس Thales إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو، فرسان الفلسفة الثلاثة، حيث جرى تقعيد الممكن التأمّليّ، فلسفةً، على أيديهم خطابة وكتابة ومَأْسَسة. ثمّ هدوء، جاء البرابرة الرومان، وأعقبهم هدوء آباء الكنيسة، الذين وَفّقوا بين صمت أروقة الأديرة القامع ومدرسيّة أرسطو المتأصّلة في رجل خمسينيّ يبحث عن الوسط الذهبيّ. جاءت النهضة لتغرف من القديم، نماذج إغريقيّة ورومانيّة، وتوظّفه فيما هو جديد حدّ الثوريّة؛ هذا الجديد الذي اعتمد المعرفة العلميّة، من جانب، ومعرفة الماضي في بحثه عمّا هو فهم أعمق وأدقّ للطبيعة، من جانب آخر. عند التنوير، جرى تحديد موقف الإنسان تجاه الكلّ الاجتماعيّ والطبيعيّ كمعيار لما هو إنسان. أمّا الحداثة، فلم ترَ إلاّ هذا الموقف، وما زالت تحاول احتواء / إقصاء الكلّ بناءً على ما هو موقفها.

[٦] حول هذا الموضوع، انظر:

G. W. F. Hegel. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977 [1806], pp. 58 - 103.

[٧] هذه الفكرة تطورت من النقاشات المختلفة مع سهاد ظاهر، وأدين لها بلفت نظري لفاعلية الجسد الميت في الفضاء الاجتماعي للإحياء.

[٨] للمقارنة، انظر مداخلة باديو حول هذا الشأن:

Alain Badiou. *Being and Event*. London: Continuum, 2005, pp. 1 - 20.

[٩] للمقارنة مع أشكال أخرى من تأطير الوجود، من الممكن فحص مفهوم الأسطورة، وهو الذي يُعرض، في المعتاد، كنقيض للتاريخ. انظر، على سبيل المثال:

كلود ليفي-شتراوس. **الإناسة البنيانيّة**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥.

[١٠] حول تفاصيل وكيفيّة الانتقال من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا، انظر:

إمام عبد الفتّاح إمام. **مدخل إلى الميتافيزيقيا**. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥، ص ١٣٩-١٧٣.

[١١] للتوسّع بالمستوى التعريفيّ والتيّارات المختلفة حول هذا الموضوع، انظر:

عبد الله العروي. **مفهوم التاريخ**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٠، الجزء ١، ص ٣٣-٤١.

[١٢] هنالك مكرٌ ما في اختيار هذه الأمثلة، إلاّ أنّ كشف المكر هو من مسؤوليّات القارئ في عمله كمفسّر مؤلف.

مدخل إلى السؤال الثاني

مدخل إلى السؤال الثاني

هكذا، إذًا، يبدو العالم من فلسطين، الحداثيّة بالطبع.

قد تحمل رحلة العودة إلى الذات عدّة أشكال من النبوءة، أو الرؤى، تبعًا لمحدّدات شتّى من الصعب حصرها هنا، إلاّ أنّ أبرزها قد يكون البُعد، الحرفيّ والمجازيّ، لما هو عمق / أفق في الرحلتين، الذهاب / والإياب. بالأحرى إنّ البُعد هو الطريق، وما ثنائيّتا الاتّجاهات هنا إلاّ شكلان في ممارستها. والطريق، كما الطريق، حُبلى بشتّى أنواع السفر والمسافرين/ ات، والولادة، كما الولادة، تتأتّى بالممارسة، بالجهد سعيًا. في الغالب، لا يبدو أنّ التصنيف من / إلى ينفع إلاّ في الطريق العاقر، ففي كلّ بدء من عودة إلى، وفي كلّ عودة إلى بدء من، حتّى ليتراءى للمرء حقيقة أنّ أبوّته أمومة، فالاستكشاف ينفي (ال)أطلس، ويقعِّده كإمكانيّة غير مجدية، معرفيًا ووجدانيًا.

تحمل رحلة فلسطين هذه النبوءة / الرؤيا أنّ فلسطين لن تتحقّق في الحداثة كما نعرفها لغاية الآن، بل ستتولّد من موضعها فيه كاحتمال، وكذلك يبدو الأمر فيما سيأتي من تقاطعات وأطوار حداثيّة مختلفة. إلاّ أنّ الأمر لا ينتهي هنا، بل يبدأ بالذات من هذا المفترق الاحتماليّ، حيث إنّ طريق الاحتمال تحمل المتعدّد اللا-نهائيّ، بينما التحقّق

طريقه ضامرة فيما هو شكل محدّد للوجود الاجتماعيّ التاريخيّ في تجلّيه الحداثيّ. هذه النبوءة / الرؤيا، إذًا، تبدو وكأنّها تحوير محدّد على المأساة، إلاّ أنّها كذلك إذا، وفقط إذا، وقفنا على أرضية التحقّق الحداثيّ، أمّا إن أزحنا موقعنا باتّجاه الاحتمال، مقارَبةً ومحايَثَةً، فإنّ المأساة، بما هي نظام صوريّ-زمانيّ، ستأخذ تشكيلات أخرى.[١] والسؤال، من جانبه المعرفيّ الذي مَحْوَر هذا البحث، هو حول الآليّات التي تعمل في إنتاج البديل الاحتماليّ المعرفيّ كتعبير مقارب لحركة فلسطين الاحتماليّة. بمعنى آخر، كيف يمكننا الانسلاخ عن فلسطين الصورةَ باتّجاه فلسطين الحدث؟ وكيف سيُنتج هذا الانسلاخ أدوات معرفيّة احتماليّة تُقارب وتُحايث ولا تكون ضرورةً؟

قد يبدو أنّ الشرط، وهو متبدّل ومتحوّل، الإنسانيّ الاجتماعيّ للمُعاش اليوميّ والبَيْنيّ الفلسطينيّ بعيدًا عمّا هو في أساس حمولة هذا السؤال المنبني من هذا البحث، حيث إنّ ما يقيم هذا الشرط هو بنية محدّدة للاقتصاد السياسيّ للفقدان، تتحوّر وتتمحوّر تبعًا لسياقات تاريخيّة محدّدة.[٢] وهذه البنية هي حلقة الوصل بين المُعاش والحدث، ممّا يحتّم علينا استكشافًا تفصيليًا لآليات الاقتصاد السياسيّ التي تنظم عملها وحركتها البانية لما هي.[٣] فإن كانت الحداثة المعرفيّة تتشكّل من خلال إنشاء علاقة بين محاور الزمان المكان والمادّة بشكل محدّد، فإنّ الفقدان يكون من خلال قطع أوصال هذه المحاور كعناصر بناء، أي إلغاءها بمعنى جعلها صفراً، وهذه هي نواة الفقدان الفلسطينيّ. هذا ممّا مهّد لعدم التحقّق الفلسطينيّ في الحداثة وأعاد مَوْضَعَتها في موضع احتماليّ، وذلك بناء على ما جاء معنا من تشخيص الاحتمال كضلع معرفيّة في الفصل الثالث. أمّا من حيث الفلسطينيّين أنفسهم، فلقد انبنى الفقدان كشكل مُوَلِّد لما هم/ نّ، بحيث أصبح الحدث الفلسطينيّ مُقولبًا في استراديّة ما تبحث عن خيوط الزمان والمكان والمادّة، في سعيهم لنسج تحقّقهم غير الممكن، حداثيًا. لقد تكرّر، ولا زال، هذا الفقدان بتكريسيّة ذات نفحة مبهمة من حيث الضلع التحقّقيّة للمعرفة الحداثيّة، وهو أيضًا ليس بفقدان غائب، فلقد جرى تسجيل الفقدان تكرارًا، بل والاحتفال به بما هو كذلك، ومن الممكن الذهاب أبعد من ذلك والقول إنّ الاحتفاليّة بالفقدان الفلسطينيّ تشكّل أهمَّ تقاطع تداوليّ له في الحداثة، كما في العالمين العربيّ والإسلاميّ. بهذا تشكّلت فلسطين بين عدم تحقّقها المعرفيّ، من جانب، والتداول الاحتفاليّ للفقدان، بما هو شكل تعبيريّ من

عدم التحقّق، من جانب آخر. ومن حيث إنّ المعمار الأساسيّ للحداثة المعرفيّة، خاصّة، وللمشروع الحداثيّ، عامّة، لم يتبدّل أو يتحوّل، فما زال الفقدان يتناسل بأوّليّته وما زالت فلسطين المأساة تُوَلِّد احتفالاتها الزاهية. وبغية تجاوز هذه الأشكال من تداول الفقدان والاحتفال به، سنحاول أن نطرق مسلكًا آخر نستخلصه سؤالاً من رحلة هذا البحث، أو، إن شئت، طريقه الحُبلى.

إنّ إحدى الطرق الأساسيّة التي قد تنبثق من الفهم الأساسيّ لهذا البحث هي حتميّة تجاوز الحداثة المعرفيّة بغية انتشال الحدث الفلسطينيّ بما هو فقدان منها، وهذا منحى يبدو خصبًا كأفق وجدانيّ إلاّ أنّه، ضرورة، كما في كلّ فعل تجاوزيّ يحمل ما قد جرى تجاوزه بأشكال مختلفة دون أن يكون واعيًا لها، بحيث إنّها تصوغ التجاوز والموقع / الطريق إليه وعبره. يعني هذا، فيما يعنيه، أن التجاوز المنبني من إمكانيّة تحقّقه، أي أن أفقه المعرفيّ هو التحقّق، سوف يبقى أسيرًا للحداثة، أو لشكل أو طور النظام الذي سيعقبها، وإن تشكّل كنقيض لها، أو كقطع معها. الطريق الأخرى التي قد تنبثق من هذا الفهم هي الغوص التكراريّ في المعرفة الاحتماليّة الحداثيّة سعيًا في إقامة تشكيلات أخرى لما هو تداوُل الفقدان الفلسطينيّ، خاصّة، والاحتمال الحداثيّ، عامّة.

إن أضلاع المعرفة الحداثيّة الثلاث، التحقّق والغياب والاحتمال، هي علاقات توليد لعمليّات من التشكّل والتشكيل. واللافت للنظر بعملها ليس كونها منفصلة ذات تأثير متبادل وَ/ أو علائقيّة، بل إنّ كلّ لحظة تشكيل تحمل مواقع الأضلاع الثلاث في حجمها المتحرّك، أي إنّ كلّ تحقّق في التشكيل له غياب محدّد، كما يوازيه احتمال يحوم متحرّكًا ليصبح التحقّق تحقّقًا ذا غياب. بَيْدَ أنّنا لن نستطيع الوقوف على هذه الأضلاع من خلالها أو عبرها، بل هنالك ضرورة في فتح الموقع الثالث، أي عدم الاكتمال كما بيّناه في الفصل السابق، وذلك من خلال تعيين إحداثيّاته الأربع حداثيًا، ومن ثَمّ فحص مقابلها الفلسطينيّ الاحتماليّ. إنّ الغوص التكراريّ في الاحتمال، إذًا، ممكن كحركة في الانتشال، أو النشل –إن شئت، ليس من التحقّق وغيابه أو عدمه، وإنّما من التموضع في عدم الاكتمال، بما هو منطقة تاريخيّة مادّيّة ولكن عابرة لشرطيّاتها المختلفة، بغية الغوص في الاحتمال تكرارًا، بحيث إنّ كلّ غوص محدّد يفتح طيفًا في المتعدّد اللا–نهائيّ

الذي لا ينضب في توليد وإنتاج تشكيلات متعدّدة، هذا بحيث إنّ الفتح الشكلانيّ يحتّم على التحقّق، بما هو شكل عينيّ، أن يفتح منظومته المنغلقة للإخصاب، أو، وهذا وارد، أن يذبل ملتهبًا من فُقّاعة أطياف اللا-نهائيّ.

إنّ الإحداثيّة الأولى في عدم الاكتمال هي الرغبة المتحقّقة، من حيث هي تاريخ تراكم أشكال التحقّق في شكلٍ ما، وهي بوّابة مقاربة لفحص تراكم أشكال عدم التحقّق أو الاحتمال، والتي -في سياق الحداثة المعرفيّة- من الممكن تحديدها من خلال أنماط الإخفاق أو الفشل الناجح بتكرار. حيث نسأل بالنسبة لفلسطين حول نمط الأشكال التي فشلت عبرها بنجاح منذ أن تشكّلت في الحداثة، أي ما بين أوائل ومنتصف القرن التاسع عشر. هذا ما يوصلنا إلى الإحداثيّة الثانية في عدم الاكتمال، أي من رؤية وتشخيص أشكال الفشل الناجح تتولّد الرغبة في تحقيقها، وهو ما يعني أنّ الكشف عن نمطيّة فشل فلسطين يؤدّي مباشرة إلى إشعال الرغبة في تحقيقها عبر طريق إصلاح عدم التحقّق المشخّص، إلاّ أنّ هذا لا يجدي نفعًا بل يورّط الباحث في دائريّة مغلقة أصلاً. هذه الاحتماليّة المشتهاة، في التحقّق، هي الإحداثيّة الثالثة والتي من الممكن فحصها، في المعتاد، في مناطق الرؤى حيث إنّ عدم القدرة على تحقيق التحقّق يدفع بالشهوة إلى التشكّل بصيغة رؤيا ما، تبدو أحيانًا منفصلة تمامًا عما هو فشل ناجح أو تحقّق فاشل. في السياق الفلسطينيّ، تتعدّد الرؤى بعدد الناظرين/ات، تقريبًا، وهذا يحيل إلى عمق الورطة الفلسطينيّة الحداثيّة، أي كثافة نطاق الاحتمال في طور مجتمع الوفرة وما رافقه من سواد الدقّة كآليّة التسجيل وحيدة ممكنة. إنّ البحث في تاريخ شكل الفشل المتراكم، ومن ثَمّ محاولة تحقيق تحقُّقه المحتمل، كما انبناء الشهوة الاحتماليّة كرؤًى، لا تكفي بذاتها لانبناء الموقع الثالث، عدم الاكتمال. إنّ ما يصهرها بهذا الاتّجاه هو سياق يتحدّد بثلاثة عوامل أساسيّة: الأوّل هو تدفّق الجرف المادّيّ، والثاني كثافة الوجود الاجتماعيّ المنبثق من تفاعل تدفّق الجرف مع أشكال تاريخيّة تراكمت وما زالت تتراكم، أمّا الثالث فهو جرأة الباحث في الغوص التكراريّ، هذا بحيث إنّ انصهارها يدفع، باستمرار، إلى شفير الانعتاق، وهو يتحرّك تبعًا لهذه الحركة المولِّدة. قد يكون الجرف المادّيّ والمنظومات الاجتماعيّة التاريخيّة معطاة إلى حدّ ما، أمّا جرأة الباحثة فبحاجة إلى توضيح، نتوسّله لنرى إمكانيّة عدم الاكتمال كمنصّة للغوص والانعتاق في السياق الفلسطينيّ الحداثيّ بالذات.

إنّ الجرأة هنا تعني الموقف الاستكشافيّ الذي يحمله الباحث تجاه ما يبحث، وهو في كلّ الأحوال، وبالضرورة، جزء مُشكّل لما هو كباحث، هذا بحيث إنّنا نستطيع القول إنّ كلّ عمليّة بحث لا بدّ لها أن تتضمّن تشكيلاً ثلاثيًّا، على الأقلّ، ينبني من خلالها الباحث، الموضوع، والعمليّة ذاتها. جرت العادة، في الحداثة على أطوارها المختلفة، أن تقوم الباحثة برصد التحوّلات في الموضوع وعمليّة البحث، بينما إن جرى التطرّق إلى الباحثة فلا يُنظر إليها في تحوّلاتها التشكيليّة، بل، وذلك أقصى النقد، كيف تؤثّر وتتأثّر ذاتها الباحثة في تواصلها مع الموضوع والعمليّة كقطب فاعل فيهما. إنّ جرأة الغوص الاستكشافيّ تحمل قدرة ومهارة على أن تصوغ طاقتها هذه كفاعليّة متحرّكة، أي إنّ الفاعليّة ذاتها تتشكّل عبر فعل الغوص كلّ مرة بشكل جديد، وهو ما يتطلّب نوعًا محدّدًا من بنية الذات الفاعلة؛ فهي -من جهة- عليها أن تكون قادرة على الإلمام بالوجودين، الاجتماعيّ والمادّيّ، بحيث تجمعهما في بوتقتها كذات، ومن الجهة الأخرى على هذه البوتقة أن تكون في درجة عالية من المرونة بحيث تعيد تشكيل ذاتها في كلّ عمليّة غوص من جديد. من هذه الطريقة في العمل يتبيّن أنّ الجرأة هي في تجميع المتناظر وجودًا، وفي فعل التجميع هذا صَهر للبوتقة الجامعة تكرارًا. في هذه يبدو الباحث، أبدًا، كحالة مراوحة بين شرطيّته الاجتماعيّة المادّيّة وذات بوتقيّة متشكّلة باستمرار. تشبه هذه العمليّة، إلى حدّ ما، ما يمرّ به الممثّل الجيّد الذي يؤدّي أدوارًا شتّى، حيث بالضرورة عليه أن يتمتّع ببنية شعوريّة-ذهنيّة قابلة لإعادة تشكيل ذاتها في كلّ دور من جديد، ولكن الباحثة بعكس الممثّلة لا تعود إلى ذاتيّتها الاجتماعيّة الأولى، بل تبقى في حركة تراوح بين الأدوار اللا-نهائيّة التي قد تؤدّيها. هذه المراوحة، التي تأخذ أشكالاً لانهائيّة من طبيعة علاقتها بالاحتمال أو اللا-نهائيّ، هي الحركة التي تشكّل المعرفة البديلة، والتي تتّخذ، عمليًّا، شكل الانعتاق من المتحقّق من خلال مَوْضَعة هذا الأخير على مدى أشكال الوجود الاجتماعيّ والمادّيّ الممكنة والمحتملة معًا. من هذا يتبيّن أنّ المعرفة البديلة هي نوع من الرقص المتنقّل بين حركة تشكيل محدّدة ومدى الحركات الأخرى، وهو لا نهائيّ، المتشكّلة رقصًا.

إنّ ما يميّز هذه المعرفة البديلة، في الأساس، هي حركتها المتوتّرة والمتواترة بين التمثّل والحدث، فهي لا تكون أيًّا منهما، بل عمليّة فتح إمكانيّة العلاقة بينهما على آفاق استشراف واستكشاف لمواقع كشف بانٍ وناظم للجرف المادّيّ في نقاط تماسّه

مع الوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، بحيث تجري إزاحة العلاقة بين الحدث وتمثّله باستمرار، أي إنّ فتح العلاقة هو إعادة تشكيل للحدث وللتمثّل معًا. ويجري فكّ الارتباط هذا، كما بيّنّا أعلاه، من خلال تصفير حتميّة هذا الشكل من التمثّل لهذا الحدث. وتصفير الحتميّة يتأتّى من إمكانيّة انتشال أشكال احتماليّة من غير الممكن أن تتحقّق، إلاّ أنّ حومها هو فاعليّة تشكيل من نوع آخر، كما وَرَدَ معنا في الفصول السابقة. إنّ هذا الشكل من الإنتاج المعرفيّ هو بمثابة عمل اجتماعيّ مادّيّ منتج، أي إنّه لا يصف أو يفسّر أو يشرح العالم والتاريخ والمجتمع والوجود المادّيّ، بل يخلق هذه التحوّلات وأنواعًا من التشكّل الأخرى غير المصنّفة بعد. الخلق هذا يقوّض نظام التحقّق، لا بهدف خلق نظام آخر له، وإنّما المهمّ هنا هو فعل الخلق، بما هو معرفة بديلة، الذي هو عبارة عن حوم بين الأنظمة لتتشكّل حركة عبْر نظاميّة هي شهيق نشوة الانعتاق في ارتدادها معرفة خالقة.

قد تبدأ المعرفة البديلة في السياق الفلسطينيّ الحداثيّ من فكّ الارتباط بين الفقدان / الحدث وبين الفشل الناجح / التمثّل، ومن ثَمّ مقاربة وبناء الأشكال الاحتماليّة عبر مفاصل الفقدان والفشل المختلفة، وذلك بغية إزاحة هذه العلاقة وتحويلها. هذا المنحى البحثيّ يتطلّب، تناظرًا، فك الارتباط بين الاستيطان الاستعماريّ، من حيث هو حدث قد جرى تسجيله، وتحقّق إسرائيل كنجاح فاشل، من حيث هي تمثّل له، ومن ثَمّ فحص أشكال التحقّق عبر مفاصل الاستيطان والنجاح. أي إنّ الفشل الناجح كتعبير عن فلسطين كاحتمال للنجاح الفاشل، أي تحقُّق النظام الاستعماريّ الاستيطانيّ بشكل إسرائيل، والمعرفة البديلة تتشكّل في العبور الرباعيّ بين الفقدان ونظامه، والاستيطان الاستعماريّ ونظامه، كما في حالة نظامَي الفشل والنجاح وانشباكهما. هذا المنحى البحثيّ ضروريّ لتشكيل البنية التحتيّة للمعرفة البديلة حول السياق الفلسطينيّ الحداثيّ، وذلك بغية تحويل كمونه الانعتاقيّ إلى حركة في الخلق عبر النظاميّ. وهذا ما قد يفتح الباب إلى بعد آخر أعمّ إنسانيًا وتاريخيًا، وإن كان مرهونًا بهذه البنية التحتيّة.

تشكّلت فلسطين، عبر هذه العمليّات، من إنتاج المعرفة الحداثيّة كموقع منتج ومولِّد للحدث، بحيث إنّنا نلاحظ أنّ هذا التدفّق المستمرّ من الإنتاج والتوليد الحدثيّ خلق روحًا، أو بنية شعور عامّة، لدى الفلسطينيّين أنفسهم كما لدى الآخرين، بأنّها

بوّابة إلى حقيقة ما خارج النظام، أو الأنظمة القائمة. وهذه الحقيقة هي نوع من ردّ الإنسان إلى إنسانيّته -إن جاز هذا التعبير الماركسيّ المبكر-؛ أي ذلك الوجود من غير وسيط نظاميّ ما. وفي سياق المفاهيم التي حاولنا إنشاءها هنا، هذا هو عدم الاكتمال، ذلك الوجود عبر النظاميّ، بين الحدث وتمثُّلاته، الذي يمسك كليهما ليقول في الخلق نفيهما وتجاوزهما منهما. بهذا فإنّ فلسطين تشكّلت كعتبة، وما زالت، في فتح إبستيم الحداثة في اتّجاه عدم اكتماله، أو الدقّة، عدم اكتمال أيّ مشروع نظاميّ تاريخيّ.

الهوامش

[١] للاطّلاع على المأساة كنظام صوريّ-زمانيّ يُشكّل ويتشكّل عبر التاريخ بمفهومه الحداثيّ، انظر :

Hayden White. *Metahistory: The historical imagination of Nineteenth century Europe*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1973, pp. 1 - 42.

[٢] للتوسّع حول مركزيّة الفقدان في التجربة الفلسطينيّة وتبعاتها المختلفة، انظر :

إسماعيل ناشف. "معماريّة الفقدان: مقاربة حول الغياب والحضور". **مدى آخر**، ١، ٢٠٠٥، ص ٩-٣٦.

[٣] من اللافت للنظر، في هذا السياق، أنّ العين الأوروبيّة في القرن التاسع عشر لم يكن من الممكن لها أن ترى الفلسطينيّ، هذا بحيث من الممكن الادّعاء أنّ الفقدان لم يبدأ في العام ١٩٤٨، وإن كان نُفِّذ فيها، بل في ثنايا تفاصيل ومفاصل تقعيد الحداثة الأوروبيّة. على سبيل المثال، انظر :

عصام نصّار. **لقطات مغايرة: التصوير المحلّيّ المبكّر في فلسطين، ١٨٥٠-١٩٤٨**. رام الله: مؤسّسة عبد المحسن القطّان، ٢٠٠٥.

المراجع

المراجـــع

المراجع العربيّة:

إمام، إمام عبد الفتاح. **مدخل إلى الميتافيزيقيا**. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥.

أمين، سمير. **التطوّر اللا-متكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعيّة للرأسماليّة المحيطيّة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

أومليل، علي. **سؤال الثقافة: الثقافة العربيّة في عالم متحوّل**. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥.

بارت، رولان. "موت المؤلّف"، في: رولان بارت، **هسهسة اللغة**. دمشق: مركز الإنماء الحضاريّ، ١٩٩٩.

البرغوثي، حسين جميل. **أزمة الشعر المحلّيّ**. القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٩.

بناني، عزّ العرب لحكيم. **الظاهراتيّة وفلسفة اللغة**: تطوّر مباحث الدلالة في الفلسفة النمساويّة. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣.

الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين، **فلسفة المواجهة من خلف القضبان**. [د. ن.].

درّاج، فيصل. **بؤس الثقافة في المؤسّسة الفلسطينيّة**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونيّة في الخطاب الثقافيّ الفلسطينيّ**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

دوبري، ريجيس. **حياة الصورة وموتها**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

سلفرمان، هيو ج.. **نصّيّات: بين الهرمنيوطيقا والتفكيكيّة**. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

شولش، ألكسندر. **تحوّلات جذريّة في فلسطين ١٨٥٦-١٨٨٢**: حول التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ. عمّان: الجامعة الأردنيّة، ١٩٨٨.

عامل، مهدي. **مقدّمات نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكيّ في حركة التحرّر الوطنيّ**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.

عبد الحميد، شاكر. **عصر الصورة: السلبيّات والإيجابيّات**. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون، ٢٠٠٥.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٠.

ـــــــــ. **الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥، (طبعة منقّحة).

العظم، صادق جلال. **نقد فكر المقاومة الفلسطينيّ**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٢.

قطامش، أحمد. **مداخل لصياغة البديل**. النقب: [د. ن.]، ١٩٩٤.

كوش، عمر. **أقلمة المفاهيم: تحوّلات المفهوم في ارتحاله**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

ليفي-شتراوس، كلود. **الإناسة البنيانيّة**. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥.

محمّد، زكريّا. **في قضايا الثقافة الفلسطينيّة**. رام الله: مواطن، ٢٠٠٢.

المسكيني، فتحي. **الفيلسوف والإمبراطوريّة: في تنوير الإنسان الأخير**. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥.

ناشف، إسماعيل. "مآل التلقين في عصر التهجين". **أقواس**، ٩، ٢٠٠٣، ص١٨٩- ١٩٥.

ـــــــــ. "معماريّة الفقدان: مقاربة حول الغياب والحضور". **مدى آخر**، ١، ٢٠٠٥، ص ٩-٣٦.

ـــــــــ. "في منطق صناعة الجوع". **رؤى تربوية**، ٢٠، ٢٠٠٦، ص ٦٨-٧١.

نصّار، عصام. **لقطات مغايرة**: التصوير المحلّيّ المبكر في فلسطين، ١٨٥٠-١٩٤٨. رام الله: مؤسّسة عبد المحسن القطّان، ٢٠٠٥.

المراجع بالإنجليزية :

Abu-Lughod, L. (1991). "Writing Against Culture". In R. G. Fox (ed). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe N.M.: School of American Research Press.

Ahmad, L. (1993). *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Althusser, L. (1971). "Ideology and Ideological State Apparatuses". In L. Althusser . *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. NY: Monthly Review Press,

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. London : Verso.

Appadurai, A. (ed) (1988). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Arnheim, R. (1974). *Art and Visual Perception*. Berkeley: University of California Press, (New Version).

Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Aschcroft, B., G. Griffiths & H. Tiffin (1995). *The Postcolonial Studies Reader*. London: Routledge.

Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

Badiou, A. (2005). *Being and Event*. London: Continuum.

Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.

Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

_____. (1996). *The System of Objects*. London: Verso.

Bergson, H. (1991) [1896]. *Matter and Memory*. N.Y.: Zone Books.

Berman, M. (1988). *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Penguin.

Bernal, M. (1987). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London: Free Association Books.

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

_____. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press,

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.

_____. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge.

Castle, G. (2001). *Postcolonial Discourses: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.

Certeau, M. De (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chatterjee, P. (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Tokyo: United Nations University.

Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, M.A.: MIT Press.

Clifford, J. & G. Marcus (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: The University of California Press.

Conrad, J. [1902] (1994). *Heart of Darkness*. London: Penguin.

Davis, N. (1977). *Culture and Society in Early Modern France: Eight Essays*. Stanford: Stanford University Press.

Deleuze, G. & F. Guattari (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Durkheim, E. (1915). *Elementary Forms of the Religious Life*. *London*: Allen and Unwin.

_____. (1982). *The Rules of Sociological Method*. NY: The Free Press.

Eagleton, T. (1983). *Literary Theory: An Introduction*. London: Blackwell.

Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. N. Y.: Grove Press

_____. (1967) [1952]. *White Masks, Black Skins*. N. Y.: Grove Press.

Feldman, A. (1991). *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: Chicago University Press.

Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. NY: Pantheon Books.

_____. (1977). "History, Genealogy, and Nietzsche ". In D. F. Bouchard (ed). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. NY: Cornell University Press.

_____. (1978). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. NY: Vintage.

_____. (1981). "The Order of Discourse". In R. J. C. Young (ed). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London: Routledge.

_____. (1984). "Who is an Author?". In P. Rabinow (ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

Gates, H. L. (1988). *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. London: Blackwell.

Gennep, A. van (1961). *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago University Press.

Giddens, A. (ed) (1972). *Emile Durkheim: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilroy, P. (1991). *'There Ain't No Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press.

_____. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Ginzburg, C. (1980). *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Guha, R. (ed) (1982). *Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.

Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA.: MIT Press.

Hall, S. (1980). "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance". In UNESCO (ed). *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO.

_____. (1981). "Encoding/Decoding." In S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, & P. Wills (eds.) Culture, *Media, Language*. London: Hutchinson.

Hanssen, B. (2000). *The Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*. London: Routledge.

Hardt, M. & A. Negri (2000). *Empire*. Cambridge, M.A: Harvard University Press.

Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Hawkes, T. (1977). *Structuralism and Semiotics*. Berkeley: University of California Press.

Hegel, G. W. F. (1977) [1806]. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Hooks, B. (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.

Irigaray, L. (1991). *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. NY: Columbia University Press.

Jakobson, R. (1990). *On Language*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

Jameson, F. (1972). *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____. (1992). *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, 1923-1950. Berkeley: University of California Press.

Khalidi, R. (1997). *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. NY: Columbia University Press.

Klein, M. (1975). *The Writings of Melanie Klein*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. NY: Columbia University Press.

Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

Lacan, J. (1977). *Ecrits: A selection*. NY: Norton

Lavie, S. & T. Swedenburg (eds.) (1996). *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke University Press.

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Levi-Strauss, C. (1992) [1964]. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. London: Penguin.

Lukacs, G. (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, M.A.: MIT Press.

Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

Macherey, P. (2006) [1966]. *A Theory of Literary Production*. London: Routledge.

Mandel, E. (1978). *Late Capitalism*. London: Verso.

Maynard, P. (2001). "Photography." In B. Gaut & D. M. Lopes (eds.) *The Routledge Companion to Aesthetics*. London: Routledge,.

Mbembe, A. (2003). "Necropolitics". *Public Culture*, 15, 1, pp. 11-40.

McAfee, N. (2004). *Julia Kristeva*. London: Routledge.

Mead, G. H. (1934). *Works of George Herbert Mead*. Chicago: Chicago University Press.

Merleau-Ponty, M. [1962] (2002). *Phenomenology of Perception*. London : Routledge.

Nandy, A. (ed) (1988). *Science, Hegemony, and Violence: A Requiem for Modernity*. Tokyo: The United Nations University.

Narayan, K. (1993). "How Native is a Native Anthropologist?". *American Anthropologist*, 95, 3, pp. 671-86.

Rodinson, M. (1973). *Israel: A Colonial-Settler State*?. NY: Monad.

Rorty, R. (1991). *Objectivism, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rushdie, S. (1988). *The Satanic Verses*. London: Vintage.

Russell, B. (2004) [1946]. *History of Western Philosophy*. London: Routledge.

_____. (2005) [1959]. "Foreword". In E. Gellner. *Words and Things*. London: Routledge,

Said, E. (1978). *Orientalism*. NY: Vintage Books.

_____. (1991). "Traveling Theory". In E. Said. *The World, the Text, and the Critic*. London: Vintage.

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Saussure, F. De (1966). *Course in General Linguistics*. N.Y.: McGraw-Hill Book Company.

Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London & Dunedin: Zed Books, and University of Otago Press.

Sontag, S. (1977). *On Photography*. London: Penguin.

Spivak, G. (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.

Stallybrass, P. & White A. (1986). *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Thompson, E. P. (1966). *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.

Volosinov, V. N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination of Nineteenth Century Europe*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Williams, R. (1973). *The Country and the City*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico Philosophicus*. London: Routledge.

Wolf, E. (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

Young, R. (1981). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London: Routledge.

_____. (1990). *White Mythologies*. London: Routledge.

_____. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

العَتَبَة في فتح الإبستيم
إسماعيل ناشف

العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية
ليلى فرسخ

مدخل في تاريخ الديموقراطية في اوروبا
عبد الرحمن عبد الغني

النســـاء والقضـــاة والقانـــون: دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة
نهضة يونس شحادة

نساء على تقاطع طرق: الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية
إصلاح جاد

في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي
عزمي بشارة

تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف قاهرة
تفيدة جرباوي وخليل نخلة

ءوَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»: الإسلاميون والديمقراطية
رجا بهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)
تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية (طبعة ثانية – مزيدة)
جميل هــلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول
جوني عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨-١٩٨٨
هلغى باومغرتن

تقاسيم زمّار الحيّ - مقالات
فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)
ساري حنفي ولينداً طبر

الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس
فيصل دراج

صفد في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨
مصطفى العباسي
بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر
سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)
تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة
تحرير: وسام رفيدي
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر الحشوة

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى
مجدي المالكي واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين : الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨
فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية : الممارسة والفاعلية
عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا : حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو : دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال

ما بعد اوسلو : حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير : جورج جقمان

ما بعد الازمة : التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة رسائل الماجستير

عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية
أميرة محمد سِلْمي

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي: «حماس» نموذجا
بلال الشوبكي

المجتمع المدني «بين الوصفي والمعياري»: تفكيك إشكالية المفهوم وفوضى المعاني
ناديا أبو زاهر

النقد والثورة: دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي
خالد عودة الله

حركة «فتح» والسلطة الفلسطينية: تداعيات أوسلو والانتفاضة الثانية
سامر إرشيد

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

أن تكون عربياً في أيامنا
عزمي بشارة

المنهاج الفلسطيني اشكاليات الهوية والمواطنة
عبد الرحيم الشيخ (محرراً)

الحريات المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية – الليبرالية وكتب التربية الإسلامية
وليد سالم وإيمان الرطروط

اليسار والخيار الاشتراكي قراءة في تجارب الماضي، واحتمالات الحاضر
داوود تلحمي

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان
عزمي بشارة

الديمقراطية والإنتخابات والحالة الفلسطينية
وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني
حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة/ مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني
علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية
جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية
طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري . . سَفَر وأشياء أخرى
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية
ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقة
عزمي بشارة

ديك المنارة
زكريا محمد

لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)
عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية
زكريا محمد

ما بعد الاجتياح : في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية
عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين
وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني : هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى
عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين
زياد ابو عمرو واخرون

الديمقراطية الفلسطينية
موسى البديري واخرون

المؤسسات الوطنية ، الانتخابات والسلطة
اسامة حلبي واخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل
ربى الحصري واخرون

الدستور الذي نريد
وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢
تحرير : سميح شبيب

دراسات اعلامية
تحرير : سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية
باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي
ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقروءة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤
سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي
خليل عثامنة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين
خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة
خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن
طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين
محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين
علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

انتفاضة الأقصى : حقول الموت
محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)
عائشة عودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤
اياد الرياحي

مغدوشة : قصة الحرب على المخيمات في لبنان
ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين
وليد دقة

أحلام بالحرية
عائشة عودة

الجري الى الهزيمة
فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب
زهير الجزائري

البحث عن الدولة
ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟	المحاسبة والمساءلة
فصل السلطات	الحريات المدنية
سيادة القانون	التعددية والتسامح
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته	الثقافة السياسية
حرية التعبير	العمل النقابي
عملية التشريع	الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية
رجا بهلول

حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان
رزق شقير

الدولة والديمقراطية
جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق
منار شوربجي

سيادة القانون
اسامة حلبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية
إعداد : جهاد حرب اشراف: عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية
جميل هلال، عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية
سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم
احمد مجدلاني، طالب عوض