

منتدى سور الأريكيه

www.books4all.net

أوراق فلسفية

العدد
13

كتاب غير دوري

علمية محكمة

جاك دريدا

استراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربي

أحمد أبو زيد

مجدي عبد الحافظ

سامي محمد عبدالعال

كريستوفر نوريس - حسام نايل

ماهر شفيق فريد

فيلسوف فرنسا المشاغب

مشوار الحياة والتفكير

هذه المسمى بالتفكير

اخلاقيات التفكير

جاك دريدا وأوستن

حول ترجمة الجراماتولوجي

منى طلبة - أنور مغيث

تجربة شخصية مع دريدا

دريدا في العربية

أحمد عبد الحليم عطية

دريدا والفكر العربي المعاصر

L'art de Philosopher

Mohamed El-Kordi

Derrida: Deconstruction and Difference

Maher S. Farid

شهادات حية حول فيلسوف

ماهر عبدالقادر

حسن حماد

ياسر قنصوة

خالد قطب

هاني المرعشلي

صلاح قنصوه والنقد الفلسفي

رحلة إلى عالم صلاح قنصوه

صلاح قنصوه ليبرالي في ضيافة اليسار

العلم في سياق الإنسانية

منه.. وإليه صلاح قنصوه مفكرا.. مثقفا



أوراق فلسفية

علمية محكمة

العدد الثالث عشر 2005

نائب رئيس التحرير

محمد التركي

رئيس التحرير

احمد عبد الحليم عطية

الهيئة العلمية

هشام شرابي	حسن حنفي	أميرة مطر
ناصر نصار	رضوان السيد	فتحي التريكي
محمد مهران	سالم يافوت	حسام الألوسي
ماهر عبد القادر	عادل ضاهر	عبدالرحمن بوقاف
	فوزية عمار	

هيئة التحرير

الحسين الزاوي	علي حمية	إسماعيل الزروخي
بوزيد بومدين	خالد قطب	أنور صفيث
جميل قاسم	ماهر شفيق فريد	عبد السلام محمد طويل

مدير التحرير

محمد سيد عيد

احمد حمدي

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار

مدينة الميادين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس 7346918

البريد الإلكتروني: Aorak.PHALSAPHIA@YAHOO.COM

موقعنا على الإنترنت

WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM

محتويات العدد

٣	استراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربي	
٧	منتدى سور الأزبكية	كرونولوجيا
١٢	صبحي حديدي	مات فيلسوف التفكير
القسم الأول : حول المسمى بالتفكير - إعداد محمد الكردي		
١٥	محمد علي الكردي	دريدا والتفكير
٢٩	عبد السلام بنعبد العلي	تفكير الميتافيزيقا
٣٧	أحمد أبو زيد	فيلسوف فرنسا المشاغب
٤٥	مجدى عبد الحافظ	مشوار الحياة والتفكير
٥٣	سامي محمد عبد العال	هذا المسمى بالتفكير
٧٣	كريستوفر نوريس - حسام نايل	أخلاقيات التفكير
١١٧	ماهر شفيق فريد	جاك دريدا وأوستن
القسم الثاني : حول الجراماتولوجي - إعداد منى طلبية		
١٢٨	منى طلبية	ثقافة التفكير
١٣٥	منى طلبية	تجربة شخصية مع دريدا
١٤١	أنور مغيث - منى طلبية	حوار حول الجراماتولوجي
١٦١	منى طلبية	علم الكتابة
٢٠٥	أنور مغيث - منى طلبية	التفكير والطوم الإنسانية في الغد
القسم الثالث : دريدا.. كتابات وحوارات - إعداد كامليا صبحي		
٢٣٥	دريدا و فاتيمو	الإيمان والمعرفة مصدرا الدين
٢٣٧	روبير ماجيوري	جدلية الموت
٢٣٩	إليزابيث رودينسكو	التحليل النفسي يقاوم
٢٤١	ديديه إيريبون	نعم كتبي سياسية
٢٤٨	توماس آشور	الومار هو الرغبة في تأكيد المستقبل

القسم الرابع : دريدا في العربية		
٢٦١	أحمد عبد الحليم عطية	دريدا و الفكر العربي المعاصر
٣٢٨	ترجمة : عبد الكريم محمود	أدوار سعيد فارنا دريدا
٣٣٥	عبد الوهاب المسيري	دريدا في القاهرة
	أحمد حمدي حسن	دريدا ونظرية التفكيكية
صلاح قنصوه : شهادات حية حول فيلسوف		
٣٨٣	صلاح قنصوه	التكوين
٣٩٥	ماهر عبد القادر	صلاح قنصوه والنقد الفلسفي
٤٠٦	حسن حماد	رحلة إلى عالم صلاح قنصوه
٤١٣	أحمد عبد الحليم عطية	صلاح قنصوه : الفلسفة رؤية و مواقف
٤٢٩	ياسر قنصوه	صلاح قنصوه ليبرالي في ضيافة اليسار
٤٣٩	خالد قطب	العلم في ضيافة الإنساني
٤٥٠	سعيد توفيق	صلاح قنصوه إنسانا وعالما
٤٥٥	سامي محمد عبد العال	الدلالة الإنشائية للفن
٤٦٥	طاريف حسين	صلاح قنصوه فيلسوفا
٤٧٣	هاني المرعشلي	منه .. وإليه صلاح قنصوه مفكرا .. مثقفا
	Mohamed El-Kordl	L'art de Philosophier
	Maher S. Farid	Derrida: Deconstruction and Difference

استراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربي.

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجمت عدد من نصوصه، ووضعت الكثير من الدراسات حوله ، وشروحا عليه للتعريف بفلسفته، وتطبيق منهجه أو استراتيجيته في القراءة ، سواء في الفلسفة أو النقد الادبي أو السوسولوجيا . وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من أقطار عربية شتى . بحيث يمكننا القول ان صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفي العربي المعاصر ، او كداد، وانتقلت فلسفته من الغياب الي الحضور وتحولت أفكاره من المسكوت الي المعطن عنه، ومن اللامفكر فيه الي المنقول منه. فهل نحن نسير في اتجاه لا يريدي او ان هناك ما يسمى بالحظة الدريدية في الفكر العربي المعاصر؟

لقاء الرباط ولقاء القاهرة، تأويلات وتفكيكات، التعدد والاختلاف ، نقد التمركز الغربي ، إنها لحظة دريدا فيلسوف الغياب الذي غاب وفيلسوف الأثر المرجأ الذي أعلن اختلافه وأعلن البعض منا اتفاقنا معه . هو "فيلسوف فرنسا المشاغب" كما كتب البعض وصاحب "السفسطائية الجديدة" كما كتب آخرون ، "واليهودي اللايهودي" ، الذي يراجع التراث الانطولوجي الغربي عودة للتراث العبراني كما يري آخرون ، ويرجع البعض اسمه إلى أصل عربي جاهلي . ويرى فيه جونتان كلر وجوه ثلاثة فهو فيلسوف وقرئ نصوص فلسفية، اثبت ان التراث الفلسفي الغربي ظل متشعبا بمركزية الكلمة أو ميتافيزيقا الحضور، وهو قارئ ومفسر غدت قراءاته للعديد من النصوص مغامرات العقل ، تحليلات مثالية وهرمينوطيقا جديدة. وهو ينتمي إلى مفكري ما بعد البنيوية الذين ركزوا على مشكلات اللغة والبنية .

بعد كتابه (مقدمته وترجمته) أصل الهندسة ١٩٦٢ فرض نفسه على المسرح الفلسفي بثلاثة كتب عام ١٩٦٧ هي في الجراماتولوجي، الكتابة والاختلاف و"الكلام والظواهر" . وهناك في الطريق ترجمة عربية لأشهر هذه الكتب وأكثرها تعبيرا عن فلسفته وهو في علم الكتابة (الجرماتولوجي) وقد جعلت هذه الكتب منه شخصية كبرى في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في اواخر عقد

الستينيات ونشر عام ١٩٧٢ ثلاثة كتب مرة ثانية وهي: "هوامش الفلسفة" و"الانتشار" و"مواقف" وكتاب GLAS، ١٩٧٤، بالإضافة إلى مقالات أخرى عديدة.

وبهنا هنا بيان التفاعل بين الفكر العربي المعاصر وكتابات دريدا ، خاصة فيما يتعلق بالاختلاف والتعدد حيث يعرض عبد الكبير الخطيبي في كتابه النقد المزدوج للفلسفة الاختلاف ويدعو في دراسته "سوسولوجيا العالم العربي" إلى نقد مركز السوسولوجيا الغربية حول الذات والتفكير للمشاكل العربية والفكر العالمي. ويتابع الاستاذة عبد السلام بنجد العالي في "التراث والهوية" ونور الدين أفابيه في "الهوية والاختلاف" إلى مفاهيم التفكير في ترجمتهما وكتابتهما عن الخطيبي ، ويعرض علي أولملي في "شرعية الاختلاف" وفتحي التريكي في "قراءات في فلسفة التنوع" لمفاهيم التعدد والاختلاف في حياتنا الثقافية والسياسية ، باعتبارها مدخلا للديمقراطية وحقوق الانسان. واسهم محمد أركون من خلال توظيف مفاهيم دريدا في تفكير العقل والميتافيزيقا الاسلامية. ومطاع صلدي في نقد وتفكير العقل الغربي وعلي حرب في نقد النصوص العربية المعاصرة .

والحديث عن دريدا لا ينتمي فقط للفلسفة بل أيضا للنقد الأدبي وهناك كتابات استاذة النقد الذي اسهموا في ترجمة التفكير والتعريف بها والحقيقة أن هذا العدد ما كان له أن يظهر ، إلا بفضل ثلاثة استاذة لهم جهدهم الكبير في مجال الدراسات الحضارية والفكرية الفرنسية هم : محمد علي الكردي وكاميليا صبحي ومنى طلبة وهم بحق محرري هذا العدد ، بالإضافة لكل الزملاء الذين أمدونا بإسهاماتهم في الفترة القصيرة الماضية. ولا يزال الفكر العربي مشغولا بمقولات دريدا للتعرف على أسس الفكر الفلسفي المعاصر وتجاوز الميتافيزيقا من أجل ترسيخ هذه اللحظة الديريدية في الفكر العربي الذي استضاف الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي اللايهودي في عواصمه وفكر مثقفيه. حوار مع "أثره" من أجل فكر نتطلع إليه وساعيا للمشارك بين الثقافات . لعنا نناقش الاختلاف بالإسبقي وللإسبقي .

وهنا نشير للملف الثاني الذي يشكل مع ملف جاك دريدا محورا هذا العدد ، والذي يتعلق بالنزعة الإسباقية عند صلاح قنصوه المفكر المصري ، الذي أسهم

بجهود متعددة في الترسيع للقيم والحرية والالتزام والفاعلية الإنسانية والتأكيد على أهمية الحوار والموقف الفلسفي الملتزم وضرورة النقد الثقافي في العصر الحالي مما قد أشرنا إليه بالتفصيل في المدخل الخاص في مقدمة الملف المخصص له في هذا العدد.

وبدنا من هذا العدد الحادي عشر ، الذي نكمل به العام الخامس من إصدارنا "أوراق فلسفية" ، إصدار علمي غير دوري محكم ، فنحن وأن كنا في السنوات الفائتة نحرص على المستوى الراقى من الفكر الفلسفي موضوعا ومنهاجا ، عربيا متوسطيا . فنحن منذ هذا العدد نوسع اللغات التي تصدر بها المجلة لتشمل مع العربية ، الإنجليزية والفرنسية والألمانية ونضيف إلى المحكمين من أعضاء الهيئة العلمية وهيئة التحرير وهم :- أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة) ومحمد التركي (تونس) وعبد الرحمن بوقاف والحسين الزاوي (الجزائر) أعضاء جدد هم :- صلاح قيصوه ، محمد مجدي الجزيري ، محمد محمد مدين (القاهرة) عبد القادر بشته ، ومقادا منسية (تونس) وهم جميعا أساتذة بالجامعات العربية . كما نضيف أسماء جديدة أعضاء في الهيئة العلمية وهيئة التحرير بالإضافة لمديرين جديدين للتحرير سيجد القارئ أسمائهم في صدر هذا العدد.

ونحن نواصل تدعم علاقتنا بالجمعيات والمجلات والأقسام الفلسفية المختلفة في الجامعات العربية وغير العربية ، نخص بالذكر الجامعة التونسية والجمعية التونسية للدراسات الفلسفية ومجلتها ، والجمعية الفلسفية المغربية ومجلتها "مدارات فلسفية" التي تفضل محررها بالموافقة على النشر المشترك لبعض الأبحاث. وكذلك الجمعية الفلسفية المصرية ، التي تعاون المجلة وهيئتها تعاوننا كبيرا في سعيها لإشهار الجمعية الخاصة بها ، "جمعية الفكر العربي المعاصر" وساعدت في النشر المشترك لبعض الإصدارات مثل "طريق الاستقلال الفلسفي : باب الحرية" كتاب جماعي عن المفكر العربي البناني ناصيف نصر . كذلك التعاون بيننا وبين بعض أساتذة الجامعات الأمريكية والألمانية الذين أمدونا بكتابات خاصة لعدي كتط ، وسارتر ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، وجامعة أموري بالولايات المتحدة وجامعة برلين بألمانيا . والتعاون بيننا وبين الدوريات الثقافية مستمر ، فبالإضافة لمجلة الجمعية الفلسفية التونسية ومجلة مدارات فلسفية ،

هناك الاتفاق بيننا وبين مجلة "الف" التي يصدرها قسم الدراسات المقارنة بالجامعة الأمريكية، ومجلة دراسات التي تصدر عن قسم الفلسفة بجامعة وهران. وكذلك أخبار الأقب القاهرية التي نعد نشر بعض الترجمات المتعلقة بفلسفة سارتر عن الملف الذي أصدرته عنه. كما نتوجه بشكر خاص إلى عدد من الهيئات التي تدعم المجلة باقتناء نسخ من أعدادها خاصة صندوق التنمية الثقافية، والهيئة العامة لقصور الثقافة والقائمين عليها.

وفي الطريق وفي نفس الفترة يصدر عديدين خاصين الأول حول كقط بمناسبة مائتي عام على وفاته والثاني حول فويرباخ الفيلسوف الألماني وإمقويل ليفيناس الفرنسي وعبد الوهاب بوحدية التونسي، كما ننوه عن العدد الخاص عن سارتر في الذاكرة العربية في الذكرى المنوية الأولى لميلاده.

ومما يسعدنا الإشارة إليه هنا هو بث موقعنا على شبكة الإنترنت، وظهور إصدارنا الإلكتروني "أوراق فلسفية" سواء للأعداد السابقة أو القادمة، والذي يمكن أن يتابعه القارئ على، وعنواننا على هذا الموقع هو

WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM

INFO@ AORAKPHALSAPHIA.COM

A_Atia@ AORAKPHALSAPHIA.COM

كرونولوجيا Chronologie

(تسلسل تاريخي بأهم الأحداث في حياة دريدا)^(*)

١٩٢٠: مولد جاكى دريدا JACKIE DERRIDA (وهو الاسم الأصلى لدريدا) فى ١٥ يوليو تموز بالبيار EL-BIAR قرب مدينة الجزائر.

١٩٤١-١٩٤٧ التحاق دريدا بالسنة الأولى للمدرسة الثانوية فى بن اكنون، قرب البيار، وخروجه منها والعودة إليها ثانية (١٩٤٣-٤٧).

١٩٤٧-١٩٤٨: انتظام دريدا بشعبة الفلسفة فى المدرسة الثانوية GAUTHIER فى مدينة الجزائر، حيث توفر خلال هذه السنة على قراءة برجمون وسارتر وكان فى تلك الفترة منشغلاً بالأبداع الألبى وممارس مهنة التدريس كمدرس للأب أيضاً. وعقب اجتيازه السنة الثانية تعرف على البير كامى وتلمذ على يديه بعد أن أصبح كامى مدرساً شهيراً. وقام بتسجيل نفسه فى فصل دراسى خاص بالأب للغة العليا من الدارسين خلال السنة الثالثة من المرحلة الثانوية فى مدينة الجزائر.

١٩٤٨-١٩٤٩: تشكلت ميوله القوية تجاه الفلسفة، حيث قرأ كيركيجارد وهيدجر قراءة عميقة.

١٩٤٩-١٩٥٠: قام بأول زيارة على الأطلاق إلى فرنسا. وهناك انتظم كطالب داخلى فى مدرسة لوى-لى-جران LOUIS-LE-GRAND فى باريس. ويذكر دريدا قراءاته المكثفة فى تلك الأثناء لسيمون فيل SIMON WEIL (بخاصة دراسته الكاشفة للعناصر العاطفية فى التصوف المسيحى وفى التجارب الروحية الغامضة). وأيضاً قراءاته للفلاسفة الوجوديين (المسيحيين وغيرهم) وكتب مجموعة من المقالات وصلها اتين بورن ETIENNE BORNE بأنها "الوطنية" الطابع، على الرغم من دراسته الإلزامية لعدد من الفلاسفة (مثل:

^(*) ترجمة ساسى محمد عبد العال، عن:-

Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida translated by G. Bennington, the university of Chicago press, Chicago and London, 1993, pp325-336

سارتر، جابريل مارسيل ، ميرلو- بونتي)

١٩٥٠-١٩٥١: بقى في السنة الثانية KHAGNE في مدرسة لوي لوجران ونظرا للظروف الحياتية الصعبة في باريس عاد ثانية إلى البيار.
١٩٥١-١٩٥٢: اكمل السنة الثانية للـ KHAGNE في مدرسة لوي لوجران وقابل مجموعة من الشخصيات المؤثرة في حياته كاصدقاء مثل :

M.Aucouturier-R.Abirached-P.Bourdieu - L.Bianco - J.Bellemin
Noel

١٩٥٢-١٩٥٣: التحق بمدرسة المعلمين العليا ECOLE NORMALE SUPERIEURE وجمعه والتوسير ALTHUSSER في تلك السنة معرفة وصدافة قويتان.

١٩٥٣-١٩٥٤: قام بالاطلاع على الارشيفات الخاصة بهوسرل وكتب بحثه "مشكلة التكوين في فلسفة هوسرل كبحث لطلاب في مرحلة الدراسات العليا. وفي نفس العام ارتبط بعلاقة صداقة مع ميشل فوكو ، الذي كان يهتم بمحاضراته اهتماما كبيرا.

١٩٥٥-١٩٥٧: فشل في اجتياز الامتحان الشفوي للإجرجاسيون ثم اجتازه (١٩٥٦) وتلقى منحه كمستمع خاص SPECIAL AUDITOR في جامعة هارفارد. واطلع على ميكروفيلم بأحد اعمال هوسرل غير المنشورة الا وهو: "أصل الهندسة" ثم قام بترجمته وتقديمه. تزامن ذلك مع قراءته المكرسة لجيمس جويس.

١٩٥٧-١٩٥٩: عاد إلى الجزائر لأداء الخدمة العسكرية، ثم سرعان ما طلب إرساله لتعليم ابناء الجنود في مدرسة خاصة اللغة الفرنسية والانجليزية والتقى بيير بورديو في نفس الوقت.

١٩٥٩-١٩٦٠ العودة إلى فرنسا وتقديم الورقة البحثية الأولى في مؤتمر CERISY قام بالتدريس لأول مرة بمدرسة خاصة للدراسات العليا في Le Mans مع صديقه جيرار جينت.

١٩٦٠-١٩٦٤: قام بالتدريس في السربون "الفلسفة العامة والمنطق"،
كان مساعداً لپاشلار، كاتجيليم، بول ريكور، جان فال. أيضاً حاضر لأول مرة
في كلية الفلسفة وكنت المحاضرة عن فوكو في أثناء حضوره. ارتبط بصدافة قوية
مع فيليب سولرز حصل على جائزة جان كافاليس (الأبستمولوجيا الحديثة) عن
مقدمته لأصل الهندسة.

١٩٦٦: بناء على دعوة رينه جيرار، شارك دريدا في مؤتمر ضخّم بالتيمور
(جامعة جون هوبكنز) تحت عنوان "لغات النقد وعلوم الإنسان"، وكان بحثه
المقدم تحت عنوان "البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية" ومنذ ذلك
الحين- على قدر ما لاقى من اصداء- أصبح مشهوراً في ألقى المدارس النقدية
المعاصرة. والتقى بول دي مان وجاك لاكان وآخرين ورأى كنتك رولان بارت،
هيبولت جان فيرنان، جولمان مرة ثانية.

١٩٦٧: لقي محاضراته الشهيرة في الجمعية الفلسفية تحت عنوان "الاخ
تلاف" والتحق بجماعة "نقد". واصر على الفور الكتب الثلاثة الأولى: الصوت
والظاهرة و: الكتابة والاختلاف و: عن الجرامولوجيا ومنذ هذا الحين، نال تقديراً
عالمياً في أوروبا وخارج أوروبا، واختير لعضوية كثير من الأكاديميات (الأكاديمية
الإنسانية والعلوم بنيويورك، الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم... الخ) ونال
جائزة نيتشه. ومنح العديد من القاب الدكتوراه الفخرية من جامعات (كولومبيا،
اسكس ESSEX لوفان LOUVIAN، كلية وليم، المدرسة الجديدة....)

١٩٧١: العودة الأولى للجزائر منذ علم ١٩٦٢ حيث قام بالتدريس والقاء
المحاضرات في جامعة الجزائر وكتابة نص "توقيع .. سياق .. الحدث" حين
حاضر به مؤتمر جمعية فلسفة اللغة الفرنسية في مونتريال MONTREAL بكندا.

١٩٧٢: اشترآكه في مؤتمر عن نيتشه في CERISY (مع دولوز،
كلوسوفكي، كوفمان، لكو لبارت، ليوتار، تاسي، باوترا) أصدر كتبه الثلاثة
الأخرى المهمة: هومش الفلسفة، مواقع POSITIONS التثبتت
.DISSEMINATION

١٩٧٤: تأسس جماعة مهمة بمشكلات الفلسفة وقضاياها الفطية LE

PHILOSOPHI EN EFFET مع سارة كوفمان، لأكو لابات وجان لوك
نفسى.

١٩٧٥: اشتراكه فى مؤتمر حول الشاعر بونج PONGE مع آخرين مثل
جان جينيه ، كلوسوفكى، بولى ...) وبعد ارتباطه بجامعة جون هوبكنز، بدأ فى
التدريس لمدة اسابيع قليلة على مدار العام فى بيل مع بول دى مان وهيلز ميلر ،
بانا ما يسمى- إلى حد ينطوى على التضييل- مدرسة بيل (هارولد بلوم بول دى
مان، جاك دريدا، جيفرى هارتمان، هيلز ميلر)

١٩٧٨-١٩٧٩: نظم مع آخرين ما يسمى برلمان الفلسفة ، ولأول مرة يزور
أفريقيا السوداء حيث مؤتمر فى مدينة CONTONOU بينين حول "الفلسفة
وتطور العلوم فى أفريقيا".

١٩٨٠: افتتح مؤتمر فلسفة اللغة فى ستراسبورج ومؤتمر حول "اساس
عمل جاك دريدا" الذى نظمه لأكو لابات ولوك- نفسى.

١٩٨١: اسس مع جان- بيير فيرنان وبعض الاصدقاء رابطة جان هيس لى
لمساعدة المفكرين المنشقين والمضطهدين، وهى الرابطة التى شغل منصب النائب
لرئيسها.

١٩٨٢: اسس مع غيره أيضا الكلية الدولية للفلسفة. وفى نفس العام قام
بزيارته الأولى لكل من اليابان، المكسيك والمغرب بدعوة من صديقه عبد الكبير
الخطيبى.

١٩٨٣: افتتح الكلية الدولية للفلسفة بالفعل واختيار دريدا المدير الأول
المنتخب لها. وشارك فى فعاليات كثيرة مثل "الفن ضد سياسة التمييز العنصرى ،
وكان من الداعين لتأسيس ثغافى ضد التمييز العنصرى، وكتب عن إمكانية إنشاء
جماعة للدفاع عن نيلسون مانديلا. وفى نفس العام توفى صديقه بول دى مان الذى
سفرت صداقته عن مؤلفه: ذكريات لبول دى مان.

١٩٨٤: زيارته لليابان ثم فرانكفورت بألمانيا والقاء محاضرة فى سيمينار
هبرمان، كذلك محاضراته الافتتاحية لمؤتمر جيمس جويس.

- ١٩٨٥ : لقاء دريدا الثاى مع الروالى بورخيس بعد زيارته لامريكا اللاتينية.
- ١٩٨٦ : تعاونه مع المعمارى بيتر لزنمان لتدشين مشروعات مصارية، وتصميم تخطيطات فنية فى هذا المجال.
- ١٩٨٨ : زيارته لمدينة القدس ولقائه مع المفكرين الفلسطينيين فى الاراضى المحتلة.
- ١٩٨٩ : القى الخطبة الافتتاحية لمؤتمر ضخى فى مدرسة كاردوزو للقانون بنيويورك (حيث قام بالتدريس فى جامعة المدينة) حول التفكير وامكانية العدل وكانت نتيجة هذا المؤتمر تحقق درجة بعدة فى التطور المتسارع للبحث "التفكيكى" فى الفلسفة او النظرية القتونية داخل الولايات المتحدة.
- ١٩٩٠ : حضور سمينارات عديدة فى اكاىمية العلوم USSR وجامعة موسكو والقاء المحاضرة الافتتاحية للمؤتمر الدولى الذى نظمه س فريدلاندر S.FRIEDLANDER فى جامعة كاليفورنيا (لوس لجلوس) حول الحلول النهائية وحدود التمثيل
- ٢٠٠٠ : زيارته الشهيرة للقاهرة فيما بين ١٢-١٤ فبراير حيث القى محاضرات وعقد حلقات دراسية فى المجلس الاعلى للثقافة والمركز الثقافى الفرنسى حول "التفكيك والعلوم الإنسية فى الغد" وعن "التفكيك فى النقد الأديبى".

مات دريدا فيلسوف التفكيك

صباحي حديدي

توفي اشهر فلاسفة فرنسا المعاصرين جاك دريدا عن عمر يناهز ٧٤ عاما بعد صراع مع مرض سرطان ، البنكرياس ، وتحدث نظرية دريدا " تفكيك البناء" والتي لاقت روجا واصدءا واسعة في الولايات المتحدة واستندت الى نصوص فلسفية كلاسيكية عن استقلالية المحتوى النص الذي - صلب النظرية - قد لا يفهمه كتب النص نفسه ! واعتبرت النظرية التي اثارها جدلا واسعا ان الاحتمالات التأويلية للنصوص والتي قد يلهمها كل شخص بمفرده تدخل ضمن سياق المقاصد الاخرى للنص اللغوي ، بمعنى تفكيك المعنى الواحد الى المتعدد المتفكك مع توضيح ان نوايا المؤلف في الكلام لا يمكن قبولها بلا شرط ومن هنا جاءت اضافة دريدا للفكر الفلسفي الغربي ففتح امكانيات تأويلية جديدة للنصوص .

وقد بين بمصطلحات تفكيكية ان هناك شرائح عديدة للمعنى لها دور عملي في اللغة وقد اعتبر عددا من النقاد فكر دريدا تدميرا للفلسفة ، ففي بريطانيا لقت النظرية معارضة شديدة حيث قامت هيئة التدريس في جامعة كامبردج عام ١٩٩٢ بمظاهرة احتجاج ضد قرار رئاسة الجامعة منح دريدا الدكتوراة الفخرية كما اعتبره الماركسيون حد اعدائهم لمواقفه المناهضة لهم وكانت السلطات التشيكوسلوفاكية قد وضعت رهن الاحتجاز عام ١٩٨٠ . بعد إقاله محاضرة عن نظريته اللغوية في براغ .

وتميز دريدا باداته المتواصلة لسياسية فرنسا الاستعمارية في الجزائر، كما حصل على العديد من الجوائز، غير انه كان يعتز بشكل خاص بجائزة الفيلسوف الالمانى ثيودور ادرنو والتي حصل عليها عام ٢٠٠١ وقدم دريدا للمكتبة العالمية عشرات الكتب ومئات الدراسات في اللغة والاداب والفلسفة منها : الكتابة والاختلاف والانتشار ، هوامش الفلسفة الحقيقية بالرسم .

لو كان ادوار سعيد على قيد الحياة هذه الايام فالارجح ان النص الذي كان سيكتبه في مناسبة رحيل جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) كان سيبدو بين افضل المرثى ورفعهما رصانة في الجانب النقدي واشدها توغلا في فكر وفلسفة ومحاسن ومسئول الفيلسوف الفرنسي الشهير. كان بين الرجلين خلاف عميق ، لم يتسن له

ان يظهر على السطح للاسف والا كنا كسبنا واحدة من اعرق مناظرات النصف الثاني من القرن العشرين . وكان بين الرجلين غنى عن القول ، احترام متبادل و صداقة وعلاقات شخصية وحتى عقلية وانكر اننى قبل عشر سنوات تقريبا استوضحت سعيد عن هذه المسألة مشددا على انه شخصيا وفى مطلع مساره الفكرى كان واحدا من قلة من النقاد ابناء جيله فى امريكا ممن قدموا الفلسفة الاوروبية ودراسات النظم المختلفة والفيزيولوجيا وسواها . لماذا كنت قاسيا على دريدا بصفة محددة سألت اذاك وهل تغير موقفك بعض الشيء ؟ الراحل الذى كان يعرف اننا لم نكن فى حديث مجالس واتنى كنت احاوره لكى ينشر كلامه على الملا اجابنى هكذا: لولا : اعتقد ان دريدا رجل لامع تماما لقد احببته وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة . ولكنى مع ذلك شعرت بتلك الحالة الطفيفة من التعداد التوازن بين منهج التفكير ذى الطابع التشكيكى وربما الفوضى العالى من جهة وبين اجتهادات التفكير المنهجية من جهة ثاقية ولقد بدا لى على نحو محترم ربما ، ان ما بلوح كنزعة تشوك تاملية وتيتشوية هى حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات : حقيقة ان دريدا اصبح دريدانيا ، وان مدرسة كاملة فى امريكا تعرف اليوم باسم الدرايداليين وبالمناسبة اخبرنى دريدا نفسه ان شهرته فى امريكا تختلف عن شهرته فى فرنسا ؛ حيث لا يبذلون به اهتماما واسعا ولقد بدا لى ان حالة المؤسسة هذه اخذت تفقده حريره فى الاستكشاف الدائم .

وتابع سعيد : لقد شعرت وانكر اننى ناقضت هذه المسألة مع تشومسكى ، ان اعمال دريدا تتطوى على الكثير مما يثير البلبلة واطلاق العنان للاهواء بدل المحاولة الجادة للاخراط سياسيا فى بعض قضايا الساعة الكبرى مثل فيتنام او فلسطين او الامبريالية . لقد شعرت على الدوام بوجود نوع من المراوغة فاقلقتنى ذلك . وحين كنت لفتى به كنا نتبادل حوارات مفيدة . لقد زارنى فى بيتى ودعوته لالقاء محاضرات فى كولومبيا فى اواخر السبعينات ، وحين جئت الى باريس لالقاء بعض المحاضرات فى السوربون ، دعانى وعرفنى على زوجته . فى المستوى الشخصى كانت الامور على ما يرام ولكنى شعرت انه ابدأ بطور حسن الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة . وكنت اقول فى نفسى : ما معنى ذلك ؟ اصف الى اننى ازددت اهتماما فى السياسة وخيل الى انه يزداد ابتعادا عن السياسة .

الحال للانصاف تبدلت جنديا في ما بعد لان دريدا اخذ يقترب اكثر فاكثرا من موضوعات الساعة لكي لا نقول موضوعات السياسة بالمعنى الحرفي للمفردة لقد اصدر عددا من الاعمال الهامة في سياسة الاپارتيد وسياسة الصداقة وسياسة الضيافة وسياسة ماركس الى جانب كراسة في تحليل هزة ٩/١١. وهذا في الواقع ينسجم تماما مع روحية منهج التفكير التي اطلقها دريدا مطلع الستينات معتبرا ان جميع النظريات الغربية الخاصة باللغة والاستخدام اللغوي (اي في عبارة اخرى النطاق الذي يشمل الثقافة الغربية بأسرها) قائمة على مركزية كلامية وبين ابرز اجراءاته في كشف (وبالتالي : تفكيك) الفرضيات الراسخة كان قلب الهرمية التقليدية التي تقول باسبقية الكلام على الكتابة) ومن هنا الاهمية الفائقة للدراسة الشهيرة صيدلية افلاطون (التي ترجمها الصديق الشاعر العراقي كاظم جهاد). الاجراء التالي كان استبدال هذه الهرمية المقلوبة عن طريق التحال كتابة بدنية ليست سوى تكوين مختلف لكنه مع ذلك يمكن ان يدل على الكلام والكتابة في ان .

غير ان انقلاب فكر دريدا الى فكر دريداني ، لكي نعيد التذكير بالتعبير الثاقب الذي سلفه سعيد كان العتبة الاولى لانزلاق منهج التفكير الى حيث لم يكن يلحق بالمنهج اهدا ، ولم يكن دريدا نفسه سعيدا به لقد اعرب مرارا عن مسخه من اللهو بالمصطلح واستخدامه كلما اتفق ، وبالتالي رواجه في صيغة موضة فلسفية لم تعد تمتلك من ادوات التفكير سوى المعنى المباشر للمفردة ذاتها ! والمفارقة ان شكوى دريدا كانت تنطبق على حال التفكيرية في الولايات المتحدة البلد الذي احتضن فلسفة التفكير ورفعها الى مصاف عليا (واحيانا مقدسة لا تمس !) في جامعات اسامية مثل بيل وجون هويكنز .

و ذات يوم غير بعيد اشتكى دريدا علانية من ان صحيفة نيويورك تايمز استخدمت مصطلح التفكير للحديث عن تحضير طبق يخنة الارانب ! وليس مصداقية بحثة ان الصحيفة ذاتها نشرت في يوم رحيل دريدا والى جانب مقالة في رثائه تحليلا مطولا بعنوان .. تفكير ابو مصعب الزرقاوي !

جاك دريدا : وفلسفة التفكيك

محمد علي الكردي^(*)

ربما يشكل "جاك دريدا" ظاهرة فريدة بالنسبة للفكر الغربي، وإن كانت ظاهرة التفكيك الملازمة لمنحاه الفلسفي قد أصبحت في عداد الأفكار الشائعة سواء أطبقت عن دراية بأبعادها الإستمولوجية والأيدولوجية، أم عن مجرد محاكاة لموجة رائجة في الغرب ويوحه خاص في أمريكا؟ إذ أنه من العجيب حقا أن يلقي فكر دريدا من الرواج في الولايات المتحدة الأمريكية ما لا يلقى إلا أقل القليل منه في فرنسا. فماذا تعني إذن ظاهرة التفكيك التي يدعو إليها هذا الفيلسوف، والتي يشغف بها بعض من أصحابه مثل "فيليب لاكو- لابات" و"جان- لوك ناتسي" و"جوفريه بنينجتون"؟

إن التفكيك لا يعد، في الواقع مذهباً ولا يشكل نسفاً متكاملاً أو رؤية عامة تقوم على ثوابت محددة؟ وهو وإن كانت تتسب أبوته إلى "هيدجر" بفعل التماثل بين مفهوم "النقض" (destruction) ونظرة التفكيك (deconstruction)، فإنه، في نظرنا، يعد كل البعد عن تشكيل رؤية فكرية عميقة أو شق طريق فلسفي جديد، كما تاق إلى ذلك "هيدجر" أكبر فلاسفة الوجود قاطبة.

وإذا كان "هيدجر" من عمالقة الفكر على شاكله أر سطو، فذلك لأنه أسس عالماً فكرياً خرجت منه معظم إشكالات الفكر الغربي المعاصر: قضية التأسيس وماهية الوجود التي ردها إلى الزمن المصدر الذي يختلف اختلافاً حذرياً عن صورة النتائج التي نفع عليها عند أر سطو وعن صورته القبلية الخاضعة للمكان عند كاتط، وكذلك قضية موت الفن وصعود التكنولوجيا وما يصلحها من "صمت" العلم، وأخيراً وليس أخراً قضية التفكير الأصيل في قدرته على تجلوز الفكر وأطروحات الوجود الزائف وما يعتوره من أشكال الاحتجاب.

ماذا يبقى إذن من أمر "دريدا"؟ إن هذا المفكر، في الواقع، مثله في ذلك مثل جيل دولوز، ينتمي إلى طائفة فلاسفة "الاختلاف"، والاختلاف المطروح هاهنا

(*) أستاذ في قسم اللغة الفرنسية بآداب الإسكندرية .

محاولة يتاسة للخروج من دائرة النسق الذي شكله وبناه أعظم الفلاسفة المثاليين الألمان، وهو "هيجل". ويشهد لهذا الأخير بأنه "خاتم" الميتافيزيقا الغربية بحيث لا مجال بعده إلا اكتشاف وارتداد دروب جديدة، حتى ولو أصبح هذا الارتداد غاية في نفسه، تماما كما تصبح الرحلة غاية في نفسها طالما أن الوصول هو نهاية لكل ما فجرته من تساؤلات وحققته من اكتشافات.

إن مصطلح "التفكير"، الذي صكه "دريدا" لترجمة عبارة "هيدجر" في كتابه "الوجود والزمان- (١٩٢٧)، لا يقصد به- كما يقول "نيكومب"- الهدم و التخریب، وإنما إعادة ترتيب عناصر الخطاب على طريقة اهل النحو؟ ذلك أن مقطع النفى (de) يراد به هنا خلخلة تركيب الجملة لبيان الطابع الاتفاقي للبحث للعلاقة بين التركيب اللغوي ومرجعته؟ ففى قصيدة الشعر أو فى الخطاب الفلسفى- مثلا- لا تخضع الجملة لمنطق المرجع الخارجى وإنما لضرورات الصياغة الشعرية أو الفلسفية. وتبرز عملية التفكير بوضوح فى حلة ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أو عندما نحاول نقل معانيه إلى لغة النثر^(١).

وفى الحقيقة إن "هيدجر" لم يستخدم عبارة "النقض" التى أشرنا إليها بهذا المعنى الأخير، ولعل "نيكومب" يقصد ما آل إليه هذا المفهوم على أيدى "دريدا" من معنى نقض "اللوجوس" وإبراز التناقضات الخفية التى يقوم عليها خطاب الأنطولوجيا الغربية، وفى الواقع كل أنطولوجيا، بين المعنى والمسكوت عنه. ولماذا نذهب بعيدا و"هيدجر" يقول لنا تحت عنوان صريح: "نقض تاريخ الأنطولوجيا" ما نصه: "هذا النقض لا يجب أن يفهم بمعنى السلب، أى فى صورة نبذ للتراث الأنطولوجى. بل على العكس إتينا بصدد كشف الإمكانيات الإيجابية لهذا التراث، وهو ما يعنى لوما تبين حدوده. وفى الواقع تنتج هذه الحدود من طريقة طرح السؤال ومن التحديد الذى يفرضه هذا الطرح على حقل البحث. وليس من شك فى أن النقض لا يشكل هنا منحى سلبيا تجاه الماضى، وإنما يتوجه أساسا إلى الحاضر وإلى المعالجة الحالية لتاريخ الأنطولوجيا سواء فى صورتها كعرض للمعتقدات أو علم للمبادئ أو تاريخ للقضايا. إن النقض لا يرمى إلى دفن الماضى فى العدم إذ الغرض منه إيجابى، وتظل وظيفته النقدية مضمرة وغير مطنة"^(٢).

من ثم إذا كان "هيدجر" يسعى إلى إعادة طرح قضية الوجود بطريقة صدقة وأصيلة بعد طول احتجاب عبر الفلسفة المدرسية واختلاط الميتافيزيقا بالانطولوجيا وحتى عبر قضايا مثل الذات والعقل والكوجيتو، فإن مسعى "ريددا" جد مخالف وذلك لعدة أسباب: منها أن فيلسوف التفكير لا يبغى - كما قلنا - التوصل إلى مجموعة من النتائج أو الرؤى البناءة؟ فهو لا يعمل فكره التقويضي إلا من خلال بعض القراءات التفكيرية لنصوص الغير: لنصوص "أفلاطون" و "روسو" و "هيجل" و "هوسرل" و "سوسير" و "فرويد" و "مارسيل موس" وغيرهم، كما أنه لا يترك مجالاً معرفياً أو فنياً إلا ويحاول أن يبيث فيه روح التناقض بين المقدمات والنتائج أو بين المصدر المفترض والفروع المنبثقة منه.

أضف إلى ذلك أننا نراه يؤكد لنا، بالرغم من كل التناقضات والمفارقات التي يبرزها، والتي يستحيل معها قيام أي خطاب منطقي متسق، بأنه عاجز عن تجاوز لغة الفلسفة كما أسسها العقل اليوناني، وعن الخروج من إطار "اللوجوس" طالما أن كل تأكيد وكل نفي ليسا، في نهاية الأمر، إلا عمليتين مؤكدتين لحقيقة واحدة، وهي حقيقة استحالة الكلام أو التفكير من الخارج. من ثم إذا كان كل تفكير مطابق أو مناقض لمسلمات العقل الغربي الموروث لا يتم إلا بواسطة آليات الخطاب الفلسفي الغربي نفسه، فلماذا يستطع "ريددا" أن يقدم لنا من جديد؟ هذا ما نود اكتشافه.

إن الجديد الذي يطمح إليه "ريددا" لا يمكن أن يكون بحكم منطقي التفكير نفسه، وذلك بقدر ما يتوافق هذا المنطق، بشكل ما، مع نظام الفوضى الذي تسعى إلى إثباته بعض نظريات العلم المعاصر⁽⁷⁾ حيث لا فوضى من غير نوع من النظام، إلا جزءاً من نظام تخضع له عمليات التقويض و التفكير عن طريق السلب، إذ لا سلب يقوم إلا على أساس من الإيجاب السابق عليه. وذلك أيضاً بقدر ما مهد "ريددا" نفسه لهذه الفكرة خلال نقده لمفهوم "الجنون" عند فوكو⁽⁸⁾، إذ بينما يرى هذا الأخير في ظاهرة الجنون. السلب الذي قامت على نفيه إيجابية العقل. الغربي بحيث يترالف الجنون مع كل أشكال الآخر وتجليته، يؤكد فيلسوف التفكير أن "الجنون" لا وجود له إلا في إطار نظام العقل نفسه، طالما أنه ليس إلا حاصل عمليات النفي التي لا دلالة لها ولا معنى خارج علاقات التمايز والاختلاف التي

تشكل لغة العقل أو "اللوجوس" نفسه. بعبارة أخرى إن كل ما يقع خارج القواعد المنظمة للغة العقل ليس كلاما بالمرة ولا إنجازا يعتد به طالما هو لا يخضع لشروط الخطاب الفلسفي. مما يعتمد عليه من نظام مفاهيمي وإجراءات ضابطة لعمليات التفكير نفسه.

ومن ثم إذا كانت الإشكاليات التي يطرحها "دريدا" هي بطبيعتها واقعة داخل الخطاب الفلسفي، ولا تستطيع أن تفلت منه بتخطيه، وتجاوزه نحو العالم الخارجي، فهي لا تخرج عن كونها، وفقا لعبارة فتنجشتاين، ضربا من الأعباء اللغوية. ومع ذلك يكابر "دريدا" ويرفض أن تكون تفكيكيته ضربا من فلسفة اللغة؟ كما يحاول الزعم بأن ما يسعى إليه من كشف لمناطق المغايرة والاختلاف أو لوجوه الآخر محاولة جزئية للخروج من حدود السلب الذي يجبهه أو ينسخه الجدل الصاعد (aufhebung) في حركته نحو التركيب حيث تتلاشى الصور السلبية للآخر وتتأكد، على أنقاضه، هوية المماثل في مطابقته لذاته.

كيف يمكن إذن إدراك "الآخر" إن هذا الإدراك لا يتم إلا من خلال الخطاب الفلسفي الذي لا وجود له خارج مقولات "اللوجوس" اليوناني، الذي يقر "دريدا" بأنه لا يمكن الالتفاف من حوله، وبأنه لا يمكن العبث به وبما صار إليه من نسق شمولي على أيدي "هيجل" إلا باصطناع الحيلة والمراوغة، وإلا يفضى الغدر به من داخله على طريقة "العهد" في الإيقاع بـ "سيده". ليس من الأجدي، إذا كان الأمر على هذا النحو من الاستحالة، الخروج من مستوى الأنطولوجيا إلى مستوى الأخلاق، كما فعل "الفيثاغورس" مع "هيدجر" (*)؟ أو قبول الآخر في واقعه أو في غربته الجذرية التي يستحيل على خطاب المماثل أن يدخلها في شبكته الدلالية من غير تعديل أو تطويع؟

غير أنه يبدو أن "الآخر" الذي يسعى إلى اكتشافه "دريدا" ليس "الآخر" أو "المغاير" المقابل للفكر الغربي، وإنما "الآخر" الداخلي الذي بفلت يوما، بفعل "الاختلاف المرجح"، من قبضة النظام الدلالي في حال تحققه في شكل من أشكال الإبداع. ذلك أن أي تحقق أو تعين للإبداع هو ضياع له، طالما أن الإبداع لا يكون، في ماهيته، إلا المرة الأولى التي لا تتكرر؟ وهو لا يكاد يصل إلى مرحلة الاعتراف به حتى يتحول إلى نظام مقنن أو مشروع قابل للتطبيق والتكرار، ويفقد من ثم

ماهيته الإبداعية. ولكن هل يصبح الإبداع، على هذا النحو، مستحيلاً؟

إن "دريدا" يرى، لحسم هذه المفارقة إعادة فحص مفهوم الابتكار في التراث الغربي وتعيين حدوده حتى يتمكن من تجاوزها. ويصل الكاتب إلى أن الإبداع في معناه الأصلي هو العثور لأول مرة على شيء أو موضوع أو فكرة على غير مثال سابق؟ وكذلك العثور على تقنية أو جهاز أو تنظيم فني غير مسبوق، وهو ما يسمى بالاختراع، ويفيد كذلك فعل العثور نفسه، أي فعل الكشف أو الاكتشاف (decouverte) إلا أن ذلك كله لا يعنى أى نوع من التطبيق بين مفهوم الابتكار، سواء أكان منصبا على الموضوع نفسه أو على فعل الابتكار والاكتشاف، وبين مفهوم الخلق. بمعناه الديني المحض؟ أي الخلق من عدم (ex nihilo).

إن الإبداع في المنظور الكلاسيكي اكتشاف لشيء موجود أو لتنظيم فني أو لغوي يقوم المبدع بإعادة ترتيب عناصره بعد سلبها من تنظيمات كلية سابقة، وقد تكون هذه التنظيمات رؤى للوجود أو نظرية علمية أو ضرباً من النماذج الإرشادية. إلا أن هذا الإبداع يظل متفرداً كحدث يتم لأول مرة. وإلا فقد سمة الابتكار والاكتشاف. ومن ثم، لا يخص هذا التفرد النظام المعرفي نفسه من حيث الموضوع، وذلك بقدر ما يفاجئه هذا الابتكار ويحول بينه وبين استيعابه ودمجه في آلياته، وإنما يخص الفاعل الإنساني. وهكذا يظل الإبداع فعلاً بشرياً محضاً ولا يكون ابتكاراً إلا في إطار صياغة الحكم أو الجملة التي تربط ربطاً غير مألوف ولا مسبوق بين عناصر - موجودة. وإذا كان هذا الابتكار يظل مرتبطاً باكتشاف حقائق جديدة، إلا أنها لا تخرج عن نطاق إنتاج (performance) جمل جديدة وإعادة توزيعها بالنسبة لوظيفتها أو علاقتها بالجمل الوصفية (constatives).

بيد أنه منذ نهايات القرن السابع عشر، وفي إطار فكر كل من "ديكارت" و"البينتز" يظل على موضوع الابتكار مفهوم "الإنتاج"، إنتاج لتقنية معرفية جديدة وليس مجرد كشف لشيء موجود أو لحقيقة موجودة ولكن غير معروفة.

ومع ذلك، كما يذهب دريدا، فتقنية الإنتاج المعرفي الجديدة لم تقطع كل عراها بقضية الكشف أو مبدأ الحقيقة التقليدية، ومصداق ذلك أن المنطق الكلاسيكي (منطق بول ريبال Port-Royal) يميز بين المنهج التحليلي، الذي بناط به كشف

حقائق الأشياء وبين نظام العرض التركيبي الذي يحدد علاقتنا نحن بالأشياء من خلال لغة جيدة يحسن فيها الربط بين "الحامل" و"المحمول"، وهو ما يربط بين الحقيقة وبين الخطاب المنطقي كتقنية كشفية وتنظيمية للمعرفة؟ ولعل ذلك يمثل متصلاً فكرياً من "ديكارت" و"ليبنتز" حتى "هيدجر" الفاعل بلن "اللوجوس هو بيت الكينونة".

ولكى تكون التقنية الجديدة ذات فعالية وتأثير، حيث أنه لا يمكن الاكتفاء بفعل الابتكار الذي لا يحدث إلا مرة واحدة وبطريقة متفردة، يعمل الفكر الكلاسيكي على تعميمها، أي ربطها بالموضوعية المثالية، وليكن ذلك في صورة نظام مثالي قابل - على شاكلة اللغة- للتكرار والاستمرار ونقل المعارف المكتشفة سواء كانت هذه الأخيرة إجراءات فنية أو نظريات علمية أو أنواعاً أدبية وأساليب فنية يمكن إعادة صياغتها في صورة مقاطع سردية قابلة للتوزيع والتوزيع والتبديل.

وإنه لعجيب حقاً أمر هذا الابتكار، فهو التفرد عينه، وهو المرة الأولى التي لا تأتي لها؟ ومع ذلك فتكراره ممكن، إلا أنه لا يستطع ذلك، سواء عبر مفهوم للكشف التقليدي أو عبر التقنية المعرفية المستحدثة، إلا من خلال نظام للغة ونسق علاماتها ورموزها: هذا النسق الذي عليه أن يقوم أولاً بخلخلته كعمل طبيعي ومصدري متصل بالخيال الإبداعي، وثانياً أن ينخرط فيه، على الأغلب، في صورة تنظيمية جديدة حتى يمكنه أن يتحول بدوره إلى نظام منتج وقابل للاستخدام كعمل ثقافي مندمج ومستقر. إن الإبداع، كما نرى، وليد "الصدفة" صدفة الكشف أو لفظة الخيال المبدع، غير أنه لا يصبح منتجاً أو مثمراً إلا بتخراطه في عالم الضرورات الذي تفرضه سياسات الدول الحديثة في تنظيمها لإصدار براءات الاختراع وبرمجة البحث العلمي وتخطيط العمليات الثقافية. وهكذا يبدأ الابتكار طبيعياً وفردياً وثورياً، وينتهي بالاندماج في النظام العام الذي يعمل جاهداً على تحويل الصدفة للخلاقة والطفرة الشاردة إلى احتمالية محسوبة وإلى هامش قابل للتعايش في إطار المنتجين.

وإذا كان الابتكار يحفظ، على هذا النحو، ويلقى في الوقت نفسه، فماذا يتبقى منه كإبداع للمفاهيم وكاتبائى للاختلاف في قلب الممثل؟ ليس من شك في أن المساح المجال للأخر ليس مجرد عملية سلبية محضة، فالأخر أي المختلف - فيما يرى

دريدا- ليس ملحقا بذات مغايرة ولا مجرد موضوع آخر أو شعور أو لا- شعور،
ولربما يقصد فيلسوف التفكير بذلك أن الآخر ليس مجرد صورة معكوسة في مرآة
(psyche) الأنا، وإلا لن يستطع الخروج من دائرة الجدل الهيجلي حيث يتلاشى
النقيض على مستوى التركيب. ولكن مهما يكن من سطوة قانون المماثل الذي يحكم
كل نظام، سواء أكلن هذا الأخير خطة بحثية أو برمجة علمية أو تخطيطا عسكريا،
فإن الرغبة في إفساح المجال للآخر تحقق، على الأقل منذ "كتط" وحتى "شلينج"
و" هيجل"، فرجة في عالم الخيال حينما يتحرر هذا الأخير من وظيفته
الاستنساخية التقليدية (reproductive) ويرتفع إلى مستوى الخيال القبلي
المنتج. ومع ذلك، فإن هذا الانعتاق، الذي يرفع الخيال إلى مستوى قبايات المعرفة
وشروط تأسيسها، ليس بكاف - في نظر "دريدا" - للإفلات تماما من قبضة
الحقائق الدوجماطيقية القائمة. ذلك لأن الخيال القبلي لا يتيح للآخر التحقق إلا بقدر
ما يمثل رغبة الكائن المحدود في سعيه نحو التحقق في إطار اللانهائية المثالية،
وهو ما يجعل إبداع الآخر مجرد نقص أو فجوة تسعى إلى الاندماج في مرآة الطبيعة
الكلية، وهو ما يردنا من جديد إلى منظور الأنا المماثل ومنطق النظام المرفوعين
إلى مستوى اللامحدود.

إن العقبة الكلود، التي تقف حجر عثرة أمام نغمة الابتكار وبكارته الأولية، تقر في
عودته الحتمية إلى منطق المماثل لنفسه، وذلك منذ أول تكريس له من قبل النظام
أو القاتون الذي يضل عليه شرعيته. ومن ثم، لا يتجاوز الابتكار حدود الممكن ولا
يخرج عن قبضة المنتظم الذي يحكم تجلياته ويقيدها في إطار الحقائق المقبولة
والمسموح بها. ومن ثم أيضا - يرد الجديد إلى عالم الممكنات التي يحددها النظام
بالقوة، كما ينضم إلى قائمة الأشياء المتوقعة. ولكن ليس ذلك معناه الحكم على كل
ابتكار بجرماته من طبيعته الابتكارية، تماما كما نستنكر الإبداع ونحوه إلى بدعة،
وهو ما يقودنا إلى إلغاء هوية الابتكار نفسها !

إن الابتكار الوحيد الممكن يبقى، في الواقع، ابتكار المستحيل وإبداع اللا
ممكن، وهنا نقع في إشكالية الإبداع كما يتخيلها الفكر التفكيكي، وهي إشكالية إعادة
إبداع الإبداع لأننا، في نهاية المطاف، لا نبتكر الآخر. ولا نبتدع المغاير - كما يتول
"دريدا" - وإنما نفسح له المجال ونشقى له فرجة في النظام حتى نفتح له طريقا

للعبور، فالآخر ليس، في واقع الأمر، إلا "النحن" وابتكار الآخر ليس في نهاية الأمر، إلا إعادة - اكتشاف نحن وإعادة ابتكار عالمه في تجاوز لا ينتهي^(١).

ولكن ألا يقودنا اكتشاف نحن عبر الآخر إلى مبدأ "الدائرة" ويطرح من جديد قضية الخروج منها؟ أما زلنا في إطار فلسفة "التكرار" التي لا تتيح لنا، على طريقة اللغة/ الكلام، إلا ضرباً من التنويعات الجديدة ولكن في إطار القواعد الملزمة؟ حتى وإن كان الجديد هو الذي لم يتحقق بعد أو المجهول عنه. وكيف يكون المجهول مجهولاً إلا بالرجوع إلى ضروب من "الأوليات" التأسيسية، حتى ولو كان "الأول" لا يقوم، على طريقة "ريدا"، إلا بفضل "الثاني" و"الأنطولوجي" لا يعتمد إلا بفضل "الأونطقي" في لغة، هيدجر؟

وتبرز "لغة الدائرة" من خلال مفهوم "الهيئة" الذي يسعى "ريدا" إلى تفكيكه انطلاقاً من أعمال عالم الاجتماع الشهير "مارسيل مومس" وعلى رأسها كتابه "مبحث عن الهيئة"^(٢). فالهيئة، كما يحلها "مومس" عند الشعوب البدائية، تدخل في إطار التبادل، وإن كانت تتجاوز، من منظور الظاهرة الاجتماعية الكلية، عمليات التبادل الاقتصادي نفسها بحيث تشمل كل مظاهر التنافس في إقامة الولام والمجاملات والاحتفالات الشعائرية وعمليات تبادل الخدمات الحربية وإهداء الأطفال والنساء. ومن ثم، تكتسب الهيئة، في صورة "البوتلاش" التي يعنى بدراستها "مومس"، مجموعة من الدلالات الاجتماعية والدينية والرمزية والجمالية؟ كما تبرز بهذا المعنى الشمولي وظائف الإنفاق الترفي والنزوع إلى التنافس المجنون في تبديد الثروات، وهو ما يخرجها عن مجال التبادل الاقتصادي النفعي الذي تملكه المجتمعات الحديثة. إلا أن الهيئة بما هي هيئة تعد، من المنظور التفكيكي، نوعاً من الاستحالة المنطقية؟ فهي كهبة لا تخضع للرد وإلا فقدت ماهيتها كهبة؟ وهي، من ثم، خارج الدائرة وخارج الزمن، وذلك بقدر ما ترتبط الدائرة بحقل التبادل الذي يقوم عليه الاتصال المنفعة؟ وبقدر ما يرسم الزمن حدود الإغراض ومواعيد السداد والاستحقاق وبقدر ما ترتبط ارتباطاً جوهرياً بدورة رأس المال وحركة الاستثمارات. وإذا كان لا يهد من رد الهدية أو الهيئة كما تفرضها عادات وتقاليد المجتمعات قاطبة، فإن ردها لا يخضع للزمن الدوري المحدد والمحدود، بل إن الهيئة لا تخضع للزمن، وإنما تهبه لنا إذ أن الرد ليس إجباراً وإن كان ملزماً، وذلك بقدر

ما تخضع عمليات المنح والرد لنوع من الزمان المقترح الذي يتجلى في بعض المناسبات غير الدورية مثل حالات الزواج والميلاد والاحتفالات؟ ولعل أغرب أنواع الإلزام بالرد هو ما توصل إلى اكتشافه "موس" وهو إلزام تتميز به العقلية السحرية، وإن كنا نتفهمه ونعقله، ويضئ به إلزاما محايا للشئء نفسه وليس منوطا بالعوامل الذاتية إذ أن الهدية أو الهبة تحمل في نفسها قوة داعية إلى الرد^(٨)، أي إلى وصل ما انقطع من قتون التبادل والاتصال.

ومن الطريف حقا أن يربط "دريدا" بين هذه القوة المنوطة بالأشياء الممنوحة وبين الشروط، القبلية لعملية التبادل التي تتيح الجمع بين الهبة والقرض، تماما كما تتيح عملية الأختلاف المؤسس (differance) قيام نظام الاختلافات البنينة والمرجاة. ذلك أن الهبة والقرض يتمايزان داخل نظام التبادل بقدر ما لا تخضع الهبة لما يخضع له القرض من شروط سعر الفائدة ومواعيد السداد، ويتمثلان فيما يجمعهما من علاقة تأسيسية بالزمن: الزمن المحدد والملزم للقرض، والزمن الذي تمنحه الهبة في صورة إرجاء وشوق وتوقع، الأمر الذي يحول الهبة إلى نموذج مصدرى للقرض، كما يضيف عليها طابع القيمة مقابل الطابع النفعى للقرض. غير أن ارتباط الهبة، من منظور "البوتلائس" بجنون الإنفاق المدمر، لما يصابها من نوازع المباهاة والتنافس، سرعان ما يقلل وضعها ويؤدى، في منظور التفكيك، إلى بليلة معناها وتبدي (dissemination) دلالاتها اللغوية^(٩).

على هذا النحو ينطلق "دريدا" في سعيه نحو تفكيك معنى الهبة المصدرى ومحاولة نقله من دائرة التبادل الاقتصادى والاجتماعى إلى دائرة اللغة منتهايا بتفكيك المعنى والدلالات المتولدة عن عبارات المنح والعطاء والرد، وهو الأمر الذي لا يكمل عن ممارسته في قراءاته اللامتناهية لنصوص كبار المفكرين والمبدعين. وقراءات "دريدا"، في الواقع، ليست قراءات مباشرة للنصوص ولا تطمح في احترام خصوصيتها. بل على العكس إنها تحاول فض بكارتها وإطلاقها بما تخفيه بين ثناياها الظاهرة والباطنة، وهى لذلك تقع على نخوم علم من الكتابة تحاول طيه، وتتزامن مع علم آخر من الكتابة تحاول شق طريقها عبره وتحديد مجال عملها وممارستها من خلاله. إنها تتجاوز كل ضروب الكتابات الميتافيزيقية

والأنطولوجية المحايدة لخطاب العقلانية الغربية، وفي الواقع لكل عقلانية تلميسية، وتتعلش مع كل أنواع الكتابات التي تعطى الأولوية لمادية النص وقدرته على إنتاج المعاني الجديدة وابتكارها لا عن طريق إظهارها من حالة الكمونا إلى حالة الوجود، وإنما عن طريق إعادة التركيب أو "البناء"، وفقا لعبارة "فاليري" الشهيرة، وذلك بعد التفكير وبث الفرقة والاختلاف بين عناصرها التكوينية. ولقد أدت القراءة التفكيكية، التي يمارسها "دريدا" عبر إنتاجه المتدفق؟ منذ بدء حياته الفكرية والعمية في عام ١٩٦٠ تقريبا وحتى الآن، إلى التمهصل حول بعض المحاور الرئيسية التي تشكل مجموعة من العلامات البارزة الدالة على طريقته الفلسفية التي تميزه عن بقية أقرانه من رواد الكتابة الجديدة مثل: "فوكو" (أركيولوجيا الفكر) و "بولوز" (الكتابة السيكيذوفرينية والريزومتية) و "لاكان" (البحث عن لغة اللاشعور) و "ليوتار" (الميتاحكايات) وغيرهم. وتتراوح المحاور الرئيسية في كتابات فيلسوف التفكير بين مفاهيم العلامة والأثر والكتابة والترجمة والصوت والعقار والاسم العظم والتوقيع والسيالي والسلمش والزمن والاستعارة والهيئة والأوثنة والبقارة والابتكار والسياسة والقانون والمؤسسات وشبه الترنسندنتلي والاختلاف والانعلاق والآنا والآخر والآلة ونقد الميتافيزيقا والفينومينولوجيا و اللاشعور (١٠).

وترمي العملية التفكيكية عند "دريدا" إلى كشف التناقض المبدئي بين مسلمات التراث الغربي المسكوت عنها، وهو الأمر الذي ينطبق على أي تراث، وبين الواقع الفطري للممارسات الخطابية في شتى مجالات المعرفة فكما رأينا التناقض الجذري الذي يقوم بين عملية الابتكار وضرورات التكرار التي لا مفر منها لإضفاء الشرعية عليه، وبين الهيئة وضرورات التبادل التي لا يفلت منها أي مجتمع. بما هو مجتمع فقه يمكننا الإشارة إلى ضروب عديدة من التناقضات التي يبرزها "دريدا" بصدد المفاهيم التي أشرنا إليها، إلا أننا سنكتفى ببعض الأمثلة املين في استكمالها فيما بعد.

على هذا النحو، يبرز لنا "دريدا" التناقض الغريب القائم بصدد العلامة اللغوية التي تعرف بأنها إشارة إلى معنى غائب وتنسب إليها، في الوقت نفسه، وظيفة ثغوية بالنسبة لما لا يوجد إلا بها. ألا يدل ذلك على أنها البداية الحقيقية

وليس المعنى الذى تشير إليه؟ كما أن ارتباطها بالمدلول الذى يرد بدوره إلى المرجع الخارجى لا يقوم على أى أساس من المنطق أو التبرير؛ ومن ثم لا يمكن اعتبار تمثيلها للأشياء عملا طبيعيا، وإنما مجرد عملية اعتباطية أو اتفافية بحتة. ومع ذلك، يذهب الفكر الميتافيزيقى إلى أن المفهوم أو المثال يلعب دور المصدر المؤسس غير مدرك لمفارقة إسناد عملية تمثيل الفكرة أو الحقيقة المجردة إلى مادية العلامة؛ وذلك فى الوقت الذى تزعم فيه المادية، وهذه مفارقة أخرى، أن الأفكار مجرد انعكاس للأشياء وللعالم الخارجى. ومن ثم، يتبين لنا أن موقف "ريددا" لا هو بمثالى ولا هو بمساي، فهو لا يفصل - كما يفعل "سوسير" - بين الدال والمدلول، لأن كل مدلول، فى رأيه، ليس إلا دال فى علاقة مع دوالى آخر. ليس هناك إذن أسبقية فى اللغة للمعنى أو الفكرة على العلامة، ولا للصوت الحى على مادية الكتابة إذ ليس هناك إلا علاقات تمايز واختلاف داخل اللغة.

معنى ذلك أن الكتابة ليست ملحقة بالمعنى لا تابعة لها، فهى لا تحفظها من الضياع "أكثر أو أقل مما تعرضها لمخاطر التحريف وسوء الفهم وزيف التفسير والتأويل، الأمر الذى يودى إلى تقويض المذاهب الإنسانوية (humanisme) وما تعتمد من مبادئ الحس بالحقتى الأولية ومفاهيم القصدية والغلبة وإلى تفكيك العلاقة القائمة بين المصدرية التأسيسية وبين الوقائع الإمبريقية. كما أن تحرير الكتابة من هيمنة الصوت الحى يعنى بالضرورة موت المعنى والمؤسس وأخيرا المؤلف، إذ إن الموت، حقيقيا كان أم رمزيا، شرط من شروط حياة الكتابة ونموها. إلا أن ذلك يخلل العلاقة بين المرسل والمرسل إليه، إذ سرعان ما يحتل الثنى محل الأول ويفرض على ما تركه أو خلفه من "أثر" معنى ودلالات غير متوقعة، وفقا لضرورات العصر، ومتطلبات التطور والتغير، وهو الأمر الذى يربط عملية الكتابة بحركة الصيرورة والمستقبل أكثر من تقييدها بالماضى، وهو ما يجعل أيضا من عملية "تكرار" علامات الكتابة عودة للممثل وخيانة له، إذ أن كل عودة للنصوص السابقة ليست عودة حقيقية وإنما إعادة قراءة لها. ومن ثم، نفهم لماذا يقيم "ريددا" عملية الكتابة فى قلب ظاهرة الاختلاف: الاختلاف البنئى والاختلاف المرجأ، وذلك بقدر ما يكتسب كل نص دلالاته الحالية داخل سياق بعينه، وبقدر ما يكون كل سياق قبلا لإعادة توزيع عناصره، وفقا لاختلاف الموقف والظروف

التاريخية لعمليات القراءة. ومن هنا، لا نقع قط على سياق ثابت ولا على نص مغلق، وإنما على عمليات مستمرة من الانغلاق والانفتاح. وكذلك الأمر بالنسبة "للترجمة". فهي لا يمكن أن تشكل صورة مطابقة للأصل، وإنما إعادة تشكيل وصياغة له، وكل إعادة خبثة وتحويل وتبديل، كما تصيب المفارقة "الأب" نفسه الذي يود أن يكون عملاً إبداعياً متفرداً ويحمل اسم صاحبه وتوقيعه، إلا أن احترام هذه الفردية يشكل "دينا" باهظاً على كل قارئ مستقبلي إذ أن إعجاب القارئ بهذا العمل المتفرد يدفعه إلى، محاكته بقدر ما يدعو كل عمل إبداعي إلى الانتشار والتعميم، ومن ثم تضيع خصوصيته الفردية ويصبح "الأسم العظم" مجرد اسم أو علامة شائعة على طريقة في الكتابة أو الأسلوب^(١١).

ويطال التفكير أيضاً لغة للفلسفة نفسها التي هي- كما يقول "دولوز" علم المفاهيم، فإذا بصاحبنا يقم فيها لعبة "الاستعارة"، التي تفيد في أصلها اليوناني القديم معنى النقل والتحويل من مجال إلى مجال. ويهدف "دريدا" بذلك إلى تجاوز الحدود بين الفكر والفن أي بين التعبير العقلائي المجرد وبين التعبير الحسي أو اللاعقلاني أو بين "اللوجوس" و"الميثوس" بقدر ما يرجع الفكر، في منظور التطور، إلى الأسطورة. وليس من شك في أن هذا هو ما يمارسه الكاتب في كثير من كتاباته الإبداعية البحتة على شكله "البطاقة البريدية" و النصوص المزدوجة، التي يشترك فيها مع كاتب آخر، والمكونة من متن وهامش. وتتجلى أيضاً الظاهرة التفكيكية في البحث عن الثنائيات، كما نرى في ثنائية الدال والمدلول في "لغة" اللاشعور (فكرة منسوبة إلى "لاكان") المتراوحة بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. ذلك أنه حينما تزيد دفعة الحياة عن الحد في بحثها عن اللذة فبها تعرض الإنسان لخطر الموت، ومن هنا احتياجها لتأكيد مبدأ الحياة إلى بدائل (استعارات) لتتجنب الاصطدام. بمبدأ الواقع وفيوده أو عقباته الكابتة للرغبة. ولعل هذا يقودنا إلى فكرة "الرباط المزدوج" (double bind) الذي يشكل السمة الرئيسية للطريقة الإجرائية التي تقوم عليها تفكيكية "دريدا"، فهو ينشئ خطبا لا يمكنه التواجد إلا في قلب التراث الفلسفي السابق عليه، وإن كان عن طريق المراوغة والاختلاس؛ وهو من ثم، لا يقطع تماماً كل صلة به بالرغم من معارضته ومناقضته كما لا يقف منه في مستوى "ما بعد الميتافيزيقا"، كما هو معروف في تيار ما بعد الحداثة.

إنه، في الواقع، يحاول تعطل وصول الرسالة التي يريد تبليغها ، هذا الموروث عبر الخطاب الميتافيزيقي السائد. ومن ثم، تتصوع لعبة الثنائيات المتعارضة في مجمل النصوص "الدريدية" سواء بين الهبة والقرض أو بين الصوت والكتابة أو بين القبلي والإمبيريقى أو بين القانون والفوضى التي تسبقه أو بين العقل وما يقوم في خلفيته من "جنون" مقموع أو مكبوت⁽¹⁾. وهكذا نظل، مع فيلسوف التفكير، مطبقين في الفضاء، لانعرف على أي قدم نرقص، وفقا للتعبير الفرنسي المألوف؟ كما نظل في مجال "الأعيب اللغة" التي وإن كانت تقوم بشحذ الذهن ومضاعفة الفقرات النقدية للعقل، لا تهدينا، في الواقع، إلى خطة عمل واضحة، ولا تفتح لنا مجالاً للبناء وكأنا مع "دريدا" أمام بعث جديد لحركة الفكر المسططاني: فكر التذبذب والتردد وعدم الحسم.

الهوامش

(1) Vincent Descombes: le meme et l'autre ed. de Minuit, 1986, p. 98.

(2) Martin Heidegger, l'etre et le temps & Gallimard, 1964, p. 39

(3) James Gleick, la theorie du chaos vers une nouvelle science Albin Michel, 1989 (الطبعة الأمريكية عام ١٩٨٧)

يختص علم الفوضى بدراسة مظاهر الاضطراب في الطبيعة فيما يخص الأحوال الجوية واضطرابات القلب وذبذبات المخ وغير ذلك كما يعنى بقياس الأشكال الكلية للأنساق لا بأجزائها المكونة لها ، ومن ثم ينصرف اهتمام العالم إلى ملاحظة الصدف والقفزات غير المتوقعة والأشكال المهمشة أو غير المنتظمة التي ترسمها الأنساق المشككة أكثر من اهتمامه بالعناصر مثل النيوترونات والكواركس أو الروموزومات التي تتكون منها الأنساق أنظر ص ٢١.

(٤) عالجتنا هذا الموضوع في كتابنا "نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو" دار المعرفة الجامعية ،

الإسكندرية ، ١٩٩٢ ص ١٨١ .

(٥) يعد عمانوئيل ليفيناس من أهم معارضي المنظور الانطولوجي للأخر عند هيدجر وذلك باسم المنظور الأخلاقي الذي يجعل من الأخر في خصوصيته غير القابلة للرد صورة "للوجه" أي المطلق .

أنظر كتابه ، الذي عارضه "دريدا" نفسه الشمولية واللامتاهي وعنوانه بالفرنسية :

Emmanuel Levinas Totalite et infini Essai sur l'exteriorite. Livre de Poche biblio essais, 1994(ed originale, 1971)

(6) Jacques Derrida, *Psyche. Invention de l'autre*. Paris, Ed. Galilee, 1987, pp. 11-61

(7) Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *sociologi et Anthropologi*. Paris, P.U.F., 1966, pp. 145-279.

(٨) يقول "موس" بأن الأشياء الموهوبة عند شعوب "الماوري" تحمل جزءاً من القوة الروحية لما نحياها ويسوي لنا لتفسير هذه الفكرة قول أحد مشرعهم "الأشياء" لتأوينها" وكل الممتلكات الشخصية بالمعنى الدقيق تمتلك قدره (هو) روحية فإن أنت منحتني شيئاً ومنحته لشخص غيري ، فإن هذا الأخير يعطيني مقابلاً له مدفوعاً بالقدر الروحية لهديتي وأنا ملزم برد هديتك لأنه من واجبي أن أردد إليك ما يشكل في الواقع نتاج قدرة (هو) ما منحتني إياه، المصدر نفسه ، ص ١٥٩

(9) Jacques Derrida, *Donner le temps* . Paris Galilee 1991 p 58-94.

(10) Jacques Derrida, par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Ed , le Seuil, 1991.

(١١) المرجع نفسه ، ص ٢٦-١٧٠. راجع مقالينا : "الكتابة والتفكيك" و "الوظيفة الأيديولوجية للصوت" عند دريدا في كتابنا "دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر" ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٨.

(١٢) المرجع نفسه ، ص ١٧٠-٢٥٧. وكتاب:

Daniel Giovannageli, *Ecriture et repetition*, Paris U.G.E(10-18), 1979.

تفكيك الميتافيزيقا(*)

عبد السلام بنعبد العالى (**)

"يتعلق الامر بشئ مخالف امر الاختلاف النص الجدلي . فما ينهى ان شكره هو العلاقة بين الحنيفة والحاضر . وذلك عن طريق تكرار يكون حتميا ولا حاضرا . فكموضع المعنى وقبلة الحنيفة موضع سؤال . وذلك بكيفية لمرتم داخل الفلسفة حتى عند الشكاك ومن دارنى فلنكهم . ان النص الجدلي . الذى ممكن الفكر المجلى من الاسهام فى كثير من التجديدات العميقة . قد ظل سجين متنازعا الحضور والكون والاستمرار سجين المنهور العادى عن الزمان "

جاك دريدا .

مهما قيل عن علاقة التفكيك بكل من الجنيا لوجيا والتقويض ، ومهما كتب عن علاقة دريدا بكل من نيتمه وهايدجر ، وكيفما فهمنا تصريحات دريدا نفسه بصدد هذه العلاقة ⁽¹⁾ فانا نستطيع ان نؤكد ان افق التفكير لا يختلف هنا وهناك ، وان دريدا لا ياخذ على المفكرين معا " لعدم التماسك المنطقى " ⁽²⁾ لافكارهما ، بقدر ما يعتبر " ان تردد افكارهما وحيرتهما " هما بالاولى من قبيل " الرجعة التى تميز كل المساعى التى اعقبت الهيجيلية والتى تطبع الانتقال من عصر الى عصر لخر " ⁽³⁾ .

ذلك ان الامر لا يتعلق بصدد نصوص نيتمه او هايدجر بقدر " خارجى " . وهذا يطبع استراتيجية التفكيك لزاء جميع النصوص فهناك فى كل نص ، حتى فى اكثر النصوص الميتافيزيقية تقليدا ، هناك قوى عمل ، هى فى الوقت نفسه قوى تفكيك للنص . وما بهم التفكيك هو الاقامة فى البنية غير المتجسمة للنص ، والعثور على توترات او تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته se decon-struit فى النص نفسه قوى متنافرة تلتى لتقويضه ويكون على استراتيجية التفكيك ان تعمل على ابرزها .

(1) نقلا عن الفصل الرابع من كتاب اسس الفكر الفلسفى المعاصر بمحاورة الميتافيزيقا . ونشكر زملاء لي الجمعية الفلسفية المغربية ومجلتها المنيرة سعادت فلسفة على تعاونهم معالي نشر الدراسات الفلسفية في مصر والمغرب .

(2) استاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس ، الرباط .

ذلك ان النص لا يكون نصا الا اذا اخفى عن النظرة الاولى " قانون تركيبه وقاعدته لعبته ، وهو يظل لا مدركا على الدوام " (4) ولا يعنى ذلك انه يحفظ معناه ويحجبه "فالقانون والقاعدة لا تحتيمان وراء سر لن يفضح ، كل ما فى الامر انهما لا يمثلان فى الحاضر" (5).

لا يتجاوز التفكير الميتافيزيقا بمهاجمتها وانما يسعى الى ان يبين انها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء و يقين وحضور امام الذات . يتعلق الامر بتوسيع شرح لازم الميتافيزيقا وشق هوة لم تنفك عن الوجود . ذلك ان الميتافيزيقا رغم ادعاءاتها لم تحقق هذا الحضور الا ك وهم (6) . فمثلا ان الحلم يحقق رمزيا رغبة ما تسد نقص عدم الاشباع الفطرى للرغبة ، فان ميتافيزيقا الحضور تحاول ان تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق واعادة النظر فى مفهوم الحضور هذا ، مفهوم الوجود كحضور ، ومفهوم الزمان كحاضر . يستعيد دريدا " النقد " الهایدجرى للمفهوم الميتافيزيقى عن الزمان (7) . الا انه يبين قصوره وحدوده . " فاذا كنا هايدجر قد فكك بصفة جذرية سيادة الحاضر على الميتافيزيقا، فلنسى يقودنا الى التفكير فى حضور الحاضر بيد ان فكر هذا الحضور يقتصر على مجرد الاستعمال المجازى للغة التى يزعم تفكيكها، وذلك نتيجة ضرورة عميقة لا نتفلسف منها بمجرد ان نتخذ قرارا من اجل ذلك" (8) . يبين دريدا ان التفكير ينبغى ان يذهب ابعد من ذلك، ويمتد الى مفهوم الحضور ذاته ، كما يؤكد ان المفهومات الميتافيزيقية عن التاريخ والمعنى والوعى والذات والهوية ، ما كان لها ان تكون ، لولا ان نمط الحاضر هو الذى حدد المفهوم الميتافيزيقى عن الزمان والكان (9) . لذا فهو يقف عند المعنى الذى ترد اليه كلمة اختلاف difference . ويلاحظ اننا عندما نقحمها فى الهوية فهى لا تفيد خلخلة لمفهوم الحضور. ذلك ان difference تحيل الى الاختلاف بمعنى التمايز لا الى الاختلاف بمعنى الارزاء . انها تحيل الى الفعل differencier لا الى الفعل differer لذا يقترح دريدا تعديلا فى كتابة تلك الكلمة بحيث تفيد فى الوقت ذاته الخلاف والارزاء وهو يضع حرف a بدل حرف e فويكتبها على هذا النحو لتعنى (10)

١- الارزاء الذى ياخذ بعين الاعتبار " الزمن والقوى فى عملية تقتضى حسابا اقتصاديا ولغا ودورانا وتلخرا .

٢- الخلاف واللاتطابق الذي " يقتضى مسافة وبونا وابتعادا ". ولعل اللفظ العربي مباينة يفسح عن هذين المعنيين بحيث يدل فى الوقت ذاته على الاختلاف والتمايز كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل .

المباينة لأن La differance هى حركة توليد الفوارق . لها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم اذا كان كل عنصر " حاضر " متعلقا بشئ اخر غيره ، محتفظا بهذا العنصر المعنى داخل الهوية " تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكى يكون هو ذاته" ^(١١) ويدخل الزمان فى "تحديد" الكائن لالحصره وضمه ، وانما لجعله مطلقا فى حركة لرجاء دائم ، بحيث "يدخر نفسه" ولكن الامر فى الجدل الهيجلى حيث فهم الاخير داخل القصد ضيق ^(١٢) وانما " يدخرها بمعنى انه يحفظها ويرجوها الى حين" ^(١٣) .

للدلالة على هذا الحاضر المدخر المتصدع يستعير دريدا من ليفيناس مفهوم الاثر Trace ^(١٤) الذى لا تنفعا فى تحديده انماط الزمان الميتافيزيقية " فلا مفهوم الحاضر ولا مفهوم الماضى ولا مفهوم المستقبل ، ان المفهومات الميتافيزيقية عن الزمان بصفة عامة ليس باستطاعتها الوصف المطبق لبنية الاثر" ^(١٥) .

ان الاثر لا يحضر انه ليس حضورا وانما هو سيمولاكر ^(١٦) للحضور . انه "حضور ممزق متصدع متحرك مرجا ، حضور لا يكون حضور بشكل الامحاء بنيته" ^(١٧) وهو يتلقى مع انماط الزمان التقليدية يتلقى مع مفهوم الزمان الميتافيزيقى بما فيه المفهوم الجدلى . ذلك ان بنية التأجيل والتأخير " تمنعا من ان نجعل من الزمن مجرد تعقيد وتركيب جدليين للحاضر الحى" ^(١٨) .

لمجاوزه الميتافيزيقا ينبغى ان يكون هناك اثر موشوم على النص الميتافيزيقى ، يحيلنا لا الى حضور اخر ، او الى شكل من اشكال الحضور وانما الى نص اخر . وان وشمة هذا الاثر على النص الميتافيزيقى لا يمكن ان تدرك الا كمحو للاثر نفسه . وبالرغم من ذلك فان هذا المحو يخلف اثره فى النص وحينئذ " فان الحضور يدل ان يكون كما يعتقد عادة ما يدل عليه الدليل ، وما يحيل اليه الاثر ، فانه يصبح اثر محو الاثر . ذلك بالنسبة اليها هو النص الميتافيزيقى ، وتلك هى اللغة

التي نتكلمها . وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها الى مجاوزتها "(١١).

ذلك ان الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها يمر عبر كل نص ، فلا يتعلق الامر بالتمييز بين داخل وخارج ، والاقامة في خارج مطلق ، وانما بـ " استراتيجية شاملة للتفكير "(١٢) تنفادي الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم " داخل " الافق المغلق لهذه الثنائيات عاملة على خلخلته : "فإن تفكك الفلسفة معناه ان تقيم جنيلوجيا مفاهيمها وفق اكثر الطرق امعة ، وأقربها الى الداخل ، ولكن في الوقت ذاته انطلاقا من خارج لا تستطيع هي ان تصفه او تسميه "(١٣) ومع ذلك فان هذا "الخارج" ليس خارجا مطلقا . فلا يتعلق الامر باقامة حقيقة ضد الحقيقة ، كان نواجه الحقيقة الميتافيزيقية بالحقيقة الطمية . ان الخارج المقصود مقيم داخل الامتلاء الميتافيزيقي . ذلك ان هذا الامتلاء . كما سبق ان قلنا امتلاء وهمي وهو ينطوي على فراغات وتباعد وخارج . فإن كان التفكير يضع نفسه في الخارج ، فإن هذا الخارج مرتبط على الدوام بدخل متعدد متنوع ، يقول تريدا : "لا يمكن للخلخلية الجذرية ان تقي الا من خارج (...). هذه الخلخلية تكمن في العلاقة العنيفة بين الكل وخارجه . سواء اتعلق الامر بالعلاقة العرفية او الاقتصادية ، السياسية او العسكرية (...). بناء على ذلك لن يكون الاختيار الا بين استراتيجيتين :

١- ان نحاول الخروج وفق البناء دون ان نغير من موقعنا ، وذلك بالفحص عما تنطوي عليه المفاهيم الاساسية لاشكاليتنا مستعملين ضد البناء الاموات والاحجار التي نتوفر عليها داخل البيت اي داخل اللغة كذلك ...

٢- ان نغير من موقعنا مناصلين عنه بغية مقيمين تورا في الخارج مؤكدين الانفصال والاختلاف (...).

ومن الواضح ان الاختيار بين هاتين الصيغتين من التفكير وفق البناء لا يمكن ان يكون بسيطا ولا واحدا . ان الكتابة الجديدة ينبغي ان تلعب اللعبتين معا : وهذا يعني اننا ينبغي ان نتكلم عدة لغات ، وان ننتج نصوصا متعددة في الوقت ذاته "(١٤). هذا التعدد هو ما يجعل تريدا يقف عند بعض الكلمات التي تنطوي على معان متعددة بل ومعان مضادة . انها كلمات يحكمها الاختلاف ولا تخضع لمنطق الحصر والحد ،

وهي تشكل بذلك فضيحة بالنسبة لمنطلق الميتافيزيقا ، انها كلمات مزبوجة المعاني تحمل في "داخلها" خارجها وتنطوي على قوة للخلخلة والتفكيك عملت الميتافيزيقا على الدوام على الحظ من احد معانيها ، وتقوم استراتيجية التفكيك على بعث طاقة التعبير الحية في المعنى المهمش لكل هذه الكلمات .

ذلك هو شأن لفظ الاثر الذي مر معنا والذي يعنى النسخ بالمعنى العربى المزوج لهذه الكلمة : "النسخ ابطال الشئ واقامة اخر مقامه ، تبديل الشئ من الشئ وهو غيره " ثم "النسخ ينقل الشئ من مكان الى مكان وهو هو " كما يقول لسان العرب . النسخ هو الابطال والالغاء والازالة ثم هو الاحتفاظ والابقاء .

نك ايضا هو شأن الفارماكون الذى يعنى السم والترىاق ، والملحق الذى يضاف لمد نقص فيبين عن النقص . انه الزيادة والنقصان اللذان يصدعان كل مقابلة مطلقة بين الايجاب والسلب . ثم الهامش الذى يشير فى الوقت ذاته الى الامتلاء والنقصان الايجاب والسلب .

كل هذه "الالفاظ" ليست هي هذا الطرف ولا ذلك ولكنها هما معا . وكل هذه "الالفاظ" تعكس بعضها ، كلها تحيل الى السلب والايجاب للزيادة والنقصان ، الحياة والموت والهوية والاختلاف . فمن ورائها توجد حركة توليد الاختلافات ، توجد المباشرة adifference وبالرغم من ذلك فلانستطيع ان نقول ان المباشرة والاختلاف هو مبدأها واصلها . ليست المباشرة هي الاصل الميتافيزيقي . فرغم ان المباشرة هي ما تتولد عنه الفوارق ، وما تتمخض عنه مفعولات الاختلاف "فهذا لا يعنى انها حاضرة حضورا بسيطا فى ذاتها لا تتبدل ولا تتغير ولا تختلف عن ذاتها . ان المباشرة هي الاصل اللاممتلى واللامسيط . لذا فان اسم "الاصل" لا ينطبق عليها"^(٢٧) .

تصدع الحضور يطل مفهوم الاصل ذاته ، ويقدم العود الابدى داخل الكائن فيجعل من التفكيك استراتيجية شاملة تلتقى مع الجنيا لوجيا فى "هدمها" للاوشان الميتافيزيقية . الا ان التفكيك يختلف عن الهدم النيئتوى فى الصبغة الاكاديمية التى يتخذها . فهو اساسا تفكيك للنص الفلسفى . انه نقش على النصوص . وهذا ما يبرز ولع دريدا بتاريخ الفلسفة واهتمامه الدقيق بنصوصها . وهو اهتمام يبدو فى بعض

الاحيان امرا مبالغاً فيه كما قال فوكو⁽¹¹⁾ وبالرغم من ذلك فنحن لن نذهب حتى القول مع استاذ دريدا ومعلمه ، بان التفكير هو المسؤول عن "اعادة صياغة النص الى ما لا نهاية له". اليست هذه "طبيعة" النص بما هو كذلك حتى عند فوكو نفسه؟ اليست هي حياة الدليل كما يدعى كل الموازين لنيثشه والقائلين بالعود الابدى وسيادة التكرار؟ الا يتطرق الامر بمتابعة حياة الحقيقة ونظام الخطاب وسياسية المعرفة؟

لقد سبق ان اكدنا ان مجاوزة الميتافيزيقا لا تعنى عند فوكو نفسه مواجهة حقيقة باخرى . ويبدو ان الامر لا يختلف عن ذلك حتى عند دريدا نفسه فليس التاكيد نقدا للنصوص الفلسفية ولا تحليلاً لها . واتما هو استراتيجيته⁽¹²⁾ . وهو لا يخرج بذلك عن السمة التي طبعت الفلسفة بعد هيغل حيث لم يعد لها موضوع ، وحيث اصبحت تتشغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه .

الهوامش :

١- نقرأ على سبيل المثال في مواقف : " ان نص هايدجر هو نص بالغ الاهمية في نظري . انه يشكل خطوة الى الامام لم يسبق لها مثيل ، خطوة لا يمكن ان ترد الى الوراء ، خطوة مازنا حتى الان اهد ما نكون عن

الاستفادة من ثرائها النقدي " . Derrida. Positions, Minut, 1972,p.73.

كما نقرأ في الجراماتولوجيا ، " ان جميع التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة بما ذلك التحديد الذي يذكرنا به هايدجر ، في ما وراء الائنو-تولوجيا الميتافيزيقية ، ليست قابلة لان تفصل عن مقام اللوغوس او ، على الاقل عن عقل يستمد اصوله من اللوغوس ، ايا كان المعنى الذي نفهمه به " . De la

grammatologie, Minuit, 1967,p.21.

كما نقرأ في ص.٣٧ من الكتاب نفسه . " ينهي اذن ان نسلك سلك هايدجر وتبعه في السؤال الذي طرحه عن الوجود ، وطرحه وحده ، وذلك من اجل النفاذ الى الفكر الصارم لهذا الاختلاف الغريب وتعميده تحديداً دقيقاً " . ثم في ص. ٣٢ .

" لانفاذ نيثشه من قراءة من النمط الهايدجري ... " . وفي الصفحة نفسها : " ربما كان لا يجب اذن انتشغل نيثشه من القراءة الهايدجيرية ، وانما على العكس من ذلك ، فتحه لها كلياً ، والوقوف بلا تحفظ الى جانب ذلك التأويل " .

2- Derrida. De la grammatologie, op. cite pp.38

3- Ibid.p.39.

4- Derrida. La Dissemination, Seuil, 1972, p.71.

5- Ibid

٦- نقراً في الجراماتولوجيا: يتعلق الامر بفقدان ما لم يوجد قط ، بحضور امام الذات لم يعط اهدا ، وانما حلم به

pp.164-5

٧- انظر بهذا الصدد مقالة :. "Ousia et Gramme" وقد نشرت في الهداية ضمن كتاب :

L'endurance de la pensee (recueil collectif, pour saluer J.Beaufret)

Plon,1968. Marges de la philosophie, Minuit, 72.

8- Derrida . "Les fins de l'homme", in Marges, op.cite,pp.157

يقول دريدا : " كل ما تقوم به يمثل في اني اضع سؤال تعين معنى الوجود كحضور وهو التعيين الذي راي هايدجر قدر الفلسفة ". Positions, op.cite, p.15.

٩- نقراً على سبيل المثال في هوامش الفلسفة : " ان اي معنى لم يكن له ان يدل ويعني في تاريخ الميتافيزيقا

الا انطلاقاً من الحضور ، والا باعتباره حضوراً ". Marges. op. cite,p.58

ثم في ص.١٧. " وما يصدق على الوعي ينطبق على ما يسمى الوجود الذاتي بصفة عامة . فمتلما ان مقولة الذات لا يمكن ان يفكر فيها ، ولم يفكر فيها دون الرجوع الى الحضور كجوهر فان الذات كوعي لم تدرك الا كمثول امام نفسها . ان الامتياز الذي يعطى للوعي هو امتياز للحضور ". واخيراً نقراً في ص٩٥ من الكتاب نفسه : " ان تحويل الحضور الى مثول امام الذات وللموجود الاعلى الى ذات تفكر في نفسها وتمكف على ذاتها في المعرفة لا يخرج عن المفهوم التقليدي عن الزمان كما حدد منذ ارسطو ".

10- Cf."La differance" in Marges.op.cite,p.8

11- Derrida. Marges. op.cite,p.13

12- Cf."de l'economie restreinte a l'economie generale" in L'écriture et la difference, op.cite,

13- Marges.op.cite,p.21

١٤- يقول : " وهذا يسمح لنا ان نطلق لفظ الاثر على ما يتمتع عن التحديد في مفهوم الحاضر".

De la grammatologie, op.cite,p.97. ثم يقول في هوامش الفلسفة : " الماضي الذي لم

يحضر قط . هذه العبارة التي يصف بها ايمانويل ليفيناس الاثر والغمرة المطلقة اي الاخر ... ومن جهة

النظر هذه فان فكر الاختلاف يلتقي مع نقد الانطولوجية التقليدية كما سنه لفيناس *

Marges.op.cite,p.25

15- De la grammatologie. op.cite,p.97.

١٦- حول مفهوم السيمولاكو ، النظر الفصل الثامن من القسم الثاني من كتابنا اسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ .

17- Marges. op.cite,p.25.

18- Ibid.p.21

19- Marges.pp. 76-77

20- positios,p.56

21- Ibid.p.15.

22- Marges,p.162

23- Ibid,p.12

٢٤- كتب فوكو ردا على دريدا : * لن اكتفى بالقول انما يتألف منها المتألفين بقا او انفلاقمها اللذان يوجدان من وراء نصية الممارسات الخطائية ، وانما اذهب حتى القول ان الامر يتعلق ببداغوجيا مشروطة تاريخيا اخذت تظهر انما ببداغوجيا تعلم التلميذ ان لا شيء خارج النص(...). وان لا داعي للبحث بعهدا عنه ، وان معنى الوجود يتجلى في النصوص . انما ببداغوجيا تمنح لصوت المعلمين سيادة بلا حدود فتجعلها ان تعيد صياغة النص ما لا نهاية له *

M.Foucault,Histoire de la follie, Gallimard, 1972,Appendice.p.602.

معروف ان دريدا كان قد رد على هذا الماخذ بانه ياخذ مفهوم النص في معناه الضيق . وانما في معنى اوسع كذلك الذي يقبله بلاشيو يقول " بان العالم نص وانته حركة الكتابة ذاتها " . والظاهر ان كل اتباع لبعثه بمن فيهم فوكو ، ملزمون مبدئيا بقبول هذا التعيين للنص . فالجناولوجيا ، ترى ان الوجود كله حركة تاويل . لذا فان النقاد فوكو يبدو موجهها لبعثه نفسه .

٢٥- كتب دريدا: اننا نتمسك الى فكر الاختلاف عن طريق موضوع الاستراتيجية.* Marges, op.

cite.p.7.

جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب (*)

أحمد أبو زيد (**)

يقف جاك دريدا كحالة فريدة متميزة بين المفكرين اللبنانيين الفرنسيين المعاصرين . فقد حقق شهرته الواسعة في سنوات قليلة نسبيا وباعمال هي في معظمها مقالات أو مقابلات تنور في الأغلب حول كتابات و آراء غيره من المفكرين والفلاسفة والأدباء ، وإن كانت هذه المقالات تكشف من دون شك عن درجة عالية من العمق والأصالة وذلك إلى جانب ثلاثة أو أربعة كتب ظهرت له ويعالج فيها بعض الموضوعات الفريدة الشائقة كما هو الشأن في كتابه الأخير حول "البطاقات المصورة" . على أي حال فإن المقال يعتبر أحد معالم الحياة الفكرية في فرنسا وجانب كبير من أعمال اللبنانيين الفرنسيين أنفسهم ظهر في أول الأمر في شكل مقالات متفرقة في المجلات العلمية المتخصصة ، ثم عكف اصحابها على مراجعتها وإعادة صياغتها لتظهر في شكل كتب متكاملة .

يضاف إلى ذلك أن جاك دريدا هو الوحيد من بين المفكرين اللبنانيين الذي تعرض بالنقد والتحليل وأحيانا التجريح لكتابات زملائه . فلم يسلم من نقده الأربعة الكبار الآخرون : جاك لاكان وميشيل فوكو ورولان بارت ، بل وزعيمهم وكبيرهم جميعا كلود ليفي ستروس ، فهو يمثل بذلك اتجاها جديدا ومهما داخل المدرسة البنائية أصبح يطلق عليه اسم "مابعد البنائية" ، كما أصبح هو نفسه يمثل "الولد الشقي" في الفكر الفرنسي المعاصر.

(*) من كتاب الطريق الى المعرفة ، كتاب العربي ، الكويت ، ٢٠٠١ .
(**) أستاذ الاثروبولوجيا بجامعة الاسكندرية ورئيس لجنة الاحتضار بالمجلس الاعلى للتقانة بالقاهرة .

ولقد كان للظروف التي مرت بها فرنسا في أواخر الستينات دخل كبير في ظهور اسم دريدا واكتسابه لتلك الشهرة . فحين قامت ثورة الطلاب عام ١٩٦٨ وانضم كثير من الكتاب والمفكرين والمنقذين الفرنسيين إليها ، رفض لوي التوسير وكلود ليفي ستروس - وهما من كبار قادة الفكر البنالي - الانضمام إلى الحركة "والنزول إلى الشارع" وأثار ذلك سخط الكثيرين من المنقذين الذين رأوا في ذلك الموقف علامة على تراجع البنائية وتحسار دور المفكرين البنائيين في الحياة العامة ، والتف الشباب المثقف حول دريدا وآرائه التي تمثل موقفا نقديا ومعارضاً للبنائية التقليدية أن صحت هذه التسمية واعتبره ممثلاً لاتجاه فكري جديد يتجاوز تلك البنائية ويتخطاها .

وكان ذلك الموقف الثائر الذي وقفه دريدا أثناء حركة الطلاب أثر سلبي على حياته فيما بعد . فحين تقدم لشغل وظيفة استاذ الفلسفة في جامعة نانتير التي شهدت مولد الحركة الطلابية رفضت الجامعة ترشيحه للمنصب وبذلك استمر في إيمانه وعمله الأصليين : مدرسا لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعظمين العليا بباريس .

وقد تظاهر دريدا بعدم الاهتمام بالأمر ورد فضله في الحصول على الأستاذية إلى (المناورات السياسية الأكاديمية) ولكن موقف الجامعة منه نثار موجة استياء شديدة في الأوساط الثقافية في باريس كما تعاطف معه الكثيرون حتى من بين الذين يختلفون معه في الرأي لانهم يعتبرونه - رغم كل شيء - أحد معالم الفكر الفرنسي الإسامية وكتبت كاترين كليمان الناقدة الثقافية لمجلة لوماتان تهاجم للجامعة لموقفها المخزي من (مفكر) يمثل علامة بارزه في تاريخ الأفكار خلال السنوات العشر الماضية .

ومهما يكن من شيء فلا تزال أمام جاك دريدا الفرصه ساقحة لشغل منصب الأستاذية في إحدى الجامعات الفرنسي الكبرى وقد أفلح حتى الآن في أن يفرض اسمه على الحياة الفكرية والثقافية في فرنسا وأن يمد تأثيره إلى أمريكا حيث يقوم بالتدريس

شهرًا كل سنة في جامعة بيل . ينتمي جاك دريدا الي ذلك الرعيل من المفكرين والكتاب الفرنسيين الذين نشأوا أصلا في الجزائر . فقد ولد عام ١٩٣٠ في الابرار بالغرب من الجزائر العاصمة وعاش هناك حتى انتقل الي باريس لاداء الخدمة العسكرية، ثم التحق بمدرسه المعلمين للطبا حيث تتلمذ علي جان ايبوليت أحد كبار الأستاذة المتخصصين في فلسفة هيجل. ومع انه أمضى سنة في جامعه هارفارد وقام بالتدريس في السوربون بين عامي ١٩٦٠ و١٩٦٤ فانه ارتبط منذ عام ١٩٦٥ وحتى الان بمدرسه المعلمين الطبا.

وقد لفت دريدا اليه الأنظار عام ١٩٦٢ حيث نشر ترجمة لدراسه الفيلسوف الالمني هوسرل (عن أصل الهندسة) وقدم لهذه الدراسة القصيرة بمقدمه طويلة تتعدى المائة والخمسين صفحة، وحاز الكتاب علي جائزه كفاييه . وقد حدثت هذه المقدمة المعالم الرئيسية لخط التفكير الذي اتبعه دريدا بعد ذلك في كل كتابه وكان هوسرل قد تعرض في دراسته لمشكلة العلاقة بين الموضوعية العقلية للهندسة (من حيث إن قوانين الهندسة لا تعتمد علي اي أحداث أو وقائع تاريخية أو تجريبية) ووجودها التاريخي التجريبي (من حيث ان أفرادا معينين بالذات هم الذين يضعون القواعد والبراهين الهندسية ،وذهب هوسرل الي ان اللغة وبخاصة الكتابه بكل ما تتميز به من "لا شخصائيه" هي التي تحقق تحول الهندسه من فكرة في ذهن عالم الهندسة الي موضوع مثالي. والمهم هو أن تحليل دريدا للفنومولوجيه هوسرل كان نقطه البدء لنقده للفلسفة الغربية وهو نقد عمل علي ابرازه وتطويره في ثلاثة من كتبه المهمة التي ظهرت كلها في عام واحد وهو عام ١٩٦٧ وساعدت توطيد قواعد شهرته.

الكتاب الاول هو كتاب "الكلام والظاهرة" وهو عبارة عن دراسة نقدية لنظرية هوسرل عن "العلامات" وبالذات نور فكرتي "الصوت" و"الحضور" في فلسفته الفينومولوجية وهو من الكتب القليلة التي يعالج دريدا موضوعا محوريا واحدا،لما

الكتابان الاخران فهما عبارة عن مجموعتين من المقالات ظهرت احدهما تحت عنوان "الكتابة والاختلاف" ويعرض فيها الصال عند كبير من المفكرين المعاصرين وقجاهاتهم الفكرية وتتردد في صفحات الكتاب أسماء جان روسيه في مجال النقد الادبي للبناتي، وميشيل فوكو ودانامون جانبيه وليفي ستروس وجورج باتاي وفرويد وهوسرل نفسه في مجال البنانية في العلوم الانسانية وغير هؤلاء كثيرون والمجموعة الاخرى من المقالات ظهرت تحت عنوان "الجرماتولوجيا" ويقصد بها "علم الكتابة". ويعتبر هذا الكتاب أشهر كتبه على الاطلاق، وفيه يعرض النظرة العامة السائدة من علاقة الكلام بالكتابة التي تعطي الكلام افضلية مطلقه على الكتابة.

وكما يقول الاستاذ جوناثان كلر هذه الكتب الثلاثة التي ظهرت في عام واحد جطت من دريدا شخصية اساسية في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في الستينيات. ومع أن اسم دريدا يرتبط بالبنانية والبنانيين فانه يحرص على اظهار ما تضمنته آراء البنانيين الاخرين من تناقضات ومفارقات من ناحية، كما أن هذه الكتب الثلاثة تعبر بوضوح عن تشككه وعدم ثقته في كل اشكال للتفكير الميتافيزيقي.

ولقد ظهرت الحركة البنانية في الفكر الفرنسي في الخمسينيات من هذا القرن على ايدي عالم النثربولوجيا الشهير كلود ليفي ستروس، وافلحت الي حد كبير في مل الفراغ الذي نشأ عن انحسار الفلسفة الوجودية والتصرف الكثيرين من المثقفين عنها. وتقوم نظرية ليفي ستروس في اساسها على فكره بسيطة في ظاهرا، ومؤداها أن هناك ابنية عقلية لا شعورية عامه تشترك فيها كل الثقافات الانسانية رغم ما بينها من اختلاف وتباين، وان الوسيلة الوحيدة للكشف عن هذه الابنية اللاشعورية وفهمها هي اللغة وقد تلقف الفكرة عدد من المفكرين الفرنسيين وبخاصة من اساتذته الجامعات واخذوا يطبقونها في مجالات تخصصهم فاستعن بها رولان بارت في مجال النقد الادبي، وطبقها

جاء لاكن في ميدان التحليل النفسي ، واستخدمها لوي التوسير في تحليله النقدي للماركسية ، كما طبقها ميشل فوكو على الانساق الاجتماعية وتاريخ الافكار، وكلفت اداتهم جميعا في ذلك هي دراسة ((النص)) واخضاعه للتحليل اللغوي في ضوء نظرية فردينان دو سوسير . أما دريدا فانه لم يتقيد في كتابته ومقالاته بميدان واحد وانما ينتقل بين مختلف ميادين المعرفة مع توجيه اهتمام خاص إلى ((النص)) الابسي والفلسفي.

وتكفي نظره واحده في مقالاته التي جمعها في كتابه ((عن الجراماتولوجيا)) مثلا لنتبين مدى اتساع الفقه ولحاطته ، فهو ينتقل من افلاطون إلى روسو إلى فرويد إلى سوسير إلى الابيب الفرنسي جان جينيه إلى هيجل إلى مالمريمه إلى هوسرل وكلفت وهكذا وهو في هذا كله يدرس النسق الفكري الذي يكمن وراء النص عن طريق تحليل النص ذاته أو ((تفكيكه)).

وعلى العموم فإن العنصر الاساسي الذي يمكن وراء دراسته البنائية لهؤلاء الكتاب والمفكرين هو نظرية "العلامات" اللغوية التي تهتم بمعرفة وتبيين الطريقة التي تعطم بها "العلامات" أو الرموز اللغوية وفي هذا يتفق دريدا مع بقية البنائيين الفرنسيين فاذا كان الاتجاه التقليدي يعتبر الوظيفة الاساسية للغة هي نقل المطومات وتوصيلها ، ويدرس العمل الابسي أو الفلسفي من هذه الزاوية فان المدرسة البنائية الفرنسية وبوجه اخص حركة ما بعد البنائية تذهب إلى ان المهم في اللدس هو العلاقة بين الكلمة أو الدال والمفهوم أو الفكرة المتعطة بهذه الكلمة أو المنلول وان مهمة المفكر البنائي الرئيسية هي الكشف عن هذه العلاقة وتحديد "التقليدي" العمل ابسي مثل رواية تولستوى الشهيرة "الحرب والسلام" قد يهدف إلى اعطاء فكرة عن نظرية تولستوى إلى التاريخ أو إلى وصف نظام الطبقات الاجتماعية في روسيا أو إلى الكشف

عن الدوافع الكامنة وراء سلوك اشخاص الرواية وتبرير تصرفاتهم وهكذا اما التحليل الدلالي فانه يهدف الى تبين الطريقة التي ترتبط بها كلمات جملة معينة في النص بعضها ببعض وكيف ان ذلك يعطى ذلك معنى معيناً بالذات .

وفي ضوء هذا الموقف توصل دريدا الى اسلوبه الخاص في تحليل النص ونقده وهو اسلوب يطلق عليه اسم "استراتيجية التفكير اى تفكير النص لظهور انه عبارة عن "مركب" يتألف من عدد من النصوص الاخرى ولكن هذا التفكير خليق بانه يكشف في الوقت ذاته عن الطريقة التي امكن بها تركيب النص في اول الامر فتفكيرك روايه توماس مان "حالة وفاة في فينسيا" مثلاً قد يكشف عن ان هذه الرواية هي من فهم المؤلف لفلسفة شوبنهاور ورونيثشه. وتمثله اللاواعى لاراء افلاطون وهكذا وكما سبق ان ذكرنا فان دريدا طبق هذه الاستراتيجية على كتابات عدد كبير جدا من الفلاسفة والادباء والمفكرين لكي يتعرف على طبيعة الاتصال اللفظى عن طريق الكتابة والكلام وكان غى ذلك كله يقوم بدور القارئ المفسر للنصوص. ولكن استراتيجية التفكير التي يتبعها تجعل هذه التفسيرات والتحليلات تبدو اقرب الى المغامرات الذهنية لانها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتأويل فدريدا ينظر الى النص كما لو كان يتألف من "الخيوط" المختلفة التي تتداخل بعضها مع بعض ليس مثلما تتداخل خيوط قطعة من القماش أثناء عملية النسيج ولكن مثلما تلتف الخيوط بعضها ببعض أثناء عملية الجدل لصنعى حبل او جدولة ففي عملية الجدل تتبادل الخيوط مواضعها باستمرار لكي تتخذ في اخر الامر شكل الحبل .

وكتابات دريدا بوجه عام وتفكيره لاعمال غيره من المفكرين بوجه خاص امثلة طرية لعملية "جدل" الكلمات فهي تمتلئ بالالفاظ وبدائل الالفاظ التي يصعب نقلها الى العربية . وربما كان خير مثال لذلك هو كتابه "رنة حزن" الذي نشر عام ١٩٧٤ وهو

كتاب غريب ومثير وفيه كثير من الجهد ولكنه يدفع في بعض الاحيان الى الضيق والحنق والملل ولكننا نشير اليه هنا من اجل الطريقة التي اتبعها دريدا في تأليفه ولكي نبين "استراتيجيته في تفكيك النصوص للكشف عما بها من مفارقات لا يمكن الوصول اليها الا بالقراءة المتأنية ومقارنة الكلمات واستبدال بعضها ببعض ففي العمود الايسر من كل صفحة من صفحات الكتاب يقدم دريدا تحليلا لراى هيجل عن العقلية ويعرض بذلك لموضوعات مهمة مثل السلطة الابوية والعقلية المقدسة وما اليها اما العمود الايمن من الصفحة ذاتها فيشتمل على نصوص مختلفة من اعمال الرونى الفرنسى جان جينيه ثم يردف ذلك كله بتفسيرات وتعليقات على النصوص السابقة ويحاول أثناء ذلك ان يربط بين افكار الكاتب وان يبدل بعض كلمات النصين ببعض وان يصل الى معان جديدة من كلمات عالية واضحة ولكن ما الذى يهدف اليه دريدا من كل ذلك؟ هل المسألة هي مجرد اظهار القدرة على تخريج المعنى عن طريق التلاعب بالالفاظ لو اعادة ترتيبها ام ان هناك "مشروعا" اخر يهدف اليه ويحاول تحقيقه عن طريق هذه الاستراتيجية؟

الواقع ان قراءات دريدا في نصوص الاخرين وكذلك تركيبات "تصوصه" هي نفسها تصدر عن موقف نقدي للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفى الغربى منذ ايام افلاطون والذى يطلق عليه عموما اسم "ميثافيزيقا الحضور" وهذا الاتجاه يفترض استمرار الشيء على ما هو عليه وكما يقول دريدا فى مؤلفه "الكتابة والاختلاف" ان كل تاريخ الميثافيزيقا يقوم على توكيد فكرة "الكينونه" على انها حضور بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ويدور حول مبادئ عامة ومفاهيم وتصورات تفيد هذا الحضور مثل الماهية والوجود والجوهر والهوية والذات والحق بل وايضا الوعي والضمير والانسان وما اليها بيد ان تفكيك النص خلىق بان يكشف عن كثير من المفارقات التي تتمثل فى حضور وعدم حضور الشيء من

لجل ذلك كان ينادى دريدا بضرورة "مقاومة" الميتافيزيقا عن طريق تطوير اساليب قراءة النص الفلسفي او تفكيكه وهذا - على اى حال - موضوع معتقد متشابك ويحتاج الى ان نغرد له مقالا خاصا لاهميته القصوى والان فان الكثير من الكتاب يرون ان موقف دريدا من دراسة النص وما يودى اليه من الكشف عن المفارقات وهدم الميتافيزيقا هي امور جديرة بكل اهتمام فى حد ذاتها ولكن كثيرين اخرين يرون ان تفكيك النص بهذه الطريقة مع اغفال المضمون على ما يفعل دريدا فى كتابته هو نوع من العبث لانه يجعل من "علم العلامات" فى دراسة النص اشبه شىء بلعبة الشطرنج وغيرها من الالعاب كلها لها نفس البناء وهذا هو ما يجعل استاذا مثل سيلفير لوتراجية يقول ان دريدا والبنانيين الجدد وانصار ما بعد البنائية هجروا كل فكرة طموح عن امكان فهم اى شىء فاستراتيجية التفكيك ليست فى لخر الامر مبرر للاتجاه الذى ينكر وجود علاقة بين الادب والواقع ،ومن هنا كان البنانيون "التقليديون" يرون ان ما بعد البنائية موجة عابرة واتجاه عقيم وغير مثمر ومجموعة من الدعاوى اللاتساقية الخاوية من المعنى .. أنها نوع من العدمية وفكر يحمل بين ثناياه عوامل هدمه ولكن هل هذا يعنى انه قد قضى تماما على هذه الحركة بالافلاس على الفكر الفرنسى المعاصر الذى وقع فى شرك التحليلات اللغوية العقيمة ؟ الاجابة عن هذا السؤال تتطلب الرجوع الى اسس البنائية كما وضعها ليفى ستروس ومن قبله نوسومير لمعرفة مدى ما طرأ عليها من تغييرات.

جاك دريدا : بين مشوار الحياة والتفكير

مجدي عبد الحافظ^(*)

بعد تقديم جاك دريدا كفيلسوف غربي معاصر إلى القارئ العربي الذي لا يعرفه عمل في غاية الصعوبة، ليس لأن شهرته العالمية اليوم قد تعدت قارات العالم، أو لأنه أضحي مثار اهتمام وسائل الإعلام والميديا ليس في أوروبا فقط أو في فرنسا موطنه، ولكن أيضا في الولايات المتحدة التي اهتمت بأعماله أكثر مما اهتم بها في أوروبا وليس أيضا لأن أعماله تخطت للفلسفة إلى مجال الألب ومجالات العلوم الإنسانية المختلفة وأصبح وجهه كزعيم لحركة التفكير في الفلسفة والألب يطبع الحقبة الحالية، حقبة ما بعد البنيوية، ولما يثيره من خلخلة وزعزعة للأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي بحيث أضحي الحديث عنه يغري ويجذب الباحث والقارئ، إلا أنه في الوقت نفسه يثير القلق، ويضفي الغموض والالتباس تماما كما تفعله فلسفات ما بعد الحداثة برفض بناء نظام فلسفي ويهتم بالخبرة والاطلاع، إلا أنه بكتباته يقع فيما يرفضه، إذا اعتبرنا نظريته في "التفكير" يمكن أن تشكل هذا البناء الفلسفي الذي يرفضه! كما تلعب خلفيته الدينية (اليهودية) دورا في تشكل أفكاره، خاصة فيما يتعلق منها ببعض الممارسات كالختان مثلا الذي يقول عنه "تحت مسمى الختان اتساع غالبا (والعقيدة أيضا هي مسار هذا السؤال أو هذا الطلب) إذا ما كان ثمة حدث "فعلي" يمكنني لجنتراره؟ ليس لأتذكره، ولكن لإعادة تمثله، وإعادة إعطائه الفاعلية على شكل ذاكرة بون تمثيل (...). يعني الختان من بين ما يعني نوعا من العلامة (التي تبقى في الجسد، واضحة غير قابلة للانفصال (...)) إنها أيضا وقت للتوقيع (من الآخر أكثر منه آخر) الذي تتركه يتمسج في طائفة أو في تحالف لا يمكن محوه..". عشرات الأسئلة تتدافع حينما نهم بالحديث عن هذا الفيلسوف، إلا أن أهمها في نظري- لماذا انتشرت فلسفته بهذا القدر من الاتساع في الولايات المتحدة أولا، ولماذا لم تحظ بنفس الاهتمام أولا في أوروبا؟ هل هناك علاقة ما في صلب هذا المشروع الدردي وبين المناخ الفكري والسياسي في الولايات المتحدة والذي يهدف أيضا إلى "تفكير" الوحدات

^(*) حامية حلوان نم الفلسفة .

السياسية في العالم لفتح الباب على مصراعيه لنجاح العولمة؟! مجرد تساؤل.

إن صعوبة تقديم جاك دريدا تنحصر في الأساس إلى صعوبة مصطلحاته وتعبيراته اللغوية التي ينحتها نحنا، وفي كثير من الأحيان يخترعها على نحو غير مسبوق. مع هذا سوف نحاول أن نركز في تقديمنا هذا على مشوار حياة الرجل إضافة إلى مصطلح التفكيك.

مشوار الحياة:

ولد في سنة ١٩٢٠ تحت اسم جاكى دريدا في الخامس عشر من يوليو في البيار أحد ضواحي العاصمة الجزائرية. وفي الفترة من سنة ١٩٤٣ وحتى سنة ١٩٤٧ يقضى فترة دراسة غير منتظمة ملؤها الشغب والرياضة وكما يقول هو "صايح". كان يمضى أكثر وقته في تلك الفترة في الاستاد أكثر مما يقضيه في المدرسة، وكانت كرة القدم والمباريات مع السجناء الإيطاليين، وسباقات الجرى وأي نوع من تلك المسابقات كانت تمثل مصدر الاهتمام الأول في حياة تلك الشاب. كان يود أن يصبح لاعبا محترفا في كرة القدم، وانعكس كل هذا على حياته الدراسية إذ لم تكن بدرجة النجاح نفسها ومن هنا فشل في الثانوية العامة في يونيو سنة ١٩٤٧.

وبدأ قلقه وعدم تكيفه، وانسحابه "مذكراته الشخصية"، وفي الفترة نفسها بدأت قراءاته المكثفة حيث قرأ: روسو، واندرية جيد، ونييتشه، وفاليري، وكامى. وفي الفترة من سنة ١٩٤٩ وحتى سنة ١٩٥٠ أمضى تجربة مريرة في مدرسة لوى لوى جران الداخلية. ويصبح طالبا في مدرسة المعلمين العليا بداية من العام الجامعي، ١٩٥٢-١٩٥٣، حيث تعزف منذ اليوم الأول على الطالب لوى التوسير (الفيلسوف الكبير فيما بعد) المولود أيضا بالعاصمة الجزائرية، وتتعمق صداقتهما التي استمرت لأكثر من تسعة عشر عاما.

يسافر في سنة ١٩٥٣ لمدة عام إلى لوفان حيث أُرشِف الفيلسوف الألمانى هوسرل، فيطلع عليه، وتلقى ثمرة هذا الاطلاع في صورة بحث للحصول على "دبلوم الدراسات العليا" وكان البحث تحت عنوان "مشكلة التكوين في فلسفة هوسرل"، وهي الدراسة التي نشرت في سنة ١٩٩٠ بالمطبوعات الجامعية

الفرنسية، وفي هذه الفترة بالذات سنة ١٩٥٢ يرتبط بصداقة مع ميشيل فوكو، وكان دريدا يتابع محاضراته، وفي العام الجامعي ١٩٥٦-١٩٥٧ يحصل الطالب جاك دريدا على الأجراسيون (شهادة الأهلية للتدريس بالمدارس الثانوية للسنوات النهائية) في الوقت الذي يحصل فيه أيضا على منحة خاصة كمستمع بجامعة هارفارد وكمبريدج بغرض الاطلاع على الميكروفيلم للأعمال غير المنشورة لهوسرل، وفي صيف سنة ١٩٥٧ في بوسطن يقرر الزواج من مرجريت أوكوتيريه، وهو ما سيثمر عن ابنه بيير في سنة ١٩٦٣، وجان ١٩٦٧.

وفي الفترة من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٥٩ كان عليه قضاء فترة خدمته العسكرية، وهي فترة عصيبة في حرب التحرير الجزائرية، ويطلب أن يقضى فترته تلك كمدرس لمدرسة أطفال الجنود وكات بضاحية كوليا القريبة من العاصمة الجزائرية.

ويقوم بعد ذلك بالتدريس في جامعة السوربون لمادتي الفلسفة العامة والمنطق في الفترة من سنة ١٩٦٠ وحتى سنة ١٩٦٤، وهي فترة ثرية في حياته حيث عمل مساعدا لأربعة من كبار الفلاسفة: باشلار، وكاتجيليم، وبول ريكور، وجان فال. وفي نهاية تلك الفترة يقبل بالمركز القومي للبحوث العلمية CNRS، وما يليث حتى يستقيل ليقوم بالتدريس في مدرسة المعلمين العليا بناء على دعوة هيوليت وصديقه ألتوسير وظل يعمل بالتدريس كمساعد حتى سنة ١٩٨٤.

وفي عام ١٩٦٧ ينشر دريدا ثلاثة أعمال مرة واحدة: الكتابة والاختلاف، والجراماتولوجيا، والصوت والظاهرة. ووضع في هذه الأعمال أسلوبه الخاص الذي خرج عن المؤلف وأخذ يشد الانتباه. إذ بدأ معلقا على فلسفة هوسرل الفونومولوجية في الأبحاث المنطقية وبين كيف أن هذه الفلسفة رغم أنها تفسر إلا أنها في الوقت نفسه تعمل على إخفاء نظام تراتبي يسم بطابعه مجمل الثقافة الغربية. ويقرر دريدا بأنه للخروج من هذا "الحصار الميتافيزيقي"، أو بمعنى آخر من تلك الشبكة التي أحكمها العالم لتبرر بالتدليس بعضا من لوجه النظام القتم (سلطة الأب المطلقة، سلطة الدولة، وسلطة الحق، وسلطة الجميل.. الخ). ولعل هذا نفسه ما أصبح فيما بعد مشروع جاك دريدا الفلسفي، حيث أصبح كتابه "الجراماتولوجيا" أو علم الكتابة يشكل الخيط الموجه لنقد فلسفي يتصف

بالجزرية، والنفاد إلى عمق هذه "الميتافيزيقا" المفترضة، لحسن الطالع يقوم
الزميلان د. أنور مغيث، ود. منى طلبة بعمل المراجعة النهائية لترجمتهما لهذا
الكتاب هذه الأيام.

وفي أثناء حركة الطلاب في مايو ١٩٦٨ نجد جاك دريدا- لحد ما منسحباً- بل
ومتحفظاً على بعض أوجه الحركة، ذلك كله على الرغم من مشاركته في
التظاهرات، وفي تنظيم الاجتماع العام الأول بمدرسة المعلمين العليا التي كان يعمل
بها.

وفي عام ١٩٧٢ ينشر كتابه "التثنت"، وهوامش الفلسفة"، ويعقبهما
في سنة ١٩٧٣ بكتابه "أركيولوجيا الباطل" مقدمة في دراسة أصل المعارف
الإسائنية لدى الفيلسوف كوندريك. وفي سنة ١٩٧٤ يفتتح مجموعة "الفلسفة
بالفعل" لدار نشر جاليليو التي تأسست في تلك الفترة، وذلك بالاشتراك مع كوفمان،
ولاكو لابارت ونامسي ويعتبر ١٩٧٤ عاما مليئا بالنشاط لفيلموفنا فإلى جانب ما
سبق يقوم بتحرير مسودة مشروع لتأسيس فريق للأبحاث حول التعليم الفلسفي،
ويؤسس بالفعل هذا الفريق مع أصدقائه وزملائه وبعض الطلبة. كما نشر في العام
نفسه كتابه مسحة حزن Glas

وفي عام ١٩٧٥ كان قد ارتبط بجامعة جون هوبكنس، مما أتاح له أن يقوم
بالتدريس لعدة أسابيع في العام في جامعة يال الشهيرة بالولايات المتحدة حيث بول
دي مان وهيليس ميلر، وبقضاء دريدا وبلوم وهارتمان يبدأ ما نسمى "بمدرسة
يال" حيث تبدأ النقاشات والحرب الفكرية حول غزو مصطلح "التفكيك" للقررة
الأمريكية.

وفي عام ١٩٧٨ ينشر "مناخس أساليب نيتشه"، كما ينشر "الحقيقة في
الفن التشكيلي". وفي سنة ١٩٨٠ تناقش رسالته للحصول على دكتوراه الدولة
بالسوربون ويؤسس مع بعض الأصدقاء في سنة ١٩٨١ جمعية "جان هيس"
وذلك لمساعدة المنقذين التشكيكيين المنشقين والمضطهدين، وعمل نائباً لرئيس
الجمعية، ويسافر في العام نفسه إلى براغ ليقوم بتنشيط احد السيمينارات السرية.
ويتابعه البوليس السري لعدة أيام، ويقبض عليه ويستجوب في نهاية السيمينار،

خاصة أثناء مغادرته لمطار براغ حيث يلتشه البوليس ويدعى وجود ممنوعات بامتعه، ويسجن على ذمة التحقيق معه بتهمة تهريب المخدرات. وتثار حملة توقيعات من أجل إطلاق سراحه. ويخرج عنه ويطرد من تشيكوسلوفاكيا بعد تدخل الرئيس الفرنسي انذاك فرانسوا ميتران والحكومة الفرنسية.

يطلب دريدا مشتركا مع فرانسوا شاتليه، ودومينيك ليكور، وجان بيير فاي في سنة ١٩٨٣، وزير البحث العلمى والرأى العام بضرورة إنشاء الكوليج الدولية للفلسفة حتى تقدم الفلسفة بطريقة مختلفة عن الجامعات التى تهتم بتاريخ الفلسفة، وحتى تعمل الكوليج على الدفع بتشجيع مساحات الإبداع بين المترددين عليها، وبالفعل تؤسس الكوليج وينتخب فيلسوفنا كأول مدير للكوليج الدولية للفلسفة كما يشارك فى تنظيم معرض "الفن ضد التمييز العنصرى"، وفى المبادرات التى أسهمت فى تأسيس المؤسسة الثقافية ضد التمييز العنصرى والتى عمل فيها عضواً بمجلس الأوصياء وأيضاً فى لجنة الكتاب من أجل نيلسون مانديلا. وينتخب فى العام نفسه أيضاً مديراً للدراسات فى المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية. فى سنة ١٩٨٩ ليلقى المحاضرة الافتتاحية للندوة الكبرى التى نظمتها "كاردو سكول للقانون" بنيويورك حيث كان دريدا يقوم بالتدريس فى المدينة الجامعية، وتنصب محاضراته حول "التفكير وفلسفة العزل".

وفى عام ١٩٩٠ ينظم سيمينارات فى أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى السابق، وبجامعة موسكو، كما يلقي المحاضرة الافتتاحية للمؤتمر الدولى الذى نظمه فريد نندر بجامعة كاليفورنيا بلوس لتجلموس حول "الحل النهائى- وحدود التمثيل". كما ينظم معرضاً للرسوم بمتحف اللوفر. وفى العام نفسه ينشر كتابيه "هدجر والمسؤال" و "من القانون إلى الفلسفة"، وينشر فى سنة ١٩٩٤ "سياسات الصداقة"، و "أشباح ماركس".

التفكيك:

على النقيض من كل التراث الغربى الذى يفهم "التفكيك" Deconstruire، يؤكد جاك دريدا أن الكتابة ليست افتراض الأسوأ، أو أنها حيلة، بل وينفى أن تكون حتى شيئاً زائداً، أو حادثة بالنسبة للكلام الحى. على العكس فهو يرى الكلمتين

المزدوجتين كلام/ كتابة- كما سنرى تفصيلا- بتجذرتا في ظاهرة أصيلة ويعتريها اللغز، "الاختلاف" Differe أو " الأثر " Trace يدركا كمنتج. كلعبة لا تدرك إلا من خلال الاختلافات التي تنتجها- بعبارة أخرى ثمة غيرية alterite مؤسسة (غياب، تأخر، غرابة) تمنح كل تخصيص يمنحه الفكر لذاته: "ليس فقط أنه ليس ثمة مملكة للاختلاف - كما يقول في هوامش الفلسفة- ولكن هذه تعمل على هدم كل مملكة". يظهر التفكيك إذن كما لو كان الطلب المستحيل لمعطيات الحس منقولة بلا حدود من نص إلى نص آخر دون أمل في الوصول إلى نتيجة ما.

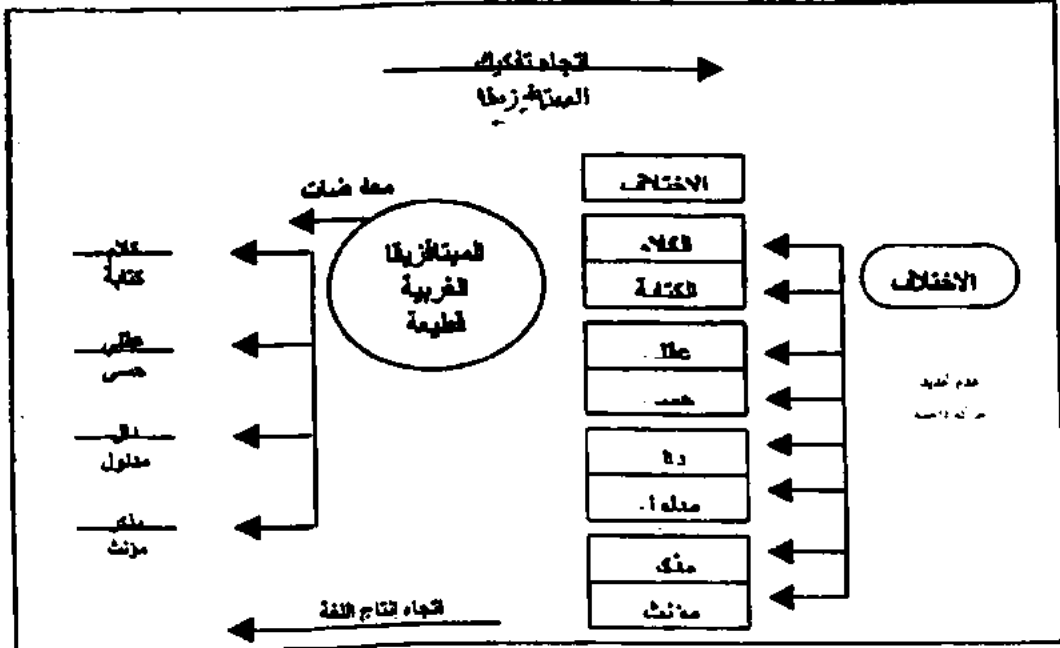
- يحاول دريدا خلال عمل هيدجر إعادة إيجاد المركز الحقيقي للفكر. فيصيحف مفهوم "الاختلاف"، ويبين بشكل جديد الية "التفكيك"، وهو مصطلح سبق لهيدجر من قبل أن قام بتحليله، ولكن بمعنى مختلف. ويهتم دريدا بالكلمتين المزدوجتين كتابة/ كلام، مخلصا في ذلك للتأمل المعاصر الذي يجعل من اللغة واحدة من المجالات الأساسية للبحث الفلسفي.

بنيت الميتافيزيقا الغربية- حسبما يرى دريدا- على معارضات المفاهيم (عقلي/ حسي، داخل- خارج، داخلي/ خارجي، فاعل/ مفعول، كلام/ كتابة،.. الخ) حيث تميز في الغالب أحد هذه المصطلحات عن الأخرى. ومن هنا يأتي عمل دريدا الذي ينصب هنا على تجاوز هذه المعارضات ب ("تفكيك " الميتافيزيقا) للوصول إلى الاختلاف أصل وحركة لإبداع الاختلافات ويعتقد دريدا هنا ان في قدرته إعادة الوحدة الأصلية المفقودة أو التي نسيها الفكر الغربي. يهدف إذن إلى تجاوز المعارضات المفاهيمية الجامدة بتجذير مزدوجات المفاهيم في الاختلاف. وإذا تساءلنا عما يقصد بالاختلاف فإن الإجابة تتحدد في عمل الفكر الذي يخلى لنفسه طريقا من وهم الحضور ، والذي هو وجود ولعبة الاختلافات المنتظمة وحركتها المنتجة. عمل دريدا على إبراز السبولة الأصلية للاختلاف في ذات المزدوجتين كلام/ كتابة. إذ يعود إلى عمقه الديناميكي المتصف بالسبولة ويتصف أيضا بصعوبة الوصول إليه: إذ أنه ليس بحسي ولا هو بعقلي. إنه عندما نعثر على هذا العمق المتحرك وعندما نتجاوز كل المعارضات المفاهيمية في هذه اللحظة يدرك دريدا تفكيك الميتافيزيقا الغربية التي قمت هذه السبولة الأصلية.

ومصطلح التفكيك مأخوذ عن رجال النحو، وهو لدى دريدا يعبر عن فعل

الفك، وفك بنية، وزعزعة أسسها بهدف العودة إلى الحركة الأصلية للاختلاف، فالميتافيزيقا تخلق على حساب محو الكتابة (متهمة بتجميد الفكر) ولصالح الكلام. من هنا فهي تسهم في أن تجعل من الكلام حجة فرعية قاطعة.

نلك هو التميز الذي يتأكد في Logocentrisme إذ تتمحى الكتابة أمام الكلام الحى- إنه أفلاطون الذى أدان المكتوب فى محاوره فيدروس ولكنه أيضا درس الكتابة لدى ليفى شتراوس فى كتابه " المدارات الحزينة " الذى يحلل ويقدم الكتابة كوظيفة للضعف. هكذا حاول دريدا من خلال كتبه " الكتابة والاختلاف " و " عن الجراماتولوجيا " او علم الكتابة، و " التفتت "، و " مسحة حزن " أن يقدم للقارئ فكرته عن هيمنة الميتافيزيقا كيديهيية، وأن ما تعمل الميتافيزيقا على إخفائه هو سهولة العمق الذى يظل فى حالة حركة. وتظل رهات الكتابة- فى نظره- غير قابلة للتحديد، موضحا أن الكتابة لا تترك نفسها لتخضع للكلام، وأنه يمكننا فتح وتعميم مفهوم الكتابة ونشره حتى فى الصوت، وفى كل أثر الاختلاف، وكل علاقتنا مع الاخر. ويفهم جاك دريدا الفلسفة على أنها قراءة نقدية للنصوص، ولم يقتصر فى قراءته على هوسرل والفنومولوجيا، بل توجه أيضا لهيجل واليونان، ولكل الخطابات المناقضة للميتافيزيقا بصرف النظر عما إذا كانت فلسفية أو غير فلسفية حيث اهتم بليفيناس، وجورج باتاي، وأنطوان أوتو وغيرهم.. ولعل هجومه على أسبقية الكلام كأساس مشترك للدين وللميتافيزيقا



يأتي في هذا السياق، كما ركز في أعماله على نقد "العلامة" Signe. وهي مفهوم يستخدمه التراث الفلسفي دون مناقشة. واهتم دريدا أيضا بالعلوم الإنسانية، خاصة فيما اتصل بالأسس اللغوية لعلم النصوص textopogie، ولعل كتابه .glas يوضح هذا عندما عرض جنباً إلى جنب بشكل تخطيطي نصين نقدي وأدبي في الوقت نفسه لكل من هيجل وجان جينيه.

كما يدافع دريدا عن النزعة الإنسانية humanisme إذ يرى أن أية قطيعة مع النزعة الإنسانية لا يمكن تصورهما على أنها قطيعة نهائية، وكما رأينا من قبل فإن مفهومه للنشاط الفلسفي يتحدد في اعتباره "تفكيراً"، وقد كرس نفسه في إعادة قراءة تتسم بالدقة لخطاب حول النزعة الإنسانية لهيدجر، حيث حاول أن يوضح أنه رغم شجاعته يظل مهموماً بشكل كبير بسنوستالجي الإنسانية، بالقرب وبالحضور، وتكشف هذه المصطلحات من خلال دريدا عن إشارة على عدم قدرة على الالتزام الكامل في طلب الاختلاف والغيرية، أي لفكر يظل منطلقاً على ذاته، بمعنى داخل منطوق الهوية الذي لا يعرف أن يتيح مكاناً للانفتاح على الآخر. وهو يتساءل إذا ما كان هيدجر نفسه يظل مأخوذاً في هذا الانغلاق من إنن الذي سيعمل على التحرر منه؟

يقول دريدا في "الهوامش" "في فكر ولغة الكائن، نجد نهاية الإنسان مقررة منذ الأزل، ولم يفعل هذا القدر أبداً إلا تعديل غموض النهاية في لعبة الموت. في قراءة هذه اللعبة نستطيع أن نفهم المسلمة الآتية في كل اتجاهاتها: نهاية الإنسان هي التفكير في الكائن، والإنسان هو نهاية فكر الكائن، ونهاية الإنسان هي نهاية تفكير الكائن. الإنسان منذ الأزل هو نهايته الخاصة، بمعنى نهاية ذاته. الكائن منذ الأزل هو نهايته الخاصة، بمعنى نهاية ذاته."

هذا المسمى بالـ "تفكيك" (*)

سامي محمد عبد العال (**)

بما أن النص هو القراءة، فهذا النظام القرآني، هذا المستنبت في نص "الحضور"، هذا المشحون بالحضور حيث لا ينطلق إلا منه، هذا الإحالي إلى غير المحدد، غير القابل للتسمية، القول هذا كله غير المسمى إلا بغيره، المعروف بآخره، هذا هو التفكيك، فإذا كان لا- حضور، فلا بد أن يظهر داخل الحضور، إن كان قراءة الغياب، فبته ينتفش في صلب الإمتلاء، ولئن اعتبر احياء المقموع والمكبوت فبته ليتغلغل ضمن العنف وأفعال القمع، وعلى الرغم من أنه بحث عن الآخر إلا أنه ينتزعه انتزاعاً من الأنا، الهوية الذاتية، المطلق، المكتمل، وسواء أكان قراءة للقوة أو قوة القراءة فبته ليتم تفعيله في جوف الانفلاق، البنية. أساس ذلك ليس طفرة مضافة إنما يأخذ صيغة أولية كالاتي: كذا هو لا- كذا أ هو لا- أ، أي أن كذا (أ) كما هبة، أو علة مطلقة، أو جوهر يعد مكوناً من لا- كذا (أ)، وإذا كانت (لا) هي الخارج، النقيض، المغاير، الآخر، أو "الحد" بالنسبة للتحديد المطلق والكل، فبها التي تعني عدم الانفلاق، ولأن النقيض موجود في الكل المتوحد، وأن السلب هو الشرط الضروري لامكانية التقرير الإيجابي للماهية أو للمعنى (1).

وعلى مستوى الخطاب فإن صيغةً هو لا- أ (كذا هو لا- كذا) تتبعها القراءة بالتزامن والتماكن عن طريق إثير اللغة الضام للخطاب، بالتالي وعقب مفهوم النص الدريدي فالحضور مكون من (هو) اللاحضور، الإمتلاء متلو بالغياب، العنف مشبع بمثبطات العنف، الأنا مسكون بالآخر، إن صيغة كذا هو لا- كذا إنما لا تبطل التناقض ببساطة لأنها تعمل تفكيكياً على نحو استراتيجي حيث لا يبقى الاثير اللغة وتنشأ القراءات، طالما يدمر كل متلول متعال هو لها بالمعنى الميتافيزيقي وطالما نخطط في هذا الاثير ساحة اللعب والاختلاف ذلك يؤدي بي إلى إبراز عدة تعليقات

(أ) تختلف صيغة التفكيك تلك أ هو لا- أ، عن الصيغة الهيكلية أ ولا- أ = المركب منهما، القضية ونقيضها والمركب منهما، بما يعنى نتيجة جديدة تبحث عن

(1) هذه الدراسة جزء من دراسة أكرم تحمل عنوان تفكيك سيمبولوجيا اللغة عند دريدا

(**) مدرس الفلسفة المعاصرة بأداب الزقازيق

نقيضها تمهيدا للمركب آخر.. وهكذا، فإن المركب هنا يرفع التناقض على ما يؤدي الاختلاف أو الاختلاف وغالبا ما يكون الأول. وعليه تتكون سلسلة متصلة تحت هيمنة مدلول متعل، كما أن ذلك يعنى سيرورة غالبة. غير أن الأمر دون ذلك بالنسبة لدريدا، فلا يوجد أى مفهوم للتكوين، أو للهوية أو للمركب من أ ولا- أ ، وان حدث " رفع " فإنه ليبدل على الحذف والأستبقاء معا مؤديين إلى الارجاع والاختلاف أيضا ويظل السلب فى الايجاب، كما أنه بالتفكيك لا يشرنّب النص إلى تقديم " أى جديد "، بالتالى رهان القراءة أن نظل لا- أ فى أ وتمثل إمكائية (أ) ذاتها فهي تقف وسط اصل (أ) فتكون الصيغة هي: لا- أ = (إمكائية أ × لا- أ أثناء التكوين) وكما طرحت قراءة تفكيكية كتت لا- أ هي إمكائية أ = لا- أ، لأنها هنا تطرح أيضا السؤال التاريخي- اللغوي الذى يتموضع فيه سؤال للأصل، المفهوم، البنية حسب كل خطاب.

(ب) إن الحضور بطرائق تكوينه ووجوده وتكراره إنما هو محتوى إعادة القراءة، تحت صيغة أ هو لا- أ انطلاقا من مسميات مختلفة وتوزيعات مغايرة، ولا- مفاهيم (تكلمة- أثر- إخ ت ل اف) برؤية توجد وتنتشر بنفس الصيغة السابقة.

(ج) معنى ما سبق أن الطريق إلى أ (أ هو لا- أ) ينشئ عن نفسه وفق بنية مكتشفة فى النصوص المقروءة، بالطبع " فالكتب يكتب بلغة ويمنطق إنما نسقها وقوانينها وحيثهما الخاصة لشيء لا يستطيع خطابه بالتحديد أن يهيمن عليها بشكل مطلق. بل هو يستخدمها فقط بالسماح لنفسه، تبعا لطريقة بعينها وحتى نقطة محددة، أن يكون محكوما بالنسق. ويجب على القراءة أن تهدف دائما إلى علاقة معينة، غير مدركة من قبل الكاتب، بين ما يسيطر عليه وما لا يتحكم فيه من نماذج اللغة التى يستخدمها. وليمت هذه العلاقة توزيعا كميا معنا REPORTITION QUANTITATIVE للظلال والأضواء، لمواطن الضعف أو لعوامل القوة، لكنها بنية دالة لا بد أن تنتجها قراءة نقدية " (1) وقد حرصت على التنويه إلى إنتاج تلك القراءة بأحاء عديدة تخطط اجمالا لمعنى لتفكيك فى كل فصل من الفصول السابقة، وتلك المعنى عبارة عن تنوع متغاير المعالم والسياقات للصيغة أ هو لا- أ) وإن لم ينص عليها دريدا مباشرة بكامل التفاصيل، لأنها غير متناهية، لذلك فالتعريفات التالية لاتخرج عن كونها تعريفات "إجرائية" حاولت أن أجعل دريدا

يؤيدها سواء بممارستها فيما سلف أو عن طريق تفسير معين لنصوصه ومن ثم ليست تعريفات بقدر ما هي مقاربات لما ندعوه بالتفكيك، هي نتائج وليست مقدمات، إنها آثار نصية لا مفترضات جامعة.

التفكيك كإعادة كتابة المعجم (جراماتولوجيا المعجم):

ففى هذا الفصل (ميثافيزيقا الحرف) هناك قراءة حسب تفريد وتقطيع الحروف وأحداث تفضيه فيما بين مقاطع الكلمات، وباعتباره فصلا موسسا نتجت بنية الحرف اعتمادا على أحد معقبة فى المعجم بوصفة "رسالة" حملت معها تكوينات الفكر الغربى وأظهرت علاقة الكاتب (هولمسلف) بالنص وبتاريخ الميثافيزيقا، إذن صيغة: (كذا هو لا- كذا) هي ممارسة رسم الحروف واختراق وحدة الكلمة، وعلى الرغم من أن الحرف "علامة" خاملة، إلا أن التفكيك ككتابة- هنا يعاين ما بين الحروف وينثرها فى فضاء الخطاب الميثافيزيقي، كى يأتى بما هو لصيق بالاتيولوجيا الحاملة لتاريخ معين، ويعد المعجم بالنسبة لقراءة من هذا النوع حقلًا لتفكرات موجهة داخل التراث، التقاليد اللغوية، أبنية الخطاب، والتعامل معها بغاية الحذر لاكتشاف الأشياء المطورة والاشتقاقات المعجمية وعلّة إيرادها بناء على السياق الخطابي- التاريخي حتى وأن كان المنوط به هذه الاكتشاف وحدة سلبية كالحرف، فهذا الحرف سيظهر خاصية مهمة للحضور، إذ يتقدم عبر التعبير عن المعنى أثناء الممارسة الخطابية، بيد أنه يخفى ويحجب مساحة واسعة من المنظورات وهو بهذا الذى سيأتى بالتناقضات وسيفتح المناظرات لاختراق ما يبطل الرسالة التي يحملها باستبيان ضماتها العريف والقهرى، وتؤوب ما بين المسطور (ما بين الحروف) وتعريفه. وإبراز أهمية الحروف بالنسبة للتفكيك، فهناك أقرب مثل على ذات الأهمية بالنسبة لقراءة هيدجر لكلمة ألثيا aletheia وإذا كانت الأليثيا فى الفلسفة الهيدجرية تعنى الكشف والإبجاب بما هى حقيقة، فتما لا تاتى هكذا بسهولة بل يضعها معجميا كى يصل إلى معنى مفهومى هو يونانى بالقصد.

وتكتب كالتالى: (A)letheia، ويمثل الحرف (A) علامة النفى لفعل التبجب، وبذلك تكون الحقيقة هى نفي الاخفاء والتبجب فى طريق التجلى وتلتق الضوض،

والوجود بالتالي هو طريقة الحضور، هو المسيرة المتواصلة لسلب الاخفاء حسب الحرف (A)... ذلك وجد اصداؤه القرآنية في فلسفة دريدا: إذ أن الحضور بما هو مثقل بمدلولات تظهر عبر اللا- حضور ومعجميا يندفع الحرف، كحرف خامل، فإذا هو الحرف النشط المعبر عن هذا الحضور، وتلك مفارقة ميتافيزيقية في اللغة التي هي متورطة في التراث المفهومي والفلسفي، وينفس منطق (A) letheia

في حقبة تاريخية أو في خطاب معين، وذلك يعنى إمكانية إعادة صياغة الاصطلاحات المعجمية وفق عمليات استراتيجية لكشف المعجم الخفي- للاخفى (عبر الحروف) وتحميلها رسائل قرآنية جديدة كما هو الحال لدى كلمة التفكيك ذاته DE-Construction التي تحمل فكرة " البناء ونقضه " والتفكيك بالتالي هو إعادة كتابة المعجم وإعادة احياء المقاطع المختلفة فيه أثناء قراءة النص وارتباطا باستخدامه لها. وإعادة استخدام المفارقات المعجمية بصيغة (أ هو لا أ) لنسج تفسير، أسسه موجودة في النصوص ولتتميز امتيازاتها واللعب عليها، على الجانب الأول.

وعلى الجانب الثاني، إذا كان الحرف " A " في ALETHEIA رجع بهيدجر إلى دلالاته المعجمية في الفلسفة اليونانية، منشطا بذلك الأصل المفهومي للكلمة، فإن دريدا بوضع حرف (A) في كلمة DIFFERANCE يبطل الأصل المفهومي للاختلاف بكافة معانيه الملحقة بذات المعجم (وهذا هو لب تفسيرى لتلك الكلمة لاحقا)، لكن ما أريد التأكيد عليه أن دريدا بهذا يعا الاختلاف في الأصل المعجمي ولا يمكن لحرف (A)، في DIFFERANCE أن يخضع لفهمسته الميتافيزيقية فضلا عن أنه يمثل اللا- أصل في الأصل، بحيث يتم تشتيت الأخير وتمير حضوره والمقعة على أن يجيء إلا مفلوقا ومنقسما بحرف برآى يضاعف الاختلاف أكثر من مرة، وينفى أى أصل له أبعد مما يحضره.

على الجانب الثالث: مع دخول كلمات جديدة وهي المفاهيم المزدوجة (كالتكلمة-KHORA HYMEN) بزيج دريدا شيئا فشيئا فكرة "معجم الحضور" وقد أخضعت مفرداته إلى إعادة توظيفات نصية في الخطاب الميتافيزيقي على ضوء هذا الازدواج.

على الجانب الرابع: إن نزع المدلولات المهيمنة من المعجم (الذي هو التراث المفاهيمي في تلك اللحظة) يحول الكلمات إلى حروف ومقاطع واصطلاحات قابلة للتركيبات الغريبة، وللتخليط بين المقاطع، ولاخراج كلمات مهجنة دون نموذج أو اختزال معجمي، بل مع ذلك الانتزاع ترند الحروف إلى كونها وحدات بسيطة، سائلة وطافية على سطح اللغة وتبقى مجرد آثار ونقوش بلا مضمون ولا مرجع ثابت.

على الجانب الخامس: نتيجة ما سلف (بنشد) للتفكيك تقديم معجم (بديل)، فإذا كان معجم الحضور بين وفي كتاب بحجم VOLUME وهذه الكلمة تعنى الإشارة الفيزيائية والأخرى الكتابية، فإن المعجم البديل ينطرح مع النص كقراءة لتدوير الرواسب والعوالق الميتافيزيقية حول الكلمات، هو معجم نصي إذ يمارس دلالاته أثناء التجربة للنصية التفكيرية، في مقابل وعبر المعجم المفهرس بناء على ثوابت حضور.

والمثال الأبرز كلمة " الفارماكون " كما أوضحت في فقرة (صوت الاب الرمزي) حيث تتسع دلالاتها لتفكيكها بدلالة فضاء اللغة عموماً، ليعيد دريدا عن طريقها إعادة كتابة معجم اليونانية بعد أن يقرأه في النص الأفلاطوني بطريقة معينة، هي إعادة كتابة بحركة الفيض عما يتوطن تلك الكلمة من ميتافيزيقنا- أنماط ثقافية، حضارية، اجتماعية ولطه قر في وعينا بعد قراءة متقربة لهذه الفقرة (صوت الأب الرمزي) طفو وامكانية أصل كلمة الفارماكون في معجم النص اليريدى هذه المرة، أي زحزحة المعجم الأصلي وجعله أثراً لمعجمية الفارماكون.

التفكيك ~~هو~~ ممارسة أركيولوجية ، وجينالوجية في إطار قراءة

إذا كانت الحروف هكذا تنحسر عن معجم ميتافيزيقي له بناءاته ومواده، فإن دريدا فضلاً عن إعادة كتابته ببناءات اختلافية وبمولد مزدوجة قد انتظم قراءة لتاريخيته، هي التاريخية المولدة من ترسبات اللغة (أصل: بلاغة الكلمة في معجم الحضور)، الأهم دلالة أن تلك القراءة تتخطت نتيجة ممارسات لردادية تكتسب طابعاً أركيولوجياً وجينالوجياً، أسلوب التفكير هو هذا الطابع ذاته، هو هذه الممارسات، ففي نص "قوة القاتون" يميز دريدا بين أسلوبين للتفكيك.. " يتبنى الأول الاغراء الإشاري واللا تاريخي ظاهرياً للمفارقات المنطقية الصورية

Formal paradoxes-logic أما الآخر وهو الأكثر تاريخية أو الأكثر تذكيرا بالاحداث الماضية Anamnestic⁽³⁾ فيبدو أنه يتواصل من خلال قراءات النصوص، التاويلات والجينالوجيات شديدة التدقيق في التوافة والتفاصيل Meticulous⁽³⁾. ينبهنا الشطب الموجود في التعريف إلى نفس " العودة " إلى ميتافيزيقا الحضور ولعل هذا بنفسى أيضا كون تلك الممارسات التفكيرية اركيولوجية أو جينالوجية بالمضى المتعارف عليه لدى ميشل فوكو أو نيتشه، يؤكد دريدا على هذا النفس الأخير بصدد التفكير فى البنية، فالانطلاق من أية حركة اركيولوجية تجاهها، لى مثل حركة الاخرويات (اسكتولوجيا) إنما تعد متورطه فى اختزل بنعية البنية وتقع فى الحضور الكامل بمناى عن اللعب والاختلات ف .⁽⁴⁾ هى ممارسات بدون أصل أو غاية أو البحث عنهما للوصول إلى ما يبنى تاريخا أو حقبة بعينها، أما الخضاع الأصل للقراءة الاستراتيجية، فهذا شى خارج المركز أو إحيائه، إنه لإظهار المفارقت بصيغة (أ هو لا-أ)، ولفتح آفاق الانقطاعات والثغرات التى ترسم توزيعات اختلافيه لهذا الأصل فى سياق خطابه.

ها هو دريدا لمناقضة موقف التفكير من النقد يوضح هذا الجانب مع جوانب أخرى ستظهر تباعا.. "إذا كانت فكرة النقد قابلة للتفكير، فذلك لا يعنى التقليل من أهمية عمل نقد النقد، سواء كان سلبي، تكاره، أو تجاوزه، لكن يعنى التفكير فى امكانيته من جانب آخر، من خلال جينالوجيا الحكم، الإرادة، الوعي، الفعالية، والبنية الثنائية، وهلم جرا"⁽⁴⁾ إن امكانية نقد النقد هى اصولية الموضوعه أمام احكامه، لكنه يحتكم إليها كأصول مستقرة فى تاريخيته، لا يسعى التفكير إلى كشف هذا الأصل، إنما مساعلة الأمكانية بمثابة إثبات اختلافه عن نفسه، ولا يتم ذلك إلا بممارسة الأسلوبين التفكيريين معا⁽⁵⁾ فكما كانت هناك صيغة أ-أ، تتقهقر امكانية الأصل لتسمى أصل الأصل وهكذا ينتج الأصل عن نقيضه، عن ازدواجه، ثم تنتظ الممارسة الجينالوجيا هذا الخيط لتحول الفضاء إلى كتابة نصية خلال نقاط الأضطراب وعدم الحسم نتيجة معضلات منطقية عصية على الحل Aporias⁽⁶⁾.

وحيثما تتموقع دلالات هذه المعضلة أو تلك وتنتشر وتشيع هذا التاريخ الجينالوجى تصدعا وانهيار يكون التفكير بدون مطلوبات إلا من اتقسامات تلك التفاصيل وتحلل الاحكامات المطمورة، بدون تزيخ إلا من الألتواءات والاحتفاءات

المتقطعة، بدون اتساق أو تخطيط إلا من فعالية تقلب الترسبات المتناثرة والمتخالفة.

من هنا فإن "التفكيكات" التي يتحدث عنها نريدا " لا تحدث داخل ما سيمسى " تاريخا" بشكل ممكن إدراكه أو معرفته، تاريخ ممكن توجيهه orientable حسب العصور أو الثورات، التحولات، المهمة mutations، الظواهر الطارئة، الانقطاعات، التغيرات، الاستيمات، النماذج الإرشادية، الموضوعاتية themata (تلك الأشياء المقررة وفقا للشفرات الكتابية التاريخية المتنوعة والملوثة). فكل قراءة " تفكيكية " تفترض قراءة أخرى لهذه " المعالم " المتعددة " multiple markers لكن لا تعرف حول أى محور كبير تكون موجهه. (4)

يشير علينا هذا الاقتباس بتحول تفكيكى لما يعنيه مفهوم " التاريخ " قيد القراءة، فهو ليس تاريخا موضوعيا تنفذ إليه الأركيولوجيا أو الجينالوجيا بفضل تفسير أو نماذج قابلة للمعرفة بناء على تحديدات جزئية تمتشرف تلك التمزقات المتوزعة باتفاق (ثورات، استيمات، عصور...)، ذلك يصب من رودة فى تحفيز القراءة للإفلات من نقاط الاتفاق الموضوعية، أو ليس هو بالتاريخ الوصفى، أو المقتن فى إثنية.. إذن ليست ممارسة أركيولوجية أو جينالوجية كما تمارسها فلسفات الحضور، ولا يصل إليها هذا التاريخ إلا عبر قراءة أخرى، بل قراءات أخرى تطبيقا لمبادئ، اللعب، التناص، التكملة... إن التفكير " ينشأ " حيث تسبقه قراءات وتفسيرات، لذلك لا يؤرخ ولا يتأرخ مهما كان، لا يبنى ولا يبنى، لا يؤصل ولا يتأصل.. " إن الخطابات التفكيكية تساهل بما فيه الكفاية، من بين أشياء أخرى، التوكيدات assurances الكلاسيكية للتاريخ، السرد الجينالوجى genealogical narraive، والتقسيمات أو التحقيقات periodizations من كل الأنواع، وإنما لا نستطيع بعد افتراض براءة لوحة (صورة) Tableau أو تاريخ للتفكير" (4).

كيف لا يتأرخ التفكير وهو يمارس الأركيولوجيا والجينالوجيا؟ إنه الممارسة ذاتها لا يتقدمها ولا يستبقها ولا يتأخر عنها، ربما يضع نريدا القراءة فى قلب تلك الممارسة أثناء قراءته لكونديك فى نصه "ركيولوجيا العايب"، فالسؤال الذى يضعه نريدا ثم يأخذنا إلى ذلك الوضع:... تحت آيه شروط يكون العبث Frivolity ممكنا؟ إنه لى يكون كذلك لا بد أن يباطنه التفكير عبر العلامة، عبر الحضور.

بالفعل يعتبر مقبولا بواسطة العلامات، فتلك الأخيرة توجد بالدلالة الطافية غير المؤرخة وبالتالي غير المترسبة. إن العبث يتاصل مع العلامة، إلى حد ما مع الدال، الذى إن لم يكن دلاليا فليس دالا، أى هو دال فارغ، خال من المحتوى Void، سهل التفتت Friable، تافه وعدم الجدوى Useless إن العلامة هي القابلية للاستعمال disposability⁽¹¹⁾.

وإذا كانت العلامة بدون إبراز حسي، وفي حالة غياب الشئ (أو الزمن) تؤكد هيمنة مثالية، فإنها كعلامة هشه Fragile، وفارغة، ضعيفه، وتافه Futile، تستطيع أيضا ومباشرة أن تتفكك وتحرر من الفكرة، من هذا الزمن، وليس فقط من الشئ، من المعنى وليس فقط من المرجع، وعليه تبقى العلامة لا شئ، وفرة مفرطة Overabundance مستبذلة بدون قول أى شئ، كبذل مفرط Excessive relief لخلل معين⁽¹²⁾.

هكذا فالعبث بهذا للمعنى القرانى يتوحد بالتفكيك كحدث فى العلامة للمؤرخة، ومع الوصول إليه كممارسة يجر معه كل لوكيولوجيا: " هذا العبث لا يحدث عرضا للعلامة: إنه صدعها الخلقى المتاصل فيها congenital breach باكورتها entame، أصلها، بذوها، بوصيتها، وضعها فى حالة حركة وفى نظام وإن كان اتحرافا عن ذاته، على الأقل، فإن العبث، قابليه العلامة للاستعمال فى المتناول، لا يمكن أن يوجد أو يكون حاضرا لذاته. ونظرا لأن بنيه الاحتراف deviations تحظر على العبث التوضع فى وجود بعينه، أو أن يمثل أصلا، فإن هذا العبث يتحدى كل لوكيولوجيا، ونستطيع القول إنه يحكم عليها بالعبث⁽¹³⁾.

وبذلك يخذو التفكيك ممكنا (عبث هو لوكيولوجيا) حيث تحرف الفلسفة عن ذاتها وتودى إلى توليدا لضربات blows التى متضربها من الخارج، بل من الداخل والخارج معا⁽¹⁴⁾ وقد تأخذ هذه الممارسة شكلا آخر إذ تكون كاشفة عن رواسب اللغة المستخدمة فى نفس الوقت الذى تصفى فيه ثقالتها الحضورية، وبخاصة راسب اللغة البلاغية المستخدمة التى بلجا إليها لتحصيل تاريخ معين للخطاب، تاريخ مطلق يرسمه الفيلسوف بكامل نسق A، على الرغم من أن مظهره يتبدى فى جزء من الأجزاء، أو عبر وحده من الوحدات الفلسفية كما هو الحال لدى مفهوم الاستعارة (فقرة الاستعارة المزوجة: بلاغة الكلمة فى معجم الحضور)، فالاستعارة

تبدو هكذا ترسبا تحويليا يصب في مدلول الخطاب، واركيبولوجيا تظهر تلك الاستعارة كطباق متصاعدة ومندرجة، وقد استخدم دريدا شكل الممارسة الأركيبولوجية بتلك الطريقة في قراءته للبنوية (فقرة دلالة استعارية، فصل العلامة والبنية) لا سيما بصدد الاستعارات الهندسية والمكتبية، هنا ينتظم الجينالوجيا لإرجاع تلك الاستعارات إلى أصولها ثم سبر غور القوى التي أضافتها إلى الخطاب البنوي، وهي القوى التي سيحرص دريدا بناء على أسلوب " المفارقة المنطقية-الصورية " على توجيهها ضد ذاتها. المهمة التي تقتضيها تلك الممارسة ذات الأسلوبين على التفكير: " دراسة النص الفلسفي في بنيته الصورية، في تنظيمه البلاغي، في خصوصية وتنوع أنماطه النصية، في نماذج عرضه وإنتاجه - فيما وراء ما يسمى سلفا الأنواع genres وأيضاً في فضاء إخراجها miss en scene " في تركيبه النحوي الذي لن يكون فقط منفصلاً لمدلولاته، إحالته إلى الوجود أو إلى الحقيقة، لكن أيضاً معالجة دعواته proceedings ومعالجة كل شيء مستثمر invested فيه⁽¹¹⁾.

التفكير خطاب تكراري بصيغة الاختلاف في الهوية (وبنتج الأثر):

بمعنى أن التكرار يسلم زمام أمره إلى وضعية المفارقات المنطقية الصورية وإلى التنوع المتغير لدلالات (أ هو لا- أ)، ثم لمعنى الآخر الموجود في الشيء نفسه (في الأنا، المثال، المؤسسة، الماهية.. معنى خطاب ليفيناس)، وأخيراً.. قد ينتهي التكرار إلى أسلوب انقلابي قوامه الحيلة، الدهاء، البراعة، كل ذلك كجزء لا يتجزأ من الاستراتيجية. إن وقع هذا التكرار قد وجدت شروحات عديدة في الجزء الثاني (اللغة والخطاب: فضاء الأصل والتكرار، فصول: لاهوت المفاهيم، أساطير الصوت والأذن، العلامة والبنية).

والذي أثبتناه- في ضوء تحليل دريدا- أن هذا التكرار لا يأتي من الخارج أو هو محكوم بفعل قوه حفية، إنما الخطاب الفلسفي ذاته هو تكرار (ات) لأصول ذات هيمنة، توالى بعضها بعضاً، وتجتر مقدماتها ونتائجها، ذلك عن طريق توسطات مفاهيمية عديدة (الثقافات المشهورة في تاريخ الفلسفة، مفهوم الأبوة حالة سقراط وأفلاطون، مفهوم العلامة سوسير، هوسيرل، هيجل، روسو، مفهوم البنية شتراوس، جان روسيه). وبينما ترسم معالم التوسط مع تبني هذا المفهوم أو

ذاك، فلا يتم ذلك إلا في اللغة، هذه اللغة التي يعتبرها التفكير- ضمنا- هي الشرط الوحيد للحضور والتكرار وأيضا الشرط نفسه لاختلاف والقراءة. وإذا يكرر الخطاب الفلسفي أصوله (تحت حيل بلاغية، صياغات، أساليب كتابية،...) ينشأ (يقع) التفكير، يقع التمزق، الاحراف، الاحساس (دون أن يصيب هذا التكرار غايته، أو مراميه الأخرى) وعلى نفس المنوال يكرره دريدا ويستكشفه ويعيد كتابته.

إذا يقول: اما إن تستدير الدائرة، ما إن يراكم الكتاب ذاته، ما أن يعاود الكتاب التكرار، حتى يكتسب تطابقه مع ذاته اختلافا غير مدرك، ذلك الذي يسمح لنا بالخروج على نحو فعل، صارم، أي على نحو حذر، من حدود الانغلاق. بل بتكرار انغلاق الكتاب، يشطره إلى نصليين. إنه يتفقت منه بشكل مكرر فيما بين مقطعين خلال الكتاب نفسه، بل خلال نفس السطر، وحسب نفس الانعطافة التي تأخذها "بقطة الكتابة في الفاصل الواقع بين الحدود" ... هذا الخروج عن المتطابق مع نفسه يبقى تافها جدا ولا يمثل له أهمية في ذاته، إنه يتأمل للكتاب لكن، يفوقه أهمية بما هو كذلك. إن العودة إلى الكتاب هي إذن تخلص عن الكتاب، إنها تتسرب بين إله وإله، بين كتاب وكتاب، عبر الفضاء الحيادي للتعاقب، وضمن إرجاء الفضاء الفاصل وتوتره. إن العودة عند هذه النقطة لا تعني تملك شيء ما ثابته أو استرداده ولا تعيد مواجعة الأصل. فهذا الأخير لم يعد هو ذاته.^(١٠)

السؤال الذي يطرح نفسه: ماذا يعني التفكير كتكرار؟ ينبغي هنا الانتباه إلى: أن اللغة ذاتها المصوغ بها التساؤل تفرق بين التفكير والتكرار، لكنه (ب) سكن هذا التكرار عنه، ففعل (ب) سكن يشير تقطيعه إلى الماضي سكن، ويمكن بفحوى المضارع الذي يفيد الإستمرارية والتجدد. بمعنى أن دريدا مثلا في فصل أساطير الصوت والأذن قد أقسح المجال لتكرارات التمرکز حول الصوت انطلاقا من التراث اللاهوتي- الميتافيزيقي مرورا حتى بعلم اللغة الحديث (امتياز الدال الصوتي في: العلامة والبنية) وانتهاء بتأسس السيميولوجيا (فقرة السيميولوجيا والسيكولوجيا: أيضا فصل العلامة والبنية)، لكن في نروة هذه التكرار كانت الاختلافات (فقرات العين تسمع والأذن الثالثة- استراتيجيات الإلتواء، أنا أفكر إذن أنت موجود- "الاخ تلاف" في الهوية، قتل الاب: الكتابة القاتلة للحياة الأبوية كامتياز للصوت الحسي، كذلك فقرة حين يكتب الكلام، فالكتابة تسبق الكلام وتمفصله، بل هو لون من ألوان

الكتابة في صلب امتيازه وحضوره وتكرار وتردد ارساله المباشر)، والتكرار بهذا المضمون يعنى اظهار كيف يتكون الحضورا الغياب لمذلول النص في النص؟ ثم ضمن تلك الكيفيات بنقلت التساؤل... كيف ترد إلى نفسها، وبأي منطق تختلف عن الحضور، وعن التأسيس والتموضع المشار إليها كيف تتأسس نصية النص حاملة للاختلاف؟ كيف تموضع علاقة النص باللغة؟ وهو الانفلات للتساؤل الذي جعل كرستوفر نوريس يقول " تفكيرك نص هو مواصلة التعارض أو الصراع لمنطق المعنى والتضمين مع موضوع توضيح أن النص لا يعنى بدفة ما يقوله أو لا يقول ما يعنيه⁽¹⁾ لا يقول ما يعنيه= الاحرفات التي لا تستطيع اللغة- نتيجة عيوبها الخلقية- إن تعبر بامتلاء كامل الامتلاك سكن أي مذلول أو معنى، وهي الاحرفات التي يكشفها التفكير ويدير صراعها مع جسد النص (امتداده، تاريخه، تراكمه، تصاعده، روايته...): التكرار ضد التكرار.

بالمثل: لا يعنى ما يقوله= اكرهات اللغة التي تتلف قوله في حضور(اتها) وتمركز(اتها): ليس التكرار تكرارا داخليا فهناك علاقته المضطربة بالفضاء اللغوي، الامر المؤدى إلى تحرافه واختلافه أيضا.. ومن ثم فالتكرار بوصفه خطبا تفكيكيا هو أن النص لا يعنى ما يقوله ويقول ما لا يعنيه، ولأبتم هذا إلا وفق تحليل شاق ومجهد وحسب نظام قرالى للتوافق والتفاصيل (القرتان البارزتان: اللغة نقمة في فصل اللغة أخطر للنقم إذ وجدنا هيدجر يقول ما لا يعنيه، يقول إن اللغة نقمة بينما كان يعنى كونها. نعمة، وأحسب أنني وضعت ما لا يقوله في فضاء النص الهيدجري حيث أخنته اللغة على غير ما قصد. أما الفقرة الأخرى، لغة بدون أفعال: هل يختفى العنف؟ فلى ذات الفصل، عندما أراد ليفيناس تصفية انطولوجيا الفعل في خطاب المقول الميتافيزيقي فإنه لجأ إلى لغة صامتة كان مصيرها الاحتواء في تجربة الآخر بدلالات لاهوتية معينة، لسرعان ما استبدلت عنف الأفعال بعنف الحضور.. التوجه والدعوة، والابتهاال إلى الآخر في مغزاه المطلق، وكان إداء دريدا آنذ أنه ينبغي كشف اللاعنف في العنف وليس خارجه لأن عكس ذلك يعنى العودة إليه، وهو ما فطه ليفيناس حين "لم يعن ما قال وقل ما لم يعنه".

أما الفقرة الأبرز فهي " صوت الأب الرمزي " التي مارس خلالها دريدا دفع أفلاطون لارتكاب ما لا يقصده، وأن يقول ما لا يعنيه، لقد قتل سقراط (أباه) على

إن كتابته في " المحاورات "، ومع تكرار كلام أفلاطون عبر الكتابة في نص " صيدلية أفلاطون " فقد قتل هذا التكرار المؤلف، التكرار الذي أطاح بمركزية صاحبه، وأطاح بنفسه عبر توليد دلالات لا متناهية في تاريخ الفلسفة الغربية، وعبر تبيان وفضح نواياه الخفية مع أسماء الأب الرمزي في متاهة النصوص الأفلاطونية. يقول هيلز ميلر H.Miller " يجرى التفكير كصيفة من صيغ التفسير بواسطة دخول حريص وحذر لكل متاهة نصية، أ، حيث يعرف الناقد طريقة المؤدى من شكل إلى شكل، ومن مفهوم إلى مفهوم، من فكرة اسطورية إلى فكرة اسطورية أخرى من خلال التكرار، الذي لا يعد بأي معنى من المعاني محاكاة ساخرة Parody. لأنه يستخدم القوة المدمرة Subversive الحاضرة حتى في الازواج الأكثر صرامة وسخرية (Ironical). إن الناقد التفكيكي يبحث عن اكتشاف، بواسطة هذه العملية لاستعادة الاحداث وتتبع أثره Retracing ، العنصر الكامن في النمق المدروس والذي يعتبر غير منطقي، الخيط الموجود في النص موضوع النقاش والذي سيحلله Unravel كلية، أو الحجر المفقود الذي سيدمر البناء الكلي".⁽¹⁷⁾

تأسيسا على ذلك ينظر التفكير إلى كافة الخطابات من تلك الزاوية، إذ أن ما ينتجه هو المفارقة المطلقة للهوية والاختلاف⁽¹⁸⁾ وإذا حاولت أن أعم هذا التعريف، فبته ينطبق على قضايا كثيرة، كما يتحدث دريدا- مثلا- في كتابه رأس الآخر عن مسألة الهوية الأوروبية حين ينظر إلى أن الهوية ليست هوية ذاتية لشيء معين كأنها مرآة عاكسة لنواه ثابتة، إنها تتضمن اختلافًا تكوينيًا، معنى ذلك أن هوية ثقافية معينة لها طريقها نحو اختلافها عن ذاتها، ثقافة مختلفة عن ذاتها، بالضبط كما أن هوية الشخص هي مجموع اختلافاته عن ذاته، وما إن تأخذ في الاعتبار هذا الاختلاف الداخلي والآخر، حتى نعطي اهتماما إلى الآخر وأن الدفاع عن الهوية الخاصة ليس متعا لهوية أخرى بل هو مفتوح- وفي عمق بناؤه- على الهوية الأخرى وهذا يحول دون الديكتاتورية القومية ، التمرکز حول الأنا ، وهكذا في حالة الثقافة، الشخص، الدولة و اللغة تعد الهوية مختلفة عن ذاتها، لوما هي هوية تفتح أو تعلق أو تحدث صدعا داخل ذاتها.⁽¹⁹⁾

إن التفكير خطاب طفيلي في حيله، و اوضاعه و اهتماماته و صياغاته:

نص دريدا " إن " التفكير يقظ دائما إلى المنطق غير القابل للتكمير

للطفيلية (التطفل) Indestructible logic of parasitism. وكخطاب بعد التفكير دائما خطابا حول الطفيلي بل هو ذاته حيله طفيلية حول موضوع الطفيلي، هو خطاب "الطفيلي"، ومغروس داخل منطق الـ "فوق- طفيلي" - The Super - parasite^(١).

لعلنا لو نظرنا إلى الفصول السابقة، لوجدنا أن ما ينتمي إلى التفكير يعتبر نوعا ما من التطفل، حتى على المساحة الكتابية التي يحتلها وفي تكوينه بصاغ على حواف كتاب الحضور أو معجم الميتافيزيقا، مصاحبا لما يقرأه وينفذ إليه، ففي واجهة المشاهد دائما تقع التمرکزات الميتافيزيقية بينما يسرى التفكير في خفاء هنا أو هناك وبشكل غير منسق أو موحد، إلا أنه- وفي تلك اللحظة- يكشف ويستجلي كامل البناء ويعرف تفاصيله مناحيه، أكثر مما يعرف هو عن ذاته، وهذا أيضا من دلائل حياة الطفيل، فهو يعيش وينتقل حسب قوانين الجسم الموجود فيه ويتأقلم معها، لكن لا يستطيع هذا الجسم القضاء عليه إنه يستوطن دون تمحاء حتى يخترق جميع أعضاء الجسم بل بعدما يعن مركز الخلية يلغى الأوامر الحيوية الخاصة بها، ويعيد برمجتها حسب البيئة التي يمكن أن يتكاثر ويتوالد فيها. كان هذا التطفل في فصل ميتافيزيقا الحرف عبارة عن تفريد لحروف الكلمات، إحداث تفضيه في وحدة الكلمات، فالكلمات هي حسب المعجم غير أن ذلك التفريد جعل أثقالها- مع التحريك والتنقل المتقافز- تدمر اتساق السطح الصلد للكلمات ومعها لغة تاريخية مغطاة بما هي كذلك، نفس الشيء مع تطلعات أخرى في فصول مختلفة كفقرات: "حين ينكتب الكلام": "الحدث والقوة" في فصل العلامة والبنية، و"العين تسمع الأذن الثالثة" و"أنا أفكر إنن، أنت موجود" كذلك "قتل الأب" في فصل اساطير الصوت والأذن.. الخ وقد اضاعت تلك الفقرات الأبنية الموجودة فيها وجسد الخطابات المصوغة بها.

بيد أن ما استهدف تأكيده أن الطفيليات تنشأ وتستغل بما هو متاح في الخطاب الفلسفي، فحسب حركة المفاهيم- الفيروسات (فصل لا هوت المفاهيم) تتكون الطفيلية، إلا أن تماط الحضور تخفيها، وتغطي عليها بألوان الإتساق (كما هو حال الجسم القوى الذي تتغلب بنيته على الميكروبات والطفيليات دون أن تقتلها تماما)، أي أن المفارقة أنه غير قابل للتأويب ويتعامل مع النسيج وفق طبيعته

المزدوجة ضد- مع الجسم. وفي حالة الاتساق تكون المفاهيم (ذات التاريخ المحتذى في إطار الفلسفة كخطاب واحد) فيروسات ضد/ مع عمليات تأسيسه فلسفيا. هذا هو منطقي " الطفيلية "، فالتطفل عرضي وجوهري، كممثل الفارماكون الردي الذي يتطفل على الفارماكون الجيد، وكالتكرار الردي الذي يستطيع أن يتطفل على التكرار الجيد في نفس الوقت، وبذلك فهو منطقي الأزواج نفسه، إن الطفيل داخل وخارج الجسم، للخارج الذي يتغذى على الداخل، وإمكانية خارجيته هو تغذيته في الداخل، أما شرط وجوده بالداخل فإن يتخلق ويتواصل في وضع الخارج. (11)

إذا كان هذا هو منطقي الطفيلية غير القابل للتدمير، فإن دريدا يمارس التطفل بالفعل، فإن يفكك نصا معناه أن يتطفل وينسج خطبا طفيليا أقرب مثال كان التعامل مع أحد هوامش بنفينست في وضعه الطفيلي وقد أعاد قراءته داخل الخطاب اللغوي لبنفينست تاركا بذلك فضاء لتكرار التمرکز حول النزعة السيكلوجية ومبينا اختلافه في عمق فروضه، والملاحظ أنه استخدم هذا الهامش عبر جسد خطاب بنفينست كطفيل يخترق ويتوغل ويحرص باستمرار على منطقة المزدوج، وكم من دلالة في موضعها (فقرة: الوعاء والمحتوى- استعارة الهوامش: فصل بلاغة الكلمة في معجم الحضور) كانت مبينة لأن يبقى هذا الطفيل خارجا معناه أن يتوصل إلى تتامل الثنائيات في ذات، الخطاب ومع التوصل إلى ذلك الداخل كانت العلاقة المتارجحة باللغة حيث لم يستطع الخطاب القبض على يقينه ومبرراته الذاتية. في قضية مقولات اللغة ومقولات الفكر.

التفكيك قراءة للقوى الكامنة في النص:

لكلمة قراءة هنا أكثر من معنى وأكثر من تحول بالتضامن مع كلمة " كامنة " وتمشيا مع، خصوصية كل نص، قد تكون عبارة عن رسم خريطة للمواضع المحتمل أن تتفاعل فيها خلف العبارات والمفاهيم، ولربما تعني المعرفة بالقيود والمحددات التي تحكم قبضتها على دلالة القوة المجهولة، وذلك تم التتويه به في مفهوم الاستعارة، سواء كان في فقرة " الاستعارة المزدوجة ": بلاغة الكلمة في معجم الحضور، أو في " دلالة استعارية ": العلامة والبنية، نفس الأمر في مفهوم الشكل، وعن طريق احياء الأزواج لبعض الكلمات التي هي بدائل وتقلبات دلالية يمكن توصيل شبكة من الازدواجيات لتفجير القيود الحصينة في النص حيث ينشط

العب الحر بالدلالات، وحيث تعرف القوة بغيرها و تنطلق بغيرها ومن خلال فقرة:
 " المفهوم طاقة لا تفنى ولا تستحدث " يمكن تبطين القوة فى حالة استطراقها
 وتمدها كى تظل محافظة على صيغة ١ (هو لا- ا) على الدوام، أقول تبطينها داخل ما
 هو موجود بالفعل ليس ذلك بإثبات أن هناك قوة فى كل الأحوال بل بالتدليل على
 عدم وجود تلك القوة، وجود اللا- قوة بهذه المفارقة أيضا (وهذا نوع من التحول
 لمفهوم القوة تفكيكيا) يمكن تسميتها بالتوتر الحادث داخل النص أو قوة
 القراءة.^(٢٢)

هى قوة وليست قوة، أليست القوة الذرية- مثلا- ناتجة عن انشطار الذرة؟،
 وبها لذلك أثناء قراءة تفكيكية بعينها، فالقوة نتيجة الأسيار والقبليبة للتغير، أى
 نتيجة: "أن التفكيك يبطل، إلى حد ما، القاعدة التى يقف عليها البناء بتوضيح أن
 النص قد أبطل سلفا هذه القاعدة على نحو معروف أو غير معروف. فالتفكيك لا
 يفكك بنية النص، بل هو اثبات مؤداه: أنه قد فكك نفسه بنفسه من ذى قبل. وفى
 قاعدته الصلدة ظاهريا ليست دعامة قوية بل هى مظهر واة. إن اللحظة العجيبة فى
 نقد دريدا، الموضع الفارغ الذى يتم انتظام كل عمله حوله، هى صياغة وإعادة
 صياغة هذا اللا- وجود Non-Existence للقاعدة التى يبدو أن البنية النصية الكلية
 فى تلك الأثناء تنهض بدونها^(٢٣) وإذا كان ثمة تحول هنا فهو تولد القوة من اللا-
 قوة، هذا الموضع الفارغ حسب رأى هيلز ميلر، وبه يمكن القول " أن هناك دائما-
 برأى دريدا هذه المرة، تفكيكيا فعلا فى التاريخ، ضمن الثقافة، خلال الأدب، وعبر
 الفلسفة، إختصارا فى الذاكرة الغربية، فى قرينتها... وإته ليمكثنا رؤيته فى كل
 خطاب، كل عمل، كل نسق، كل لحظة.^(٢٤)

وفى سياق بنىوى بعينه له تعرضاته وتثاليته، يصح أن يلخص هنا ما
 بعينه دريدا بقراءة القوة: " ليس هدفنا إجراء مقابلة، من خلال حركة بسيطة
 لرقاص متأرجح Balancier سواء بالتوازن أو بالاسقاط أول Renversement ،
 بين المدة الزمنية وبين الفضاء، الكيفية والكمية، القوة والشكل، عمق المعنى أو
 للقيمة وسطح الصور. فالامر على النقيض تماما، ضد التبادل البسيط، ضد الأختيار
 البسيط لأحد الطرفين أو لإحدى السلسلتين، فنحن نصر على أنه من الضرورى
 البحث عن مفهومات جديدة ونماذج جديدة، عن اقتصاد بفلت من هذا النظم الخاص

بالتعارضات الميتافيزيقية، ولن يكون هذا الاقتصاد علم طاقة للقوة المحض وغير المتشكلة. Energetique de la force pure et فالاختلافات موضوع النظر ستكون بالتزامن اختلافات الموضوع واختلافات القوة.... إن خطابنا ينتمى بما لا يمكن اختزاله إلى نظام التعارضات الميتافيزيقية. وبالأمكان الاعلان عن الانقطاع عن بنية الانتماء هذه فقط من خلال تنظيم معين، وعبر ترتيب استراتيجى محدد الذى يستخدم داخل مجال التعارض الميتافيزيقى قوى المجال من أجل تحويل مسار حيلة الاستراتيجية الخاصة Properes Stratagimes ضده، بحيث يولد قوة خلخلة وتفكيك تلك التى تنشر ذاتها عبر النسق بكامله ثم نتهك فى تصديعه فى كل اتجاه وتحديده من جميع اتجاهه.^(٢٥)

التفكيك سؤال حول النسق، التأسيس وقراءة للحواف:

بعبارة فى دريدا: " ليس التفكيك ببساطة عملية فك بنية معمارية Architectural إنه أيضا سؤال عن التأسيس، سؤال حول العلاقة بين التأسيس وما هو مؤسس: هو سؤال حول انغلاق البنية، عن المعمار الكلى للفلسفة، لا فيما يتعلق فقط بهذا البناء أو ذاك، لكنه سؤال جار حول الفكرة المعمارية للنسق وإذا كنت قد قلت معماریا: فإنتى لأشير هنا إلى تعريف كاتط الذى لا يستنفذ كل معنى " المعمارى " على الرغم من أنه تعريفها يهمنى على وجه الخصوص. فالمعمار هو فن النسق The Architectonic is he Art of The System.^(٢٦)

ويكتسب السؤال التفكيكى عن، المعمار شرعيته فى مضمار الفلسفة، لأن التأسيس لحظة تفكيكية تجرى مع ما يجرى فى اللغة والمعرفة من ثقافة، زمن، حضارة، وما يترامى فى تلك الفضاءات من تواصل، تاريخ، انقطاع، قيم انسانية... وبذلك التوصيف- هذه اللحظة الحدود ويمكن استدعاؤها فى أى نطاق من النطاقان، وبالإمكان بلورة قراءة معينة حولها، وبالمثل تتجدد شرعية سؤال كهذا- فيما يقول دريدا- لأن "كل الفلسفه عموما، كل الفلسفة الغربية، إذا كان المرء بإمكانه التحدث بتلك الطريقة الكلية عن ميتافيزيقا غريبة، منقوشة فى بناء معمارى، الذى ليس بالضبط معلما أثريا Monument فى حجر، لكنه البناء المعمارى الذى يجمع فى جسده كل التفسيرات السياسية، والدينية، والثقافية للمجتمع.^(٢٧)

والسؤال: كيف يخلخل دريدا تلك اللحظة التأسيسية-التفكيرية؟ هل يقرأ هذا المعمار بمنطق التدمير وتنكيس البناء؟ أعتقد أنني في فصل لاهوت المفاهيم وبخاصة فقرة: المفهوم، الوعي، الكل. قد أوضحت ماهية المفهوم وتكوين النسق، وكيفية اتساع تأسيسه. لكنني هنا أركز على تلك اللحظة التأسيسية، وما إذا كان التفكير يناقضها أم له تأسيس خاص، وبالتالي معمار ما أيضا تستمر صيغة (١) هو لا-أ) بما يعنى مفارقة في اللحظة التأسيسية (لمؤسسة أو لمعمار ما معين) خلاصتها أنه في نفس الوقت الذي تبتدئ فيه شيئا جديدا، فإنها تواصل الاخرائط أيضا في شيء ما، وهذا حقيقي بالنسبة إلى ذاكرة الماضي، إلى التراث، إلى شيء ما نستقبله من الماضي، من الأسلاف، من الثقافة عموما. وإذا كانت مؤسسة ما تعد بما هي كذلك مؤسسة، فلا بد إلى مدى معين أن تنقطع عن الماضي، تحفظ دائرة الماضي، على الرغم من ضمان شيء ما جديد بشكل مطلق. (٢٨) هكذا تكون أبعاد المفارقة أن اللحظة التأسيسية عذبة بطريقة معينة، نظرا لعدم إمتلاكها أي ضمان، هذا وعلى الرغم من أنها تتبع مقدمات الماضي، إلا أنها تبدأ شيئا جديدا، لكن هذا الجديد، وتلك الجدة عبارة عن مخاطرة، شيء ما لا بد أن يكون في وضع المخاطرة، وهو عذبة لأنه مضمون بلا أية قواعد سابقة، ومع ضرورة تتبع قاعدة ما، ينبغى في نفس الغضون إبداع قاعدة جديدة، معيار جديد، مقياس جديد، وقانون جديد. وهذا يفسر لماذا كل لحظة تأسيسية لحظة خطيرة، فماذا يمكن للإنسان امتلاك الضمان المطلق ولا المعيار المطلق ومع ذلك هو ملزم بإبداع القواعد أيضا.

إنه لا توجد أية مسئولية، أي قرار بدون هذا التفكير، فليس مزيجا، لكنه التوتر بين الذاكرة، الإخلاص Fidelity والابقاء على شيء ما معطى لنا، وفي نفس الوقت التغيرات في الخواص والمعالم Heterogeneity، شيء ما جديد مطلقا، انطلاقه معينه. وشرط هذا النجاح الأدالي الذي ليس مضمونا هنا هو اتحاد هذه الأشياء بالجديد. (٢٩)

من قبل تلك اللحظة التأسيسية المتوترة، يصوغ التفكير خطابه التساؤلي عن (النسق- البناء المعماري- المؤسسة)، معنى هذا أنه لا يسقط تلك الأنظمة، بل يفتح على إمكانيات التنظيم أو التركيب، إمكانيات الوجود معا. التي ليست نسقيه بالضرورة بالمعنى الدقيق الذي تعطيه الفلسفة لما هو نسقي، إن التفكير بهذا المنحنى تفكير معين حول النسق، حول انغلاق وانفتاح النسق. (٣٠)

التساؤل: الذي بقوده حينئذ: ألا توجد طرائق أخرى لإعادة التنظيم غير تلك الموجودة بالفعل؟ وبطرح إمكانيّة وجود طرائق (استراتيجية) لا متناهية لقراءة أي نسق وإعادة تأسيسه، يتعامل در بدا مع ممارساته التفكيرية بوصفها خطابات لها أنظمتها الخاصة وتوزيعاتها، دون أن تكون فوضوية أو. تشكيكية كما يقال. ولتأكيد تلك النقطة يدعم رأيه السالف بالتحدث عن التفكير في الفن المعماري، قاصدا التشديد على أهمية ما يفعله هؤلاء المعماريون من مشروعات تسمى مشروعات تفكيرية ليؤسس مردوده في المجال الفلسفي. يعبر در بدا عن ذلك: "إن ما يمارسونه نحت اسم فن المعماري التفكيرية Deconstructive Architecture هو الإثبات الأكثر حرفية والأكثر كثافة وقوة للتفكير. ليس التفكير، ولا يجب أن يكون فقط تحليلا للخطابات، للقضايا أو المفاهيم الفلسفية، تحليلا للسمات تطبيقا: بل يجب عليه أن يساعل ويتشكك في المؤسسات، الأبنية الاجتماعية، للتقاليد الأكثر جمودا. من هذا الجانب، نظرا لأنه ما من قرار معماري Architectural Decision ممكن دون أن يتورط في سياسة معينة، ودون أن يضع في حالة لعب ما هو التصادي وتنتى وثقافى واستثمارات أخرى.. فعلة، فبمحو لنا بالقول إن التفكير راد يكالبا لا بد له أن يمر من خلال فن معماري، وبواسطة الاجراءات الصعبة جدا التى ينبغى أن يخضع لها المعماري مع القوى السياسية، القوى الثقافية، مع نظم الفن المعماري نفسه"⁽³¹⁾ وإذا رفعت ما يجذب نظر القارئ نحو دلالات بسيطة (وأقول ساذجة) للمعمار واعطيته منظورا أكثر تركيبيا ما بين الاحلال والتبديل للنظام المعماري وللتأسيس الفلسفي للنسقى، فإن ما فعله دريدا من تفكيكات نصية في تاريخ الميتافيزيقا إنما يحتفظ بزحم التجربة الفلسفية البنائية. إما إن حاول البعض القبض عليها في لغة وإطار محددين، وتكوين راسخ فهذا شئ لخر يستحيل أن يتحقق، لأنه خارج نطاق أبجديات التفكير. وتمشيا مع هذا المنظور المركب (دون حدود معمارية أو فلسفية) واستنادا إلى التجربة في حد ذاتها، يمكن أن يكون التفكير تفكيريا معماريا، الذي لا يعنى بحل من الاحوال تدمير demolition القيم المعمارية (واضيف قيم الخطاب الفلسفي) وذلك ببينات ثلاثة: البنية الأولى، ينبغى على الانسان اعتبار ان هذا الفن المعماري (الخطاب التجريبي) المسمى بالتفكير يبدأ بدقة بوضع كل شئ يتم إخضاع الفن المعماري (الخطاب الفلسفي حسب

اضافتي) له موضع التساؤل، أي يساعل قيم المسكن Habitation، المنفعة، الاغراض التقنية، والتوظيفات الدينية، والتقدیس Sacralization (أبضا جميع أنماط الحضور) كل هذه القيم التي ليست في ذاتها معمارية، البيئة الثانية، أن اقتلاع الفن المعماري من هذه الاغراض أو الغايات الجوهرية يمكن للسان القول إنه ليس فقط لم يدمروا الفن المعماري، بل اعداوا بناء هذا الفن المعماري ذاته، بمعنى البناء بفعالية وعن طريق التوقع ضمن علاقات مع الفضاءات الأخرى للنقوش و الكتابة، كالكتابة التصويرية السينمائية المرئية، وأخيرا بالعمليات التجريبية في سياق الارتباطات الصورية.

البنية الثالثة، أن كل ذلك شيء مختلف عن تجديد (ترميم) الخلوص المعماري حتى على الرغم من كونه أيضا تفكيراً في إطار الفن المعماري بما هو كذلك، أي أنه معمار ليس ببساطة في خدمة غاية جوهرية، من ثم تعد تلك التجربة المعمارية (أضيف التجربة النصية)، محض جراءة وفعالية "تفكيكية" أكثر إثارة للإعجاب على حد قول لريدا.⁽³²⁾ لكن، تجميدا للحظة التلمسية التي تكشف عمق التجربة، فإن أي " حد " يمثل حافة لتسقى مكثف بذاته، وعلى أن تلك الحافة تجد تصديقات كاتها محتوية على تلك اللحظة، بل على التجربة بكليتها، فبها ليست نقطة يقين فارقة، إذ يبقى التفكيك عليها في محيط التوتر الواقع أثناء تحولها، لأن التجربة تجاوزها وبذلك تكتسب أهمية تساويله لا تعترف بالحواف القاطعة. هنا يجتاز التفكيك الحدود مبقيا عليها للقراءة ومبديا عدم الثبات في تلك النقطة أو غيرها، مدعوما في هذا دائما بتجربة (ال) لغة بوصفها شعرية أو أدبية كما أنها فلسفية.⁽³³⁾ إن الإبقاء على الحافة للقراءة وهو التثقل وإعادة للتوزيع لمركز التأسيس لما يمثل أصلا في النسق، وبالتالي ينبثق منطق آخر هو ضروري (غير منطق النسق نفسه) لتفسير ما لا بد أن يحدث في الحقيقة بين نسق وآخر، وبين نص وآخر،⁽³⁴⁾ بين حافة وأخرى، بل بين نصوص مجتمعة وأخرى متبعثرة ونتيجة لذلك تحدث الاختلافات التي لا يمكن أن تكون متجانسة ولا موضوعا لاتفاق. هي الاختلافات التي تسمح بتوليد القراءات التفكيكية في ضوء ما يحدث وإزاحتها لبعضها البعض. والسؤال: هل تستطيع التعبير باللغة عما يحدث؟ ولماذا يعبر عنه لريدا بالسلب (لا هذا ولا ذاك) وأي معنى لخطاب لا ولا؟

-
- (1) Staten, Henry, Wittgenstein and Derrida, Uni-of Nebraska press, Lincoln and London, 1984, p.17
- (2) Derrida Gram, 227/58.
- (3) Derrida, "Force of law: The "Mystical foundation of Authority Trans-by Marty Quaintance, Cardozo law Review II, 5-6 (July/Aug-1990):959., Qoted in, Robrt Bernasconi, What goes around comes around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy, in the logic of the gift, Toward an Ethic of Generosity Edited by Alan D.Schrift, Routledge New York London 1997, p.256
- (4) Derrida, SSD, 410/279
- (5) Derrida, MWT., 357.
- (6) Bernasconi, What goes around comes around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift of Genealogy, p. 256
- (7) Derrida, MWT., 357
- (8) Ibid., 358.
- (9) Derrida, MPM., 15
- (10) Derrida, AF., 118
- (11) Ibid., 118
- (12) Ibid., 118-119
- (13) Ibid., 132
- (14) Derrida, QV., 348-49/293
- (15) Derrida, ELL., 430-431/295
- (16) Norris, Christopher, Deconstruction, Post-Modernism and the Visalarts . What is deconstruction? .. Norris and Andrew Benjamin, Academy Editions/St. Martin's Prss, London 1988., p.7
- (17) Miller. J.Hillis. theory Now and then, Harveser Wheat sheaf. Hemel Hempstead. 1991. P 126
- (18) Harland, R., Beyond Superstructuralism p,213
- (19) Derrida, DN, 13 .. 14
- (20) Derrida, RD,234.
- (21) ibid., 234
- (22) Derrida, DN,11.
- (23) miller,j.h.,theory now and then,p.126
- (24) Derrida.MPM,124
- (25) Derrida,FOS,34 /20.
- (26) Derrida,TON.,212
- (27) ibid., 214
- (28) Derrida,DN,6
- (29) Ibid.,6.
- (30) Derrida,TON.,212
- (31) Ibid., 213—214
- (32) Ibid., 214
- (33) Derrida.PFT,372
- (34) Derrida.BB,11-12

حول أخلاقيات التفكير

كريستوفر نوريس – ترجمة : حسام نايل (*)

في مقال السير الذاتية *otobiographies* (١٩٨٤)، يتساءل دريدا عن ما يراهن عليه المؤلف عندما يضع اسمه على قطعة من الكتابة. وقد كان هذا السؤال، عن الأسماء وعن التوقيعات المزودة بسلطة وعن حق النشر أو التأليف الفكري، محور المراسلات التي دارت بين دريدا وجون سيرل بخصوص موضوع فلسفة فعل- الكلام *speech-act*. وكما سنرى، ستتشأ أفكار هزلية، ولكنها وثيقة الصلة بالموضوع،. فيما يخص طريقة هذه الكتابة؛ فما أن تدخل في الملك العام حتى تتعرض، دائما، لإساءات الفهم الممكنة، التي لا يفقدها الاحتكام المباشر إلى السياق أو مقاصد التأليف شرعيتها. ومؤكداً أن دريدا سيرل- في هذه الحالة- أن نصوصه تعرضت لنوع من التفسير الجامح ممارسه عليها. ونادرا ما يكون دريدا في وضع يسمح له بانتقاد سيرل بقسوة- كما يفعل في مواضع كثيرة من هذا المقال- بسبب تجاهله لطبيعة نصه (نص دريدا) وتفسيره، خطأ وكيفما اتفق، وفقا لمثاليات مستقرة عن اللغة والمعنى والإبلاغ. إنه اعترض بسبب يقوم به سيرل أو شكل من الـ *Tu quoque* يؤخذ بعين الاعتبار؛ مصرا على أن دريدا يتحمل نتائج الشكل المتطرف لنزعه الشكوية المعرفية. وعلاوة على ذلك، فلن يكون هناك حكم- في صميم الأمانة أو الدقة الفكرية- بين الطرائق المختلفة التي تتبناها نصوص دريدا التطبيقية أو التفسيرية. ولا يزال ممكنا أن نناقش- كما أفعل هنا- أن التفكير فهم خطأ من قبل هؤلاء الذين ينظرون إليه بوصفه ضربا من حرية توليلية يساء استعمالها تماما، وبوصفه مسوغا لإطلاق عنان كل أنواع الألعاب التفسيرية،

إن مقال "السير الذاتية" يمثل محاولة واضحة جدا من دريدا لمعالجة المشاكل التي نشأت في أعقاب ما يسمى بـ "التفكير الأمريكي". وبعبارة أخرى، يعد هذا المقال محاولة موجهة، على نحو خاص جدا، إلى سؤال كيف تتوسع المثاليات في سياق تاسيسي، وكيف يمكن لمشروع ما أن يصبح كارت لعب، أو يستغل من أجل أغراض سياسية وثقافية مختلفة، لقد خصص دريدا هذا المقال

(*) باحث أكاديمي ومترجم مصري

لإلقائه في مؤتمر أعد بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لإعلان الاستقلال الأمريكي- بجامعة فيرجينيا، شارلوتسفيل. وقد بدأ محاضراته بالتنازل عن أية أهلية لعنونة هذه الموضوعة theme التاريخية الخطيرة " إنه اعتذار، بمصطلحات " فعل- الكلام"، يمثل حيلة اختارها دريدا لتكون منخله إلى هذا الميدان البلاغي والإيديولوجي المعقد. لكن ما جعله يواصل الكلام أن المناسبة وثيقة الصلة بسياسات التفكير ووثيقة الصلة بسؤال لماذا يمارس التفكير هذا التأثير على النقد الأدبي الأمريكي. ويستطيع المرء أن يكتشف في هذا النقد، كنوع من نص- تحتى متدفق، انشغالا بأسماء خاصة (على سبيل المثال، اسم "جاك دريدا") وانشغالا بطريقة التطق بجسد الكتابة ولأثره القدرى على القراء والمؤولين؛ وهو أثر لا يمكن التنبؤ به أو إبقاؤه داخل حدود سيطرة المؤلف.

ومع ذلك، يتساءل دريدا: ماذا يكون، على وجه الضبط، أو ماذا كان، الوضع الشرعى لهذه الوثيقة بإيماعتها التى تؤشر- تقليديا- على انبثاق كينونة سياسية وقومية جديدة هي الولايات المتحدة الأمريكية؟ من كان هؤلاء الناطقون الرسميون "الوكلاء"، من هؤلاء المواطنين والنواب الذين وضعوا توقيعهم على هذه الوثيقة الخطيرة؟ وعلى نحو أكثر دقة: ما الذى أمد توقيعاتهم بسلطة مرجعية؛ حيث من المفترض أن المصدر الدستورى الوحيد لهذه السلطة كان هم أنفسهم الذين كانوا قيد التخلق بوصفهم موقعى الوثيقة؟ وهذا السؤال يودى إلى سؤال أبعد عن كيف نشأت الديمقراطية النيابية، بما أن هؤلاء الذين لعبوا دورا في لحظتها التشبينية لم يفوضهم، على نحو واضح وحاسم، أى جهاز قائم من القوانين أو الإجراءات. وليست هذه مجرد إشكاليات تافهة يحلم بها تفكيكى مراوغ بحثا عن انعطاف جديد يتمتع بمفارقة؛ فقد تم النقاش بتوسع في ألب القانون الدستورى، وتم تقديم مقترحات متعددة من أجل التهرب من النتائج المحرجة جدا التى تترتب على إثارة مثل هذه الإشكاليات. ويؤيد بعض منظرى فلسفة التشريع- وأشهرهم هارت H.L.A Hart- نسخة فلسفة أوستن عن فعل- الكلام التى تجعل بأن القانون هو، أساسا، ضرب من النطق الإجتارى performative utterance وأن قواعده تضطلع بمفعولها عن طريق العرف الضمنى الملزم مثلما الحال فى الوعود ومراسم الزواج وهم جرا⁽¹⁾. وعندئذ، منتساعل عن ما يجعل السلطة المرجعية ملازمة، على أية

حال، لقانون ما- أو لنصوص مثل الدستور الأمريكي أو إعلان الاستقلال- لم يكن موقعوه الأوائل، لحظة التوقيع، مزودين، ديمقراطيا، بسلطة تؤهلهم للعب هذا الدور. ويعتقد هارت أن إثارة هذه الأسئلة تعتبر إساءة فهم لطبيعة اللغة الحقوقية؛ وهي إثارة تنطوي على تشويش لحقوق الخطاب "التقريرية" constative و"الإجازية" performative ، واخفاق في فهم أن اللغة تدل- وتحمل معاني و إلزامات محددة تماما- دونما استدلال منطقي. إن سلطتهم مستمدة من الفهم نفسه للإحساسات والسياقات نافذة المفعول التي تحكم ممارسة إحالة فعل- الكلام كل يوم..

إحدى الطرق لفهم نقطة دريدا القول بأنه يرفض هذا "الحل" الساذج لتناقضات القانون والتمثيل السياسي. وهكذا، يتسامح دريدا مرة أخرى: ما الذي أهل هؤلاء النواب الأوائل للتحدث نيابة عن شعب أمريكي وافق عليهم، شعب مفترض فقط بأمر إداري ؛ بما أنه لم يكن ثمة بعد دستور مكتوب يحفظ هذا الأمر؟ "ولهذا السبب فقد اجتمعنا نحن الممثلين للولايات المتحدة الأمريكية في الكونجرس العام... نعلن باسم، وبواسطة، سلطة شعب الجاليات المخلص؛ نعلن، ونصرح، على نحو مستوف الشروط القانونية، أن هذه الجاليات المتحدة تكون، وينبغي أن تكون، ولايات حرة ومستقلة" (مستشهد به في المسير الذاتية، ص ٢٦). وكما يلاحظ دريدا، فثمة سلسلة من التأثيرات الإجازية الفعالة في هذا الشاهد، تتضمن تحولا من ما "يكون" إلى ما "ينبغي أن يكون" أساسا لمجتمع حر وعادل. وبكل تأكيد، يمكن للمرء أن يأخذ الكلمات بقيمتها السطحية بوصفها مشرعة بذاتها لولاء ديمقراطي ليبرالي. وعندئذ، فلن يكون هناك مجال للتساؤل مثلا عن كيف يحدث التحول من حالة مفترضة للأمور (حالة ما قبل دستورية) إلى نظام سياسي جديد يوفر مصطلحات مشرعة لدستوريته. وها هو ذا زعم هارت الأساسي تبعا لنظرية فعل- الكلام بوصفها نظرية صالحة للتطبيق على فلسفة القانون: إنها نظرية تساعد على حل كل المشكلات التي تثار لو أن المرء فسر الخطاب الحقوقي بمصطلحات تقريرية constative محضة. وكثيرا ما تناول أوستن النقطة نفسها عندما افترض أن إشكاليات عديدة ومهمة في الفلسفة- أشهرها تمييز الواقع/ القيمة، واستحالة النقاش البيئي منطقيًا- يمكن أن تفهم بوصفها مجرد إشكاليات مساءة الفهم، لو التمس العذر، بسبب تنوع الوظائف الإجازية performative في اللغة. ومن

وجهة النظر هذه يغدو إعلان الاستقلال وثيقة تستمد قوتها المهيمنة ذاتيا من افتراضات ضمنية عن المعنى والسياق اللذين يمكننا من الإقرار بـ "فعل- الكلام ! المصاغ ببراعة ("اللبق")؛ حيث يمثل التحول من "يكون" إلى "ينبغي" نقلة بلاغية مألوفة تماما لا تقتضي شرعيتها سوى تصديق رسمي من نوات مصطفىا تلقائيا قبل أي قانون. وبالتالي ، يصبح دفع التحليل إلى ما وراء ذلك- مثلا بالتساؤل عن ما يجعل هؤلاء اللذين وقعوا أولا على الإعلان مستحقين للسلطة مهما حدث- مجرد تشويش للحقول اللغوية- الحقوقية.

سيرفض دريدا- بقوة- أننا نتصرف تبعا لهذه الفكرة السانجة في معظم الحالات العملية بدءا من الوعد أو العهد الذي يقطعه المرء على نفسه وانتهاء بقبول القيم المحفوظة في قانون دستوري، ولا يزال دريدا مصرا على أن هذا القبول يتوقف على الاخفاق في - او عدم الرغبة الطبيعية في - التسليم بالغنصر القاطع لـ "اللاحسم" un decidability المصاحب لأفعال - الكلام بوجه عام . يمكن للمرء ان يفهم هذا الإعلان بوصفه فعلا من افعال الولاء الرنان ، وبوصفه تظاهرا كاذبا بالفضيلة لا غنى عنه لأية قوة سياسية او عسكرية او اقتصادية ضارية ، او يمكن ان يفهم على نحو أكثر وضوحا وأكثر اقتصادا، بوصفه انتشارا عسكريا لفضالة tautology : وبقدر ما لهذا الاعلان من معنى وتأثير، فلابد له من شاهد حاسم ذي شرعية " (المسير الذاتية ص ٩). والشاهد في هذه الحالة هو الله GOD ، على اعتبار ان الاعلان يحتمك الى "قاضى العالم الالى" بما انه الضمان المطلق لـ "صحة مقاصدنا". نلکم هو الإنتاج الى "مدلول متعل" والى قوة تضمن هذه التوقعات وتمنحها قوة "الكلمة" المزودة بسلطة مرجعية تعطيها من تقلبات الملابس التاريخية . ان باطنية الاصول تستبعد اسئلة الشرعية ؛ باطنية الاصول التي جعلت من هذه الوثيقة شيئا ما اخر ابعد من مجرد تسجيل لاحداث زمن محدد . ان الوضع الشرعي "التمثيلي" للموقعين لحظة ان وقعوا باسمائهم ليس سؤالا عن الشأن الاعظم Utmost importance ، فقد اصبح قطعهم جزءا من القضاء والقدر القومي الذي يدبره اله غرضه ان بطيعة الموقعون على نحو مطلق .

ان هذا التحليل يتصل - على نحو واضح - بكل ما يكتبه دريدا عن الانحياز "المركز بعقلى" في الثقافة والفكر الغربيين بدءا من افلاطون وانتهاء بالعلوم

الاساتية الحديثة ؛ الا ان التحليل بضطلع بقوة تشيئية نوعية جدا - فى سياق خطابه فى شارلوتسفيل- وثيقة الصلة بمسألة سياسات ذلك التمثيل ومعرفة الذات فى الديمقراطية الليبرالية الأمريكية التى يهتم بها دريدا كثيرا ، ذلك التقليد Tradition الذى يرتكز - أو هكذا يجعلنا دريدا نعتقد - على تعلم - ولو أنه بمعنى ما تعلم ضروري ، عن مشاكل فى دستور (المكتوب) . وبالمثل ، تنشأ أسئلة مشابهة فى قراءة دريدا لروسو ، وبصفة خاصة قراءته لفقرات من "العقد الاجتماعى" ، تلك الفقرات التى تصوغ مثاليات سياسية بلغة طبيعة وأصول ما قبل اجتماعيين . وما يريد دريدا أن يوضحه هو لحظة الاحتكام الفاشستى - الرجوع إلى قوة مطلقة ومشرعة - التى تنطوي عليها كل الأساطير الخرافية عن الأصل . مما يعنى فى النهاية التسليم بالسمة التشويشية - Apo Ratic - جذر التناقض - فى الديمقراطية الليبرالية المؤسسة على الوضع الشرعى "التمثيلى" لمواطنيين يفترضون هذا الحق ، فقط ، عبر ضرب من الخدعة البلاغية . إن هذا الإبهام ، وبعبارة أخرى هذا اللاحسم بين البنية الإنجليزية والبنية التقريرية شرطان ضروريان من أجل إنتاج تأثير تعوزه الأمانة أو مبهم بالضرورة" (ص ٢١) . ويجادل دريدا بأنهما شرطان أساسيان للمحافظة على أى نظام اجتماعى مؤسس على افتراض حقوق جمعية أو شخصية . وربما يقود هذا التحليل إلى تصويرهما (أى الإبهام واللاحسم - م) بوصفهما نتاجين لـ "نفاق أو مواربة أو لاحسم أو خيال" . وعلى الرغم من ذلك فبهما يظان أساسيين لوجود متحضر ، كما يسلم دريدا ، وليس لوجود "مفكك" Deconstructed بمرح لو فهم المرء - خطأ - بواسطة ذلك مجرد ممارسة لتمزيق النصوص والإيديولوجيات . فما يكون موضع تساؤل هنا هو الفهم الأفضل للوسائل التى يكون بها المجتمع المتحضر محفوظا من تهديد الشك المتواصل فى شرعية بنوده المؤسسة .

إن لهذا الفهم نتائج سياسية لواقعية جدا ، وربما بصفة خاصة فى السياق الأمريكى ، حيث يحفظ الدستور المكتوب قيما ومبادئ محددة و "واضحة بذاتها" . افتراضا ، يفسرها قضاة المحكمة العليا بطرق مختلفة مع صلاحية إسقاط قرارات الهيئة التشريعية الحكومية المحصنة تماما ، كما أنه ضد الخلفية التى نحتاج إليها لتقدير أهمية قراءة دريدا التفكيكية للنصوص السياسية . وما يرفضه دريدا فى

نسخة الإجماع المعياري لنظرية "فعل- الكلام" - تلك النسخة التي يعتمد عليها جون سيرل- هو فكرة أن المعاني يقرؤها المفسر المزود بسلطة مرجعية؛ مفسر يعرف تماما ما يلزم عن الفهم الصحيح، بوصفه واسطة الحق الطبيعي؛ ويتوافق هذا الافتراض مع وجهة نظر الخطاب الحقوقي الذي يتبناه ليجسد الحكمة، Wisdom المقراكمة التي تستقر "قوانينها" فيما يتعلق بمعظم الحالات- في شكل (تقريري) Constative صريح، سلطته حاضرة في الأعراف الضمنية المتعددة الأشكال والملزمة على نحو مطلق. ويسود هذا الرأي فيما بين منظري فلسفة التشريع (مثل هارت) الذين يؤسسون أفكارهم على النظام البريطاني حيث كثيرا ما يتحدد بقانون عام مسبقا، ويتم الوصول إلى الأحكام النهائية عن طريق مقارنة حالة بحالة بدلا من الاحتكام إلى مبادئ "واضحة بذاتها". وربما يساعدنا هذا الفرق على توضيح لماذا يحقق التفكيك هذا النفوذ الكبير جدا في أمريكا، سواء على مستوى المعطيقين المروجين له أو المعالين؛ فامتلاك دستور مكتوب تكون مبادئه عرضة لكل أنواع المراجعة القضائية بعدة المدى- على سبيل المثال فيما يخص مسائل المساواة العرقية والحقوق المدنية والإجهاض... إلخ- يخضع الحد السياسي لأسئلة النظرية النصية والتفسيرية التي لا يعتد بها في السياق الثقافي البريطاني^(٤).

ويواصل دريدا ليتامل علام يكون الرهان في الخلاف بين القراءات القانونية واللاقانونية للنصوص، إن العنوان الفرعي لمقال "السير الذاتية" هو (درس نيتشه وسياسيو الاسم الخاص)، وما يلحج إليه دريدا- هنا- هو حقيقة أن التوقعات لا تكفل إقرار مقاصد المؤلف "الفعلية" لهؤلاء الذين يقرأون وينصبون أنفسهم ورثة ومفسرين مزودين بسلطة مرجعية. وتقديم حالة نيتشه، بصفة خاصة، مثلا مناسبا؛ حيث تعرضت كتاباته لسلسلة عنيفة جدا من الدعاوى والدعاوى المضادة للمراجعين. ويتساءل دريدا: إلى أي مدى يمكن أن نستبعد هذه القراءات على أساس إساءة تفسيرها أو تحريفها لما كتبه نيتشه فعليا؟ ثمة قراءة فاضحة جدا تجند نيتشه بوصفه أول إيديولوجي نازي، وبوصفه مفكرا طمعت تعاليمه عن الإنسان- الفائق،

^(٤) من أجل فهم نوريس لفكرة دريدا من أول المقال حتى هذا الموضوع ينفي الرجوع إلى نظرية أعمال الكلام عند أوستن أولا ثم إلى تلمحات دريدا الرائدة في مقالة العنوان - "النسخة العربية" - ثم إلى بعض تلمحات بول دي مان "السيرلوجيا والبلاغة" (الأصل الانجليزي) - المترجم .

ومذهبه عن "العود الأبدى"، أسطورة التفوق الآرى والرايح الثالث الأبدى. ويتقبل دريدا الحجج الواردة في الدفاع عن نيتشه: أن كتاباته كانت عرضة لإساءة قراءة فجأة وغير متبصرة، وقد ساعدت حماسة أخته المضللة التي انتمت، فيما بعد، إلى النازية على ذلك. ولكن يظل السؤال: لماذا قدمت نصوص نيتشه نفسها لتعامل بتلك الطريقة؟ وهل يستطيع المؤلف أن يقدم بيتا عن، كتاباته إذا خالف تفسيرها المستقبلي مقصده الحالي؟ وإذا كانت هذه هي الحال، فما الأسس الداعية إلى الإيمان بتلك القيم السياسية والأخلاقية المحفوظة في الوثائق، مثل الدستور الأمريكي، التي تدعى حقائق لا زمنية وواضحة بذاتها؟ إن هذه الأسئلة تتطوى على قضية تأثيرها قراءة دريدا لنصوص التقليد Tradition الثقافى الغربى، ثم ألا تكون ثمرة هذا المشروع للدريدى (كما يجادل كثير من خصومه) أن نتخلى عن أية فكرة تخصن الحقيقة وعن كل وسائل الحكم الخاصة بمسألة المسؤولية الأخلاقية، فى حالة مثل كتابات نيتشه؟

يرفض دريدا- تماما- هذا الاستنتاج، ويصر على أنه ليس من قبيل المصادفة- أو ليس بسبب حادث تاريخى عرضى وغير متوقع تماما- أن يتم تصعيد نصوص نيتشه، على نحو سبى، فى المرحلة النازية" حيث يجب أن يضع المرء أية عبارات تملصية من قبيل "إن نيتشه لم يفكر فى ذلك" ولم يقصد ذلك" موضع التساؤل. لقد كيف نيتشه نفسه تماما تبعا لفكرة أن "تأملاته لم يحن وقتها"، وأن العالم ليس مستعدا بعد لحكمته، وأن الأرواح المصطفاة فى عصر أكثر تطورا سوف تدرك تماما مغزى تأملاته وحكمته. وبصرف النظر عن التنصل الواضح من أية مسؤولية فإن هذه الفكرة تضع نيتشه بقوة فى وضع إحراز سمعة حسنة جدا (أو لوم) بسبب ما كان معمولاً به من تراثه المنذر بسوء. وحقيقة، فقد اقتضت فكرته عن "العود الأبدى" أن الروح Soul القوية ستتقبل ارتدادات القضاء والقدر الغربية والمفروضة مهما يكن، وستقرأها دون أدنى شعور بهاجس أخلاقى. وعلى هذا النحو تستلزم كتابات نيتشه فعليا، بلجونها إلى ما يسميه دريدا "التأمل المستقبلى النوعى meditatis generis futuri أن نقرأ بهدف إساءة استعمالها. وعندئذ، يصبح ضروريا أن نتساءل: " لماذا كان برنامج المبادئ الحزبى الوحيد الذى استطاع الاحتيال على تعاليم نيتشه هو برنامج النازية؟. " (ص ٩٨). ليس

هناك إمكان لتبرنة نيتشه بالفصل الصارم بين مقاصد المؤلف والتأثيرات البعدية للكتابة؛ فكون كتابته قد خدمت هذا الغرض الإيديولوجي فذلك إشارة كافية إلى أن الأمر أكثر من مجرد انطوانه على إساءة قراءة غبية وفضة لنصوص نيتشه.

ويذكر دريدا افتراضا لافتنا عن "الآلة المبرمجة" machine
progromatrice حيث يتمكن المرء من أن يضع، على الأقل، حدودا للعبة
التفسيرات الشاذة. وهي فكرة ترجع إلى استعارة دريدا الخاصة ب رؤوس القراءة
المتعددة multiple reading heads التي تهدف (قياسا على رؤوس الكاسيت
التي تسجل وتمحو في ال tape machine إلى الافتراض عادة لتنا نقرأ تزامنيا ما
يكون هناك أمامنا وفي الوقت نفسه نقرأ للسلسلة اللامتناهية من المعاني
والإشارات الضمنية المتناصبة احتمالا التي يعنى لو بطمس بعضها المعنى المباشر
لـ"الكلمات على الصفحة")^(١). ويوفر لنا دريدا بعض الأمثلة الموضحة لهذه العملية
في نصوص مثل "نواقيس" Glas و"مواصلة الحياة" living on و"جلسة
مزدوجة" Double Session إلا أن التوكيد يتغير، مع مقال "السير الذاتية، إلى
فكرة مختلفة عن "الجهاز" النصي، إنه يتغير إلى ما هو أعمق في طبيعة النظام
المنضبط؟ حيث يبرمج المرء، سلفا، بطريقة ما، إمكانيات القراءة الشاذة. وهنا،
يثار سؤال عن محاولة تحديد ما يتعلق بالنص النيتشوي مما يقدم سندا لهذه
التفسيرات المتعددة. وليس هذا معناه أن هناك احتياطا عميقا من معاني كامنة أو
احتمالية (ربما لاوعيه..). تقبع هناك منتظرة فقط أن ينشطها النقاش مع أنواع معينة
من التحيز الإيديولوجي؟ بل إننا بالأحرى نفكر (كما يفترض دريدا) ببلغة إساءة
الاستعمال التقليدية، وعلى طريقة قراءة تضع يدها على حيل النص المتباينة (حيل
السياق والمجاز والاقتصاد البيوي) ثم تخضعها لغرضها. ولا ينطبق هذا على
نيتشه فقط بل على هيجل وهيدجر وآخرين كانت كتاباتهم باعنا على كل أنواع
التفسيرات المتضاربة.

وهذا ما يحدث في حالة نيتشه؟ فالنطق ("نفسه" يدل على الضد، ويتمثل
مع معناه المعكوس ومع القلب المعكوس لذلك الذي يحاكيه). إنها مسألة حيل
مفاهيمية موظفة للنص، مثلما في قراءة دريدا لأفلاطون وروسو وهيجل، حيل
ينبغي قراءتها باتنباه يدق في التفاصيل؟ وذلك من أجل التشكيك في، أو تخريب،

الرصيد (المفاهيمي) المعترف بصحته. وبما لفعل، ففى "محفزات Spurs (1979) يوضح دريدا كيف أن هذه القراءة ممكنة عن طريق البدء بمساءلة موقف نيتشه المشهور والخاص ضد الأوثنة. فما يقوله نيتشه- ويكرره بإصرار هستيرى- أن المرأة مصدر كل الحمق والجنون، وهى رمز سيرانى^(١) (يقوى الفيلسوف الذكر مبتعدا به عن طريقه المؤدى إلى الحقيقة. ويكتب نيتشه عن تطور المثال: " لقد أصبح أكثر خبثا ومكرا وإبهاما. لقد أصبح أنثويا" (spurs ص ٨٩). لكن هناك نوعا من المفارقة المورطة بذاتها هنا، يشير إليها دريدا بسرعة: إذا كان نيتشه قد انشغل هو نفسه تماما بهذا التدمير "الماكر" للفلسفة- فك أنظمتها ومفاهيمها الفخيمة والإتلاف البلاغى لمزاعمها عن الحقيقة- وهو انشغال يبدو رنيلا امرأة غريبة الأطوار، وإذا كانت المرأة بالفعل نقبضة للحقيقة ومبدأ للجنون، فبها عندئذ تعد حليفة لنيتشه فى حملته ضد البناء النظامى العظيم الذى قام به الفلاسفة الذكوريون بدءا من أفلاطون وانتهاء بكتط وهيجل؟ مما يعنى فى النهاية أن كل الانتقادات العنيفة المضادة للأوثنة التى يعننها نيتشه الساخر لها سمة ذات حدين مما يجعلها تنقلب دائما ضد قصد نيتشه المطن. وبمفردات دريدا، فثمة "عمى منتظم ومتواتر فى النص يسنم هذه المواضع حينما ينفذ المعنى (بواسطة قوى النص التى تثير التشويش - م) ليعبر عن هذا العمى أو يمك به. "على نحو واع.

وهكذا، تصبح المرأة هدفا لاحتقار نيتشه الكاره للنساء كما تصبح صورة رمزية بهذا المنطق الغريب للقلب- تؤدى به إلى مخاصمة سلطة العقل العليا، على حد سواء. ولأن المرأة مرتبطة فى كل موضع عنده بتيمات المجاز ولأسلوب والكتابة فإن هذه الحيل يعمها نيتشه ضد مزاعم الفلسفة السائدة عن الحقيقة، وبذلك يستثمر الارتباب القديم فى اللغة الشعرية" أو الرمزية؟ وهو ارتباب يعاملها بوصفها مجرد تحراف عن القاعدة وبوصفها حرية يساء استعمالها، لا موضع لها، فى خطاب العقل "الوقور.. أو الموضوعى أو الباحث عن الحقيقة. وهكذا، بشرع نيتشه (مثل دريدا) فى الكشف عن بعض الحيل التى تحمى الفلسفة من الاختيار

(١) السوانة: واحدة من مجموعة كائنات أسطورية (عند الإغريق) لها رؤس نسرة وأحساد طيور، كانت تسحر الملاحين بغناها فنوردهم موارد أفلاك- المترجم.

رموزها ومجازاتها التأسيسية. إنه شروع بدأ به دريدا جداله- لو على الأقل عند مرحلة أولى من جداله- في - الميتولوجيا البيضاء. فمئذ أرسطو، حتى الآن، يسعى الفلاسفة إلى تعريف المجاز metaphor وفقا لمصطلحاتهم، بوصفه صورة تتضح اشتغالاتها دائما بإحالة بعضها إلى البعض وبوصفه نوعا من اللغة ذات امتياز وموثوق بها إبستمولوجيا حيث تعرف الفلسفة المجاز بوصفه فقدا مشروطا للمعنى واقتصادا للخاص proper دون تلف يتعذر ترميمه، وبوصفه انعطافا يتعذر اجتنابه، وأيضا بوصفه تاريخا تحت معلمه على إعادة الاستحواذ الدائرية على المعنى الحرفي literal عبر أفق المعنى الخاص " (هوامش! الفلسفة، ص ٢٧٠).

إن ما يفتنه نيتشه هو دفع هذا النقد إلى موضع يبدو معه أي تمييز بين المفهوم concept والمجاز metaphor مجرد نوع من التخيل يهدف إلى أن تعمل الفلسفة وفقا له.

وعندما ربط نيتشه المجاز بالمرأة على هذا النحو- وربطه بكل شيء يخدع أو يغوي أو يفسد هيمنة المفاهيم الفلسفية- فإن تأكيدات تلك ناعرا ما تم تناولها في مواجهة القيمة Value. ويجادل دريدا بأنه ليس كافيا أن نقلب حدي التعارض الأساسي فحسب ونظن أن المجاز سيمثل، من الآن فصاعدا، حقيقة الفلسفة، أو أنه اسم أنثوي لمبدأ ما متعالي "فيما وراء" استراتيجيات العقل الذكوري المختزلة، وعند هذا المستوى من نص نيتشه يظهر اللاحسم undecidability بين كل الافتراضات المتطابقة بالمجاز والمرأة.. "فمن المستحيل أن نفضل أسئلة الفن والأسلوب والحقيقة عن سؤال المرأة وعلى الرغم من ذلك فإن السؤال "ماذا تكون المرأة؟" هو نفسه مرجا بواسطة الصيغة البسيطة لإشكاليتها العالمة... مؤكدا أن المرأة ليست موجودة في أية أشكال ملفوفة من المفهوم أو المعرفة، إضافة إلى أنه من المستحيل أن نقاوم رغبة البحث عنها" (spurs ص ٧١). ومن ثم يزعم دريدا- قد يفكر المرء "على نحو مشاكس"، نتيجة تاويل ضيق- أن نيتشه لم يكن متضاربا فقط في موقفه تجاه المرأة بل يمكن أيضا أن يقرأ بوصفه مقاوما نسويا خفيا لكل تجاوز أو إعلاء لسؤال الاختلاف الجنسي. وعندما يصف هيدجر نيتشه- مثلا- بأنه "آخر الميتافيزيقيين" فبته لم يكن قاعرا على التكبير في "الاختلاف الأنطولوجي" وأولية الوجود اللذين يتخاضمن، في النهاية، مع هذا التقليد؟ كما

تتجاهل حجج هيدجر، على حد سواء، طاقات أسلوب نيتشه وتلميحاته الفاضحة عن الاختلاف الجنسي اللذين يفتان من المقولات التوليفية لدى هيدجر^(٢٦). ولذلك تعد قراءة هيدجر مجرد "تفاهات لا قيمة لها، نظرا لأنه يبحث عن حقيقة نص نيتشه بطريقة لا تبالي بقوى النص التي تثير التشويش.

وعلى هذا النحو المثلر إليه فإن سؤال المرأة "ليس بلية حل سؤالاً خاصاً بمنطقة من مناطق الجسم في نظام أكبر سيخضعه أولاً لحقل الأنطولوجيا الشاملة، ثم لميدان الأنطولوجيا الجوهرية، وفي النهاية لسؤال حقيقة الوجود نفسه (spurs ص ١٠٩). ذلك كان مشروع هيدجر من أجل "هرمنيوطيقا وجودية". أصيلة، عندما فكر في الرجوع إلى ما وراء هذا الانحراف الفاجع عن الحقيقة الموثوق بها، ذلك الانحراف الذي يسم تاريخ الفكر "الميتافيزيقي" من أفلاطون إلى اليوم الحاضر. وما يجعل هيدجر يبقى على هذه القراءة لنيتشه. حيث يعامله فقط بوصفه مبشراً محدود الأثر في المشروع التوليفي. إصراره على التعامى عن أسئلة الأسلوب والسياسات الجنسية. فكل ما يلصقه نيتشه بالمرأة. "تحفظها المغوى ووعدها الفتن الذي يتعذر تحقيقه والحاجب دوماً لتعالقها للمثير" - يشير إلى اضطرار هيدجر أن يتجاهل كل ذلك من أجل مصلحة موقفه الهرمنيوطيقي المحدد. وفي نهاية تفسيره مجال للتلاعب بأسلوب وبلاغة الاختلاف الجنسي مما يربك تماماً المشروع للهيدجري. "وهنا، وبطريقة تشبه طريقة للكتابة، تظهر المرأة، بثقة واطمئنان، مواهب قوتها المغوية التي تسيطر بها على الدوجمالية، فتضل وتوجه هؤلاء الرجال المنذج- الفلاسفة" (spurs ص ٦٧).

وهكذا، فثمة نسخ عديدة من قراءة نيتشه لا تحوز إحداها أي ادعاء مطلق بتوضيح "حقيقة" نصه؟ بل كلها- وهذه نقطة دريدا- ممكنة عن طريق شن ما في منطق كتابته أو في سياقها أو في حيلها البنيوية. ولم تكن إساءة الاستعمال النازية للنتيمات النيتشوية مجرد مصادفة تاريخية وحادثه عرضية مجهزة ومكتوبة سلفاً. ويعتقد دريدا أن هذه "التبسيطات المخلة الشائعة" تخضع لقانون محدد يمكن ملاحظة تأثيراته، على أحسن وجه، في البرامج الإيديولوجية المتعددة التي تؤسس نفسها باسم نيتشه. فمن الخطأ أن نفترض أن معنى الكتابات "خالد" (كتابات بخط اليد دائمة scripta manenta)، أن معناها قابح هناك ينتظر الفحص في حالات

الشك، وأن معناها محفوظ من عصر إلى عصر بواسطة جماعة المفسرين المزودين
بسلطة مرجعية ذاتية؟ مثلما الحال مع نيتشه أو مع نص مثل "العقد الاجتماعي"
لروسو، أو مع وثيقة ذات مغزى زمني مثل إعلان الاستقلال الأمريكي . فهناك دائما
إمكان لقراءة جذرية جديدة تغير تماما- إلى الأحسن أو إلى الأسوأ- الطريقة التي
تتماس بها هذه الكتابات مع ممارساتنا الاجتماعية والسياسية. وليس ذلك إننا
بالمرح النسبي في القراءة، وليس إننا لكل أحد يعمل مقارنة حرة دون تقييدات على
"اللعب الحر"- Free- Play الذي يقوم به الخطاب التفسيري. فمزال ممكنا أن
نعى ولن نلك الأشكال المتنوعة من إساءة القراءة المغرضة التي تجمل المزاعم
الإيديولوجية عن القوة.

يبين دريدا في مقالة من مقالاته عن هيجل ("من الاقتصاد المقيد إلى
الاقتصاد العام"، في كتاب "الكتابة والاختلاف") كيف أن هذه التفسيرات المختلفة
يمكن أن تقبض على عناصر معينة في النص وتنميتها باتجاه غايات متباعدة جذريا.
ويطال هذا الدرس ، في مقال "المسير الذاتية"، المفكرين ما بعد الهيغليين الذين
يرثون كلاً من قوى العقل الديالككتيكي وسقطاته اللامبئية. ويكتب دريدا أنه ليس
بالمصادفة ، بل بنوع من "القضاء والقدر البنيوي"، أن يحدث هذا الخلاف في
القراءات بخصوص اسم هيجل أو نيتشه أو هيدجر؟ مما يعنى أنه ليس ثمة قراءة
برينة إيديولوجيا بل إن كل القراءات تتحمل مسؤولية التأثيرات- الأخلاقية أو
السوسيو سياسية- التي تعقبها. إن المخاطرة بوضع اسم المرء على هذه الكتابات
ليس نوعا من المخاطرة التي تعطي الموقع من تقديم تبرير لما قد كتب، بل هي،
بالأحرى، مخاطرة من النوع الذي تناوله فرويد، على سبيل المثال، عندما استهل
الخطبة التحليلية بوصفها مشروعاً وسم منذ البدء بالنزاعات والخلافات
والصراعات من أجل بسط النفوذ على متن النصوص التي حفرت اسمه والتي لم
تصل به إلى حالة القاتون الأبوى الخاص بأصول وحضور مطلقين. يصف دريدا في
مقال الدخول إلى خاصة المرء "coming into one's own" النتيجة اللافتة
للتأثيرات البعيدة، ويوجز التكرارات التي تشكل حادثة واحدة في هذا التاريخ⁽¹⁾.
وهي حادثة ذات علاقة بثمرير فرويد في انتظم معين من الفكر التأملى ، وذات
علاقة بما يمس حياة عائلته وعلاقاته بأطفاله وأحفاده، وذات علاقة بمستقبل

الحركة التحليلية النفسية، وذات علاقة برغبة فرويد في المناورة بهذا المستقبل عبر ضروب مختلفة من الاستراتيجية الوقتية. ونقطة دريدا، ببساطة، هي أن الربط ممكن بين هذه المظاهر المتنوعة لتاريخ الحالة case الفرويدية " وما يكون موضع تساؤل هو المغامرة " التأملية " بكلام مستوييها: المشروع النظري الذي ينطوي على المخاطرة باسم المرء، اسم كل من فرويد رب الأسرة الغيور وفرويد مخترع التحليل النفسي، ويرتبط هذان البعدان المركبان في الطابع السردي لنص " ما وراء مبدأ اللذة"، فلا هو تاريخ من ناحية ولا هو "سيرة ذاتية" من ناحية أخرى.

إن نصوص دريدا المختلفة عن فرويد تقتل - مثل قراءاته المتعددة لنييتشه - أثر هذا النموذج من المغامرة الإبداعية ومحاولات السيادة التأويلية، فقضية دريدا في فرويد ومشهد الكتابة هي سلسلة الأشكال الكتابية والمجرات التي يلجأ إليها فرويد في الاقتصاد الذي يصف الدوافع والرغبات النفسية^(*). لم يتخل فرويد، كلية، عن فكرة أن نظرية التحليل النفسي قد تصلح، ذات يوم، نوعاً من العلم التطبيقي، وأن المظاهر الهرمونيوطيقية للتفسير قد تفسح، في النهاية، مجالاً للحساب العصائبيولوجي الخاص بالعقل واتشغالاته. وتؤدي مساعيه في هذا الاتجاه (ومن أشهرها مشروع من أجلى سيكولوجيا علمية، الذي لم يكتمل) إلى تصوير العقل بوصفه مجالاً من طاقات وقوى متنافسة تصفها، على أحسن وجه، مصطلحات ميكانيكية؟ ولكن لأن هذا المشروع غير عملي تماماً فإن فرويد يلجأ إلى مخططه البديل: مخطط للحقل اللاواعي بوصفه نوعاً من نص مكتوب دون الوعي، وبوصفه عملية تؤخذ تأثيراتها بعين الاعتبار فقط عن طريق المجازات المتحفة والمنشرة في الكتابة. تلك كانت فكرة فرويد - وإن كانت نزوة عرضية - عندما شبه العقل اللاواعي؟ بسطح لباداة ذات كتابة مطمورة Mystic Writing Pad وتلك حيلة بلاغية تنطوي على قلم ولوح شمعي يحفظ النقوش (لوجز التعبير) بشكل مستتر أو غير منظور لفترة طويلة بعد محوها من على سطحه، وبمناورة جدلية نموذجية، يزعم دريدا أن استخدام هذه الصورة البلاغية بعيد عن كونه مجرد لعبة مرحة Jeu d'epetit من جانب فرريد، حيث تقدم هذه الصورة، إذا جاز التعبير، تلميحه الموحى جداً والمكتوب بحذر عن العقل اللاواعي بوصفه نوعاً من "آلة كتابة"

Writing Machine ولن يتنزل فرويد أبداً عما يسميه دريدا خرافته الأعصابية Neurological Fable وعن نسخته العلمية المخطوطة الخاصة بالتحليل النفسي التي ستضع نهاية لتلك الأنماط والمجازات التأملية، إلا أن هذه النسخة المخطوطة لن تكتمل أبداً، وستبرز إخفاقاتها بالرجوع إلى تصور جراسمولوجي مختلف. ويفترض دريدا، في هذه الحالة، أن السؤال الوثيق الصلة بالموضوع ليس ما إذا كانت النفس، بالفعل، " نوعاً من نص؟ بل يكون السؤال الأكثر جذرية: ماذا يكون نص ما، وما يجب أن تكونه النفس لو أن نصاً ما يمثلها؟ " (الكتابة والاختلاف ص ١٩٩).

بنهاية هذا المقال يبين دريدا كيف أن كليات الوجود هي مجازات كتابة عند فرويد، ويبين كيف أن الدور الحاسم الذي تلعبه تلك المجازات في تقريراته العديدة عن النشاط اللاواعي واضح في اللغة والحلم. وتلك هي الكتابة بوصفها كتابة أصلية Archiecriture كتابة تتجاوز التعارض الكلاسيكي بين الكلام الحاضر بذاته ومجرد العلامات المكتوبة. ومدافع فرويد إلى اعتقاده هذا- عند المستوى اللاواعي وما شابهه- هو ضرورة أسبقية الكتابة على الكلام، والامتصاص النفسي الذي يمكن أن يشرح، فقط، بواسطة الأثر Traces والاختلافات Differences والنقوش Inscription والإشارات اللاواعية supliminal marks وهلم جرا. إن فرويد يصف النظام النفسي، كما يكتب دريدا، " مستخدماً وحدات كتابة لا زالت تبدأ، بدلاً من لغويات مهيمنة بواسطة نزعة فونولوجية قديمة، تلك التي يراها التحليل النفسي نخيلة بقضاء وقدر " (ص ٢٢٠). وذلك لأن فرويد يفكر، آخر الأمر، في العقل اللاواعي بمصطلحات لختلفية، يفكر فيه بوصفه اسماً لكل ما يهرب، ويروغ من، ويشوش، منطبق الفكر اليقظ والحاضر بذاته. وينطوي هذا التفكير على انتقاله "ربما ليست معروفة للفلسفة الكلاسيكية"؟ ذلك التقليد- من أفلاطون إلى من بعده- الذي يحافظ، بكل معنى الكلمة، على السلطة المرجعية العليا للعقل المركزي صوتي بالإصرار على وسم ما هو مكتوب بأنه إكمالي وثانوي. وإذا كان الإجاز العظيم لفرويد- ثورته الكويرنيكية- هو قلب نظام الأسبقية المعترف به بين الوعي واللاوعي فبته يفعل ذلك، فقط، باللجوء المستمر إلى مجازات كتابية معصمة وبدون ذلك لكان غير قادر على الوصول إلى أي تقرير عملي عن الرغبة والوعي والإمراك

وطريقة كل منها في الاحتفاظ باقتصاد (فرويدى على نحو مميز) يخص النشاطات النفسية.

الأكثر أهمية هنا هو السمة "الاختلافية للكتابة، وقوتها فى كبح أو تأجيل أو حفظ (فى شكل مستتر) ما يكون مفقودا بطريقة ما أو مستنفدا فى لحظة الإمراك الفوري وإذا كانت لحظة الإمراك الفوري عرضة فعندئذ ستمسقط خارج أية وسائل تفسير ممكنة أو أية كتابة أو نظرية مهما كانت. لكن، كما يقول دريدا: "الإمراك الخالص لا يوجد: نحن مكتوبون فقط بقدر ما نكتب، وبواسطة قوة بداخلنا تبقى حارسا دائما على الإمراك.. " (الكتابة والاختلاف ص ٢٦٠). وهذه القوة هى قوة الكبت والرقابة المتولدة عن هذين الميكانيزمين اللذين وصفهما فرويد فى كتابته عن طوبولوجيا العقل، إنها قوة تعمل داخل النفس المستقرة وخارجها على حد سواء، بوصفها- لولا- نظاما للمراجعات والتصديقات ذات الصفة الذاتية يقوم بها الأنا الأعلى وبوصفها- ثانيا- قذفا للرغبات نفسها غير المتحققة إلى الحياة الدفينة، هناك دائما هذه الحاجة عند فرويد- فى "تفسير الأحلام"، وفى الأفكار الكنبية عن الحضارة ومنفصلتها- إلى مفهومة العقل اللاوعى عبر المجازات والقياسات التمثيلية المؤسسة على الكتابة" ف "ذات الكتابة [الذات التى تكتب] نظام من العلاقات بين طبقات Strata باطنية السطح والنفس والمجتمع والعالم" (ص ٧، ص ٢٢٦). ومرة أخرى: "ليس مصادفة أن مجاز الرقابة Censorship جاء من مجال السياسات المتعلقة بشطبات وفراغات وخداعات الكتابة... وترجع الخارجية الواضحة للرقابة السياسية إلى الرقابة الأساسية التى يتعهد بها الكاتب نفسه بخصوص كتابته" (ص ٢٢٦). وبالتالي فإن النقطة التى تربط التحليل النفسى بشكل معين من النقد الإيديولوجى هى أيضا نقطة تثيره القصوى فى كل مجازات الكتابة والتمثيل Representation. وهنا، ثمة إجابة للرد على خصوم التفكير (الماركسيين فى المقام الأول) الذين يستنكرون التفكير بوصفه هاجسا Obsession نصيا ولا مبالاة بالوقائع السياسية. وكما مع نيته، وكذلك مع فرويد كما يقرأه دريدا: ليس هناك سؤال عن مملكة إثيقية وخذاعة فى نصية "نقية" تقبع وراء ادعاءات الحياة السياسية أو الأخلاقية، ومناقشة أن هذه المسائل- كما يفعل دريدا- تنشأ فى ، وعبر، إشكاليات الكتابة ليس معناه رفض أن

الكتابة تضطلع بالتأثير البعدي في مجالات الحياة العملية.

وتتناول مقالة "الدخول إلى خاصة المرء" هذه التأثيرات البعيدة المتطرفة بالحياة والناس في النص الفرويدي. إنها تتساءل، أولاً، عما يحقق العلاقة بين تأسيس فرع من فروع العلم (التحليل النفسي) والأحداث المختلفة، تتساءل عن العلاقة بين الشخصي والغيري، مما يشكل تاريخ التحليل النفسي اللاحق. وربما يكون فرويد قد مضى إلى هذه الحدود ليؤكد رهاته الشخصي في المشروع- الذي كثيراً ما سعى فرويد إلى أن يمسك اسمه ذا السلطة المرجعية عن مدارس واتجاهات منحرفة فيه- وهو رهان يصبح علامة على أن التحليل النفسي كان ثمرة نزوة استحوائية لدى رجل واحد، نزوة ليس لها حق المطالبة بمنزلة "علمية" أصيلة، وعلى نحو كلاسيكي، فبن "تأسيس علم ما سيكون قلداً على الاستغناء عن اسم فرويد العتلى، لو قلداً، على الأقل، على نسيان اسم الوضع الاجتماعي الضروري، والدليل أن العلم نفسه اتحد وتورث (الدخول إلى خاصة المرء ص ١٤٢). وعلى العكس فقد كان اتحد وتورث الحكمة الفرويدية عملاً محفوظاً بمنافسات خاصة وعمامة، كما أن هذه الحكمة نفسها عبارة عن سلسلة من محاضر جلسات هي نفسها غير خاضعة للتحليل بمصطلحات فرويدية، وتسلط قراءة دريدا الضوء على فقرة معروفة جداً من كتاب "ما وراء مبدأ اللذة"، يصف فيها فرويد كيف أن حفيده يلهو بقذف بكرة موصولة بخيط؟ حيث يقذفها بعيداً عن سريره ثم يستردها في لذة ولربح واضحين^(١) والأصوات التي يتفوه بها أثناء هذه اللعبة يفسرها فرويد على أنها fort-da (الذاهب... هناك)، ويفترض أن هناك احتياجاً لازماً عند حفيده إلى إعادة تمثيل صدمة غياب الأم الدوري لكي يطمئن نفسه أن الأم، مثل البكرة، سترجع دائماً في النهاية. ويقدم فرويد هذه الفرضية في سياق تأملاته، بعيدة المدى نوعاً ما، الخاصة بالتوازن بين دوافع البحث عن اللذة ودوافع نكران الذات في النفس البشرية، وغريزة الموت وميل الحضارة المتزايد إلى أشكال قامعة من التحكم المؤسسي. إن فرويد، بإطلاقه العنان لأفكاره التأملية، يتورط - كما يقرأه دريدا- في النوع نفسه من المغامرة المحسوبة التي يستهلها حفيده بلعبة فورت-دا. وبعبارة أخرى، يعجل فرويد بنمو فرضية مثيرة؟ فرضية تتجاوز لذة "واقع للحالة" ممكنة، لكنها لاتزال تسعى إلى التأكيد بإيماءة أو حركة استعدابية معونة.

ومثل إرنست الصغير، يريد فرويد أن يغامر على أرضية خطيرة، أرضية تجربة فقد السيطرة المؤقت، طالما أنه يستطيع استخدام نفوذه بطريقة سرية ويستعيد قوى سيطرته النظرية.

إن هذا النموذج متكرر في تعقد الصلات التي تطل عائلة فرويد وزملائه وأتباعه الكثيرين (الأشد أو الأقل أرثوذكسية). فمن ناحية أولى، يريد فرويد أن يمارس قوة أبوية باستخدامه لاسم هو اسمه فقط ليبقى على التحليل للنفسى فى حياة كلمة مزودة بسلطة مرجعية. ومن ناحية ثانية، يخضع فرويد لمغامرة هذا الاسم فى كل أنواع المشروع التأملى، وبعضها يتركه رهين الحظ على يد المفسرين المزودين بسلطة مرجعية.

ومبدأ اللذة هو نقطة انطلاق رحلة فرويد فى بحور عجيبة من الفكر التى يكمن وراء أى شئ مرسوم بتفصيل فى تقريراته المتعددة عن العقل اللاواعى والفتصاده اللببدي ويحيط مبدأ اللذة بفرويد فى لعبة التكرارات غير الحذرة التى تبدو معها الرغبة غريزة السعى إلى اللذة ومطلبا مباشرا للإشباع، كما تبدو مجذلة على نحو غريب بالموت ونكرات الذات وكل شئ يعنى مطلب الإشباع. وحتى هنا، تشير قراءة لريدا إلى الاعتماد على مصادر أوتوبيوجرافية: "بخصوص واقعة مرض فرويد الأخيرة التى سبقت تخطيط "مراجعة هذا المقال، وبخصوص موت ابنته المفضلة صوفيا أم حفيده إرنست، وبخصوص مشاعره المتضاربة تجاه والبد إرنست، صهر فرويد وزوج ابنته صوفيا؟ الذى دخل معه فرويد فى صراع غيور من أجل "امتلاك نعل" ابنته الميتة. ومرة أخرى، هناك كلثة حفيده الآخر هينرل، شقيق إرنست الأصغر، الذى مات بعد عملية جراحية، وفى الوقت نفسه تقريبا على فرويد من عملية جراحية بسبب حالته الصحية المتدنية، وبموت هينرل - وهو رسالة دالة إلى حد بعيد- رأى فرويد النهاية التيبونية لكل فريته، وأيضا وصل إلى سبب لا مبالاته الرواقية- التى يسميها الناس بسالة- تجاه حقيقة موة الوشيك. وهذه الآلام المتكررة فى المجال الخاص كانت تسلط الضوء على شك فرويد المتنامى فيما يتعلق بالقوة التى يحوزها للإبقاء على التحليل النفسى فى العائلة" مما يحول دون أن يتلاعب به المفسرون المنقحون من خارج دائرته المزودة بسلطة مرجعية. ومن ثم اتجه فرويد إلى ماري بونابرت، ممثلة "القريبة القديمة"

الموثوق بها، وقد صرح فرويد بإخلاصها غير مرة من قبل (٧). وقد كانت الوسائل الوحيدة، لتفادي هذه التهديدات الواقعة على سلطته، تقليده سلطة مرجعية في مستقبل التحليل النفسى الذى يدخل فى اعتباره النفقة المميتة Mortal Expenditure "وراء مبدأ اللذة". ويجادل فى دريدا بأننا لن نستطيع، فى النهاية، رسم حد بين النظريات المقدمة فى هذا النص وبين تعقد الموتيفات الأوتوبوجرافية التى تسهم فى كتابته. فى كل تفصيلا سنرى الوضع الفائق للوصف التالى لـ Fort/da (فيما يخص حفيد أسرة فرويد) مع وصف اللعبة التاملى، الوصف نفسه يكرره الجد فى كتابة "ما وراء مبدأ اللذة" (الدخول إلى خاصة المرء ص ١٤٥).

إن هذا المقال لدريدا يسلط الضوء على إسهامى فهم شاعتين جدا عما يقوم به "التفكير". من قراءة مغلقة للنصوص، فليس التفكير ضربا من نظرية تعليلية حديدية تختزل، على نحو مطلق، الكتابة كلها إلى إعادة لبعض التيمات المركزية "أو إلى تيمات تسبب الإرباك بذاتها ثم يسلط التفكير عليها الضوء بنجاعة" بل هو على العكس مشروع تاملى، مثل مشروع فرويد، ينطوى على كل المغامرات التى تنتج حتما عن فرضيات متقدمة وأبعد كثيرا عن حدود التعليل الآمن. وليس التفكير معارضا بعقد لاستخدام دليل evidence بوجوافى فى تعزيز تارىخ حالة ما، تستلزم قراءتها نوعا من مصدر مادى "إكمالى". وعلى خلاف النقد الجدد الأمريكين يرفض دريدا أى تقسيم parcelling خارج الحقول اللغوية المنفصلة، تقسيمات تجعل الشعر (على سبيل المثال) يتمتع بوضع أنطولوجى ذى امتياز معين، لا تشوشه أية أنواع أخرى من الكتابة (التارىخ، والبيوجرافيا... إلخ) التى يتتبعها. خطأ- المفسرون من أجل "دليل" يدعم هذه القراءة أو تلك. وهذه التحريمات الأرسثونكسية هى نفسها ضرب من التفكير المركزى على، وهو تفكير يسعى إلى إقرار قيمة رفيعة للغاية الشعرية من خلال بلاغة الأشكال (الغموض، المفارقة، السخرية... إلخ)، وهى أشكال تشير فى النهاية إلى حضور مطلق وسلطة مرجعية منوطة بعقل الشعر logos of poetry نفسه (٨). إن مقال "الدخول إلى خاصة المرء" قراءة تناصية تملما، قراءة تعتمد على حوالت عرضية كثيرة من الحياة كى تلمس أو توضح أو تلقى ضوءا على العمل إلا أنها تفعل ذلك بواسطة

تفكيك هذه المقولات، رافضة التسليم بأى تمييز بين الحياة والعمل " من ناحية، ومن ناحية أخرى بين الفاعليات المتعددة التي تخص النظرية والتأمل والحدس البيوجرافى " ذلك التمييز الذى ينشغل به فرويد ونقلاه وشراحه المعاصرون على حد سواء.

إن التحليل النفسى هو هذه الأمور معا : إنه اسم للتراث وللارشيف النصى، وقراءته- كما كانت النسبية إلى فرويد نفسه- عرضة لإغراءات المنهج "العلمى" المتنافسة والمختلفة، وعرضة لطريقة المقاربة الهومنيوطيقية بشكل واسع، وكلا المشروعين متضمنان فى خطة فرويد الكبيرة ليؤكد نظريته الخاصة بوصفه مؤسساً لحركة الأرتونكسية وسرمدية بذاتها. ذلك ما يسميه الجد "لعبة" عندما تكون كل الخيوط حاضرة معا وممسوكة فى يد واحدة، مع والدين لا يحتاجان إلى كونهما عاملين ولا إلى كونهما لاعبين (الدخول إلى خاصة المرء ص ١٢٥). لكن هذا بعد تجاهلاً لطابع تأملات فرويد لمتسمة بالإفراط وتجاهلاً لانشفاله بتاريخ العنلة وعلاقت القرابة الواسعة (التأسيسية) والمنافسات التى لا تظن بوضوح عن ضرورة قراءة نصوصه المزودة بسلطة مرجعية. !. ويتساعل دريدا: لمن تكون هذه الفورت- دا المتكررة لانهائياً، لمن تكون هذه الحركة للتأملية التى تسم استهلال التحليل النفسى المحتوم والتى تخاطر بفقد السيطرة على مستقبل المشروع الكامل المحفوف بالمخاطر؟ هل لإرنست؟ أم لأم إرنست المرتبطة بجده فى قراءة فورت- دا؟ أم لأبى التحليل النفسى؟ أم لمؤلف " ما وراء مبدأ اللذة"؟ لكن كيف تقوم بمقاربة فرويد دون تحليل لكل أطراف هؤلاء الآخرين؟ (ص ١٣٦). وعلى هذا النحو الحاسم ترتبط هذه اللعبة ببنية كاملة ومعقدة فى جدل فرويد بطريقة يصبح من المستحيل معها تقرير إلى أى مدى ترتبط هذه البنية بتاريخ حالته "الخاص" وإلى أى مدى ترتبط بتاريخ التحليل النفسى بوصفه علماً وحركة وميراثاً من المفاهيم. ففى كتابته.. هناك على الأقل ثلاث قوى أو شخصيات لـ "الذات" نفسها: السارد- المتأمل، والملاحظ، والجد " (ص ١٢٦).

وليس هذا معناه أن نتفق مع نقد التحليل النفسى العديدين الذين يرفضون مزاعمه عن الحقيقة على أساس أن كل "دليل" أدلى به فرويد هو نتاج لأى هاجس من هواجسه obsession لو لأى من هواجسه التى تتمتع بامتياز فيما بين مرضاه

وزملائه وضحايا الحصر النفسى المراهن عليهم فى مجتمع فيينا او اخر القرن التاسع عشر" بل إن قراءة دريدا بالأحرى اتجاه نحو طريق مختلف تماما للعلاقة المتصورة بين المعرفة والخبرة، طريق يسائل هذه المحاولات الفجة التى تشوه "مجرد" الأتوبويوجرافية. والحقيقة أن مؤلفا يكتب تفاصيل معينة عن تاريخ حياته فى نص "علمى" معترف به ليس سببا لاستنتاج أن الوثيقة موضع الفحص بلا قيمة حقيقية، ويلا قيمة بوصفها علما أو بوصفها فلسفة". وعلى العكس، ربما تكمن قيمتها، على وجه الضبط، فى قدرتها على إرجاء هذا التعارض الخادع وتدشين قراءة يقظة لمواضع المبادلة العديدة ولمواضع الشطب والتشويش التناصيين، بين الحياة life والعمل work إن هذا النص سيريدأتى -Outo biographical لكن بطريقة مختلفة تماما عما كان سائدا..، إنه مجال ينكشف، تكون كتابة الذات فيه شرطا ضروريا لوثاقة الصلة ولكفاءة نص ما، وشرطا ضروريا لقيمته فيما وراء ما يسمى بالذاتية الإمبريقية... وفكرة قيمة الحقيقة غير مؤهلة، بكل ما فى الكلمة من معنى، لتعيين هذه الكفاءة" (ص ١٣٥). إن "ما وراء مبدأ اللذة" يحبط defeat هذه القراءات المختزلة، لأنه يضع مزاعمه عن الحقيقة موضع المخاطرة بلعبة يوفر لها حفيد فرويد نموذجا تأمليا. وتشمل هذه المخاطرة مستقبل التحليل النفسى وهيمنة فرويد بوصفه الأب المؤسس، كما تشمل وضع النظريات التفسيرية بوجه عام. تلك النظريات التى ترحل فى بلاغة تأملية وتخلى مكانها. فى حالات معينة لربحيات dividends ضخمة ولا تضمن أية عودة آمنة من أجل تثمير أصلي "أين تكون الحقيقة عندما نتحدث عن تعقيد فورت - دا ، ينشأ منها كل شئ حتى مفهوم الحقيقة ؟ (ص ١٤١).

فوكوه وديكارت و"أزمة العقل"

فى كتابات دريدا عن نيتشه وفرويد يستطيع المرء أن يتتبع نموذجا مشابها من الأوليات المتغيرة والنتيجة هى تخفيف ، وليس التنازل عن تأكيد دريدا على لا حسم الكتابة وحقيقية أنه ليس هناك خارج للنص وأيضا التأكيد على عدم اللجوء المطلق إلى خبرة "معيشة" وقد قدمت سابقا أسبابا لرفض الإجابة الجدلية المبسطة عن هذا الموقف، تلك الإجابة التى تعامل (الكتابة - م) بوصفها ضربا من أزمة Solipsism (ناقدم) "نصى" يتبع الموضة فحسب وحتى أنه

يجب أنه نتعامل مع مسائل الحقيقة والمعرفة والتفسير الموروثة عن الفلاسفة الحديثة في أعقاب "الثورة الكوبرنيكية" الكاتط. لكن هناك سؤالاً ربما أشد إلحاحاً غير ما يتعلق بما تكون التأثيرات الأخلاقية للتفكير لو أن مزاعمه عن القتون والمبادئ الأخلاقية والممارسة الاجتماعية غزت تفكيرنا وقد نقرب هذا السؤال، على أحسن وجه من خلال قراءة مقالة "الكوجيتو وتاريخ الجنون" لدريدا"، وهي نقد لكتاب ميشيل فوكو "الجنون والحضارة" وهدف دريدا أن يبرهن على الاستحالة الكاملة بتعبيرات نصية أو استطرادية منطقية، لما اتجزه فوكو فعلاً، وما يجعله جدل فوكو يبدو كما لو كان منجزاً وبكلمة أخرى يمثل هذا المقال قراءة مفكك كلاسيكي، بلغت النظر إلى نقاط العمى (أو لحظات السقطة) المنتشرة في ثنايا شرح فوكو لكن هناك رهنا (لدى دريدا - م) أكثر من الرغبة في التفوق على فوكو برهان يكمن في الدافع إلى تعرية المثاليات الموروثة في أنظمة المعرفة والحقيقة إن رأى دريدا أن هذا المشروع كما بصوره فوكو - ينطوي على تناقضات تساوى بالفعل شكلاً من سوء النية الفكرى وعند هذه النقطة، تستشرف مقالته للكتابات الأخيرة (مثل مبدأ العقل) : حيث يشدد دريدا فيها على ضرورة الوفاء نص مهم لهم تضمنت فكر دريدا الأخلاقية ما يشغل دريدا هنا في المقام الأول ادعاء فوكو بأنه يكتب ليس "تاريخ الطب العقلى" ووصف من داخل انتظام الفكر الطبيعلى "المنسوب إلى العقل" وإنما يكتب "تاريخ الجنون نفسه في حالته الأشد دويماً، قبل أن تستولى عليه المعرفة (الكتابة والاختلاف ص ٣٤). ونقطة دريدا أن يوضح (من خلال قراءة فوكو لديكارت) أن الفكر يخدع ذاته إذا حاول أن يبلغ نقطة الاستشرف "خارج" "أفوق" "الخطاب الفطى للعقل الفلسفى ويقبض فوكو على هذه اللحظة عندما يدمر ديكارت في تلمه الأول فريضة الجنون بوصفها وسيلة كاشفة استراتيجياً عن الشك في يقينياتنا المألوفة بخصوص المعرفة والخبرة والواقع اليقظ وبالطبع فقد كان الغرض الكامل من هذه المغامرة المحسوبة وهذا التجريب بشك مغرق تعزيز السلطة العليا للعقل بتاسيما على والعة فريدة ولاسبيل إلى الشك فيها " :أنا أفكر إذن أنا موجود " Cogito, Ergo Sum ويقراً فوكو هذه الحادثة بوصفها قصة رمزية عن الفكر الحديث (ما بعد الديكارتى) فى علاقته بالجنون بوصفه "آخر" "الخطاب العقلى" آخر مخيف

ومستبعد إن ما يتصل بكلامنا هنا بتعبيرات اجتماعية عملية ، هو العزل (أو الاعتقال) المتعاطف للجنون الذي يقرأ فوكوه تاريخه في مؤسسات متنوعة للسجون والمستشفيات والعيادات الطبيعية - وهي مؤسسات تدعى كبح أو دراسة مظاهره ويتم تعريف الجنون على وجه الضبط بمصطلحات يضعها عقل جازم ووثاق من نفسه تماما الجنون هو الجانب المظلم والمكبوت من التحدار التنويرى ذلك التحدار الذى يحتاج إلى تعزيز جانبه السوى (أى العقل م) بواسطة طقوس الإبعاد المتكررة دوما (الجنون م) وعلى هذا النحو يقرأ فوكوه التأمل الأول بوصفه قصة رمزية عن العقل فى لحظة تأسيس إرادة قوته فوق الحقيقة ومنذ هذه اللحظة سيكون هناك دائما خطاب عن الجنون لكنه خطاب يدعم ويعزز دوما قوانين الفكر العلى والكلام أو حدود النظام المنطقي شرعى Juridico-discursive إلا إذا أقر المرء موقف فوكوه التناقضى ذلك التاريخ الذى يتخاصم تماما مع النموذج paradigm التنويرى .

تصل حجة دريدا المضادة الى شكل من الاعتراض Tu quoque المتعلنى ، حيث ينكر دريدا انه من الممكن لفوكوه أن يقدم افتراضا واستراتيجياته المنطقية وليس ذلك مجرد تشويش موضعى أو ضعف قابل للإصلاح فى نقاش فوكوه بل هو بوضوح تام شرط "متاصل فى جوهر المشروع العلى لكل لغة بوجه عام ، وأيضا فى لغة هؤلاء الذين يكونون أشد جنونا ، وأيضا وقبل كل شيء فى لغة هؤلاء الذين بتمجدهم للجنون ويتورطهم فيه يضبطون مقدراتهم ضد الاقتراب الأعظم إكثانا من الجنون (الكتابة والأختلاف ص ٥٥٠) يدعى فوكوه أنه يتخذ موقفا ضد العقل بمظهره التشريعى ، موجيا بلحظة جنون ديكرتية بوصفها عملية باطنية ضابطة تمهيدا للاعتقال لحظة تخضع دائما للسيطرة على نحو آمن بواسطة قوى التفكير وعلى العكس بقول دريدا : يقوم فوكوه بـ "إيماءة القرن العشرين الديكرتية " إيماءة أشد خداعا بكل ما فى الكلمة من معنى من أجل رفض (على عكس ديكرت الواقعة تثميرها فى خطاب العقل بما أن فوكوه ينجز معنى ، بشكل لا ينكر ، لهذا التاريخ ويسبكه فى شكل سردى واضح تماما ويرسم استنتاجاته المبرهن عليها على أساس دليل موثق ، بتميز الحوادث المعزولة مثل لحظة الشك المتسمة بالفلو عند ديكرت وبتجاهل موضعها فى استراتيجية مناقشة يزعم فوكوه الحديث باسم الجنون

Madness أو اللاعقل Unreason

ويتبنى فوكوه هذا النقد بوصفه فرصة مناسبة من أجل رفض مشروع دريدا الكلي حيث يشن هجوما على التفكير باعتباره مجرد حقيبة خدع بلاغية "بيداجوجية" تماما وتافهة وثقّة من معرفتها بأن لا شيء يوجد خارج النص وجدله بأن هناك فى النهاية خيارا معتبرا بين هذين السبيلين المختلفين للفكر ما بعد البنيوى يبدو مقنعا لأخرين وبصفة خاصة إدوار سعيد فمن ناحية أولى هناك استراتيجية (استراتيجية فوكوه) تستلزم ارتباطا نشطا بسياسات المعرفة وترفض رسم أى حد فاصل بين النصوص وخطبات القوة المتعددة ذات الشرعية والحقيقة والتمثيل Representaion ومن ناحية أخرى هناك نمط من القراءة البلاغية المغلفة (قراءة دريدا) يظن أن هذه الاهتمامات لا مجال للبحث فيها بداية باعتبارها نوعا من الخداع المرجعى الساذج لكن ذلك يمثل تجاهلا لمطالب دريدا المتكررة التى تلح على أننا نحاول أن نفكر أبعد من هذه الفرضيات فاقدة الأهلية التى تعامل العالم world والنص Text بتقنية وبمصطلحات تميز بينهما وليس تسحب التفكير إلى عالم من اللعب النصى الحر والمرح متجاهلا بذلك الوقائع السياسية، هو محل الخلاف فى نزاع دريدا مع فوكوه ، ذلك أننا نرى كيف أن قراءات دريدا لنيتشه وفرويد ترد بفعالية هذه التهمة بالاصرار على النتائج والتأثيرات "الخبيثة بالحياة والناس التى تنتج عن فعل الكتابة ، وهذا واضح من غير ريب فى سياق مناقشته مع فوكوه حيث يكون الرهان عند كلا الجانبين هو موقع العلاقات المؤسسية بين القوة والمعرفة وخطاب العقل . إن نزعة الشك المعرفية المتطرفة عند فوكوه تقوده إلى أن يساوى المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم "التنويرى" (فى الطب العقلى أو المواقف الجنسية أو إعادة التشكيل الجزائى) علامات على تعقد متزايد فى التكنولوجيا المطبقة فى الضبط الاجتماعى ويصر دريدا بالمقابل على أنه ليس هناك خيار بعدا عن التقليد التنويرى ما بعد الكتطى وبلا ريب فلا مجال لدخولنا الآن فى عصر ما بعد الحديث -Post-Modern حيث تغتفر مفاهيمه ومقولاته إلى أية قوة نقدية وفقط عن طريق العمل بمثابة داخل هذا التقليد لكن ضد مثاليته السائدة فإن الفكر يستطيع أن يحشد المقاومة اللازمة من أجل نقد فعال للمؤسسات القائمة .

وعلى هذا النحو يتناول دريدا نقطة خلافه مع فوكوه وفقا لاعتراضين أساسيين الأول ليس هناك هذا التخم الواضح في نص ديكرت بين خطاب العقل والشك البالغ الذي يهدد يهدد بالفعل - المشروع الفلسفي وإذا كان فوكوه قد اخفق في التعبير عن القوة المحضة المشوشة، أي "التهور المجنون" Mad audacity الذي يمارسه ديكرت مع شيطانه، فربما لأننا هذه الأيام متأكدون من انفسنا تماما ومعتادون بثقة على بنية الكوجيتو بدلا من الخبرة النقدية به (الكتابة والاختلاف ص ٥٦) وهذه الخبرة تمضي أبعد إلى ما وراء الحدود الآمنة والممارسة الواقية بذاتها للعقل الذي يقرؤه فوكوه في التلمل الأول ، وقد تم التقليل من شأن مغامرة ديكرت من خلال رغبة فوكوه في وضعه داخل تاريخ سردي تيمته كبت الجنون واللاعقل على أيدي التنوير والتقدم . وقد اطر فوكوه بذلك إلى تجاهل اللحظات "النقدية" في الشك الديكرتي التي يصبح فيها سند اليقين العقلي محل تساؤل بشكل حقيقي وعلى هذا النحو يتفادى فوكوه تهديد اللاعقل بواسطة هذا النوع من الإيماءة المجاملة جدا التي اعتقد انه كشف عنها عند ديكرت اضطرار غريب يمارس تأثيره هنا ويكون العقل بواسطته ملزما دوما بمجاهة إمكان الجنون ، لكن فقط عن طريق إعادة تعزيز قوته التفسيرية وبالتالي يكون الاعتراض الثاني على تقرير فوكوه أنه اخفق في إدراك التكرار المتنبذ والحوار اللانهالي كما يصفه دريدا بين البنية اللامتناهية والبنية المتناهية بين ما يجاوز الكلية Totality والكلية المغلقة لـ ص ٦٠ ، إن قراءة وأفية لنص ديكرت ستسجل عنف شكه الفائق الذي يطغى (حظيا على الأقل) للتعارض المحسوم بين العقل واللاعقل ولن تعطن تلك القراءة مثما فعل فوكوه هذا التعارض المسهب من الان فصاعد أو تزعم أنه يتبدى على الجانب البعيد من الخطاب العقلي التنويري ، إنه العقل الذي يعقله (فوكوه) في كل التهديدات، لكنه مثل ديكرت يختار عقل الامس بوصفه هدفا للسخرية وليس بوصفه إمكنا للمعنى بوجه عام (ص ٥٥) وليس من المستبعد أن يسيء فوكوه تفسير ديكرت طالما أنه اخفق في أن يعي كيف أن استراتيجية قراءته تكرر النموذج نفسه من البصيرة والعمى المتلاحمين .

ثمة بعد أخلاقي وايضا سياسي في خلاف دريدا مع فوكوه وهو خلاف له علاقة بالتوتر المضاد للنزعة الأنساقية النظرية التي وسمت بزوغ الفكر ما بعد

البنوي في اواخر الستينيات ،فمثلا نجد عند فوكوه شاهدا مقتسبا يتكرر كثيرا في كتاب "نظام الأشياء" يصف الإنسان - أو الذات الخيالية الهائلة في الخطاب الإنساني - بأنه شكل مرسوم على شاطئ رملي عند حافة بحر يحويه فورا المد الآتى وتفهم هذه التصفية النهائية على أنها ثمرة تحول ثقافى واسع المدى انتهت العلوم الإنسانية من خلاله إلى التسليم بأن الانسان لا شىء سوى شكل مركب من خطابات معرفة معينة (وخاصة خطابات القرن ١٩) وهذه الاوهام ليس من الممكن الدفاع عنها من اجل عصر شهد - فيما بين أشياء أخرى- صعود الأنثروبولوجيا البنوية والانعطاف للغوى نحو مدى واسع من فروع المعرفة كما شهد فقد أى إيمان عزالى بالتاريخ بوصفه اساسا شاملا وغاية للفهم الإنساني لقد كان نيتشه وسوسير محرضين اساسيين على هذا الاثن بالمرور إلى ما وراء اليقينيات الميتافيزيقية السانجة فى الفكر الاسبق حيث يوجه سوسير الطريق نحو نظرية شاملة عن اللغة والتشكيلات المنطقية التى لا تترك متسعا للذات الشخصية بوصفها اصلا او محلا للمعنى ويوضع نيتشه مصطلحات من أجل نقد شكى فى هؤلاء الفلاسفة من افلاطون إلى هيجل الذين يعنون - على نحو مميز - هوية الحقيقة بالحضور فى إشراق المعرفة الذاتية الإنسانية..

إن هذه النزعة للضد إنسانية تأخذ اشكالا مختلفة فى تشعبات الفكر ما بعد البنوي وفروعه المتعددة وحسب التوسير فإنها توسع نشوء الماركسية العلمية باصلة وقد كفرت عن هذه الفضلات الإنسية (او الايديولوجية) التى تبدو بوضوح فى نصوص مفكرين أقل نفاة وقد ظهرت عند فوكوه وبارت بوصفها موت المؤلف الوشيك ونهاية للعصور الماضية وللطريقة القمعية التى تعين هوية المعنى الحقيقى لنص ما بالحضور الحى لقصد المؤلف فمثلا يتصور فوكوه "جينبالوجية" نيتشوية للخطابات تدرس الأوضاع المتغيرة للمعرفة والقوة دون الرجوع إلى مؤلفين شخصيين ويكشف بارت فى S/Z (١٩٧٠) وفى نصوص تالية حدود هذه الحريات المتاحة بواسطة عزل المؤلف عن الوقع السابق لسلطته المرجعية وقوته المطلقتين وغالبا ما يفهم التفكير ،حتى الآن بوصفه نتاجا آخر لهذه الروح الضد إنسانية برغبته فى تفويض كل اصول المعرفة والمعنى المتعاليين تلك الاصول الراسخة فى لغة الميتافيزيقا الغربية ، ومن بين هذه الاصول دون ريب صورة

المؤلف بما لها من حضور مستمر في النص صورة تستحضر (مثلما يستحضر سيرل أوستن) لكي تعطن أن القراءات الخاطئة أو غير المقبولة ليست واردة .

من المؤكد أن دريدا فعل الكثير ليستحث هذه الرؤية للتفكير التي تراه مشاركا على نحو مرح في تدمير الإنسان وكل أعماله ، إلا أن دريدا يرى مشكلات — مشكلات حقيقية جدا وبعيدة المدى في ادعاء بان الفكر يتبدى للعيان في النهاية على الجانب الأقصى من الإيديولوجية الإنسانية (أو المركزية عرقية) ففي مقال نهايات الإنسان Ends of Man (من كتب هومش الفلسفة) يفحص دريدا سلسلة من المنطوقات من نيتشة وهيدجير وسارتر وآخرين ، تلتزم على الأقل أن السؤال المنطوق — المنطوق بوضوح — يتعلق بما إذا كانت هذه النهاية قريبة من الأنتظار ، وعلى العكس تماما يجادل دريدا إن هذه المنطوقات موسومة بفلاس فيما يتعلق باستنتاج ادعاءات جذورها كما أنها متورطة في لغة ملونة في كل ثباتها بتيمات وموتيمات إنسانية ولا يستطيع المرء ببساطة أن يقرر تغيير الحقل المعرفي بطريقة منقطعة ومتميزة بتحول مفاجيء بوضع النفس على نحو فاس خارجا ، ويثبت انقطاع واختلاف مطلقين (هومش الفلسفة ص ١٣٥) وهذه التأكيدات المبتسرة عن نهاية الإنسان متأثرة دائما بالانوع نفسه من المفارقة اللامفهومة أو المسقطة Aporia على الرغم من انها تتجاوز خطاب فوكوه عن الجنون والعقل ، والافتراض بصاغ — مهما كان قصده الراديكالي — دون اللجوء إلى الحيل المفاهيمية الراسخة في اللغة المألوفة وأن اللغة متخللة على التعاقب ، ومن البداية إلى النهاية بكل المعنى المركزي عرقية "والميتافيزيقية" التي تحدد منطوقها ووضوحها الفعليين وأي ادعاء بالتخاصم مرة واحدة وإلى الأبد مع "العلوم الإنسانية" ذات النزعة الإنسانية هو ادعاء خادع بذاته في نهاية الأمر وبلا أية قوة نقدية ذلك أن الممارسة البسيطة للغة تعيد الحقل المعرفي الجديد على نحو دائم إلى الأساس الأقدم الذي يسكن بشكل ساذج ومحدد أكثر من أي وقت مضى الداخل الذي يعطن المرء أنه قد هجره (١٣٥).

إن البلاغة فوكو الضد إنسانية تتوافق مع موضوعه المعطن عن اكتشاف حقل معرفي منطقي جديد ، وهو حقل يجعله قادرا على اتخاذ وقفة خارج وضد مزاعم الحقيقة المسيطرة التي ينطوى عليها العقل ، وهذا يعني التخلي عن التقليد

الحديث في الفكر الاخلاقي التنويري ، ذلك التقليد الذي يحاول - على الاقل منذ كاتط أن يبرر المبادئ الأخلاقية في ممارسة الفكر التنويري ، لقد كان هم كاتط الطاعى عليه أن يؤسس مجالا عاما لقوانين وتقبيدات (عقلية) مقبولة طالما أن الذات الشخصية تبتهج بقواعد موضوعة من أجل النفع العام وقد قصد كاتط بهذه الوسائل أنيتجاوز الطبيعة الاساسية للتناقض الهوبزى Hobbesian المتطرف الذى يعامل الممارسة الاجتماعية بوصفها مجرد مجموع إرادات معزولة تسعى إلى مصالحها الشخصية على حساب الاخرين ، وتخضع للمراجعة فقط بواسطة سلطة مرجعية راسخة ذات قوة استبدادية مهيمنة ومن هنا كان إصرار كاتط على ان الحكم الاخلاقي تتم ممارسته تحت رعاية الوجود العقلى وأن خياراته تملئها قوانين طبيعته المدركة بالعقل فقط ولا تملئها علة خارجية ملزمة (مضیعة للحرية) كما يكتب جيل ديولوز ملخصا كاتط عندما يشترع العقل في منفعة عملية إنه يشترع بواسطة الوجودالعقل هو الذى يمنح نفسه قانونا بواسطة عقله ومقلوب ذلك هو الجدل الكاتطى بأن التصرف ضد أوامر العقل الأخلاقي سيكون بمثابة عزل العقل نفسه عن المشترك العقلى أو مملكة الغويات المكيفة لاجتماعيا التى تعطى نون غيرها معنى الافعال والبواعث الانسانية ويوضح ديولوز اننا عندما نختار ضد القانون فإننا نكف عن أن يكون لنا وجود واضح ونلقد فحسب الشرط الذى به يشكل هذا الوجود جزءا من طبيعة ، ويصوغ مع اشياء اخرى كلا نظاميا اننا نكف عن ان نكون ذواتا، لأننا فى المقام الاول كلفنا عن ان نكون مشرعين وهذا لان الفرد بهذا الاختيار يتنازل عن استقلاله الاخلاقي ويقبل ان يتبنى قانونا من الشروط المحددة للمصلحة الذاتية المادية او الضيقة

إن ما بعد البنوية تتخلى عن الموقف الكاتطى باشكالياته وتعقيداته الكثيرة التى يثيرها : فمن ناحية تنطوى ما بعد البنوية على لا مركزية الذات فى اللغة وهو ما ينادى به فوكوه ولاكان وبارت ، كما تنطوى على معرفة يستحدثها إدراك جديد (ما بعد نيتشوى وما بعد سوسيرى) بأن الذاتية متشكلة فى وعبر اللغة بدلا من نهوضها بمصدر اللغة واساسها المطلقين ،ومن ناحية اخرى تنومى ما بعد البنوية بالتخادم الحاسم مع الطبيعة الاساسية للمشكلات التى ينتجها ، على نحو نموذجى خطاب العقل الكاتطى التنويرى الليبرالى ، وتؤخذ هذه المشكلات بجديفة من الآن

فصاعد ليس بوصفها قضايا حلوسة في العمل بعيدا عن اخلاق مترابطة او عقيدة سياسية ولكن بوصفها اعراضا على مرحلة موضعية ومؤقتة فحسب من الإنتاج النطقى إنها مشكلات تتصل بتلك الحادثة العرضية episode لفكر أنتج الإنسان . الذات المتعالية - بوصفه شيئا ملفقا من اختراعه اللغوى اللاواعى ، وعلى هذا النحو فإن التناقضات الكاتبية لا تساوى شيئا أكثر من طية خاطفة (بمجاز فوكوه) فى بناء المعرفة وحادثة عرضية أحدثها التنوير تحتاج إلى فكر الإنسان بوصفه وعاء عقليا ومستقلا بذاته لفوائده الأخلاقية .

لقد جادلت بان دريدا لا يمكن أن يفهم بوصفه مجرد منحاز إلى النزعة ضد التنويرية فى خطاب ما بعد البنيوية ومقارنته بنتائج ديلوز منذ كتابه المبكر عن كاتط (المطبوع فى ١٩٦٣) دليل على ذلك لقد كان موضوع ديلوز الرئيسى أن يوضح بعض المشكلات التى تنشأ بسبب أن كاتط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة التى تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة قاعة محكمة تعمل - وفقا لديلوز - على طريقة منصب رئيس جلسة دارى معين، لكى يمنع أى صوت سلطة مفرد (مضيق للحرية) من ممارسة قوة مطلقة ، وبالتالي يحول دون تقويض تشاركية الخطاب الحر والعدل "قبل أى قانون" وهكذا يفهم الصرح المفاهيمى الكامل فى النقد الكاتطى لبيستمولوجيا وأخلاقياته على السواء بوصفه نسخة باطنية او عاكسة لـ "برلمان ملكات عقلية ديمقراطى ليبرالى بشيد لضمن سيادة العقل ، ويطور دريدا هذه الفكرة ، على نحو واضح تماما فى نصوصه الحديثة عن سياسات المعرفة ومكان الفلسفة فى ترسيخ خلافات التخم المشاكسة والمتعددة ، والمهم فى هذه النصوص هو إصرارها على أن هذه الأسئلة لا تزال موضع تفكير فيما يتعلق بتأثيراتها الاجتماعية والإيديولوجية فى اليوم الحاضر مثلما الحال مع ديلوز عندما ألف كتابه عن كاتط ، وحتى يكون ديلوز مقتنعا فقد عرض تطبيقا كاتطيا - بامتانة بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة فى عملية تأسيس برلمان المعرفة، إلا أنه فى كتاباته الأخيرة (وعلى الأخص "ضد لوديب" المؤلف بالتعاون مع فيليكس جوتارى) يتخاض تماما مع نماذج paradigms العقل التنويرى ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوى الرويوى العنيف، إنه يتخلى باختصار عن النقد الداخلى للمفاهيم والمقولات الكاتطية من أجل لغة تحتفى باتبثاتها فى عصر

يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعي ومثل فوكوه يساوي ديلوز المعرفة بالقوة ويرفض أي نوع من النقد الفلسفي الذي يستقي أمثابه من وجهة نظر العقل التنويري .

وبالطبع فإن وضعه على هذا النحو يعد تجاهلا لاختلافات الرؤية الدالة فلم يكن ديلوز ما يعد بنوي نموذجاً أكثر منه كاتنياً جديداً ارتونكسياً في كتابه المبكر لقد تبني ضد أوديب موقفاً عقلياً محصناً ضد كل تنوع ممكن في الفكر النقدي "المقدم هذه الأيام ، الذي يتضمن - على نحو أشد إلحاحاً - التحليل النفسي اللاكاني وهو موقف يعامل (هذا التنوع م) بوصفه مجرد تعزيزات لنظام بواسطة المفاهيم والمقولات المكملة *sup-plying* التي تفهم بواسطة وهكذا يدعم التحليل النفسي مؤسسات الدولة والقوة العائلية تماماً : طالماته يضي نوراً تفسيريًا ذا امتياز على أفكار من مثل عقدة أوديب ، وهذه النظريات أنها تفضحه ولكي يتم تفادي هذه التأثيرات غير المتوقعة ، فإن كتاب ضد أوديب يتبنى بشكل جدي أسلوباً من اللغة اللاتظيرية ، كما يتبنى بلاغة رغبة فصلمية (متعددة الأشكال) ليست في تناول المفاهيم التفسيرية على المستوى الافتراضي ، وعلى هذا النحو يتخذ الكتاب موقفاً معارضاً على نحو قاطع لإصرار لاكان على القوة الاجتماعية للغة وعلى تخليق الذات في نظام من القوة والسلطة المؤسسين بغية المرور بنجاح عبر الطور الأوديبى .

وعلى الرغم من ذلك فمن الواضح أن ديلوز وجوتري يمثلان كسراً مشاكساً داخل المشروع ما بعد البنيوي بدلاً من الانشغال كلية بحقل معرفي مستقل ، وبلاغتهما عن "الرغبة الفصلية" متعددة الانحراف *polyperverse* تتصور انهيار في نظام الذاتية "العقلي" الهادي ؛ مما يعد تالياً بنهاية نظام الإجراءات الاجتماعية القاعمة ولا يزال ديلوز في دراسته لكاتط يقدم تناقضات العقل المحض والعملية بطريقة تدرك المراد (الكاتطى) المنطقي منها حتى أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية ، وبكلمة أخرى فإن حجته ناشئة عن افتراض ثنائي (١) أن العقلين (المحض والعملية) اتاحا لكاتط متابعة هذه السلسلة من الاستخبار، (٢) أن الذات المستقلة بنفسها والذاتية الفعل في الخطاب الكاتطى كانت على الأقل فكرة عامة مدرجة بالعقل فقط ، وبالتالي يوضح ديلوز بتعبير لا لبس

فيها الوصية ذات الطبيعة المفارقة : هذا هو متعنيه الذات في حالة العقل العملى الموجودات نفسها هي ذوات ومشرعون وهكذا فإن المشروع هو هنا جزء من الطبيعة التى يشرع لها كاتط ، لكن عندما يصل ديروز إلى ضد اوديب فبته يصل إلى موقف تبدو معه هذه الأفكار ضربا من الخدعة الجائزة من أجل خدمة العقلانية القائمة ليست هناك أية ميزة فى التورط مع التحدار التنويرى للأساس الذى دائما ما دعم سلفا بواسطة فكر بوليسى اتجه نظام فلسفى وسوسيو - سياسى محصن .

المعرفة والأخلاق : هوسرل وليفيناس

ها هو ذا ما يميز التفكير عن المشروع ما بعد البنيوى الأوسع فتبعاً لدريدا يكون علم الخطاب الأخلاقى هو ذلك العالم الذى يتخطى كل البنيات المفاهيمية المعطاة لكنه يتخطاها من خلال استنطاق متان لحدودها، وليس بوثبة ما إلى الوراء المجهول الذى لا يمنح أية فعالية للفكر النقدى ، وتلك هى الموضوعية التى تدور حولها من زوايا مختلفة المقالت المتنوعة التى يضمها كتاب "الكتابة والاختلاف" اثنتان منها (القوة والدلالة والتكوين والبنية) على علاقة بثأثيرات التفكير البنيوى فى النقد والفلسفة والعلوم الإنسانية ، ويكتب دريدا أنه ثمة معنى ما تمتلك به دائما بنويوية ما إيماءة فلسفية تلقائية جدا(ص ١٥٩) . وبكلمة أخرى تسعى للفلسفة إلى مفهومة المعرفة والخبرة بتشديد أطر نظامية متعددة تتضمن ، وتقيم مزاعمها المتنافسة وبهذا المعنى تكون البنيوية وريثة كل المشاريع الإبيستيمولوجية من افلاطون إلى كاتط وهوسرل . وهى مشاريع تحاول أن ترسخ حدودا لخطاب المعرفة ومزاعم الحقيقة الخاصة بالعقل الكلى. ويضطلع النقد الأكبى تماما على الأقل منذ أرسطو بهذا المطمح ، بما أنه يعمل وفق مجموعة من المفاهيم (المحاكاة ، والشكل ، والمعنى ، المجازى مقابل المعنى "الحرفى") بما لها من خط نسب فلسفى بكل ما فى الكلمة من معنى ،ومن ثم فإن المقاربة البنيوية للنصوص الأكبية تمثل نقطة - تخم للنقد التقليدى ، وهى مقاربة تكشف بوضوح استثنائى عن توتراتها وسقطاتها المتعلقة بالبنية .

وبتشبيه لانت يقارن دريدا ثمرة القراءات البنيوية بـ "عمارة مدينة غير ماهولة أو مهجورة حولتها كارثة طبيعية أو فنية إلى مجرد هيكل" (الكتابة والاختلاف ص ٥) إن مزية هذه القراءات أنها تلقى ضوءا للنظر الطبيعى وبالتالى

المستلهم، ويظهر ارتياح ومقصد البنيات على نحو أشد وضوحا عندما يكون المحتوى الذى هو الطاقة الحية للمعنى محيدا (ص ٥) . وما يسقط البنيوية من الاعتبار هو اسراف المعنى على حساب الشكل وحقيقة أن عناصر معينة (عنصر القوة أو الدلالة) نفلت من مراقبتها المتسمة بسلامة العقل ، ومن ثم تخطط البنيوية بالفعل مشروعها - ومشروع الفلسفة بصورة عامة إلا أنها تخفق فى تسجيل هذه الحقيقة واستنادا إلى قصدها الأعمق ومثل كل الأسئلة عن اللغة تهرب البنيوية من التاريخ الكلاسيكى الأفكار : ذلك التاريخ الذى يفترض بالفعل بإمكان البنيوية، طالما أن إمكان البنيوية يرجع على نحو ساذج إلى دائرة اختصاص اللغة ويقترح نفسه داخل هذه الدائرة (ص ٤) . وهذا ما يجعل دريدا يواصل الحوار بين البنيوية والظاهراتية ، وهو حوار يستعير دريدا مصطلحاته من هوسرل ويستنتجها ، على نحو أشد إحكاما ، فى مقال التكون والبنية بما أن هوسرل يمثل النقطة الأبعد الممتدة فى تضارب التفسيرات بين البنيوية (بهذا الاستخدام الموسع) وإى شيء يكمن وراء إيراك الشروحات البنيوية ومعنى هذا أن الـ "وراء" مختلف جدا عن أى شيء يقترحه فوكوه أو ديلاز أو خبراء الخطب ما بعد البنيوى للرؤى به ينطوى على ما يسميه دريدا - بعبارة من عباراته المعطية الأشد إغراطا - الاستحالة المبدئية والجوهرية والبنيوية لظاهراتية بنيوية مغلقة (ص ١٦٢) وإذا كان هناك طريق بعيدا عن هذا الوضع المسدود فلن يكون الاتجاه إلى إبستمولوجيا جديدة أو إلى نظرية للمعرفة تسوى ، أو توفق ، بين جهاتين من المزايم ولم يفشل هوسرل تماما عبر سهو ما أو خطأ مقصود ، فى أخذ مثل هذه الخطوة ، بل أوضح بالأحرى ، وبصرامة نموذجية أن الخطوة لا يمكن أن تتخذ وأن الظاهراتية والبنيوية مقاطعتان بعملية لا نهائية من التساؤلات المتباعدة التى لا تسمح بتركيب نهائى منهما ، ويمكن للفلسفة أن تبدأ فى ملاحظة ما يكمن فى الورا فقط بدفع هذه المسئلة Aporia إلى حدود الشرح المفاهيمى ، وسيقودنا ذلك كما يجادل دريدا إلى حقل الأخلاق بدلا من الإبستمولوجيا .

يصف دريدا مشروع هوسرل بأنه مشروع يدفعه إلى اجتياز طريق بين بدلين هما البنيوية ذات الطابع المنطقى والتاريخية النفسية ، وكلاهما خطر (ص ١٥٨) ومن وجهة النظر هذه ، يريد هوسرل ترسيخ أن حقائق علم ما مثل

الهندسة هي حقائق قبلية Aporia وثابتة ، على نحو غير قابل للتفسير، في طبيعة العقل الإنساني ، ولذلك فتحه بشرح في إعادة التفكير في افتراضاتها المؤسسة على اعتبار ان تاريخها وتكونها مدونة "الاكتشاف الهندسي من إقليدس Euclid حتى الآن - يمكن التفكير فيهما بوصفهما ممثلين قبلا في أصولها بطريقة ما ،وينتظران مجرد نورتها التاريخية ومن الضروري بالنسبة إلى هوسرل أن نحفظ هذه البديهات الأساسية بتوضيح (١) كيف ينشط منطقها في كل انعكاس لاحق على هذه اللحظة المؤسسة ،و(٢) وكيف يكون للهندسة في النهاية تاريخ بما أنها تنطوي على فكرة العودة إلى نقطة اصل نقية و(٣)كيف تكون السمة القبلية Aporia للحقيقة الهندسية غير متأثرة بمثالها ،باخطاء وتحريفات ملازمة لعملية الانتقال التاريخي. و باختصار يفكر هوسرل في الهندسة بوصفها نموذجا إرشاديا أوحالة معيارية لمنهج - منهج الظاهرية المتعالية - بصون العظم (وكل أشكال المعرفة) من تهديد النسبية مطلقة العنان ،وإذا تم تأسيس ذلك فعندئذ يكون الطريق مفتوحا تماما للفلسفة كي تسترد مهمتها (ما بعد الكانطية)الموثوق بها وسوف تتجه الفلسفة بذلك نحو التأسيس المطلق للابستمولوجيا بإدراك هذه البنيت المؤسسة للمعرفة والإدراك الحسي ، ولن تكون هذه البنيت موضع شك ،بما أن الخبرة نفسها لا تتصور تماما بدونها .

ولهذه السبب يقدم مشروع هوسرل في "اصل الهندسة " مثالا لافتنا جدا بخصوص العقل المركزي يعكس إنها الفلسفة التي تعود في الحال ،إلى الأصول ، والتي تسعى إلى تسييج كل تاريخ الفكر في لحظة من الفهم النقي والحاضر ذاتيا ، ولن ألخص كل الحجج المفصلة التي يحشدتها دريدا في قراءته لهذا النص وهي حجج تكشف أن هوسرل لن يستطيع مفهمة الهندسة أو مصدر " بديهياتها الأساسية"دون توسيع لغة من النقش أو الكتابة أو التمثيل الخطي ولن يؤثر ذلك فقط على الموضوعات المثالية للحقيقة الهندسية ؛ بل سيؤثر أيضا في مفهوم المدخل Access اللازمي إلى هذه الحقائق عبر التفاعل الممكن تكراره ، على نحو كامل ،للبدية الحاضرة والاكتشاف السابق . ووفقا لهوسرل فإن "التحذرية (التقاليدية - م) Tradi-tionality هي ما ينتقل من بدية إلى أخرى ، مضاءة واحدة لأخرى ، بحركة يكتشف الوعي خلالها طريقة ،والحقيقة أنه فقط، كما يجادل

دريدا ، بواسطة كتابه - على طريقة نقش مفصول عن أي مصدر بديهي أو حاضِر بذاته - يقوم هوسرل بتفسير الهندسة بوصفها شكلا من المعرفة الشاملة ، إن إمكان الكتابة سيؤكد تقاليدية الموضوع ، وموضوعيته المثالية المطلقة وستفعل الكتابة ذلك بحس متحرر من دليلها الحاضر فعلا لحساب ذات واقعية وبحس متحرر من دوراتها الحاضر داخل تشاركية محددة ، وذلك لأن الكتابة دون غيرها مؤهلة لمنح هذا "المثال" صفة الدوام نزعاً لياه من حواث التاريخ والتغير ، وهوسرل مصمم جدا على تأسيس ذلك ، ويبدون هذا اللجوء الفئ لغة كتابية فلن يكون هناك تصور للهندسة بوصفها مملكة حقيقة مطلقة وقبلية .. يتتبع دريدا بمناسبة في مقالة "للتكون والبنية" للحركة المتذبذبة للفكر التي يحاول بها هوسرل أن يتخذ مسبيلا بين هاتين الضروريتين المزدوجتين فد "البنية تتصل بكل شيء بالإضافة إلى المثالية والدوام والمعرفة الموضوعية ، ، وأن تتصل بكل شيء معناه بالختصار أن تحتاج إلى الكتابة لضمان وضعها الخاص ، ويدل "التكون" على البعد الآخر في المطلب الهوسرلي المتعلق بشرح كيف أن هذه المعرفة ممكنة بواسطة للدخول البديهي إلى الحقيقة التي يكون منطقتها بالفعل نتاج استنتاج قبلي ، وإذا كانت مونتجات التضارب conflict أو التوتر تظهر وافرة في نص هوسرل فإن ذلك ليس من خلال غلط متكرر في الحكم بل وفقا لنظام من الضرورة متمتت جدا منقوش في الطبيعة الفطرية لمشروعه . إن مشروع هوسرل هو فلسفة الماهيات Essences المتاملة ، دوما في موضوعيتها ولا ملموسيتها وأوليتها ، لكنها للسبب نفسه فلسفة للخبرة والتدفق المؤقت لما يكون معيشا ذلك الذي يكون مرجعا مطلقا (الكتابة والاختلاف ص ١٥٦) وفي هذا الصدد يكون هوسرل هو المفكر الأخير (كما يزعم دريدا) الأشد صرامة من بين هؤلاء المفكرين الذين قد ورثوا التعارضات الرئيسية المؤسسة للتاريخ الفكري الغربي وإية محاولة لتجاوز الفينومينولوجيا يمكن أن تحدث فقط بواسطة النقد البنوي الذي يصطدم تباعا بالحدود المترسخة في ميراثه المفاهيمي ، والبعض مثل هيجل كان يأمل مجاوزة تناقضات العقل الكعطي باللجوء إلى التاريخ والديالكتيك والتغير بوصفها وسائل يتطلب التفكير بواسطتها على المسقطات التي تميز لحظة تأسيس هذه التناقضات ، لكن فلسفة هيجل هي نفسها سلسلة من التكتيكات المفاهيمية المدروسة من أجل اختزال كل ما يتجاوز إدراكها إلى نظام من

الضرورة النبوية تعبر عنه مصطلحات تاريخية تخص العالم ويمكن للمرء أن يقرأ هيجل بطريقة أخرى ، يقرؤه ضد مزاجه أو ميله "إذا جاز التعبير كما يفعل دريدا في مقاله من الاقتصاد المفيد إلى الاقتصاد العام (من كتاب "الكتابة والاختلاف) وعندئذ سيبدو أن النص الهيجلي يحوز منطقا رمزيا واقتصادا متقلبا للمعنى يجاوزان في كل موضع القوتين الموضوعية للانتقال الديالكتيكي من مرحلة إلى أخرى وهذه القوتين كامنة في فكرة هيجل عن النفي Aufhebung بما هو حركة تأملية للفكر تحفظ الفلسفة بواسطتها وتتجاوز في أن التناقضات التي تواجهها في رحلتها إلى الحقيقة وتظهر قراءة دريدا الامتداد الذي يكون به تلك حركة اعتبارية قراءة ولحده من بين قراءات عديدة ، ولو أنها قراءة تصدق عليها كل حيل الديالكتيك الهيجلي "وربما أنه لا منطقي يهيمن من الآن فصاعدا ، على وسائل التفسير لان المنطق تفسير ،فإن تفسير هيجل يمكن أن يعد تفسيره - ضده (الكتابة والاختلاف ص ٢٦)

لهذا افترضت - وهذا وقت إثبات الفرض لأن هناك بعدا أخلاقيا في كتابات دريدا أدركه معظم مطلقه ومن وجهة النظر هذه يعتبر دريدا كيديهة ،ان الفلسفة في التحدار الغربي قد اتشقلت لوقت طويل جدا بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل (مشكلات إبستمولوجية اساسا) وهي مشكلات لا مناص من ارتباطها فطريا بهذا التحدار بالاستمرار في التفكير فيها عبره ، إن نوعي الخطاب عند كاتط كما رأينا - للعقل "المحض و"العملي " متشابكان في مقابضة تبادلية خاضعة لقوانين العقل التتويري ، لكن هذه المناقشة ولو أنها أساسية بالنسبة إلى اهتمامات الفلسفة ، لا تزال تستبعد أصواتا أخرى معينه؛ تلك الأصوات التي تأتي من خارج التحدار الكلي للفكر الإبستمولوجي من أفلاطون إلى هوسرل . وبالنسبة إلى دريدا ،خصوصا في الكتابات اليهودية - ومن بينهما كتابات إيماتول ليفيناس - فإن ذلك يستدعي حديثا أشد وضوحا فثمة إشارات عديدة في عمله بخصوص تعيين هوية دريدا بإحكام بميراث الفكر اليهودي، وبصفة خاصة ممارسة التعليق الشامل والمضاعف على نصوص الدين اليهودي المقدسة وما يميز هذا التعليق عن نظيره المسيحي الأرثوذكسي هو على وجه الضبط وضعية الكتابة بوصفها ممارسة مثمرة ودالة على الدوام يتغزر لختزالها إلى حقيقة ما مطلقة وواضحة بذاتها .

لقد تشكلت العقيدة المسيحية في مرحلة مبكرة بواسطة تعرضها للتأثيرات اليونانية الفلسفية التي تفضي الى مساواة كلمة الله word of good بالمبدأ العقلاني الكلي logos الخاص بالهدف الالهي الموحى به ، اما في التقليد اليهودي فثمة نمو لعادة معلمة التطبيقات المتنوعة بوصفها نصوصا مقدسة بحكم حقها الشخصي ؛ حيث يضيف كل منها الى مخزون الحكمة المتسلمة، مما يستلزم غنابة النساخ والشراح لقد ولدت المسيحية موقف ارتياب مبدئي تجاه الكلمة المكتوبة ونظرت اليها بوصفها شرا ضروريا وسببا في طبيعة الإنسان غير المتخلص من الخطيئة وسببا في إدراكه اللامصوم من الخطأ ، لإرادة الله. ولا شفافية Opacity الكتابة - تجسيدها للفيزيقي بوصفها علامات جامدة على صفحة فحسب دالة إذن على ضعف الفهم الإنسقي ودالة على ضرورة اللجوء الى مصادر معرفة من صنع الإنسان لقد كفت الكتابة وسيطا مساعدا وخطا مينا يدعى بتواضع الوصول الى حقيقة كامنة باستعدادها (أى الكتابة - م) لمحو ذاتها حتى تخلى مكاتها لمعان مكتوبة في الروح تملئها قوة ما أعلى، فائقة الوصف. ومن هنا يكون أفلاطون منقادا للتقليد المسيحي بتأكيد هذه النقاط العلة في العقيدة التي تدور حول فكرة الحقيقة الروحية بوصفها شيئا ما وراء العالم الفيزيقي - والسبب نفسه - ورائ متناول الكتابة بمظهرها الحرفي والعلاقة بين التعليق والنص المقدس بعد انتاجها بين النص نفسه وكلمة الله المطلقة والمهيمنة. إنها علاقة اعتماد وحيدة الاتجاه تماما ، بكتابة تقوم دائما بدور تقوى وإكمالى. ومن ثم ترفع المسيحية من شأن هدفها الأعلى الخاص بالأساس المركزي بعقلي ؛ ذلك الذى يتبعه دريدا عبر تاريخ الفكر الغربي .

إن مقابلة اليهودية بالتقليد المسيحي - اليوناني هو، ضمنا تصدير لمسألة الكتابة وتصدير لمكاتها في اقتصاد المعرفة والحقيقة . ويتبنى دريدا تكتيكات عديدة لينبئ القارى إلى تورطه السرى مع مصادر وتقاليد كهنوتية وهى تأخذ شكل توقيعات بخط اليد محيرة Reb Derrissa . او شكل تلميحيات إلى مناهج الشروحات التملودية ، أو شكل مدرجات insets مضاعفة وحيل كتابية أخرى ترفض أى تحديد واضح بين النصوص "الأولية" و "الثانوية" لقد قدمت سوزان هاتلمان في كتابها "فتنة موسى" تقريرا مفصلا ، على نحو رائع ، عن كيف أن هذه

الخاصية اليهودية في التاويلات النصية تغلف السطح في كتابات فرويد ودريدا وعدد آخر من المفكرين في العرف التاويلي الحديث . وتأثيرها الرئيسي هو حل ساطة هذا العرف (أو المركزية العقلية) المسيحي الخاص بفكر يخضع الكتابة لخدمة حقيقة Truth مساوية للكلام وللحضور وللأصول .ومن ثم تعمل الدقة البالغة للتفكير عند دريدا متعاونة مع عنصر "العبء" نصية محسوبة ، غرضها على وجه الضبط زعزعة وتشويش أفكارنا الموروثة فيما يتعلق بالقراءة .

لكن هناك وجهها آخر للتأثير اليهودي على كتابة دريدا ، إنه وجه يجعلنا أقرب إلى الطبيعة الأخلاقية لمشروعه أساسا فمقالته عن ليفيناس ("عنف وميتافيزيقا") تتناول عبارة مقتبسة من كتاب "الثقافة والفوضى" لماتيو أرنولد هي العبرية والهيلينية . بين هاتين المرحلتين من النفوذ يتحرك عالمنا؛ ففي وقت ما أمن عالما بقوة ، بفتنة واحدة منهما ، وفي وقت آخر أمن بفتنة الأخرى ، وكان ينبغي عليه برغم أنه لم يفعل " أن يوازن بينهما بلهافة ودون تحيز (مستشهد به في الكتابة والاختلاف ص ٧٩) ويتفق المقال مع عبارة من جويس ، أشد الروائيين المحدثين هيجلية " الذي يكتب في عوايس: " يهودي يوناني هو يوناني يهودي فالاطراف تتقابل " . (ص ١٥) وما يكون هيجليا هنا . وفي الشاهد من أرنولد . هو أيضا ، ما يسم النزعة الهيلينية التي توحد ميراثهما الفكري إنها الرغبة في تسوية التعارضات والاختلافات عبر حركة الفكر ، تلك الحركة التي تختزل التعارضات والاختلافات إلى مظهرين لرؤية وحيدة وشاملة وقد كانت هذه رسالة أرنولد التبشيرية التي تجلترا الفيكتورية إزاء الإضراب الاجتماعي واسع الانتشار ، ولقد عرضت الطبقات الوسطى نفسها لهذا التهديد . بملاحقة أخلاق المصلحة الشخصية الدينية والدينية من أجل استبعاد أي شيء آخر . لقد كرسوا الفضائل "العبرية" (أو اليهودي مسيحية) . العمل الشاق والنمو القوي والاستقلال الأخلاقي— وتجاهلوا التقليد "الهيليني" الذي يرمز إلى السعي النزدي نحو المعرفة والجمال والحقيقة ، فبواسطة غرس " العذوبة والنور " الهيلينيين يمكن للبرجوازية الفيكتورية أن تحقق نوعا من السيطرة الثقافية التي ستظهر قوى للتخريب الملوحة .

بن كلام أرنولد الغامض عن "توازن" هذين الادعائين المتنافسين يخفي حقيقة أن هذه النتيجة يمكن تصورهما فقط من خلال نوع من الفكر التصوفني

المنفصل الذي ينتمى برمته إلى هيليني من المثل وإعلاء معرفة الصراعات الاجتماعية الواقعة بالجوء إلى مملكة "الثقافة" المحضة والنزهة هو نفسه مثل رابع على المنطق الهيجلي التأمل. وقد بينت العائنة اللاحقة وقصيرة الأجل للهيجلية البريطانية - المتأثرة بالمثل الأوكسفوردي بردالي - على نحو دقيق هذه التوافقية الخاصة بالعقيدة الأخلاقية سامية المبادئ ، المرتبطة بديالكترك المعرفة والخبرة المعتنق بكامله . وعلى هذا النحو تحمل عبارة دريدا التصديرية المقتبسة من أرنولد ثقلاضخما من الإيديولوجيا المضمنة . إنها ترمز إلى أن قوة الفكر المركز يعقل تمنص كل الاختلافات بواسطة رؤية هذه الاختلافات بوصفها مجرد مراحل أو معالم على الطريق إلى تركيب هيجلي Synthesis مفاهيمي حاسم . لقد طورت الفلسفة تكتيكات وافرة لتتغلب على كل ما يكون مدركا بوصفه خارجا عن ميدانها المهيمن، وشعار هذه العملية هو الصدام مع ما يسمى بـ Eleatic Stranger في محاوره للسوفسطائي لأقلاطون صدام (كما يقرؤه دريدا) لا يزال يصر على "أثر آخر يرفض أن يكون مهيمنا عليه تملما لكن حركة العقل الديالكتركي من سقراط إلى هيجل تمثل محاولة لفهم كل شيء باصطلاحات متضعبها دائما الفلسفة سلما وهذا ينطبق حتى على المقولات التي تبدو أشد مقاومة ، مثل تلك المقولات الإمبريقية أو المادية ، فبمجرد أن تدخل هذه المقولات خطاب الفلسفة - سواء أكان كاتليا أم هيجليا أم ماركسيا - تخضع لتغير كبير يعبها ضمفلسفة intra philosophical . وما يكشف عنه دريدا عند ليفيناس هو محاولة التفكير في حدود هذا التقليد (tradition) واكتشاف المواضع التي بصطدم فيها مع عنف النموذج (الأخلاقي) المغاير للفكر .

ووفقا لليفيناس يتحدد سير التحدر الغربي للفلسفي منذ البدء بهيرائه اليوناني القديم "إن الفلسفة توظف سلسلة من المصطلحات والمفاهيم - مثل (الشكل Form) Morphe أو (الجوهر Ousia) Substance أو (المسبب Nous (reason أو (الفكر thought) أو (الغاية Telos (goal ، إلخ وهي مصطلحات تشكل بصورة دقيقة المعجم اليوناني الخاص بالوضوح ومثل دريدا يرى ليفيناس علاقات أو تشاركية تصنيفية بين هذه المصطلحات بما أنها تتجه كلها نحو لحظة حقيقة مطلقة وحاضرة بذاتها حالما يدرك العقل المنطق الشامل في

طبيعتها وتاريخها فما يكون واضحا للمفكرين في هذا التحدار اليوناني هو كل ما يوجه نفسه إلى مناهج واستراتيجيات شاملة يرثها الفكر ليحفظ قدرته على الإمساك بعالم متمرد إن الفلسفة سلسلة من الانعطافات المعقدة التي تفضي كلها إلى نقطة أصل آمنه وحتى عندما تنوى الفلسفة أن تعيد تقديم بعد تاريخي كأساس لكل معرفة . كما فعل هيغل عند مقاومة اللازمنية. ومزاعم الحقيقة القبلية في العقل الكانطي . فاتها تفهم التاريخ وفقا لنموذج رجوع دائري ، على نحو لانهايتي إلى مبلانها الأولى ومساواة الحقيقة بالحضور الذاتي معناها دائما أن نعرف سلفا وما كانت عليه التوقعات عند أبيه مرحلة معطاه على الطريق إلى الفهم التتويري فليس هناك شيء يحدث بوصفه صدمة صحية من خارج ميدان العقل التأملی ، إن النوع الوحيد من المعرفة الذي يؤخذ بعين الاعتبار، فلسفيا، هو ما كان له مكان في المخطط الديالكتيكي الكبير ، وعندئذ يطالب بمنزلة تاريخية عالمية ومع ذلك يبدو طرفا العلاقة المختلفان أو المنفصلان فوق الزمن إتهما يرجعان ، على نحو مطلق ، إلى المتساوي والمتزامن ، بالطريقة نفسها ، في تاريخ يجمل الزمن في بداية أو نهاية أو في كليهما ، وتلكم هو الحضور (٢٦) . وعندئذ فإن مرحلة هيغل في التاريخ - التي تشمل تاريخ الثقافات منعزلا عن أي تأثير هيليني سائد- لا تزال تمهد السبيل إلى تأليه العقل المطلق الذي دائما ما يعرف مقدما ، كل حلثة على طول الطريق.

وهكذا حدث . وفقا للفييناس . أن تطورت الفلسفة الغربية بوصفها شكلا من التحقيق enquiry اليبستمولوجي ، الذي ينقب عن معرفة دقيقة بالعالم ، باعتبارها مفهوما من قبل ذات معزولة (٢٧) . وهكذا التأكيد الأولي على العلاقة بين العارف والمعروف (أو العقل والموضوع) يهمل نوعا آخر من خطاب يفهم التحقق منه ، فقط ، من خلال الصدام بين الذات والآخر الإنساني . وليس الأمر أن الفلسفة تتجاهل تماما هذه الأسئلة أو تعجز عن إيجاد حيز للأخلاق داخل مشروعاتها اليبستمولوجية المتعددة . وبالفعل ، كما رأينا ، تعد الأخلاق مطلبا ساميا من مطالب التحذر Tradition - من الفلاطون إلى كانط ومن بعده . وقد جعلتها النظرية الأخلاقية منسجمة مع مزاعم الحقيقة لدى عقل لا يعترف بحدود لميدانه الخاص . لكن ذلك يفترض ، على وجه الضبط نظاما من الأسبقيات التي يستلها لفييناس

بالنيابة عن الأخلاق التي لن تخضع بالتالي للأهتمامات التي تحكم السؤال
 الإبيستيمولوجي ، ويجادل ليفيناس بأن هذا المشروع يستحق التمحيص فعلا عند
 نقطة الصدام مع الأخرية ، والآخر المتصل للذين يجاوزان كل المفاهيم والمقولات
 المستنبطة لإبقاء التفكير على طريق الرجوع الأمن إلى منطق أسبقيات ذاتية -
 الهوية . وبالتالي يمثل "البين إنساني interhuman مسألة حدود مشتركة :
 محور مزدوج حيث ما يكون في العالم بوصفه وضوحا ظاهريتا موضوع إلى
 جانب ما يكون ليس في العالم بوصفه مسألة أخلاقية (٢٨) وتمثل اللينومينولوجيا -
 وفقا للفيناس كما وفقا لدريدا - المرحلة السوفسطائية جدا والأكثر تطورا : مرحلة
 تصل إلى السعي نحو توفير أسس ، لا مجال للشك فيها ، من أجل ممارسة للفهم
 الإنساني . لكن هذا الموقف متحقق فقط على حساب فلسفة متأكدة من طريقتها
 الضيقة والإبيستيمولوجية في السؤال . وهي تلخذ عند هوسرل شكل الإنعكاس
 الصارم على قوى وحدود الأنا المتعالية التي يتوجه نشاطها نحو موضوعات في
 مجال الخبرة الإمبريكية المستقاة من المصدر الأول . وقد حاول هيدجر وسارتر
 أن يمدا هذا النشاط إلى ميدان الإنعكاس الأخلاقي حيث تلعب مسألة الإهمام
 الإنساني بالآخرين دورا مركزيا جدا . لكنهما ، كما يجادل ليفيناس ، فشلا في هذا
 السعي ، لأنهما ذهبا إلى فهم الآخر المؤسس على الخبرة البدائية primordial
 بالذات . ومن ثم لاتزال . عند سارتر - ظاهرة الآخر مأخوذة بعين الاعتبار ، كما عند
 كل الوجوديين الغربيين لتكون شرطا للوحدة والاندماج اللذين هما اختزال للآخر
 إلى مقولات الشخص نفسه. (٢٩)

إن دريدا ، على أية حال شلح غير نقدي لنصوص ليفيناس ، ذلك أنه يفهم
 استحالة هذا النقد الجذري ما دام هناك استمرار ، بحكم الاضطرار ، في استعمال لغة
 التقاليد الغربي ومفاهيمه ومقولاته الفكرية المترسبة . وبفعل أصل اللغة والمعنى
 واختلاف العلاقة بالآخر ، على نحو لانهاى ، يستسلم ليفيناس لخيانة أهدافه في
 خطابه الفلسفي (الكتابة والاختلاف ص ١٥١) . وبطريقة مماثلة ، يسائل دريدا
 مطالبة ليفيناس بتحديد الظاهريتاية الهوسرلية بوصفها صيغة من الفكر الذي تتم
 مجاوزته بأي سؤال موثوق به في القيم الأخلاقية . لقد سعى ليفيناس إلى تعيين
 هوية هذه النقاط التي يردها هوسرل بذات المعنى إلى مجال انعكاس " أتوي "

Egological حيث يتم تصور الأخلاق بوصفها ، فقط ، نوعا من المعرفة - الذاتية المتبادلة . وكثيرا ما يقول ليفيناس بأن جعل الآخر أنا متبدلة يمثل تحديدا لآخرها المتأصل (الكتابة والاختلاف ص ١٢٣) ويجادل دريدا بأنه لا سبيل إلى إثارة هذه الأسئلة دون انتقال أولى عبر الصرامات rigours للضرورة في الفكر النواميسي Nomenological فـ" لا يستطيع المرء أن يتحدث ولا أن يكون لديه أي حس بالآخر كلية إذا لم يكن هناك ظهور للآخر بالكلية أو دليل على الآخر بالكلية ، بما هو عليه . وليس هناك أحد سوى هوسرل لديه حساسية بالأسلوب الفريد . والمتعذر اختزاله - لهذا الدليل واللاظهار Nonphenomenatization المؤشر عليه داخله " (ص ١٢٣) . وذلك ينسجم مع ما قالتها عن تأكيد دريدا على الرغبة في إبقاء الثقة بالعقل التنويري ، والتفكير من خلال مشكلات التحدر الإبيستيمولوجي ، حتى في أثناء اختيار حدود هذا التحدر . ونصوص دريدا المبكرة عن هوسرل دليل كاف على انشغال دريدا المثمر والحميم بالفكر الظاهراتي . وحجته المضادة للليفيناس - مثل حالته ضد فوكوه في "الكوجيتو وتاريخ الجنون" - تطالب بهذه النقطة الجوهرية . ولن يملك التفكير أية قوة نقدية بخصوص نصوص العقل الغربي المركز بعقل إذا ظن أنه يتحرك بحسب "وراء" للتحدر الغربي بالقفز عليه إلى أرض مختلفة .

وعلى الرغم من ذلك فمن الواضح أن ليفيناس يمارس تأثيرا ثابتا وعميقا على فكر دريدا . يكتب دريدا أن كل المفاهيم الخاصة بالفلسفة الغربية عند ليفيناس "تتجه ببطء نحو فضاء Agora ، ومستدعاة لتبرر نفسها بلغة أخلاقية - سياسية ؛ لا تسعى المفاهيم إلى الحديث عنها - ويعتقد أنها تسعى - ولنقل مستدعية نقل نفسها إلى هذه اللغة بأقرار اغراضهم العنيفة " (ص ٩٧) . إن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة - وبصفة خاصة من فلاسفة في خط الهجوم الانجلو امريكي - علامة على هذا العنف الذي يثير أي تحد لبروتوكولات النقاش العقلي . وهنا يتذكر المرء هجوم كتط على معلمي اسرار الدين وهؤلاء الذين تبناوا "نغمة رويوية" ليعطلوا برلمان العقل . وجريمتهم الاسوأ من وجهة نظر كتط هي التشويش الحادث بالتالي بين حقائق قابلة للسؤال المتعقل وحقائق قانون اخلاقي موحى به . إن معلمي الاسرار الدينية يأمون في حق العقل والاخلاق والدين على

السواء عندما يتسببون في انهيار مصطلحات هذا التمييز الحاسم ، كما يضعه دريدا ، ملخصا كاتط : " انهم لا يميزون بين العقل التاملي المحض والعقل العملي المحض ، ويعتقدون انهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيه كلية ، ويصلون عبر الوجدان وحده الى قوانين شاملة تخص العقل العملي " (عن النغمة الرؤيوية ص ١٢) ومن ثم فان الاتهام القطي هو ان هذه الطبقة المستنيرة المزيفة تنتصب بوصفها متعدهة الحقيقة الممنوحة اليهم وحدهم . وتكرر الفلاسفة الحقيقيين الذين مهمتهم تحديد حدود العقل الانساني وقدراته الخاصة . ان هذا يساعد على بيان علام يكون الرهان عندما يرفض الفلاسفة - وخصوصا اير A.J.Ayer دريدا بوصفه شخص " انبيى " وبلاغى مزعج افكاره غير جديرة باهتمام مفكرين جادين ^(٢٠) وبطريقة مماثلة بالنسبة الى كاتط ، فلن " كل الفلسفة هي حقا غير ممتعة prosaic ، واي افتراض بان التفكير يرتد الى اصوله " الشعرية " (ما قبل السقراطية) هو مجرد اهانة للوقار العقلي واهانة للحقيقة . والمتعصبون للحدس غير المساعد بكشفون انفسهم بوضوح جدا عند اللجوء الى المجاز بوصفه بديلا للبرهان العقلي " وهذه السياسات الخفية هي ايضا شعريات خفية والفساد شعري للفلسفة " (ص ١٤) وذلك لان المجاز - او اللغة الشعرية " بوجه عام - يدعى الوصول الى عالم من الحقيقة الحدسية غير ممكن تفسيره وفقا لعقل عادي بسيط . انه مرة اخرى ، برلمان الملكات العقلية عند كاتط - خطاب اصوات حرة ومتساوية وخاضعة لقانون العقل - الذى يظهر نفسه بسرعة لتسجيل هذا التهديد . وما يكرهه كاتط جدا بخصوص الفلاسفة الشعراء poet philosophers هو عانيتهم في اطلاق العنان للاسلوب العاطفى الذى يتجاهل قواعد التبادل البرلماني المتحضر . ومتعهدو الرؤيا النبوية " يسكرون من العمل والمفهوم والمدرسة ... وما يمنح لهم يخطهم يتقون في الاقتراب على نحو عفوى والهوى وحدسى من او عبر العبقرية ، بعيدا عن المدرسة " (ص ٩) . وورقة الابرشية charge-sheet الكتطبية هذه ، يكرها بانتظام فلاسفة من مثل اير Ayer وسيرل sealie عندما يعتبرون ان اسلوب دريدا " الابيى " مجهد الى حد رفض الانشغال به بجدية من خلال نقاش متعلل .

واجائل قا ، على العكس تماما : ان التفكير ينطوى على غناء فكر - سعى نحو نقض حاسم للباطنية - يرصفه بطرق عديدة مع الكتطبية اكثر مما يرصفه مع

معارضيه المتعجرفين . ويكتب دريدا ، بوضوح تام ، انه لا مفر من " اللقائون والقضاء والقدر " لدى الفكر التنويرى في الايام الحالية . وتلك تيمة كتابته المتأخره عن سياسات المعرفة و "مبدأ العقل " ودور التعليم والبحث الجامعى . انها مفارقة ظاهرة الى حد بعيد ان يكرس دريدا نفسه ليدافع عن مكان الفلسفة فى المناهج الجامعية والمدرسية ، بينما يواصل " تفكيك " البراهين التقليدية ومزاعم الحقيقة . ويتساءل دريدا : " من يكون اكثر ايمانا ببدء العقل ، من يسمعه بفن حادة ... الشخص الذى يطرح اسئلة بالمقابل ام الشخص الذى لا يريد ان يسمع اى سؤال بخصوص مبدأ العقل ؟ " (" مبدأ العقل " ص ٩) ويمكن ان يقرأ هذا السؤال بوصفه مهمة مضاعفة من ناحية اولى للفلسفة : طالما انها متعلمية اساسا عن اهتماماتها وبواعثها الحاكمة لكن من ناحية اخرى - واشد حدة - يمكن ان يقرأ بصدد هذه الاشكال من البراجماتية الجديدة او " ما بعد الحداثة " التى تتبرا من العقل نفسه . وحسب دريدا كما حسب ليفيناس ، هناك وصية اخلاقية تطالب للفلسفة بتوفير مصطلحات تمنح مقاومة قصوى لقوى سيطرتها المستعلاة ، لكن هذه المطالبة يدعها الانشغال الحميمى والمتعل بالانصوص حيث تخاطر الفلسفة بمزاعمها عن الحقيقة .

مؤكد ان دريدا يمضى ابعد يمضى باتجاه تعرية المثال الكاتطى للفلسفة الذى يعاملها بوصفها موضعا للسؤال النزيه والمحض ، والمتحرر من ضغوط التصامم الحكومى استنادا الى لا مشاركتها المكفولة فى الشئون العملية . ويوضح كيف ان بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها ، كما تساعد بحسب شديد ، على ابعاد الاهتمام عن رهاتها وانشغالاتها المضاعفة بالعالم "خارج" الجامعة لكن ايراد هذه الحجج ضد المثالية الكاتطية - وربط هذه المثالية باستمولوجيا معينة تخص المعرفة والعقل والحقيقة - لن يكون افتراضا باتنا نتخلى من الان فصاعدا ، عن المشروع الكامل للنقد التنويرى : فهذا العمل يتضمن ، داتما كما يكتب دريدا : " ايماءة مزدوجة ودعوى مزدوجة : ضمان كفاءة مهنية (احترافية - م) وضمن تقليد اشد جدية للجامعة حتى لثناء الانطلاق بقدر ما يمكن ظاهريا وعمليا فى عمق الفكر الاشد مباشرة بخصوص الهاوية Abyss غير الجديرة بالجامعة ... ففى هذه الفقرة من " مبدأ العقل " (ص ١٧) يلمح دريدا من ناحية الى المعالم الطبوغرافية

المميزة لبحرر جامعة كورنل cornell ومن ناحية اخرى يلمح الى هذا التحدار الطويل للفلسفة من افلاطون الى هيدجر، ذلك التحدار الذي يسعى الى تأسيس رضيات او قواعد للعقل نفسه، وتصبح هذه الاسس غير المتاحة تماما - اى نتائج ارادة الحقيقة داخل اللغة والمجازات المتنكرة في صورة مفاهيم - رسالة نيتشوية مستخلصة ، غالبا من نصوص دريدا ، الا ان تناول هذه الرسالة في مواجهة القيمة value يمثل موافقة على هؤلاء الذين يرفضون قراءة دريدا بسبب لا عقلانيته المفترضة . قد يكون موضع شك العقل نفسه - شك متأن ومبرهن عليه بدقة متناهية - ان الفلسفة تنهض ، على احسن وجه بمسئوليتها الحالية .

الهوامش

⁽¹⁾ H.L.A Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

⁽²⁾ Derrida elaborates on this metaphor in his essay *Living On: Border-Lines* in *Deconstruction and Criticism*, op. Cit., pp. 75-176.

⁽³⁾ Martin Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1961).

⁽⁴⁾ Derrida, "Coming into one's own", in Geoffrey Hartman (ed) . *Psychoanalysis and the Question of the Text*, op Cit, pp. 114-48.

⁽⁵⁾ Derrida, *Freud and the Scene of writing*, in *writing and Difference*, op cit., pp.196-231, All further references are given in the text.

⁽⁶⁾ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, in *On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis*, vol. XI of the pelican Freud Library, ed. Angela Richards (Harmondsworth: Penguin, 1984) pp. 275-337. See especially pp. 283-7

⁽⁷⁾ See Ronald W. Clarke, *Freud: the Man and the Cause* (London: Jonathan Cape, 1980) for details of this and other fraught passages in Freud's dealing with his colleagues, students and disciples. The Letters to and from his early associate Wilhelm Fliess are among the many correspondance that Derrida draws upon in *La Carte Postale*

⁽⁸⁾ See especially W.K. Wimsatt, *The Verpal Icon*, op. Cit.

⁽⁹⁾ Michel Foucault, *Madness and Civilization*, trans. Richard Howard (New York: Pantheon, 1965) For Derrida's critique, see *Cogito and the history of madness*, in *writing and Difference*. op. Cit., pp.31-63

⁽¹⁰⁾ Foucault's response to Derrida appeared as an appendix to the second edition of *Folie et Deraison* (Paris : Gallimard, 1972), pp. 583-603

⁽¹¹⁾ See Edward Said, *The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions*, *critical inquiry*, vol. IV (1978), pp.673-714

⁽¹²⁾ Foucault, *The Order of Things : an Archaeology of the Human Sciences*,

trans. Alan Sheridan (New York : Random House, 1970), closing sentence.

(13) See for instance, Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (Harmonds-worth: Penguin Books,1969). Catherine Belsey's *Critical Practice* (London: Methuen, 1980) offers a lucid account of Althusser, Lacan and other proponents of this antihumanist theoretical line.

(14) See also Barthes, 'The Death of the Author', in *Image-Music-Text*, op. Cit.

(15) Gilles Deleuze, *Kant's Critical philosophy: the Doctrine of the Faculties*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (London: Athlone Press 1984), p 32.

(16) *ibid*, pp.32-3.

(17) See, for instance, Derrida, 'The Principle of Reason', op. Cit.; also his essay 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in philosophy', trans. John P. Leavey, *Oxford Lite:Rary Review*, vol. VI. NO.2 (1984), PP. 3-37.

(18) Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (New York: Viking,1977).

(19) Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, op. Cit., p. 36.

(20) Derrida, 'Edmund Husserl's Origin of Geometry': an Introduction, trans. John P. Leavey (Pittsburgh: Duquesne University Press,1978).

(21) See Derrida, 'Violence and Metaphysics: an Essay on the Thought of Emmanuel Le- vies', in *Writing and Difference*. Op. Cit., pp. 79-153.

(22) Susan Handelman, *The Slayers of Moses :the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany, NY: State University of New York Press,1982).

(23) For more in this connection —notably the influence of Bradleian idealism on modern Shakespearian studies — see Terence Hawkes, *That Shakespearian Rag: Essays on a critical Process* (London: Methuen,1986).

(24) Derrida, interview with Kearney op. Cit., p. 96

(25) Richard Kearney, interview with Emmanuel Levinas, in Kearney, op. Cit., pp45-63; p.55

(26) *ibid*, p. 55

(27) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press,1979).

(28) Kearney, interview with Levinas, op. Cit., p. 58

(29) *ibid*, P. 58

(30) A.J. Ayer, *Wittgenstein* (London: Weidenfeld and Nicolson,1984). P. 159

فى فلسفة اللغة

حول جدل دريدا و أوستن و سيرل

ماهر شفيق فريد^(*)

ترمى هذه المقالة القصيرة - كما هو واضح من عنوانها - الى استكشاف جانب او جانبين من فلسفة اللغة وذلك من خلال المناظرة التى جرت على الورق بين جاك دريدا⁽¹⁾ وجون لوستن⁽²⁾ وهى المناظرة التى دخلها جون سيرل⁽³⁾ للدفاع عن الثقى واعتمد بصورة اساسية على فصلين: احدهما يحمل عنوان "المواضعة والمعنى": دريدا و اوستن "بقلم جونثان كلر"⁽⁴⁾ من كتابه المسمى فى التفكير: "نظرية الالاب فى سبعينيات القرن العشرين" (١٩٨٢ مطبعة جامعة كورنيل) وقد اعد طبعه مع تقديم من جانب المحررين - فى كتاب "النظرية الالابية المعاصرة: الدراسات الالابية والثقافية" بتحرير روبرت كون دافس ورونالد شليفير ١٩٩٤، الناشر: لونجمان، نيويورك ولندن) والفصل الثقى يحمل عنوان "رسائل الى الوطن: دريدا و اوستن والرابطة باكسفورد" وهو الفصل السابع من كتاب كريستوفر نوريس⁽⁵⁾ عن دريدا فى سلسلة كتب فونتقا (١٩٨٧ لندن)

نحن هنا بزاء ومنظر امريكى للافعال الكلامية - سيرل - وفيلسوف فرنسى - دريدا قرأعلى نحو مغاير كتاب عالم اللغة البريطانى لوستن المسمى كيف نصنع اشياء بالكلمات (١٩٧٥ كمبردج: ماساشوستس) وهو من علامات الطريق فى فلسفة اللغة - وينحاز كلر الى جانب دريدا مبينا كيف ان رد سيرل على الفيلسوف الفرنسى (ونلك فى مقالة عنوانها "اعادة الاختلافات: رد على دريدا بمجلة "جليف Glyph (١٩٧٧) بخطىء الراك مراميه .

ويدأ كلر فصله بشرح محاولة لوستن تحديد معنى المنطوقات utterances على اساس نمق من الافعال الكلامية ، نمق يوفر قواعد تواضع الناس عليها تتضمن

^(*) استاذ الالاب الإنجليزي ، جامعة القاهرة

الملاحح السياقية للمنطوقات ان محاولة اوستن تصف المنطوق والمعنى على نحو مستقل عن نية المتكلم . بمعنى ما هو قائم في ذهن المتكلم عن شروعه في الكلام . ويفرق اوستن بين الأفعال الكلامية الجادة وغير الجادة ، بينما يرى دريدا ان هذا يدق اسفينا يعاد به ادخال نية المتكلم في حديثنا عن المعنى وبذلك يحبط اوستن مشروعه الخاص ، وهو مشروع يتعاطف معه دريدا الى حد ما . ودعوى سيرل المضادة - دفاعا عن اوستن - هي ان دريدا قد اساء فهم استخدام اوستن المنهجي لكلمة "جدا" وانه يستخلص من الكلمة اكثر مما يسوغ له ان يفعل . ويرى كلر ان سيرل قد اخفق في مواجهة القضايا التي يثيرها دريدا في نقده لاوستن كما يحتمل ان يكون سيرل قدسها عن مدى مشروع اوستن.

ويولى كلر اهمية خاصة لمصطلحي "الاكمل supplementarity وامكانية التكرار iterability وهما مفهومان مفتاحيان لفهم مناظرة سيرل/دريدا (تصوص دريدا ذات الصلة هنا هي فصله المسمى "التوقيع للحدث السياقي: من كتابه "هوامش الفلسفة" ، باريس ١٩٧٢ ومقالته المسماة Limitel Inc بسانتيمور ١٩٧٧ ان "الاكمل" مصطلح دريدي يعني (في الفرنسية) تكلمة او إضافة الى شيء ما كما يعني استبدالاً او احلال شيء محل شيء . اما امكانية تكرار الخطاب فتثير فكرة عدد لا متناه من السياقات للمنطوق بما يجعل من الممكن تقرير المعنى بون رجوع الى شفرة Code لمواصفات السياقي. وما يقوله دريدا في النهاية هو ان إمكانية عدد لا متناه من المواضع تحبط مشروع تقديم شفرة منهجية لها .

يقول كلر في فصله "المواضع والمعنى : دريدا واوستن" ان المعنى في منظور دي سوسير ، نتاج مواضع لغوية ، ثمرة نسق من الاختلافات . فلكي نفسر المعنى نحتاج الى ان نطرح علاقات تضاد وامكانيات تضام تشكل اللغة ولكن المشكلة هنا كما لاحظ كثرون هي ان نظرية تشق المعنى من مواضع لغوية لا تفسره كلية . فلو نظر المرء الى المعنى على انه نتاج علاقات لغوية متجالية في منطوق فيسكون عليه ان

يواجه الحقيقة الماثلة في ان المتكلم يمكن ان يعنى امورا مختلفة بنفس السلسلة اللغوية وذلك في مناسبات مختلفة . ان قولنا "استطيع ان تحرك ذلك الصندوق؟" قد يكون طلبا او سؤالا عن مدى قوة المخاطب او حتى سؤالا بلاغيا يشير — بتسليم — الى استحاله تحريك الصندوق .

ويفرق اوستن بين نوعين من الكلام: منطوقات خبرية Constative تحتل الصدق او الكذب اذ تصف حالة من الحالات ومنطوقات ادائية Performative ليست بالصادقة ولا الكاذبة واتما هي تؤدي فعليا ، الفعل الذي تشير اليه (كقولنا "اعد بن اسد لك الدين الذي على غدا" ففي هذا القول اداء لفعل الوعد).

ولو قلنا قلنا "هذا الكرسي مكسور" لأمكن ان تكون لهذه العبارة معان عديدة : "احرك من ان هذا الكرسي مكسور"، ابلغك ان هذا الكرسي مكسور ، "اسلم لك بان هذا الكرسي مكسور" ، "اعلن لك ان هذا الكرسي مكسور" ، "اشكو اليك من ان هذا الكرسي مكسور" .

ويفرق اوستن ايضا بين الأفعال الكلامية locutionary acts والأفعال الإنشائية illocutionary acts فعندما نقول "هذا الكرسي مكسور" تؤدي الفعل الكلامي وهو نطق جملة (باللغة العربية هنا) وفي الوقت ذاته تؤدي فعلا إنشائيا هو التقرير او التحذير او الاعلان أو الشكوى . وثمة أيضا ما يدعوه اوستن الأفعال قبل الكلامية Perlocutionary أي الأفعال التي قد تقوم بها بلاتني الأفعال الكلامية والإنشائية : فإذ اجادك قد اقتك ، وإذ أعلن لك شيئا قد أجطك على وعي به . وقواعد النظام اللغوي تفسر معنى الفعل الكلامي ، وهدف نظرية الفعل الكلامي هو تفسير معنى الفعل الإنشائي أو . كما يدعوه اوستن . القوة الإنشائية لمنطوق ما .

وينقنا هذا إلى بعض المفاهيم الأساسية لعلم العلامات Semiotics . يقول لمبرتو إيكو في كتاب "نظرية في علم العلامات" : "العلامة هي كل شيء يمكن اعتباره بيلا ، على نحو دال ، لشيء آخر .. فعمل العلامات من حيث المبدأ هو النسق الذي يدرس كل شيء يمكن استخدامه من أجل الكذب . فإذا كان هناك شيء لا يمكن استخدامه في قول

كثبة ، فته . عكسا . لا يمكن استخدامه في قول ما هو صادق " . إن جملة مثل "الخفاش قد حط على قبعتي" ما كانت لتكون سلسلة دالة من الكلمات لو تعذر أن يقولها المرء كاذبا . وبالمثل نجد أن عبارة "الآن أعلنكما زوجا وزوجة" . التي يقولها الكاهن عند إجراء مراسيم الزواج . لا تكون أدائية إلا إذا كان من الممكن أن تخطئ هدفها ، أي أن تستخدم في ظروف غير ملائمة ودون أن يترتب عليها توثيق عزوة الزواج.

وفي رده على دريدا ، يذهب جون سيرل إلى أن فكرة أوستن هي ببساطة ، كما يلي : إذا أردنا أن نعرف ما معنى قطع عهدا أو التفوه بتقرير فمن الخير لنا أن نبدأ حديثنا بعهود يقطعها ممثلون على خشبة المسرح في مسرحية أو تقارير في رواية قلمها روايتيون عن شخصيات في الرواية لأن مثل هذه المنطوقات . كما هو واضح . ليست حالات قياسية للعهود والتقريرات.. وقد ذهب أوستن مصيبا إلى أنه من الضروري أن نعلق مجموعة من الأسئلة عن الخطاب الطفيلي إلى أن يكون المرء قد رد على مجموعة سابقة ، منطقيا ، من الأسئلة عن خطاب جاد .

ربما كانت هذه هي "فكرة أوستن" ولكن ملائمة مثل هذه الفكرة هي . على وجه الدقة . موضع السؤال . وهنا يقول دريدا : "إن ما هو في الميزان هنا هو قبل كل شيء الاستحالة واللامشروعية البنائين لمثل هذا الاضفاء للطابع المثالي أو التصوري idealisation حتى لو كان منهجيا ومؤقتا".

ويقول سيرل : "لا يمكن ، مثلا ، أن تكون هناك عهود يقطعها الممثلون في مسرحية لو لم تكن هناك إمكانية قطع عهود في الحياة الحقيقية" . ومن المحقق أننا متعودون على التفكير بهذه الطريقة : فالعهد الذي أقطعه على نفسي حقيقي ، والعهد في مسرحية محاكاة خيالية لعهد حقيقي ، إعادة فرغة لصيغة تستخدم في قطع عهود حقيقية . ولكن من الممكن أن يحاج المرء قنلا إن علاقة الاعتماد هذه تتحرك أيضا في الاتجاه المقابل : فلو لم يكن من الممكن لشخصية في مسرحية أن تقطع على نفسها عهدا ، لما كانت هناك عهودا في الحياة الحقيقية ، لأن ما يجعل العهد ممكنا (في رأي

أوستن) هو وجود إجراء متواضع عليه، أو صيغ يمكن إعادتها. فلكي أتمكن من أن أقطع على نفسي عهدا في الحياة الحقيقية يتعين أن يكون ثمة إجراءات يمكن إعادتها أو صيغ كنتك المستخدمة على خشبة المسرح.

لا يمكن لسلسلة من الكلمات أن تكون ذات دلالة إلا إذا كان من الممكن إعادتها ، إلا إذا أمكن تكرارها في سياقات وغير جدية جدية متنوعة ، إلا إذا أمكن إيرادها Cited أو محاكاتها محاكاة ساخرة parodied. ليست المحاكاة عرضا يقع لأصل ، وإنما هي شرط إمكانية . لا يمكن أن يكون هناك أسلوب أصلي مميز لهمنجواي إلا إذا تسنى إيراده، ومحاكاته محاكاة جادة ، ومحاكاته محاكاة ساخرة . فلكي يوجد مثل هذا الأسلوب يتعين أن تكون هناك ملامح يمكن التعرف عليها تسمه ، ويتعين أن يتمكن المرء من عزلها بوصفها عناصر يمكن تكرارها ، وهكذا فإن إمكانية التكرار المتجلية ، فيما هو غير أصيل ، واشتقاقى ، ومحاك ، ومحاك محاكاة ساخرة ، هي ما يجعل الأصيل أو الأصلي ممكنا .

ويورد أوستن مثال الزواج تدليلا على حاجته. فعندما يقول القس : "الآن أعلنكما زوجا وزوجة" فإن منطوقه يؤدي ، بنجاح ، فعل ربط اثنتين برباط الزواج إذا استوفى السياق شروطا معينة : ينبغي أن يكون المتكلم شخصا رخص له بعقد الزيجات ، ينبغي أن يكون الاثنان اللذان يخاطبهما رجلا وامراة غير متزوجين ، وقد حصلنا على تصريح بالزواج ، وأن يكونا قد تلوها بالعبارات المطلوبة في الاحتفال الذي سيق الكلمات (كلن يقول كل من العروسين : "إني أفعل" I do | ردا على سؤال الكاهن "أقبل" أو "تقبلين" هذا الرجل أو "هذه المرأة" "زوجا" أو "زوجة" لك؟ . ولكن هب أن متطلبات الموقف قد توافرت ولكن لحد طرفي الزواج كان واقعا تحت تأثير تنويم مغناطيسي ، أو أن كل جوانب الاحتفال كانت مستوفاة ولكنها دعيت "بروفة" أو تدريبا على عقد القران الحقيقي ، أو أنه ، على حين كان المتكلم قسار رخص له بعقد الزيجات ، والزوجان قد حصلنا على الترخيص المطلوب ، فبين ثلاثهم كتو يمثلون في مسرحية تصادف أنها ضمت مشهد عقد زواج.

أو انظر ماذا يحدث لو أنه ، بعد إتمام مراسيم عقد الزواج ، قال أحد العروسين :
إنه كان بمزح عندما قبل الافتران بالطرف الآخر - إنه كان يتظاهر بالقبول ، أو يجري
مجرد بروفة ، أو يتصرف تحت ضغط واقع عليه كان يكون أبو العروس - طوال الاحتفال
- يصوب إليه مسدسا على سبيل التهديد . سنضطر في هذه الحالة إلى أن نعيد النظر في
القوة الإنشائية للمنطوق : إن المعنى محدود بالسياق ، ولكن السياق يلا حدود .

ولنأخذ مثلا آخر . أي فعل كلامي يمكن أن يكون أكثر جدا من فعل التوقيع على
وثيقة وهو أداء قد تكون نتيجته القانونية أو المالية أو السياسية هائلة ؟ فبالتوقيع على
وثيقة يغدو المرء .. في ثقافتنا الراهنة - مسئولاً مسئولية كاملة عما ورد فيها . إنه
ينتوي ما تعنيه ويؤدي على نحو جاد الفعل الدال الذي تجزئه الوثيقة .

التوقيع ، شأنه في ذلك شأن الأفعال الكلامية يتضمن (١) اعتماد المعنى على
عوامل مواضعية وسياقية ، ولكنه يتضمن أيضا (٢) استحالة استنفاد الإمكانيات
السياقية بحيث يمكن وضع حدود للقوة الإنشائية ومن ثم (٣) استحالة التحكم في أثر
فعل الدلالة أو قوة الخطاب باصطناع نظرية سواء كانت تتوسل إلى نوايا الذوات أو إلى
شفرات وسياقات .

ننتقل الآن إلى ما يقوله كروستوفر نوريس في كتابه "دريدا" عن جدل دريدا
وأوستن وميرل . لقد شن الكثيرون من أتباع التيار الرئيسي في الفلسفة الأنجلو -
أمريكية - تيار التحليل المنطقي - هجماتهم على دريدا لأن كتابته تتخذ منعطفاً "أدبيا"
(شأن كثير من الكتابات الفرنسية الحديثة) ولأنه يدفع بالأسلوب إلى مكافئ الصدارة على
حين لا يولي مسائل الفلسفة "الجديدة" العناية التي تستحقها . كذلك يتهمون بأنه محا
الخطوط الفاصلة بين "الفلسفة" و "الأدب" معالجا الأولى على أنها مجرد ظاهرة
نصية ومن ثم فإنه يخضع "العقل" لـ "البلاغة" .

ويتخذ سيرل موقفا قريبا من ذلك عندما يحاسب دريدا قائلا إنه أساء قراءة أوستن إساءة صارخة وذلك في صدد نظرية للفعل الكلامي وعلى أحد المستويات يمكن النظر إلى هذا الجدل على أنه مثل من أمثلة كثيرة (وإن يكن مثلا متطرفا) للسجال بين المنطق الأجلو - سكسوني القائم على حسن الإبرك المشترك Commonsense والتدويمات العالية للنظرية الفرنسية بعد البنيوية . ودريدا ذاته يعبر عن شكه فيما إذا كان من الممكن لمثل هذه المساجلة بين موروثين فلسفيين أن تقع أساسا لولا فجوات الفهم الهائلة المتبادلة ، على طول الطريق ، بين الطرفين ، فليس ثمة شك في أن هناك انقطاعا خطيرا للاتصالات بينهما .

ولنلخص القضية فيما يلي : يرى سيرل ، ومعها أتصوفه في المصكر "التحليلي" أن دريدا قد أساء قراءة نص أوستن بمعنى أنه صمم على ألا يصدق أن هذا الأخير نجح في أن يقول ما يعنيه ، أو أن يعنى ما يقول . ويفترض دريدا ، على العكس ، أن أكثر المواضيع كشفا في نص أوستن هي تلك التي نجد فيها أن اختياره لاستعراته وأمثولاته الرمزية وتعبيراته يخلق مشكلات حقيقية لأي امرئ يريد أن يقرأ نصه قراءة فاحصة . وعند سيرل أنه لا وجود لمثل هذه المشكلات وإنما هي نتاج لتصميم دريدا الملتوي على تجاهل المعنى الواضح لكلمات أوستن ، واتجاه نوابه ، بينما يتمسك دريدا بتفاصيل ثنوية يمكن للفلسفة - الفلاسفة الجادة - أن تغض الطرف عنها. أمكن أن يكون دريدا جادا عندما يضع موضع المساءلة الفكرة القائلة إن اللغة ، أساسا ، وسيلة للتوصيل وأن التوصيل وظيقتها المثلى ؟ أو عندما يوحى فطريا بأن الأفعال الكلامية الملققة أو الخيالية (هي التي يستبعدا أوستن من مجال الاعتبار "الجاد") قد تكون في الحقيقة هي النموذج للمنطوق الأداسي بعمامة؟ أو عندما يضيف طبعيا إشكاليا على فكرة "السياق" إلى الحد الذي ينكر معه إتبا يمكن أن تكون أساسا لتقرير ما تعنيه الأفعال الكلامية في أي موقف معطى ؟ إن قول دريدا بهذا كله لا يمكن أن يعني (في نظر سيرل) غير أنه ليس منغمسا في حجاج فلسفي "جدي" .

هكذا ينظر سيرل إلى ما بعده إهمالا بالجملة - من جانب دريدا - للبروتوكولات الأولية للحجاج الفلسفي . وعنده أن التفكير خلق أن يتكبد جادة الصواب إذا هو عسى ، أكثر مما ينبغي بمسائل الأسلوب "الأبسي" ، أو إذا تركنا البلاغة تقف في طريق الاتساق المنطقي المباشر . ولكن الحقيقة - في رأي كرسنوفر نوريس - هي أن نص دريدا يمتلك صرامة خاصة به ، وهو ما قد نغفل عن ملاحظته إذا تركنا اهتمامنا على الألعاب اللغوية التي يلعبها على حساب سيرل . إن دريدا لا يقول باستحالة كل اتصال ، وإنما هو يضع موضع المسألة حق الفلسفة في أن تقيم - بالجملة - نظرية في العقل واللغة على أساس من أفكار الحسن المشترك التي تعمل بكفاءة في مجالات الحياة العملية ، ولكنها تتخذ طابعا آخر عندما تعد مبدأ فلسفيا . ولهذا يمضي دريدا شوطا بعيدا في محاولته إثبات أن نص سيرل يمكن أن يرد عجزه على صدره بما يناقض افتراضاته الخاصة الحاكمة . إن دريدا لا ينكر أن اللغة ذات جانب "تولي" يسمح لنا - مرة أخرى ، في مجالات الحياة العملية - بأن نفسر ألوانا متنوعة من المنطوقات الأمانية بما يتمشى مع الموضوعات ذات الصلة ، ولكنه - بالتأكيد - يرفض الفكرة القائلة إن الفلسفة تستطيع أن ترسي قواعد هذا الإجراء بأن تشرح كيف يجمل باللغة أو ينبغي عليها أن تعمل إذا أريد لعملها أن يكون ذا معنى .

وظاهريا يبدو أن سيرل يقف في جانب العقل المشترك بينما دريدا يسلك الدرب الفرنسي المألوف : درب التجريد الميتافيزيقي . ولكن الواقع أن جدلهما يكشف عن انعكاس غريب لهذه الأنوار التقليدية . فبما سيرل هو الذي يترجم مطلب ديكرت - مطلب "الأفكار الواضحة المتميزة - إلى نظرية في الفعل الكلامي قائمة على فكرة اتصال ذي امتيازات خاصة به بالمعاني والنوايا . بل أن دريدا يذهب إلى حد القول بأن مقدمات سيرل ومناهجه مشتقة من "فلسفة القارة (أوروبا) وهي بشكل أو بآخر باللغة الحضور في فرنسا" بمعنى أنها مشتقة من موروث تفكير هرمنوطيقي أوروبي .

وقد نشأت الهرمنوطيقا - من حيث هي نسق فلسفي واع بذاته - مع الانعطافة التاملية التي حدثت في القرن التاسع عشر في صدد كتابه التطبيقات والشروح على

الكتاب المقدس ودراسة اللغة ثم هذب من حواشيتها وطورها - لغيات كثيرا ما كانت باللغة الاختلاف عما كانت تتغياه عند نشأتها - مفكرون من طراز هيدجر وجلامر وريكور. وهكذا تنطوي كتابات أوستن وسيرل في رأي دريدا على ميتافيزيقا مخبوءة ويكون من حق دريدا (في رأي نوريس) أن يدعي أنه قرأ أوستن على نحو أدق - وأشد صرامة - مما فطه أنصار أوستن المخلصون مثل سيرل .

من الخطأ إذن أن ننظر إلى الجدل بين هؤلاء الثلاثة على أنه تبادل طقسى للطلقات بين ثقافتين مختلفتين . إنه خطأ (أولا) لأن القضايا التي يتضمنها هذا الجدل أكبر من أن تكون محدودة بحدود ثقافتين ، وإنما هي - في رأي دريدا - تشمل كل ما هو في الميزان في مغامرة الفلسفة . وهو (ثانيا) خطأ لأن استراتيجيات دريدا التفكيكية ليست مجرد نوع من التلاعب اللامسئول بالكلمات ، وإنما هي تأمل صارم متسقى في المشكلات التي نجمت عن نسيان الفلسفة طابعها المكتوب أو النصي . و (ثالثا) نجد أن الأنوار في هذه المواجهة الثلاثية تنعكس أحيانا على نحو غريب حتى ليستطيع دريدا أن يتساءل : "أليس سيرل في النهاية أكثر قارية (أوروبية) وباريسية مني ؟

والواقع أن دريدا لا يتماهى مع الموروث الفلسفي "الفرنسي" باعتباره نقبضا للموروث "البريطاني" وإنما تكشف نصوصه المتأخرة - مثل كتابه المسمى "البطاقة البريدية" من سقراط إلى فرويد وما بعده" (باريس ١٩٨٠) - عن تنامي اهتمامه ببعض فلاسفة أكسفورد واستخدامه للتفكيكي لبعض أفكار مفكرين من طراز أوستن وجنرت راول^(١) . إن ما يجنب دريدا إلى هذا المناخ الفكري الأكسفوردي هو اختلافه عن المناخ الأمريكي ذي الطابع الاحترافي ، وافتتاحه على المجازات المعنوية والإنعطافات الخيلية في الحجاج، واهتمامه بموضوعات تهمة هو شخصا مثل الفرق بين استخدام Using الكلمات ومجرد إيرادها Citing أو نكرها Mentioning إن أكسفورد في نظره يوتوبيا جذابة بقدر ما تمثل نمطا من التقليد بقوض على نحو حائق كل الأنساق الفكرية الأصولية أو السنية Orthodox الراسخة (بما في ذلك "الفلسفة اللغوية" التي يعتقها (سيرل وأضرابه) . لا غرابة إذن في أن تكون أكسفورد هي مسرح

"الفصل" الأول من كتابه "البطاقة البريدية" وهو يتضمن سلسلة بطاقات بريدية موجهة من دريدا إلى مراسلين (حقيقيين أو خياليين) . وكانت مناسبة ذلك هي زيارة قام بها دريدا لبريطانيا في عام ١٩٧٧ حيث قضى عدة أسابيع في أكسفورد يحضر قاعات بحث أو يقرأ . بطريقة اعتباطية . في المكتبة البولندية (إحدى مكتبات جامعة أكسفورد) .

ويختتم نوريس فصله بقوله إن كتاب "البطاقة البريدية" هو أكثر أعمال دريدا إمعانا في المغامرة بهدف انتزاع التفسير من قبضة نماذج واستعاراته القائمة على مركزية الكلمة Logocentrism. ولكن يديهي أنه لا يعني بذلك أن علينا أن نستغني عن نظام البريد ، لو أن نشطب قواعد الفلسفة التقليدية ومواضعها أو أن نعامل النصوص على أنها مفتوحة لأي نوع من القراءات الجامحة القائمة على مفارقات تاريخية . وإنما هو بالأحرى يرمي إلى التخفيف من عبء القاعدة التي تمنع الفلسفة من أن تولي اهتماما . اهتماما فلسفيا "جدا" . لتلاعب الظروف والصدفة والضرورة ، وكلها عوامل تحكم خلق الفلسفة.

الهوامش

^١ حاك دريدا فيلسوف فرنسي ولد في الينار بمدينة الجزائر في ١٩٢٠ . تلقى دراسته في كلية المعلمين العليا بباريس وحاصلة هارفرد بكامبردج ، ماساشوستس ١٩٥٦-١٩٥٧ . اشتغل بالتدريس في السوربون ١٩٦٠-١٩٦٤ . منذ ١٩٦٥ وهو أستاذ لتاريخ الفلسفة بكلية المعلمين العليا في باريس . كان يعيش في باريس . أهم أعماله الفلسفية المنشورة : "عمل الهندسة" لأدموند هوسرل ، ترجمة ومقدمة ١٩٦٢ ، الصوت والظاهرة : مدخل إلى مشكلة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل ١٩٦٧ ، "الكتابة والاختلاف" ١٩٦٧ ، "في علم الكتابة" ١٩٦٧ ، "الانتشار (التشتت)" ١٩٧٢ ، "هوامش الفلسفة" ١٩٧٢ ، "مواقع" ١٩٧٢ ، "أركيولوجيا الفراغ من المعنى : قراءة كوندراك" ١٩٧٣ ، "نانوس" ١٩٧٤ ، "مزمت : أساليب نبش" ١٩٧٨ ، "الصدق في فن التصوير" ١٩٧٨ ، "البطاقة البريدية : من سقراط إلى فرويد وما بعده" ١٩٨٠ ، "أفن الأحمر" ١٩٨٢ ، ذكريات لبول دي مان (محاضرات) ١٩٨٤ . وأكثر كتابات دريدا توضيحا لبرنامجها (نسا يقول جوزيف آدمس في "موسوعة المصطلحات الأدبية المعاصرة" هو كتابه "في علم الكتابة" ١٩٦٧ الذي عرف به أكثر من غيره في أمريكا الشمالية ، ويستأنف كثيرا من اهتماماته المركزية . يعادله بنزوة حفة من المقالات الباكورة مثل : "صيدلية أفلاطون" ١٩٦٨ . الأسطورة البيضاء ١٩٧١ فضلا عن مقالته المكرسة للاصطلاح الذي ربما كان قد عرف أكثر ما عرف به : الاختلاف/الإرخا ١٩٦٨ . كانت أكبر تأثير لدريدا في الولايات المتحدة الأمريكية حيث ألهم عمله شبكة نقدية جديدة ارتبطت في البداية بما عرف بمدرسة ميل للضكيك . وهذا التأثير ، خاصة نسا يتعلق باستراتيجية القراءة التي طورها من أجل تفكيك النصوص ، واضح في عمل بول دي مان ، و ج . هيليس ميلر ، وباربارا حونسون وغيرهم . لقد أثبت عمل دريدا — رغم الخلاف الكبير الذي أحاط به — أنه ، في آن واحد ، منسق على نحو ملحوظ في تطويره لمعتقداته الأصلية ومتنوع على نحو مذهش في تطبيقاته . ويؤكد دريدا (أنظر كتاب "نظرية الأدب في القرن

المعشرين^{١٠} بتحرير نوتن) مركزة الكلمة في الفكر الغربي. يضمن أن المعنى يتصور على أنه يوجد مستقلا عن اللغة التي يوصل لها ومن ثم فهو ليس حاضرا للعب العلاقة. وبدور دريدا أي إنمناج بين الدال والمدلول. وعنده أن الاستقلال السيموطيقي للكتابة يستتبع أن المعنى يرحا دائما حيث إن من شأن الكتابة أن تتج المعنى في عدد غير محدود من السياقات الممكنة التي قد توحد في المستقبل.

ويذكر جون بك ومارتن كويل في كتابهما "المصطلحات الأدبية والنقد" أن دريدا أدخل مفهوم الـ **difference**: بمعنى أن الكلمات تتحدد باختلافها عن سائر الكلمات، وأي معنى يوحد إلى ما لا نهاية إذ تعضي بنا كل كلمة إلى كلمة أخرى في نسق الدلالة. إن الفضة لا يكون لها معنى إلا إذا فرض القارئ معنى ثابتا على الكلمات، والقراء يحتنون عن مثل هذا المعنى لأهم ملتزمون بفكرة الحضور: فكسرة أنه يحصل أن يكون هناك مجال إليه **referent** وأنه يعمل بالكلمات أن يكون لها معنى من حيث علاقتها بالحضور ما عارح النص.

^{١١} جون لانغشو أوسن(١٩١١-١٩٦٠) فيلسوف بريطاني حاضر في أكسفورد وهارفرد وكامبريدج(ماساشوسيتس) وكاليفورنيا (بركلي). من أهم أعماله: أوراق فلسفية ١٩٦٢ / كيف تصنع أشياء بالكلمات ١٩٦٢.

^{١٢} جون رورز سول (ولد في ١٩٢٢) فيلسوف أمريكي من أهم أعماله: الأنماط الكلامية ١٩٧٩، القصيدة: مقالة في فلسفة العقل ١٩٨٣، العقول والأصاح والعلم (محاضرات) ١٩٨٤.

^{١٣} جرناتان كلر (ولد في ١٩٤٤) باحث أمريكي معاصر من أهم كتبه: البريطانيا النبوية (١٩٧٥) له ترجمة عربية، فلوري: استنتاجات اللاهوت ١٩٧٤، سوسر ١٩٧٦، رولان بارت ١٩٨٣، في التفكيك ١٩٨٢، تأطير العلامة: النقد وموسساته ١٩٨٨ واشترك في ترجمة كتاب دريدا المهدي إلى ذكرى بول دي مان من الفرنسية إلى الإنجليزية

^{١٤} كريستوفر نوريس (ولد في ١٩٤٧) باحث بريطاني وأستاذ للأدب الإنجليزي في جامعة ويلز بكارديف منذ عام ١٩٧٨. حصل على الليسانس والدكتوراة من جامعة لندن. من مؤلفاته دراسة للشاعر الناقد الإنجليزي ولهم إيسون و: التفكيك ١٩٨٢، الانعطاف التفكيكية ١٩٨٣، صراع الملكات ١٩٨٥. حرر عددا من الكتب منها كتاب عن موسيقى شوستاكوفيتش ترجمت أعماله إلى عدة لغات وحاضر عشرات قصود، في جامعات أمريكا والهند وبلندا وغيرها.

^{١٥} حلوت رابل (١٩٠٠-١٩٧٦) فيلسوف بريطاني كان أستاذ بجامعة أكسفورد ومهرا مجلة **Mind** الفلسفية. من أهم كتبه: جون لوك عن الفهم الإنسان ١٩٣٣، مناقشات فلسفية ١٩٤٥، مفهوم العقل (وهو أهم أعماله) ١٩٤٩، مقالات في المنطق واللغة ١٩٥١، حيوان عائل ١٩٦٢، رحلة أفلاطون ١٩٦٦، دراسات في فلسفة الفكر والعقل ١٩٦٨، عن التفكير ١٩٧٩.

جاء دريدا: ثقافة "التفكير" تختلف من بلد الى اخر

منى طلبية

من هو دريدا صاحب نظرية التفكير هو الفيلسوف ذو الأصل الجزائري أم المنظر الأوربي الفرنسي ؟ أم الاستاذ المحاضر في الجامعات الاميريكية ؟ ماذا نعني بالتفكير ؟ اهي فلسفة ؟ ام منهج للنقد الابسي ؟ ام موقف سياسي ؟ وما الذي يعني نحن في وطننا العربي - من الرجل وفلسفته . هذه اسئلة طرحها بالكاد بعد مرور أكثر من ثلاثين عاما استطاع خلالها رائد التفكير جاك دريدا أن يكون واحدا من أكبر مفكري القرن العشرين في العالم طرحها بالكاد بعد حضور المفكر الفيلسوف الى مصر بدعوة الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة ، و لمدة ثلاثة أيام وقد تلقى في اليوم الأول محاضرة عن مستقبل التفكيرية والطوم الإنسانية في جامعة القند وترجمت المحاضرة إلى العربية وعرض بعدها فلم تسجلني عن دريدا وفي اليوم التالي والثالث على التوالي حاوره من خلال مواهب مستكبرة - بعض المفكرين والنقاد المصريين في قضايا التفكير والفلسفة والتفكير والنقد الابسي ولاشك أن ثمة توجسنا وشغلا اعتبرنا المثقفين المصريين في الخفية لم الظاهر خلال لقاءهم دريدا

اولا: لأن موعد الزيارة وكعب تلجج المشاعر الوطنية الغاضبة من جراء القصف الاسرائيلي الغاشم للبنان ، ثانيا : لأن كل مواقف السياسية بدت غير ذات صلة واضعة بفلسفته التفكيرية ، ثالثا : لأن ما انتهى إلينا في عالمنا الثقفي العربي - من معرفة للتفكير ضئيل . إذ لم يترجم من اعمال الكاتب إلا كتاب " اشباح ملوكس " . وبضعة اجزاء من " الكتابة والاختلاف " او بعض مقالاته في حين أن مؤلفاته بلغت العشرات ، رابعا : لان بعض الأبيات الوسيطة التي قدمت لنا او قرأت لنا التفكيرية لم تكن بذاتها للتعرف عليه . إن لم تكن شوهدت الصورة أكثر مما اجلتها علاوة على أن مؤلفات دريدا في لغاتها الأصلية ويكتفها الفوض والصعوبة اساسا . وقد قال لي احد الباحثين الفرنسيين المرموقين حين علم لنا نترجم كتاب " علم اصول الكتابة " من الفرنسية الى العربية " عليكم ان تترجموه لنا الى الفرنسية اولاً !

ولاشك أيضا ان زيارة دريدا الى مصر كانت حدثا ثقافيا مهما اذ اكتظت قاعات المجلس وباحاته بالجمهور على غير توقع وطالت المناقشات مع المثقفين المصريين الى حد خرج بها في معظم الاحيان عن المواعيد المقررة لانتهاؤها . وتنوعت .

نبرات الخطأ ما بين الهجوم والتعاطف والإستفهام لدى المحاورين وما بين الغضب حينا والرغبة القديرة والمسببة احيانا من قبل الفيلسوف - في التعرف بفلمسفته وكانت حلقات النقاش - في تقديري - خصبة ومفيدة ، وتطرقت الى موضوعات مهمة وقد مثلت اجيالاً متفاوتة وعددا من التيارات الثقافية والإجهاات السياسية المعادية للتفكير ، أو العارفة به أو المتسائلة عن جدواه أو المدققة في تفاصيله والحق ان جل هذه التحوارات دارت في اطار ثرى وجدى ولم يحدث للنقاش الا لزام رأى او اثنين من مجمل الآراء المطروحة .

واراد دريدا في رده على هذه الآراء او حتى الاتهامات ان يحيل اصحابها الى قراءة اعماله قبل الاعتراض والمناقشة وعلى الوجه الآخر كان يقارع المعارضات الموضوعية بالحجة ويبدأ حريصا على محاورة حقيقية مع اصحابها .

وفي تقديري ان هذه الزيارة عرفت نجاحا لا نظير له في التاريخ النشط للمجلس الأعلى للثقافة . فكانت تتوجا لجهود حقيقية بذلها العاملون في المجلس والمثقفون المصريون وقد اثرت قضايا واسئلة ما كان لها ان تنهض لولا هذا اللقاء المفتوح بين مختلف الأطراف . وحفزت الرأى الثقافى العام الى مزيد من التعرف - لا التبنى - على تيار فكري مؤقر في الفكر العالمى فى القرن العشرين . واخيرا اترك للرجل للبلاد يملاه الإعجاب ببلد احب ان يراه طويلا حياته ووصف لقاءه به فى الجلسة الافتتاحية بمن يلتقى ذكركه السحيقة ويراه رؤية العين ورحل عنه وهو على يقين بان الصورة النمطية التى يكرسها الغرب عن هذا العالم مخالفة لواقعه الحيوى . ونظرا الى الاقبال الشديد على الجلسات شاب اللقاء بعض القصور اذ لم تكن القاعات كافية لاستيعاب الحضور وادى الى غياب الترجمة الفورية الى استغراق وقت طويل مما قاد الى اختزال المدخلات المقررة على جدول الاعمال والى شكوى اخرين من عدم الترجمة الكاملة لكل ما قيل . واعتقد ان من المفيد من عدم الترجمة الكاملة لكل ما قيل . واعتقد ان من المفيد من انتهاء زيارة دريدا ان تعقد جلسة خاصة بالمشاركين فى هذه الندوة المهمة لمراجعة

أهم ما أثرته من قضايا في مجال التعليم الجامعي الحر . والنقد الأبي المبدع والفلسفة القارئة للنصوص بغية الوقوف على ما يمكن الإفادة منه او طرحه او اعادة تقويمه حتى لا تمر بنا الاحداث كعادتها مثل زوبعة في فئجان من دون تحريك عام لما ان له ان يتحرك وبقوة في عالمنا الثقافي العربي .

ولد جاك دريدا عام ١٩٣٠ في الجزائر ومكث فيها حتى عام ١٩٤٩ . ومع ذلك فهو لا يعرف العربية ، وقد غادر دريدا الجزائر للدراسة في فرنسا وهناك حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٧ . ويعمل الآن استاذاً للفلسفة في كلية الدراسات العليا في باريس . ولكنه حاضر كاستاذ زائر في جامعات عالمية منها على سبيل المثال جامعة بيل وجامعة تورنتو في كندا وجامعة كاليفورنيا في اميركا وجامعة تورنتو في كندا ، وجامعة الجزائر وجامعة اكسفورد في بريطانيا ، وجامعة زيورخ في سويسرا وجامعة براين الغربية وحصل على الدكتوراه الفخرية من بعض الجامعات في مختلف أنحاء العالم وعلى الكثير من الاوسمة في الفنون والادار وزار دريدا المغرب عام ١٩٩٧ ، ثم مصر التي يراها للمرة الاولى في حياته ولن كان كتب عنها كثيرا ولاسيما في كتابه " في علم اصول للكتابة " la Grammatologie De المجلس الاعلى للثقافة في صدد اصدار الترجمة العربية لهذا الكتاب المؤسس للنظرية التفكيكية في غضون الشهور المقبلة .

ولدريدا عشرات المؤلفات والمقالات أهمها : " في علم الكتابة " ، " الكتابة والاختلاف " ، " الصوت والظاهرة " ، " حواشي الفلسفة " ، " الانتشار " ، " موافق " ، " اجراس " ، " عصر هيرل " ، " البطاقة البريدية " ، " لاهوت الترجمة " ، " الاعجاب بمنديلا " ، " عن العقل " ، " الحق في اللغز " ، " ما هو الشعر ؟ " ، " اعترافات مبتورة " ، " عواطف " ، " اشباح ماركس " ، " سياسيت للصدائفة " ، " موسكو ذهابا وايابا " ، " الايمان والمعرفة " ، " احادية اللغة لدى الاخر " ، " عن الضيافة " ، " الامر بالاعدام " .

لاشك ان الفكر والنقد والفلسفة تزداد التحلما بالمشاكل السياسية وهذا ما نجده لدى كثير من المفكرين مثل بول ريكور وميشيل فوكو وبورديو وليونار ودريدا . غير ان الكتابة الفلسفية التفكيكية لدى دريدا لا تتم عن صلة واضحة بمواقفه السياسية الحاسمة ، فهو على

الرغم من عدم تنكره انتمائه اليهودى الصوفى لا يمل من ادانة الصهيونية وتأييد المقاومة الفلسطينية وقد وقف ضد سياسية التمييز العنصرى ودافع عن مندبلا . وكتب اخيرا مقفمة الترجمة الفرنسية للمناضل الزنجى المسلم الاميركى موميا ابو جمال . وطالب بمساعدة الكتف المهديين بالموت فى بلادهم وفى فرنسا كان من أكبر المناصرين لحقوق المتعطلين عن العمل والمهاجرين العرب .

كل هذه المؤلفات والمواقف تجعل من الصعب الإمام التام بفكر الفيلسوف وبأرقه التى تعصى على الاختزال . ومع ذلك فقد حرصت الا اكرر عليه اسئلة طرحت فى الجلسات وان اركز حديثى معه على امور ثلاثة اولها خاص بالسياسية وثانيها يتطرق الى الجامعة وثالثها فى النقد الادبى .

* لقد تحدثت عما اسميته كرم الضيافة المطلق بوصفه مطلباً أساسياً يجب الا تحده الحدود اذ ان انتظار المقابل بسلب الضيافة معناها ونحن هنا فى مصر يظراً على ذهننا فوراً ان نتساءل هل يجوز حيل الكيان الاسرائيلى وممارساته العدوانية التى كان ومازال يقوم بها ضد الفلسطينيين والعرب واخيراً الاعتداءات الغاشمة على لبنان هل يجب على العرب ان يتحلوا بهذه الضيافة المطلقة لاسرائيليين الذين يسلبونهم الأرض وينفونهم او يرون تربتها بدماتهم . نحن هنا لسنا امام حالة ضيافة وإنما حالة عدوان وضيافة لاشك ان هناك دتما خطراً كامناً فى ان يستعمر الضيوف مضيله فى هذه الحالة التى تذكرتها فاتما لست مع الضيافة المطلقة . اما مع المقاومة المطلقة لهذا الشكل من الاحتلال ولكن هنا يجب تحديد افضل طريقة لمقاومة الاحتلال ومن الطبيعى الا اقبل الاحتلال لقد عارضت دائما وبصورة علمية كل الممارسات الاسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى . وذلك منذ زمن مبكر منذ نشأة دولة اسرائيل بل اتنى عبرت عن رأيى هذا فى اسرائيل نفسها . ولن اغير رأيى هذا واتا احدثك هنا والان فى مصر لكننى ايضا لست مع النزعات المضادة لليهودية . يجب ان ينتظر فى الأمر لكن موقفى المناصر للمقاومة واضح جدا ولا لبس فيه منذ البداية .

* لقد كنت احد الداعين الى القرار الذى اتخذته ثلاثون دولة اوروبية فى شأن منح حق اللجوء للمثقلين والكتاب المضطهدين فى بلاد العالم النامى . الا ترى ان فى مثل هذا القرار

تيسيرا لحل سهل يحد من رغبة هؤلاء المفكرين في الكفاح من اجل تغيير الاوضاع في بلادهم وان مثل هذا القرار قد يؤدي الى تفرغ هذه البلدان من المفكرين والمثقفين المناط بهم النضال من اجل الاصلاح في هذه البلدان ؟.

انا لم اكن متحمسا لهجرة الكتاب المثقفين من بلادهم الى فرنسا لكننا اردنا ببساطة في البرلمان الدولي للكتاب ان نعير الكتاب المهنيين بالموت او باستحالة العيش والعمل في بلادهم على الحياة مثلما هو الحال في الجزائر مثلا او غيرها . ويتمثل العرض الذي تمنحه هذه البلاد للكتاب في منحهم حق اللجوء السياسي ليها فترة ما لانقاذ حياتهم وانقاذ عملهم . انا نساعدهم فحسب على مواصلة العمل والكتابة حتى نسمع اصواتهم والحقيقة ان ثلاثين بلدا قابلة لحق اللجوء السياسي لا تجد امامها سوى منة طلب لكتاب مهنيين بالموت في بلادهم ومثل هذا العدد بعد عن تفرغ هذه البلاد من مفكريها وكتابها . ولعل هؤلاء الكتاب انفسهم ليسوا مستعاض بالمكوث في بلاد غير العودة الى مواطنهم بمجرد ان يصلح الوضع .

تحدثت عن جامعة جديدة للعلوم الانسانية تتخذ من وثيقة الاعلان حقوق الانسان ومن وثيقة الجيمة ضد الاستاتية عمادا لها الا ترى في ذلك دعما للمركزية الاوروبية التي تكافح ضدها خاصة وان هاتين الوثيقتين المتقدتا الكثير من مصداقيتهما ثم الا ترى ان مثل هذه الجامعة الحرة وغير المشروطة ربما لا يمكنها ان تكون نمطا مثل بلدنا لا تعاقى جامعته من اندام الحرية فحسب . وانما من الفوضى اسما

لعل الامانة التي دعوا اليها بصرف للجامعة والاستاذ الجامعي الذي عليه وفي مقابل الكيان الحر وغير المشروط للجامعة - ان يلتزم بشهادة ايمان بالعمل الجامعي والاهداع العلمي فالجامعة هنا تجعل مهنتها الحقيقية الالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة وعلى الجامعة في هذا السبيل ان تواجه كل السلطات : سلطة الدولة والسلطة الاقتصادية وسلطة الإعلام وسلطات الدين والايديولوجيا . ومثل هذه الجامعة ، واطمننى فهي ليس لها وجود في اي مكان في العالم ولكن مثل هذه الجامعة الافتراضية هي ما يمكن ان تعمل وكتابها سوف تحدث ولكل ثقافة ان تبعد تصورها - وفق صيغة الجامعة ووفقا للتحديات التي تجابهها .

اما قولك اننى ادعم المركزية الأوروبية فهذا يؤلمنى لاننى علمت دائما على زعزعة هذه المركزية واولها وليس باخرها محاولتى زعزعة مركزية الكلام فى الثقافة الأوروبية بوصفها مركزية أوروبية فى الأساس منتقلا منها الى اهمية الكتابة واحتوائها على الكثير من الخصائص التى كانت من قبل مقصورة على امتياز الكلام وحين ذكرت النصين السالفى الذكر لم اقل اتهمنا النقصان الوحيدان اللذين يرجع اليهما بل قننى دعوتى الى تفكيكها هما ايضا وابراز ما ينطون عليه من تناقضات .

* لاحظ ان ثمة تقريبا بين التفكيك والهرمنوطيقا ، فهما لا يقدمان نظرية نقدية واتما اصول فى تفسير اللاهوت والتفكيك يعثر على التناقض والاختلاف ولكنه لا يقدم غاية تغور حول الانسان وحياة الانسان وكذلك تبحث الهرمنوطيقا عن القيم الاساسية فى النص وان كنت لاحظ ان المعنى فى حين يجتهد التفكيك فى ابراز تشتت المعنى هل هذا فى رايك الاختلاف بينهما ؟

- هناك على الأقل طريقتان للنظر الى الهرمنوطيقا الاولى : اتما هرمنوطيقا تقليدية تمتد من شلايرماخر وحتى جلادمار ويتمثل جهدها فى تفسير النص وملاحقة تعدد المعنى لرداها الى معنى مركزى فى النص وهناك طريقة اخرى وهى ما اسميه بالهرمنوطيقا النشطة التى تدخل شيئا جديدا الى النص على نحو ما نجد عند نيتشه . ومثل هذا التفسير ليس مجرد قراءة تفك شفرة النص واتما هى تفكير فى النص وابتداع لمعناه وهى بذلك تصبح لشبه بقتاج القصيدة .

من خلال هذا التمييز يبدو التفكيك بعيدا عن الهرمنوطيقا فى المعنى الأول واتما التفكيك فى رايى اقرب الى المعنى الثانى وهو بذلك هرمنوطيقا جذرية فهو ينتج نصا ثانيا ، ويتفكر المعنى من صميم الاختلاف .

* ما هى علاقة التفكيك تحديدا بالعمل الادبى ؟

- ليس هناك تفكيك للعمل الادبى فى ذاته واتما هناك فى كل نص ادبى طبقات فلسفية هى التى تكون مادة صالحة للتحليل التفكيكى . ان التفكيك لا يهتم بالتفرد الشعرى للقصيدة ما ،

ولكن هناك اشياء اخرى كثيرة فى القضية . هناك ما يمكن ان نسميه وحدات فلسفية ---- تتبج للنص تفرده او حدوده وهذا هو ما تهتم به التفكيرية وتحاول الكشف عنه .؟ ان التفكير يعمل على النصوص التى تمتاز بقوة على النصوص التى تمتاز بقوة احتوائها على طاقة فلسفية ربما تكون اكبر واعنى من الخطاب الفلسفى الاكاديمى . ولهذا اهتمت بشعر نلارميه .

* اذا لم يكن المفكك تابعا او خاضعا لنظرية بعينها فمن المفكك وكيف يمكن تكوينه ؟

- نعم يجب ان يكون هناك تكوين خاص للمفكك حتى يستطيع ان يمارس تفكيريا فعلا ولاكيدا فالمفكك لا يستطيع ان يفكك اى شئ وبهية طريقة يجب ان يتروى المفكك بتكوين فلسفى وبكل كفاءة ممكنة ، وليست هناك كفاءة شاملة ، واقما تخصصات وكفاءات خاصة ومع ذلك فالفلسفة امتيازها فى الخطاب التفكيرى لانه خطاب لا يريد ان يكون مخصصا والفلسفة هى التى تسمح له بطريقة الحرية شرط ان يكون التفكير تفكيريا للاسلوب الفلسفى نفسه ولتراتبية الفلسفة التى تقع على قمة هرم المعرفة فى الثقافة الغربية . هكذا تمتد المعرفة الى مجالات اخرى كالمعرفة العلمية والتقنية ومعرفة اللغة .

وباختصار لابد ان يلم المفكك بمعارف عدة ونشاطات مختلفة ومع ذلك فليس المفكك مثلا فى مصر مثله مثل المفكك فى ايطاليا او للولايات المتحدة الاميركية . فالمفكك فى مصر مثلا لابد ان يكون بصيرا وعارفا بالنص وبالتاريخ التفسير وكونته واشكاليته وباللغة علاوة على المام او معرفة واسعة بالثقافة العلمية والتقنية الفلسفية والطاقة الافتراضية للمعلومات وربما لا يقوى على ذلك رجل واحدا واتما فريق كامل من الباحثين .

واعتقد ان المثل لم يصل الى اجابات شافية لكل ما طرح فى مقدمته من اسئلة ولكنه حاول على الاقل ان يشق اسئلة اخرى وان يفتح منلذ للاطلاع على التفكيرية منلذ لا تغنى عن مطالعة الاصول ومعاتاة مشقة القراءة واستحداث الاسئلة . فاذا كان لنا ان نفيد من التفكيرية فى ثقافتنا العربية فان هذه الافادة لن تغنى بدورها عن مسار طويل ضرورى لمراجعة تراثنا وحضارتنا واحلام مستقبلنا فالمصائرة حبال دريدا او المحاكاة التامة تخالف ما اراده نفه بنظريته من مصير ، المسؤولية مازالت لآخر وتدارس الوعى للنفس وهذا على الاقل ما يمكن ان نستدركه من خلال تفاعل دريدا معنا وتفاعلنا معه فى زيارته القصيرة للقاهرة .

تجربة شخصية مع دريدا

منى طلبية(*)

معرفة جاك دريدا

إن تتجاهل الكتاب وصاحبه محبة في الجهل هذا أمر ، إلا تقراً الكتاب ولا تعرف صاحبه إلا عبر رؤية الآخرين له هذا أمر ثان ، إن تقرا الكتاب وتجتهد لفهمه لتتصور مقداراً من الحقيقة هذا أمر ثالث ، وأن تقرا الكتاب وتتعرف على صاحبه هذا أمر رابع أهم.

هذه أوجه تصحح على كل محاولة لمقاربة الآخر بصفة عامة ومقاربة دريدا في وطننا العربي بصفة خاصة هذا الفيلسوف الفرنسي المعاصر الذي احتل مكانه عظمي في أجيال القرن العشرين.

وقد مررت أنا نفسي بالمراحل الثلاثة الاخيرة لهذه المقاربة لدريدا دون الاولى منها فقد دفعني التحيزي للمنهج الهيرمينوطيقي كروية موحدة للعالم الي مواجهة التفكير كروية مشتتة له وفي مرحلة أخرى كان علي ان اتعامل مباشرة مع النصوص الأصلية للفيلسوف مستبعدة في ان ما قد حصلته في المرحلة الأولى ، اي مستبعدة وساط عرض الآخرين له ، والفكري المسبقة عنه حتى أتيح لنفسي تلقياً حراً للأفكاره وربما تفضل المحاولة فاستبقي بعضاً من الأفكار الوسيطة و اصار علي بعضها ولكن من المؤكد أنني كلما أخلصت القراءة تكون لدي فكرة جديدة يري الحق علي نحو آخر أما أما وقد أتيح لي ان ألقئ دريدا بشخصه من خلال زيارته لمصر هذا الأسبوع وكان لهذا التفاعل الحيوي بحضوره أن يتم لي معرفة أخرى بالرجل وفلسفته وان يزوج بي بالفعل _ الي بحر أوسع من الإشكاليات و الأسئلة التي صادرت بداية حقيقية للمعرفة لانهاية لها.

لقد كانت معرفتي له عبر الوسائط ضرورية في مقام أول إذ سمحت لي باستيعاب لتتوعات القراءة وترا فكر الفيلسوف وإشكاليته وتناقضاته وكانت معرفتي له عبر القراءة المباشرة لبعض نصوصه وليس كلها بالطبع وسيله لتتيم عمليه

(*) أستاذ اللغة الأمازيغية ، جامعة عين شمس ، ومنزحة جاك دريدا إلى العربية

أدراك يقوم علي تهذيب القراءات السابقة وتنقيتها والانتطاع منها والإضافة اليها -
أما التفاعل الحسي معه من خلال المحاورات والمشاهدة فكان جديرال بتلقائيه
المعرفة وعلويتها وتعريفها الي حد بعيد.

التناقض المرفوع والغموض المستمر

أخذ تفاعلي الحي بشخص دريدا مستويين: المستوي الاول حميم وتمثل في
جولاتي معه وهو والسيدة الكريمة زوجته. ومجموعة الأصدقاء أنور مفيث وإيمان
السعيد وفاطمة قنديل وصفاء فتحي وبشير السباعي وهاشم فودة بين معالم مصر
العريقة ما بين الأهرام وسقاره ومساجد السلطان حسن والرفاعي والحسين والحاكم
بأمر الله .

ويمثل المستوي الثاني في حضوري للمناقشات الحية من قبل المفكرين
المصريين للكتيب الفيلسوف في أعقاب محاضراته: التفكيرية والطوم الإنسانية في
الغد ، وفي غضون الموائد المستديرة الأدبية والفلسفية التي ضمت كبار وشباب
المشتغلين بالثقافة والفكر في مصر.

في جولتنا الحميمة أدهشني تعفف الرجل عن كثير الكلام والتزامه بتأمل
بليغ. يقطع من حين لآخر بنكته نكيه وعبارات أدب ودود يتلبي علي فرض رأيه أو
تحديد اتجاه للجولة الحرة التي أرادها صحبه لاهل مصر ومعلمها كما يشاعون وكما
تشاء .تعروه رغبة عارمة في المشاهد والاستمتاع الي كل واحد منا ، وابداء
الاهتمام الودود بكل شخص علي حدة في تواضع لا يتظاهر وإنما يقدر الآخر
كالمبهور بكل ما يري وقال لنا هذه ليست مصر واحدة وإنما عدة أمصار.

أما في حلقات النقاش الرسمية فوجدنا ينتقل من قلبه الكلام الي التعجيز الحر
والمطنب عن محبة بلغة لمصر التي يزورها للمرة الأولى ،ولكنه قد تلى إليها
طويلا عبر ذكريات زوجته الفاضلة التي عاشت حقبه من طفولتها في مصر ، وعبر
شخصيات تلاميذه من المصريين المقيمين في فرنسا وعب قراءاته الطويلة
والمنتالية عن مصر فكان لقاؤه بها كما يقول- كمن يلتقي بذكريته ومشاعره
السحيقة ويراهها رأي العين .

ووجدته ينتقل من حد البساطة إلى طلاقه اللسان ، ومهارات المحاوره
وبلاغة العرض لمعرفة فلسفية وثيقة قلقة متسعة في هدوء مطعم بحيوية فكرية
تتحدي عفوية التلقي لكلماته وحرص مهموم علي إيضاح كل أبعاد فلسفته التفكيرية
. وإتصت نبيه للاسنله والإحعاءات لا يصغر وإنما يستلهم وأنفعل غاضب من
الاسنله المستخفة بأفكار عن جهل به او عن رغبة في التجريح ، أنفعل لا يخرج
عن حد التحكم في النفس . و آداب العالم وصلابة الموقف الذي يرغب في المزيد من
التحاور أو التفاهم .

ولكنه كل هذا لم يزد الأمر الا التباسا ومراوغة وبدا تحديد فلسفه الفيلسوف
وغيتها الحقيقية أممي بعمدة . ذلك لان أسئلة المفكرين المصريين تراوحت بين
هموم شباب الباحثين وكبارهم كما تراوحت بين التعبير عن آليات التلقي العربي
لفلسفه دريدا من خلال همومنا ومشاكلنا الوطنية وبين الاستفهام عن مدى انتماء
هذه الفلسفة الي رحم إشكاليات الفكر الغربي أو تجلوها له و زاد الامر غموضا هذا
التنوع الهائل للأسئلة التي طال الاستفهام عن مدى إمكان تطبيق القراءات التفكيرية
علي النص الابي او النص الديني أو النص الهامشي والاستفهام عن مغزى
غموض النص الفلسفي عند دريدا وطابعه الشعري والتساؤل عن مادة هذا التفكير
وعن مصطلحات التفكير علاوة علي التساؤل عن لغيات السياسية والأخلاقية
والإنستية لهذه الفلسفة ومدى أهميتها وعلاقتها بقضايا العالم الثالث في مواجهه
الهيمنة الغربية وتطرفت لمواقفه من الامبريالية الغربية ولعلاقاته بها برماس
والفلسفة الغربية السابقة عليه عند هيرسرد هوسرل وديكارت وبالنتفاهم العربية
ونصوصها العربية ونصوصها الأدبية والصوفية والأخلاقية هذا بالإضافة الي
تساؤل ملح عن ماهية التفكير واليات وألوات مقاربتة للنصوص.

كان تنوع الموضوعات وتراوحها بين متضادات وتغطيتها السريعة بفعل
ضيق الوقت لكل من فلسفه التفكير في ذاتها وللتلقي العربي لفلسفه التفكير علي
قصوره او علي تعبيره عن مخاوف حقيقية كل ذلك جنيرا بوسم جلسات الحوار
بالإثارة والتشويق حتي كانت التيارات المعادية لشخص دريدا أو فلسفته هي أيضا
منتظمة ضمن تمثيل أرحب لجميع التيارات في مصر مما زاد الحوار حيوية وإشكالا.

وجاءت مقولات دريدا لتتجاوب وهذا التناقض وهذا التنوع فتراوحت بين تنوير الغامض وبين تبديد الوضوح في أن منتصرة لأبعد مدى لفكر نخبوي معقد طامح لي للمستحيل ولكنه أيضا فكر لا يستبعد أحدا ولا شيئا مهما كان أمره من دائرة اهتمامه ولا يرتضي لنفسه أبدا أن يكون فكرا مثاليا لخيرا ونهائيا .

قراءة لفلسفة دريدا

بداء الأمر في النهاية عسيرا على الحسم فأتت لا توافق الفيلسوف ولا تخالفة ولكنك لن تشكك بعد في أن جهده العقلي جديرا بالاحترام والمعرفة على أقل تقدير لكل هذه المعاني في مطلقها اللاهوتي الذي لا تقوي على تحديده أية فلسفة مثالية أو أي برنامج شمولي صارم . وإنما تنهض به قراءة بصيرة بواقع التضاد والاختلاف بما يسببه هذا الواقع من إشكاليات ذلك أننا لا ندرك الأشياء إلا من خلال اختلافها ولكن هذا المعنى المدرك لا يمكن تماما وإنما هو مؤجل دائما والفتراضي دائما .

فهناك علاقة وفجوة بين المعاني المتناقضة هي تحد لاقتناص معنى واحد وهي أيضا أشبه بالسر الذي علينا اكتشافه وتامله فلسفيا .

التفكيرية هي على هذا النحو تفكير في المنقسم وقراءه مفسرة للنصوص وهي تعي بأن النص أثر ، وأن من يترك أثرا يغيب عنه وينبغي للذات المفككة للكشف عما ينطوي عليه هذا الغياب أن تكون حرة بلا شرط ولا قيد من أي نوع وأن تذهب إلى ما هو خارق ويعيد وأن تتجاوز التحليل البلاغي أو النحوي التقليدي وأن تكشف عن واقع تشتت المعنى في النص وعن تفرد النص ومثل هذا الكشف هو أيضا دليل على عدم قدره على التحكم النهائي في المعنى وبذلك لا يمكن أبدا أن يستعصي التحليل التفكري على التلخيص فالتفكير ليس تحقيقا للمعنى ولا معنى الأحادي وإنما للمعنى في تعقده في قيامه على الاختلاف وفي تضمنه لأثر من الماضي والمستقبل ومما هو ليس الآن التفكير إذن لا يجتهد من أجل نفي المعنى ولا من أجل تسطيحه في اتجاه أحادي وإنما يبرز ما تنطوي عليه اللغة من مفارقات وتعقيدات وساورني العثور على ما هو مؤكد في فلسفة دريدا الذي كان يصر هو من جانبها أنها ليست بنظرية وليست بمنهج وإنما هي طريقة في التفكير ومن ثم فهو لا

يريد فرضها علي احد وانما هو مؤمن بها كسبيل للتفكير في النص في العالم ، ما هو مؤكد في فلسفه دريدا ومما سمح لها بهذا الانتشار المكين في تقديري -هو التفاتها لاهم ما يخص الفكر الانساني في القرن العشرين الا وهو تحرك هذا الفكر في اطار الوعي بالتعقيد وضرورية الكفاح المعرفي من أجل الابداع وأن الحرية الحقيقية لإنسان العصر القدام تفتن افتراننا وثيقا بقدرته علي اتخاذ القرار بناء علي وعي أساسي بتناقضات المعرفة وتنوعها وضرورة شحذ العقل والقلب للبشري معا لا قصي مدى بما يجعل قرارها مبدعا لا مقلدا أو تبعا أو ناشئا عن خيارات سهلة أو تعاليم مملاة سلفا.

ومن ثم ففلسفه دريدا لا تقدم برنامجا فلسفيا أو سلبيا أو نقديا وهي أيضا تقاوم في صرامه العدمية والعبثية وهذا لا يعني تناقضا وانما يعني ان التفكير غائبة لا نهاية لها ولا حدود يعبر عنها دريدا بألفاظ الضيافة والعلو والمر وشهادة الأيمان بالعمل والمعرفة والعتاء .

جديره باعمال العقل والروح والانساني واجتهادها لملاحقة المضي المرجح دائما.

مثل هذه الفلسفه التي تضع قدما في واقع معقد وقديما أخري في الطموح الي المستحيل ليست تخليا عن الموقف:

فدريدا لا يتنكر ليهوديته وصوفيته ولا يمل من معاداة الصهيونية ودول إسرائيل ولا يكف عن مناصرة المقاومة الفلسطينية وهو أيضا لا يتنكر لمرجعياته الأوروبية ولكنه أيضا مناضل ضد المركزية الأوروبية ورافض لهوية أوروبية تقتصر علي ثقافتها المسيحية اليهودية بون ثقافتها الإسلامية وهو داع للتقدم الإنساني ولكنه رافض لتكلم قلم علي هيمنه ثقافية بعين ما تريد لنفسها أن تكون شمولية، وهو يري ضرورة التنوير ويرفض الظن بأن تقتصر هذه العملية علي بلاد العالم الثالث بون البلاد الأوروبية التي هي بحاجة بدورها الي تنوير جديد وهو يري أن تحرر البلاد النامية من الاستعمار لا يعني توقف مقاومه الاستعمار فالاستعمار مستمر بأشكال أخر وليست هناك ثقافة بلا استعمار ويرى دريدا أنه لا يسعى الي

تفكير العمل الابداعي في ذاته وانما يفكر الأفكار الفلسفية لهذا العمل وبذلك لا يبدو التفكير تناقضا ساخرا للهرمينوطيقا وانما هي هرمنوطيقا جذرية.

لا يقدم دريدا لنا حولا وانما سيلا للقراءة والتفكير وعلى هذا النحو تصبح المسئولية لقاء على عاتق كل ثقافته على حدي لتبتعد حريتها وقرانها لماضيها وحاضرها ومستقبلها بلا شروط ، وعلى هذا النحو تقدم لنا التفكيرية اجراءات وليس حولا. وعلى الرغم من غلبتها اللاهوتية فانها لا تشدد على الجانب التكويني الذي يتضمنه كما انها ليست فلسفة تحريضية . في كل الاحوال لا يرضى دريدا ان يفرض نظريه من داخل التفكير نفسه واجرات التفكير ذاتها وبهذا المضي لا شك انها تنثري ابداعنا للحلول. ولكن مسئولية الحل تقع على عاتقنا نحن فكل اماننا في مجتمع على لا تختلف عن حلم دريدا في جامعه المستقبل ولكن علينا ان نسلع بتحقيق هذا الحلم وفق حاجتنا وفق استفادة عميقة من كل معرفة والتفكير معرفة جذرية بهذا الاسم.

حوار حول " الجراماتولوجى "

منى طلبية وقور مغوث مع محمد شعير

لو ان الواقع الثقافى العربى يعاقبة ، لترجم هذا الكتاب منذ اكثر من ثلاثين عاما .
ولان ذلك لم يحدث فان ترجمته الان تعد حدثا ثقافيا هاما . الكتاب هو " فى علم الكتابة
" او الجراماتولوجى للتأليف الفرنسى الشهير جاك دريدا . واصعب ترجمة الكتاب لقد
تصدى له نادان هما الدكتور قور مغوث استاذ الفلسفة بجامعة حلوان ، والدكتورة منى
طلبية استاذ النقد الاثبى بجامعة عين شمس ، وقد اشتركا من قبل فى ترجمة محاضرة
لدريدا هى " لجامعة غير المشروطة " والتي لقاها دريدا فى زيارته للقاهرة منذ ثلاث
سنوات ولم تصدر بعد كتاب بالعربية رغم ان دريدا نفسه اصدرها بالفرنسية مؤخرا
واشتركا كذلك فى ترجمة كتاب جارودى (كيف نصنع المستقبل) . كما ترجم مغوث
منفردا كتاب بيير بورديو (اسبابا عملية) . و الآن تودين (نقد الحداثة) . اما منى طلبية
فترجمت (الاب الممشم فى مصر) لريشار جاكسون و (ارتباك حول اسرائيل) لبيول
ريكور .

استغرقت ترجمة الجراماتولوجى - كما يوضح لنا المترجمان ما يقرب من اربع
سنوات ومزال الكتاب فى طور المراجعة النهائية ليصدر قريبا . فى هذه القودة يتحدثان
عن الترجمة والصعوبات التى لاقياها وعن دريدا وفلسفته التفكرية .

لؤل : المتلقى فى المشهد الثقافى لا يكاد يعرف لكما جهدا سابقا متعاطفا مع
التفكير بقدر ما هناك تصور عن القرب منى طلبية من التلويل والتكباب د . قور مغوث
على الفلسفة بترجيبتها اليسارية المقاومة ... كيف كانت بداية التفكير فى تقديم دريدا
بالعربية ؟

منى طلبية : التفكير ليس بعيدا عن التلويل . نحن نعمل وفق استراتيجيات
القراءة ، فالتلويل او التفكير هما فرعان لنهر واحد يصب فى النهاية فى الحركات النقدية
ما بعد النبوية والتي تتمثل فى عدم وضع نظريات بلجراءات محددة لنقد النصوص ، بل

فيها نوع من التمرد على الشكل البنيوي الجامد او نوع من التمرد على الفهم الماركسي للنص حتى وان كان قد تطور بشكل ما مع لومينان جولدمان في رؤية العالم او في غيرها . اى ان هناك توجهها لتبنى استراتيجيات القراءة التى يبقى فيها القارئ يتاملته ورصيده الثقافى ومنطلقاته الفكرية والتى على اساسها يتعامل مع الكاتب . اى ان اغللاقة لم تعد فى اطار بنية مسبقة ، ولكن فى اطار علاقة بين القارئ والنص ... وهذا ينطبق على التفكير كما ينطبق على التأويل .

فالتأويل يحاول ان يبحث عن المعنى الكلى . اما التفكير فيحاول ان يولد معانى اخرى غير ظاهر النص وفى الحالتين هما لا يتعاملان مع ظاهر النص واتما هو كامن فى النص . وما هو مامن فى النص بالنسبة للتأويليين - مثل ريكور - يتمحور او يدور حول معنى كلى . اما بالنسبة لدريدا فهناك مناقض للظاهر . ولذلك فالتفكير ليس بعيدا عن اهتماماتى . ولذلك عندما اذليت بملاحظة لدريدا ملحاها انه لايقوم بعمل شئ مختلف عن الهرمنوطيقا قال لى : انا اقوم بعمل هرمنوطيقا ولكنها هرمنوطيقا جذرية! اى انه يقوم بعمل نفس الاجراءات لانه ينتمى لنفس المدرسة (استراتيجيات القراءة).

اتور مغيث : كل الطرق كانت تدفعى للقيام بترجمة هذا الكتاب . فقد قضيت فترة طويلة فى فرنسا وميولى متجهة نحو الماركسية ، ولما كان للماركسية اهتماماتها بالنقد الابي وقراءة النصوص ونقد الميتافيزيقا . فان كل المجالات التى تهتم بهذه الاشياء اكون مغيا بها بالضرورة اما بهدف ان اكتشف انها لم تات بجديد او بهدف ان احدد التقاطعات بينها وبين ما سبقها ، فكونك مهتما بالفلسفة الماركسية لا يعنى ان تكون لامباليا بالبنيوية او الوجودية . ونفس الامر بالنسبة للتفكير تجد نفسك مهتما به وخصوصا وان الماركسية تدفع المنتمى اليها الى دراسة الفكر النقدى وتطوره وعندما يلقى دريدا ليقدم فلسفته على انها نقد جنري بل واكثر جذرية من الماركسية ، فاتك تجد نفسك مدفوعا لترى وتبحث عن الجذرية التى تجاوز بها الماركسية وكان هذا احد مداخلى الى دراسة دريدا . كما اتنى اثناء اقامتى فى فرنسا كنت اتابع . اولا باول ، محاضرات دريدا وكتبه ، وفى ذلك الوقت كان يتحدث عن عودة الدين وفكرة سيطرة

العقل الراسمالي العسكري التكنيكي على العالم ووجدت ان هذه تاويلات لها خلفية ماركسية . فهو يفسر التغييرات ما بعد الحداثية من منطلق ان هناك منظومة راسمالية عسكرية تحكم العالم وهذا جعلني اهتم بما يكتبه . والمدخل الثالث كان عن طريق هايدجر ومعرفتي بتأثيره على كثير من التيارات الفلسفية المعاصرة وعندما اسمع بعض مصطلحات دريدا مثل (ميثافيزيقا الحضور) كنت اعرف ان هذه مصطلحات نحتها هايدجر ... واهتمامي بهايدجر اوصلني لان اهتم بدريدا وهذا طريق طويل دفني للاهتمام بالتفكيك .

اما بالنسبة لكتاب الجراماتولوجي تحديدا ... فقد كنت ارى ومزلت ان مشكلة الفلسفة في الوطن العربي انك قد تجد فيلسوفا هاما ترجم له اما نص هامشي من نصوصه او ترجم خطأ فيتحول هذا الفيلسوف الى هامشي في ثقافته .. وهناك فيلسوف اخر ترجم له نص اساسي ترجمة جيدة فتجد لهذا الفيلسوف حضورا كبيرا ربما كان مجاوزا لقامته الفلسفية في الصعيد العالمي . فالترجمة في هذه الحالة تلعب دورا هاما في تقديم الفيلسوف في ثقافة اخرى . وهو نفس الامر بالنسبة للجراماتولوجي فهو الكتاب المركزي لدريدا وترجمته فيما ارى ضرورة كبرى لفهم فلسفة دريدا .

منى طلبية : كان كتاب الجراماتولوجي موجودا في مكتبتني عندما فكرنا في ترجمته ، اى اننى لم اذهب لاقتنائه . فهو من الكتب التي اشرت على الفكر المعاصر ، ولذلك فان من الطبيعي ان يكون مشبوكا باى تيار فكري سبق عليه . ولا يكون مناهضا له تماما . وازمتنا في الثقافة العربية - وهذا شئ مؤسف تماما - انا نظن ان هذه التيارات الفكرية منفصلة تماما عن بعضها البعض ، ونكون بناء على هذا التصور جماعات (مناصري التفكيك) في مقابل جماعات (مناصري التاويل)... وهكذا كل هذه التيارات تكمل بعضها البعض . وتبنى على بعضها البعض .. هايدجر يكمل هوسرل ... فجلامر ، فلوكو فدريدا .. نحن ثقافة مختلفة تؤمن بالتخصص والانفصال عما سبق ، على سبيل المثال رغم ان افكار هابرماس مناقضة لليوتار الا انك ستجده يبنى عليه ففى الغرب لا وجود لفكرة الثقافة منفصلة التيارات . لكل يعمل ليصب في نهر واحد في النهاية .

أوان : اظن ان الرافد الاساسى للحدائثة الاوروبية يتى من منبع واحد هو :
نيتشه وماركس وفرويد ؟

منى طلبية : بالتأكيد ، الكل يبنى على ما سبقه وفكرة ان يتى فيلسوفا
ليقول اتى ساكتشف نظرية بدون الاعتماد على ما سبق فكرة غير علمية اصلا ، هناك
تراكم معرفى وتواصل ... ولا يمكن فصل دريدا عن ريكور عن ماركس عن دولوز ،
فالتفكير استكمال او وجهة نظر مختلفة فى المعنى عما سبق . ونلمس الامر لكل التيارات
الاخري . مثلا كتبت مقالا عن (مفهوم الحكاية عند ليوتار وريكور)... وهذان تياران
يبدوان منفصلين تماما ، احدهما تيار ما بعد الحدائثة والآخر الهرمنيوطيقا واكتشفت ان
المنطلقات واحدة ولكن كل واحد يعالج الأمر بطريقة .. وفي هذه الحالة لا يوجد تناقض
وإنما إثراء .. الفكر الديمقراطي لديهم ليس منحدرًا في السياسة فقط وإنما تجد نفس
الإنصباب في الثقافة والعلم.. وهذا يعنى : التعدد في إطار مقتضيات العصر ، والتغيير
يكون في إطار مقتضيات القصة وليس أفكار مثالية والحال إنهم يحددون المشاكل التي
تواجههم ثم يحاولون الرد على هذه المشكلات فكريا .. وكل شخص يجتهد في محاولة
للرد وهذا كله يصب في معالجة المشكلة المطروحة ويغذي بعضه بعضا في النهاية.

أون : الدكتور أنور أشرف إلى ترجمة بعض نصوص الفلاسفة ترجمة غير
بعيدة الغور أو الاستعاضة عن ترجمة المؤلفات الأصلية والكتب الأم والاكتفاء بترجمة
كتبهم الشارحة يؤدي إلى أن يتحول هذا الفيلسوف إلى مؤثر هامشي في الثقافة المترجم
إليها .. ولكننا مع ذلك نلاحظ حضورا قويا للتفكير في الوطن العربي .. رغم أن الكتاب
الأم لدريدا أو نصه الأساسي (الجراماتولوجي) لم يعرف طريقه إلى يد القارئ العربي
بعد ، كما أن ما ترجم لدريدا من كتبه الشارحة قليل نسبيا مقارنة بفلاسفة آخرين ..
والسؤال مشروع في هذه الحالة، ما أسباب هذا الحضور إن في تقدير كما؟

أنور مغيث : مسألة أن التفكير في الوطن العربي له حضور أمر جيد ولكن
سنجد في هذا الحضور الضخم جزءا منتجا وفاعلا وهناك جزء آخر فيه نوع من الخلط،
فكثير من الألفاظ المستخدمة فيه غير دقيقة المعنى ، بل أننا كثيرا ما نجد نقادا يكتب أية
ملاحظات على عنوان الكتاب ويسمى ما يكتب تفكيكا .. بالتأكيد ليس دوري أن أتحويل

إلى باحث معياري لأحدد أن كان ما يكتبه هذا الناقد أو ذاك يدخل في إطار التفكير أم لا ، وكل ما في الأمر أننا نحاول أن نوفر للناقد من خلال ترجمة (الجراماتولوجي) المصدر الأساسي أو الكتاب الأم ليكون تعامله مع هذا المنهج أكثر إحكاما وأكثر علمية وهذا هو الهدف الأساسي من الترجمة.

ولا شك أن هناك عوامل كثيرة ساهمت في انتشار التفكير في الوطن العربي. ولا أحب أن أرجع مسألة ازدهار أي اتجاه فكري أو نقدي إلى (الموضة) لأن في تلك استهانة بالأسباب الحقيقية كما أن كلمة (موضة) ليست تفسير الأمر. لماذا انتشر ولماذا كان هناك احتياج له ولماذا يشعر الناقد عند استخدامه للتفكير كمنهج أن ذلك يضيف إلى كتابته رصيذا رمزيا يجعل الكثيرين يتعاملون مع كتابته على أنها أكثر تقديرا.. كل ذلك لا تفسره كلمة الموضة؟

أعتقد أن أهم أسباب انتشار التفكير كمنهج يرجع إلى تأثيره الكبير في التيارات النقدية. الحديثة المتنوعة التي تلتها مثل (ما بعد الكولونيالية) أو النسوية كما ساهم أيضا في خلق صلة جديدة بين النقد الأدبي والسياسة خلاف الصلة القديمة بينهما عن طريق الماركسية . لأنه في مواجهة الماركسية لم يكن للنقد الأدبي أية صلة بالماركسية.. لكن من خلال التفكير عادت الصلة مرة أخرى لأن التفكير فتح مجالات جديدة لنقد الهيمنة والاستعمار وهاجت عمليات النقد محملة بطموحات وآمال سياسية عند الناقد. كل هذا ساهم في انتشار التفكير وأتمنى أن تسهم في انتشار التفكير وأتمنى أن تسهم ترجمة الجراماتولوجي وغيره من الكتب لإعلام هذه الاتجاه النقدي مثل بول دي مان في أن تصبح العدة المنهجية للناقد العربي أكثر ثراء

منى طلبية : أسئلتك تصب جميعها في محاولة لتشخيص أزمة الثقافة العربية . ففي الماضي كان هناك حركة متابعة مستمرة لكل التيارات النقدية والفكرية وليس بهدف التبعية وإنما بهدف المعرفة غير المحدودة ، ما يحدث الآن ليس كذلك لا يوجد تيارات متابعة جيدة بشكل منتظم أو مؤسسي . وحتى في الجامعات لا يوجد متابعة منهجية لكل ما يقدم في الخارج شرقا وغربا . ولو كان هناك متابعة لتمت ترجمة الجراماتولوجي منذ زمن مبرر ... ولأصبحت ترجمته شيئا متمثلا ومستوعبا وطبيعا .

ولكن عملية الترجمة لا تتم في إطار مؤسسة تحدد ما إذا كانت هذه الترجمة مفيدة للثقافة ونافعة لها ، وإنما تتم على أساس اختيارات المترجمين . وفي ظل الاختيارات الفردية سيختار المترجم الأسهل وهو النص الشارح وليس النص الأصلي . وهذا بالتأكيد لا يقلل من قيمة الكتب الشارحة وخاصة عندما تكون النصوص صعبة . والتفكير مثله مثل التأويل والنبوية وكل هذه التيارات ثم الاستفادة منها في الثقافة العربية بأشكال مختلفة . وكان لمجلة (فصول) دور كبير للتعريف بهذه النصوص . ولكن الهرمينوطيقا والتفكير لم يتم التعامل معهما كما يجب مع أنهما تياران قديمان ، ويرجع ذلك لعدم وجود خطة أو مشروع لكيفية الاستفادة من مفعولات كل منهما . وترجمتنا للجراماتولوجي هي الشيء الطبيعي لأنك عندما تترجم النص الأم أو الأساس فأتت تخلق حركة علمية في المجتمع المستهدف .

أوان : المسافة الزمنية بين صدور (الجراماتولوجي) في ١٩٦٧ وبين ترجمته الآن تدفع التساؤل عن ما يمكن أن يردم الفجوة التي يمكن أن تحدث طوال كل هذه السنوات ليس فقط على مستوى التطورات الحاصلة للتفكير كمنظريّة متشعبة لها نقداها الذين ساهموا في تطويرها ... ولكن أيضا على مستوى دريدا نفسه الذي قد يكون بدل وطور الكثير من أفكاره أو التراجع عن البعض الآخر طوال هذه السنوات ؟

أنور مغيث : بالتأكيد راجع دريدا الكثير من أفكاره في الكتاب . ولكن هذا لا يقلل من قيمة النص ، لأن من طبيعة النصوص الفلسفية الكبرى أن تكون مولودة لمعنى كبيرة باستمرار . وتتجدد على عكس النصوص الشارحة التي تكون مفيدة في وقت ما ويأتي آخر ليقدّم شرحا جديدا . ومن هنا فإن ترجمة الأصول مسألة مهمة جدا . وهناك فجوة حلالة على مستوى الترجمة كلها ، لأن جزءا كبيرا من الأعمال القديمة لم يترجم بعد .. وهذا الأمر يطرح علينا كترجمين سؤالا هاما : هل الأجدى أن نترجم القديم أم الحديث حتى نكون متابعين للجديد؟ وإذا حدث وإنحزنا إلى أولوية التعامل مع الجديد فكيف يمكن أن يتم ذلك دون هضم الأصول الفلسفية لولا ؟ هذه مفارقة تستدعي جهدا مضاعفا تكون محصلته أن نعمل بالتوازي في ترجمة الأمرين معا . لا نستطيع أن نعود للقديم فقط لنجد أنفسنا في غزلة عن مشهد النقد العالمي . وفي نفس الوقت لا نكتفى بكل

ما يصدر حديثا لأن هناك أصول كثيرة لم تترجم . أما بالنسبة للجراماتولوجى فمزال هو الكتاب العمدة فى فهم التفكير وانطلاقا منه نستطيع أن نعرف ما تم تجاوزه وتجديده . ويمكن أيضا من خلاله أن نفهم تطور مفهوم التفكير . فى هذا الكتاب يتضح مثلا أن دريدا يؤكد أن التفكير يمتلك نجاعته فى التطبيق على النصوص ذات البعد الفلسفى فقط . وإن كانت قصائد أو قصصا ينبغى للمفكر أن يشعر أن فيها دلالات فلسفية . فى المدرسة الأمريكية- ليس مهما أن يكون للنص دلالات فلسفية أى كان نص قابل للتفكير .. فهذا تجديد ولكنه إضافة تستند على البنية الأساسية للنص الأصلي (الجراماتولوجى) .

منى طلبية : بالتأكيد لدى كل فيلسوف كتاب عمدة واطن أن كل المؤلفات الجيدة لدريدا ما هى الا استثمار للكتاب العمدة ، وهذه ميزة " استراتيجية القراءة " التى يعمل عليها بها مرونة بحيث يصبح أى موضوع قابلا للتفكير فيمكن أن يطبق هذه الاستراتيجية على نص سياسي مثل حدث ١١ سبتمبر كما يمكن أن يطبقه على نص ابى . وقد حضرت له ندوة فى اليونسكو عن (المعرفة الحديثة عبر الكمبيوتر والانترنت) وقدم خلالها قراءة تفكيرية عميقة وفق نفس الاستراتيجية . سنجدته ملتزما مع نفسه حتى لو تعددت المجالات التى يقدم فيها قراءته .. لان كثيرا من الناس ترى ان دريدا يكتب فى كل شئ من السياسة الى الادب والجامعة والايان والاخلاق . وله كتاب عنوانه (الايمان والمعرفة) يتحدث فيه عن فكرة الدين هكذا فتك تجد ان الموضوعات مختلفة ولكن الاستراتيجية التى يستخدمها واحدة ، وبالتالي فمن المهم ان نترجم كتابه العمدة لكل المقدمات الالفة .

اوان : هل تعتقد ان الاكتفاء بترجمة النصوص الشارحة فقط ادى الى ما يمكن تسميته بسوء التلقى لأفكار دريدا ؟ .. بصيغة اخرى هل فهم النقل العرب دريدا بالشكل الكافى؟

منى طلبية : ليس سوء فهم لانه من الممكن ان يكون مترجمو النصوص الشارحة لدريدا قد قراوا النص الام فى لغته الاصلية . ولكن المهم فى تقديرى هو الى اى مدى خلق التفكير فى الثقافة العربية تيارا علميا معرفيا مناهضا او مستجيبا للاستراتيجيات المطروحة ، اذ ليس بالضرورة ان يكون متبنيا للتفكير فقط والى اى

مدى يمكن ان تفيد النصوص الشارحة في خلق تيار علمى حقيقى في الثقافة العربية ؟ واعتقد ان هذه هو السؤال المعرفى الاساسى المطروح علينا بقوة . من وجهة نظرى نحن نترجم لنخلق تيارا فكريا معيناً، لانه لا يمكن ان تنهض دولة معتمدة فقط على تراثها حتى الثقافة الغربية نفسها لم تنهض الا بتفتاح على كافة التيارات الفكرية ومن ضمنها الثقافة والفلسفة العربية . وخلق تيار فكري جديد لا يمكن ان يقوم بالنصوص الشارحة وحدها ولا تغنى ترجمة النصوص الاصلية عن ترجمة النصوص الشارحة وخاصة اذا كانت نصوصا صعبة لتيارات فلسفية فى منتهى التعقيد مثل التيارات المعاصرة .

أنور مغيث : اعتقد ان جزءا من مهمتنا كساتذة جامعة ان نقوم بترجمة نصوص لها صلة قوية بالموضوعات التى ندرسها ، وعندما نرى كتب الفلسفة الكبرى سنجد ان الذى قام بترجمتها فلاسفة ، ليوا فقط مترجمين ، على سبيل المثال ان الدكتور فؤاد زكريا ترجم افلاطون ، وعبد الغفار مكاوى ترجم كاتق وهاندجر ، زكى نجيب محمود ترجم محاورة افلاطون ، وحسن حنلى ترجم اسبينوزا .. وطبعا هناك عبد الحمن بدوى ترجم نصوصا عديدة. من هنا اشعر ان جزءا هاما من عملى كساتاذ فلسفة هو ترجمة الكتب الاصلية ، او حتى ترجمة كتاب يمكن ان يقدم منظورا جديدا للفكر الفلسفى، او يتناول تاريخ الفكر الفلسفى من زاوية جديدة .

او ان : كيف اتفقتما سويا على العمل المشترك لترجمة كتاب يمثل هذه الصعوبة ؟

منى طلبية : اشتركنا سويا ، انا والدكتور انور فى ترجمة العديد من الكتب ، ودانما مع كل كتاب نعمل فيه سويا نمسك بالفهرست ونحدد الجزء الاكبرى والجزء الفلسفى ، ونقسم الكتاب على هذا الاساس . انا اتولى ترجمة الجزء الاكبرى ويقوم الدكتور انور بترجمة الجزء للفلسفى ، وبالطبع هناك علاقة واضحة بين اللغة والفلسفة وخصوصا فى التيارات الفلسفية الحديثة .

او ان : هل الترجمة المشتركة تخلق مشاكل من اية نوع ؟

منى طلبية : نحن نقسم الكتاب الى نصفين ، وكل منا يترجم منفردا ثم نقوم باعطاء النص ل احد الاصدقاء ليقوم بكتابته على الكمبيوتر ، ثم نصححه . وبعد فن يستقر كل واحد فينا على ترجمته نقوم بتبادل الاجزاء كل بيدي ملاحظاته على ترجمة الاخر ، ثم نبدأ في توحيد المصطلحات ... وهذه الطريقة التي نعمل عليها .

انور مغيث : لا توجد مشاكل في الترجمة المشتركة ولكن (الجراماتولوجي) من النصوص الصعبة ، كما ان دريدا يكتب لغة فرنسية بالالمانية ، بمعنى ان من الاليات الطبيعية للغة الالمانية ان تقسم الكلمة الى نصفين او تدمج كلمتين لتخلق كلمة واحدة . هذا يتم في الالمانية بشكل طبيعي ولكن في الفرنسية يبدو غريبا . ومن هنا نواجه مشكلة في عملية الترجمة . ولذلك نحن نترجم ترجمة اولى ، ثم نقرا النص العربى فنجد كثيرا جدا من الفقرات مستقلة فنبدا في صياغتها انطلاقا من فهمنا للنص فتعيد تركيب الجملة . وقد نضيف بعض الالفاظ التوضيحية . ونضيف عاملات ربط لم تكن موجودة من قبل حتى نصل لأكبر قدر من السلاسة في الاسلوب . فطى عكس نصوص اخرى يمكن ان تترجم مباشرة ، لا بد ان يترجم دريدا على مرحلتين . الاولى ان يكون النص مرآة للنص الفرنسى كما هو ، المرحلة الثانية نسال هل يمكن فهم الكلام بالعربية ام لا ... لو لم يكن مفهوما ما الذى يمكن ان نفعله حتى نحول النص الى نص اكثر وضوحا لقراءة العربية .

منى طلبية : هذه العملية ليست بسيطة فقد قمنا بترجمة النص كاملا فى عام ثم قضينا عاما اخر فى محاولة لاعادة الصياغة حتى يصبح النص مفهوما للقارئ العربى . نعيد الصياغة ولا نقوم بتحريف النص او الخروج عليه . وانما هناك اضافات اسلوبية ... حيث يبدأ دريدا احيانا بفعل فى اول الصفحة ويتى الفاعل فى منتصف الصفحة الثانية ، ففى الترجمة الاولى اتت تترجم (اوتوماتيكيا) ، اما فى الثانية فطوى ان نتى بالفاعل من الصفحة الثانية حتى تضعه خلف الفعل مباشرة وتعيد صياغة الجملة كاملة ، وكل ذلك ليصبح النص مفهوما للقارئ العربى ولعنا لا ننسى فى البداية عندما تحدثنا اما احد اصدقائنا الفرنسيين وهو باحث مرموق ، طرحنا امامه فكرة ترجمة الكتاب ضحك وقال : " يجب ان تترجموه للفرنسية أولا " !.

ضحكنا مما قال ولم تكن نعظم ما الذى ينتظرنا والذى حدث انه طوال قيامى بالترجمة لم استطيع ان اتسى هذه الجملة التى قالها لنا لانك فعلا تشعر ان الكتاب فى حاجة الى ترجمة للفرنسية وطول الوقت كان همنا الاساسى: كيف نجعل الترجمة مفهومه للقارئ العربى ... وكان حكمنا فى ذلك الصديق الدكتور محمد فتحى الذى قام بكتابة النص على الكمبيوتر وذلك عندما نعرف انه لم يفهم اى كلمة من النص بعد الترجمة الاولى ، ولكن بعد اعادة الصياغة شعرنا بالطمأنينة لانه قال لنا ان دائرة فهم مستطلق النص قد اتعت امامه . لقد اعتبرناه نموذجا للقارئ الذى سنذهب اليه ، وللاسف هناك ترجمات تصدر فى مصر وفى العديد من البلدان العربية تنطلق من ان المترجم يقوم بعمله بشكل الى ثم يتخفف من اى تبعة باعتبار انه قد ترجم المطلوب دون ان يتساعل عن مبلغ فهم القارئ .

اوان : ولكن الا يعد خيانة للنص ... هل تؤمننا بالمقولة الايطالية الشهيرة (المترجم يجب ان يكون دائما خفنا للنص)؟

انور مغيث : فكرة الخيانة ستحول الترجمة الى فكرة عبثية وانا لا اراها "خيانة" لاننا فى اى ترجمة سنواجه مشكلتين . اولا المصطلحات التى يستخدمها الانسان تكون مرتبطة بالدلالات المعطاة لهذه المصطلحات فى عصره . وهذا ما يقتضى اعادة ترجمة الكتب الكلاسيكية من وقت لآخر مثلا كتاب "راس المال" لماركس ترجم الى الفرنسية حوالى خمس ترجمات ، وهناك ايضا (القرآن الكريم) الذى ترجم اكثر من سبعين ترجمة فى الفرنسية . المشكلة الثانية تتولد مما قاله بريدا نفسه حين نكر التالى ذات مرة " (استحالة الترجمة هى الشرط الاساسى لقيام الترجمة) .. ومعنى كلامه ان النص لو كان يمكن نقله بسهولة فبئنا لن نحتاج فى هذه الحالة الى ترجمته . ولذلك من الصعب بل من المستحيل ان نقل نفس المعنى المصاغة بحسب ذائقة وحساسية القارئ الفرنسى على مستوى الدلالة وهذه الاستحالة هى ما يجعل الترجمة امرا ضروريا وواجبا وهذه الفجوة هى منبع تجدد عملية الترجمة .

منى طلبية : انا احيانا وبدون دعاية لترجمتنا اشعر ان بريدا سيفهم نفسه من خلال الترجمة العربية ، لاننى اشعر ان كل ترجمة تضيف معنى للنص الاصلى .

وهناك ندوة اقيمت في المغرب عن الترجمة وصدرت ابحاثها في كتاب يحمل عنوان (الترجمة والتاويل)... معظم الابحاث تؤكد ان الترجمة هي نوع من الأثرء للنص الاصلى وليس خيانة له لانك ستنقل هذا النص للغة ثانية وتدخله في ثقافة جديدة بكل رصيدها الثقافى . وكل الافكار الموجودة فيها، اى انك بالتالى تشحنه بمعنى جديد ، ولهذا كلما تعددت الترجمات كلما تعددت المعانى المولدة من هذا النص . الترجمة الرشيدة (كما اسميها) هي اثرء لهذا النص . ومستحيل ان تدخل نص ما الى ثقافة اخرى بنفس الافكار والمعانى لانك تخاطب قارنا اخر .

اوان : اظن هنا ان المسألة تتجاوز في هذه الحالة الترجمة فقط ، لان ذلك يتطلب وعيا بكل الافكار والمدارس الفلسفية السابقة .

منى طلبية : بالتأكيد ، خلال السنوات الثلاث الماضية ، استعزنا كل كتب دريدا لدى الاصدقاء ، وقمنا بقراءتها وبقراءة كل ما كتب عنه ، كل ذلك من اجل ان نفهم ، بالاضافة الى عدد كبير من اللقاءات معه سواء هنا او باريس لفهم الخلفية الثقافية التى كتب فيها كتابه .

اوان : من خلال لقاءاتكم المتعددة مع دريدا ... ما هي درجات الافادة منه ؟ هل واجهتكما صعوبات في الترجمة قام هو بتقديم حلول لها ... مثلا المصطلحات الموجودة في كتابه سنجد للمصطلح الواحد ترجمات متعددة المترجمون المغاربة يقدمون اقتراحات والمصريون واللبنانيون فضلا عن العراقيين ... وقد نجد هذه الصعوبة بداية من عنوان الكتاب الذى ترجمه البعض (علم الكتابة) وترجمه اخرون بـ (النحوية) او (فى علم النحو) بل ان ذلك اجج معركة بين الدكتورين جابر عصفور وميجان الروبلى حول ترجمة العنوان ... هل لقاءتكم بدريدا حسمت تردكم تجاه ترجمة مصطلح ما مثلا ؟

أنور مغيث : بالنسبة لدريدا نادرا ما كنا نتكلم في النص ، وعندما تاتى سيرته كان يسمع لنا ولكنه لا يحسم شيئا ، ولكن من خلال مناقشاتنا معه كان يظمن اننا قلرون ، تقريبا على الاحاطة بالمشاكل اللغوية التى يثيرها او يطرحها الكتاب . مثلا اثرت امامه ملاحظة مفادها ان كلمة SPPLEMENT فى الكتاب تاتى لحياتا بمعنى

(شئ زائد) واحياتا تقي وكتها (مكمل ضروري) لشئ موجود لا يمكن الاستغناء عنه واحياتا تقي وكتها بديل للشئ نفسه . وقد اكد لي ان للكلمة فعلا كل هذه الاستخدامات المختلفة ، والجدير بالتامل هنا هو ان هناك كلمات عربية كثيرة يمكن اقتراحها كمقابلات للكلمة ، ولكن المشكلة لنا لو اردنا ان نختار من اللغة العربية الدلالة المناسبة للسياق الذي كتبت فيه الكلمة الاصل حسب النص فسيكون لدينا خمس او ست الفاظ مستخدمة للكلمة واحدة بالفرنسية . وعلى الرغم من ان هذا سيكون اتسب لتحديد المعنى في السياق الا انه سيطيح بفكرة المصطلح الذي ينبغي ان يستخدم كمفهوم في عمليات التحليل . ولو حافظنا على كلمة واحدة فسنتصر على دلالة معينة . والدلالات الاخرى ستكون غائبة . ووجدنا الحل ان نقتصر على كلمة واحدة وننوه في هوامش الترجمة الى المستويات الاخرى للمصطلح ونطلب في الهامش من القارئ ان يستحضرها في ذهنه عندما يقرأ النص . اما فيما يتعلق بترجمة العنوان فقد اخترت الترجمة (علم الكتابة) انطلاقا من تعريف الكلمة في القواميس الفرنسية ، وعندما وجدت اختلافات كثيرة حولها عند المثقفين العرب : هل هي " النحوية " او " نحو الكتابة " ... وجدت ان GRAMMATOLOGIE كلمة لم يخترها دريدا ، واما كلمة موجودة وتطلق على جميع الابحاث التي تبحث في تاريخ الكتابة ونشاتها وعلاقتها بالثقافات المختلفة ، وهي علم خاص يسمى (الجراماتولوجي) وعندما التقيت بدريدا قلت اني اخترت لترجمة العنوان كلمة تعني بالفرنسية LAS CIENCE L'ECRITURE فقال لي

ان هذا بالضبط ما يعنيه واما الربط بين كلمة GRAMMER و GRAMMATOLOGIE فليس له اساس لانه في القرن التاسع عشر كان يقال (كتاب جامع للجراماتولوجي) ولم يكن الامر يتعلق بالنحو من قريب او من بعيد وانما يتعرض للغات الشعوب وتطورها .

منى طلبية : بالاضافة الى ذلك ايضا مضمون الكتاب نفسه وهو يدور حول فكرة الشفاهة والكتابة ولا يوجد اي تعرض او اشارة من قريب او من بعيد الى النحو ، فمضمون الكتاب نفسه يناهض لهذا النوع من الترجمات .

أنور مغيث : كان يمكن أن نتصور مثلا ان هناك فرقا بين علم الكتابة وعلم اصول الكتابة ، مثلما نميز بين " علم الفقه " و " علم اصول الفقه " فالفقه هو الاحكام اما علم الاصول فهو المنطلقات الاصولية التي ينطلق منها الفقه ليصوغ احكامه ، كنت اتصور ان هذا العلم هو بحث في اصول الكتابة ، ولكن مع مضمون الكتاب ومع التعريفات المختلفة لكلمة (جراماتولوجي) في القواميس المختلفة وجدت انه لا يوجد تمييز بين الاصول وبين الكتابة نفسها فالجراماتولوجي بحث علمي في الكتابة : طريقته ورموزها وتطورها .

منى طلبية : هناك داخل صفحات الكتاب مثلا مصطلح DIFFERANCE وهي الكلمة التي كتبها دريدا بطريقة مختلفة عن الكتابة الفرنسية بغرض اعطائها معنى مختلفا . هناك ترجمات كثيرة لهذا المصطلح فالبعض يترجمها " الاختلاف المرجأ " لان الكلمة تتضمن معنى الاختلاف ومعنى الارجاء ، اما نحن ففضلنا ان نستخدم مصطلحا واحد هو (الارجاء) مع الإشارة الى ان الارجاء يكون دائما لشيء مختلف فانت ترجئ شيئا لا تحققه الان بشكل او بآخر او انه غير موجود اساسا . دريدا يتحدث عن المعنى حيث يشبه الكتابة بتأثير ومعناها "مرجا" ... اي ان الاختلاف يتضمن معنى الارجاء . فما معنى ان اترجم المصطلح (الاختلاف المرجأ) . الشيء الآخر الذي لود الإشارة إليه هو اننا نريد ان نتجاوز في عملية الترجمة مسألة ام يكون لكل لفظ لجنبي مناظر عربي مطابق له .. هذه مسألة غير جائزة لغويا ، لانه من المستحيل ان تجعل لكل لفظ مترجم مقابلا له في الدلالة . في هذه الحالة سنكسر اللغة واللغة العربية تتحمل اكثر من معنى . فحتى عندما ترجمنا (الارجاء) اشرنا الى انه مصطلح خاص بدريدا استخلمه في كتابه . ويمكن ان تجد له في النص معنى اخرى لانه (اختلاف مرجأ ومكمل) . ومع القراءة نكتشف ان الاكمال هنا ليس هامشيا . فالاصح ان نترجم الكلمة المفتاحية هكذا : (اختلاف مرجأ مكمل رئيسي غير هامشي) ... فهل هذا معقول ؟ في هذه الحالة يمكن ان نضع المصطلح ونترك اللغة لتفتي بالدلالات .

أنور مغيث : امام مثلئ المصطلح ، كنا سنجد نفسنا في حيرة لا بد ان نتجاوزها ولذلك اطلقنا في الترجمة من خلال مجموعة من الاسس : منها ان الكلمة

الواحدة يستحسن ان تترجم بكلمة واحدة لان ذلك يسهل نحت صفات منها ، فعندما نترجمها الى كلمتين يصعب في هذه الحالة ان تستخدم كصفة . ثانيا : : اتا اعول على ما يعرف بـ (العرف) في الترجمة وهو ان يتفق مجموعة من المترجمون على ان هذه الكلمة سنترجم كذا وفيما بعد يصار الى اعتبار ان الدلالات والمعاني المختلفة تكون موجودة ضمنا مثلا كلمة ALIENATION ترجمت (الينة) ثم ترجمت بـ : استغراب واغتراب ، وبعد حوالي ٣٠ عاما اتفق الجميع على اغتراب كمقابل اصطلاحى شبه قار ، رغم ان الذين اقترحوا الترجمات الاخرى كانت لديهم وجهات نظر جديرة بالاعتبار بوصف ان الأغراب ليس كافيا للدلالة على المعنى المراد ، ولكن اصطلاح الجميع على المعنى . من هذا القبيل ايضا كلمة (اشتراكية) في بداية ظهور كلمة SOCIALISM ترجمها البعض بـ: (اشتراكية) لانسابها معنى سيئا حتى يرفضها الناس من منطلق الابهاء بان الفقراء سيشاركون الاغنياء اموالهم ، ولكن شربلى شمبل وسلامة موسى ترجمها بـ:(الاجتماعية) غير انه بمرور الزمن استقر الجميع على الكلمة سبنة السمعة التي اصبحت ايجابية بعد فترة على هذا الاساس يجب على المترجم ان يختار الترجمة التي يستريح لها ومع مرور الزمن قد يستقر العرف المساند على ترجمته .

منى طلبية : هذه الحيرة في ترجمة المصطلح لن تساعدك على ان تستثمر المصطلح بل ستجعلك في حالة (تبه) ولعل الافضل هو الشروع في اخذ المصطلح واستنباله في اللغة الجديدة ثم تعريضه للتداول ، ولذلك اعود مرة اخرى الى غرضى الاساسى من الترجمة وهو : ان نقل العمل الى سياق ثقافتى العربية مثلما فعل الفلاسفة المسلمون من قبل ، فهم عندما ترجموا (ميتافيزيقا) ارسطو ... ترجموا كلمة ميتافيزيقا كما هي ثم فيما بعد ترجموها بـ (ما وراء الطبيعة) وبخل المصطلح الى الثقافة العربية واصبح جزءا منها ولذلك فالترجمة ليست فقط اضافة عملية بل هي ايضا اضافة لغوية .
اوان : هل ازمة المصطلح هذه خاصة باللغة العربية فقط اعنى هل ان اشكالات مشابهة بدرت عندما ترجم نريدا الى اللغات الاخرى هل حدث نفس الانقسام حول مصطلحاته ؟

اتور مغيث : عندما اشتغلت على نصوص ماركس الشاب . وجدت ان كلمة AUFHEBUNG الألمانية التي استخدمها ماركس وهيجل لتعني (تجاوز الفلسفة) لها في الفرنسية ست ترجمات مختلفة مرة بمعنى رفع ، واخرى بمعنى نفس وثلاثة بمعنى تحقيق وغيرها بمعنى تجاوز ، هذا رغم انها مفردة واحدة في الالمانية ومعناها بسيط (شخص وقع منه شئ على الارض فالتفتة) اي ان هذه الازمة موجودة في الثقافات المختلفة . فالترددات والتوترات الاولى تجاه المصطلح ضرورية و لازمة .

منى طلبية : كنت نتحدث عن عنائات لغوية مختلفة ، فالعقلة اللاتينية تختلف عن العقلة السامية وهكذا . ولكن ماذا نعني بكلمة مصطلح ؟ المتبادر الى الذهن هو ان المقصود هو ان تختار مجموعة معينة من العطاء مفهوما معنا محدد لكلمة محددة من اجل دفع العملية العلمية . ولكن ان يتحول المصطلح الى مثار خلاف طويل بين العطاء ، فهذا لن يساهم في تقدم العلم ، اي ان الغرض الاساسي من الاصطلاح (منفي) . في هذه الحالة قد تكون هناك فترة تردد ولكنها لا تطول او لا ينبغي لها ذلك .

اولان : كلمة DECONSTRUCTION نفسها ترجمت في البداية بـ (التفكيكية) ثم جاءت : (التفويضية) التي لن تم الاستقرار في النهاية على كلمة (تفكيك) ؟

منى طلبية : ولكن حتى استخدام كلمة تفكيك خلق مشكلة . احيانا ارى النقد لديهم الحق في الاحتفاظ بالمصطلح بمعناه الغربي ، كان نقول (هرمنيوطيقا) بدلا من (تاويل) ... وعلى الرغم من الخطر المائل في ان يسهم ذلك في تغريب اللغة ، الا ان مشكلتنا انه ليس لدينا مجتمع علمي معروفة حدوده . كلمة (تفكيك) على سبيل المثال استخدمها الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه (العنقودية الجزئية والشاملة) بدلالة تصرفها الى معنى يفهم منه الاسهام في تفكيك المجتمعات ، وجعل الشئ يتدهور ، وهذا ليس معناها المقصود هنا على الاطلاق . ان سبب المشكلة هو انك عندما تنقل كلمة من لغتها فتك ترجع الى المعنى الموجودة في معجمك فعندما تفكك شيئا تخلخله هذا معنى الموجود في معجمك ، ولكنه ليس المعنى الموجود في النظرية الفلسفية وهو نفس الامر مع مصطلح مثل (التاويل) اذ انه لو تم نقله الى العربية بكلمة (هرمنيوطيقا) فانه سيتم

التمييز بينه وبين الدلالة التي تنصرف الى اى تفسير او شرح يدلى به اى فرد فى اى موضوع من المواضيع فالمعنى الذى يستخدمه رجل الشارع العادى اضيف الكلمة فاصبحت الكلمة فى الاوساط العلمية تعنى ان اى شخص يقول رايه فى اى قضية يتحول الى مؤول ان الذى حدث فى هذه الحالة هو تسطيع للمصطلح وخروج عن اطاره الصحيح . لان الهرمنيوطيقا هى فلسفة خاصة لها مبادئ ياتى على راسها : ان تتعامل مع لغة النص وليس مع ما هو خارجه ، وان تبحث ذلك فى ضوء المعنى الكلى للنص . وتستبصر التناقضات والاشكالات ... بحيث ان المعنى المستخلص الذى يبحث عنه كل هرمنيوطيقى يكون معنى م عقدا لا يمكن ان تختزله فى عبارة . كل ذلك يدخل فى اطار الهرمنيوطيقا وعندما تم ترجمة هذا المصطلح الى " تاويل " فانه قد دخل فى اللغة العربية واصبح مستثمرا فيها . ولكن من ناحية ثنية فانه قد تم تسطيع الكلمة واستبعاد المعنى الفلسفى المعاصر لها . والبقاء على المعنى السطحى المتعارف عليه . وهذا جانب سلبى لا بد من تدراكه وذلك بان تكون هناك جماعة علمية يتم التعريف بالمصطلح من خلالها . بعد ان تضعه فى اطاره الفلسفى الصحيح حتى يمكن اثراء اللغة .

او ان : هذا فيما يتطرق بالمشكلة الاولى الخاصة بالمصطلحات ولكن تظل العديد من المشكلات الاخرى منها ان مترجمى دريدا السابقين يتحدثون دائما عن الطبيعة الشعرية لنصوصه و (للشكل الذى لا يجب ان يشوه) للاسلوب كما درج دريدا على استخدام كلمات لغات مختلفة منها الالمانية والاتيانية القديمة وحتى العربية وهناك ايضا (اللعب بالكلمات) فقد يستخدم دريدا كلمة واحدة بمعانى مختلفة ... كل هذه المشكلات ... كيف تعاملتم معها ؟

انور مغيث : فى الحقيقة ان جزءا من فلسفة دريدا نفسه يتصل باسلوبه فى الكتابة وعندما قررنا ان نترجمه كلن لا بد ان نبقى اثر من هذا الاسلوب رغم سعي لنا للوضوح لانك ستفاجأ بانه يستخدم عشرات المترادفات المتتالية بدون حرف عطف ، ويغير حرف فى الكلمة لاصحابها دلالات جديدة. ومن هنا كان سؤالنا هو: هل نخلص لاسلوب دريدا فى الكتابة حتى لو جاءت الترجمة العربية مستغلقة وغير مفهومة الا

لاولى العزم وليست للقارئ العادى؟ والذى انتهينا اليه بعد كثير تدبير محاولات هو ان نلتزم حلولا وسطا من اجل ضمان تداولية اكبر للمصطلح .

منى طلبية : لى ان اضيف انه حتى بعد كل هذا الجهد المبذول لجعل النص اكثر سهولة ، الا انه لا مناص امام القارئ من اعادة قراءة الصفحة الواحدة مرات عديدة . لان الافكار الموجودة فى النص كثيرة ومتشابكة وتحتاج الى تأمل ، او كما يقول الفرنسيون (ان تقرأ يعنى انه لا بد ان ترفع عينيك عن الكتاب)... اى ان الكتاب يحتاج الى قارئ لا يتابع ببصره الكلمات وانما يمهل نفسه لحظات لتأمل ما يقرأ ، فالنص على الرغم من الجهد المبذول لجعله مفهوما يحتاج الى قراءة متأنية ومتدفقة متاملة ولا تغنى القراءة المتعجلة من ذلك شيئا .

انور مغيث : ولا بد كذلك لفهم النص من خلفية فلسفية للقارئ . واتذكر ان هيجل كان مشهورا باختراعه مصطلحات صعبة جدا فى الفلسفة وعندما كان يدرس فى الجامعة كان الطلبة يستوقفونه ليفهموا ما يعنيه فاصابه الملل وقال لطلبتة " لو ان هناك طالبا اراد ان يدرس الكيمياء فهل سيوقف مدرسه كل فترة ليساله ماذا تعنى بهذا الرمز او ذاك ، ام انه لا بد له مادام اختار الرمز او ذاك ام انه لا بد له مادام اختار دراسة الكيمياء ان يعرف رموزها ؟" كذلك الامر بالنسبة لمن اراد ان يدرس الفلسفة لا بد له ان يعرف مصطلحاتها حتى لا يتوقف كل نقيفة ليحول المصطلحات الى جمل عالية . فقراء النصوص الفلسفية تحتاج الى دراية بالمصطلحات الفلسفية . اما فيما يتعلق ان تكون ترجمتى للجراماتولوجى نصا غربيا وغير مفهوم للقارئ العربى بدعوى الحفاظ على شعرية تريدا فهذا بلا جدوى لاننى فى هذه الحالة ساضحى بتساق النص . فتريدا يقدم خطبا متكامله له اصول يبنى عليها ، وهذا يجب ان يكون واضحا فى خلفية الترجمة لكنى لست مخلصا للفقرة بل للاطار الفكرى العميق . وبناء عليه يمكن ان ابسط فقرة معينة على اعتبار انها ستبقى اكثر دلالة فى المفهوم العام للكتاب مما لو قمت بنقلها حرفيا وبشكل كامل .

منى طلبية : يحلو لى عند هذه العطفة ان اطرح سؤالا وهو : ما هو التفكير ؟ وساقول فى الرد على هذا التساؤل : هو توالم معان متضادة وكل معنى ليس

كاملًا في حد ذاته بمعنى انه يتم ارجاء جزء من المعنى باستمرار . وهذا المرجأ ليس هامشيا وعند العثور على الجزء المكمل لو المرجأ يظهر ان هناك معنى مرجأ اخر وهكذا في عملية لانهائية ... هي التي تكسب نص دريدا شعرية هذه العملية اللانهائية تحتاج الى امعان فكر وتحتاج الى جهد عقلي جبار لتوليد المعاني ولأثبات أن كل معنى يتم ارجأوه تتولد منه معاني قد تكون مذهشة او تكون غامضة على اساس ان الغموض هو جزء ايضا من ارجاء المعنى ويمكنني الاشارة في نهاية المطاف الى المتعة وتنوع الخبرة التي وفرتها الترجمة لي اذ ان هناك اجزاء من الكتاب كنت اقرؤها وانا مستمتعة بالجهد العقلي الجبار لدريدا سواء لكنت متفقة معه او مختلفة . اما بشأن الصعوبات التي واجهتني فقد بت معها ادرك ان الصعوبة توجد في فلسفة دريدا نفسه وليست مستولدة من خلال الترجمة .

اوان : لقد استغرق انا ترجمته (الجراماتولوجي) وقتا ليس بالقصير منذ الاعلان عن هذا المشروع . ولعل الكتاب في طبعته العربية لم يصافح يد القارئ بعد : خلال هذه السنوات ... كيف كان النص يهيك نفسه في كل مرة ؟ كيف تعاملتم مع ما ينكشف من فجواته واسراره وعلاماته ؟ هل وجدتم انفسكم مضطرون لتغيير او تزييف او تحريف محاولات ترجمة سبق ان اجرتموها في مراحل من هذا الفصل ؟ بصيغة اخرى : ما هي تحولات الاستقبال التي تولدت لدى كل منكم مع كل تورط في عطايا النص ؟

انور مغيث : ساستدعي مثالا مسغفا لاضاءة ما نتحدث عنه وهو مثال استقيه من محاولاتي لترجمة مدلولات مصطلح Spplement ان من يطالع كتاب دريدا المشار اليه سيجد ان دريدا كان يستخدم هذا المصطلح على مدى عشرين صفحة بمعنى شئ زائد . خاصة عندما يستخدم اراء افلاطون بشأن الكتابة والتهوين من شأنها . ولكن في تحول ضمن الاداء الاسلوبى بعد ذلك يحاول دريدا ان يثبت ان (الزائد) على العكس من ذلك هو الشئ الذي من دونه ما كان ليكتمل الوجود ، وبدونه لا يمكن ان يكتمل المعنى . ومن هنا يكتشف القارئ ان تحديد الـ Spplement بالمعنى الاول . اي الشئ

الزائد بغوت الفساح المجال امام النقلة الفجائية التي يريد دريدا ان ينقلها اليها فما كان (زائد) اصيح هو الاساس وما كنا نتصور انه (المركز) تحول او اصيح ملحقا بالزائد . وهناك ايضا تنام في الاستقبال يتدخل في ادراك مراسي دريدا من خارج النص . من خلال قراءة المشهد الفلسفي كله ، او من خلال قراءة أعمال دريدا مجتمعة او بعض الاعمال التفكيرية التطبيقية . فنحن من خلال هذه السياقات بدانا في اعادة النظر في ترجمة بعض الفقرات انطلاقا من عملية الاحاطة التي بدأت تخرج من إطار النص . وهذا ما ساهم فيه كتب مترجمة عن البنيوية او بعض الفصول عن التفكيرية في مجالات تطبيقية مختلفة مثل النقد الثقافي ... كل هذه القراءات اعطتنا شحنات دلالية للنص نجعلنا نعيد النظر فيه مرة اخرى ، ولا يفرعك الظن الى تصور اتنا في هذه الحالة نقتصر على تغيير لفظة واتما قد تؤدي اعادة النظر الى تغيير فقرات ، بمعنى انك عندما تترجم الفقرة يمكن ان تتصور ان المركز الذي يحاول دريدا الاشارة اليه هو هذه العبارة ، ولكن تكتشف ان هناك عبارة اخرى هي المركز لتبدأ اعادة صياغة من جديد لتوجيه انتباه القارئ الى شئ جديد .

منى طلبة : ترجمنا الكتاب وفي ذهننا شوبان . الاول هو الاخلاص للفكر دريدا . والثاني هو الاخلاص للقارئ العربي فلم يكن لدينا استعداد ان نضحى باى من هذين الاعتبارين . ولو انك سالتني اليوم عن ما تصح به قلنا على اعتاب المغامرة في التكرس على دريدا لتمنيت لهذا القارئ ان يكرر نفس الخبرة القرآنية التي مرتت بها ، اى ان يقرأ دريدا متورطا في كل الاشكالات والاستغالي في المرة الأولى . ثم مستوعبا لبعض من مستويات الدلالة في عبرته في المرة التالية ، حتى ينتهي به الامر في المرة السادسة او العاشرة الى التالف مع دريدا والقراءة الابداعية لاستراتيجيته ! .

أوان : تقدم جيتري سبيغك نموذجا متكررا في علاقات القراءة ومفعولاتها داخل دوائر الاهتمام العلمي بالنظرية فمقدمتها لترجمة الجراماتولوجى عدت صياغة لا يستغنى عنها في الاثار الاجلوسكسونية حول التفكير ، ولقد كان لها تأثير جبرى في اسهاماتها ضمن " فى عوالم اخرى " و " الناقد ما بعد - الكولونيالى " وغيرها ... هل

ستقوم مقدمتكم للكتاب بمساعدة ، على خط مواز لمحاولات قراءة دريدا او تقديمه ،
عربيا ؟ واين هي من التأثير في مشهد اهتمامات الخطاب الثقافي العربي ؟
أنور مغيث : في البداية كان هناك اقتراح ان نترجم مقدمة سببها كمدخل
للكتاب ، وعندما طرحنا هذا الأمر على دريدا رفض و أصر على رفضه وقال : " ان
مترجم الكتاب هو أقدر شخص يعرف نقطة الالتقاء بين النص الذي يقوم بترجمته وبين
ثقافته ولهذا فانت من يقدم الكتاب لأنكم تعرفون ما هو المهم في كتابي بالنسبة
لسياقكم . " وقد اتفقت مع الدكتورة منى ان نكتب مقدمتين منفصلتين للكتاب ، مقدمتي
ستتعامل مع الجانب الفلسفي لفكر دريدا وموقع فلسفته في الفكر الفلسفي العالمي ، أما
مقدمة الدكتورة منى فنتناول التفكير كاستراتيجية في قراءة النصوص وهي ستناقش من
هذه الزاوية علاقته بمناهج التحليل المختلفة . البنوية والهرمنيوطيقا وغير ها .
منى طلبة : وهناك نقطة اخرى اود الاشارة اليها في هذا المقام فقد اقترح
الدكتور جابر عصفور ان يكتب دريدا نفسه مقدمة للترجمة العربية للكتاب . ولكن دريدا
رفض الامر مطلقا لرفضه بالقول انه لو قام بكتابة مقدمة لكل ترجمة الى لغة من اللغات
لكتاب الغراماتولوجي لكتب عشرين مقدمة لان الكتاب مترجم لاكثر من لغة وقال لنا :
انتم اجدر من يستطيع ان يقدمنى للقارئ العربي ، ولهذا ستكون مقدمتنا للكتاب بقدر
الامكان اضاءة للنص وفكر دريدا بصفة عامة .

في علم الكتابة (الجراماتولوجي)

الفصل الأول : الباب الثالث

موقع " الرسالة " (*)

جاك دريدا .. ترجمة: منى طلبية (**)

ماذا نقول عن الصوت في إطار منطقي (المكمل) او بالاحرى ماذا نقول عما ينبغي علينا ان نسميه "بكتابة الصوت"؟ (**)

من العسير عند تقصينا لسلسلة المكملات ، ان نفصل بين الكتابة والاستمناء . فهذان المكملان يشتركان على الاقل في سمة الخطورة . فهما يخترقان المحظور وتتم معارشتهما في إطار الشعور بالذنب . ولكنهما - في ذات الوقت ووفقا لقاعدة الارجاء يؤكدون على المحظور الذي ينتهكته ويتفاديان خطرا ويدخران جهدا . ويتاح لنا على الرغم منهما وبفضلهما في الوقت نفسه ان نرى الشمس وان نكون جديرين بالنور الذي يلوح لنا عند باب كهفنا المظلم .

ما هو الذنب الاساسي الذي يرتبط بهاتين التجريبتين ؟ ما هو الذنب الاساسي المثبت فيهما او المنفى عنهما ؟ هذه الاسئلة لا يمكن صياغتها بدقة الا اذا وصفنا - بشكل مسبق - السطح البنيوي او "الظاهرياتي" لهاتين التجريبتين . واذا بدقا بالتعرف على حيزهما المشترك .

في حالتى الكتابة والاستمناء يتجلى امكانية حب الذات ، كما يلى انها تترك اثرا للذات في العالم فالكتابة - بوصفها مقرا اجتماعيا للدال - تصبح حصنا منيعا . ويبقى المكتوب في العالم . اما خبرة الاستمناء - ممثلة في تجربة اللامس/الملموس - *touchant touche* فهي تتضمن العالم بوصفه طرفا ثالثا . ولا يمكن اختزال هذا العالم الخارجى الذى تتضمنه الكتابة او الاستمناء . وتستدعى

(*) هذه هي الترجمة الكاملة للفصل الاول من الباب الثالث "رسالة في اصل اللغات" لرويسر الكوبن والبييه " من كتاب Jacques

Derrida De la grammatologie Paris. Ed. Minut.:1967

(**) استاذة بكلية الآداب ، جامعة عين شمس ، مصر

(***) راجع عن اصلاح "المكمل" وغيره الحوار المنشور مع الترجمة في مجلة أوران العدد 3-4 التي تصدرها كلية الآداب جامعة البحرين

والذي نعيد نشره في هذا العدد لأهميته في إلقاء الضوء على فلسفة دريدا

تجربة اللمس / الملموس – في اطار البنية العامة لحب الذات . واطار رغبة الذات في ان تمنح لنفسها حضورا او نشوة ما – تستدعي الاخر من خلال المسافة الدقيقة التي تفضل فعل الاستمنااء معاناته . ويشير العالم الخارجى او المساحة المكشوفة من الجسد الى ذلك الانقسام الذى يعتمل حب الذات ويعد حب الذات بنية عالمية للخبرة . وكل كائن حى هو حب للذات بالقوة . والكائن للقدار على صياغة هذه التجربة رمزيا – اى القادر على ان يحب ذاته – هو وحده الذى يستطيع ان يستسلم لتأثير الاخر عليه . ان حب الذات هو شرط الخبرة بصفة عامة . وامكانية حب الذات هى اسم اخر للحياة . وهى ايضا بنية عامة قد حدد تاريخ الحياة ملامحها ، ونتجت عنها تجارب معقدة وتراثبية . غير ان حب الذات او ما يخص الذات او ما هو من اجل الذات . او الذاتية تكتسب نفوذها وتحكمها في الاخر بفعل التكرار الذى يتحول الى مثل . والمقصود بالمثالية هنا تلك الحركة التى اسيرت بموجبها على العالم الخارجى – الذى يؤثر في – واستخدمه كدال على قدرتى على التكرار ، او كدال على ما يبدو لى انه تلقائيتى التى تخرج شيئا فشيئا عن نطاق سيطرتى .

يجب ان ننصت الى الصوت *voix* انطلاقا من تصور حب الذات هذا . لذضى نظام الصوت الانصات المباشر للشخص الذى يتلوه به . والصوت ينتج دالا . يبدو هذا الدال وكنهه لا يقع في العالم منفصلا عن مثالية المدلول ، بل يظل مرتبطا به كامنا فيه . وحتى في اللحظة التى يناهز فيها هذا الدال الجهاز السمعى / الصوتى للمستمع ، يظل الصوت تحقيقا لهذه الحميمية الخاصة لحب الذات . وذلك لان الصوت لا يذهب في الفضاء الخارجى او فيما نسميه بالعالم . فهذا العالم ليس سوى البعد الخارجى للصوت . وقد يبدو هذا البعد الخارجى للصوت . في اطار الكلام – الذى يقال عنه انه كلام "حى" مختزلا تماما⁽¹⁾ غير اننا انطلاقا من هذه الامكانية ينبغى علينا ان نطرح مشكلة الصراخ في تاريخ الحياة . خاصة وان مشكلة الصراخ كانت قد استبعدت من الدرس على اعتبار انها تنتمى الى المجال الحيوانى او الى مجال الجنون . وتكونت بالتالى اسطورة الصراخ المختلف عن النطق . اما الحوار فهو تواصل بين مصدرين مطلقين ، بحب كل منهما ذاته بالتبادل ، ان جاز لنا هذا التعبير . اذ يكرر كل منهما – بشكل مباشر – صدى حب الاخر لذاته . وتمثل المباشرة هنا اسطورة الوعى . لدينا انن الصوت والوعى بالصوت . ونقصد بالاخير

الوعي بوصفه حضورا امام الذات . ويشكل العنصران معا ظاهرة حب الذات التي تتم معابقتها بوصفها الغاء للارجاء . والظاهرة - التي تتمثل في الغاء فترض للارجاء ومعابشة تخنزل كثافة الدال - هي بمثابة اصل لما نطلق عليه لفظ " الحضور " حاضر هو كل ما لم يتقيد بمسار الارجاء . والحاضر هو ما نظن اننا نستطيع ان نفكر في الزمن انطلاقا منه . ونحن لا نستطيع ذلك الا من خلال اذاحتنا للضرورة المقابلة الا وهي التفكير في الحاضر انطلاقا من الزمن بوصفه ارجاء .

هذه البنية الشكلية تماما نجدها بشكل ضمنى في كل التحليلات الخاصة باستخدام نظام الشفاهة بل في النظام المسمعى / الصوتى بصفة عامة ، مع ثراء هذا المجال وتنوعه .

وما ان يتم الشعور بالاحضور من داخل للصوت ذاته - وهو شعور نحس به على الاكل عند بدء النطق او التشكيل diacriticite - حتى تصبح الكتابة متصدعة القيمة . فمن ناحية ، كما رأينا من قبل كانت الكتابة هي الجهد المبذول من اجل الامتلاك الرمزي للحضور . ومن ناحية ثالثة ، كانت الكتابة تكريسا لتبدد هذه الملكية مما تسبب في تشتت الكلام . وفي الحالين . نستطيع ان نقول بطريقة او باخرى ، ان الكتابة قد بدأت اشتغالها بالكلام الى حين عرضته للموت في العلامة الكتابية . ولكن هذه العلامة المكتملة لا تعرض الكلام للموت لمجرد انها اصابت حضورا كان ممكنا في ذاته . فمثلها في ذلك مثل حب الذات auto-affection الذي يشكل الذات نفسها من خلال تقسيمها الى منطقتين : منطقة الحضور ومنطقة اللاحضور . فالحرمان من الحضور هو شرط الخبرة اي الحضور .

وبما ان حركة اللغة تعرض حضور الحاضر وحياة الحيوى للخطر ، فتأها لا تتطابق وحب الذات الجنسي فحسب . تما تمتاز به امتزجا كليا حتى وان كانت هذه الكلية مميزة ومتفاوتة . واردة التمييز بينهما هي المسمعى الاصلى لمركزية اللوجوس . ويتمثل مسعاها الاخير في تحلل الرغبة الجنسية في تعميم يتعالى ببنية "اللامس/الملموس" . وهذه هي الطريقة التي تصف بها الفينومولوجيا الرغبة الجنسية . وهذا التمييز او الفصل بين حركة اللغة وحب الذات هو نفسه التمييز الذي نستخدمه للتفرقة بين الكلام والكتابة . وبما ان "الخاصية المهلكة" لحب الذات اقدم بكثير مما استطعنا ان نطلق عليه "استمناء" (وهو ما تم تعريفه

بوصفه منظومة من الحركات يقال عنها انها مرضية او مذنبه تخص الاطفال والمراهقين) فان التهديد المكمل للكتابة اقدم بكثير مما استطنا ان نطلق عليه "كلاماً".

على هذا النحو نرى كيف قامت الميتافيزيقا باستبعاد اللاحضور من خلال تعريفها للمكمل بانه مجرد عنصر خارجي بسيط اى اضافة خالصة او غياب خالص. وبذلك تتم عملية الاستبعاد من داخل بنية الاكمل نفسها . ويبدو التناقض هنا في اننا نلغى الاضافة في اللحظة ذاتها التي نعتبرها محض اضافة . فما يضاف ليس بشئ بما انه يضاف الى حضور ممتلئ . ومن ثم يكون المضاف مجرد شئ خارجي . وعليه يتى الكلام ليضاف الى الحضور الحدسي (الى الموجود ، الى الجوهر ، الى eidos-ousia) كما تاتي الكتابة لتضاف الى الكلام الحى الحاضر لذاته ، ويتى الاستثناء ليضاف الى التجربة الجنسية المعماة بالطبيعية . وتاتي الثقافة لتضاف الى الطبيعة ، كما يضاف الشر الى البراءة ، ويضاف التاريخ الى الاصل ... الخ .

ليس مفهوم الاصل او الطبيعة، اذن ، الا اسطورة الاضافة او الاكمل التي يتم الغاؤها لانها محض زيادة . انها اسطورة محو الاثر اى اسطورة الغاء الارجاء الاصلى . والحضور الاصلى ليس بحضور ولا غياب . ولا هو بسلب ولا ايجاب . الحضور الاصلى هو اكمال بوصفه بنية structure . والمقصود بكلمة بنية هنا هو التعقيد الغير قابل للاختزال. وهو التعقيد الذى يمكننا من خلاله ومن داخله فقط ان نغير مواضع لعبة الحضور والغياب . وهى العملية التي يتم فى غمارها انتاج الميتافيزيقا . بيد ان هذه الميتافيزيقا ليس بوسعها ان تخضع مثل هذه العملية للتفكير .

ان تمتد عملية محو الاثر هذه من افلاطون الى روسو ثم هيجل من بعدهما ، مستهدفة الكتابة بمعناها الضيق . فهذا يعنى ان هناك تغييرا للمواضع . نرى الان مدى اهميته . فالكتابة ليست الاثر نفسه وانما هى تمثيل للاثر بصفة عامة . والاثر نفسه لا وجود له ، فان توجد معناه ان تكون ، اى ان تكون موجودا ، اى موجودا حاضرا to on وقد يوارى هذا التغيير للمواضع – بطريقة ما – الموضوع الذى قد تقرر تغييره ولكنه يؤمى اليه بكل تأكيد .

الكتابة : داء سياسي وداء لغوي : تتطلع الرغبة الى ما هو خارجي للحضور واللاحضور . فهذا البعد الخارجى هو رحم الرغبة . ومن ضمن عناصر عديدة تمثل هذا البعد الخارجى مثل : الخاصية الخارجية للطبيعة ، والخاصية الخارجية للخير والشر . البراءة والشذوذ الوعى واللاوعى ، الحياة والموت ... الخ هناك عنصر واحد فقط من ضمن هذه العناصر العديدة هو الجدير بان يلتفت انتباهنا بصفة خاصة ، ذلك لانه يلج بنا الى كتاب "رسالة في أصل اللغات" لجان جاك روسو . هذا العنصر يتمثل في البعد الخارجى للتحكم والعبودية ، والبعد الخارجى للحرية وعدم الحرية وان كان لهذا الاخير امتياز خاص ، لانه يجمع بشكل اكثر وضوحا من كل العناصر الاخرى ، بين ما هو تاريخى وما هو ميتافيزيقى . لقد لخص هينجر تاريخ الميتافيزيقا مشددا على ما يجعل الحرية شرطا للحضور اى شرطا للحقبة⁽¹⁾ ويقدم الصوت نفسه دائما بوصفه افضل تعبير عن الحرية . فالصوت في ذاته هو اللغة في حرية وهو حرية اللغة ، انه الكلام الصريح الذى لا يستعير نواله من عالم خارجى ، وعلى هذا فمن غير الممكن - كما يبدو - انتزاع ملكيته لهذه الدوال . ولكن الا تمتلك الكائنات الاكثر فقرا وعبودية منا - هي ايضا - هذه التلقائية للداخلية التى يجسدها للصوت ؟ وما قد يصح بالنسبة للمواطن البالغ قد يصح بالاحرى بالنسبة لتلك الكائنات العلوية المعرضة لهيمنة الاخرين عليها . ونقصد هنا الاطفال الحديثى الولادة . "فالول ما يتلقاه حديثو الولادة منا هو القبود المكبلة لهم . ولول ما يتكبدونه من معاملات هو للعذاب المحض . وهم لا يملكون لزاءه من شئ حر سوى الصوت . فكيف لا يستخدمونه للشكوى (التشديد من عندنا) Emile .p.15 .

وتضع "الرسالة في اصل اللغات" الصوت في مقابل الكتابة ، كما تضع الحضور في مقابل الغياب ، والحرية في مقابل العبودية وهذه هي تقريبا الكلمات الاخرى في "الرسالة" ، حيث يقول روسو : "ان كل لغة لا نستطيع من خلالها ان نصل بصوتنا الى جموع الشعب - هي لغة مستبعدة . ومن المستحيل ان يظل شعب ما حرا وهو يتحدث مثل هذه اللغة ." (الفصل العشرين من الرسالة) . هذه هي العبارة التى تعيننا مرة اخرى الى جوهر رسالة روسو التى كنا قد تركناها . عند حديثنا عن ايدولوجيا ليفى شتراوس الخاصة بمفهوم الجيرة والجيران neighbourhood . والجماعات الصغيرة التى يعرف الناس فيها بعضهم

البعض، بما لا يجعل احدا منهم بمنأى عن نطاق الصوت . انها الايدولوجية التقليدية التي اتخذت الكتابة - انطلاقا منها - وضع القدر التعيس الذي حجب البراءة الطبيعية ووضع حدا للعصر الذهبي للكلام الحاضر الممتلئ .

لقد اختتم روسو الرسالة على النحو التالي : " سوف انتهى الان من هذه التاملات السطحية، والتي يمكن ان تولد منها افكار اكثر عمقا بان اقتبس الفقرة التي الهمتي اياها ، والتي سوف تكون مادة للفحص الفلسفي اكثر مما هي مجرد ملاحظات على الواقع . او مجرد استدلال بالامثلة على ان شخصية وعادات

ومصالح شعب تؤثر على لغته Ducloos , Remarques sur la grammarie generale et raisonnee p2. في الواقع يبدو ان كلام من كتاب "التعليق" (Le Commentaire) لوكلو (7) "رسالة في اصل المعارف

الانسانية " Essaie sur L'origine des connaissances humaines لكونديك ، كان من ضمن قمة المصادر الرئيسية لرسالة روسو في اصل اللغات . بل ربما نجد ما يسوغ لنا ان نعتبر رسالة روسو تنمة للبرنامج الفلسفي الذي لوصى به لوكلو وهو الذي كان يأسف على : " ما لدينا من نزوع للتحول بلغتنا الى لغة رخوة ومخنثة ورتبية . لقد كنا على حق اذ تجنبنا فظظة النطق . ولكني اعتقد اننا قد تورطنا كثيرا في الاتجاه المعاكس . كنا في الماضي ننطق (مصوتات مزدوجة diphthongues) اكثر بكثير مما نصنع اليوم . وكنا نستكلم هذه المصوتات لتحديد ازمة الفعل مثل قولنا في الماضي z/avois وفي المستقبل j/aurais وكذلك كان الحال عند نطقنا لبعض اسماء الاعلام مثل Polonois Anglois . Francois اما اليوم فلنا نقول Frances Angles Polones وقد كانت المصوتات المزدوجة تكسب النطق قوة وتنوعا وتجنبه بعضا من الرتابة التي ترجع الى حد ما الى كثرة الاصوات الساكنة في منطوقنا الاحدث " (4) .

ان تدهور اللغة عرض دال على التدهور الاجتماعي والسياسي (وهو موضوع قد شاع في النصف الثاني من القرن الثامن عشر) . اما اصل هذا التدهور فنجده في العاصمة ولدى الطبقة الارستقراطية . لقد طرح لوكلو بمنتهى الدقة الموضوعات التي تطرق اليها روسو من بعد . وذلك حين تابع حديثه السابق ذكره قائلا : " ان ما كان القمام بسمونه (العصية) . ونسميه الان (مجتمعا) هو الذي

يقرر اليوم مآل اللغة والعادات . فما من كلمة يشيع استخدامها لفترة ما بين عامة الشعب الا ويتدهور النطق بها " (٤) ويرى دوكو ان النبر الذي يصيب الكلمات ولا سيما التغير والاختزال وتقطيع الكلمات بصفة خاصة ، لا يمكن التسامح بصده ، اذ يقول : " يؤدي التراخي في النطق - الذي لا يتعارض مع العجلة في التعبير - الى تحريف لطبيعة الكلمات ، وذلك عند تقطيعها بطريقة لا يمكن معها التعرف على المعنى . فطى سبيل المثال يقال اليوم في المثل الشائع (على الرغم منه ومن اسنقه en depit de lui et de ses dents بدلا من على الرغم منه ومن معلونه ses aidans . من هذه الكلمات المختصرة او المحرفة بفعل الاستخدام اكثر مما نظن . لقد اصبحت لغتنا شيئا فشيئا - وعى منا - اقرب الى لغة المحادثة اليومية منها الى لغة المنابر . وتصبح لغة المحادثة اليومية بنبرتها هذه لغة المنابر ولغة المحكمة ولغة المسرح وهذا على عكس ما كان عليه الحال عند اليونان والرومان القدامى . اذ لم تخضع منابرهم لهذه الطريقة في الحديث . ان الالتزام بالنطق الصحيح وابقاعته الثابتة المتميزة هو ما ينبغي الحفاظ عليه ، خصوصا لدى الشعوب التي يتحتم عليها ان تتعامل بشكل علني مع موضوعات تهم المستمعين جميعا . وذلك لان القاعدة العامة تقضى بان المتحدث الذي يتم نطقه بالتحديد والتنوع ينصت اليه ويفهم اكثر من غيره " .

لن يفصل التحريف في اللغة والنطق - لنن - عن الفساد السياسي ، فالنموذج السياسي الذي استلهمه دوكلو هنا هو الديمقراطية على الطريقة الاثنية او الرومانية . حين كانت اللغة ملك الشعب . وكانت وحدة اللغة من وحدة الشعب . كما كانت وحدة الشعب من وحدة الشعب . وان كانت هناك مدونة للغة . ونظام للغة . فذلك لان هناك شعبا يجتمع ويتحد في "جسد" امة لشعب متلاحم في جسد ذلك الذي يصنع لغة ما . شعب له السيادة المطلقة على لغة الكلام . انها امبراطوريته التي يمارس من خلالها سيادته دون وعى منه بذلك " (٥) ولا تنتزع ملكية الشعب للغة وسيادته على ذاتها الا حين تتراجع اللغة - بوصفها كلاما - عن احتلال الصدارة . وتصبح الكتابة عبارة عن عملية تشتيت للشعب المتحد في جسد واحد ، فهي بداية خضوعه للاستعباد . "وللأمانة وحدها حق التحكم في لغة الكلام . ولكتابتها حق التحكم

في اللغة المكتوبة : فالشعب – كما يقول فaron Varron - ليس سيد الكتابة بقدر ما هو سيد الكلام " p.420 .

ويدعونا هذا الارتباط بين الداء السياسي والداء اللغوي "لاختبار فلسفي". وقد لبي روسو هذه الدعوة التي دعا اليها دوكلو من خلال كتابه "رسالة في اصل اللغات". لكننا سنتعرف – فيما بعد وبشكل اكثر وضوحا – على المشكلة التي اثارها دوكلو. اما بالنسبة لقضية صعوبة تعليم اللغة بوجه عام ، واللغات الاجنبية بوجه خاص ، فبقول روسو في كتابه "اميل : Emile " قنا لا نستطيع فصل الدال عن المدلول . فنحن نغير الأفكار حين نغير الكلمات ، على نحو يجعل من تعليم لغة ما نقلا لثقافة قومية باكملها تعبر عنها هذه اللغة . وليس للمعلم القدرة على التحكم في هذا الامر . فهو يتحداه كما لو كان شيئا سابقا على التعليم . ان المؤسسة سابقة على التعليم : " وقد يندهش القارئ ، لاني اعتبر دراسة اللغات مسألة عديمة الجدوى في مجال التعليم . ولكني اعتقد انه اذا كانت دراسة اللغات هي مجرد دراسة للكلمات اى للصور والاصوات التي يتم التعبير بها عن هذه اللغة او تلك . فهي دراسة تليق بالاطفال . ولكن اللغات عندما تغير العلامات تغير ايضا الأفكار التي تمثلها هذه العلامات . ومن ثم فان الازهان تشكل وفق اللغات ، وتتلون الأفكار بالوان الصيغ المصطلح عليها في لغة ما . والعنصر الوحيد المشترك بين مختلف اللغات هو العقل . في حين ان لروح كل لغة شكلها الخاص . وربما يكون هذا الاختلاف ناتجا عن الخصائص القومية للغات . وما يؤكد ذلك ، ان اللغة في كل امم العالم تتبع تقلب العادات ، فتبقى او تتغير طبقا لها . " p.105 .

وتقوم كل نظرية تعليم اللغات هذه على التمييز الدقيق بين الشيء والمعنى ، او بين الفكرة والعلامة . وهو ما نصلح عليه اليوم بالمرجع والدال والمدلول . واذا كان للعلم بالتمثيل – في بعض الاحوال – اثر ربما يكون سلبا في بعض الاحيان على الشيء الذي يقوم بتمثله ، واذا كان الطفل لا ينبغي له ولا يستطيع ان يتعلم الكلام الابلفة واحدة فنك " لان كل شيء يمكن التعبير عنه بالف علامة مختلفة ، ولكن كل فكرة ليس لها الشكل واحد " Ibid .

ان دعوة الاختبار الفلسفي لهذه المسألة هي الدعوة التي اطلقها دوكلو وعرفت طريقها الي روسو . اذ تمت صياغتها في كتاب " التطبيق Le

commentaire " عام ١٧٥٤ ، كما نص عليها في خاتمة كتاب " رسالة في اصل اللغات " . ولكن هناك بعض الفقرات في كتاب " التطبيق " كان قد ورد ذكرها في مواضع اخرى ، ولاسيما في الفصل السابع من " الرسالة " فهل يمكن ان نستعين بهذه الفقرات حتى نستوثق من تاريخ كتابة " الرسالة " خاصة وانها لا يمكن ان تكون سابقة على تاريخ نشر " المقال الثاني " اي كتاب " مقال حول اصل واسم اللامسواة بين البشر " وهو الكتاب الذي نشر ايضا عام ١٧٥٤ ؟ ثم الى اي مدى نستطيع ان نربط بين هذه المشكلة الخاصة بتاريخ كتابة " الرسالة " وبين المشكلة المنهجية التي نطلق عليها الحالة الفكرية للمؤلف ؟

وإذا ما تطرقنا الى تاريخ تأليف هذا النص غير المشهور ، والذي نشر بعد وفاة روسو . فسوف نجد ان المفسرين والمؤرخين الموثوق بهم نادرا ما اتفقوا على تحديد التاريخ التي نشر فيه ، وان الذين قد حددوا تاريخ نشره ، قد قطعوا ذلك لاسباب مختلفة . والمحصلة النهائية لهذه المشكلة بيئة : هل نستطيع ان نتحدث هنا عن عمل ينتمي الى مرحلة النضوج ؟ وهل يتوافق محتوى " الرسالة " مع محتوى " المقال الثاني " ومع محتوى سائر اعمال روسو اللاحقة ؟ حول هذه المسألة المثيرة للجدل تختلط الحجج الخارجية بالحجج الداخلية الخاصة بمتن النص . وقد استمر هذا السجال منذ اكثر من سبعين عاما . مارا بمرحلتين . فلذا بدانا بذكر احدهما . فذلك لسببين : السبب الاول ان هذه المرحلة مضت وكان للمرحلة السابقة عليها لم تقل كلمة اخيرة ونهائية بالنسبة للجانب الخارجى للمشكلة . والسبب الثاني : هو ان هذه المرحلة الاحدث تعد صياغة الجانب الداخلى للمشكلة باستمرار .

السجال الحالي : اقتصاد الشفقة :

لم تكن استشهادات روسو بدوكلو هي القرانن الوحيدة التي سمحت للشارحين المحدثين باستنتاج مؤداه ان " الرسالة " قد كتبت بعد " المقال الثاني " . او انها على الاقل معاصرة لـ " المقال " لذي ينكرنا كل من ريمون M. Raymond وجاتيبان B. Gagnebin في تطبيقهما على " الاعترافات " (٧) بان " الرسالة " كتبت قد ظهرت للمرة الاولى ضمن كتاب " ترايسات حول الموسيقى Traites sur la musique " الذي ألفه روسو ونشره دي بيرو De Peyrou في جنيف عام ١٧٨١ في طبعة مطابقة للمخطوط الذي كان يحتفظ به الاخير ، واوصى بتوريثه

لمكتبة نيوشاتل Neuchtel "مخطوط رقم ٧٨٣٥". وقد لفت ناشر الكتاب "الاعترافات" الانتباه الى "هذا الكتيب العظيم القيمة الذي لم يقرأ الا قليلا". واستدلالا - بما رصداه فيه من مستشهدات اوسع بدوكلو - على انه قد كتب بعد "المقال الثاني" ثم اضافا: "ان مادة "الرسالة" تفترض معارف ونضجا في التفكير لم يكن روسو قد حازهما بعد في عام ١٧٥٠". وهذا هو رأي ديراثيه R.Derathe^(٨) ايضا، على الاقل فيما يخص كلام من الفصل التاسع والعاشر، وهي من اهم الفصول التي تشرح "تكوين لغات الجنوب" و"تكوين لغات الشمال" اذ تبدو موضوعات هذين الفصلين شديدة القرابة من الموضوعات التي تطرق اليها روسو في "المقال الثاني".

اليس من المحتمل - ولنحاول ان نتخيل - ان يكون روسو قد امضى في كتابة هذا النص عدة سنوات؟ الا يوحي لنا هذا النص بان تفكيره قد مر بمراحل مختلفة؟ اليس من الوارد ان تكون اقتباساته من دوكلو قد ادخلت على النص في وقت لاحق؟ الا يمكن ان تكون بعض الفصول الهامة قد الفت او استكملت او عدلت في ذات الوقت الذي كتب فيه روسو "المقال الثاني". او ربما بعده؟ ربما نجد في هذا الاحتمال توفيقا بين التفسيرات المختلفة، وقد نجد فيه مصداقية لما يفترضه البعض اليوم وهو ان مشروع الرسالة - ان لم تكن صياغتها الكاملة - قد تمت قبل عام ١٧٥٤. اذ يرى فوجان - Vaughan مثلا - مستندا في ذلك على الجانب الخارجي للمشكلة - ان خطة الرسالة قد وضعت قبل كتابة "المقال الثاني" وان لم يكن قبل "المقال الاول" ١٧٥٠^(٩) كما يرى ان "الرسالة" شديدة الصلة بكتابات روسو عن الموسيقى - وهذا ما يؤكد العنوان الكامل للرسالة - "رسالة في اصل اللغات: وتتضمن حديثا عن النغم والمحاكاة الموسيقية". ونحن نعرف ان كتابات روسو عن الموسيقى جاءت استجابة لالهام مبكر جدا. ففي عان ١٧٤٢ القى روسو في اكااديمية العلوم بحثا حول مشروعه الخاص بوضع علامات جديدة للموسيقى وفي عام ١٧٤٣ وضع كتابه "بحث حول الموسيقى الحديثة"، وفي عام ١٧٤٩، وهو العام الذي الف فيه روسو "المقال الاول" كتب - بناء على طلب دالمبيرير D'Alembert المواد الخاصة بالموسيقى في "الموسوعة". واتطابقا من هذه المقالات، وضع روسو "قاموس الموسيقى" الذي الحقته به

"الرسالة" في طبعته الاولى. الا نستطيع بناء على ذلك ان نتخيل ان روسو كان قد شرع في كتابة "الرسالة" في هذه الحقبة حتى وان استمر في كتابتها لعدة سنوات بعد ذلك . وفي اثناء هذه الفترة الممتدة حتى عام ١٧٥٤ كان روسو قد غير بعض المقاصد والفصول . حتى انه قد خطر له ان يجعل من "الرسالة" - كما يذكر في "مقدمة" (١) لها - جزءا من "المقال الثنى"؟ ولكن مع رجحان هذا الاحتمال التوفيقى ، نظل هناك نقطة او اخرى يصعب - لاسباب منهجية وداخلية - تجاوز الاختلاف بشأنها . واذا حددنا المرحلة التاريخية الخاصة بكل فرضية ومنحناها بالتالى نصيبا من الصحة ، فلن ننجح في تجاوز هذا الاختلاف . ينبغى علينا ان ننتخذ موقفا فنحاز لاحدى الفرضيات .

يتعلق الامر هنا بالمحتوى الفلسفى للفصل التاسع " تكوين لغات الجنوب " . وقد اختلف كل من ديراتيه Derathe وستاروبينسكى Starobinski حول مضمون هذا الفصل الاساسى ، وان لم يختلفا بشكل مباشر ، حول هذه النقطة . واما خص كل منهما على حدة هذا الفصل بملاحظات في الهامش (١) وتساعدنا المقابلة بين ملاحظات الاستاذين على توضيح المشكلة.

يرى ديراتيه ان الفرضية الاقرب الى الصحة هي ان "الرسالة" قد كتبت بقصد اضافتها الى "المقال الثنى". وينطبق هذا الرأى بصفة خاصة على الفصل التاسع والعاشر، اذ اتهما يعرضان لنفس الهموم التى تجدها في "مقال حول عدم المساواة .." اما ستاروبينسكى فهو يرى ان الفصل التاسع بالذات يؤكد على مقاصد - هي من وجهة نظره - مناقضة لمقاصد "المقال الثنى". ويخلص من ذلك الى ان فكر روسو قد تطور من مرحلة الى اخرى . وان مسار التطور لا يمكن الا ان يكون من "الرسالة" الى "المقال"، بما ان مذهب روسو لم يتغير ابدا حول هذه النقطة فيما بعد عام ١٧٥٤ "الرسالة". -ان- سابقة منهجيا وتاريخيا على "المقال الثنى" ويتضح هذا الرأى من خلال فحصنا للاهمية التى يوليها روسو - في مواقع عدة - لهذا الشعور الاساسى وهو - في رأيه - الشعور بالشفقة محبة او فضيلة طبيعية سابقة على استخدام التفكير . في حين انه في "الرسالة" يبدو وكأنه يقضى بضرورة ايقاظ هذه الشفقة سلفا بواسطة ملكة الحكم وسوف ندع الان جانبنا عدم تحديده لمعنى كلمة "ايقاظ" هنا .

ولنبين لولا ما هو مذهب "المقال" بما ان هذا المذهب ليس محل اى خلاف وفيه يؤكد روسو . وبلا مواراة . ان شعور الشفقة اقدم من اعمال العقل والتفكير . وهذا شرط من شروط وضع الشفقة كمفهوم عالمى كلى . ولاشك ان حجة روسو هذه تستهدف بالضرورة النيل من لراء هوبز . اذ يقول روسو : " لا اعتقد اتى الخشى اى معارضة حين اعزو الى الانسان الفضيلة الوحيدة الطبيعية . اذ يضطر الى الاعتراف بهذه الفضيلة اكثر الناس تكررا للفضائل البشرية " (١٢) " اتى تحدث هنا عن الشفقة بوصفها استعدادا مناسباً لنا نحن الكائنات البشرية الضعيفة المعرضة للعديد من الشرور . والشفقة فضيلة هي من العمومية والفائدة للانسان بما يجعلها سابقة على كل تفكير . وهي طبيعية للدرجة التى تجعل الحيوانات نفسها تقدم - في بعض الاحيان - شواهد ملموسة عليها " . وبعد ان ضرب روسو امثلة على الشفقة من عالم الانسان والحيوان مرتدا بهذا الشعور داما الى علاقة الام بابنها . اضاف يقول : " هذه هي الحركة الخالصة للطبيعة السابقة على كل تفكير ، تلك هي قوة الشفقة الطبيعية . وتجد اكثر الاخلاق انحطاطا صعوبة في تحطيم قوة هذه الشفقة . لقد شعر مانتيفيل Mandeville بقه لا يمكن للبشر بكل ما اوتوا من خلق الا ان يكونوا وحوشا ابدا . لولا ان الطبيعة قد حبتهم الشفقة تدعيما للعقل من المؤكد - انن - ان الشفقة شعور طبيعى وانها تخلف من حدة حب الذات لدى الفرد . وانها تؤدى الى الحفاظ المتبادل على النوع . فهى التى تدفعنا بلا ترو الى نجدة من نراهم يعانون : فتحل محل القانون والاخلاق والفضيلة ، في حالة الطبيعة . وليس بوسع احد ان يعصى صوت نادائها الرقيق " (١٣)

ولنقف قليلا هنا قبل ان نعاود متابعتنا للسجال . ولننقى النظرة مرة اخرى في نظام الاستعارات الخاصة بشعور الشفقة . اذ نجد ان شعور الشفقة الذى يتضح بشكل نموذجى في علاقة الام بوليدها . وعلاقة الحياة بالموت بوجه عام ، باتينا كصوت رقيق يامرنا . واستعارة الصوت الرقيق هذه تستدعى حضور الام وحضور الطبيعة في ان واحد ، وبصفته تلك فاتنا نتعرف عليه ونمثل له بوصفه قانونا . وهو ما تشير اليه عبارة روسو عن الشفقة بوصفها صوتا رقيقا " ليس بوسع احد ان يعصيه " . وذلك لانه رقيق ولانه اصلى بصورة مطلقة لكونه طبيعيا . انه ايضا قس لا يرحم . القانون الامومى صوت . والشفقة صوت . والصوت في جوهره هو

دائما انتقال من الفضيلة الى العاطفة ويوجد الصوت هنا في تعارض مع الكتابة التى لا تعرف الشفقة . وعلى هذا النحو "يحل نظام الشفقة محل القانون " وينوب عنه . ونقصد بذلك القانون المؤسسى . وبما ان قانون المؤسسة يتى بوصفه (مكملا) للقانون الطبيعى حين يكون الاخير قاصرا . فتنا نرى بوضوح كيف يسمح لنا مفهوم "المكمل" هذا بالتفكير في العلاقة بين الطبيعة والقانون . فهذان اللفظان : الطبيعة والقانون ، ليس لهما من معنى الا من داخل بنية "الاكمل" نفسها . وليس لسلطة القانون غير الامومى من معنى الا حين تحل محل سلطة القانون الطبيعى : وهو الصوت الرقيق الذى وجب الاجترار على عصيته .

انا نذعن لقانون بلا شفقة حين يكف الصوت الرقيق عن الوصول الى اسماعنا . فهل هذا هو ببساطة - كما اشرنا الى ذلك من قبل - قانون الكتابة ؟ الاجابة على هذا السؤال هي نعم ولا . نعم في حالة ما اذا فهمنا للكتابة بطريقة حرفية ، او قيدها بالحرف . ولا في حالة ما اذا فهمنا للكتابة بوصفها استعارة . نستطيع ان ن . ان نقول ان القانون الطبيعى او الصوت الرقيق للشفقة ليس مجرد منطق لمرافعة امومية وانما هو صوت محفور في قلوبنا بامر من الله . ونعنى بذلك الكتابة الطبيعية : كتابة القلب التى يضعها روسو في مقابل كتابة العقل . وكتابة العقل - وحدها - تكون بلا شفقة ، وحدها تنتهك المحظور . وهذا المحظور هو الذى - باسم المحبة الطبيعية - يصل الطفل بامه ويحافظ على الحياة في مواجهة الموت . وانتهاك القانون الطبيعى او عصيان صوت الشفقة معناه ان تحل العاطفة المنحرفة محل العاطفة الطبيعية . والاخيرة هي العاطفة الصبية لانها محفورة في قلوبنا بامر الله . هنا بالضبط نلقى هذه الكتابة الالهية او الطبيعية التى اشرنا من قبل الى مجالها الاستعراى . وفي كتاب "اميل" يصف روسو ما اسماه "بالميلاد الثمى" فيقول : " ان عواطفنا هي الوسيلة الاساسية لاستمرار وجودنا . والسعى الى تحطيم هذه العواطف هو مشروع عديم الجدوى بقدر ما هو مثير للسخرية . ان نتحكم في الطبيعة فهذا معناه اننا نعد تشكيل صنع الخالق . وان يامر الله الانسان بالغاء العوظف التى منحه اياها فهذا يعنى ان الله يريد امرنا ولا يريدنا . وهو بذلك يناقض نفسه . ولكن الله لم يامرنا بهذا الامر الاحمق ابدا . وما من شئ من هذا القبيل نجده في قلب الانسان . وان شاء الله ان يفعل الانسان شيئا ما ، فله لا يدع

انسانا اخر يقوله له ، وانما يقوله بنفسه حين يكتبه في اغوار قلب الانسان " .
p.246-247 .

ان العاطفة الفطرية الخالصة هي تلك العاطفة التي لا يمكن ان يامرنا الله بالغانها دون ان يبدو مناقضا لنفسه . انها عاطفة حب الذات . ونحن نعظم ان روسو يميز بين هذه العاطفة وبين الكرامة الشخصية . والاخيرة هي الشكل للفاسد للاولى . فاذا كان منبع كل العواطف طبيعيا . فليست كل العواطف كذلك . فهناك الف رافد غريب يختلط بهذا النبع (Ibid) .

ما يهمنا في هذا المقام . بالنسبة لحالة الشفقة بوصفها اساسا لحب الاخر . هو ان الشفقة ليست نبع العواطف ذاته ولا هي تدفق عاطفي صادر عنه . ولا هي حتى شبيهة باى عاطفة اخرى مكتسبة . انها اول ما يشتق من حب الذات . ومن ثم فهي تكاد ان تكون فطرية . وتكمن كل مشكلة الشفقة في الفرق بين حدها الاقصى وماهيتها المطلقة : " ان اول شعور عنده مشتق من الاول ويتمثل في حبه للمقربين اليه " . ويمكن لنا بعد ذلك ان نقدم قليلا على هذا الاشتقاق : بوصفه ابتعادا عن حب الذات وانقطاعا له الى حد ما . فاذا كانت الشفقة تخفف من عنفوان حب الذات ، فهذا لا يتم خلال معارضتها لحب الذات ، بقدر ما يتم من خلال تعبيرها عنه بطريقة ملتوية اى بارجاله . اذ سوف يساهم تخفيف الشفقة لحدة حب الذات في الحفاظ المتبادل على النوع الانساني " . (Ibid) ينبغي لنا ان نفهم ايضا كيف ولماذا يمكن للشفقة ان تلعب دورا تعويضا ، مع انه قد تم الاستعاضة عنها بالقتون والمجتمع ؟ وينبغي ان نفهم - ايضا - لماذا تقوم الشفقة في لحظة ما - او منذ الازل - مقام الثقافة مع ان الشفقة في حالة الطبيعة تقوم مقام القوانين والعبادات والفضائل؟ مم تحمينا الشفقة ، انن ؟ هل تحمينا من معادل لها بنفس القدر . بحيث يمكن ان ينوب الواحد منهما عن الاخر ؟ .

هل هي مصادفة ان تحمينا الشفقة - بوصفها شعورا طبيعيا سابقا على التفكير يساهم في حفظ النوع الانساني - من مخاطر عدة من بينها خطر الموت والحب ؟ هل من المصادفة ان تحمي الشفقة الانسان من تدميره لذاته بسبب جنون الحب . وذلك حين تحمي الشفقة الرجل من ولهه المدمر بالمرأة . تقول لنا وصايا الرب ان الشفقة التي تربط الطفل بالام ، وتربط الحياة بالطبيعة هي التي ينبغي ان

تحمينا من وله الحب الذي يصل بين الطفل - في صيرورته رجلا (الميلاد الثاني) - وبين الام في صيرورتها امرأة . هذه الصيرورة هي عبارة عن انبة كبرى ، اذ تحافظ الشفقة على اتساقية الانسان وحياة الحي بقدر ما تنقذ - كما سنرى رجولة الرجل ونكورة الذكر .

في الواقع ، اذا كتبت الشفقة طبيعية ، فثمة حركة فطرية تحملنا على فن تطبق بين نفسنا وبين الآخرين . اما الحب (اي عاطفة الحب) فهو على العكس من ذلك ليس به اي شئ طبيعي . واتما هو نتاج التاريخ والمجتمع : " ومن ضمن كل العواطف التي تحرك قلب الانسان . هناك عاطفة واحدة محتدمة مندفعة ، تجعل جنسا ما ضروريا للجنس الاخر ، انها عاطفة رهيبة تصدى لكل الاخطار . وتجترئ على كل التحديات . وهي في ضرورتها مرشحة لفناء الجنس البشرى . وكان مقدار لها الحفاظ عليه . فما هو مصير هؤلاء الذين سيقعون - بلا احياء او تحفظ - فريسة لهذا الهوس المطلق العنان ؟ وما هو مال المتصارعين في سبيل ما يعشقون . الذين يبذلون دماءهم ثمنا لوجودهم ؟ " Discours , p.152 .

ينبغي علينا ان نقرأ خلفية هذه اللوحة الدامية . فهناك مشهد يرينا - من خلال استخدامه للالوان نفسها - خيولا تنفق وحيوانات مفترسة واطفالا تنتزع من على صدور امهاتها .

عاطفة الحب انن هي انحراف عن الشفقة الطبيعية - وهي على عكس الشفقة - تجعلنا نتعلق بشخص واحد فقط . وهو ما نلقاه دائما عند روسو اذ يتخذ الشر في عاطفة الحب عنده شكل التحديد الحاسم والمفاضلة والايثار اي شكل الاختلاف . ومثل هذا الاختراع منسوب للثقافة وهو ينزع عن الشفقة طبيعتها ويسلبها حركتها التلقائية التي تمد بها على سجيبتها الى كل - كائن حي ايا كان نوعه او جنسه بلا تمييز . والغيرة هي التي تضع الحد الفارق بين الشفقة والحب . وليست الغيرة ابداعا ثقافيا في مجتمعا فحسب . بل هي حيلة للمفاضلة ومناورة اثتوية . انها ترويض المرأة للطبيعة . وهكذا يسخر ما هو ثقافي وتاريخي في الحب لخدمة الانوثة واستعبادها للرجل . الغيرة شعور اصطناعي مفتعل وليد العرف والعداات في المجتمع . وقد احتفت به المرأة احتفاء يتسم بالمهارة والعناية الفائقة حتى ترسي دعائم امبراطوريتها . وحتى تتحول بالجنس الذي كان ينبغي عليه ان

بطبع الى جنس مسيطر " 158 . يقول روسو في كتابه اميل : " من طبيعة الاشياء ان تطيع المرأة الرجل " (Ibid) .

ويصف روسو هنا الصراع بين الرجل والمرأة وفق التصور والالفاظ المستخدمة في الجدل الهيجلي عن " السيد والعبد " ، مما يلقي الضوء لا على الجدل الهيجلي فحسب واتما على كتاب " فينومنولوجيا الروح " لهيجل ، ايضا . يقول روسو : " عندما ينزل الرجل المرأة منزلة ادنى منه . فلن النظام الطبيعي والنظام المدني يتواعمان ، وكل شئ يسير على ما يرام . وعلى العكس ، عندما تكون المرأة في منزلة اعلى من الرجل ، لا يجد الرجل امامه من حل سنوي ان يتنازل عن حقه وعن العرفان لقدره . ويصبح جاحدا لفضله ومحتقرا . اما المرأة التي تتوق للسيطرة على الرجل . فهي تطفى على قائلها . وحين يصبح سيدها عبدا ، يجد نفسه اكثر المخلوقات بؤسا وعرضة للسخرية ، مثله مثل هؤلاء المحاسب التعاء الذين يقوم ملوك اسيا بتكريمهم وتعذيبهم في ذات الوقت حين يضمونهم الى الحاشية . اذ يقال ان هؤلاء المحاسب لا يجراون على معاشرة زوجاتهم الا خلسة " (Ibid) .

يتم الانحراف التاريخي^(*) عن طريق استبدال مزدوج اي استبدال القيادة السياسية بالحكم العائلي ، والحب الروحي بالحب الجسدي . ومن الطبيعي ان تحكم المرأة في بيتها ، ويعترف روسو لها - من اجل ذلك - بموهبة طبيعية ولكن يجب عليها ان تفعل ذلك تحت امرة زوجها ، مثلها في ذلك مثل الوزير في الدولة يؤتمر بما يريد ان يفعله ، يقول روسو : " وانا اتوقع ان الكثير من القراء الذين يذكرون اني كنت قد اقررت للمرأة بموهبة طبيعية في التحكم في الرجل ، سوف يتهمونني بالتناقض في هذا المقام ، وهم مخطون في ذلك ، فشتان بين ان تستأثر بحق القيادة وان نتحكم فيمن تفود . ان نفوذ المرأة يكمن في رقتها وبراعتها وتلطفها . اوامرها مداعبات وتحذيراتها دموع . ينبغى عليها ان تسود في منزلها كوزير في الدولة ، فتؤتمر بما تريد ان تفعله . ومن الثابت ان افضل الزيجات هي تلك التي تتمتع فيها المرأة بالمزيد من النفوذ . ولكنها حين تتنكر لصوت القائد رغبة في اغتصاب حقوقه والتحكم في قدراته ، فلن يترتب على هذه اللوضى الا البؤس والفضيحة والعار " (Ibid) (التشديد من عندنا) .

قلبت المرأة النظام في المجتمع الحديث . وهذا شكل من اشكال التعدي ومثل هذا الانقلاب ليس عملا تصفيا ضمن تصفات اخرى ، وانما هو بمثابة نموذج ارشادي للعنف والمضوؤ السياسي ، مثله في ذلك مثل الداء اللغوي الذي تحدثنا عنه منذ قليل . وسوف نرى توا ، كيف ترتبط كل هذه العناصر بعضها ببعض مباشرة . هذا الانقلاب او الابدال هو داء سياسي . وهذا ما يفصح عنه خطاب روسو الى السيد دالمبير : " لم تعد النساء راعيات في فرائقنا . ولانهن عاجزات عن ان يصبحن رجالا فقد حولننا الى نساء . وقد تلمسى هذا السلوك السيئ الذي تدهور بحال الرجال في كل مكان . ولكن لولا مثل دولنا جدير بها ان تتفادى هذا العيب . ان يكون رعايا الملك من الرجال والنساء ، فهذا امر لا يشغل بال الملك كثيرا ، لان ما يريده هو ان يطاع فحسب . ولكننا في اطار الجمهورية نحتاج الى الرجال " (١١)

العبرة هنا ، ان من مصلحة النساء انفسهن ان تستعيد الجمهورية النظام الطبيعي . ففي المجتمع المنحرف . يحتقر الرجل المرأة التي تستوجب طاعته لها . لقد تعلمنا . من خلال ذاعتنا المهين لإرادة جنس كان ينبغي علينا حمايته لا خدمته . كيف نحقر هذا الجنس ونحن نطيعه ، وكيف نهينه ونحن نحيطه بالرعاية المشوبة بالتمتر . اما مدينة باريس المسؤولة عن تدهور اللغة فهي مدانة ايضا بجرم آخر : " إذ ان كل امرأة في باريس تجمع في بيتها قافلة من الرجال أكثر اثوثة منها . يعرفون كيف يحيطون الجمال بكل أنواع التجميل ما عدا هذا النوع من الإجلال النابع من القلب والتي هي جذيرة به (Ibid).

هكذا تتضح لنا شيئا فشيئا الصورة الطبيعية التي يرسمها روسو للمرأة : إنها امرأة يبجلها الرجل ولكنها خاضعة له . امرأة ينبغي لها ان تتحكم دون ان تكون هي المسيطرة . امرأة يجب علينا ان نحترمها ، أي ان نحباها من مسافة كافية . بحيث لا تخور قوتها وقوى البناء السياسي معا ، وعندما نتقمص شخصية النساء (بدلاً من ان نحويهن في الحكومة العائلية) فبتنا لانحاطر بتكويننا الذكوري فقط بل ننظم مجتمعنا وفقا لنظامهن . ان الرجال مثل النساء - بل ربما أكثر منهم - يشعرون بخصائهم الجنسية الحميمة ، لكن حين تسترجل النساء فجهن لا يفقدن إلا التقاليد الخاصة بهن ، أما نحن الرجال فنحسر تقاليدنا وتكويننا دفعة واحدة (p.204).

الأمر ليس متساويا في الحالين . من هنا نفهم الدلالة العميقة للعبة الإكمال ."

هذا يقودنا مباشرة إلى الوجه الآخر لهذا الانحراف الاستبدالي . إنه الوجه الذي يضاف فيه الحب الروحي إلى الحب الجسدي . هناك شيء طبيعي في الحب يساعد على النسل وحفظ النوع . ان ما يطلق عليه روسو "الحب الجسدي" - كما تبين العبارة- هو حب طبيعي ومن ثم فهو مرتبط بحركة الشفقة . والرغبة ليست شفقة بالتأكيد ، لكنها تشبهها- بحسب روسو- في كونها سابقة على التفكير . وعلى هذا ينبغي أن نميز هنا بين ما هو روحي وما هو جسدي في الحب (Second Dicours p 152) فما هو روحي يحل محل ما هو طبيعي في المؤسسة والتاريخ والثقافة من خلال الممارسة الاجتماعية . وفي ظل ما هو روحي يستخدم كيد النساء لكبح جمح الرغبة الطبيعية وتوجيه طاقاتها إلى كائن وحيد . وهكذا يحقق هذا الكائن لنفسه سيادة مقتضية: "أما ما هو جسدي في الحب فهو عبارة عن تلك الرغبة العامة التي تحمل جنسا ما على الاتحاد بجنس آخر . والجانب الروحي في الحب هو الذي يقوم بحد هذه الرغبة ليقتصرها على موضوع واحد لا تتعداه . أو هو على الأقل الذي يمنحها أكبر قدر ممكن من الطاقة الموجهة إلى موضوعها الأثير" (p 158) . هذه العملية الأنثوية أو هذه الأنوثة أو هذا المبدأ الأنثوي يمكن أن يكون فعلا لدى هؤلاء الذين يطلق عليهم المجتمع اسم الرجال ولكنهم رجال قد حولتهم النساء - كما يقول روسو- إلى نساء تتمثل هذه العملية الأنثوية طاقة الرغبة وتصرفها إلى موضوع واحد للحب .

هذا هو تاريخ الحب الذي يعكس صورة التاريخ بأسره بوصفه تشويها لحالة الطبيعة . ان ما يضاف إلى الطبيعة هو "المكمل الروحي" الذي يزيح قوى الطبيعة بوصفه بديلا لها . وبهذا المعنى لا يكون "المكمل" شيئا على الإطلاق . أو أي طاقة خاصة أو أي حركة تلقائية . انه جسم طفلي . انه خيال أو تمثيل يحذ من قوى الرغبة ويوجهها ولن نستطيع ابدا ان نفسر - انطلاقا من الطبيعة والقوى الطبيعية - كيف يمكن لشيء مثل الاختلاف الناتج عن المفاضلة وهو لا يتمتع بآية قوة خاصة به - ان يطوع القوى الطبيعية وان يسخرها له؟ هذه الدهشة ازاء "المكمل" هي التي تمنح فكر روسو صورته ودفعته الحيوية .

لقد قدم روسو هذا التصور بوصفه تفسيرا ما للتاريخ . ولكن هذا التفسير يخضع بدوره لتفسير ثان يشوبه بعض الارتباك . إذ يبدو روسو مذبذبا بين

قراعتين للتاريخ . وينبغي علينا في هذا المقام ان نفهم معنى هذا التذبذب بما قد يلقى مزيدا من الضوء على تحليلنا . اذ يتم تعريف الاستبدال المنحرف تارة بانه اصل التاريخ ، اى بوصفه التاريخية ذاتها كأول انحراف عن الرغبة الطبيعية . وتارة اخرى بوصفه تشويها تاريخيا في التاريخ . فهو ليس مجرد فساد في شكل الاكمال . وانما هو فساد مكمّل . وعلى هذا النحو نستطيع ان نقرأ عند روسو اوصافا لمجتمع تاريخي تتمتع فيه المرأة بمكائنتها . وان بقيت في مكائنتها ، اذ انها تشغل موقعها الطبيعي بوصفها موضوعا لحب غير فاسد : " كان القدماء يقضون معظم حياتهم في الهواء الطلق ، لينجزوا اعمالهم ، او ليدبروا شئون الدولة في الساحات العامة ، او ليتنزهوا في الريف والحدائق وشاطئ البحر تحت المطر والشمس وهم عار الرؤوس في اغلب الاحوال . وفي كل هذا لا نجد نساء ، ولكننا نعرف جيدا اين نعثر عليهم عند الحاجة . ونحن لا نرى ابدا من خلال ما تبقى لنا من كتابات القدماء ومحاوراتهم ان الروح او الذوق او حتى الحب نفسه قد اصابه الوهن بفعل هذا التحفظ " (Lettre M.D'Alembert p.204) (التشديد من عندنا).

ولكن هل ثمة فرقى بين الفساد في شكل الاكمال ، وبين الفساد المكمّل . ربما يسمح لنا مفهوم "المكمّل" ان نفكر في هذين الامرين - اللذين يتعلقان بتفسير روسو للتاريخ - دفعة واحدة . فمنذ الخروج الاول عن حدود الطبيعة ، كانت اللعبة التاريخية - بوصفها اكمالا - تنطوي في ذاتها على مبدأ تدهورها اى على تدهور مكمّل ، او على تدهور للتدهور . ان الاسراع او التعجل بالانحراف عن الطبيعة في التاريخ متضمن منذ البدء في الانحراف التاريخي ذاته .

ولكن مفهوم المكمّل الذي اعتبرناه فيما سبق مفهوما اقتصاديا - قد يسمح لنا بقول العكس دون ان نقع في تناقض ما ، ذلك ان منطق المكمّل - وهو ليس منطق للهوية - يسمح بوجود التعجيل بالشر مع ما يعوض هذا الشر ويحد من دفعه في التاريخ ، في ذات الوقت . فالتاريخ يعجل بالتاريخ ، والمجتمع يفسد المجتمع . والبشر الذي يفسد كلا من التاريخ والمجتمع يتمتع هو ايضا بمكمّله "الطبيعي" : اذ يفرز كل من التاريخ والمجتمع - بدورها - مقاومتها الخاصة للفساد .

وهكذا مثلاً يبدو الروحي في الحب غير اخلاقي : فهو اغواء وهدم وكما
نتمكن من الاحتفاظ بالحضور عن طريق ارجانه ، يمكن لنا ايضا ان نرجى الاهدار
اي "تقمصنا" المميت لشخصية الانثى من خلال قوة مميتة اخرى هي قوة
الاستمنا . وبذلك يستطيع المجتمع - ووفق اقتصاد الموت هذا ان يضع كابحا
اخلاقيا في وجه فساد الحسب الروحي. تستطيع اخلاق المجتمع ان ترجأ او تضعف
اسر هذه الطاقة عندما تفرض على المرأة فضيلة الحياء . فالحياء الذي يترتب على
التهذيب الاجتماعي هو - في الحقيقة - حكمة طبيعية ، وهو اقتصاد الحياة الذي
يتحكم في الثقافة . (ونشر - بالمناسبة - الى ان كل خطاب روسو يجد هنا مجال
فاعليته الخاصة) ولما كانت النساء تفسد الاخلاق الطبيعية للرجل وللرغبة الجسدية ،
اخترع المجتمع - وهذه ايضا حيلة من الطبيعة - الامر الاخلاقي بالحياء الذي يكبح
جماح النزعة اللااخلاقية اي النزعة الاخلاقية ، وذلك لان الحب الروحي لم يكن ابدا
لا اخلاقيا الا عند تهديده لحياة الانسان . ويشغل موضوع الحياة اهمية اكبر مما
نظن في خطاب روسو الى السيد دامبير ، وهو ايضا الموضوع الرئيسي لكتاب
"اميل" وخصوصا في الكتاب الخامس - الذي يجب ان نتبعه هنا سطر اسطر -
حيث نجد تعريفا واضحا "للحياء" بوصفه "مكملا" للفضيلة الطبيعية يتعلق الامر
هنا بالاستفهام عما اذا كان الرجال "سوف يسلمون انفسهم للموت" (p447)
بسبب حسن النساء وشراهن . ففي الواقع ، ليس لرغبات النساء اللامحدودة من
كبح طبيعي مثل الذئب نجده عن اناث الحيوان . فعند الحيوانات : " حين تشبع الحاجة
تكف الرغبة ، ولا تتمتع اناث الحيوان على الذكور تصنعنا وربما - وهي على عكس
ما فعلته ابنة اغسطس - لا تستقبل ركبا ابدا وقد استوفت السفينة حمولتها .
فالغريزة عند الحيوانات هي مثل الحركة والكبح . ولكن اين يوجد هذا المكمل
للغريزة السلبية لدى النساء اذا ما نزع عنهن الحياء ؟ ان نتوقع الاتهام النساء
بالرجال البتة . فهذا يعني ان هؤلاء الرجال لم يعودوا صالحين لاي شئ على
الاطلاق (التشديد من عندنا) . وهذا المكمل هو اقتصاد حياة البشر فعلا . لان
الشراهة الطبيعية للنساء سوف تجر الرجال الى الموت ، ولان الحياء يمكن له ان
يحتوى رغباتهن هذه فهو الخلق الحق للنساء ."

من المؤكد انه لا يمكن التفكير في مفهوم الطبيعة ، والنظام الذى يتحكم فيه الا من خلال مقولة لا تقبل الاختزال مثل مقولة "المكمل" . وعلى الرغم من ان الحياء يعنى ليعرض غياب الكبح الغريزي والطبيعى للرجة ، فهو نفسه ليس اقل طبيعية حتى وان كان مكلا واخلاقيا . فالحياء بوصفه منتجا ثقافيا له اصل وغاية طبيعية قد غرسه الله في خلقه : "لقد اردت الموجود الاسمى ان يشرف النوع الانسانى حين وهب الانسان ميولا بلا حدود ومنحه في ذات الوقت القاتون الذى يضبط هذا الميول حتى يكون الانسان حرا وحتى يتحكم بذاته في ذاته . وحين يدع الله الانسان نهب عواطفه الجامحة ، يقرن هذه العواطف بالعقل ليتحكم فيها . وحين يسلم الله المرأة لشهواتها اللامحدودة يشفع هذه الشهوات بالحياء الذى يحتويها" . بمنحنا الله العقل كمكمل للميول الطبيعية . العقل - فن - من الطبيعة ومكمل للطبيعة في ذات الوقت : انه عقل تكميلى . وهو ما يفترض ان الطبيعة يمكن لها ان تكون - احيايا - ناقصة بالنسبة لذاتها او ان تكون زائدة عن ذاتها . والامر سيان في الحالين . وسيزيد الله للطبيعة على سبيل المكافاة والتعويض مكلا على مكمل . وزيادة في الفضل سيثيب الله الانسان في الدنيا على حسن استخدامه لمملكته . وذلك لانه قد جعله يعرف كيف يستسيغ الاشياء الشريفة ويجعل منها قاعدة لافعله . كل هذا يعادل - كما يبدو لى - غريزة الحيوان .

فإذا ما استسلمنا لهذا التصور ، وجب علينا ان نعد قراءة كل النصوص التى ترى الثقافة بوصفها تشويها للطبيعة . فالعلوم والفنون والعروض والافتعة والاب والكثبة ينبغى ان يعد النظر اليها جميعا في اطار بنية "الحب الروحي" هذه بوصفها حربا بين الجنسين وارتباطا بين الرجة والمبدأ الانثوى . هذه الحرب حرب تاريخية لا تضع الرجال في مقابل النساء فحسب وانما تضع الرجال في مقابل الرجال ايضا . هذه الحرب ليست ظاهرة طبيعية او بيولوجية كما هو حالها عند هيجل ، كما انها ليست حرب الحاجات او الرغبات الطبيعية وانما هي حرب الضمائر والرغبات . فكيف نستدل على ذلك ؟ نستدل على ذلك - بصفة خاصة - من خلال ملاحظتنا انها ليست حربا ناتجة عن ندرة الانثى وانما هي حرب طارئة في الفترات التى ترفض فيها الانثى مقاربة الذكر . وهي تعود كما يقول روسو : "الى العلة الاولى ، فلو قيل مثلا ان كل تنى تعاشر الذكر شهرين فقط في العام ، فهذا يعنى ان

عدد الاناث اقل من عدد الذكور وهذان الاختراضان لا ينطبقان على النوع البشرى. فعدد الاناث يتجاوز عدد الذكور عامة. ولم نلاحظ ابدا حتى في المجتمعات البدائية ان النساء ينتابهن شبق في فترات بعينها كما هو حادث بالنسبة لاثاث الحيوانات" (١٧).

وبما ان الحب الروحي لا يتمتع باى اساس بيولوجى ، فانه يولد من قوة الخيال . ويرتبط الانحراف في الثقافة - بوصفه حركة اختلاف واثر - بالرغبة في الاستحواذ على النساء . يتوقف الامر دائما على من سيفوز بالنساء ، وايضا بما سوف يقرن به النساء ، وما هو الثمن الذى يجب دفعه في حساب القوى هذا . ووفق مبدأ الاستعجال او مبدأ الرسملة (تحويل الاشياء الى راسمال) " الذى اشرنا اليه للتو ، فان من يفتح باب الشر هو نفسه الذى يعجل بالتوجه نحو الاسوا . كان يمكن لروسو ان يقول مثل مونتقى Montaigne "ان تقاليدنا تميل ميلا بارعا نحو الاسوا" (1E,82) (Essais وهذا هو "ايضا حال الكتابة . وهكذا ينتظم الابى مع "الحب الروحي" ويظهر بظهوره ، غير ان الحب الروحي يودى ايضا الى تدهور الكتابة . فهو يزعجها كما يزعج الانسان لانه يودى الى : " هذه الجمهرة من الاعمال العابرة التى تظهر يوميا ولا هدف لها سوى تسلية النساء . فلا قوة لها ولا عمق ، وهى كلها اعمال نجدها على طاوله الزينة او طاوله الشراب . انها وسيلة لاعادة كتابة الاشياء نفسها بشكل يجعلها تبدو جديدة باستمرار. وربما يشهر في وجهى عملين او ثلاثة من هذه الاعمال التى لا ينطبق عليها هذا الرأى . ولكنى استطيع ان اتى بمئة الف عمل يؤكد هذه القاعدة . من اجل ذلك ، فان اغلب ما ننتجه في عصرنا يزول بزوال العصر . ولن تستبقى الاجيال القادمة الا القليل من الكثير الذى كتب في هذا القرن" (١٨).

هل بعد بنا هذا الاستطراد عن الهم الاساسى الذى يشغلنا ؟ وكيف يمكن لهذا الاستطراد ان يعطينا على تحديد وضع الرسالة ؟.

لقد تحرينا للتو مفهوم الشفقة الطبيعية وما يحتوى نظامها الداخلى من المتعارضات. انه مفهوم اساسى ، ومع ذلك - وبحسب ستاروبنكسى سيكون مفهوما غائبا بل ومستبعدا من "الرسالة في اصل اللغات" ولا يمكن لنا ان نقض الطرف عن هذا الامر حتى نضعه موضعه من تاريخ فكر روسو ، ومن بنية هذا

الفكر . لقد اشار روسو منذ مقدمة "المقال" الى اهمية الادفاعاة التلقائية للشفقة بوصفها اساسا لا عقليا للاخلاق ، وذلك منذ ان كتب مقدمة كتابه "المقال الاول" (انظر cf.p.126et n.1) ففي هذه المقدمة وفي غضون كتاب "اميل" ايضا لم يكف روسو عن التاكيد على ان الشفقة فضيلة "سابقة على اى تفكير" . وهذه هى المحصلة النهائية لفكر روسو حول هذا الموضوع . ولكن روسو يصوغ افكارا جد مختلفة حول الموضوع نفسه في كتابه "رسالة في اصل اللغات" ولا سيما الفصل التاسع منه . وهو ما يسمح بنسبة هذا الكتاب (او على الاقل الفصل التاسع منه) الى تاريخ سابق على تاريخ الصياغة النهائية لكتاب "مقال عن اصل عدم المساواة" . اذ لا يقبل روسو - في "الرسالة" - امكانية وجود ادفاعاة تعاطف علوية . وبدا اكثر ميلا لتبني فكرة هوبز عن حرب الجميع ضد الجميع : " لا يربط البشر بعضهم ببعض اى فكرة عن الاخوة المشتركة . فهم لا يحتكمون الا للقوة لانهم كانوا يظنون انهم اعداء بعضهم البعض . ان يترك امرؤ وحيدا ، ليهيم على وجه الارض تحت رحمة الجنس البشرى ، فلن يكون في النهاية الا حيوانا مفترسا . ان المودة الاجتماعية لا تنمو بيننا الا بما نملك من النور . وعلى الرغم من الشفقة طبيعة في قلب الانسان فتها ستظل عاجزة ابدا ما لم يضعها الخيال موضوع الفاعلية . كيف تتفعل انفسنا بدافع من الشفقة ؟ اتنا نفعل حين نتجاوز انفسنا وحين نطابق بين انفسنا وبين الكائن المتالم . عندئذ لن نعاقب الا بقدر ما نحكم بانه يعاقب .. والانسان الذى لا يفكر ابدا ، لا يمكن له ان يكون رحيمًا ولا عادلا ولا عطوفا ، بل لا يستطيع حتى ان يكون شريرا وحقودا " مثل هذا المفهوم الاكثر تعقلا للشفقة لدى روسو يقترب من فكر ولاستون Wollaston . والسؤال هنا: هل هذه الشواهد الدالة المقتبسة من الرسالة - والتي يحتج بها سترابونيسكى - لا تتسجم فعلا مع اطروحات روسو في "المقال" و "اميل" ؟ لا . ليس الامر كذلك . فهناك على الاقل ثلاثة انواع من الاسباب : اولا : لان روسو كان قد قدم في "الرسالة" رؤية مرنة تسمح باستيعاب كل نظرية "لاحقة" عن الشفقة . فقد كتب يقول : "ان الشفقة طبيعية تكمن في قلب الانسان" . وهو بهذا يقر باتساقها فضيلة فطرية تلقائية سابقة على التفكير . وهذه هى اطروحته في كتابه : "المقال" و "اميل" .

ثانيا : لان الشفقة الطبيعية في قلب الانسان كان لها ان تظل كامنة و "غير فعالة " . لولا ان الخيال - وليس العقل - هو الذى اكسبها الفاعلية . ويوشك كل من العقل والتفكير - وفق ما جاء في المقال الثانی - ان يضعفا الشفقة وان يخمدا جذوتها . فالعقل المفكر ليس متزامنا مع الشفقة . ولا تقول "الرسالة" ما يناقض هذا الرأي . اذ لا تستيقظ الشفقة مع العقل واتما مع الخيال الذى ينتشلها من سباتها العميق . معنى هذا ان روسو لا يميز بين العقل والخيال فحسب ، واتما يجعل من هذا التمييز عصب فكره كله .

للخيال عند روسو ، بكل تأكيد وكما هو شائع . قيمة يشوبها الغموض . فان كان الخيال قادرا على ان يضللنا ، فلابه يفتح امكانية للتقدم ويرهص للتاريخ . وبدون الخيال يصبح الكمال مستحيلا . الخيال في نظر روسو - كما نعرف - هو الملمح الوحيد الذى يميز الانسانية على الاطلاق . ورغم ان الاشياء تبدو شديدة التعقيد اذا ما تطرق الامر بالعقل عند روسو ^(١٤) فانا نستطيع القول بشكل ما ان العقل - بوصفه ابراكاً وملكة لتشكيل الافكار - اقل شأنا من الخيال والتطلع للكمال في تمييز الانسان . لقد ذكرنا من قبل باى معنى يمكن ان يقال ان العقل طبيعى . من وجهة نظر اخرى ، نستطيع ان نلاحظ ان الحيوانات ، رغم تمتعها بالذكاء لا تتشد الكمال ، فهي محرومة من هذا الخيال وهذه القدرة على المبادرة التى تتجاوز المعطى الحسى الحاضر الى اللامرئى : " لكل حيوان افكار ، بما انه يتمتع بجواس . بل انه يركب هذه الافكار الى حد ما . ولا يختلف الانسان عن الحيوان - من هذه الوجة - الا بالزيادة او النقصان . بل يرى بعض الفلاسفة ان ما يوجد من فروق بين انسان واخر اكثر مما يوجد من فروق بين هذا الانسان وذلك الحيوان . لا يعول انن في تمييز الانسان عن بقية الحيوانات على ملكة الاثرانك ، واتما على صفة الانسان كفاعل حر " . (Discours (Second p.144).

الحرية هي نشدان الكمال . "وهناك صفة اخرى خاصة جدا - لا خلاف حولها- تميز الانسان عن الحيوان الا وهى ملكة ترقى الذات داتما نحو الافضل" (p142) . وعلى هذا النحو يصبح الخيال شرطا لنشدان الكمال فهو الحرية . وهو ايضا الشرط الذى بدونه لا توظف الشفقة ولا تتحقق فى المجال الانستى . فالخيال بنشط وبثير الطاقة الكامنة .

١- بالخيال تستفتح الحرية ويبدأ نشدان الكمال . لان الحس وكذلك العقل المفكر يمتلآن ويتخمان بحضور المدرك ، كما يستغلها السعى الى مفهوم ثابت . فى حين ان الحيوانية لا تمتلك تاريخا ، لان الحس والادراك الحسى هما فى الاساس وظيفتان للتلقي السلبي . "وبما ان العقل قليل القوة . فالفائدة المرجوة منه وحده ليس لها كل هذه الاهمية التى نلونها . اما الخيال فهو وحده الفعال . ولا تستثر العواطف الا عن طريق الخيال" (Lettre au prince de Wurtemberg. 10.11.63) والنتيجة المباشرة لذلك هى: ان العقل الذى يقوم بمهمة تلبية الحاجات والمصالح هو ملكة تقنية وحسابية . ومن ثم . فالعقل ليس اصل اللغة . واللغة بدورها خصيصة مميزة للانسان ، وبدونها ليس ثمة نشدان للكمال . وهى تولد من الخيال الذى يحفز الشعور والعاطفة او يثيرها على اية حال . لقد استهل روسو "الرسالة" بهذا التأكيد الذى سوف يكرره بلا نهاية : " الكلام هو الذى يميز الانسان عن الحيوانات " واولى الكلمات التى تطلقها فى الفصل الثانى من الرسالة هى : " جدير بنا ان نعتقد ان الائمةات الاولى قد فرضتها الحاجة ، وان الاصوات الاولى قد انطلقت من الانفعال " .

هكذا تتضح امامنا سلسلتان : ١- الحيوانية ، الحاجة ، المصطلحة ، الائمةة ، الحس ، الادراك ، العقل ... الخ ، ٢- الانسانية ، العاطفة ، الخيال ، الكلام ، الحرية ، نشدان الكمال ... الخ .

وسوف يتضح لنا شيئا فشيئا من خلال تعقد الصلات التى تتشابك بموجبها هذه الكلمات فى نصوص روسو انها تطلب منا تحليلا اكثر دقة وحذر ذلك ان كلا من هاتين السلسلتين تتعلق الواحدة منها بالآخرى وفق بنية الاعمال دائما . وكل الاسماء الخاصة بالسلسلة الثابتة هى تحديدات ميتافيزيقية . ومن ثم فهى موروثية ومهابة لانسجام يتسم بالمتابرة والنسبية . انها تحديدات للارجاء التكملى لها شكل متماسك ومتقن .

انه ارجاء خطير بلا شك لاننا اسقطنا الاسم الرئيسى من السلسلة المكتملة وهو: "الموت" او بالاحرى اسقطنا العلاقة مع الموت والفرز فى انتظار الموت ، وذلك لان الموت نفسه ليس بشئ ، وتدل كل امكانيات السلسلة المكتملة - التى تتمتع فيما بعلاقات تسمح بان تحل الواحدة منها محل الاخرى على سبيل الكناية -

على ذات الخطر بشكل غير مباشرة ... اى على افق ومصدر اى خطر محدد وعلى الهاوية التى تصدر عنها نذر كل التهديدات ، ينبغى الانتدهش لأن ، اذا وجدنا ان مفهوم الحرية او نشدان الكمال يطرح نفسه علينا فى ذات الوقت الذى نتطرق فيه لمعرفة الموت فى "المقال" الثانى ، ويتجلى لنا اخص ما يميز الانسان هنا من خلال الامكانية المزدوجة للحرية وتوقع حلول الموت . ويمكن الفارق بين الرغبة البشرية والحاجة الحيوانية ، او بين معايشة المرأة ومعايشة اثنى الحيوان فى الخوف من الموت : " الخبرات الوحيدة التى يعرفها يعرفها الحيوان فى هذا العالم هى الخبرات التى تتعلق بالغذاء والانى والراحة . والشروع الوحيدة التى يخشاها ه الجوع والام ، واقول هنا الام وليس الموت ، لان الحيوان لن يعرف ابدا ما هو الموت . ان معرفة الموت وجزع الموت هى اول ما اكتسبه الانسان من معارف ابتهت به عن ظرفه الحيوانى (Second discours p.143) وبالمثل يصير الطفل رجلا عندما تفتح مداركه على "الاحساس بالموت" (p.20 Emile) .

ومن اى موضع نظرنا فيه الى السلسلة المكملة نجد ان الخيال ينتمى الى نفس سلسلة الدلالات التى ينتمى اليها توقع الموت . فالخيال هو فى العمق علاقة بالموت والصورة هى الموت . ويمكن لنا ان نحدد هذه القضية او الانحددها على هذا النحو : الصورة موت او الموت صورة . والخيال بالنسبة للحياة هو القدرة على محبة الحياة لذاتها من خلال تمثيلها لذاتها . ولا يمكن للصورة ان تتمثل او ان تصف ذاتها . ولا يمكن للصورة (وهى ما يمثل الشئ) ان تضيف الى الشئ الذى يتم تمثيله حضورا الشئ الذى يتم تمثيله حضورا منظوبا على ذاته اصلا فى العالم . والافى الحدود التى تحيلنا فيها الحياة الى ذاتها ، كما لو كانت تحيلنا الى نقصها الخاص او الى احتياجها الخاص للمكمل . ويعزى حضور الشئ المراد تمثيله الى عملية اضافة هذا للثئى (الذى هو الصورة) الى ذاته . فهو بمثابة الاعلان عن موت الشئ المراد تمثيله من خلال ممثله الخاص . وعملية نزع الملكية للشئ الذى يتم تمثيله هى اخص ما يميز الذات . وبهذا المعنى نجد ان الخيال مثله مثل الموت تمثيل واكمل . وعلينا ان نتذكر هنا والا ننسى المزاي التى اقراها روسو للكتابة

ينتمى الخيال والحرية والكلام الى ذات البنية التى تحكم العلاقة بالموت ، ولنقل بالاحرى انها علاقة بالموت اكثر مما هى توقع له ، ولو افترضنا ان هناك

وجود امس الموت فهذا لا يعنى بالضرورة ان هذا الوجود يمثل علاقة بمستقبل سيحدث ان عاجلا او اجلا . فهذا الوجود ليس الابنية حضور . ولكن ما دخل الشفقة او التوحيد بالام الغير بهذا الموضوع ؟

٢- الخيال هو - كما نكرنا من قبل - ما لا يمكن اثارة الشفقة بدونه . هذا ما قاله روسو بوضوح فى "الرسالة" وكرره بصيغ مختلفة فى مؤلفاته الاخرى . ويأتى هذا على عكس ما تضمنته الصيغة الحذرة لستاروبينسكى فى هذا الشأن . اذا لم يكف روسو عن النظر الى الشفقة بوصفها شعورا طبيعيا او فضيلة فطرية لا يوقظها ولا يبشر بها الا الخيال وحده . ولندكر بالمناسبة ان كل نظرية روسو عن المسرح تقرن بين القدرة على التوحد بالام الغير اى الشفقة وبين ملكة الخيال فى عملية التمثيل . واذا تذكرنا الان ان روسو قد استخدم لفظ الفرع للتعبير عن الخوف من الموت (p.143 Discours) . فلتنا بذلك نمسك اجمالا بكل النظام الذى يضم مفاهيم الفرع والشفقة من جهة ، ومفاهيم المشهد التراجيدى والتمثيل والخيال والموت من جهة ثانية . وقد جعلنا هذا المثال ندرك الغموض الذى يشوب القدرة على التخيل : فهذه القدرة لا تتجاوز رتبة الحيوانية ، ولا تستثير العاطفة الانسانية الا حين تفتح مشهدا او مجالا ما للتمثيل الدرامى . ان القدرة على التخيل هى ارهاص بالانحراف الذى تكون امكثيته ذاتها ملازمة لمفهوم نشدان الكمال .

ان التصور الذى لم يتغير فكر روسو البتة بشأنه هو التالى: الشفقة فطرية . ولكنها فى نقلها الفطرى ليست خاصة بالانسان وانما تنتمى الى الكائن الحى بصفة عامة . " انها طبيعة للدرجة التى تجعل الحيوانات نفسها تقدم فى بعض الاحيان شواهد ملموسة عليها" . وهذه الشفقة لا تستيقظ من تلقاء نفسها فى عالم الانسان ، ولا تقضى الى العاطفة او الى اللغة او الى التمثيل . ولا تؤدى الى حب الاخر كحب النفس الا بفعل الخيال . فالخيال هو الصيرورة الانسانية للشفقة .

هذه هى اطروحة "الرسالة" رغم ان الشفقة طبيعية فى قلب الانسان ، فلتها ستظل عاجزة ابدما ما لم يضعها الخيال موضع الفاعلية . " هذا النداء لتفعيل الشفقة وتحقيقتها عن طريق الخيال لا يتناقض كثيرا مع النصوص التى يكن ان نتبعها فى اى من اعمال روسو . والتى نكرت فيها نظريته عن الفطرة بوصفها امكثية ، وعن الطبيعة بوصفها طاقة كامنة نائمة^(١٠) . من المؤكد انها ليست نظرية فريدة تماما .

ولكن دورها المنسق لمختلف المفاهيم هنا يحظى بأهمية كبرى . فهي نظرية تقتضى التفكير فى الطبيعة لا باعتبارها معطى او حضورا انيا واتما باعتبارها مخزونا . وهذا مفهوم مراوغ فى ذاته : اذ يمكن لنا ان نعرفه بوصفه حالة راهنة خفية ورصيدا مستورا . وايضا بوصفه مخزونا لطفلة لانهائية ، بحيث يكون الخيال الذى يفجر هذه الطاقة من مكنها ، نافعا وضار معا ، "واخيرا هذه هى امبراطورية الخيال الكامنة فىنا ، وهذه هى اثرها فى تولد من هذه القوة الرذائل والفضائل فحسب بل الخيرات والشرور ايضا ..." (Dialogues pp815-816) واذا كان "البعض يسيئون استخدام هذه الملكة الموسية " (Ibid) فان هذا ما يحدث ايضا بفعل قدرة الخيال . فالخيال بوصفه ملكة خاصة بالعلامات والتجليات يلفت من كل اثر واقى وخارجى ، لذا فهو بضلل ذاته . الخيال هو فاعل الضلال ، فهو يوقف القوى الكامنة لى النور . ولكنه حين يسبقها ، ويدلها عما وراءها ، تلهى هى على قصوره . فالخيال يحىى ملكة الاستمتاع ولكنه يسجل اختلافا بين الرغبة والقدرة . فاذا ما رغبنا فيما هو ابعد من قدرتنا على الاشباع . فهذا يعنى ان اصل هذا الافراط او هذا الاختلاف بين الرغبة والقدرة هو ما نسميه للخيال . وفى هذا ما يسمح لنا بان نحدد وظيفة ما لمفهوم الطبيعة او البدائية . انه التوازن بين التحفظ والرغبة . توازن مستحيل بما ان الرغبة لا تقدر على الخروج من تحفظها الا بواسطة الخيال الذى بدوره يخل بالتوازن . ان تبقى هذه الاستحالة - التى هى اسم اخر للطبيعة - حيا . وتمثل الاخلاق و "الحكمة الانسانية" و "الطريق الحق للمعادة" . بحسب روسو - فى ان يكون الانسان اقرب ما يمكن لهذا الحد "وان يخفف من تعدى الرغبات للملكات" : هكذا قامت الطبيعة وهى التى تحسن كل شئ صنعا بتأسيس الانسان . فهى لا تمنحه الا الرغبات الضرورية لبقائه بشكل مباشر ، وتمنحه الملكات الكافية لاشباع هذه الرغبات وهى التى حفظت له الملكات الاخرى كمخزون فى اعماق روحه لتميمتها عند الحاجة . ولا يتم التوازن بين القدرة والرغبة الا فى اطار هذه الحالة البدائية التى لا يكون الانسان فيها تعيسا . وفقط حين تشرع ملكته الكامنة فى العمل ، ويستيقظ خياله الانشط من كل ملكة ، ويتجاوز ما عداه . فالخيال هو الذى يوسع نطاق الممكن من الخير والشر امامنا . ومن ثم فهو يثير الرغبات ويغذيها بالامل فى اشباعها . ولكن الشئ الذى بدا فى البدء وكنهه ملك لهدينا

سرعان ما يفر منا ولا نتمكن من ملاحقته . وهكذا ننهك قبل ان نصل للنهاية . وكلما زادت حصولتنا من المتعة كلما ابتعدت عنا السعادة . وعلى العكس من ذلك كلما ظل الانسان قريبا من الحالة الطبيعية كل ما تضاعفت المسافة بين ملكاته ورغباته واصبح اقرب الى السعادة . للعالم الواقع حدوده اما عالم الخيال فهو بلا حدود . ولما كنا عاجزين عن ان نمتد بالعالم الاول فلنضيق انن من نطاق العالم الثاني ، ذلك لان لاختلافهما هو وحده سبب كل المشقات التي نجطنا جد تصاء "... (Emile) (p.64) (التشديد من عندنا).

نلاحظ انن في هذه الفقرة :

١- ان الخيال - وهو اصل الاختلاف بين القدرة والرغبة - قد تم تحديده بوصفه ارجاء للحضور او ارجاء للمتعة او ارجاء فيهما.

٢- انه يتم تعريف علاقتنا بالطبيعة من خلال ما بيننا وبينها من مسافة سلبية، اي انه لا ينبغي ان نخرج عن الطبيعة ولا ان نعود اليها . واتما ينبغي التقليل من مسافة "ابتعادها" عنا .

٣- ان يكون الخيال هو المثير لسائر الملكات الكامنة: فهذا لا يمنع ان يكون هو نفسه ملكة كامنة "انشط من كل الملكات". فالقدرة على تجاوز الطبيعة موجودة في الطبيعة نفسها بل الاوقع انها - كما سوف نرى - تمسك بمخزون الطبيعة بوصفه مخزونا. وهكذا يتخذ الوجود في الطبيعة صيغة الوجود الغريب للمكمل . وهو ما يشير في ان الى افراط للطبيعة في الطبيعة والى نقص للطبيعة في الطبيعة. وبدل "للوجود في" "Etre dans" الذي حددناه هنا - بوصفه مثلاً ضمن امثلة اخرى - على اضطراب المنطق التقليدي".

وبما ان الخيال هو انشط الملكات ، فلا يمكن ابقاؤه بواسطة لية ملكة . وعندما يقول روسو ان الخيال "يستيقظ" فعلينا ان نفهمه باعتباره فعلا منعكسا اي ان الخيال يوقظ ذاته . فالخيال لا يدين في قدرته على الخروج الى النور الا لذاته والخيال لا يخلق شيئا لانه خيال ، ولكنه ايضا لا يتلقى شيئا غريبا او سابقا عليه ، فهو غير متأثر "بالواقع" انه حب خالق للذات انه بمثابة اسم اخر للارجاء بوصفه حبا للذات " (١١).

وانطلاقاً من هذه الامكانية ، يشير روسو للانسان : الخيال يدرج الحيوان ضمن المجتمع الانساني ويجعله يناهز النوع الانساني وتنتهي الفقرة الخاصة "بالرسالة" والتي اشرنا اليها للتو - على النحو التالي : " من لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه "فهو وحيد وسط النوع الانساني " وترجع هذه العزلة او عدم الانتماء للنوع الانساني الى ان المعتاة تظل دائما بكما او مغلقة على نفسها . وهو ما يعنى ان هذه المعتاة لا يمكنها - من خلال اثرة الشفقة - ان تتفتح على معاناة الاخر بوصفه اخر ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى لا يمكن لهذه المعتاة ان تقضى من تلقاء نفسها الى الموت . فالحيوان يمتلك ملكة كاملة للشفقة . ولكنه لا يتخيل لا معاناة الاخرين نفسها ولا تحول المعتاة الى موت . هنا نجد حدا واحدا ووحيدا : العلاقة بالاخر والعلاقة بالموت يضمهما انفتاح واحد متطابق . ان ما يفتقر اليه منا يسميه روسو "بالحيوان" هو انه لا يعيش . معانته بوصفها معاناة للاخر او بوصفها تهديدا بالموت .

ولو نظرنا الى مفهوم الافتراضية (Virtuallite) وكذلك مشكلة القوة والفعل في مجملها) من خلال علاقته الخفية بمنطق المكمّل ، لوجدنا ان وظيفته - بالنسبة لروسو بصفة خاصة وبالنسبة للميتافيزيقا بصفة عامة - هي التحديد المسبق والمتواصل للصيرورة بوصفها انتاجا ونموا ، تطورا او ترفعا ، وذلك من خلال الاستعاضة عن الاثر بالمنجز الحيوى الدينامى . والاستعاضة عن اللعب الخالص بالتاريخ الخالص ، او كما ذكرنا من قبل الاستعاضة عن القطيعة بالوصل . غير ان حركة الاكتمال تبدو وكأنها لا تخضع لهذا التعويض وان اتاحت التفكير فيه . لقد اشر روسو الى بقطة الشفقة بواسطة الخيال اى بواسطة التمثيل الانعكاسى بمضاه المزوج الذى هو فى الحقيقة معنى واحد . وفى الفصل نفسه بمنعنا روسو من ان نتصور ان الانسان كان شريرا ومحبا للحرب قبل تفعيل الخيال للشفقة . ولنرى هنا تفسير ستاروبينيسكى لهذه الفقرة : " لا يقبل روسو - فى "الرسالة" - امكانية وجود دفعة تعاطف عفوية بل بدا اكثر ميلا لتبنى فكرة هوبز عن حرب الجميع ضد الجميع : " لا يربط البشر بعضهم ببعض اية فكرة عن الاخوة المشتركة ، فهم لا يحتكمون الا للقوة لانهم كانوا يظنون ببعضهم البعض العداوة . ان امرا وحيدا هاتما على وجه الارض تحت رحمة الجنس البشرى ليس الا حيوانا شرسا" .

لم يقل روسو: "كاتوا اعداء"، بل قال "انهم يظنون ببعضهم البعض العداوة" ينبغي ان تلتفت هنا الى الفرق الدقيق بين العبارتين . ويبدو اننا مصيبين في هذا الالتفات . فقد تول ويرتبط الرأي الخاص بالعداوة باعتقاد ضال ناشئ عن العزلة والضعف وشعور الانسان بالحرمان من كل عون رباني . هل نحن هنا بازاء مجرد رأى لم اتنا بالفعل ازاء وهم ؟ هذا ما يظهر بوضوح فى هذه العبارات الثلاث التى ينبغي علينا الانسقاطها من حسابنا : " كاتوا يظنون ببعضهم البعض العداوة . لقد اوحى لهم ضعفهم وجهالهم بهذا الرأى ، وبما انهم لا يعرفون شيئا فهم يخشون كل شئ . وهم يهاجمون ليدافعوا عن انفسهم . ان يترك امرء وحيدا . " (التشديد من عندنا) .

ليست الدراسة حبا فى الحرب وإنما بسبب الخوف خاصة ان الدراسة عاجزة عن اعلان الحرب . انها خاصية الحيوان "الحيوان الشرس" والانسان الحى المعزول الذى لم يحظ بإيقاظ الخيال للشفقة . فلم يشارك بعد فى الاجتماع البشرى ولم يصبح بعد عضوا من اعضاء النوع الانسانى . لقد كان هذا الحيوان – ولنشدد هنا على هذه الفكرة – مهينا لأن يقترف فى حق الاخرين كل الشر الذى كان يخشاه منهم ، "الخوف والضعف هما مصدر القسوة" . والقسوة ليست شرا ايجابيا . وما من سبب للاستعداد لاقتراف الشر هنا الا الاخر والا التمثيل الواهم للشر الذى اظن ان الاخر سوف يقترفه بشئى .

ليس هذا سببا كافيا لاستبعاد الشبه بين نظرية روسو ونظرية هوبز عن الحرب الطبيعية التى لن يقوم العقل والخيال الا بتنظيمها فيما يشبه الاتصال للعنوان ؟ ولكن نص روسو اكثر وضوحا ، اذ تسوقنا فى "الرسالة" تلك الفقرة التى تنطوى على طرح بمنعنا من اعتبار لحظة خمود الشفقة هى لحظة الشر الشغوف بالحرب على النحو الذى تصوره هوبز . فكيف يصف روسو – فى الحقيقة – تلك اللحظة الهنيوية للشفقة الناعمة ؟ (ولا بهم – فى هذا المقام على الاقل – ما اذا كانت لحظة واقعية او لسطورية) او ما الذى يراه روسو بشأن اللحظة التى لم تزل اللغة والخيال والعلاقة بالموت فيها فى حالة كمون ؟ فى هذه اللحظة يقول روسو : " لا يمكن للانسان الذى لم يفكر ابدا ان يكون رحيفا او عادلا او عطوفا " بالطبع ، ولكن هذا لا يعنى انه يكون ظالما وغير عطوف ، وانما يعنى انه بمنزلة بين

منزلتين من تعارض القيم . اذ سرعان ما يتبع روسو هذه العبارة بقوله : " بل لا يستطيع ان يكون شريرا او حقودا . ومن لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه ، فهو وحيد في وسط النوع الانساني " .

في هذه "الحالة" لا يوجد للتعارضات السارية على نظرية هوبز قيمة او معنى . ولا يصبح لتساق التقديرات الذي تتحرك فيه الفلسفة السياسية اى حظ للفاعلية . وهكذا نرى بشكل الفضل وفق اى عنصر (محايد عار ، ومجرد) سيكون هذا النظام مؤثرا . نستطيع ان نتحدث بدون مفاضلة عن الطيبة او الشر ، عن السلام او الحرب ، وسيكون الكلام فى كل مرة صحيحا او خطأ ولكنه سيكون دائما كلاما لا محل له من الاعراب ، ان ما يكشفه لنا روسو هنا هو الاصل المحايد لمنظومة المفاهيم الاخلاقية - السياسية ومجال موضوعيتها ونسقتها القيمى . وعلى هذا ينبغي تحييد كل اتساق التعارضات التى تموج بها الفلسفة التقليدية للتاريخ والثقافة والمجتمع . قبل هذا التحييد وهذا الاختزال ظلت الفلسفة السياسية تعمل فى اطر من سذاجة البديهات المكتسبة والطارئة وبالتالي كانت معرضة باستمرار للخطأ الذى يرتكبه هؤلاء الذين عندما يفكرون فى حالة الطبيعة يتقلون اليها الافكار التى استقوها من المجتمع .. " Second Discours p.145 . وللإختزال الذى نجده فى "الرسالة" اسلوبه الخاص . اذ يسعى روسو الى تحييد التعارضات عن طريق شطبها ، يشطبها وفى الوقت ذاته يؤكد عليها بوصفها قيما متعارضة . وهذه الطريقة مستخدمة بتماسك والحاح فى الفصل العاشر تحديدا . " من هنا جاءت التناقضات الظاهرة بين اجداد الامم : قدر من الطبيعة وقدر من اللا انسانية ، اخلاقى بالغة الشراسة وقلوب بالغة الرقة .. لقد كانت هذه الارمنة الهمجية هى العصر الذهبى لا لان البشر كانوا متحدين وانما لانهم كانوا متفرقين .. فالبشر اذا شننا كان يهاجم بعضهم بعضا كلما التقوا . ونادرا ما كانوا يلتقون فسدت حالة الحرب كل مكان ، ونعمت كل الارض بالسلام " (٢٠) .

ان نمنح امتيورا لاحد طرفى التناقض ، فنعتقد حقا ان حالة الحرب وحدها هى الحالة المهيمنة فهذا يجعلنا نقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه هوبز . فقد تضخم لديه - بشكل غريب - "الرأى" الوهمى عن "البشر" "الاولل" الذين يظن بعضهم ببعض العداوة " . هنا ايضا لا نجد اى اختلاف بين "الرسالة" و "المقل"

فالاختزال الذى تم اجراؤه فى "الرسالة" سوف يتم التأكيد عليه فى "المقال" ولاسيما عند نقد هوبز . ما يأخذه روسو على هوبز هو انه فى خلاصة سريعة جداً وصل الى ان البشر ليسوا ميالين الى بقطة الشفقة بشكل طبيعى ، وانهم لا يرتبطون بآية فكرة عن الاخوة المشتركة ، وانهم حينئذ اشرار ومحبين للحرب . اما نحن ، فلانستطيع ان نقرأ "الرسالة" كما لو كان هوبز هو الذى يقرأها ويلسرها فى عجلة من استنتاج للشر من مجرد غياب الطيبة . ما تقوله "الرسالة" ويؤكدده "المقال" – على افتراض ان "الرسالة" سابقة على "المقال" – هو ما يلى :
علينا الان نخلص مثل هوبز الى ان الانسان باعتباره لا يملك آية فكرة عن الطيبة فهو شرير بطبيعته ، وانه ثم لانه لا يعرف الفضيلة .. اذ ير هوبز هنا ان السبب الذى منع البدائيين من استخدام عقولهم – كما يزعم مشرعونا – هو السبب نفسه الذى منع البدائيين من المغالاة فى استخدام ملكاتهم – كما يزعم هوبز – حتى اننا نستطيع ان نقول ان البدائيين لم يكونوا اشرارا لانهم – على وجه التحديد – لا يعرفون ماذا تعنى الطيبة . وما حال دون اقترافهم للشرور هو سكينه العواطف والجهل بالرديلة وليس الاستتارة او ردع الققون . كان الامر ان مرده الى الجهل بالرديلة اكثر من معرفة الفضيلة " (١٢) .

ونستدل من خلال اشارات اخرى على ان اقتصاد الشفقة لم يتغير فى "الرسالة" عنه فى الاعمال الكبرى لروسو . وعندما تستيقظ الشفقة عن طريق الحضور والتفكير . وعندما يتم تجاوز الحضور المحسوس عن طريق صورته . نستطيع ان نتخيل ان الاخر يشعر ويعانى وان نحكم بذلك . ومع ذلك ، فنحن لا نستطيع ولا ينبغي لنا ببساطة ان نكاد معاناة الاخر نفسها ، اذ تستبعد الشفقة – بحسب روسو – ان يكون فعل توحدنا مع الأكم بسيطا وكاملا . وذلك فيما يبدو لسببين ، او فى الحقيقة لسبب واحد عميق ، هو نوع ما من الاقتصاد :

١- فنحن لا نستطيع ولا ينبغي لنا ان نشعر بمعاناة الآخر مباشرة . وبصورة مطلقة لأن مثل هذا التقمص وهذه المعاشية الداخلية للأكم ستكون خطيرة ومهلكة . ولهذا فان ايقاظ كل من الخيال والفكر والحكم للشفقة هو ما يوضع حدودا للقدرة ويمسك الاخر قيد مسافة منا فى ذات الوقت . فنحن نتعرف على هذه المعاناة بما هى عليه ونتبنى شكوى الاخر ، ولكننا نصون انفسنا من العذاب ونحترمه فى ان . هذه

النظرية التي تتصل بنظرية التمثيل المسرحي عند روسو قد تحددت ملامحها في "الرسالة" و "اميل" فقد عرض روسو بوضوح - في هذين الكتابين - للمفارقة الموجودة في علاقتنا بالآخر : فكلما تقمصنا شخص الآخر كلما شعرنا بالآمه بوصفها الآمه ، وبالآمنا كاتها الآمه ، ولكن ينبغي للآم الاخر بوصفها كذلك ان تظل الآما للآخر فما من تقمص اصيل الا وكان مصحوبا ببعض اللاتقصص .. الخ ، يقول روسو في الرسالة : " كيف نترك انفسنا لننفع بالشفقة ؟ نفعل ذلك عندما ننتقل خارج حدود انفسنا ، وننقص شخص الكائن المعذب . عندئذ لن نعتى الا بقدر ما نحكم بانه يعنى ، فنحن لا نتالم داخلنا واما داخله ". ويقول في "اميل" : " ان الإنسان يشارك اترابه الامهم وهذه المشاركة تكون ابرانية وهائلة ، وهو يشعر بالشفقة ازاء الأم الآخرين ويشعر في ذات اللحظة بالسعادة لأنه معني من هذا العذاب فهو يشعر في هذه الحالة بالقوة التي تمتد بنا إلى ما وراء نواتنا ، وتجعلنا نوجه الحيوية الزائدة لرفاهيتنا إلى مجال اخر ينبغي بلا شك حتى نشعر بالآمي للآم الآخر ان نتعرف عليها ولكن لا ينبغي أن نشعر بها (p72 o) علينا أن نجعل تقمصنا للآخر يدمرنا وينبغي دائما احتواء الاقتصاد في الشفقة والأخلاق في أطر حب الذات ذلك أن حب الذات وحده هو الذي يستطيع أن يهدينا إلى خير من لجل ذلك ينبغي أن من حكمة الطبيعة الطبيعية التي تقول " ((حب لأخيك ما تحبه لنفسك)) بحكمة أخرى أقل كمالا وإن كانت أكثر فائدة من الأولى وهي "اصنع الخير لنفسك بالقل الذي ممكن للآخر" (p156 disco0urs) تحل الحكمة الأخيرة محل الحكمة الأولى .

علاوة على ذلك ليس التقمص عن طريق المعايضة الداخلية عملا أخلاقيا .

أ . فالتقمص لن يجعل المرء يتعرف على العذاب بوصفه عذابا الأخر ذلك أن الأخلاق واحترام الآخر يفترضان بعضا من عدم التقمص ويبرز روسو هذه المفارقة الخاصة بالشفقة في علاقتنا بالآخر على أنها مفارقة . ويقع هذا المفهوم الهام جدا بالنسبة لفكر روسو موقع القلب من الفصل التاسع "للرسالة" و يأتي في باب شرح الشفقة للخيال أهمية الضرورة في تجربة المعاناة كمعاناة الآخر، حيث أنه يفتح بنا على نوع من اللا حضور في قلب الحضور التي تمكننا من معايضة معاناة الآخر بوصفها معاناتنا غير الحاضرة ، التي كانت في الماضي أو قد تكون في

المستقبل ومستكون الشفقة مستحيلة خارج إطار هذه البنية التي تربط الخيال بالزمن وبالأخر ، والتي هي ذات المخرج الوحيد إلى اللاحضور الانفتاح الوحيد على اللاحضور ينبغي بلا شك حتى نشعر بالأسى لآلام آخر أن نتعرف عليها ولكن لا ينبغي أن نشعر بها فعندما نكون قد عايننا (في الماضي) أو نخشى أن نعاني (في المستقبل) فنحن نرثي لهؤلاء الذين يعانون ولكن عندما نعاني (في الحاضر) لا نرثي إلا لأنفسنا (Emile) في فقرة ذكرناها من قبل كان روسو قد بين لنا هذه الوحدة التي تجمع الشفقة مع تجربة الزمن ممثلة في الذاكرة أو التنبوء ، أو ممثلة في الخيال ، أو مع عدم الإدراك الحسي بصفة عامة: ((يبدو الإحساس البدني بالآلمنا محددًا أكثر مما نظن . ولكن الذاكرة هي التي تشعرنا باستمرار الآلم والخيال يمتد بالآلم إلى المستقبل وهو ما يجعلنا حذيرين بالرثاء فعلا . وهذا فيما اعتقد أحد الأسباب التي تجعلنا نتعاطف مع آلم الإنسان أكثر مما نتعاطف مع آلم الحيوان فحتى لو دعنا الحساسية المشتركة بيننا وبين الحيوان لأن نطاق بيننا وبينه فنحن لا نرثي كثيرا للحصان الذي يجر عربة النقل وهو في الأضطراب لأننا نعتقد أنه وهو يأكل العلف يفكر في الضربات التي تلقاها أو في المتاعب التي تنتظره (p264)

ب - سيكون التقمص التام والخالص غير أخلاقي لأنه سيظل تقمصا حسيا ولن يتحول إلى مفهوم معياري عام . إن شرط الصمت الأخلاقي هو أن تكون الإنسانية - من خلال المعاناة الفريدة لكائن فريد ومن خلال حضوره ووجوده الحسي - موضوعا للشفقة وإذا لم يتم الوفاء بهذا الشرط تكاد الشفقة أن تكون ظلما هكذا يفتح الخيال والزمن المجال لمسيادة المفهوم والقانون ، نستطيع إذن أن نقول أن المفهوم الذي كان روسو يسميه " مقارنة " إنما يوجد باعتباره زمنا وهذا هو ما يطلق عليه هيجل الموجود Dasein فالشفقة تتزامن مع الكلام ومع التمثيل وحتى نمنع تدهور الشفقة إلى حال من الضعف ينبغي علينا أن نعممها وأن نمتد بها لتشمل كل الجنس البشري وعلى هذا النحو لا نستسلم لها إلا بقدر ما توافق العدالة ، فالعدالة من بين كل الفضائل هي الفضيلة الأكثر تدعيا للخير المشترك بين البشر جميعا ينبغي علينا إذن - بمقتضى العقل وحبا لأنفسنا أن نشفق على نوعنا البشري بأكثر مما نشفق على أقاربنا ، وإنه لمن القسوة تجاه البشرية أن نشعر بالشفقة على الأشرار (p303-304) .

ليس هناك تطور في فكر روسو فيما يخص هذه النقطة ولا نستطيع أن نستمد منها جحة داخلية خاصة بمتن النص لنحسم أسبقية " الرسالة " أو تأخرها فلسفيا في فكر روسو وكنا قد استبعدنا من تحليلاتنا حتى الآن مجال الافتراضات الخارجة عن النص وهو ما سنناقشه الآن ، وأن احتفظنا بإمكانية مناقشة مشكلات أخرى داخلية خاصة بمتن النص إذا ما دعت الحاجة الي ذلك .^(١٤)

جدل اولي حول الرسالة وطريقة اتشائها :

لدينا لعلاج المشكلات الخارجية الخاصة بالرسالة بعض الاقتباسات من دوكلو Duclos بالاضافة الي بعض التصريحات لروسو ، وقبل كل ذلك لدينا فقرة هامة في كتاب " الاعترافات " ونستطيع ان نستنتج منها على الأقل ان : " الرسالة " التي كان روسو ينوي في البدء ان يلحقها " بالمقال الثاني " كانت منقطة الصلة - في كل الاحوال - عن كتاباته الاولى عن الموسيقى . نحن الان في عام ١٧٦١ : " علاوة على هذين الكتابين وعلى قاموس الموسيقى الذي كنت اعكف عليه بشكل مستمر من وقت لآخر كنت منشغلا بكتابت اخرى اقل اهمية كانت كلها قيد النشر . وكنت اتوى اصداها منفصلة او في مجلد جامع لاعمالى ان امكنتى ذلك . وكانت " الرسالة في اصل اللغات " هي اهم هذه الاعمال التي كان معظمها مخطوطا بين يدي دي بيرو De peyrou . وكنت قد عرضتها للقراءة على كل من ماليرب Malesherbes والنبييل لورنزي Lorenzy . وقد امتدحها الاخير . وكنت احسب ان مجموع هذه الاعمال سوف يدر على بعد خصم النفقات مبلغا يقدر بثمانيه او عشرة الاف فرنك . وهو المبلغ الذي كنت اريد ان استودعه باسمي او باسم تيريز بما يدر لنا ايراد مدى الحياة . بعد ذلك نستطيع كما قلت لها ان نذهب لنعيش سويا في قلب اى منطقة ريفية " (p.560) .

لقد نصح ماليراب روسو بان ينشر " الرسالة " منفصلة^(١٥) وكان ذلك في الوقت الذي نشر فيه روسو كتاب " اميل " في عام ١٧٦١ . قد تبدو المشكلة من الخارج بسيطة ، ويمكن ان نعتبرها منتهية منذ قرابة نصف قرن كما يقول ماسون Masson في مقال له في عام ١٩١٣^(١٦) ولكن لسبيناس Espinas^(١٧) هو الذي افتتح الجدل حول هذا الموضوع محتجا بما اعتبره تناقضا في فكر روسو نفسه ، إذ كان يصر على ابراز ما بداله في المقال الثاني مناقضا لما جاء في

"الرسالة" بل وللمقال الذي كتبه روسو عن الاقتصاد السياسي في الموسوعة) وهو مقال كان قد اثار هو ايضا مشكلات حول تاريخ كتابته "المقال" وحول علاقة افكاره بما جاء في "المقال الثاني" (فطى سبيل المثال بدا "المقال" - الذي ازاح كل الوقائع ليرقيم بنية وتكويننا مثاليا - غير متمق مع " الرسالة " التي تستدعي ادم وقابيل ونوح لتصوغ مضمونا واقعيًا يتسم بكونه تاريخيا واستطوريا في ان . بالطبع ينبغي علينا ان ندرس بعناية استخدام روسو لهذا المضمون الواقعي وما اذا كان يستخدم الوقائع كفارس للقراءة او كأمثلة موضحة من اجل تحييد هذه الوقائع . وهو ما سمح لنفسه بان يصنعه ايضا في المقال ولا سيما في الهوامش التي كان من المقرر ان تكون الرسالة - كما نعرف - جزءا منها . وايا كان امر هذا التناقض المزعوم ، فان اسپيناس لم يصل الى ما وصل اليه ستاروبنيسكي من قرار باسبقية "الرسالة" على "المقال" بل ان اسپيناس - في اعتداده بالاقتراسات المأخوذة عن بوكلو - قد خلص الى نتيجة عكسية مؤداها ان "المقال" سابق على "الرسالة" (٢٨)

وقد اعترض لانسون Lanson على هذا التفسير (٢٩) ولكن انطلاقا من المقدمات نفسها : اي من الاختلاف بين "الرسالة" وسائر اعمال روسو الكبرى . لقد اراد لانسون - لاسباب فلسفية تشكل الهدف الحقيقي لهذه المجالات وتمنحها ما تتمتع به من حيوية - ان يحافظ على وحدة الفكر عند روسو كما اكتملت في سنوات النضج (٣٠) فقام بوضع "الرسالة" ضمن اعمال الشباب : " لاشك في ان "الرسالة في اصل اللغات " تتناقض مع "المقال عن اللامساواة" . ولكن ما هي الحجج التي يحتج بها السيد اسپيناس ليضع هذه قبل تلك ؟ انها حجة تستند الى اقتباسات روسو لفقرات من عمل بوكلو الذي ظهر في عام ١٧٥٤ . وما قيمة هذه الحجة اذا كنا نعرف ان روسو قد اعد صياغة نص "الرسالة" مرة او مرتين على الأقل ؟ ومن المحتمل ان يكون روسو قد استعان بهذه الاقتباسات وقت اعدته لصياغة الرسالة في المرة الاولى او الثانية . وبالنسبة لي فلي الحق في الاعتقاد ، ووفق قرانن ايجابية ، ان كتابة "الرسالة في اصل اللغات " ترجع الى مرحلة لم يكن المنظور المنهجي لروسو قد تبلور فيها بعد ، وان هذه الرسالة في عنوانها الاولى وهو "رسالة عن مبدأ الميلودي" كانت عبارة عن رد على كتاب راموا Rameau الذي يحمل عنوان "البرهان على مبدأ الهارموني" (١٧٤٩ -

١٧٥٠) كما تصدر الرسالة - في مادتها وقوامها - عن نفس التيار الفكري الذي نجده في رسالة كونديك Condillac عن "اصل المعارف الانسانية" (١٧٤٦)، ورسالة ديدرو Diderot عن "الصم والبكم" (١٧٥١ - ١٧٥٠) إن ساعزو - تاريخ تحرير "الرسالة" إلى عام ١٧٥٠ على الأكثر أي إلى الفترة تقع بين تاريخ تحرير "المقال الأول" وتاريخ نبوعه ونجاحه من الصعب أن نعتبر اقتباسات دوكلو قد أقضت مؤخرًا حتى وإن أمكن ذلك لأنها اقتباسات و الأرجح أن قراءة روسو لكتاب "تفسير النحو العام" لدوكلو قد أثر بعمق في روسو إن لم يكن قد ألهمه مجمل أفكار "الرسالة". أما علاقة روسو بكونديك وديدرو فلم تقف عند حدود هذا العمل فحسب .

لهذا السبب فبته فيما يتطرق بمشكلة التحديد التاريخي - والتي يصعب الوقوف عند ظواهرها الخارجية يبدو لنا رد ماسون على لانسون في هذا الصدد مقنعا وحاسما تماما^(٢١)

"ويجب علينا في هذا المقام أن نمتشهد بهذه الفقرة الطويلة التي عرض فيها لانسون لحجج لانسون فكتب يقول " هذه الحجج ماهرة جدا وتكاد تكون مقنعة وربما لم تتح هذه الحجج للمسيد لانسون لأنه راغب في ألا يكون روسو مناقضا لنفسه ، فإذا بدت "الرسالة" غير مناقضة "للمقال الثاني فمن يعرف ربما يرتد المسيد لانسون بزمن صياغتها المبدئية إلى ما هو أبعد من ذلك ولا أريد هنا أن أفحص العلاقات الداخلية بين " الرسالة " و "المقال عن اللامسلواة " فلما أرى أن التناقض هنا أيضا ليس أكيدا بالدرجة التي يراه عليها الأستاذ لانسون ولكنني سألتزم هنا بملاحظتين خارجيتين ، ولكنهما - في تقديري حاسمتان :

١- مزال مخطوط "الرسالة في أصل اللغات" موجودا حتى اليوم في مكتبة نيوشاتل، ومصنف برقم (٧٨٣٥) وهو عبارة عن خمس كراسات مذهبية بحجم ٢٣ . ٥٠ مم مربوطة بشريط حريري لزرقي) ومكتوبة بخط بديع ويبدو أنها كانت جاهزة للطباعة الصفحة الأولى مكتوب عليها: بقلم جان جاك روسو مواطن من جنيف ولا شك أن هذه هي النسخة الأولى التي دونها روسو عام ١٧٦١ عندما فكر في أن يرد - بهذا الكتاب على رامو Rameau الذي كلن يمعن في مضارفته بقسوة (Lettre a Maiesherges , du 25/ 9 /61)

فيما بعد على الأرجح أخذ روسو هذه النسخة إلى موتيه . Motiers كما سوف نرى . ليجمعها ويجري بعض الإضافات أو التصويبات وهو ما تستدل عليه بسهولة لأن الحبر والخط المستخدم في هذه المراجعة مختلف تماما عن الحبر والخط المستخدم في النسخة الأصلية وتستحق هذه التغييرات الاهتمام إذا ما قمت يوما بدراسة مستقلة للرسالة^(٢١) ولكنني سأقتصر هنا على هذه التصحيحات التي تحمل لنا إشارات تاريخية في نسخة عام ١٧٦١ نجد النص كلا مجملا إذ لم يتم تقسيمه إلى فصول إلا أثناء مراجعته في موتيه ومن ثم فالمسطور الأخيرة للعمل لا تنطبق على الفصل العشرين وحده وإنما على مجمل "الرسالة". إذ يقول روسو: "سوف أنتهي الآن من هذه التأملات السطحية والتي يمكن أن تولد منها أفكار أكثر عمقا بأن أقتبس الفقرة التي ألهمتنى إياها والتي سوف تكون مادة للفحص الفلسفي أكثر مما هي مجرد ملاحظات على الوقائع أو مجرد استدلال بالأمثلة على أن شخصية وعادات ومصالح شعب ما تؤثر على لغته (هذه الفقرة مقتبسة من كتاب *Remarques sur grammaira generale et raisonnee* p.11 ووكلو والذي نشر في النصف الأول من عام ١٧٥٤)

٢. لدينا أيضا شاهد قطعي آخر من عند روسو نفسه ، فطلى مشارف عام ١٧٦٣ خطر له أن يجمع ثلاثة كتبيات مخطوطة في مجلد واحد ، هذه الكتبيات هي "المحاكاة المسرحية" و "رسالة في أصل اللغات" و "كاهن إبراهيم" ولم ير هذا المجلد النور، ولكن بقي لنا منه مخطط المقدمة في كراسة من مسودات روسو المحفوظة في مكتبة نيوشاتل مصنف رقم ٧٨٨٧ : 106 - 104 F سادع جتبا هنا ما يخص المحاكاة المسرحية و "الكاهن" في هذه المقدمة وسأقتصر فقط الخاصة بالرسالة^(٢٢). "لم يكن الكتيب الثاني سوى جزء من المقال حول اللامساواة" وقد عدت فاقطعته منه لأنه بدا لي طويلا جدا وخارجا عن السياق ثم عدت إليه) وكان روسو قد قل قبل ذلك (ثم أتممته) بمناسبة الأخطاء التي وردت عند رامو حول الموسيقى وهو موضوع قد غطاه المقال الذي كتبتة في الموسوعة والذي يحمل العنوان نفسه ومع ذلك فقد شعرت بالخجل لأنني أولف كتبيا عن اللغات وأنا لا أعرف بالكاد الأ لغة واحدة ، هذا علاوة على أنني لم أكن راضيا عن هذا الكتيب فقررت أن أغره إذ اعتبرته غير جدير باهتمام الجمهور ولكن (مالميرات وهو حكم بارز يدعى

الأب ويحبها ، كان قد أبدى رأيا بشأن الكتيب أفضل من رأبي فيه ، عندئذ خضعت لرأيه بمنتهى السرور كما يمكن لكم أن تتوقعوا وهكذا حاولت أن أمرر هذا الكتاب - الذي لم يكن أجرو على نشره منفصلا ضمن كتابات أخرى ومن غير الممكن لأي دليل نقدي داخلي أن يصمد أمام هذه الشهادة التي أدلي بها روسو نفسه لقد حررت الرسالة بشكل مبني بوصفها هامشا طويلا في كتاب "المقال الثاني" في عام ١٧٥٤ ثم صححت وأضيف إليها فقرات أخرى حتى أصبحت بحثا مستقلا صالحا للرد على رامو في عام ١٧٦١ وأخيرا روجع البحث للمرة الأخيرة وتم تقسيمه إلى فصول في عام ١٧٦٣

الهوامش

(١) انظر كتاب: الصوت والظاهرة ، La voix et le phenomene .

(٢) ينبغي ان نذكر هنا من باب الاستفاضة كتاب عن:

* "De l'essence de la verite De l'essence du fondement "

ولاسيما ما يشر فيهما الى افكار المدينة Agathon,polis ، الحقيقة Aletheia .

(٣) تستند الى طبعة: Grammaire genereae et raisonnee de port- Royal التي نشرها laucelot Araud (١٧٦٣) كتاب :

Precedee d'un essai sur l'origine et les progres de la langue francaise

بعضها تعليق Duclot والذي اخفنا عليه بعض الهوامش Perlet An xl-1803

(٤) p.396 الصدى تحديدا لهذا النص يوجد فيما هو خارج المقال ، اي في الهوامش المجموعة في طبعة la pleiade تحت عنوان

: prononciation . T:II,p.1248 و في طبعة Streickeisen - Moultou تحت عنوان Fragment

d'un Essai sur les langue . يربط روسو " في تحده بين تدهور الاحلال وفساد النطق وتقدم الكتابة . بل انه يذكر

بعض امثلة المشبهة التي شاء حظه النص ان يشهداها ، والتي يقول عنها انها ترجع الى "نساء في النطق ، في اللهجة او في العادة " ،

الما كلمات عابثت "نمو نطقها charolois-charoles / secret-segret / persecuter-perzecuter كل هذه

الموضوعات تحلها ايضا الى L'abbe Du Bos في كتابه la peintere (١٧١٩) . Reflexions crutuques .

sur la poesie et sur

p.397. (٥)

(٦) p.421 . ان الذي يصنع اللغة هو شعب موحد في حسد . وذلك بواسطة مساهمة عدد لا نهائي من المحاحات والافكار

والاسباب المادية والمعنوية المتنوعة . والمركبة . مع توالي القرون ان يكون في الامكان معرفة الحقبة التي تحدث التغييرات او الانحرافات

او اشكال التقدم . في الغالب الرواة هي التي تحسم الامر واحيانا المتنازعينها الخفية التي تغلت من فكر ومن معرفة هؤلاء الذين قاموا

بتأليفها . ان الكتابة (وانا اتحدث هنا عن كتابة الاصوات) لم تولد مثل اللغة بطر . وغير محسوس . لقد ظلت قرونا طوال دون ان

تولد : ثم ولدت فحاة مثل النور .

(٧) (pleiade) T. I,p.560,no3 .

(٨) "Rousseau et la science ,pp.17-18,1948,"Le rationalisme de Rousseau politique de son tamps 1950,p.146"

(^{١١٠})Hendel:J.J. Rousseau moralist T.1.p.66 sq. political writings, I,10 . وانظر ايضا

(^{١١١})infra p.277 .

(^{١١٢}) سبق ان ذكرنا ملاحظة ديراثيه Derathe وانظر ايضا Starobinski طبعة Second Discours في poliade

p.154 هامش (٢)

(^{١١٣}) المنقود هنا هو Mandeville انظر ملاحظة Starobinski في طبعة Discours في poliade التي ترجع اليها

التشديد من عندنا (T.,111,p.154 .

(^{١١٤}) التشديد من عندنا . نحن لسنا لاميالين بالامثلة التي اختارها روسو : " دون الحديث عن حنان الامهات على اطفالها والاحطار

التي يكابدونها من اجل ضمان هذا الحنان لهم . نلاحظ الممتاز الحيول من وطأ الاحساد تحت سنايكها . لا يمر حيوان على حيوان

ميت من جنسه دون ان يشر بالقلق : هناك حق من يقعون لهم ما يشبه مراسم الدفن . والتعب الحزين للبهائم وهي تدخل الى

المزرة هو بمثابة اعلان عن الانطباع الذي يثرها امام المشهد الرهيب الذي يصيها . ونرى بكل سرور مؤلف حكاية التحل هذا

Fable des abeilles . مجوا على الاعتراف بالاسنان كاتنا رحيما وحساسا . يخرج في المثال الذي يقدمه ليهان ذلك .

باسلوبه البارد والدقيق . ليقدم لنا صورة مؤثرة عن رجل سجين يلمح في الخارج حيوانا مفترس " . يتزع طفلا من على صدر امه ،

طاحنا تحت اسنانه الفتاكة الامضاء الضميفة . مجزقا باظفاره احشاء هذا الطفل . اي اثاره نظيفة يشر بها هذا المشاهد للحدث دون

ان يكون له في هذا المشهد اي مصلحة شخصية ؟ واي للذ يعانته بسبب هذه الرؤبة وبسبب عدم استطاعته تقدم اي عون للام

الغاية عن الرعي ولا للطفل المحتضر ؟ هذه هي الحركة الخالصة للطبيعة السابقة على كل تفكير " .

(١٤) نسائل لو أمكننا بصد هذه النقطة ، كما يفعل ديراثيه ، Emile في تعارض مع .. Second Discours في

Emile تصبح الشفقة شعور "مشتق" من حب الذات . في حين أنه في .. Second Discours نجد هذين المبدأين متعارضين

Le rationalisme de Rousseau pp. 99-100

(^{١١٥}) نحن نعرف ان روسو كان لديه مشروع انجاز كتاب عن دور النساء في التاريخ . كان الامر يعني بالنسبة له فيما يبدو استعادة

حقيقتنا تاريخية (اهمية دور النساء في التاريخ والذي تعتمد الرجال حجبهم) وفي نفس الوقت التذكير بالخاصية الضارة احيانا لهذا

الدور ، حيث يلوم بتقلبات حول الرجال العظام الذين تركوا انفسهم لتحكم النساء مثل تيمستوكل وانطونيو ، الخ . انما قامت

فولفي زوجة انطونيو بالثورة المحرّب لانهما لم تحظ بحب ليهصر . انظر :

(pleiade II.p.1254-1257) venements importants don't les ete la les femmes. Cause secret .

(^{١١٦}) طبعة 204 p. Garnier نقرأ كل الماش ١ : المؤلف يندعش من " مثل هذه المرحه ، نرى جيادا تطبيقها ، قد تم اخذها

بالحرف من قبل نلس عقلاء في فرنسا " .

(^{١١٧}) Second Discours p.159 . حول العلاقة بين هذه الموضوعات وموضوعات متعارضة او متشابهة عند فولتير وبوقوت

وبوفندروف ، انظر المرامش طبعة . Pleiade p.158-159 .

(^{١١٨}) Lttre a M.d'Alembert,pp.206-207 انظر ايضا هامش صفحة ٢٠٦ وهو يبدو هكذا : " النساء عامة لا يجبن :

اي فن ولا يمدون واحدا منها ويقترون الى العبقرة ... " في اجتماع الجنسين احدهما يبنخي ان يكون فعلا قويا والاخر سلبيا ضعيفا

Emile p.446 ليس من الجدير بالانتباه ان ينشئه الذي يوبد هذا المفهوم للاتبوة وتدهور الثقافة واصل الاخلاق بوصفه

حضرها للعبد قد كره روسو ؟ ليس من الجدير بالانتباه انه اعتبره المثل البارز لاخلاق العبيد ؟ ليس من الجدير بالانتباه انه رأى

في الشفقة ، تحديدا انقلابا . يمكن ان يقال الكثير على هذا السؤال . انه يدفع بنا الى ان نقارن بين التماذج الروسوية والتيشوية

للاتبوة : السيطرة او الاغواء كلاهما رهيّب سواء استخدماها بالتبادل او بالاتقارن . صورة النومة المهذلة والمثبة او صورة الغضب

المدمر والمثهم . سوف تقع في الخطأ لو (Encyclopedie tr, M,de Gandillac (ed. De Minuit, p.361)

(^{١١٩}) انظر Le rationalisme de Rousseau Derathe وخصوصا p.30 وما بعدها .

¹⁰⁰ يرى ديويته ان "موركام هو اول من اشار الى اهمية هذه الفكرة عن الاستعداد الافتراضي عند روسو " انظر Le rationalisme de Rousseau, R.M.m p.13
 Du livre jan-fev. 1918 ، اغلب النافعات المتواترة لروسو سوف يتم العاؤها من خلال هذا النداء للاستعداد الافتراضي الذي يقوم بعملية تواصل عند كل نقطة انفصال ويبدأ "بالقاط التي يستغل فيها انخساع عن الطبيعة ويرتبط بها . انظر Rousseau et science politique de son temps, Derathe p. 145. :
 "الافتراضية هذا غير معروف في الغالب عند اي مؤلف كان . وعدم المعرفة بهذا الموضوع تحده في قلب مشكلة الأفكار الفطرية . وفي علاقة لوك ببيتر وعلاقة لبيتر بدهكارت .

¹⁰¹ بالطبع يتحدد المقام هنا من خلال تفكير يجمع بين كانط وروسو في شان اخر يختلف عن موضوع الاخلاق . كل السلسلة التي تربط حركة التوقيت الزمني وشكلانية الخيال والحسية والحب الذاتي للحاضر ، وكل ما كررته بشدة قراءة هيدغر في كتابه Kant et probleme de la metaohysique . يمكن ان يودي - من خلال طريق معروف بغير - الى ارض روسوية ¹⁰² المقال لا يدع الى الاعتقاد لا في الحرب الاصلية ولا في العصر الذهبي . من هاتين الوجهتين من النظر تتوافق الرسالة مع الاضروحات لروسوية الكوري . في مخطوط حنيف (النسخة الاولى من العقد الاحتياطي وتاريخها ١٧٥٦ ، يكتب روسو ان " العصر الذهبي كان دائما حالة غريبة عن الجنس البشري "

¹⁰³ 153- 154 pp. انظر ايضا p.152 وشذرة عن : Sserutan al ed tatel " طالما احتفظ الناس بمراتبهم الاولى ، في يحتاجوا الى دليل سوى صوت الطبيعة طالما لم يصبحوا اشرارا يكونون في عين عن ان يكونوا طيبين " . (p.476) .
¹⁰⁴ "الرحمة الخرفية هذا المذهب عن الشفقة تتأكد بصورة اكبر اذ ما وضعت هذه الفقرات الاربع الى حجب تظل الشفقة . رغم كونها طبيعة في قلب الانسان . ابدا غير فعالة بدون الخيال الذي ينشئها . كيف تترك انفسنا بعاطفة الشفقة ؟ عندما ندفع بانفسنا خارج انفسنا : وعندما نتوحد بالكائن المذبذب . نحن لا نمان الا بقدر حكمتنا عليه بانه يعان . اننا لا نمان داخلنا ولكن داخله هو " (المقال) .: هكذا تولد الشفقة . اول شعور يمس قلب الانسان حسب نظام الطبيعة . كي يصر الطفل حساسا ورحيما عليه ان يعرف ان هناك كائنات متشابهة له تعان مما عاناه . وانما تشر بالالام التي يشعر بها ، واخرون عليه ان يمس بانفسهم يمكنهم ان يشعروا بها ايضا . بالفعل كيف تترك انفسنا لتتفعل بعاطفة الشفقة . ان لم يكن بان ندفع بانفسنا خارج انفسنا وان نتوحد مع الحيوان المذبذب . بان تترك ، ان حاز القول ، وعودنا لنحل في وجوده نحن لا نمان الا بقدر حكمتنا عليه بانه يعان اننا لا نمان داخلنا ولكن داخله هو . وهكذا لا احد يصر حساسا الا عندما ينتمى حبه ويبدأ في نقله خارج نفسه " . (Emile p.261) .
 فلفكر كم يفترض هذا الانتقال من معارف مكتسبة . كيف يمكن لي ان اقبل الا ان ليس لدي اي فكرة عنها ؟ كيف يمكن ان اعان عندما اري شخصا اخر يعان اذا لم اكن اعرف انه يعان . وانما كنت اجهل ما هو مشترك بينه وبين ؟ ذلك الشخص الذي لم يفكر يوما لا يمكنه ان يكون رحيما ولا عادلا ولا شفوفا ، ولا يمكنه ايضا ان يكون شريرا او مستظما . ذلك الذي لا يتحمل شيئا لا يشعر الا بنفسه : انه وحيد في قلب الجنس البشري . (المقال) . ان عرضا الرسائل الخاصة بالبقاء في نظام الطبيعة معناه بيان كيفية اخروج منه ، طالما بقي احساسه محصورا داخل فردية . لن يكون هناك اي شيء اخلاقي في افعاله . فقط عندما تبدأ في الامتداد خارج ذاته يبدأ هو في تحصيل المشاعر ثم بعد ذلك مفاهيم الخير والشر التي تكون مع بالفعل انسانا وحرما لا يتحرر من النوع " . (Emile p.257)

¹⁰⁵ انظر هامشي ٢-٤ عند ناشري الاعترافات و La Pleiade p. 560 .

¹⁰⁶ Questionne de chronologie rousseauiste, Anales Jean-Jacques Rousseau .I.V. 1913

p. 37 .

¹⁰⁷ Revue de l'enseignement superieur, 1895 .

¹⁰⁸ هذه ايضا هي الخلاصة التي انتهى اليها يودان (Baudoin : La vie et les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau, pas, 1891)

Rousseau, pas, 1891) المصنعة التي ينصها للمقال تم عما يمكن ان تكون عليه قراءة روسو وحصروا في المقال وتسمح بقياس الطريق الذي ينبغي قطعه : " بين المقال عن العلوم والمقال عن عدم المساواة ينبغي ان نضع المقال في اصل اللغات .

وقد اعطاه روسو ايضا عنوان مقال حول مبدأ اللحن ويماخ فيه بالدليل اللغوي والموسيقى سوياً : وهو ما لم يمتعه من التحديث عن المنهج وعن اصوله ... التاريخ الذي كتبت فيه ليس معروفاً بالبطء . ولكن السبيل بشره بما فيه الكفاية ، الفقرات التي يتحدث فيها روسو عن الدور الرئيسي للفنون والعلم بين ان رايه قد وقف حثيثاً عند هذه النقطة في حين اننا نعرف انه كان متردداً في اللحظة التي كتب فيها خطابه . وبالتالي لم يكتب الرسالة الا فيما بعد . ومن جانب اخر . من السهل ان نرى انه لم يكن لديه هذه الانكار الراهبالية عن المنهج والتي بنادي بها في كتابه عدم المساواة (الاستشهاد بالخطاب حول العروض الفنية في هامش في الفصل الاول . لا بعد احتجاجها حاداً ، فليس هناك اسهل من اضافة هامش بعد الانتهاء من كل شيء الرسالة بما هي عليه تقدم خليطاً قريباً من اختيقي والزائف من التحفظ والخبرة . والمنهج فيها غرضي بشكل ملحوظ ، الادلة لا قيمة لها ، العقائد عن المنهج متدنية . احياناً براودنا احسب اننا في قلب كتاب عدم المساواة نفس الاسلوب نفس صياغة العبارة . نفس طريقة الفحص ونفس تسلسل التفكير والانتكار. ولكن في قلب كل هذا هناك تحفظات لا يستهان بها في الاستخلاصات واحتكاك كبير للكتابة المقدسة والتراث واليمان واضح بالصيانة الالهية وشعور بالثور من الفلاسفة الماديين . تبيننا اذا حاز القول نشر باننا ملوحي السلاح اجمالاً لقد كتب روسو هنا عملاً انظالي . يستشرف المشرف بدلا من ان ينتهج في وضع النهار . والمخبر الذي وضعه فيه قاده الى افكار صحيحة قد تمكن من الاستفادة منها ز وللأسف وضع حرثومة الاعطاء التي طورها فيما بعد في اصفهه التالية . مثال لا ينسى عن العناية التي يبني ان تشمل بما عملية التوجه السليم لمهبة المرء وحياته وعن الطريق الذي يمكن ان يقطعه مبدأ مدفوع الى نتائج المنظرنة منطلق امواج .T.1,pp.323-324

"l'unité de la pensée de J.J.Rousseau in annals VIII 1912,p.1

"هكذا يبدو لي عمل روسو : متنوع مضطرب ، تنازعه انعطافات من كل نوع ، وبالرغم من ذلك ، في لحظة معينة ، مستشر وراسخ في روحه وفي توجهاته المثالية ... ويوضع الكاتب او الانسان "حالم وعجول" في تعارض مع العمل الذي يبنيها نيابة المستقلة ، مؤثرا بواسطة "عواصة الباطنية" و "محملا بمضمرات ثورية" ، تؤدي الى "الفوضى" كما تؤدي الى "الاستبداد الاحتشامي" . ويحيل لانسون Lanson قائلا : " هذا التعارض بين العمل والانسان ، الذي يمكن تسمية تناقضاً ، ان اردنا تبني الاغوار حبيبه لان هذا هو روسو نفسه ، هل مازال من اللازم ان نخدو : ان ما يبيننا عند روسو ، وهنا عند لانسون ، هو هذا الاصرار على حجب هذا الظهور ، النقدي ، للـ "تناقض" بين الانسان والعمل ، ما الذي يخبئونه هنا تحت تعبير "روسو نفسه" ؟ موحيون لنا بان هناك تقسيماً ما باضياً ؟ من واهين ظهر الاطمئنان بان يبنني ان يوجد شيء يجب على القضية " هذا هو روسو نفسه" .

" كانت هذه ايضاً هي وجهة نظر لانسون الذي انتهى بتبني رأي ماسون Masson .

" نلاحظ بوجه خاص ان الهامش الكبير في الفصل السابع قد اصنف وان الفصل الثامن (انما كان من المحتمل ان هوميروس كان يعرف الكتابة) قد تم تعديله بصورة كبيرة ، في الصياغة الاولى كان روسو يحذر ان من المحتمل جدا ان هوميروس لم يكن يعرف الكتابة (pp.29-30) وعندما أعاد قراءة النص شطب هذه الفقرة وأضف في الهامش : "ملاحظة : هذه حكاية يبنني إسقاطها . بما ان قصة يلبثون في الالهة نفسها تؤكد ان فن الكتابة كان مستصلاً في زمن المؤلف ، ولكن هذا لا يمنع ان عمله كان يبنني ولم يكن مكتوباً . (هامش لانسون . وبدا لنا فحص المخطوط لقل خصوبة بما كان يزعم ماسون) .

" سانشر هذا النص الاخير الذي يبدو ان روسو توقف عنده ، لان المقدمة ظلت غير مكتملة ... هذه المقدمة قد سبق ونشرها "جانسنس Jansens في كتابه J.J.Rousseau als Musiker , pp.477-473 Bertin 1844 ولكن مع المفترقات واحطاء القراءة المتعددة التي لمز اقلب ما نشر من النصوص (مأخوذة من هومش ماسون) .





جاك دريدا التفكير والعلوم الإنسانية في الغد

أنور مغيث - منى طلبة

سيكون حديثي هذا بلا شك بمثابة شهادة إيمان Profession de foi شهادة إيمان أستاذ يعمل وكأني بطلب منكم الآن بأن يكون خائفا أو غير وفي لعاداته.

هاهي الخطوط العريضة للأطروحة التي أطرحها للنقاش معكم. انها ليست أطروحة ولا حتى فرضية، وإنما بالأحرى التزام وتصريح، ونداء في شكل شهادة إيمان بالجامعة، وعبرها، إيمان بالعلوم الإنسانية. في الغد، ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة.. وأعني "بالجامعة الحديثة" تلك التي أصبحت نموذجها الأوربي، بعد تاريخ وسيط ثري ومعقد، مرجحا أي "كلاسيكيا" منذ قرنين من الزمان، في البلاد ذات الطابع الديمقراطي. لقد أحرزت هذه الجامعة اعترافا ليس فقط بالحرية الأكاديمية ولكن أيضا بحرية غير مشروطة في التساؤل والافتراح، بل وفي الحق في أن يقال بصورة علنية كل ما يقتضيه البحث والمعرفة والتفكير في الحقيقة. إن الجامعة تجعل مهنتها الحقيقة، والالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة.

بلا شك يمكن مناقشة ضرورة قيمة الحقيقة إلى مالا نهاية (حقيقة مطابقة، أو حقيقة وحى، الحقيقة كموضوع لأنواع الخطاب النظرى- التقريري-، theorica constatif-او واقع شعرية - ادائية poético-performatif الخ) وهو ما يتم مناقشته بالفعل في الجامعة وفي أقسام تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية.

وقد كان هذا السؤال الكبير عن الحقيقة وعن النور وعن التنويره Lumieres Aufklarung ,Englitement,illuminisno ، مرتبطا دائما بالإنسان، وفي إطار مفهوم يتطرق بما يميز الإنسان، وهو ما أسس للنزعة الإنسانية humanisme والفكرة التاريخية عن العلوم الإنسانية في نفس الوقت. واليوم، أصبح كل من اعلان حقوق الإنسان (١٩٤٨) الذي يتجدد وتعاد صياغته دائما، وتأسيس المفهوم القانوني "الجريمة ضد الإنسانية" (١٩٤٥)، يشكلان

اليوم أفق العولمة والقانون الدولي الذي يفترض فيه أنه برعاهما (استبقى هنا المصطلح الفرنسي عولمة mondialisation بدلا من كلمة كوكبية globalization من أجل الحفاظ على الإحالة إلى العالم monde و word, globe والذي هو ليس كوكب الأرض globe وليس الكون Cosmos. إن مفهوم الإنسان وما يميز الإنسان، وحقوق الإنسان، والجريمة ضد إنسانية الإنسان، كل هذا نعرف أنه ينظم هذه العولمة. إذ أنها تود أن تكون اضفاء للطابع الإنساني humankind غير أن هذا المفهوم للإنسانية الذي يبدو إشكاليا ولا غنى عنه في آن- والذي هو أحد الدوافع المحفزة لأطروحتي هذه، وهو أيضا أحد الأطروحات التي أتوى تقديمها في شكل شهادة إيمان- لا يمكن أن تعد صياغتها بوصفه كذلك وبلا شرط وبلا فرضية مسبقة إلا في مجال العلوم الإنسانية الجديدة. وسواء كانت هذه المناقشات نقدية أو تفكيرية، فإن ما يتعلق بمسألة تاريخ الحقيقة، وعلاقتها بقضية الإنسان، وبما يميز الإنسان وبحقوق الإنسان، وبالجريمة ضد الإنسانية.. إلخ كل هذا من حيث المبدأ ينبغي له أن يجد حيزا للمناقشة غير المشروطة ومجالا شرعيا للعمل وإعادة الصياغة، في الجامعة وبصفة خاصة في مجال العلوم الإنسانية داخل هذه الجامعة. وليس ذلك لكي ينطلق على نفسه فيها، ولكن على العكس، لكي يجد مدخلا أفضل إلى مجال عام publique espace جديد ومتغير بواسطة التقنيات الجديدة في الاتصال والمعلومات والأرشفة وإنتاج المعرفة. (واحد لخطر الأسئلة التي تطرح نفسها هنا، بين الجامعة والخارج السياسي- الاقتصادي بالنسبة لمجالها العام، هي مسألة سوق النشر ودوره في عملية أرشفة وتقويم وشرعية الأعمال الأكاديمية).

هذه الجامعة غير المشروطة لا وجود لها بالفعل. ولكن وعلى الرغم من ذلك، عليها، من حيث المبدأ، ووفقا لرسالتها المعطن عنها، ولجوهرها المعطن عنه، أن تبقى المعقل الأخير للمقاومة النقدية- وأكثر من نقدية- في مواجهة كل سلطات الاستحواذ الدوجماتيقية. وعندما أقول "أكثر من نقدية"، فإني أعني ضمنا "تفكيرية" (ولما لا نقول ذلك مباشرة توفيراً للوقت) أنا أشير إلى الحق في التفكير كحق غير مشروط لوضع أسئلة نقدية، ليس فقط لتاريخ مفهوم الإنسان، ولكن أيضا لتاريخ فكرة النقد، ولتاريخ تشكل السؤال وسلطته، وتاريخ الشكل الاستفهامي

للفكر. لأن هذا الحق في التفكير يتضمن الحق في القيام بكل ذلك بصورة أدائية، أي إنتاج أحداث بالكتابة مثلا، أو إصدار أعمال oeuvres منفردة (وهو حتى الآن ما لم يكن من اختصاص العلوم الإنسانية الكلاسيكية أو الحديثة).

يتعلق الأمر بأن نعمل على حدوث شيء ما دون أن نخون بالضرورة، مفهوم الحقيقة، أو مفهوم الإنسانية الذي يشكل ميراث كل جامعة وشهادة إيمانها. هذا المبدأ في المقاومة غير المشروطة، هو حق ينبغي على الجامعة نفسها أن تتأمله وأن تخرعه وأن تفرضه، سواء قامت به أم لا، عبر كليات الحقوق أو كليات العلوم الإنسانية الجديدة القادرة على أن تشتغل بهذه القضايا الخاصة بالحق- أي، ولماذا لا نقول ذلك بلا موارد، أي علوم إنسانية قادرة على أن تأخذ على عاتقها مهام التفكير، بداية من تاريخها الخاص ومن مسلماتها.

ويمكن لمثل هذه المقاومة غير المشروطة أن تضع الجامعة في مواجهة مع عدد كبير من السلطات (: سلطات الدولة ، وبالتالي سلطة الدولة القومية وهما في السيادة التي لا تقبل التجزئة): وبمثل هذه المواجهة يمكن للجامعة أن تكون عالمية أكثر من كونها كوزموبوليتانية أي أن تكون متجاوزة لمفهوم المواطننة العالمية والدولة القومية بشكل عام. كما أن هذه المقاومة تضع الجامعة في مواجهة مع السلطات الاقتصادية (أي في مواجهة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الوطنية والعالمية) وفي مواجهة سلطات الإعلام والسلطات الدينية والأيدولوجية والثقافية... إلخ) باختصار في مواجهة كل السلطات التي تحد من ديمقراطية المستقبل.

هذا هو إذن ما أطلق عليه جامعة بلا شروطا صاحبة الحق المبدئي ، في قول كل شيء، بما في ذلك ما يدخل في باب الخيال أو التجريب في مجال المعرفة، والحق المبدئي في قوله على الملأ، أي في نشره. ومستظل هذه المرجعية إلى المجال العام هي رابطة النسب التي تربط العلوم الإنسانية الجديدة بعصر التنوير. وهذا ما يميز المؤسسة الجامعية عن أية مؤسسة أخرى قائمة على الحق وعلى الواجب في قول كل شيء كالاقراراف الديني في المؤسسة الدينية مثلا. ولكن هذا أيضا هو ما يربط الجامعة ولاسيما العلوم الإنسانية بصورة أساسية بما نسميه الأدب، بالمعنى الأوروبي والحديث للكلمة، باعتبار الأدب حقا في قول كل شيء على الملأ، علاوة

على الحق في كتمان السر، والذي قد يتخذ شكل الخيال الإبداعي، fiction. وأشير في ذلك إلى الاعتراف، confession القريب جدا من شهادة الإيمان، لأنني أود، أن أربط بين ما أقول وبين التحليل لما يحدث اليوم، على الساحة العالمية، وهي أحداث تتبع مسارا كونيا للاعتراف، وللتوبة، وللتكفير عن الخطيئة، وطلب العفو، ويمكن أن استشهد على ذلك بألف مثال، يتزايد يوما بعد يوم. ولكن حين يتطرق الأمر بجرائم قديمة جدا أو بجرائم الأمتس القريب، وبالعبودية، وباضطهاد اليهود، la shoah، وبالتمييز العنصري، أو حتى بطغمان محاكم التفتيش (التي لوح البابا مؤخرا أنه سوف يخضعها لمحاكمة الضمير) فإن التوبة تتم دائما بالرجوع إلى هذا المفهوم للقانوني الحديث جدا عن " الجريمة ضد الإنسانية".

بسبب هذه الحصانة المجردة والمبالغ فيها، وبسبب استحالتها نفسها، فإن عدم المشروعية هذه تكشف أيضا عن ضعف الجامعة ووهنها، إنها تبين عن هشاشة دفاعها ضد كل السلطات التي تحاصرها وتحاول السيطرة عليها. ولأن الجامعة غريبة عن السلطة، فهي لا تتمتع بسلطة خاصة، ولهذا السبب أتحدث عن جامعة بلا شروط، وأقول تحديدا " الجامعة " لأنني أميز هنا، بالمعنى الضيق، الجامعة عن كل مؤسسة للبحث تكون في خدمة غايات ومصالح اقتصادية من كل نوع، لكون أن تتمتع هذه المؤسسات بأي إقرار بالاستقلال مناظر لاستقلال الجامعة من حيث المبدأ.

وأقول " بلا شرط " كما أقول " غير مشروطة"، ليلهم ضمنا ببقها بلا سلطة أو بلا قدرة دفاعية": هذه الجامعة باعتبارها مستقلة. هي أيضا قلعة معرضة، ومتاحة للاستيلاء عليها. وهي غالبا منذورة للاستسلام بدون شروط. ولأنها من جهة أخرى تبدو غير قابلة لأن يفرض عليها شروط، فهي أحيانا تبدو مكرهة، مرغمة، وهزيلة، وعزلاء، فتستسلم بلا شرط. إنها تستسلم لأنها، تتبع نفسها أحيانا، بل تجازف أحيانا بأن تكون موضعا للاحتلال، للاستيلاء للشراء، وللتبعية لتكتلات شتى.

واليوم في العالم أجمع، هناك مازق سياسي كبير، فإلى أي مدى ينبغي دعم نظام البحث والتعليم؟ وإلى أي مدى، يكون التعليم والبحث خاضعين بصورة مباشرة أو غير مباشرة للتحكم فيهما؟ ويقال تلميحاً "خاضعين للرعاية" sponsorisés

من قبل بعض المصالح التجارية والصناعية؟ وفقا لهذا المنطق، كما نعرف ، أصبحت العلوم الإنسانية في الغالب رهينة توجهات العلوم البحتة أو التطبيقية والتي تستقطب الاستثمارات (والمفترض أن تكون مربحة للراشمال الغريب عن المجال الأكاديمي). وهنا يطرح سؤال، وهو ليس سؤالا اقتصاديا فتونيا ، أخلاقيا، سياسيا فحسب، إنما هو سؤال عن ماهية الجامعة: هل يمكن للجامعة أن تطالب بنوع من السيادة دون أن تجازف بما هو أسوأ؟ أي أن يتوجب عليها، بسبب التجريد المستحيل لهذا الاستقلال السيادة، أن تستسلم بلا شروط ، وأن تترك نفسها عرضة للسيطرة والشراء بأي ثمن كان؟

إن ما تحتاجه الجامعة ليس فقط مبدأ للمقاومة، ولكن قوة للمقاومة وللإشفاق المتمرد. إن تفكيرك مفهوم السيادة غير المشروطة هو بلا شك أمر ضروري وجارى العمل به ، وفقا لمفهوم تراث لاهوتى ، ولم يكد يصبح علمانيا تماما بعدا ، لقد أصبحت قيمة السيادة اليوم – فى مثلها الاكثر بروزا وهو السيادة المزعومة للدولة القومية- فى أوج تصدعها، ولكن ينبغى الحرص على ألا يهدد هذا التفكير الضرورى مطالبة الجامعة باستقلالها، أى بمطالبتها بشكل خاص جدا من السيادة، وهو ما سأحاول تحديده فيما بعد. هذا هو رهان القرارات والاستراتيجيات السياسية. ومثل هذا الرهان يبقى فى لفق الافتراضات أو شهادات الإيمان التى أطرحها عليكم للتأمل: كيف يتم تفكيرك تاريخ (وقبل كل شئ التاريخ الأكاديمي) مبدأ السيادة التى لا تقبل التجزئة، مع المطالبة بالحق غير المشروط فى قول كل شئ، وفى الا يقال كل شئ، وفى طرح كل الأسئلة التفكيرية التى تفرض نفسها بخصوص الإنسان، وبخصوص السيادة، والحق فى قول كل شئ، وكذلك قول كل شئ فى الأدب والديمقراطية والعولمة الجارية ومظاهرها الاقتصادية التقنية والطائفية.. إلخ؟ إن هذه القدرة على مقاومة العاصفة التى تجتاح الجامعة وبعض تخصصاتها، لا أزعم إنها تحتل مكانها الفريد فى ما نسميه بالعلوم الإنسانية وحدها. فهذا المفهوم الذى يليق بنا أن ننقيه ، وأن نفككه، و أن نضبط تعريفه وتعديله بما يتجاوز تراث ينبغى لنا أن نهذبه هو الآخر.

ولكن مبدأ عدم المشروطة هذا يتمثل، فى الأصل وبالامتياز، فى العلوم الإنسانية، إذ أن له حيزا للتعريف ، وللتجلى وللبقاء بشكل أصيل ومتميز فى إطار

العلوم الإنسانية. فهذا المبدأ مجاله الخاص للنقاش وإعادة الصياغة في هذه العلوم. وهذا يتحقق بقدر متساو- في، الألب وفي اللغة (أى العلوم المسماة بعلوم الإنسان والثقافة) وفي الفنون غير الخطابية، وفي القانون والفلسفة، وفي النقد والتساؤل، ويتجاوز الفلسفة النقدية، ليصبح تفكيرًا، حيث لا يتطرق الأمر سوى بإعادة التفكير في مفهوم الإنسانية وشكل الإنسانية بوجه عام، وفي ذلك الشكل الذى يتضمن ما نسميه فى الجامعة منذ قرون بالعلوم الإنسانية. من وجهة النظر هذه على الأقل، يكون للتفكير (ولا استحقى أن أقول ذلك وأطلب به) موقعه المتميز فى الجامعة وفى العلوم الإنسانية كموقع للمقاومة التى تضم الجميع، كمبدأ علم للعصيان المدني أو الانشقاق باسم قانون سلمي أو باسم عدالة للفكر. فلنسمي هنا فكريا كل ما يوجه- بحسب قانون يطو على لفوتين- عدالة هذه المقاومة أو هذا الانشقاق. أنه هو أيضا ما يلهم التفكير بوصفه عدالة، ويضعه موضع التطبيق. وينبغي أن يكون هذا الحق بلا حدود، إن جاز لي القول مما يسمح بتفكير كل الأشكال المحددة التى تخلفتها هذه السيادة غير المشروطة عبر التاريخ. من أجل هذا كان علينا أن نوسع وأن نعيد صياغة مفهوم العلوم الإنسانية. وفى تقديري أن الأمر لا يتطرق فقط بالمفهوم المحافظ والإنساني الذى يرتبط فى الغالب بتراث العلوم الإنسانية ومقوماتها القديمة هو التى اعتقد أنه ينبغي حمايتها هى الأخرى بأى ثمن. فطى هذا المفهوم الجديد للعلوم الإنسانية، مع بقائه مخلصا لتراثه، أن يتضمن أيضا الدراسات القانونية، وما نسميه بالنظرية (التحديد الأصلي للنظرية الأدبية، للفلسفة، اللغة، للتحليل النفسى.. إلخ) وأن يتضمن أيضا وبالتأكيد الممارسات التفكيرية فى كل هذه المواقع.

فإذا كنت قد ربطت كل هذا، ليس فقط بمسألة الألب أو بمؤسسة ديمقراطية معينة نسميها الألب أو الخيال الألبى، أو بالإلهام، أو بكلمة "وكان"، وإنما ربطتها أيضا بسؤال المهنة profession ونكرياتها ومصيرها، فنلك لأنها عبر تاريخ العمل الطويل travail لم يكن العمل فيه مجرد حرفة metier ولم تكن الحرفة هى دائما المهنة، والمهنة ليست قاصر على مهنة الأستاذ. لقد رغبت فى أن أربط هذه الإشكالية الخاصة بالجامعة بلا شروط، بهذا وبالترام، وبعمل إيمان، وباعلان للإيمان وبشهادة إيمان، تفرن الإيمان بالمعرفة فى الجامعة للتعريف بمبدأ عدم

المشروطة هذا والذي نسميه أيضا العلوم الإنسانية. إن الارتباط بطريقة ما بين الإيمان والمعرفة، يصل الحركات الأدائية والحركات الوصفية والتقريرية أو النظرية فيما بينها.

ولا تستدعي شهادة الإيمان والالتزام والوعد والمسؤولية التي نضطلع بها خطابات للمعرفة، وإنما تستدعي خطابا أدائيا منتجا للحدث الذي نتحدث عنه. علينا حينئذ أن نتساءل عن معنى التعظيم أو المجاهرة بالشهادة **professor** ماذا نعمل عندما نعظم بشكل أدائي، ولكن أيضا عندما نمارس مهنة وتحديدًا مهنة الأستاذ **professeur** " اعتمد ابن طويلا على التمييز التقليدي الذي وضعه أوستن Austin بين فعل الكلام الأدائي **performatifs speech acts** وفعل الكلام التقريري **constatifs** وقد كان هذا التمييز حدث هام في هذا القرن- إذ ظهر أول الأمر كحدث أكاديمي، فقد حدث في الجامعة، وكانت العلوم الإنسانية هي التي سبرت أغواره، ومع اعترافي بقوة هذا التمييز بين التقريري والأدائي وشرعيته وضرورته، فقد كنت أجد نفسي في كثير من الأحيان ، لا أشك في جدواه، وإنما أحلل افتراضاته المسبقة وأزيد من التعقيدات المترتبة عليه ، واليوم أيضا، ولكن هذه المرة من وجهة نظر أخرى، سأتخلص من هذا الثنائي بأن أعين نقطة يفشل فيها أو ينهني له أن يفشل فيها. هذه النقطة ستكون تحديدا، هو ما يحدث وما يمكن أن نصل إليه، أو الحدث أو موقع الحنوث، وهي تسخر من كل من فعل الكلام الأدائي والتقرير.

الآن أريد أن أبدأ، في وقت واحد بالنهاية وبالبدائية معا. لأنني بدأت بالنهاية وكنتها البداية.

[١]

"وكان نهاية العمل كانت أصل العلم".

نعم "أؤكد " "وكان". وأقترح عليكم هنا في الوقت نفسه تفكيرًا حول تاريخ العمل **travail** وأيضًا بلا شك تلمأ حول "وكان"، وربما حول سياسة الافتراض **virtel** وهي ليست سياسة افتراضية ولكن سياسة لما هو افتراضي في الفضاء المعطوماتي-**cyperes pace** أو العالم المعطوماتي **cypermonde** للعولمة.

واليوم نجد أن التحولات التي تؤثر في موقع وطبيعة العمل الجامعي، هي في مجملها نزعة لإضفاء الطابع الافتراضي الذي يزحزح مجال الاتصال والسجال والنشر والأرشفة. وليس الافتراض المعلوماتي جديدا بشكل مطلق، . فعندما يكون هناك أثر، تكون هناك إمكانيات افتراضية وهذا هو ألف باء التفكير. ولكن الجديد غير المسبوق هو تسارع الإيقاع ، ضخامة وسلطات تراكم مثل هذه "الافتراضية المعلوماتية". ومن هنا تأتي ضرورة إعادة التفكير في مفاهيم الممكن والمستحيل. هذه "المرحلة" الجديدة في الافتراضية (التوسع المعلوماتي، النظم الرقمية، والعولمة المباشرة وقابلية القراءة مباشرة والعمل عن بعد إلخ) تزعزع البيت الجامعي وتقلب مواقعه، أي تقلب إطار حلوله المعينة، والحدود بين تخصصاته بالإضافة إلى قلبها لأماكن النقاش، أي ساحة معركتها, **kampfplatz**

battlefield النظرية، وكذلك قلبها للبنية الاجتماعية "الحرم الجامعي". أين يوجد اليوم المكان المشترك والرابطة الاجتماعية "الحرم" جامعي في عصر الفضاء المعلوماتي **cyperes pace** للكمبيوتر، للعمل عن بعد، وشبكات الانترنت؟ أين توجد ممارسة الديمقراطية، حتى وإن كانت ديمقراطية جامعية هل توجد فيما يسمى "بالديمقراطية المعلوماتية"؟⁽¹⁾ لئنا نشعر أن الذي يتقلب بصورة جذرية من جراء ذلك هو مواقع الحدث، وخبرة الحدث الفريدة.

ماذا نفعل إذن عندما نقول "وكان"؟ ولتألم أقل بعد "يبدو هذا الأمر وكأن نهاية العمل كانت هي أصل العالم". لقد تركت هذه العبارة الثنوية الغريبة مقطعة الأوصال "وكان نهاية العمل كانت هي أصل العالم"، وكأني أردت أن أتترك نموذجا لـ "وكان" يسعى وحده خارج السياق، لكي يجذب انتباهكم. ماذا نفعل عندما نقول "وكان"؟ وماذا تفعل "إن" الشرطية هنا **comme si**

١- هل عندما نقول، وهذا احتمال أول ، "وكان" ننساق للإعتباطية وللحلم والخيال واليوتوبيا وللافتراض؟

٢- لو هل، وهذا احتمال ثلثي نقوم بواسطة "وكان" هذه بممارسة لأنماط من الحكم، مثل تلك هذه "الأحكام المتروية" والتي كان يقول عنها كقط بانتظام انها تعمل "وكان" (Als ob) الذهن يحتوى أو يتضمن وحدة تنوع القوانين

التجريبية. أو أن "وكان" هنا كانت صدفه سعيدة أتت لتحيد مخططا ما. (١) في هذه الحالة الأخيرة، حالة الخطاب الكانطي، نعرف الجاذبية والضرورة التي تقتضيها "وكان"، إذ لا يتحدث كقط إلا عن غابية الطبيعة أي الغابية التي يكون مفهومها، كما يقول لنا كقط، هو أكثر المفاهيم تفردا أو صعوبة في الإمساك به، لأنه، كما يقول، ليس مفهوما للطبيعة وليس مفهوما للحرية. منذ هذه اللحظة تكون "وكان" هذه قائمة بذاتها، رغم أن كقط لا يقول ذلك في هذا السياق، ولكنها ونسبب بديهي، تصبح "وكان" خميرة للتفكير لأنها تتجاوز بشكل ما. وليس بعيدا عن زلزلتها للنظامين الذين تميز بينهما. نظام الطبيعة ونظام الحرية. هذا التناول المربك بسبب "وكان" هو نفسه الذي ينظم كل مفاهيمنا الأساسية، كما ينظم كل التعارضات التي تتحدد من خلالها، ويحدد أيضا ما يميز الإنسان وإنسانية الإنسان (الطبيعة/ التقنية physis / tekhne الطبيعة/ القانون physis / Nomos والطبيعية في مقابل الإنسانية. وفي هذه الإنسانية التي هي أيضا إنسانية العلوم الإنسانية، نجد الميل للاجتماع والفتون والتاريخ والسياسة والجماعة، إلخ. وهي كلها مفاهيم رهينة نفس التعارضات). ويشرح لنا كقط أيضا إجمالاً، أن "وكان" تلعب دوراً حاسماً في التنظيم المتناسك لخبرتنا. إن كقط هو ذلك الشخص الذي قد حاول بصورة معقدة للغاية، أن يبرز ويحدد في أن، دور العلوم الإنسانية في التعليم والثقافة ونقد الذوق (٢).

وأحيلكم إلى التحليل الذي تم بواسطة اثنين من زملائي وأصدقائي، واللذين أدين لهما بالكثير، سام فيبر sam weber في كتاب- أعتر به كثيرا- راند في الكثير من أطروحاته، هو كتاب: المؤسسة والتفسير (٣) Enstitution and interpretation والذي ألحق الكتيب به مؤخراً مقالاً هاماً حول "مستقبل العلوم الإنسانية" (٤) The future of humanities، وبيجي كاموف PEGGY KAMUF التي عالجت نفس النص لكانط في كتابه الرابع "انقسام الأثبات، أو الجامعة تحت التفكير (٥). وكلاهما يقول أشياء حاسمة لأحيلكم إليها. أما فيما يخص ما حدث بين التفكير

وتاريخ الجامعة والعلوم الإنسانية، وهو ما أحاول أن أكشفه هنا فسيكون ربما آخر في نفس المشروع، وموقعا آخر في نفس المنظر العلم. وإذا بدا مساري هنا

مختلفا، فإن خطواتي ستلتقي بخطواتهم في أكثر من نقطة. منها على سبيل المثال الاستناد إلى كاتط.

ويتمتع هذا التكرار في الرجوع إلى كاتط بحساسية خاصة في الولايات المتحدة لأسباب يجدر تحليلها، حيث عرف مصطلح العلوم الإنسانية Humanities تاريخا خاصا، وطرح نفسه في نهاية القرن في صورة مشكلة، ذات طاقة دلالية، وذات حضور وأصداء للصراع، لم تكن بلا شك موجودة من قبل، أو فقدت في أوروبا، وأيضا وبلا شك في باقي أنحاء العالم الذي لا تسد فيه الثقافة الأمريكية.

نجد بالتأكيد هنا أسباب متشابكة أدت إلى ذلك، وخاصة تأثيرات العولمة الجارية الآن، التي وتحدث دائما بصورة مشهودة، ولا يمكن تفاديها بواسطة الولايات المتحدة الأمريكية وسلطانها السياسية، وسلطانها التقنية الاقتصادية والتقنية العلمية.

3- وأخيرا، احتمال ثالث، ألا تحدد "وكان نمط كل الموضوعات التي تنتمي للحقل الأكاديمي والتي نسميها العلوم الإنسانية، سواء علوم الأمن أو اليوم أو الغد؟ لن أتعجل الآن في اختزال هذه الموضوعات إلى خيال، أو إلى إبهامات simulacra's أو إلى أعمال فنية، فنبو وكتنا نمتلك من قبل مفاهيم للخيال والفن والعمل موثوق بها. لكن ألا يمكن أن نقول أن صيغة (وكان) تبدو مناسبة لما نسميه بالأعمال oeuvres. ولا سيما الأعمال الفنية والفنون الجميلة (التصوير، النحت، السينما، الموسيقى، الشعر، الألب، الخ.)، أليست "وكان مناسبة أيضا، ولكن بدرجات متفاوتة ووفق تصنيفات معقد، لكل مثاليات الخطاب ولكل المنتجات الرمزية أو الثقافية، التي تحدد، في الحقل العام للجامعة

التخصصات المسماة بالعلوم الإنسانية، بل والتخصصات القانونية، وإنتاج الفوائين، وهي مناسبة أيضا لبنية معينة من الموضوعات العلمية بوجه عام؟

لقد استشهدت بحالتين لـ "وكان عند كاتط، وهناك على الأقل حالة ثالثة ولن أقرها دون تحفظ. فكاتط يبدو لي واثقا أكثر من اللازم في تعارض الطبيعة والفن في ذات اللحظة التي تقوم فيها "وكان" بخلخلة للتعارض كما رأينا للتو مع حالة الطبيعة

والحرية. ولكننى أسترجع بهذه الملاحظة لسببين. من جانب لى اقترح شيئا ما يتطرق بالموضوع المطروح هنا، شيئا ربما يؤدي إلى تغيير معنى، وكيفان، و«كان» الكاتبة، إنه الاقتراح بإزاحة ماكرة، ولكن نتائجها تبدو لى بلا حدود، من جانب آخر فأنا أتهدى للاستشهاد بـ «وكان» فى إطار وصفها لصيغة جوهريّة من تجارب الأعمال الفنيّة، أى لما يحدد بشكل كبير، حقل العلوم الإنسانيّة التقليديّة تلك التى تهمنى هنا هذا المساء. إذ يقول كقط أنه أمام عمل فنى جميل علينا أن نعى أن الأمر يتطرق بالفن وليس بالطبيعة، ولكن بالرغم من ذلك ينبغي أن تبدو غنية الفن متحررة من أى قيد. نتج عن قواعد اعتباطية. بحيث يبدو الفن وكأنه من إنتاج الطبيعة الخالصة والبسيطة^(٧).

أريد أن أجدب انتباهكم إلى هذا التوتر الذى نشير به عندما نقول «وكان»، ولجدب انتباهكم إلى ارتباط هذا التوتر. والذى يشبه إيهاما. بالأسئلة التى أتهدى للتصدي لها، وهى الأسئلة المرتبطة بالمهنة profession وبالاعتراف confession بالجامعة بشرط أو بلا شرط. وبإنسانيّة الإنسان وبالعلوم الإنسانيّة وبالعمل، وبالآداب.

لأن ما أريد أن أسعى إليه معكم يبدو مستحيلا: أريد أن أربط «وكان» هذه بالتفكير

فى حدث ما، أى بالتفكير فى هذا الشئ الذى ربما يأتى، والذى نفترض أنه قد وقع، وأنه قد وجد موقعه، وأنه قد حدث مثلما نسميه هنا بالعمل. نحن نعتقد بوجه عام أن، لى يحدث شئ، ولى يقع فى مكان، ينبغي أن يكون هناك حدث ما يقطع وتيرة «وكان» وأن يكون «موقعه» واقعا بدرجة كافية، وأن يكون هذا الموقع قطبا ملموسا. ولكن ماذا يحدث إن عندما يصبح هذا الموقع نفسه افتراضيا، محزرا من جذوره الأرضية (وبالتالى الوطنيّة) وعندما يصبح خاضعا لصيغة «وكان»؟

سأتكلم عن حدث، لن يقع بالضرورة غدا، بل يظل ربما، وأؤكد ربما يكون أتيا: أتيا من خلال الجامعة، إذ قد يمر ويحدث بواسطتها، وبفضلها، وفى حدود الجامعة، على افتراض أنه يمكننا دائما أن نحدد، على افتراض أننا قد استطعنا أن نميز جوهر الجامعة، أى جوهر خاص للجامعة، وأننا قد استطعنا أن نميز شيئا ما

فى هذه الجامعة تحت اسم "العلوم الإنسانية". وأنا أصل هنا إلى جامعة تكون على ما كان ينبغي لها دائما أن تكونه، أو على ما كانت تزعم تمثيله، أى أننى إلى جامعة تكون، وانطلاقاً من مبدئها، مستقلة، حرة فى مؤسساتها وبدون شروط مملأة على القول والكتابة والتفكير، أى ألا تقتصر هذه الحرية على مجرد تفكير وكتابة الأرشيفات أو منتجات المعرفة، ولكنها تشمل أيضاً الأعمال الأدبية. ولماذا لا يكون مبدأ هذه الحرية غير المشروطة، واحترامها للفعال والمقاتل وتنفيذها، هو مسؤولية " العلوم الإنسانية " الجديدة- بامتياز- دون أى مجال علمى آخر؟

يبدا الأمر وكأنى اتأهب لشهادة إيمان على افتراض أننا نعرف ما هى شهادة الإيمان. يمكننا حينئذ أن نتساءل من المسؤول عن مثل هذه الشهادة؟ من يوقع عليها؟ ومن يشهد بها؟ ولا أجرؤ على أن أسأل من هو الأستاذ ولكن ربما يجدر بنا أن نحلل تراتنا معنا، وعلى أى حال، يجدر بنا أن نصل بشكل ما بين مستقبل المهنة الأكاديمية، أى مهنة الأستاذ، وبين مبدأ السلطة المستمد منها، وبين شهادة الإيمان.

ما معنى يشهد و يعلم، (professer) إجمالاً؟ وما هو المترق المدمر خلف هذا السؤال فيما يخص العمل ويخص الحرفة (أهى احترافاً، أم استنابة أم لا؟) بالنسبة لجامعة الغذاء وللعلوم الإنسانية داخل الجامعة؟ يشهد ويعلم professor هذه الكلمة ذات الأصل اللاتينى *ereP pro et profiteror fessus sum* *fateor* كفى يتكلم، ومنها تشتق الحكاية الخرافية *fable* وبالتالي فهى مرتبطة بمعنى "وكان". كما أن الكلمة تعنى أيضاً التصريح بشكل علنى، المجاهرة على الملا. مجاهرة من يعلم إتبا إعلان أدالى بوجه ما. هذا التصريح ملزم كفعل يمتلى نقسم عليه، كيمين وشهادة وبيان وإقرار أو وعد لو التزام. إن التعظيم هو أن نعطي عهداً ضالعين فيه بمسئوليتنا. وإن الشهادة بد.. هى التعبير بصوت عل عن كينونتنا، عما نعتقد، وما نريد أن نكون عليه، وفى نفس الوقت نطالب الآخر بأن يصدق على هذا الإعلان، وأن يتكى بمجرد الكلام وهنا أشدد على هذه القيمة الأدبية لهذه المجاهرة التى تشهد وهى تتعهد. إن العبارات التقريرية وخطاب المعرفة الخالصة، لا ينتمى بوصفه كذلك- إلى مفهوم المهنة بمعناها الضيق، ولكنه قد ينتمى إلى مفهوم الحرفة *metier* (كفاءة، ومعرفة، ومهارة). ذلك لأن خطاب المهنة هو

دائما، بصورة أو بأخرى، شهادة إيمان حرة، أنه يتجاوز المعرفة التقنية العلمية الخالصة عن طريق الالتزام بالمسئولية. التطعيم والشهادة هو الالتزام مع الإعلان، مع التفاني، مع الوعد بأن نكون هذا وذلك، ليس بالضرورة أن نكون هذا أو ذلك فقط، ولا حتى أن نكون خبراء لكلام، ولكننا نعد بأن نكون، وتلتزم بكلمتنا. وعبرة philosophiam psofitere اللاتينية تعنى الشهادة على تعليم الفلسفة، وهذا يعنى ألا يكون المرء فيلسوفا فقط أو ممارسا ومدرسا للفلسفة، وإنما عليه أن يلتزم بوعده بأن يتفانى أمام الجميع وأن يهب نفسه للفلسفة. وأن يشهد، بل حتى أن يقاتل من أجلها. هذا الالتزام بالمسئولية لا يقبل الاختزال إلى النظرية ولا إلى التطبيق. إن التطعيم يتمثل دائما في كلام أداسي حتى إذا بقيت المعرفة، والموضوع، والمحتوى، الذي نعظمه، وندرسه أو نمارسه على مستوى نظري أو تجريبي. وبما أن فعل التطعيم هو الكلام، وبما أن الحدث الذي يمثله أو ينتجه لا يقوم إلا على هذا الوعد اللغوي، فإن قرابته للحكيمة وللخرافة وللخيال ولـ "وكان" ستكون دائما مهيبة.

ما العلاقة بين الشهادة والعمل؟ في الجامعة؟ وفي العلوم الإنسانية؟

منذ العبارة الأولى في هذه المحاضرة بقولى "وكان نهاية العمل كانت في أصل العالم" ولكن ما هو العمل؟ متى وأين يحدث العمل؟ أين موقعه؟ فلنتذكر. في هذا الصدد - ملمحين على الأقل يرتبطان بالجامعة. العمل ليس هو فقط الفعل أو الممارسة. إذ يمكن لنا أن نفعل دون أن نعمل، وليس لكيدا أن الممارسة praxis وعلى الأخص الممارسة النظرية، تمثل عملاً بالمعنى الدقيق ولا سيما أن أى شخص يعمل، لا ينطبق عليه بالضرورة اسم العامل ومكنته. فالعامل أو الذات التي تعمل، والذي ينفذ العملية operateur لا نسميه دائما عاملا (laborator). وهكذا يبدو أن المعنى يتم تعديله من خلال الانتقال من الفعل إلى الاسم: ولا يكون عمل من يعمل بشكل علم ودائما عمل كدح، وكذلك يكون الحال في الجامعة، فمن بين من يفترض فيهما بصورة أو بأخرى، أنهم يعملون بالجامعة (مدرسين، أو إداريين باحثين طلاب) فإن بعضهم ولا سيما الطلاب بصفاتهم هذه، ممن يطلق عليهم لقب "عمل" بما أنه لا يوجد أجر (merces) يتقاضونه بصورة منتظمة في مقابل عملهم، عملهم ليس كسلعة لها ثمن في السوق بوصفها نشاط حرفي أو

مهني. ولا تكفي منحة دراسية لإحراز ذلك. وقد يعمل الطالب كثيرا، لكن ينظر إليه كعامل إلا بشرط أن يكون عمله هذا سلعة في السوق أو أن يقوم فضلا على ذلك بإداء مهمة ما على سبيل المثال. وبما أن الطالب يدرس، ولا شيء أكثر من ذلك فبانه حتى لو بذل جهدا كبيرا، في هذا الاطار، فلن ينظر إليه كعامل. فالعامل هو شخص نعرف بعمله كحرفة أو كمهنة لها ثمن في السوق، ومثل هذه الدلالات الاجتماعية راسخة، كما نعرفون، في تاريخ اجتماعي- ايدولوجي طويل يرجع على الأقل إلى العصور الوسطى المسيحية. يمكن إذن للمرء أن يعمل كثيرا دون أن يكون عاملا معترفا به بصفته هذه في المجتمع.

وهناك تمييز آخر مهم من تعريف العمل، وهو انه من الممكن أن نعمل كثيرا، وحتى أن نعمل كثيرا بوصفنا عمال، دون أن يكون تأثير أو ناتج العمل (ثروة العملية) معترفا به كعمل، وهذه المرة لا نجد العمل بمعنى النشاط المنتج، ولكن بمعنى المنتج أو العمل oeuvre أو الشئ الذي يبقى بعد انتهاء زمن العمل. وغالبا ما نجد صعوبة في تحديد وتعريف منتج أعمال شاقة جدا يقوم بها العاملون الذين لا غنى عنهما، والذين لا يلقون من المجتمع معاملة حسنة، وهم العمال الذي يعملون في الخفاء أيضا (مثل من يعتنون بالنظافة في المدن، أو الذين ينظمون حركة المرور الجوي، ويشكل عام هم العمال المسولون عن أعمال الوساطة والانتقالات، هي أعمال لا يبقى منها أي أثر سوى أثر افتراضي، وهذا مجال شاسع وفي نمو متزايد). هناك إذن عمال لا يترتب على عملهم- وحتى وإن كان عملا منتجا- وجود منتجات مادية أو راهنة وإنما أشباح افتراضية فقط. ولكن إذا ما ترتب على العمل منتجات حاضرة فعلية أو قابلة لأن تكون كذلك، فينبغي أن ندخل تمييزا جوهريا بين التنوع الهائل للمنتجات وأتماطها، وبين كل الأشكال المادية والمثالية التي يمكن نسخها وإعادة انتاجها أو بين " القيم " الاستعمالية والتبالية. لها. إلخ. فقد ينظر إلى بعض منتجات هذا التنوع في العمل بوصفها قيم استعمالية أو تبالية قابلة للتحويل إلى موضوعات دون أن تستحق اسم الأعمال oeuvres (ولا أستطيع أن أقول هذه الكلمة إلا بالفرنسية) وأعتقد أنه يمكن أن نعزى لبعض الأعمال اسم oeuvres. حيث أن امتلاك هذه الأعمال وارتباطها، بالعمل الحر أو المأجور، وبالتوقيع أو بسلطة المنتج أو بالسوق، هي مسألة معقدة جدا ولن أقوم بتحليلها هنا. وأول ما

يخطر على البال كأمثلة على هذه الأعمال هي الأعمال الفنية (المرئية أو الموسيقية أو الخطابية، لوحة، كونسرتو، قصيدة، رواية). ولكن علينا أن نوسع هذا الحقل، في ذات اللحظة التي نستفهم فيها عن لغز مفهوم العمل والتي نحاول فيها أيضاً أن نبين النمط الخاص بالعمل الجامعي، ولاسيما في مجال العلوم الإنسانية. إذ أننا في هذه العلوم نتعامل مع أعمال هي بلا شك أعمال فنية فن خطبي أم لا؟، شرعي أم لا. انبي أم لا، ولكن من حيث المبدأ تنطوي معالجة الأعمال في التقليد الأكاديمي بمعرفة لا تشكل بذاتها عملاً ما *oeuvres*.

وتعتبر الشهادة بالتعليم ومن يقوم بها في إطار هذا التراث التقليدي الذي يتعرض بالفعل لتغيرات شتى في الوقت الراهن، إنتاجاً وتدریسا للمعرفة مع الشهادة بذلك. أي تعهداً بتحمل مسؤولية لا يقتصر على فعل المعرفة أو التدريس. ولكنه يشمل أيضاً القدرة على التنظيم أو تعليم المعرفة أو حتى إنتاج معرفة. وفي إطار التراث الكلاسيكي والحديث لا تعتبر الشهادة بالتعليم إنتاجاً لأعمال. فالامتياز بصلته هذه لا يوقع عملاً. إن سلطته في التعليم ليست هي سلطة مؤلف عمل معين. وربما يكون هذا هو ما يتعرض للتغيير منذ بضعة عقود من حيث المبدأ، فإذ ما رجعنا إلى الحالة القانونية لبعض التمييزات، وإذا وثقنا بالتميز الضخم بين الأدوات والتفديري فقد نستنتج الآتي:

١- كل عمل أو كدح (العمل بشكل عام أو عمل العامل) ليس بالضرورة ذاتياً، أي أنه لا ينتج حدثاً، إنه لا يصنع هذا الحدث، وهو ليس حدثاً في ذاتها أنه لا يتكون من الحدث الذي نتكلم عنه، حتى وإن كان منتجاً وحتى لو ترك منتجاً وراءه سواء أكان عملاً أم لا.

٢- كل ما هو أدائي ينتج- بلا شك- شيئاً ما، بلا شك ويؤدي حدثاً ما، ولكن ما يعمل، وما يعمل على حدوثه ليس بالضرورة عملاً، وينبغي أن يكون هذا الكدح - ودانما- إلى حدوث حدث حاصل على تصريح ما من مجموعة من الأعراف أو الأعراف الخيالية والتي تخضع لسلطة. المنطق عليها "وكلن" التي تركز عليها جماعة مؤسسية ما وتتلقى حولها.

٣- يعزى إلى التعريف التقليدي للجامعة مهمة الحفاظ على حيز مطابق لهذا التعريف ، أى لمكان لا يحل محله شئ، مكان راسخ على الأرض يضع حدا لقبالية الأماكن لأن يحل بعضها بعضا، ولأن تتبدل فى (الفضاء المعلوماتى). فى هذا الحيز، الأوجد، لا تتاح مساحة إلا لإنتاج وتعليم المعرفة، أى للمعارف التى لا يكون شكل منطوقها- بصفة مبدئية - أدانيا" وإنما نظريا تقريريا، حتى وإن كانت، موضوعات " هذه المعارف فى بعض الأحيان ذات طبيعة فلسفية، أخلاقية، سياسية، توجيهية معيارية، قيمية، أو بديهية وحتى إذا كانت بنية موضوعات هذه المعرفة، ولو بشكل مربك بنية خيالية خاضعة لصيغة (وكان) (كالفصيدة، والرواية، والعمل الفنى بصفة عامة، أيضا كل ما تابع- بنية القول الأدنى- مثل النمط القنونى أو المستورى ووفقا لتعريفها المتفق عليه لا ينتمى إلى الوصف الواقعى الراصد لما هو كائن ولكنه ينتج عن الحدث انطلاقا من (وكلن) التى يمكن وصفها بأنها اتفاق يفترض أنه مبرم) فى الجامعة التقليدية. المطابقة لتعريفها الشائع، ممارسة الدراسة ومعرفة الإمكانيات المعيارية التوجيهية، والأدائية، والخيالية التى عدتها للتو، والتى أصبحت أكثر فأكثر موضوعا للعلوم الإنسانية. ولكن ينبغى لهذه الدراسة، ولهذه المعرفة ولهذا التعليم ولهذه العقيدة أن تنتمى إلى النظام النظرى والوصفى. ويمكن لفعل الشهادة بعقيدة ما أن يكون أدانيا، ولكن العقيدة ذاتها ليست كذلك. من هنا نجد تحديدا أقول أنه يجب الاحتفاظ به وتغييره فى آن، وبأسلوب غير جدلى.

عند هذه النقطة نتطرق إلينا بعض الأسئلة، التى لها صيغتان على الأقل حتى

الآن:

أولا: إذا كان فى التقليد الأكاديمى الكلاسيكى والحديث، يعتبر الفعل الأدنى المعيارى والتوجيهى وبالأحرى إنتاج الأعمال OEUVERES، غريبا عن حقل العمل الجامعى أو حتى غريبا عن العلوم الإنسانية، وعن تعليمها، وعن نظراهما بالمعنى الدقيق للكلى لا، وعن عناصرها النظرية وتخصصاتها ومذاهبها (LEHRE)، إنون فمأذا تعنى "لشهادة بالتعليم"؟ وما هو الفرق بين الحرفة والمهنة؟، ثم ما هو الفرق بين مهنة الأستاذ وأية مهنة أخرى؟ وما هو الفرق بين مختلف أتماط السلطة المعترف بها لكل من الحرفة والمهنة ومهنة الأستاذ؟.

ثانيا: أئمة شئ قد حدث لهذه الجامعة التقليدية والحديثة ولهذه العلوم

الإستاتية؟ أبلوح فى الأفق شئ ما؟ وهل يحدث شئ ما الآن، أو حتى يعد بالحدوث، ويمكن له أن يقلب هذه التعريفات؟ ثم أيمكن أن يؤدي هذا القلب للتعريفات إلى تحول من نوع ما لجوهر الجامعة؟ وبالتالي تحول فى مستقبل العلوم الإستاتية؟ لم أن مثل هذا القلب والتغير يتمثل فى بيان أن جوهر الجامعة فى غمار الانقلابية الجارية يبدو غير متسق مع هذه التعريفات التقليدية اوالتي هى رغم كل شئ تبدو بديهية غير قابلة للنقاش؟ ماذا يحدث عندما نأخذ فى الحسبان القيمة الأدانية للمهنة، وبالتالي نقبل أيضا أن ينتج الأستاذ أعمالا oeuvres، وليس مجرد معارف، أو ما قبل معارف؟

وحتى نصل إلى تعريف لهذا النوع من الفعل الأدانى الخاص الذى هو فعل (الشهادة بالتعليم)، ومن بعد نصل إلى فعل الشهادة للأستاذ ثم أخيرا، نصل إلى فعل شهادة أستاذ العلوم الإستاتية ينبغى لنا، حتى نصل إلى كل ذلك أن نمضى قدما فى تحليلنا للفروق بين الحركة، والفعل، والإنتاج، والعمل بصفة عامة وبين عمل العامل بصفة خاصة.

وانعد لبرهة إلى العبارة المنتهية التى ذكرتها من قبل وهى نهاية العمل، فهى عبارة تعنى: التوقف والموت، وأخر النشاط الذى يسمى بالعمل. ويمكن لها أيضا أن تعنى الغاية، والهدف، والنتج أو العمل وكما قلنا من قبل فإن كل فعل، وكل نشاط ليس عملا. وأن العمل لا يختزل فى ممارسة الفعل، وبنفس القدر لا يختزل إلى مجرد إنتاج منتج ما، حتى لو ربطنا- فى الأغلب- وعن خلط، هذه المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض. فنحن نعرف اليوم أكثر من أى وقت مضى أن زيادة الإنتاج يمكن أن ترتبط بنقص العمل، إذ يمكن لطاقة العمل الافتراضية- وقد كانت كذلك منذ الأزل وصارت كذلك اليوم بشكل أكبر- أن تؤدي إلى تعقيد لا نهائى لهذا التناسب بين الإنتاج والعمل.

غير أن خبرتنا بما نسميه العمل تشير أيضا إلى سلبية مؤثر ما: يمكن أن يكون فى

بعض الأحيان هو الأكم أو حتى التعذيب من جراء عقاب ما. أليس العمل أداة للتعذيب؟ إذا ما شدت على هذه الصورة المولمة للعمل بوصفه عقابا أو تكفيرا

واستغفراً، فليس ذلك للتصديق على الميراث التوراتي "سوف تاكل خبزاً بعرق الجبين". ولكنني أشدد على هذه

الصورة من أجل أن نتساءل معا عن ظاهرتين أرقى اليوم ميالا لأن أضمهما في سؤال واحد، لماذا نشاهد في كل مكان في العالم مشاهد للتوبة والتكفير (يوجد اليوم عولمة مسرحية للاعتراف، والتي يمكن أن نذكر أمثلة عديدة عليها) ومن ناحية أخرى لماذا نشهد تزايداً لأنواع الخطب التي تدور حول نهاية العمل؟

إن العمل يستخدم جسداً حياً ويحدده، إنه يخصص له حيزاً معنا مستقراً،

حتى وإن

قيل عن هذا العمل أنه "غير يدوي" أو "ذهني" أو "افتراضي". يفترض العمل - إنن - حيزاً من الأفعال، ويفترض عاطفة ما بقدر ما يفترض نشاطاً منتجاً. من ناحية أخرى يجب علينا أيضاً أن نميز بين العمل الاجتماعي بصفة عامة، وبين الحرفة أو المهنة. فكل عمل لا ينتظم بحسب تجمع ما للحرف، أو بحسب كفاءة ما شرعية ومعترف بها. حتى وإن أطلق على "الحرف" التي تنتظم بشكل ما تحت اسم "الحرفة" بوفقاً لمؤسسات شرعية ونقابات حرفية، اسم "المهنة" بسهولة، على الأقل في إطار اللغات ذات الإرث اللاتيني. وحتى وإن لم يكن هذا مستحيلاً فبقينا لا نتحدث بسهولة عن مهنة عامل زراعي موسمي أو قسيس أو ملاكم بما أن دراباتهم وكفاءتهم ونشاطهم لا يفرض عليهم الاستمرار ولا للمسئولية الاجتماعية المعترف بها في مجتمع. هو من حيث المبدأ علمي - يقتضي من شخص ممارس "المهنة" ما، أن يلتزم طواعية بقجاز واجب ما. سوف نتحدث - إنن - في سر، وبامتياز عن مهنة الطبيب، المحامي، المعلم كما لو كانت المهنة الأكثر ارتباطاً بفنون النشاط الحر وليس الأعمال المأجورة التي تقتضي مسئولية معنوية في حرية، أو مسئولية هي أشبه، ما تكون بعهد، باختصار مسئولية مشهود بها هي المهنة.

في المعجم الخاص "بالشهادة، التعليم professor" سوف لا أشدد على السلطة والكفاءة المفترضة، وضمن المهنة، أو الأستاذ، بقدر ما أشدد على الالتزام الذي يتعهد بها وعلى الإعلان عن المسئولية. "وكان،- التي قلناها في بداية حديثي- نهاية العمل كانت في أصل العالم". القول بالفعل "

وكان " العالم يبدأ حيث ينتهي العمل، وكان عولمة العالم du monde وقد وجدت أفقها وأصلها معاً في اختفاء ما نسميه بالعمل: هذه الكلمة القديمة المحملة إلى حد الأهم بالكثير من المعنى والتاريخ.... الخ، كلها كلمات تعنى العمل الحقيقي والمؤثر وليس الافتراضي .

إن تظاهري بالبده ب "وكان " فبته لا يعنى أن نفسى فى إطار تخيل مستقبل ممكن ولا فى إطار بعث تاريخى لو أسطورى، ولا حتى فى إطار أصل أخير به الوحي. ذلك أن بلاغة "وكان" لا تتعلق لا بالخيال العلمى الخاص بمدينة فضلة آتية (علم بلا عمل)، فى "نهاية بلا نهاية" لراحة يوم سبت أبدية، أو نهز سبت لا يعقبه مساءه كما فى مدينة الله عند أغسطس، ولا إلى شعرة الحنين المغترب المتطلع صوب عصر ذهبى أو صوب فردوس أرضى، أو صوب هذه اللحظة من سفر التكوين التى هى سابقة على الخطيئة، والتى لم يكن عرق العمل فيها قد بدأ فى التدفق لا من جراء حرث الرجل أو مخاض المرأة.

ويهذين التفسيرين لـ "وكان": الخيال العلمى، وتذكر ما لا تعيه الذاكرة، سوف تصبح "وكان" بالفعل بداية للعالم، واستبعاد للعمل من الأصل، إذ لن يكون هناك عمل من قبل أو من بعد، سوف يبدو الأمر "وكلفه" لم يكن ثمة تسجلم أصلى بين مفهوم العالم ومفهوم العمل، وبالتالي لم يكن هناك ثمة اتفاق مسبق بينهما، أو تزامن ممكن. الخطيئة الأصلية قد أدخلت العمل إلى العالم، كذلك تعلن نهاية العمل عن المحصلة النهائية للتكفير عن الخطيئة. إن الهيكل المنطقى لهذه القضية المقترنة بـ "وكان" يتمثل فى أن العالم والعمل لا يمكن أن يتواجد معاً. ينبغى الاختيار بين العالم والعمل. فى حين أنه بالنسبة للحص العام من الصعب تصور علم بدون عمل أو عمل لا يكون من أجل العالم، أو فى العالم. إن العالم المسيحى، وتطويع القديس بولس لمفهوم الكون عند اليونان، شجعاً. ضمن العديد من المعنى المتداعية - الدعوة للعمل كوسيلة للتكفير أو الاستغفار. إن

مفهوم العمل زاهر بالمعنى والتاريخ والغموض، ومن الصعب أن نتفكره بعيداً عن الخير والشر، لأنه وإن كان دائماً مرتبطاً بالكرامة، بالحياة، بالإنتاج، بالتاريخ بالخير، بالحرية، فبته فى أغلب الأحيان قد يدل على الشر، الأهم للشقاء الخطيئة، العقاب العبودية. ولكن مفهوم العالم ليس أقل غموضاً فى تاريخه

الأوروبي، اليوناني، اليهودي المسيحي، الإسلامي، إذ توزع مفهوم العالم بين العلم والفلسفة والإيمان، حتى أننا نطابق في تصف بين العالم والأرض، الأرض الإنسانية، سواء أكان هنا في الدنيا، أو هناك في العالم السماوي، أو في الكون بأسره.. إلخ. من الصعب أن نثق في كلمة "العالم" بدون أن نقدم تحليلات مسبقة وحذرة، خاصة إذا أردنا أن نفكر فيه مع العمل، أو بدون العمل: عمل بتكوكب حول النشاط، واختراع التقنية من جهة، وحول السلبية، والشقاء، والعقاب والعاطفة من جهة ثانية. ومن هنا تنشأ صعوبة إدراك معنى "وكان" التي بدأت بها حديثي: "وكان" نهاية العمل كانت في أصل العالم"، مرة أخرى، أكرر في هذه الجملة باللغة الفرنسية، ولؤكد منذ هذه اللحظة أن كلمة "عولمة" mondialisation في اللغة الفرنسية تحدد مرجعية ما إلى هذا المفهوم للعالم المشحون بتاريخ دلالي كثيفا وبصفة خاصة التاريخ المسيحي، فالعالم كما نكرنا للتو، ليس الكون، ولا الأرض ولا الكرة الأرضية ولا الفضاء.

في اعتقادي أن "وكان" هذه لا ينبغي أن تشير لا إلى اليوتوبيا، أو المستقبل غير المحتمل للخيال العلمي، ولا إلى الحلم بماضي محقق أو أسطوري. "وكان" هذه تأخذ في اعتبارها موضوعين شائعين اليوم لتضعهما تحت الاختبار: فمن جانب، كثيرا ما نتحدث عن نهاية العمل ومن جانب آخر، فبتنا كثيرا ما نتحدث عن عولمة العالم، عن صيرورة عالمية للعالم. ونربط دائما الواحد بالآخر.

سوف استعير عبارة "نهاية العمل" من عنوان الكتاب الصادر حديثا والذي ذاعت شهرته وهو كتاب "نهاية العمل، وزوال قوة العمل الكونية وميلاد عصر مابعد السوق" (⁴) للكاتب الأمريكي جيرمي ريفكين والكتاب يضم نوعا من الترنيمه الشائعة فيما يختص بالموضوع الذي يطلق عليه المفكرون "الثورة الصناعية الثالثة". هذه الثورة سوف تكون قادره كما يرى ريفكين علي ان يخدم الخير كما تخدم الشر، وذلك "عندما تصبح تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة قادرة بدون اكرثا- على تحرير الحضارة وعلى زعزعة استقرارها" (⁵). لا أعرف إذا كان حقيقا ما يزعمه ريفكين من أننا داخلون في "حقبة جديدة من تاريخ العالم" "تقل فيها مع مرور الزمن الحاجة إلى العمل من أجل إنتاج المنافع والخدمات الموجهة لسكان الكوكب". ويضيف ريفكين: إن نهاية العمل وهي عبارة يختارها

عنوانا لكتابه- تتوجه نحو التجديدات التكنولوجية وإلى النزعة الاقتصادية التي تدفعنا إلى مشارف عالم بلا عمال أو إلى شبه ذلك^(١١).

وحتى نعرف إذا ما كانت هذه العبارات "صادقة" حرفيا"، ينبغي لنا أن نتفق على معنى كل من هذه الكلمات (نهاية، تاريخ، عالم، عمل، إنتاج، منافع، الخ) سواء تبيننا المقدمات والنتائج التي يطرحها ريفكين أم لا، علينا أن نعرف على الأقل بأن ثمة شيء خطير يحدث الآن بالنسبة لما نسميه بالعمل. العمل الاتصال، والعمل الافتراضي وما نسميه "بالعالم"، ومن ثم الموجود في العالم وهو ذلك الذي مازلنا نسميه بالإنسان. ينبغي علينا أيضا أن نقبل بأن هذا يتوقف على تحول جنري تقني علمي- في عالم التحكم الآلي mondecyber وفي عالم شبكة الأنترنت والبريد الإلكتروني E-mail والتليفون المحمول- تحول يؤثر على العمل الاتصالي وعلى افتراضية العمل، وفي ذات الوقت يؤثر في توصيل المعرفة وأيضاً يؤثر في كل ما يوضع موضع المشترك العام، وفي "جماعة" وخبرة الممكن والحدث، والنتائج والحدث، والعمل oeuvre:

هذه الإشكالية المسماة "نهاية العمل" لم تكن غائبة تماماً عن بعض نصوص ماركس أولينين، فهذا الأخير، قد ربط للتقليل التدريجي لساعات العمل اليومي بعملية تؤدي إلى الزوال التام للدولة^(١٢). أما ريفكين فهو يرى أن الثورة التكنولوجية الثالثة الجارية الآن هي تحول مطلق. إن الثورتين الأولى والثانية، ثورة البخار واللحم، الصلب والنسيج (في القرن التاسع عشر) ثم ثورة الكهرباء والبتروال والسيارات، كلتاهما لم تؤثر بشكل جنري تاريخ العمل. لأن كلتيهما كانت تها في كل مرة قطاعاً لم تكن الآلة قد اخترقته بعد، وكان العمل الإنساني غير الآلي، والذي لا يمكن تعويضه بالآلة، كل ما يزال متاحاً. بعد هاتين الثورتين التقنيتين جاءت ثورتنا الثالثة، ثورة الفضاء المطومتي والمطوماتية الدقيقة والخدمات الآلية هنا لا يوجد قطاع رابع لتشغيل العاطلين عن العمل. إن تشبع العالم بالآلات يعلن نهاية العامل وبالتالي نهاية معينة للعمل. وكتاب ريفكين، يفسح موضعاً خاصاً للمعلمين، وبشكل عام لما يسميه "بقطاع المعرفة" وسط التحولات الحاصلة. ففي الماضي، عندما كانت التكنولوجيات تحل محل العمل في هذا القطاع أو ذاك، كنت هناك مجالات جديدة تظهر لاستيعاب هؤلاء الذين فقدوا عملهم.

ولكن اليوم وقطاعات الزراعة والصناعة والخدمات تدفع بملايين الأشخاص إلى البطالة بسبب التقدم التكنولوجي، تصبح الفنة الوحيدة من العمال التي أمنت سوء العاقبة هي الفنة المرتبطة بالمعرفة، أي نخبة المبتكرين الصناعيين، من العلماء، الفنيين وخبراء المعلومات، والمعلمين إلخ^(١٢). ولكن هذه المساحة ستظل ضيقة، عاجزة عن استيعاب جمهور العاطلين، وهذا هو التفرد الخطير لعصرنا.

لن أتناول الاعتراضات التي يمكن توجيهها إلى هذه الأنواع من الخطاب في عموميتها، وإذا كان على أن أتعرض لها، فسوف أحاول أن أميز من ناحية الظواهر الضخمة والتي يندر أن تكون موضوعاً للتشكك، والتي تسجلها هذه الكلمات ومن ناحية ثانية، ساميز الاستخدام الذي نمارسه لهذه الكلمات بدون مفهوم محدد. بالفعل يحدث شيء ما لواقع العمل في هذا القرن، العمل النشط أو العلى، ما يحدث هنا هو في الواقع لثر العلم التكنولوجي مع الافتراضية والتصديق المعول للعمل الاتصالي. إن ما يحدث يفقم بالفعل النزوع لتقليل زمن العمل، كصل في زمن واقعي ومحدد في نفس مكان جسد العامل. كل هذا يؤثر في العمل وصيفه التقليدية التي ورثناها، ويؤثر في الخبرة الجديدة للحدود بين المجالات، في الاتصال الافتراضي للسرعة وامتداد المعلومات.

هذا التطور يسير في نفس اتجاه العولمة، وهذا أمر معروف. ولكن هذه المؤشرات تبقى جزئية ومتناثرة وغير متكافئة في تطورها، إنها تستدعي تحليلاً دقيقاً كما تحتاج بالتأكيد لمفاهيم جديدة. كما أن هذه المؤشرات، والاستخدام الدوجماتيقي لها، أو كما يقول آخرون التضخم الايديولوجي لها، أو المبالغة البلاغية والتي هي في الغالب ضبابية، تجعلنا نستسلم لهذه الكلمات " نهاية العمل " و " العولمة " .

هناك فجوة، هذه الفجوة لا لود ود الجسور بين قطبيها، واعتقد أنه يجب نقد من يتناسونها. لأنهم يحاولون بذلك أن ينسوا مناطق من العالم والسكان، والأمم والجماعات والطبقات، والأفراد الذين هم ضحايا كثيرون مستبعدون من هذه الحركة المسماة " نهاية العمل " و " العولمة ". هؤلاء الضحايا يعانون، إما لأنهم لا يجدون العمل الذي يحتاجون إليه، وإما لأنهم يعملون كثيراً، من أجل أجر زهيد يتقاضونه في عملية التبادل داخل سوق عالمي يتسم بعدم التكافؤ البين.

هذا الوضع الرأسمالي (capitalistique) حيث يلعب الرأسمال دوراً أساسياً بين الواقعي والافتراضي) هو وضع مأساوي بالنظر إلى الأرقام المجردة، وضع لم يعرف تاريخ الإنسانية مثيلاً له. هذه الإنسانية لم تكن يوماً "بعيدة عن التجانس المعولم مثلما هو حالها الآن بعيدة عن " العمل " وعن " اللاعمل " اللذين ينسبان إلى هذه العولمة. إن قطاعاً كبيراً من الإنسانية "بلا عمل " في حين أنه يريد " العمل "، بل مزيداً من العمل وقطاع آخر يعمل أكثر من اللازم. ويرغب في عمل أقل، إن لم يكن يرغب في التخلص من عمل ذي أجر بخس في السوق.

هذا التاريخ كان قد بدأ منذ وقت طويل، وتشابك مع التاريخ الواقعي والدلالي "للحرفة" و "المهنة". ويعني ريفكين بالمأساة التي يمكن أن تفتحها "نهاية العمل" هذه، التي لن يكون لها معنى "راحة المسبت" أو "الأحد" التي نجدها في مدينة الله الأوغسطينية. ولكن ريفكين عندما أراد استخلاص النتائج الأخلاقية والسياسية، وعندما أراد تحديد المسؤولية التي يجب القيام بها في مواجهة "العواصف التكنولوجية التي تتراكم في الأفق، وفي مواجهة "حقبة جديدة من العولمة والآلية". علا بنا. وأنا أعتقد أن هذا ليس مجانياً ولا مقبولاً بدون فحص- إلى لغة مسيحية عن "الأخوة" والفضائل "التي يصعب جعلها آلية"، وإلى "المعنى الجديد للحياة" و "قيامه" قطاع الخدمات، و "بعث الروح الإنمائي". بل إن ريفكين يطمع إلى أشكال أخرى من الصدقة، مثل "دفع" مرتب افتراضي " للمتطوعين، وضرائب مبيعات على منتجات وخدمات عصر التكنولوجيا الرفيعة المترفة (وأن تستخدم هذه الأموال في تمويل رواتب على سبيل المساعدة الاجتماعية للفقراء للعاملين في قطاع الخدمات)، الخ (١٣).

إذا كان لدى الوقت لا تابع معكم هذا الموضوع لكننت- قد أعطت اهتماماً أكبر مستلهما أعمال زميلي جاك لو جوف - الموضوع زمن العمل. ففي الفصل الذي يحمل عنوان " زمن العمل " في كتابه "عصور وسطى أخرى"، بين لو جوف كيف أن القرن الرابع عشر قد عرف المطالبة بزيادة العمل و المطالبة بتقليل زمن العمل أيضاً.

إن واحدة من المهام الملقاة على عاتق العلوم الإنسانية في المستقبل ستكون هي معرفة تاريخها الخاص والتفكير فيه باستمراراً لو على الأقل، التفكير

فى الاتجاهات التى رأينا أنها قد فتحت أمامنا فعل الشهادة، اللاهوت، وتاريخ العمل،
والمعرفة، والإيمان بالمعرفة، ومسألة الإنسان والعالم والخيال، والأدنى، وتعبير
"وكن"، والأب" والعمل الفنى " إلخ. ثم كل المفاهيم التى ربطناها بكل هذه
القضايا. هذه المهمة التفكيرية للعلوم الإنسانية المقبلة لن تقتصر على الحدود
التقليدية لأقسام العلوم الإنسانية الموجودة حاليا. فعلى العلوم الإنسانية المقبلة أن
تتعدى الحدود بين المجالات بدون أن يودى ذلك إلى ذوبان الخصوصية التى يتمتع
بها كل مجال، فيما نطلق عليه غالبا وبطريقة ملتبسة "ما بين النوعية" ولا إلى
إغراقها فى مفهوم يسرى على كل شئ ا "لدراسات الثقافية " ولكنى أتصور تماما
أنه ينبغى على أقسام علوم الجينات والعلوم الطبيعية والطب، وأيضا الرياضيات، أن
تتعامل بجدية، مع هذه الأسئلة التى قمت بثارها وطرحها.

يجب الآن أن أتطرق على عجل إلى خلاصة حديثى بطريقة جافة وتغرافية ،
واضعا أمامكم سبعة أطروحات، سبعة التراحات، أو سبعة شهادات بالإيمان، على
أن نظل كلها نقاط برنامجية. ستة منها تنحصر قيمتها فى التنكير واستحضار ما
سبق. والسابعة التى لن تكون "راحة السبت " سوف تحاول التقدم خطوة على
الستة نقاط السابقة نحو معيار للحدث، أو للحدث، والذى لم أتكلم عنه بعد. بين
هذه الأطروحات الستة الأولى. أو شهادات الإيمان - وبين الأطروحة السابعة
والأخيرة، سوف نعود نداعنا بالحاجة الملحة إلى فقرة تحملنا إلى ما وراء " وكن
" الأدانية وسلطانها، وأيضا بضرورة التمييز بين التقرير والأدنى، التى ادعت
حتى هذه اللحظة أنتى أنتى فيه. ينبغى على كل العلوم الإنسانية فى المستقبل، فى كل
الأقسام أن تدرس تاريخها، وتاريخ المفاهيم، التى صاغتها وتؤسس للتخصصات
العلمية المرتبطة بها.

إن عملية التأسيس التى ينبغى لنا أن نحللها مثل كل عملية تأسيس لها قوة
أدانية وتقوم بتشغيل " وكن " ما.

لقد قلت لتوى أنه ينبغى أن "ندرس " أو أن "نحلل " .. هل هناك حاجة لأن
لحدد أن مثل هذه " الدراسات " وهذه " التحليلات "، وللأسباب التى سبقت
الإشارة إليها ، لن تكون " نظرية " خالصة؟ وإنما سوف تقضى بالتوجه صوب

تحولات عملية أدائية، وأنها لن تمنع إنتاج الأعمال المتفردة. وسوف أعطى لهذه الحقول إذن ستة ، ثم سبعة عناوين دون استبعاد ما بينها من تفاعل خصب.

١- هذه العلوم الإنسانية الجديدة سوف تتناول تاريخ الإنسان وتاريخ فكرته، وصورته، و"ما هو مميز له" (وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الإنسان وخصوصا التناقض التقليدي بينه وبين الكائن الحي الذي يقال عنه أنه حيواني. وسوف أجروا على الزعم- دون أن أتمكن من التدليل هنا- بأن أي من المفاهيم التقليدية "لما يميز الإنسان"، وبالتالي كل ما نضعه كمنقوض له لا يمكن أن يصمد أمام تحليل علمي وتفكيري مناسب.

سوف يكون الخيط الموجه هنا هو تسليط الضوء على القوى الأدائية القانونية كمشكلة وليس تحطيم أسسها. تلك القوى التي حددت إيقاع التاريخ الحديث لإنسانية الإنسان. ويتبادر إلى ذهني الآن التاريخ الثرى لاثنتين من أنماط الخطاب الأدائي القانوني: الأول إعلان حقوق الإنسان وحقوق المرأة، (لأن قضية الفروق الجنسية ليست ثغوية أو عارضة هنا، ونحن نعلم أن هذه الإعلانات المتعددة لحقوق الإنسان قد تم تطويرها وإثرائها دائما على مدى تاريخها من ١٧٨٩ وحتى ١٩٤٨). وبعد ذلك أيضا: إن صورة الإنسان حيوانا واعداء، حيوانا قادرا على الوعد، كما قال نيتشه، تبقى رهن المستقبل)، الثاني مفهوم "الجريمة ضد الإنسانية"، والذي منذ ما بعد الحرب العالمية قد غير الحقل الجيو- بولتيكي (الجغرافي- السياسي) للقانون الدولي، وسوف يغيره أكثر فأكثر، موجهها، بصفة خاصة، في مساحة الاعتراف الدولي "علاقتنا بالماضي التاريخي. إذا سوف تعالج العلوم الإنسانية الجديدة، هذه المنتجات الأدائية للقانون (حقوق الإنسان، مفهوم الجريمة ضد الإنسان) هنا حيث تتضمن دائما الوعد، تخلق الوعد، والاتفاق حول، "وكان".

٢- سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الديمقراطية وتاريخ فكرة السيادة، وهذا يعني أيضا، وبالتأكيد تاريخ الشروط، أو بالأحرى حالة غياب الشرط، والتي نفترض (ها هي "وكان" تعود ثاقبة) أن الجامعة أو العلوم الإنسانية تحيا بمقتضاها. إن تفكيرك مفهوم السيادة هذا لن يمس فقط القانون الدولي، وحوادث الدولة القومية وسيادتها المزعومة، ولكنه سيمس أيضا استخدامنا لهذه العناصر في مختلف أنواع الخطاب القانوني- السياسي والتي تنطبق بالعلاقات بين الرجل

والمرأة. هذا المفهوم للسيادة كان يحتل مؤخرًا مركز المجالات التي تم التعرض لها ومعالجتها بشكل بالغ السوء في بلادى فيما يتعلق بموضوع (مشاركة) الرجال والنساء في الوصول إلى الدورات الانتخابية.

٣- سوف نتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ "التعليم والشهادة" و"المهنة" *profession* والأستانية *profssio* ، وهو تاريخ مرتبط بالمقدمات والافتراضات (ولاسيما الأبراهيمية منها والتوارثية وقبل كل شيء المسيحية) بالعمل والاعتراف المعولم، هناك حيث يتجاوز هذا التاريخ سيادة رئيس الدولة، والدولة القومية، وحتى سيادة "الشعب" في الديمقراطية. كيف نفصل الديمقراطية عن المواطنة وعن الدولة.

القومية وعن الفكرة للاهوتية في السيادة وحتى سيادة الشعب؟ وهنا أيضا سواء تعلق الأمر بالمهنة أو بالاعتراف ، فالبنية الأدائية لـ "وكان" هي التي تكون في موقع العمل.

٤- سوف نتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الألب. ليس فقط ما نطلق عليه بشكل شائع تاريخ الألب أو الألب في حد ذاته بما فيه السؤال الكبير من مقوماته *canons* (وهي الموضوعات التقليدية والمسلم بها من قبل العلوم الإنسانية الكلاسيكية) ولكنها تعالج تاريخ مفهوم الألب، والمؤسسة الحديثة التي يطلق عليها الألب وروابطها مع الخيال والقوة الأدائية لـ "وكان" ، كما تعالج مفهوم الألب عن العمل *oeuvre* وعن المؤلف، والتوقيع واللغة القومية، وعن صلته بالحق في قول كل شيء والحق في كتمان السر الذي يؤسس كلا من الديمقراطية وفكرة السيادة غير المشروطة التي تطالب بها الجامعة، ومن خلالها ما نسميه بالعلوم الإنسانية داخل الأقسام المعنية وخرجها.

٥- سوف نتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ المهنة، وشهادة الإيمان، والاحتراف *professionalisation* والأستانية. والخيط الموجه لكل هذا يمكن أن يكون اليوم هو ما يترتب على شهادة الإيمان، شهادة إيمان الأستاذ، من وجود لأعمال متفردة واستراتيجيات أخرى لـ "وكان" ، والتي هي أحداث تؤثر على حدود الحقل الأكاديمي أو العلوم الإنسانية. نحن نشهد نهاية صيغة ما للأستاذ

ولسلطته المفترضة، ولكنني أؤمن بضرورة الأستاذية.

٦- وأخيرا سوف نتناول هذه العلوم الإنسانية، ولكن من خلال عملية قلب متأمل شديدة العواقب، هي نقدية وتفكيرية في أن، تعالج تاريخ "وكان"، وفوق كل شيء تاريخ هذا التمييز بين الأفعال الأدائية والأفعال التقريرية التي بدت لا غنى عنها حتى الآن. ينبغي دراسة تاريخ وحدود هذا التمييز الحاسم الذي استندت عليه وكانني أؤمن به بلا تحفظ حتى الآن، وكانني اعتبره جديرا بأن يعول عليها. هذا الأعمال التفكيرية لا تتعلق فقط بالعمل oeuvre المبتكر والعقري لأوستن austin ولكن تتعلق أيضا بإسهامها منذ ما يقرب من نصف قرن في العلوم الإنسانية.

٧- في النقطة السابعة والتي ليست هي اليوم السابع، أصل الآن، لو بالأحرى، أسمح ربما بوصول هذا الذي في النهاية بوصوله وبحدوثه وبتخاذه موقعا، يحدث ثورة في السلطة ولقلبها ويخرج بها عن طريقها. هذه السلطة التي نقرنها في الجامعة وفي العلوم الإنسانية

بالآتي:

١- بالمعرفة (أو على الأقل بنموذج اللغة التقريرية لديها).

٢ - بالمهنة profession de foi أو بشهادة الإيمان profession de foi (أو على الأقل

بنموذج اللغة الأدائية لديها).

٣- بالتنفيذ، وعلى الأقل بالتنفيذ الأدائي لـ "وكان".

ما يحدث، ما يقع، ما يطرأ بوجه علما ما نسميه الحدث، ما هو؟ أمكننا أن نطرح هذا السؤال؟ هذا ليس فقط جديرا بأن يفاجئ النمط التقريري للغة المعرفة (س) هي (ب). ولكنه لم يعد يقبل أن يخضع للخطاب الأدائي لشخص ما. إذا كان في استطاعتى أن أنتج وأحدد حدثا بواسطة عمل أدائي يكون مثل كل ما هو أدائي، مقبول بواسطة أعراف، وخيالات مشروعة، بـ "وكان" ما، فإن ذلك لا يدفعني مطلقا لأن أقول أنه ما من شيء يحدث لو يقع ولكن ما يقع وما يحدث أو ما يحدث لى يبقى قابلا للتحكم والبرمجة في أفق من التوقع والفهم المسبق، أى داخل أفق محددة. إنه يظل في إطار الممكن القابل للتحكم، وتوظف ما هو ممكن أصلا.

إذا إندمت المفاجأة، لا إنعدم الحدث بالمضى التام. ولم لا نقول أنه بهذا المعنى على الأقل، لا شئ يحدث. لأن إذا كان هناك مثل هذا الأمر، فإن الحدوث المتفرد لما يحدث أو ما يحدث لى (وهو ما أسميه بالفرنسية الآتى L'arrivant) يفترض اثباتًا بخرق الأتقى، معطلا كل تنظيم أدائى، كل اتفلق، أو كل سباق يسوده الاتفلق. ولم لا نقول أن هذا الحدث لا يقع إلا حيث لا يسمح بأن يخضع لترويض أبة "وكان"، أو على الأقل أبة "وكان" قابلة للقراءة، قابلة لك شفراتها والنطق بها بوصفها كذلك.

يقال فى الغالب أن الأداةى ينتج الحدث الذى يتحدث عنه. ينبغى أيضا أن نعرف أنه،

بالعكس، حيث يوجد الأداةى، فإن الحدث الجدير بهذه التسمية لا يمكنه أن يحدث. إذا كان ما يحدث ينتمى لأتقى الممكن، أو حتى لأتقى أدائى ممكن، فإن هذا لا يحدث بالمضى الكامل للكلمة. وكما حاولت أن أبين المستحيل فقط هو الذى يمكن أن يحدث. وعندما كنت أفكر دائما بأن التفكير كان مستحيفا أو هو المستحيل، وأنه لم يكن منهجا أو مذهبًا، أو تأملات فوق فلسفية، ولكن هو ما يحدث، كنت أعول على نفس الفكرة.

والأمثلة التى حاولت من خلالها أن أبين جدارة هذا الفكر (الاختراع الهبة، العفو، الضيافة، العدالة، الصداقة.. إلخ.) تؤكد كلها هذا التصور عن الممكن المستحيل عن الممكن كمستحيل، عن الممكن- المستحيل، الذى لا يقبل الخضوع للتحديد من قبل التفسيرات الميتافيزيقية للإمكانية والافتراضية. لن أقول أن هذا الفكر عن الممكن المستحيل أى هذا الفكر الآخر للممكن هو فكر عن الضرورة، ولكن، كما حاولت أن أبين فى مكان آخر هو فكر "ربما"، لهذه الصيغة الخطيرة "ربما" التى يتحدث عنها نيتشه والتى حاولت الفلسفة دائما إخضاعها.

ليس هناك مستقبل ولا علاقة بقدم الحدث بدون خبرة "ربما". إن ما يقع لا ينبغى أن يعن كممكن أو ضرورى، وألا فإن اثباته كحدث سيتم تحييده مسبقًا. الحدث ينبع من "ربما" التى تتوافق لامع الممكن ولكن مع المستحيل. وأفته حينئذ لا يمكن اختزالها إلى قوة ما هو أدائى، حتى وإن أعطت هذه القوة فى النهاية

الفرصة والفاعلية للأداني، ولما نسميه قوة الأداني. أمام ما يحدث لي وحتى فيما أقرره أمام الآخر الذي يصل ويقع لي، فإن كل قوة أدانية تكون معرضة للتجاوز والتعدى.

هذه القوة المعزاة لخبرة "ربما"، وتحتفظ بتلاقي وحميمية مع "إذا" ومع "وكان" وبالتالي مع صيغة نحوية معينة لما هو شرطي: وإذا حدث هذا؟ فإن ذلك الذي هو مختلف تماما، يمكنه أن يحدث، ذلك قد يحدث. التفكير في "ربما" هو التفكير في "إذا" وفي "ماذا لو"؟. ولكن ها أنتم تلاحظون أن "إذا" هذه و"ماذا لو" هذه و"وكان" هذه، لا يمكن إطلاقا أن تختزل ضمن نظام لكل استخدامات "وكان" الذي تحدثنا عنه حتى هذه اللحظة. وإذا ما تغير إعرابها وفق صيغة الفعل أو صيغة الشرط، فذلك ليعن أيضا عن اللاشرطي، الطاري أو الحدث الممكن اللا شرطي المستحيل وعن ذلك المختلف تماما الذي ينبغي في النهاية (وهذا أيضا ما لم نتحدث عنه أو أفطه اليوم) أن يفصله عن الفكره اللاهوتية للسياده في العمق ربما تكون هذه هي فرضيتي:

يجب الفصل بين الاستقلال غير المشروط للفكر والتفكير والعدالة والعلوم الإنسانية والجامعة وبين كل وهم في السيادة والتحكم السيدي.

ويقتضي أن يتم اتجاؤ هذه الفكره للصيفه الاخرى لـ((إذا)) في العلوم الإنسانية هذا الشيء الذي هو أكثر من عسير، مستحيل، متعدد ومتجاوز للأداني وللتناقض الأداني التقريري عندما نفكر داخل إطار العلوم الإنسانية في هذا الحد للتحكم وللتفليق الأداني هذا الحد لسلطه الأداني، ماذا نصنع؟ ننتقل الي هذا الحيز الذي يكون فيه السياق الضروري للعنليه الأدانيه (سياق يكون مثله مثل كل اتفاق هو سياق مؤسسي لا يجعل نفسه يمتلئ أو يتقيد أو يتحدد بشكل تام. في العمق، إن التمييز العقري والمبتكر بين الأداني والتقريرى يبحث في الجامعة عما يكفل لها السيطرة السيدانية على داخلها.

وفيما يتطرق بسلطه الأدانيه يمكننا أن نتلمس حدودها بين الخارج والداخل، ولاسيما في حدود الجامعة نفسها و حدود العلوم الإنسانية وداخل العلوم الإنسانية نقوم بالتفكير في عدم قابلية خارجها أو مستقبلها للاختزال وداخل العلوم

الإنسانية نعتقد أنه لا يمكننا أن ندع أنفسنا سجناء في داخلها لكي تكون هذه الفكرة قوية بمناسبة فاتها تنشد العلوم الإنسانية. التفكير في ذلك ليس عملية أكاديمية تأملية أو نظرية ، وليس يونوبيا محايدة كما أن القول بذلك ليس مجرد منطوق ولهذا الحد القابل للانقسام دائما يحدث دائما ما يحدث فهذا الحد هو ما يقبل التأثير والتعبير وهذا الحد هو الذي يمتلك تاريخا. هذا الحد المستحيل، ((ربما)) و((لاذا)) هو الحيز الذي تكون فيه الجامعة معروضه أمام الواقع، وأمام القوي الخاصة بالخارج (سواء أن كانت هذه القوي ثقافية، ايدولوجية، سياسية اقتصادية أو أي شيء آخر) هنا بالضبط تكون الجامعة في العالم الذي تحاول أن تخضعه للتفكير في هذا الحد الفاصل ينبغي عليها أن تتفاوض وان تنظم سبل المقاومة وأن تتحمل مسئوليتها ليس من أجل أن تنطلق وان تعيد تشكيل هذا الوهم المجرد وهو سيادتها والذي ربما نبدأ في تفكيرك ثرائه اللاهوتى أو الإنسانى humanisme تكون على الأمل قد بدأت في فعل ذلك ولكن من أجل المقاومة الفعالة، بالتحالف مع القوي- الخارجة عن حدود الأكاديمية من خلال أعمالها oeuvres، من أجل تنظيم مقاومة مبتكرة مبدعة، لكل محاولة لإعادة السيطرة (السياسى القانونى، الاقتصادى.. إلخ) ولكل الصور الأخرى للسيادة.

ولا اعرف إذ كان ما أقوله هنا قبلا للفهم أو إذا كان له معنى. ولا اعرفا بالأخص ما هو وضع أو نوع أو شرعية الخطاب الذى أتوجه به إليكما هل هو أكاديمى؟ هل هو خطاب عن المعرفة فى العلوم الإنسانية، أم هو عن موضوع العلوم الإنسانية؟ هل هو خطاب عن المعرفة فحسب؟ أم عن المهنة وشهادة الإيمان الأدانية؟ هذا الخطاب الجامعة؟ أم إلى الفلسفة أو الأديب أو المسرح؟ أهو بحث لم درس أم ندوة؟

سيكون الأمر لكم فى الختام، ولكم أن تقررنا ذلك انتم ولخرون. فالموقعون هم أيضا المخاطبون. وإن كان الذى أتحدث عنه هو المستحيل، فربما يلقى يوم، وأترككم كى تتخللوا نتاجه. خنوا وقتكم، ولكن اسرعوا، لأنكم لا تعرفون ما ينتظركم.

دريدا يتحدث: كتابات وحوارات

- إعداد وترجمة كاميليا صبحي (*)

[١]

الايمان والمعرفة مصدرا الدين

جاك دريدا وجياني فاتنيمو (**)

بدأت "الحروب الدينية" - مثل - تلك التي شهدتها البشرية منذ زمن بعيد - تندلع مجددا على أرض البشر (وهي لست العلم). وهي تسعى اليوم للسيطرة على السماء بالأصابع والعيون من خلال النظم الرقمية والرؤية المباشرة الشاملة والمجال الجوي والأقمار الصناعية ووسائل الاتصال المرئية والمسموعة وشبكات المعلومات وتمركز السلطات الرأسمالية الإعلامية. ونستطيع أن نلخص هذا في كلمات ثلاث هي: "الثقافة الرقمية والطباعة والشاشات التلفزيونية". فبدونها لن نسمع أحد اليوم عن أية تظاهرات دينية، ولا عن تنقلات وخطب البابا، ولا عن النفوذ المنظم للديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية سواء كتت أصولية أم لا. ومن هنا يتضح كيف تسعى هذه الحروب الدينية الممتدة في أنحاء الكرة الأرضية إلى تحديد شكل العالم والتاريخ واليوم والحاضر. وربما ظل هذا الهدف ضمنيا غير مطن ولا يلصح عنه بوضوح، وربما تخفت وراءه أهداف أخرى كثيرة تم كبتها. بيد أن كل هذا لا يمر أبدا دون أعراض ودون أن يشد خيالات وأطيانا وأشباحا ويحملها إلى المطح لتثبير تساؤلاتنا.

ولا يتسع المكان هنا لإعطاء المزيد من صور وعلامات، بل لنسبها لقبونات، هذا الزمن مثل المنظمات - والقوى المحركة والأبنية ورؤوس الأموال - وعرض الظواهر الثقافية أو الاجتماعية والدينية على الشاشات. في هذا العالم الذي يتم التحكم فيه بالنظم الرقمية وبلقطات متتابعة وبمنظرة متسعة هائلة غير آمية أو كأنها نظرة الآلهة... شئ أشبه بعن شبكة لى سى أن أن، مفتوحة بصفة دائمة وساهرة ترقب القدس بديانتها التوحيدية الثلاث، وتتابع تنقلات البابا السريعة غير المسبوقة، وتذيع خطبته الأخيرة التي تناول فيها الإجهاض وموت الرحمة وفسية

(*) أستاذ الحضارة الفرنسية، جامعة عين شمس

(**) من كتاب "الايمان والمعرفة" لجاك دريدا وجياني فاتنيمو صدر عام ١٩٦٦ بباريس عن دار نشر "سوى"

الحياة السليمة الفاضلة والتنازل في ظل حب بجمع بين الأزواج، والذي يعد- إضافة لغزوبية المساومة- خير وقاية ضد فيروس نقص المناعة المكتسب. لقد اذيعت هذه الخطبة على الهواء مباشرة وتم تسويقها بصورة مكثفة و إتاحتها على أقراص مدمجة، مثلما تعبا الآن جميع الشعائر على الأقراص المدمجة. هذه العين هي أيضا التي ترقب حجاج مكة ثم تذيع بعدها مباشرة برنامج يأتي من ستوديو تليفزيوني أمريكي ويراه الآف البشر عن الدلاى لاما ودبلوماسيته الدولية والتليفزيونية...

هذه القدرة على أن نشهد كل هذه الظواهر، تتوأم بشدة ومستوى وحجم الزيادة السكانية عالميا كما تتوافق والتطورات التقنية والعلمية والاقتصادية والإعلامية لزمنا هذا. هذه القدرات الهائلة للأنظمة الرقمية نجدها ممثلة بصورة مكثفة في الطائرات الأسرع من الصوت او من خلال القنوات المسموعة والمرئية. أما الدين الذى لم يكن ينتقل إلا من خلال أطراف ما فقد أصبح اليوم يعبأ فى أقراص مدمجة يراه العالم اجمع مثل جلال سماء مرشوفة بالنجوم ، وفى هذا إحياء . متزايد ومرجع للأطراف التى أسسته.

فبفضل الأقراص المدمجة ومدارات الأقمار الصناعية وإلات الطباعة والشاشات التليفزيونية والبريد الألكترونى وشبكات المطومات أصبح بالإمكان اليوم نشر الدين بفاعلية فى العالم اجمع بل بصورة فئته العالمية من خلال "جماعات طائفية" جديدة، تعمل بعيدا عن سلطات الدول (سواء كتبت ديمقراطية أم لا، وليس لهذا فى الواقع أهمية).

لابد من إعادة النظر فى كل هذا، مثلما يتعين إعادة النظر فى عولمة القاتون الدولى على حالته الراهنة ونحن على اعتاب عملية تحول متسارعة غير متوقعة.

[٢]

دريدا وجدلية الموت

روبير ماچيورى

نعلم البالة التي تحوط بهذه الكلمة . ولكن التفكير في الموت " كموت " يحتاج إلى توازن خاص . من لعبة شائكة . المرديدا نفسه إليها في كتابه " Apories " الذي يتبع في ١٤٠ صفحة والمعادن عن دار نشر جالبليه عامر

١٩٩٦

من المستحيل أن نتحدث عن محتوى كتاب لجاك دريدا ؛ ليس لأنه يكتب كلام مبهم أو مشوش، ولكن لأنه يقدم من خلاله عمل فلسفي أصيل لا يتحول بالفعل إلى سؤال إلا أثناء طرحه.. أثناء أعمال المطرقة والإزميل والمنشار لرأب أجزاءه ، فينجلي ويبرز ويزداد بهاء. لهذا يبدو اسم هذا الكتاب محمل بكل القضايا . فلأن كانت القضية فلسفية، فهي تتطوى بالضرورة على متناقضات لكل منها حجتها القوية. ولأن تطق الأمر بالموت، فسيسهل علينا التسليم بأنها متاهة من المتناقضات وبأن الطريق وعمر مسنود يستحيل السير فيه قديما. ولكن كيف نكتشف وعورة الطريق إن لم نعتى عذابه ونشعر بخطورته وصعوبة المضي فيه ؟

على الفيلسوف أن يكابد محنة " الحدود " ، محنة الوصول إلى ما لا يمكن تجاوزه، و تجريب عدم القدرة على تجاوز حدود ربما كانت حاجزا أو بابا ، حدا أو معبرا صوب "مكان" يصبح فيه مجرد طرح السؤال درب من المستحيل .

ولكنه ليس بمكان . وبلوغه (أى تجريب المستحيل) يقتضى التعرج فوق الذرى وتفادى لكل تحراف وتجنب الوقوع في دائرة الممكن ، دائرة ما طرح سابقا ومزال مطروحا .. فنون هذا لن نطفر بمعنى الصداقة والهبة والضيافة أو نصل إلى الآخر كما هو، وإنما سنحظى بمجرد وصف لصداقة نشعر بها وهبة نلتقاها وضيافة نمنحها وآخر نلقاه. فأى فضائل وأى توازن لابد أن يتحلى بهما من يتجرا على التفكير في الموت "كموت" ؟ هى تلك التجربة للصيرة التي يدعونا دريدا لخوضها.

والحديث عن الموت هو دائما حديث عن شيء آخر . كما أن الحديث عن شيء آخر يردنا دائما إلى الحديث عن الموت . ولكن ، هل يحدث أبدا أن نتجاوز تلك الحدود التي يمكن عندها وصف كنه الموت بحق ؟

لقد ربطت المعارف الوراثة الموت بالطبيعة ، بينما تناولت العلوم الأنثروبولوجية الموت من منظور ثقافي تاريخي (وفي هذا الصدد يشير دريدا إلى أعمال كل من فيليب أرياس ولويس فاتسان توماس). وقد ساد منذ ذلك الحين اعتقاد بأنه قد تكشف كل شيء عن "الوفاة من المنظور الثقافي ، وعن الطقوس المصاحبة للموت ، وعن القرابين ، والحداد ومراسم الدفن ، وإعداد المتوفى ، ونسيهه، ولغة الموت ومفرداتها بصفة عامة، وكذلك عن التواهي الطبية المتعلقة به " بينما نحن في الحقيقة نجهل كل شيء عن الأمر. إذ تفترض تلك المعارف دائما " تصورا للموت " وكأنا نعرف بالفعل " كنهه ومضاه " : معنى "موتى" بالنسبة "لذاتى" . لهذا ، يعمد دريدا إلى تغيير المسار ، ويتجه صوب "مكان" يتجاوز الحدود الواقعة بين الثقافة والمعارف واللغات والعلوم ، ليطبق تحليلا وجوديا لهذا " الوجود المنذور للموت" كما ورد في " الوجود والزمن " ، حيث يُعرف هيدجر الموت فيقول انه " إمكانية استحالة الوجود " . وهنا تطفوا على المسطح صعوبات أخرى . فإن كنا نعني بالوجود " وجود الإنسان (كذات وضمير وروح وجسد) فسيكون تحليله بصورة أساسية أنثروبولوجيا ، يتيح لنا مجرد معرفة طرق معايشة الوفاة وكيف " ينتقل المتوفى من الحياة إلى الموت " . ولكي نفهم كيف يصبح انتهاء هذا الوجود إمكانية لشيء مستحيل فلا بد أن نميز ثلاثة أتماط للوفاة ، هي الهلاك والوفاة والموت. فإن كان الإنسان الفان هو من " يمر بتجربة الموت كموت " ، فإن الحسى بصفته حى - الحيوان تحديدا - يمكن أن ينتهى بالطبع ، أى أن يهلك ، ولكنه أبدا لا يموت فعليا . فالحديث عن هلاك فنلذ أو أيل أمر مختلف. فالهلاك ، أو ترك الحياة يعنى ضمنا أن آخر أقر بحدوث الوفاة وأعلنها طبقا لقواعد ومعايير بيولوجية . معنى هذا أن فقط الكائن الحى "الموجود" ممكن أن يهلك. ولكن الهلاك لا يعنى الموت من وجهة النظر الوجودية. فإن كان الوجود ممكنا كوجود متاح له إمكانية ما، فسيكون الموت إمكانية "إمكانية عدم الوجود" أو إمكانية "عدم إمكانية الوجود" . وبإمكان الموجود الهروب من هذه الحقيقة الیقينية ، كما أن بإمكانه الاقتراب منها ، وانتظارها انتظارا حقيقيا ، بقلق وحرية. "

لن نقف هنا عند الكيفية التي يعيد بها دريدا رسم حدود تحليليه هيدجر . ولكن عدم إمكانية تطبيق ما يعرض له أمر يتضح فورا ، ليس بخصوص الموت وإنما

بخصوص مسألة أن " نعش الموت ". فالتوقع هنا لا يعنى الانتظار أو التأكد بقدر ما هو انتظار من الجانبين . فالموت هو فى حقيقة الأمر اسم لتزامن مستحيل، ومع هذا ينتظره الجانبين معا، فى آن واحد (..) وهما لا يصلان أبدا معا إلى هذا الموعد، ومن ينتظر الآخر عند هذه الحدود ليس من يصل أولا أو من يذهب قبل الآخر . فحتى ننتظر الآخر فى هذا الموعد لابد من الوصول متأخرا .. " هذا يعنى أن ننتظر أنفسنا " وكأنا على موعد مع ذاتنا ، كما هى ، ذاتنا التى لا نعرفه . "

[٣]

التحليل النفسى يقاوم

عرض: اليزابث رودينسكو

دريدا ، عازف التفكيرية الماهر ، أدرك وهو يحاور "أمواته" - لكان وفوكو - أن التحليل النفسى لم يستطع أن يبني تصورا موحدًا للمقاومة بل كان طرفا فى مقاومة ذاته .

عرض لكتاب " مقاومة التحليل النفسى " للدريدا "

لا يوجد عمل لدريدا يخلو تماما من تأمل طويل حول التحليل النفسى . فمئذ أن كتب " الكتلة السحرية " عام ١٩٦٦ مشبها الجهاز النفسى بالآلة الكتبية، ومرورا بـ " كارت بوستال " الذى دعى فيه أفلاطون وأرسطو بعد موتها إلى وليمة لمنقشة ملوراء مبدأ اللذة وغريزة الموت، لم يكف الفيلسوف عن محاولة البحث فى نصوص فرويد وإجلاء ما فيها .

وتقوم التفكيرية على دراسة صلب النص ليفضى بما يبنى البوح به أو بالأحرى ما بسكت عنه . وفى نهاية هذه الممارسة الحاذقة يشعر القارئ أنه اكتشف ما يكمن وراء مظاهر عقلانية خلاعة، ويصل إلى دلالات الحرف فى عنفوانه الأسمى، الذى يحرك النص دون وعى ، ويمنحه قابلية قراءة جديدة بعد أن يرد إلى حقيقته الأولية .

ويشتمل كتاب " مقاومة التحليل النفسى " على ثلاث دراسات كانت فى الأصل محاضرات ألقاها دريدا فى ندوات ثلاث ما بين عامى ١٩٩١ و ١٩٩٢ . وفيه يتأمل دريدا بنظرة لا تخلو من حزن ما آل إليه حال التحليل النفسى وما

يتعرض إليه من إندثار في عالم تسيطر عليه الفاعلية الاقتصادية ، محتفيا باثنين من أكبر المفسرين لفكر فرويد وهما جان لاکان وميشيل فوکو.

كان فرويد يرى في المقاومة آلية يواجه بها الفرد ما يأتيه من دائرة اللاوعي. لذلك اعتبر الاستقبال العدائي الذي لقاء التحليل النفسي في كل مكان نوعا من التعبير عن الهوان الذي شعر به الإنسان بعد أن كشف له التحليل النفسي انه لم يعد سيد وعيه.

وإطلاقاً من هذه المقاومة للتحليل النفسي ، بوضوح دريدا إلى أي حد تم تجازو هذه المرحلة ، وكان المجتمع الغربي قد استوعب التحليل النفسي لدرجة أن نسيه أو اعتبره نواء قديماً انتهت صلاحيته وهو على أرفف الصيدلية ، نواء " قد يفيد في الحالات الطارئة أو في حالة وجود نقص ما ، لكنه لم يعد مستخدماً بعد أن تم التوصل إلى ما هو أفضل منه من زمن " . وقد واكب هذا التماسي عودة لتفسير الظواهر النفسية تفسيراً عضوياً محضاً ، دعمته مقاومة جديدة نابذة من التحليل النفسي وقد أصبح يقول ذاته وكأه إجراء "وقلي ذاتي " . مثل هذه النوعية من المقاومة الذاتية إن نلت على شيء فبما نلت على أن التحليل النفسي لم يستطع أن يقيم تصوراً موحداً لعملية المقاومة ، ولم يتحدد بالتالي إلا قياساً بما يقاومه. ومن هنا كانت علاقته الخاصة بفريزة الموت.

وفي هذا الكتاب ، نرى الفيلسوف يحاور بقوة العمر " أمواته " ، لاکان وفوکو ، حول مسائل تتعلق بالموروث والأصول والأبوة . وفي الفصلين الذين أفردهما لهما يطلق دريدا العنان لنوع من المناجاة يحكى من خلالها حبه لاکان، ويرصد مع فوکو كيفية إجراء "إطلالة صحيحة" على فرويد . ولا ينتهي من التطبيق على لفظ "المقاومة" المشحون بتاريخ تفخيمي طويل يعد فيه إحياء عهد ليس ببعيد، عرف التحليل النفسي خلاله كيفية مقاومة الذات والعداوات، من خلال تفجير القطارت والديابات ومراكز القيادة.

[٤]

حوار جاك دريدا و ديديه إيريبون

نعم ، كتبي سياسية

هو أكثر من يُقرأ من الفلاسفة في العالم، وأكثر من تتعرض أعمالهم للنقد والتعليق. وقد صدر له عام ١٩٩٦ ثلاثة كتب تناقش قضايا الموت و التحليل النفسي والدين، وبصرف النظر عن تنوع الموضوعات فالملاحظ أن السياسة حاضرة دائما في قلب كتابته وفكره .

بعد أن دعا عام ١٩٩٤ إلى التفكير في الصداقة من خلال " سياسات الصداقة"، وفي القانون والعدالة من خلال " قوة القانون " ، ثم اتبعها عام ١٩٩٥ بحديث في مسألة الأرشيف والتذكر وكأه مصر كل الإصرار على أن يجيب نظرتة النقدية "التفكيرية" على جميع القضايا المتعلقة بالفلسفة والسياسة ، أصدر دريدا عام ١٩٩٦ ثلاثة كتب هي "متناقضات" عن دار نشر جاليليه ويقع في ١٥٠ صفحة ، و "مقاومة التحليل النفسي" عن دار نشر جاليليه ويقع في ١٥٦ صفحة. وأخيرا "الدين" بالاشتراك مع جيتي فاتيمو عن دار نشر "سوى" ويقع في ٢٤٠ صفحة .

في " متناقضات " و "مقاومة التحليل النفسي " يتبع دريدا منهجه التقليدي . فيعمد إلى تفسير فكرته معتمدا على نصوص قديمة أو معاصرة بفكرتها ويعرض بنيتها كما يتصورها ، ليقدّم في النهاية من خلال هذه الرحلة وما تحويه من مواجهات عديدة عدد من التحليلات أو المقترحات النظرية. ففي "متناقضات " نجده يولي اهتماما خاصا بأعمال فيليب أرياس ولوى فامسان توماس عن التاريخ وأنثروبولوجيا الموت ويقابل ما يطرحونه من أفكار بروية هيدجر عن " الكون والزمن " والذي أراد بها تأسيس " تحليلا وجوديا " سابقا عن جميع التناولات التي اتخذت من الأعراق أو التاريخ أو علم النفس مدخلا لها ، ليتضح لنا في النهاية اعتراض دريدا على كلا الفريقين ، موضحا الوشائج الوثيقة بين المنهجين بحيث لا يمكن فصلهما ، إذ يشتمل الواحد على الآخر.

أما في "مقاومة التحليل النفسي" فيواجه دريدا - إذا جاز التعبير - كل من فرويد ولاكان وفوكو . ففي نصه عن فرويد ، يركز دريدا على التعريف بمنهجه الخاص الذي عرف في العالم أجمع بـ "التفكيرية" ويقول عنها إنها " تحليل فتق

" هي عملية " فك وتحليل وفصل للرواسب والحقائق المصنوعة والمعتقدات والمؤسسات " . وبما أن التفكيرية تقترب في هذا من التحليل النفسي وحركته ومسلكه كان لابد لها من الاصطدام بدورها بمظاهر "المقاومة" . فقد شهد التحليل النفسي دائما حركة مقاومة خارجة عن نطاقه ، ثقافية أو سياسية بالطبع . ولكن إلى جانب هذا شهد كذلك مقاومة نابذة من داخله، من جوهره: إذ يبقى دائما شيء ما ، أثر ما ، يفلت من هذا التحليل. ولكن "المفكك" يعرف جيدا أن هذا الجزء المتبقى لا يمكن تلخيصه أو اختزاله . ولابد من التخلي عن فكرة نجاحنا في الوصول إلى الأصل من خلال ممارستنا التحليل النقدي والجنينالوجي .

وعلى أساس فكرة إمكانية الوصول إلى "أصل" أو حقيقة "أصلية" ، يقيم دريدا نقده لكتاب فوكو " تاريخ الجنون " . ففي الطبعة الأولى من كتابه الصادر عام ١٩٦١ بالمقدمة الأصلية - التي حذفها فيما بعد - سعى فوكو جاهدا إلى إيجاد " تجربة أصلية" وأساسية للجنون في شكله الخالص الحر، قبل أن تقبدها المعرفة وقبل أي فعل يحتويها ويدخلها إلى حيز الصمت. هذا العمل لفوكو هو أقرب للثقافة التراجيديا والرومانسية التي تميز أعمال نوفاليس منه للمشروع السياسي. وقد نجح دريدا إلى حد بعيد في توضيح كيف استطاع فوكو من فصل إلى آخر تعديل حكمه على فرويد. وقد كتب فوكو يقول: "لابد أن نكون منصفين مع فرويد" لاسيما وقد أقر الحديث عن الجنون. وفي نفس الوقت اعتبر فوكو التحليل النفسي نتاج تاريخ طويل نجح في " إقصاء الجنون". وعلى هذا وانطلاقا من الإمكانيات التي فتحتها أمامه كل من نيتشة وفرويد استطاع فوكو أن يؤكد قدرته على كتابة تاريخ الجنون اعتمادا حقيقيا على نيتشه وحده ، بما أن فرويد لم يكن آنذاك سوى مرحلة من مراحل عديدة أخرى ، يمثل ما كان إنشاء معازل نفسية لوضع المجانين تحت الوصايا أو ابتكار "طب عقلي" أحد مراحل تاريخ طويل . ومن خلال كتب فوكو السابقة تتبع دريدا هذا التضارب والتناقض الدائم في علاقته بفرويد، أولا في كتابه "الكلمات والأشياء" ، ثم في كتاب " تاريخ الجنس " .

لقد أعوز دريدا الوقت للأسف(فكل هذه الكتابات كانت في الأصل محاضرات له) . وقد اكتفى بالإشارة إلى هذه الدراسات النظرية الأخيرة الكبرى لفوكو والتي كان من شأنها أن تصبح تحليلا كاملا قائما بذاته ، لاسيما ولن مشروع فوكو عن " الجنس" يمكن أن يقرأ بالكامل على أنه إعادة للتفكير والتساؤل بشأن التحليل

النفسى وخاصة تحليل لاكان . وبالفعل يؤكد دريدا فى أحد نصوصه عن لاكان أن الحدائث النظرية والفلسفية كان لها حوار - ضمنى أحيانا صريح أحيانا أخرى - مع أعمال لاكان . ويضيف أن أى احتفاء أو تكريم للاكان هو اليوم بمثابة عمل سياسى من الدرجة الأولى، إذ يرد له مكاتته التى يستحقها فى الوقت الذى تحاول فيه بعض العقول المتحفظة غير ذات الشأن - وقد هىء لها مناخ الإصلاح الذى نشهده منذ بضع سنوات - أن تجتث حتى ذكراه. وهكذا نفهم أن هذا العمل الذى يتناول التحليل النفسى هو بالدرجة الأولى عمل سياسى.

وكذلك كتابه الذى تناول فيه مسألة الدين ، وقد كان ثمرة لقاء تم فى كبرى وضم دريدا وجبلى فاتيمو ومورزيو فيرديس وجدامر وأندو جارجاتى وأوجينييو ترياس وفيسانزو فيتلبو . وهذا هو نص الحوار الذى أجريناه معه :

• من الملاحظ أن العهد السياسى حاضر بشدة فى أعمالك الأخيرة بدء بكتابك " أطيفاركس " للصائر عام ١٩٩٣ والذى لاقى نجاحا مدويا ، ووصولاً إلى أعمالك الصائرة فى الآونة الأخيرة - والتى يحمل واحدا منها بالفعل عنوان "سياسات الصداقة" - إضافة إلى العمل الجماعى الذى تناولتم من خلاله موضوع "الدين" .

• ما تسميه " بعدا سياسيا " فى أعمالى ليس شيئا حديثا ، ولم ينتظر ظهور " أطيفاركس " حتى تتضح معالمه .. ولكن دعنا من هذا. (ولكن ، ربما أن الأوان بالفعل ألا ننتظر حتى يعن خطاب ما أنه سياسى بإشارات كبرى أو علامات مضينة أو بقرع الطبول ، كان يستخدم اسم ماركس على سبيل المثال أو كلمة "سياسة" بصورة مباشرة أو الفاظ أخرى من هذا القبيل مستمدة من المصطلحات السياسية التقليدية ، حتى نقر أنه خطاب سياسى.) بالنسبة لماركس ، فالتنى اشعر بالسعادة لكونى لم أعد الوحيد كما بدى لى عام ١٩٩٣ (أقصد من بين غير الماركسيين ، أو خارج الماركسيين المستديمين) الذى نبه إلى ضرورة عدم الخضوع إلى لرثوذكسية جديدة ممكن أن تعقب الماركسية ، أو الاستسلام إلى اتفاق دوجماتى جديد ومريح ، أو الترحيب بنظرة لا ترى إلا مصلحتها ولا ترى أبعد من وضع العالم والسوق ، فلما حدث الكفاية كى تتكشف الأشياء ويوزل الوهم وتبقى فتتبدى لنا حقيقة الأمر أكثر فأكثر. إن ما طمئنتى بعض الشيء ، بل رسم أحيانا على وجهى ابتسامة هو قيام بعض الكتب الفرنسية مؤخرا - تبعها فى ذلك

بعض الجرائد - (كأنهم أفاقوا فجأة واكتشفوا الأمر) بإلقاء الضوء أخيرا ليس على استسهال "الرجوع إلى ماركس" ، بل قاموا بالفعل عام ١٩٩٣ بالتنديد بهؤلاء الأشخاص (وهم لا يتغيرون أبدا) الذين - بكل غطرسة وثقة ورباطة جأش - لا يقرعون أبدا ، وإنما يسلكون أقصر السبل . كما القوا الضوء على ضرورة القيام بفعل أكثر تعقيدا من هذا ، أريد أن أعتقد أنه سيكون أكثر مسنولية بعد قراءة النصوص وفهم اللغة والزهاتبات السياسية .

• إذا تجاوزنا العنوان والصفحة الأولى لوجدنا أن " أطراف ماركس " يمكن وصفه بأي شيء إلا أن يكون كتابا ماركسيا . فمثلته مثل كتاب " سياسات الصداقة " والكتب الأخرى التي نشرت إليها ، هو محاولة لوضع ما يمكن أن نعتبره تصورا آخر " للسياسة والديمقراطية " في مواجهة الضرورات الملحة التي نشهدها اليوم (مثل الأشكال الجديدة للحروب والنزاعات والسوق والجمهير والبنى التقنية الإعلامية التلفزيونية ، والتغيرات التي طرأت على مفهوم المواطنة وعلى القانون الدولي وخلافه) . إن صعوبة الأمر (وهي ليست فقط مسنولية المفكرين والفلاسفة) تكمن في "ممارسة السياسة" في ظل ظروف قائمة تصير فيها الآلات والخطب القديمة على الساحات ، والسعي للتفكير بشكل مغاير في السياسة وأصولها وما سيطرأ عليها في المستقبل ، ورؤية أشياء تعطن عن وجودها أثناء سعينا لتغييرها جذريا . إن إثبات كل هذا في نفس الوقت أمر شبه مستحيل ولكنه ضروري . فإن تحقق ، لن يكون فقط شيئا نادر الحدوث ، ولكنه في غالب الأمر سيكون أمرا غير مسبوق بل من الصعب فهمه . وربما كان هذا سببا أدعى كي نصر عليه .

• بالنسبة للعمل الجماعي الذي اشتركت فيه والقائم على مسألة الدين ، هو ثمرة لقاء دولي تم في إيطاليا فهل كنت من أقتراح موضوع هذا اللقاء؟

• لا لم أختاره وحدي . لقد اقترحنا - جيانو فتيمو وأنا - نفس الموضوع، ولم تكن تشاورنا في الأمر من قبل ، وربما كان لهذا دلالاته . لقد أردنا أن نبحث هذا الموضوع القديم ولكنه شيئا جديدا تماما ، أردنا أن نناقش هذه الكلمة القديمة بكل عموضها . وقد اجتمعنا في أحد الجزر في ندوة لم تكن قد خططنا لها مسبقا ، ثم قام كل واحد منا بكتابة دراسة إحياء لهذا اللقاء الغريب . لقد كان علينا أن نفتح أعيننا جيدا ولن نعد التفكير لتري الأشياء بصورة أكثر وضوحا . وكيف السبيل

إلى فهم ما يحدث اليوم في العالم تحت مسمى الدين وباسمه نون أن نقصى جانبها تاريخه على الأمل والحكايات المتطقة به. هل مازلنا نستطيع أن نتحدث عن الدين وكان كل واحد يستطيع أن يعرفه؟ لا بد من تحليل هذه الظاهرة كي نتمكن من التفكير فيما يحدث اليوم وما نسميه "بالعودة إلى الدين" أو ما تطلق عليه جميع الأديان أصولية وتعصب. فخلف هذه الظاهرة نستطيع أن نتبين أشياء كثيرة غير متجانسة (الإيمان والدين، اللاهوت والدين، التقديس والإيمان الخ..). هناك دائما مصدرين على الأمل ونوع من الحصانة الذاتية الغريزية أحول أن احلل إلحاحها ونتائجها وآلياتها أو ما تدبره. هذه الآليات تصنع من هذه "العودة للدين" ظاهرة من ظواهر الحدائث التقنية العلمية (وليس مجرد ظاهرة قديمة كما نعتقد وحتى وإن كان هذا حقيقى في بعض الأحيان) وتجعلها كذلك رد فعل إزاء اقتلاع الجنور وزعزعة مكانة الأراضى السياسية بسوى تقنى علمى يعتمد على شاشات العرض (وهناك وجهة نظر أخرى لبرجسون تقول أنه الدور الأساسى للكون الذى هو آلة في يد الآلهة". وبداية من العنوان، سعيت لتقليد كبرى المحاولات للتفكير في الدين من وجهة نظر فلسفية (مثل الدين وحدود العقل العادى لكبتط، الإيمان والمعرفة لهيجل، مصدر الأخلاق والدين لبرجسون، وحاولت من جانبى أن أضع هذا الفكر في مواجهة ما هو قادم إلينا اليوم، وما يجعلنا نعيد التفكير في هذا التعارض الموروث بين الإيمان والعقل النقدى، بين الإيمان والأنوار. ولكننى لا أستطيع أن أتحدث عن نصوص هذا الكتاب شديدة التعقيد التى قمنا بتجميعها لفلاسفة أوروبا القدامين من ليطاليا وألمانيا وأسبانيا وفرنسا.

• فى حلقاتك الدراسية فى مدرسة الدراسات العليا تطرقت فى هذا العلم لمسألة "الضيافة". وهو موضوع فلسفى سياسى حالى هام.

• فى بداية الثمانينات، ولمدة أربع سنوات دارت هذه الحلقات الدراسية حول قضية القومية، والقوميات وسياسات الصداقة وبلاغة التوحش. ومن خلال تسلسل طبيعى إلى حد كبير، وتحت عنوان علم هو "قضايا المسئولية" تحدثنا عن "السرية" و"الشهادة" ثم عن "الضيافة" .. من هو الضيف أو المدعو أو الزائر الغريب؟ على من نطلق لفظ "بربرى"؟ من هو القام؟ ومن هى الرهينة؟ ماذا حدث خلال هذا القرن؟ إن ما سيحدث فى الغد بشأن اللجوء والنفى والإبعاد والفصل العنصرى والنقل ستهتز على أثره كل الفئات الموروثة. وقد

اعتمدت هذه المحاضرات من ناحية على فكر جينالوجي يبحث أصل تصور وخبرة الضيافة . (في العهد القديم والنصوص الرومانية والإغريقية وفي مفردات المؤسسات الاندو أوروبية ، كما يقودنا بنفينيست بين ما يقودنا إلى دروب مقلقة حيث تتقابل هذه القيم ويفسد بعضها البعض بصورة شبه حتمية) كما رأت من ناحية أخرى ضرورة إجراء تغيير في حقوق وواجبات الضيافة في أوروبا وغيرها لتوفق ما بين قانون لضيافة عادلة غير مشروطة ترحب بكل قادم دون أن تطلب منه كشف حساب حول هويته ولا أن تطلبه بتحديد من أين أتى ولا تسأله عن جنسيته ، والقوانين المقيدة للحقوق التقليدية (كما وردت في نص كاتط الأكثر سخاء حول الحقوق السياسية للضيافة بين الدول .) لابد من ابتكار أشكال وسط بين هذه القوانين ، لنصل إلى قانون جديد أكثر عدلا وقابلية للتطبيق . هي إذا حلقات دراسية نتحدث فيها عن لوديب وأفلاطون وكلويسكي كما نتحدث أيضا عن اتفاقيات شاتجان وقوانين باسكوا ومشروع قانون طوبون حول " جريمة الاستضافة " أو عن التقنيات التليفزيونية التي تؤثر على العلاقة بين الخاص والعام كما نتحدث حتى عن مسألة " الوجود بالمنزل " .

• لا يقف موقفك السياسي فقط عند حدود كتبك ومحاضراتك أو حلقاتك الدراسية ، فانت مسئول أيضا عن البرلمان الدولي للكتاب . وفي هذا الإطار تدخلت في قضايا محددة مثل الفصل العنصري ومشكلة موميا أبو جمال ، كذلك اتخرطت في تامل جماعي أعم حول الوضع السياسي الدولي وإمكانية مشاركة المفكرين اليوم .

• في الحقيقة ليس لدينا وقت أو مساحة لنتناول هذا الأمر وهذا ما يملى على إجابة فقيرة تتلخص في نقطتين : (١) مثل كل المبارات الفكرية ، يواجه البرلمان الدولي للكتاب مشكلة مع وسائل الإعلام - وإن كان لا يخضع لها - وهو نفس ما يعانيه كلانا هذا اليوم . وبالمثل تلقى جل أعمالنا وأكثرها فاعلية التجاهل من قبل وسائل الإعلام التي لا تلقى عليها أي ضوء ، مثل على سبيل المثال عملية الإنشاء الفل لشبكة واسعة من المدن أعدت لاستضافة (فيما بعد مواطنة جديدة) كتاب وصحفيين أو مفكرين بصفة عامة ، جزائريين على سبيل المثال ، حينما يتهددهم الموت أو يكونوا مطردين في بلادهم . لم تعد مسألة الإعلام وانتشاره الجماهيري مجرد أمر يلقى مقاومة وإنما يتطرق الأمر برهات تقية واقتصادية وسياسية تجتمع اليوم في التكتيف المطرد للسلطة الإعلامية . نحن لسنا ضد

الإعلام بشكل عام وإنما نفرق بين مختلف وسائله وننقد أو نغير بعض الأشياء لإعطاء الفرصة لكلمة تتعرض لقدرة أقل من الضغوط . أستطيع القول أننا نريد أن نعطي "زمننا مختلفا للكلمة" و "إيقاع" مختلف . (٢) بالنسبة لمسألة الإيقاع، وخاصة في علاقته بوسائل الاتصال المرئية، فإن من أكثر الصعوبات التي تواجه المفكرين بصفة خاصة تكمن في عدم تجانس الزمن السياسي والتغيرات المتلاحقة. حينما قمت منذ خمسة عشر عاما - بالتعاون مع فرنان - بتأسيس جمعية جان هوس أكدت من أعماق أحد سجون براغ أن هذا السجن الشمولي أو العسكري سوف يبقى على ما هو عليه خلال عقود قادمة، وأنه سيستمر إلى ما بعد عام ١٩٨٩، وقد كان خطني لحسن الحظ شديد. لقد كان لدينا بالطبع ألف سبب يحملنا على الاعتقاد أن الفصل العنصري سيلغى ذات يوم.. ولكننا حينما نظمنا مع أتطونيو سورا وأرنست بينيون أرنست معرض "فن ضد الفصل العنصري" عام ١٩٨٣، وتعهدنا بأن نقيمه من أجل جنوب أفريقي محررا من الفصل العنصري، من كان يحلم آنذاك أن الأمر سيتحقق بهذه السرعة وأنه سيكون لجنوب أفريقيا هذه العاصمة وهذا البرلمان بقيادة متديلا؟ لابد من تحليل نماذج أخرى كثيرة ولكن ليس لدينا المساحة الكافية كما تقول أنت .. كيف تريد لنا أن نتحدث بهذا الإيقاع ؟

[٥]

اليسار هو الرغبة في تأكيد المستقبل

حديث مع جاك دريدا وتوماس آشوير

بصفتك فيلسوفا ، لطالما اشتركت في الجدل المثار حاليا على المساحة مثل خلافات اليمين الجديد او البرلمان الدولي للكتاب .. فهل نستطيع القول ان المناخ السياسي تغير بعد انتخابات بريطانيا وفرنسا؟ وهل سيستعد المفكرون شجاعتهم بعد سنوات بدوا خلالها وكانهم شلوا نتيجة لوضع ما بعد التاريخ والكلبية ؟

وهل فقد " المفكرون " يوما شجاعتهم ؟ لاشيء يؤكد هذا الأمر. كان عليهم أن يعوا التحولات العميقة التي شهدتها المساحة العلمية خلال العقود الأخيرة والتي تعاقبت ببطء غير مسبوق. لقد شهد توجيه الخطاب في الحقل الإعلامي أو في مجالات التقنيات المرئية انقلابا كبيرا ، كما تعرض لتجاوزات وتحريفات كثيرة ، وأصبح على نحو ما أداة في يد السياسة أو الاقتصاد. في رأي ان من احتاج بالفعل للكثير من الشجاعة فهو المواطن " المسؤول " ، ليتثنى له تحليل هذه التطورات ويمكن من تجنب تلك الفخاخ المنصوبة وهو يتخذ قراراته لاسيما وان البعض حاول استغلال هذه القوى الإعلامية الجديدة لمصالح شخصية. لقد كان المثقفون أكثر حضورا ونشاطا عما يبدو عليه سؤالك في كافة مجالات الحياة العلمية في أوروبا وغيرها، في وقت كانت المحافل السياسية أو الحكومية مشلولة غالبا بفعل نماذج الماضي. وإذا كانت الشجاعة فضيلة – فكرية تحديدا – فهي ليست الميزة المحددة التي بحق لنا أن نطالب بها المفكر بصفته مفكرا . فالمفكر غير الكفاء وغير المسؤول قد تواتيه الشجاعة أيضا، ولكن لإيمان أسوأ الفعل . كما قننى لا اعتقد أن جميع " المفكرين " كانوا – على حد قولك – " مشلولين بفعل ما بعد التاريخ " . وعموما ، من الصير أن اجيب على سؤالك في بضع كلمات. فلا بد أولا أن نتفق على ما تكصده بما بعد التاريخ و الكلبية . ولا بد أن نعيد النظر (كما أود أن أقول إن أوتيت المساحة والوقت) في الفهم المتسرع لهذا الموضوع . وأفضل - اختصارا للوقت - أن أعرب في بداية هذا الحديث للمرة الأولى والأخيرة عن عدم ارتياحي لهذا الموضوع ، على ألا أعود إليه مرة أخرى.

فالأمر يتعلق بخطورة الملابس التي تحيطها وسائل الإعلام والناس بما يقوله المفكرين. فإذا أعلنت على سبيل المثال عن رفضي مناقشة مسألة الكلية وما بعد التاريخ ووضع المفكر في ربيع أو خمس جمل كما تطلب مني أن أفعل الآن فهل اتهم بالترفع و التزام الصمت ؟ هل من الكياسة أن أحيلكم إلى نصوص منشورة تناقش فيها هذه القضايا أم أن هذا سيعود نوع من العجرفة ؟ ألا يجوز مثل هذا الأمر في الصحافة ؟ إنها الإجابة الأكثر " مسؤولة " من وجهة نظري ، إذ تدلل على الصعوبة التاريخية التي ألمحت إليها منذ لحظت . لقد تغيرت ظروف إبداء الرأي على العامة ، ولا بد من تغييرها .

وبصورة أكثر بساطة ومباشرة أقول ردا على سؤالك نعم ، كانت انتخابات بريطانيا وفرنسا " مؤشرا طيبا " أو لنقل الأقل سوء .. أقولها بكل حذر وتحفظ . وعلى الرغم من بعض التماثل الظاهري الذي يطيب للبعض أن يؤكد ، لابد أن نضع في الاعتبار أن " التحول " الإنجليزي الأخير له " دلالة " تاريخية مختلفة تماما و " وظيفة " مغايرة قياسا بالتبدل الفرنسي المنتظم. وتعد أهداف الأغلبية (العمالية والاشتراكية) الجديدة المعطنة أكثر اختلافا - وربما توأما - عما يشاع في كثير من الأحيان ، وكذلك المخوف والأمل المصاحبة لها . صحيح أنها قد تعطي أملا في وجود مقاومة سياسية واجتماعية أكثر تيقظا للنزعة الاقتصادية والمالية التي تسعى لفرض سيطرتها على الفكر الأوربي الجديد . ولكن الواقعية والبرجماتية التي تتلادى بها الحكومتان قد تفضي تحديدا لما يحاولون الفكك منه ، أصد التوالم وهذا الشيء غير واضح المعالم الذي يسمونه " العولمة " ، أو التوائم المزعوم والسوق وسياسات الحدود والهجرة وبعض القضايا الحساسة الأخرى . هناك تغير في الأساليب التعبيرية - وهذا يحسب بالتأكيد - ولكن لا يوجد في الواقع قطيعة فعلية مع الماضي القريب .

وأعترف أنه يشق على حتى ليوم أن أحكم على مدى تنفيذ الوعود الانتخابية للحكومة الفرنسية واستراتيجية اختيار " الواقعية " المزعومة (المتمثلة في الإبقاء الجزلي - أو الأسمى على الأقل - لـ " قوتين بامسكوا - بويريه " بهدف طمئنة ناخبين اليمين ، بل اليمين المتطرف ، في الوقت الذي يزعمون فيه تغيير مضمون القانون، وخلق مصانع فيلفورد على سبيل المثال) صحيح أن المساحة ستشهد انفتاحا أكبر (ولكن لناخذ هذا بالحذر الواجب) على مناقشات

سياسية أوسع وعلى حوار أكبر مع الجماهير . نعم ، تغير " الأسلوب " بعض الشيء - وهذا صحيح- وبدأت السياسات تبدى تفتحا أكبر إزاء قضايا الثقافة والبحث والتعليم، كما تؤكد على أنها أكثر وعيا بكل الرهانات .. وما علينا سوى الانتظار ..

فهل نوجه - كما فعل ريشار رورتى - انتقادات لليسار لكونه أهتم بقضايا الهوية الثقافية وأغلقت قضايا العدل الاجتماعى؟ وكيف ترى مسألة العدل فى ضوء هذين الاتجاهين ، خاصة وأن قضية "العلاقة / واللا علاقة - قد سيطرت حاليا على بعض مناقشات الفلسفة السياسية؟

هنا أيضا لابد من التفرقة بين الأشياء بوضوح . لا أعتقد أن " اليسار " بوجه عام قد اهتم بالهوية الثقافية أكثر من اهتمامه بالعدالة الاجتماعية. ولكن إذا كان بعض من يدعون انتمائهم لليسار قد فعلوا هذا ، فقد استحقوا انتقادات رورتى ؛ وأنا أتفق معه فى هذه الحالة تحديدا . فإهمال العدالة الاجتماعية على حساب الهوية الثقافية ينطوى على نقطتين على درجة كبيرة من الخطورة: -

١ - لان إضفاء صفة الشرعية على المطالبة بالهوية الثقافية (وتحت هذه الكلمة أضغ كل الجماعات وهى كثيرة) فى ظل بعض الظروف قد يغذى " بيديولوجيات " اليمين القومى الأصولى بل العنصرى.

٢ - ولأن هذا ممكن أن يؤدي إلى إهمال بعض القضايا الملحة الأخرى وتقهرها إلى المرتبة الثانية ، كما أنه قد يخلل دور التضامن الاجتماعى والمدنى والقضايا العالمية (والأصد المتطقة بالأمم وبالمواطن العالمى وليس فقط بين مواطنى الدول لان هذا يفترض وجود " لدول والمواطن " .. وسوف أعود لهذه النقطة بعد حين) ولكن لماذا علينا أن نختار بين الهوية الثقافية والعدالة الاجتماعية بينما الاثنان يخصان العدالة ، ويسعيان لإيجاد حلول لاضطهاد أو عنف ليسا من العدالة فى شيء . لاشك أن مجابهة القضيتين فى أن واحد أمر عسير للغاية. ولكن علينا أن نناضل فى هذا السبيل - إذا جاز لى التعبير - لابد أن نعمل هذا على الجبهتين، الثقافية والاجتماعية فى ذات الوقت . ومهمة المفكر هى أن يقول هذا ، أن يوصل كلامه وأن يضع استراتيجيات تقاوم أو تختار بفرق فى التهوين من شأن الأمر. وفى الحالتين ، تتمثل المسؤولية الحقيقية فى بذل أقصى جهد ممكن لتعديل القاتون القائم فى المجالين الثقافى والاجتماعى ، وابتكار قوانين جديدة حتى

وان بقيت دائما غير موانمة وما أسميه العدالة (والعدالة ليست القانون ، حتى وان كانت هي التي تحكم تاريخ القانون وتطوره).

في كتابك " الرأس الآخر " تتصور أوروبا كمشروع سياسي . فهل نستطيع الاستمرار في تبني هذا التصور بعد المناقشات الشاقة الطويلة التي دارت حول اليورو، وهل بإمكاننا هذا؟ أليس علينا بالأحرى أن نعتبر أن أوروبا في سبيلها إلى أن تصبح مؤسسة لا يتم تعريفها إلا من خلال معايير نقدية ، أي أنها نوع من المؤسسات المنسقة لسوق السلع؟

هذا هو بالفعل الخطر الذي نبهت إليه للتو ، والمتمثل في النزعة الاقتصادية والنقدية وعملية التوائم والتنافس في السوق العالمية (ويتم هذا غالبا بعد تحليلات قصيرة يزعم إنها علمية). عوضا عن هذا ، أعتقد في ضرورة وجود مشروع سياسي ، ولا شيء غيره . فغولبه بسبب توتر العلاقات بين مختلف الحكومات الأوروبية وداخلها ، ناهيك عن صراع القوى الاجتماعية المسيطرة على أوروبا. وبما إنك تود أن نتحدث عن " المفكرين " فسأضيف بعض الإيضاحات. أعتقد أن ضرورة مقاومة التيار الاقتصادي والنقدي السائد يجب ألا تتحول إلى مجرد تعاويز شيطانية أو احتجاج بالسحر ضد هوية سميت " يورو " ، أو ضد رجل بنوك أشرار متلاعبين . حتى وإن لم نصدق بالضرورة أي أحد وأي شيء في هذا الصدد فعلى الأقلنا ألا نجعل أيضا ضغوط قوتين السوق ، فهي موجودة ومعقدة وتتطلب تحليلات لا يقدر عليها أحيانا حتى " الخبراء " المتخصصين أنفسهم. ربما كان علينا أن نقيم منطلقا سياسيا آخر ، بل منطلقا اجتماعيا واقتصاديا فتما على معلومات موثوق بها قابلة للبرهنة بدلا من العقائد الليبرالية الحالية . ربما لا يكون اليورو شرط في حد ذاته، وربما كان هناك تطبيق اجتماعي سياسي آخر للانتقال لهذه العملة ، فكل دولة قومية أوروبية لها حساباتها ومسؤولياتها التاريخية الخاصة بهذا الشأن. تطم أن مسؤوليات وحسابات ألمانيا وفرنسا بصفة خاصة جسيمة. وعموما ، حتى لو أن ميولي - كما ترى - يسير في اتجاه المقاومة السياسية ضد " أوروبا ستكون مجرد مديرية لاقتصادها " فإن مفهوم " السياسة " القاتم وراء ما أقوله لا يرضيني تملما بالفعل . فهو يلقى على أوروبا وحدودها مفهوما ما للسياسية والدولة والاممية يثير في نفسى تساؤلات وتحفظات كثيرة. وهنا أيضا .. لابد من حديث طويل ، ولا بد من أن أحييكم إلى نصوص منشورة.

دللت بنفسك جيدا من خلال " أطيف ماركس " على أن أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما دحضت منذ أن روج لها ، بل قبل هذا ، فالمجتمعات الليبرالية التي تشيد بها هذه الأطروحة لا تستطيع حل مشكلاتها الاجتماعية كما أن " العولمة " تخلق مشكلات اجتماعية خطيرة في أنحاء العالم . مرة أخرى نقول لن أكثر المشكلات أهمية تتمثل في العدل ، خاصة بالنظر إلى الموقف العالمي . فما تصورك لإسهام الفلسفة في هذا الشأن ؟ ثم انك تتحدث في " أطيف ماركس " عن " الدولية الجديدة " . فهل لك أن توضح الأفكار والمشاريع السياسية المرتبطة بهذه " الدولية الجديدة " ؟

ما أفكر فيه هو تضامن عالمي ، صامت غالبا ، ولكن فعال . لن يتخذ شكل الدوليات الاشتراكية (ومع هذا احتفظت باسم " الدولية " القديم لمجرد أن أنكر بالروح الثورية وبروح العدالة التي كانت تؤلف وتوحد العمال والمضطهدين خارج الحدود القومية) . لن ترتبط هذه الدولية بدول أو محافل دولية تسيطر عليها بعض السلطات التابعة للدولة . وإنما ستكون أقرب للمنظمات غير الحكومية، وبعض المشروعات التي تسمى بالمشروعات " الإنسانية " ، وتزيد عن هذا بسعيها إلى إجراء تغييرات عميقة في القانون الدولي وتطبيقه . هذه الدولية تتعاطف مع الجروح العثر للنظام العالمي الجديد التي عدتها في " أطيف ماركس " . وهي تصرخ بما لا نبوح به إلا قليلا سواء في الأدبيات السياسية الرسمية أو في خطاب " المفكرين الملتزمين " ، وبما لا يتحدث عنه حتى فرسان حقوق الإنسان . وسوف أعطى بعض الأمثلة لإحصائيات صغرى لا نلتفت إليها كثيرا، مثل أن هناك ملايين الأطفال يموتون كل عام بسبب المياه ، وأن ٥% من النساء يتعرضن للضرب أو يقعن ضحايا عنف يصل أحيانا إلى حد إزهاق الأرواح . هناك ٦٠ مليون امرأة مفقودة ، و ٣٠ مليون تعرضت للتشويه ، وأكثر من ٢٣ مليون مصاب بالإيدز - ٩٠% من بينهم في إفريقيا بينما لا تخصص ميزانية أبحاث هذا المرض سوى ٥% فقط لهذه الفئة ، كما أن العلاج متزال منحصر في أماكن محددة في الغرب ، وبالتالي هو ليس في متناول أيديهم . كذلك هناك وأد الفتيات في الهند وظروف العمل البشعة التي يتعرض لها الأطفال في كثير من دول العالم ، كذلك هناك - على ما أعتقد - مليار أمي في العالم ، و ١٤٠ مليون طفل لم يدخلوا المدارس .. أفكر أيضا في الإبقاء على عقوبة الإعدام وظروف تطبيقها في الولايات المتحدة (وهي الديمقراطية الغربية الوحيدة التي تعرف هذه الحالة ، والبلد الذي لا يعترف أيضا

بتفافية حقوق الأطفال ، وحينما يصلون إلى سن البلوغ تطبق عليهم العقوبات المقررة ضد القصر .) والحقيقة اننى استدعت من الذاكرة هذه الأرقام الصادرة عن تقرير رسمية لأعطى فكرة عن حجم المشكلات التى تستدعى تضامن " دولى " التى ما من دولة أو حزب أو نقابة أو منظمة خاصة بالمواطنين تأخذها بالفعل على عاتقها. هذه الدولية ستتهم بجذب المهتمين بالسياسة والحقوق والأخلاق ، وبكل من يعنون ، بصرف النظر عن انتماءاتهم .

كل هذا يجعلنا نتساءل ، هل تقسيمة اليمين واليسار مازالت صالحة ؟

أعتقد أن هذا التقابل أصبح اشد ضرورة وفاعلية عنه فى أى وقت مضى ، حتى بعد أن زادت الانقسامات وأصبحت المعايير شديدة التعقيد كما بالنسبة لمسألة اليورو على سبيل المثال . صحيح أن هناك يمين ما ويسار ما متحالفين بصورة موضوعية باسم قيم " قومية " أو قيم سياسة اجتماعية أو الاثنين معا فى إطار احترام " القومى " والاجتماعى " ، ولكن هناك يسار آخر ويمين آخر يتحالفون أيضا لصالح أوروبا ولصالح اليورو. والحقيقة أن منطق وأسلوب الجانبين متشابه للغاية حتى وإن اختلفت الممارسات والتطبيقات والمصالح . وحتى أعطى إجابة مختصرة لسؤال يستدعى شرح طويل سأكتفى بالقول أن اليسار - فيما لرى - هذا اليسار الذى أود أن أجد نفسى فيه تحديدا هو الذى يحل اليوم منطق هذا الليمس الجديد المثير للقلق .. اليسار الذى يحاول أن يغير بالفعل من بنية هذا المنطق ومن بنية السياسة ذاتها . أنا مع كل نتائج هذه النوعية من الخطاب السياسى. وأتلقى فى هذا من أبسط الحقائق اليبديهية : فاليسار هو الرغبة فى تأكيد المستقبل .. فى التغيير وتحقيق المزيد منه بأكثر قدر من العدالة الممكنة. ولا أعنى بهذا أن اليمين بشكل عام لا يعنيه التغيير أو العدالة (فهذا فى حد ذاته غير عادل) ولكن اليمين لا يجعل من هذا هدفه الأول أو مسلمة من مسلمات عمله. ولنرجع إلى فروق لم يعف عليها الزمن ، رغم التحول العميق الذى طرأ على تصور العمل ذاته . فاليسار يرجح دائما عائد " العمل " على عائد " رأس المال " . أما اليمين فسيظل يزعم دائما أن الثنى شرط للأول . فاليمين يسعى للحفاظ ولكن على ماذا ؟ وأبعد من بعض المصالح والسلطات والثروات ورؤوس الأموال والمعايير الاجتماعية والأيدولوجية ومن مجرد سياسة ما ، سيحاول اليمين دائما الحفاظ على بنية تقليدية ما " للسياسة " ذاتها وللعلاقة بين المجتمع المدنى والأمة والدولة . فإذا

تمسكنا بهذه المقابلة بين اليسار واليمين، فليس من السهل - وأنا متأكد من هذا - أن تكون يساريا أو أن تكون يساريا كل يوم.. إنها استراتيجية عسيرة.

اختفاء الدولة وعجز السياسة هما من المشكلات الرئيسية التي تسببت فيها العولمة . وفي نصك الذي نشرته تحت عنوان "مواطنو جميع الدول .. بعض الجهد!" حاولت أن تطرح فكرة ما خاصة بحق جديد في اللجوء السياسي وفصل جديد بين السلطات بين مختلف مناطق السياسة مع تصور وضع جديد ممكن للمدينة . في اعتقادك كيف يمكن أن يكون رد فعل الفلسفة إزاء هذه المشكلات التي تنطوي على قدر من التخيل المؤسسي؟

لست متأكد في الحقيقة من مدى فهمي لما تسميه " تخيل مؤسسي " . إن أي تجريب سياسي - مثل تجربة إقامة مدن / ملاذ ، وعلى الرغم من حدودها ومن طابعها البدائي - هذا التجريب وأي تجريب ينطوي في حد ذاته على بعد فلسفي. فهو يجبرنا على التفكير والتساؤل فطريا بشأن جوهر وتاريخ الدولة. أي تجديد سياسي فيه إذا شيء فلسفي ، والفعل السياسي " الحق " لابد أن يستدعي دائما فلسفة . وكل فعل ، كل قرار سياسي لابد أن يخلق معياره وقاعدته الخاصة . وفعل كهذا هو فعل فلسفي. قد أبدو متناقضا ، ولكنني أعتقد أنه لابد من مكافحة ما تسميه " اختفاء الدولة " . لأن الدول قد تحد أحيانا من قوى الملكية الخاصة ، وتتركز القوى الاقتصادية وقد توقف تيار عنيف يحارب التسييس باسم " السوق " . على أن نقول الدولة حينما تنتحم كثيرا بالقومية وبالذولة القومية أو بتمثلات يكون لها هيمنة اقتصادية. لابد من التحليل في كل مرة، ومن ابتكار قاعدة جديدة. لابد من معارضة الدولة مرة وتدعيمها أخرى . فالعنصر السياسي ليس امتدادا لعنصر الدولة ، على عكس ما يظن دائما . وعودة البعد السياسي والحاجة لا يجب أن تأتي على حساب تجيل جديد للدولة . لابد من الفصل بين الأشياء، ومن قبول ممارسات مركبة تفرق بينها .

تؤكد دائما أن فلسفتك تقوم على المفارقات . وتوضح بشكل خاص كيف أن فلسفات العدالة والصدقة المعروفة تعود إلى متناقضات ، ولكن في نفس الوقت نلمحك في حججك أنك تجنح دائما إلى المطالبة بعدالة غير مشروطة ، ووجود فكرة صدقة " مختلفة " . إلا تخشى أن تثبط فلسفتك همة أي مشروع سياسي من بدايته

مخافة أن تحدث مفارقة أو تناقض؟ وعن التزامك السياسى : هل نقول أنه ضد
فلسفتك أم أن علينا أن نرى فيه أسلوب تفكيكى للممارسة السياسية ؟

نعم ، افعل كل ما استطيع لأوانم بين " التزاماتى " وفكرى " التفكيكى "
وهذا ليس هينا ولا ادعى ابدا اننى على يقين من إمكانية تحقيق هذا ، فهذا الامر
ليس محل معرفة أو يقين . تثبيط العزم الذى نتحدث عنه ، أحيانا ما أشعر به مثلى
مثل الآخرين ، ولكنه فى نظرى تجربة ضرورية . فلإن كان كل مشروع سياسى
شئ مطمئن أو نتيجة منطقية أو نظرية لمعرفة أكيدة (حتى ليمثل مصدر مسعادة ،
بدون تناقضات أو مفارقات ولا تعرض لأى شئ ، ودون حاجة لاتخاذ قرارات
قاطعة) فسيكون أشبه بألة تعمل دون حاجة إلينا ودون مسؤولية أو قرار ، ودون
محنة الوقوع فى التناقض أو التردد فى اتخاذ القرار .

تحتل مسألة " القرار " مكانة أساسية فى فكرى ، فهل حدثتنا عن القرار من
منظورك الفلسفى ، وهل يحل بصورة ما محل العطل ؟

هو لا يحل محل العطل ولكن مستحيل فصله عنه . لا يوجد شئ سياسى أو
قانونى أو أخلاقى بدون مسؤولية قرار . ولكى يصبح القرار عادلا لايد إلا يكتفى
بتطبيق معايير أو قواعد قائمة بالفعل ، وإنما عليه أن يجازف بصورة مطلقة ، تبعا
لخصوصية كل موقف ، وأن يكون له مبرراته الخاصة به فى كل مرة وكتنبا المرة
الأولى حتى وإن كان يمثل عادة . لا أستطيع (بسبب ضيق المكان) أن أشرح هنا
مفهومي عن القرار . فالقرار ، حتى وهو قرارى ، قرار نشط حر . لا يجب أن يكون
مجرد قدرة على نشر طاقاتى وإمكانياتى وما هو " ممكن بالنسبة لى " . فحتى
يكون قرار لايد أن يوقف هذا " الممكن " وأن يمزق تاريخى وإن يكون أولا قرار
الأخر النابع منى .. قرار الآخر من أجل آخر فى داخلى . لايد أن ينطوى على تناقض
فيه قدر من السلبية لا تخفف أبدا من مسؤوليتى . هى متناقضات يصعب إدراجها فى
إطار خطاب فلسفى تقليدى ، ولكننى لا أعتقد أن أى قرار - إذا ما وجد - ممكن أن
يوجد على أى نحو آخر .

فإذا كان أى التزام سياسى معرض للوقوع فى تناقضات ، ألا يجدر بنا إذا لن
ننسى التناقض ونصبح براجماتيون ؟ لنفعل ما يتعين فعله .. وما عدى هذا سيكون
نوع من الميتافيزيقا السياسية؟

ما تسميه " نوع من الميتافيزيقا السياسية " بعد بالنسبة لى بالضبط إغفل للتناقضات ، وهذا ما نجح كثيرا لفعله . ولكن كيف السبيل الى نسياتها ؟ وأي "براجماتية" هي تلك التي تقوم على تجنب التناقضات والمشكلات التي تبدو بلا حل؟ ألا تعتقد أن هذه البراجماتية المزعومة سواء كانت واقعية أم تجريبية ستكون نوع من الخيال الميتافيزيقي في أقصى صورته غير الواقعية ؟

هل نقول أن ما خلصت إليه من تناقضات هو مأسويا إذا ؟ وأن كان الأمر كذلك، ألا يجدر أن نعترف أن كل خطاب تاريخي مأسوي ينطوي دائما على تضمينات تمثل إشكالية من منظور سياسي؟ ألا يعد هذا درب من ميتافيزيقا التاريخ؟

صحيح ، غالبا ما نشعر بهذه التناقضات وكتفها عذابات مأسوية بالمعنى العلم والشاع لهذا اللفظ (بكل ما فيها من جدل مفزع وتناقضات تطوقنا ، وتشعرنا باننا مهما فعلنا فلن نلقى بما نرضى عنه، وسوف يكون ثمن هذا في كل الأحوال باهظا) ولكن وراء هذا الشعور المأسوي يكمن معنى عكسي يناقض "ميتافيزيقا التاريخ" و "المأساة" (بما فيها من معاني الحتمية والخضوع للقدر). لقد ألفت كتابا مؤثرا عن " أطراف مركس " كان محوره أن هذه الأطراف لم تعود لأنها كفت دائما بيننا. وإذا اعترفنا أن جزء من الماركسية على الأقل كان له طابع شمولي فأى شيء ستقوله لنا هذه الأطراف ؟ علينا أن نخشى أن تعود أطراف الشمولية مع أطراف أخرى نسعى لعودتها. بالطبع ، علينا أن نخشى هذا، وهو أحد الدروس التي علينا أن نستخلصها من التجربة الشمولية ومن الفشل المخيف الذي حاق بالماركسية السوفييتية . ولكن يجب ألا يتحول هذا الحذر إلى نزعة أو حجة لاستبعاد كل ما علمنا إياه مركس وكل ما من شأنه حضا على ترك العمل بدلا من حثنا عليه. هذا "المستحيل" الذي أتحدث عنه كثيرا، ليس طوباوية، ولكنه مرتبط بالرغبة في العمل واتخاذ القرار، إنه صورة الواقع ذاته. فيه صلابته وقربه وإحاحه.

من بين المشكلات العالمية المتعلقة بالرأسمالية والتي قمت بتحليلها في " أطراف مركس " بدت قضية اللاجئين ومن لا وطن لهم من أكثر القضايا إحاحا بالنسبة لك . وفي كتابتك الأخيرة، نستطيع أن نستشف أحد الموضوعات المحورية في كتابات حنا أريندت ، فيه تقدير مطلق للضيافة غير المشروطة. كيف يمكن لهذه الضيافة أن تجد حلا لمشكلات الاجنين في المجتمع العالمي؟

لا يمكن فصل الضيافة غير المشروطة عن فكر العدالة ذاته ، وهي مازالت غير مطبقة على هذا النحو . والحقيقة أنه يستحيل أن نصيغها في صورة قواعد أو تشريعات . وإن أردنا ترجمتها مباشرة إلى سياسة فقد يفضى هذا دوماً إلى نتائج سيئة . ولكن مع الانتباه لمثل هذه المخاطر ، فإننا لا نستطيع أن نتنازل - ولا يجب أن نفعل - عن الحديث عن الضيافة غير المشروطة . فهو قطب مطلق لا يمكن أن يكون للرغبة أو للتصور أو للتجربة أو لفكر الضيافة نفسه أى معنى خارجه . ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن هذا القطب ليس مجرد " فكرة " بالمعنى الكافى للأمر . وإنما هو مكان يتحدد من خلاله مدى إلحاح الحالات الملموسة . وثم تجيء مهمة السياسة المتمثلة في إيجاد أفضل " تشريع " ممكن وأفضل تصور لظروف " قانونية " تكفل عدم انتهاك المبادئ التى تقوم عليها أخلاقيات الضيافة بحيث تحترم على أفضل وجه . ولكى يتحقق هذا لابد من تغيير القوانين والعادات والتخليلات القائمة ، أو لابد من تغيير " ثقافة " بأكملها . وهذا ما نسعى إليه حالياً . ولعل ردود الأفعال العنيفة المعادية للأجانب أو للقومية هي أحد أعراض هذا الأمر . لقد أصبحت المهمة اليوم عاجلة وشاقة ، ففى كل مكان - خاصة في أوروبا - تستدعى التشريعات الدولية في هذا الصدد إعادة تشكيل تام . وقد شهدت تجربة اللاجئين في هذا القرن تغيراً أكد أن السياسات المتعلقة بهذا الموضوع والقانون المنظم له قد عفى عليهما الزمن . لقد تغير تماماً معنى كلمات مثل "لاجئ" - منقضى - مبعد " ، حتى كلمة " لجنبي " تغير معناها . فقد أصبحت تستدعى خطاباً آخر وإجابة عملية وتغير الحق السياسية والمواطنة والانتماء للدولة أو للقومية .

ما العمل إذاً إذا كانت قوانين " الضيافة " (إن كان ثمة قوانين بخصوصها) ليست إيجابية ؟ هل يظل المواطنون بدون حقوق مدنية ؟

نعم ، حتى تصبح قوانين الضيافة قوانين إيجابية . فإن استحلال الأمر ، فطسى كل واحد منا أن يبحث في نفسه وضميره ما يتعين عليه فعله (متى وأين وكيف وإلى أى حد) بدون القوانين أو حتى ضدها . حينما نادى البعض منا " بالعضيان المدنى " فى فرنسا أثناء قضية استقبال من " ليس لديهم أوراق رسمية " لم تكن دعوى لخرق القانون بصورة عامة ، ولكنها كانت دعوة لعدم الانصياع لقوانين بدت لنا فى حد ذاتها متعارضة مع مبادئ دستورنا ومع اتفاقيات دولية ومع حقوق الإنسان .. أى مع قانون كنا نظنه أعلى من هذا ، أو على الأقل كنا نعتقد أنه غير

مشروط . لقد نادينا باسم هذه القوانين العليا " بالعصيان المدني " فى إطار ظروف محددة . ولن استخدم كلمة العفو (وعليها الأرتباطها بمضامين دينية غامضة) وهى جديرة بالاهتمام ولكنها تستدعى مناقشات أخرى .

ما هى ميزة فكر الاستضافة مقارنة بتصورات أخلاقية علمية ، هل هى قضية ملموسة أكثر ، تمنح تصورا لعادلة موجهة دائما لفرد آخر ؟

نعم ، أتلقى منك على هذه الصيغة . وانطلاقا مما قلته منذ لحظة (بخصوص مشاكل الحدود والدولة القومية وترحيل الناس) أرى أن موضوع الضيافة هو من أكثر القضايا الملموسة إلحاحا اليوم ، ويطلب تطبيق القواعد الأخلاقية على السياسة .

ولكن سيكون من العسير أحيانا أن ننق بضيافة تسير وفقا لما تقتضيه قواعد الأخلاق لأسباب أمنية قانونية .. فبلى أى حد إذا يرتبط فكر الاستضافة غير المشروطة بنظام قانونى عالمى؟ وهل لديك تصور لقانون منى عالمى يصلح لجميع البشر (مثل قانون المواطنة العالمية لكقط)؟ وكيف لنا أن نتصور مثل هذا القانون بون وجود دولة عالمية لضمان مسألة الشرعية .

هى قضية تهمنى بالفعل ، وأطرحها فى حلقتى للدراسية منذ عدة سنوات . الرجوع إلى طرح كقط ضرورى ولكنه غير كاف . فحق المواطنة العالمية الذى يتيح ما يسميه كقط " الاستضافة العالمية " سيمثل اليوم بالفعل تطورا هتلا إذا أرادت الدول تطبيقه .. ولكنه أمر بعيد جدا عن الواقع . ثم أن كقط يضع حدودا وشروطا لممارسة هذا القانون (الذى لا يمنح إلا للمواطنين بصفتهم مواطنين ، أى أنه سيمنح من دولة إلى دولة ، على أن يكون مجرد حق فى الزيارة وليس للإقامة ، إلا فى حالة وجود معاهدة خاصة بين الدول ، مثل اتفاقيات شان جان الأوربية) لا بد من ابتكار شرعيات وقانون يزيل الحدود ، ولا بد من إبرام اتفاقات بين الدول تتيج التصدى لهيمنة بعض الدول . ولكننى بالتأكيد ضد وجود دولة عالمية واحدة ! ولترجع لما قلناه منذ حين عن الدولة . وعموما لم يعتقد كل من كقط و أرندت الذى تحدثت عنه منذ لحظة فى إمكانية أو فائدة وجود دولة عالمية . أعرف أن المشكلة لا حل لها ، ولكن المشكلة المعروف حلها هل ستمثل مشكلة بالفعل ؟

في كتابك " الرأس الآخر " أدليت باعتراف واضح عن الديمقراطية الأوروبية ومع ذلك تبدى أحيانا بعض التحفظ إزاء مؤسسات هذه الديمقراطية ، فما أسباب هذا التحفظ ؟ هل هي متعلقة بالبنية أم بتنفيذ خاطيء لأفكار جيدة ؟

حتى لا أخذ وقتا طويلا نقول بشكل عام إنني " ضد " كل من هم " ضد " أوروبا . مخاوفى وتحفظتى لا يهد أنك عرفت أساسها . فقا ضد الإسراع بالتوائم ووضع مزال عقائدى ملتبس نسميه "العولمة " ، وضد نظام لقتصادى نقدى يولى ثقة زائدة بمعرفة خبراء مزالوا غير واثقين من أحكامهم ، وضد إعادة بناء دولة قومية على نطاق واسع تقع تحت هيمنة ديمقراطية مسيحية أحيانا مظنة ، وأخرى تعارض مركزية أوروبية لم تدرس وضعها جيدا. ومع الأخذ فى الاعتبار عدم التوائم بين ديمقراطية قنمة وديمقراطية قادمة إلا إننى لا أعتقد أن علينا وقف عملية توحيد أوروبا باسم هذه التحفظات . فللديمقراطية تقتضى أن نكافح ونناضل من داخل التيار القائم حتى يسير فى اتجاه مغاير.

من الملاحظ أن الخلفية الأخلاقية لنظريتك ظلت واضحة دائما فى كتابتك حتى وإن خففت أحيانا . ولكن لماذا احتلت العدالة مؤخرا مكان الصدارة فى أعمالك؟ وهل أصبحت الحاجة إلى وجود فكر للعدالة وإلى تطبيقه أكثر إلحاحا ؟

ما تسميه " خلفية " أمر واضح ومقروء بالفعل دائما أبدا. ولكن لمعرفة ما هو مقروء لابد من قدرة على القراءة صحيح أن خلف هذه الكلمات وهذا الشكل لم يكن لهذه الموضوعات أن تظهر فى الصدارة إلا بعد مرورها بمرحلة نظرية نقدية تحد من عملية سوء الفهم ، ولكننى لا أعتقد إنه اختلى وإنما ربما أصبح أهون قليلا فقط لمن يجيدون القراءة . لا ، لا أعتقد أن الأوضاع ازدادت تدهورا فى العالم . ففلس هذه المشكلات موجودة للأسف منذ ٢٥ عام .. ولكن الإعلام لم يكن بهذه السرعة.

حدثنا فى بضع كلمات عن هذا الانفصال الغريب الذى حدث بينك وبين الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت كما وضع معلمه هابرماس ، خاصة وقد أصبح بديهيها أن هناك بعض التوازيات اللافتة . ونحن نتساءل إن لم يكن هناك بالأحرى سوء تفاهم فلسفى أو سياسى وراء الموضوع؟

مرة أخرى تطلب إجابة قصيرة على سؤال يستدعى -- وأمل أن يظل يستدعى -- إجابات مطولة، ليس فقط من جانبى . صحيح -- وهذا شيء يستدعى للغاية -- إن

هايرماس وأنا نجد أنفسنا غالبا في نفس الجانب ، وأنا متضامنين إزاء القضايا السياسية الملحة . بل أحيانا ما تكون قضايا مشتركة (بخصوص محافل عالمية مثل البرلمان الدولي للكتاب على سبيل المثال أو الـ CISIA التي تهتم بالمنقذين والصحفيين المضطهدين في الجزائر وخلافه ..) أعتقد أنني دائما ما تفهمت وأيدت أغلب المداخلات السياسية لهايرماس في ألمانيا. أما بخصوص ما ألمحت إليه من وجود خلافات " فلسفية " خطيرة مباشرة أو غير مباشرة تخص أوروبا أو غيرها فقد شرحت موقفي منها منذ بضع سنوات. ولكن هل هذا التضامن السياسي المباشر يجعل هذه الاختلافات مجرد سوء فهم ؟ نست متاكدا من هذا. بل أنني أتساءل إن كان نقاش عميق ، دقيق ، وقوي بيننا لن يظهر اختلافات سياسية عميقة بل عدم إتفاق حول جوهر " السياسي " ذاته ، وجوهر " الرباط الاجتماعي " وجوهر " اللغة " من شأنه جطنا نحدد جهود جديدة جيدة في هذا الصدد ؟ أمل أن يتم مثل هذا الحوار في الغد أو في القريب العاجل، سواء بيننا مباشرة أو من خلال آخرين ، وأتمنى أن يكون وديا حاسما .

بعد إيمانويل ليفيناس- على ما يبدو لنا - أحد أهم للفلاسفة بالنسبة إليك . والملاحظ أن الفكر الفرنسي الكاثوليكي والمحافظة يتبنى حاليا أفكاره تماما. بما تفسر هذا الاهتمام ، وما كيف ترى الأمر ؟ هل هو رهان فلسفي محض ، أم أن فيه تضمينات قد تفسر لنا الموقف السياسي للجامعات الفرنسية أو لقسم الفلسفة ؟

عندك حق ، هذا الرهان وهذا الوضع يستدعي تحليلات فطنة . تعرف إعجابي بليفيناس وعرفتني بجميله ، بل أنني أعتبر فكره حدثا ضخما في هذا القرن. ولكن هذا التبنى المقلق الذي نتحدث عنه ليس فقط كاثوليكيًا أو متحفظا ، وربما كان نابعا أيضا من فكر "أخلاقي" ساذج ، أو من إعلام ببسط الأمور ويجعلها ماسخة. لقد حاولت أن أقوم هذا الأمر على طريقتي من خلال بعض الكتابات التي تتناوله وأركز ربما بصورة غير معنونة وإنما بوضوح على تحفظات من كل نوع، وأبدي بصفة خاصة بعض المخاوف السياسية (مثل موضوع الأمة وإسرائيل ، أو التناقض الذي ينطوي عليه مفهوم "الثالث" أو "العدالة" ، وتحريف قد يحدث لمفهوم ليفيناس الأخلاقي ، وأنه في قلب الاستقامة لامناص أحيانا من بعض "الحث")!

دريدا والفكر العربي المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية (*)

تمهيد :

حين طرحت مجلة الوحدة اشكالية " الفلسفة العربية بين الابداع والاتباع " منذ عقد ونصف ، اشار البعض الى ملاحظة هامة فى العلاقة بين " الفلسفة العربية والدرس الفلسفى الغربى " تحتاج الى اعادة نظر ، هي انه بالرغم من اننا نعيش حاليا ثورة منهجية اصابت الفكر المعاصر ، ثورة تدخل فى تحول معرفى اساسى بدأت بوائده فى الظهور منذ نهاية القرن الماضى ومطلع القرن الحالى . ويتمثل هذا التحول فى الثورة اللسانية مع دى سوسير والثورة الابستمولوجية مع بشلار والوضعيين المناطقة الجدد ، والثورة التحليلية مع فرويد ولاكان ، والثورة البنيوية مع ليفى ستروس ، والثورة التاريخية مع فوكو واتباع "مدرسة الحوليات الفرنسية" بزعامة برويل وما يلاحظه الباحث ، ليس ان اغلب المؤلفات والكتب التى تعكس هذه الثورات مزالت قلاعا منبعا لم تستطع اللغة العربية بعد اقتحامها بترجمتها وتقريبها الى القارئ العربى فحسب ، بل ان الفكر العربى نفسه مزالت قلعة منبعا لم يستطع هذا التحول اقتحامها لتتنوعه وتتمثل جوانب الجدة والطرافة فيه ، وتستخلص دروسه المعرفية والمنهجية (١) .

يريد صاحب هذا الراى ان يخبرنا بعدة امور منها: انه مهتم بالثورة المنهجية والتحول المعرفى المعاصر ، لدى بشلار ، وفوكو ، ومدرسة الحوليات الفرنسية وغيرهم . وان هذه المنهجية وهذا التحول المعرفى لا يجدان قبولا لدى غيره ، بل صدا لدى الكثيرين سواه ، ويسمى كى يجد صدى لمثل اهتمامه لدى احد اعلام الفكر الفلسفى العربى المعاصر فلا يظفر بها (٢) . وهو يسعى جاهدا الى ترجمة بعض هذه المؤلفات ، خاصة لفوكو ، ويستخدم بعض مصطلحاته فى عناوين اكثر من كتاب من كتبه مثل : حفريات الاستشراق . وحفريات المعرفة العربية الاسلامية (١٩٩٠) . ونلاحظ ان جهد صاحبا فى الترجمة بعد ملاحظته وجهد غيره من العرب قد ساهم الى حد كبير فى اعادة النظر فى هذه الملاحظة فاغلب مؤلفات دى سوسير ، وبشلار ، وفوكو ودريدا قد ترجمت ، وعرفت ، ودرست فى العربية ، بل ان الفكر العربى نفسه تعامل مع هذا التحول ، وتمثل كافة جوانب الجدة والطرافة فيه

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

ونحن نسعى الى هذه الدراسة الحالية ببيان كيف تعامل الفكر العربي والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر ، ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكير لدى الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا J. Derrida التي امتلات بكتاباته ساحة الفكر العربي ، وانشغلت به الثقافة العربية وتكاثرت المجالات وتسابقت في نقل معالم هذه التيارات المختلفة ، وكتابات اعلامها ، والكشف عن نصوصها المعروفة والمجهولة^(٢) . ونقد بعضها لبعض^(٣) . وتطبيق ادواتها ومناهجها على مجالات ومراحل وبدايات الفكر العربي الاسلامي^(٤) . فبالاضافة الى مجلتى الفكر العربي المعاصر والعرب والفكر العالمى ، اللتين يعد المسنول عنهما من أشد الداعين الى المناهج الحديثة ، وفلسفات ما بعد الحداثة والاختلاف^(٥) . فان هناك أيضا مجلة بيت الحكمة ؛ التي خصصت اعدادا متميزة لـ"لوكو" ، وليفى ستروس ، ولاكان وغيرهم ، ومجلة الحكمة التي ظهرت منذ عام ونقلت في اول اعدادها مقالة دريدا عن "الاختلاف"^(٦) . بل اننا نجد احدى هذه المجالات تحمل عنوان "الاختلاف" .

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجم عدد من نصوصه ، ووضعت الكثير من الدراسات حوله وشروح عليه للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه، سواء فى الفلسفة او النقد الالى او الموسيولوجيا . وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من اقطار عربية عدة . بحيث يمكننا القول ان صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفى العربى المعاصر ، وانتقلت فلسفته من الغياب الى الحضور وتحولت افكاره من المسكوت الى المعن عنه ، ومن اللامفكر فيه الى المنقول منه

ويهمنا فى هذا التمهيدي طرح بعض التساؤلات حول " الفلسفة العربية والدرس الفلسفى العربى " وكيفية تمثلها لاجهاته المختلفة ؟ وصورة هذه الاتجاهات لدى المفكرين العرب ؟ وما طرأ عليها من تعديل او اضافة ، حذف او استبعاد ؟ وكيف عرفت فلسفة الاختلاف طريقها الى الفكر العربى ؟ والعوامل التى ساعدت فى " الكتابة " عنها ؟ وهل هى مذهب يضاف الى المذاهب الفلسفية المعروفة فى تاريخ الفلسفة فى الغرب : العقلانية والتجريبية ، الفينومينولوجيا والوجودية ، أو هى منهج يتعامل مع تاريخ الفلسفة ويقرأ نصوص الفلاسفة قراءة مغايرة ؟ وهل التعامل مع فلسفة الاختلاف اكتفى بنقل نصوص "جاك دريدا" والدراسات المختلفة حول التفكيرية ، أو عاد الى الأصول التى نهل منها فيلسوف فرنسا المشاغب : نيتشه وهدجر وفرويد ؟ وهل عرض للأفكار الرئيسية لفلسفته :

الكتابة، الأثر، الاختلاف، الإرجاء ، أو طبق منهجه في قراءة تاريخ الفكر والثقافة العربية الإسلامية؟ وما هو السياق الذي انتقلت من خلاله فلسفة التفكير والاختلاف إلى الفكر العربي؟ وما الموقف منها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها، التي تنطلق من الفلسفة المقارنة، وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقافي غربي إلى واقع ثقافي مختلف تقتضى منا النظر في صورة "دريدا" في الفكر العربي المعاصر. والسؤال المحوري الذي تطرحه هذه الدراسة، هو مدى قدرة منهج التفكير وفلسفة الاختلاف على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربي، وفتح آفاق المستقبل أمام فكر قادر على طرح إشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها؟ وهل تصلح فلسفة دريدا في الاختلاف، وقراءته لتاريخ الفكر الغربي، وجهود المفكرين العرب الذين ساروا في نفسه الاتجاه في إعادة النظر لتاريخ الفكر العربي، وتغير نظرتنا للثوابت التي تحكم حياتنا الفكرية؟ لن يتسن لنا بيان ذلك إلا بالإشارة إلى كتابات دريدا التي نقلت إلى العربية، وما لم ينقل منها، والدراسات المختلفة عنها سواء وضعها باحثون غربيون أم عرب و المجالات المعرفية المختلفة التي تعلمت مع فلسفته وطبق فيها منهجه.

لقد ربط لقاء الرباط بين دريدا والعرب ووثق العلاقة بين المفكر لافرنسي والمثقفون العرب وفي احد دراسات هذا اللقاء كتب صاحبها مثلما بين دريدا والعربية ، ثمة بين العربية وفكر دريدا " حكاية " كاملة تاريخ طويل من المقاربات المنهزمة والتوق للفعال ، مواعيد مضروبة ، متحققة تارة ومرجاة طورا بباعث من الظروف ، عارفة ، دائما الانتظار وتحليز الانتظار . واذا لم تكن مؤلفاته مترجمة بكثرة الى لغة الضاد فالملفات المخصصة له والقراءات والعروض الفكرية لاعماله والمحاورات معه ... كله هذا يشهد على انه ربما كان الفيلسوف المنتظر في العربية اكثر من سواء . كثيرا يصر الى الرجوع اليه والامتنع به ، عبر نصوصه او نصوص موضوعة في نصوصه . وفي اطار عربية مشهورة الغليان الثقافي ، عنيت مصر والعراق وفلسطين بقرا فكره عبر ترجم وعروض تجليزية وأمريكية (..) لجل، في هذه البقعة الواسعة من العالم ايضا، تتحدث اللغة دريدا، ولنا ان نتشوف الثراء الذي يمكن ان يتحقق لنا ما قبض لهذا كله ان يبسط مطارجه ويالتقى بخطه.(كاظم جهاد: الى دريدا (أيمما ترجمه) لقاء الرباط مع دريدا(ص١٨٢- ١٨٤) .

وفي نفس الاتجاه يقدم عادل عبدالله في كتابه " التفكيرية لراة الاختلاف

وسلطة العقل " الصادر في دمشق ١٩٩٧ موقفاً تأويلياً خاصاً من فلسفة دريدا كما يتضح من قوله: "حرصت في هذا المؤلف على تجاوز وإهمال الكثير من المفاهيم الشائعة التي علقت بمفهوم الاختلاف.. ولم احتفظ إلا بالنزر اليسير الذي اعتقد بصحته والذي يصدر عن حقيقة التفكير ذاتها وبما ينسجم ومنهج الكتاب" الأمر الذي يؤدي إلى القول هنا، بأن ثمة فهماً خاصاً لتأويلاً عميقاً وإضاءات معرفية جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا.. سنمضي في تأكيد هذا الفهم والتأويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه أو اختلافه مع ما هو شائع " (ص ٥) ويحرص الكاتب على التأكيد بأن عمله ليس فقط حصيلة البحث في مؤلفاته دريدا والباحثين في فلسفته إنما نتاج تجربة ذاتية شبيهة بالتجربة المعرفية لجاك دريدا. (ص ٦) .

وهو يناقش قضايا: التفكير والاختلاف والآخر. هل تمكن دريدا من تقديم فكر مختلف والقضاء على سلطة اللوغوس وميتافيزيقا الحضور، وإيهما كتب له البقاء هيكل الميتافيزيقي أم دريدا التفكيكي؟ .

لقد ترجم كاظم جهاد - الذي كتب كثيراً عن التفكيكية وعن دريدا - عدة دراسات عن "الكتابة والتفكير" وصدرت في كتاب عام ١٩٨٨^(١) كما ترجم "هل هناك لغة فلسفية" مقابلة مع دريدا^(٢) وكتب دراسة مطولة بعنوان "مدخل إلى قراءة دريدا". وترجم جابر عصفور مقالة دريدا "البنية، العلامة، للعب" مجلة فصول، المجلد الحادي عشر ١٩٩٣^(٣). وترجمت مجلة الفكر العربي والفكر العالمي مقالة: "توقيع، حدث، سياق" وهو عمل يجمع بين محاضرة دريدا عن "التواصل" ورد جون سيرل عليه، وجواب دريدا، وملاحظاته^(٤) وترجم جورج أبو صالح "أفكار حول جهنم" في مجلة الفكر العربي والفكر العالمي وهي فصلان من كتاب دريدا "التجربة الحد"^(٥). وترجم فريد الزاهي - الذي نقل لنا بعض كتابات الخطيب عن الاختلاف - عدة حوارات لدريدا باسم "مواقع" ١٩٩٢^(٦). ونقلت هدى شكري عيد "الاختلاف المرجيء عن الإنجليزية بمجلة فصول القاهرية. وترجم منذر العياشي كتاب "أطياف مركس" وهي محاضرات ألقاها في جامعة كاليفورنيا في ١٩٩٣ وظهر بالعربية في يناير ١٩٩٥ وكذلك صدر عن لقاء الرباط مع جاك دريدا "لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال ١٩٩٨. ونشر له بالعربية في القاهرة "ما الذي حدث في" حدث " ١١ سبتمبر؟ قبل أن ينشر بالفرنسية ٢٠٠٣ وقامت مجلة إبداع ملفاً خاصاً حول دريدا "رؤى

ووافق جديدة " بمناسبة زيارته للقاهرة (عدد فبراير - مارس ٢٠٠٠) به عدة
ترجمات لفصول وتقديم كتب وحوارات مع دريدا تتضمن " الايمان والمعرفة مصدرا
الدين " والى موميا ابو جمال (مقنمة كتاب) وحوارات معه عن : اليسار هو الرغبة
فى تأكيد المستقبل ، نعم كتبتى سياسية ، عفوا .. انا لم اقل ذلك بالضبط . مع عرض
لكتابه التحليل النفسى يقاوم ترجمة كامليليا صبحى .^(١٥)

وقد عربت عدة دراسات عن دريدا وفلسفته، إما فى كتب مستقلة أو فصول
فى دراسات أو بحوث فى مجلات. فقد نقل كل من: إبريس كثير وعز الدين الخطيبى
كتاب "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكير الميتافيزيقا واستحضار الأثر" لسارة
كوفمان وروجى لايورث ١٩٩١^(١٦) وحظى كتاب كريستوفر نورس "التفكيرية:
النظرية والتطبيق" بترجمتين عربيتين الأولى لصبرى محمد حسن ١٩٨٩،
والثانية قدمها رعد عبدالجليل جواد ١٩٩٢^(١٧) وترجم أحمد رضا ناصر دراسة
جون ومورفى: "بلاغة تحلل الفطرة السليمة: جاك دريدا" فى العدد ٧٢ مجلة
ديوجين، وترجم يونيل يوسف عزيز كتاب وليم راى "المعنى الألبى من الظاهراتية
إلى التفكيرية" ، بغداد ١٩٨٧^(١٨) كما ترجمت عدة فصول عن دريدا والتفكيرية فى
أطر دراسات عامة ، مثل ماكتبه تيرى إيجلتون عن "ما بعد البنيوية" الفصل
الرابع من "مقدمة فى نظرية الألب" ترجمة أحمد حسان القاهرة ١٩٩١^(١٩) ما
كتبه والترج. لونج عن "النصيين والتفكيريين" فى كتابه "الضاهية والكتابية"
ترجمة حسن البناء، الكويت ١٩٩٤^(٢٠). وترجم حسام ناهل عن جايتريا سيليفاك
وكريستوفر نوريس ثلاث مقالات عن التفكير بك عنوان صور دريدا مراجعة وتقديم
ماهر شفيق فريد ، القاهرة ٢٠٠٢ . وقد ترجم حسن ناظم وعلى حاكم صالح كتاب
ج. هيوسلرمان " نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيرية " ٢٠٠٢ حيث خصصت
ثلاثة فصول عن دريدا وعلاقته بالفلاسفة المعاصرين ، الفصل السابع عشر الكتابة
عن الكتابة ، ميربولونتى ودريدا والعشرين عن زمن الخط دريدا وهينجر والحداى
والعشرين اصل التاريخ فوكو ودريدا . وشاعت فى المجلات العربية مصطلحات
دريدا حيث حفلت عناوين الدراسات بالفاظ: التفكير، الانتقال، والاختلاف، ثورة
الهوامش، وغيرها^(٢١) وأصبح دريدا أحد أعلام معجم الفلاسفة الذى وضعه بالعربية
جورج طرابيشى ١٩٨٧^(٢٢).

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره فى الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما
قبلها، وازداد الاهتمام بها فى التسعينات لدى عدد كبير. "لقد واكب المفكرين العرب

الجدد فلسفة الاختلاف" (٢٢). تعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنها، ومن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه في التفكير للتعامل مع النصوص العربية، ومن واصلوا تعميق استراتيجيته حتى البدايات الأولى للفكر العربي الإسلامي أمثال: محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبي، وعبد السلام بن عبد العالی ومحمد نور الدين الفايه، وفتحي التريكي، وعبد العزيز بن عرفه، ومطاع صفدي، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعبد الله إبراهيم، وعلى الشرع، وعلى حرب، عبد الله الغزالي، (٢٣) وغيرهم ممن حللوا أعماله وانتقدوا إسهاماته أمثال: حسن حنفي وأسامة خليل، وسعد عبد الرحيم البازعي. وعبد الوهاب المسيري.

وسنعرض في الفقرات القادمة للفلسفة دريدا في الاختلاف ومنهجه في التفكير، وتطبيقاته في قراءة النصوص في الفكر العربي المعاصر، وذلك في ثلاثة أقسام: الأول في الفلسفة، والثاني في النقد الأدبي والقسم الثالث والأخير ملاحظات ختامية، ونبدأ أولاً بالمفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي "أول من انخرط من المفكرين العرب في تيار فلسفة الاختلاف" (٢٤).

القسم الأول: التفكير والاختلاف في الفلسفة

أولاً: الهوية وتفكير "الاختلاف الوحشي"

أ- الخطيبي: النقد المزوج وفلسفة الاختلاف.

بعد الخطيبي من أهم مفكري الاختلاف في فكرنا المعاصر، ومن أوائل من استخدموا التفكير منهجاً للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمشة في ثقافتنا العربية، وإن كانت رؤيته تتسع ليمس فقط لما هو خلف ومجهول وغير مطروق في فكرنا بل تمتد هذا الرؤية لتوسع من مفهوم الآخر الغربي، لصورته وصورة الثقافات المخالفة له، الغربية والصينية، ورغم قلة معرفة القراء العرب به، وندرة تناول المثقفين والكتاب المشاركة لأفكاره، إلا أن كتابات الخطيبي معروفة جيداً ومدروسة من قبل كتاب ونقاد فرنسين ومغاربة أمثال: رولان بارت، وعبد السلام بن عبد العالی، ومحمد نور الدين الفايه، وقد كتب الأخير موضعاً لن:

"الخطيبي يقول بعنف لا مثيل له في الثقافة العربية المعاصرة "بفكر مختلف"، إن الأمر يتطرق باختلاف عام، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة. فالعالم العربي لدى الخطيبي في عمقه تعدد هائل، نحن منزلنا نتعامل معه بفكر يتعالى على الواقع، ويعمل دون وعي في كثير من الأحيان على

طمس التناقضات التي تحرك هذا الواقع وتعزز اختلافاته، ومن هنا يرى الخطيبي كما ينقل عنه أفويه أنه يتعين علينا القيام بنقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ويأخذ طريقة بيننا وبينه^(٢٥). يريد الخطيبي أن يؤسس داخل الفكر العربي المعاصر نمطا حديثا للسؤال وفكر الاختلاف هو فكر السؤال.. ومن هنا ضرورة إعادة النظر في كل الأشياء وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك في اتجاهين: نقد التراث، وتفكيك الميتافيزيقا الغربية^(٢٦).

يشكل الاختلاف أساسا مهما في كتابات الخطيبي، فالاختلاف هو الانفتاح الذي يبقى مفتوحا ولكنه ليس في متناول أول متمرّد، لأنه يتعين التمييز بين الوعي والوعي بالاختلاف، ويتضح لنا من قراءة نصوص الخطيبي خاصة "النقد المزدوج" وهو عمل يشتمل على دراسات تتعلق بالوسوسولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقا من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربي^(٢٧). إنه يحاول أن يحدد نمطا للقراءة وإطارا لقراءة المجتمعات العربية بوساطة نقد تفكيكي ومحاولة تطبيق المفاهيم التي تلائم الفكر الحديث.

يقدم لنا الخطيبي برنامجا في بداية كتابه على الوجه التالي: لا يمكن للهوية الأصلية، التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربي؛ فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية^(٢٨). يقول: "إن العالم العربي قد اهتز في نظامه، وتصدع في كبرته الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة تتجلى في جميع أشكال المناقفة والاضمحلال. ويرى أنه ينبغي أن تقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي. ومن هنا دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا، والكلية التي تخيم علينا^(٢٩)."

علينا إذن كما يرى الخطيبي أن نلجس المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحقاء، لنتمسك بالاختلاف لتأكيد :

* الاختلاف الاجتماعي لتقويض البناء النظري الذي يقوم عليه التساوت الاجتماعي، وأسس الأخلاقية. الاختلاف الثقافي: فوسعى الفكر إلى تقديم الثقافات التي نبذها العالم العربي وهجرها^(٣٠). الاختلاف السياسي: وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج مختلف السلطات المحلية ومن تعدد الأوضاع الدولية. اختلاف الوجود العربي. لا من حيث هو وجود تغلفه أيديولوجيا الكلية والوحدة بل على أنه وجود يتجاوز الذاتية والسلفية وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات ولا الفرق^(٣١)

بين هذه الفروق نتيجة لجمعها، وإنما هو نقد مزدوج دائم.
بدافع الخطيبي عن النقد المزدوج في دراسته عن "المغرب أفقا للفكر"،
وعن الاختلاف الذي تصعب معالجته، ويرى أننا قد نسينا الفباء مسألة الموجود
والوجود، الهوية والاختلاف، وأن ما يلزمنا هو أن نتجاوز الصورة الضيقة التي
نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين.. أن نخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد (من
حيث أتى) هو أن ندخل النظرية في الصراع الاجتماعي السياسي^(٣٣).

إن تجاهل الاختلاف كما يقول الخطيبي في حوار مع الطاهر بن جلون هو
الظاهرة الأكثر شمولية وغالبا ما نعتى آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية إلى
هوية ما، أمر يبعث على الاطمئنان... لقد أنسحب الفكر العربي منذ خمسة قرون،
ويعود اليوم بفتح عالمنا تهيم عليه المعرفة الغربية المطلقة، وعض أن يبشر
بجدية الحوار مع فكر الاختلاف نلحظ أنه يتيه في ميدان الطوم الإساقية.. ولا شك
أن هذا "المنحى لا يخلو من الفائدة، ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكير
جديدا"^(٣٤) وفي دراسته التي كتبها بالفرنسية عام ١٩٧٤ ونشرت ضمن كتاب النقد
المزدوج يستعين بدريدا من أجل أن يوضح ضلال استخدام فريبلوفسكى
Werblowvsky الذي يستخدم مفهوم الاختلاف! ليصل إلى هوية حمقاء عن
اليهود ضحايا التاريخ، ويرى أن ذلك مفهوم ضال سجين فكرة أصل متميز ينطلق في
ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر يوجد في خارج مطلق بعيد عن الواقع وقد لفظته
الذات. بينما دريدا "اليهودي" الذي يتكلم عن معرفة بالأمور لا يريد أن يخط عندما
يجادل. ويستخدم الخطيبي فكرة دريدا حول المكان. "فلا حاجة بنا كما يقول دريدا
إلى أن نؤكد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى
المحل، ولا دخل لها مع أية نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد ارتباطها بالنزعة
القومية عن الحنين العبري للأرض، تلك الحنين الذي لا تبعثه الأهواء بقدر ما
يصدر عن الكلام والوعد"^(٣٥). ويرى أن المحاولة السجالية إن أرادت أن تكون
مقنعة ينبغي عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضى على: مفهومات الكلية،
والمركز، والأصل.

والخطيبي في "سيوسولوجيا العالم العربي" يطالب بإعادة النظر في أسس
الموسولوجيا الغربية وكذلك في الفكر الاجتماعي الذي قنمه الفكر الاجتماعي
العربي عن واقع ويقدم لنا فرضيتين: الأولى بيان أن المهمة الأساسية
للسيوسولوجيا في العالم تتمثل في القيام بعمل نقدي مزدوج:

أ- تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسولوجية والكتابة السوسولوجية اللتين كاتنا نتكلمان باسم العالم العربي ويطلب عليها الطابع الغربي، وأيديولوجيته المتمركزة حول الذات.

ب- نقد المعرفة والسوسولوجية اللتين أجزتاهم مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها^(٢٦).

والفرضية الثقوية: هي أن الكتابة السوسولوجية ككل كتابة فنية ممارسة للتاريخ والعلم الأيديولوجيا، وهي لا يمكن أن تكون إلا ممارسة تأخذ على عتقها التاريخ والأيديولوجيا والعلم! يجب أن يحقق قطعه غيلة مع السيطرة الثقافية الغربية وتتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول بري، بل على كل أن يجيب بطريقته الخاصة عن شطة الحياة يجب إنن أن نفكر في الآخر في مجال تفكيرنا الخاص.

مزال الفكر العربي في نظر الخطيبى مطالبا بكثير من المهام ومن بينها صياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للاختلاف. يتعين علينا القيام بكتابة سوسولوجية متحركة تتدرج وتتفرس داخل فكر متعدد للاختلاف فالكتابة السوسولوجية اقتصاد واستراتيجية مستلهما هاتين اللقطتين من قاموس لريدا، استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزوج، والاقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بتتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية^(٢٧).

والخطيبى، كما يقول نور الدين أليه، يحاول أن يقرأ كثيرا من النصوص التى تنقلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمى كذلك! وتلقى نصوصه تكتيفا لهوامش متعددة تتحدد بعض ملاحظها فى صورة الكتابة عنده فكنت الثقافة الشعبية هى موضوع كتابة "الاسم العربى الجريح"^(٢٨) إن تحليل الخطيبى الذى بعنه فى "بلورة النص" يوضح متابعت لريدا، وهو يخبرنا أن الاهتمام الموجه للثقافة العربية ونظريتها فى "الدليل" يجعلنا أكثر إحساسا بعمل جاك لريدا، وضمن هذا المعنى فأن ميتافيزيقا الدليل، وهى ترجعنا لاسبتداد غربى متمركز حول اللوجوس تنتكر لنفسها بقدر ما تخفى وضوح الثقافات الأخرى، فكل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقا للوجود التاريخى.

ويتابع لريدا الذى يدين المصادفات المتمركزة حول اللوجوس والذى يهدف إلى تفكيك الحدث الميتافيزيقى فى دخيبتنا. ويرى أن تفكيكا مماثلا للمعرفة الغربية يستجيب لرغبتنا، إذ إن ثقافتنا للغرب تستدعى ابتعادا مماثلا عن المركز، ويسمح

لنا عمل دريدا بإعادة النظر في وضع الثقافات الأقل تمركزا حول اللوغوس^(٢٩).
يقول الخطيبي ردا على محاوره - في العدد الثاني من مجلة الوحدة "نوفمبر
١٩٨٤" - بأى معنى تصبح الكتابة عندك عملا تفكيريا للأرضية الميتافيزيقية التي
تكتسح مساحات الوجود العربى؟.. إن الجواب هو الرجوع إلى قراءة النصوص،
الرجوع إلى النصوص هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكير لأننا نجد فى النص
صيرورة ومنهجية التفكير.. ويستطرد أن التفكير شىء آخر. فيه جانب هو نقض
فى معنى الهدم، بالمعنى القوى، للأرضية القديمة التى تعيش فى التكرار والمحاكاة
بلا وعى ولا تفكير. وفى الوقت نفسه هناك جانب آخر للتفكير، بمعنى ترجمة القديم
بلغة الجديد والتجديد لأن ما هو قديم لا يمضى نهائيا لأنه يبقى كأثر. والمهم فى نظر
الخطيبي هو إدخال هذه الآثار فى إشكالية جديدة.

هناك إذن جانب النقض كهدم، ثانيا: ترجمة لغة القديم إلى لغة الجديد.
ثالثا: إن التفكير هو تفكير المسائل والمشاكل العربية، فضلا عن تفكير الفكر
العالمى بصفة عامة .

إن مناداة الخطيبي بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهمية منهجه فى
دراسة ثقافتنا لفتت انتباه عدد من الباحثين المغاربة إلى الكتابة عنه، وحاولوا بيان
الصلات بينه وبين بعض الكتاب والنقاد الفرنسيين؛ خاصة رولان بارت، وفكتور
سيغالين "الذى أدخل بعدا مختلفا تماما للأدب الفرنسى، بل ونظرة جذرية إلى
الذات، والهوية، والإمراك، والإحساس والآخر" إن العمق الوجودى، التبرم من
مركزية الغرب، الإعلان عن التقدير المطلق للآخر كاختلاف جوهرى، تكسير حدود
الأدب، الجمع بين الكتابة والسفر، كل هذه القضايا واعتبارات أخرى جذبت الخطيبي
نحو نصوص فيكتور سيغالين ويبدو أن هذا الانجذاب كما يخبرنا نور الدين إقاية لم
يكن وليد الثمانيات بقدر ما هو تشغل قديم لم يتبلور فى شكل قراءة إلا فيما بعد.
فمنذ "الذاكرة الموشومة"^(٣٠) وسيغالين يغرى الخطيبي^(٣١).

وقد كتب رولان بارت: "إننى والخطيبي نهتم بأشياء واحدة، بالصور،
والأثلة، الآثار، الحروف، (هو) يخلخل معرفتى ؛ لأنه يغير مكان هذه الأشكال كما
أراها، يأخذنى بعيدا عن ذاتى إلى أرضه هو حين أحس كأتى فى الطرف الأقصى من
نفسى"^(٣٢) إن هذه المقدمة توضح أن هناك ما يجمع بين بارت والخطيبي مثل ما
هناك من اختلافات بينهم ، فالأول ينتمى إلى ذلك الجيل من المنظرين الذين عملوا
على خلخلة أسس الفكر الغربى، بينما الثانى وتحت تأثير هولاء يضع نفسه ضمن

ما أطلق عليه "النقد المزدوج" أي - كما أوضحنا - نقد الأسس الثيولوجية للفكر العربي الإسلامي، ونقد الميتافيزيقا الغربية، والمفكر العربي يعتبر بارت من المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأسس الفكرى العربى باعتباره كاتباً ينتمى إلى العالم هنا والآن^(٢٠).

إن فكر الخطيبى هو بشكل أساسى سؤال عن الهوية والاختلاف، فكر يريد للسؤال أن يمتد إلى كل الميادين، على اعتبار أن هذا السؤال ملغى فى الثقافة العربية الإسلامية؛ لأن الفلسفة العربية فى نظره كتبت تعرف على طريقتهما ما نتعلمه الآن من الغرب، لقد نسينا ألف باء مسألة الوجود والوجود الهوية والاختلاف، ونتابع الثثرة بلا حياة حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثاقبة^(٢١).

ب: عبد السلام بن عبد العالى: التراث بين الهوية والاختلاف

لقد تابع عبد السلام بن عبد العالى فكر الخطيبى، وترجمه عن الفرنسية وكتب عنه، وناقش كثيراً من القضايا التى أثارها صاحب "النقد المزدوج"^(٢٢) وكان من أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقا، أشار إليه من كتبوا فى التفكير والاختلاف من الباحثين العرب التاليين^(٢٣).

عنى عناية كبيرة فى مؤلفاته بالاختلاف والهوية، والتفكير، والتراث فى الفكر الفلسفى العربى فى المغرب، والفكر الفلسفى المعاصر. "وثقافة الآن وثقافة العين" حيث يتناول فى كتابه الأخير عدة مقالات هامة هى، "فكر الاختلاف"، التفكير عملية بناءة للتفكيرية نقش على النصوص "قضية التفكير" من التمييز إلى الاختلاف "كما حمل كتابه "هايدجر ضد هيجل" عنوان "التراث والاختلاف" وكتابه: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب عنوان "التراث والهوية". وتتأول فى كتابه أسس الفكر الفلسفى المعاصر "مجازرة الميتافيزيقا" موضوعات "تفكير الميتافيزيقا" (الفصل الرابع من القسم الأول) والهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، القراءة والكتابة "القسم الثانى". وإذا كتبت عناوين كتب بن عبد العالى توحى بتخراطه فى الميتافيزيقا الغربية، وإن كل ذلك فى أحدث تياراتها المعاصرة، فإن القراءة التفكيرية لأعماله توضح الاختلاف بين هذه العناوين، وما يرمى إليه المؤلف / القارئ / التفكيرى.

خذ مثلاً كتابه "هايدجر ضد هيجل" فهو يخبرنا فيه أنه لن يتحدث عن هيجل، ولا عن هايدجر، ولا عن موقف هذا من ذلك. بل ما يرمى إليه هو أن ينقل

إلى الفارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث؛ ذلك لأن هذه الإشكالية أمتية في أصولها، ومسألة التراث طرقت ومترالت تطرق بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي. إنن هو لا يقصد بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الأمتية بل إنه يهدف إلى بلورة الموقفين الأساسيين الذين تمخض عنهما كل جدل جدى حول مسألة التراث، الأول يمتد من هيغل إلى ديلتاي، وهو الموقف الذى ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق، والموقف الثانى يضم كل من ماركس ونيتشة وفرويد وهايدجر وبعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين.

إن طرح مسألة الذات والهوية كان يتم فى جميع الحالات فى مقابل آخر يتحدى بقوته وسيئته، وفى هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متصلة تقوى وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخى. إن ما يؤكد عبدالمسلم بنعبد العالى هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوما مفهوما معنا عن الهوية، وعن التاريخ، وعن الوعي، وما يهدف إليه صاحب "مجازة الميتافيزيقا" هو تحديد المفاهيم التي تفترضها الطريقة التي تطرح بها مسألة التراث عندها الآن فى العالم العربى، والتساؤل الذى يأتى الآن فى مكتبه هو ضمن أى تصور عن الزمان التاريخى تطرح هذه المسألة؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف؟ وضمن أية فلسفة عن الوعي ندرجها؟ المهم هنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث التي تلخص فى ذلك التقابل بين التراث والمعاصرة.

ويوضح صاحب "التراث والاختلاف" أن هذا التقابل يفترض مفهوما زمعيا عن التراث وتحديدًا خاصًا للزمان التاريخى الذى يقوم على مفهوم الحضور. (ذلك هو التحديد الهيجلى) بينما ينظر هايدجر إلى التراث خارج فلسفة الحضور. إنه ينظر للماضى على أنه ما ينفك بمرضى وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ بحضر، بهذا المعنى لا يكون التراث وراعنا، ونحن لا نكون على مسافة قريبة منه ولا على مسافة بعيدة من أصولنا الفكرية، بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا، ومن هذا المنظور يتهاوى التقابل بين التراث والمعاصرة، والمعاصرة هنا لا تعنى المثول المباشر والحضور للواعى، والتراث يكون حاضرًا زمعيا غائبًا وعيا، وإن حضوره لا يتم كذاتيه متعينة، وإنما فى اختلافه واتصاله وتباعده^(٤٨).

يطلب مفكر الاختلاف بإعادة النظر فى التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيدا عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدد الكائن وخلخلة كل تطابق وتحديد كل وحدة.

يقول - مستلهما بعض تعبيرات الخطيبي: لقد ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق، ولا ينظر إلى الاختلاف والسلب إلا كحظة في بناء الهوية والأنس، لقد أن الأولن لإحكام الانفصال في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا في صيغته المفردة، بل في غنائه وكثرتة والإصغاء لأصوله المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية، وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود. إن ما يهتم به هو ذاكرتنا العربية الإسلامية وكيف أرسيت دعائمها؟ وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ إن الأمر يتعلق بصفة القوى من ذلك بثوابتنا الفلسفية، بمفهومنا عن اللغة، وعن التاريخ، والهوية بل وعن الكائن ذاته^(٤٩).

وعلى الرغم من أن كتابه عن الفكر الفلسفي بالمغرب، الذي يتناول فيه جهود المغاربة المعاصرين الفلسفية يحمل عنوان "التراث والهوية" إلا أنه لا ينقص هذا الفكر من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سرية أو مذاهب مفترضة، أو منظومات مغلقة إنما يرصده في تعدده واختلافاته. إنه يعمل بقول فوكو الذي يستشهد به في تقديم عمله: "هناك استعمال آخر للتاريخ: إنه التفويض الدائم لتطبيقاتنا، ذلك لأن هذا التطابق الوهن بالرغم من كل شيء، والذي نحاول أن نؤمن عليه ونحفظه خلف قناع ليس إلا الفتنال: فالنعد بنقطة، ونفوس عدة تتنزع داخله، والأنظمة تتعارض ويظهر بعضها بعضاً"^(٥٠). ويعرض للمفاهيم الفلسفية السائدة في الخطاب الفلسفي، وهي مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفي سواء تطرق الأمر بالتراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي.

ويميز في كتابه "ثقافة الآن وثقافة العين" بين "الحل والترحال" فالفكر التقليدي يطي من الطرف الأول. أما الحدائثة فهي تقف في مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائي الميتافيزيقي، وتطي الحد الثاني. وهذا الإعلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحدائثة ينتصر للطبيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. ويؤكد على ذلك في "التفكيكية نقش على النصوص" فمن بين المأخذ التي يأخذها دريدا على النقد الماركسي كونه ظل، في نهاية الأمر نقداً "خارجياً" يدعى أن باستطاعته تفسير النصوص وتاولها بردها إلى الشرائط الخارجية التي توجد من ورائها. ويرى دريدا أن هذا التمييز بين الداخل والخارج لا يخلو من نفحة وضعية، وهو تمييز كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، أما الخارج بالنسبة لدريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص مفسر، ومن هنا ذلك الولوج الشديد

بالنصوص عنده. إن التفكير لا ينصب على نصوص دون غيرها، لا يفاضل بين النصوص. وهذه نقطة أخرى ينفصل فيها التفكير عن النقد الماركسي. إن استراتيجية التفكير ضرورية ومتناهية في الوقت نفسه، وذلك راجع بالأساس إلى أننا نعيش على الحقيقة، ونتغذى منها.

وقد خصص عبدالسلام بنعبد العالی فی كتابه عدة مقالات عن الاختلاف، أحداها عن "فكر الاختلاف"، والثانية "من التمييز إلى الاختلاف"^(٥١) ويقف طويلا أمام الخطيبي الذي يلتقى مع مفكرى الاختلاف كهاردجر، ونيتشه، وفوكو، وريدا، وبولوز. وينشغل بقضية التقنية والفكر الكونى متابعا الخطيبي بالنظر فى "أسس الفكر الفلسفى المعاصر" فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان، والذى يهدف إلى "مجازرة الميتافيزيقا" ويعرض لريدا فى الفصل الرابع من كتابه تفكير الميتافيزيقا. والتفكير عنده ليس نقدا للنصوص الفلسفية، ولا تحليلا لها، وإنما هو استراتيجية، وهو بذلك السمة التى طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع وحيث أصبحت تنشغل بنفسها وتعد قراءة تاريخها بغية تجاوزها^(٥٢) وهو ما يفعله بنعبد العالی .

ج: نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف والهامش

شغل نور الدين أفايه بالكتابة فى موضوعات: الهوية والاختلاف، وفلسفة الحدائث، والمتخيل والتواصل. كما اهتم كثيرا بصاحب النقد المزدوج - ونستطيع أن نتبين ذلك فى كتابه الذى جعلناه عنوانا لهذا الفقرة. والكتابة عنده فعل وجودى إشكالى ومتعدد، لأنه يترجم افتراضا معنا مع الذات وإرتقاء فى آخر مغاير من خلال اللغة والرهانات الدلالية. إنه يبحث فى الخطاب عن المهمش والمسكوت عنه. إن أى خطاب لا ينقل من تداخلات الأخر فيه، لأن استعمال اللغة أو الكلمات يفترض حضور الأخر سواء تقدم هذا الأخر فى اتجاه الحوار أم الصراع.. لهذا السبب يتعين الإصصات الجيد إلى ما يسكت عنه كل خطاب لاسيما وأن مجال القول لا يلعب دورا حاسما فى تحديد دلالات الحديث، ومن هنا فإن هدفه لا يتمثل فى محاكمة الخطاب العربى المعاصر، بقدر ما هو محاولة للاقترب من إشكالية الهوية والاختلاف على المستوى النظرى^(٥٣).

وينشغل مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسألة الهوية ويظهر لنا حقيقة التعدد داخل الوحدة. يقول: "إن علينا الاستماع جيدا إلى ما لا يقل داخل سياق الحديث عن الهوية، وهذا يتطلب أن ننصت إلى تاريخ الميتافيزيقا لنتناول

مسألة الهوية من المنظور الفلسفي ويعين المعاني ويحدد الحدود في الهوية والاختلاف، فمقابل الميتافيزيقا الأرسطية التي نجد فيها أن صيغة (أ = أ) تشكل القيمة الجوهرية للفكر والوجود، وأن الشيء هو ذاته يمثل مبدأ الهوية الحاسم. بينما تبين القراءة التفكيكية أن هذه المعادلة أو علاقة المساواة تتضمن مساواة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفي المعادلة وبالتالي يعمل الفكر الغربي في تاريخه العام، كما يلاحظ هيدجر على تقديم الهوية في صيغة الوحدة^(٥٠).

إن دريدا، ودولوز أكدا نسبيا صعوبة التفكير في الاختلاف داخل اللغة بالرغم من أن فكرهما يتموضع ضمن إشكالية الاختلاف ذاتها. لقد انتهى دريدا إلى القول بأن الاختلاف بالذات لا يمكن صياغته من خلال الفكر أو اللغة؛ لأنه ليس حضورا ولا غيابا، إذا الاختلاف يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثل يقول: "إن ننظر إلى الاختلاف في استقلال عن الهوية بغنى رفض كل الوساطات التي تشكل بنية المفهوم والتي تكون الهوية بالقياس إلى هوية المفهوم، وهكذا فعلام الاختلاف خاضعا لمتطلبات التمثل فإنه لا يمكن أن نفكر فيها باعتبارها كذلك^(٥١)."

إن دريدا حاضر في كتابات أفواه مثل حضور الخطيبي، وكتابت دريدا في "هامش الفلسفة" نقرأها في متن "الهوية والاختلاف": "في فلسفة الهوية يلقى ويمحي حضور الاختلاف في ثبات التمثل والأصل المطلق.. لما فلسفة الاختلاف ذاتها فبها تبقى الاختلاف في مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزية^(٥٢). ومن هنا لا يمكن أن نقفل "الهامش" الذي يكشف عنه الاختلاف، والذي علينا تفكيكه. إن هوية العربي تقدم نفسها بمجرد أن يحضر كجسد وكلفة، ومن أجل الاقتراب من العربي يتعين علينا الابتعاد أكثر فأكثر عن الاعتبارات السياسية والأيدولوجية التي تضعه داخل سلطة مرجعية واحدة، وإعادة للنظر في الفئات المهمشة، والثقافات المطمورة بفعل الزمن ويفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. إلا أن حضور الاختلاف - كم يرى - لا يعنى غياب الهوية. إن الاختلاف ليس مطلقا، فتلك ليست دعوة إلى تثبيت الاختلاف بحضر ويفكك الغلبة لتحديد هوية العربي وأنها ليست وحدة متماسكة بل هي تكون تاريخي لثقافات متنوعة وحدها الإسلام لأن إدعاء الاختلاف أمر عسير داخل اللغة والفكر، بل المقصود أنه هوية العربي عبر تكوينها التاريخي والزمني والديني - باعتبار أن الإسلام كان تركيبا لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإخالتها إلى العقيدة الإسلامية -

تشكل هوية واحدة متعددة المضامين عبر عنها داخل أنساق رمزية وثقافية تشترك فيها كل الشعوب العربية^(٥٧).

وينبغي الإشارة أنه على الرغم من تناولنا للمفكرين الثلاثة: الخطيبى، وبنعبد العالى، وإفاية ضمن إطار واحد فإن هذا لا ينفى التباين بينهما. وإنهم معاً يشكلوا تيار ضمن تيارات عديدة فى الفكر الفلسفى فى المغرب فهناك بالإضافة لهذا التيار الاتجاه التاريخى الماركسى لدى العروى، والاتجاه الإيستمولوجى لدى وفيدى وسالم ياقوت والجابرى مع ميل الأخيرين إلى المزوجة بين الإيستمولوجيا الباشلارية والحفريات الفوكوية". وهذا ما جعل التوجه العلم لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين يسعى نحو بيان شرعية الاختلاف من أجل تدعيم حق الفرد والأخر فى حياة ديمقراطية حرة.

ثانياً: الاختلاف والتنوع

أ: على أو مليل وشرعية الاختلاف

وفى هذه الفقرة الثابتة نتوقف عند توجه آخر لا يتمثل فى الاهتمام بالهامشى المختلف سواء كان الثقافة الشعبية أم الوشم لدى الخطيبى، أم للمرأة لدى نور الدين إفايه، بل توجه يفتقد التعدد فى الهوية، والآخر فى الكل، ومن هنا ينلجى بالتعدد ويؤكد على شرعية الاختلاف لدى كل من: التونسى فتحى التريكى، والمغربى على أو مليل ونبدأ بالأخير.

بدافع قومى ديمقراطى بنقلنا على أو مليل إلى التاريخ والتراث والدين ليدعم "شرعية الاختلاف" فى كتابه الصادر عن المجلس القومى للثقافة العربية، والذي يحمل نفس العنوان، حيث يتناول فيه قضية الاختلاف وكيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف جادلوه؟ لمعرفة هل تحصل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعواه "دعواتنا" إلى مشروعية الاختلاف فى الرأى وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليدته. ويميز بين نوعين من الاختلاف، اختلاف داخل المعتقد الواحد، إلا أن الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة. ويكون الاختلاف فى مستوى التلويل. فهناك نصوص واحدة، إلا أنها تؤدى إلى تعدد المعنى، تاول تلويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب، هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين.

والنوع الثانى اختلاف مفكرى الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، ممن هم خارج دائرة المعتقد المشترك وعنده إذا كانت هناك كيفيات ومستويات متعددة

للاختلاف، فإنه في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثل الاختلاف الديني . ويتساءل لماذا هذا الحديث عن الاختلاف؟ فسي حين أن هذا الحديث حديث "الاختلاف" ليس محبذاً في بلدنا حيث المطلوب هو ترسيخ الوحدة الوطنية والبناء القومي، فكل حديث عن الاختلاف في رأي هؤلاء المعترضين ليس سوى دعوة إلى المزيد من التجزئة أو إضفاء الشرعية على ما هو قائم منها.

إن حديث على أومليل عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية، فالنظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له، وينظمه ويبني عليه فهو نظام يسلم بالتعددية يقول: "إن الاختلاف في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتاً وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد ومظلم بظلم الوحدة حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للإفراد بالسلطة، نعم هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى في مستوى التعبير المؤسسي للديمقراطي - كما يرى - إلا أن عيوب الديمقراطية تصحح بالديمقراطية وليس بإلغائها، فالدفاع عن حق الاختلاف هو الشرط الأول لتأسيس تقاليد الحوار ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة"^(٥٨) وقد تابع عدد من الاساتذة العرب جهود على أومليل وقدمت عدة دراسات حول إسهامته نذكر منها : "سنوات التكوين المبكر" عزت قرني ، على أومليل التراث والقطيعة ، الدولة الإصلاحية ، كمال عبداللطيف ، التراث في الخطاب التاريخي ، عبدالسلام بنعبد العالي ، للتراث والديمقراطية " احمد عبد الحليم عطية وغيرها بالملف الذي اعده مجلة " أوراق فلسفية " العدد ٥/٤ ديسمبر ٢٠٠١ كما تشير إلى أعمال ندوة أومليل والفكر الفلسفي السياسي العربي ، التي عقدت حول فكره بالقاهرة.

يرجع أومليل وجود "الحق في الاختلاف" بالمفهوم الذي يدعو إليه ويدافع عنه إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية معينة وبما أن العقليات هي وراثه لماضي مديد، هو الذي شكلها وكيفها. وبما أن العقليات بطينة التغيير. فقد رجع إلى تراثنا الثقافي بنقبة فيه ويحلله لمعرفة ما إذا كان مساعدا - أو عاقبا - على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف"^(٥٩). تلك هي الغاية التي يسعى إليها أومليل من عمله.

ب: التريكي: فلسفة الحدائث والتنوع والاختلاف

بعد أن أصدر كتابه "قراءات في فلسفة التنوع"، وكتابه "فلسفة الحدائث" شارك فتحى التريكي في أعمال ندوة "الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر" بدراسته "الحدائث وفلسفة التنوع" ، والتي يتحدد فيها موقفه على الوجه التالي: إن مستقبل

الفلسفة يكمن في الانفتاح والتنوع، لأنها ستحمي بذلك حقوق الفرد والغير، وتتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفي بالممارسات السياسية التي تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة، على أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية. أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي بل ستكون خلافة بالتنوع والاختلاف^(١٠).

وإذا أردنا تناول موقف التريكي من الحداثة والتي تتمثل عنده في فلسفة التنوع "الاختلاف" ، علينا أن نوضح الأسس التي تقوم عليها والتي قدمها لنا عام ١٩٨٨ في كتابه الذي يعد محاولة ليبيان النظرية الجديدة التي تبلورت في الدراسات الفلسفية، والتي تهدف بها أن يساهم في معالجة الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة حتى نستطيع مواجهة قوى الجمود والتقليد، لقد تأسست حول تصور فلسفة التنوع معقولية جديدة تتحكم في تجليات الفكر. وتجعل من الحداثة جملة من القيم والتصورات تميز الحقبة الزمنية لوجودنا.

إننا الآن نعيش في العالم العربي عصرا نهضويا حقيقيا. والنهضة عند التريكي تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات حتى يتسنى لنا تحقيق ما أسماه "جدلية العودة والتجاوز" تلك الجدلية التي تضمن لنا في آن واحد فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبيجابيتها، وبمحاولة البحث عن تاسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات^(١١) فهو يهدف - مثلما نهدف نحن جميعا - إلى توحيد العالم العربي توحيدا لا يقضى على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية، وتعدد أقليته، وحرية أفرادها، ومن هنا فطرح قضية التنوع (الاختلاف) في التفكير قائل على إلغاء أساليب الفهم البالية التي تحتمل توحيد المعارف توحيدا تصفيا قد يؤدي إلى كلية النظرة وكلية الممارسة^(١٢).

يقدم لنا التريكي فلسفة التنوع باعتبارها فلسفة بديلة. وفائدة هذا الفكر بالنسبة لنا يكمن في تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى. إن القول بالتنوع عند التريكي ذو هدف يتفق مع هدف الخطيبي في النقد المزوج يتجه إلى نقد كلية الفكر الغربي وحرية الإنسان العربي لكنه يختلف عنه في نفس الوقت حين يربط ذلك بجدلية العودة

والتجاوز ، أنه على عكس الخطيبي يجمع بين إنجازات الفلاسفة العرب وجهود الفلاسفة المعاصرين ، لكنه لا يكتفي بالقدماء. ومن هنا فإن النهضة لا تقوم إلا على التجاوز. عمل مفكر التنوع إذن هو إسهام في إيجاد "البديل الفلسفي" عن طريق ما أطلق عليه جدلية "العودة والتجاوز".

يتضح لنا أن ما يقصده التريكي بالتنوع هو فلسفة الاختلاف، فهو وإن كان يستخدم المصطلح الأول عنوانا لصله ويستخدمه بمفرده في مقدمة الكتاب، فإنه يعود في حديثه عن معقولية التنوع ليقترنه بالاختلاف ويتحدث عنهما باعتبارهما نفس الشيء: "فالاختلافات والتنوع يؤدي..."^(١٣). "إن الفلسفة ستكون خلافة للتنوع والاختلاف"^(١٤)، "حق الاختلاف والتنوع..."^(١٥) إن التريكي يؤسس مشروعية التنوع على إنجاز العلم ونظريات العلوم الطبيعية. فالمعقولية الحالية التي ظهرت في العلوم الطبيعية جديدة في كنهها ومتنوعة في عملها، إذ أنها تفتح آفاقا جديدة في نظرتنا إلى الزمن والحياة والطبيعة، كما تجعلنا نعطي أهمية كبرى إلى الجزئي، وإلى الممكن وإلى الصدف بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها، بل كعناصر فعالة في تصورنا للمكان والزمان. ومن هنا فإن "منطقية العقل المتنوع" ستحل محل منطقية العقل الموحد. وستكون فلسفة التنوع هي فلسفة المستقبل العلمي. إذ إن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعي والاجتماعي أهمية قصوى في فهمنا لطبيعتنا، وأن "العقل الموحد" قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرتة وتغيره المستمر. لأنه يصير إلى المعرفة الكلية الشاملة.^(١٦) ويسعى مفكر التنوع والحداثة لتطبيق الفكر على الواقع العربي ويوضح قدرتها على تحقيق هدف العرب في الوحدة ، ويرى أن معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوي المبني على الهيمنة والخطرة والامبتداد.

فالتصور العلمي لتحقيق الوحدة العربية عليه. فيما يرى - أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات، والطوائف الدينية، والحريات الفردية. ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتنجح إذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها... ويتطلب التصور العلمي للوحدة توظيف هذا التنوع للاستفادة منه في وضع برامج عملية لبناء الحركة القومية، فالوحدة في التنوع هي السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفي الآن نفسه تقضي على النزعة لسلطوية التي صاحبت تجارب الوحدة في الماضي^(١٧).

إن ذلك يعني، أن مقومات الفكر الوحدوي العربي في تنوع الثقافة العربية، وفي

تنوع مجتمعاتها بأديانها المختلفة، وتعبيراتها المتعددة، وسلوك أفرادها، وأنماط حياتها الكثيرة، والانقياد إلى هيمنة النموذجية الغربية التي استولت على كل الفضاء العربي. ويتفق مع أواميل في أن فلسفة التنوع (الاختلاف) توضح لنا على الصعيد السياسي إنتاج حركة تحررية ديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير العريضة ديمقراطياً وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها، فالوحدة والتحرر مرتبطان بمعقولة التنوع^(١٨).

ومستقبل الفلسفة عند التريكي يكمن في الانفتاح والتنوع لأنها ستحمي بذلك حقوق الفرد والغير وتتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية^(١٩).

إن الاختلاف يؤكد محدودية الفلسفة الغربية، ويعلن حضور العالم الثالث في نفس الوقت الذي يحدد تدهور الغرب. إن تلك الفكرة المحورية التي كتب عنها حسن حنفي كثيراً وأوضحها فيما كتبه عن التفكيكية نجدها لدى التريكي. فكلاهما يرى بلغة مفكر التنوع "أن الفكر الكوني والكلية خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بتفرضها ينقض الفكر الغربي المهيمن. فلو ألقينا نظرة سريعة على الأنساق الفلسفية الغربية لوجدنا أنها تخلط بين الكلية والشامل والكوني وبين الفكر الغربي الضيق؛ لأنها تعد أن للعالم ينحصر في الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى متوحشة، فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربي المهيمن قد جطه يشعر ببداية التدهور والانقراض^(٢٠).

إن فلسفة التنوع (الاختلاف) عند دعائها ومعتقها أفكارها من العرب هي الوحيدة التي تستطيع تحطيم النموذج الأوروبي المهيمن للفكر والفلسفة. ويعتبر التريكي عن هذه الفكرة بأوضح ما يكون بقوله "الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف؛ لأن الحرية الحقيقية والكاملة التي تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية، هي التي تولد الفكر المبدع، والفكر الإبداعي الأصيل هو الذي يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار. فلسفة التنوع هي فلسفة الإبداع؛ لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر. وهي فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربي؛ لأنها تستطيع باصالتها وإبداعها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات^(٢١).

ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة في دراسته "الفلسفة المفتوحة وتاريخ الفلسفة"؛ والفلسفة المفتوحة: اسم للتنوع والاختلاف كما يتضح من قوله: "هذا المشروع لقراءة تاريخ الفلسفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر الفلسفي، وتعدده واختلافه. كذلك فإن فلسفة الحدائة التي يعرضها علينا هي إسهام في الحوار

الذي احتد الآن في العالم العربي حول مصيرنا المشترك، فمهمته أن يقوم بطريقة نقدية مفتوحة للبحث عن معنى وجودنا بإرتباطه الوثيق بالإبداع والاختلاف. إن التريكي الذي يسعى لفهم أزمة التفكير والوعي في الوطن العربي يحدد لنا في الفصل الثاني من كتابه والذي عنوانه "الحدثا والهوية" بعض الأسس التي يرتكز عليها عمله هي:

١- البحث عن تاريخية الإنسان العربي الحالي من خلال حضوره في العالم، ومن خلال تصور عام لحركة الذات والتاريخ.

٢- فهم الواقع العربي الحالي من خلال نظرة ترفض الوجودية الضيقة وتكرس فلسفة التنوع.

٣- تصور استراتيجي ممكنة للخروج من أزمة الوعي العربي والمتمثلة في تهاقت فكرة إثبات الهوية في البحث في الذاكرة التاريخية والممارسة اليومية عن مقومات الخطاب الديمقراطي المفتوح^(٧٢).

ويمكن لبيان ذلك الرجوع إلى الملف الذي اعنته مجلة "أوراق فلسفية" حول التريكي للعدد الثاني (يناير - يونيو ٢٠٠١) والذي يتضمن عدة أبحاث هي: "المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة" الزواوي بغوار، "من فلسفة التنوع إلى فلسفة التاريخ" بن مزيان بن شرفي الفكر الوجودي ومكثولية التنوع " فوزي العلوي، و "دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن التراث" عبد القادر بوعرفة، ويمكن مراجعة المراجعات التي قدمت حول أعمال خاصة الروح للتاريخي عند العرب في المجلة الفلسفية التونسية.

ويعتقد التريكي أن فلسفة التنوع إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا ستتمى فينا الوعي النظري بضرورة غزو مفهوم الحدثا لا لتحديد مكوناته واستدلاله وأنماط عمله في ميادين الفكر والفعل، بل وأيضا لربطه بميزات مجتمعتنا بمختلف تشكيلاتها، لعل ذلك يثير فينا شيئا من الفلتي حتى نسعى إلى ملء فراغ مزال يميز حضورنا في العالم وكتبه حضور العدم. فالحدثا مصيرنا وعلينا فتح كبرنا على تاريخيتنا لا من حيث إتها تربط حاضرنا بجنورنا والحضارات التي تعالبت علينا فقط، بل وأيضا من حيث هي تفتح على الإقبال والمصير^(٧٣).

ثالثا: تفكيك العقل والميتافيزيقا الإسلامية:

أ: أركان وتفكير مفهوم العقل الإسلامي

إن عمل أركان الذي يتجاوز نظرية النزعة التراثية (السلفية)، والنزعة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، يقوم في الأساس على النقد كما ظهر في كتابه "نقد العقل الإسلامي" الذي ترجم للعربية بتاريخية الفكر العربي الإسلامي، وفي كتاباته التالية. وهو لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حفرًا منقبا فيخضعها للنقد والتفكير، موضحا سير الأحداث في التاريخ، كاشفا عن الوجه الآخر للأشياء، أي أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفسير، ولا يكتفى بتفكير الأساقى الفقهية، والمنظومات العقلية، بل يتوغل في نقده وتفكيره وصولا إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني. إنه كما يقول على حربه: يحرث في "منطقة اللامفكر فيه" في العقل الإسلامي بل إنه يتعدى ذلك إلى معاولة العقل نفسه عن لا معقوله^(٧٤).

والمقصود بمنهجية التفكير، تفكير الميتافيزيقا الكلاسيكية، والأنظمة الثيولوجية الموروثة. فما ينطبق على تفكير الأولى يمكن قوله على تفكير الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في كافة المجالات الدينية، فهذه الأنظمة بتحديداتها الثابتة بحاجة إلى تفكير وإعادة نظر^(٧٥). والحق أن أركان يركز نقده وتفكيره في الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي، أصولا وفروعا وفي مختلف مستوياته وتجلياته بدءا من النص القرآني ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات. وكذلك على الاستشراق الغربي ويدافع البعض عن التفكير عند أركان "فإن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فبها توحد من جهة أخرى". إن التفكير يخدم التوحيد... والقراءة التفكيرية قد تميظ اللثام عن السمات المشتركة لجميع العقائد^(٧٦). خاصة وأن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئا لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي^(٧٧). إن التفكير يسعى إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداياته المحتجبة. إنه اشتغل على النصوص بالعمل على تفكيرها والحفر في طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع. يقول أركان - ردا على كيف يمكننا التحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي - "لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكير هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون^(٧٨)".

إن أركان الجزائري - الأصل الذي تعلم في وهران والجزائر قبل أن ينتقل إلى باريس ليُدْرَس في فرنسا ويحصل على الدكتوراه عام ١٩٦٩، ليُعمل بعد ذلك في جامعة ليون الثانية ثم باريس الثالثة - صاحب نزعة إنسانية واضحة، ظهرت

مبكرا في رسالته للدكتوراه "محاولة لدراسة الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري" التي صدرت ضمن السلسلة الفلسفية لمكتبة فيران ١٩٧٠، ١٩٨٢ ثم محاولات في الفكر الإسلامي ١٩٧٣، الطبعة الثانية ١٩٨٤ والفكر العربي ١٩٧٥، والإسلام: أمس واليوم بالاشتراك مع لويس جارديه، ١٩٧٨، الإسلام دين ودنيا ١٩٨٢، قراءات في القرآن ١٩٨٣، نحو نقد العقل الإسلامي ١٩٨٤ الذي ترجم للعربية بعنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

وقد كتب هاشم صالح - مترجم لركون للعربية والذي يمكن لنا اعتبارهما معنا توجهها واحدا - في مقدمة ترجمته لكتاب لركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" عن "أركون ومنهج التفكير" موضحا أنه قام بتحليل مفهوم الأرتونكسية في الإسلام وكيفية نشولها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون. وأنه يلجأ في أماكن عديدة إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به. ونظهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي - الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل قطي ودائم ونجاح إلا بتفكير مفهوم الدوجماتيقية، ومفهوم الأرتونكسية الخاصين بتراته هو. ومن أجل ذلك ينلأ بضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حدثت خلال الثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتي شكلت تجاوزا للحدثة الغربية الكلاسيكية نفسها والفتاحا لحدثة فكرية أكثر قساعا. إلا أن ذلك لن يتم بشكل جيد قبل القيام بمرحلة تفكير استكشافية داخلية للتراث^(٧٩). ويمكن النظر إلى تاريخ التراث على أنه مجموعة مترابطة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية كطبقات الأرض. وعلى المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من أجل لراحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي. ويمكن أن نعطي أمثلة بذلك، فتفكير المناخ الفكري للمعتزلة مثلا، وخصومهم الحنابلة يتيح أن نتوصل إلى المستوى العميق والأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التي كانوا يستخدمونها في محاجتهم كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم^(٨٠).

ومن خلال منهجه التفككي استطاع لركون إحداث زحزحات عديدة داخل مساحة الفكر الإسلامي والعربي، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الراضحة بعناد في الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك في طريقة تناوله لمسألة العظمنة في الإسلام^(٨١). حيث يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكي يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التي تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزماني أو

الدينى عن الدينوى^(٨٦). فهو يتعامل مع ظاهرة الوحي بعين الناقد ، فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصا له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته البيانية فضلا عن كونه أنطولوجيا تحرك الحياة والوجود ويمكن ان نقارن عمله هنا بما يقوم به نصر حامد ابوزيد فى هذا المجال والذي تحتاج كتابته الى دراسة متأنية لاهمية ما يقدمه من تحليل للنص . ويقوم ناقد العقل الإسلامى بعمل الحفر والتفكيك ليكشف عن المحجوب، ويتكلم عن المسكوت عنه، ويقرا القرآن من خلال تربيخيته موظفا لذلك ترسانة هائلة من إنجازات العلوم الإنسانية وأحدث أدوات التحليل والتفكيك^(٨٧).

وإذا كان أركون يستخدم مناهج اللسانيات والانثربولوجيا والحفريات، ويتفق مع أعلام النقد المعاصر فى موقفهم من الحداثة الغربية وتفكيكهم للعقل المهيمن، يرفض التطرف الوضعى واحتقار لبعد الروحي للإنسان والأديان^(٨٨). ويرى على حرب - الذى يمكن أن ندرجه هنا باعتباره أحد المتابعين لأركون - إن الهاجس الذى يوجه أركون فى مباحثه، وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدي عقلاى حر على ساحة الفكر العربى والإسلامى. يقول الحق إننى منذ أطلعت على أول اثر لأركون منقول إلى العربية وكان ذلك فى نهاية السبعينات، أدركت أننى إزاء مثقف إسلامى بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أنوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أننى إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن فى المصطلح والأداة، أو فى المنهج والرؤية، أو فى التوجه والرهان^(٨٩) وأركون هو أبرز مفككى النص القرآنى والعقل اللاهوتى الذى جسده أو اتبنى عليه^(٩٠) ويعرض حرب لمشروع أركون نقديا تفكيكيا، معترفا فى نهاية بحثه بدينه لأركون مؤكدا أفضل مترجمه هاشم صالح "ألرجلان متضامنان متعاونان فى العمل على إحياء الاجتهاد فى الفكر الإسلامى المعاصر"^(٩١).

ومن هنا علينا إن نكمل حديثنا عن تفكيك العقل الإسلامى عند أركون بتناول تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية عند صالح ويمكن فى السياق الاشارة الى ما كتبه عبدالله اللوى عن " التاريخ والاختلاف عند أركون للمخيل ضد العقل " ضمن الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام ، كذلك اعمال ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية والملف الذى نشرته مجلة " أوراق فلسفية " العدد التاسع ٢٠٠٤ والذي يتضمن بحوث متعددة ، تعرض للقضايا التالية : "من نزعة الاسنة الى العقل

الاستطلاعى" عبدالرحمن الحاج ، نقد العقل الاسلامى السؤال التاريخى الاجتماعى " رضوان جودت زيادة ، قراءة فى رهات المعنى " عبد الامير كاظم " لركون ومحاولة الخروج من السياق الدوجماطيقى " فيصل غزى ، " لركون والاستشراق فى مله الامريكى " غسان سماعل ، " والاسلاميات التطبيقية تقويض الاستشراق " موفق محادين ، وقضايا منهجية فى قراءة التراث " رشيدة محمد رياحى واركون واشكالية تحديث العقل الاسلامى .

ب: تفكيك الميتافيزيقا العربية الإسلامية

يعطى هاشم صالح عنوانا جاذبا لدراسته فى العدد الذى خصصته مجلة "الوحدة" للفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع، هو "مدخل أولى لتفكيك المثالية والميتافيزيقا فى المناخين الأوروبى والعربى الإسلامى" من أجل بيان دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى. وهو يسعى إلى تقديم فكرة عامة أولية عن كيفية تفكيك الميتافيزيقا فى التراث الفكرى للغرب من خلال نيتشه وهيدجر. ومن الواضح أن الخط التفكيكى الذى يفضله هو خط نيتشه وليس خط هيدجر، لسبب بسيط هو أن نيتشه نهض بمهام وأقربه تخصص وأقرب المعاش أكثر مما فعل هيدجر^(٨٨). أما هيدجر فهو الذى اخترع مفهوم التفكيك (التكمير) ، وقراجه لتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا قد تلبنا يوما فى قراءة تراثنا الفلسفى والميتافيزيقى الخاص. ويقدم صالح فى القسم الأخير من عمله توضحا أوليا عن الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا فى تراثنا مع بعض المقترحات المبدئية للخروج من الموضوعية التقليدية والفكر المثالى الميتافيزيقى "من أجل تحمل مسئولية الواقع العربى من قبل فكر فلسفى جاد ومسئول يقوم لأول مرة بتفكيك العقل الإسلامى الكلاسيكى والفكر الميتافيزيقى فى أن معاً"^(٨٩). وهذا بشكل فى رايه خطوة أولى لابد منها على طريق التحرر وتكشيف الحداثة الحقيقية. لكنه قبل ذلك يقدم فكرة سريعة عن هذه الهزة الفلسفية التى جرت على المسرح الفرنسى، وذلك من خلال دريدا ومنهجيته فى التفكيك التى استعارها من هيدجر ثم طورها متخذاً موقفا نقدياً من دريدا موضحا كيف توقفت منهجيته بعدئذ وجفت.

لقد نشأ دريدا وتغذى بقراءة التراث الفينومينولوجى الذى تربي عليه فى الخمسينات من هذا القرن، ثم الإيستمولوجيا وفلسفة العلوم التى حلت محلها تدريجيا - والتي تبدو أكثر اتقاعا وصلابة - ثم الألسنية والميمولوجيا والبنويوية، فى مثل هذا المناخ نشأ دريدا. وهو كغيره من الفلاسفة التقليديين مرتبط بهذا التراث

الفلسفي والمنهجية التفكيرية عند (دريدا) والاركيولوجية (فوكو) تأتي لتحل محل المنهجية الفيلولوجية والتاريخية ، والتفكير اصطلاح استعاره دريدا من هيدجر، وهو يعنى به تفكير التراث المدروس من الداخل، وتجزئته إلى بناء الأولية الأساسية من أجل معرفة الكيفية التي تشكل عليها، وتبين عدم بدايته، وبالتالي تبيان تاريخيته وإمكانية تغييره، والتفكير بالإضافة إلى ذلك، كما يخبرنا صالح في دراسته التمهيدية لحواره مع لركون - بالعدد الثالث من مجلة الوحدة - يمثل حجر الزاوية للعلوم الأكاديمية والسيميولوجية الحديثة. لكن مشكلة دريدا - في نظر صالح - هي أنه أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التي اخترعها من أجل القيام بعملية التأويل والتفسير: أي تفكير كبيرات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلية الصلبة التي أنبتت عليها أو تمحورت حولها (العرقية المركزية الأوروبية).

وعلى العكس من موقف جابر عصفور يرى صالح أن دريدا راح يخلط بين الخطاب الأدبي والخطاب الفلسفي، ويرى أن هدم الحدود المرصخة بينهما هو إحدى مهام حركة التفكير ، لكنه لم ينتبه (أو لم يرد أن ينتبه) إلى مدى حجم الخسارة الناتج من عملية كهذه. فتحليل الخطاب الفلسفي على طريقة الخطاب الأدبي يعنى إفقاده خصوصيته ومطمحه في التوصل إلى الحقيقة أو بلورة الحقيقة في عصر ما ومجتمع ما. كما أنه يعنى قطع الأواصر والعلائق بين الفلسفة والعلم، وبحول الخطاب الفلسفي إلى مجرد خطاب شعري أو أدبي ليس له أي معيار خارج إطار مرجعيته الخاصة. وهكذا يدخل في نوع من التجريد المعصم أو التصميم المجرد، ويروح يلف ويدور ويتلهى بخلق المصطلحات التي لا تستند إلى أي واقع يبررها، ومثل هذا الموقف من التفكيرية سنجد له أيضا لدى حسن حنفي في تناوله لها باعتبارها بداية النهاية للفكر الغربي^(١٠).

ويعطينا صالح بعد ذلك لمحة سريعة عن مفهوم الاختلاف الأنطولوجي والخروج من الميتافيزيقا، أي الأنطولوجيا الثيولوجية ممهدا لعرض المحاور التي سيطرت على الفلسفة العربية الإسلامية^(١١). وشكلت ما يدعوه بالميتافيزيقا الإسلامية كما فعل بالنسبة للميتافيزيقا في المناخ الأوروبي المسيحي بهدف استخلاص السمات المشتركة للفكر الميتافيزيقي في كلا المناخين الفكريين، وذلك من أجل تجاوزهما والدخول في المناخ العقلي للعصور الحديثة.

وينتهي صالح إلى الحكم على دريدا - على الرغم من نجاح بحثه الأولي، ومنهجيته في التفكير - بأن حركته قد توقفت فيما بعد؛ بسبب قفاله داخل الجدران

الحصينة للفلسفة والتفلسف ومشاكل التلويح التي أدت به في نهاية المطاف إلى الانقطاع عن حركة الحياة والواقع^(١٢). ومع هذا يستخدم منهجه لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المنلخين الأوربي والعربي الإسلامي. مما أتاح لغيره من النقاد العرب توسيع التفكيك لقراءة بعض النصوص الفكرية العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وهذا يعنى أن هاشم صالح على الرغم من ارتباطه الوثيق بالركون، إلا أنه لادر تفكيكه على الميتافيزيقا الإسلامية، وأبان عن وجهة نظر نقدية لدريدا في دراسته، أى أنه قام بتفكيك المفكك. وهو بهذا يضيف إلى جهد لركون ويكمله.

رابعاً: نقد وتفكيك العقل الغربي

أ: مطاع صمدى: والتأسيس فى المختلف

نعرض فى هذه الفقرة لاتجاه رابع فى التفكيك ينطلق مثل الخطيبى من النقد المزوج، وإن كان يركز تفكيكه ونقده على العقل الغربى، وهو اتجاه يضم: مطاع صمدى، وكاظم جهاد، وعبدالعزيز بن عرفه، وكل منهم يتوقف إمام ما بعد الحداثة باعتبارها نقدا مستمرا وأمام فلسفة الاختلاف باعتبارها طرعا للسؤال الانطولوجى الذى يعنىنا كما يعنى الغرب.

لقد نجحت فلسفة الاختلاف فى الاتجعل من نفسها مذهباً وإلا تدخل الإكاديميات والمتاحف، وحافظت على استقلالية سؤلها. هكذا كتب مطاع صمدى الكتب متعدد الجوانب والمفكر المؤسسة الذى كرس جهوده فى أكثر من جبهة ثقافية للفلسفة الجديدة فى مجلات؛ "الفكر العربى المعاصر"، "العرب والفكر العلمى"، وفى مشروع الينابيع لنقل نصوص هذا الفكر، وفى كتابه "استراتيجية التسمية"، ثم "نقد العقل الغربى؛ الحداثة وما بعد الحداثة".

ينطلق صمدى من برنامج المنشور فى العدد الأول من مجلة الفكر العربى المعاصر من محاولة النظر فى أزمة الثقافة العربية المعاصرة التى يتلمسها فى النتاجات التى أصدرتها ويبحث عن مقوماتها وعقباتها وحصولة آثارها فى تقدم الوعى العربى. وحاول أن يفتح نوافذ على العالم من معناة الثقافة والمنقذين لدى الغرب؛ ليكشف عن عوامل تفاق وتمايز بينها وبين المعناة عندنا^(١٣). وهو يبشر بالحداثة ويزهو بانتشارها الكاسح وسيادتها المنتصرة ببضعة أقلام وأقل ما يمكن من الورق المطبوع وبدون طبقات ولا أحزاب ولا إمبراطوريات شق فكر الاختلاف طريقه، كما كتب فى العدد التاسع من "العرب والفكر العلمى". ويلى كتابه "نقد العقل الغربى: "فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة" ليعلن المشروع الثقافى الذى تبلور فى

مجلتيه، ومقدمات الترجمات المختلفة التي أطلق عليها عنوان النيايح.

يتساءل صفدي في كتابه تسؤلوا هاما هو: هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربي حتى المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافي الغربي، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعمارا معاكسا، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميناها استقلال. في حين كان الغرب يغير العالم كله، ويستولي علينا عبر إنبهارنا بما هو فيه مختلف عنا، في أشيائه والأعيه وتقنياته، كل ذلك دون أن نعرف سر قوته الحقيقية. وعلينا أن نشرع - على الأقل - في فهم الآخر ذي الحضور المكتسح لخشبة المسرح اليومي كله، وأن نقرا العقل الغربي بعينه فهذا يعني أن نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة في نقد ذاته، ونقد نقده، حتى لا نحال أننا نرى هذا العقل إلا وهو في حالة مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقفه فهو يوجد في نقده وليس في موضوعه^(٤٤). وفي الوقت الذي جرب فيه هذا العقل كل أدوات تحليله وتفكيره فبقه لا يمكن اختلال المعارضة من خارجه إن لم يكن ذات معاصرة وجوانية من داخل خطابهات نفسها، ومع ذلك فإن قصة العقل الغربي مع ذاته ليست أمثلة للآخرين ولا نموذجا للتقليد، لكنها هي كذلك قصة للعقل قبله لأن تكتب بغير حروفها الأصلية، وإن تقرأ بغير عيون وألسنة أبطالها وحدهم فهي تبدو كما لو كانت قصة لكل عقل يمارق الامتثال مع أصنامه ويقرر المغامرة مع مجهوله الخاص. عند ذلك فقط - عدم جهله أو تجاهله أو رفضه - يصير نقد العقل الغربي هو نقد العقل العربي^(٤٥).

وهذا ما جعل جميل قاسم الذي يميز بين فعل النقض (التفكيك) وفعل النقد - باعتبار الأخير من طبيعة معرفية تراكمية، والأول من طبيعة إبستمولوجية - يضع محاولة صفدي "نقد العقل الغربي" في إطار التفكيك، فهي المحاولة الوجودية الثابتة بعد "الزمان الوجودي" في الفكر العربي المعاصر، طورها صاحبها في انفتاح منهجي على مختلف التيارات النقدية الغربية للمعاصرة، ليس من موقع المشكلة والمصانير وإنما من موقع ثقافي ندى يستحضر الآخر ذاتيا دون أية عقد^(٤٦). ذلك أن صفدي يرى أن المختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يوناتيا فحسب لكنه وراء كل حدائثة إذ إنه فكر الممكن وحده^(٤٧).

إن الاختلاف هو المنهج والسبيل أمام الفكر العربي. والسؤال العربي للفلسفة يبقى بنظر صفدي سؤالا خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقاف ذلك التاريخ. والمأزق الذي تحياه للفلسفة المعاصرة في خطابها التقليدي، إنما يعبر

عن شعور الفلسفة المحترفة بضياح صلتها بالفلسفة، ولذلك يتأرجح السؤال العربي للفلسفة بين أن ينضوى تحت خطابها التقليدي، أو أن يقف وحده في العراء ويشارك في معاناة هذا المأزق، ويكون له دوره في البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة، لا يقنع السؤال العربي للفلسفة بأجوبتها التقليدية والإجرائية وهو له ذات الهم الذي يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عديمة الميثافيزيقا المتحكمة ببنية الخطاب الفلسفي عبر تاريخه الطويل، إنه يلاحظ بقلق فتى جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها في اللحظة المعاصرة الراهنة، ومن هنا يرى صفدي - ومفكرو الاختلاف العرب - أن السؤال العربي يدخل للفلسفة وهي في مأزقها الراهن من باب أوكوة العلاقة بين فكرة الاختلاف والحدثة^(٩٨).

إن صفدي الذي جعله مقدمة كتابه بعنوان "التأسيس في المختلف" يقف في الفصل الأول من القسم الثالث فيه أمام "مغامرة الاختلاف والحدثة" وفيها يشير إشارات عديدة إلى جاك دريدا الذي فسر إعلان هيدجر عن عصر انتهاء الفلسفة، بأنه العصر المعاصر / منذ المستنيريات / لسقوط أيديولوجيا الغرب، باعتباره محل العقل المنتصر، وأنه يطرح مع دولوز المختلف منطقاً مختلفاً عن كل من منطقي الهوية ومنطقي الجدل وأنه يحاظر أن يقع في وصفه للمختلف في تهلكة التعريف اللاهوتي المعروف بالسلب، وأن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا هو أن يرسم استراتيجية للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها، فالمحاولة التي يقترحها دريدا تتطلب أن نتتبع المختلفات وهي في حركيتها وعلويتها دون أن نقصرها على التخلي عن فرادتها.. وأن أتباع المختلف هو أفضل ما يؤدي استراتيجية إلى إعادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر^(٩٩).

وعند صفدي يبدو كأن دريدا هو ضرورة العصر ومطلب الفكر المعاصر، فأمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق الثالث الذي يقترحه دريدا، والمدعو بالتفكيك، الذي هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه، وفي هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. وهذا هو مسعى صفدي - كما كتب حمادى الرديمسي - الذي أراد أن يرى الغرب أين يقع هو من نفسه اليوم، والتقى بالمنهج التفكيكي باعتباره أحد أهم تعبيرات الحدثة الغربية^(١٠٠).

ب: قراءة دريدا في الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية لفلأطون:

ويأتى فى نفس التوجه مترجم دريدا للعربية كاظم جهاد الذى عرب دريدا وكتب عنه . يعرض كاظم جهاد - مترجم " الكتابة والاختلاف" (١٠١) لدراسة دريدا؛ التى قدمها لتصور أفلاطون للكتابة باعتبارها قراءة للفلسفة الغربية، وهو تصور صيدلانى تخترقه الثنائية، حيث تجرم الكتابة تارة، ثم لا نقتأ يرجع إليها، وتلتبس معونتها لإدانة شرور الكتابة نفسها، بل يعمل من شأتها عندما تجرد من مغاها الصريح لتأخذ على المجاز فتدل على الكتابة الأخرى الإلهية. هذا الإزواج فى التعامل مع الكتابة إنما يوجه - كما يثبت دريدا فى مجمل أعماله - الفكر الغربى الذى يرى هو فيه فكرا ميتافيزيقيا، ويظل فضل أفلاطون وتميزه فى هذا المتن الذى كان هو البدئ لتأسيسه ماثلا فى كونه قد وعى هذا الأزواج (١٠٢).

ويرى جهاد أنه لن يكون لآى تقديم لدريدا نفع كبير إذا لم نحاول الإبتة فيه عن الكيفية التى يتمحور بها هذا الفكر ميتافيزيقيا، ويتأسس بكامله أو يكاد على هيئة صيدلية أفلاطون. وهو تقديم الكتابة على الكلام. يكشف دريدا عن أن الامتيازات المعطودة للصوت على حساب المكتوب تجدها حاضرة لدى أغلب مفكرى الغرب الذين يعملون جميعا من هذه الناحية فى أثر أفلاطون، ويحاول بيان هذا الموقف فى لحظات أساسية فى فكر الغرب الحديث من هيجل حتى هوسرل فسوسير حتى ليفى ستروس مرورا بروسو. فهيجل كما يوضح دريدا فى "البنز والهرم" (هوامش الفلسفة) يتبع حركتين تفضيلتين أولا الصوت على الكتابة حيث يعتبره هو الأكثر إبتة عن الحضور ويفضل الكتابات واللغات المكتوبة الأكثر قربا من الصوت (الالفبائية) على الأيدوجرامية (١٠٣) ودى سوسير الذى يرفعها إلى علم الكتابة يجعلها فاعلية ملحقه بالكلام (شبه) مفسدة له. يتوقف دريدا عند تصور سوسير للكتابة فى عدة مواضع فى "الجرماتولوجيا"، و"مواقع" و"هوامش الفلسفة" وقد أظهر دريدا فى "مواقع" أن إضافه سوسير تتمثل فى نقطتين: الأولى اضطلاعها بدور نقدى حاسم إذ أبتت عن أن المدلول لا يقبل الانفصال عن الدال وأنها وجهان لعملة واحدة أو وحدة واحدة هى العلاقة. والثانية أنه يرفض اختزال "جوهر" الدال اللغوى إلى عنصره الصوتى (١٠٤).

ويعرض "جهاد" لموقف "دريدا" من "كلود ليفى ستروس"، الذى سعى إلى استنتاجه، والعمل على تفكيكه. يقول تتمثل إحدى أهم وقللت دريدا عند العلوم الإنسانية فى جانبها البنىوى فى مقالة (البنية، اللعب، العلامة) ويأخذ عليها إحالتها كل شىء، كل كتابة، كل معنى إلى مراكز أو نقطة مركزية تنطلق منها جميع

الشبكات وإليها ترجع^(١٠٣). ويخصص جهاد نصف دراسته لتناول روسو والكتابة. موضحاً أن الإرتياب من الكتابة دائماً ما يجد لدى روسو إرتياباً مماثلاً ومتناظراً معه من الكلام؛ الذي يزعم كونه حاضراً ومليئاً. وأن أفكار روسو لا تقبل الانفصال عن "نمط كتابته الخاصة"^(١٠٤) وكتب ثقية في "لقاء الرباط مع جاك دريدا" أنه يميل إلى القراءة الشعرية لنصوص دريدا أكثر من ميله للقراءة الفلسفية فيما كتبه بعنوان إلى دريدا (فيما أترجمه) وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريدا للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة فبن عبدالعزيز بن عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكير على لغة الكتابة العربية، وفي مجالات متعددة في الأدب والموسيقى، والفنون التشكيلية.

ج: عبدالعزيز بن عرفة:

التفكير والاختلاف في الدال والاستبدال

لا يسرى الاختلاف على الفلسفة والنقد الأدبي فقط فهو مرتبط بالكتابة "الأثر" و"الدلالة". طبقه الخطيبى على الثقافة الشعبية في المغرب وممارس تفكيرها في "الاسم العربي الجريح"، واستخدم محمد الجويلي في كتابة "الزعم في المخيال الإسلامي" التفكير لبيان المهملش واللامفكر فيه وهو (المخيال الإسلامي)، لذا فهو يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيرها علمياً لتتحول من مكتها في الرفوف إلى مكتها الجدير بها في وجداننا وعقلنا"^(١٠٥) وسعى فتحى ورشيدة التريكي في كتابهما "فلسفة الحداثة" لبيان الحداثة والاختلاف في الرسم "حيث تبدو حداثة الرسم في طاقته الكبرى والمتواصلة للتحور والاختلاف"^(١٠٦). ويحجج عبدالعزيز بن عرفة - الذي كتب عدة دراسات عن التفكير والاختلاف - حقول دلالية عديدة في كتابه الدال والاستبدال، سعياً وراء الاختلاف في الأدب، والشعر، والرواية، والرسم، والموسيقى.

لقد كتب بن عرفة في مجلة دراسات عربية ١٩٨٨ عن "جاك دريدا: التفكير والاختلاف"^(١٠٧) وتناول فلسفته في عدة دراسات، وحاوره في باريس^(١٠٨). وحاول تفكير "ملاح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الاختلاف"^(١٠٩) وجمع دراسته هاته في "الدال والاستبدال" الذي عنوان مقدمته بـ "ملحق" وهو مفهوم دريدي يعنى به: كل عملية تسعى إلى إرجاء موعد الحضور، أو هي حضور لا يفتأ "بلاحق" مواعده ليزامنه فلا يدركه. يرى فيه (في الملحق) أن تشبثنا بالدال يعنى التصدى للميتافيزيقا التي تغيبه، ويعنى بالاستبدال التحولات التي تطرأ على الدال عبر تغيراته اللاهائية.

إنه يعنى بالدال والاستبدال تلك الطاقة الذاتية أو الليبيدية التى تلتقى بالأشكال الجمالية والكتابة فلا تفتأ تحولها. أما المنهجية المتوخاة فهي منهجية التفكير والاختلاف، "أنه يدفع اللغة إلى قول ما لم تتعود قوله من قبل، وفي هذه الحالة يتحول الدال الكتابي إلى مغامرة مع المجهول ليصح عن المكبوت، وليكشف عن محيق الذات محررا طبقاته الواحدة تلو واثر الأخرى". ومن يستعرض صفحات كتابه يجدها تنزع هذا المنزع^(١١٢).

وهو مثل كل مفكرى الاختلاف العرب يؤكد على أن عمله ليس استنساخا للحدثاء الأوروبية، كما قد يتهمه البعض بذلك، لأنه ينطلق كما يخبرنا من مصائدات (قابلة للنقاش) مفدها أن النصوص التراثية العربية نصوص مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها. ويبين لنا أن الانتماء إلى الحضارة العربية إلى مضامينها بقدر ما هو انتماء إلى لغتها. والانتماء إلى لغة الضاد هو انتماء إلى نبضها الإيقاعي وجرسها النغمي^(١١٣).

إن بن عرفة الذى يعن انتماءه إلى مفكرى الاختلاف، يشير إلى مفهوم الاختلاف، ويوضح أنه مفهوم يخترق الإرث المعرفى من طرفه إلى أقصاه، وثورته أو جذبه مرتين بالحقل المعرفى الذى ينزل فيه. إن مغامرة صاحب الدال و الاستبدال التفكيكية، كما تتضح فى دراسته الأولى "جاك دريدا: التفكير والاختلاف" تطمح إلى الاحتفال بلغة الضاد، بجرس حروفها ونغم إيقاعها. ويبين لنا بن عرفة "أن صيرورة التفويض التى يتوخاها جاك دريدا ليست نغما وليست نقدا. إنها فقط تقاوم التوق إلى الحنين المترع الارتدادى. لأنها ترافق كل إصرار فى الحضور الذى لا ينفك يتأكد". وفى دراسته "الكتابة: التفكير والاختلاف" يسوق "باسم الاختلاف ومن أجل الاختلاف" خطابا حول كتاب "الصحافة - حب السينما - التليفزيون" لصاحبه الهادى خليل الذى عمرت صداقتهما لحظة طويلة فى زمن الاختلاف^(١١٤).

وهو يؤصل فلسفة هيدجر فى إطار فلسفة الاختلاف، أنها محاولة فى استكناه ملامح الكينونة لدى هيدجر كجذر أنطولوجى سمته الأساسية الحضور المتشع بالغياب^(١١٥). ودراسة لجورج باتاي Bataille مثل دراسته لرولان بارت كلاهما تعامل مع المغامرة وخبر الاختلاف. وكذلك ما قدمه عن فان كوخ الذى ظل منفردا مطرودا من حظيرة الانتماء فسقط شهيد فى ساحة الاختلاف. إن دراسته لفان كوخ "تلك الأخر المغاير" هى مقاربة تحاول أن تنزل فان كوخ فى سياق الاختلاف. ومن الفلسفة والنقد الألبى والفنون التشكيلية يعرض للموسيقى بوصفها اختلافا. مما

جعل على حرب الذي يتعامل مع النصوص العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وعبر القراءة التفكيكية يشير إليه ضمن الباحثين العرب المشتغلين بفلسفة النقد والحفر والتفكير ترجمة وشرحا، أو عرضا وتعليقا، أو استثمارا وتاويلا^(١١٦).

ويمكن أن نتناول في هذا السياق محمد علي الكبيسي، الذي أهتم كثيرا بالفكر المعاصر خاصة لدى فوكو ودريدا كما يتضح من قائمة أعماله: مثل فوكو: تكنولوجيا الخطاب، وقراءات في الفكر الفلسفي المعاصر إضافة إلى مسنوليته في إدارة وتحرير مجلة "مدارات". وهي تهتم كما جاء في بيان الجمعية التي تصدرها من أول أهدافها "تفكير أنماط الخطابات لطرق ما لم يطرق من دروب الإبداع"^(١١٧) وهذا ما يتضح في الدراسات والأبحاث التي جعل عنوانها "قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر" نجد ذلك في "التوسير ومنطق الاختلاف"^(١١٧) و"هيدجر والحداثة"^(١١٨).

ويحدد فعل التفلسف عند هيدجر في الكشف عن معنى الوجود الإنساني الذي تسربل تحت نزعة ذاتية لوقته داخل حيز الوجود العيني. وضمن هذا المنظور يمكن الكشف تفكيركا لهذه العلاقة وتجريدها من كل ما علق بها من التباسات بذلك ترسم ملامح التشكل الأولى للأساس. ويستشهد بقول هيدجر: "ليست الذاتية هي النطابق لأن التطابق يلغى كل اختلاف. أما في غضون الذاتية فإن الاختلافات تبرز وتظهر"^(١١٩) وفي دراسته عن "مطاع صفدي ونظام المعرفة" يؤكد أن الاختلاف أساس لنظرية القراءة التي يدعو إليها كما يعتمد اعتمادا كبيرا في كتابه "في النهضة والحداثة" على تحليلات دريدا^(١٢٠).

وكتب محمد علي الكردي في كتابه "من الوجودية إلى التفكيكية: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر"، دراستين حول دريدا هما: "الكتابة والتفكير عند جاك دريدا"، و"الوظيفة الأيديولوجية للصوت: جاك دريدا" ١٩٩٨. فالتفكير كما يفهمه دريدا ومعظم فلسفات الاختلاف هو تفويضي للمنطق الغائي والاستمراري الذي قامت عليه الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون وحتى هيدجر مرورا بهيجل وهوسرل. إن قضية الكتابة ليست عند راند التفكيكية محض مفهوم أو تصور بقدر ما هي عملية اجرائية لا يمكن من غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه وبوره التفويضي للخطابية الغربية فحسب وإنما مجمل الفكر الأوربي الموسوم بالحداثة. (ص ١٥١).

ويخصص محمد شوقي الزين أحد فصول كتابه "تأملات وتفكيكات الصائر

عام ٢٠٠٢ لتناول جاك دريدا وميلاد النص (١٨٥-٢٠٨) والذي سبق ان كتب فيها من قبل حيث نشر دراسة عن "التفكيك : على هامش المعنى والحضور" مجلة التبين التي تصدر في وهران العدد ١٥ عام ٢٠٠٠ و"الوحدة ولتشتت: لارويل في مواجهة دريدا" العدد ٣٩ من مجلة كتابات معاصرة و "صناعة الإيهام النصي" العدد ٤٣ بنفس المجلة .

التفكيك الذي يمارسه دريدا لا يعنى الهدم وإنما يتضمن أيضا فعل البناء فهو بالاحرى تفكيك وحدة ثابتة الى عناصرها ووحدتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمرآبة وظرفتها . فالتفكيك يقتضى التعدد والتشتت بتراحة مركزية توزع المراكز (ص ١٨٩) .

وفي المواجهة بين دريدا ولارويل يرى شوقي الزين ان الاخير يسعى الى تلميس فكر الاختلاف ضمن رؤية غربية عن الاختلاف كما نعهده عند دريدا ووفق طرق واليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة الى حد المبالغة . يؤسس لارويل " فكر الواحد " وينبه على انه ليس عودة الى صورة الشمولية المسانجة او للتطابق الدوجماتيقي او الانغلاق الحتمي . (١٩٦) ان لاختلاف لارويل هو اختلاف واحد يضع الواحد في صلب قراءته اللائفسفية أختلاف دريدا فهو اختلاف تشتيتي يزاوج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع في جغرافية الاختلاف الغربي وفضاء الغربية او الاخر العبرى .^(١١١)

خامسا: على حرب القراءة التفكيكية في "النص والحقيقة"

نخصص هذ الفقرة لأعمال على حرب أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية من خلال مجموعة من دراساته التي جمعها في مجلدون تحت عنوان "النص والحقيقة" . وأصدر المجلد الثالث بعنوان "الممنوع والممتع" وكتاب أخير بعنوان "أسئلة الحقيقة ورهاتات الفكر" ولصاحب "نقد النص" و"نقد الحقيقة" أعمال أخرى سابقة تمهد لهذا الاتجاه وهو يصف لنا عمله، ويقدم لنا نفسه بأنه قلري يشتغل على النصوص مساعلة واستنطاقا، أو حفرا وتنقيبا، أو تحليلا وتفكيكيا، فالنص عنده بات بشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلًا يكشف فحصه والاشتغال فيه عن أماكن الوجود والفكر معا^(١١٢) .

إن مهمته كما يخبرنا بها؛ هي أن يقوم بمساعلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البدايات التي يبنى عليها، ويسكت عنها، ويعنى بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التي ينبغى

تفكيرها لفتح الخطاب على ما يتناساه. والهوية كما يخبرنا. في مقدمة كتابه
مداخلات – هي هذا الثابت الذي لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذي لا
نكف عن اكتشافه، والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسه، بل الهوية جرح
لا يلتئم وغور لا يرتوى. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثبات وتغير، وهي
تعارض وشقاق، وقلق وغربة.. فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها،
والطريق إلى الحق ليس واحدا بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود
رحب الدلالة.. والاختلاف يولد المعنى ويخلق الدلالة يقول: "وإذا كان الاختلاف لا
يعبر بالضرورة، عن التضاد بين الخطأ والصواب، أو بين العقل والنقل، أو بين
الوحي والاستدلال فبته في نظرنا اختلاف مولد للدلالات" (١٢٢). والتفكير يكشف أن
الواحد هو قهر الكل، هو قهر الكلي.. باختصار يكشف التفكير أن المقول المنطقي
والكلي العقلي هو مسجن للجسد والخيال وختم على الأسماع والأبصار والقلوب
يقول: "وهكذا أنا تفكيري في تعامله مع خطاب العقل ومطلقته، بمعنى أنني أخضع
للحصر العقل بما هو ذات متعالية تتصف بالقدرة على الربط والتأليف" (١٢٣).

يقدم لنا على حرب في بداية المجلد الأول من كتابه أسس التعامل مع النص،
ويحدد لنا استراتيجية النص. فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه
أو بما تعنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبده، أي لن
علينا كما يرى أن لانهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا
يقوله. ويوضح لنا أن نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بأخر، وإنما يقوم بتفكير
المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبدلات ومراوغات
يجعل الواحد منها يدعي الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعي نقضه
فيما هو يستنطقه أو ينحدر منه" (١٢٤).

يرفع حرب رايات الاختلاف، ويستخدم استراتيجية التفكير في قراءة النص،
من أجل قراءة منتجة فاعلة حية. فالقراءة الحية تقرأ في النص المختلف عن ذاته
وما يختلف في الوقت نفسه عنه، إنها قراءة تكون ممكنة، أعني فاعلة منتجة في
الاختلاف عن النص وبه أو له، فالاختلاف ليس عيبا أو نقضا إته على العكس إمكان
وقوة. يعتمد "حرب" في قراءته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلسفة. منهج
القراءة واستراتيجية التفكير وفلسفة الاختلاف. ويطن لنا مصادره والمفكرين
السابقين عليه من عرب وأوربيين انتهجوا نفس النهج، وأسسوا علم النص ونقد
النصوص وينكر أسماء: أركون، وأدونيس، ومن نقد النص وفلاسفة الخطاب في

الغرب : ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلا عن الباحثين العرب.
وسوف نتعرف على استراتيجيات "حرب" في التفكير كما تظهر مطبقة في
دراسته حيث يشير إلى منهجه في سياق قراءته لنصوص غيره. فهو في تفكيره
لنص مقننة في علم الاستغراب في دراسته "حسن حنفى: مشروع فكري مثلت
الجبهات" يقول: "أنا لن نقف في القضايا الرئيسية التي يطرحها، ولا ننظر في
المسائل المهمة التي يعالجها، بل أبدأ بالهامشي، والعرضي وأهتم بالمهم الذي لا
يلفت النظر ولا يستأثر بالفتن... ولهذا فبنتي لن اهتم بما يصرح به ويركز عليه، بل
أهتم بما يستبعده ولا يقوله، منقبا عن خروم نصه، وهوامش كلامه منسجما بذلك مع
المنحى الذي أتحوه في تناول النصوص وبه أذهب مذهب أهل التفكير"^(١١٦).

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكير بحجة أنه لا يتلام مع شروطنا
الثقافية، ولا يلام أوضاعنا الاجتماعية والحضارية: فنحن أحوج ما نكون إلى
الوحدة والتأليف وإلى التماسك والعقلانية يقول: إن خطاب الهوية فقد حجبه
ومصادقته ومآله أنه ينبغي أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكير
تلك الكليات المتعالية.. والتفكير يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت، والانفتاح إلى
الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوى عليه الكلام من
الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفى، نفى الواقع وحجب
الكلن^(١١٧).

والتفكير هو في المحصلة ، تفكير طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات
المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعي ومكونات العقل ونظام الفكر.
ويحتل أركان منزلة خاصة في كتابات حرب الذي يفرده أكثر من دراسة، فهو من
مؤسسي نقدا لنص الذين يشير إليهم حرب ويتابعهم، ويعطن اتفاقا معه في القول
بحرية البحث والفكر، وتحديد حرية الباحث المسلم في أن يقوم بتشريح التراث
الإسلامي وتحليله أو تفكيره، وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركان التفكيرية
بالقول بأنها تؤدي إلى تفكير الهوية، وضياح المعنى، فإن "حرب" يرى أن الإقرار
بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما تظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى
الاختلاف بوصفه ضلالا أو انحرافا بل بوصفه طريقا آخر أو مذهباً آخر أو اجتهادا
آخر^(١١٨).

إن التفكير يهدف إلى الكشف، فمهمة النقد أن يقوم بتفكير الخطابات وفك
عري النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نفيًا لها بقدر ما

هو تعرية آليات وكشف أفتحة إنه تفكيرك متعاليات تفعل قطعها في طمس الكائن والحدث عن طريق التفكير نقرأ ما لم يقرأ، نسعى للمغاير، ونهدف إلى المختلف، القراءة في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين بطبيعتها عما تريد ببقته. وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه ومنتجة باختلافها واختلافها بالذات^(١٢٩). وهو يبين لنا ذلك بالإشارة إلى دريداء الذي يسعى بمنهجه إلى تفكير المعنى، فالتص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.

وفي "نقد الحقيقة"، الجزء الثاني من "النص والحقيقة" يقدم لنا دراسة طويلة في "الاختلاف" ساعيا للانفتاح على المختلف، ومحاولة التفكير فيه والسعي إلى قول حقيقته، موضعا إشكالية الاختلاف الذي يعنى:

أولا: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتى، لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها أي قبول الآخر والاعتراف به، ويعنى.

ثانيا: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة. ويؤكد لنا على أن الاختلاف هو الأصل. فالاختلاف طبيعى والانتلاف ثقافى. ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبين لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى، وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف في الاجتماع الإسلامى وتحليله مفهومه في النص والخطاب، وينتهى بالحديث عن واقع الاختلاف الذى تشهد المجتمعات العربية الإسلامية اليوم. وعن "حق الاختلاف" لعل الاعتراف بحق الآخر فى أن يكون مختلفا هو الطريق إلى الوحدة والانتلاف.

ويعرض للاختلاف فى الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسى "فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التى واجهت وتواجه العقل العربى الإسلامى^(١٣٠). ويشير حرب إلى "اختلاف التفسير والقراءات" وإلى الاختلاف فى الفقه والكلام ثم فى الفلسفة والنصوص فى الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منفس من دائرة الأعيان، ويمكن أن نهثر على المختلف فى الخطاب من منظور قرآنى، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضا. فقد تحدثت الآيات فى أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف فى الأشياء والكائنات^(١٣١).

وعن "حق الاختلاف" يرد على الاعتراض الذى قد يوجه إلى مثل هذه القراءة بأن ذلك يعد تفكيراً للهوية. فنحن لن نرأب الصدع الذى يشق الوعى

والذاكرة بالقفز فوق الاختلاف. يقول في دراسته "اللاهوت والناسوت" علينا أن ننظر إلى اختلاف المختلف لا بوصفه تنوعا وثراء وممارسة للتعدد ذات محتوى ديمقراطي. لا مجال إذن للحديث عن شيء من الأشياء إلا بفتح العين على الاختلاف والفرق وعلى العرض والأثر^(١٢٢).

وفي كتابه "أسئلة الحقيقة ورهاتات الفكر" يخبرنا إن عمله هو استنطاق نص أو مسألة بداهة أو زحزحة مشككة أو تجلوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الجفر عن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تسيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التي يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل^(١٢٣). إن ما يقوم به في القراءة هو الانتقال بين الدوال والإحالة بين الملولات لاستحضار المغيبات، هذه العملية التي يسميها جاك دريدا "التعويم" فالقراءة تقوم على سير النص وتحليله أو تفكيكه بغية تاويله وإعادة بنائه أو ترميمه^(١٢٤) ويتوقف أمام فلسفة هيدجر التي جعلت القول في حق الاختلاف أمرا ممكنا فما فهم هيدجر الهوية تطابقا أو تكرارا ومثلا بل فهمها اختلافا يخترق الذات وتعارضها يقوم في صميم الكينونة^(١٢٥) ويبين في "قراءة في سيرورة الفلسفة" إن الإنسان الغربي بقدر ما مارس منطقة وحضوره ومركزيته لـ به فكرة الفلسفي في لحظته الراهنة إلى التفكير والتنشيط والمغايرة^(١٢٦) ويختتم عمله هذا بقوله مبينا هدفه ووسيلته "إن هذه الكتابات هي تفكيكات وأنا أعترف ثنية وثالثة بلثني لشرح وأفكك. ولكني استدرك قائلا: إن أفكك المقولات والمفاهيم سعيا للفصل ما انقطع من أواصر الحياة والوطن والمجتمع^(١٢٧).

وتلك المهمة هي التي يحددها لنا في كتابه الذي يمثل المجلد الثالث من "النص والحقيقة" والذي أصدره بعنوان "المنوع والملتصق: نقد الذات المفكرة" حيث يعرض في مقدمته لاستراتيجية في القراءة وطريقته في التفكير أو في التعامل مع الأفكار. موضحا أنها استراتيجية مثلية، ومن هنا فهو يميز بين التفسير والتأويل والتفكيك، الأول يرمى إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالبا ما يستعمله السلفيون، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله وهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون التجديد وإعادة التأسيس، وملتقى التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه. بينما التفكير يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته به يجري التعامل مع الواقع الخطابية وحدها لإنتاج المعرفة والمعنى، وهو يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما

يسكت عنه ولا يقوله، إنه نبش للأصول وتعريه للأسس وفضح للبداهات^(١٢٨) وهذا ما يعده ويكرهه حرب في فصول هذا العمل الذي أغلبه حوارات صحفية .

إن "حرب" إن من أنصار التفكير كما يتهمه بعض الباحثين، ويرد على محاوره في خاتمة كتابه، بأن التفكير ليس تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. فهو يذهب فيما حاول مذهب أهل الاختلاف الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية: فوكو، دولوز، دريدا فنحن نحيا الآن في عصر ما بعد الحداثة الذي يسيطر عليه النقد بمفاهيم التفكير... لذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر. وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطا من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحا وعقلانيا كما يتطلب شجاعة وزهدا ووعيا مضادا بالذات^(١٢٩).

سادسا: التفكيرية والآخر

أ : التفكيرية بداية النهاية للوعي الأوروبي.

يتناول حسن حنفي "تكوين الوعي الأوروبي" في عدة فصول يخصص السادس منها لما أطلق عليه "بداية النهاية"؛ حيث يعرض لبعض التيارات ومنها "الفلسفة التفكيرية"، وذلك في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" في هذا السياق يقدم حنفي التفكيرية ويحدد موقفه منها.

الفلسفة التفكيرية عنده قد تكون آخر صرخة للوعي الأوروبي قبل إسدال الستار. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، ليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، نشأت في فرنسا عند أشهر ممثلها دريدا ودولوز، وانتشرت بعد ذلك نسبيا في الولايات المتحدة واليابان تسبقا بينهما في العصرية والحداثة، "وهي نهاية المشروع الغربي"^(١٣٠).

ينتقد حنفي هذا الموقف، حيث لا فرق بين النص الأدبي والفلسفي، لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبي عند بلاشيو وأرتو وبين الفلسفة التفكيرية عند دريدا، الذي يمارس تفكير النصوص الفلسفية القديمة كي يبدع نصا جديدا يقوم على التفكير.

فكل نص له أثران ما يبقى وما يسقط، الثابت والمتحول، المعنى الأول

والمعاني الثابوتية على ما هو معروف في علم الأصول ومنطق المتشابه^(١١١). تختلط الأمور حيث ينعكس الفكر على نفسه، تتجمع المقالات في كتاب، ويأخذ الكل عنوان الجزء، ونادرا ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة، وبنية واحدة من البداية إلى النهاية، فالكتاب مفكك في تأليفه، والمقال مفكك في فقراته، ولا يوجد خط متصل بداية ونهاية، مسارا وهدفا يدور الفكر ويلف حول نفسه، ويصبح القارئ والمقروء، الممثل والمتفرج، المبدع والمتلقى^(١١٢).

التفكير كما يرى هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء ذي أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد التراض أو تحقق أو نتيجة يهدف التفكير إلى قلب المفاداة على الكتاب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما أعلنت الوجودية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا.. إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعي الأوروبي من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكير هو السلب، ما الذي لا يكون التفكير؟ كل شيء وما التفكير؟ لا شيء^(١١٣).

يبحث دريدا عن الفاظ التفكير وليس الفاظ الربط، يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الأولوية على الكل والهدم قبل البناء. ويتساءل أسئلة قريبة مما أكده البازعي، هل الخلاف هو المعنى الجديد للسقوط والفصام والخطيئة كما هو معروف في العقائد المسيحية.. هل هو تحول الخطاب اليهودي القديم، الخلاف مع باقي الشعوب والتغاير مع باقي البشر والكتابة في ألواح التوراة^(١١٤).

ويبدو أنه لا يرفض فلسفة دريدا على الرغم من نقده لها، بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلا بين "التفكير" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعي الأوروبي والثاني بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية، يظهر التفكير في عصر تحرر الأطراف من الاستعمار، وتفسخ المركز، وبالتالي تبدو الفلسفة التفكيرية وكأنها مراجعة حساب الوعي الأوروبي لنفسه "بذكر دريدا لفظ (نهاية الزمان) ويكثر من الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد^(١١٥).

يقول هل هي بداية جديدة أو بداية النهاية؟ يبدو أن الوعي الأوروبي يبدو

الآن كما كانت عليه الحضارة الإسلامية في فترتها الثانية عصر الشروح والملخصات عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضي بعد أن توقفت الحضارة عن الإبداع في فترتها الأولى، الوعي الأوروبي يمر بفترة العصر المملوكي التركي يوجد من عدم ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، في حين يبشر "التراث والتجديد" بميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف^(١١٧).

ب: خليل أصول والتفكير

ويمكن أن نضيف في هذا المجال جهود أسامة خليل الذي تعمق دراسة دريدا وقدم "قراءة عربية للبعد الكتابي العبراني في فكر جاك دريدا"^(١١٨) وهو في الأصل محاضرة القاها بقسم فلسفة بأداب القاهرة ديسمبر ١٩٨٩ محاولا تقديم "قراءة خاصة بنا من موقعنا الحضري المصري - العربي"، فيعرض في البداية موقف الخروج العبراني في أعمال جاك دريدا الفلسفية موضحا أولا الموقف العبراني من التراث الأنطولوجي المسمى باللوغو - فوني الغربي^(١١٩) الذي يتجلى في منحاه الكتابي الموسوعي الواضح وإحالته إلى هذا الإله الخفي الذي ليس بوسعه تسميته فيشير نحو ب"هو" وب"يهوه" ويتناول فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف فدريدا يرجع إلى كتاب واحد يضم شريعة يهوه الإله الخفي، وإذا كان يهوه هو "الغائب" أو "الغريب" فإن كتابه الأصلي أيضا يعتوره الغياب الدهري المتكرر، فهناك سلسلة نموذجية غيبية مغلقة واختلافية متكررة في وعي دريدا يكشف عنه خليل هي: يهوه الآخر الخفي المختلف، ثم كتابة المكسور المفقود، ثم نسخته الموسوية المحلوطة في التابوت^(١٢٠) تعمل هذه السلسلة الغيبية الاختلافية الكامنة في قرارة وعي دريدا العبري كنموذج لسلسلة دهرية مفتوحة من الكتابة البشرية لللاحقة.

ثم يعرض في فقرة أخرى لأجرام التفكير والفهم الاشتقاقي العبري للأبوكاليبس انطلاقا من كتاب دريدا أجرام وإرسالات، فدريدا في نظر أسامة خليل حبر يهودي في باهل الاختلاف شلرد بين أمم تكتب أو بالأحرى أميون يتقلدون الكتاب، يسائل اللامعنى أو المستحيل ويود لو كان له لسان من نار يتكلم به جميع اللغات لينذر ويبشر بالأبوكاليبس فكتابه "أجراس" هو أبوكاليبس الكتابة الغربية، وكتابه إرسالات أو إحالات هو أبوكاليبس المكتبة الغربية، والوجه الحقيقي للأبوكاليبس هو الخلاص بالكتاب المقدس وبالكتابة الإلهية فالأبوكاليبس هو جلاء يهوه ومسيحه^(١٢١).

القسم الثاني التفكيكية والنقد الأدبي

١- التشریحیة وبدايات التعرف على المصطلح

إن اختيار عبدالله الغذامي عنوان "الخطيئة والتكفير" بلخص به التطور من النبوية إلى التشریحیة - ليعرض لنا أفكار دريدا من خلال "مفهوم الأثر". وهو من الأعمال المبكرة ١٩٨٥، التي تناولت التفكيك في العربية من منظور النقد الأدبي. وقد أثر الغذامي ترجمة Deconstruction بالتشریحیة، وهي تسمية خاصة به، لم يستعملها سواه في الدلالة على التفكيك. بقول: احترت في تعريب هذه المصطلح، ولم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعي) وفكرت له بكلمات مثل (النقض، والفك) ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية تسمى إلى الفكرة، ثم فكرت في استخدام كلمة التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض، ولكنني خشيت أن تلتبس مع (حل) أي درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيرا على كلمة (التشریحیة، أو تشریح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآني كي يتفاعل مع النص" (١٥٢).

ويرى أن انطلاق دريدا بدأت مع صدور كتابه Garmmatology أي (في النحوية) (١٥٣). ١٩٦٧ حيث حاول نقد الفكر الغربي متبهما إياه بالتمركز المنطقي، وهو الارتكز على (المدلول) وتغلبه في البحث الفلسفي واللغوي، وفي مقابل ذلك دعا دريدا إلى ما أسماه (في علم الكتابة) يقول: "سأدعوه علم الكتابة؛ لأن هذا العلم لم يوجد بعد، ومن هنا فلن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون عليه هذا العلم، لكنه علم يملك الحق في الوجود، ومكانه معد سلفا، والأسنوية ليست إلا جزء من ذلك العلم العلم" (١٥٤).

وأهم ما يتوقف عنده الغذامي هو مفهوم "الأثر" وهو مفهوم يدخل إلى علم الألب أهمية كبيرة كقاعدة الفهم النقدي، أنه مفهوم يعطي هذه القواعد قيمة مبدئية، والأثر هو القيمة الجمالية التي تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدا كل قراء الألب. وهي عنده أقرب إلى "سحر البيان" (١٥٥) والأثر هو التشكيل الناتج عن "الكتابة" وذلك يتم عندما تنصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص

ويقوم بتصدر الظاهرة اللغوية. فيتحول الكتابة لتصبح هي القيمة الأولى. والكتابة هنا - وكما سنعرف في فقرة أخرى - تقف ضد النطق^(١٥٦) وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة. وهي حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت أو لنقل إنها انفجار السكون. ويقدم دريدا الأثر كبديل لإشارة سوسير، وهو يطرحه كلفز غير قابل للتحجيم. ولكنه ينبثق من قلب النص كقوة تتشكل بها الكتابة. ويصير "الأثر" وحدة نظرية في فكرة النحوية [الكتابة] وترتكز الفكرة بكل طاقتها عليه. ومن خلاله تنتضخ الكتابة^(١٥٧).

ومع فكرة الأثر تتلوه التناص "التكرارية" التي يلغى بها دريدا وجود حدود بين نص وآخرن التي تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم "تداخل النصوص"، لأن أي نص، أو جزء من نص لهو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر في زمن آخر. فكل نص أنبى هو في خلاصته تأليف لعدد من الكلمات، والكلمات هذه سابقة للنص في وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر، وهي بهذا كله تحمل معها تاريخها القديم والمكتسب. ومن هنا جاءت "التفكيكية" لتؤكد على قيمة "النص" وأهميته، وعلى أنه محور النظر كما قل دريدا إلا وجود لشيء خارج للنص، ولأن لا شيء خارج النص فإن (التفكيكية) تعمل من داخل النص لتبحث عن الأثر وتستخرج من جوف النص السيميولوجية المختلفة فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب^(١٥٨).

والقراءة التفكيكية (أو التشريحية) قراءة حرة ولكنها نظامية، جادة، وفيها يتوجد القديم الموروث وكل معطياته مع الجديد المبتكر وكل موحياته من خلال مفهوم "السياق" وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص ويتضمن ما لا يحصى من النصوص^(١٥٩).

٢- التفكيك الأصول والمقولات:

يحاول عبدالله إبراهيم مقاربة فكر دريدا في التفكيك في أكثر من عمل أولها ما جعلناه عنواناً لهذه الفقرة حيث، يرصد المقولات الأساسية له، رابطاً إياها بسوابقها الثقافية والفلسفية وامتداداتها الراهنة. وهو يسعى منذ البداية إلى رسم خريطة للجهود اللغوية، وملاحقة مراحل تطورها وانماجها في منهجيات آخر وصولاً إلى تجلياتها في المنهج التفكيكي. إلا أن البحث في المسائات وأهميته لا ينسبه البحث في الأصول الفلسفية للتفكيك. ويوضح نقد دريدا للنيوية قبل بيان جهود السيميوطيقا حيث كان دريدا أحد المشككين بإمكانات النيوية^(١٦٠).

ويذكر إن عمل دريدا ينهض أساساً على رفض ما يسميه التمرکز العقلي،

داعيا إلى دور حر للغة بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى. لهذا لم يقتصر تأثير على الفكر الفلسفي، بل امتد إلى النقد الأدبي. بيد أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها ملائمة لبيان استراتيجيات دريدا في التفكيك^(١١١).

ويتتبع عبدالله إبراهيم بوادر ظهور منهج التفكيك عند دريدا منذ دراسته عن هرسول ويوضح تأثير هينجر الذي يعترف دريدا أن دينه له من العمق بحيث يصعب بيانه لقد استوعب التفكيك الجهود البنيوية، وكشوفات النقد الجديد والمنهج الذي أرسنه الشكلانية، وعلى الرغم من بيان مكونات دريدا الفلسفية والأدبية إلا أن صاحب "الأصول والمقولات" يرى أنه لا يمكن عد دريدا فيلسوفا بالمعنى المتعارف عليه كما لا يعد ناقدا، وأن ما ينطبق عليه حقا هي كلمة قارئ لكنه قارئ جديد متسلح برؤية فكرية وتاريخية^(١١٢).

ويسعى الناقد العراقي إلى بيان مصطلح التفكيك ومحاولة تحديده، فهو مصطلح مضلل في دلالاته المباشرة، لكنه خصب في دلالاته الفكرية، فهو يدل على التهديم، والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقترن بالمحسوسات والمرنيات، وفي مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإمام بالبؤر الأساسية المطمورة ويستشهد فيها بقول دريدا في أحد حواراته: "إن التفكيك هو حركة بنائية وضد البنائية في الآن نفسه، فنحن نفكك بناء أو حادثا مصطنعا لنبرز بنيته. البنية التي لا تعسر شيئا فهي ليست مركزا ولا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأحداث، فالتفكيك من حيث الماهية طريقة "حصر البسيط" أو تحليله، أنه يذهب إلى أبعد من القرار النقدي، من الفكر النقدي^(١١٣).

ويقف باحثنا أمام المصطلحات الأساسية التي تركز عليها استراتيجيات دريدا في القراءة والتأويل، أو المفاهيم الأساسية التي تعد مفتاح فلسفته مثل: الاختلاف، المتمركز العقلي، علم الكتابة، اللغة، النص، الدلالة، القراءة وغيرها^(١١٤). وأهم هذه المفاهيم هو الاختلاف وقد أوضح دريدا فهمه له في بحث عنوانه "الاختلاف" نشر في كتاب "الكلام الظاهرة" وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف في الشكل والخاصية. ومفردة *differe* لاتينية توحى بالثقت والانتشار والتفرق والبعثرة *To defer* يدل على التأجيل والتأخير والأرجاء والتواني والتعويق^(١١٥) والاختلاف عند دريدا كما يقول فعالية حرة غير مقيدة "إنه لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ ولا إلى البنية فالاختلاف يوجد في اللغة ليكون أول الشروط

لظهور المضي^(١١٦).

يقول إنه "التضافر لتأسيس بنية قوة ، ويعمد دريدا إلى افتتاح سكونية الميتافيزيقا الغربية متسلحا بمقولة التمرکز العقلي لتميز نزعة التمرکز الطبيعية في هذه الميتافيزيقا، وذلك من خلال اللوجوس، ويخلص دريدا - كما يخبرنا عبدالله إبراهيم - إلى أن أكثر السبل تأثيرا، التي نهض عليها التمرکز العقلي Logocentrisme في الفلسفة الأوروبية هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمرکز المنطقي هو في حقيقة الأمر تمرکز صوتي، ويرجع جنر هذا الاهتمام إلى أفلاطون^(١١٧).

و"الكتابة" مفهوم ثالث يعرض له صاحب "المقولات والأصول" ويوضحه في سياق فلسفة دريدا، الذي يقترح في مواجهة ميتافيزيقا الحضور - والتي تكونت بفعل "التمرکز المنطقي" المستند إلى "التمرکز الصوتي"^(١١٨) أي العناية بالكلام على حساب الكتابة - "الكتابة" أو الجراماتولوجيا؛ وهو عنوان أحد كتبه ١٩٦٨، وفيه يؤسس لبرنامج تحديث الفكر يقاب الأفضلية للكلام على الكتابة، والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عمية الصوت وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة وهي حالة الولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت أو النقل أنها انفجار للسكوت^(١١٩). ومفهوم الجراماتولوجيا هو دعوة إلى إعادة النظر في دور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق بما بوصفها كيانا ذا خصوصية وتميز، أنها لا تعد إنتاج واقع خرج نفسها كما أنها لا تختزله، وبهذه الحرية الجديدة يمكن أن نراها على أنها السبب في ظهور واقع جديد إلى الوجود^(١٢٠).

ويخصص الفصل الأخير من دراسته للغة، النص، الدلالة والقراءة لينتهي إلى أن التفكير بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالى بهدف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور التي تستند إليها الحضارة الغربية ، وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغابر عما لرسته الميتافيزيقا الغربية^(١٢١). أما فيما يخص الألب ، فإن التفكير ثورة على المنهجية التقليدية والنبوية وإذا كان التفكير قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة المسبقة له فبته قد تجاوزها وصولا إلى التأويل فعمله الإعلام من شأن التعدد والاختلاف في المعنى يمنح الخطابات قوة خاصة لأنه يحررها من الأقران بغرض معين فتصبح اللغة مدارا لأفان ذات دلالات كثيرة ويتضح القارئ على رغبة اللغة ويبدأ للبحث عما هو يرغب فيها^(١٢٢).

ويكتب عبدالله إبراهيم عن دريدا مرة أخرى في كتابه الذي يحمل عنوانا

ديريديا هو " المركزية الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات " الصادر في بيروت ١٩٩٧ في الفصل السادس ، الباب الثالث الميتافيزيقا الغربية ونقد التمركزات الخطابية (ص ٣١٥-٣٢٦) حيث يتناول : ديديا المفكك ونقد بور التمركز في الميتافيزيقا الغربية ، التفكير وفاعلية الاختلاف ، نقد التمركز حول العقل ، الجراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت . وهو يستعين بما سبق ان كتبه حول التفكير ويتوسع فيه وينتهي الى ان مشروع ديديا النقدي ضد المركزية بدأ من دعوة الاختلاف مقبل قول الفكر الغربي بالمماثلة ، فالمماثلة نتاج الميتافيزيقا التي اقضت كل شيء ، الا ما يتصل بالعقل . فتمركز الروى والتصورات حول هذا المفهوم . انتهى ديديا الى ان التمركز يرجع الى التمركز حول الصوت او الكلام ، وجاء مفهوم " علم الكتابة " ليمتص شحنة التمركز من بين هذه الظواهر. (ص ٣٢٤)

نعد دراسة عبدالله ابراهيم دراسة اولية تهدف الى غرض التفكير والتعرف بالأصول والمقولات التي قامت عليها فلسفة ديديا. وهو في مصادره - يعتمد على العكس من الباحثين في التفكير في تونس والمغرب - على اللغة الإنجليزية، وعلى المراجع العامة لكون الرجوع الى كتابات ديديا، نفسه الفرنسية حيث يكتفى بالطبعة الأمريكية لكتاب ديديا الكتابة والاختلاف الذي أصدرته مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٨ ويشير إليه لربع مرات.

٣- التفكير والنقاد الحدائثيون العرب

بناقش على الشرع آراء نقاد الحركة التفكيرية، ويوضح علاقتها بالنقاد الحدائثيين العرب. فهو يقدم لنا آراء رواد هذه الحركة النقدية الغربية الحديثة وتصوراتهم حول النقد والكتابة، وبشكل خاص منهج النقاد التفكيريين وهو ما أسموه القراءة التفكيرية، ويعرض في نفس الوقت آراء خصومهم، ثم يتتبع آراء النقاد التفكيريين في كتابات النقاد الحدائثيين ابتداء من السبعينات تحت اسم الحدائث، وهو في تخطيطه هذا في دراسته الذي ظهرت بالعنوان الذي استخدمناه في بداية هذه الفقرة ١٩٨٦ يستند إلى ما كتبه محمد بنيس - الذي ترجم أحد نصوص الخطيبى - حول أن مثل هذا النقاش المستفيض لدلالة "حدائث" لم ينبع أساسا من واقع الثقافة العربية، واختلاف الدارسين في هذا المجال مرتبط بنقاش واختلافات

ترد في الأغلب إلى واقع الثقافة الغربية^(١٧٣).

يرجع الشرع ظهور التفكيرية إلى دريدا في الستينات من القرن العشرين ، ويوضح أنها لاقت قبولا واسعا لدى النقاد الأمريكيين. وبعدها من جهة امتدادا لاتجاه الحدائثة الأوروبية التي بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن جهة ثانية رد فعل على الاتجاهات النقدية الغربية المعاصرة وخاصة مدرسة النقد الجديد والبنوية.

لقد انطلق مؤسسو هذه الحركة من الشكوك التي أثارها نيتشه وهيدجر في صحة كثير من المقولات والقناعات السائدة في الفلسفة والحضارة الغربية، ورأى دريدا أن الخلاص من تلك الشكوك لا يتم من خلال البحث الفلسفي أو المنطق العقلي بمقدار ما يتم من خلال أسلوب تحليلي واستراتيجية نصية قائمة على التعامل مع النص باعتباره نشاطا لغويا متعدد الطبقات ". ويقوم الناقد التفكيرية باختراق الكلمات في سياقها النصي قبل أن يقبل الدلالات المرافقة لا باعتبارها مسلمات فلسفية أو عقلية. إن منهجية دريدا قائمة على تحرير اللغة من دلالاتها المعقدة بقواعد النحو ووضعها في إطار تحليلي من الفكر والرواية الشعرية^(١٧٤).

ويتوقف الشرع أمام الانتقادات التي وجهت إلى التفكيرية من المناهج النقدية الأخرى. فقد تصدى لولرد سعيد للرد على قراءة التفكيريين استنادا على ظاهرة شهدها التراث الإسلامي بخصوص شروط القراءة، ويعرض لاعتراض ميشيل فوكو، ويناقش أين تقع الحدائثة العربية من هذه المنهجية. والحقيقة كما يلاحظ الشرع أن مصطلح "التفكيرية" حديث جدا في الكتابات النقدية العربية المعاصرة فقد لفت الانتباه عرضان لعملين في اتجاه النقد التفكيرية ظهر في مجلتى: أصول والكرمل فقد عرضت سمية سعد كتاب كريستوفر نورس: التفكير النظرية والتطبيق في مجلة فصول ١٩٨٤، ونشر كاظم جهاد حوارا أجراه مع دريدا مع ترجمة لأحد مقالاته بعنوان جاك دريدا الاستنطاق والتفكير في مجلة الكرمل ١٩٨٥^(١٧٥) وكان عبدالله الغدامي أكثر الباحثين العرب إفاضة في بيان منهجية النقد التفكيرية في كتابه الخطيئة والتكفير ١٩٨٥ وإن كان الشرع يقدم عددا من الملاحظات على عمله

والحقيقة كما يرى الشرع أن المحاولات المشار إليها سابقا لم تكن المحاولات الأولى في تقديم المنهج التفكيرية للفكر العربي. ويقدم لنا لؤنيس باعتبارها المبشر بالتفكيرية. لقد ترجم لؤنيس بعض نصوص الخطيئة في النقد المزدوج واستخدام مصطلح التفكير في بداية السبعينات، حيث يرى أن نشوء

حضارة ثقافية جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه في "بيان الحداثة" أكد أن أعظم ما في الفكر الغربي اليوم هو تفكيك الغرب، وأن هيدجر هو المفكر الأعظم.. وأكد أن على الفكر العربي "الإسلامي" إما أن يقوم بتفكيك ذاته أو لا يكون^(١٧٦). ومن ثم يعد أدونيس المنظر الأول لحركة الحداثة العربية، وبالتالي المبشر للاتجاه التفكيكي في النقد العربي الحديث، وهو غالبا يناقش الحداثة، فاته يناقش منهجية التفكيك. إن فهم أدونيس لعملية الإبداع كما يقول هو، أو عملية الكتابة كما يقول التفكيكيون لا يختلف عما يقول التفكيكيون، فهي ليست إلا صراعا مع الثقافة الأسبق أو الذاكرة كما يسميها أدونيس^(١٧٧). والمهم فيما يشير إليه الشرع هو أن أدونيس كما كان المنظر الأول للحداثة العربية أو التفكيكية فانه كان أكثر النقاد الحداثيين العرب وعيا لمنهجية في التراث شبيهة بلامح المنهجية التفكيكية وبخاصة في مسألة التفسير والتأويل ولهذا، ما أتفك يقول ويكرر بأن الحداثة العربية ليست وليدة الغرب بل هي في كثير من ملامحها وليدة التراث العربي نفسه. ومن الدارسين أو النقاد العرب التي استهوتهم المنهجية التفكيكية وخاضوا في قضايا تحت اسم الحداثة خالدة سعد ويمنى العيد وكمال أبو ديب، ويرى الشرع أن لأدونيس أثرا واضحا في هولاء النقد، من حيث نوعية القضايا التي طرحوها، ومن حيث منهجيتهم في معالجة هذه القضايا، ويخصص الشرع القسم الأخير من دراسته لمناقشة الأفكار التي قدمها أبو ديب في المنهجية التفكيكية تحت اسم الحداثة.

والحقيقة أن دراسة الشرع من الدراسات التي سعت لاستقصاء التفكيك لدى نقد الحداثة، وحاولت بيان أطروحاتهم الأساسية والموقف النقدي من التفكيك وإن كان الباحث أرجع بداية التفكيك في النقد العربي إلى أدونيس فهذا صحيح من وجه وإن كان الخطيبي، وهو ينتمي للألب والنقد كما ينتمي للسوسيولوجيا والفلسفة هو أول من عرض للتفكيك، وطبق منهجه، وقد ترجم أدونيس له بعض أعماله للعربية "الاسم العربي الجريح".

٤- العلوم الإنسانية من البنيوية إلى التفكيكية

في مقدمة ترجمته لدراسة تريدا "البنية، اللعب، العلامة في العلوم الإنسانية" يقارن جابر عصفور بين بحثين ومنهجين وناقدين. الأول "علم اللغة والشعرية" الذي ألقاه رومان ياكوبسون R. Jakobson في مؤتمر الأسلوب واللغة ١٩٥٨، والثاني بحث تريدا "البنية، اللعب، العلامة" الذي ألقاه في أكتوبر ١٩٦٦ في "مؤتمر لغات النقد وعلوم الإنسان" في مركز الدراسات الإنسانية

بجامعة جونز هوبكنز.

بقدر ما كان بحث ياكوبسون إبدانياً بالانتشار الكاسح للنبوية كان بحث دريدا علامة مناقضة على ظهور بداية الشك في النبوية من داخلها وبزوغ فلسفة مناقضة لتفكير المقولات ونقض ما ينطوي عليه التسليم بأقاليم البنية وحيدة المركز وأقسام المنشأ، والأصل، والطة، والغية^(١٧٨).

ويبين ازدياد تأثير دريدا بالأثر الذي أحدثه نشر ثلاثة من كتبه الأساسية علم ١٩٦٧: "الصوت والظاهرة"، "عن الكتابة"، "والكتابة والاختلاف" الذي يتضمن بحثه المشار إليه، وإذا كان بحث ياكوبسون يضع علم اللغة في أعلى علاقات الترتاب بين علوم الإنسان فإن بحث دريدا يستبدل بعلم اللغة الفلسفة، ويقدم النموذج الجديد للفلسفة التي تتضافر ودراسة الألب وتحليل الخطاب بوجه عام في عالم الاختلاف المرجأ.

ويرى أنه ليس من قبيل الصدفة أن يتخذ دريدا من كتابات ستراوس مادة يستل بها على أفكاره الجديدة عن التفكير وأن يتولى تفكير أفكار ستراوس لنقض الأصول المحركة لها أنه - كما يقول - اختيار متعدد لرد به دريدا أن يفك عمداً وينقض النظام النبوي عند واحد من أبرز أعلامه الذين تربطهم بياكوبسون علاقة وثيقة^(١٧٩).

وهو كناقذ النبي وليس فيلسوفاً، مر بتحولات متعددة، يبرز دون أن ينتقد القول عن تأثير دريدا على تيار من الاستراتيجيات الجديدة التي تضع الناقد موضع النقد للفيلسوف (بل المناقش) في علاقة معقدة تفتح فيها الفلسفة على المسألة البلاغية أو التفكير وتفتح المسألة البلاغية على إطراح المركز^(١٨٠). وربما يكون هذا التوجه - وهو ما يميز الناقد المصري الذي انتقل من "عصر النبوية" إلى "البنية، واللعب، والعلامة في العلوم الإنسانية" - مثلاً للكشف عن تطور الخطاب النقدي، على العكس من توجه سعد البازعي الذي يهدف إلى بيان "تحيزات النقد الأبي الغربي" في دراسته ما وراء المنهج. وهو كما سيوضح اختلاف بين تيارين وتوجهين الأول يفتح على النصوص ولا يرى غموضاً في تداخلها، والثاني يفصل بين النصوص المختلفة، ربطاً منهجيتها بواقعها التاريخي والاجتماعي والديني.

٥- تحيز المنهج التفكيكي

يناقش سعد البازعي إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية وهل يقتضى ذلك فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية مؤكداً على التزام

المنهجي - الفكري من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفي والمنظومة الإدراكية التي يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالي لها. ويوضح ذلك باستعراض أربعة مناهج نقدية غربية رئيسية هي: الشكلانية، البنيوية، الماركسية، والتفكير.

يربط البارزعي التفكير من خلال تحليل دقيق بالعمية، فهو يحلل المصطلح ويناقش الترجمة الدقيقة له، فالمفترض أن التفكير هو المقابل الدقيق لكلمة Deconstructor ولكنها ليست كذلك، فاللفظة الغربية تعني نقض البناء أو هدمه Deconstruction (أي اللابنائية) ويرى أن "التقويضية" هي الترجمة الأنقى، ولكنه يستمر مع ذلك في استخدام عبارة تفكير لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحى لها، وأهمية تحديد التفكير بأنه النقض هو بيان الصلة الوثيقة بينها وبين العمية بالمفهوم الذى وضعه نيتشه^(١٨١).

ويرى أنه أى التفكير يعبر عن إشكالية حضارية ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين، الأول كتطور حتمى للصراع الفلسفى الطويل فى تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعمية، أما الطريق الثانى فيدرس فيه التفكير كجزء من التطور الثقافى الغربى من الشفهية إلى الكتابة. فالتفكير هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابى فى المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية^(١٨٢).

وكى يؤكد أن التفكيكيين هم أشد مفكرى ونقاد الغرب المعاصرين وعبا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيرهم، يعرض لشهادة الناقد التفكيكى الأمريكى ج. هيلز ميللر الذى يقول: لقد فكرت فى السبب الذى يجعل أمريكيا (بخلفيتى البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلا، وأعتقد أننى توصلت إلى الجواب فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية والتراث اليهودى، أو التراث العقلاى اليهودى فى أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان فى أن الأشياء قد لا تكون لما هو اصلح فى عالم هو أفضل العوالم الممكنة. إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزى، نوع من الصراع الذى أحمله فى داخلى بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك فى قدرة أى شيء على التوسط حتى المسيح نفسه^(١٨٣). ويطلق متفقا مع تحليل أسامة خليل الذى اشترنا إليه، على ذلك بأن اكتشاف الناقد الأمريكى لموروثه البروتستانتى - اليهودى كدافع رئيسى نحو التفكير وجاك دريدا خاصة هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدى

الغربية.

ويشير للعلاقة بين دريدا والشاعر الفرنسي أدموند جابيه وكلاهما يهودى قريب الصلة بموروثه، أما محور العلاقة فهو أطروحات التفكير كمحصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبلى، أى كروية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. يقول: "هذه الرؤية اليهودية المخالفة لإيمانها لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل عندما تمارس تفسيرها الشعري للتفسير لكن تلك الرؤية تؤكد لعب التفسير، أى عدم ثباته فى مرجعية شىء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقه على قصائد جابيه فهى الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة^(١٨٤) ويشير إلى النموذج اليهودى للرحيل الأبقى الذى وضعه إيماتويل ليفيناس "الفيلسوف الفرنسى اليهودى وأحد المؤثرين فى فكر دريدا" مقابل النموذج اليونانى للرحيل الدقري . ويشير البترعى إلى تأكيد بعض المتخصصين فى الدراسات العبرية على صلة تلك الموروث بالتفكير. ويستنتج من ذلك أن ميلر لم يكن مخطئا إذن. فورا انجذابه للتفكير يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتى - اليهودى ضد المذنب فى داخلنا كما يعبر جابيه ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكير دون أن يجر معه قليلا أو كثيرا من المضامين الفلسفية التى قام عليها ذلك المنهج^(١٨٥).

القسم الثالث: تعقيبات ختامية

الاختلاف والفكر العربى المعاصر.

طرحنا فى بداية هذه الدراسة عدة تساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفى المعاصر، وحول فلسفة الاختلاف، وكيف عرفت طريقها إلى الفكر العربى، وما هو الموقف منها، وانتقال كتابات دريدا والدراسات حول فلسفته ومنهجه إلى العربية؟ وهى دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عيز النقد المزوج (الخطيبى)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنجد العالى، نور الدين اقبية)، وبيان شرعية الاختلاف (على أو مليل) وبيان ضرورة التعدد والاختلاف فى تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكى، أو مليل) وتفكير الفكر العربى بترثه التوحيدى ونصوصه الثابتة (محمد لركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربى فى ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها فى المختلف بنقد العقل الغربى عبر نصوصه (صدى) ونقد العقل العربى (على حرب)، وأشرنا للتفكيرية والنقد

الأدبي بداية من التعرف على المصطلح (الغذامي) وبيان التفكير أصوله ومقولاته (عبد الله إبراهيم) وعلاقة النقاد الحداثيون العرب بها (على الشرع، وبيان غربية منهج التفكير وتحيزه (سعد البازعي).

وبالطبع لم نتناول في الفقرات السابقة كل من عرض للتفكير والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. فقد تناول الدكتور أحمد أبو زيد "جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب" بالدراسة منذ أكثر من عشر سنوات (١٨٦) وعاد ليقدم لنا بحثا عميقا وأفيا عن "التفكير دراسة في المفهومات" (١٨٧) ويكرس جورج زيناتي الرحلة الثانية في كتابه "رحلات داخل الفلسفة الغربية" للولوج إلى منهجية التفكير عند دريدا. وفي رحلة أخرى يتناول اللغة التي تسعى الثقافة الغربية من خلالها للوصول إلى أفق جديد، ويعرض لذلك التيار الذي يستخدم اللغة ليفكك كل التراث للفلسفي العقلاني. ويتناول ثانيا "فلسفة جاك دريدا البلا مركز" التي تتلادى بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكزه، أي إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل (١٨٨) وبختى بن عودة الذي يشير إليه في معظم دراسته التي جمعت تحت عنوان "رنين الحداثة" (١٨٩) ويستشهد عبد الله عبد اللاوي بجامعة وهران - بالفكر دريدا، ويجعل أقوال صاحب "هوامش الفلسفة" جزء من نصه. فدراسته "التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر، مواجهات أولية" جزء من عمل مطول بعنوان "التراث والكتابة"، يتناول عدة قراءات لتراثنا ليوضح إلى أي مدى تستمد هذه القراءات جهازها المفهومي وحتى إشكالياتها من سياق نظريات حديثة أو ما بعد - حديثه ليخلص من ذلك إلى نتيجة هي أن تعدد التأويلات لتراثنا ما كانت إلا لتزيده غموضا ولا تقدم إلا وعيا مقلوبا وزائفا بالواقع العربي. ويرى ضرورة فكر الاختلاف الذي لا بد منه. فعن طريقة تلجر القشرة الصلبة للحميات ونشيد مقبرة للبهيات بواسطة الإنشاء والبناء "للمفهوم" وإنتاجه من الموضوع ذاته وما يطلق عليه "انطولوجية النص" أي تحليل النص بالنص. (١٩٠) ونستطيع أن نذكر دراسات أخرى عديدة حول دريدا وفلسفته. إلا أن مهمتنا هنا بيان القضايا العديدة التي تثيرها فلسفة التفكير والاختلاف في الفكر العربي المعاصر. وهي القضايا التي توضح كيفية تعاملنا مع فلسفة دريدا.

ويمكن القول أن الكتاب العرب لم يتركوا عملا من أعمال دريدا إلا وتعرفوا عليه ولا جاتبا من جوانب اهتمامه - بخاصة المتأخرة - إلا وأعملوا فيه النظر قراءة ودراسة وترجمة ونقدا. بحيث صار الآن مع ميشيل فوكو أكثر الفلاسفة المعاصرين

استحوذا على القارئ والمثقف العربي، رغم أنه قد لا يكون أهم الفلاسفة المعاصرين في فرنسا، على الرغم من أن جيل دي لوز قد يفوقه عمقا فلسفيا وكما كانت النيتشوية في الثلاثينيات، والبرجسونية في الأربعينيات، والوجودية في الخمسينيات وربما الستينيات، والهجلية والماركسية في السبعينيات، والوضعية في ثوبها العربي في السبعينيات، والأبستمولوجيا والبنوية في الثمانينيات.. فبن حريات المعرفة (فوكو) والتفكير لريدا هي اللحن الساري والنفمة المميزة لكثير من الكتابات العربية الآن، ويصحب هذا الاهتمام بالتفكيرية الإحساس بعدم المتابعة الكافية لتيارات الفكر العربي المعاصر كما أشار سالم بالفوت وهاشم صالح على الرغم من تراجع الأخير عن فكرة غرق المثقف والمفكر الغربي في الانشغال بجزئيات وتفريعات المذاهب والاتجاهات الغربية التي تموج بها فرنسا وأوروبا، ومع هذا نجد المتابعة والاهتمام خلف هذه التيارات سابقا في الحداثة وإعلانا للعصرية وكان "التفكير في الفكر الغربي ومتابعة أحدث تياراته فريضة إسلامية" لو قل هو الفريضة الغالبة عند المثقف والكتّاب والقارئ العربي. فالترجمات تتابع والدراسات تتوالى تعرض لكل ما يتعلق بالتفكير والاختلاف. ونستطيع أن نشير إلى بعض مواضع الاهتمام التي شغلت من تعرضوا للتفكير، الذي يرجع تقريبا إلى الثمانينات ١٩٨٠ حيث نشر الخطيب بعض أعماله مثل؛ "الاسم العربي الجريح"، و"النقد المزوج" والذي ساعد في نقلها إلى العربية أونيس حيث يعتبره البعض من أوائل التفكيكيين في العربية. ثم سادت بعد ذلك لدى المفكرين والنقاد العرب في الشمال الأفريقي من المغرب وتونس الأكثر متابعة للفكر الفرنسي. وهذه المواضع التي اهتموا بها هي:

١- الأصول الفلسفية التي نهل منها لريدا سواء لدى هيدجر، أم نيتشه، أم روسو وصولا إلى أفلاطون من القدماء. حيث يقف عبد السلام بن عبد العلي أمام هيدجر. ويقدم تصوره للتاريخ مقابل فلسفة الحضور عند هيجل في كتابه "التراث والاختلاف هيدجر ضد هيجل" ١٩٨٥، ويعرض عبد العزيز بن عرفة الملامح الكينونة لدى هيدجر مفكر الاختلاف" ويشير إليه نور الدين الفايه في كتابه "الهوية والاختلاف" وعبد الله إبراهيم "التفكير الأصول والمقولات" كما يعرض هاشم صالح لتفكير كل من هيدجر ونيتشه، ويفضل تفكير الأخير الذي نهض بمهام واقعية تخص واقعنا أكثر مما فعل هيدجر.

ومع هذا يختلف أصحاب التفكير والاختلاف في العربية الذي يحيل بعضهم

إلى الآخر، حيث يحيل عبد السلام بنجد العلى ونور الدين أفايه إلى الخطيبي، وهاشم صالح إلى أركون، وجميل قاسم ومحمد على الكبسى إلى مطاع صفدى، وكل من على حرب وعبد العزيز بن عرفة إلى السابقين عليهم. أقول يختلفون حول ترجمة أهم مصطلحين وهما التفكير والاختلاف. حيث يستخدم التركي اسم "التنوع" مع الاختلاف ويستخدم مترجموا الخطيبي اصطلاح "الفرق" بدلا من الاختلاف وأحيانا التميز، وبينما ساد مصطلح التفكير والتفكيرية فهناك من استخدم "التشريحية" الغزالي، ومنهم من اعتمد المصطلح السائد لكنه أكد على اصطلاح "اللابتائية" أو "التقويضية" البازعي ومع هذا ساد استخدام المصطلحين التفكير والاختلاف وإن كانت بعض المصطلحات لم تستقر بعد وكثيرا منها لم تجد المصطلح العربى المناسب لها، كما يعترف فريد الزاهى الذى ترجم حوارات جاك دريدا بعنوان "مواقع".

٢- ويوضح العديد من كتابنا أن ظهور التفكيرية ردا على البنيوية وتوسيعا لها وأن صعود دريدا والمد القوى لأفكاره يرتبط بتحضر كلود ليفى سترواس .. كما نجد ذلك لدى كاظم جهاد وجابر عصفور فالفكر ينتج من الفكر ويخرج النص اللاحق من السابق وتداخل النصوص. رغم نقد الآخرين لهذا المنحى الذى يقضى على خصوصية النص الفلسفى.

٣- ومن هنا ظهر الاهتمام بالنص والعودة للنصوص كما فعل دريدا نفسه. فلرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبي هو المقبلات الأساسى فى مسألة التفكير. لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكير، وعند أوليل الاختلاف ينتج من وجود نصوص واحدة إلا أنها تؤدى إلى تعدد المعنى ويعنون على حرب عمله باسم للنص والحقيقة، فهو كما يخبرنا قرئ يشتغل على النصوص حفرا وتنقيباً أو تحليلاً وتفكيراً. وكذلك يفعل محمد الجويلى فى كتابه "الزعيم فى المخيال الإسلامى" الذى يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيرها. ومهمة محمد لركون التى ما فتى يقوم بها هى تفكير النص ، والنص القرآنى وما قام حوله من نصوص. ويبحث الخطيبي عن نوعية أخرى من النصوص حيث ينصب عمله على النصوص المهمشة، وكذلك نور الدين أفايه والغزالي فى من البنيوية إلى التشريحية (= التفكيرية) يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكير النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآنى كى يتفاعل مع النص.

يهدف التفكير إذن عند أصحاب فكرة الاختلاف إلى تطبيق منهج دريدا على

النص. ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعنون في كتابتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكير ويأتى على رأس هؤلاء أركون ، وهاشم صالح، وعلى حرب. ويعنى التفكير أيضا عند معظم هؤلاء تفكير العقل ونقد ومساءلة العقل، سواء العقل الغربى (مطاع صفدى) أو العربى (الخطيبى) أو العقل العربى الإسلامى (محمد أركون).

٤- الوقوف أمام العلاقة والحدود بين النص الفلسفى والنص الألبى. وهى سمة يشدد عليها الناقد الألبى ويشيد بها ، فريدا يقدم النموذج الجديد للفلسفة التى تتصافر ودراسة الألب وتحليل الخطاب بوجه عام فى عالم الاختلاف المرجأ، وإذا كان هدم الحدود بين الفلسفة والألب سمة أحد مهام حركة التفكير، فإن هاشم صالح ينتقد فريدا الذى لم ينتبه إلى حجم الخسارة الناتج من ذلك، فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الألبى يعنى إفقاره خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة. كما أنه يعنى قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم ويحول الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعرى أو ألبى .

٥- وينتج عن التقارب بين النص الفلسفى والألبى الاهتمام بموضوعات مثل: "الكتابة" لدى كاظم جهاد، عبد الله إبراهيم والغزاقى، والوقوف أمام الرمز والدلالة "الخطيبى" الأثر والدلالة، الدال والاستبدال "عبد العزيز بن عرفة" الذى يسعى إلى الاحتفال بلغة الضاد بحروفها وجرسها مثلما يكتب آخرون؛ الخطيبى، اقباه عن رولان بارث.

٦- وينتقل الاهتمام ويمتد من الفلسفة والألب إلى الفنون الجميلة والموسيقى. فتكتب رشيدة التريكى عن الاختلاف فى الرسم، وبن عرفة عن فان جوخ فنان الاختلاف كما يكتب عن الموسيقى والاختلاف.

٧- وينتج عن ذلك أن بيدع لنا اصحاب فكر الاختلاف فى العربية اصطلاحات خاصة بهم تعد مفاتيح لما يكتبونه فنجد لدى الخطيبى: النقد المزدوج، الاختلاف الوحشى، ولدى أركون: خلخلة النص وزحزحة الأفكار، ولدى مطاع صفدى: التأسيس فى المختلف، استراتيجية التسمية، ولدى فتحى التريكى "جدلية العودة والتجاوز" وبنعبد العلى "مجازرة الميتافيزيقا" وعند حرب مساءلة العقل عن لا معقوله ، والحرث فى اللامفكر فيه أو الممتنع عن التفكير. وعند أواميل والتركي، الاختلاف والآخر وحقوق الأقليات والديمقراطية. فمقابل فهم التفكير باعتباره تكرارية (تداخل النصوص) عند الغزاقى نجد كثير من مفكرينا يستخدمون التفكير

فى قراءة الواقع وحياتنا المعاصرة وإن كان يغلف ذلك بغلالة رقيقة من التاريخ أو الدين أو النص.

٨- يهتم أصحاب فكر الاختلاف فى العربية بقضايا معينة يتراءى لهم أنها أقرب إلى هموم القارئ والمواطن العربى مثل : قضية الهوية والذاتية باعتبارها وحدة لمكونات وكيان لأجزاء وليس باعتبارها نواة أولية أو وحدة أصلية، فالهوية الأصلية لا تحدد وحدها العالم العربى (اركون) ولا يمكن أن تقوم فقط على الأصول اللغوية والدينية والأبوية، فهذه الوحدة قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية (الخطيبى). ومن هنا دعوته إلى النقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى تنقل كاهلنا. علينا إذن أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية للحمقاء ليتمسك بالاختلاف. إن هوية العربى كما يرى نور الدين أفلية تقدم نفسها بمجرد أن يحضر إلى العالم كجسد كلغة. علينا من أجل الاقتراب من العربى، الابتعاد عن الاعتبارات التى تصنفه داخل سلطة مرجعية واحدة وإعادة النظر فى الفئات المهمشة والثقافات المظمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. والتفكير عند أركون كما يدافع عنه البعض- على حرب - كما يفكك من جهة يوحد من جهة أخرى، كما أن التفكير يخدم التوحيد.

فالتفكير عند حرب يقوم بمسألة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البدايات التى ينبى عليها، ويسكت عنها، ويكشف عن أن الواحد هو قهر الكل، قهر الكلى. ومن هنا فإن حلم الوحدة العربية لا يتأتى إلا عبر تأكيد الاختلاف وبيان حقوق الأقليات كما لدى التريكى، وعلى أو مليل. بتأكيد التوجه الديمقراطى وإفساح المجال للآخر، وطرح الذاتية والمناداة بالتنوع عبد السلام بنعبد العالى، واعتبار الإسلام تركيباً لكل الثقافات التى كانت موجودة فى المجتمعات التى قام بإخالتها إلى العقيدة وأنها تشكل هوية واحدة متعددة المضامين (نور الدين أفلية).

٩- وعلى ذلك نجد من يؤكدون على ارتباط التفكير ليس فقط بالفلسفة والنقد الألبى بل أيضاً بالسوسولوجيا. فجاك دريدا عند أحمد أبو زيد؛ عالم الأنثروبولوجيا العربى المعاصر يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء فى دراسته "التفكير دراسة فى المفهومات" فى مجلة المركز القومى للبحوث الاجتماعية. والخطيبى فى "النقد المزدوج" يرى أن فى الاختلاف الاجتماعى تفويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاهات الاجتماعى وأسس الأخلاقية. وفى دراسته سوسولوجيا العالم العربى يطالب الخطيبى بإعادة النظر فى أسس السوسولوجيا الغربية وكذلك الفكر

الاجتماعى العربى.

١٠- وفى الميتافيزيقا تاتى فلسفة دريدا لتحدد بينية ومحدودية وتاريخية المشروع الثقافى الغربى أو الميتافيزيقا الغربية التى تقوم على مركزية اللوغوس. ويعطن ضرورة افتتاح المجال للأخر غير الغربى، وهنا نجد وقفة كبرى أمام القطيعة مع السيطرة الثقافية الغربية (الخطيبى) ومحدودية الفلسفة الغربية (التريكى) ونهاية الوعى الأوروبى وبداية وعى العالم الثالث (حسن حنفى) فنحن أمام لحظة تحطيم النموذج الغربى.

١١- ومن هنا نلجا إلى الأصول العبرية له. يذكر الخطيبى فى سجله مع فريلومسكى الذى يستخدم مفهوم الاختلاف ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ. ويستشهد سعد البترعى باعتراف الناقد الأمريكى ج هيلز ميللر بأن أنجذابه بخلفيته البروتستانتية تجاه دريدا يرجع للشبه بين البروتستانتية والتراث اليهودى، ويعلق على ذلك بأن اكتشاف ميللر لموروثه البروتستانتى - اليهودى كدافع نحو التفكير. وجاك دريدا هو أبلغ الشهادات على تحيز مناهج الفكر الغربى ويشير للعلاقة بين دريدا وجايبه فكلاهما يهوديان وهما يقفان للتفكير كمحصلة نقدية - فلسفية للتراث التفسيرى للتوراة أو كروية يهودية عقلانية أو لادينية للعالم، ومصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تطبيقه على فصله جايبه هو الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى.

وعلى نحو مقابل نجد من يحاول تقديم أفكار دريدا باستخدام المصطلحات العربية الإسلامية. ففكرة الأثر عنده هى ما نطلق عليه كما يرى الغزاسى "سحر البيان" وكل نص له أثران - كما يقول حسن حنفى - على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه، وقد تصدى إدوار سعيد للرد على قراءة التفكيكيين استنادا على ظاهرة شهدا التراث الإسلامى بخصوص شروط القراءة.

إن التفكير والاختلاف محاولة من أحدث المحاولات التى يسعى فيها العرب المعاصرين ليس فقط للتعرف على الفكر الغربى لكن على أنفسهم عبر الأخر ليس جريا وراء الحداثة ، إنما سعى لقراءة التاريخ والواقع العربى. ونحن من جانبنا إذا حاولنا أن نضع هذه الجهود فى إطارها التاريخى مع جهود سابقة لتقديم العقلانية الديكارترية أو الحويوة البرجسونية أو الإرادية النيتشويه أو الظاهريكية الهوسرلية، أو الوضعية المنطقية أو المعادية الجدلية. الا يقتضينا ذلك التساؤل عن مقولة ابن خلدون: عن أن المغلوب مولع دائما بتقليد الغالب ، إلا أن المفارقة هنا أن هذا

الاتجاه لا يمثل التيار السائد في الفكر الغربي ، ونحن بدورنا لم نضعه في مكانه بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة في أوروبا ولم نقم بالحوار الضروري بينه وبين غيره، بل لم نتوقف وقفة حضارية شاملة لترجمة ومناقشة التيارات الفلسفية السياسية مثل فلسفة رولز ونظريته في العدالة وفلسفة مدرسة فرانكفورت ، خاصة هابرماس ونظريته في التواصل ونقل أهم نصوصها إلى العربية لازل هذا الاتجاه في العربية رافدا صغيرا من روافد متعددة في فكرنا المعاصر تشاركه حفريات فوكو وإبستمولوجيا باشلار في الاستنساخ باهتمامنا الفكرية أو قل النقدية. وأغلب الظن أن تاريخ الفكر وواقعه عننا بدأ ينشغل عن تدينا وفلسفته بالأصول التي نهل منها من جهة أو بالقضايا التي فكر فيها وربما يتعطش الشاطئ العربي من الآن لموجة جديدة قادمة من الشمال وإذا كان طالبس رأى في الماء أصل الأشياء جميعا فما أشد حاجتنا لتنقية المياه .

- (١) سالم ياقوت: الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربي، مجلة الرحلة، العدد ٦ لسنة الخامسة سبتمبر ١٩٨٩ ص ٧٥. وهذا الموقف نجده أيضا لدى هاشم صالح في دراسته "دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي" الذي يقول فيه: "يدل على أن هذه الهزة الأرضية التي حصلت بساحة الفلسفة والعلوم الإنسانية في فرنسا طيلة ربع القرن الماضي لم تصل إصداؤها بعد إلى الساحة الثقافية العربية" المصدر نفسه ص ١٠.
- (٢) لم ير ياقوت من جهد فواد زكريا سوى كتابه "نبش"، و"القفور الفلسفية للبنائية"، وأنه لم يشر إلى دور نيته في نقد الميتافيزيقا الغربية وفلسفة الحدائث التي ظهرت لدى هيدغر ثم فوكو ودولوز ودريدا، وعلى الرغم من ادعاء الباحث الغربي أن الأساتذة المصريين لم يصلوا بعد إلى الحدائث وما بعد الحدائث مثل الباحثين المغاربة فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى ملاحظته مرححتين مناقشة موقفه من التحول المعاصر وجهوده في نقل فوكو - الذي كان زكريا إبراهيم يقوم بتدريس فلسفته لطلابه المغاربة عام ١٩٧٤ والذي سبقه في تدريس الفلسفة بالمغرب نجيب بلدي ، الذي يدرك الجميع فضله - إلى دراستنا عن حضرات المعرفة، أو ميشيل فوكو الفكر العربي المعاصر.
- (٣) نشرت مجلة العرب والفكر العالمي في أول إصدارها ١٩٨٨ ترجمة محمد الخماسي لنص محاضرة ميشيل فوكو "البنوية والتحليل الأدبي" التي ألقاها بتأدي الطاهر الحداد في الرابع من فبراير ١٩٦٧ ويعتقد المترجم أن هذا النص "غير المعروف في الأوساط الفلسفية العالمية يلقي أضواء كثيرة على موقف فوكو من البنوية" ص ١٥.
- (٤) يتوقف الباحث الموريتاني في رسالته للدكتوراه عن "التاريخ والحقيقة لدى فوكو أمام نقد هابرماس لفوكو يقول د. السيد ولد أباه في دراسته "نقد هابرماس لفوكو" والتي مثل الفصل الخامس لأطروحته المشار إليها: "إن ما بهيما هنا ليس بيان أوجه القصور والنقص في تحليلات فوكو بقدر ما بهيما إجماع ملامح هذا الحوار الخامس الذي يطبع الفلسفة اليوم، والذي يتحدد، بوضوح في حوار هابرماس - فوكو": مجلة دراسات عربية العدد ١٠ - ١١، أغسطس. أكتوبر ١٩٩٣ ص ١٠. وقد صدرت هذه الدراسة فيما بعد، في بيروت ١٩٩٥.
- (٥) هنا هو موقف محمد أركون في دراساته المتعددة، وكذلك موقف هاشم صالح في بحثه السابق الإشارة إليه وأيضاً على حرب الذي يقوم بنفس الدور في قراءة كتابات المفكرين العرب المعاصرين قراءة تفكيكية، وسوف نتحدث عن كل منهم على حدة في ثنايا هذه الدراسة.
- (٦) المقصود مطاع صندى خاصة في كتابه "نقد العقل الغربي، الحدائث وما بعد الحدائث" الذي حظي بدراسات عديدة،

وسوف نعرض لموقفه في فقرة لاحقة.

(٧) انظر ترجمة الحسين سبحان لمقالة دريدا "الاختلاف" بمجلة المحكمة، المغرب، العدد الأول، خريف ١٩٩٢، ص ٢٩ - ٤٠.

(٨) ويختار المغربي سعيد مونيث عنوانا لإحدى المجلات الفصلية هو "الاختلاف" التي صدرت بالرباط وظهر منها أربع أعداد. كما كتب عادل عبد الله في كتابه "التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل" عن دريدا، دمشق ١٩٩٧

(٩) ترجم كاظم جهاد دريدا "مشرح القوة وحدود التمثيل" بمجلة مواقف العدد ٤٣ سنة ١٩٨١، "والمفوة والدلالة" بمجلة الكرمل، العدد ١٧ عام ١٩٨٥، وأعاد تنقيحها ونشرها مع عدة دراسات أخرى من: رسالة إلى صديق ياباني حول مفردة ومفهوم التفكيك "ل اللغة" و"نهاية الكتابة وبداية الكتابة" و"نوايس" وصنات رولان بارت ونشرها مع مقدمة محمد علال سيناصر باسم الكتابة والاختلاف" وصدرت عن دار توبقال بالمغرب عام ١٩٨٨. وقد أعاد محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي نشر جزء منها بعنوان "ل مفهوم الاختلاف" في سلسلة دوائر فلسفية، الجزء الأول، التفكير الفلسفي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩١ ص ٨٢ - ٨٧.

(١٠) حاك دريدا: هل هناك لغة فلسفية؟ "حوار" ترجمة كاظم جهاد، بمجلة العرب والفكر العالمي العدد السادس ١٩٨٩ ص ١٤٧ - ١٥٥.

(١١) كتب كاظم جهاد دراسة موسعة بعنوان "مدخل إلى قراءة دريدا" وترجم جابر عصفور دراسته "البنية، العلامة، اللعب"، بمجلة فصول القاهرة، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص ٢٣ - ٢٥.

(١٢) دريدا: توقيع، حدث، سياتل: العرب والفكر العالمي، العدد العاشر، ١٩٩٠ ص ٨٢ - ١٠١.

(١٣) دريدا: أفكر حول جهنم، ترجمة جورج أبي الصالح، بمجلة العرب والفكر العالمي، العدد ١٢، خريف ١٩٩٠، ص ١٢٩ - ١٤٣.

(١٤) يطل لنا الزاهي ترجمته Positions بمواقع لأنها تميل إلى وتلج على فضائية الكتابة والمعيش، التباعد الفاصل وأبضا بإمكانية الحركة داخل فضاء الاستراتيجية التفكيكية لمشروع دريدا من لسالات دريدا تبدأ دائما من موقع الماش أو مما بعد كذلك. نتج من موقفا يمكننا للكتابة وفضاء فعليا للنص والتفكيك، ولهذا المعنى فإن الحوارات التي يتضمنها عنا الكتاب تقترح نفسها كهوامش تطرح فضاها ونصوص من بدورها جاءت لتكون هوامش على نصوص أخرى. إن هذه السلسلة المحكمة الترابط يمكن الماش أن يكون منفردا ل صلب القضايا السياسية التي ينهض عليها الفكر في المغرب، ونما متداخلا مع إشكال كتابته. (ص ٦)

تأخذ هذه الحوارات أهميتها باعتبارها من جهة حسا نقديا لمحمل القضايا التي تطرحها المرحلة الأولى من كتابات دريدا أو مدخلا أوليا لقراءتها باعتبارها من جهة أخرى دعوة لقراءة النصوص التي تشكل موضوعها من منظورات جديدة وأكثر نقدية. حاك دريدا: مواقع "حوارات" ترجمة وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٢.

(١٥) دريدا: الاختلاف المرجأ، ترجمة هدى شكرى عباد، بمجلة فصول، العدد الثالث، المجلد السادس، إبريل - يونيو ١٩٨٦ ص ٥٢ - ٦٧ وهي نص المحاضرة التي ألقاها دريدا في الجمعية الفلسفية الفرنسية ونشرت في مجلتها يوليو - سبتمبر ١٩٦٨ وقد نقلتها عن الترجمة الإنجليزية التي قام لها ب. إيون في كتاب "الكلام والظواهر". وقد نشر له بالظهور كتاب "ما الذي حدث في ١١ سبتمبر" قبل أن ينشر بالفرنسية ٢٠٠٣ وكذلك صدر له في المغرب ((لقاء الرباط مع حاك دريدا" لحات في الثقافة العربية ترجمة عبد بكن الشرقاوي دار توبقال ١٩٩٨ وكذلك ملف بمجلة ابتاع بالقاهرة مارس ٢٠٠٠.

(١٦) سارة كوفمان - روجي لا بورت: مدخل إلى فلسفة حاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الآخر، ترجمة

إدريس كور وعز الدين الخطاوي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩١. يرى المترجمان أن انتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل أو المريح ولكنه مع ذلك يخلق لفاتحه متعة خاصة. ونجيبا لماذا دريدا؟ لأنه الفكر الذي قام بكل حراية بحساسة ونقد الأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي، وبالمختصر نقد مركزية العقل الغربي. إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر في دائرة محددة، إنه مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، نقصد بذلك هدم الميتافيزيقا. وربما أن مشكلة نصوص دريدا إنما لم تُعد الاهتمام الذي يستحقه في ثقافتنا العربية، وهذا هو الأمر الذي أدى إلى وجود فراغ على مستوى المصطلحات والمفاهيم العربية التي يمكن أن تقابل مفاهيم دريدا من ٦. ومن الصعوبة التي واجهها، إنما صعوبة نقل بعض المفاهيم إلى اللغة العربية مثل *Archi-écriture*, *Archi-Trace*, *Pharmakon*, *Difference*.

(١٧) كريستوفر نورس: التفكيكية: النظرية والتطبيق، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ، ١٩٨٩، وهي ترجمة غير دقيقة على عكس من ترجمة رعد عبد الجليل حواد، الذي نشر جزءا منها في مجلة "الثقافة الأجنبية العراقية" وصدرت عن دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ١٩٩٢. وقد عرضت لهذا العمل سمية سعد في دراستها "التفكيك النظرية والتطبيق"، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الرابع، القاهرة ١٩٨٤، وقد اعتمد على الكتاب د. أحمد أبو زيد في درساته "التفكيك: دراسة في المفهومات" المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث المجلد الثامن والعشرين، سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨) وليم راى: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية. ترجمة يوتيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد ١٩٨٧.

(١٩) تيزي انجلتون: مقدمة في نظرية الأدب، الفصل الرابع "ما بعد النبوة" ترجمة أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة سبتمبر ١٩٩١ ص ١٥٥ - ١٨١ يعرض انجلتون لأراء دريدا ضد الميتافيزيقا ويوضح أن دريدا نفسه يرى أن عمله ملوث لا مفر بذلك الفكر الميتافيزيقي بقدر ما يتناول الإفلات منه، لكنك لو فحصت تلك المبادئ عن قرب لوجدتها تحمل التفكيك على الدوام، والتفكيك هو الاسم الذي يطلق على العملية النقدية التي يمكن لها تدمير تلك التعارضات تدميرا جزئيا، أو التي يمكن لها إظهار أنها تدمر بعضها البعض جزئيا ص ١٦٦.

(٢٠) كتب والتر د. أونج في الفصل السابع من كتابه "الشغافية والكتابة" الذي نقله د. حسن البنا إلى العربية عن "النصيون والتفكيكيون" موضحا أن روسو كان نقطة مفصلة لدى النصيين وقد أدار دريدا حوارا مطولا معه وينتقد أونج النصيون الذين لم يزودنا بأي وصف للأصول التاريخية لما يسمونه بمركزية الكلمة ص ٢٩٢ ويرى أن عمل التفكيكيين يكتسب حداثته جزئيا من كناية لا تطيل التأمل ولا تطبق النقد، ص ٢٩٤.

(٢١) وقد ترجمت ناهيل ثلاث مقالات عن التفكيك بعنوان صور دريدا القاهرة ٢٠٠٢ وترجم حسن ناظم وعلى حاكم صالح عدة دراسات حوله في كتاب هو سلفرمان "نصيات بين الميوسنوطيقا والتفكيكية"، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٢ استخدم الكتاب العرب مصطلحات التفكيكية والاختلاف عنوانا لأبحاثهم فقد كتب سامي أدهم عن "تفكيك العقل اللغوي؛ دراسة ميتافيزيقية" مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٧٠ - ٧١ ديسمبر ١٩٨٩ ص ٢٦ - ٤٠. وحورج زينتاني عن "اللفة كمنهج لتفكيك الفلسفة" الفكر العربي المعاصر "العدد ٩٨ - ٩٩ عام ١٩٩٢ ص ٨٦ - ٩٢ وكتب عبد العال بو طيب بنفس العدد عن مفهوم الرؤية السردية في الخطاب الروائي بين الاختلاف والاختلاف ص ٩٨ - ١٠٤ وسالم باقوت عن ثورة الفلسفة المعاصرة "ثورة الموائس" الفكر العربي المعاصر، العدد ٩٠ - ٩١ أغسطس ١٩٩١ ص ٤٢ - ٤٤.

(٢٢) خصص حورج طرايشي مادة عن دريدا في "معجم الفلاسفة" الصادر في بيروت ١٩٨٧. فهو فيلسوف فرنسي، ولد بالجزائر ١٩٣٠ وتخرج في قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا بباريس، كان له تأنيوه على طلابه، يحدد لنا مهمته بأنها "تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية انطلاقا من الكتابة، والمفهوم الأساسي في فلسفته هو

- الاختلاف، الذي يستعمله لمدى ما يطلق عليه مركزية العقل، وتطبيقاً لاستراتيجية التفكيكية شكل ١٩٧٥ سبيل
حول تعليم الفلسفة لتطوير نقد التعليم الراهن. وقد نولى أخيراً إدارة معهد الفلسفة الذي أنشئ عام ١٩٨٣.
ويذكر لنا مولفاته انظر: طرايشي، محمّد الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٨٧ ص ٢٥٢. وقد خصصت
موسوعة الشروال مادة عن جاك دريدا في المجلد الأول منها الذي صدر عن دار الشرق، القاهرة ١٩٩٥.
(٢٣) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الاختلاف، مجلة دراسات هربية، العدد الحادي عشر،
السنة ٢٤ سبتمبر ١٩٨٨ ص ١٥.
- (٢٤) الموضوع السابق.
- (٢٥) عبد الكبر الخطيب: النقد المزدوج، دار العودة، بيروت ١٩٨٠. ويتابع على حرب نقد الخطيب المزدوج ويستخدم
مصطلحاته وذلك في كتابه "المنوع والمتنوع، نقد الذات المفكرة" حيث يستخدم مصطلح "الاختلاف الوجودي"
ص ٨٣ وفكرته عن النقد المزدوج يقول: "هذا هو المشروع الذي انخرط فيه إنه مشروع نقدي مزدوج، بمعنى أنه
نقد للذات وللغير، وهو بمثابة للأسر بقدر ما هو صنع للذات. ص ٢٢٣.
- (٢٦) محمد نور الدين افاهي: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الرباط ١٩٩٢ ص ١٠١.
- (٢٧) انشغل الخطيب كثيراً بالكتابة عن المغرب، كما يتضح في الدراسات العديدة التي نجدها في "النقد المزدوج" و
أمر كبه "المغرب العربي وقضايا الحداثة"، الشركة العربية للناشرين المتحدين، الرباط ١٩٩١.
- (٢٨) الخطيب: النقد المزدوج، ص ٩.
- (٢٩) الموضوع نفسه.
- (٣٠) يتناول نور الدين افاهي مؤلف الخطيب في مجال السيوسولوجيا بالتفصيل تحت عنوان بين الحامش والاختلاف مقارنة
لفكر الخطيب، في كتابه الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، ص ٩٥ وما بعدها.
- (٣١) ينصص الخطيب كتابه "الاسم العربي المبريح" للدراسة الاختلاف النقال، فهو يحاول أن يقرأ كقراءة النص
تنتقل من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمي كذلك.
- (٣٢) الخطيب: النقد المزدوج ص ١٠.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٢٠.
- (٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٦.
- (٣٥) المرجع نفسه، ص ٦٧، وراجع دراسته الصهيونية واليسار العربي بغرض المصدر.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ١٥٧.
- (٣٧) محمد نور الدين افاهي: الهوية والاختلاف، ص ٩٩.
- (٣٨) الخطيب: الاسم العربي المبريح، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.
- (٣٩) راجع الاسم العربي المبريح صفحات ٥٠، ٥١، ٧١، ٨٧، ٨٩، ١٣٠، ١٣٢.
- (٤٠) عبد الكبر الخطيب: الفكرة المرشومة، ترجمة بطرس الحلال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤.
- (٤١) محمد نور الدين افاهي: التحويل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٢ ص ٤٠.
- (٤٢) رولان بارت: مقدمته لكتاب الاسم العربي المبريح، ص ١٣-١٤.
- (٤٣) محمد نور الدين افاهي: التحويل والتواصل، ص ١٤٨.
- (٤٤) محمد نور الدين افاهي: الهوية والاختلاف، ص ١١٠.
- (٤٥) لقد أثار الخطيب أهمية قضية التفكيكية، وتابعه عبد السلام بن عبد المال في كتابه أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار
نوبتال، الدار البيضاء ١٩٩٠، المقدمة.
- (٤٦) انظر كل من عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، مجلة دراسات هربية، العدد ١١

- السنة ٢٤ من ١٥، وقد كتب على حرب عنه عدة مرات: الأول في كتابه، "مداخلات"، وفيه بين تأرجح عبد السلام بنجد العال بين عدة مناهج، ويرى أنه فهم هذه المناهج - التي يستخدمها في كتابة الفلسفة السياسية عند الفارابي، لا يبنى على تمييز دقيق للفروقات القائمة بينهما، على حرب: مداخلات، دار الحدائق، بيروت ١٩٨٥ ص ١٢٩. وثانياً في كتابه، نقد النص. المركز الثقافي العربي ١٩٩٢ ص ٢٦.
- (٤٧) عبد السلام بنجد العال: هابدر ضد هيجل: التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ ص ١٣.
- (٤٨) المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.
- (٤٩) المرجع السابق ص ١٤.
- (٥٠) عبد السلام بنجد العال: التراث والمهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الرباط ١٩٨٧ ص ٥.
- (٥١) عبد السلام بنجد العال: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٤، من ص ٢٢ حتى ٢٦، ومن ٣٠ حتى ٣٦، ٦٠، ٦١، ٧١، ٩٦.
- (٥٢) عبد السلام بنجد العال: أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال الرباط، ١٩٩١ ص ٨٢.
- (٥٣) محمد نور الدين اعلي: المهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء د.ت. ص ٨، وانظر دراسته وحواره مع المخطيبي، مجلة الوحدة، العدد الثاني، نوفمبر ١٩٨٤ ص ١١٤.
- (٥٤) المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٥.
- (٥٥) المرجع نفسه ص ٢٦.
- (٥٦) المرجع نفسه ص ٢٧.
- (٥٧) المرجع نفسه ص ٣٠.
- (٥٨) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١، ص ١٢ والذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي في: العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ١٩٩٢ ص ٥٧.
- (٥٩) السابق ص ١٣. وانظر عن أومليل، ملف أوراق فلسفه العدد ٥/٤، القاهرة ديسمبر ٢٠٠١
- (٦٠) فتحى التريكي: الحدائق وفلسفة التنوع، أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ١١٨.
- (٦١) فتحى التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٨، ص ٥.
- (٦٢) المرجع السابق ص ٦.
- (٦٣) المرجع السابق ص ١٧.
- (٦٤) المرجع نفسه ص ١٨.
- (٦٥) المرجع نفسه ص ٢٠.
- (٦٦) المرجع نفسه ص ١٢.
- (٦٧) المرجع نفسه ص.
- (٦٨) راجع على أومليل: المرجع السابق ص ١٢، ١٣، والتريكي: قراءات ص ١٨.
- (٦٩) فتحى، ورشدة التريكي: فلسفة الحدائق، مركز الإنماء القومي، بيروت ص ٨٤، وقراءات في فلسفة التنوع ص ١٨.
- (٧٠) التريكي: قراءات ص ١٩ - ٢٠. وحسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١ ص ٦٠٢.
- (٧١) التريكي: قراءات ص ٢٠.

- (٧٢) التريكي: فلسفة الهداية ص ٣٣ - ٣٤.
- (٧٣) فتحى التريكي: الهداية وفلسفة التنوع ص ١٢٠ - ١٢١. و ملف مجله اذوال فلسفيه العدد ٣/٢، القاهرة ٢٠٠١.
- (٧٤) على حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي ١٩٩٣ ص ٦٣. وأيضا: المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي بيروت ١٩٩٥ ويخصص فيه دراسة طويلة عن أركون بعنوان إوهام الهداية: قراءة ثانية في المشروع الأركوني ص ١١٧-١٤٠.
- (٧٥) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ابن هر الفکر الإسلامی المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣ ص ٣٥.
- (٧٦) على حرب: نقد النص، ص ٧٥ وأيضا المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة ص ١١٧-١٤٠.
- (٧٧) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتطبيق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢ ص ١٨.
- (٧٨) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١٢٤.
- (٧٩) هاشم صالح: مقدمة: الفكر الإسلامي قراءة علمية، معهد الأمان، القرم، ١٩٨٧ ص ٩.
- (٨٠) المرجع السابق ص ١٠.
- (٨١) محمد أركون: الطلعة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٠.
- (٨٢) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١١.
- (٨٣) على حرب: نقد النص ص ٦٦.
- (٨٤) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ١٠.
- (٨٥) على حرب: المنوع والمتنع، ص ١١٧.
- (٨٦) المرجع السابق ص ١٢٠.
- (٨٧) المرجع السابق ص ١٣٨.
- (٨٨) هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة، العدد ٦٠ السنة ٥، ١٩٨٩، ص ١٠.
- (٨٩) المرجع السابق ص ١٠ وكما يتضح من الفقرة السابقة متابعة هاشم صالح لأفكار محمد أركون الذي تخصص في ترجمة، وتقديم، ومناقشة أعماله في العربية فهما بعلا سوبا وكألفما فريق واحد.
- (٩٠) راجع موقف عصفور في هذه النقطة مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، العلامة، اللعب في العلوم الإنسانية" فصول، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص ٢٣١ - ٢٣٢ وموقف حسن حنفي النفدي الذي يتفق فيه معه هاشم صالح إلى حد ما في الفصل السادس من مقدمة في علم الاستغراب، النار الفنية، القاهرة، ص ٦٠٤ وهاشم صالح، المرجع السابق ص ١٢.
- (٩١) يمدد هاشم صالح هذه المسلمات في الآتي:
- الإنسان كمخلوق يتمتع باستقلالية القرار الذاتي ضمن مقياس أنه خاضع للكلام المقدس، ولا يخرج عن الحدود المثبتة من قبل.
- هناك "زمان - مكان" متناغم ومنسجم ومقدس ومطلق.
- تركيز النظرة على المطلق المتعال وليس على الإنسان بعد ذاته.
- يتميز الفكر بأنه ما هو، جوهراني، ثبوتي، فالكلمات تدل بالفعل على الأشياء وتلتصق بها كما تصبغ جزيا منها.
- كما يتميز بأنه غالي، ومعباري، دوغماتي.

- العالم الديني الحال ليس هدفا وإنما وسيلة للعبور إلى العالم الآخر، عالم الخلود الأبدى.
- الوهم الأسطوري يتغلب على الوهم التاريخي دون أن يبلغه كلية، المصدر السابق ص ٢٧-٢٨.
- (٩٢) يتضح لدى صالح موقفا موضوعيا من أفكار دريدا بعيدا عن الانهيار الشديد بما يقدمه وانظر الملف الذي حققته مجلة أوراق فلسفية حول محمد اركون والذي تتضمن بعض بحوث ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية حول ربيع اوراق فلسفية العدد التاسع القاهرة ٢٠٠٤ تم بحث نشره بالنقد حاضرا في تناوله لتطور أفكار دريدا. راجع المصدر السابق صفحات ١٢، ٣٠ بل إنه يعترف أنه بعد إضاء أكثر من عشرة أعوام في أوروبا، وفي فرنسا على الخصوص فهم أنه يضيغ الوقت في الحديث عن ميشيل فوكو وحاك دريدا، ومشاكل الحدأة وما بعد الحدأة ولا يشعر بأى انزعاج إذ يصرح بذلك بل بسعادة غامرة بعد ما اكتشفت موقفى، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين في البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسي الحال، ولا أخص بمجتمعنا العربية الإسلامية إلا من بعيد البعيد ويرجع ذلك إلى ضهور المحس التاريخي عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والثالية على عقولنا وتفكيرنا. هاشم صالح، حول مفهوم التاريخي مجلة الوحدة. العدد ٨١ ص ١٦.
- (٩٣) مطاع صفدى: مركز الإنماء القومي واستراتيجية التنمية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول ص ١٢.
- (٩٤) مطاع صفدى: نقد العقل الغربي: فلسفة الحدأة وما بعد الحدأة، معهد الإنماء القومي، بيروت ص ١٤، وانظر كذلك دراستا في مجلة مقارنات التونسية العدد ٢-٣ شتاء وبيع ١٩٩٤، ص ١٧٢ - ١٧٤.
- (٩٥) مطاع صفدى: المرجع السابق ص ١٤.
- (٩٦) جميل قاسم: الحدأة في الفكر العربي: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ص ٣٥.
- (٩٧) مطاع صفدى: المرجع السابق، ص ١٩.
- (٩٨) المرجع السابق: ص ٢٤.
- (٩٩) المرجع السابق، صفحات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.
- (١٠٠) حمادى الرديسي: نقد العقل الغربي، الفكر العربي المعاصر، عدد ٨٤-٨٥ ص ١٠٥-١٠٩، وانظر أيضا دراسة محمود حمول: العقل الغربي في الميزان، العرب والفكر العالمي، العدد ١٧-١٨، ص ١١١ - ١٣١.
- (١٠١) حاك دريدا: الكتابة والاختلاف. كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨، ويشير جهاد في مقدمته لنصوص دريدا للخطوط العريضة لهذا الفكر، ولموضعه من الفكر الذي يعاصره داخل اللغة الفرنسية المعاصرة. وضمن الإنتاج العلمي للأفكار، ولموقع الدراسات المترجمة في هذا الكتاب من هذا الفكر نفسه، المقدمة ص ٢٣.
- (١٠٢) كاظم جهاد، مدخل قراءة دريدا في الفلسفة الغربية بما هي صيدلية أفلاطون، مجلة فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥.
- (١٠٣) المرجع السابق ص ١٩٧.
- (١٠٤) المرجع السابق ص ٢٠١.
- (١٠٥) المرجع السابق ص ٢٠٢.
- (١٠٦) المرجع نفسه ص ٢١٢.
- (١٠٧) محمد الجوهلي: الزعيم في المعيار الإسلامي بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس ١٩٩٢ ص ٢٠.
- (١٠٨) التريكي: الحدأة والاختلاف في الرسم، كتاب فلسفة الحدأة ص ١٠٤ - ١٠٥.
- (١٠٩) عبد العزيز بن هرفة: حاك دريدا: التفكيك والاختلاف، مجلة دراسات هربية، العدد ٤ السنة ٢٤، ١٩٨٨ ص ٣٠٤١.

- (١١٠) عبد العزيز بن معرفة: لقاء مع الفيلسوف دريدا، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت عام ١٩٩٣ ص ٢٦-٣٠.
- (١١١) عبد العزيز بن معرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد ١١ لسنة ٢٤.
- (١١٢) عبد العزيز بن معرفة: الدال والاستبدال ص ٧، ٨.
- (١١٣) المرجع السابق ص ٨.
- (١١٤) انظر إهداء كتابه، ص ٥٢ - ٦٠.
- (١١٥) المرجع السابق ص ١١.
- (١١٦) محمد علي الكبيسي: مجلة مفارقات، التونسية، العدد الأول صيف ١٩٩٣ ص ٦.
- (١١٧) محمد علي الكبيسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، تونس ١٩٨٦ ص ١١ وما بعدها.
- (١١٨) المرجع السابق ص ٦١.
- (١١٩) المرجع السابق ص ٦٣.
- (١٢٠) المرجع نفسه ص ١٧٢. محمد علي الكبيسي: في النهضة والحداثة، سراسر للنشر، تونس ١٩٩٤ ص ١٩، ٢٧، ١١٩، ٣٧.
- (١٢١) انظر دراستنا د. محمد علي الكروي: الكتابة والتفكير عند جاك دريدا، الوظيفة الايدولوجية للصوت عند دريدا في كتابه: من الوجودية الى التفكيكية دار المعارف الجامعية الاسكندرية ١٩٩٨ وكذلك محمد شوقي الزين الباحث الجزائري المقيم في باريس جاك دريدا وميلاد النص في: ناولات وتفكيكات المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٢.
- (١٢٢) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣ ص ٨.
- (١٢٣) علي حرب: مداعلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ ص ٦، ١٥. والمرجع السابق ص ٩.
- (١٢٤) نقد النص ص ١٩.
- (١٢٥) المرجع السابق ص ٣٥.
- (١٢٦) المرجع السابق ص ٣٦.
- (١٢٧) المرجع السابق ص ٧٢.
- (١٢٨) المرجع نفسه ص ٥.
- (١٢٩) علي حرب: نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ ص.
- (١٣٠) المرجع السابق ص ٣٢.
- (١٣١) المرجع السابق ص ٤٧.
- (١٣٢) المرجع السابق ص ١٢٥.
- (١٣٩) المرجع السابق ص ٥٤.
- (١٤٠) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٠١-٦٠٢.
- (١٤١) المرجع السابق ص ٦٠٢.
- (١٤٢) الموضوع السابق ص ٦٠٤.
- (١٤٣) الموضوع نفسه.
- (١٤٤) المرجع نفسه ص ٦٠٥.
- (١٤٥) المرجع السابق ص ٦٠٦.
- (١٤٦) المرجع نفسه ص ٦٠٧ وقرن التريكي: قراءات في فلسفة التنوع ص .

- (١٤٧) حسن حنفي: مقدمة لى علم الاستغراب ص ٦٠٧.
- (١٤٨) اسامة خليل: مجلة اصول، العدد الرابع.
- (١٤٩) المصدر السابق.
- (١٥٠) الموضوع السابق نفسه.
- (١٥١) نفس المصدر.
- (١٥٢) عبد الله الغداسي: الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريعية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٥، ص ٥٠.
- (١٥٣) بى دى. حابر عصفور أن المراماتولوجيا هي دراسة العلامات المكتوبة (من كلمة الجراما Gramma اليونانية التي تعني المكتوب أو النقوش أو المسجل) وليست دراسة القواعد النحوية (أو الأسهرونية) كما توهم بعض الدارسين العرب، مقدمة ترجمته للدراسة دريدا: البنية، اللغز، العلامة، فصول العدد ٤ المجلد ١١ ص ٢٣٢.
- (١٥٤) الغداسي: المرجع السابق ص ٥٢.
- (١٥٥) المرجع السابق ص ٥٣.
- (١٥٦) راجع دراسة كاظم جهاد: مدخل إلى قراءة دريدا، فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥.
- (١٥٧) الغداسي: ص ٥٣.
- (١٥٨) المرجع نفسه ص ٥٦.
- (١٥٩) كتب على الشرع أن الغداسي هو أكثر الدارسين العرب إفاضة في الحديث عن منهجية النقد التفكيكي في كتابه "الخطيئة والتكفير" وأن محاولته تعد الأولى في تقديم هذه المنهجية من خلال وجهة نظر خاصة. وقد نحاشى الغداسي استخدام مصطلح تفكيكية وأثر استخدام مصطلح التشريعية. ويرى الشرع أن الغداسي اقتصر في عرضه قضايا المنهجية التفكيكية على القدر المقبول منها في الوسط الثقافي العربي المحافظ، ومن هنا كان اهتمامه منصبا على شعرية الشعر وأدبية الأدب ولم يتشأ أن يمضى مع التفكيك بكامل منهجيتها الفكرية ص ٢٠٨.
- (١٦٠) عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول المقولات، سلسلة عيون، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٢٧.
- (١٦١) المرجع السابق، ص ٣٦.
- (١٦٢) المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩.
- (١٦٣) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦.
- (١٦٤) المرجع السابق، ٤٧.
- (١٦٥) المرجع السابق ٥٠.
- (١٦٦) المرجع السابق ص ٥٦.
- (١٦٧) راجع دراسة كاظم جهاد المشار إليها عن "مدخل إلى قراءة دريدا في الفلسفة الغربية بما هي صيدلية أفلاطون ..
- (١٦٨) عبد الله إبراهيم، ص ٦٤.
- (١٦٩) المرجع السابق ص ٧٧.
- (١٧٠) المرجع نفسه ص ٧٩.
- (١٧١) المرجع نفسه ص ٩٢.
- (١٧٢) المرجع نفسه ص ٩٣. وانظر أيضا دراسته: المركزية الغربية: اشكالية التكون والتسركز حول الفات "بدر فز الثقافي العرب، بيروت ص ٣١٥-٣٣٦.
- (١٧٣) على الشرع: التفكيكية والنقاد المحافظون العرب، مجلة دراسات الأردنية، العدد ٣، المجلد ١٦، ١٩٨٦ ص ١٩٧.
- (١٧٤) المرجع السابق ص ١٩٩.
- (١٧٥) لاحظ أن هذا الحكم الذي يصدره الشرع في دراسته يرجع إلى عام ١٩٨٦ والأمر الآن يختلف حيث كثرت

وتعددت واختلفت الكتابات التفكيكية في العربية.

(١٧٦) المرجع السابق ص ٢٠٩.

(١٧٧) المرجع نفسه ص ٢١١.

(١٧٨) د. حابر عصفور: مقدمة ترجمة "النية، اللعب، العلامة"، مجلة فصول، العدد ٤٤، المجلد الحادى عشر، ص ٢٣١.

(١٧٩) المرجع السابق ص ٢٣٢.

(١٨٠) وهذا الموقف موضع نقد، كما أشرنا لأنه يقضى على خصوصية الخطاب الفلسفى ويميزه في مجال البحث عن الشعر والأدب.

(١٨١) سعد عبد الرحمن البازعى: ما وراء المنهج "تحيات النقد الأدبى الغربى" بحث من أعمال ندوة إشكالية التحيز، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٧.

(١٨٢) المرجع السابق ص ٢١.

(١٨٣) المرجع السابق ص ٢٣.

(١٨٤) وانظر رد حاك دريدا على عبد العزيز بن مرفة في حوارهم معه يقول دريدا: "أجل إن أعمالى عمى لتجيد لمبدأ الية ورفض مبدأ الإقامة". العدل والاستبدال، ص ٢٨.

(١٨٥) سعد البازعى: المصدر السابق ص ٢٤.

(١٨٦) أحمد أبو زيد: مجلة العربى، العدد ٢٩١، فبراير ١٩٨٣ ص ٤٦ - ٤٩ بتسايل أحمد أبو زيد في الهابة

دراسه "ماذا يريد؟ دريدا وتجب: إن قرأت دريدا في نعوص الأعرين وكذلك تركيبات نعوصه هو نفسه تصلى عن موقف نقدى للأجاء القالب على الفكر الفلسفى الغربى منذ أفلاطون، الذى يطلق عليه "ميثافيزيقا الحضور" وينادى دريدا بضرورة مقاومة الميثافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفى أو تفكيكه" ص ٤٩.

(١٨٧) يوضح الدكتور أحمد أبو زيد في مقدمة التفكيك: دراسة في المفهومات أن هذا المفهوم يرتبط باسم الفيلسوف الاجتماعى الفرنسى المعاصر حاك دريدا، وهو من أصعب المفهومات المستعملة في الكتابات "بعد البنية"، ولم يحاول دريدا أن يضع تعريفا محمدا لهذا المفهوم ولكنه يقول إن الفلسفة التفكيكية هي مسألة (عمل) داخل نسق من الأفكار الرئيسة المنظمة والنظر إليها من منظور داخلى وأخر خارجى للكشف عما قد يكون لها من مفارقات أو تناقضات. فالتفكيك إذن أحد أشكال ممارسة (القراءة) المتصفة التي تهدف إلى الكشف عما قد يوجد في النص من علاقات لم يدركها المؤلف بكل ما قد يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات بين أمور وقضايا يقبلها الكترون على علائها. ويعتمد التفكيك في ذلك على القدرة على تطويع المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكن استعراج معنيين متعارضين من النمط الواحد والوصول بذلك إلى معان جديدة تتجاوز السياق الأسمى. ولذا تختلف الآراء حول إذا ما كان التفكيك هو امتداد للبنية أو نقد لها أو مجرد لعبة أكاديمية تعتمد على التلاعب بالألفاظ، أو فلسفة عقيمة بالاهتمام. د. أحمد أبو زيد: التفكيك دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، العدد ٣ المجلد سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨٨) د. جورج زيناتي: فلسفة دريدا البلامر كتر، في كتابه رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربى، بيروت ١٩٩٣ ص ١٠٤ - ١٠٩. والفلسفة في مسارها، مدخل إلى الفلسفة، الاحوال والازمنة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٢، دريدا الجرماتولوجيا والتفكيكية ص ٣٠٣-٣٠٦.

(١٨٩) يحيى بن عودة: رنين الحدأة، دار الاختلاف الجزائر، وكذلك مجلة اوراق فلسفية، العدد ٨، ديسمبر ٢٠٠٣.

(١٩٠) عبد الله عبد اللاوى: التراث والحدأة والمنهج في الفكر العربى، موجبات أولية المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن، المجلد الثانى، العدد الثانى، يناير ١٩٩٣ ص ١٥ وما بعدها.

أدوارد سعيد قارنا لدريدا(*)

تعرض الراحل إدوارد سعيد لجك دريدا في أكثر من موضع ، ولعل أهم هذه المواضع هي إشارته المتكررة في مختلف حواراته، وفي "الثقافة والامبريالية" ، وفي "العالم، النص ، الناقد" وفي كل هذه المواضع كان سعيد يقف من دريدا موقف الناقد القلق من طبيعة العلاقة التي تربط دريدا بعصره وسياقته السياسية والثقافية وهو نقد اعتاد سعيد توجيهه لمجمل النظرية الأنثوية في السنوات الأخيرة ، هذه النظرية التي تحاشت الاتفاق السياسي الرئيسي المشكل بحسب سعيد . للثقافة الغربية الحديثة ، وهو الامبريالية ، بدلا من إنتاج نقد "ذنيوي التحاسي" رتضت هذه النظرية مبدأ "عدم التدخل" والاكتفاء بمناقشة القضايا النصية معزولة عن نيا الواقع وسياقته .

دريدا أصبح، دريدانيا!

"أعتقد أن دريدا رجل لامع تماما. لقد أحببته، وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة. ولكني مع ذلك شعرت بتلك الحالة الطفيفة من انعدام التوازن بين منهج التفكير ذي الطابع التشكيكي وربما الفوضوي العالي من جهة، وبين اجتهادات التفكير المنهجية من جهة ثالثة. ولقد بدالي، وعلى نحو محتوم ربما، أن ما يلوح كنزعة تشكيك تأملية ونيثشوبية هو حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات: حقيقة أن دريدا أصبح دريدا، وإن مدرسة كاملة في أمريكا تعرف اليوم باسم "الدريدانيين . وبالمناسبة، أخبرني دريدا نفسه أن شهرته في أمريكا تختلف عن شهرته في فرنسا حيث لا يبدون به اهتماما واسعا. ولقد بدالي أن حالة المؤسسة هذه أخذت تلفده حريته في الاستكشاف الدائم.

لقد شعرت. وأذكر أنني ناقشت هذه المسألة مع نوام شومسكي، أن أعمال دريدا تنطوي على الكثير مما يثير اللبلة وإطلاق العنان للأهواء بدل المحاولة الجادة للانخراط سياسيا في بعض قضايا الساعة الكبرى مثل فييتنام أو فلسطين أو الامبريالية. لقد شعرت على الدوام بوجود نوع من المراوغة، فاللغتي ذلك. وحين- كنت التقى به، كنا نتبادل حوارات مفيدة. لقد زارني في بيتي. ودعوته لإلقاء

*أرشد جمعت مجلة "أوزان" البحرينية أهم ما كتبه إدوارد سعيد عن حياك دريدا والتفكير في عددها الثالث والرابع ونحن نقل عنها هذا ذلك . مصادر القراءة أدوارد سعيد : العالم ، والنص ، والناقد" ترجمة عبد الكريم محمود ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ،

محاضرات في كولومبيا في أواخر السبعينات . وحين جئت الى باريس لبعض المحاضرات في السوربون، دعاني وعرفني علي زوجته. علي المستوي الشخصي كانت الأمور علي ما يرام. ولكني شعرت أنه بدأ يطور حس الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة. وكنت أقول في نفسي: ما معنى ذلك؟ أضف إلي ذلك أنني ازددت انغماسا في السياسة، وخيل إلي أنه يزداد ابتعادا عن السياسة. ثم هناك الكثير من نفاذ الصبر. لقد بدت لي نصوصه أكثر عددا مما ينبغي، وكانت تدور في نطاق أكثر إفراطا من أن يكون مفيدا. وأنكر ذات مرة أن اثنين من طلابي: وكفا من جنوب أفريقيا، كتبنا نقدا لقطعة من دريدا حول الأهرتيد. وتناهى إلي فيما بعد، أما هو فلم يخبرني أنه اعتقد أنني أحرضهما علي الكتابة ضده. وهكذا أخذت هذه الباراتويا تغلقتي. إنه أكبر مني سنا، ولكني لم أنظر إلي نفسي كمؤسسة أبدا. أنا لا أعيا بما يقول الناس عني، وهم ينكرونني بقدر من السوء لم يسبق أبدا أن تعرض له هو. اعتقد أنه منمق علي نحو مفرط لقد أحببته. وأنا معجب به، وهو رجل لإمع ، إلي آخره. ولكن ، ربما لجد حالة التعقيد هذه أكثر تعقيدا مما يتوجب أن تكون عليه. ولكن ما يغلقتني في دريدا هو طابع علاقته بصره، الأمر الذي كان إشكاليا للغاية في نظري "

دريدا وفوكو : داخل النص / خارج النص

"من الصحيح الآن أن نقول بأن المرء ليصاب بالذهول لدى قراءة نقد باقلام أناس من أمثال فوكو ودريدا ، وذلك لأن الحقيقة تدل علي أن نقدا من هذا النوع لا يمكن أن يكون فرعا من فروع الألب المحض، إذ إن من الصبر جدا علي هذا النوع أن يكون علي تلك الشاكلة، أو حتى أن يكون شكلا رفيعا من أشكال الشرح... وسمحوا لنا الآن أن نبدأ بالإشارة إلي ذلك الاختلاف الكبير المدير علي أوسع نطاق والمطبوع بطابع المبالغة من جراء النزاع الجدلي بين دريدا وفوكو. إن موقفيهما النقديين متعارضان بناء علي عدد من الأسس. ولكن الأساس الجدير بالاستفراء، علي وجه التخصص، في هجوم فوكو علي دريدا يبدو قميئا بالبحث أولاً ومفاده: إن دريدا لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب وأن النص ليس أكثر مما فيه بالنسبة للقارئ فلنن كان دريدا يرى أن أهمية النص تكمن في وضعه الحقيقي بما معناه بمنتهى البساطة أنه عنصر نصي دون أي أساس في أرض الواقع . وهذه هي

وضعية الكتابة في مهيب الريح *écriture en abime* التي لما يتمكن النقد من معالجتها، والتي يتحدث عنها دريدا في "الجلسة المشتركة" - فبان فوكو يرى أن أهمية النص تستقر في عنصر قوة *pouvoir* مفاده استحقاق جازم للنص في أرض الواقع حتى لو كانت تلك القوة خفية أو ضمنية. وهكذا فبان نقد دريدا يدخلنا في قلب النص، في حين أن نقد فوكو يدخل بنا في النص ويخرجنا منه. ومع ذلك لو تسنى سؤال فوكو ودريدا لما أنكرا أن ما يوحد بينهما، أكثر حتى من ذلك الطابع التعديلي والثوري العنفي الذي يطبع نقدهما، هو محاولتهما تبیین الشيء الذي يحجبه النص في العادة ألا وهو مختلف الأسرار والقواعد والتلاعب الذي تتلاعبه نصية النص. فباستثناء كلمة واحدة ما كان فوكو، على ما أظن، ليهدي اعتراضه على تعريف النصية بشكل اعتباطي بعض الشيء كما سافه دريدا في مستهل مقلته المعنونة بـ "صيدلية أفلاطون" إذ قال "لا يمكن للنص أن يكون نصا ما لم يحجب عن أول متصفح له، ومنذ النظرة الأولى فتون تأليفه وقواعد تلاعبه. فضلا عن ذلك يبقى عصيا على الإمراك بالعقل إلى أبد الأبدین. فقانونه وقواعده ليست حبيسة صندوق أسرار محل المنال. إذ إن واقع الأمر لا يعدو ببساطه تعذر افتراضها بتقا، في الزمن الحاضر بأي شيء مما يمكن القول عنه بدقة متناهية أنه مدرك بالعقل"، ولربما أن الكلمة المعضلة هي "بتقا" للموصوفه من قبل دريدا بمنتهى التحايل. بشكل تفقد فيه شيئا من قدرتها على التصدي، الأمر الذي سيفرض على تجاهل توصيفات العبارة والحفاظ على جزمها القاطع. فالقول بأن مغزى النص وتكامله أمران محجوبان عن الأنظار يعني القول بأن النص يتمتر على شيء ما، وهذا يعني بدوره أن النص يلوح، ولربما يعرض أيضا، ويجسد ويمثل، بيد أنه لا يلصح توا عن شيء ما. وما هذا المذهب أساسا إلا مذهب المعرفة الروحية للنص، والمذهب الذي يوافق عليه فوكو ودريدا كل بطريقته الخاصة.

ومن سخرية الأقدار أن يكون دريدا وفوكو معا موضع الاستجداء في هذه الأيام طلبا للنقد الأکبى، في الوقت الذي يدل الواقع فيه على أن لها منهما لم يكن نقادا أدبيا. فأحدهما فيلسوف، والآخر مؤرخ فلسفي. ومادتهما، من الناحية الأخرى. مادة هجينة على العموم: فهي شبه فلسفية وشبه أدبية وشبه علمية وشبه تاريخية، علاوة على أن وضعهما في العالم الأكاديمي أو الجامعي، على نحو مماثل، وضع

متشابه. وان ما أحاول جذب الانتباه إليه، على ما أظن، هو الشك الأساسي في عملهما حيال ما يحاول فعله: فهل هو يحاول التنظير فيما يتعلق بمشكلة النصية أم أنه - وهذا شيء صارخ الوضوح في حالة دريدا، ولاسيما منذ نشره مقالة Glas - غير أنه ملحوظ أيضا في حالة فوكو - يأتي بنصية بديلة من عنديت كل منهما؟... إن دريدا قد حاول الاتيان عند كتابه المعنون بـ ((غراماتولوجيا)) على الأقل، بذلك النوع الذي دعاه بالكتابة المزدوجة *écriture double* الذي يحرض نصفه الأول على قلب الهيمنة الثقافية التي يطابق دريدا بينها وبين الميتافيزيقا وسلاسلها الهرمية، في حين أن نصفه الثاني "يتيح تفجر الكتابة في صميم الكلمة بحيث يؤدي هذا التفجر إلى تمزيق النسق المعهود برمته وإلى احتلاله مركز الصدارة". فهذه الكتابة غير المتوازنة وغير المتوازنة بتقصد بها دريدا أن تنفع الطية غير المنتظمة وغير المحسومة باعتراف الجميع والقائمة في عمله بين وصف النص الذي يفككه، وبين فرض النص الجديد الذي يجب الآن على قارئه أخذه بالحسبان. والأمر على الشاكلة نفسها في حالة فوكو، إذ إن هناك "كتابة مزدوجة" (ولكنه ما هو بالنتج الذي يطلقه عليها) مقصود بها أولا أن تصف بالتمثيل، تلك النصوص التي يدرسها بأنها خطاب وأرشيف وملفوظات وهكذا نواليك، ومن ثم، أن تطرح لاحقا نصا جديدا، نصه هو. يفعل ويقول ما طمسته النصوص الأخرى غير المرئية، كما أن فوكو يفعل ويقول ذلك الشيء الذي لن يفعله ويقوله أي إنسان غيره.

إن هذا التدخل النصي في كتابة كل من دريدا وفوكو، والجرى قبل الكتابة وبعدها في أن واحد معا، كان من تصميمهما لكي يبلغ في الفروق بين ما يفعله وما يصفه، بين عالم التمرکز الكلاسي وعالم الاستطراد من ناحية أولى وبين المقالة النقدية التي يسوقها كل من دريدا وفوكو من ناحية أخرى. وفي كلتا الحالتين هناك ثقافة مسلم بها ومحط البرهان عليها مرارا وتكرارا، والتيها بصوبان سهام التجريد من التحديدات.

إن تألف فوكو من كون الموضوع سببا كافيا للنص، ولجوءه إلى الغفالية الخفية التي تتسم بها القوة المنطقية والأرشيفية (الحكومية)، لطي استنجام عجيب مع تلك النسخة الخاصة التي طرحها دريدا عن الإكراه. فهذا الجانب من عمله جانب معتد جدا وجانب، بالنسبة لي عمير جدا أيضا. وإن هناك من ناحية أولى، إشارات

متكررة يشير بها فوكو إلى الميتافيزيقا الغربية، وإلى فلسفة حضور بكل ما تصدعه وتوضحه فيما يتعلق بتشكيلا واسعة من النصوص بدءا بأفلاطون مروراً بديكارت وهيجل وكاتط وروسو وهايدجر وانتهاء بليني سترابون. وهناك، من ناحية أخرى، تنبه دريدا للتفصيلات والمحذوفات سهوا والتشوشات، والاحتياطات حيال بعض النقاط الأساسية الموجودة في عدد من النصوص الهامة. وإن الشيء الذي تتقصد الكشف عنه فراءته للنص هو تلك التواطؤ الصامت بين الضغوط التي تمارسها البنية الفوقية للميتافيزيقا وبين البراءة الملتبسة لكتاب ما بخصوص تفصيل من التفاصيل على مستوى القاعدة. كذلك التمييز اللفظي المحض الذي ميزه إيموند هومرل بين الإشارتين الدلالية والتعبيرية... ومع ذلك فإن العميل الوسيط بين القاعدة والبنية الفوقية لا هو موضع الذكر ولا هو في الوقت نفسه، موضع الأخذ بعين الاعتبار. ففي بعض الحالات، بما فيها الحالتين اللتين جلت على نكرهما، منا يشير إليه دريدا هو أن الكتاب قد تملص عامداً متعمداً من المشكلات التي فاجأته من جراء سلوكه اللفظي، هو الحدث الذي يجب علينا فيه أن نفترض أن الكتاب ربما كان رغم أنه رهين ضغوط من البنية الفوقية ومن التحيزات الغائبة "الميتافيزيقا" ولكن في أمثلة أخرى فإن الممارسة النصية التي يمارسها الكتاب نفسه تكون منقسمة على نفسها، إذ إن القلقة التي ينطوي عليها مصطلح ما- من أمثال supplement أو pharmakos مبنية في صميم النص وتحركته. بيد أن السؤال عما إذا كان الكتاب مدركاً لهذه القلقة أم لا فسؤال مطروح من قبل دريدا مرة واحدة ليس إلا ومن ثم يحال إلى غيايب النسيان. إن كل قراءة من قراءات دريدا الرائعة روعة استثنائية تتطلق إذا، منذ كتابته كتاب De la grammatologie الذي تتضمنه تلك القراءات أيضاً، من نقطة في النص تنتظم حولها نصيته المغايرة والتميزية عن رسالته أو معانيه - ألا وهي تلك النقطة التي تتحرك باتجاهها نصية النص إبان تفجر الإخصاب الناجم عن النشاط الفوضوي للنص وما هذه النقاط إلا تلك الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم، ألا وهي تلك النصف من النص التي يعتقد دريدا بأنها مكن نصية للنص المناعة على النقل: والتي يكشف من خلالها على ذلك. فهذه الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم والأسماء والأفكار تملص من أي تصنيف محدد، الأمر الذي

يشكل السبب الذي يجعل منها مجرد كلمات نصية، والسبب الذي يجعل منها نشازا أيضا. إن طريقة دريدا في التفكير تقوم بوظيفة إعتاق تلك الكلمات، شأنها بذلك شأن اللحظة المناخية في كون كل نص من نصوصه هو مجرد أداء بفعل هذه الكلمات المضادة للمفاهيم أي تلك الكلمات المحضنة ليس إلا. وهكذا فإن ما يشير إليه دريدا هو "مشهد كتابة في صميم مشهد كتابة وهكذا نواليك إلى اللانهائية، من خلال ضرورة بنوية واضحة المعالم في النص إن سلسلة النصوص التي وقع عليها اختيار دريدا ابتغاء التحول والاكتشاف لسلسلة. على نظير السلسلة الضيقة التي وقع عليها اختيار اتباعه بغية تحليلها- واسعة نسبيا إذ تبدأ بأفلاطون وتنتهي بهاندجر مرورا بكل من سولرز وبلاتشو وبتيل. وبمقدار ما تسعى قراءاته لزعة الأفكار المسادة في الثقافة الغربية، فإن نصوصه تبدو محط الاختيار لأنها تجسد الأفكار تمام للتجسيد. وهكذا فإن روسو وأفلاطون وهيجل يتكشفون على أنهم أمثلة لا مفر منها للفكر المتمركز حول الكلام- أي لذلك الفكر الأسير لتناقضه اللامتناقضة والتي يجسدها في الموقف نفسه. ولما كتب ذوو عهد لحدث- من أمثال ليفي شتراوس وفوكو فقد وقع الاختيار عليهم كما يبدو بهدف قيام محاكمة فكرية شاقة في الذهن وحتى قراءة سطحية لعمل دريدا ستفضي إلى الكشف عن سلسلة هرمية ضمنية مصبوغة بصيغة تقليدية اعني لا كونها معروضة على ذلك النحو بل لكونها ثمرة الكشف الراجع الذي يكشفه دريدا عن المغزى الجديد في نصوصه وهكذا فإن أفلاطون وهيجل وروسو ، بالنسبة لدريدا ، إما أن يستهلوا حقا تاريخية لو أنهم يعزونها ، فالأرميه مثلا يستهل تطبيقا عمليا شعريا ثوريا، في حين أن هاندجر وبتيل يتصلر عن صراحة مع تلك المشكلات التي هما نفساهما وضعا لها القوتين و أعدا طرحها من جديد. وإن الطريقة التي تحظى بها هذه الشخصيات بوسمها التاريخي تعزز أية سلسلة يعمل على جمعها استاذ في الدراسات الثقافية أو في مآثر الفكر الغربي. ومع ذلك فما من جواب على التساؤل عن السبب الذي يحول دون تسمية عصر روسو بعصر كونديك أيضا، أو عن السبب الذي يرتقي بنظرية روسو عن اللغة إلى مركز الصدارة لا بنظرية فيكو أو نظرية سير وليام جونز، ولا حتى نظرية كولردج ولكن دريدا لا يخوض غمار هذه المسائل ، على الرغم من أنني

لتصور أنها ليست مشكلات تاويل تاريخي ثنوية بالنسبة لما فعله دريدا وإنما على النقيض من ذلك ، تبدو لي بأنها تقود إلى الأسئلة الكبيرة التي يثيرها عمل دريدا.

لقد أدليت بملاحظاتى عن دريدا وفوكو بالقول أنهما كلاهما، على الرغم من أنهما يمثلان وجهتي نظر مختلفتين بخصوص النقد، يحاولان بكل دراية اتخاذ مواقف رجعية حيال هيمنة ثقافية - طاغية- ونظرا لموقف كهذا فإن نقدهما يزودنا بوصف عما هو عليه واقع الهيمنة الثقافية- وأنهما كلاهما أيضا مدركين من ناحية أخرى، للخطر المتمثل في أن ما يفعلانه قد يتحول نفسه إلى عقيدة نقدية، إلى منظومة فكرية طالشة عصبية على التبديل ومستتهرة بمشكلاتها هي. والآن فإن موقف دريدا وكل إنتاجه كانا مكرسين لاستكشاف كل من التصورات المغلوطة والأفكار المكرورة عشواتيا بالشكل الذي تلعب فيه دورا مركزيا في الثقافة الغربية".

دريدا فى القاهرة : التفكيكية والجنون

عبد الوهاب المسيرى .

نبدأ بالحديث عن مؤسس التفكيكية جاك دريدا (١٩٣٠ - ٢٠٠٤) والذي زارنا مؤخرا فى القاهرة ، وهو فيلسوف فرنسى يهودى ، من اصل سقاردى ، وهو من فلاسفة الالعقلانية السائلة والمادية الجديدة ، ويلاحظ تاثره بنييتشه وبفلاسفة ومفكرين آخرين (سارتر - هايدجر - لاكان - وامنتويل ليفناس ، المفكر الدينسى الفرنسى اليهودى) .

نقد البنيوية :

بدأ دريدا بالتمرد على البنيوية ، وهى حرة - كما اسلفنا - حاولت من الناحية الفلسفية ان تبعد بشكل متطرف عن الذاتية الاساقية التى تتسم بها الوجودية ، وعن الموضوعية المتطرفة التى تتسم بها الوجودية المنطقية . وقد وجدت البنيوية ضالتها فى مفهوم البنية ، فالبنية ليست ذاتية او موضوعية . ويرى البنيويون ان البنية تكاد ان تكون هى المحرك الاول ، فهم يرون ان البنية تسبق العقل الانسانى ، ولذا نجد ان بنى اللغة والاساطير - من منظور بنيوى - هى التى تتحدث من خلال الانسان ولا يتحدث هو من خلالها . ويلاحظ ان البنية لها كل صفات الذات الاساقية وتحل محلها وتزيحها من مكانها . ومع هذا لاحظ دريدا - عن حق - ان البنية ملوثة بالميتافيزيقا ، فهى وجود يشبه مقولات كقط القطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية والصورورة . والبنى - فى تصور البنيويين - هى برامج تماثل بناء عقل الانسان ذاته ، والبنيوية هى مشروع دراسة هذه البنى وهذا العقل . وهى بهذا تستعيد للانسان شيئا من مركزيته وللعالم شيئا من العقلانية والمعنى . وهى نهاية الامر بعض تماثل البنيت امكانية التواصل والتوصل الى حقيقة ما ، وكل هذا - من منظور المادية الجديدة السائلة - عودة للاوهام الاساقية الهيومانية ، وللبحث الميتافيزيقى عن الحقيقة ، ولتجاوز للصورورة وعالم الحس المباشر . القى دريدابحثا فى مؤتمر عقد فى جامعة جونز هوبكنز عام ١٩٦٦ (لتوضيح الفلسفة البنيوية للجمهور الامريكى) والمؤتمر هو نقطة ميلاد التفكيكية وما بعد الحداثة (وقد ظهر فى نفس الفترة كتاب سوزان سونتاغ ضد التفسير ، مما يدل على ان التفكير قد بدأ يتحول الى ظاهرة علما فى الفكر الفلسفى الغربى) وقد بين دريدا ان

البنوية ان هي الا حلقة في سلسلة طويلة من البنويات المختلفة ، على استعداد ان ترد ذاتها الى نقطة حضور واحدة او مركز او اصل ثابت . " وهدف هذا المركز لم يكن تحديد اتجاه البنية او توازنها او تنظيمها ، وانما الهدف منه وضع حدود على لعب البنية " . ان مركز البنية قد يسمح بلعب عناصرها الاساسية ولكنه لعب يتم داخل الشكل الكلي الثابت الذي له مركز وله معنى فهو لعب يصل الى نقطة نهائية عند مدلول متجاوز .

ويشار الى " المدلول المتجاوز " احيانا بـ " الاله " و " روح العالم " و " الذات " و " المادة " و " الحضور المطلق " و " اللجوس " و " الكل الثابت المتجاوز " ماديا كن ام روحيا ، وهو الركيزة الاساسية لكل الدوال ، فهو ليس جزء من اللغة ولذا يقف خارج لعب الدوال ، ويوقف قزلاقتها وتفصالها عن المدلولات . وجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكى نخرج من عالم الحس والكمون والصور ونوقف لعب الدوال الى ما لانهاية ، وهو الاساس الثابت الذى تستند اليه كل المفاهيم الاساتية وتكتسب منه الثبات ، فيمكن للانسان ان يؤسس المنظومات المعرفية والاخلاقية . واهم الدوال (المتجاوزة) فى الحضارات التقليدية (بما فى ذلك الحضارة الغربية قبل عصر نهضتها) ، هو الاله . ولكن مع بداية التشكيل الحضارى الغربى الحديث اعطت هذه الحضارة ان الاله لما غير موجود او ان وجد فهو غير مهم فى عملية تفسير الكون الذى يحوى مركزه داخله ، ثم اكدت هذه الحضارة مركزية الانسان واته العنصر الاهم فى النظام الطبيعى ، فهو تجسيد للمركز ، وهو مدلولها المتجاوز .

ويرى دريدا ان ثمة بحثا عند الانسان عن لرض ثابتة يقف عليها خارج لعب الدوال الذى لا يمكن ان يتوقف الا من خلالها المدلول المتجاوز (الربى او المادى) . وتاريخ الفلسفة الغربية هو البحث عن الاصل دينيا كان لماديا ، اى ان الفلسفة الغربية - فى تصوره - تتعامل دائما مع الواقع من خلال نسق مغلقي . بل انه يرى ان فى اكثر الفلسفات الغربية مادية ونسبية يظل هناك ايمان ما بالكل المادى المتجاوز ذى المضى (الحضور) واستنادا الى هذا الحضور يتم تأسيس منظومات معرفية واخلاقية وجمالية تتسم بشئ من الثبات وتغلت من قبضة الصيرورة . وقد قرر دريدا ان يفكر فى الامر الذى لا يمكن التفكير فيه .. مفهوم لبنية ليس لها اى مركز او اصل

ويمكن القول بان مشروع دريدا الفلسفى هو محاولة لهدم الانطولوجيا الغربية باسرها للمبنية على ثنائيات مثل الشكل والمضمون ، والانسان والطبيعة ، والمطلق والنسبى ، والثابت والمتحول ، وهى ثنائيات تستند الى مدلول ثابت متجاوز . وبدلا من ذلك يحاول دريدا ان يسقط او يقوض من ثبات المدلول المتجاوز (او اللوجوس والمطلقات والثوابت) بالمعنى الدينى او المادى ، عن طريق اثبات تناقضه واته هو نفسه جزء من الصيرورة المادية . وهو بذلك يمكنه ان يلغى الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز وصولا الى عالم من الصيرورة الكاملة بلا اساس وبلا اصل ربتى ، بل بلا اصل على الاطلاق ، بحيث يتم التسوية فيه بين كل الاشياء وتسود النسبية المطلقة ، عالم الدوال فيه منفصلة تماما عن المدلول (او ملتحمة بها تماما) . ولذا لا توجد لغة (وان وجدت فهى لغة الجسد الحسية المباشرة باعتبار ان الجسد يجسد المعنى فلا ينفصل الدال عن المدلول ، مما يجعل المدلول لا محل له من الاعراب ولا ضرورة له ، فاللفظ الجنسى ، مثل صححت الالم ، هى ذاتها الدال والمدلول) . انه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها البعض كتداخل الدوال بالمدلولات ، ولا يمكن الحديث عن نص فى مقابل الواقع ، او عن نص وعن معنى للنص . وهذه الرؤية العنمية الفلسفية تصبح للتفكيرية حينما تصبح منهجا لقراءة النصوص .

اسلوب دريدا :

واسلوب دريدا غامض ، لا لان رؤيته الفلسفية مركبة ، فهى ابعاد ما تكون عن التركيب (كما سنبين فيما بعد) . ولكنه انطلاقا من فلسفته التفويضية الانزلاقية يبذل أقصى جهده ان يكسر حدود الكلمات والجمل والمعانى ليفرض معنى جديدا ، ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللطب بها ، مما يجعل قوته كمن يسير على سطح املس ، فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط ، بدلا من ان يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الافكار فى كتابته وطبيعة الالعب اللغوية التى تخفى كل هذا . ان اسلوب دريدا تعبير غير اتيق عن العنمية . ولتنظر على سبيل المثال الى حديثه فى " الكلمة المهموسة " عن مسرح ايتوان لرتو (١٨٩٥ - ١٩٤٦) ، الذى يسمى بمسرح القسوة (و مسرح يدعى انه يتوجه الى كيان الانسان كله . ولذا لا توجد فيه فواصل بين الدوال والمدلول والمسرح والواقع ، ويمكن للجمهور ان

(يشارك في المسرحية) . يجد دريدا هذا الشكل المسرحي مناسباً لتعبير عن إشكالية
الاصول والمدلول المتجاوز فيقرر ان : " مسرح القسوة يطرد الاله من المسرح ،
فالمشهد المسرحي يظل لاهوتيا طالما هيمن عليه الكلام او ارادة الكلام وطالما هيمن
عليه مخطط (لوجوس) لا يقيم في الموضع المسرحي الا انه بوجهه ويحكمه من
بعد ، يظل المسرح لاهوتيا ما بقيت بنيته تحمل ، بمقتضى التراث باسمه ، العناصر
التالية: مؤلف - خالق - غالب - بعد - . مسلح بنص - برأى ، ويوجد ويقود زمن
العرض (او معناه) تركا اياه بمثله عبر ما يدعى بمحتوى افكاره ومقاصده . بمثله
عن طريق نواب ، مخرجين وممثلين ، مفردين مستبعبدين يمثلون شخصيات هي
نفسها لا تقوم سوى بتمثيل فكرة الخالق .. عبيد يؤدون (ينفذون بوفاء) مخططات
" السيد " الالهية . ولذا كى يتحرر المسرح ، عليه ان ينفصل عن النص وعن
الكلام الخالص وعن الالاب .. ويتحرره من النص ومن الاله / المؤلف ، بعد الاخراج
لمسرحي الى حرية الخلافة والمؤسسة " . ما يقوله دريدا ببساطة هو ان المؤلف
لمسرحي في علاقته بالنص يشبه الاله في علاقته بالعالم ، كلاهما قادر على التحكم
والتوجيه والممثلون ليسوا الا نواب يقومون بتمثيل فكرة الفنان / الخالق . ولا بد ان
يتحرر المسرح من النص ومن المؤلف / الاله حتى تصبح مسرحا حرا .

وما يفعله دريدا هنا هو ان يضرب القارئ بفيض من الكلمات ليوخلق حالة من
السيولة ، لا علاقة لها بالواقع (انفصال حقيقي للدال عن المدلول) او بما نعرفه عن
هذا الواقع . فهو يقول مثلا : " ان المسرح بهيمن عليه الكلام " ، وهذا طبعا غير
دقيق ، فإى طالب مبتدئ يدرس فن المسرح يعرف ان النص المسرحي المكتوب
مسألة اساسية في المسرح الحديث ، ولكنه يختلف عن الاداء المسرحي ، فالاداء
يتضمن عناصر اخرى لم يتضمنها النص الاصلى (الاضاءة - الموسيقى - الملابس
- حركات الممثلين ... الخ) ومن هنا اهمية المخرج وهو غير المؤلف وقد يكون له
رؤية مغايرة لرؤية المؤلف فيولدها من النص خلال عملية الاخراج (الم يسمع
دريدا عما يفعله بعض المخرجين بمسرحيات شكسبير ؟) كما ان المؤلف في علاقته
بالنص قد يكون مجازا مثل الاله في علاقته بالعالم ، ولكن الصورة المجازية لها
حدود لان الممثلين حينما يمثلون النص يعرفون انه مجرد تمثيل ، فالواقع يوجد
خارجهم فهم ليسوا عبيدا يؤدون مخططات " السيد " الالهية ، لذا فهم ايضا

بمقدورهم إعادة تفسير النص . وان تحرر المسرح من النص (والمؤلف) تماما .
فانه لن تعود للاخراج المسرحى حريته الخلاقة ، اذ انه لن يكون هناك حاجة اساسا
لاخراج مسرحى . وكما الفى دريدا الميتافيزيقا ، يحاول هنا الغاء المسرح ، ان كل
ما يفظه دريدا هو ان يحول ارتو الى تكله يصدر من خلالها ما يئته المسئلة الجديدة .
ولذا فهو يتدفق بالدوال التى لا مدلول لها فيقول : " للجسد بالنسبة لارتو قد سرق
منه ، سرقة الاخر : النص الواحد العظيم المتصل ، واسمه " الاله " مكتبه هو
فتحة صغيرة - فتحة الميلاد والتبرز - وهى الفتحة التى تشير اليها كل الصفحات
الاخرى ، وكانها تشير الى اصلها " (الم أقل لكم انه نمط متكرر ؟).

وفى لغة غنوصية واضحة يقول : " ان تاريخ الاله الصانع هو تاريخ الجسد
الذى طارد جسدى الذى ولد واسقط نفسه على جسدى ، وولد من خلال تمزيق
جسدى واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر انه قا . فالاله هو ، اذا علم على ما يحرمنا
من طبيعتنا ، من ميلاننا ، ولذا فهو (دائما) يكون قد تحدث قبلنا بمكر " . وعلى
اية حال فان الاله الصانع لا يخلق ، فهو ليس الحياة وانما هو صانع الاعمال
(بالفرنسية او فر (ouvres) والمناورات (بالفرنسية : مان او فر (man ouvres) فهو
النص المحتال المزيف الزائف المغتصب عكس الفنان المبدع ، لكائن الصانع كيان
الصانع الشيطان ، اما الاله والاله هو الشيطان (...) ان تاريخ الاله هو تاريخ
البراز " . ما هذا اللعب الطفولى المقزز السمج ؟ ولكن دريدا لا يقف عن هذا الحد بل
يتمدى فى لعبه فيأخذ كلمة " اسكاتولوجى (eschatology) وهى كلمة يونانية)
دخلت اللغات الاوربية وتعنى " مختص بنهاية الايام " فيفسرها ويحولها الى "
سكاتولوجى (scato-logy) وكلمة " سكاتو (Scato) تعنى الغائط او القتر " اذ انه
يجب ان يكون للامسان عقل كى يمكنه ان يتبرز " . فبدلا من الاسكاتولوجى والتفكير
فى نهاية الايام بغوص دريدا فى الصيرورة والسكاتولوجى ، فى اطار المعايير
القديمة لا يفكر الانسان فى نهاية الايام حتى يركز على الدنيا ، لما فى اطار المعايير
الجديدة يدور التفكير فى السكاتولوجى ، فالكينونة فى عصر المعايير الجديدة المسئلة
تأخذ هذا الشكل . (ويمكن ان تى بامثلة لكثير درامية وقذارة من كتاب دريدا الكتابة
والاختلاف حين يقرن كتابته هو شخصا بالبراز . ولكننى اشفق على القراء ،
خصوصا نوى المعد الضعيفة) . كنت على وشك ان اذكره بقوله هذه اثناء حوارنا ،

لا عرف رايه " للفلسفى " فى كل هذا ، ولكن احتراماً منى للسادة الحاضرين اثرت
الا افعل . ولكن والحق يقال اجد نفسى الان نادماً اشد الندم على فعلتى التى لم افعلها
او لا فعلتى التى فعلتها (ان اردنا ان نلعب بالدوال والمدلولات مثل دريدا).

ثمة شى طفولى مخيف فى كتابات وفكر دريدا ، فالعب الطفولى مقبول حينما
تكون اطفالاً ، اما حينما نصبح رجالاً ناضجين ، فالامر يختلف . ان سخافة دريدا
الواضحة تظهر فى تعليقه على اسمه ، فقد ولد باسم جاكى ، وغيره الى جاك ، اى
انه غيره دون ان يتخلص منه تماماً ، فاسمه الثانى الجديد يحمل " ثر " اسمه
الاول ، فالاول هو الثانى ، تماماً كما ان الثانى هو الاول ، وكيف كان ذلك ؟ يجيب
دريدا على ذلك بقوله : " الاسم اشبه بعلامة الختان ، اشارة متأتية من الاخرين
وتنصاع لها بسلبية كاملة ، ولا يمكنها ان تفارق الجسد " . ولكن الاسم قد يكون مثل
الختان فى بعض الواجه ، ولكنه ليس مثله فى كل الواجه / ومع هذا يمكن تشبيهه
الواحد بالآخر دون ان يكون هناك تطابق بينهما ، وهذه هى طبيعة المجاز ولذا اذا
قلت " حبيبتي مثل وردة حمراء نبتت فى شهر مايو " ، لا يمكن ان القول " الوردة
لها اشواك ، وشهر مايو (فى مصر على الاقل) تهب فيه زوايح ترابية " ، فالمساق
يحدد المطلوب تأكدها وتلك التى تهتمش ويتم تناسيها . ولذا فاتنا لا نذفع بالمجاز
الى نهايته المنطقية المتوحشة . هذا ما يعرفه اى طفل ، وهذا ما يعرفه دريدا ،
ولكنه يتجاهل طبيعة المجاز لفساد اللغة .

يمكن للانسان ببساطة شديدة ان يغير اسمه (اما الختان فيصعب العودة عنه)
وفى كثير من القبائل البسيطة لا يعطى الانسان اسماً الا بعد ان يقوم بعمل جليل (كان
يصيد اسد او يهزم قبيلة مغيرة) فيسمى باسم يعبر عما قام به من عمل . فيسمى
على سبيل المثال ، صقدا الاسود " او " حملى الحمى " . وعندنا شى مماثل فيما
يسمى اسم الشهرة ، وهو عادة مرتبط بمناسبة ما . وفى الدولة الصهيونية ، هناك
قانون يلزم اعضاء النخبة بتغيير اسمائهم من اسماء اجنبية الى اسماء عبرية (
وهكذا اصبح ديفيد جرين ديفيد بن جوريون ، اى " ابن الشبل ") وكثير من الممثلين
يغيرون اسماءهم . فالان كوينجسبرج يصبح وودى الين ، " وعوشة المرووشة "
تصبح " لولو اللذيذة " ، فمن الصعب ان يلتف المعجبون حول " عوشة
المرووشة " هذه اما " لولو اللذيذة " فالاعلانات السيراميك والملايين فى

انتظارها، وسبحان مقسم الارزاق . المهم يمكن تغيير الاسم ، بل يبدو انه يمكن اخفاء اثر عملية الختان (من خلال عملية تجميل جراحية) ففي العصر الهيليني ، كانت نساء الاغنياء يضحكن على رجال اليهود حينما كانوا يرتادون حلبة المصارعة (وكتبوا احبائنا يتصارعون عرايا) او يضاجعون نساء الهوى . ان الاسم اشارة قد تشبه عملية الختان ، ولكنه غير مرتبط عضويا وحتما به ، لان الاسم ظاهرة حضارية استتية ، تماما مثل اللغة فالاسم عبارة دالا ليس منفصلا تماما عن المدلول ولا ملتصقا به تمام الالتحام وانما ثمة علاقة اتصال وانفصال .

يتجاهل لريدا كل هذه الحقائق ويتحدث بمرارة مساوية مضحكة طبيعة المجاز ، متجاهلا ان الاسم ليس مثل الختان ، وان المرارة لا داعي لها ، وان كونه جاكى ليس وضعا مساويا مريرا كما يحاول ان يشعرنا (ويمكنه - ان شاء - ان يغير اسمه الى جورج او حتى جاكلين ، وهو امر مسموح به في الغرب الان ، فللدوال تترافق والالعب اللغوية اصبحت مسألة مقبولة في كتب الفلسفة وفي جزء كبير من الواقع . ولكنها غير مقبولة على الاطلاق حينما ينصرف الامر الى صفقات السلاح وعمليات تجويع الشعوب والامور الاستراتيجية الكبرى " ولكنه يبدو انه يدرك العالم من خلال صورة مجازية مادية واحدة وهي الجسد ، فالاسم - بالنسبة له - ظاهرة جسدية مادية ، تماما مثل اللغة ، وكلا من الجسد واللغة لا يختلفان في بنيتهما عن المادة ، فكل واحد فيهما مرجعية ذاته ، ملتف حولها ، لذا لا يوجد مركز مفارق في حالتها ، ولذا لا بد ان يلتحم الدال مع المدلول ويتعاقبان . فان اكتشافنا عكس ذلك وارتكنا ان الاسم ظاهرة استتية حضارية ، خاضعة للارادة الاستتية ، وليس مثل الجسد ظاهرة طبيعية / مادية ، ان اكتشافنا وارتكنا ذلك نغضب مثل الاطفال ونحزن ونظن انه لا توجد اى علاقة بين الدال والمدلول ، دون ان نبحث عن المقولة الوسط التي تشكل الوضع الاستتية ، .

مصطلحات الثبات :

ومع هذا فلنحاول ان نتجاوز صعوبة (او انزلائية) خطابه المتعددة التي لا ضرورة لها وان نتدارس سويا بعض المصطلحات الاساسية في معجمه . لحسن الحظ يوجد الان في اللغة العربية عدة معاجم نقدية للمصطلحات الالمانية الغربية ، لا تكفى بنقل المصطلحات والمفاهيم الغربية وانما تقدم رؤية نقدية ، وهي بذلك تعمق

من رؤيتنا لها ، على عكس التراجم والمعاجم التي تجعل همها نقل آراء الآخر بدقة بالغة وحسب . ومن هذه المعاجم : دليل الناقد الأبيي للدكتورين سعد البزعي وميجان الرويلي (العبيكان بالرياض ، المملكة العربية السعودية ١٩٩٥) والمصطلحات الأبية الحديثة : دراسة ومعجم إنجليزي- عربي للدكتور محمد عنقي (الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية ١٩٩٧) ورغم الإسهام اللفظي الذي يسم خطاب دريدا إلا أنه يمكن ببساطة تقسيم مصطلحاته إلى قسمين : مصطلحات الثبات والمركز (الحضور - التمركز حول اللوجوس - التمركز حول المنطوق ... الخ) ومصطلحات الانزلاق والتفكيك (الاخترجلاف - النصوصية - الهوة . الخ) وبنية فكر دريدا ، شأنها شأن بنية فكر نيتشه تتجه نحو البرهنة على أن الثبات وهم وإن السبيلة هي " الحقيقة " الوحيدة .

واهم مصطلحات الثبات عند دريدا هو " الحضور " (بالفرنسية : بريزاتسي Presence) وهو مصطلح مرادف لكلمات أخرى في الفلسفة الغربية مثل " اللوجوس " (اللوجوس في القبالة (التراث الصوفي الحلولي) اسم الإله الأعظم - أكبر تركيز للحضور الإلهي) و " عالم المثل " و " الكليات النهائية المتجاوزة " . وقد نكر دريدا نفسه بعض المرادفات الأخرى ، مثل : " الجوهر " و " الحقيقة " و " الوجود " و " الغرض " وعرفه بأنه الأساس الصلب للثبات لاى نسق فلسفي . و " الحضور " مقولة أولية قبلية توجد في البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع ، وهو مكثف بذاته لا يستند وجوده (حضوره) إلى شئ إلا نفسه ، فهو الأساس الذي لا يحيل إلى شئ خارجه ، وهو الأصل الذي يستند إليه كل شئ ، وهو مصدر الوحدة والتناسق والمعنى في الظواهر ، وهو لا يتجاوز الإنسان وواقعته المحسوس ، ويتجاوز التفاصيل الحسية ويهرب من قبضة التصيرة .

ومصطلح الثبات الآخر هو " التمركز حول اللوجوس " (بالإنجليزية : لوجوسنترستي Loga-centricity) ويذهب دريدا إلى أنه لا يوجد فكر تنسقي بدون أساس ثابت خارج عنه ، بدون لوجوس ولذا فالفكر المتمركز حول اللوجوس فكر ملوث بالميتافيزيقا يدعي لنفسه العالمية والشمول .

واخير هناك مصطلح " فونوسنتريستى (hono-centricity) والذي نترجمه بـ " التمرکز حول المنطوق ". ويرى دريدا ان التراث الفكرى للحضارة الغربية يقوم على ثنائية المنطوق / المكتوب ، وان المنطوق - حسب التصور الغربى - له اولوية واسبقية على المكتوب ، اى ان اللغة المنطوقة فى مرتبة اعلى من اللغة المكتوبة بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة ، فالكلام المنطوق يفترض ان فحوى الكلمات موجود بشكل مباشر فى وعى الناطق ، وهو ما يعنى ان المعنى له اسبقية على الكلام وانه منفصل عن النظام الدالى ، وانه قد هرب من الضيورة المتمثلة فى رقص الدوال ، اللغة ان هى الاداة (المعنى فى بطن الشاعر قبل ان يتحول الى قصيدة) . والشخص الحى الناطق بالكلمات هنا هو الوسيط بين المعنى الذى فى عقله واللغة التى ينطقها .

ان الكلام المنطوق تنطق به ذات نسائية متماسكة تتحدث عن افكار مستقرة فى الذهن ، فكان هناك ذاتا مستقرة وموضوعا مستقرا . والمنطوق ، بذلك يشير الى الاصل (الحضور واللوجوس) بشكل مباشر وبدون وساطة ، فهو اقرب اليه (من المكتوب) واكثر شفافية . وهذا يعود الى ان كاتب الكلام المكتوب غالب بعيد ، لا يتفاعل مع المتلقين بشكل مباشر ، والنص المكتوب (على عكس الكلام) تعبير غير مباشر لانه يصل الى المتلقى من خلال القلم والمطبعة والاوراق . فاذا لم يفهم المتلقى ما جاء فيه ، لا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب ، فالنص المكتوب منفصل عن كتبه ، كتب على الورق واصبح نصا يمكن تداوله واعادة طبعه وتفسيره ، ويمكن استخدامه بطرق لا يمكن ان تخطر على بال الانسان الذى كتبه . ولذا فإى تفضيل للمنطوق على المكتوب - من منظور دريدا - هو تعبير عن " التمرکز حول اللوجوس " وعن " الميتافيزيقا المتعالية المرتبطة بذلك " ، وعن الرغبة فى الوصول الى (او على الاقل الاقتراب من) الحضور والمنلول المتجاوز .

مصطلحات السيولة :

فى مقابل مصطلحات الثبات هذه يطرح دريدا مجموعة من مصطلحات الحركة والسيولة من اهمها مفهوم " الاخترجلاف " (ترجمتنا لكلمة " لايفيرانس (Ladifferance) التى صكها دريدا وهى تليد معنى "الاختلاف" و "الارجاء").

فالمعنى - حسب تصور دريدا - يتولد من خلال اختلاف دال عن آخر ، فكل دال متميز عن الدوال الأخرى . ومع هذا فثمة ترابط واتصال بين الدوال الواحد والآخر (وليس بين الدوال والمدلولات) ، فكل دال يتحدد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى ، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة (فهو غائب رغم حضوره) إذ أن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي جاء قبله والذي جاء بعده ، ووجوده نفسه يستند إلى اختلافه . ويضرب التفكيكيون مثلا بالبحث عن معنى كلمة في القاموس فلن نجد أن تعرف معنى كلمة "قطة" فسيحدد معناها من خلال اختلافها مع كلمتي " نطة " و " وبيطة " كما أن القاموس سيخبرنا أن " القطة حيوان " مما يحيلنا إلى كلمة " حيوان " لتعرف معناها ، وهناك سنعرف أنه " كقن نو أربعة أرجل " التي تحيلنا إلى كلمتي " كقن " و " أرجل " أي أن عملية الاحالة عملية دائرية لا تنتهي ، أي أن دائرة الهرمنيوطيقا هنا دائرة مفرغة لا تؤدي إلى نهاية أو معنى فكل تفسير يؤدي إلى تفسير آخر . وهذا يعني أن مدلول أي دال مطلق ومزجل إلى ما لا نهاية ، وهو ما يؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول (لسقوطه في شبكة الاخترجلاف) وإلى استحالة الوصول إلى المعنى والحقيقة وإلى لعب الدوال اللامتتاهي (ولا يمكن أن يوقف هذه العملية سوى المدلول المتجاوز ، أي الإله أو المركز الثابت الذي يقف خارج شبكة لعب الدوال) .

والاخترجلاف هو القوة الكلمنة في اللغة الدافعة لها والمقوضة للدلالة في ذات الوقت . ويبين دريدا أن معنى الكلمة (دلالتها) ليس كامنا فيها ، فهي لا جوهر لها ، وإنما يتحدد من خلال الاخترجلاف ، أي أن مدلول كل كلمة يتحدد من خلال غياب المدلولات الأخرى ، فحضور الدال وارتباطه بمدلوله هو غياب الدوال والمدلولات الأخرى . ولكن ، رغم غياب الدوال الأخرى ، فإن الدال الحاضر يستدعيها عن غير وعي . ولذا ، فتنى حينما أفكر في الدال المائل أماسي وأركز عليه ، أفكر عن غير وعي في الدوال الأخرى . وكل دال يحتوى على أثر (بالانجليزية : ترييس Trace) من الدوال التي يختلف عنها سواء وردت قبله لم وردت بعده . ومعنى الدال عنه دائما ، وليس له حضور كامل قط ، فهو جزء من شبكة العلاقات الدلالية (غائب / حاضر) . ومن خلال عملية الاخترجلاف عبر المسنين ، يحدث تراكم للأثر ، الأثر تلو الآخر ، ويبدو هذا التراكم وكأنه المعنى

الثابت والمستقر للكلمات ، ولكنه في واقع الامر ليس كذلك ، فهو مجرد وهو : مجرد " اثر " (وهذا المصطلح من اهم مصطلحات السيولة عند دريدا) .

والنتيجة ان اللغة - حسب تصور دريدا - ليست طاهرة تماما ، ذلك لان كل كلمة تحتوى اثرا من الكلمات السابقة وتترك اثرا في الكلمات اللاحقة ، ولذا يفيض المعنى عن ارادة الكاتب وعن حدود النص ، وبذا يحل الاثر محل الحضور وينمحى الاصل تماما ف لا يبقى من الاصل سوى الاثر ، فالأثر هو الاصل الذي لم يبدأ شيئا ، فهو اصل بلا اصل ، ومن ثم فان الانسان يجد نفسه بلا اصل رباتى او ملامى ولا يبقى امامه سوى الضرورة للثبته والنسبية المطلقة .

وكل هذا يؤدى الى ما يسميه دريدا " تنثر المعنى " وهي ترجمتنا لكلمة "ديسمينيش dissemination" التي يستخدمها دريدا في مقام كلمة " دلالة " والكلمة من فعل "ديسمينيت disseminate" بمعنى " يبعث " او " ينثر الحبوب ". والمعروف ان احد مقاطع الكلمة " سيمين Semen " تعنى "بذر" او "سائل المنى" ؟ والمعنى المباشر للكلمة عند دريدا هو " ينثر المعنى " . ومع هذا فان للكلمة عدة مستويات :

١- معنى النص منتشر ومبعثر فيه كبنور تنثر في كل الاتجاهات ، ومن ثم لا يمكن الامساك به : تشتت المعنى : لعب حر لامتناه لأكبر عدد ممكن من المعنى .

٢- تأخذ الكلمة " وكان لها دلالة بون ان تكون لها دلالة " اي انها تحدث اثر الدلالة وحسب .

٣- نفى المعنى .

ويطرح دريدا مفهوم " ابوريا (aporia) وهي كلمة يونانية تعنى " الهوة التي لا قرار لها " . والهوة (ابوريا) عكس الحضور الكامل او الاساس الذي نطمئن اليه ، او على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب . واذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول ، فالهوة هي الضرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شئ فهي دليل على ان الواقع متغير بشكل دائم . ولاهرب من التغير ، فحتى التغير نفسه (شكله - طريقته - نمطه) متغير . والهوة دليل على ان اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها وان الدال منفصل عن

المدلول . ان الهوة هي احد اسماء المطلق / النسبى فى الخطاب التفكيرى . وقد وصفها دريدا بتها المحدد غير المحدد ، والمتناهى غير المتناهى ، والحضور / كغياب .

والهوة (ابوريا) مرتبطة تماما بفقدان الحدود والمسئولية والهوية ، فهى تشير الى عالم لا يوجد فيه اى ثبات ولا يوجد فيه اى توى لثبات . ولن تكون هناك عودة للميتافيزيقا او للتمركز حول اللوجوس ، ولا حتى ما هو خلف الميتافيزيقا (ميتا فيزيقا) فهو دائما بقاء فى براءة الصيرورة فى عالم من الاشارات بلا خطأ ولا يمكنها ان تخطى لانها تشير الى اية حقيقة . فالاشارات بلا اصل (وهذا يعنى فى الخطاب التفكيرى ، انها غارقة عالم الصيرورة المادى المسائل) فهو عالم " تصاحبه ضحكة ما " و " رقصة ما " ... تأكيد فرح للعب العالم ونسيان نشيط للوجود " (نتيشه فى اصل الاخلاق) فهو لعب بلا امن ، لعبة الصدفة المطلقة حيث يستسلم الانسان الى اللامحدود ، فالمستقبل غير مطلق وهو خطر كامل . والهوة هى النقطة التى تنفصل فيها سلسلة الدلالات عن سلسلة المدلولات ، ويبدأ انزلاق الدوال وتبدأ عملية الاخترجلاف وتراكم الاثر وتناثر المعنى .

النص والتناص :

ورغم انكار دريدا المتكرر لوجود اى ثنائيات فى خطابه وزعمه انه تجاوزها فثمة ثنائيات كثيرة مثل ثنائيات الثبات والحركة ، والصلابة والمسيولة ، تجرى فى معجمه جريان التيار الكهربائى القوى الخفى فى سلوك اى آلة . واحدى هذه الثنائيات هى ثنائيات العمل والنص (بالانجليزية : وورك اند تكست Work and Text) . والعمل هو النص الذى له حدود ومعنى ومركز (فهو ملوث بالميتافيزيقا) ويتسم بانه متماسك ويشير الى صناعه الاول وينطوى على معنى الغائبة ، وهو بهذا قد افلت من قبضة الصيرورة وحقق ثباتا وتماسكا ومن ثم تجاوزا .

اما النص فهو لا حدود له ولا مركز ، غارق تماما فى عالم الصيرورة (فهو متظهر تماما من الميتافيزيقا) بل ان النص نفسه يشبه دوامة الصيرورة . فالنص متعدد المعنى بشكل مطلق لانه يستحيل الاتفاق على معنى او معيار متجاوز . ولذا فان هناك معانى بعدد القراء ، فهو مجرد مجال عشوائى للعب الدوال ورقصها

والشفرات المتداخلة ، فالمعنى الذى يتوصل لها القراء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة ، الى ان يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعا من العبث النقدي . ويؤدي هذا الى حالة من السيولة والى اخفاء الحقيقة وتعدد المعنى .

وتذهب سوزان هاندلمان الى ان التعددية عند دريدا هي محاولة لنقل الشرك الى عالم الكتابة . بحيث يحل تعدد المعنى محل تعدد الالهة ، وتصبح تعددية المعنى انكرا للمعنى واتكرا للتواصل بين البشر ، اى ان تعددية المعنى ليست تعبيرا عن ثراء الواقع الانساني وتعدد جوانبه وانما هي فى واقع الامر اطلاق حلة من التعددية المفرطة المسئلة المنزلة التى تقوض المدلول المتجاوز (الاله - اللوجوس) الذى يمنح الواقع تماسكه ومعناه ومن ثم فهي تقوض الاساس الذى يبنى عليه الانسان انسانيته (اللغة - الذاكرة التاريخية - النظم الاجتماعية) ؟ ان التعددية هنا لا تؤدي الى تفكر وجود الاله وانما تؤدي ايضا الى تفكر وجود الانسان ككيان ثابت مستقل فى عالم الطبيعة المادية المسئلة . فلماذا دريدا جنري حقيقى ، فهو ليس كافر بالله وانما هو كافر ايضا بالانسان وبأى ثوبت .

وكما زدناك تعددية للنص ، تعذر بل استحال الوصول الى " اصل " ، سواء اكان صوت المؤلف ام مضمونا يحلوى الواقع لم حقيقة فلسفية . وان كانت هناك حقيقة ما ، فهي فى داخل النص وليست خارجه ولا يوجد شئ خارج للنص " (على حد تعبير دريدا) . ولكن اذا كان لا يوجد خارج للنص ، فلا داخل له ايضا ، فليس هناك مضمون محدد (وهذا تعبير عن محاولة الغاء الثنائية : ثنائية الداخل والخارج) . والنص من هذه الناحية يشبه المجتمع الاستهلاكى ، فنحن ننتج لنستهلك ونستهلك لننتج ، ولا يوجد شئ خارج حلقة الانتاج والاستهلاك ولا يوجد شئ داخلها ايضا ، فهي لا تؤدي الى تحقق امكانيات الانسان وانما تؤدي الى مزيد من الاستهلاك .

لا يوجد شئ اكيد فى النص سوى الحيز والفراغات بين الحروف المكتوبة بالحبر ، فالنص اسود على ابيض (بالانجليزية : بلاك اون بلاك on black blank) مجرد حبر على ورق : شئ محسوس مادي : علامات بين اشارات صماء بينها فراغات صماء لا تشير الى شئ خارج نفسها ولكنها لا حدود لها . فلنعب

الدلالات لا نهائية له ولا يتوقف الا بشكل عشوائي وعرضي ، عند هامش الصفحة او في نهايتها مثلا .

واذا كان الاخترجلاف هو العنصر الاساسي داخل النص ، فان التناص هو العنصر الاساسي خارجه ، فالمعنى داخل النص يسقط في شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف ، ويسقط النص ككل في نفس الشبكة من خلال التناص . فالتناص هو الاخترجلاف على مستوى النصوص . فكل نص يقف بين نصين ، واحد قبله وواحد بعده ، وهو يفقد حدوده فيما قبله وفيما بعده ، وفي كل النصوص الاخرى التي تركت اثارها على النصوص التي تسبقه وعلى النصوص التي تاتي بعده ، فكل نص هو اثر او صدى لكل النصوص الاخرى اي ان النص ليس له هوية محددة واضحة ، فهو مجرد وقع او صدى . والنص يفيض ويلتحم بالنصوص الاخرى (تماما كما تفيض اللغة داخل النص بلفظ في المعنى لا يستوعب داخل حود النص نفسه ، تماما مثل الذات التي تفقد تماسكها فتلتحم بالذوات الاخرى) . كل هذا يعنى ان النص يوجد في كل النصوص الاخرى من خلال اثاره التي يتركها ولكنه لا يوجد بشكل كامل في اي مكان ، فهو حاضر غلب دائما ، ان حالة التناص هذه حالة سيولة كاملة .

ولكن حتى الناقد نفسه يقع لسير النص اللغوي وشبكة الدلالات ، ولذا فهو حينما يتحدث فانه يتحدث لنفسه عن نفسه ، ذلك لان الكلمات لا تقول ما يعنيه هو واتما ما تعنيه هي ، فكلماته واقعة في شبكة الصيرورة ولعب الدلالات ، ولذا فكل قراءة هي اساءة قراءة (بالانجليزية : ميسريدنج misreading) وهذه هي القراءة الوحيدة الممكنة فاللغة لا توصل وكلنا واقعون في شبكة الصيرورة ، لاننا لا نتواصل ولا نستطيع الا اللعب واساءة القراءة وسوء التفسير .

وافضل النصوص هي النصوص المكتوبة (لا المنطوقة) فان النص المكتوب ينفصل عن مبدعه ولذا لا يمكن اغلاقه ، ويستطيع الناقد ان يتلقاه ويفرض لرائته عليه ويقوم بربط بعض اجزائه التي لم يقم المؤلف نفسه بالربط بينها (اي ان القارئ يصبح هو الكاتب) . وهو يرى علامات غير مقصودة واصداء واثرا للنصوص الاخرى . وهكذا نجح التفكير (بالانجليزية : دي كونستراكتشن deconstruction) في اسقاط حجة النصوص ، اي نصوص (

بالانجليزية : دى تكستواليزشن (detexualistion) ومع سقوط النصوص تسقط
الذاكرة التاريخية والوعى الانسانى اى يسقط الانسان ككائن متميز عن الكائنات
الآخري .

التفكيك والتقويض :

كل هذا يوصلنا للفعل التفكيكى الاكبر " دى كونستراكت decountruct " (وهو من الأفعال التى تبدأ بمقطع de) وقد ترجمها الدكتور سعد البارغى وميجان
الرويسى فى دليل الناقد الابى بالتقويسية ، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية (وذلك ان
اردنا ترجمة المفهوم الكامن وراء الكلمة لا للكلمة ذاتها ، وهذه اشكالية حقيقية
تواجه المترجم العربى من اللغات الاوربية ، حيث يتكئ من خلال المفردات نموذجا
حضاريا متكاملاتعجز الترجمة الحرفية عن نقله ، بل انها تظمن معالمه احداثا
وتفصل المصطلح عن النموذج الحضارى الكامن وراءه) .

ويدعى دريدا ان التفكيك ليس عميا ولا تقويسيا مع انه هو نفسه يتحدث
عن اجهاد اللغة الذى سيؤدى الى موت الكلام وحضرة الكتب . وقد عرف هو ذاته
التفكيكية بقها " تهاجم الصرح الدلخلى ، سواء الشكلى او المعنوى ، لتوحدات
الاساسية للتفكير الفلسفى ، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية اى الاشكل
التاريخية للنسق التربوى لهذا الصرح والبنيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية
لتلك المؤسسة التربوية " . وحيث انه لا ينكر بدلا لكل هذه المؤسسات ، فمن ما
يهدف اليه تقويض وهدم حتى لو سماه هو " تفكيك " حتى لو ادعى انه ليس عميا
او تقويسيا .

وكلمة " تفكيك " فى تصورنا مرادفة لمصطلح " ما بعد الحداثة " او على
الاقل تنويح عليها (على الرغم من ان دريدا اكرر ذلك فى حوار له مع المثقفين
المصريين فى القاهرة) فلكر ما بعد الحداثة فكر تقويسى معاد للعقلانية والمركزية
والثبات ويحاول ان يظل غارقا فى الصيرورة ، فهو تعبير متبلور عن الملاية
الجديدة المسئلة ، شانه فى هذا شأن التفكيكية .

وتصدر ما بعد الحداثة عن الايمان بان اى نظم فلسفى او دينى يستند الى
نقطة بدء ثابتة متجاوزة (اساس - اصل) وهذا الايمان بالاصل الثابت المتجاوز .

الاله او لكل المادى المتجاوز) الذى يطو على لعب الدوال وصيرورة المادة - فى تصور دعاة ما بعد الحداثة - يتناقض تماما مع الواقع المادى الذى يعيش فيه الانسان وصيرورته الدائمة ، فالمادية الحققة ضد الثبات وتؤمن بان العالم بلا اصل . كما يرى انصار ما بعد الحداثة ان اللغة ليست اداة جيدة للتواصل ، فثمة انفصال بين الدل والمدلول يودى الى لعب الدوال المستقل عن ارادة المتكلم . فالانسان لا يتحكم فى اللغة بل ان اللغة هى التى تتحكم فيه فاللغة تشبه للمرأة اللعوب التى توهم المتحدث / الذكر ، الذى يريد ان يطوعها باتباعها تطيع امره ، ولكنها فى واقع الامر تفعل عكس ما يريد تماما . وهذه الافكار هى ذاتها البنية التحتية الفكرية للتفكيرية . لكل هذا يمكن القول بان الرؤية الفلسفية هى " ما بعد الحداثة " . اما " التفكيرية " فهى منهجا فى تفكير النصوص واطهار التناقض الاساسى الكامن فيها .

تحاول التفكيرية / تفويض النص بان تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (وهو ما يشار اليه الان بالعربية بعبارة " المصكوت عنه ") وهى تعارض منطق النص الواضح المطن وادعاءاته الظاهرة ، بالمنطق الكامن فى النص ذاته ، كما انها تبحث عن النقطة التى يتجاوز فيها النص القوائين والمعايير التى وضعها لنفسه ، فهى عملية تعرية للنص (بالانجليزية : دى نيود denude) فعل الحز بضاف لترسامة الافعال التفكيرية) وكشف او هتك لكل اسراره (بالانجليزية : دى مستفاى demystify) وتطبيع لاوصاله وصولا الى اسلمه الذى يستند اليه . ويرى التفكيريون انه يوجد داخل كل نص يدعى لنفسه الثبات تنتفض لا يمكن حسمه ، بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة ، وباطنه الواقع فى قبضة الصيرورة ، فكل نص يحتوى على افكار متسقة بشكل ظاهرى ، ولكنها متعارضة بشكل فطى . ولكن علاقة النص بالواقع لا تختلف عن علاقة الدال بالمدلول ، اى انها علاقة واهية للغاية ، لان النص فى واقع الامر يستند الى ذاته ولا يشير الى شئ خارجه واتما يشير الى ذاته . وقد جعل التفكيريون همهم تفكير كثير من الافكار الاصولية (الدينية والمادية) وتوضيح استحالتها والتناقض الاساسى الكامن داخلها ، بحيث يظهر ان اللوجوس (المدلول المتجاوز - المركز) الذى يستند اليه اى نص او ظاهرة والذى يوقف لعب الدوال ، يحتوى على تناقضات اساسية لا يمكن حسمها ومن ثم تسقط عنه قداسته وثباته ومركزيته فيسقط فى قبضة النسبية

والصيرورة ، كما تحاول القراءة التفكيكية للنصوص ان تبين ان التناقضات الكامنة داخل نص ما ثنائيات متعارضة بشكل لا يمكن حسمه (من خلال العودة الى نقطة الاصل الثابت) وهي ايضا ثنائيات متداخلة متشابكة ، ومن ثم تصود حالة من الانزلاقية واللعب ويتهدم اي ترتيب هرمي او اي تنسيق للواقع .

وحيثما يصل النص الى طريق مسدود وتظهر الهوة الموجودة داخله (العنصر الذي يهرب من قبضة كل للنظم المعرفية) عندئذ يظهر عدم تماسك النص وانعدام اتساقه الداخلي فيتعثر المعنى الظاهر ويتناثر ، بعد ان كان متماسكا وله مركزه الواضح ، وتنزلق الدلالة من عالم ترابط الدال والمدلول الى عالم من اللا تحدد والفصل الدال عن المدلول .

وتتم عملية التفكير على مرحلتين : يقوم الكاتب بالتصق في النص حتى يصل الى الافتراضات الكامنة فيه والى المنظومات القيمية والمعرفية التي يستند اليها ، والى افتراضاته الاصولية واساسه الميتافيزيقي الكامن . اما المرحلة الثانية ، فهي حين يبدأ الناقد في اكتشاف عنصر ممان في النص (تفصيلات هامشية - مصطلحات غير هامة متكررة - اشعارات عابرة) فيأخذ الناقد للتفكيكي ، ويظل يعنى فيها ويحملها بالمعنى حتى يبين احتواء الكل الثابت المتجاوز على تفاصيل تقويض من كليته وثباته وتجاوزه ، وحتى يبين مدى اشتراك الثنائيات في السمات رغم اختلافها ، فهما ليسا متعارضان بما فيه الكفاية وبذلك يتداخل قطبا الثنائية وتختلط حدودهما .

ويضرب الناقد الماركسي تيري ايجلتون مثلا على التحليل التفكيكي . تذهب المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) الى ان الرجل هو الاصل الثابت (المبدأ الاول - اللوجوس) والمرأة هي العكس . هذه هي ثنائيات الاولية التي نظن انها تتسم بالصلابة والتحدد . ولكن للمرأة في واقع الامر ، هي الاصل الاخر المسكوت عنه . والمرأة عكس الرجل ، ولذا يمكن ان يشار اليها على انها "الرجل الاخر" فهي ليست برجل وانما هي رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية) . ولكن الرجل عن طريق استبعاد عكسه واخفائه وعن طريق تعريف ذاته الرجولية كتنقيض للمرأة ، فكل وجوده وهويته مرتبط تماما بمحاولته تأكيد وجوده

المستقل عن المرأة وحدوده التي تفصله عنها فهو يعرف ذاته في مواجهة المرأة ،
 والمرأة على علاقة قوية به باعتبارها صورته العكسية . انها صورة ما ليس بهو ،
 وهي تعبير عن غيابه الذي يخاف منه ، فهو يريد تأكيد حضوره الكامل . ولكنها
 تصبح بذلك عنصرا اساسيا في تذكيره بذاته ، فحضوره مرتبط بغايبها . ولذا فان
 الرجل يحتاج لهذا الاخر حتى حينما ينبذه ، ومضطر ان يعطى هوية ايجابية لما
 يعتبره لاشئ فكيانه معتمد عليها بشكل طفولي ويتوقف وجوده على استبعادها .
 وهو يستبعدا لانها قد لا تكون هذا " الاخر " على اية حال فلعلها اشارة على شئ
 في الرجل ذاته شئ يود ان يكبته ويستبعده خارج وجوده وخارج حدوده . فلعل ما
 هو خارج الرجل يوجد داخله ، وما هو غريب قريب . لكل هذا ، يجد الرجل انه في
 حاجة ماسة الى ان يحرس الحدود المطلقة التي تفصل بين عالمه وعالم المرأة وهو
 بلعل ذلك بكل ما اوتي من قوة بسبب خوفه من ان تحطم هذه الحدود مسألة ممكنة
 ومحتملة ، فالحدود ليست مطلقة كما قد يبدو لاول وهلة .

ولغو الحديث (هذا) يستند الى افتراض حالتين مستحيلتين :

١- حالة من الذكورة الكاملة المنفصلة تماما عن الانوثة ، من جهة ، ومن
 جهة اخرى حالة من الانوثة الكاملة المنفصلة تماما عن الذكورة ، اذ توجد حدود
 صارمة تفصل بينهما .

٢- حالة اخرى من السيولة الكاملة حيث لا يوجد اي فرق بين الذكر والانثى
 ولا توجد اي حدود تفصل بينهما .

هذا يعني ان الحدود بين الرجل والمرأة اما ان تكون حدودا مطلقة او لا تكون
 على الاطلاق . فلذا كتبت الحدود مطلقة ، فهي حالة صراع بين الذكر والانثى
 وتربص كامل وثقافية متعارضة صلبة ، واذا كان لا توجد حدود ، فهي حالة نوبان
 كامل وفقدان للهوية . (ثمة تشابه بنيوي بين هذا الموقف والموقف الغربي العظمى
 الحديث من الطبيعة / المادة : اما علاقة غزو وسيطرة وتسخير ، او علاقة قبول
 واذعان قوائنها وحتمياتها ، دون بحث عن المقولة الوسط :/ التوازن بين الانسان
 والطبيعة الذي لا يترجم نفسه الى التحلم او انفصال كامل ، وانما الى مسافة تفصل
 بينهما ، ولكنها ليست هوة ، ومن ثم يمكن التفاعل الخلاق بينهما . وقد ترجم هذا

النمط نفسه الى استقطاب علاقة الذات بالموضوع ، وهو تعبير عن الرؤية المادية لعلاقة الخالق بالمخلوق ، حيث يحل الخالق في مخلوقته ويلتحم بها ثم يذوب فيها ويختلى ويموت)

وما يستتبعه التحليل التفكيكي لعلاقة الرجل بالمرأة هو ادراك ان ثنائية الذكر والانثى ثنائية حقيقية ولكنها ليست مطلقة ، ولا هي مهددة بالاختفاء ، فهي ثنائية فضفاضة . ان العلاقة بين الرجل والمرأة ليست علاقة صراع او نوبان كامل ، لذ توجد اتفاقية مشتركة تنوب فيها الفروق بين البشر دون ان يفقدوا هويتهم .

لهذا يمكن ان يتصارع البشر (يتدافعوا في المصطلح الاسلامي) وان يتوصلوا ، للذكور مع للذكور ومع الاناث ، والاناث مع الذكور ومع الاناث ايضا ، والذكر يدرك هويته من خلال التواصل مع المرأة لا من خلال الصراع معها ، فليس بالصراع وحده يحيا الانسان ، وليس بالصراع وحده تتحدد الهوية . (وتعريف الهوية هنا يذكرنا بالتعريف الصهيوني للهوية اليهودية ، فهذا التعريف يذهب الى ان اليهودي عبر تاريخه في صدام دائم مع الاخير ، ومع هذا يطالب الصهيونية ان يصبح اليهود امة مثل كل الامم ، وتصبح الدولة الصهيونية مثل كل الدول : من الفرد الكامل الى الاندماج الكامل ، ومن الانفصال الى الانحام) .

ان النقد التفكيكي لا يفك النص ويعد تركيبه ليبين المعنى الكامن في النص (كما هو الحال مع النقد التقليدي) ولما يحاول ان يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والافتتاح الكامل ، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب الدوال ، ومن ثم تختلى الثقافات والاصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا . فالتفكيكية هي احدى التبديلات للعديد الملامية الجديدة والاعلامية السائلة .

الاله والجوكر :

وقد ظهرت تزلزلية دريدا بشكل واضح حينما حضر الى القاهرة . فها هو ذا فيلسوف التفكيكية والتفويضية والانزلافية دريدا والسيولة الفلمسفية يقرأ بشكل متعجل شيئا عن مصر ، ثم يخبرنا بلهجة الواعظ الوثائق من نفسه ان هناك اكثر من

مصر ، اى ان هناك عدة هويات مصرية ، ومن ثم فمصر هى مصدر اللاتحاد .
واحدى حيل التفكيكيين ان يبينوا ان هناك اكثر من مركز وان ثمة تعددية مفرطة
تتجاوز الحدود التى وضعها النص لنفسه . اى ان هناك فاقضا للمعنى . هذا الفاض
يهدم المعنى ويفك المركز ويقوض الصرح ويهدم البناء ... الخ . هل يفعل دريدا هنا
شيئا معاشا بمصر ؟ هل يستخدم "للتعددية" التى تسم الواقع الانساقى كمنظر من
الدخان يختبئ به التعددية المفرطة التى تقويضه ؟ فإذا كانت مصر بالفعل ذات
هويات متتابعة (والبقية تلتى) الا يعنى هذا ان مصر لا هوية لها ، او انها هويات
زائلة متتابعة ، او انها يمكنها ان تكتسب اية هوية قد تقترحها علينا اسرائيل
بتشجيع البيت الابيض وبمساعدة البنلاجون (مثل الهوية الشرق اوسطية على سبيل
المثال) وكان هوية مصر دال بلا مدلول ، او كانت دال بتر القص لانه سقط فى قبضة
الضرورة وشبكة الاختلاف والارجاء ؟ ما معنى ان يكون لبلد ما هويات مختلفة ،
وجوهر مفهوم الهوية هو مجموعة من السمات التى تتشكل عبر التاريخ ، وتعبر
عن نفسها من خلال فساق حضارية ولغوية واخلاقية وسياسية وفلسفية واقتصادية
تنقسم بقدر من الثبات ، رغم كل ما يعترضها من تغير ؟

ويتحدث دريدا عن مصر الفرعونية ، وعن الاله تحوت باعتباره شخصية
تقف فى مواجهة كل ما يمثل الاب وسلطته : " تحوت ليس مكان ، ولكنه يمكن ان
يمثل كل الشخصيات والامكن . اذا ، الاله / الكلمة تحوت تلعب / يلعب كل الاموار ،
ويأخذ حركة الابدال والاحلال المستمرة ، وهو الذى اخترع هذه اللعبة بكاملها
الجوكر فى ارادة هذه اللعبة بكاملها " . هل هذا الكلام له اساس فى علم التاريخ ؟
وهل يوافق عليه بعض علماء المصريات ، لم ان دريدا يفكك النص ويفكك التاريخ
ليفرض رؤيته باعتبار الدال ليس له علاقة قوية بالمدلول ؟

للجابة على هذا السؤال قمت ببحث صغير فانا لست من علماء المصريات .
فاتصلت بصديقى الدكتور احمد عفيفى . كما استشرت المعاجم التالية : موسوعة
الادبان لفرجيليوس والموسوعة البريطانية والدليل القصير للمثولوجيا الكلاسيكية
من تأليف ج . م . كيركود والقاموس الكلاسيكى القصير من تأليف سير سميت (
وكلها بالانجليزية) وديانة مصر القديمة لاولف ارمان ومعجم الحضارة المصرية
القديمة لجورج بوزنر والحرين (وقد نشرت مكتبة الاسرة ترجمة لهذين الكتابين

الآخريين) ؟ فوجدت ان تحوت هو اله القمر ويبدو انه مسيطر على كل ما يتعلق بالثقافة الذهنية مثل اخراع الكتابة وتسجيل الاحداث والقوانين . وكان بحسب الزمن والسنوات والتقويم ، وهو مؤسس النظم الاجتماعية ، وهو الذى يشيد المدن ويضع حدودها ، وهو وزير وقاضى وكاتم سر الالهة ومستشارها وممثلها فى الارض ، ورب كلمات الالهة ومفسرها وهو الذى يزن قلوب الموتى فى يوم الحساب ويخبر الاله اوزوريس بالنتيجة . وهو الى فضل هذا كله ساحر بارع يستطيع تحويل اى شئ يريد الى اى صورة يشاؤها (وذلك لمعرفة بقوة الكلام الخلاقة) . وهو الذى حمى ايزيس خلال فترة حملها ، وشفى حورس من الجرح الذى سببه ست . وان اردنا تفسير دلالة الرمزية (من منظور خطابنا الحديث) لقلنا ان تحوت هو رمز للثقافة والانسانية والذاكرة التاريخية : انه رمز اتسلاخ الانسان عن الحالة الطبيعية ودخول عالم الحضارة . وان كانت عنده مقدرات سحرية لذلك لانه تعلم الكلمة عن الاله . فالاله هنا هو الملول المتجاوز ، الذى يوقف لعب الدلالات وزحف عبثية الطبيعة على الانسان ، وهو الذى يمنح الانسان قداسته ومركزيته ، ومن الواضح ان تحوت ليس شخصية متمردة ، بل انه يار بالام اوزوريس .

فما مصدر حديث دريدا اذا عن تحوت باعتباره لوديب المصرى الذى يثور ضد الاب ، وباعتباره جوكر يلعب كل الامور ؟ يبدو ان الاغريق قد ربطوا بين تحوت واحد واحد الهتهم ، وهو هرميس . وهذا الاخير (فى الاسطورة الاغريقية) سرق ، يوم مولده ، قطيع غنم من اخيه غير الشقيق ابوللو (ولذا فهو اله اللصوص) . ولكن هرميس له جوانب اخرى غير هذه ، فهو على سبيل المثال ، رسول الالهة وفى مرحلة لاحقة يصبح من الهة الحق والحقيقة . بل ان هرميس فى مصر فى العصر الروماني يصبح الوحي الذى يولد الانسان من خلاله والذى يكشف الحكمة الالهية التى يصيبح الانسان بواسطتها تساقا جديدا ، ابنا للاله . فكان الحائنة الصراعية الوحيدة فى تاريخ هرميس يتم محوها تماما فى السياق المصرى . ومن المعروف ان فكرة الاله / الاب غير معروفة فى التراث الفرعونى ومن ثم لفكرة الصراع مع الاب غير مطروحة اساسا . والتراث الفرعونى فى هذا الجانب قريب من الرؤية الاسلامية . فالمعرفة فى التراث الاسلامى لم يسرقها الانسان من اله غيور (كما فعل بروميثيوس الذى سرقها من زيوس ، وكما فعل ادم وحواء اللذان اكلا من

شجرة المعرفة (ون من اذن من الاله) وانما هى هبة من الله سبحانه وتعالى (وعلم ادم الاسماء كلها) - (الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان) . ومن خلال معرفته يصبح الانسان خليفة الله فى الارض كما لنا له قداسته ومركزيته .

يتجاهل دريدا كل هذا ولاشك فى ان هذا لعلم معرفته بالتراث الفرعونى ، فهو ليس عالم مصريات - كما اسلفنا . ولكن يبدو ان خريطته المعرفية الغربية بكل تحيزاتها حددت رؤيته للواقع ولذا نجده يأخذ واقعة هامشية (هرميس وسرقة القطعان) ويتجاهل كل التفاصيل الاخرى ، ويحاولها الى نموذج تفسيرى يؤكد فكرة الصراع والرغبة فى نبح الاب ثم يسقطها على تراث الاخر . ودريدا لا يختلف فى هذا عن كثير من المستشرقين المتمركزين حول تراثهم وتحيزاتهم . كما انه بتحويله تحوت من رمز الاستاتية فى مقابل الطبيعة الى دال منزلق يلعب كل الاوار ، انما يطبق نمونجه التفكيكى الذى يحاول ان يسقط اى دال متجاوز فى قبضة الصيرورة فيصبح له الحق والحقيقة ومخترع اللغة ومؤسس النظم الاجتماعية مجرد جوكر يلعب كل الاوار وهكذا تنزلق مصر والتهتها ، بل وتنزلق كل البلاد وكل الالهة وهو امر متوقع فى عصر العولمة وحرية التجارة والحدود المفتوحة ؟

وموقف دريدا من تحوت مصر ينم عن خيلاء عميقة وعن درجة عالية من اللوجوسنتريستى . واللوجوس هنا هو الذات النرجسية الغربية ، الفردية والجماعية ولعله انطلاقا من هذا سأل دريدا عن عدم وجود الشباب الم يكفه ان قابل بعض المنقذين العرب من المتخصصين فى الحضارة الغربية والفلسفة الحديثة ؟ ام انه يظن ان العالم العربى ، بشيوخه وشبابه واطفاله ، مشغول باشكالياته الفلسفية وبتفصال الدال عن المدلول والاخترجلاف والنصوصية ؟ الم يتصور ان العرب عندهم اسئلة اخرى واشكاليات اخرى لعل معرفته بها كانت تمنحه شيئا من المعرفة ، وتشغله قليلا من الايروسنتريستى وهى من اسوا اشكال اللوجوسنتريستى.؟ بدلا من ذلك جاء دريدا لبحث عن التفكيك فى حضارتنا ومسح تحوت حتى يمكنه ان يدخله قلبه ، واصبح تحوت بتى المدن ومكتشف اللغة ، اله الحق والحقيقة ، اله جوكر تفكيكى .

الاستراتيجية والجنون :

ولكن تحوت فى واقع الامر ليس جوكر الذى يلعب كل الاوار وانما هو دريدا فها هو ذا فيلسوف الشك والتفكيك بخبرنا فجأة وبدون سابق انذار وبيقين عميق انه

يؤمن إيماناً لا يتزعزع ببعض الثوابت . ولكنه قبل أن يفعل ذلك ، ينبهنا إلى أنه سيتلو علينا ما يسميه " شهادة إيمان استاذ يصل وكقته يطلب منكم الآن بأن يكون خائفنا أو غير وفي بعادته " . ما معنى هذه العبارة ؟ هل تعنى أنه قد غير موقفه وتبنى موقفاً جديداً ؟ لا بلأس في هذا فمن حق أي قسان أن يغير موقفه ، فنحن نقضى حياتنا الفكرية في عملية نضوج مستمرة . ولكن الا يستحسن أن يبين لنا مواطن التحول وأسبابه ؟ ولم يستخدم كلمة " خيانة " ؟ هل يصلح الجوكر الدال عن المدلول مرة أخرى ؟ لم أنه استبدل إيماناً بإيمان (أشرنا من قبل إلى الموقف الغربي الحديث من الطبيعة / المادة : غزو أو فدعان ، انفصال أو التحام . هذا النمط الاستقطبي نفسه يتبدى هنا التراجع بين الإيمان الصلب والشك السائل ، وبين الحضور الكامل أو الغياب الكامل ، بين الالتحام الكامل بين الدال والمدلول أو الانفصال الكامل بينهما ، لما المقولة للوسط والإيمان الفضفاض بأن هناك اتحاداً وتفصيلاً ينجم عنهما قدر تساقى من المعرفة يصلح لتفسير حياتنا فهو ما يستبداه تماماً هذا التراجع وفي تصوري أنه تراجع حتمي بسبب غياب المركز المفارق لكل من القطبين ، أي أنه نتيجة حتمية لموت الإله ومحو ظلاله ؟ .

وجوه رسالة دريدا الإيمانية الجديدة هو أنه ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة ، فالجامعة هي صاحبة الحق المبدئي في التفكير كحق غير مشروط وفي قول كل شيء . وهكذا يتحول التفكير إلى نقطة ثبات ميتافيزيقية ، إلى حضور وتمركز حول اللوجوس أو كما يقول هو نفسه : " وبهذا يكون للتفكير (ولا استحق أن أقول ذلك وأطالب به) موقعه المتميز في الجامعة في الطوم الشاملة كموقع للمقاومة التي تضم الجميع " . وهكذا نقض دريدا رؤيته تماماً وسقط سقوطاً شنيعاً في الميتافيزيقا ، (ولعله لهذا تجاهل تماماً سؤالي : هل يمكن تفكير التفكير ؟) لأننا لو لم نفعل ففقه يتحول إلى مطلق ، (لوجوس ؟) وهنا يمكن أن نصل : لم " لا يستحق دريدا بعد أن كتب عشرات الكتب يهاجم فيها نقط الثبات (الحضور - التمركز حول اللوجوس والمنطوق - المدلول المتجاوز) ؟ لم لا يعترض عما بدر منه من تفكير وهجوم على الميتافيزيقا وعلى أي ثبات وأي إيمان ؟ .

وقد سأله الدكتور صلاح قصوه سؤالا في غاية الأهمية والعمق ، إذ ذكره بقوله : " إن التفكير ليس منهجا بل استراتيجية " ثم سأله : ما الهدف من هذه

الاستراتيجية؟ فأغرقنا جاك دريدا كعادته في فيض من الكلمات فقد قال: " ان استراتيجيته نون غاية ، وتفكيره لا هدف له " و " تلك (كما أكد كاهن التفكيرية الاعظم) اشبه بالجنون " ثم اضاف قائلا: " وانما ارضى بالجنون " . هل يقوم دريدا بتفكير خطابه بنفسه بلاعته ان ما يقال هو مجرد جنون وهذيان فيستعصى تفكيره على الاخرين؟ وقد اخبرته عن حالة مماثلة حالة ابن سويون المصري ، الذى كان يكتب شعرا هزلها بفكك نفسه بنفسه ، (" الارض لرض والسماء سماء / وجهنم قبل بلها حمراء " - " عجب عجب عجب / قطط سود ولها ننب " - " وكثنا والماء يجرى حولنا / قوم جلوس من حولهم ماء ") ولكن حينما كان ابن سويون المصري يفعل ما يفعل يكتب قصائد الدال فيها اخبارى محض او يشير الى ذاته وحسب ولا يشير الى اى مدلول فاته كان يعرف وكان مستعمره يعرفون، فنه ينزلق متصدا واعيا بين الدوال ، وانه كان يفعل ذلك اما للترفيه عن مستمعيه او ربما للتغلب على لحظات من العمية تتلب كل قسطن . ولذا كانت قصائده تقابل بالضحك فالجميع كان يعرف انها حالة من الجنون المؤقت تهدف الى الترويح عن النفس المتعبة (وليست رؤية شاملة للكون) . اما ان ياتينا الفيلسوف ويلقى علينا برأيه بمنتهى الوقر ، ثم يخبرنا ان ما يقول هو الجنون بعينه (ليس مجزأ بل فعلا) ثم يطلب منا ان نصدق ، فهذا امر جد مختلف . ان الجنون حالة مستعصية من انفصال الدال عن المدلول فاذا كان المجنون يرضى بالجنون فماذا يفعل العقلاء الراغبون فى الدخول فى حوار يتجاوز الجنون ويتطلب وجود مدلول متجاوز ، وهو فى هذا الحالة الايمان بان الوعى افضل من الغيبوبة ، وان العقل افضل من الجنون وان الصحة النفسية افضل من المرض النفسى . واذا اعترف الفيلسوف بالجنون ، اليس من الواجب عليه الصمت ، لم ان الجنون هنا هو احدى نوات دريدا التفكيرية التى يفرض عن طريقها فكره؟ اليست هذه طريقة فاشية فى التعامل مع الاخر؟ فالمجنون لا يمكن الحوار معه ، ففكره مكثف بذاته ولا يشير الى اى واقع الا للصور والافكار الموجودة فى مخيلته ، تماما مثل الدال المنفصل عن مدلوله .

ثم يكمل دريدا حديثه المجنون / العاقل او العاقل / المجنون او العاقل الذى يدعى الجنون او المجنون الذى يدعى العقل فيقول: " انها استراتيجية نون اتجاه ، فلو عرفت الاتجاه لما ذهبت اليه ، انا اهتم بالمستحيل ولا اهتم بالممكن ، اذ ما قيمة

تحقيق شئ ممكن؟ " وهذا سؤال خطابي يستحق ان نتوقف عنده فهو يفترض ان الاهتمام بالمستحيل دون الممكن مسألة بديهية مقبولة من الجميع ، العلاء والمجائين على السواء والامر فى الواقع ابعد ما يكون عن ذلك . فالاهتمام بالمستحيل ، فى تصورى ليس جوهر الجنون وحسب وإنما هو جوهر الفاشية ، فمن يهتم بالمستحيل ويحاول فرضه على الواقع لابد ان يلجأ للارهاب مثلما فطنت الحركة التفكيكية الكبرى : الصهيونية التى طرحت تصورا مستحيلا : ان فلسطين ارض بلا شعب ، وان الجماعات اليهودية شعب بلا ارض . وقد ثبت من خلال الممارسة ان الارض تعج بسكاتها ولذا كان لابد من اللجوء لدير ياسين وكفر قاسم والطنطورة وغيرها من اليتامى تفكيك الفلسطينيين وبنيتهم الحضارية وفرض المستحيل الصهيونى على واقعهم الفلسطينى بكل ما كان يحوى من امكانيات حضارية انسانية كما ثبت ان الجماعات اليهودية لا تكون شعبا ولذا فهى لا تعود لارض الميعاد (كما كان الزعم والامل) الا بالعنف احيانا او بالرشوة احيانا اخرى (وهى اليتامى تفكيكية نقل بطشا ، ولكنها فى نهاية الامر تفكيكية) . كل هذا يقف على طرف النقيض من محاولة اكتشاف امكانيات الواقع (المادى والانساقى) للكلمة ومحاولة تحقيقها (فك الدولة الصهيونية ، وتأسيس دولة تتسع لكل مواطنيها من كل الاديان والاثنيات) فمثل هذه المحاولة هى جوهر التفكير الثورى الخلاق . لان تحقيق الامكانية ليس مسألة حتمية فهى يمكن ان تجهض من خلال القوة الفاشية ، ومن ثم لا تنتقل من عالم الامكانية لى عالم الواقع .

الانسان والحيوان :

ومن خلال دراستنا لآليات تحليل الخطاب وقراءة النصوص (الابنية وغير الابنية) تعلمنا ان هناك نمودجا كامنا وراء اى نص حتى لو كان فيضا من الكلمات يحاول صاحبها ان يفرقا فيها . وقد بذلت جهدا جهيدا ان احفظ بتوازنى واتا اطلق وانزلق على كلمات دريدا حتى يتسنى لى الوصول الى النمودج الكامن (المدلول المتجاوز) وراء خطابه ، لآلف على ارضه الصلبة واطل على خطابه الانزلاقى التقويضى التلكيكى . وبعد طول عناء وجدت ان تفكيره لا تختلف من قريب او بعد عن النزعة التفكيكية العالمة فى الحدائة الغربية (ولتى اشرنا اليها من قبل) . بقول دريدا فى عبارة كاشفة : " سوف تتناول العلوم الانسانية الجديدة تاريخ الانسان

وتاريخ فكرته وصورته و " ما هو مميز له " وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الانسان وخصوصا التناقض التقليدي بينه وبين الكائن الحي الذي يقال عنه انه حيواني " . ثم يضيف دريدا انه يزعم " ولن اتمكن من التذليل هنا - بان اى من المفاهيم التقليدية " لما يميز الانسان " وبالتالي كل ما نضعه كمنقبض له لا يمكن ان يصمد امام علمى وتفكيكى مناسب . ان ما يقوله دريدا ببساطة شديدة هو انه لا يوجد سوى عالم الطبيعة / المادة وان ثمة قوانين علمة تسرى على الحيوان سريتها على الانسان ، ومن ثم لا بد من تفكيك الانسان برده الى ما هو دونه، اى عالم الطبيعة / المادة والحيوان والاشياء . وهو فى هذا لم يفت بجديد ، فطروحاته التفكيكية المعادية للانسان هذه لا تختلف من قريب او بعيد عن دعاة الاستنارة المظلمة واللاعقلانية والمادية الساقطة الجديدة .

ولكن دريدا لا ينقل لنا مقولته ببساطة ووضوح واتما يلجا الى اغراقنا فى فيض الكلمات مما يضطرنا الى الدخول فى عمليات مركبة من التفكيك واعادة التركيب . فقد قال انه يزعم " دون ان يملك الدليل " ولا ندرى على اى اساس اذا يمكنه ان يطلق التعميمات عن هذه الاشكالية الكبرى فى العلوم الانسانية ، اشكالية الفرق بين الانسانى والطبيعى (المادى) لعله مجرد احساس ام حدس ام تخمين ام حلم ام مجرد جنون ، او لعله الناقد السوبر مان الذى يقول ما يريد ويفرضه على النص الذى مات مؤلفه . من حق دريدا ان يحس وان يحدس ويخمن ويحلم ويجن ، ولكن هل من حقه ان يعمم استنادا الى هذا الاحساس الباطنى الذى لا يستنده اى دليل؟ (ولعله فعل نفس الشئ فى تفسيره لشخصية الاله تحوت) خاصة واته يقرر بعد ذلك (استنادا الى هذا الزعم الذى لا يستند الى دليل) ان "المفاهيم التقليدية لما يميز الانسان عن الحيوان لا يمكن ان يصمد اما تحليل علمى وتفكيكى مناسب" (نعم ان العلمى هنا مرادف للتفكيكى) . ولنلاحظ هنا انه كى يخفف من وطأة النزعة المعادية للانسان ولمركزيته لا يشير الى "المفاهيم الانسانية (الهيومانية)" واتما الى "المفاهيم التقليدية" كى يعطى طابعا ثوريا لعبارة بختبى تضميناتها الرجعية المعادية للانسان واستمرار لنفس التكتيك لا يشير دريدا الى الحيوان مباشرة واتما الى "الكائن الحي الذى يطلق عليه الحيوان" ومصطلح "الكائن الحي" بجمع بين الانسان والحيوان ، اى ان دريدا يؤكد مقولته من خلال استنتاجية بلاغية ويسربها

لنا دون ان نشعر . وعجزة "يقال عنه" هي تهميش لحيوانية الحيوان وتشويش عليها فهو ليس بحيوان بكل الدلالات والاحياء السلبية للكلمة، وانما " يقال عنه حيوان" اى انه يفصل من خلال عجزته بين الدال حيوان ومجموعة الصفات الحيوانية التى يتسم بها هذا الكائن .

يمكن ان نزيح كل ذلك جانبا ونقول ان دريدا يؤكد (رغم استخدامه لكلمات مثل: "ازعم و" ولا يوجد دليل " و " يقال له " ..الخ) انه لا يوجد ما يميز الانسان عن الحيوان اى انه يضيف تلك الثقبة الاساسية التى تسم الفكر الاسقى (الهيوماتى) الغربى ثقبة الانسان / الطبيعة ، ليصبح الانسان كلنا طبيعيا مديا ساقتا فى قبضة الصيرورة وبذلك يفصل الدال الاسقى (كما تعرفه الفلسفات التقليدية ، باعتباره متميز عن كل الكائنات الحية الخرى) عن مدلوله ، وينوب فى سيولة كونية حيوانية ، ويدخل فى رقص الدال ويصبح نصا مفتوحا تماما مثلما سقط من قبل الاله تحوت رمز الاسقية فى علم الصيرورة والسيولة المادية .

ان ما ينادى به دريدا ليس حلم المستحيل، وانما بالعكس هو حلم "الواقعى" المغرق فى الواقعية وفى التكيف مع الصليات المادية ، فهو يدعو الى تكرار امكانيات الانسان والزج به فى عالم الحيوان الذى له حدود ضيقة واضحة ، ويمكن دراسته علميا ومعيا ، ومن ثم يمكن التنبؤ بسلوكه بل وبرمجته . ما المستحيل فى هذا ؟

فيسال دريدا اسبينوزا الذى شبه الانسان بالحجر او نيوتن الذى شبه العالم بالمساعة او دراوين الذى شبه الانسان بالقرود ، او فرويد الذى اكتشف ان للفرد يوجد داخلنا وليس خارجنا او فيسال اخيرا بالفولف والسلوكيين عن الانسان الذى يفترض فيه انه يتصرف كالكلب خاضعا تماما للأفعال المنعكسة الشرطية ثم سوا الواحد بالآخر.

كل هذا يؤكد ان دريدا هو تعبير متبلور عن المادية الجديدة المسائلة والاستنارة المظلمة التى تنكر مركزية الانسان بل وفكرة المركز نفسها ولذا فان حديث دريدا عن رابطة النسب التى تربط التفكير بالاستنارة (المضيلة) هو من قبيل للتدليس . وحينما اخبرته ان هناك اشاعت فى شوارع القاهرة انه اصبح انستيا (هيوماتيا) عالميا (وما كنت اعنيه فى واقع الامر انه اصبح متمركزا حول اللوجوس لانه يؤمن بقيم تدعى اعلمية فتوقف لعب الدوال) اجاب بانه لا يوجد تناقض بين التفكير والدعوة الاسقية (الهيوماتية). ولكن محاضراته تبين عكس

ذلك . او على الاقل تبين ان الاستاتية التي يدافع عنها ليست هي الاستاتية التقليدية وانه متمركز حول اللوجوس وحسب ، ولكنه لوجوس بلا تيلوس ، مطلق بلا غاية معاد للكينونة الاستاتية .

بتطابق من هذا الزعم / التاكيد والشك / اليقين (عدم وجود ما يميز الانسان عن الكائن الحي الذي يدعى الحيوان) بخبرنا لريدا ان من اهم وظائف الخطاب التفكيكي الحر غير المشروط هو تفكيك مفهوم السيادة ، خاصة " حدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة " وهنا نشعر بانه خلف السيوالة يوجد برنامج تفكيكي عولمي ، فالدولة القومية في العالم الثالث (رغم كل مشاكلها) ليست هي الغول الذي ظهر في العالم المتقدم باجهزتها الامنية والاعلامية والتربوية المتقدمة وفك الدولة القومية عندها واضعاف سيادتها يعني فتح الابواب على مصراعها للشركات عبارة الجنسيات التي تفوق ميزانيتها عدة دول من دول العالم الثالث مجتمعة .

ثمة اجندة خفية وراء الدعوة للحرية غير المشروطة للتفكيك الذي يتشج بوشاح العلم والاخلاق ويحاول ان يسقط الهوية ويمحو الذاكرة التاريخية . واما ذهاب الى ان التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الامر ايدولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد الذي يحاول ان ينمينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه ان يفتح حدودنا لرسماله وابواقه ومخبراته واعلامه (ويرفض في الوقت نفسه ان يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الملكية، ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية لمة الاجتماعي؟).

وقد سأل الاستاذ محمود امين العالم والاستاذ محمد سيد احمد والدكتورة امينة رشيد والدكتور محمد الكردي والدكتور حسن حنفي عدة اسئلة هامة فكفت اجابته مراوغة الى اقصى حد ، ولا ارى هل احتفظ المجلس الاعلى للثقافة بتسجيلات للحوارات وهل سيقوم بنشرها في المستقبل ؟ لو كان فعل ذلك فانه سيزود دارس الفلسفة العربية بوثيقة في غاية الاهمية تلقى الضوء على هموم المثقفين المصريين وعلى بنية تفكير لريدا . والله اعلم .

جاك دريدا ونظرية التفكيكية

ترجمة : احمد حمدى حسن

تعتبر " التفكيكية " المغزى العميق لحركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي، فهي تثير الجدل الحى المعاصر حولها ؛ ربما لأنه لا توجد نظرية نقدية تمتلك القدرة على تعظيم السحر الفتان للإبداع أكثر من نظرية التفكيكية ، على الأقل خلال الثلاثين عاما الأخيرة . ويمكننا أن نضع في جانب مجموعة من النقاد الحقيقيين (أمثال هاز ميلر J.Hillis Millier ، و بولدى مان Paul de Man ، و جيفرى هارتمان Geoffrey Hartman ، و هارود بلوم Harold Bloom) باعتبارهم رواد للتفكيكية على مستوى النظرية والممارسة - رغم تنوع أساليبهم وصيغهم .

نرى في الجانب الآخر مجموعة متنامية للعدد من النقاد المدرسين ، الذين يعرفوا كامتداد أساسي للتقليد النقدي المدرسي المفتقد لتواصله مع التفكيكية ، فهم يرون التفكيكية محض سخافة او شيطانية او مملعة Monstrous (أي غير منتظمة النسق) ، و بالرغم من ذلك لا يوجد مركز فكري في أوروبا او أمريكا خالي من جدل حى حول قيمة هذه النظرية الجديدة في النقد .

هل حقا التفكيكية (غير منتظمة النسق) مملعة ؟ لو كان هذا غير حقيقي ، فلا بد من طرح السؤال التالي كيف ؟ ولماذا ؟ و لو كان هذا حقيقي ، فلماذا كل هذا القدر من الاحتفاء بها ؟ لنا لانستطيع الإجابة على هذه الأسئلة إلا بعد عملية فهم وإعادة تقييم المفاهيم المرجعية للتفكيكية ، والبداية الصحيحة لعملية الفهم هذه تكون من كتاب دريدا of Grammatology ، ذلك الكتاب المقدس للتفكيكية مع الأعمال الأخرى الخصيبة لجاك دريدا والفلاسفة الفرنسيين و النقاد .

وبموجب عملية اكتشاف التفكيكية من خلال دريدا ونظريته ، اعتقد أننا سنكون بصدد عقبتين سالحتان في عملية الاكتشاف هذه (من خلال دريدا) . العقبة الأولى تكون من خلال الاصطلاحات والمفاهيم الجديدة عند دريدا ، او أسلوبه المضلل إلى حد ما ، أما العقبة الثانية فهي تتمثل في كثرة الآراء الناقدة له و التي تتجاهل إلقاء الضوء على بعض المفاهيم الصعبة عند دريدا فتكون أبحاثهم محض

تأويل غير ذي صلة مع الشكل الدريدي للتفكيرية . وأنا هنا أريد توثيق بعض التعليقات الناقدة للتفكيرية قبل وصف و إعادة تقييم مفاهيم التفكيرية .

يتحدث لم . ه . ابرام M.H.Abrams عن الجزء المميز في نظرية دريدا قائلًا : " هو - أي دريدا - ينتقل في أبحاثه من اللغة إلى الألب أو إلى الكتابة أو إلى النص المطبوع ذاته ؛ من أجل عملية فصل النص عن مؤلفه في حدود طراز خارجي غير متحكم فيه من قبل المؤلف (١) " . ليس هذا مجرد تبسيط لدريدا وموضعه له فحسب ولكنه أيضا ممارسه للتفكير على نظرية دريدا . فابرام ومجموعة من البنويبيين الفرنسيين يمارسوا التفكيرية ذاتها - باعتبارها تدميرية - على دريدا من خلال محاولة إعادة تعريف بعض المصطلحات أو الكلمات المفتاحية في النقد التفكيرية ، وإكسابها معاني مختلفة بطريقة تفكيرية ، فما دامت المفاهيم النصية يتم التحكم فيها خارجيا فلن ابرام يتحكم في مفاهيم أساسية مثل : كتابة "Writing" أو نص "Text" بطريقة تجطها غير متصلة مع التأويل الدريدي لها . فتفكير ابرام لدريدا ليس افضل من نظرية دريدا التفكيرية بل إن هذا التفكير (في صالح التفكيرية) ؛ لأنه يخبرنا لماذا تكون التفكيرية افضل من التفكيرية؟! أي إنها محاربة شيء باستخدام نفس الشيء.

و ينتقد نيوتن جارفر Newton Garver دريدا باعتباره واحد من فلاسفة اللغة ؛ اللذين يؤكدون على اسبقية الاعتبارات السجعية (الشكل الموسيقى للفظ) Rhetoric على المنطق فهو يقول أن : " دريدا يسقط داخل الحركة التي تنطق بدور اللفظ في الخطاب الفعال ، فيرى اللفظ كجوهر للغة والمعنى والتي تنطق بالمنطق كاشتقاق من الاعتبارات الموسيقية السجعية للفظ " (٢)

إن الحجة التي يطرحها جارفر ، هي أن التفكيرية سيناريو للموسيقى اللفظية وهذا يجد تدعيما من هيلز ميلر J.Hillis Miller أحد النقاد التفكيرين الرواد الذي يقول : " يمكن الكشف عن التفكيرية من خلال تغطيتها في أشكال ومفاهيم وسرديات التراث فتكون التفكيرية بدورها سيناريو للموسيقى اللفظية " (٣)

أما ميوري كريجر Murray Krieger فهو يعتقد أن دريدا "ناقذ بنوي...ولكنه يفعل البنية خارجيا Outdoes وربما لا يقطعها Undoes جيدا" "والعلاقة بين البنيوية و التفكيرية تكون قريبة الشكل من الهجوم القديم على الشعر كصناعة للأساطير من قبل أفلاطون " (٤) (رغم الدور المحوري الذي تلعبه الأسطورة في فكر أفلاطون)

ويرى فريدريك جيمسون Fredric Jameson أن أفكار دريدا تتكرر ذاتها باعتبارها خدعة تحاول العبور إلى ما وراء الميتافيزيقا , أو الهروب من النموذج القديم لها إلى داخل بعض الأشياء الجديدة والغامضة . (٥)

هذه التعليقات تعطينا فكريا مفيدا في عملية اكتشاف التفكيرية , فقد تكون موجها خارجيا لنا ومساعدة أوليا لفهم نظرية دريدا , ويمكن لنا أن نستخرج منها الآتي : ينتمي دريدا إلى مجموعة من فلاسفة اللغة ؛ الذين يعتقدون أن المنطق مشتق من الاعتبارات المسجعية الموسيقية للفظ ؛ أي أنه يعتقد في أسبقية تلك الاعتبارات على المنطق وهذه الاعتبارات الموسيقية هي التي تكون بمثابة قوة غلق وإحكام لهذه الكثرة من الاحتمالات (عن المعنى) التي تمزق المحتوى الفكري للرواية .

بعد دريدا السؤال القديم الذي سأله أفلاطون عن الأسطورة و هو نعمن السؤال الذي يسأله دريدا عن التمثلات representation

ينتقل دريدا من الاهتمام بالمنطوق (الاهتمام القديم التقليدي) إلى الاهتمام بالمكتوب وهذا بطبيعته يخلق حدود للنص ويضعه في إطار من التمثلات المتقدمة .

هذا ما يمكننا استخراجه من التعليقات الناقدة لدريدا ولكننا يجب أن نطم أن هذه الصورة المتكونة عن دريدا عند النقل مأخوذة من مصادر ثقوية أي مجموعة من المجهودات لفهم دريدا و التفكيرية وليس كتب دريدا نفسها (باستثناء استشهادات صغيرة) كما تبيننا بذلك الإحالات المرجعية لهؤلاء النقاد , لذا فقلنا نجد بعض النقاد يخطئون في فهم دريدا أو بافتراض عدم خطئهم , هم يريدون تأويل دريدا بشكل فائق للصلة مع أفكار دريدا نفسه . نقول هذا بالرغم من أن نقاد أمثال بلوم , و ملير , ودي مان , و هارت مان هم نقاد تفكيكين , فهم كدريدا ذاته , لكن

لكل منهم مدرسة مستقلة تتصاحم مع دريدا في بعض الأحيان ، فهم ليسوا دريديين بالمعنى الحقيقي ولكنهم تفكيكيون عموما . والفهم التفكيكية لابد أولا من فهم دريدا الأستاذ الأول العظيم للتفكيكية كخطوة أولى ، و أول خطوة لفهم دريدا هي كشف الأغطية عن المفاهيم الدريدية . و النظرية التفكيكية تحتاج للعديد من التحليلات الدورية الطارئة قبل الولوج الى أي نقد لها فلا بد للذي ينتقد التفكيكية ان يعرفها بدقة ، وهي نظرية لا تعرف ببساطة شاتها في ذلك شأن أي نظرية معقدة وغامضة . وفي الوقت الراهن يستطيع المرء توضيح أساس المصطلح ، بان دريدا يهدم النقد التقليدي ، و يفتنا بسحر الفعل التفكيكي ، وهذا سيكون موضوع أول جزء من ذلك التحليل ، إلا أنني وبعد ان اصف و احلل المصطلحات الدريدية أستطيع ان اجيب مباشرة على ذلك السؤال كيف تستطيع التفكيكية إعادة تشكيل النقد الأبيسي ؟ وفي المرحلة الأخيرة من تحليلي سأوضح لماذا تدعى التفكيكية سخافة ، وهي ليست سخافة و إنما تعد التفكيكية مضمون روي .

المكتوب Writing و المنطوق Speech هم أهم كلمتان نلينا في فهم التفكيكية؛ فهذه الكلمات لها مغزى خاص في المفاهيم التقليدية للغة ، حيث يكون المنطوق سابقا قبليا على المكتوب أي أن المكتوب يحمل فوق المنطوق . فالكلمة المنطوقة (Phone) ليس لها وجودا خارجيا أو تأثيرا ذاتيا و إنما هي صورة سمعية (The Acoustic Image) يتم تمثيلها في عملية استحضار المفهوم . فالكلمة المنطوقة أو الصورة السمعية قد ماتت بمعنى إنها كداله (علامة أو دالة signifier) تكون مخمده داخل نفسها (ليس لها دور) في عملية إعطاء الدلالة للمتلول (signified) . فالمدلول أهم من كل أو أي شيء ، ويمكن فصله والحصول عليه من خلال الصورة السمعية فقط، الصورة السمعية تكون هنا الدال . هذه بعض الأشياء التي تشبه الثلوث في العلاقة بين العقل الإنساني ، والدال (الصورة السمعية) ، والمدلول (المفهوم) .

و الآن ، يصح لنا ان نسال عن موقع المكتوب أو الكلمة المكتوبة في هذا الفهم التقليدي للغة ؟ وبناءا على المفهوم التقليدي للغة ترد الكلمة المكتوبة إلى كونها تمثلات مطبوعة أو مرسومة (Graphic Representation) للكلمة المنطوقة بمعنى ان الكلمة المكتوبة دال على الكلمة المنطوقة التي هي دال أصلي

على المدلول بحيث تصبح الكلمة المكتوبة دال شغوي . أي أن الكلمة المكتوبة لا تستطيع أن تفعل أكثر من إنها تساعد في تكوين التمثل السمعي للكلمة المنطوقة بينما الكلمة المنطوقة هي الدال الأصلي , الذي يقيم علاقة الدلالة مع المدلول . ويمكن توضيح هذا بمثال لو استدعيت مفهوم مثل rose أو لاستسمع هذا الصوت roz هذا الصوت سيكون في عقلك صورة سمعية تكون بمثابة دال على الزهرة , لكن إذا وجدت أممي هذه الكلمة مكتوبة في بناء مطبوع rose فالخيال المطبوع (Graphic Image) لا يستطيع أن يعطيني تمثلا عن المعنى فهو مجرد بناء مرئي يتحول لصوت غير مرئي يتحول لصورة سمعية أستطيع إيجاد مدلولها , يمكنها القول بأن هذه الحجة التقليدية تقول أن العلامة المطبوعة تأتي بعد العلامة المسموعة بالضبط كالميتافيزيقا تأتي بعد اللاهوت . (٦)

ويطلق دريدا على الأصول الميتافيزيقية لمفهوم المنطوق قولا : " الفهم الإلهي يكون له اسم آخر, هو اللوجوس Logos كحضور ذاتي للإله . فاللوجوس والحضور الذاتي للإله أمور لا متناهية . بل أن اللوجوس نتج بطريقة اوتوماتيكية عن تأثير الحضور الذاتي , ويكون ذلك الحضور من خلال الصوت فقط على شكل أمر أو علامة دالة بحيث تكون تلك العلامة موضوع ينتقل من ذات إلى أخرى , موضوع محدد لا يستطيع العبور خارج ذاته, لأن الدال أو العلامة تنتقل كشعاع أو تأثير محكم الدلالة في كل وقت بطريقة متساوية , لكنه في الخبرة للصوتية فإن هذه الخبرة تعيش وتتجدد بذاتها كمعرضة على أشكال مختلفة من الكتابات ولكن عندما تتحدث فإك تستحضر الشيء أو الإحساس أو الخاص فيكون توليد العلامة خاضعا للحضور الذاتي " (٧)

ويسمى دريدا المفهوم التقليدي للنطق مركزية اللوجوس أو التمرکز حول العقل logocentric وهذا مصطلح دريدي هام ويعني ذلك التشكيل الذي وضع فيه اللوجوس ككلمة منطوقة في المركز سواء في الميتافيزيقا أو اللاهوت . (٨) ولكي نكون أكثر تطبيقية فإتينا نقول أن مفهوم النطق والكتابة ربما يتم التحكم فيه عن طريق الميتافيزيقا فتكون مركزية اللوجوس هي مركزية الصوت logocentrism is phonocentrism وذلك نتيجة الاعتقاد القديم بأن الصوت يقع في قمة الواقع المتعالي الترانسندنتالي . (٩) ولكننا نجد في نظرية دريدا أن

logocentrism و phonocentrism مفهومان مختلفان بالرغم من انهما يمثلان ظاهرة واحدة الا وهي الأصول الميتافيزيقية لمفهوم النطق وعملية الفهم كليهما . وهم من جانب آخر يؤكدوا على الصوت لان هذه المفاهيم نشأت أصلا من تصور أن هناك علاقة بين العقل الإنساني (المسمونول عن الفهم) والواقع المتعالي الترانسندنتلي , ويكون الصوت هو الوسيط في هذه العلاقة . ربما تتشابه هذه الحجة مع المفهوم الهندي عن قوة المقتراس Mantras وهو عبارة عن صوت أو سلسلة من الأصوات كلما كتبت أقوى كلما كان حضور المتعالي أقوى , فهم يعتقدوا أن الصوت فعل له قوته وهو بذلك - أي الصوت - وسيط بين العقل الإنساني والقوة المتعالية . ولما هنالنا حاجي بان التقليد الغربي الذي يضع الصوت في الصدارة هو نفس المفهوم الهندي عن المقتراس ولكنني سأكتفي بان أقول انه ثمة تشابه شديد .

ثمة مفهوم آخر هام في تقديم التفكيرية هو Graphocentrism مركزية الرسم او الطباعة , وهذا المصطلح بحاجة إلى توضيح قبل الدخول لصلب نظرية دريدا الكتابة تكون طبع أو رسم graphic , وفي الشعور العلم فإن طباعة الرسالة أو الحروف الهجائية أو الرسالة ككل , هي قدرة على تدوين الصوت - للصوت phone بالمعنى العام هو الوحدة الصغيرة للنطق وهو مميز عن الطبع أو الرسم في أي لغة أخرى - الطبع أو الرسم تبعاً للمفهوم التقليدي يقدم صورة نقيه أو إشارة نقيه على الصوت , وهذا يعني أن وحده الكتابة لا تمتلك أي خصائص ثورية أخرى , إلا كونها تمثل شكل بسيط للخيال اللغوي أو الصورة اللغوية , لكن ال graphocentrism تستطيع نقل المعنى نقله هامة من النطق إلى الكتابة وليس كعملية تحول طبيعي في المفهوم التقليدي للغة والتي نطينا بقبليبة النطق أو الكلمة المنطوقة على الكتابة , ويختلف ذلك بالطبع في حالة مركزية الرسم , هنا يتوجب علينا ذكر ذلك النقد الذي يعتقد أن تفكيرية دريدا تنقلنا من مركزية اللوجوس إلى مركزية الرسم (١٠)

وهي ملحوظة غير برينة , ولا بد من التعرض لهذه الملحوظة قبل البدء في الخطوة الثانية من عرضي , واعتقد أن أفضل طريقة لتوضيح موقف التفكيرية من المنطوق والمكتوب هي ذلك التمثيل فيمكننا اعتبار الكتابة جسم و النطق روح

والمفهوم واقع متعالى , وهنا نجد أن النطق روح (تأكيد على النطق يتساوى مع
التأكيد على مركزية الصوت ومركزية اللوجوس) والكتابة جسد وهو تأكيد على
مركزية الرسم أو الطبع

أنن فالنثفكركة لئست مجرد نوع من الاعتقاد بمركزية الرسم كما يخبرنا بذلك
المعنى البسيط فى النقد السابق باعتبار أن النثفكركة مطعمة بقبلية الروح وبقوة
إلهامها فالنثفكركة لئست سقوطا فى الجسدية والحياة الدنيوية ولئست عدم وضوح
للإله كروح , بل أن فصل فاعلية الصوت يمكن أن يؤول بالنثفكركة ككل إلى عمية ,
لكن النثفكركة برغم اعتقادها فى مركزية الرسم فإن مركزية الرسم لئس كل
النثفكركة ولئس كل ما قاله دريدا , وسوف أعود لتلك المشكلة لكن بعد اختبار
اصطلاحات دريدا ووظيفتها كإشارات للنثفكركة .

وبعد أن عرض دريدا الأصول الميتافيزيقية واللاهوتية لمفهوم النطق
والكتابة بدأ يختبر علم اللسقيات ووصفه للغة من خلال البناء , وفى الحقيقة نجد
أن دريدا قد تفاعل مع نظرية دى سوسير Saussure's فى علم اللسقيات والتي
تتلمس على مفهوم الدال والمثلول و على الأسس البنائية الأخرى , وهو ما راه
دريدا مناسبا فى إعداد دراسات فى اللغة والفعل ولكنه غير حاسم فى دراسة
سيناريوهات النقد العلمى . (يرى هنا دريدا علم علمية النقد اللسقى البنيوى) .

لقد وجد فى نظرية سوسير طبعة أخرى للفهم التقليدى للكتابة والنطق ,
وفى إطار عرضه للعلاقة الدلخلية بين الميتافيزيقا واللسقيات , لاحظ دريدا " أن
تصور الدال عند سوسير يطبق دائما داخل ذاته للتميز بين الدال والمثلول بطريقة
بسيطة , كتمييز بين وجهين لنفس الشيء , وبعد تأسيس هذه العلاقة داخل إطار
التراث الذى يحتلنى بمركزية اللوجوس ومركزية اللوجوس لئس فقط مركزية
الصوت , حيث الأفضلية العليا للصوت وكتبته بل أن مركزية اللوجوس تتخطى ذلك
لتعطى للمعنى وجود وهوية ثابتة " . فضلا عن أن النظام اللغوى اللسقى يتوهم
العلمية فى ظل حماس عارم للبنائية , ولهذا النمذج من النقد وهو نفسه الحماس
لمركزية اللوجوس ومركزية الصوت الذى يكونا فى النهاية محض إنتاج ميتافيزيقيا

من الواضح أن دريدا يضع الميتافيزيقيين و اللسانيين داخل مجموعة واحدة , وهي المجموعة التي تعنى أن الميتافيزيقا قادرة على تفعل اللسانيات من أجل دراسة الظاهرة اللغوية , حيث تقدم اللسانيات هذا المصطلح الميتافيزيقي الثنائية القطبية Similar Bipolarity كالثنائية بين الواقعي والمثالي , الجسد والروح , الخير والشر . وتحاجج اللسانيات على هذا بأن الصورة الصوتية تستحضر المفهوم (الدال يستحضر المدلول , تأكيد على قبليّة الكلمة المنطوقة على الكتابة) يمكننا القول عموما أن اللسانيات البنائية في هذا الوقت أخذت كطبعة محورة من التراث المهمل للكتابة حيث المكتوب مرئي, ولا وألعي , و بعدى .

فمفهوم دي سوسير عن الإشارة اللغوية , كالمفهوم التقليدي للغة - هنا تكون الميتافيزيقا - ظروف صوتية قوية , أما مفهوم الكتابة , فإن المفهوم التقليدي للغة واللسانيات الحديثة تحمله وتضعه مع بعض الأشياء الثنوية . فهي تعتبر أن الوجود الوحيد للتمثلات الصوتية , وهذا ما يسميه دريدا المفهوم المبتذل للكتابة أو " vulgar concept of writing " , ذلك أن الكتابة في التقليد الغربي تعتقد أن الرسالة " the letter " مدرج شعوري أو الجسم أو المادة المتخرجة من اللوجوس الصوتي . ودريدا يرفض هذا المفهوم المبتذل للكتابة , ويعتقد انه يمتلك النظرية المرشدة الأقرب للصحة للمهم اللغة برغم من أننا لا نعياها جيدا ونحن نمارس النقد الأبيي , فنحن نعتقد أن كل شيء بقودنا ويعطينا المعنى ونركز على الفكرة المحورية الوحيدة التي تحولنا مرة أخرى للعودة إلى الأفكار الجزئية . من خلال هذه الفكرة المحورية التي قد تنقلب في فكرنا إلى وجود متعالى ثم يتم توظيف هذه الفكرة المتعالية للتحكم في فكرنا عن اللغة والمعنى , نجد هذا بوضوح في نقد الشعر حيث تكون عملية اكتشاف المعنى من خلال فكرة أو مفهوم محوري , يعيدنا إلى النظر مرة أخرى في الأفكار الجزئية , لنراها تحويرات لهذه الفكرة المركزية التي احتلت بداخلنا وجودنا متعالى , ليلتف المعنى حولها في نظام مركزي , ونختار دائما احتمالات المعنى التي تؤيد وتتطابق مع تلك الفكرة المركز ونجد هذا المركز اصبح على أودي النقد " كل " - الفكرة التي احتلت في عقولنا وجودا متعاليا - في حين أن مبدا الكل هو واحد من أهم المبادئ المبدعة للميتافيزيقا .

يحاول دريدا أن يكون الأدب والفعل النقدي واللغة , غير خاضع لتأثير هذا الكل الميتافيزيقي من خلال شكل جديد من المصطلحات النقدية ضمن نظريته التفكيكية بحيث تستطيع هدم المفاهيم القديمة للغة والموضة القديمة للنقد .

فقولنا وفهمنا يكون بوعي أو غير وعي متأخر وجاهز مع تلك الطريقة القديمة أو ذلك الظرف في الفهم والبحث عن المعنى , وفي الحقيقة نحن نملك ترجمة واحدة من الفكر القديمة , لهذا يعتقد دريدا أن المصطلحات اللسانية لسوسير لم تكن ثورة في فهمنا للغة فهي ليس أكثر من إنتاج آخر من الميتافيزيقا لكن تكمن خطورته في ادعاه للطمية والحيادية .

يعرض دريدا أن الأصول الميتافيزيقية للغة والنقد , بغية هدمها , لأننا نحاول أن نكون حياديين في البحث اللغوي , لا نحمل للغة ما لا تحتمله من معاني , فنحن نعترف بالواقعة والطبيعية للغة , لذا يجب فصلها عن بذورها الميتافيزيقية في حين نجد دي سوسير قد وقع ضحية الميتافيزيقا كما بين لنا دريدا .

بعد عرض الأصول الميتافيزيقية للغة قبل دريدا (ويمثل هذا الجانب السلبى من التفكيكية أي لحض البنوية أولا) يبدع دريدا مصطلحات جديدة يتلصق عليها فهم جديد للغة (الجانب الإيجابي للتفكيكية) وساقوم الآن بوصف وإعادة تقييم مصطلحات التفكيكية

يتخذ دريدا شكل المؤسس لثلاث كلمات معقدة هي : Difference الاختلاف , Trace الأثر , و Arche-Writing الكتابة الحفرية , وكل مفهوم من الثلاثة ليس فقط مفهوما واحدا , و إنما مفاهيم كثيرة , كاحتمالات متنوعة داخل حدود المشروع التفكيكي برمته , و أتمنى أن أستطيع توضيح كيف نقولنا هذه المفاهيم إلى فعل التفكير .

أولا الاختلاف Difference علينا أن نفرق بلى ذي بدء بين فطرين أساسيين :

فعل Differing الخلاف والمباينة أو الاختلاف و Deferring فعل الإذعان أو الاتفاق (١١) حيث أن الخلاف أو Differing يعنى أن وجود واحد

غير وجود الآخر, أي علاقة تفصل, بينما تعني Deferring أن هناك رابطة ما تجمع بين الاثنين وهي مؤقّدة او مرجّنه .

وكل إشارة أو علامة أو دلالة تبعاً لتظيرة دريدا تؤدي هذه الوظيفة المزدوجة فضلاً عن أن بناء الإشارة ذاته يكون موضوع بواسطة تلك الإرتولوجية بين الخلاف و الإذعان أو الاتفاق, ولا يكون بواسطة الدال والمدلول (كما عند دي سوسير), في كلمة أخرى يمكننا القول أن بناء الإشارة يكون غير مكتمل إذ يحتوي بعض الأشياء الموافقة و الأشياء المخالفة في آن واحد, على سبيل المثال الفرق بين كلمتي tree و three كلامنهم لهم نفس النطق و نفس الكتابة تقريباً هذا هو الإذعان لكن الخلاف بينهم في الهوية, فالأولى شجرة والثانية عدد بمعنى ثلاثة.

هذا يعني أن الإشارة تكون غير مكتملة, فمثلاً كلمة rose توجد في الشعر لكي توصل معنى واحد مختلف عن المعنى الواقعي لها وهي الزهور التي نراها في الواقع, إلا أنها لأغت واتفقت مع بعض الأشياء في المعنى الشعري لها, فكل إشارة تطرح ذلك السؤال ماذا تكون ليكشف عنها هنا؟ وهذا سؤال عن الإذعان أو الاتفاق والسؤال الآخر الذي تطرحه ماذا لا يوجد في النصف الآخر؟ ماذا لا يوجد هناك؟ وهو سؤال عن الاختلاف.

أي أن كل إشارة فيها نصف معروف ونصف مجهول ومن الضروري لأجل وجودها في فهمنا, أن يتركب الجزئيين فكل نص غير مكتمل - الإشارة عند دي سوسير دال ومدلول, أما عند دريدا اختلاف واتفاق لأجل ذلك فإن إشارة دي سوسير لا تكون وحدة أي لا يكمل الدال المدلول بينما إشارة دريدا تكون وحدة, لأن العلاقة بين جزئيهما تكاملاً, و لأنها جزء غير مكتمل من المعنى والفة تملأ تحت رحمة الفهم, ممزقه بين شكلها و جزئيهما الثاني, هذه المصطلحات الدريدية (sous rature) تكل على الجزء غير العامل من الإشارة, أي أنه لا توجد إشارة مكتملة فهي إشارة مكتوبة ولا تعبر خارج نفسها حتى الآن نحن الذين نعبر بها إلى الخارج إزالة عدم اكتمالها لداخلي.

ويشير دريدا أيضا إلى مفهوم العلامة (Mark) التي توجه عبورنا للخارج
فقط سبيل المثال (visible) و (visible) الفرق بينهما في () وهي تعنى
تحديد لنا في البحث عن المعنى .

ولا توجد إشارة تكل على أي شيء أبدى أو تمتلك قيم ثابتة أو تحيلنا إلى أي
شيء متعالى , كل هذه الإشارات لا وجود لها , فالإشارة تكون سياق , إبداع لأحد
تجليات المدلول , وكل إشارة تستطيع أن تفعل وتكون رسالة لنا إذا نحن أخذناها
كجزء وتساءلنا عن ماذا يكون جزئها الآخر؟ وأعدنا تفعلها و السؤال حولها .

ومن هنا يكون المفهوم الآخر في التفكيرية بمتظنرنا وهو تعقب
الأثر Trace وهو تعقب أثر الإشارة عن طريق تجول تأمل في التراث الغير مرئي
والغير محسوس ويمتلك دريدا وصفا رافعا للأثر " , الأثر لا يكون علامة أو إشارة
طبيعية أو دليل في الشعور الهوسرلى من الثقافة بل الأثر ليس أكثر فيزيائية من
الفيزياء وليس أكثر بيولوجية من الروح , الأثر هو البحث عن الهداية الذي تطل لنا
غير مدفوعة بشكل الإشارة , والأثر تضاد بين الفيزياء وأي احتمال آخر "

يعمل الأثر في اتجاهين في الاتجاه الأول ماذا يكون هناك في حركة الإشارة
في العقل؟ وفي الاتجاه الثاني ما الذي لا يكون هناك ؟ والسؤال الثاني هو سؤال
عن أثر ما ليس في الإشارة وهو أهم من أثر ما في الإشارة , لان ما أمسكت به
الإشارة شكل عقولنا أما ما لم تمسك به الإشارة سيعد تشكيل عقولنا . و الأثر يكون
للقوتين الاختلاف والاتفاق . و الآن نتحدث عن مميزات مفهومي الاختلاف والأثر
في الكتابة أو المكتوب وما يحدثاه من تغييرات فيها

لا تستطيع الكتابة أن تكون أكثر من رسالة أو مدرج شعوري أو جسم ومادة
متخارجة من اللوجوس , لهذا يمكن اعتبار الكتابة لا شيء , لو أنها محض
تعارضات , إلا أن دريدا يحاول تعريف الكتابة " الكتابة مدرج عمومي حتى لو
كتبت أدبا لو كانت كتوزيع في المكان على شكل تخطيط محكوم بلوامر الصوت " (١٢)
من هنا يمكن اعتبار الرسم السينمائي , و الجروماتوجرافي , والموسيقى
والنحت و الزخرفة هي من حيث الشعور العام كتابة وكما يلاحظ دريدا " ربما أيضا
يتسع مفهوم الكتابة بكل قواه إلى الكتابة العسكرية والسياسية أو المرتبطة

بالتطبيقات العلمية ، فعندما تكتب الحكومة السياسة لم تعد اليوم قادرة على السيطرة على المعنى في تلك الكتابات ، ليس فقط على مستوى التصور العرضي المرتبط بهذه الأنشطة ولكن على مستوى الجوهر والمحتوى لهذه الأنشطة ."

اللغة تشعر بذاتها من خلال الكتابة . يقول جوتراي Gayatri Spivak : " لا شيء يستطيع أن يحمل الأثر الدائم المتصل للغة إلا البناء ؛ بناء الإشارة أو حتى بناء النفس " ويريدا يسمي هذا البناء الكتابية (١٣) وتوضيح مفهوم الكتابة يقول Gayatri Spivak : " الكتابة اسم البناء المعتاد الجاهز بواسطة الأثر ، وهذا مجرد سطح المفهوم أو المفهوم الامبريقي للكتابة ، الذي يكون داخل تصور للنظام الامبريقي كجوهر أو مادة " . ينتقل بنا ريدا من المفهوم المبتذل الضيق التقليدي عن الكتابة إلى أفق ما يدعيه Arche- Writing أو الكتابة الحفرية التي تتضمن كل وظائف التعبير مرسوم كان أم غير مرسوم ، باعتبار أن الكتابة في الإحساس الضيق القديم مجرد رسم أو تعبير نقي عن المكتوب في حين ترى تفكيكية ريدا أن الإطار الخارجي للرسم يمكن أن يحمل معنى الاختلاف فيكون " المكان المعهود للأثر " هو البداية التي تؤسس لتعقب الأثر ، ومن هنا كادت مركزية المرسوم في التفكيكية ، ربما يرى البعض أن هذه المركزية تمثل إزاحة قليلة نحو الاهتمام بالكتابة ، لكن في إطار الفهم الجدلي للمصطلح تكون مركزية المرسوم في السياق الريددي ، هي محافظة العقل على وظيفة تعقب الأثر في كل أنواع التعبير مجموعة من الاستحقاقات للكتابة من أجل إمساك حركة الأثر ، فليس تلك الشريحة المتحركة مجرد دعوة واستضافة لعسل كان منطوق وأصبح مكتوب ، ولكنها أصبحت أثر يمكن أن يكون مفيد في كل وظائف تعقب الأثر .

فعندما كتب شينا على تلك الشريحة أو الورقة فبنتي قد أعطيت لكلمتي استحقاقا جديدا وبدأت عملية محاولة فهم المغزى ، ليبدأ العقل في حركته ، يبدأ العقل في البحث عن بعض الأشياء الأخرى الغير مدونه في اتجاه التأثير المأخوذ من عملية الكتابة ، وهنا تكون وظيفة الاختلاف ، فالعلامة المدونه تكون دعوة لتعقب الأثر ، فالأثر بواسطة ذاته لا يستطيع أن يعرف وجوده " بل يعرف وجوده بواسطة أن يدون كشيء خارجي يتم إسقاط حركة العقل عليه فبدأ الأثر في

وظيفته من خلال الاختلاف والإذعان Difference+ deference = difference
هذه مركزية الرسم

يعرض دريدا المفهوم التقليدي للغة كأسطورة مثل قرب الصوت للمدلول وهو أوضح عنصر ميتافيزيقي يتحكم في مفاهيمنا عن اللغة , لذا بداء دريدا بصوغ مصطلحات جديدة وشكل جديد للمفاهيم لكي يغير من فهمنا للغة ويحررنا من أي تأثير ميتافيزيقي أو أسطوري , أن التفكيرية إزالة للأسطورة أو للأخطاء (١٤)
فإزالة الأسطورة هي نفسها إزالة الأخطاء في الفهم التقليدي للغة.

لقد تناولت في هذه الدراسة الإطار الخارجي للتفكيرية عبر ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : اختبار التفكيرية لمفهومى النطق والكتابة , ولماذا كان يتم تفضيل النطق على الكتابة , وكيف أن هذا التفضيل حدث بفعل مؤثرات ميتافيزيقية , وكانت هذه هي النقطة المركزية للدراسة إزالة الميتافيزيقا الأسطورية المخطئة .

في المرحلة الثانية: بدأت اختبر تلك الفرضية أن اللسانيات الحديثة تصنع دراسة علمية للغة , ووجدنا أن مفهوم اللسانيات للإشارة لطبعة أخرى من المفهوم التقليدي عن النطق والكتابة , وأن اللسانيات الحديثة وقعت ضحية للميتافيزيقا ثم كانت المرحلة الثالثة : التي كانت وصف وإعادة تقييم لمصطلحات دريدا الثلاثة

Difference\ Trace\ Arch-Writing و أوضحت أن المغزى العميق

من هذه المفاهيم هي النزعة التي تمركز المرسوم أو المطبوع , وبعد أن تحدثنا في هذا الجزء عن مشروع دريدا , أن لنا أن نقول أن فهم للغة تغير فيما ترى ما سيكون مصير النقد ؟

إذا كان الألب نوعا من الكتابة سواء كان شعرا أو قصة أو أي مقطوعة أدبية فهو إذن بناء للأثر , والأثر هنا يكون خيال من العلامات , نحن لا نعرف أي شيء عن هذه العلامات . لكننا متأكدين من أن هذه العلامات تؤسس البحث داخل الكلمة أو الخط أو النص أو أي شيء , حركة العقل من النقطة المترسبة , العلامة الحفرية , الأثر إلى مملكة البحث في أجواء من التلويل تبدأ بالاشتباه الذي يتأسس على التحقق من الأطروحات النقدية لتوضيح (كلمة - خط - قصة - خطوات - شريحة ... الخ) , فبذا كنا لا نملك التحقق منه فكيف نوضحه , هنا يكون البحث النقدي قصة

تروى محاولتنا في البحث , نقدم محتوى فكري ونطرح أفكار ربما لا أساس لها من الصحة , ولكننا نريد الذهاب إلى ما وراء الكشف , لأن هناك سرا نحن نشعر أن بعض الأشياء فقدت أو غابت فلماذا نحافظ على هذا الشعور الأبدي فالأشياء غائبة أو مفقودة .

إذا كان الأرب حطريات يطلب منا تعقب آثارها , الأثر طبع الأقدام على الرمل , بعض الناس مشوا وغلروا وهذه طبع أقدامهم , علينا أترك لهم مفقودون غائبون خارج خبرتنا لن نجد غير صمت عميق خيال من العلامات , بله من موقف عميق ! أتى بعد إعادة تعقلنا للعلامات (ربما تكون الشخصية سافجة لكنها تساعدنا في الفهم)

النقد القديم يتعلق بحواف الأفكار فيكون نقد الشعر قصرا على اكتشاف المعنى كفكرة أو مفهوم , نستطيع العودة إليه بفكرة أخرى , وهكذا حتى نصل لحافة الأفكار عند إذ تحتل أحد الأفكار وجودا متعالى , حقيقة متعالية نحن غالبا لا نكون واقعيين نحن نوضح المعنى باستخدام الميتافيزيقا , فيكون النقد بعد ذلك محاولة تدعيم هذه الفكرة المحورية من الإطار , حقا شيئا ممتع أن البنائية التي نقول بأنها عملية ثورية لم تكن متحررة من السقوط في الميتافيزيقا , فالبنائية تطبيق لنظام المعنى المركزي , المركز الذي نستطيع اكتشافه كوجود , كاصل كقوة متعالية.

مفهوم النظام يطبق ذلك المبدأ , كل شيء يفهم جيدا , أو على الأقل يفهم , أين مثل هذا النظام ؟ لتعنى التفكيرية تدعى أن كل ذلك وهم , كل التوضيحات , الحقائق , الأصول , الوجود أشياء مصنوعة بواسطة هذه الكلمات مصنوعة , أن أبحاثنا تسير في الطريق للوصول للنقطة الأخيرة , التي هي كانت فرضية أولية مع بعض الإبهام بأننا امتلكننا أسباب واضحة للوصول إلى تلك النتائج , وهذه النقطة النهائية تحاول اغتصاب المستقبل وتدعى معرفتها به , أن النقطة الأخيرة في البحث أو النتيجة أو المفهوم السري لأمر بعيدا جدا في النقد التقليدي والبنوي الذي يرشد كل أنشطتنا النقدية وفهمنا للغة , وهو ينتقل كعدوى في التطبيقات المختلفة.

تشمل تطبيقات التفكيرية كل الكتب المقدسة أيضا فيما اعتقد

فماذا عن مفهوم الله ؟ وماذا عن باقي المفاهيم المتعلية؟ وما مصيرها ؟
ريدا لا ينكر وجود الله , لكنه يسأل عن مفهوم الله وتطوره , ربما نحن نعودنا أن
نستخدم هذا المفهوم كنظام دفاعي عن الأصل والحقيقة ومصطلحات أخرى لكن
علينا أن نذكر أن هذه المفاهيم الأخرى مجرد مفاهيم في أبحاثنا , أما الله فهو وراء
الفهم الإنساني , يبدووا كشيء أجنبي عن الإنسان , نستطيع تخيله أو الشعور
بالإغماء خشوعا له , لكننا لا نستطيع معرفته , فهو في غياب متعالي , الشعور
بذلك الغياب حاضرا في التفكيرية فكل شيء أثر , علامات غيبة . إن ريديا لا يزال
عرش الدين بقدر ما يحويه ويحافظ عليه من الميتافيزيقا فهو يستبعد أبحاث
تقترح وجود الله كضامض للحقيقة عند كل مفهوم أمسي . عند هذه النقطة أنا
أريد توضيح أن ريديا لا يقترح أي شيء مغل غير منظم للنسق , هو باحث حر في
مجال المعرفة , يحاول تحرير العقل من بعض ما رسب فيه باسم الله والدين ,
بواسطة عرضه للعقل الحر الباحث عن الحقيقة ن لتفكيرية ريديا مضمون روي .

و أخيرا أود العودة للسؤال عن النقد من خلال ما يقدمه لنا الشعور التقليدي
من نماذج لفهم الأعمال الأنبية : هذه النماذج ربما تكون فلسفية أو أخلاقية أو دينية
أو لساتية , ربما لا نكون على وعيا جيدا بالحقيقة بعد تطبيق هذه النماذج فكل ما
ندعيه غالبا على انه مدخل ذاتي , لا يكون ذاتيا نحن نجتز ما في الأعمال الأنبية
لأجل بعض الأشياء في عملية الفهم المتحكم في الممارسة , بعض الأشياء تستطيع
أن تخبرك أن الأعمال الأنبية منقسمة في الكلمات والحركات و الظواهر , لاحتمالات
توليد المعاني , على سبيل المثال , لو حاولت التطبيق على كتاب "The Lake Isle
of Innisfree, " ل Yeats لنا أستطيع اجترار المحتوى الشعري كبيانات متاحة
عن الحياة الشعرية , الشاعر يعكس التأكيد على الطبيعة وجمال أشياءها , في
مرة لحبوب المادة ومرة أخرى للحب الحالم للحياة , وكل ذلك من البيانات المتاحة
... ثم أبدا في ترتيب هذه الأفكار بناءا على فكرة خارجية مأخوذة من نظام الشعر
كله , فضلا عن إتني اضخم معنى الشعر عندما أبدا في عملية الإعادة النقدية
للشعر . ربما أريد إضافة هذه الأسئلة للبحث ما الأسباب التي دفعت الشاعر لحب
الحياة الحاملة ؟ ولماذا اختار تشبيهه بالحبوب المادية ؟ في هذا النوع من النقد نحن

لا نركز على النظام لأجل ذاته ، ولكن نركز على النظام من أجل تدعيم نظام الدراسة ذاته ومدى اتباعه لتحقيق البنائية . على سبيل المثال ماذا يكون في التصور الأنبي عن مغادرة الجزيرة الأصلية والذهاب لجزيرة أخرى ؟ يكون هناك تصورات متشابهة

نجد عند شكسبير في " كما تهوى " و " حلم ليلة صيف " شخصيات تغادر المدينة لتذهب للصيد في الغابة ، الشخصيات في الغابة تعود للحكمة الشريفة ، وهذا تحول في الشخصيات يتشابه مع ما يحدث في " سفريات جلوفر " بل انه مثال متطابق مع النموذج البنيوي اعتقد أن الشاعر يضحك كل هذه الأفكار .

الهوامش

1 - M.H.Abrams, " The Deconstructive Angel, " Critical Inquiry,3 (1977),428.

2 – Newton Garver , Preface , Speech and Phenomena (Evaston : Northwestern Univ. Press , 1973) , p.xxii.

في تعليق عن مكانة المنطق والشكل الموسيقى للفظ في فلسفة اللغة يقول جارفر : " في تاريخ الفلسفة الغربية ، فلسفة اللغة تم احتضانها من قبل الميتافيزيقا فلم تعتمد بذلك فلسفة اللغة ما بسين الأساس المنطقي أو أساس الشكل الموسيقى للفظ " (Preface,p.xi)

و في تعليق آخر على المركبان الذي قاما في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يقول : " الحركة الأولى في فلسفة اللغة كانت متعادلة في تقدير قوة الأساس المنطقي للغة ، ولكن أعقبها حركة من داخلها تميل إلى إعلاء الأساس السحيمي أو الموسيقى للدراسة لغة السبرات وهذه الحركة تحدث عنها دريدا كإغلاق للميتافيزيقا .

3- J. Hillis Miller, " The Critic as Host , " Critical Inquiry ,3 (1977),41.

4- Murray Krieger, Theory of Criticism (Baltimore and London :Johns Hopkias Univ. Press,1972),pp.220-43.

5 – Fredric Jamesonn , The Prison-House of Language (Princeton,N.J: Princeton Univ. Press,1972),p.176.

6 - Jacques Derrida , of grammatology , trans . Gayatri Chabravorthy Spivak (Baltimore and London : Johns Hopkins Univ. Press, 1972)

p.43

يقول دريدا " النظام اللغوي يتكون بواسطة المهجانية الصوتية المكتوبة التي تكون معتمدة على مركزية العقل او مركزية اللوحوس كعنصر ميتافيزيقي , و تحدد بأنها شعور بالوجود كحضور منتج هذه المركزية للوحوس تقدم النطق وكأنه في مكانة الطرح الابوي , حيث يكون اى تعليق و تخلوج عن اسباب جوهرية غير النطق لاي تامل حر مرفوض "

٧ - يعلق دريدا على الخلفية الميتافيزيقية لمفهوم الدال والمدلول " ,الاختلاف بين السدال و المدلول يستخدم في تطبيقات لتحقيق الكلية الذي تكون مدخل كبير لتاريخ الميتافيزيقا و في تطبيق اخر يبدو كاداة منظمة للابداع المسيحي حيث اللاتهامي حيث ترفض المدخل العقلية للمفاهيم اليونانية عن اللغة "

٨ - مركزية اللوحوس تعرف في الميتافيزيقا بأنها تعبير عن الرغبة في المدلول و ايجاد المعنى في اللوحوس , وهذه الكلمة استخدمت ايضا كانعكاس للعقل الالهي

٩ - مركزية الصوت تطعيم للكتابة كتقنية اقل في التعبير الدقيق عن المدلول لا تصل ال ما تصل اليه الكلمة المنطوقه في الدقه لذا فهي تعتبر ان الدال ينبغي ان يكون صوتي

١٠ - من كتاب ابرام حيث يقول : " حركة النموذج التقليدي الكلاسيكي المطلق لمركزية اللوحوس (التي تحافظ على اساس الفهم الافلوطيني للموجود المتعال المسيحي والحضور الالهي كاصل للمعنى) الى النموذج مركزية الرسم الذي كان حضوره بطيئا كعلامات او روابط "

١١ - مفتاح حجة الاختلاف يكون كما يقول ميوري كرينج اللعب على الفعل الفرنسي differer - الذي يعطى كلا المعنيين to differ and to defer بناء على هذا التميز يكون هناك تناقض بين معنيين واحدين للكلمة هناك فجوة تفصل المعنيين

١٢ - في الكتابه والاطر يقول دريدا: الكتابه واحد من ثنلات الاثر عموما لكن لا تكون الاثر ذاته , الفكرة في الاثر انه لا يستطيع ان يكون بسيط مشتق من سؤال الفينومينولوجيا الوجودية عن الجوهر , الاثر لا شئ غير موجود, لا كيان له خرج السؤال ماذا يكون اذن ؟

13- Garver, Newton. Preface , Speech and Phenomena and Other Essays on Theory of Husserl's Signs. Jacques Derrida. . Trans. David B. Allison. Evanston : Northwestern Univ. Press , 1973

١٤ - ميورى كريجر Murray Krieger يقول : " اللغة بدأت كمدرى انتقلت لتكون توجيهه مرجعى للظرف الانسان اضطر لتثبيك الكلمات فى موجات واعادة هذه الموجات خلال القرون لتطوير الاساطير والمفاهيم وما وراء الاشكال لتمثلية فى المحتصر النظام الكامل للمواضع الميتافيزيقية

15 - Allison , David . introduction. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs. Jacques Derrida. Trans. David B. Allison. Evanston : Northwestern Univ. Press, 1973 .

صلاح قنصوه

شهادات حية حول فيلسوف

بدور هذا الملف حول الدكتور صلاح قنصوه وجهوده الفلسفية في مجالات الفلسفة المختلفة التي ارتادها صاحب موقف فلسفي متميز وليس مجرد استاذ أكاديمي رغم أن تأثيره الهام في جيل متميز أيضا من طلابه يرجع إلى كونه استادا إمتعا ومفكرا صاحب رؤية خاصة ، وسوف يتكشف القارئ للأوراق المقدمة هنا ، هذا الدور فهي كتابات تجمع بين الشهادات الحية والبحث العلمي الدقيق قدمها زملاء وتلاميذ له لهم مكاتبتهم الطيبة في الجامعات المصرية المختلفة ، جامعات الإسكندرية والزقازيق وطنطا والقاهرة واليوم.

وقبل أن نهي انكر الكلمة التي استهل بها الدكتور زكي نجيب محمود مناقشته للدكتور صلاح قنصوه وهو ، كما يصدق على بحثه المشار إليه ، يصدق على كل أعمال صلاح قنصوه ، يقول زكي نجيب محمود: "لا شك أن الفصل الذي بين أيدينا عمل يستحق كل إعجاب في الجدية التي نلتفتناها في كثير من الحالات ، وفي سيطرة الباحث على موضوعه سيطرة واضحة في كل صفحة من صفحاته ، وفي سعة الأفق الإيمركي.

الباحث في الحقيقة لجال بصره في ميدان فسيح ، وكان متميزا بقدرة الهضم ولم يرض لنفسه أن يصرده الكراون أن يخرج لنا وجهة نظر ، على الأقل يختارها من بين وجهات النظر مما يؤكد شخصيته في عمله وفي أداء رسالته. الحق أنني قرأت هذه الرسالة الضخمة فكنت أشعر بلثني إزاء ند وزميل لا يزال طالب يراد من أن امتحنه أو نناقشه فيما صنع

ومن أجل هذا المستوى الذي التقينا فيه زميلين على صفحات هذه الرسالة لريد أن نناقشه مناقشة كنت أود أن تطول . وسنحاول أن نوجزها حتى يفرغ لي وفرغ له لأن مجال المناقشة بيني وبينه طويل وعريض.



التكوين

" اشعر دائما بأنني في عملية متصلة من التكوين " صلاح قنصوه

١ - محاضر :

ينبغي لي أن أبعث ببعض المحاضر في كتابة التكوين , فصورة الإنسان عن نفسه ليست هي واقع شخصيته الفعلي , تماما مثلما أن النظريات عن الواقع ليست هي الواقع نفسه , وعلم الطبيعة ليس هو الطبيعة , بل طريقة العطاء في معرفتها للتعامل معها بقدر يتفاوت نصيبه من النجاح أو الإخفاق وتتعدد الأسباب , ولعل أبرزها و أهمها : أن الشخص ليس ذاتا واحدة موحدة إلا في نظر الآخرين لأنهم يفضلون ذلك متى كان امسر و بسيط في اتخاذ القرارات في كل شئون التواصل والتداول مع الغير , بينما الشخصية مجموعة من النوات أو الأبعاد أو الجوانب التي تتحاور فيما بينها ويتصالح بعضها ببعض .

كما أن الذاكرة ليست برينة من التحيز والانتقاء عندما تلتقط من الأحداث والوقائع ما يرغب ذاتا أو جانبها على غيره في وقت ما , وفي ظرف معين.

وربما كان الأخطر من هذا كله أننا حين نقدم أنفسنا للغير نثبتها فيما نحب أن يصنفنا إليه , مثل خلة المهنة في البطاقة الشخصية , أو بطاقة التعريف (الكورت) غير أن هذه الخلة أو الدور الذي نحسب أن الآخرين يتوقعونه منا , هو إحدى الذوات " الممكنة " التي تنطوي عليها مشروعات الشخص التي يسعى إلى تحقيقها أو تأكيدها في أفق حياته الواحد الممتد , أو هو أحد أصوات شخصيته " الحوارية " وتعد مصطلحات الذوات الممكنة , و الحوارية , والمنقسمة من بين المفاهيم البارزة في علم النفس الراهن , وهو ما يشفع لنا في الاحتفاء باستخدامها في هذا الصدد , وأنا على يقين بأن ما اكتبه اليوم مشوب بهذه المحاضر .

و أول ما يتبادر من دلالة التكوين أنه مرحلة لا بد أن يكون صاحبها قد جاوزها إلى مرحلة أخرى من النضج والاستقرار و الاكتمال , ولكنني اشعر دائما بأنني في عملية متصلة من التكوين الذي لم يعد مجرد مرحلة للأخذ و التلقي تعقبها مرحلة أخرى للتحقق و العطاء , بل هي سلسلة من الحوار العملي بيني وبين كافة المعطيات والوقائع , أو هي شبكة ملتفة الخيوط لا نقدر على فصل ما نعدده تلقيا عما نعتبره إضافة أو أداء .

فإنسان هنا كالفنان لا يعنينا ما جرى له من أحداث بقدر ما يهمنا ماذا صنع بها ليبدع شيئا جديدا . ومن ثم , فإن ما أقدمه بين يدي القارئ الكريم ليس تسجيليا موضوعيا لبعض ما حدث لي بسبب ما أسلفته من محاذير , فهو أقرب إلى اللوحة التكعيبية التي لا تمثل أو تنقل للواقع في مكان و زمان معينين , بل تنفذ إلى ما تحت المظاهر لتؤلف بين مستويات إبصار , ووجهات نظر متعددة , في لحظات متتابعة من الزمان , وليس في ومضة خاطفة . ويصدق هذا على كل من يزعمون انهم يعرضون سيرة ذاتية في صورة محددة المعالم لأنهم , على الأقل , يكتبون وهم في مرصد يختلف عن موقعهم الذي كانوا يشقونه في السنوات الأولى من حياتهم .

٢ - المشروع :

فالحديث عن التكوين حديث عن مشروع إنساني لم يكتمل , و لا استخدم مشروع بالدلالة التي تروج اليوم في أسواق الكتابة و المؤتمرات مثل مشروع فلان أو فلان , فهي مجرد برامج فضفاضة و نوايا طيبة أو سيلة يعن عنها أصحابها كما لو كانت مذاهب أو أحزاب في حاجة إلى أنصار يلتفون حولها ومؤيدون يصفقون لها , وقد تكاثرت تلك " المشاريع " في الدوائر الثقافية طلبا للسمعة والرواج الذي تتطلع إليه المشروعات الاقتصادية ولكن ينقصها ما يسبق من " دراسات الجدوى " فليس المهم طريقة الإنجاز أو وسائل النفع و الفائدة العلمية , بل إثارة الصخب الإعلاني في السنوات والمؤتمرات في الداخل والخارج على السواء .

فالفرد , بوصفه مشروعا , يظل كذلك في حال تكوين . ولا يمكن الحكم عليه أو تعريفه إلا من خارجه , أو عندما يغيب عن الأبصار لانه لا يكف عن الاختيار بين إمكانات متعددة , ومواقف متعارضة في سياقات سياسية , واقتصادية , واجتماعية , وثقافية مختلفة . وبالنسبة لي , كان الاعتقاد اليقيني بأن العمر قصير و لا نملك أطالته , و بالتالي كان همي الذي شغطني هو البحث أو المعنى الدائم لجعله عريضا , وذلك بالافتتاح الدائب على كل ما هو متاح لي أو يمكنني أن اجعله متاحا لي . وذلك في كل شئون الحياة التي تعرض للطفل والمراهق و الناضج .

وقد منيت بخصلة سينة منذ طفولتي و هي الخجل , و لا بد أن الكثير ممن يعرفونني سيسخرون من إسرافي في هذا الادعاء , ولهم كل الحق , و لكنني

لإحساسي بهذه العاهة المستديمة حاولت أن أخفيها وأقومها بألية دفاعية نفسية تكاد تصبح تدفعا أو هجوما اتخذ صيغة التهكم لظبة ميلي للمزاح .

وتتبين تلك الخاصة في الشعور بطول المسافة , أو ما يشبه الغربة , مع أي تجمع يضم أكثر من اثنين , وفي الإحساس بالمرافقة الناقدة من الغير , كما ترد بطبيعة الحال إلى افتقاد الثقة بالنفس الذي يفضي بها , بطريقة عكسية إلى اتخاذ مظهر الاعتداد و فرط الثقة بالنفس , فضلا عن الاستهداف السريع لأي استغراق هين من الغير , لو ما اتوهم انه كذلك , فتنتم إثرتي " بالريموت كونترول " الذي يحمله محدثه في جيبى إذا شاء .

و لقد تيسر لي أن أقوم الشعور بالخجل في محاضراتي مع طلبتي بمحاولة تضيق المسافة بيننا بجعلها حميمة مرحة عن طريق كسر الحاجز الرسمي الشاق الذي يجعلني مؤبدا لدور الأستاذ الذي يلتهم الحكمة والكلمة الأخيرة , و يتسلط عليهم بمقتضى موقعه " الإداري " أو الوظيفي .

لما ما أعانيه فعلا من تلك " الإعاقلة " التي لحقت بي منذ الصغر, فهي ما تعلق منها بالكتابة , فلما يمكن أن تحدث أو أتلقى في تلقى و اطلاق , ولكن عندما اتاهب للكتابة , أجد نفسي منقلا بلسان حديدي يكاد يشل يدي عن التمضي فيها , فلما أحس بان قرنا عبقريا, وناقدا ساخرًا يجثم على كتفى ليراقبني و يتربص بكل لفظ أو عبارة أو سطر اكتبه, بل فاه يقوم بالتحقيق معي , ويستجوبني:لماذا هذه الكلمة أو الجملة , لو تلك النقلة من واحدة إلى أخرى ومن فقرة إلى غيرها ؟ وما الجديد في كل هذا , وكيف تثبت صحته؟و من هنا جاءت كتابتي مقلة و فيها قدر كبير من عسر التركيز .

بل إنها تبدو متجهمة جادة على نقيض ما أبدو عليه في حديثي مع الآخرين , و قد دفعني هذا إلى إرجاء كتابتي إلى ما بعد موعد تسليمها , و أثناء معالتي للإام المخاض في الكتابة , أحاول الهروب من مواجهة ذلك القارئ الماكر بالتذرع بمزيد من القراءة أو ممارسة أنشطة أخرى , وقد انحل الحمام كثيرا الذي رزقتني خلوتي فيه بالفكر كثيرة أثرت إعجابي فأسرعت إلى تقديدها .

كنت الأخ الأصغر لأشقائي البنين الذين قاموا بتعظيمي بجد واجتهاد قبل دخولي إلى المدرسة في مدينة قنا , فتلقيت على يدهم الكثير حيث عمدوا إلى تلقيني من

المعارف ما جعلني أفضل من زملائي في المستوى نفسه . وكانت هذه الفترة أربع سنوات , بمثابة حقن متواصل لشخصيتي التي تشقت إلى نوات عدة بقدر ما اختلف كل من اشقائي الثلاثة في محتوى دراسه لي , وطريقة توصيله أو أدائه , وبما افترن به ذلك التعليم الخصوصي من الطموح الذي بثوه في و تباينت أهدافه و ترتيب أولوياته .

فكان محمد أخي الأكبر رحمه الله بطني اللغة العربية و أذكر له إصراره على أن استزيد من " ثروتي " اللغوية لكي أكون كاتباً أو خطيباً مفوها , وكان للخطابة شأنها العظيم في السياسة آنذاك , وكان له فضل إشعال , بل خلق , جذور الرغبة في التفوق عندي بكل ما يحق بها من مخاطر المنافسة المحمومة , ولقد حاولت أن أفقد أخي محمد في إتمام تلك الرغبة عند أهني في طفولته فنهرتني زوجتي على نحو قاطع صارم حتى لا يعانى ولدى ما أعقبه من توتر وقلق يفسد عليه حياته ومشاعره .

وكان أخي محمد بمثابة الأب و الأم لي فكان حنوناً و لديه إحساس بأذخ بالمسئولية , وكان يملك روحاً جسورة و مقدره عملية في اقتحام أنشطة لم تكن مبنولة و متاحة له أصلاً .

و اشتغل بالسياسة و كان زعيماً للطلبة , وقد حباه الله بهيئة مهيبة تدعو إلى الثقة و الاحترام على نقيض هينتي التي تلتحمها العين , وكان رغم ما نلخه في من طموح و أقدام على المنافسة كان لا يحس بمرارة المنافسة , بل كان فخوراً بما يحققه زملاؤه , وكثير الثناء على غيره , وكانت إثارته لطموحي تلبية لحاجته إلى الفخر بما لدى من إمكانيات ضئيلة وانكر له أن أطلق على اسم " رفا بلو " الفنان التشكيلي عندما راني اصنع بعض التماثيل الصغيرة من الصلصال و مسحوق الحجر (رغم أن رفايلو كان مشهوراً بالتصوير و ليس النحت) و على أي حال فقد تلوقت في مادة الرسم , وكانت رسومي كثيراً ما تنطق على حيطان غرفة الرسم بالمدرسة السعودية الثانوية فيما بعد , وكان هذا نتاجاً لتشجيعه , و كذلك مادة الإنشاء التي احتفظ المرحوم الأستاذ محمد متولي استاذ اللغة العربية العظيم بكراستي فيها قللاً بأنني أديب !.

أما أخي مصطفى كمال فقد علمني , ربما دون عمد , أن الحياة تغدق على الإنسان كل أنواع المباهج إذا ما احسن تلقيها والإقبال عليها , فكان ممثلاً للفن في بيتنا , في كل جمالاته . وكان مبدعاً ومتذوقاً بارعاً , كان يغنى وينندن بإحساس مرهف , ففتح لي الباب واسعاً أمام تذوق الغناء و الموسيقى و كان يمثل كبطل مسرحيات مدرسته , وكان نهماً في قراءة الألب , و كتب القصة بأسلوب رفيع . وكان " دون جواتا " جسوراً مما أوقعه في كثير من المأزق , وكان أتيقاً متضلعا في تقنيات " الموضة " ولو لم يركن إلى الكسل لكان أديباً كبيراً , غير أن الكسل في أسرتنا سمة موروثية , و لقد أخذت من مصطفى كمال- أطل الله عمره و اسبغ عليه الصعة - كثيراً من إقباله على الحياة واغترافه منها , فكان معلمي لأنه لم يبخل علينا بحكاياته الممتعة و " دروسه المستفادة " و كنت اعجب بأحاديثه حول الفن والفنانيين لطرافة آرائه و نظرياته و تطرفها معا , وما زلت حتى اليوم استمتع بحواره العذب كلما سنحت لي الفرصة .

و أما أخي إبراهيم فتحي , الناقد الكبير , فهو الذي يكبرني مباشرة , وكانت صلتني به وثيقة لصيقة , وما زلت فطر إليه , في جواب كثيرة , كمتلى الأعلى , لو القدوة التي كنت أتمنى أن املك بعضاً من مواهبها , وكان إبراهيم متلوفاً , بل نبهة في مدرسته , فكان يسحق منافسيه او خصومه بسهولة يحسد عليها , وقد اتخذ مني إبراهيم صنيعة له , يعطمني و يدريني و يقومني .

و كانت القراءة بالنسبة لنا في مدينة قنا هي أبرز المناسبات , فلم يكن هناك ما يشغلنا طوال النهار , خاصة في الاجازة الصيفية , سوى القراءة والخروج للتنزه في المساء , ولذلك قرأت تقليداً لأخوتي , كثيراً فيما لا يمكن لعيني أن يستوعبه , وتمثلت مع ذلك أشواق المحبين , ومغامرات الأبطال , و آراء المفكرين . فقرات في كل شيء متاح , وعن طريق التبادل مع أصدقاء أخوتي , و الاستعارة من بعض الدكاكين مقابل نصف قرش لكل كتاب , وشراء روايات ومسامرات الجيب و اقرأ , وكذلك بعض كتب التراث مثل العقد الفريد الذي كنا نخرجه بحرص من دولايب صغير كان و الذي رحمه الله يقتنى فيه بعض الكتب التي يستمتع في لجزته الأسبوعية , بترتيبها , و أظن انه لم يشغل بالقراءة إلا إلى حد ما بعد الإحالة على المعاش ,

فأضاف إلى ما يفتنيه الكثير من كتب التراث الدينية التي حرص على تجليدها وكتابة اسمه بالذهب عليها , وأهداني منها عددا وافرا , ورغم انه لم يشاركنا القراءة والمناقشة إلا في مسائل السياسة الجارية و الدفاع عن مصطفى النحاس , ورغم ذلك بذر في نفوسنا الاعتزاز بالكتاب و إجلال قدره .

و لا أنكر أنني شاركت أقرني في اللعب و خاصة في الشارع , فلم أمارس حياتهم , و ربما دفعني ذلك فيما بعد إلى تعويضه في الزمن غير الملام .

وكان الخروج من المنزل عادة بصحبة إبراهيم , فلم أتعرف على حياة من هم في عمري , وكان عالمي مستعرا من عالم إبراهيم و أصدقائه , و كان حديثهم و سمرهم رفيعا لانهم على ما أنكر كانوا يتناقشون حول ما تطوت عليه تلك للكتب الأدبية من أفكار و آراء ومعلومات و قد يتحيزون لمؤلف ضد آخر , ومن ثم كان عالمي بعيدا عن عالم الطفولة , و لا يعني هذا أنني كنت أشاركهم الحوار أو السمر , بل كنت تابعا صامتا لإبراهيم لا تحدث معه أو أسأله إلا في طريق عودتنا إلى البيت في المساء المتأخر .

وفي هذا المنعزل النائي الذي تضيق فيه الإمكانيات , انطلقت آمالي وطموحاتي حرة دون حدود , و قد نفخت أشرعتها ربح للقراءات و المناقشات في موضوعات و قضايا قد لا تلمس أقدامها الأرض الصلبة .

و قد غرنتي الأماني حتى ضبطني إبراهيم اكتب في كراسة إنشاء اللغة الإنجليزية بالحبر , و كان بالريشة آنذاك , مباشرة دون مسودة بالقلم الرصاص , فاستنكر ذلك قائل " أنت فإكر نفسك شكسبير ! " فخلجت من فطنتي , و كان إبراهيم , وما يزال , ساخرا عظيما , وكان إلى جانب ذلك معلمي ومرشدي وله سطوة كبيرة على نفسي , ولا أدرى إن كان ذلك " الحادث " هو سبب خشييتي من الكتابة و هروبي منها , أم أنني أبالغ , وكثيرا ما أفعل ! , و على أية حال كانت آمالي مجنحة في ذلك الحين أثناء المدرسة الابتدائية , وكانت تمتد إلى رسم خطة للثورة في مصر و إعلان الجمهورية في مصر و قيادة حزب للبعث المصري , وكان الإعداد و التحضير لتلك الثورة مقصورا على الحديث مع نفسي بصوت عالي , أو رسم شعار الحزب على أوراق الكرايس " ثلاث أهرامات ونخلة " و أرهفتي جدا اختيار تصميم مناسب لغطاء الرأس المصري بديلا عن القبعة والطرهوش ! .

ثم انتقلنا إلى القاهرة و دخلت السعيدية الثغوية بمجانبة التفوق , وقد بلغت الحلم مبكرا في الثانية عشر من عمري , و طالت قامتي سريعا نسبيا حتى قال إبراهيم ستصبح عملاقا , ولكن سوء التغذية و الوراثة حالا دون تحقق تلك النبوءة السارة .

وفي السعيدية (خمس سنوات) بدأت نشاطي السياسي مبكرا مع حكومة الوفد الأخيرة , و كانت بدايتي التحمس لفكرة المواطن العالمي لجارى ديفيز , و كان ألفا حالما, وجعلت لبشر بين أصدقائي بهذه الفكرة الخيالية بوصفي سكرتيرا للجنة المصرية للمواطن العالمي , أو هكذا زعمت , ولكن ما لبثت مراهناتي المتقلبة أن دفعتني إلى عضوية " اللجنة التنفيذية العليا " للمدرسة , وذلك لأنها تكفل لي اخذ سمات الزعامة في الإضرابات , أي المظاهرات , ويسألني الطلبة عن موعد قيامها , ثم انضمت أسابيع قليلة جدا في أسرة من اسر الأخوان المسلمين تلبية لدعوة بعض أصدقائي منهم , ولكن سرعان ما خرجت عقب سخريتي من بعض رموزهم القيادية , وطريقتهم في الاجتماعات والدعوة, ونلت علقه طيبة من أصدقائي أنفسهم .

وبعدها ترددت على ندوة احمد حسين بالبيت الأخضر مساء كل خميس , واذكر أنني بدأت حضور "تردثته " كما كان يسمونها في أول الأمر ومعنى اقل من عشر أفراد , واستمرت الندوات حتى اكتظمت القاعة , وكان اسمها قاعة " على جريو " , بالجمهور حتى لم أجد مكانا في نهاية الأمر إلا خارج البيت الأخضر في الشارع لاستمع إليه في الميكروفون , وقد اكتسبت شعبيته بفضل ديمقراطية حكومة الوفد وسماحتها بنشر مقالاته الملتهبة في جريدته التي أصبحت اسمها الاشتراكية بدلا من مصر الفتاة .

ومن تردثة لأحمد حسين القرب من نظرية فلتض القيمة الماركسية ولكن بعبارات أخرى حيث قال على ما انكر " الرأسمالي يشغل العامل الذي ينتج السلعة وبدلا من أن يعطيه حقه كاملا يستقطع في جيبه جزءا منه وهذا هو الربح " أو " بدلا من أن يعطيه عشرة قروش يحط في جيبه قرشين " . وعقب ذلك رأيت أن أقرا للنظرية الأصلية , وكان إبراهيم قد أصبح ماركسيا فزودني بالمصادر , بل

واتضمت لتنظيم " حدوتو " لبضعة أسابيع وخرجت , والواقع أن التنظيمات السرية الماركسية وغير الماركسية تقوم على الطاعة والولاء , وعدم المناقشة , والخصومة الحادة مع غيرها وان اتفقت معها في المعتقد , وتبذل الاتهامات بالخيانة و العمالة للشرطة , واهرز سمعتها الضرب من حديد على حرية الحوار و ازدياد الثقافة النظرية . وكان هذا آخر عهدي بالسياسة بالمعنى العملي مع حصولي على شهادة إتمام الدراسة الثانوية .

وفي هذه الأثناء كنت أقرأ في الأدب والفنون بوجه علم , واعمد إلى تعريض حواسي جميعا لكل ألوان الفن , وعندما كنت أقرأ أحس بان نافذة انفتحت على جهلي بلمور كان ينبغي أن اعرفها من قبل , فللقراءة في هذا السن , بل في كل سن , ليست إزالة للجهل بقدر ما تكون لفنا لجهل لم يكن واعيا به , وقد كانت السينما والإذاعة وحضور الندوات , ومعها القراءة هي الوسائط الرئيسية للمعرفة والمتعة , وعندما اكتشفت جهلي , عبر القراءة , بالمسرح و الأوبرا و الموسيقى العالمية , اندفعت إلى التعرف عليها وتوسيع إمكانيات البهجة و الاستمتاع بالحياة التي أدرت مسنوليتي في أن أقلصها في شريط ضامر , أو امتد بها في ساحة رحبة , فكنت اذهب سيرا على الأقدام توفيراً للقروش , إلى مسرح الفرقة القومية بالعبدة وانفع ثمن تذكرة البلكون " أعلى التيقرو " الرخيصة , وكذلك إلى الأوبرا حيث يرتفع ثمن تذكرة البلكون عند عروض الفرق الأجنبية , فاضطر إلى شراء تذكرة وقوف في البلكون , ولا بهاري بالأوبرا دريت صوتي على القناء من طبقة " الباريتون " و كان جمهوري هو أصدقائي وزملائي وخاصة في الرحلات الخلوية , كما وضعت برنامجا للاستماع المنتظم للموسيقى الكلاسيكية بدأتها في مركز الاستعلامات الأمريكي ثم غادرته بعد احترافه إلى متحف الفن الحديث الذي أصبح اليوم ساحة تنتظر للسيارات بجوار سينما قصر النيل , وكان يشغله أيضا متحف مختار في حديثه , فضلا عما يقيمه من معارض للفنانين التشكيليين على مدار العام .

وقد رافق برنامجي الفني العريض اطلاق واسع ومتشعب رافقي منه مجال الفلسفة , و أحسست أنها أقرب الكتب إلى نفسي وعقلي , رغم أنني كنت اعد نفسي للاتحاق بكلية الحقوق لأصبح محاميا , فوجدت في الفلسفة الأفكار التي تجذبني وتبهرنني , وهي تلك الأفكار التي تنقب بالونات الجاهزة , أو التي تسلط ضوءا

جديدا للنظر إلى الأشياء على نحو مختلف , أو تعدد النظر في كل ما سبق لتضعه و
ضعا جديدا , فهي الأسئلة الحقيقية التي يجب أن يطرحها الإنسان و لا تستدعي
إجابات جاهزة , أي هي أسئلة الطفل الساذج البريء من أية إجابة سابقة , فنحن
نمشي عادة في طرق ممهدة بالإجابات , بينما علينا أن نشق طرقا جديدة بالأسئلة
الجديدة , و المعلومات و الأفكار و الآراء كثيرة مطروحة , ولكن ما الذي يمكن أن
يجمعها و يؤلف بينها ؟ , فهذا هو نوع الأسئلة التي تهتم الفلسفة وهي التي بموجبها
يمكن أن تنساب الشفرات المتفرقة أو المترامية , وتذعن للترتيب في نسق أو
منظومة تحتل فيها التفاصيل موقعها الخاص وتصبح خريطة كاشفة وهداية للفهم و
الاستيعاب أي للتحليل والتفسير .

٤ - المواقف :

القرن ولعي بالفلسفة بما تكشف لي بعد عام من حركة الجيش من تضيق
لأفانق الطموح , وانكماش لحرية الانتقالات الفكرية , مما كان من شأنه أن يحصر
أمالى في اختيار مهنة ملائمة فحسب , ولذلك قدمت أوراقي لكلية الآداب قسم
الفلسفة عسى أن أصبح أستاذا جامعيا .

فتعلمت من الفلسفة إنها ليست علما مستقلا أو تخصص محترفا بقدر ما هي
طريقة تفكير , وأسلوب ممارسة للحياة , لأنها وجهة نظر شاملة كلية للعالم أو
الكون وموقف الإنسان منه وفيه , والآراء التي تتصل بمصير الإنسان ومنزلته
ومراتب الكون بالنسبة إليه . وتتشأ عموميتها من موضوعها إذا ما كان العالم كله ,
أو الواقع بأسره , أو الإنسان في شموله , أو الحياة في كليتها .

كما تعتمد عموميتها أحيانا على طريقة تعاملها مع الموضوع مهما كان
تجربة خاصة أو موقف جزئيا , أو حدث معين , فالفلسفة تبدأ منه , ولكن لتنتقل
إلى آراء و أحكام عامة لا يسلم إليها الاستقراء المباشر الذي تمارسه العلوم بحسب
ظواهرها الجزئية التي تبحث فيها . ويتم التصميم عن طريق " التجريد " الذي يعنى
دلالتين مطلوبتين للفلسف , فهو يعنى استخلاص ما هو مشترك من كوكبات متعددة
من التفاصيل , كما يعنى نزع وعزل وتعريه ما ترتديه المشاهدات والممارسات و
الآراء من أثواب كثيفة تحجبها عن التأمل الفاحص .

وما تلبث الفلسفة بعد عمليتي الاستخلاص والكشف أن تعود للتطبيق على أمور أخرى مماثلة لم تكن من بين الأمور التي تادت منها إلى التعصيم .
وقد اكتشفت , أو افكتعت عبر تصادم المذاهب التي ادرستها , فكرة منيرة أضاعت لي شعاب الطرق ومفترقاتها , واكثر من هذا زودتني بطاقة زاخرة في الفكر والممارسة على السواء , وهي فكرة بسيطة جدا مؤداها ان ثمة فرقا هائلا بين الواقع , وبين أفكارنا عن الواقع , فالزعم بان المعرفة الصحيحة هي معرفة الواقع على ما هو عليه زعم باطل , فلكي اتحقق من صحة معرفتي أي مطابقتها للواقع , فهذا يفترض مسبقا انني اعرف ما هو عليه الواقع لأعود فلقرر بان معرفتي صحيحة ! أين هو الواقع على ما هو عليه ؟ وما الجهة أو المصدر المفوض عن الواقع الذي يضمن لي ذلك ؟ فكانني هنا ادعى علم الله لانه وحده الذي يعلم الواقع الذي خلقه , فاحسست على الفور اننا لا نفرق بين الفلسفة والعلم من جهة , وبين اللاهوت من جهة أخرى وان اكتسى باهاب أنستي .

ولهذا اكتسبت القدرة على النقد بعد ان فقدت المذاهب هيبتها الزالفة , وقد افدت من ذلك في تدريسي لطلبتي سواء في الفلسفة العامة أو مناهج البحث أو فلسفة الفن ونظريات النقد , فدربتهم على أن يفتحوا رؤوسهم التي حشيت بأراء اكتسبت تأييدا بكثرة إلحاحها على الآنن والعين في وسائل الإعلام , وكادت تصبح من المسلمات لتكرارها من سلطات التنشئة والتربية والرأي العام , وتبيست دلخل عقولهم الغضة , وينبغي علينا أن نعرضها لنسمات الحوار والتساؤل المطلق , وشمس النقد , وكادت طريقي لتيسير عملية النقد والاستجواب و الحوار الذي لم يأنفوه داخل المجتمع أو قاعات الدرس , كادت طريقي عرض المذاهب والنظريات على النحو الذي يرسم لها كاريكاتيرا يغري الطالب أو الباحث باقتحامه ومناقشته و الكشف عن نقائصه وذلك بطبيعة الحال بعد أن ابسطها لهم في لغة اصحابها و مصطلحهم .

وعندما تخرجت في الآداب (١٩٥٧) أصابني الدور في التجنيد وقضيت عاما ونصف قبض على في نهايتها وقضيت عامين بالمعتقل تحت فئة المشتبه فيهم , وخرجت عاطلا مفلسا , وكنت التقط رزقي في ذلك الوقت العصيب من ترجمات لكتب بالإنجليزية لمصلحة الاستعلامات كما كنت اعمل محررا تحت التمرين

في صحيفة الأهرام قسم التحقيقات الصحفية , وظللت بها عدة شهور حتى نجحت في مسابقة للمركز القومي للبحوث الاجتماعية , وقضيت ما يقرب من العام تحت فئة طالب منحة تلقيت فيها محاضرات في العلوم الاجتماعية و مناهجها كان يلقي بعضها أساتذة أمريكيون , وتدريب على البحث في العلوم الاجتماعية وبعد الامتحان كان ترتيبى الأول على زملائي من طلاب المنحة , وكان هذا اول ضوء سعيد في نهاية نفق خبراتي السبينة , غير أن تعني معدي بعد تقضاء المهنة كان يتطلب ما يسمى " باستطلاع رأى " المباحث العامة التي مزالت تمارسه مع كل متقدم لوظيفة حكومية , ورفضت المباحث تعني , غير أن الدكتور احمد خليفة مدير المركز حينذاك طوقني بجميل وفضل لا يمكن أن ينسى , فتدخل وسيطا وضامننا لي لدى وزير الداخلية الذي وافق على تعني , وكان هو نفسه احد أعضاء لجنة الاختيار الشخصي عندما تقدمت بأوراقى للمركز اول مرة .

ولقد تكرر مثل هذا الموقف بعد ستة أعوام عندما حصلت على منحة للدراسة بجامعة لوسلو بالنرويج , وكنت أفقدها بعد طول رفض لولا أن لجأت في نهاية الأمر إلى تومط الممثل الشخصي لرئيس الجمهورية المرحوم الدكتور حسن صبري الخولى الذي كان خال زوجتي

وبعد تجربة المعتقل توصلت إلى موقف طريف بعد حوار طويل مع النفس , فقد كتبت الاختبارات أمامي كما يلي :

١ - إن أعلن رأبي فيما حدث , وهذا امر عواقبه معروفة .

٢ - اکتتم رأبي , وهذا مؤلم للنفس .

٣ - أعلن رأيا مخالفا لرأبي الحقيقي , وهذا امر مهين

٤ - لم يبق إلا اختيار أخير هو إلا يكون لي رأى أو موقف سياسي , فاختنت

أدرب نفسي على الامتناع عن تكوين رأى أو موقف سياسي , واشهد أنني نجحت في إبطالي لعادة اتخاذ المواقف السياسية , ولكنني سقطت في براثن عادة أخرى لم استطع الامتناع عنها حتى اليوم هي التدخين , و لكن نجاحي لم يطل فمع هزيمة يونيو رجعت إلى عاداتي القديمة في إعلان المواقف وإبداء الرأي .

غير أنني أفتت من امتناعي عن اتخاذ المواقف السياسية في صدر حياتي الأكاديمية , فقد كنت أثناء دراستي بالكلية اعد نفسي للتخصص في علم الجمال , أي

فلسفة الفن , ولكن عملي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية فرض على اختيارها
آخر , وكان جديدا وقتها , وهو فلسفة العلوم ومناهجها .

ولاقتقادي القدرة على اتخاذ موقف مما يحدث في الوطن , فاتها اتخذت
سبيلها إلى الفلسفة , فلم أشأ أن اعرض لفلسفة غيري , و اصررت على الدفاع عن
موقف فلسفي خاص بي في فلسفة العلم والفلسفة المعاصرة بوجه عام , أي أن
يكون مدار البحث حول قضيتي الخاصة التي أتيناها , وليس حول قضية مذهب أو
فيلسوف معين , وكان لابد من صقل أنواتي المعرفية و المنهجية لأداء بحثي في
فلسفة العلوم الطبيعية , فدرست الفيزياء النظرية دراسة نظامية حتى أكون على
بينه مما أفسره فلسفيا , واتخذته خامة طبيعة تؤيد قضيتي للمجستير .

وكذلك صنعت في الدكتوراه , فاتخذت القضية المحورية للعلوم الاجتماعية ,
وهي الموضوعية العلمية , ولكن ليس بالمعنى الأخلاقي أو الايدولوجي الشائع بل
استخلاصا من أداء المنهج العلمي نفسه بمعزل عن انتماءات العطاء و تحيزاتهم ,
وقد تيسرت لي المعارف والممارسات في مجال العلوم الاجتماعية لأنني كنت اشتغل
بالبحث فيها بحكم عملي , وكنت ألقى المحاضرات و اشرف على الرسائل في
جامعات كثيرة في مصر أثناء عملي بالمركز الذي تطبق عليه لائحة الجامعات ,
ولكن حينما أحيل الدكتور احمد خليفة إلى المعاش تحول المركز الذي كان يعد
المؤسسة أو المعهد الوحيد في مصر لانتاج الباحث العلمي للواقع الاجتماعي ,
تحول إلى ما يشبه المصلحة الحكومية التي تدار بعقلية بيروقراطية متسلطة . وعند
اول بادرة لهذا التسلط هربت على الفور إلى الجامعة أستاذة للفلسفة ورئيسة لقسمها
في كلية الآداب جامعة الزقازيق . وكنت منتدبا لأكاديمية الفنون منذ عقد من
السنين , ووجدت فيها ما يشبع ميولي الأصلية , ولذلك انتقلت إليها , وشعرت أخيرا
كمن أب إلى نفسه وبيته بعد طول غياب .

صلاح قنصوه والنقد الفلسفى الفلسفة العلمية نموذجاً للنقد

ماهر عبد القادر^(*)

الفلسفة العلمية Scientific Philosophy مصطلح ظهر فى أروقة الفكر الغربى من خلال كتابات العديد من الفلاسفة الذين أسهموا فى تدشين ورصد دلالاته ومعانيه ومقاصده ، ومناطق نفوذه داخل الفلسفة بعامة وفلسفة العلوم بصفة خاصة. ويرجع هذا الظهور إلى التطورات العلمية المتلاحقة التى شهدتها القرن العشرين ، وسيطرة الروح العلمية ومنجزات العلم الحديث على كافة مظاهر الحياة .

والفلسفة العلمية إذن مصطلح يقبل الصد والرد والنقد والتمحيص ، فهو من ناحية يحمل بيتنا وسحراً متأثراً فى ذلك بما قد يعنيه من ارتباط الفلسفة بأهم منتوج بشرى وهو العلم Science . ومن ناحية أخرى يحوى الكثير من أوجه النقص والعيوب الفادحة المتصلة فى دوائر فلسفية أرادت أن تحرف الفلسفة والعلم على حد سواء من خلال رابطة ما بينهما تجعل من الفلسفة منطقاً للعلم ، ومن هنا فإن هذا " التوحد أو المزج بين دورى الفلسفة والعلم لا بد أن ينزلق بالمذهب الفلسفى إلى التحول إلى دوجماتيقية عنيدة أو لاهوت عصرى " ^(١) .

والمصطلح، من الناحية التاريخية، قد اتهمر علينا من عدة اتجاهات ومصادر ، ساهمت بدرجات متفاوتة فى ظهوره على ساحة الفكر الفلسفى والعلمى، فهناك كتاب هاتز رشنباخ " نشأة الفلسفة العلمية " ، ومقالة رسل " فى المنهج العلمى فى الفلسفة " ، حيث روج فيه لهذا المصطلح ، ثم كتبه " النظرة العلمية " ، وأخيراً هناك الوضعية المنطقية ومسؤوليتها التاريخية فى تبنى المصطلح بصورته المعهودة والتي سنعرض لها بعد قليل ؛ إذ ترى الوضعية المنطقية^(٢) Logical Positivism أنه " إذا أرادت الفلسفة لنفسها البقاء ، فما أمامها إلا سبيل واحد هو تطبيق منطقها على العلم ، أى تجعل نفسها منطقاً للعلم، أو فلسفة له ، وبهذا تصبح الفلسفة علمية " ^(٣) ، وبهذا الخصوص ينبغى لنا أن نطرح على أنفسنا التساؤلات

^(*) أستاذ المنطق وفلسفة وتاريخ العلوم كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الآتية : هل هناك فلسفة علمية؟ وبأى معنى يمكن أن نتحدث عن فلسفة علمية فى
نظر فلسفة العلوم؟ وهل تقبل الفلسفة أن تكون " الفلسفة العلمية" أحد فروعها ،
إذا كان هناك ثمة فلسفة علمية؟^(١)

إن هذه التساؤلات تفرض علينا استجلاء حقيقة القضية المطروحة ، سيما
وأنا لاحظنا أن الكثير من مفكرينا قد نقلوا لنا المصطلح دون دراية كافية بخطورة
ذلك ، وقد ناقشنا ذلك بصورة كبيرة فى كتابنا "خرافة الوضعية المنطقية"^(٢)
الصادر عام ١٩٩٣ ، وحسبنا الآن أن نضيف إلى ما سبق أن ما قرناه استكمل
موقفنا النقدي للدراسات الفلسفية والمتعلقة بذات الموضوع .

تركز هذه الورقة على دراسة التصور النقدي للفلسفة العلمية عند واحد
من أهم أعلام فلاسفة العلم فى العالم العربى ، وهو الدكتور صلاح قنصوه الذى
لثرى المكتبة العربية بإسهاماته المتعددة ، الغنية الرؤى ، والتي عرضت لكثير من
جوانب فلسفة العلوم بصورة متطورة بحيث وجهت الباحثين والدارسين لحقول
معرفة جديدة داخل نطاق فلسفة العلم ، كما كانت مرشدا لكثير من دراسات أعضاء
هيئة التدريس بكثير من الجامعات ، خاصة من يقبلون على دراسة ومعرفة موقف
الفلسفة من الموضوعات العلمية . كما أن الدكتور صلاح قنصوه من القلائل الذين
عملوا على تكوين مدرسة بحثية علمية متواجدة على الساحة ، إن فى مراكز البحث
العلمى المتخصصة ، وبصفة خاصة المركز القومى للبحوث ، أو فى الجامعات
المصرية والعربية . وقد جاءت تصورات صلاح قنصوه عن فلسفة العلم فى كتابات
متعددة ، لكننا نركز على كتابه الهام بعنوان " فلسفة العلم " الذى ذاع وانتشر
فى مصر والعالم العربى بصورة كبيرة ، وعكف عليه كل من أقبل على دراسة فلسفة
العلوم للإستفادة من بنيته المعرفية . وهذا الكتاب يشكل رافدا مهما من روافد
دراسة فلسفة العلوم على المستوى النظرى ، كما يمثل رؤية متطورة لكثير من
الموضوعات الحديثة فى فلسفة العلوم بأى معيار إبستمولوجى .

فى مقدمة كتابه " فلسفة العلم " يشير صلاح قنصوه إلى أن فلسفة العلم
باعتبارها تفلسا حول العلم ، تعنى امكان تعددية تناول وبنائها "يمكن أن تعالج
بطرق شتى ، وعلى مذاهب متعددة"^(٣) بشرط القدرة على الاعراك الواعى بأن العلم
هو موضوع البحث الفلسفى الأساسى ، ولذلك نجده لا ينكر على أى مذهب فلسفى أو

نسق امكانية تناول قضايا العلم من منظور فلسفي بشرط ألا يكون هذا التصور المطروح " هو التصور الوحيد الذي ينبغي أن يكون للفلسفة العلم" (٧). وهو هنا يشير بالطبع إلى كل من يعتبر فلسفة العلم مرادفاً للتحليل المنطقي لقضايا العلم ، ونعني بها أخصار الوضعية المنطقية . فكيف نظر صلاح قصوه إلى فلسفة العلم من الداخل؟ هذا ما سوف نعالجه في الفقرات التالية .

بداية ينبغي أن نذكر أن صلاح قصوه قدم في كتابه تمييزاً إبستمولوجياً هاماً بين عدة مصطلحات لازالة الالتباس والغموض عنها محدداً لنا أطرها ، وطرق عملها ، ثم عرض بقلم رشيق لموقفه من الفلسفة العلمية ، والأساليب والدوافع التي جعلت البعض من مفكرينا وباحثينا يندفعون نحو ارتداء عباءتها .

الفلسفة :

لايبتعد صلاح قصوه كثيراً عن موضوعه الأساسي وهو يطرح تصوره عن الفلسفة في عمومية معانيها ومقاصدها، ذلك لأنه ينطلق في تعريفه لها من اتجاه مخالف لما أرائته الوضعية المنطقية للفلسفة من حيث أنها تؤسس نظريتها في المعرفة على تحليل نتائج العلوم فقط ولكنه سارع إلى التأكيد على إبقاء وظيفة الفلسفة كما تضمنت في كتابات معظم الفلاسفة والمفكرين عبر تاريخ الفلسفة الطويل فتظل نظرة واسعة تعتمد على تجريد نسقي يضم شذرات المعارف إلى محور جوهري ، ويسد الثغرات بين تلك المعارف المتناثرة وتواصل وظلفها في إثارة الفكر، وطرح المشكلات والإرهاصات بالحلول (٨) وربما كانت هذه النظرة تركز بصورة أساسية على أهمية طرح المشكلات ، باعتبار أن فاعلية الفلسفة تستند بصورة أساسية إلى إثارة السؤال الذي يمثل اللبنة الأولى في تكوين المعرفة .

الفلسفة العلمية :

بحدثنا صلاح قصوه عن الفلسفة العلمية واصفاً إياها بأنها " ليست فرعاً أو مبحثاً من فروع الفلسفة ومباحثها ، كما أنها ليست عنواناً لمذهب فلسفي معين ، بل هي وصف عام تولع باطلائه بعض الفلاسفات على مذاهبها في عصرنا الحديث" (٩). وقد أشرنا فيما سبق إلى بعض من استخدم للمصطلح من فلاسفة ومفكرين في الغرب ، وتحدثنا عن نقله إلى المكتبة العربية تثيراً بهؤلاء المفكرين

الذين صاغوه وكتبوا عنه دون نقد أو تمحيص ، أو دون اعمال للعقل فيه ، وكيف أتى إلينا " وكان الهدف المشترك بين كل من يستخدم مصطلح الفلسفة العلمية عنواتا لمذهبه ، رغم الخلافات الحادة بين تلك المذاهب ، الهدف هو رفع قيمة المذهب الفلسفي في سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة ناتت به عن ميادين الخصام والشقاق التي لاتسفر عن حسم أو اتفاق " (١٠). وكان محاولة الصاق الفلسفة بالعلم بالصورة التي نجدها لدى الوضعيين هي محاولة مشكورة في رأي صلاح قنصوه " للاعلاء من شأن الفلسفة والخروج بها من أزمتها التاريخية وشفاء أمراضها المزمنة " (١١). ولكن بنس ما فطنت مدرسة التحليل فقد أوقعتها نوابها الطبية في أخطاء وخطايا لاتزال عالقة حتى الآن في محراب الفلسفة والعلم على حد سواء . وهو ما حاول صلاح قنصوه أن يوصل له تاريخيا من خلال " مناقشة بعض النماذج التي ادعت لنفسها للموقف العلمي ، فكان أن عرض لوجست كونت وانتقده ، ثم ناقش الفلسفة الوضعية الحديثة ، أو التجريبية المنطقية " (١٢). ولا عجب أن نرى لوجست كونت وهو يحدد دور الفلسفة ووظيفتها بنفس الصيغة التي تبنتها وعمقتها الوضعية المنطقية بعد ذلك حيث " يعن انتهاء عصر الميتافيزيقا ومن قبله عصر اللاهوت ، مبشرا بالفلسفة الوضعية أي العلمية . وعلى الفلسفة لكي تكون جديرة بهذا الاسم أن تتخلى عن موضوعاتها السابقة ، وتتبع بالتأليف بين نتائج العلوم الوضعية وتنظمها معا ، فتصف ما هو كان بقدر ما يتيح لها تلك النتائج " (١٣).

إن هذا التأسيس الذي يعن عنه لوجست كونت يمثل مع أفكار جورج مور ورسل وفتجنشتين وآخرين ، بالاضافة إلى التطورات العلمية الهامة والخطيرة في أوائل القرن العشرين ، يمثل نقطة انطلاق مهمة ساهمت في ظهور وتكوين حلقة فيينا والاعلان عن هذه الجماعة في الأروقة الفلسفية ، والتي تطورت فيما بعد إلى التجريبية المنطقية بمقولاتها وتصوراتها عن علاقة الفلسفة والعلم ، ثم تطور كل هذا فيما بعد إلى ما عرف بالوضعية المنطقية ، وكل ما ترتب على ذلك من القول بالفلسفة العلمية بصورة واضحة . يرفض صلاح قنصوه العلاقة القائمة على التبعية بين الفلسفة والعلم ، فإذا كانت الفلسفة " متفقة مع العلم في عمليات التجريد والتعميم ، وإن كانت تنصب على معرفة علمية سابقة تقيم عليها نظراتها العامة ،

فهي تختلف عنه في البحث عن معنى وقيمة تلك المعرفة^(١٤)، وهذا الاختلاف يعنى بالضرورة انكار فكرة التبعية ودحضها من أساسها .

يرفض صلاح قنصوه إذن المصطلح ، ويذهب إلى عدم مشروعيته من منطلق أن فكرة الوصاية ، أو التبعية ، لن تفيد العلم أو الفلسفة ، وعلى هذا فهو يبحث في إطار هذه العلاقة عن " تباين خلاق بين الفلسفة والعم ، فالعم دون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تجريبية عقيم"^(١٥) . هذا التباين الخلاق الذي يحدثنا عنه يفرض علينا زاوية تناول مخالفة ومختلفة عن تناول الوضعية المنطقية التي حددت مهمة الفلسفة في التطبيق على أحكام علمية .

فلسفة العلم

تحوي المصطلحات في داخلها رؤى وتصورات أصحابها ، فالفارق الواضح من الفلسفة العلمية، وفلسفة العلم، رغم احتوائهما تقريبا على نفس الحدود هو فارق كبير يصل بنا إلى درجة شطر البحث في التفلسف "حول" أو "عن" العلم إلى شطرين، فإذا كان هناك اتفاق لدى كل المشتغلين بفلسفة العلم على أن العلم " هو المادة الخام أو الموضوع الذي يخضع للبحث الفلسفي"^(١٦) وإن البشرية في مرحلة تاريخية يسيطر فيها العلم على كل مناحي الحياة بدرحة تجعل من تجاهلة ضربا من إنكار فاعلية إيجابيه للعقل البشري، فإن هذا يعنى من وجهة نظرنا - هنا نتفق مع صلاح قنصوه - إمكانية بل وضرورة للتفلسف حول المعارف العلمية والنظريات التي توصل إليها العلماء من خلال أبحاثهم، ليبقى هذا التفلسف متغلغل في ثنايا العلم أنطولوجيا وأبستمولوجيا وأكسيولوجيا، على اعتبار أن " العلم بحث نظري، بمعنى أنه جهد مبذول للمعرفة والفهم الذي يحيط بظواهر الطبيعة ، على أن تشمل للطبيعة كلاما من الامسان والعالم المحيط به"^(١٧) . وهنا ينبغي أن نتوقف مع صلاح قنصوه أمام رؤيتين أشار إليهما :

الرؤية الأولى:

وفي إطارها نتساءل : ما المقصود بالدراسة الفلسفية للعلم أنطولوجيا وأبستمولوجيا وأكسيولوجيا ؟ ثم ما هو موقف قنصوه من تاريخ العلم ورؤيته له ؟

إذ أن هذه التساؤلات على قدر كبير من الأهمية ، لأنها ترسم خطا مهما في فكر صلاح قنصوه في إطار فلسفته.

الرؤية الثانية : وهي المتعلقة بتصريح صلاح قنصوه بأهمية دراسة الظواهر الطبيعية وهي في نظره (الانسان والعالم المحيط به) ، وتلك رؤية تنتقل بنا إلى مجال آخر في دراسات فلسفة العلوم وهي منطقة شائكة شغلت الفكر الفلسفي وفلسفة العلم كثيراً وعنى بها العلاقة بين البحث والتطبيق ، أو العلم النظري والعلم التطبيقي ، وما يترتب عليها من قضايا وتساؤلات عديدة لعل من أهمها المسؤولية الخلقية للعالم .

ونبدء بالرؤية الاولى حيث يري صلاح قنصوه أن فلسفة العلم في جانبها الانطولوجي تبحث في " التصورات أو المفاهيم العلمية مثل المادة أو الطاقة أو الموجة وكذلك تركيب الذرة وطبيعة المجال والحركة"^(١٨) ، ويتكشفت لنا من دراسة تلك المفاهيم العلمية أنها بمثابة التأسيس المعرفي الذي لا غنى عنه لدي فيلسوف العلم ، فكما يقول قنصوه أنه من شروط التحدث في فلسفة العلم " الالمام بتطورات العلم الذي يستلزم من الباحث أن يعرف ما يتحدث عنه من مفاهيم ونظريات ومناهج علمية"^(١٩) . ومن هنا يمكن أن نلاحظ أن تاريخ فلسفة العلم قد شهد العديد من العلماء الذين حاولوا التللسف في العلم وأنتجوا لنا أفكاراً فلسفية متعلقة بتفاصيل دقيقة دخل علومهم مثل هايزنبرج (فيزياء - فلسفة) أينشتين (منهج العلم) الخ

أما الجانب الإبستمولوجي في فلسفة العلم فيتعلق بنظرية المعرفة الفلسفية وتتألف من محاور ثلاثة .

المحور الأول : إمكان المعرفة ، وهل يمكن للانسان الوصول للحقيقة عن طريق العلم ؟

المحور الثاني : طبيعة العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه ، هل هي من إنشاء عقله أو هي واقع خارجي مستقل عن إدراكه ؟

المحور الثالث : ويشغل المحور الثالث بأدوات ومصادر المعرفة "هل هي العقل أو الحدس أو معطيات الحس"^(٢٠) ويشغل هذا الجانب معظم الدراسات

والابحاث في فلسفة العلوم لانه ينطوي على تساؤلات مثيرة تستلزم الاجابة عليها دراسات في تطور العلوم وتقنياتها والبحث في تاريخ العلم وسيكولوجيته وسوسولوجيته ؛ بينما نجد أن الجانب الاكسيولوجي في العلم ومحاولة ربط العلم بالاخلاق ، وكذا اتساع نطاق البحث ليشمل " تصوير العلم كمشروع إنساني يستهدف غايات معينة ومستخدمة وسائل محددة لتحقيقها"^(١١). لقد شغل هذا الجانب من الدراسات في فلسفة العلوم عقل صلاح قنصوه كثيراً حيث نجده قد ركز اهتماماته على مناقشة هذه القضية ونغى بها تلك العلاقة الوثيقة بين البحث والتطبيق ، وهو ما يدخلنا مباشرة في الرؤية الثانية التي طرحها في كتابه (فلسفة العلم) .

الرؤية الثانية :- وتلك التي تضمنها الفصل الثاني من كتابه تحت عنوان (دلالات العلم المتعددة) وتطور المناقشة كالتالي :

لو اتفقنا على أن " العلم بحث نظري بمعنى أنه جهد مبذول للمعرفة والفهم الذي يحيط بظواهر الطبيعة "^(١٢) فإن هذا البحث النظري إنما ينطوي على إنتاج وصياغة للقوانين العلمية والنظريات ، وتلك بدورها تخضع لاختبار مستمر وتحد دائم من الطبيعة ؛ بمعنى أن النظريات العلمية تكون دائماً قابلة للتكذيب - بالمعنى البوبري - وهي قابلة تعطلها دائماً أمام نظر العلماء والباحثين التطبيقيين ؛ وهو ما يعني أيضاً امكانية التداخل بين العالم والتطبيقي أو رجل العلم والمنفذ للاختراعات أي أن هناك علاقة تبادلية وثيقة بين البحث والتطبيق الامر الذي يلقي بظلاله على الجانب الاكسيولوجي لفلسفة العلوم وكنا هنا أمام معيارين .

المعيار الاول : اعتبار العلم بحث نظري فقط مستقل تماماً عن التكنولوجيا باعتبارها مظهر مهيأ للعلم .

المعيار الثاني : اعتبار العلم والتكنولوجيا وجهان لعملة واحدة ومن ثم تصبح للمسؤولية الاخلاقية ليست بعيدة عن العلم أيضاً . وهناك العديد الذين يرون أن العلم هو بحث نظري وتطبيقي أيضاً ، فليس كافياً أن نتحدث عن نظريات وأفكار وفروض بل يتعدى ذلك التطبيق التكنولوجي ومن بين هؤلاء (كورجاقوف - برنيل - برونوفيسكي) .

تلك هي القضية التي شغلت صلاح قنصوه في النصف الثاني من الكتاب فهو من أنصار المعيار الأول الذي يعتبر العلم بحث نظري مستقل تماماً عن التطبيق ، ويرجع سبب الخلط بينهما في رأيه إلى سببين :

السبب الأول:- هو أن الذي يكتشف أو بصوغ القاتون العلمي قد يكون هو الذي يصمم مشروع الآلة في الغالب مثل حالة (اوبنهايمر) في الولايات المتحدة وزاخاروف في الاتحاد السوفيتي ، فقد ساهم كل منهما في صنع القنبلة النووية لأنهما في طبعة علماء الفيزياء في بلديهما.

السبب الثاني:- أن العلماء كثيراً ما يكونون اول من يفاخر بالتطبيقات النافعة او التي يرجى منها نفع وقد ينساقون إلى القول بأن غاية العلم المباشرة والنوعية هي ان يسيطر على الطبيعة^(٢٣) . ويجدر بنا أن نذكر هنا أن صلاح قنصوه عمل بجهد كبير على تكرار هذه الفكرة التي ترى ارتباطاً بين العلم والتطبيق، إذ يرى ان " بواعث التطبيق أو التكنولوجيا تقوم من خارج العلم "^(٢٤). كذلك فإن القرار والأمر النهلي الذي يصدر لتصميم آلة لا يقوم بناء على أوامر العلماء في النهاية. وتبقى المناقشة مفتوحة والحوار متواصل حول هذه القضية التي طرح لنا فيها صلاح قنصوه رأيه وتركها إلى مناقشة أخرى في موضوع آخر وربما لباحثين آخرين ؛ إلا أنها في النهاية تظل إحدى المشكلات الأصيلة المتعلقة بالبحث في فلسفة العلوم.

إذا نخلص من كل ما سبق إلى التالي .

إن صلاح قنصوه في عرضه للتمييز بين فلسفة العلم والفلسفة العلمية ذهب إلى:-

١- " إنه من الضروري إسقاط المظلة الشرعية عن هذا المصطلح "^(٢٥) وهذا الإسقاط كما يقول قنصوه ان " الفلسفة العلمية التي تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره إنما تعنى في التحليل الأخير رفضاً لأن يكون للامسان المفكر موقفه الشامل من العلم والحياة والمجتمع وكتتها تضرر الدعوة إلى تجميد الامر الواقع "^(٢٦). ويلاحظ هنا أننا قد اتخذنا موقفنا سابقاً من رؤية صلاح قنصوه الفلسفة العلمية فقد رأينا حينها

ان " العمالة أعمق مما بصره صلاح قنصوه " لأنه من الجائز ان يطلق مصطلح الفلسفة العلمية على بعض أجزاء العلم مثل المنطق الرياضي ومن ثم فإن مصدر الفساد والتفاهات يكمن في استخدام التصور لدى طائفة معينة من المفكرين الذين لم يضعوا معياراً واضحاً لتمييز النسق الفلسفي لديهم عن النسق العلمي ومن ثم جاء تصورهم للفلسفة العلمية معياراً عن حالة رفض للمبتا فيزيقا بصورة أساسية أو للنشاط الفلسفي لوضاً^(٢٧).

٢ ان فلسفة العلم شئ آخر مختلف تماماً عما يسمى (الفلسفة العلمية) فهي تعني في رأي صلاح قنصوه القدرة الفائقة على جعل العلم موضوع لها وتركيب نتائج العلوم " في وجهة نظر متفكة متسقة تتفق والنسق أو المذهب الفلسفي الذي صدرت عنه "^(٢٨) وهي في كل ذلك تمارس دورها وتؤدي وظيفتها باعتبارها فلسفة لا باعتبارها علماً من العلوم أو منافساً لعلم بين علوم أخرى . إن هذه المهمة التي تضطلع بها فلسفة العلوم هي ذاتها التي تسمح لكل صاحب فكر - ولهمت فقط من تسليح بأقوات التحليل المنطقي - ان يدلوا ببلوه إذ توافر لديه القدرة الفلسفية من تجريد وتصميم الخ والالمام بالتطورات العلمية الراهنة وتاريخ العلم ونظريته ومنهجه.

(١) صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، ص ٩٥

(٢) أصدرت الوضعية المنطقية كتابها (حلقة فينا : تصور العلم للعالم) في عام ١٩٢٩ ، كشفت فيه أن استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء الحلقة قام على أساس استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضية والمعرفة الانسانية ، وتوضيح تصورات وقوانين ومناهج العلوم ، وكيف أن المعرفة ككل صدرت عن معطيات الخبرة . وقد نفذ رودلف كارناب هذا التصور في كل من كتاباته الآتية : التركيب المنطقي للعالم (١٩٢٨) ، كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم (١٩٣٠) ، الاعراب المنطقي للغة (١٩٣٤) .

والواقع أن التطورات العلمية اللاحقة جعلت أعضاء حلقة فينا يعيدون ترتيب الأوراق علمياً كما سبق أن أعادوا ترتيب أوراقهم السياسية حين تعرضوا لحملة النازي ، وحين استشعروا الخطر من حولهم .

كانت حلقة فينا قد تعرضت لانتقادات كثيرة تتعلق بالمفهوم الذي عرضه الحلقة عن مبدأ التحقيق الذي ورثته الحلقة عن رسالة فتحشتين كما أشرنا نوا ، كما تعرضت لانتقادات مماثلة للمفهوم الذي عرضه في إطار نظرية المعنى ، وهي النظرية التي حاول كارناب تطويرها على مدى سنوات طويلة في كتاباته ومقالاته المختلفة ، وهي أيضا النظرية التي حاول ألفريد جولز أير أن يطورها في كتاباته. راجع في ذلك : مقدمتنا لترجمة العربية لكتاب "منطق الكشف العلمي" ، كارل بوبر ، دار

المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، طبعة ٢٠٠١

(٣) معنى الخولي ، كارل بوبر ، ص ٢٣٤

(٤) ماهر عبد القادر محمد ، خرافة الوضعية المنطقية ، ص ١١

(٥) أردت أن أقدم هذا الكتاب للقارئ العربي ليعرف كيف أن الوضعية المنطقية ضللتنا كثيرا ، وكيف أن الكتابات العربية لم تقدم تحليلا رافيا للوضعية المنطقية ، وبصفة خاصة الرافد العربي الذي تزعمه الدكتور زكي نجيب محمود ، معتقدا أن اتجاه الوضعية المنطقية يمثل قمة الإصلاح الفكري والسياسي والاجتماعي . لكنني أعتقد أن الكتابات العربية المختلفة فشلت في قراءة فكر الوضعية على اختلاف صورها . وربما كان هذا مادفعني إلى تقديم مجموعة الآراء التي تضمنها كتاب " خرافة الوضعية المنطقية " والتي تعتبر بمثابة الرؤية المهمة التي كان من الواجب أن تطور الدراسات في هذا الجانب أو على الأقل تتخذها الدراسات المختلفة مرجعا لها . وقد آثرت أن يأتي هذا الكتاب بمثابة رؤية من منظور جديد للقضية ككل . ومن الواجب أن أعترف أيضا أن بعض الكتابات فهمت ، بصورة غير صحيحة ، أن هذا الكتاب يقدم للقارئ كاحتفال بأستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود الذي يستحق تكريما ومكانة مرموقة أكثر من أن يرفى إليها هذا الكتاب . وربما كان الدكتور صلاح فنصوه من أهم الكتاب الذين بلوروا فكرة نقد الوضعية المنطقية بكل تداعياتها من خلال منظور نقدي يعمل سلاح النقد الإيستمولوجي

(٦) صلاح فنصوه ، المرجع السابق ، ص ١٣

(٧) المرجع السابق ، ص ١١

(٨) المرجع السابق ، ص ٢٧

(٩) المرجع السابق ، ص ٢٧

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٩

(١١) المرجع السابق ، ص ٢٩

(١٢) ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم رؤية عربية ، ص ٥٩

(١٣) صلاح فنصوه ، المرجع السابق ، ص ٢٩

-
- (١٤) المرجع السابق ، ص ٣٣
- (١٥) المرجع السابق ، ص ٣٤
- (١٦) المرجع السابق ، ص ٣٧
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٤٩
- (١٨) المرجع السابق ، ص ٣٨
- (١٩) المرجع السابق ، ص ٤٢
- (٢٠) المرجع السابق ، ص ٣٨
- (٢١) المرجع السابق ، ص ٣٩
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٤٩
- (٢٣) المرجع السابق ، ص ٥١
- (٢٤) المرجع السابق ، ص ٥١
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ٦١-٦٢
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ٣٦
- (٢٧) ماهر عبد القادر ، الفلسفة العلمية : ص ٦٢
- (٢٨) صلاح قنصوه ، المرجع السابق ، ص ٤١

رحلة إلى عالم صلاح قنصوه الفيلسوف والإنسان

حسن حماد^(*)

ربما يكون من أصعب الأمور أن تكتب عن إنسان قريب منك جداً أو ابن شئنا أنت متوحد به. فالكتابة تقتضى أن يصطنع الكاتب مسافة بينه وبين موضوعه، وهذا ما يشكل صعوبة بالغة لى إذا ما قررت أن أخوض مغامرة الكتابة عن مفكر كبير مثل صلاح قنصوه. ولتسمح لى قارئ العزيز أن أبدأ مقالتى تلك بمدخل يشوبه البعد الشخصى وتمتزج به الشجون الذاتية.

إن د. صلاح قنصوه بالنسبة لى ليس مجرد أستاذ عادى، إنه صديق، وحبیب، وهو إنسان فوق العادة، أنه نموذج ومثال قلما يوجد مثله فى هذا الزمن الغريب. وأنا وغيرى من تلاميذه نتنافس فيما بيننا كى نقرب من صورته أو حتى نتشبه به. وبرغم مرور السنوات الطوال، وبرغم أن تلاميذه قد كبروا بمعيار السنين، ووصل البعض منهم إلى مناصب إدارية وقيادية داخل وخارج الجامعة، إلا أننا مزالنا جميعاً نشعر أمامه بأننا مزالنا صفراء، وأنه مزال وسيظل الأستاذ والمعلم الذى منه نتعلم دروس العلم وفنون الحياة. وكثيراً ما يحدث أن نبتعد عن أستاذنا فترات من الزمن، فنضيع فى زحام الحياة، وينشغل كل منا بذاته، ونتيه فى دروب المصالح الضيقة المتشابكة، وتدوخلنا الهموم، ونشعر بأننا فقدنا كثيراً من ذواتنا وأن أشياء كثيرة قد تغيرت من حولنا، فنعود إليه بعد غياب قد يطول أو يقصر، فنشعر فى حضرته بأننا عدنا إلى طبيعتنا، وأننا قد استرددنا أصالتنا المفقودة، وأن العالم الذى فقد كل معنى وقيمة عادت إليه ألوانه وأشكاله وأصبح عالماً إنسانياً حقيقياً... أنه عالم صلاح قنصوه، عالم بموج بالآلاف الرؤى والأفكار. عالم يمتلئ دفاً وحياة، عالم ثرى يمتزج فيه الفنان بالإنسان، والعالم بالفيلسوف، والثائر بالمتنرد، وعاشق الحياة بالمتصوف الزاهد.

^(*) وكبير كلية آداب السرفازيق لشئون المجتمع وخدمة البيئة

إن صلاح قصوه نموذج فريد ومتفرد في عالم الفلسفة والفكر، عندما تصادفه في حلقات البحث والنقاش، وفي الندوات أو المساجلات الفكرية تجد نفسك أمام مرعب يصعب أن يصمد أمامه أي منافس أو محاور أو مجادل. ولكن عندما يلتقي معاً في بيته، أو في أمسيات ولقاءات خاصة تجمع بينه وبين تلاميذه المقربين تجده بسيطاً ومتواضعاً ووديعاً مسالماً مثل طفل بريء. عندما يكتب عن الفن، أو الفلسفة، أو الدين، أو السياسة، أو العلم تشعر بأن انغماسه تتردد بين الكلمات، وأن روحه المتمردة القلقة تبعث بداخلك حيوة جميلة، وتثير بأعمقك السؤال تلو السؤال. وصلاح قصوه على الأوراق هو صلاح قصوه في الحياة.. لا فرق بين الإنسان والمبدع.. كلماته عندما يحادثك هي نفسها كلماتها التي يكتبها. عندما اقرأ عبارة واحدة أو سطرأ له في مجلة أو جريدة ما نلت بحاجة إلى أن أبحث عن الأسم، فأسمه منقوش بثنايا كلماته وتراكيب عباراته. كم يحار المرء عندما يفكر في الكتابه عن هذا المفكر الخصب، أي الطرق يسلك، وأي الفضايات يرتاد؟ ترى هل نتحدث عن رواه الفلسفية، أم نشريته في علم الجمال والنقد الفني، أم فلسفته العظمية، أم موقفه النقدي من التراث والحركات الأصولية. لاشك أن هذا العلم الثرى للخصب لا يمكن اختزاله في مقال أو بحث صغير، إن الأمر يحتاج إلى مئات الصفحات، لذلك فقد حاولت جهدي أن أقتس عن خيط واحد يجمع كل تلك الاهتمامات المتنوعة، ويوحد كل تلك الجوانب المتعددة. وهذا الخيط في رأيي هو : النزوع الإنساني في فكر د. صلاح قصوه، فهناك نزعة إنسانية واضحة يمكن لأي باحث أن يتتبع خطاها، ويقتفي أثرها في كتابات د. صلاح الفلسفية والعظمية والفنية. إن صلاح قصوه مثقف من طراز فريد، فهو منحلز ومتعصب لكل ما هو إنساني، ولعل هذا الانحياز يجعلنا نقرر أن صلاح قصوه فيلسوفاً سقراطياً. فهو يشبه في رأيي سقراط فيلسوف اليونان من نواح كثيرة. فصلاح قصوه ليس مفكر الصالونات المغلقة، أنه مفكر ومعلم مفتون بالوجود في الخارج.. في ساحة العالم المتسع، إنه لا يطبق الإغلاقي أو التفوق على الذات، أنه نموذج للمفكر الذي لا يستسلم للاغتراب. إن الواقع المسمى الذي نعيش فيه في الحظبة الراهنة قد يفرض على الكثير من المفكرين ضرباً من العزلة، وشكلاً من أشكال الاغتراب. لكن صلاح قصوه مثقف يعطى جيداً أنه صاحب رسالة، وأنه يحمل بأصغره قيمة لا بد وأن تؤتى ثمارها في العالم الخارجي، بين جمهوره وتلاميذه، ولذلك فقد حدد هدفه منذ البداية، أن يوجد بقلب المجتمع، وفي صفوف الجماهير. إنه مثقف طبيعي بكل معنى الكلمة، برغم أنه لا ينتمي لأي حزب من الأحزاب، إلا

أنه ينتمى لحزب الإنسان، ويقف في مقدمة الطليعة المدافعة عن حقوق الإنسان. صلاح فتصوه نفسه يعترف بأنه يتبنى هذا الاتجاه الإنساني، ففي مقدمة كتابه فلسفة العلوم يقول : "ومهما يكن من تعدد التفاصيل والمصطلحات التي تشغل مساحة الكتاب، إلا أن خطأ محورياً واحداً يجمعها ويضمها إلى اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الإنساني الذي ينتمى إليه المؤلف، ويسعى إلى تأييده في كتابات أخرى"⁽¹⁾.

ودكتور صلاح فتصوه استاذ الفلسفة يصعب أن نصنّفه أو نحصره داخل تيار فكري محدد، فيصعب أن نصفه بأنه ماركسي أو وجودي أو بنيوي.. أو غيره من التيارات.. إنه كل هؤلاء، بمعنى أنه استوعب فلسفات عصره وصهرها جميعاً في بوتقة فكره، وأخرج لنا في النهاية رؤية فلسفية متكاملة قوامها : أن الفلسفة في حياة الإنسان ضرورة مثل العلم، وهو يرى أن الموضوع الرئيسي للفلسفة هو القيم، فالفلسفة "بطبيعة موضوعاتها ومنهجها، وغايتها يحتويها كلها إطار معياري يظب عليه طابع القيم"⁽²⁾.

ورغم انتماء مفكرنا بصورة مباشرة إلى فلسفة العلم، إلا أنه لم يستسلم لسحر النزعات العلمية المتطرفة التي تجعل الفلسفة خادمة للعلم، لذلك فإن مفكرنا يؤكد على أن العلوم مهما أفرزت من تقدم وانتصار في مجال المعرفة الإنسانية، إلا أنها لم تنزل عاجزة عن استيعاب المشكلات التي ترتبط بقضايا الوضع الإنساني "فالعلم أو الوجود بكل جوانبه، والإنسان بكل ضروب نشاطه لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم من العلوم"⁽³⁾.

إن العلم - في نظر د. صلاح - لا يمتلك الحقيقة النهائية، فأحكامه ليست مطلقة، ونتائجه تقريبية، وهو ليس الكلمة النهائية في رحلة الإنسان للبحث عن الحقيقة. ولهذا فإن علينا "أن نعترف أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هي الواقع، بل هي ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات. وكل حقائقه موقوتة لا تبقى كذلك إلا إلى حين . فلا يملكنا الخوف إذن كما يقول "كلود برنار" عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد أختفت عن أبصارنا، فباتها تقضى نجبها في ساحة الشرف كما يستشهد الجندي في سبيل وطنه"⁽⁴⁾.

والفلسفة التي يتبناها د. صلاح فتصوه ليست فلسفة نظرية تأملية تحلق فوق مفردات الواقع الإنساني التعميم وتتسلخ عن قضاياها، بل أنها "تنظر نقدي بنطوي على

موقف من الحياة، وليست تجريداً إلا بقدر استعادة ما هو عيني ملموس عن طريق ما هو مجرد على حد تعبير "وايتهد". وهي رغم تحليقها المظنون عن الواقع، فهي أكثر التصاقاً به، وذلك لأنه لاغناء عنها لكل إنسان، سواء أختار فلسفته عن وعي أو لا وعي، فلا مهرب من الالتزام بفلسفة ما إزاء مواقف الحياة التي يواجهها الإنسان كل لحظة"^(٦).

ويرفض د. فنصوه موقف الفلاسفة الطبية (كالبرجماتية والوضعية والتحليلية) من الفلسفة، فمثل هذه الفلاسفة تريد للفلسفة "أن تقف عند أقدام العلم بنتائجها الراهنة لكي تتسقط قضاياها وتتعبها بالتحليل. بيد أن الفلسفة تتجاوز تلك العلاقة القائمة على التبعية. فإذا كانت متلفة مع العلم في عمليات التجريد والتعميم، وإن كانت تنصب على معرفة علمية سابقة تقيم عليها نظريتها العامة، فهي تختلف عنه في البحث عن معنى وقيمة تلك المعرفة. فالفلسفة عملية تكوين نقدية لمنجزات العلم تعمل على مستوى أعمق وأبعد يتصل بنظرة كلية ونهج للحياة"^(٧).

ورغم تحيز د. صلاح فنصوه الواضح للفلسفة، إلا أنه لا يصطنع بينها وبين العلم خصومة أو شقاقاً، وإنما هو أول من يدرك أنهما في نهاية الأمر يصبان في المسعى الإنساني الشريف نحو الحقيقة، ونحو تحقيق أكبر قدر من السعادة للإنسان. إن الفلسفة "لاستطيع أن تنزع عن نفسها الحق في الحديث عما ينبغي أن يكون.. ولكن ثمة تبادل خلقي بين الفلسفة والعلم، فالعلم دون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تجريد عقيم"^(٨).

ويرى د. صلاح فنصوه أن الإنسان جزء من الطبيعة، لكنه يتجاوزها من خلال الثقافة وفاعليات الإبداع الإنساني التي تتمثل وتتجسد بشكل خاص في العلم والفن والفلسفة واللغة. فالثقافة الإنسانية هي: "العالم الإنساني الذي اقتطعه الإنسان من الطبيعة على النحو الذي جعل الطبيعة مادة غفلا تحولها الثقافة وتشكلها، وتستثمرها. وللثقافة الإنسانية، برغم تمفصل مجالاته وفاعلياتها، هدف أقصى، وأسلوب عام مشترك. فأما الهدف فهو السيطرة على الطبيعة، وأما الأسلوب فهو فرض القيمة"^(٩).

ولكل فاعلية من هذه الفاعليات الإنسانية هدفها الخاص وأسلوبها النوعي الذي من خلاله تمارس فطها في الواقع. فإذا كان العلم بمقدوره أن يمارس السيطرة على الطبيعة بصورة مباشرة، فإن الفن "يمتاز عنها جميعاً بأنه يمارس هذه السيطرة ليس على العالم

نفسه، بل على نموذج بديل، أو واقع مغاير، أو عالم مواز لهذا العالم أو الواقع أو الطبيعة، وهو العمل الفني نفسه. وتجتمع في الفن أهداف الفاعليات الإنشائية جميعاً بدرجات متفاوتة، ولكن في مواجهة عالم مصنوع مخلوق هو العمل الفني^(٩).

ويقوم العمل الفني عند د. فنصوه بعملية "ارتداد لمناطق مجهولة أو مساحات لا تجد الجراءة على اقتحامها بوعي. وقد تكون هذه المساحات وقائع أو حقائق أو مشاعر مما يتجاهلها الناس في وعيهم اليومي المعتاد.. فللفن إذن بمثابة نوافذ على عوالم جديدة، أو نظرة جديدة تحطم الألفة وتخرقها، وتحول ما هو ملقى في الطريق إلى طراز وطريف يجدر بالمراجعة والتأمل من جديد، واتخاذ موقف مختلف، ويشعل الحياة في رماد الاستقرار والتكرار، ويستعيد التوهج الذي أطفأه الاعتقاد، ويمسك الضياء على ما توارى من الاهتمام، وينير الداخل المعتم للأشياء والتجارب، وينشئ أو يعيد الوصلات بين نثار الوقائع والحوادث. فهو عملية مزدوجة من التفكير والتركيب. تفكير الأوضاع السابقة للوجود، وإعادة تركيبها في عمل جديد"^(١٠).

والحق أن الفن وغيره من سائر الفاعليات الإنشائية لا يمكن أن ينمو ويزدهر إلا في ظلال مناخ تسوده الحرية، وتنتشر فيه الديموقراطية. ومن هذا المنطلق يتحدد ويتأسس موقف د. فنصوه من التيارات الأصولية الدينية التي تحولت إلى تقي حرية الإنسان لصالح اللاهوت وتضحى بالدنيا على مذبح الآخرة، وتضع قائمة طويلة من الأوامر والنواهي والمعمرات التي تكبل حرية الإبداع، وتغتصب حق الإنسان في للتفكير أو التخيل أو للفعل. والجديد في نقد د. فنصوه للتيارات الأصولية هو: أنه لا يمارس هذا النقد من خارج أسوار تلك التيارات، وإنما هو يتوجه إليها داخل معانها، وعلى أرضها، وعلى هذا فهو لا ينفذ مزاعمهم متسلحاً بالعقل فقط، ولكن أيضاً بالنصوص الدينية والأحكام الفقهية. فهو مثلاً يدحض المسلمة الأساسية التي يزعم عليها السلفيون مذهبهم الديني - السياسي، وأغنى بذلك المقولة التي تزعم أن الإسلام "دين ودولة". وفي هذا السياق، وكعادته في تحليل الألفاظ وتحديدها بموضوعية ودقة، يبين أن كلمة دولة تعبر في القرن واللغة العربية عن دلالات شائعة وسلبية، فهي تشير إلى معان: التقلب والزوال والتحول من يد إلى أخرى. وينتهي د. فنصوه إلى أن أصحاب مقولة الدين والدولة لا يضيفون للإسلام أية قيمة جديدة عندما يلصقون بالإسلام هذه الكلمة، وهم في واقع الأمر لا يستهدفون من وراء هذه المقولة سوى خدمة أغراضهم الخاصة وأهدافهم الشخصية، الأ وهي السيطرة على السلطة.

ومثما_ يفند د. قنصوه مفهوم "الإسلام دين ودولة"، يفند أيضا مفهوم "الحاكمية لله". ويذكر أن هذا المصطلح قد ظهر لأول مرة في شعر الخوارج "لا حكم إلا لله". والحاكمية في سياقها التراثي الإسلامي القديم لم تكن تعنى أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطة في الدولة، لأن كلمة حكم لم تكن تشير إلى المعنى الحديث الذي نعرفه الآن، وإنما كانت تعنى فقط "أن الله هو الذى يفصل فى كل شيء فى الأرض أو فى السماء"^(١١). واستخدام هذه الدلالة فى مجال الممارسات السياسية صرف للقضية عن معناها ومجالها العقائدى الدينى، وإحكام لها فى مجال الحياة الإنسانية المتغيرة والمتقلبة. فإذا ما رددنا للحاكمية لله إلى الحكم السياسى، فبتنا بذلك نضفى معسوحا من القداسة على شخصية الحاكم، ونحيله إلى إنسان إلهى معصوم من الخطأ^(١٢).

إن موقف د. قنصوه الرافض للتيارات الدينية الأصولية، وتفنيده للعديد من المفاهيم التى انتشرت فى ثقافتنا المعاصرة مثل: "الإسلام هو الحل" و"الحاكمية لله".. وغيرها من المقولات التى أحتلت مقدمة المسرح الفكرى السياسى المصرى، إنما هو دفاع عن مشروعية المجتمع المدنى الذى يصون حرية جميع الأفراد دون تمييز بين الطبقات أو الجماعات، والذى يمنح الجميع فرصا متكافئة للتعبير عن أنفسهم، وممارسة حقوقهم فى الحياة والإبداع والحرية.

ولأن مشروع د. قنصوه الفكرى جوهره الإنسان، لذلك ليس مستغربا أن تكون قضية الحرية هى القضية المحورية فى كل ما يكتبه من دراسات ومقالات، وهو يؤكد هذا المعنى بقوله: "الحرية هى قضية الإنسان فى هذا العالم، لأنها تتأسس على اختيار غائية، ومفاضلة بين وسائل لتحقيقها، وإثارة بعضها دون أخرى. ومعنى الاختيار والمفاضلة والإثارة أننا لسنا كاشياء العالم وظواهره نخضع لحنمة معينة تقهرنا على سلوك بعينه... والحرية لا تعنى التخلص من كل شيء أو الانقطاع عن التأثير والتأثير بأن شئ، بل هى القدرة على الامتلاء بالإمكانات. ودلالاتها السلبية المعروفة بالقدرة على الرفض أو العلب إنما اثيز أيضا إلى أن ذلك الرافض لا بد وأن لديه مشروع الخاص الذى يملك معرفة ما عنه، وبالتالي تكون لديه القدرة على الاختيار قبولاً أو رفضاً فيما يعرض له من تجارب تحقق مشروعه أو تعوقه. ولاتقاس الحرية إنن إلا بما يملك الإنسان من الإمكانيات"^(١٣).

إن د. صلاح قنصوه من المفكرين القلائل الذين اثروا كثيرا فى الواقع الثقافى العربى. وهو مفكر رسولى، بمعنى أنه يحمل رسالة هدفها تغيير الواقع والدفاع عن كرامة

وشرف الإنسان. وبرغم أنه يحيا بقلب الواقع المصرى - العربى، ويتفاعل وينفعل بقضاياها المختلفة، إلا أنه يحتفظ لنفسه دائماً بتلك المسافة الإبداعية التى تجعله يمتلك حريته ولا يتطابق أبداً مع ما هو قائم، ويرفض تماماً أن يسلم أو يستسلم لقواعد اللعبة، لعبة التصالح والمهادنة التى يمارسها معظم المثقفون، ولذلك فلم يُمتنع قط فى أى مؤسسات، ولم يمثل لأى إغراءات وظل حتى هذه اللحظة فى طليعة المثقفين الراضين. وبرغم العواصف الكثيرة التى أعترضت طريقه، إلا أنه لم ينحن أبداً أمام العاصفة ومازال يردد فى عناد وأصرار وشموخ : لن الرياح إذا لم تقتلعنى فبئها تزيدنى ثباتاً.

الهوامش

- ١-د. صلاح قصوه : فلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢، ص ٢١.
- ٢- صلاح قصوه: فى فلسفة العلوم الاجتماعية، مكتبة الأنجلو المصرية، ٧٨٩١، ص ٩٠٢.
- ٣- المرجع السابق، ص ١٢٠.
- ٤- المرجع السابق : ص ٣١.
- ٥- المرجع السابق : ص ١٢٠.
- ٦-د. صلاح قصوه : فلسفة العلم، ص ٣٣.
- ٧- المرجع السابق : ص ٤٣.
- ٨-د. صلاح قصوه : أنطولوجيا الإبداع التنى، مجلة فصول، المجلد العاشر، العددان الثالث والرابع بنهاى ١٩٩١، ص ٢٤.
- ٩- المرجع السابق : ص ٤٤.
- ١٠- المرجع السابق : ص ٤٧.
- صلاح قصوه : الدين والفكر والسياسة، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٠١.
- ١١- المرجع السابق : ص ٦٩.
- ١٢- المرجع السابق : نفس الصفحة.

صلاح قنصوه :الفلسفة رؤية و موقف و حوار

احمد عبد الحلیم عطية^(*)

علینا ان نقدم مجموعة افتراضات تهيئ لنا إمكانية التعامل مع جهد صلاح قنصوه الفلسفي المتنوع الخصب، الذي يصعب في الحقيقة تناوله وتحليله إلا في إطار تكوين الرجل والعصر الذي قدم فيه أعماله ونظراته هو او موقفه من مجمل التغيرات الثقافية والاجتماعية لهذا العصر القلق المضطرب، الذي روج فيه للفكر للواحد والرأي الواحد والمتقف (المفكر) للواحد.

ومن هنا علینا ان نتناول جهد كل مفكر و أعماله على مستويين : المستوي الاول تكوينه ، سواء الثقافي العلم او الفلسفي المتفرد، والمستوي الثاني تفاعله، أو قل موقفه العلم من تاريخه ومجتمعه. والحقيقة ان الإمام العلم بتفصيلات التكوين ، وتحليل المواقف المختلفة شي يتجاوز نطاق الدراسة الحالية⁽¹⁾ ، الا انه في حاجة هامة ان ينجز باعتبار ان ما قدمه صلاح قنصوه ، جزء من الفضاء الفلسفي في مصر خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وحتى الان .

وعلینا أيضا تفسير توجهات كتابات صلاح قنصوه ؛ التي مع قلتها النسبية مكونا أساسيا للجيل الذي نشأ في الفترة المشار إليها . وهذه الاعمال هي : فلسفة العلم، الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، فلسفة العلوم الاجتماعية ، نظرية القيم في الفكر المعاصر، والمثل والواقع . الفكر والدين والسياسة وبالطبع فإن الأبحاث والدراسات المتفرقة التي نشرها ، او القاها في ندوات ومؤتمرات عربية ودولية، والتي من الصعب في هذا السياق سردها الا انها تنتمي لنفس القضايا والموضوعات التي تعرض لها في كتبه مستخدما في نفس المنهج العقلاني النقدي واللغة المتميزة التي ينفرد بها، وهي لغة موجية ، رشيقة ، مكثفة ساخرة ، حادة معا⁽²⁾ يهمننا من هذه الأبحاث والكتابات ، والتي تمثل اضافة خاصة ما يتطرق منها بالجمال والعمل الفني وما يدور حول النقد الثقافي⁽³⁾ او محاولة تفسير عزوف قنصوه عن الكتابة او قلة كتابته النسبية يبدو وكأنه يتجاوز

^(*) استاذ الفلسفة ، آداب القاهرة

مسألة المزاج الشخصي كما سيتضح لنا ، فكثيرا ما يطلب منه المساهمة في ندوات ما أو المشاركة بدورية ما ويتكرر الطلب إليه ويتكرر الإرجاء منه، مع مشاركته للجدالة في الندوات . فهل مسألة تفضيل الشفاهية علي الكتابة ، والتي تضعه في محور أفلاطون/ دريدا يجعلنا نضع إيدنا علي معنى بلغت النظر، ألا وهو عدم تجميد الفكر او قولبته، واعتباره الحوار مبدا أساسيا في أعماله الفلسفية والسياسية وإذا أضفنا الي ذلك، ملاحظة مسألة أخرى أساسية تتعلق بطبيعة الموضوعات التي يعالجها التي تبدو من عناوين كتبه ، هي خلوها تماما من أسماء الاعلام او تيارات الفلسفة ، فهي لا تحمل اسم فيلسوفا معين او تيارا فلسفي محدد ، ذلك ان صلاح قصوه يتجه ببحثه للمجالات وللقضايا والمشكلات الفلسفية اكثر مما يتجه إلى الفلاسفة والمذاهب ، حيث تتجاوز كتاباته تاريخ الفلسفة الي الفلسفة نفسها . ويكاد ينفرد قصوه الذي يميز في كتاباته بين المشاكل الحقيقية التي تهم الإنسان الحي في المجتمع المعاصر وبين المشاكل الزائفة التي تثار وينشغل به المثقفين لإبلاغهم عن المشكلات الحقيقية⁽⁴⁾ أقول يكاد ينفرد بتوجيه بحثه الفلسفي ودراساته العلمية نحو التفكير والتفلسف في قضايا الفلسفة وليس تاريخ الفلسفة.

ان قضايا التفلسف والتفكير عند قصوه هي القضايا الي تتعلق بحياة ومصير الإنسان في واقعه الاجتماعي وظروفه التاريخية التي يحياها ، فهو ليس من هؤلاء الذين لا يشغلهم سوي صدور كم ضخم من الأعمال ، تشغل الباحثين مؤقتا من اجل ان تتردد اسمتهم هنا وهناك ، ثم سرعان ما يخف هذا التردد ويتضح ان هذه الاعمال الضخمة تحتوي كل شيء ولا تحتوي علي شيء . هنا نصل الي افتراض اخر يترتب علي ما سبق وينتج عنه الا وهو ان طبيعة الفلسفة والتفلسف عند قصوه لا يجعل منها هدف في ذاته، علي الباحث ان يلم فيها بكل التيارات والاسماء والمصطلحات ، بل هي أداة ووسيلة ومنهج للتفكير ، ممكن ان تندرج ضمنه كل القضايا الجديرة بالمناقشة والبحث. والقضايا الجديرة بالبحث هي تلك التي تتعلق بالإنسان ، لذا كثيرا ما تتسم أعماله بتلك النزعة الإنستائية وليس المذهبية التي توجه وتلون أفكار الفيلسوف . والإنسان عند قصوه ليس كيانا ميتافيزيقيا مجردا بل هو الكائن الحي الفاعل ، الذي يحيا في مجتمع ما متقدم أو

نامي، حر ليبرالي او شمولي يسيطر عليه الفكر الواحد وهو أيضا إنسان تاريخي يحيا في مرحلة زمنية ذات ثقافة تحدد العلاقات الاجتماعية بين البشر.

ومفهوم الثقافة مفهوم أساسي يظهر خاصة في كتابات قنصوه الاخيرة والثقافة مفهوم اجتماعي فالعلاقات الاجتماعية تحدها اطر ثقافية علمة. وعلى هذا الاساس هي سلوك الانسان في المجتمع، لذا ينشغل قنصوه بقضية اساسية هي قضية النقد الثقافي. (١)

نحن انن بلغة سارتر امام مفكر ملتزم ، وما نقصده بالالتزام هنا ارتباط تفكير قنصوه بقضايا الانسان الحقيقية. حيث يتوجه في كتابته إلى الإنسان العادي البسيط في حياته اليومية (٢).

أولا النزعة الإنسانية واغتراب العلم .

يقترح قنصوه عنوانا لكتابه يتجاوز به المذهبية الفلسفية والتصنيفات التقليدية، التي تقيد المفكر أو استاذ الفلسفة بتيار فلسفي غربي يكون عرضا له معبرا عنه، يرتبط به والأمثلة في أذهاننا جميعا ، والعنوان الذي يقترحه هو النزعة الإنسانية التي يندرج في اطارها موضوعه ومنهجه وموقفه الفلسفي ، فالعلم فاعلية بشريه والفلسفة موقف إنساني تجاه الوجود والمجتمع هذا العنوان هو الأرضية التي تميز كتابته وتحدد موضوعاته، وهو يطرحها للنقاش والحوار والقبول والتفنيد. وليس كشعار لا رصد له من قبيل التجديد في المذاهب، او ثورة العقل. كما يفعل البعض للذين يقدمون عناوين صارخة او قولب جوفاء لا مضامين لها.

ان ما يقدمه قنصوه تحت هذا العنوان هو وجهة نظره فلهة للحوار والبحث، الاتفاق والاختلاف، وهذا يعني أنها وجهة نظر مقابل اراء ومواقف فلسفية مطروحة بالفعل، فهي أيضا موقف فلسفي جدا ، لا يهمل ولا يتجاهل مواقف اخري بل يشترك في حوار علمي معها . يسعى قنصوه في مقدمته لكتاب فلسفة العلم لتعريف معناها مقابل تصورات اخري لها، فهي ليست مرادفة للتحليل المنطقي لقضايا العلم او لغته، وليست بحثا في المناهج الاستقرائية او المنطق الاستقرائي اللتان تحتوي فلسفة العلم بأسرها داخل المنطق وكتها فرع منه يقول: "ولا ريب

أن هذا التصور لفلسفة العلم امر مشروع ، لكنه ليس التصور الوحيد الذي ينبغي أن يكون لفلسفة العلم . كما أنه ليس أمرا يمكن إسقاطه أو إهماله من فلسفة العلم . فالامر ببساطه اذا ما وضعنا عبارة أو مصطلح "فلسفة العلم" في تقديرنا لا يعدو ان يكون تفلسفا حول العلم ومن ثم ، فبقدر تعدد وجهات النظر الفلسفية العامة يمكن تعدد فلسفات العلم". (المتقدمة) وتتضمن الفقرة السابقة من مقدمة قنصوه دلالات متعددة وتعبر عن كثير من خصائص تفكيره فهو أولا لا يقبل التصورات السائدة في فلسفة العلم ولا يستبعداها، بل يناقشها وينقدها كما يتضح في محتوى كتابه . وهو ثانيا يقدم تصورا خاصا لا يتابع فيه هذه التصورات ، وهو ثالثا يضع تصوره مع التصورات الأخرى مؤمنا بالتعدد والاختلاف الذي يسمح بالحوار بينها .

فالمنطق ليس وحده فارس فلسفة العلم، ولكنه ايضا لا يهمل او يغفل ، فالمنطق يسري في كل شئون حياتنا وصلته بهذه الشئون لا يقل أهمية عن صلته بفلسفة العلم او مناهج البحث ، الا ان قنصوه لخط في كتابه طريقا خاصة لفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية إنسانية ومؤسسة ثقافية او اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والاسلوب . وهناك خطأ محوريا واحدا يجمع تفصيلات الكتاب ويضمها الي اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الانساني الذي ينتمي إليه المؤلف ويسعى الي تليده في كتابات اخرى.

يهدف عمل قنصوه الي هدفين :الاول التخفيف من بعض الأفكار والاراء التي صقلها طول التردد والتكرار حول العلم والثاني تخطي الأخدود العميق الذي يفصل بين العلم وسائر مجالات الثقافة الإنسانية.

يتناول قنصوه موضوعه في فصول خمسة ، الأول مدخل إلى فلسفة العلم يوضح فيه معنى وطبيعة الفلسفة ، والفلسفة العلمية وفلسفة العلم. ويتوقف في الفصل الثاني لبيان دلالات العلم المتعددة : البحث والتطبيقي ، المنهج والمحتوى المعرفي ، العلم واللاعلم وغير العلم ، بينما يدور الفصل الثالث على العلم في المجتمع والتاريخ : السياق أو الوعي الثقافي للعلم مراحل تاريخ العلم ، كيف نورخ للعلم ؟ علم الشرق القديم ، علم اليونان ، والفصل الرابع المناهج العلمية يناقش فيها الوظائف المنهجية ، الوصف ، التفسير ، التنبؤ ، التحكم ، مصابرات المنهج ، الحتمية ، الحقيقية ، الموضوعية . ثم يعرض للأبنية المنهجية : الواقع العلمية ،

المفاهيم ، للفروض ، القوانين ، النظريات العلمية ، وأخيرا أدوات المنهج العلمي (الملاحظة والتجربة) لغة العلم (الرياضيات) ويناقش في الفصل الخامس والأخير وهو ما يهمننا بصفة خاصة اغتراب العلم ، موضحا أعراض هذا الاغتراب وكيف نفهروه. ولا يختلف اغتراب العلم عن أية صورة من صور الاغتراب الثقافي من حيث افتقاد الوعي بأصل الفاعلية العلمية الضاربة بجذورها في الممارسة الإنسانية الهادفة والخاضعة لسيطرة الإنسان عليها. يقول : "لقد أفضى العجز عن فهم العلم بوصفه فاعلية إنسانية ينشئها الإنسان إلى اغتراب العلم ، ونزعة من أصوله الحقيقية لتبصير كائننا مستقلا عن الإنسان خالقه ومبدعه". (ص ٢١٧) كما يرى قنصوه . لكن بما أن الفاعلية الإنسانية في العلم ، أو في أي شئ آخر ، موصولة النمو ومتصلة بغيرها ، فلا بد أن تظل مفتوحة للتأثير بغيرها من جوانب الحياة الإنسانية ومؤدية إلى التأثير فيها (ص ٢١٨).

إن أعراض اغتراب العلم تتمثل في الخلط بين العلم وتطبيقاته ، وإساءة النظرة إلى منهجه ووقلت عند حدود نظريات معينة ، وانتهت إلى افتراض وجود ثقافتين واحدة علمية وأخرى إنسانية ولا سبيل بينهما إلى تفاهم أو تواصل .

ويرى قنصوه أن هناك فجوة بين تطبيقات العلم وغايات الفاعلية الإنسانية أو مفارقة بينهما . ولن تزول هذه المفارقة إلا إذا استطاع العلم ومعه تطبيقاته أن يجد وسيلة تصل ما بين قيم غايته وبين قيم غاية الفاعلية الإنسانية (٢٣٧) . ويحدد للاشتغال بفلسفة العلم شرطين وهما في نظري أساسين للتعامل ليس فقط مع فلسفة العلم ولكن أيضا مع كتابات قنصوه نفسه : الأول هو أن يكون المشتغل بها واعيا بالتزامه بمنظور فلسفي يختاره فلسفي يختاره ويؤثره على غيره ... فلا مكان للحدة الفلسفية إزاء ما يطرح من قضايا أو مواقف . والشرط الثاني هو أن يكون المشتغل بفلسفة العلم مدركا بأن العلم هو موضوع بحثه الفلسفي ومادته الخام التي يصوغها ويشكلها فلسفيا ، أي أن يكون متابعيا وفاريا متفهما لما يدور في العلم عارفا بأهم نظرياته ومفهوماته (ص ١٢) .

ويتضح توفر هذين الشرطين ليس فيما قدمة قنصوه من جهد في هذا العمل^(٤) لكن في كتاباته المختلفة ، ونخص بالذكر منها ثلاثة أعمال هي : الموضوعية في العلوم الإنسانية ، فلسفة العلوم الاجتماعية ، نظرية القيم في الفكر

المعاصر . وسنخصص هذه الفقرة للكتاب الاول الذي يقدم إسهام قنصوه وموقفه من طبيعة العلوم الإنسانية مما يؤكد نزعة الفلسفة الإنسانية.

ثانيا: الموضوعية في العلوم الإنسانية ومشاركة الغير.

وهو محاولة تسعى الي احتواء الطابع الإشكالي للعلوم الإنسانية ، الذي يبدو في النوعية المتفردة لموضوعها من جهة وفي العلاقة المتميزة بين الباحث وموضوعه من جهة أخرى . واذا كان الاسم الذي يطلق علي هذه العلوم يختلف ويتعدد بين : العلوم الاجتماعية ، العلوم الثقافية والعلوم السلوكية والعلوم العقلية او الروحية او المعنوية، فإن قنصوه يفضل في هذا العمل استخدام مصطلح "العلوم الإنسانية" لكونه يتسع لكل العلوم التي تبحث في الإنسان . كما انه وهذا هو المهم، يصلح مظلة مشتركة تضم تحتها او تفرض الحوار بين جوانب النزاع التقليدي في فلسفة العلم بين أصحاب النزعة الطبيعية وأنصار النزعة الإنسانية كما انها تفسح الطريق كما يري امام تعقب الآثار والمنتضعات الفلسفية والأيدولوجية فيها، خاصة تلك التصورات المختلفة عن الانسان والطبيعة الإنسانية وغيرها من امور .

ان قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية هي قضية تأسيس المشروع العلمي من حيث تصور طبيعته وامكان قيامه ، وطرق تحقيقه ، ويقول قنصوه : "لقد حملنا هذا علي ان نخطو داخل العلوم الإنسانية لنعرف كيف يحاول الباحثون تحقيق المشروع العلمي في العلوم الإنسانية عن طريق ما يمكن أن يحظى بتفاهم ويخضع لمراجعتهم وتبئتهم". وهو يري ان الاتفاق بينهم لا بد وان يكون قائما علي اتفاق واشتراك في كل مقومات المشروع العلمي وشروطه فلا يرتهن استخلاص النتائج وصوغ التعميمات بعقريية الباحث وحدها او إلهامه ، أو تضوائه تحت مذهب فلسفي معين.

ويتكون هذا العمل من فصول خمس. يتوقف الاول عند مشكلة العلوم الإنسانية محددا مكاتنها من ثقافة العصر، والتحديات التي تواجه بها ، ثم الموضوعية باعتبارها مشكلة هذه العلوم. وتتناول الفصول الثلاثة الثاني والثالث والرابع علي التوالي: الموضوعية من الخارج "الواقعة" خاصة عند دوركيم والوضعية مع تحليل ونقد هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل "الماهية" خاصة

عند "دلناي وماكس فيبر وهوسرل والمنهج الفينومينولوجي في علم النفس عند سارتر وفي الاجتماع عند شوتسر مع نقد وتحليل هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل والخارج (البنية اللاواعية والبنية العميقة) في بنويوة شتراوس وسومبيومترية مورينو مع نقد وتحليل حتى يخلص في الفصل الخامس والآخر الى موضوعية العلوم الانسانية . حيث يحدد لنا وضع المشكلة "التمييز في العلم بين السياق الثقافي والمحتوي المعرفي ويقدم اقتراح بالحل "التفسير والتنبؤ بين الواحدة الواقعية والموقف الكلي".

وفي ختام دراسته يري قنصوه ان علم الإنسان والمجتمع تعاوننا على ان نري العلم في سياق اوضاع الحاضر ومشكلاته وفي ضوء المستقبل الممكن تحقيقه كذلك. فهي تكشف دلالة او أهمية الحركات والمطالب الاجتماعية واتجاهها . وهي كما يمكن ان نستنتج التي تنقلنا الى مجال القيم الإنسانية والمواقف السياسية ، لكونها تبحث في الإنسان في واقعه الاجتماعي والتاريخي وتجنبنا الوقوع في الوهم وتميز الحقيقي من الزائف في الغايات الإنسانية . لقد نشأت فلسفة الإنسان في اغلب الأحيان عن "تجاهله" في تحقيق ما توهم انه اهدافه، وغاياته، والعلوم الإنسانية التي في وسعها ان تميز نصيب الوهم او الحقيقة من تلك العناصر المؤلفة من طلب والحاجات الفردية والاجتماعية ، وتهيئ لنا بذلك التحرر والقوة متى ظهرت زيف اهداف معونه او استحالته⁽⁴⁾ ، متى عينت لنا المنهج الملائم الذي نرى به غيرها. استمع إليه في هذه السطور التي ينقلنا خلالها من فلسفة العلوم الإنسانية الى قيم الفاعلية الإنسانية بقول: "الموضوعية مهما تعددت تعريفاتها لن تكون في نهاية الأمر سوى سعيًا لمشاركة الغير، وتهيئة الظروف لمشاركة في المعرفة والإجماع على الحكم بتأمين مسافات متكافئة بين الباحثين بالنسبة لموضوع البحث . فهي إذن قيمة إنسانية رفيعة تطوع ما هو ذاتي ليتحول ليحاك الجميع . فهناك ما يمكن ان يتحدث به كل منا للآخر ولن يتضافر معه على تحقيقه." ص ٢٣٨.

ثالثا: الفاعلية الإنسانية والمسئولية الأخلاقية.

قدم قنصوه الذي يعد من المتخصصين القلائل أصحاب الرؤى الخاصة في فلسفة القيم نظرة خاصة. وقد اشرنا منذ أكثر من عشر سنوات في الفصل الذي

خصصنا عنه في بحثنا "توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية" إلى نزعه الفلسفية التي أطلق عليها الفاعلية الإنسانية. (١٠) والحقبة أن الجراءة التي يعالج بها نظرية القيم ترجع إلى تحديده مجال دراسة القيم ، التي أصبحت شائعة يتحدث فيها من شاء موجهها نقده إلى هؤلاء من خلال لغته ، التي ألمحنا إليها في صدر هذا البحث وإليك نموذجا منها يقول : "ربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم ذبوعا وانتشارا هو ما الفناء في الأسلوب الخطابي البليغ الذي ينطلق من الأوتار الصوتية والشفاة .. ويعتمد هذا الأسلوب المسند على إشعال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التي تنفجر في الجو كالأكعب النارية .. وتقتضي بطبيعة الحال حماسا مشبوحا كالذي يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث أن يدوي ويخفت مع إسدال الستار". (١١)

ويرجع ذلك إلى الخلط بين مجالين الأول هو مجال "الممارسة" اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الإعلام والمؤسسات الدينية ، أما المجال الثاني فهو مجال "الدراسة" حيث تتناولها للفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو يفصل البحث في طبيعتها وأنماطها ومصادرها.

وإذا كان نتصوه قد اختار المجال الثاني للحديث عن القيم ، فهو يميز بين طريقتين أو اتجاهين للنظر فيها ويستبعدهما لعجزهما عن استيعاب كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة ، الاتجاه الأول هو الذي يحلق بعيدا في سموات مثالية عزلا القيمة عما يدنسها من أصول مادية والقيمة . على حين يقف الاتجاه الثاني على الطرف المقابل معتبرا القيم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وهو يقترح وضعاً جديداً لمشكلة القيم يفتح الطريق لها أمام حل لمسائلها من "منظور إنساني" شامل . ولا يجعل هذا التصور المقترح من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني أو خصيصة من خصائص أخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان وأسلوب فاعليته معا مطبقا هذا التصور على الدين والفن والفلسفة.

وعلى امتداد فصول ثلاثة يتناول "مشكلة القيم" في الفصل الأول محددًا مكائنها في عصرنا الراهن مناقشا مسائل أربع هي : ميلاد نظرية للقيمة ، القيمة بين الإنكار والإقرار، مكائنة القيمة من المذهب الفلسفي ، مسائل للقيمة ومباحثها .

لنتوقف عند هذه الفقرة التي يستشهد بها من الفيلسوف الأمريكي "رالف بارتون بيرى" الذي يرى في كتابه "النظرية العامة للقيمة" توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعية والقيمة ، وهو موقف اظنه يعبر بدقة عن رؤية قنصوه نفسه ، حيث لم يعد للإنسان ملاذ ينزع إليه بعيدا عن معتك الحياة نافضا بده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه إلى التمكين لقدرات الإنسان والتوسع فيها أكثر من التصيق من رغباته والتقليل من مطامحه وقيمه" (ص ١٣) (١٧) ذلك هو موقف فلسفة العصر التي تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحضن كل مشكلات الإنسان على أساس من منظور إنساني شامل مؤلف من القيم وينطلق مما هو كائن متجاوزا إياه ومتطلعا إلى "ما ينبغي أن يكون" لمستقبل الإنسان" (ص ١٧)

وكما رفض موقف الوضعية المنطقية من احتكار فلسفة العلم برفض رفضها للقيم والفلسفة تحت دعوى مبدأ التحقيق ، الذي يرى فيه تعبيرا عما ينبغي أن يكون . فهناك في موقف الوضعيين المناطقة وفي قضيتهم الأساسية التي تصوغ محور منهجهم يتربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره وهو يظهر ذلك على النحو التالي: "ينبغي علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا، هو ما يمكن للتحقق منه" فإينما تولوا فثم ما ينبغي أن يكون. (ص ٣٤) وبعد أن ينتهي من بيان تهافت الموقف الوضعي يخصص الفصل الثاني لموقف القيمة وهي: المواقف الطبيعية، المواقف المثالية ، المواقف البرجماتية ، المواقف الوجودية.

يظهر موقف قنصوه من تحليله التمهيدي لتصنيفات مواقف القيمة ورفضه لتصنيف ريمون روييه في كتاب فلسفة القيمة ويبادر إلى الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بما له من فاعلية تسعى إلى غاية ، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، يقول : ومن ثم فنحن لا نقر روييه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي ، لأنهما بلا ريب يفترضان معا وجود إنسان فاعل تقع عليه تبعه التقويم" (ص ٦٣) .

وتشتمل المواقف الطبيعية التي يعرض لها : (أ) المواقف البيولوجية عند هاتز درايش وانجتون(ب) والسيكولوجية عند كل من : مايونج واهرتللس وشبراتجر ومكدوجل وفرويد وعلم النفس الاجتماعي و (ج) المواقف الاجتماعية الفرنسية دوركليم وليفي بريل والامريكية عند زنايتكي ، بيكر ، بارسونز ، كاتن. (د) المواقف

الاقتصادية (الماركسية). بينما يفصل المواقف المثالية عند : كاتط وكسيرر، ماكنزي ، جود ، هارتمان، لافيل ، والمثالية المعدلة عند توفيق الطويل . ويعرض لكل من شيلر وديوي ممثلين للمواقف البرجماتية ونيثشه وسارتر المواقف الوجودية.

ويبدو أن تتويج قصوه هذه المواقف بالحديث عن سارتر له دلالة ، فكلاهما يرفض التسليم بالأمر الواقع ويتطلع دائما إلى المستقبل من خلال اعترافهما بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله والدعوة إلى ممارسة الإنسان لفاعليته اللغو على حاضره فالإنسان عند سارتر كما كتب قصوه يضع وجوده بقذف نفسه إلى المستقبل (ص ١٦) والوجودية عند سارتر هي وحدها التي أتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الإنسان بمقتضى حريته وكونه واعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط، بل يوجد كعلاقة معه. وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون معناه بالقياس إليه ، خالقا القيمة باختياره له والتزامه بها (ص ١٧٧).

بموقف سارتر ينتهي الفصل الثاني عن مواقف القيمة ويبدأ الفصل الثالث بموقف قصوه ، الذي يقدم لنا نظرتة للقيم باعتبارها فاعلية إنسانية بعد نقده للمواقف السابقة.

ونستطيع من الإشارات السابقة للمتعددة - التي يحدد فيها قصوه تصوره لفلسفة العلم ، وفهمه لمعنى الموضوعية في العلوم الإنسانية - حضورا مكثفا للإنسان وفاعلية، وإذا أضفنا إلى ذلك تحمسه لتأكيد سارتر على الحرية والالتزام وفهمه للأخلاق والقيمة ، فإننا نتبين معنى الفاعلية القيمة التي يدعو إليها فهي عنده إبداع إنساني يقول: "ويقتضي التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صنع نفسه والعالم . وإذا كان الفعل على غير مثل سابق، فلا بد أن يكون "إبداعا" ومن ثم تكون الفاعلية الإنسانية من ذلك الوجه فاعلية إبداعية، ولكن دون أن تعني أنها خلق من عدم ، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها، محكومة باتصالها واستمرارها . (ص ٢٠٠)

ويعني تواصل الفاعلية الإنسانية ، عند قصوه أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والأشياء ، فهي ليست غريبة عن العالم الذي نشأت فيه ، وليست بمعزل

عنه كما يعني اتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعة واحدة ، بل هي في عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد . فهي ليست إذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، وما يصدق على الفاعلية الإنسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الإنساقية وطبعه .

فالقائمة أو الفاعلية القيمة ، ليست جانباً بعينه من جوانب الإنسان ، أو مجالاً من مجالات نشاطه ، لأنه لا سبيل إلى فصلها عن الفاعلية الإنسانية في كافة موافقها . وقد عرفنا مكتة الفاعلية الإنسانية من العالم ، ورأينا كيف تتفصل عنه لتتجاوز ما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمة تتجاوز ما هو كائن لتتطلع إلى ما ينبغي أن يكون وفي ذلك يقوم جوهرها .^(١٢) وهذا ما ينطبق أيضاً على الرؤية الجمالية التي ترتبط عنده بالقيمة وهذا هو موضوع الفقرة التالية .

رابعا : انطولوجيا الابداع والرؤية الفنية .

يقدم قنصوه في كتابته الجمالية موقفاً فلسفياً مثلما نجد في أعماله المختلفة وي طرح نظريته للنقش مقابل آراء أخرى فلا مكان كما يقول للحيداء الفلسفي إزاء ما يطرح في صلحة الفن من قضايا أو مواقف . وما يقدمه هو مزيد من الإثبات والتفصيل لقضية مطروحة في علم الجمال ، هي أن الفن أسلوب ومستوى من الوجود وليس شكلاً من أشكال الوعي (مجلة فصول ٣٨) والجمال الذي يقصده ليس شيئاً سابقاً أو مستقلاً عن الفن .

يرى قنصوه أن الظاهرة الفنية لا تقتصر على الأعمال الفنية فحسب بل ثمة مستويان آخران ينتسبان إليها دون أن يكون أي منهما عملاً فنياً أو لاهماً هو الطابع الفني الذي يتسلل إلى ممارسات الإنسان كافة في الدين والعمل والفلسفة والعمل وهو سمة غالبة على كل فاعليات الإنسان بل هو (علامة على رفعة قدرها) (ص ٣٩) وثانيهما هو النسيج الفني كما يتبين في الحلم واللعب والسحر والاسطورة على سبيل الحصر .

يبين قنصوه أهمية الخيال باعتباره المسافة بين الإنسان والطبيعة "لا بد أن نفترض (الخيال) لكي نفهم كيف تغيرت الطبيعة وما تزال تتغير بفعل الإنسان ، أن أحداث التغيير يستلزم أو يفترض نوعاً من الانفصال أو المسافة أو البعد بين الفاعل

وموضوع الفعل أي بين الإنسان والطبيعة.. هذا المستوى المفترض هو ما نطلق عليه "الخيال". وأهمية الخيال عند قنصوه مثلما عند سارتر تتمثل في إدراك أو تصور للغالب عن الإدراك الواقعي، لأنه في نهاية الأمر تصور للفنية محققة برغم أنها لم تحقق بعد. أنه يعد تشكيل الواقع^(١٤)، نتوقف عند فقرتين توضحان ذلك يقول في الأولى: "فالخيال هو الذي يخترق عتمة الأشياء أو غلظتها وضرورتها وجودها على ماهيات ثابتة لينروها، ويعتجها، ويلوكها، ليصوغ منها شيئا جديدا يحقق به أهداف الإنسان ومطالبه. فهو إنن مهاد الإبداع، بل إن الخيال أيضا بمثابة استحضار للغيب، أي يجعل الغائب حاضرا، وهو منتج اللغة وكل أدوات الاتصال الإنساني. (مجلة فصول ص ٢٣)

ويزيد الأمر توضيحا في الفقرة الثانية في نفس الموضع بقوله: "والخيال على هذا الوجه يبرز إلى الضوء الإمكانيات المتشابهة داخل نسيج الوجود الفعلي، كما يتكشف فيها، مع ما يتعارض مع الأوضاع القائمة ويحررها من أسرها، محطما الحواجز بين المثل والواقع، ومقدما بذلك الشروط الضرورية لكل أنواع النقد، المفضية إلى إحداث التغيير الفعلي في نهاية الشوط".

ويظهر موقف قنصوه الجمالي، الذي يتفق وموقفه الفلسفي العام بصورة أكثر تحديدا في بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة" يهنا هنا بيان تحديده للرؤية الفنية التي هي عنده قدرة الفنان على الإحساس والشعور بقبليية العالم للتحول والتشكل يقول: "لا يشرع الفنان أو الأديب في عمله إلا إذا استغرق بكليته، بدرجات متفاوتة بين الفنانين والأدباء، في رؤية فنية للعالم أو الواقع أو لجانب منهما. وهي التي تميز موهبة الفنان عن قدرات المتخصصين ومهاراتهم في المجالات الإنسانية الأخرى، وتفرقه عما سواه. وهي بليجزة، قدرة الفنان على الإحساس أو الشعور بقبليية العالم، والواقع، والوجود للتحويل والتشكيل والتبديل بالنسبة إليه"

ويضيف موضحا دور الأفعال في هذه الرؤية بأن الفن أو الأدب لا يحقق أهداف سائر الفاعليات الإنسانية، بدرجاتها، ومستوياتها المتفاوتة، بذاته، وبمقتضى مكوناته وعناصره المولفة للعمل الفني أو الأدبي، بل عبر ما يشيره من انفعالات المتلقي التي تقرر بتلك الأهداف، إما باعشا على تحقيقها، أو توهما

بإنجازها ، أو محبطا الأمل في بلوغها ، إلى غير ذلك من مشاعر ، بحسب كل عمل فني أو أدبي على حدة .

فالأنفعال عنده . هو حصيلة العمل الفني أو الأدبي الرئيسية . وهذا ليس أمرا قليل الشأن ، كما يرى لأن الأنفعال هو التعبير الإنساني عن كل ما يبلغه الإنسان أو ينجزه . وهو المعادل الإنساني المباشر لأية ممارسة . والعلامة المميزة لعمقها أو عظمها أو تفاهتها ، لأنه النتيجة المعطنة للتجارب الإنسانية في كل الأحوال ، التي لا يمكن حجبها أو الاستغناء عنها ، استبدال غيرها بها . وما يلبث أن يتحول الإنفعال إلى ما يؤثر لدى المتلقي ، يفضي بدوره إلى استجابة تؤدي بالتالي إلى موقف من العالم يمتد ليشمل مجالات نوعية عديدة بقدر خصوبة العمل وثراله. (١٠)

خامسا : النقد الثقافي : الدين ، الفكر والسياسة .

النقد الثقافي مصطلح حديث جدا ، ولم يقدر له الذبوع أخيرا إلا بمقجم المتغيرات والعوامل التي أدت إلى العولمة وما بعد الحداثة . فلا يعد نتيجة لهما بقدر ما هو شريك ينبع من نفس المصادر ، وينتسب إلى ذات المناخ . وهو كما كتب صلاح قنصوه ليس منهجا بين مناهج أخرى ، أو مذهباً أو نظرية . كما أنه ليس فرعاً أو مجالا متخصصا من بين فروع المعرفة ومجالاتها . بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية . ويعني النص هنا كل ممارسة قولاً أو فعلاً ، تولد معنى أو دلالة .

"فالجديد في النقد الثقافي هو رفع الحواجز بين التخصصات والمستويات في الممارسات الإنسانية لأنها تنتمي جميعاً إلى الثقافة التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية . ومن ثم ينكر النقد الثقافي التفرقة التقليدية المألوفة بين القاعدة (البناء التحتي) والبناء الفوقي ، وكذلك التمييز بين المادي والروحي . فالثقافة "اسم جمع" يصدق على أمور متباينة تضمها تسمية واحدة. (١١)

يميز قنصوه بين العولمة والنظام العالمي الجديد . للذان نخلط بينهما ونجعل منهما شبيهاً واحداً . فمصطلح النظام العالمي الجديد يعود إلى الرئيس "بوش" الأب بعد أن فرغ من تأليب النظام العراقي في حرب الخليج الثانية ، وخلق المسرح السياسي من الشرير السوفييتي . وكلمة نظام Order التي استخدمت تعني أيضاً

الترتيب ، والأمر ، فهنا يشير الترتيب بين الدول إلى مركز وأطراف . كما يعني الأمر هيمنة دولة ما على أخريات .

ويميز للعولمة وجهين ، الأول هو الاقتصادي وما يتبعه سياسيا ، والثاني ثقافي ، فأما الوجه الأول فيرى أنه لم ينجز مهامه بعد ، التي تتمثل في سيادة الشركات المتعدية الجنسية ، وليس المتعددة الجنسية ، وهذا من شأنه ، إذا ما تم ، أن يؤدي إلى تحولات فادحة في دور الشركات والمصالح القومية ، فضلا عن مؤسسات الدولة الراهنة .

أما الجانب الثقافي - كما نلاحظ - فقد كان حظه موفورا بما حققته الأدوات العلمية التكنولوجية من تغيير بالغ الخطر في قنوات التواصل والتداول بين الأفراد حيث أوشكت على نسف المسافات بين أطراف العالم .. ، ومن ثم أوشك الإنسان على قهر فاصل الزمن وبعد المكان كما تبدي بعض آثاره في السموات المفتوحة ، والتعامل مع برامج الكمبيوتر ، والانترنت على سبيل المثال .

ويتوقف تصووه عند الطوم الاجتماعية وما بعد الحداثة موضحا أن علم النفس وعلم الاجتماع والاثروبولوجيا كتا أشد فروع الطوم الاجتماعية تأثرا بالعولمة وما بعد الحداثة في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وبدايات هذا القرن ، ويفصح علم النفس عن تلك التأثير في مجالين ، في الفروع العلمية الجديدة التي توصف بأنها ثقافية، علم النفس الثقافي، و عبر الثقافي (أو لتبادل الثقافي) الذي يستند إلى علم نفس الشعوب، وعلم النفس البين ثقافي ، وكذلك علم النفس الأثروبولوجي ، والأثروبولوجيا المقارنة . وتتفق هذه الفروع جميعا على أن الثقافة مكون رئيسي في فهم السلوك الإنساني .

والمجال الثاني لعلم النفس هو نظرية الشخص ، أو الذات . ويشير إلى ظهور نظريات جديدة تماما في هذه الصدد ، انقلبت على المفهوم التقليدي، الذي كان يجعل منهما هوية وذاتا مكتلية بذاتها على نحو ما تكون متجسمة داخليا ، ومتميزة عن غيرها خارجيا. فلقد كان هذا امتداد وتطبيقا لفكر النزعة الإنسانية المتمثلة في "الأنا" الديكارتية ، والفكر الفردي النزعة .

ولأننا في مرحلة انقشاع الأوهام فقد أنصرفنا عن تشييد صروح من المذاهب أو النظريات الكبرى. كما كان الحال سابقا ويرى أنه ليس في مقدورنا، إن أثرتنا الأمتة والمصارحة إلا أن نفرس أوتلنا بثقة وثبات في تلك الأرض الزلقة بما يتيسر لنا من النقد الثقلي.^(١٧)

ويمثل كتاب قنصوه الأخير "الدين والفكر والسياسة" (القاهرة ٢٠٠٣) إسهامه في القضايا العامة. حيث يناقش قضية تشتت الانتماء، قضية الحرية والانقسام الثقافي الراهن، الابداع والارهاب، الدين والإنسان، الطمعية، الدين والفن، الدين والعلم، صدام الحضارات ومفهوم الغرب، التراث المستعار وصدام الحضارات وغيرها.

وهو عمل يحتاج إلى معالجة مستفيضة قامة، وهو في تصورنا يمثل همزة للوصل، التي يحققها قنصوه ببراعة بين قيم العلم وقيم الفاعلية الإنسية. فبه يهدف كما كتب في بدويته إلى أن ينتقل من سماء التجريد والتراشق بالألفاظ إلى أرض الممارسة الاجتماعية والسياسية وذلك عن طريق الحوار وليس المونولوج الذي يسود بيننا اليوم والحوار يشترط التبادل والتفاعل بين الآراء والمواقف (ص ١٠).

الهوامش

- (١) راجع صلاح قنصوه: التكوين، مجلة الهلال، القاهرة، ١٩٩٩ العدد ١٢.
- (٢) نشر في هذا الأسلوب المتميز الذي يختص به حديث قنصوه وكتابه، يمكن أن نرجع على سبيل المقدمة إلى مقدمة كتابه عن نظرية القيم في الفكر المعاصر.
- (٣) نشر على وجه الخصوص إلى دراسته: أنطولوجيا العمل الفني، مجلة فصول، القاهرة العدد وكذلك بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة، ضمن أعمال مؤتمر.
- وعن النقد النقالي بحثه في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية ومركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة ديسمبر ٢٠٠٤ ودراسة ماذا نقصد بالنقد النقالي، مجلة الهلال إبريل ٢٠٠٣.
- (٤) نعمل على سبيل المثال إلى كتابه: الواقع والمثال مساهمة في نقد العقل المصري في الثمانينات، العربية للدراسات والنشر، القاهرة (١٩٨٦) والدين والفكر والسياسة، دار الكلمة، القاهرة ٢٠٠٣ الذي يتضمن على الكتاب السابق ويضيف إليه دراسات عدة.

- (٥) يقول
- (٦)
- (٧)
- (٨) أنظر صلاح فصوله : فلسفة العلم ، دار قباء القاهرة ٢٠٠٢ ، المقدمة .
- (٩) أنظر حاكين روس : الفكر الأخلاقي الجديد
- (١٠) أحمد عبد الحليم عطية : الكتاب التذكري عن توفيق الطويل ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٩٥
وكذلك النظرية العامة للقيمة ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠٣ ص ٣٢٥-٣٣١
- (١١) صلاح فنسوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، دار التنوير ، بيروت ، المقدمة.
- (١٢) أنظر دراستنا القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة
١٩٨٨ .
- (١٣) فنسوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ص ٢٠٤
- (١٤) راجع كتاب سارتر حول :
- (١٥) صلاح فنسوه : الخاصة الفنية للأدب وقضايا المعرفة، اعمال مؤتمر، ص ٨-٩
- (١٦) صلاح فنسوه : ماذا نقصد بالنقد النقائي، الهلال ، القاهرة ، إبريل ٢٠٠٣ ص ١٢٠
- (١٧) الموضوع السابق ص ١٢٤
- (١٨) صلاح فنسوه : الدين الفكر السياسة ، ص ١٠

صلاح قنصوه السياسي ليبرالي في ضيافة اليسار

ياسر قنصوه (*)

كثيرون ممن يصنفون "صلاح قنصوه" سياسياً في حقبة اليسار (الاشتراكي) ببسطنون امامهم خريطة التصنيف (البالية) و بشيرون على الاسم المدرج (سلفاً) و يصيحون في ثقة المتوقن مما يقول : إن موقعة السياسي هنا ، اى مدون على قائمة رسمية معتمدة من الجهات المعنية بالموقع السياسي المنقطف ! و قد اخذت آفة للتصنيف العفلاقي منذ ثورة يوليو ١٩٥٢ ، في نموها المتزايد حتى استحكمت ظاهرة تثير التطبيقات الساخرة من عينة : فوزية البرجوازية - قصة أحمد رجب - و شحاته الرجعي ، و عبد المميع التتقمى الخ ، يووصل الأمر إلى آخر حدود الهزل مع شخص يختلف مع آخر في أمر ما فيصفه _ أو يسميه ضمن كافة ألوان السباب - أنه شيوعي ! أو ليبرالي ! و تجئ للسلسلة العربية الشهيرة شهادة على مآل الحال السياسي لدينا ، فتزيدنا معرفة بمصطلحات : الاستسلامي ، الانهزامي ، التصفوي ، باع القضية ، اى قضية ! ... الخ في مقابل النهضوى ، الطليعى ، الثورى ، القومى ، العروبي ... الخ وحتى يومنا هذا تعمل آلة التصنيف بكفاءة تحسد عليها وللحق لم يستعمل التصنيف بالصورة "المكاثرة" الصريحة : من ليس مغافو عدونا ، بل استخلم في عالما العربي على نحو مغلف : من ليس مغافو بتصنيفه ايا كان نوعه !

و قد شاعت للظروف أن يعايش صلاح قنصوه في صدر شبابه مرحلة المد الاشتراكي ليس في مصر وحدها ، بل في كثير من بلدان العالم الثالث ، حتى في أوروبا ذاتها و قد لجتاح هذا المد لوساط المنقطفين و فرض وصايته عليهم ومع ذلك كان (الوضع) في مصر يبدو خاصاً و غريباً في أن ، إذ انه في الوقت الذى تمارس فيه الاشتراكية أو ما يسمى باشتراكية الدولة ، كان الاشتراكيون بمختلف طولانهم

*مدرس الفلسفة السياسية بكلية الآداب طنطا .

ينزلون (ضيوفا) على المعتقلات. "و عندما تخرجت في الأدب (١٩٥٧) أصابني الدور في التجنيد، وقضيت علما ونصف فقبحض على في نهايتها، وقضيت عامين بالمعتقل تحت فئة المشتبه فيهم"^(١) كان "صلاح" المشتبه فيه (كيساري) في معتقل الدولة (الاشتراكية)، و يطلق ساخرا من فكرة "التأميم"، و هي إحدى آليات العمل الاشتراكي: "و قد شمل التأميم الحوار حول الحرية والعدل وغيرهما، لأن الحوار ليس من حق الأفراد، فهو ليس ملكية فردية خاصة، بل لابد من تدخل الدولة.... لاستخدامه على الوجه الأفضل، ومن ثم لم تقنع السلطة بتأميم المرافق فحسب بل جاوزتها إلى تأميم الفكر والسلوك، بل أن السلطة وأجهزة إعلامها جعلت من مهامها تحديد أو تضيق مواصفات أو شروط الانتماء إلى الوطن بحسب قراراتها المتعارضة فيما يتصل بالسياسة الخارجية أو الداخلية على السواء" فالاشتراكي الوجودي "وفقا لمواصفات محددة هو الوطني في زمن، وكذلك "المصري صاحب السبعة آلاف سنة حضارة والمرتبطة بالعالم الحر" هو الوطني الوحيد في زمن آخر"^(٢) و قد يبدو التصور أو الرأي السابق مدخلا مناسباً للحديث عن ليبرالي يؤمن بحرية التعبير، و لديه رغبة مؤكدة في مناقشة قضية الحرية بمعنى يختلف عن نمط الحرية المصرح به في عالمنا العربي، أو حرية إلقاء المونولوج الخاص. "فكل حرية في استخدام المفهوم على الوجه الذي يلامه"^(٣) ابن صلاح (رجل المنهج) ينبه إلى تلك النتيجة المروعة لذلك للتواطؤ القائم في تعددية الاستخدام للمفهوم الواحد للتعبير عن وجهات نظر خاصة، في ظل اتفاق ضمني يتيح للجميع التلاعب بالمفهوم و لذا لن نستغرب أن نقوده "فوضى" التوظيف الحر للمفهوم الواحد إلى نقد المجتمع الرأسمالي "إذ يجد الفرد نفسه محاصرا بالفكرة أو السلعة عن طريق الإغراء بها ثم الدعوة إليها، ثم التعويد عليها"^(٤) إنه يشير هنا إلى أكنوبة "الاختيار الحر" من بين بدائل محددة هي كل ما بطرحة السوق، و بالتالي فإن ما تتصوره اختيارك الحر لا يعدو كونه ذلك المنتج الذي ترفع إليه كصيل أو زبون تحت وابل من الإعلانات المغرية.

و في المقابل يبدو "صلاح" إعجابه بالإعلام في المجتمعات الاشتراكية، " إذ لم تعد ملكية الإذاعة والتلفزيون ملكية خاصة، و بالتالي لا يأتي الربح في مقدمة أهدافها أو مجرد الترفيه و السطحية و الإثارة أو مقاومة التغيير الإجتماعي لحساب

أهداف خاصة لفئات أو طبقات معينة، بل هناك أيولوجية شاملة تربط بين خطة الدولة وبين أوسع فئات المجتمع هي التي تتبناها الإذاعة و التلفزيون ، و كل وسائل الاتصال الرسمية و غير الرسمية، وبذلك يكون الإعلام في المجتمعات الاشتراكية إعلماً مخططاً ، متكاملأ إيجابياً يستهدف تغييراً عميقاً ، ومخططاً بدوره، أو هكذا ينبغي أن يكون ^(٥)

وقد يتوقف أحد المغرمين بالتصنيف في علمنا العربي عند حدود هذا الإعجاب ، و يعن في ثقة : أنه اشتراكي ولا ريب ! وقد يضيف من عنديته : بل اشتراكي حالم أو طوبلوي ! لكن بوسعنا مراجعة هذه المسألة بالإشارة إلى تصورهِ للماركسية كأحد الروافد الأساسية للاشتراكية إذ يقول : "و من الغريب أن الماركسية تترد إلى ضرب من النزعة المثالية عندما تضي على الطبقة العاملة كل صفات الكمال ، خالعة عليها كل القيم التقليدية ، و كأنها تجسّد لها، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم هي التي تحمل تبعه نقل المجتمع إلى المرحلة التالية ، و شأنها شأن كل طبقة صاعدة في كل مرحلة هي التي تحقق القيم المثالية ... و كأن الإنستية قد بلغت خاتمة المطاف ، فهذا حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب الليوتوبيات القديمة إلا من حيث المادة التي تبني منها مدنهم الفاضلة^(٦) و لتأمل تلك العبارة عند "صلاح قنصوه" "و كأن الإنستية قد بلغت خاتمة المطاف ومتى قتهينا من تامل فإحص ، يمكننا أن نطالع رؤية نهائية للتاريخ لدى كقط في مقاله الذي كتبه عام ١٧٨٤ بعنوان (محاولة لكتابة تاريخ علمي من وجهة نظر علمية).... وأن المتأخرين وحدهم هم الذين سيكون من حظهم أن يسكنوا ذلك البناء الذي عملت على تشييده سلسلة طويلة من أسلافهم (من غير أن يقصدوا إلى هذا حقا) دون أن يستطيعوا المشاركة في تلك السعادة التي أعوها"^(٧) و متى خلصنا من قراءة واعية لما سجله كقط، يمكننا التحول إلى قراءة معاصرة لرؤية " فوكوياما " عن نهاية التاريخ " ... والسؤال الذي ينبغي أن يجيب التاريخ العلمي عنه هو : ما إذا كان بوسعنا متى أخذنا في الاعتبار كافة المجتمعات وكافة العصور أن نتبين سببا يدعونا إلى توقع حدوث تقدم عام للبشرية صوب حكومة جمهورية ، أي صوب ما نسميه اليوم بالديمقراطية الليبرالية"^(٨) وبالمعنى الذي قصده "صلاح قنصوه" في رؤيته للماركسية ، فإن ذلك قد يعنى لنا اليوم أنه قد وضع الماركسية

وكناط الليبرالي (الكلاسيكي) ، وفوكاياما الليبرالي (الجديد) في سلة واحدة . ولذا نجد أنفسنا في رحلة بحث مجهدة عن إجابة لسؤال ، يثير حيرتنا ، ويطيح بما تبقى من ثقة في التصنيف (الجاهز) ليودعنا خقبين المسعى في قبضة (الأرق) الفكرى الملزم لإعادة السؤال :

ما موقف صلاح فنصوه السياسى ؟

يقول الفيلسوف الإنجليزي الليبرالى "برتراند رسل" : إن الفيلسوف الليبرالى لا يقول هذا حق ، بل فى مثل هذه الظروف ، يبدو لى أن هذا الراى أصح من غيره^(١) "إن كان " راسل " يدرك جيدا أنه لا يمكننا الحديث عن ليبرالية مكتملة البناء ، متعينة الايثاقى ، محددة السمات . كما أنه لا يوجد غط فردى معين يمكن أن يمثل طبعها مميزا لليبرالية . "فقد كانت الليبرالية بأشكالها المتنوعة موقفا عقلانيا قبل أن تصبح غرضا نظريا واعيا بذاته ، فهى فى مجملها تاريخ للكشف عن العديد من الاحترافات ، والتحويلات الفكرية ، فطى سبيل المثال : الأهمية التى يعزوها "لوك" للفتون الطبيعى ، وجون ستوارت مل للنفعية ، وتوماس هل جرين للتحقق الذاتى الأخلاقى تحول دون تكامل عملهم فى مذهب واحد مترابط ومتماسك أو متسق " (١)

وكم تبدو مقولة "رسل" الفيلسوف الليبرالى واعية بالطبيعة الأيديولوجية لليبرالية التى تختلف إلى حد كبير من حيث الاتساق والتماسك المنهجي مع الأيديولوجية الاشتراكية ، إنها لا تملك تلك العقيدة Dogma القطعية التى يمكن نسبتها إلى الماركسية مثلا فلكل فيلسوف ليبرالى رؤيته الخاصة ، ومن ثم لا يمكن نسبة تلك الرؤية إلى مصطلحات مثل النظرية ، أو المذهب ، والعقيدة فالليبرالية تظل على الدوام مجرد مبدأ! وعندما يتساءل "صلاح" : هل يمكن قيام علوم موضوعية للجسمان والمجتمع ؟ فإذا كان الجواب بالنفي " ولكم أيديولوجيتكم. ولى أيديولوجيتي. فإن الأمر لا يستحق عناء البحث ، أما إذا كان الجواب بالإيجاب ، فإن المسألة جديرة بالدرس ، أو السعي نحو الخروج من هذا المأزق " (١) إن فكرة "أصح من غيرها" التى تطرحها ليبرالية "رسل" تجهض فكرة "هذا حق" التى يمكن أن يقرها الماركسيون مثلا ، وهذا ما وعاه "صلاح" جيدا عندما ناقش مسألة الخلط بين النظرية والأيديولوجية "فعندما ترى الماركسية أن الطبقة العاملة

هي وحدها المؤهلة للقضاء على النظام الطبقي الذي يشوه الحقيقة، وحيث أن مصالحتها تتفق مع الموضوعية التاريخية ، فإن قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الواقع الموضوعي تظل باقية في كل مراحل التطور التاريخي ولكن ألا ترى في هذا تصورا طوباويا لمحطة وصول نهائية تطمئن عندها إلى الموضوعية الكاملة" (١٢) وفي نفس المنحى لا على نفس المنهج يؤكد فوكوياما الليبرالي رؤيته المثالية في تصوره لنهية التاريخ باعتصار وغلبة الليبرالية الديمقراطية على خصومها النظريين بعد سقوط حائط برلين عام ١٩٨٩ "ولمنا في حاجة إلى تديد ما تعلمناه من تاريخ تطور العلم من أن الوقائع الجديدة تفرض علينا البحث عن تفسير جديد يلائمها مما من شأنه أن بصرفنا عن التفتيش في لافتنا أو نظريتنا القديمة" (١٣)

و "صلاح" كباحث فلسفي برغبته الدائمة في التحليل والتفسير المنهجي يعرق توجهنا دائما لسبر أغواره السياسية إذ يجطه المنهج أقرب إلى (الحياد) منه إلى (الانتماء) بالمعنى السياسي للكلمة . وهذا ما يؤكد عندما يقول: " وقد اكتشفت، أو افكتعت عبر تصادم المذاهب التي أدرستها ، فكرة منيرة أضاعت لي شعاب الطرق و مفترقاتها ، وأكثر من هذا زودتني بطاقة زلخرة في الفكر والممارسة على السواء ، وهي فكرة بسيطة جدا مؤداها أن ثمة فرقا هائلا بين الواقع ، وبين أفكارنا عن الواقع ، فالزعم بأن المعرفة الصحيحة هي معرفة الواقع على ما هو عليه زعم باطل ، فلكي أتحقق من صحة معرفتي أي مطابقتها للواقع ، فهذا يفترض مسبقا أنني أعرف ما هو عليه الواقع ، لأعود فأقرر بأن معرفتي صحيحة ! أين هو الواقع على ما هو عليه ؟ وما الجهة أو المصدر المفوض عن الواقع الذي يضمن لي ذلك ؟ فكأنني هنا ادعى علم الله لأنه وحده الذي يعلم الواقع الذي خلقه ، فأحسست على الفور أننا لانفرق بين الفلسفة والعلم من جهة ، وبين اللاهوت من جهة أخرى وأن اكتسبنا باهbab إنساني ، ولهذا اكتسبت القدرة على النقد بعد أن فقدت المذاهب هيبتها الزانفة . (١٤)

وبرغم أن المنهج قد يتيح لنا أفقا لانهائية من الاكتشافات إلا أن تأثيره يظل "حياديا" دائما. ويحاول "صلاح" في منهجيته (وكما يصرح بلفظه مع طلابه في تدريبه لهم على أن يفتحوا رؤوسهم التي حشيت بآراء اكتسبت تليدا بكثرة إلحاحها

على الأذن والعين .. لن يصب اهتمامه على كيفية الإدراك الصحيح ، وبرغم أن هذا لا يمكن إغفال تأثيره على الانتماء السياسى إلا أن المنهج ذاته قد يكون أداة للاستخدام عند طرفى نقبض ، إذ تصبح المعرفة الواضحة والحقيقية لدى الجميع هى (النافعة) لحياتهم وتكتسى المنفعة ثوبا أيديولوجيا معنا ، اختر " صلاح " إن محاولة تمهيد الطريق منهجيا وعلى العابرين أن يختاروا مواضعهم لو موافقهم السياسية بحرية . وهذا ملائم بالطبع لصاحب الرؤية المنهجية " نظريا " لا المنتمى سياسيا " عمليا " . وحيننا موقف صلاح المنهجى إلى رؤية فيلسوف ليبرالى آخر هو " كارل بوير " الذى يتساعل عن معنى الحياة فيقول : " وقد علمتنا حكمة بعض الشعراء ، بل وربما بعض الفلاسفة أيضا أن عبارة معنى الحياة " يمكن أن تفهم بطريقة مختلفة . إن معنى الحياة قد لا يعنى شيئا مخبوءا أو ربما قبلنا للكشف بقدر ما تعنى شيئا يمكن أن نرى به حياتنا لأنفسنا فبدلا من البحث عن معنى للتاريخ مخبوء خفى ، علينا أن نعمل كي نمنحه معنى يمكننا أن نسال أنفسنا أية أهداف للتاريخ السياسى يمكن أن تكون لها قيمة وإساقية ، أهداف ملائمة تفيد البشرية " (١٥)

ويدرك صلاح معنى السؤال (البوبرى) عن أهداف التاريخ السياسى وجدواها القيمة والإنسانية عندما يناقش قضية (العولمة) . فيرى أن ما تفضله المؤسسات أو الشركات العابرة للقطرات فى اختراقها لوحددة الدول القومية ، وتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قواتين السوق . وتضخيم الصراعات والنزاعات المناونة للدولة ، مثل المشكلات العنصرية والدينية لصالح تفكوك الدولة وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية . أنه يجد فى هذه المحاولة سببا لتلك الاستجابات الانفعالية المتضاربة ، أو الارتداد إلى تاريخ سياسى يمكن اللجوء إليه والاحتما به فى ظل الخوف من المجهول . " وهكذا يتورط الجميع فى حمى التفتيش عن جماعة أولية أو مرجعية تكون الأصل والملاذ معا ، ويكون التعصب لها والعنف مع غيرها بمثابة الثوب الذى يستر العرى فى خلاء العولمة " (١٦)

وعندما ينتقد "صلاح" للتوجهات الاقتصادية "العولمة" بوصفها الركيزة الأساسية لدعاويها، فتحه فى الوقت نفسه يكشف عن تهاافت تلك الموجهة العقيمة

بالهروب تاريخيا إلى الماضي الحافل بذكريات القوة والمجد كي يكون الدرع الواقى
للزائف فى مواجهة إعصار التغيير الزاحف بقوة، فإما الاجتياح أو الموت، وكلاهما
سواء.

وقد نتبين أن ما يربط " صلاح " بالمبدأ أو التقليد الليبرالى هو ذلك التقليد
المستمد أساساً من اليونانيين القدماء ، وهو تقليد الجدل النقدي الحر الذى يحمل فى
طياته حرية للتفكير ، والحوار الخصيب " وعلى الرغم من أن البحث عن الحقيقة
عن طريق لجدل العقلى الحر هو شأن عام ، إلا أن ما يسفر عنه (إيا ما كان) ليس
رأياً عام . وعلى الرغم من أن للرأى العام قد يتأثر بالطم ، وقد يحكم على الطم ، إلا
أنه ليس نتيجة للجدل العظمى . لكن تقاليد الجدل للعقل تخلق - بالجدل - للتقاليد
السياسية ، ومعها يبدن الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ، ونمو إحساس بالعدل ،
واستعداداً للتفاهم على حل وسط " (١٧)

ويجب تنبيه القارئ أنه يمكن حصر (ليبرالية) صلاح قصوه فى ذلك الإطار
العام والمجرد على نحو فلسفى للمبدأ الليبرالى فى تأكيده على الحرية الفردية ،
الجدل الحر النابع من الإيمان بحرية التفكير . ومن هذه الوجهة الليبرالية يهاجم
صلاح ذلك النوع من الهندسة البشرية التى تستخدم الأساليب العظمية فى تكيف
الجماهير وقيادتها صوب أهداف يتبناها هذا النظم عبر صون الامتثال الكامل لها ،
وقمع مجتمع للخلاف الإبداعي الخلاق لحساب الاتفاق والوفى ، وحث الجماهير
على الرضا والإذعان. وهو ما نراه فى الأنظمة الشمولية اليسارية ، وفى
بعض الأنظمة الرأسمالية على السواء . (١٨)

ويكشف صلاح المهتم منهجياً بمفهوم الأيديولوجية تلك الأعراب
الأيديولوجية المنضوية تحت لواء مفهوم معين : الليبرالية . فالانتساء الغربى إلى
الليبرالية لا يعنى وجود حضارة ليبرالية غربية ، إذ إنها ليست مذهباً أو عقيدة
يعتقها الغربيون حضارياً أو ثقافياً حيث تسود الألفة والمودة بين المنتسبين لها . "
كما أن هذه الحضارة ليست ثقافة كما يحاول أن يخدعنا " هنتجتون " وإلا كانت
عقيدة ومبدأ للتبشير والنشر بين من لا يؤمنون بها إذا أتبع لأصحابها القوة
والسلاح. فعندما دخل الإنجليز مصر أغلقوا مجلس شورى النواب، والمصانع
وحجموا التعليم ، وكموا الأقواه، وأنكروا الفردية ، وحرية الرأى، وهى كلها سمات

الثقافة الغربية كما يقول صاحبنا . فالأمر كله مرهون إذن بالمصالح الاقتصادية والسياسية وفقا لقواعد اللعبة الحضارية الجديدة التي نرضخ لها جميعا. " (١١)

ويستطرد " صلاح " قائلا : " ومهما يكن من أمر ، فرؤية " هنتجتون " وخطته بنتمسان إلى مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالمية الثانية . وهي ليست المرجعية الليبرالية ، بل الشمولية التي تسعى إلى التوحيد والاحتشاد عن طريق القمع والتقييد في الداخل ، لفرض سيطرة مصالح بعينها على الخارج ، الذي يعاد صياغته وتشكيله وفقا لوصفات جربها رجال الحكم والسياسة بنجاح من العصور القديمة ، وهي (وصفة) أو نظرية صدام الحضارات " (١٢) ويبرأ " صلاح " ساحرة (المرجعية) الليبرالية كما نعرفها من خلال المبدأ الليبرالي وما يمثله من قيم الحرية بمستوياتها المختلفة ، والذي يسمح أيضا بالجدل النقدي الحر . ويقودنا في الوقت نفسه إلى إشكالية الليبرالية كمفهوم لم يتحدد أبدا في صياغة خاصة واضحة تزيل اللبس والغموض فيها هي الليبرالية الجديدة تبدو مختلفة في محتواها عما عهدناه من ليبراليات حديثة ومعاصرة فهي تمثل في ممارستها صورة (قطع) مع كل ما خبرناه تاريخيا من ليبراليات .

ومن مقولة " رسل " التي نكرناها آنفا إلى ما يراه " بويزر " : لا يحلم الليبرالي بتفاني كامل في الرأي بما يمل فقط في التخصيب المتبادل للأفكار - لاحظ عنوان مقدمة (صدام الحضارات): من أجل تأمل فالحص وحوار خصيب - وما يتبعه من نمو الآراء" (١٣)

ويتبقى لموقف "صلاح" الليبرالي ما يميزه ، وهو اعتقاده القيمي أو رؤيته للقيمة في ضوء الفاعلية الإنستية فهو ذلك الموقف الذي يجعل من القيم طابع وجود الفاعلية الإنستية وأسلوب أفعالها.. وبذلك لا يصبح العالم الذي يصوره لنا العلم عالما غريبا يلزم تمجيده أو تثله ، بل يصبح العالم الذي يحقق فيه الإنسان القيم والمثل العليا التي يتشبه بها، والمشهد الطبيعي للحياة والنضال الإنستى من بلوغ غايته في رحابها وإخضاع المواد المتاحة له وفقا لإرادته . (١٤)

انه يتحدث عن قيم وغايات إنستية ، ونضال إنستى . وقد يبدو هذا لانقا بليبرالي مثالي أو رومانسى - إن جاز التعبير - لكنه يبحث عن قيم أو غايات تؤكد

الفاعلية الإنمائية . انه ليبرالى حالم بالتغيير للأفضل دون أن يكون الأفضل نموذجا محددًا يمثل نهاية المطاف الإنمائي . انه يؤمن بالتخطيط الذى يجرد الغاية من شبهة المصالح الخاصة ، وقد يجعله هذا اقرب إلى اليسار الاشتراكي، ويعتقد في الديمقراطية دون أو هام للمثل العليا التى يتبناها نظريا للمجتمع الغربى دون أن يهتم بتطبيقها . ولندع " صلاح " نفسه يساعدنا فى مسألة تحديد توجهه السياسى دون تصف . انه يعبر عن رفضه لفكرة التصنيف الثابت " لو ما يسمى بالقوالب أو الأنماط الجامدة ، فنقسم البشر إلى أصناف ، تيسيرا للحكم عليهم ، وتعجيلا باتخاذ قرارات بشأنهم ، لان ضغوط الحياة لا تسمح لنا بإهدار الوقت والجهد فى الدراسة المتأنية " (١٣) ومن عبارة "رسل" الفلسفية : أن الفلسفة هى التى تعلم الإنسان " كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد " (١٤) يستقى صلاح رؤيته لذاته التى بعدها غير واحدة إلا فى نظر الآخرين "ولذا اشعر دائما بأننى فى عملية متصلة من التكوين " (١٥)

و أخيراً : ما الذى يهم فى مسألة تاصيل عادة لتصنيف السياسى (المقيتة) فى عالمنا العربى ؟ إننا لا نبالغ فى القول أن ثمة عملاً مشتركاً أساسياً بين الليبرالية والاشتراكية وهو فكرة (المساواة) ، لكن ذلك العامل بمنقطة التيار الليبرالى المحافظ أو اليمينى كما يسمى عادة من الحسبان بينما يعمل تيار ليبرالى آخر يمثل اليسار على تأكيده فى ظل إيمانه بعدالة التوزيع . وهناك من يتحدث – من الليبراليين – عن ديمقراطية لا نقيم وزنا للمساواة فى المشاركة السياسية مثلا ومع هذا يصنف ليبراليا . وفى المقابل قد تتحول المساواة فى ظل التطبيق الاشتراكي أو الشمولى إلى مساواة فى (التقييد) لا (الحرية) . إننا نتحدث عن مبادئ عظيمة نظريا دون أن نبحث عن تطبيقاتها فى عالم الواقع . ومن هنا تصبح مسألة التصنيف السياسى أمراً لا يجوز القياس عليه فى ضوء متغيرات قد تعكس المواقف وتبدل الأحوال وتحفل بالمتناقضات .

الهوامش

- (١) د. صلاح نصوه ، التكوين ، مجلة الهلال ديسمبر ١٩٩٩ م ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .
- (٢) صلاح نصوه ، الواقع والمثال : مساهمة فى نقد العقل المصرى فى الثمانينات ، القاهرة ، العربية للدراسات والنشر ١٩٨٦ ، ص ٨ ، ٩ .

- (٣) المرجع نفسه ، ص ٦ .
- (٤) صلاح قنصوه ، في فلسفة العلوم الاجتماعية ، ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٥١
- (٥) المرجع نفسه ، ص ٥ .
- (٦) صلاح قنصوه نظرية القيمة في الفكر المعاصر ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص ٢٠٩
- (٧) أمانويل كانط ، التاريخ العام ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ص ٢٨٤
- (٨) فرانيس فوكوياما ، نهاية التاريخ ، وعظام البشر ترجمة حسين أحمد أمين ، القاهرة ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٣ ، ص ٦٧ .
- (٩) د.أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، ١٩٨٧، ص ٩٣
- Manning , D . J . , Liberalism , London , J . M . Dent and sons 1976 , p . 11 – 12
- (١١) صلاح قنصوه ، في فلسفة العلوم الاجتماعية ، ص ٩٤ .
- (١٢) المرجع نفسه ن ص ٩٧ .
- (١٣) قنصوه ، مقدمة صدام الحضارات، هنتون ، طلعت الشايب - ، دار سطور ١٩٩٩، ص ١٨
- (١٤) صلاح قنصوه ، التكوين ، مجلة الهلال ، ديسمبر ١٩٩٩ ، ص ١٨٣ .
- (١٥) كارل بوبر ، بحثا عن علم افضل، د.احمد مستحير، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٧١ .
- (١٦) صلاح قنصوه ، مقدمة (صدام الحضارات) ، ص ١٩ ، ٢٠ .
- (١٧) بوبر ، بحثا عن عالم افضل ، ص ١٩٣ .
- (١٨) صلاح قنصوه ، الخصوصية المنهجية للعلوم مجلة الاجتماعية القومية ، المجلد التاسع وثلاثون العدد الأول ، يناير ٢٠٠٢ م ، ص ٧١ .
- (١٩) صلاح قنصوه ، مقدمة (صدام الحضارات) ، ص ٢٢ .
- (٢٠) المرجع نفسه ، ص ٢٧ .
- (٢١) بوبر ، بحثا عن عالم افضل ، ص ١٣٩ .
- (٢٢) صلاح قنصوه ، نظرية القيمة ، ص ٢٤٦ .
- (٢٣) صلاح قنصوه ، الخصوصية المنهجية للعلوم الاجتماعية ، ص ٨١ .
- (٢٤) صلاح قنصوه ، نظرية القيمة ، ص ٢٣٥ .
- (٢٥) صلاح قنصوه ، التكوين ، ص ١٧٢ .

العلم في سياقه الإنساني

خالد قطب^(*)

أحدث العلم تغيرات ملحوظة في حياة الشعوب والمجتمعات سواء من الناحية الكيفية أو من الناحية الكمية حتى غدا تقدم شعب أو مجتمع ما مرهونا بالعلم ، ولا يضي هذا القول أن الاعتقاد في قدرة العلم على التغيير والتقدم بنفسه أشكال المعرفة الأخرى ، بل على العكس تماما ، فتقدم العلم يحدث نتيجة لتداخلات وتفاعلات بين العلم والمعارف غير العلمية وأحيانا المعارف اللاعلمية . لهذا كان التصور الذي ساد لحقبة طويلة من الزمان في العلم وفلسفته والذي مازال يبرده بعض مفكرينا ومثقفينا في عالمنا العربي المعاصر والذي يقول أن هناك فرقا حاسما بين العلم واللاعلم أو العلم الزائف وغير العلم ، لا يوجد ما يبرره في ظل الثورات العلمية التي يشهدها عصرنا والتي تمثل منعطفًا في مسيرة العلم التقدمية حيث أتت هذه الثورات إلي نزع الستار عن أسرار لم يكن يصل إليها العلم إلا بوجود هذا التداخل والتفاعل بينه وبين المعارف الأخرى.

[١]

إن أفضل السبل لتكريم مفكر من مفكرينا العرب هو طرح أفكاره وتصوراته للمناقشة والحوار ، فقد اختلف معه في بعض النقاط وقد نتفق معه في الكثير منها ولكن يظل الحوار النقدي مع مفكرينا هو السبيل الأجدي للخروج من واقعا الفكري والثقافي الملزوم.

تطرق صلاح قنصوه إلي العديد من المشكلات الملحة والساخنة في حياتنا الفكرية والسياسية والدينية والعلمية وقدم تحليلاته الجذرية وحلوله الثاقبة ، إلا أن المشكلات التي تتعلق بالعلم وفلسفته ومشكلاته كفتت من إبراز المشكلات التي تصدي لها صلاح قنصوه بالبحث والتقصي . فقد نظر صلاح قنصوه إلي الفلسفة نظرة كلية شاملة بحيث ربط الفلسفة بسياقها الإنساني ، حيث تمكننا الفلسفة ، على حد قوله ، من استشراف الأهداف البعيدة للإنسانية وتحفزنا إلي المساهمة في تحقيقها .^(١) لهذا كانت كل مشكلة تتعلق بالإنسان من قريب أو بعيد تصلح لأن تكون

^(*) أستاذ فلسفة العلوم ، جامعة القاهرة ، كلية التربية ، فرع الفيوم

مادة للفلسفة ولكن بشرط أن تدرس في إطارها الكلي الشامل من ناحية وفي ضوء التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية من ناحية أخرى وعلى هذا كانت الفلسفة الناجحة ، في رأي صلاح قنصوه ، هي تلك الفلسفة التي تتصق بالفعل الإنساني المباشر ، لهذا يعيب صلاح قنصوه على الفلسفة العلمية التي سادت فلسفة العلم الحديثة وامتد تأثيرها السلبي على الفكر العربي، تلك الفلسفة التي يقول عنها راندا في الفكر العربي زكي نجيب محمود بأنها الفلسفة التي تعني بتحليل قضايا العلوم من حيث هي تركيبات من رموز. ⁽¹⁾ فالفلسفة العلمية تحاول أن تحتذي مناهج العلوم الطبيعية وتقتلي أثر النتائج التي توصل إليها العلم بحيث تظل الفلسفة واقفة عند أقدام العلم بنتائجها الراهنة لكي تتعقب قضاياها وتتناولها بالنقد والتحليل المنطقي الصوري. ⁽²⁾ لقد تلاشى أي نور للإنسان في الفلسفة العلمية حيث تم إقصائه منذ البداية ولم يلتفت إلى موقفه إزاء القضايا والمشكلات التي يعرض في كنفها فتجمد الواقع ولم يعد للإنسان أي نور فتعدمت الحرية لديه . وعلى هذا كانت الفلسفة العلمية الجديرة بهذه الصفة ليست هي الفلسفة التي تسير تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره ، بل هي الفلسفة التي تتخذ للنقد قيمة رفيعة ومنطلقا لرؤية أكثر رحابة وعمقا للوصول إلى معرفة تلبي حاجات الإنسان الروحية والمادية ومن ثم يحدث التقدم العلمي والإنساني على حد سواء.

إن أهمية طرح صلاح قنصوه تكمن في جطة النقد محورا رئيسيا في نظريته للعلم وفلسفته وللمشكلات الناتجة عنهما حيث كشف ، من خلال النقد، المنطق الخفي القابع خلف الفلسفات التي توصف بأنها علمية لمجرد أنها تحتذي حذو العلم ذلك المنطق الذي يستبعد الإنسان ويهمش وجوده مما يؤدي إلى اغترابه. بعبارة أخرى أراد صلاح قنصوه أن يصيغ الفلسفة العلمية بطريقة واعية ناقدة بحيث تتصق بالفعل الإنساني المباشر فتخطي تلك للفلسفة الفجوة السحيقة التي وضعتها الفلسفة العلمية الوضعية التقليدية التي تفصل بين العلم وسائر مجالات الثقافة الإنسانية الأخرى.

ولكن علي الرغم من أن صلاح قنصوه أراد أن يتخطى الفلسفات الوضعية التي روجت لما يسمي بالفلسفة العلمية التي تهتم بتحليل نتائج العلم وتستبعد الإنسان من مجال اهتمامها ، إلا أنه يعود ليتبنى رؤية أقرب ما تكون إلي رؤية الفلسفات الوضعية /العلمية هذه الرؤية تتضح عند تمييزه بين ثلاث مصطلحات رئيسية وهي العلم واللاعلم وغير العلم. فقد ذهب قنصوه إلي أن كافة موضوعات المعرفة خليفة من الوجهة النظرية علي الأقل ، بأن تندرج تحت لواء العلم غير أنها لا تصلح أن تكون موضوعا للعلم في أية مرحلة من مراحل صياغتها إلا متى نضجت ولاعت منهجه أي صارت معدة لتطبيق المنهج العلمي عليها وتوافرت لها شروطه ومن ثم كان هناك فرق بين العلم واللاعلم وغير العلم ، فاللاعلم في رؤية صلاح قنصوه هو كل معرفة تفتقر إلي قواعد المنهج العلمي مثل السحر والأسطورة والفراسة والطب القديم والتنجيم وعلم الصنعة أو الكيمياء القديمة ، أما المعرفة غير العلمية كالفن والدين والفلسفة والأيدولوجيا فهي تختلف أيضا عن العلم من حيث هدف هذا الأخير ومنهجه ومن ثم كان التقدم العلمي المتواصل والمستمر يتم عندما ينزع العلم ملكية المجالات اللاعلمية لولا ثم يضع حدودا فاصلة بينه وبين المجالات غير العلمية وهنا لابد من وقفة نناقش فيها مفكرنا الثائر فقد شهدت فلسفة العلم في العقود القليلة الماضية اهتزازا لعرش هذا التمييز الصارم بين العلم والمعارف الأخرى فمحاولة التفرقة بين العلم والمعارف الأخرى بوصفها معارف زائفة تنطوي علي خلفية أيديولوجية سياسية مفرضة تمهيدا لدخول العلم حلبة الصراع مع المعارف الأخرى وأشكالها المتعددة ومع ثقافات تنظر إلي العلم نظرة مختلفة عن النظرة التي تحاول وضع تعريف محدد ودقيق للعلم يسير بمقتضاه البحث العلمي والمشتغلين بهذا البحث ، ويحكم مسبقاً علي المعارف الأخرى التي تندرج تحت هذا التعريف بأنها غير علمية ، بل تعتبرها في بعض الأحيان ، معارف زائفة.

لقد اهتمت فلسفة العلم المعاصرة بالعلاقة المتداخلة بين العلم وأشكال الفكر والمعرفة الأخرى فقد يشترك العلم مع العقائد الدينية ومع الأساطير في العديد من لوجه التشابه، وهذا يفند الصورة التقليدية التي تنظر إلي العلم علي أنه مجموعة من

النظريات والقوانين العلمية التي يمكن التثبيت منها بشكل قاطع ،ويمكن تكذيبها ودحضها أيضا بشكل قاطع علي أساس المعطيات التجريبية الموضوعية ،ووفقا لمنهج علمي محدد ،عدم إتباعه يمثل عائقا أمام مسيرة العلم التقدمية التراكمية ،وقد انعكست هذه الصورة علي العلماء أنفسهم ، فالعلماء ملاحظون محايدون لاستخدامهم المنهج العلمي حتى يثبتوا ويؤيدوا أو يكذبوا وينفدوا من خلال النظريات العلمية المختلفة ،وهذه كانت بمثابة العقلاية العلمية الصحيحة ، تلك العقلاية التي تقطع كل صلة لها بأشكال المعرفة الأخرى غير العلمية.

أن العلم المبني علي قطع كل صلة بينه وبين المعارف الأخرى يعمل علي كبت الفكر وحرية ،فالعقل لا يجد ضالته فقط في البحث عن الصديق التجريبي والموضوعي وتتبعه ،وإما هناك أشياء ربما يكون الأفضل للعقل أن يتبعها في بحثه عن حقيقة هذا الكون والواقع العلمي ،ومن ناحية أخرى فإن جعل العلم يتخذ طريقا محددًا يعني أن هناك جهة ما أرادت للعلم أن يسير في وجهة دون أخرى .فالمسألة إذن ،ليست في أن مسار العلم حتمي ،ولكن المسألة هنا هي أن يسخر ميزانية مالية لأجل العلم لا يمكن أن يكون خاليا من الاعتبارات الأيديولوجية أو القيم الخاصة أو التفضيلات الذاتية التي يريد للعلم أن يحققها مقابل المال الذي ينفق. ^(١)

فلقد استند المدافعون عن العلم بوصفه رقي أشكال المعرفة البشرية ، والنموذج الأعلى لها ،إلى هذين السببين :

الأول : أن العلم معرفة منظمة لوجود المنهج العلمي القادر علي تنظيم هذه المعرفة .فصفة المنهجية هي التي تميز العلم عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى التنظيم . ومن هنا جاءت تعريفات العلم الشائعة بأن العلم "Science المشتق من اللفظة اللاتينية Scientia من الفعل Scire الذي يعني "يعرف" يستخدم في معناه الواسع للإشارة إلى المعرفة المنظمة Systematized Knowledge .

الثاني : أن نتائج العلم التي يتوصل إليها العلماء نتاج يقينية لأنها تعتمد علي النجاح التجريبي التي حققته.

أما بالنسبة للسبب الأول وهو وجود منهج علمي قادر على تنظيم المعرفة العلمية حتى تصير علماً، فقد تهاوى نتيجة جهود بعض فلاسفة العلم المعاصرين الخاصة بنقد المنهج العلمي الثابت، وكانت حجبتهم في ذلك أننا نعيش في عالم بالغ الغموض، وبالتالي كان التقيد بمنهج علمي وقواعد محددة ودقيقة ومنتسكة لا يساعدنا على كشف هذا الغموض، لهذا كان لابد من إقامة اختياراتنا، حتى يوثق النظريات العلمية المتعاقبة بحرية أكثر، أو لا نتقيد بمنهج محدد في تفسيراتنا وفي أبحاثنا العلمية، فضلاً عن أن فكرة منهج علمي ينطوي على مبادئ ثابتة لقيادة عمل العلم تواجه صعوبات إذا تلخصنا بعناية تاريخ العلم الذي يشهد في كل حقبة من حقبة المتابعة اختراقات للقواعد المنهجية.⁽⁴⁾

أما السبب الثاني الذي يتم من خلاله تفضيل العلم على أشكال المعرفة الأخرى وفقاً لنتائج الصحيحة واليقينية، فقد تم التشكيك في هذا السبب بفضل جهود فلاسفة العلم ما بعد الوضعيين المناطقة، ذلك أن ثمة نتائج أخرى مستخلصة من معارف غير علمية يمكن مقارنتها بنتائج العلم، فضلاً عن أن النتائج ليست مستقلة عن المجتمع بما فيه من تعددية معرفية، لهذا كان العلم أحد أدوات التغيير المجتمعي لأنه يحتل مركزاً أساسياً في المكون الثقافي لأي مجتمع، ولا يعني هذا أن العلم يضطلع وحده بهذه المهمة، أعني بناء وتشبيد النسق المعرفي للمجتمع ببل تتداخل معه معارف وثقافات أخرى لا يقل دورها في هذا التشبيد والبناء عن دور العلم.

تذهب الفلسفة العلمية في إحدى صورها والتي يتبناها صلاح قنصوه إلى القول بأن "العلم في جوهره ليس شيئاً غير البحث المنهجي عن المعرفة، وصفة "المنهجية" تميزه عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى "التنظيم" ويمكن القول أن "المنهج" هو العنصر الثابت والباقي في كل معرفة تريد أن تكون علماً، على حين أن نتائج هذه المعرفة أو مضمونها ونظرياتها في التغيير يلازم التطور الحاصل في العلوم المنهجية هي الصفة الأساسية في العلم، حتى أنه يعرف عن طريق منهجه، فالعلم- في الأساس معرفة منهجية، وبذلك يتميز عن أنواع المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى هذه الصفة.

يقول "جون كيمنى" إن المنهج العلمي هو أكثر ما يميز العلم عن غيره⁽⁵⁾ كما أن تقدم العلم والبحث العلمي رهين "بالمنهج" ويدور معه وجوداً

وعدما، بقة وتخلخلأ، خصبا وعمما صدقا وبطلاسا، ولن انتكاسة العلم راجعة إلى
النقص في تطبيق المنهج العلمي^(٧)

قلنا أن فلسفة العلم المعاصرة شهدت في السنوات الأخيرة اهتزازاً لعرش
المنهج التجريبي القائم على مجموعة من القواعد والأنساق والمعايير الثابتة
والمطلقة، ولعل من أعنف الهجمات التي شنت مؤخراً ضد محاولات البحث العلمي
لصياغات منطقية وقواعد كلية وثابتة يفترض فيها أنها ملزمة للطماء أنفسهم، ما
قدمه بول فيير أبند في كتابه "ضد المنهج Against Method" أو ما يطلق عليه
نيوتن سميت "ضد الرأي المقبول"^(٨) والذي يتمعن في هذا الكتاب سيجد أن
فيير أبند يقدم فيه نظرات ثاقبة ومتميزة في فلسفة العلم. جعلت فيير أبند بحق، خليفاً
بان بشكل المرحلة الثالثة من مراحل فلسفة العلم بعد المرحلة الحديثة الكلاسيكية
والمرحلة المعاصرة ومرحلة ما بعد الحداثة، حيث يوضح أن ليس ثمة "منهج
علمي" على الإطلاق، وأن العلم لا يمتاز بمناهجه ولا بنتائجها، ويجب انتزاعه من
قواعده الثابتة والجامدة التي وضعتها العقلانية العلمية الكلاسيكية، والكفاح من أجل
خلق مجتمع به "تعددية من التقاليد" من بين هذه التقاليد الذي يرغب فيير أبند في
رؤيتها، علم التنجيم والسحر والطب التقليدي والحكمة الشعبية والأساطير القديمة
والأديان والأعراف وغيرها من الأنساق والممارسات المعرفية والاجتماعية
المختلفة.

يبدأ فيير أبند حجته بالتساؤل الذي جعله محور عقلايته وهو: هل من
الممكن وضع "منهج" محدد ومتناسك بقواعد دقيقة وناجحة إلى حد ما؟ وهل هذا
المنهج في حاجة لعون استثنائي؟ أو بعبارة أخرى، هل ثمة منهج علمي محدد باطر
وقواعد منهجية في العلم لا يمكن الحيد عنها؟^(٩)

إن الإجابة التي نلتقاها من فيير أبند هي "النفى"، فليس ثمة منهج علمي
في الأساس ذلك لأن عالمنا الذي نريد أن نستكشفه غامض، لذا كان من الضروري
إقامة اختياراتنا بحرية أكثر، والأناكون مقيدين بمنهج محدد في تفسيراتنا هذا من
جهة، ومن جهة أخرى، فإن القول بمنهج ثابت لا يتوافق مع الاتجاه الذي يبغى
الصالح العام.^(١٠)

وربما إذا أردنا أن نقف على الخطوط الرئيسية لعقائبة فيبر آيند العلمية التي بنقد فيها "المنهج العلمي"، فإن هذا يجعلنا نلجأ إلى أكثر مؤلفات فيبر آيند حداثة وهو وداعا للعقل "Farewell To Reason"، حيث يذهب إلى القول بأنه على الرغم من وجود أتماط للنجاح في العلوم، إلا أنه لا يوجد منهج ثابت، ولا يمكن أن يكون ثمة منهج كلي... فالإنجازات التي تمت في مجال العلوم لا يمكن أن تعزى لوجود مبادئ عامة تغطي كل الحالات، فلا يوجد حقيقة كلية، ولا معايير محددة للمعرفة والعقل.^(١١)

[٣]

لقد أتضح لنا أن تقسيم صلاح قنصوه الحاد والفاصل بين العلم والمعارف الأخرى لا يوجد ما يبرره الآن في فلسفة العلم المعاصرة، لقد كتبت الرؤية التي أتطلق منها قنصوه لوضع حدود بين العلم والمعارف الأخرى رؤية تقليدية تعتمد في الأساس على مبادئ الفلسفة العلمية التي رفضها من قبل فقد وضع قنصوه سمات للعلم هذه السمات هي التي تميز العلم عن غيره المعارف الأخرى وهي:

سمة التراكم: حيث لا يتيسر أي كشف علمي ما لم توجد كشوف علمية أخرى سابقة أتجزها علماء سابقون في مجالات مختلفة، ومن ثم لا مجال في العلم على رأي صلاح قنصوه بالتولد التلقائي، ثم يعود صلاح قنصوه إلى تقرير سمة أخرى تتناقض مع السمة الأولى اعني سمة الثورية التي تمثل في رأيه جوهر العلم، فالكشوف العلمية يوما تصل على تقويض المعرفة القديمة عن طريق نظريات علمية جديدة تحمل وجهات نظر جديدة، هذه الوجهات من النظر تصل على تصحيح المعرفة السابقة، هذا التصحيح، في حقيقة الأمر ينفي سمة الثورية في العلم التي تعني القطيعة المعرفية فالقطيعة المعرفية "إنما تعني التغير الجذري الثوري، بحيث لا نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد، إن ما قبل وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار كل منهما غريب عن الآخر".^(١٢)

هذا التعريف يرفض أي عنصر متصل بين المفاهيم والتصورات والمناهج والأسس والنظريات العلمية الجديدة وبين سابقتها، والتقدم في العلم، وفقا لهذا

التعريف إنما يعني الانتقال الجذري الثوري، من نظرية علمية إلى أخرى، ومن منظومة معينة حول العالم إلى منظومة علمية أخرى مغايرة تماماً للأولى، أو معاكسة لها، ويظهر هذا، بشكل جلي في اللامقايسة Incommensurability، التي هي نوع من القطيعة المعرفية، والتي تعني عدم قابلية القديم في العلم أو السابق، أو ماضي العلم للمقارنة أو المقايسة مع الجديد أو حاضر العلم. "فحاضر العلم، أو اللحظة الحالية في العلم مختلفة اختلافاً جذرياً عن ماضي العلم، وبالتالي، ليس ثمة أوجه شبه أو مقارنة أو مقايسة بين فترتين مختلفتين من تطور العلم".⁽¹³⁾

وقد عبر عن هذا التعريف أصحاب الاتجاه الثوري الجذري في فلسفة العلم المعاصرة، أمثال توماس كون وبول فيير أبند وهاتسون .. حيث يذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن النظريات العلمية لا يمكن مقارنتها، فهي غير قابلة للمقارنة أو المقايسة بمعنى أن النظريات العلمية التي تحل واحدة منها محل الأخرى، عبارة عن كيانات نظرية لا يمكن مقارنتها على أساس أن كل منها يستخدم حدوداً بمعانٍ مختلفة عن بعضها تمام الاختلاف، ويستشهد أصحاب هذا الاتجاه بعدم قابلية النظرية النسبية للمقايسة مع الميكانيكا النيوتونية. ذلك لأن الحدود التي تستخدم في كل من النظريتين قد تكون واحدة، ولكنهما يشيران إلى شيلين مختلفين في كل نظرية، فمضى الحدود كالكتلة والقوة والمكان والزمان يختلف، بصورة جذرية، في الميكانيكا النيوتونية، عنه في النظرية النسبية والسبب في ذلك، فيما يقول نيوتن سميث Newton-Smith يكمن في "أن الحدود المستخدمة في الميكانيكا النيوتونية، تمثل ثوابت أو مطلقات، في حين أن هذه الحدود تمثل متغيرات، تتحدد وفقاً للإطار المرجعي التي تتفاعل معه في النظرية النسبية، لهذا كانت اللامقايسة، إنما تعني عدم قابلية النظريات العلمية، بكل حدودها ومفاهيمها وتصوراتها للمقارنة بعضها مع بعض".⁽¹⁴⁾

لهذا وقف أصحاب الاتجاه الثوري في فلسفة العلم أمام الفكرة التي تقول: إن القطيعة المعرفية، عندما تحدث في العلم، فإنها تعمل على إزاحة تصورات العلم حول العالم، ومن هنا "فإن التقليد العلمي لدى أينشتاين والذي انبثق مع إحداهن قطيعة معرفية وثورة في العلم، ليس فقط غير متوافق مع التقليد العلمي لدى نيوتن، ولكنه أيضاً غير قابل للمقايسة معه".⁽¹⁵⁾

وقد تناول توماس كون إشكالية عدم القابلية للمقايسة، بوصفها شكلاً من أشكال القطيعة المعرفية بين النظريات العلمية، فالنظرية العلمية بعد الثورة لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال، نتيجة منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها، ذلك لأن كل نظرية لديها " براديم " أو نموذج قياسي ما خاص بها، لا يقبل المقارنة أو المقايسة مع " براديم " أو نموذج قياسي للنظرية السابقة.^(١٦)

أما بول فيير أبند فقد تناول إشكالية عدم قابلية النظريات العلمية للمقايسة، بشكل أكثر دقة وإحكاماً، حيث يرى بول فيير أبند أن موضوع عدم قابلية النظريات العلمية للمقايسة، لم يعد موضوعاً فلسفياً. كما كان يعتقد البعض، بل غدا موضوعاً علمياً، وأن أي هجوم على هذا الموضوع، إنما هو هجوم على العلم ذاته.^(١٧)

[٤]

لقد سعى صلاح قنصوه إلى تأكيد عدة نقاط هي في حقيقة الأمر تمثل مجتمعة رؤية قنصوه للعلم بوصفه سياقاً إستراتيجياً رحباً هذه النقاط يمكن تلخيصها في الآتي:

- أن غاية العلم تكمن في البحث عن القيمة القصوى التي تكشف المجهول للإنسان اعني الحقيقة ومن ثم يستطيع هذا الإنسان السيطرة على المادة .
- فن العلم في بحثه عن قيمة الحقيقة يصل بالإنسان إلى طمأنينة النفس وراحة البال إزاء الطبيعة .
- فن العلم يبيث في الإنسان قيم الاستقلال والأصالة والحرية والتسامح لأن هذه القيم سمات رئيسية يتسم بها العلم ذاته .
- إن جهود العلم والعلماء لا يمكن أن تكون منزوعة الصلة بالإنسان بل على العكس إن هذه الجهود تهدف إلى تحقيق غاية إنسانية رفيعة .
- ومن ثم يكون العلم نظاماً أو مؤسسة ثقافية تضرب بجذورها في المجتمع حيث يستمد العلم كافة ضروب نشاطه وأدوات فاعلية من النظم الاجتماعية الأخرى.

ولكن هذه الرؤية الإنسانية الرحبة للعلم التي يقدمها قنصوه قد لا تصل إلى منتهاها لوجود مجموعة من العراقيل والعقبات التي تحول دون تفعيل الدور

الإنساني الذي يقوم به الإنسان داخل العلم والتي أدت إلى اغتراب العلم والإنسان معا يقول قنصوه " لقد أفضى العجز عن فهم العلم بوصفه فاعلية إستراتيجية ينشئها الإنسان ،إلى اغتراب العلم ونزعه عن أصوله الحقيقية ليصير كأننا مستقلا عن الإنسان خالقه ومبدعه"^(١٨) وهذا الاغتراب راجع في رأي صلاح قنصوه إلى النظر للعلم من خارجه أو باعتباره كأننا منفصلا عن الإنسان بنمجه ونقبل عليه ترة ، أو نرفضه ونشبح عنه ترة ثانية لهذا كان لابد من تأكيد عدة نقاط لكي نقضي علي اغتراب العلم وهي:

• عقد صلة مباشرة بين البحث العلمي وبين تحقيق قيمه والتزاماته في المجتمع الإنساني وذلك عن طريق الاعتراف بالسلطة الاجتماعية للعلم عن طريق تطوير العلوم الإنسانية أو الاجتماعية .

• خلق لغة مشتركة بين العلم والإنسانيات وسائر جوانب الثقافة من دين وفن وفلسفة .وهنا نلمح التحول الذي طرأ علي فكر صلاح قنصوه عندما تحول من العلم الطبيعي إلى العلوم الإنسانية ليجد إن تقدم العلم وخروجه عن اغترابه لا يأتي إلا من التكامل والحوار بين العلوم الطبيعية والإنسانية.

• الهوامش

(١) د. صلاح قنصوه : " فلسفة العلم" دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة . ١٩٨١ . ص. ٨

(٢) د. زكي نجيب محمود " نحو فلسفة علمية " مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة . ١٩٨٠ . ص. ز

(٣) د. صلاح قنصوه "مرجع سابق" ص. ٢١

(٤) عبد الله العمر " العلم والقيم الأخلاقية" عالم الفكر . المجلد العشرين . العدد الرابع . وزارة الإعلام . الكويت .يناير-فبراير-مارس ١٩٩٠ ص ٥٨

(٥) انظر دراستنا "العقلانية العلمية :دراسة في فلسفة بول كارل فيرآبند" رسالة ماجستير غير

منشورة.إشراف أ. ديمبي طريف الخولي . جامعة القاهرة . كلية الآداب . ١٩٩٦ ص ١٤٩-١٨٩

(٦) جون كيمي "الفيلسوف والعلم"، ترجمة: أمين الشريف. المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر. بيروت

١٩٦٩ ص ١٣٣

(٧) د- عبد الرحمن بدوي: "مناهج البحث العلمي" دار النهضة العربية- القاهرة ١٩٦٨ - ص ١

(٨) Newton Smith: "The Rationality of Science" Routledge & Kegan Paul. Boston. London. 1981 P.125

^(٤) Feyerabend, P.: "Against Method",: Outline Of Anarchistic Theory Of Knowledge .Verso. London. 1984, P.20

^(٥) Ibid, P.20

^(٦) Feyerabend, P. "Farewell to Reason" Verso. London. PP. 9-12

^(٧) د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، الجزء الأول، ص ٣٧

^(٨) Shapere. D. " Evolution and Continuity in Scientific Change". Phil, of Sci. 56, 1989. pp. 419-437

^(٩) Newton-Smith. W.H. " The Rationality of Science Routledge & Kegan Paul. Boston. London. 1981, p. 148

^(١٠) Ibid. p. 10

^(١١) Kuhn. T. " The Structure of Scientific Revolutions. The Univ. of Chicago, Press, 1962. p. 148

^(١٢) Feyerabend. P.K. " Realism, Rationalism and Scientific Method. Vol. 1. Philosophical Papers, Cambridge Univ. Press. London. 1981, p. 16

^(١٣) د. صلاح نصوه، مرجع سابق، ص. ٢٢٢

صلاح قنصوه إنسانا وعالما(*)

سعيد توفيق(**)

عندما همت بالكتابة عن الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه وجدنتني حائرا لا اعرف ماذا اكتب ولا كيف اكتب ، رغم انني كنت اتمنى دائما الكتابة عنه باعتباره مفكرا وعالما لم ينل من الحظوظ ما ناله أقرانه ومن دونهم . وربما ترجع صعوبة الكتابة هنا إلى أن ما اعرفه عنه يتجاوز كثيرا ما يمكن ان يقال ، فحالي أن أشبه بحال المتلطم أو لمتعم الذي لا يكون قادرا على القول و الإصاح ؛ لا لأنه ليس لديه شيء يقوله ، و إنما لأنه لديه الكثير مما يريد أن يقوله في وقت واحد .

وسأحاول أن ابدا بالكشف عن صلاح قنصوه الإنسان ... عن الجانب الإنساني في صلاح قنصوه . وليسمح لي بذكر اسمه بدون ألقاب ، وعزري في ذلك أن القيمة الإنسانية للشخص تلو دائما على أي لقب يمكن أن نمنحه له ، وأنه هو نفسه – فيما أظن – لا يعتد ولا يعتز بمثل هذه الألقاب التي لم تعد تعنى شيئا ؛ لأن هناك ألفا من البشر يحوزون مثل هذه الألقاب الجامعية ، ولكن أمثال صلاح قنصوه هم قلة قليلة في جامعاتنا .

والحقيقة أن الحديث عن صلاح قنصوه الأستاذ لا يكاد ينفصل عن الحديث عن صلاح قنصوه الإنسان ؛ فعلاقته بتلاميذه هي دائما علاقة حميمة وليست مجرد علاقة أستاذ يودى وظيفة أو يلقي على طلابه مجرد دروس مقرره ؛ لأنه دائما حريص على أن يعطهم شيئا حقيقيا . يعطهم أسلوبيا في التفكير لفهم العالم المحيط بهم ، وهو لا يبخل في هذا على طلابه بشيء سواء في قاعة الدرس أو خارجها .

وصلاح قنصوه في دروسه أو ندواته شديد الإيمان بما يقول ، وهذا ما نلمسه في لغته الحماسية التي تبدو أحيانا في نظر البعض لغة انفعالية ، ولكنها في حقيقة الأمر لغة إيمانية .. لغة رجل يعانى ويعايش ما يقول ويؤمن به .. لغة ليست

(*) نشر هذا المقال في مجلة ابداع القاهرة ، يوليو / أغسطس ١٩٩٩

(**) استاذ علم الجمال بجامعة القاهرة

للاستهلاك ، ولا لأرضاء السامعين أو مهادنة الأخر .. لغة تعكس طريقة في الفهم والتفكير يعيشها المرء . وربما يكون هذا الصديق أيضا هو سر سخريته اللاذعة غير المعنونة في كتاباته الأكاديمية .. سخريته من الابتذال والنفاق الرخيص سواء في مجال الفكر أو الممارسة الحياتية . ولذلك فاته حريص على تعرية كل ممارسة فكرية تقوم على التعامل مع الأفكار على أنها سلع أو أدوات يتم استخدامها متخفية وراء أفتحة لأجل تكريس أغراض نفعية معينة (باسم العلم تارة وباسم الدين تارة أخرى) ، فمثل هذه الممارسة الفكرية هي ما يسميه " بالدعارة الفكرية "

على أن إيمان صلاح قنصوه الشديد بما يقول ليس هو بإيمان النزعة الدوجماتيقية أو الايقائية لدى الشخص الذي لا يكون على استعداد لأن يسمع لرأى الآخر . فهو رغم إيمانه الشديد بما يقوله أو يؤمن به . وهذا يتهدى في إعجابه ودهشته البرينة التي يبديها حينما ينصت إلى رأى عميق مغاير لرأيه .. الدهشة الحقيقية التي لا يتعلمها إلا من مست الفلسفة و التللسف أعمالهم .

و التللسف عند صلاح قنصوه تلمس حتى ؛ لأنه ليس وليد الدرس والكتاب بقدر ما هو وليد للتجارب و الحياة . فصلاح قنصوه - المولود في المنوفية سنة ١٩٣٦ - عاش حياة إنسانية مليئة بالتجارب الخصبة التي عرف فيها الناس والشعوب ، وحتى تجربة السجن السياسي عرف شيئا منها . فضلا عن ذلك ، فإن حياة صلاح قنصوه الوظيفية و الطمية هي أيضا من النوع الخصب : فطى الرغم من انه قد مر بنفس التدرج الوظيفي الذي يمر به المشتغلون بالجامعة ، إلا انه قد اشتغل بمجالات متنوعة من المراكز الجامعية: فقد اشتغل بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية لأكثر من عشرين عاما وشغل به منصب رئيس قسم مناهج البحث ، واشتغل أستاذًا للفلسفة بكلية الآداب - جامعة الزقازيق حتى شغل منصب وكيل الكلية ، واشتغل أستاذًا لمناهج البحث و علم الجمال بالكلية الفنية و شغل بها منصب عميد المعهد العالي للنقد الفني الذي يعمل به أستاذًا متفرغا حتى الآن . وقد أتاحت له هذه المجالات المتنوعة مادة خصبة رحبة من البحث العلمي الأكاديمي و الثقافة الموسوعية ، فتتبع إنتاجه العلمي ليشمل مساحة واسعة بدءا من الدراسات الاجتماعية ومرورا بالدراسات الفلسفية إلى الدراسات الفنية والجمالية .

والدراسات الاجتماعية عند صلاح قنصوه شملت الجانب التطبيقي والجانب النظري معا ، وقد مكنته دراسته الفلسفية المبكرة من تعضيد هذا البحث الاجتماعي ليكون أول مشتغل بفلسفة العلوم الاجتماعية ، وقد تمخض هذا عن عمله الذي يحمل عنوان " فلسفة العلوم الاجتماعية " .

كما شملت دراساته الفلسفية مجالات أخرى عديدة كفلسفة العلم ومناهج البحث و فلسفة القيم والفلسفة المعاصرة " وفلسفة العلم " فضلا عن أن دراساته العديدة في مناهج البحث هي أشهر دراساته التي يعرفه من خلاله طلاب ودارسو الفلسفة .

ولو حاولنا أن نتجاوز المنحى الأكاديمي في فكر صلاح قنصوه لنندلف إلى الطابع الرحب المميز لفكره ، فإتينا يمكن أن نلاحظ ظاهرتين أساسيتين تتجلى فيهما الملامح المميزة لهذا الفكر :

: ربما أمكننا أن نصنف فكر صلاح قنصوه - و هو فكر معطن في مقالاته أكثر مما هو معطن في كتبه - بأنه فكر اختراقي . وقد يروق للبعض أن يفهم صفة " اختراقي " هنا . بمعنى " هجومي " أي باعتبارها صفة للفكر الذي يتخذ غالبا طابع الهجوم على رأي الآخر .

وهذا تسطرح في الفهم بعيد تماما عن مقصدنا . فإتأ أعنى بالفهم الاختراقي هنا انه فهم لا يؤمن بالمسلمات في الكتابات ومعتقدات الناس . ولذلك فإتأ نرى صلاح قنصوه يبدأ دائما بزعة الثوابت التي نظنها حقائق راسخة . ولهذا السبب يتميز فكره بالإيمان بنسبية الأشياء ، وبأنه يتيح لنا أن ننظر إليها نظرة أخرى لم نألفها . وكأنه مفكر هراقليطي بعث في عصر ما بعد الحداثة لينطق بجوهر فكر هراقليطس ولكن بلغة عصرنا .

وهذا يؤكد لنا من جديد أن أسلوبه في التفكير الذي يتميز بالإيمان الشديد بما يقول هو - في نفس الوقت - ابعدها ما يكون عن الدوجماتيقية ، وهذه في الحقيقة تركيبية عجيبة (وان كانت خصبة) في أسلوب التفكير : فكر يعتمد على الإيمان الشديد بنسبية الأشياء . وحل هذا اللغز هو : أن مقولات هذا الفكر ذاتها هي

موضوعه ومنهجه في ذات الوقت : نسبية الأشياء تغيرها ، لامركزية الأفكار ،
إمكان رؤية الأشياء من زوايا مختلفة .

العلم والفن (أو الجمع بين الأضداد) :

هناك فلاسفة جمعوا بين التصوف و المنطق ، كما يبين لنا برتراند راسل في
" تاريخ الفلسفة الغربية " . وتلك بحق تركيبة غريبة لم تتوافر إلا لبعض من
الفلاسفة العظام الذين تميزوا بعمق الفكر ورحابته . فإن ينطق الفيلسوف فكرا
روحه صوفية بلغة منطقية ، فهو أمر لا يتوافر إلا لأصحاب الفكر الجامع ذلك الفكر
الذي يحوى ما قد يبدو متناقضا . وعلى نفس النحو ، فانه يمكننا القول أن هناك
مفكرين قد جمعوا بين العلم والفن ، إن رؤيتنا عن العلم أو فلسفة العلم هي رؤية
مشوهة ، فغالبا ما ننظر إليهم على أنهم أصحاب منهج صارم لا يدخل في حساباته
الفن و لا يعتد بالروح الجمالية . وتلك نظرة ضيقة ثبتت بطلانها عمليا فلاسفة
معاصرون من أمثال : جامستون باشلار . أو لم يسأل اينشتين ذات يوم : لماذا يفضل
هذه المعادلة الرياضية على تلك ؟ فاجاب : لانها اجمل بنيتا من الأخرى . وفضلا
عن ذلك ، فإنا يمكن أن نتساءل : ليست روح الفن للطفيفة قابلة لترويض المنهج
العلمي الذي يسعى إلى فهم كنهها ، كما في علم الجمال ؟ أو ليست الروح العلمية
الحقة هي تلك الروح التي تنظر إلى العلم كأداة محايدة ترتد شتى الأفاق ، وليست
كهنتونا ينصب في سرية على موضوعات بعينها ؟

ومن هذا المنطلق ينبغي أن ننظر إلى فكر صلاح قصصه الذي عرف بأنه
استاذ متخصص في فلسفة العلوم ومناهج البحث، ولكن الكثيرين قد لا يعرفون منه
وجها آخر يبدو لنا فيه صاحب رؤية خاصة للفن، وهي رؤية يمكن أن نجعلها فيما
يلي :

يتميز الفن عن سائر المجالات الإنسانية (كالعلم والدين ..) بأنه ليس على
صلة مباشرة بالواقع ؛ لانه لا يخدم غاية أو هدفا مباشرا خاصا به . ولا يعنى ذلك
أن الفن ليس له هدف ، و إنما يعنى أن هدفه يتطرق بالفكرة القصوى للإستية .

وتأثير الفن بالتالي يكون تأثيرا غير مباشر عبر وسيط المتذوق . ووسيلة الفن إلى المتذوق هي العمل الفني الذي يثير لديه انفعالا يكون بمثابة مثير يستدعي استجابة هي في نهاية الأمر موقف أو اتجاه يتخذه المتذوق من العالم و الواقع والحياة والعمل الفني يتم إبداعه من خلال الرؤية الفنية التي تحدث عبر الخيال ، أي يتم إبداعه بوصفه صورة متخيلة . وبما أن الخيال هو إدراك للغياب أو اللاواقعي ، فإن هذا يعنى أن الرؤية الفنية تعمل على خلخلة الثبات والجمود في المادة الأصلية للواقع ، والعالم ، وتحويلها إلى مادة خام يشكل منها الفنان أنواعا جديدة من الواقع التي لا توجد وجودا فطريا .

و لا شك أن كل ما نكرته عن صلاح قنصوه في هذا المقال هو مجرد إضاءات تعين القارئ على الاقتراب من فكره ومحاولة التعرف عليه . إذ لا يمكن للقارئ أن يستشف ما نكرته عنه من خلال كتابته الموثقة المعروفة في مجال فلسفة العظم ، و إنما يمكن أن يستشفه بجهد جهيد ، إذا كان على معرفة وثيقة بسفر كتابته والفكره المتناثرة في مقالاته

وهذا يعنى أن هناك فجوة بين صلاح قنصوه الحقيقي و صلاح قنصوه المعروف من خلال كتابته الأكاديمية لدى الطلاب و الدارسين في مجال فلسفة العظم . ولهذا فلتنى مخلصا له أرجو منه أولا أن يقوم بعملية فرز وتصنيف لمقالاته لينشرها في كتابات مجمعة ؛ لأن هذا سيقدم للقارئ صورة مكتملة للفكره . ومثل هذا النوع من النشر أمر متبع ومتعارف عليه عند كثير من المفكرين . ثم أرجو منه ثانيا أن ينشر علينا شيئا من استبصاراته الفكرية العميقة التي لم ينشرها أو يوثقها على الإطلاق .

هناك إذن فجوة بين كتابات صلاح قنصوه الأكاديمية القيمة ، وفكر صلاح قنصوه غير الأكاديمي و الذي لم ينل حظه من النشر الذي يستحقه . وهذا الجانب الآخر من فكره يفوق كثيرا قيمة جائزة التفوق التي حصل عليها .

الدلالة الإنسانية للفن !!

قراءة تساؤليه في نصوص د. صلاح قنصوة^(*)

سامي عبد العال^(**)

إطار عام.

وهل هناك دلالة غير إنسانية ضمن هذا المضمحل ؟ ليس الفن - ابتداء - موضوعاً إنسانياً ؟ بل بالأحرى ، ألا يعتبر فاعلية إبداعية مرتبطة بالوجود البشري ؟

لربما تشير أسئلة من هذا القبيل - بشكل منطوق على مفارقة - إلى وجوب التفرقة بين دالتين ، أحدهما على أقل تقدير دلالة غير إنسانية ، والأخرى .. هذه الدلالة المغيرة التي أنا بصدد ها ، أي الإنسانية.

لكن و على أن الفن ينتمي أثناء قراءته المعنية هنا إلى فلسفة الجمال ، فالقياس على إمكانية وجود جمال طبيعي أو جمال خارج نطاق الظاهرة الإنسانية يضمحل كثيراً من التناقض أيضاً ، لأن المقصود بالدرجة الأولى هو الإنسان ، فكيف تند عن تقديرته و أحكامه إمكانية هي في الأساس نتاج من نتاجته و تخضع بنفس المنطق لمعايير ه و أوقته؟!!

وحتى لنن كان مقرراً أن يندرج الموضوع الجمالي ضمن الموضوعات الناتجة عن النشاط الإنساني سواء أكان تنوقاً أم حكماً أم فاعلية ، فإن تأكيد على تلك الدلالة ، بإخذنا وجهة مقصود لنعيد للتأكيد مرة أخرى على خصوصية النظرة التي يمكن من خلالها قراءة الفكر الجمالي للدكتور قنصوة.

ولست مغالياً حين أشير إلى قراءة كل فكرة بنفس الوسيلة ، حيث تسرى الإشارة هنا سواء بسواء على التنظير الفلسفي للعلم ، أو النقد الذي يستشرف قضايا الثقافة أو معالجة موضوعات خاصة بالفكر الديني أو إبراز جوانب في الفكر السياسي المعاصر ، أو تحليل الأفكار حول الحضارة و الإبداع.

(*) هذا هو القسم الأول من دراسة موسعة يلحقها الباحث حول صلاح قنصوة

(**) مدرس الفلسفة المعاصرة ، آداب الرقازيق

إذ أن تلك الدلالة تعبر عما يسمى بـ " الفاعلية الإنستائية " , وهي فيما تعنيه عبارة عن قاعدة انطلاق (وانتهاء أيضاً) ذات جوانب متعددة, تدور معها النتائج الفكرية و المعرفية والذوقية دوران العلة مع معلولها. (1)

ومن حينها تتحول تلك القاعدة بهذا المفهوم إلى إطار عام تستقى منه التفسيرات مبررات وجودها عندما يحاول القارئ أن يسهم في إضاءة هذا الجانب أو ذلك , وعلى ما يترسم هذا الإطار من احتمالات, فلا يشذ عن وجود الإنسان , أسلوبه وأنماط تفكيره , و بالمثل لا يخرج عن سمات المرونة والتقدم والقبولية للتغير, تلك المستمرة كلبرز معالم الإنتاج للخلاق.

بلاريب , فالإنسان لا ينفاض نفسه , ولا يضاد نشاطه الفعال أثناء تكوين عالمه المؤسس داخل العالم المادي , لظنه – مواكبة لهذا الوعي – كيان غير مهترئ , وفعل غير منقسم على ذاته ووحدته لا تتجزأ , وهو نفسه فيما يبدع أشكال الفنون , أو يؤسس المذاهب الفلسفية أو يسير غور الظواهر الطبيعية بما يسعى إلى الاتساق و الانتماء مع الإطار المنسوج من فاعليته الخاصة , وما يصدق على هذه الآثار هنا يصدق عليها هناك , فهو الذي يطور الفن والعلم وكافة المعارف, من ثم تخضع لنمو الإنسان و إتساع عالمه , والفن ليس بمثابة التصوير الفوري لما ينفعل به عن قرب حتى يأتي شغافاً ناقلاً, لكنه تجربة تجري على وسيط مبتدع ودال, يتجاوز في ذلك كل فروعه... الألب, والفن التشكيلي والسينما أو غيرها.

وعليه فإن دلالة هذه التجربة عملية مشروطة بطابع الوجود الإنستائي وماهيته و امكثاته بناء على الفاعلية التي ذكرتها.

والسؤال التخطيطي : ما الذي يؤدي إليه وجود إطار مرجعي يضم تجاهه كافة النظريات الفلسفية التي اسهم بها د. قنصوة ؟

للإجابة ينبغي إلقاء فكرة محيطة تهبط من أعلى لتقنير عدة نقاط بارزة تسهل التقريب عن مواضع قابلة للمساءلة في نصوصه , غير أن هذه الفكرة تلبي إلا أن تمخر عجاب المعاني السيفالية التي تزخر بها في الآن عنه .

ماتى الفكرة أن نصوصه تشكل منظومة فكرية متماسكة , تبتغي دائماً التمحوور حول الدلالة الإنستائية المشار إليها كخطاب , وهو ليس خطاباً مباشراً ككلمة

تدشين لواقع تم تحصيله أو فرغ من إنجزه , لكنه في أطوار متضامة من التكوين المتواصل , ينضح بهذه الدلالة حسب أشكال عدة : [١] - إما باعتراف كامل , كما هو الحال حين ابتدر د. قنصوة للقارئ في مقمة كتابة فلسفة العلم بأنه كتاب ينتظم حول محور واحد قوامه المذهب الإنساني الذي ينتمي إليه المؤلف ويسعى إلى تليده في كتابات أخرى (١)

[٢] و إما بتأسيس مفهومي للإنسان من خلال الخطاب الديني الذي يحتمي به أصحاب الآراء المغالية والرافضة لهذه الفاعلية أو تلك كالفن مثلاً و أتصع دليلاً على ذلك نص "الدين والفن" (٢) وحينما خلص له هذا التأسيس كان سهلاً التقاؤه بالمفزي العميق للفن وكيف أنه لا يحض على الفسوق في موقف بضاد الرأي الأصولي الدجمتي؟؟ الذي تكفاحه لمقالة . والاستفهام المناسب.. هل حقاً التقى معنى الإنسان في الخطاب الديني مع ما يوصى إليه الفن ويجسده عبر وسائطه وأشكاله؟ وهو سؤال متروك ليدعم خطوتي التالية.

[٣] وإما بتعرية المواقف المناهضة للطابع الإنساني , لكن بطريقة أكثر نكاء من خلال اختيار المعادل الإنساني الأبرز في تجسيد الوجود الفاعل للإنسان وهو هنا الإبداع - مثلاً - في سياق مناقض لما وقع من مواقف أصولية كان حصيلتها الإرهاب الفكري والتصفية الجسدية , على غرار النص الذي كتبه د. قنصوة بمناسبة الاعتداء الأثم على نجيب محفوظ : "الإبداع و الإرهاب" (٣) يكمل هذا الخط الانتقادات التي وجهها إلى كافة الاتجاهات التي تدعم المواقف اللا إنسانية والتي لها صورة قاهرة لمعاني الإنسان و إضافته في المعرفة والتاريخ كالأصولية عوماً خلال أتماطها وشعاراتها المتباينة , وكالخطبات السياسية الانتهازية و بالأحرى الانفعالية المستندة إلى السلطة. ولعل نص "نقيض الثقافة" شاهد على هذا ومشارك فيه يكشف زيف الأفكار المروجة لصدام الحضارات والنزاعات الثقافية (٤) على نفس المنوال يأتي نص "ثقافة الأوهام عن تاريخ الإنسان" (٥).

هذا بخلاف نص "ثقافة الجلد وصورة الآخر" , فبته يناقش قضية الإنسان الآخر سواء أكلن الإنسان الآخر في ترائه, إذ نحن نعبر في عداد الآخر القابع وسط قيود تراثية , أو الآخر الذي ينتمي إلى ثقافة مغايرة وما بين هذين الآخرين يطرح حواراً خصيباً يكشف النقاب عن المضاد للإنسان وتطوره (٦).

[٤] و إما من خلال التنظير غير المباشر بالدلالة عما يشكل ماهية الإنسان وقدراته والاحتمالات المرصودة لقيمه , حيث تمثل الدلالة تمثل الدلالة هنا دافعا حيويا لتمديد الأفكار الملائمة بحيث تستمد أتساعها و توجهاتها مما يأخذه الإنسان من مواقف غير تقليدية, ومما هو كفيل بتجديد عالمه و تئويره حسب تمرده على الواقع المعيش. ولعل الدلالة ههنا ترتسم في حدود الفضاء الذي يحتمل وجودها إلى ما لا نهاية.

فإذا كلن ثمة حديث عن الفن, فإن هذا الحديث يستغرق لحظات و معاني كل ما من شأنه أن يخلق الطبع الإنسقي (الانفتاح – التعدد – الاختلاف- القابلية للتغير – النظرة غير للتقليدية) على الفاعلية الفنية. و لعل نص " أنطولوجيا الإبداع الفني"^(٨) بذلك على هذا المنحى , وهناك بنفس الإسلوب نص " الفن و الشكل والحداثة (٩) الذي ينسج تنظيرا فلسفيا عميقا لقضايا مثل : المضمون , والشكل أو بناء العمل الفني على نحو علم.

لكن .. هل ظلت هذه الدلالة متمسقة مع بعضها البعض (حسب منطقتها النوعي) في مناقشة هذه القضايا ناهيك عن قضايا أخرى مرتبطة بالمعرفة والدين والقيم؟ وهل يوجد مستوى آخر ربما يكون خفيا وسط هذه اللغة عالية النبرة الإنسانية و المنفتحة على الوجود الثقافي و القيمي؟ ومن جهة , ما الذي يمكن أن يحرك هذه الدلالة في اتجاهات عديدة؟ وهل إذا اتسعت بهذا القدر واستحالت إلى أساليب غير مباشرة وفق تنوع الفاعليات تظل وثيقة الصلة بتطلقاتها وإشارات الضمنية؟ وهل بإمكان الدلالة أن تبرر نفسها بنفسها على مستوى التنظير حتى تجسد الاحتمالات التي تطرحها؟ وبالتالي ألا يعد مصطلح "الدلالة الإنسانية" في العنوان إضافة أم أنه تحصيل حاصل على اعتبار أن الفن نتاج إنسقي في المقام الأول كما نوهت؟

* الفني والفلسفي

حبذا لو تطرقت إلى النقاط البارزة التي أشرت إليها منذ قليل ثم أيسط ما يقارب المبرر لهذه التساؤلات.

أولاً : يتوفر بهذه الدلالة الشرط البنائي لتكوين النسق الفلسفي , وينتظم هذا الفكر الذي أسهم به د. قنصوة خيطاً جامعاً يحرك في أطرافه مختلف الجزئيات التي كتب عنها وهو ليس بناءً محكماً حتى انغلاقه , لكنه أسلوب لمعالجة القضايا الفلسفية وممارسة عقلية تتفتق عن المتسق معها وتستهدف تكثيف المشتق عنها في الكيف لا في الكم. وبذلك يتحقق له كونه فيلسوفاً على الأصالة يثير في نص أو آخر الأسئلة التي بموجبها يمكن أن تتساقب الشفرات المتفرقة المترابطة وتدع عن الترتيب في نسق أو منظومة تحتل فيها التفاصيل موقعها الخاص وتصبح طريقة كاشفة وهداية للفهم والاستيعاب أي للتحليل والتفسير^(١٠)

ثانياً : مع هذا لم يطوئه مشروع أو آخر , بل رفض حتى لفظة مشروع بالمعنى الراجح والمعبر عنه في المنتديات الثقافية والفكرية . و إن كان يرجع ذلك إلى أن التفلسف طريقة لمعيشة الحياة , ووجه نظر محيطة ومحلقة حول العالم و موقف الإنسان منه و مصيره فيه .

هنا تهمني بإشارتين أن الأفكار التي اجتذبت د. قنصوة في الفلسفة هي الأفكار غير التقليدية والخارجة عن حدود المألوف والتي تسلط ضوء جديداً للنظر إلى الأشياء على نحو مغاير أو تعدد النظر في كل ما سبقه لتصفية وضعا جديداً .^(١١)

ومن ثم فإن مسارب و تدفق هذا التلقي الثقافي أشبه ما يكون باستجابة فنية لواقع تشكيلي في ذهن د. قنصوة لا يتكافى على الإطلاق مع الواقع الحادث بالفعل حتى و إن كان يستقى منه تصوراته التي يثورها . وهذا مغزى إلحاحه المتواصل على ضرورة التفرقة بين الواقع في حد ذاته وصورتها عنه , الإلحاح الذي ظل يسري باستمرار في نصوصه ثم وجد فيه فتحة عظيمة أمام تجربته الفلسفية في الأعم .

ومناط حيويته يمكن في أنه يلتقي مع الفن حين يشف عن الدلالة الإنسانية , إذ ذاك فإن الأخير تمثّل بالتالي محور إبدال تجري عليه عمليات إحلال وإسقاط متغايرة السمات والمعالم في كل نص , حيث تحل فاعلية في فاعلية أخرى , أو تؤسس فكرة لفكرة أخرى , أو تفسح دلالة المجال لدلالة أخرى نظراً للتقارب البنائي بين الدلالات ضمن الفلسفة و الفن والدين و العلم . إن خلف هذه الاستبدالات

التنظيرية يكمن النموذج الذي يلخص التجربة الإستاتية في فنياتها , وعليه نجد
انفسنا في زخم الفن , حيث أصبحت التجربة الإستاتية تجربة فنية على الأصالة.

ب: بالتالي فإن الفن يلقي بظلاله على أنشطة عديدة . ويبقى احتمال عال
جدا أن تتقارب حدوده بل تتماهى تماما مع تلك الأنشطة . يعبر د. قنصوة عن ذلك
حين رأي أن الظاهرة الفنية لا تقتصر على الأعمال الفنية فحسب, بل ثمة مستويان
آخران ينتسبان إليها من غير أن يعد أي منهما عملا فنيا في حد ذاته . أولهما هو ما
يمكن أن نسميه الطابع الفني , الذي يتسلل إلى ممارسات الإنسان كافة , في الدين
والعلم و الفلسفة والعمل و التكنولوجيا وفي كل شئون الإنسان . وثانيهما هو ما
يمكن أن نطلق عليه النسيج الفني , كما يتبين في الحلم واللعب والسحر والاسطورة
على سبيل الحصر. (١٢)

مضى هذا أن الفن كفاعلية يمكن أن يوسسه داخل أية ممارسة إستاتية وهذه
نقطة في غاية الأهمية بالنسبة لبناء النسق الفلسفي المفتوح لدى د. قنصوة من
جهة و تسلمنا إلى النقطة التالية من جهة أخرى .

ثالثا : يبلغ مستوى التداخل بين الفن والفلسفة أن د. قنصوة يناظر التركيب
والتأليف و غيرهما من القيم الشكلية بوصفها قيمة فنية بما نجده من أسلوب في
صياغة المذهب الفلسفي فهذا الأخير " يعني ضمن كثير من اللغات الأجنبية للنسق
System وهو الذي يعني تأليفا أو تكوينا Composition يضم عناصر ووحدات
تعقد بينها علاقات معينة هي التي تفرق نسقا عن آخر " . (١٣)

لكن على الرغم من أن هذا التداخل يجري على الطابع الفني الأعم , إلا أننا قد نجد
نتيجة هذا التماثل بعض الظلال التي تتحرف عن مقصدها (المفترض أن تكون
منسقة) مع ما تعبر عنه أو تكون بمثابة لطيف له عبر هذا الجانب الموضح في
الفن أو ذاك . وبخاصة ضمن قضية الشكل التي يعاد اكتشافها في كل الفاعليات
الإستاتية حسب الدلالة المشار إليها, كذلك على طول العلاقة التي تحكم (بناء على
هذه الدلالات) الفن والدين مثلا.

لدرجة أن مستويات الدلالة Levels of Signification تبعا للفكرة برت
Barth المأخوذة عن هولمسليف من حيث مستوى المعنى المحدود Denotation

أو من جهة خلال المعنى (الإيحاءات) connotation التي تأتي بمدلولات إضافية, أقول لدرجة أن تلك المستويات تتخالف مع بعضها البعض وتتضاد حين يأخذ مدلول معين في الإرتفاع إلى وضع البنية المعرفية التي تدعّمه وتغزوه باستمرار , حتى أنه يعبر ظاهرياً بخلاف ما يضمّر باطنياً .

و إذا كانت الدلالة الإنشائية في فكر د. قصوة هي محور إبدال يكمن وراء البنية السطحية – أو بنية السطح – الخاصة بنص معين , فحسب التحليل التبادلي (الاستبدالي) paradigmatic analysis , يمكن الاهتمام بتلك الإيحاءات أو أطراف المعنى الإيجابية والسلبية الخاصة بكل دال من الدوال المستخدمة , كدال "الشكل" الذي ورد في تنظيره للفن داخل سياق معين. ويتكشف هذا الاهتمام عن العنود على وجود نماذج فكرية أو تيمية the metic (موضوعاتية) تلعب تحت لسطح في نصوصه , على مشكلة التعارضات الثنائية : كالمشكل مقابل المضمون , الخارجي المضاد للداخلي ... وهكذا .

أو أن يتم توظيف هذه التيمات على نحو مغاير , بحيث إذا كانت فكرة تنظيرية تلتج أفقا جديداً في إحدى القضايا المطروحة, فإن ثمة تحليلاً ينحو نحو تقديم صور مبتكرة في الصياغة و الإمكثية , بيد أنه في نهاية الأمر يستحضر – اضمرًا - منطلقاته الأساسية , وربما ينضم إلى ما سبق تقريره , هذا من ناحية .

من ناحية أخرى , عندما تكون الفكرة مدفوعة – بلا هوادة – إلى نروة انفتاحها على الدلالة الإنشائية, مستبطنه لكافة الاحتمالات غير المقيدة لها, فتها تخضع – بلا وعي – إلى قيود و كوابح تفرضها على مسيرتها المفترضة تنظيرياً, حين تختار تجاهها بالترام لحد وجهي للتقية دون الآخر , أو حين تفرضه افتراضاً تحت بند إتخاذ موقف هنا أو هناك. لأن الأتشاء تعرف بأضادها , أي أن الضد قيد على ما بضاده, فضلاً عن أن كل تعريف عبارة عن تحديد , و أي معرفة حسب رأي ليفيناس – هيمنة و سيطرة.

ومن ناحية تالية, دخل سياق التأكيد على معنى من المعنى في مقابل معنى مغاير , يحدث انحراف – بدرجات متفاوتة – عن المعنى المستهدف ليولتقي مع ما ينكره أو يسعى إلى التلالت منه, لذلك يمكن قراءه فكر د. قصوة بطرائق عديد , غير

أن الطريقة التي سائتظمها ههنا هي تتبع أثار هذا الانحراف راسما مجموعة من التساؤلات: إلى أي مدى يؤثر انحراف بشكل معين على الخيط النسقي الذي يربط هذا الفكر؟ هل ثمة أسلوب لاكتشاف درجاته وبالتالي رصدها على الرغم من محاولة إثبات غيرها؟ أيضئ ذلك أن ما بمنل عن تماسك هذا الفكر يعمل على نقضه تفككيا هذه المرة؟ وقبل ذلك . أئبغى أن يظل الفيلسوف فقط لتحوارات اللغة مع أئماط التفكير؟

أقرب فرضة في الفكر الجمالي للذكئور قئصوة قد أئارت مثل هذه التساؤلات, فرضية تقوم عليها مجمل تنظيراته في هذا المجال, ولطها معئنه حين يقول " ما نقدمه بين يدي القارئ هو مزيد من الإثبات والتفصيل لقضية مطروحة في علم الجمال, وهي أن الفن أسلوب أو مستوى من الوجود, وليس شكلا من أشكال الوعي" (١١)

عقب ذلك يقرر الاتجاه العام : " فالجمال الذي بعئنا ليس شئنا سابقا أو مستقلا عن الفن وعلم الجمال", هو فلسفة الفن في نهاية الأمر" (١٢)

والآن سائتخلص ضمئيات هذا القول ثم أعرج على ما يدمج الاستفهامات المسابقة مع ما يمكن فهمه حتى أصل إلى ما يرجحها أو يدمرها أو يرفعها.

أ - إن الفن (فنان - إبداع - وسيط) ظاهرة مكئفية بذاتها ومستقلة .

ب - إئه ما برج دائما قيد الاضافة المحايئة المزاحمة أيضا للوجود الأصلي.

ج - طالما إئه إبداع , فئه يظل سائرا داخل مضمونه مرتفعا حتى فوق هذا الوجود الذي يخرج عليه بل حين يغلب على إئه فاعلية فهذه علامة على علو قدرها فيما يقول د. قئصوة نفسه : " الواقع أن الطابع , للفني سمة غالبية في كل فاعليات الإنسان بل هو علامة على رفعة قدرها" (١٣)

د- ئبغى أن يكون أن تنظير جمالي له بعيدا كل البعد عما يلصق به صفات المباشرة والاحتذاء , لأنه منذ البدء لا يحمل إلا على ذاته النوعية ناهيك عن أنه لا يكف عن معاتدة أية دلالات بسيطة أو أحادية المعزى.

هـ - له سمات الجدة و التفرد و الأ تقليدية , لذلك نرى الغرابة و الا منطقية في الأعمال الفنية , ومن وجهة نظري مهما كانت التنظيرات التي تصنع إطارا لهذه السمات سواء من جانب الشكل أو المضمون , فليس ذلك دليلا على فهم هذه الأعمال أو أن هذه الأخير تتكون وفق تلك التنظيرات.

و- ليس الفن منبثقا عن تصور لشيء بحيث يأتي فكره عنه أو حقيقة مصوغة بناء عليه , أنه يبدأ وينتهي بذاته وما بين البدء والانتهاه يشغل النسيج الفني كل البناء المركب للعمل الفني . من ثم ليس وعيا ولا شكلا من أشكاله.

ي - إن ظاهرة الجمال لا تدعو أن تكون ظاهرة فنية بدلالاتها السابقة تساقا مع مضمون الفن عموما مرة ولا يوجد جمال الا بوجود الإنسان مرة أخرى حسب فاعليته.

لكن أصل توأ إلى متولدات لهذه النقاط , وهي عبارة عن أفكار يفترض أن تتسق منطقيا معها وبالتالي فالمتوقع أن تمتد إليها النقاط الفاتنة , غير أنني أراها وقد قطع عليها الطريق في جانب أو آخر بفصل ما تستدعيه من احتمالات مفتوحة. دائما للتعارض مع الدلالة الإنسانية في إبعادها لتي نظر إليها د. قصوة

١- ما دام الفن ظاهرة مستقلة, فهل يمكن التأسيس لأي من إبعاده من خلال ظاهرة أخرى كالدين مثلا؟ حتى إذا كان ثمة تفاق بينهما في شيء على ما يشير نصه " الدين والفن " , الا يجب أن تحل القضايا في النهاية بمنظور فني لأن حلها حسب ما يطرحه الدين أو لا يعني تنصيب مدلول متعال؟ بصيغة أخرى ليس من الأجدر أن تحل كل القضايا المتعلقة بالفن بدون مبررات أخلاقية أو دينية؟

٢- للفن صفة الوجود المضاف, فهل يتسنى مع ذلك أن نسلكه في عداد الفاعليات التي تبتغي - ولو بأسلوب غير مباشر - السيطرة على الوجود؟ كيف ذلك وله انطولوجيا مميزة غير محتملة في اغلب الأحيان إلا لفئة قليلة من المبدعين أو المتلقين كما هو في الفن التشكيلي السوربالي؟ أيجدر بناء على ذلك في المقابل أن نبحث عن أهداف ربما غير وارده فاعليا كاللعب الحر, التشكيل اللا منطقي؟

٢- في حل وجود سمات الألا تقليدية والجده وغيرهما , هل يمكن التحدث عن إطار من إطارات الوعي بهذا التأكيد كمفهوم الشكل مثلاً؟ ليس التنظير لدلالة الشكل يفترض المضمون ضمناً على الرغم من عدم التصريح بهذا؟

هذا يؤدي إلى نتيجة مهمة أن التشديد على الفن كوجود بديل ينزلق في النهاية إلى مواجهة الوعي , فالشكل رؤية " فنية " متعنه استكملت دلالاتها أصرت إصراراً على أن تظهر على هذا النطاق وبهذا الطابع لكون سواهما, وحيال كونه شكلاً يتلقى القراءة والتعين المتواصل بنحو وعيا لاحقاً وكما سائل في تكملة أخرى لا ينفصل الوعي عن تطولوجيا الفن من خلال نصوص دقتصوة بل هو يشكله في النهاية.

-
- (١) د. صلاح فنصوة , نظرية القيمة في الفكر للعاصر , دار الثقافة للنشر والتوزيع , القاهرة ص ٢٤٣ .
 - (٢) د. صلاح فنصوة , فلسفة العلم , دار التنوير للطباعة والنشر , الطبعة الثانية , بيروت ١٩٨٣ ص ٦ - ٧ .
 - (٣) د. صلاح فنصوة , الدين والفن , إبداع , العدد الثالث , القاهرة , مارس ١٩٩٢ ص ١٢ - ٢٢ .
 - (٤) د. صلاح فنصوة , الإبداع والإرهاب , العدد الحادي عشر , القاهرة , فبراير ١٩٩٧ ص ٤٤ - ٥١ .
 - (٥) د. صلاح فنصوة , نقيض الثقافة , الهلال , القاهرة , فبراير ١٩٩٧ ص ٤٤ - ٥١ .
 - (٦) د. صلاح فنصوة , أنتشاع الأوهام عن تاريخ الإنسان , الهلال , القاهرة , ١٩٩٤ ص ٢٢ - ٢٩ .
 - (٧) د. صلاح فنصوة , ثقافة الجلد و صورة الأحر , إبداع , العدد السادس , يونيو ١٩٩٣ ص ١٤ - ٢١ .
 - (٨) د. صلاح فنصوة , أنطولوجيا الإبداع الفني , فنون
 - (٩) د. صلاح فنصوة , الفن والشكل والحداثة , إبداع , العدد ١١ , نوفمبر ١٩٩١ ص ١٦ - ٢٤ .
 - (١٠) د. صلاح فنصوة , التكوين , الهلال , ديسمبر ١٩٩٩ القاهرة ص ١٨٢ .
 - (١١) المرجع السابق ص ١٨٢ .
 - (١٢) د. فنصوة , أنطولوجيا الإبداع الفني ص ٣٩ .
 - (١٣) د. فنصوة , انطولوجيا الإبداع الفني , ص ٤٠ .
 - (١٤) د. فنصوة أنطولوجيا الإبداع الفني , ص ٣٨ .
 - (١٥) د. صلاح فنصوة , انطولوجيا الإبداع الفني, ص ٣٩ .
 - (١٦) المصدر السابق

صلاح قنصوه فيلسوفاً

ظريف حسين (*)

أولاً : تمهيد

الفلسفة هي الوعي النقدي . وحيثما كان ثمة نقد واع ، كان ابل على وعى بمكثاة الإنسان التاريخية، وإن يتاح ذلك إلا بضروب من النقد الذاتي للإنسان بوصفه فرداً ثم كجماعة تاريخية. والنقد الذاتي هو نتاج لما تسميه الفلسفة تأملاً انعكاسياً ، أو تفكيراً ، على غرار الفعل الفلسفي الأساسي لدى سقراط وحتى هوسرل، أو بصورة موضوعية في كل نزعة تاريخية واقعية، أي ابتداء من واقع محدد للإنسان طبقاً لتعريف ما إجرالى، كما في الماركسية.

وقد تطوت الفلسفة على هذا المعنى للنقد الواعي بأكثر أشكاله تجريداً عندما عرفها أفلاطون بأنها القدرة على إبرك التشابه بين المختلفات، والاختلاف بين المتشابهات ويعنى هذا ما يدعى تمييزاً كقلب فولكلورى لـ العطل ، أي إبرك النسبة بين الأشياء Ratio ومنه اشتق مصطلح العقلانية Rationality وهو تعبير عن حد سبينوزا في ديالككتيك أو منطق حقيقي.

ففي اللحظة التي أرك فيها ذاتي أرك ما يميزني من غيري وهذا هو أساس كل تأويل، الذي هو ذاته أساس كل علم ؛ إذ المعرفة المباشرة مستحيلة ؛ فنحن نعرف الأشياء، لابنوتاتها، بل بأغبارها وعليه أيضاً تتأسس ظاهرية كقط، وكل ظاهرية. والتأويل يعنى الإحالة، والإحالة هي الطو الذي يعنى، عامة، معنى الاختلاف مع الذات في لحظة للتواصل مع الآخر، والعكس : للتواصل مع الذات أو الانعكاس الذاتي في لحظة الاختلاف مع لو الاعتكاف عن الآخر. إن ينطوى التأويل على مفارقة حقيقية ذات بعد اتولوجي، ينطوى هو ذاته على حتمية صارمة بفرضا ديالككتيك الذي لايسوى بين المتناقضات ؛ ولكن هذه الحتمية لا تلغى الحرية الأصيلة المؤسسة على وجود المسافة الفاصلة التي تؤسس كل علو، ومن ثم كل رؤية وتؤسس لكل نقد. والحياة فاطبة، بله كل حياة واعية هي هذه الاهتزازة البنودلية الدائبة بين هاتين اللحظتين، أعنى أنها حركة تمييزية في سعى نحو انتهاك سديم اللامتيازات ، الذي لم يبق منه سوى الهولوى بدلالة ميتافيزيقية

(*) استاذ مساعد بكلية الآداب جامعة الرقازيد

؛ أما بالنسبة للعلم فإن الواقع يحيا في حالة ضرب منطقي مع الوعي ويخضع لمعضلات خاصة بهذا الأخير ليصبح الواقع اسما مجردا عما لا يتعين إلا لكل ذي رؤية أو آفق.

أي أن الحياة ككل تفارق ذاتها كتطور طبيعي إلا أن هذه المفارقة تبلغ أوجها لدى الوعي بها ؛ فالوعي والحياة مترادفتان حصريا مع التوسيع المتوقع لمعنى الوعي، لا محالة ؛ أي لدى مطابقة الوعي للمعنى العام للإدراك ؛ وبذلك فإن درجة صعود الوعي على مدرج التقدم تتناسب طرديا مع تطور الحياة بيولوجيا ؛ وطبقا لنظرة سلوكية ؛ فإنه يمكن تطوير الحياة ابتداء من تعويق الوعي، وعلى هذا تتأسس كل فلسفة للتربية وكل استراتيجيات ممكنة للتنمية البشرية في كافة مناشط الحياة.

وبذلك تتوقع الثقافة ، لايوصفها دالة ، فقط، على مدى النشاط الذي بلغته حياة الوعي في لحظة تاريخية معينة، بل إنها وظيفية) - في اللغة الإنجليزية مثلا فإن Function تعني دالة أو وظيفة - (بمعنى أنها أداة أو ربما ذات طابع برجماتي ومن ذلك يمكن النظر إليها في بعض الأحيان على أنها مجرد أيديولوجيات أو كيان طفيلي على الواقع وتبغى الهيمنة عليه من خارج ؛ وهذا ما حدا بـ جرامشي إلى التفريق بين مثقف عضوي ، ومثقف كلاسيكي . وهذا أيضا هو ما أولى لمفاهيم الثقافة ودورها كل هذه الأهمية في عالمنا المعاصر في صورة صدام الحضارات أو صراع الثقافات وهما مفهومان ينطويان على التسليم باللاوفاقي الواقعي بين واقعات ثقافية فعلية أو بعوالم ثقافية تقاوم معنى الثقافة الكونية.

ولكن النقد كاسم للحوار المقترح هو المصطلح الذي بإمكانه دائما أن يظفو بنا في خضم هذه الخصومات، وهذه الهواجس التي تسيطر على وعي أبناء الأرض، ذلكم الوعي الذي يبحث عن صياغة معادلة الاتزان الديناميكي لوجوده في هذا العالم فتتوقع الإنسان ثقافيا مرهون بقدرته على حفظ توازنه في خضم النزاعات الروحية من كل صوب . إلا أن هذه القدرة ليست ممنوحة مجانا وليست مجسومة مقدما ؛ بل يحرزها كل وعي ناقد، أي كل مثقف أصيل ذي وعي كلي بكل الأسباب والتداعيات على كافة المستويات المعنية.

وتاريخيا قامت فلسفات على النقد الثوري كالماركسية و مدرسة فرانكفورت ، وقد جعلت من أدوات ممثلها الثقافية طاقة نقدية وتقييمية هائلة

لاتغادر صغيرة ولا كبيرة من نقائص مجتمعاتها إلا أحصتها، وفي إطار سعي دالب لإصلاح البيت من الداخل بما تملكه من وعى نافذ ذاتياً، أو بالاختصار، القدرة على التصحيح الذاتي، وذلك بتطعيم التجربة الفلسفية بما يخونها، وعدم التواني عن إدخال التحسينات المطلوبة بمفاهيم واستراتيجيات جديدة عند الحاجة.

فالفلسفة، كما مارسها الفلاسفة - وهذا هو التعريف الجامع للمتع الوحيد المقبول لها حتى الآن - هي هذا الجهد النقدي الواعي، أي الذي يجمع بين كونه مدركاً لهدفه، من جهة، ثم إته لا يتعثر في تناقضاته الذاتية، ثم يتوهم قدرته على الخروج منها ألياً أو تلقائياً بفعل الرفع الهيجلي الذي يلغى، ولا يتسامح مع أي جهد ذاتي مغاير، بل يتحاشى الإقرار بأي جهد أو - بلغة ماركس - براكسيس، إذن الفلسفة هي هذا لبراكسيس، بالمعنى المعروض حتى الآن، والفلاسفة هم صياغته، كل بحسب أدواته وطاقته وغايته.

ثانياً: الموقف الفلسفي العام عند قنصوه:

أ- ما أنك معظم أساتذة الفلسفة يحلمون بالمباهج التي خلقتها فلسفة استغنية كقط وهيجل على وجه أبرز؛ إذ للتح هذان، في نظر معظم نقد ومؤرخي الأفكار، في تجسيد ظاهرة الأستاذ للفيلسوف في مقابل الفيلسوف الأستاذ، وهو اللقب الذي غلب على أسماء معظم من قدر لهم التفلسف حتى الأصل.

وبناء على شواهد تاريخية يجمع معظم المراقبين للسوق الثقافية المحلية على المدى الذي بلغه قنصوه في الجمع بين فلسفة الأستاذ واستغنية الفلسفة؛ وهذا نموذج لا نجده في الجامعات إلا في الكليات العملية حيث يتولى العالم في أي فرع من فروع العلم التطبيقي إلقاء المحاضرات على الطلاب فبلى جانب كون قنصوه أستاذاً متخصصاً من الدرجة الأولى في فلسفة العلوم فلما بتصنيف فرقة المؤلفات لا بطريقة المونتاج، بل قريناً للفيلسوف حنو النعل بالنعل، وقدرته على تدريس معظم فروع الفلسفة الأخرى متمكناً من موضوعاته قلراً على تخطي حواجز مشكلات كانت آنذاك بكراً، فكان له نصيب لسبق متفلسفاً، إلا أنه تخرج على طريقة الأساتذة الموظفين الذين يبتغون معرفة أسماء فلاسفة نكرات جندا يتباهون بذكرها في المجالس أو على أكثر الأحوال يقدمون هؤلاء الفلاسفة بطريقة مدرسية تحجبهم أكثر مما تكشف عنهم.

بيد أن فلسفة بعض الأساتذة كما هي مطوية في تطبيقاتهم أو نقدم لبعض المذاهب لاتعد سوى أريكة قد يحلو للبعض الاستواء عليها تذرعا أو إدعاء لبطولة فكرية مزيفة في واقع محروم من أبطال حقيقيين في هذا المجال؛ أو قد يتواضع فيقتنع بمنصب إداري تكفله له الأستاذية حتى إذا ما أحيل إلى الاستداع استودع الله الذي لا تضيع ودائعه.

إن قليل من الأساتذة، عندنا، من يملك رؤية وروحا فلسفية، لنضوب في القريحة أو لفقر في المواهب جعلت بعض هؤلاء يستسلمون من قبل لعجلات قطار مكتب تنسيق القبول تدهسهم، وبالصدفة تجدهم بعد عدة سنوات قلائل أساتذة للفلسفة ومطلوب منهم المسئولية الروحية، أي الصياغة الفكرية لحاجات الناس وطموحاتهم والتقاط الروح العامة للعصر، وهذه لا تتوفر إلا لمنقف أصيل.

ب-ويمثل قنصوه نموذج هذا المنقف الثغر والمفكر الملتزم الجاد والنقد الحر، وهذه السمات لا تتوفر إلا للفلاسفة من طرز خالصة استطاعوا أن ينجوا بأنفسهم من سجون الأستاذية، كوظيفة، إلى أروقة التفلسف الحق الإيجابي، لا لمجرد ثرثرة في موضوعات هم عنها غافلون أو تائبين لأموات كتقوا من قبل فلاسفة فهو نموذج الأستاذ الذي أفاد من أستاذيته ولم ينتقص منها في حياة الفكر والثقافة، ولذلك نجده قد استخدم مفاهيم وأدوات البحث العلمي في نقده الواعي لكل التشوهات التي أصابت فكرنا القومي الذي أخفق في الوصول إلى ماهيته هو الذاتية فكان كالتى نقضت غزلها وتنكبت ربها ولسوف أحول بعد قليل الرجوع إلى آليته المنهجية في النقد ومعنى العقلانية.

ج-والموقف الفلسفي العلم لقنصوه لإخراج، فيما لرى، عن خط النزعة الإنستانية، ورغم السمات البراجماتية التي تشوب هذه النزعة، من الأفق الفلسفي المجرد، من حيث كونها تضع كل الاعتبارات في خدمة التنمية البشرية، من حيث كون البشر أفرادا أو بالأحرى، وبلغه ماكس شيلر، أشخاصا يتمتعون بحرية مطلقة في تصوراتهم التي يعتقدون إنها قادرة على إنجاز غاياتهم؛ وبذلك فبها نزعة ذرالية إلا أنها دائمة الالتزام بما هو إنساني في مقابل الأغوار، غير البشريين. وهي فلسفة كما نرى حافظة بالأمل العظيم في مصير سعيد للناس، وقدرتهم على التدخل في تحديد مصائرهم، ومن ثم وجب الاجتهاد قدر الطاقة الإنستانية في إيجاد

الحلول المناسبة لمشكلات البشر، لا من خارج، الميتافيزيقيا، بل من حياة الناس وثقافتهم وعلومهم، وبالاختصار بكل مكتسباتهم الخاصة فكل شئ من الإنسان وإليه يؤول.

د- إلا أن قنصوه الذي جسد شخصيا، كما عرفته، معنى الإنساني بجدية غير متعمل ولا مداهن ولا أفاق، قد ختم هذه الفلسفة بختم خاص وهي ثقافته مغايرة ولروحه ولروح عصره مبرنة. ولذلك فإن الموقف الفلسفي الإنساني الذي تبعه قنصوه قد خضع عنده لتكيفات فلسفية بناء على روح ثقافته ومطالب عصره، وهو في ذلك يمثل المفكر الملتزم بحرية بحثه طبقاً لطبيعة المشكلات التي تطرح نفسها والمنهج المطابق، وهي مسألة نظمها هو من دراسته وتخصصه الأول فلسفة العلوم ومناهج البحث.

وفيما يلي بعض الاعتبارات التي تدعم هذه الدعوى:

فهو حينما يصدر عن تعريف التفكير، في مقدمة كتابه "الدين، الفكر، والسياسة" الصادر عن مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٢ (والذي سوف نحيل إليه من الآن فصاعداً)، يقول: إن التفكير هو مواجهة المشكلات.. بتحديد عناصرها والسعي إلى اختيار حل لها (ص ٧) ونستطيع بلا أي جهد إضافي أن ندرك السمات العظمى في هذا التعريف للتفكير بوصفه منهجا وربما لا يختلف عن كلام الطماء أو حتى جون ديوي أو البراجماتيين الذين لا يجدون فرقا بين التفكير والمنهج العظمى. أما شرحه للمنهج فهو: طريقة وضع المشكلة وتفسيرها ثم اقتراح حل لها (ص ٢١)

وهو بعدم هذا التصور لكل من التفكير والمنهج مؤكداً نجاحها في مواجهة المشكلات التي تقاوم الحلول التقليدية داعيا إلى مواجهة هذه المشكلات بصراحة وأن تكون الحلول المقترحة على نفس المستوى من تحديد المشكلات (ص ٤٥) ولقد قام بتطبيق تصوره هذا لكل من المنهج والتفكير في العالم الثقافي منتشقا، متابعا حسام النقد المر لكل دعي ونديم على عالم الفكر وأصحاب المصالح في تدمير روح النهضة ممن يسميهم مستثمري النصب الفكري (ص ٨) الذين يستخدمون نفس آلية النصب أو الحاوي ص ٩ في خداع فرانسهم.

أما غايته من كل إسهاماته النقدية في هذا الشأن فهي تقوية الجهاز المناعي الفكري للمواطن (ص ٩) حتى لا يفقد عقله أو المناعة العقلية المكتسبة (ص ٩).

ولا يكون ذلك، فيما يؤكد إلا بالنقد ويعنى به طرح أسئلة جديدة لا مجرد التسكع فى دروب مهدها من قبل إجابات سابقة(ص ١) وهذا متاح بالفلسف أو كما قل بـ التفلس أى بالإلحاح فى طرح السؤال وعدم الاستلام لإجابات جاهزة سابقة، أو فطرية محفوظة فالمطلوب إثارة الأسئلة للاختيار من بين الإجابات المتعددة المختلفة لكل سؤال، بلا أننى لاحتمال للوقوع فى متناقضات وهذا النقد سبيله الحوار الذى يشترط فيه التبادل والتفاعل الحر بين الآراء والمواقف والاستعداد للتنازل عن بعضها؛ إذ المقياس هو الحجة والدليل، وليس المألوف أو القديم(ص ١٠) فضلا عن شرط الاعتراف بحق المواطنين جميعا فى إعلان آرائهم المختلفة بلا اعتراض باتهام مسبق بالخروج على كذا أو كذا، أى رفع الوصاية عنهم بل وكافة ألوان الحظر فى كل الشئون، أى الاعتراف للمواطنين ببلوغهم سن الرشد وعدم حاجتهم إلى وكيل أو كفيل مهما بلغ شأوه فى العلم والسلطان (ص ١٠)

ومن أول وهلة نستطيع أن نلتقط مصطلحات كقط فى تعريفه للتنوير فى مقاله الشهير ما التنوير؟ فى البيان السابق لقصوه؛ فالإنسان التقنى هو الحر المستنير، والاستنارة تعنى امتلاك العقلية الخالصة، ولكن هذه العقلانية لا تدعى إلا الظاهرية المطلقة كما أشرت فى أولاً لا الأشياء فى ذاتها وبالتالى يسقط عنها قناع ودروع البرجماتية المنتطعة للظاهرية ببساطة تعنى النسبية والمشروطية، وبالتالى عدم الزعم بامتلاك الحقيقة والتسليم بإمكانية مداخلة الشك واقتحامه جنة الحقيقة المزعومة على ما كان يعتقد ديكارت الذى يتفق مع تصوره قصوه فى ديمقراطية العقل حين يقرر فى مقدمة الكتاب السابق أن التفكير ليس هبة خاصة للبعض بحرم منها الآخرون (ص ٧) وهذا إنما هو تعبير آخر لعبارة ديكارت الشهيرة فى كتابه مقل عن المنهج إن العقل هو أصل الأشياء فسمه بين الناس . والمعنى هنا أنه لا يجب التذرع لا بمناعة عقلية طبيعية) موهبة خاصة (ولا بمناعة مكتسبة إلى الأبد إلا بالاحتراز بجانب النقد والتسليم بالتعددية فى الحوار والتضامن الكامل فى مجال البحث وعدم الاعتقاد بنهاية النتائج مهما بلغنا منها شأوا وهذا هو معنى التفكير أو العقلانية عند قصوه، أعنى العقلانية النقدية على طريقة كاتط لا عقلانية ديكارت والديكارتيين الدوجمائية برغم امتداحهم سميت العقل واحتفالهم بالمساواة فيه بين البشر.

أما فنصوه فتتويرى كاتطى بحتفى بالعقل ولا يعطله كما فعل ديكرت، ولا قداسة عنده إلا للمقدس الأصلي، الله، تماما ككقط ويطق أهمية عظمى على الظاهرية على الأقل، فى العلم حيث التأويل هو سيد الموقف العلمى للإنسان فى العالم، بل فى كل النصوص مهما كانت قداستها، فليست هناك كلمة أخيرة، ففقه الكلمة يتبع فقه الواقع؛ لأن الكلمة تاتى دالة فى واقع إما لتثبيته أو لتغيره. ولذلك فإن الفكر إنما يكون لخدمة الواقع وليس الواقع فى خدمة الفكر، فلاقداسة لعقل فى ذاته تدور عليه الدوائر كمرکز لها؛ بل هو كما أوضحنا منهج، مجرد منهج وكفى.

وإذا كان كل من الفكر والواقع بناء على هذا التصور للعلاقة بينهما، فإن كل منهما دالة للآخر؛ لذلك فإن تغيير الفكر أو تطويره يتضمن تغييراً لمفهوم الواقع والعكس، وهو نفس تصور ماركس إذ عندما دعا إلى أن تدرك الفلسفة مسئوليتها فى تغيير الواقع للعالم (بدلاً من مجرد تصوره، كان يهدف إلى تغيير الفكر أى استنتاجية العقل من جهة، ومن ثم إلى تغيير العالم بالثورة على أوضاع خلفتها عقلانيات كرسست لمصالح طبقية فرضتها على الأغلبية الساحقة فرضاً وبحكم العادة، من جهة أخرى. ولذلك ينتقد فنصوه كل ألوان المثاليات الزائفة التى تقفز مباشرة إلى المثل والقيم العلى (ص ٢٢) من دون المرور بالواقع الحقى الذى تنوسى مع الاختزال المستمر والتكرار لمفهوم معين عن الواقع لا يعد هو واقعاً أصيلاً، وهذا ما يبعد أصحاب المثالية الزائفة فى نظره، عن جدادة الصواب، وبالتالي فالمصير هو الإخفاق للنجم عن الفرار من المشكلات القائمة بإعادة تعينتها وإدراجها تحت تصورات أو مفاهيم مجردة جاهزة أى بالاستعانة بجهز تصويرى سابق التكوين، وبالتالي تطمس قسماها وتختبئ أعراضها مع دوام المرض.

فلامر، إن، من إعادة تعريف الواقع بدلاً من تكرار كلمة واقع بكثرة تحجب فهمه وتحليله (ص ٢٢) فالمثالى المزيف لا يواجه المشكلات الفعلية التى يعانىها المواطنون بل ينزلها فى مجالها وحقلها الأصلي فى الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ بالمجال العقلى والنفسى الذى يتخذ منه للتعريفات المستعارة للمشكلات وهناك ثلاث مستويات يدرجها فنصوه تحت ما أسماه بالمثالية الزائفة فى عالمنا الثقافى، وهى: [١] -النقد المتعالى أى الإدراج تحت تصورات ميتافيزيقية أو مجردة علمة كمفتاح لحل مشكلات واقعية). [٢] -المشروعات الحضارية

النهضوية) وهي مشروعات أصحاب الوعي المستعار بالمشكلات بدلاً من أن يكونوا أصحاب وعى واقعي أصيل (ذاتي). [٣] -الفاشية الجديدة) وهي التي تتنادى بالخلاص بالعودة إلى شرع الله ويرفض كل ما هو دخيل مستورد من نظم علمانية (ص ٩٤) ويصف قنصوه أصحاب هذه المثاليات الزائفة بأنهم مجرد سحرة وبأن منهجهم هو منهج سحري يقوم على دعامتين: استخدام الألفاظ بوصفها أقاتيم مقدسة، فتنحول المصطلحات والمفاهيم من مجرد أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها إلى كيانات تنفخ فيها الحياة.. وبذلك يتحول المجرى إلى وهم للعنى المحسوس (ص ٤٦) فلما الدعامة الثانية للمنهج السحري، فهي التعريف المستعار للواقع؛ فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية.. بل بلوذ بمجال آخر يستعير منه لتعريف مثل النهضة والهوية والأصالة وعصر الرسالة ويهدف بهذا القفز على الواقع إلى التحصن بأهلب القداسة وقناع الرصان (ص ٥٦).

والواقعية النقدية عند قنصوه تناهض ما أسماه بالواقعية المبتذلة الذي يقوم أصحابها، في نظره، بدور الكورس (ص ٤٦) أو بتعبير آخر: إنهم العامة من الناس ممن يفتخرون إلى حس نقدي ووعي صاف وقريحة ضافية، ولذلك فبغنى يمكن أن ادعواهم سوقة الفكر ويخضعون في حيواتهم لأهلم العقل التي كشف عنها بيبكون. هو الآن؛ فإذا كان يروى للبعض تصنيف للمفكرين ووضعهم على خريطة التفلسف،، فإن قنصوه مفكر واقعي نقدي ملتزم بالبيات التفكير العلمي غير مفتون بطموحات فكرية لاجابه المشكلات تماما كسقراط الذي لم يعرف عنه غزارة إنتاج بقدر ما اعتبر أستاذا للفلاسفة صدورا عن أصالة موقفه الفلمسلى وتجميدا له، حتى الموت فداء له.

وبعدا عن تفصيلات مواقفه الجزئية والحلول التي اقترحتها لمشكلات عالمانا المعاصر ومساهماته الثقافية في كل مشكلة أو مناسبة، سواء في مقال أو كتاب أو حوار أو ندوة. فإن ما نود التشديد عليه، هنا، هو موقفه الفلمسلى العلم من المشكلات وبرنامجه الحى للتغلب عليها، وأرجو أن أكون قد أصبت بعض الحظ من التوفيق في تقديم هذا الجانب من ثقافة مفكر أصيل وأستاذ رائع.

منه .. وإليه

صلاح قنصوه مفكرا .. مثقفا .. ناقدًا

هاني المرعشلي (*)

من هو صلاح قنصوه ؟ هل هو فيلسوف ، هل هو محلل اجتماعي من الطراز الأول ؟ هل هو عالم جمال وناقد فني متمكن ؟ هل هو مناضل سياسي من جيل الستينات ؟ إذا كانت الإجابة على كل هذه التساؤلات بالإيجاب ، فنحن إذن أمام (مفكر أصيل) .

فصلاح قنصوه يبرز فارصاً مهيباً على الساحة الفلسفية ، فإذا أضفت إلى ذلك تاريخه النضالي - نظرياً وعملياً - في مرحلة الستينات ، ازداد الأمر اشتباكاً وتعقيداً .

من أين إذن لهدا ، وأين انتهى ؟ (**) لو أردت الكتابة عن صلاح قنصوه فلسفياً ، أو سوسولوجياً ، أو استنطيقياً ، أو سياسياً ، لسهل الأمر ، لكن مشكلتي أنني أود أن أتناول ذلك كله ، ولو فعلت لما استغفني الوقت ، ولما اتسع الملف بأكمله سوى لي بمفردي . وقد فكرت أولاً في الكتابة عن ذلك بأسلوب المسح السريع ، أو بنظرة الطائر .

ثم فكرت ثانياً في أن اكتب بحثاً وهدية إلى صلاح قنصوه ، جرياً على ما يتبع في كثير من الملفات والكتب التذكارية . إلا أنني انتهيت أخيراً إلى محاولة دمج الفكرتين معاً .

وستتبع في كتابتي أسلوباً مستوحى إلى حد ما من الكتابة العربية القديمة - من حيث الشكل ، لا المضمون - فالجأ إلى طريقة الحواشي على المتن ، حيث

(*) أستاذ الفلسفة بأداب طنطا

(**) أما إن ماثنى الصديق العزيز أحمد عبد الخليم عطية في المشاركة في ملف عن الإنسان العظيم (صلاح قنصوه) بحكم صلتى الرابطة به ، حتى نغمر عززون هائل من الذكريات والمعلومات والملاحظات . وقد وقع في ظن الصديق - استناداً على علاقتي الوثيقة بصلاح قنصوه ، والتي اعترت وانماخر بما دوماً - إن الأمر سيكون بالنسبة لي أسير ما يكون في سهولة التناول والعرض . ظن الصديق ذلك وظننت معه للوهلة الأولى ، ولكن هيهات ما بين الظن والواقع . وما فتئ الصديق يعاتبني ويولينني ، بلح على بالأسراع في الانتهاء ، والا سيصدر الملف دون مشاركتي الواجبة ، ولاتحتمل إذن فسوة الحساب ، بحاسني نفسي قبل محاسبة الآخرين لي

تمثل الحاشية توضيحا نظريا عاما ، بينما يمثل المتن تطبيقا عمليا علي فكر واعمال صلاح قنصوة .

حاشية : I : ماهية المذهب الإنساني :

١. النزعة الانسانية موقف فلسفي واخلاقي وجمالي يهدف إلى اعتبار الإنسان القيمة القصوى التي يكتسب منها التاريخ والمجتمع معاهما . وهي بوجه من اوجه الاعتبار شكل من الذرائعية التي ترى ان كل معرفة تخضع لشروط التجربة الانسانية . فالإنسان مبدع قيمة ومعاييره . ومشكلته هي محور المشكلات كافة ، ومن الجائز اعتناق قول (تيرانس) Terence للذائع : (انني انسان ، ولاشي انساني بغريب عني) واعتباره شعارا ومنهجا . فالنزعة الانسانية تعني ازدهار الإنسان . والإنسان كله ، طبيعته ، ذاته ، اصله ، مصيره ، وضعه في العالم ، رسالته ، هو المنطلق والقصد . وهو مركز اهتمام الإنسان والانسانية . يقول جان - ريشار بلوخ J.R. BLOCH : "حيثما نلقي الإنسان ، هذا للحيوان الغريب ، ومهما كان لون بشرته ، واختلاف صقعه واقلبيه ، نجده مشغولا ، علي الرغم من الظواهر المبينة ، بفكرة واحدة ، ووسواس واحد ، وهو وحيد : انه يطرح السؤال الاساسي عن مصيره عبر ظروف حياته وملايساتها : أي كائن انا ؟ ماذا الفعل علي وجه الأرض ؟ وما سبب وجودي ؟ كيف المسر هذا للنشاط الموصول الذي انهض به ؟ كيف اسوغ هذه الرغبات التي تعتريني ، هذا القلق الذي يعذبني ؟ من ذا الذي يقدم لي اخيرا تعريفا عن ذاتي في وسعه ان ينير سبيلي ويبعث رضاي وطمأنيني ؟" .

لقد طلب علماء وادباء وسياسيون وفلاسفة هذا التعريف وعثروا علي غير جواب . وبدا في وقت من الزمان ان تقدم العلم والتقنية يفتح الباب لآمال البشر وطموحتهم . ولكن نظرية (اتشتين) عن النسبية الموسعة اعلمتنا ان الإنسان ليس بمراقب غريب عن الكون . فهو بالضرورة مغموور في مكان وتابع لجريان الزمان ، يبني بذاته ادوات الملاحظة والقياس ، وهو يتكافل مع الطبيعة ويترك طبيعته الانسانية في تصوره الاشياء . ولا يقلل اتحيات الأدب المعاصر إلى الإنسان عن اتحيات العلم . ويبقى من الثابت في هذا كله عودة الأدب ، بمثل عودة العلم ، إلى الإنسان .

ومثل هذا (النأس) نجده على الصعيد السياسي . فالمواثيق القومية والدولية تصدع باعلان (حقوق الإنسان) . والاحزاب كافة تزعم على الدوام بالرغم من اختلافها أنها تستوحى احترام انسانية الإنسان . حتى لولئك الذين يمارسون من الناحية العملية الراهنة قمع الحريات إنما يمجدون بالقول الإنسان قيمة وهدفا . ويعظم في عصرنا باطراد الاهتمام بالفقراء والوضعاء والمعدمين والمولودين . وتعلن ضروب التقدم المتحققة في كل امم الأرض أنها إنما تتوخى رقي الإنسان ماديا وعقليا . مثال ذلك تنظيم الامن الاجتماعي ، ومعونات الاسرة ، وتحسين ظروف العمل ، وتنظيم اوقات الفراغ .. وانتشار التعليم ، وزيادة عدد المكتبات العامة والجامعات الشعبية ، وتيسير سبل الثقافة والعلم ..

ولاريب في ان اكثر الوقائع اهمية ، واعظمها خطرا ، هو الوجدان الإنساني المشترك الذي ينشأ ويكبر باطراد من جراء الاكتشافات العلمية وتقدم التقنية وسرعة المواصلات وسهولة المبادلات . فوسائل المعرفة العالمية تصل على نشر الافكار ذاتها في كل مكان . وبعض المؤسسات الدولية ، مثل اليونسكو ، تسعى لنشر ثقافة واحدة في جميع الامم .

ورب معترض يقول ان رعاية الإنسان بالانسان امر قديم قدم الوعي . غير ان رايه عن طبيعته هو الذي تغير مضمونا . كان بامسك يقول : (لا يعرف الإنسان اين يضع نفسه . فمن الجلي انه ضال وقد هبط من محله الحقيقي دون قدرة على الرجوع . وهو يبحث عنه في كل مكان بقلق ودونما نجاح . انه يتخبط في ظلام دامس) (1) .

وقد الايمان بالانسان إلى الايمان بعقله في عصر الانوار والى الايمان بالعلم الذي يصنعه ذاك العقل ، فكانت آراء (تين) Taine و(برتلو) Berthelot و (رينان) Renan ومن مشاكلهم ممن يولون الثقة كل الثقة بالطوم والنقطة ويرقبون منها سعادة البشر القصوى ، سد الحاجات كلها وتلبية الامتي وفوز الفضيلة وازدهار الحضارة والعمران . بيد ان القرن العشرين جعل انسان العصر اقل ثقة واكثر فطنة . فقد اعلمته التجارب ان حروبا بين الشعوب المتحضرة لا تزال ممكنة . وقد شاهد تبعات ، بل استمرار ، العنف ، عنف الجمهور ، والقمع ، قمع السلطة ، وقلم بالرغم من ذلك من يدعو إلى اللأياس . يقول (كلمو) Camus : (ترفض اليناس من

الإنسان . ونحن نحرص على خدمته دون ان نطمح طموحا غير معقول إلى انقذاه .
وإذا قبلنا الاستغناء عن الآله وعن الرجاء ، فلتنا لا نستطيع ان نستغنى بمثل هذا
اليسر عن الإنسان) .

وقد تناول الفيلسوف البريطاني وليام جورج دي بيرج William George De Burgh
موضوع المذهب الإنساني والارزمة العالمية في كتابه القيم (تراث العالم
القديم) (٢)

ويرى ديبرج أن حركة الهيومانيزم تميزت عند ظهورها بثلاثة سمات هي :
أولا : تأكيد الفردية الانسانية ، وكان مظهر ذلك في الدين ، والاستجابة لحكم
الفرد الخاص ضد سلطة الكنيسة ، وظهور الدول القومية ، وفي الفلسفة تأكيد
ديكارته للوعي الفردي عند المفكر .

ثانيا : شدة الاعتماد على الفعل .

ثالثا : تغليب وجهة النظر الدنيوية ، وقصر الاهتمام الإنساني على المظاهر
البادية للإنسان في الزمان والمكان .

وكان هذا المذهب الإنساني موحى الأفكار لقيادة الفكر في عصر الاستنارة
الذي وصل إلى نروته إبان الثورة الفرنسية ، وغلب على الكثيرين من مفكري
القرن التاسع عشر ، وبخاصة في فرنسا من كوندرسيه Condorcet إلى أوجست
كونت Auguste Conte وفي إنجلترا من وليام جودوين William Goduin إلى
مدرسة بنتام Bentham كما بدأ تأثيرها في هـ . جـ . ولز وكتابات
برتراند راسل ، وكان القائلون بهذا المذهب في رأي دي بيرج يتقون بطبيعة الإنسان ،
وقبليته للكمال ، وامكان حدوث التقدم المستمر ، ويرون ان الشرور والنقائص
التي اعترضت طريق الإنسان لم يكن سببها الخطيئة كما تقرر للمسيحية ، وإنما
سببها سوء النظام الاجتماعي وخلله ، ويمكن علاجها بالتشريع وسن القوانين
المناسبة ، كما دافعوا عن حرية الفرد ، وحلموا بإمكان مجيئ العصر المسعود
والفردوس الأرضي ، وإن أهم مظاهر هذا العصر المسعود سيكون الرخاء
الاقتصادي ، وامتلاك كل فرد ما يسد حاجته ويكفي مطالبه ، وإن تحقيق ذلك سيتم
بتبديد الخرافات والاهام ونشر التربية العلمية .

٢. والمذهب الإنساني بوصفه اصطلاحاً فلسفياً ومفهوماً عقلياً اخلاقياً كان دائماً يتجه إلى معنى اللفظ الذي اشتق منه ، ولذلك كان يعني بكل ما يميز الإنسان لا بما هو فوق الإنسان ، وكل ما يخص الإنسان مباشرة لا للطبيعة الخارجية ، ومجال اهتمامه كل ما يسمو بالإنسان ، ويزيده قوة ويمكن له ويسد حاجاته ، ويشبع نزعاته ، وفي بمطالبه ، ويتيح الانطلاق لمواهبه وملكته ، وامكانياته وقدراته ولذلك يتسع المذهب الإنساني لمعان كثيرة ، وقد يعني الحياة المتزنة التي كشف وجودها الباحثون الاستقويون في حياة اليونانيين القدامى ، وقد يعني دراسة الآداب اليونانية واللاتينية القديمة ، وقد يعني التحرر من النزعة الدينية والاهتمام الشديد بمختلف جوانب الحياة ونواحيها المتعددة ، وقد يشمل الفلسفة التي تجعل الإنسان محور الكون ، وقد غلب هذا المعنى على المذهب الإنساني منذ القرن السادس عشر وكان المفكرون من أمثال ديكارت واسبينوزا في جوهرهم من أنصار المذهب الإنساني ، وان كانوا قد اضطروا في محاولتهم حل مشكلة الواقع إلى التسليم بوجود عقل مدبر لو قوة مقدسة اسمى من الإنسان ، وفريق آخر اعترف بمقاومة الطبيعة البادية لسيطرة الإنسان . وقد أطلق اسم المذهب الإنساني على مدرسة فلسفية حديثة مثلها الفيلسوف شيلر J.C.S. Schiller المتوفى سنة ١٩٢٧ وهو فيلسوف انجليزي المقي الاصل تلقى تعليمه في الجامعات الإنجليزية وقام بالقاء محاضرات في الجامعات الإنجليزية والجامعات الأمريكية ، ويقول الدكتور عثمان امين في كتابه عنه في سلسلة نوابع الفكر الغربي^(٣) (قوام المذهب الإنساني عند شيلر ان يكون الإنسان على بينة تامة ودراية واعية بالمشكلة الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الانسانية ، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكته).

(٣) ان النزعة الانسانية تنبثق مطلقاً بمناهل الإنسان وبمصيره . وهي ترى ان شعوره حافظ يدفعه إلى غزو نفسه وتثقيف ذاته ليستغل امكانيته ويملك حقيقته وهو لا يتوانى عن انفاق أي جهد ضد نفسه وضد الآخرين في سبيل نجاح حياته . وعنده ان للطبيعة البشرية نمطا مرموقا يطمح إلى تحقيقه ليجعل الإنسان اكثر انسانية ويجلو بذلك عظمتة الاصلية والاصولية وكنهه يود ان يكثف العالم في الإنسان ويوسع الإنسان إلى تخوم العالم

فالانسانية نزعة ، تشير إلى موقف فلسفي يوجب علي الإنسان ان يتعلق بما هو حصرا انساني . والانسانية كما يقول (معجم) (لالاند) تدل علي تصور عام يشمل الحياة (السياسية والاقتصادية والاخلاقية) ويشيدها علي أساس الاعتقاد بان خلاص الإنسان يعتمد قواه الانسانية وحدها . وهي عقيدة تقابل المسيحية القائلة بان خلاص الإنسان يرجع إلى الايمان وحسب وهي تعرضها كل المعارضة . ومن دلالاتها أيضا تعرض الطبيعة البهيمية بغايات الطبيعة الانسانية الخاصة متمثلة في الفنون والعلوم والاخلاق .

وهنا يبدو تنافر المذاهب الفلسفية واختصاص أصحابها في تصورهم الانسانية أو نمط هذا الإنسان الامثل المرموق .

مقن = I : الاطار المرجعي للمفكر أو ايدولوجية صلاح قنصوه :

هل يمكننا ان نضع ايدينا علي الاطار المرجعي لصلاح قنصوه ، أو علي المصدر الفكري الذي يستمد منه (كل) صلاح قنصوه (الخبير بمركز الدراسات الاجتماعية، المتكلسف ، الاستطفي ، الفنان ، الناقد ... للمفكر) كافة آرائه ونظراته وتوجهاته في الوصف والتفسير ؟

بعد البحث المضني والتقصي الدقيق ، سنجد ان صلاح قنصوه هو الذي نفلننا من هذه الحيرة ، ويقدم لنا الاجابة بنفسه عبر اشارة بسيطة وحاسمة في أن ، لم ترد - رغم هذا لكم من كتابته - سوى مرتين ..

في كتابه الشهير (فلسفة العلم) يقول صلاح قنصوه في خاتمة مقدمته :

(وقد اختط الكتاب طريقا خاصة للفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية انسانية ، ومؤسسة ثقافية أو اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والاسلوب ، وتتميز بالمنهج الذي يدور معظم الكتاب حول تجلية كافة جوانبه . مهما يكن من تعدد التفاصيل والمصطلحات التي تشغل مساحة الكتاب ، إلا ان خطأ محوريا واحدا يجمعها ويضمها إلى اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الانساني الذي ينتمي اليه المؤلف ويسعى إلى تأييده في كتابات أخرى . ولا اهمية لهذا الاستطراد إلا في التوكيد بان فلسفة العلم يمكن ان تعالج بطرق شتى ، وعلي مذاهب متعددة ، شرط ان يكون ما نتحدث عنه ، وهو العلم الراهن ، هو نفسه دون تشويه أو تحريف ، أي

بوصفه مادة أو موضوعا يدعونا إلى التفلسف حوله، وإبراز متضمناته التي تهمننا جميعا على قدم المساواة (٤).

• اما المرة الثانية ، فتأتي أيضا في نهاية مقدمة صلاح فتصوه لكتابة الرابع عن (نظرية القيم في الفكر المعاصر) حيث يقول :

(والكتاب لا يقتع بعرض مختلف وجهات النظر إلا ريثما يكشف عن الطابع الإشكالي للقيمة ، ويوضح جوانبها وعناصرها ، لكي يمضي بعنذ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها امام حل لمسئلتها من منظور انساني شامل ، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها إلى تصور مركب . ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني ، أو خصيصة من بين خصائص أخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان ، واسلوب فاعليته معا . ويسعى الكتاب في نهاية الأمر ان يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم . وعلى اية حال ، فهذا الكتاب ، مثل كتب أخرى للمؤلف ، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس في وسعنا ان نقلت من مواجعتها سواء في الفكر أو السلوك) . (٥)

هكذا يأخذ صلاح فتصوره بيدنا ويوضح لنا انه ينتمي إلى المذهب الإنساني ، ويعالج المشكلات من منظور انساني شامل ، يعمل على تكريمه وتأكيدده عندما يطبقه في مجالات الدين والفن والفلسفة والعلم .

فهل تنتهي حيرتنا ها هنا ؟ (٦)

حاشية II : المفكر .. منقفا :

لقد شغلت قضية دور الفكر في دفع عملية التطور السياسي والاجتماعي اذهان الفلاسفة والباحثين منذ امد بعيد ، ورغم اختلاف اولئك الباحثين في وجهة نظرهم حول شكل الدور الذي يمارسه رجال الفكر ، هل يتمثل في المشاركة الفعنية في الممارسة السياسية والاجتماعية ، أم يقتصر على توجيه النقد للمجتمع وللقائمين على السلطة ، أم أن ذلك الدور يقوم من جهة أخرى على تقديم تصورات ايدولوجية للوجود السياسي ، أم ممارسة لتأثير عام على السلطة والراي العام ،

ورغم ذلك فإن أولئك المحللين يكادون يتلقون علي فكرة أساسية وهي أن رجال الفكر يشكلون العنصر القائد في دفع التطور السياسي والاجتماعي .

غنى عن القول بطبيعة الحال أن الاهتمام بموضوع دور المثقفين في التنمية السياسية والاجتماعية لا ينبع من دافع الفضول الفكري وإنما يرجع بصفة أساسية إلى قيمته العلمية . وترجع الأهمية العلمية إلى حداثة الموضوع وجدته ، حيث أن الدراسة العلمية للدور الاجتماعي للمثقفين يعثرها نقص كبير في علم السياسة بصفة عامة وفي مختلف الدراسات في الدول النامية بما في ذلك مصر بصفة خاصة

وبهذا الصدد فقد لاحظ ميرتون أن المثقفين الذين يكرسون أنفسهم للعلوم الاجتماعية قد شغلوا أنفسهم ببحث سلوك الآخرين إلى حد أنهم قد أهملوا إلى حد كبير دراسة مشاكلهم وموقفهم وسلوكهم^(٧) .

وفيما يتعلق بالعالم العربي يقول الأستاذ سيد ياسين : لم تنل قضية المثقفين ما تستحقه من اهتمام في العالم الثالث بوجه عام وفي العالم العربي بوجه خاص بالرغم من أهمية الموضوع وشديد ارتباطه بمصير اتجاهات التنمية في هذه البلاد^(٨)

قدرة المثقفين علي دفع التطور الاجتماعي تتلبد بلن هناك مجموعة من الأسباب التي تحقق لرجال الفكر مثل هذه القدرة علي دفع للتطور الاجتماعي ، وأهم تلك الأسباب الآتي : (أ) القدرات الفكرية للمثقفين : أن المعرفة التي يمتلكها المثقفون ، لم يعد ينظر إليها كمعرفة ذهنية فقط ولكنها ينظر إليها كأداة ، وفي حقيقة الأمر ، كما يقول نسبت ، فليس هناك شيء أكثر راديكالية من الأفكار^(٩) ، ويرجع هذا التأثير الحاسم للأفكار إلى قدرتها علي تشكيل مدركات وتصورات ووعي أفراد المجتمع وبالتالي تحديد مسار حركة ذلك المجتمع .

(ب) طبيعة الرفض لدى المثقفين : يتسم المثقفون بصفة عامة بطبيعة الرفض لما هو قائم ، الأمر الذي يشكل دافعا نحو التغيير ، وقد أكد علي ذلك ماركوز بقوله " أن عملية الاحتجاج والرفض تعتبر شيئا في ذاتهم . وبنفس المعنى يرى ريمون أرون أن الاتجاه نحو نقد النظام القائم يمثل المرض المهني للمثقفين^(١٠) .

ويعد المثقفون إلي حد بعيد أكثر استجابة لقيم العقلانية والعدالة ، والحقيقة من غيرهم من فئات المجتمع الأخرى^(١١) كما يتجه المثقفون في غالب الأحيان

للإلتناء إلى الطبقة المتوسطة وهي الطبقة التي كانت على مر التاريخ أكثر عناصر المجتمع دفاعا عن التنمية السياسية والاجتماعية. (١٦)

ثالثا : مظاهر قدرة المثقفين على دفع التطور الاجتماعي ، تتبدى قدرة المثقفين على دفع التطور الاجتماعي في مظاهر عدة يمكن إيجازها فيما يلي من النقاط : (ا) لزمة المجتمع كتعبير عن أزمة فكرية : تتضح مدى أهمية دور الفكر في دفع التطورات الاجتماعية وتشكيل مسار حركة المجتمع نحو ما هو أفضل من أن المجتمع يصاب بحالة من الأزمة إذا ما تقاعص الفكر أو عجز عن القيام بوظيفته المطلوبة .

وبهذا المعنى يقول العروى ، ولما ما كانت الأهمية التي نعطيها لأزمة الإلتجنتسيا العربية فلن تستحق ما نالته من اهتمام إذا لم ترمز إلى لزمة المجتمع في جملته وتميط اللثام عنها. (١٧)

ويتفق هشام شرابي مع ذلك التحليل حيث يرى أن لزمات المجتمع تكشف عن نفسها بشكل أكثر وضوحا ، في نواحيها الثقافية والنفسية في نطاق تلك الغلة من المجتمع العربي التي نطلق عليها تعبير النخبة المثقفة (١٨)

(ب) قدرة المثقفين على مواجهة الأزمات : لقد اتضح على مر التاريخ أن المثقفين يبرزون في أوقات الأزمات وذلك في ثورة أو في حركة جماهيرية ، فالمثقفون يزدهرون حينما تقاسي مجتمعاتهم من أزمة معينة ، وحينما يكون هناك شئ معين وعظيم في حالة خطر ، والمثقفون يبرزون على مسرح الأحداث حينما تكون البلاد في حاجة لإصلاحات وفي حاجة لتأصيل إيراكي لمفهوم القومية. (١٩)

ولعل تلك القدرات التي يتمتع بها المثقفون هي التي دعت متفهم إلى أن ينظر إلى النخبة المثقفة على أنها النخبة الملاممة لامتلاك المواقع الرئيسية في المجتمع الذي بناه به وهو المجتمع الديمقراطي المخطط (٢٠) ، وتطلاقا من تلك الأهمية يرى ألتاس أنه دون مجتمع مثقف فبقه من غير المجدي أن نأمل في قيام اختيار نكي وواع لحلول المشاكل التي تواجهه ، المجتمعات النامية (٢١) .

وفيما يختص بالمنطقة العربية بصفة عامة يحتج الدكتور حامد ربيع بأن التطور الحقيقي للمنطقة لا بد وأن ينبع من هذه الطبقة المثقفة (٢٢) ، وفيما يتعلق

بمصر بصفة خاصة أكد شارلز عيساوى أن وجود ونمو النخبة المثقفة يمثل واحدا من أفضل آمل مصر بالنسبة للمستقبل^(١٩)

أما تشومسكي على الرغم من أنه يشير إلى أكثر من محدد لقوة المثقف إلا أنه يركز بصفة أساسية على الموارد البشرية ، وعلى ذلك يؤكد أن هناك عدة أساليب يستطيع المثقف عن طريقها القيام بالتغيير ، فهو قد يحاول لإضفاء صبغة إنسانية على السلطات القائمة ، أو قد يحاول المساهمة في تشكيل حزب سياسي إصلاحي جديد ، يعمل في إطار الممارسات السياسية التقليدية ، كما أنه يستطيع محاولة الارتباط بالجمهير وذلك للمساعدة على خلق حركة جماهيرية تلتزم بتغيير اجتماعي أكثر راديكالية ، كما يستطيع أن يعمل بصفته الفردية على مقاومة المطالب التي تطلب منه أو الإغراءات التي تعرض عليه من جانب المجتمع الذي يقدم له مزايا ووفرة اقتصادية إذا قبل القيود التي يضعها مجتمع رجال الأعمال والنخبة المثقفة الفنية المرتبطة به ، وأخيرا فإنه يستطيع تنظيم مقاومة واسعة النطاق عن طريق النخبة المثقفة الفنية لمقاومة ذلك الحلم المروع الذي يساعدون على خلقه ولكي يجدوا سبلا يمكن عن طريقها وضع مهاراتهم في توظيف اجتماعي بناء ، وربما يكون ذلك بالتعاون مع حركة شعبية معينة تسعى إلى إيجاد تنظيمات اجتماعية جديدة .^(٢٠)

إن مصدر القوة الأولى للمثقفين كما يرى جولدنر هو رأسماهم الثقافي

وما يعنينا هنا تحديدا - لأهميته - هو الوظيفة النقدية .

لولا: أهمية المثقف في أداء وظيفة النقد : يتمثل أحد الأنوار الاجتماعية الأساسية للمثقفين في دورهم كناقدين ، وفي أنهم ضمير المجتمع ، ولا يحتاج الكثير من المثقفين إلى النظرة الموضوعية لإقناعهم بالتنافر طويل المدى بين السلطة والفكر ، فهم ينظرون لأنفسهم منذ البداية على أنهم حاملون لوعي وضمير المجتمع ، وعلى استعداد دائم ، إذا اقتضت الحاجة لأن ينزلوا إلى مسرح الأحداث السياسية ليقاتلوا ضد أولئك الذين يسيطرون على السلطة^(٢١) وبهذا الصدد يرى تشيرشوارد أن إهدى وظائف المثقفين تتمثل في تنظيم الخبرة الاجتماعية عن طريق توجيه النقد إلى السياسة ، والنقد الاجتماعي، كما يطلق على المثقفين وصف المعارضة الدائمة في المجتمع .

وفي نفس الاتجاه يشير هوفر إلى ان العداء بين المثقف والسلطات القائمة يخدم هدفاً أكثر أهمية من تقدم الجماهير فهو يحفظ النظام الاجتماعي من الركود ، والدليل على ذلك يتضح في أنه في المجتمع الذي يتحالف المثقفون فيه بقوة مع الطبقة الحاكمة يكون هذا المجتمع قادراً على البدء ، بداية متأخرة ولكنه لا يكون قادراً على النمو والتطور المستمر ، وغالباً ما يحقق هذا المجتمع درجات عالية من التفوق في بداية مساره ثم يتوقف بعد ذلك ، فيكون تاريخ هذا المجتمع في أساسه سجلاً من الركود والاضمحلال ، ومن ناحية أخرى فإن الخطوة الأولى ، تجاه بقية المجتمع الراكد هو غربة القلة المثقلة عن الحكومة القائمة ، الأمر الذي عادة ما ينجم عن تغلغل مؤثر خارجي معين^(٢١) ويتضمن الاغتراب عدم الرضا عن الأوضاع القائمة وانتقاد المؤسسات القائمة في المجتمع وقيم وأعراف وسلوك واتجاهات وتقاليد ذلك المجتمع^(٢٢) .

وفيما يتعلق بمثقفي الدول النامية ، فطالما قههم ليسوا في السلطة فبهم يميلون إلى الاتجاه السياسي المضاد أو المعارض ، وبهذا الصدد كتب العقاد مقالا بعنوان الوزارة والنقد، ينحى فيه باللائمة على أولئك الذين يعترضون عليه لنقده الوزارة النسيجية ، ويقول: وليس له سابقة في نظام للوزارات والأحزاب – بين المؤيدين ولا المعارضين^(٢٣) .

ثانياً: درجات النقد : يأخذ النقد درجات مختلفة من الشدة يمكن التعبير عنها في خط متواتر بدءاً من الرفض الكلي للنظام وهو ما يمثل الدرجة القصوى من النقد إلى مجرد التعبير عن الاتجاه اليساري وهو ما يمثل الدرجة الدنيا للنقد :-

ثالثاً: شكل النقد : قد يأخذ النقد شكلاً صريحاً ولكنه قد يلجأ إلى التخفي والغموض كما يحدث أن يلجأ الأديب في ظل الصف السياسي إلى ما يعرف باسم أدب التقيّة ، أو أدب التخفي وراء الأساطير أو إعادة صياغة الأدب الشعبي المتوارث ليعكس فيه كل إسقاطاته السياسية التي يعاصرها ، ليهرب وراءها من كل عسف وليقول من خلالها رايه^(٢٤) ، وفي الدول العربية قادت الرقابة الكثيرون من المثقفين لأن يبحثوا عن مجالات غامضة من الأدب القصصي والشعر ، أكثر من المخاطرة بالمعارضة السياسية الصريحة

وفيما يتعلق بالفترة الليبرالية في مصر ، فهناك اتفاق بين الباحثين والدارسين على أن المثقفين المصريين قد لعبوا قبل الثورة دورا نقديا بارزا^(٢٦)، وقد كان مفهوم طه حسين لمهمته في الصحافة المصرية هو أن العلماء والمفكرين هم الذين يحققون التوازن بين السياسة حين يختلفون ، ويقضون بينهم فيما يضطرون إليه من الاختلاف^(٢٧) ، كما كان عزيز فهمي مع الدكتور محمد مندور أصحاب اعنف الأقلام ضد الحكومة يكتبون يوميا في صحيفة "الوفد المصري" أكثر الصحف الوفدية تقدما وثورية ، وقد تم تقديم ذلك النقد في شكلية الصريح والخفي أما فيما يتعلق بدرجةه فإن للظاهر أن الإثارة السياسية كانت توجه للحكومة دون أن تتخطاها إلى الدعاية السياسية للنظام كله الذي يقف الملك على قمته .

١. رابعاً : الجوانب الإيجابية للنقد : يسفر النقد عن عديد من الجوانب الإيجابية تؤدي محصلتها النهائية إلى التوصل إلى درجة أقرب من الحقيقة وإلى مزيد من التطور بالنسبة للمجتمع ، واتطلاقاً من هذه الأهمية فقد أكدت إحدى الدراسات على " أن ما يحتاج العرب إليه هو توجيه النقد لأفئدتهم وإطلاقاً من هذا النقد الذاتي فبهم سوف يكتشفون أخطأ مجتمعهم ويقومون بإصلاحها .

ومن جهة أخرى فإن النقد الذي يوجهه المثقفون يختلف في طبيعة وفي دلالاته عن النقد الذي يوجهه المعارضة المؤسسية ، فالنقد الذي يوجهه المثقفون لا يهدف إلى الحصول على السلطة السياسية لكي يحكم المجتمع ولكن يثير القلق في المجتمع من أجل إحداث تغييرات في مؤسسات الدولة المعوقة للتغيير ، ولكي يكشف مساوئ استخدام السلطة ، ولهذا فإن النقد الذي يوجهه المثقف يمثل نوعاً من الإثارة أو حتى رفضاً وإتكاراً ومن المسموح له أن يكون متحيزاً^(٢٨)، وهذا التغيير في العلاقات بين المثقفين والطبقة الحاكمة قد مثل عنصراً أصيلاً في كل النهضة التي قامت عبر التاريخ^(٢٩)

وتعطيل القوى النافذة في أمة من الأمم يعني حرمتها من الموجب الذي يخصب السالب دائماً ليتولد الغد الجديد ، وإجهاض الحياة بهذه الطريقة لا يعني إلا توقفها وإلا علقها، إذ أن ما تنتجه من أجيال جديدة إنما يمثل العقم ، ولا يحمل من الحياة إلا معنى استمرارها ، أما التطور وأما العقل الحضاري وأما الوجود الإنساني بمعناه ، الحق فقد تخلت عنه الحياة حين تخلت عن النقد^(٣٠) .

خامسا : الشروط الصحية للنقد : لا شك أن النقد كأي ظاهرة من الظواهر له شروط تضمن صحته وصلاحيته ، ولكن أهم شرط يعتبر مطلوبا للنقد الأمين هو وجوب أن يكون بطريقة أو بأخرى منفصلا عن العالم الذي ينتقده ، فهو يجب أن يكون مستقلا وحرًا ، فمهمة المثقف يجب أن تكون هي انتقاد المجتمع بالمعنى الأكثر عمومية ، وأن قيمة انتقاداته من المفترض أنها تعتمد على درجة تجرده عن مسرح الأحداث الجارية لذاتها ودون أي إضافات أو تعبيرات زائفة (٣١)

متن II : رؤية صلاح فنصوه للعلم والفلسفة :

يتضح مفهوم فنصوه للعلم والفلسفة بجلاء من خلال مفهومه لفلسفة العلم من جهة، ونقده للوضعية المنطقية من جهة أخرى ..

الكتابات في فلسفة العلوم في وطننا العربي متعددة ترسم لنا حدود فلسفة العلوم بصفة عامة ، وتحدد التعريفات والمفاهيم وتشير إلى ما يقوم به الباحث في فلسفة العلم ، وتصميم خطوات المنهج العلمي وتقسيم موضوعات هذا المنهج إلى تقليدي ومعاصر . وتجمع هذه الكتابات على الأخذ بمفاهيم محددة ومتقاربة عن فلسفة العلم . يذكر زكي نجيب محمود في المنطق الوضعي أن فلسفة العلم تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي (٣٢) ، وهي بذلك تخدم العلوم بتوضيح قضاياها (٣٣) . وقد ذهب صلاح فنصوه إلى مفهوم مختلف ، فقرر ما نصه : (تكاد فلسفة العلم أن تكون مرادفاً للتحليل المنطقي لقضايا العلم) (٣٤) ، ثم يوضح في فقرة أخرى بيان ما يعنيه بهذا المفهوم قائلًا (فلسفة العلم ليست ممارسة للعلم ، بل هي حديث فلسفي عن العلم ، أي أنها لا تقدم معارف علمية ، بل تتفلسف حول تلك المعارف ، وحول المناهج التي توصلت إليها) (٣٥) . وبخصوص الوضعية يقول فؤاد زكريا في تقديمه لأحد كتب هانز ريشنباخ (Hans Reichenbach) (١٨٩١ - ١٩٥٣) أنه ظهر (في وقت شغلت فيه المعركة الدائرة بين أنصار هذا المذهب (الوضعية المحدثة) وخصومه صفحات غير قليلة من مجلاتنا الثقافية، بل من جرائدنا اليومية أحيانًا) (٣٦) .

تبين مما اسلفناه ، أن الوضعية المحدثة أثرت اهتمام الكتاب عندنا ، وقد أثرت في البعض منهم وفرضت نفسها في المناخ الفلسفي العربي . والسؤال الآن : لماذا اهتم المشتغلون بالفلسفة من العرب بهذا التيار ؟ وقد أدى إلى الاهتمام

بالوضعية اعتقاد بعض المشتغلين بالفلسفة في عالمنا أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر ، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية . هذا الوصف للوضعية المحدثة نجده لدى بعض الباحثين في الفلسفة . يقول فؤاد زكريا : (أن حضارتنا في هذا العصر علمية قبل كل شيء) ، (أنه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية ، وتعتبر عن روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شيء إلى ما يمكن ملاحظته ، أو تحقيقه بالتجربة . ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شيء أساسي في حياة الإنسان الحديث)^(٣٧) . أما صلاح قنصوه فيقول في معرض كلامه عن أنصار الوضعية المنطقية أنهم (أعلى فلاسفة العلم صوتا وأفهم نتاجا ، وهو ما يغري البعض بالتوحيد بين فلسفة العلم كفرع من فروع الفلسفة ، وبين طريقة المناطقة الوضعيين في تناول مسائلها ، وكأن الأمرين شيء واحد)^(٣٨) .

يعرف قنصوه الفلسفة على نحو لا يتفق أبدا مع فهم الوضعية المنطقية لها . فهي (نظرة كلية ومنهج للحياة) . أنها (نظرة شاملة تحيط بكل جوانب النشاط الإنساني فكريا وسلوكيا) . وبناء على ذلك ، فإن قضايا الفلسفة (قد تصدر عن التأمل ، أو التحليل ، أو الحدس ، أو الاستدلال ، وتتأسس على التجربة والشمول)^(٣٩) .

هنا يبدو بوضوح أن فلسفة قنصوه تختلف كلياً عن الوضعية المنطقية ، الأمر الذي يفسر انتقاداته لها . بل إن ذي بدء ينقد التحليل المنطقي مؤكداً أن هذه المهمة التي تحفظ مشروعية البقاء للفلسفة ، من وجهة نظر الوضعيين المناطقة ، ضيقة أو ضئيلة . أكثر من ذلك ، فإن الفلسفة الوضعية المنطقية تقف عند أقدم العلم بنتائجها الراهنة لكي تتسقط قضاياها بالتحليل ، بينما الفلسفة ، كما يفهمها قنصوه ، (تتجاوز تلك العلاقة القائمة على التبعية)^(٤٠) . يضاف إلى ذلك أنه من غير الممكن أن تنتظر الفلسفة حتى تتقدم لها العلوم (بثمراتها التي نضجت ، وفروضها التي تحققت ، وهي بلا ريب لمور جوهرية في صوغ النظرة الفلسفية)^(٤١) .

والجدير بالذكر أن قنصوه يؤكد أهمية أن تتطوي فلسفة العلم على التحليل المنطقي ، وذلك لأنه (مجال أساسي وله أهميته البارزة في إيضاح مفهومات العلم وخطوات منهجه)^(٤٢) . إلا أنه يرفض أن تقتصر فلسفة العلم على التحليل المنطقي .

وهنا يؤكد أن مما يتسق مع الوضعية المنطقية أن يجعل زكي نجيب محمود الفلسفة بأسرها وليس فلسفة العلم فحسب ، تحليلا منطقيًا . ومع أنه لا يقر قصر الفلسفة على التحليل المنطقي ويرفض إحالة فلسفة العلم إلى التحليل المنطقي ، إلا أنه يشود بأهمية المنطق مؤكداً أنه (أداة مهمة في فلسفة العلم ، كما هو كذلك في أية مباحث فلسفية أخرى . ولكنه لا يكفي وحده لمعالجة فلسفة العلم في غيبة الإلمام بطوم الطبيعة والإنسان والافتقار إلى منظور فلسفي شامل)^(١٣) . ثم ينهي قنصوه نقده للوضعية المنطقية بالتأكيد أنها تتضمن نوعاً من الميتافيزيقا والقيم.

٢- الإنسان : فرداً ومواطناً :

لا جدال في أن الوطن يعيش الآن أزمة طلعنة .. اقتصادياً ، واجتماعياً ، وسياسياً، ومن ثم اخلاقياً .. ينبغي أولاً تحديد أبعاد هذه الأزمة ومعرفة أسبابها .. وذلك بوضع هذه الأزمة تحت منظار التحليل الدقيق والعميق ، من خلال رؤية بتورامية مستوعبة وشاملة ، من أجل محاولة التوصل للحل ..

صلاح قنصوه .. المفكر ، المثقف ، الناقد ، قام بهذه المحاولة .. حول هذه الأزمة، تحديدها، وحلها، دار حوار أكثر من رائع ، إدارة بحنكة الأستاذ سعد وهبه على صفحات جريدة (العربي) الناصرية، وجاءت زبدة هذا الحوار – كما سنحاول اجتزاها – على النحو التالي:

ماذا يحدث للمجتمع المصري وماذا جرى للشخصية المصرية؟! وماذا بعد انسحاب القيم الأخلاقية والروحية من المجتمع واحلال القيم المادية وتعظيم شأنها؟! ماذا بعد انحسار (الحراك الاجتماعي) وغياب شروطه ، بغياب العدل الاجتماعي.. ماذا بعد أن تحول الحراك الاجتماعي إلى صراع اجتماعي ، وماذا بعد أن صار المجتمع (حلبة ملاكمة)؟!

ما الذي جرى للشخصية المصرية ، ولماذا اصيب الناس باللامبالاة . وفي قول آخر (بالاكتئاب العام) وهو ما اكده طبيب نفسي كبير ، لماذا رفع الناس شعار (كبر دماغك) ولماذا اعطي المواطن ظهره للحكومة ، والشأن العام؟ لماذا تراجع الانتماء ، وانتشر العنف والجريمة في الشارع المصري؟! لماذا يفشل (العمل الجماعي) ، ولماذا تفشل الجماعات .. وينجح العمل الفردي؟

كل هذا التغير الذي طرأ على المجتمع مسئولية من؟! هل هي مسئولية سياسية ، أم مسئولية مؤسسات اجتماعية وتربوية؟!

يقول الدكتور فتصوه : حين نتحدث عن ظواهر اجتماعية ، فهي مسئولية سياسية. أو ذات علاقة بالسياسة وكل ما طرح من أسئلة له علاقة مباشرة بالسياسة .

تعال نأخذ بعض الظواهر ونفحصها بموضوعية ، لاستجلاء دلالاتها وأسبابها .. وسوف تجد في نهاية الأمر ، الأسباب واحدة ، وتصب في خاتمة واحدة وإن تعدت الظواهر!.

ظاهرة عدم الانتماء .. الحكومة مشغولة بها ، ووسائل الاعلام للحكومية تطرحها بالحاح ممل ، بطريقة الخطب والمواعظ ! .

ومشكلة هذه الظواهر أن الحكومة تطالب الشباب بالانتماء دون أن توفر له شروط الانتماء وأسبابه ! .

المواطن منزوع الحقوق السياسية ، فكيف يقوم بواجباته ، والعقد الاجتماعي هو حقوق في مقابل واجبات ! . المواطن محروم من حرية وحق التعبير ، المواطن مستبعد تماما من إدارة بلده ، مستبعد من اختيار حكومته ، المواطن لا يسمع أو يقرأ في وسائل الاعلام الحكومية إلا صوت الحكومة .

أن السياسة محظورة تماما في الجامعة شأنها شأن المخدرات بينما ممارسة العمل السياسي هي حق أصيل لطالب الجامعة الذي هو مشروع مواطن بالمفهوم الحقيقي للكلمة.

أن النشاط السياسي في الجامعة حلقة رئيسية من حلقات النمو والبناء لشخصية المواطن الصالح الايجابي الفاعل لكننا كمرنا هذه الحلقة فترتب عليها أن خرجت أجيال من الشباب المبتسر ناقص النمو يحتاج إلى حضنة !.

أن الطلبة كتبوا دأتما هم وقود للحركة الوطنية علي مر التاريخ ، هم الذين خرجوا في مظاهرات ثورة ١٩ ومظاهرات ٢٦ ، وهم الذين سقطوا ضحايا هم الذين منحوا الحركات الوطنية حيوية واعطوا المجتمع نشاطا وقد كتبوا دأتما وقود

الثورات فكيف اكتم افواههم ، وامنعهم من التعبير عن ارادتهم واحظر عليهم المشاركة في الحوار وصناعة القرار . وفي نفس الوقت اطالبهم بالانتماء والمشاركة في الانتخابات التشريعية والاستفتاءات الرئاسية؟! .

كيف اقول له : انت لست جديرا بان تكون مواطنا ثم ادعوه للانتماء ، والمشاركة في بناء الوطن؟! .. وطن من؟! هذا هو السؤال الذي يطرحه في عقله الباطن ولا شعوره وعقله الواعي . ان مهمة رؤساء الجامعات وعمداء الكليات هي منع الطلبة من النشاط السياسي ، ان إلغاء انتخابات عمادة الكليات جاء لهذا السبب . مهمتهم الرئيسية هي اخصاء للطلبة ومنعهم تماما من ممارسة حقوقهم السياسية .

ماذا تنتظر من طلبة الجامعة . وهم صفوة شباب المجتمع ، وقد حرمتهم من ممارسة النشاط الرئيسي في الحياة وحققهم الطبيعي في التعبير عن ارادتهم؟! ماذا تنتظر إلا كلمات من قبل: كبير بماغك، وانا مالي ، وهي بلدنا .. دي بلاد الحكومة؟!..

طبيعي في هذه الحالة ان يعطي المواطن ظهره للحكومة !

لماذا يحترم المواطنون في الدول الغربية القانون ، ولماذا يتحايل المصريون على القانون؟! . السبب ان المواطن في المجتمعات الغربية الديمقراطية يشارك في وضع القوانين والتشريعات من خلال ممثلية الحقيقيين . وليس المزورين . فلماذا يتحايل على القانون الذي وضعه؟! .

اما المواطن المصري فبان القوانين تهبط عليه من أعلى فهو لم يشارك في اليات صناعة القانون ولم يستأف عليه ولم يشارك في اختيار واضعه لذا يتحايل على القانون كلما أتاحت له الفرصة ، وهو لا يفعل ذلك لمجرد الرغبة في التحايل على القانون لو بسبب سوء الألب ، وإنما كنوع من المعارضة والرفض والاعتراض ورد العداون عليه ، فانت قد تجاهلت المواطن وأهنته ، والمواطن يرد هذا العوان بتأكيد أهميته وأحقته ، انه يرفض ويقاوم ويتحايل على نظام فرض عليه من أعلى .

لهذا فعنما تكون هناك حياة ديمقراطية حقيقية ، وحين يختار المواطن حكومته ونوابه في البرلمان ، وحين تكون هناك احزاب حقيقية ، ويتم تداول السلطة لن يتحايل المواطن على القانون وسوف تختفي كل الظواهر السلبية وعدم

الانتماء واللامبالاة والعنف، والنهب المنظم، والابتذال والقبح علي المستويات كافة!

أن المقدمات المنطقية تؤدي إلى نتائج منطقية هذا يحدث في كل الدنيا إلا في بلدنا .. فمن الممكن أن تكون متميزا في عملك موهوبا ، ووفقا لهذه المقدمات مفروض أن تصل لمنصب ما . انت تمشي في طريق سعيا للوصول إلى هدف لكنك تجد من وصل قبلك دون أن يستخدم هذا الطريق المشروع .

المسألة صارت علاقات واتصالات وجسور وكباري .. وليست معايير كفاءة ، لقد صارت العلاقات والاتصالات والواسطة هي معايير قوتك وعنوان كفاءتك .

وبالتداعي واحكام الضرورة يندفع الناس إلى صراع غير شريف ويلجأون للضرب تحت الاحزمة واستخدام الوسائل الرخيصة والبدنية للوصول إلى المناصب ... استخدام قنوتون فرض عليهم . عنوان كفاءتك هي قنرتك علي النفاق والتلق أن بذاعة الخلق وانحطاط السلوك تدفع بصاحبها احيانا لتقلد المناصب العليا في مصر .

لا يمكن الكلام عن الانتماء بالمواعظ والحكم بينما معايير الترقى غائبة ومنفلته ، لا يمكن الكلام عن قنماء بينما الحصول علي الفرص لا يتم من خلال معيار الكفاءة والجودة، وانما من خلال الواسطة ، والمؤامرة ، وتقارير المباحث . كيف لشعر كمواطن بالانتماء .. وهناك من خطف فرصتي واغتصب حقني .

الشعور بالانتماء عبء نفسي قاسي .

لاحظت أن معظم الجرائم التي تنشر في الصحف تنتهي بعبارة واحدة في تبرير أسباب الجريمة (كان يمر بضائقة مادية) . أنها جرائم مادية نتيجة تعظيم المادة وانسحاب القيم الاخلاقية والروحية ، المادة صارت القياس الاساسي واعر كل شئ ، صارت القيمة العليا في مقابل قيم الوطنية والابوة

والحل أن نكون دولة راسمالية وطنية حقيقية ، بمعنى أن تكون هناك تعهدية حقيقية غير وهمية ، وتداول السلطة وحياء ديمقراطية سليمة حقيقية غير وهمية

وقتها سيكون هناك مشروع وكتالوج ينظم حياة المجتمع وعلاقاته وقواعده استخدام امكانياته المتاحة .

عندما يستطيع المواطن أن يسقط الحكومة ويأتي بحكومة جديدة سوف ينصلح حال المجتمع في كل الاتجاهات ويتحول الصراع في حراك صحي سليم .

أن الرأسمالية الوطنية هي التي جاءت بالديمقراطية ولكن هذه الرأسمالية يجب أنت تكفل لها عوامل الأمان .

خاتمة

قد يكون الدارسون عندنا كثيرين اما المفكرون فأمر نادر تماما ... فعلى كثرة ما تقلب وتفتش في فكرنا الحديث فلن نعثر إلا على (دوسين) . وفضل هؤلاء الدارسين هم الذين ينحون منحى المصحح الاستعراضي للموضوعات التي يتناولونها فيجمعون النصوص والمعلومات التي سبق نشرها ثم يقومون بتحليلها ومناقشتها ، وقد يستخلصون لهم من كل ذلك رأيا يتمسكون به ويدافعون عنه . هذا هو الحال لدى أفضل الدارسين عندنا ، اما أن تجد المفكر الوثيق من نفسه والذي هضم ما سبق من آراء وتراث في موضوعه وتامل كل تلك فترة من الزمن ثم اعد لنا ذلك كله واثبته ثباتا جديدا في صورة متميزة خاصة به فهذا إضافة جديدة من روحه بعد سيطرته على لب المسائل واصولها ون أن يكون اقتناه في التلصقات والتفريعات غير المهمة فأمر نادر تماما في تاريخنا الحديث .

ومن هذه القلة النادرة المفكرة التي راضت لنفسها على هذا النوع من التفكير والنبات الثقيلة والتراث العربي اثباتا جديدا في فكرنا العربي الحديث الدكتور صلاح أنصوه

وبعد لقد أخذنا بعض نتائج زرعه ، وثمرات فكرة .. فهل اجدنا الحصد ؟
يا ايها الأستاذ .. السوسولوجي .. الفيلسوف .. المنطقي .. الاخلاقي ..
العلم .. الناقد .. المناضل .. المفكر .. يا ايها الإنسان - كم أنت انسان .

المراجع العربية

[١] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف ، القاهرة

[٢] ارنلد كوله: المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي

- [٣] الدكتور عثمان أمين : شبلر ، دار المعارف ، القاهرة .
- [٤] حامد ربيع (د) ، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- [٥] عبد الله العروي (د) أزمة المثقفين العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- [٦] غالي شكري (د) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- [٧] فاروق محورشيد ، موم كاتب المصير ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- [٨] محمد براءة (د) محمد منور وتطور النقد العربي ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- [٩] محمد ضياء الدين الرئيس الدستور والاستقلال والثورة الوطنية ١٩٣٥ ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- [١٠] جريدة العربي ، العدد ٨٢٣ بتاريخ ٢٥/٨/٢٠٠٢ .

المراجع الأجنبية

1. Encyclopaedia of the Social Sciences. (Macmillan Company).
2. Harold Hoffding, a history of moder philosophy, (macmillan & comp. London).
3. J.B. Coates, the crisis of the human person, (Longmans, Green & Comp).
4. W.J. Stace, the destiny of western Man. (Reynal & Hitchcock) New York.
5. Hector Hawton, the feast of Unreason. (Watts & Company).
6. W.G. De Burgh, the legacy of the Ancient World. (Pelican Book).
7. Archibald Robertson, Man His own master. (thinkers Library).
8. Henneth Walker, Meaning & Purpose. (Jonathan Cape).
9. Bergel, Egon ernest, social stratification, McGraw – Hill book company, Inc, New York, 1962.

(١) - Pascal, Blaise;: Pensees. P. 521.

(٢) "The Legacy of the Ancient World: P.P. 544 – 577 .

(٣) - شبلر صفحة (٤٨)

(٤) فلسفة العلم : ط ٢ ١٩٨٣ ، دار التنوير - بيروت ، ص ٦ - ٧

(٥) نظرية القيم في الفكر المعاصر ، ط ٢ ١٩٨٤ ، دار التنوير - بيروت ، ص ٨

(٦) راجع حاشية الحاشية I ، وانظر : موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب د. خليل احمد خليل ، ط ١ ١٩٩٦ ،

منشورات عويدات - بيروت ، المجلد الثاني ص ٥٦٦ - ٥٧١

(٧) - Merton, Robert, Social Theory and social structure, the free press, New York, -

1968, P. 26.

(١٠٠) - السيد ياسين ، المثقف العربي ناقدا وممورا ومنفردا ، اتجاهات الندوة الدولية ، المثقفون والتغيير الاجتماعي في العالم العربي ، مطبعة جامعة عين شمس ، القاهرة ، ديسمبر ١٩٧٩ ، ص ٧٩ .

(١٠١) - Nisbet, Robert, the degradation of the academic dogman Heinemann, London, 1971, P. 210.

(١٠٢) - Ladd, Everett caril and lipset, seymour martin, academics, politics and the 1972 election, American Enterprise institute for public policy research, washington, 1973, P. 6.

(١٠٣) - Hofstadter, Richard , anti- intellectuallim in American Life, Vinti -

Intellectuallism In American Live, Vintage Books, New York, 1963 , P. 29

(١٠٤) - Untengton , Samule, P., political order in Change ing Societies, Yale University press, New Haven, 1968, P.289

(١٠٥) - عبد الله العروبي (د.) أزمة المثقفين العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط ١ ، ١٩٧٨ ، ص ١٥١

(١٠٦) - Sharabi, H.B. "The Crisis of The Intelligentsia in the Middle East " In volte, Richard.H., The Modern Middle East " Atherton press , New York , 1963, P. 142.

(١٠٧) - Alatas, On. Cit. P.53

(١٠٨) - Thoenes, Piet , "the Role of the elite" in Banks L.A. The Elite In the welfere state, Translated from the Dutch By Bingham. F.E., the free press, new york 1996, P. 86.

(١٠٩) - Latas, Op. Cit, P. XV.

(١١٠) - حامد ربيع الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني ولإعادة التكامل القومي ، دار الموقف العربي ، القاهرة ، ٩٨٣ ، ص ١٨٥

(١١١) - Issawi, Charles , Egypt At Mid-Century, Oxford University Press, London , 1965, p. 66.

(١١٢) - Chomsky, Noam, "knowlodge and Power , Intellectuals and the welfare - welfare state " Op.Cit, P.189.

(١١٣) - Coser, Lawis A, Men of Ideas, The free Press, New York, 1966. OP. Cit P. 140.

(١١٤) - Hoffer, Eric ,The ordeal of change, Harper Colophon Books, New York, 1963 . P. 56.

(١١٥) - I bid, p. 284.

(١١٦) - محمد ضياء الدين الرئيس (د) الدستور والاستقلال والثورة الوطنية ، ١٩٣٥ ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٢ .

(١١٧) - فاروق حورشيد ، م ، ص.ذ ، ص ١٠٢ .

(١١٨) - السيد ياسين ، م.ص.ذ ، ص ٨٤

(١١٩) - عبد العزيز شرف (د) ، م . ذ ، ص ١٠٣

(١٢٠) -Eisemblatter , Brend, op.cit, P.6.

(١٢١) - Ibid, P. 56.

(١٢٢) - فاروق حورشيد ، م.ص.ذ ، ص ٤٣ - ٣٨

(١٢٣) - حامد ربيع (د) الثقافة العربية ، م.ص.ذ .. ص ١٤٦ .

(١٢٤) - زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، ط ١ ، ج ٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٦) ، ج ٢ ، ص ٤٠

(١٢٥) - زكي نجيب محمود ، موقف في الميتافيزيقا ، ط ٢ (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٣) ، ص ٢٠٢ .

- (٢٤) - صلاح نصرة ، فلسفة العلم، ط٢(بيروت : دار التوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٣) ص ٥
- (٢٥) - المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
- (٢٦) - هانز ريشناخ ، نشأة الفلسفة العلمية (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٨) ص ٥ .
- (٢٧) - فؤاد زكريا ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٩١٥ .
- (٢٨) - صلاح نصرة ، فلسفة العلم (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨١) ، ص ٢٨ .
- (٢٩) - المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (٣٠) - المصدر نفسه ، ص ٢٠ - ٢١ .
- (٣١) - المصدر نفسه ، ص ٢٠-٢١ .
- (٣٢) - المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
- (٣٣) - المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

"حساسية فنان ما بعد الحداثة ازاء او هام الحاضر"

صلاح قنصوه

يواجه الفنان اليوم عالما فسيقانيا مختلطا لا يسهل اخضاعه لتصنيف محدد يمكن ان تتخذ فيه الاحداث او الوقائع منازلها او مواقعها ، بحيث يتيسر اختيار موقف معين ازانها .

فالوضع العالمى اليوم يقدم بين ايدينا حالات تثير الحيرة وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير . لاشك انها لحظة متفردة ليس في وسعنا ان نسلوها في نصق تفسيري قائم ، او نرجعها حادثا مطردا في مسار تاريخي معلوم ومن هنا تنشأ الحاجة الى اعادة النظر في مسلمتنا جميعا دون استثناء . يعنى هذا ان يتخلل الشك في كل الحكايات النظرية السابقة ويتسرب منا اليقين بن ويتهاوى الاساس المتين .

يستجيب الفن ، او الفنان بالأحرى للجديد ، او يستشرفه ، او يتلقاه على نحو اكثر رهافة ولكن بون الوضوح والالتزام بالمنطق المعتاد ، الذى يتسلط على خطابات التداول والتواصل للتخصصات المعرفية والمؤسسات الاجتماعية على السواء .

فهذا الوضوح وذاك الاستدلال يقومان على تعاقب او تواطؤ مسبق بين اطراف عمليات التداول والتواصل ، وفقا لقواعد مفروضة سلفا ، وتعريفات محددة جاهزة .

اما الفنان فيستجيب للمثيرات الجديدة بنوع خاص من الحساسية المستقلة عن المواضع المسبقة المهيمنة على الجميع . وبالتالي يكون اكثر حرية في استجابته للمثيرات الموضوعية ، بحيث لا يتوسط بين المثير والاستجابة ما يفرض عليه طريقته في الاستجابة او محتواها .

ولا تعد حساسية الفنان ميزه او صفة "الشخص" الفنان ، بل هي قرينة او علامة قدرته على الابداع ، اى لفته . فشرط الابداع الفنى ومهاده الاصلى هو ادراك الفنان لقبالية العالم والواقع ، والوجود للتحويل والتشكل والتبدل بالنسبة للفنان .

وهذا الإدراك أو تلك الحساسية هي التي تحول ما يبدو ضروريا وثابتا ، وجامدا على ماهية يعينها ، الى ممكنات يعد الفنان صياغتها وتشكيلها ليجعل منها اشياء او وقائع جديدة هي اعماله الفنية.

ولقد استطاع الفنان المعاصر ان يتلقى بحساسيته ما يموج في العالم اليوم ، وادرك هشاشة الدلالات الموروثة الوقورة التي تضي على الاشياء ، واحس بذوبان اليقين الراسخ بان الاشياء مغاها باطنى ، وبأن العلامات Signs تفرض من داخلها علاقة شفافة بين الدال "والمدلول" اى بين ماتسحه منها، وبين ما نفهمه عنها .

ومن ثم تطورت الدلالات التي كتت توثقها النظريات والمذاهب والمواقف بالاشياء او المدركات الحسية ، بعد ان اخفقت في تفسير ما يحدث ، وانكشف بطلانها ، واسفرت عن نفسها كمجرد حكايات او اساطير استعرت جدارتها من كثرة تكرارها .

واحس الفنان برهافته المباشرة التي لا تبهظها ثقل النظريات والتفسيرات لما يحدث ، واحس بان ما يوجد حيا له هو عالم موهوم تغطيه شبكة كثيفة من الاكليسيهات النظرية اللامعه والرناتيه وبان ما نواجهه هو نوع من الشبورة "النظرية المذهبية التي تخيم على الواقع وتحجبه . ووجدوا ان الوهم والتضليل هما اللذان يحلان مكان الإدراك المخلص للتعرض بين ما يزعم وبين ما يوجد فعلا . واصبحت الاجابات سابقه للاسئلة الحقيقية في ذلك التركام الهائل من البيئات والتقارير التي كان بعضها ناجحا او ملاما في عمليات التداول والتواصل السابقة

وعندئذ قرر فنان ما بعد الحداثة الذى يواجه فوضى العولمة وسيولتها ، ان يشتغل فقط على ما يتاح له ان يراه او يسمعه ، او يلمسه او يدركه بحواسه ادراكا مباشرا . لذلك تثبت بالتفاصيل المادية الصغيرة دون ادعاء للعسق والمغزى - فحسبه السطح المادى ببعديه دون منظور او فكرة فالمرفا الأمن ، او المرساة الواثقة لا تكون الا بالعودة الى الاشياء نفسها دون منلوات مضافة او اغوار بعيدة

ولهذا يمكن ان تكون الرواية الجديدة في فرنسا او الرواية المضادة " او "الكتابة البيضاء". او "درجة صفر الكتابة" مكافئا " ادبيا للاتجاهات التشكيلية المعاصرة او ما بعد الحداثية . فالمهم لديها :- تفاصيل قليلة يسهل عداها ، وهو ما يجعلها صورة واضحة، نقية ، تلقائية محددة . وهي مع ذلك سابقة في الفضاء في الوقت نفسه " او هي التعبير عن البرود ، والاتصال ، والعزلة ، ورفض الاعتراف باى افضلية مسبقة بين المشاعر او الاشياء او الاحداث ... فالاشياء موجودة فحسب سطحها نظيف ومصقول ، وهي قوية متينة ، ولكن بغير بريق غامض او شفافية ، اى ليست شكلا لمضمون خفى ..

والواقع بلا مستقبل ولا قيمة ولا معيار ... المهم هو تقديم التفاصيل دون اضافة اى معنى والانتطاعات الحسية التى لا رابط بينهما .

وهذا هو ما يشكل ما اسلفته عن فسيفساء التفاصيل واللمحات . لقد انهارت المركزية وانفردت الصلات القديمة واعطت المعطويات الرصينة السابقة عن افلامها .

واصبح العمل الفنى تصويرا المدرك حسى ، اى الدال ، دون اضافة الهمية او المعنى عليه . فيستمد العمل عناصره من الواقع الموضوعى المحسوس - وفي اوسع المشاهد ان يحيل التجربة الفنية الى عناصر فعلة في حياته اليومية المعتادة ، لان الفن لا يفرض على المشاهد تمثل المدركات الحسية على النحو الذى يفضيها عن عالمة المباشر لكى تحلق بعيدا وتتحد في عالم اخر رمزى في اغلب الاحيان صفاء او دلالة او سموا بل ليضم المشاهد نفسه في واقع الاشياء المباشر .

فالجسد او موضوعية الاشياء هي اليقين الوحيد الباقى بعد غياب ذلك للبعد الدلالى او الرمزى لان الجسد او الاشياء هي التى ترتدى ققزرات الرموز العرضية والعبارة وبالتالي يمكن ان يخلعها ليظل هو نفسه دون اضافات من اوهام او دلالات متواطئة .

ونجد مثل ذلك في الفنون التشكيلية عند "الفن الفقير" او "فن الحد الانسى" عند كارل اندريه وفي الفن الحركى ، او فن الاوب . فثمة مساحات لونية تبدو

عفوية ، ولكنها تثير المشاهد وتدمجه في الخطوط والالوان بحيث يتتبع حركة يد الفنان وهي تبدع فتصبح مشاركة ايجابية بتحريك ذهنه وحواسه .

فهو في كل الاتجاهات المعاصرة نوع من التجريب المستمر الذي تكون الحواس مقياسه وادواته . ويكون موضوعه الظاهر الخارجي ، المتعدد والنسبي ، والمفتت وغير المنطقي . وليس غير التخبط والاكتشاف واثارة الدهشة لافتقاد اليقين وغياب الاجابات المسبقة . ويبدو هذا جلليا في الفن اللاشكلي ، " والبغية " والتصوير بالاداء *action pain ting* والابهامية التجريدية " ، والكيش *Kite* والوحشية الجديدة " والبوب وعبر الطليعة والتصوير الردي " في امريكا .

ويعنى هذا في نهاية الامر ان فن ما بعد الحداثة ليس دعوة او رسالة ، او التزاما بما ينبغي ان يكون مثلما صنع الفن الحداثي . بل هو استسلام لما كشفت عنه الحقبة الراهنة من سقوط الحكايات او للنظريات الكبرى وتسرب اليقين الذي كنا نركن اليه في تفسير الواقع الاجتماعي ، او تغييره .