جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الدِّرَاسَات الفلْسَفيَّة:

الاِخْتِلاَف

أ.د. السعيد لبيب

الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

تأليف
أ.د. السعيد لبيب

الطبعة
الطبعة الأولى 1447 هـ - 2026 م

الترقيم الدولي
ISBN 978-9948-630-58-6

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَة

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبيًا بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

+971 2 4999000 info@mbzuh.ac.ae www.mbzuh.ac.ae

mbzuh MBZ university for humanities

الدِّرَاسَات الفلْسَفيَّة:

الاِخْتِلَاف

أ.د. السعيد لبيب

"لا يوجدُ مُشكلٌ ما خارجَ حلوله، فعِوَضَ أن يختفيَ تجدهُ يستمرُّ ويلازمُ الحلولَ التي تُخفيه".

جيل دولوز

ملخّـص

يثير مفهوم الاختلاف إشكالات فكرية وسياسية واجتماعية؛ وهو أداة نظرية لفهم التحولات المعاصرة في الثقافة والسياسة والدين وغيره؛ وهو قيمة أخلاقية تساعد على نقد التشوهات التي لحقت العلاقات الإنسانية من تشدد، وتعصب وعنف وكراهية.

قُسِّم الكتاب إلى ثلاثة مباحث: مقدمة مفاهيمية حول معنى لفظ الاختلاف؛ في الفصل الأول حديث عن مشاكل معرفة المختلف، وكيف حاولت العلوم الإنسانية (الأنثربولوجيا) مساءلة دلالة الكونية والخصوصية الاجتماعية. أما الفصل الثاني، فناقش المفهوم بما هو قيمة اجتماعية وأخلاقية وسياسية، لاسيما في المجتمعات التي صارت تعددية. وحاول الفصل الثالث والأخير الحديث عن أثر الاختلاف على تنوع التعابير الفنية والأحكام الجمالية، وبيان أهمية نقد تنميط الأذواق والفنون في عالمنا المعاصر حيث المردود المادي للأعمال الفنية مهم أكثر من خلق تنوع محمود في التعبير والتجريب الفني. وخُتِمَت الكراسة بسؤال الخوف من الاختلاف الذي رأينا أنه يعود ويتفاقم كل يوم، لاسيما إبان الأزمات العالمية المعاصرة، التي تنتج أحداثًا مثل كراهية الأجانب والمهاجرين واللاجئين.

مقـدِّمـة

يستأثرُ موضوعُ الاختلاف باهتمام الكثير منَ المفكِّرين والمثقَّفين والكُتّاب؛ لِما يحتويه المفهومُ من أبعاد سياسيَّة واجتماعيَّة إلى جانب الإشكالات الفكريَّة التي يثيرُها، ولأنَّهُ أيضًا آليَّةٌ نظريَّةٌ لفهم التحوُّلات المعاصرة في الثقافة والسياسة والدين وغيرها، وقيمةٌ أخلاقيَّةٌ تساعدُ في نقد التشوُّهات التي لَحِقَت العلاقاتِ الإنسانيَّةَ، علاقاتٌ باتَ يطبعُها التشدُّدُ والتعصُّبُ والعنفُ بشتّى أشكاله من كراهية وعدوانيَّة واحتقار وطرد وقتل.

يهدفُ هذا الكتابُ إلى دراسة الموضوع من زاوية فلسفيَّة نتوقَّفُ فيها عند أهمِّ الإشكالات والقضايا التي يطرحُها المفهومُ فلسفيًّا، ويتنازعُ الفلاسفةُ المعاصرون دلالاتِه، متوسِّلين منهجَ المقارنة وتقريب الأفكار بالتركيز على البُعد الملموس والتاريخيّ لفكرة الاختلاف، والوقوف عند قِيَمِها الأخلاقيَّة وَعُمقِها الجماليّ ورهاناتِها السياسيَّة في عالم يُصارعُ ضدَّ انتشار الحُروب والنَّعرات القَبَلِيَّةِ والعِرقِيَّةِ والتعصُّبِ الديني.

نقترحُ تقسيمَ الكتابِ، تبعًا لذلك، إلى ثلاثة مباحثَ أساسيَّة. فبعد أن خصَّصنا مقدِّمةً مفاهيميَّةً تروم التعريفَ بمعنى لفظ الاختلاف ودلالته، وبما يُسَمّى بفلسفة (أو فلسفات) الاختلاف، انتقلنا في الفصل

الأوَّل للحديث عن المشكلات التي تطرحُها معرفةُ المُختَلِف، ثقافتِهِ وَهُوِيَّتِه، وكيف عَمِلَت بعضُ العلوم الإنسانيَّة، مثل الأنثربولوجيا، على مساءلة العلاقات بين المجتمعات التي تجمعُ بينها وحدةُ الانتماء إلى النوع، ويميّزُ بعضُها عن بعض الانتماءُ الثقافيُّ والهُوِيّاتِيُّ، ويتنازعُها الإحساسُ بالكونيَّة الإنسانويَّة والخصوصيَّة الاجتماعيَّة، وهي تتردَّدُ بين الهَفوِ إلى الإنسان ككائن يتعالى عن الاختلافات من جهة، ونزعةِ التمركُزِ حول الذات من جهة ثانية. أما الفصلُ الثاني، فكان فرصةً لمناقشة تعدُّديَّة الرُّؤى في الأخلاق والسياسة، والدلالات المختلفة لمفاهيم العدالة والديمقراطيَّة، والقيم الأخلاقيَّة والعلاقة مع الجسد (أُنثى/ ذكر)، وكيف أنَّ الاختلاف قيمةٌ اجتماعيَّةٌ وأخلاقيَّةٌ وسياسيَّة، خصوصًا، في المجتمعات التي صارت تعدُّديَّة، أو التي تسيرُ في اتِّجاه أن تكون كذلك. وحاول الفصلُ الثالثُ الحديثَ عن أثر الاختلاف في تنوُّع التعابير الفنيَّة والأحكام الجماليَّة، وأهميَّة نقد تنميط الأذواق والفنون في عالم رأسماليٍّ يَهُمُّهُ المردودُ الماديُّ للأعمال الفنيَّة أكثرَ مما يَهُمُّهُ خلقُ تنوُّع محمود في التعبير والتجريب الفنيّ، كما بيَّنا فيه أنَّ الفلسفةَ هي أيضًا خِطابٌ في الاختلاف. وأمام هذه التحوُّلات الفكريَّة والجماليَّة صار لازمًا تغييرُ علاقتها باللُّغة وباللسان؛ أي أن تصيرَ الفلسفةُ بدورها أسلوبًا في الكتابة. وارتأينا أن نَختِمَ هذه الكُرّاسَةَ بسؤال الخوف منَ

الاختلاف الذي رأينا أنَّهُ يعودُ ويتفاقَمُ كلَّ يوم، خصوصًا في لحظة الأزمات العالميَّة، ولنا في أحداث كراهية الأجانب والمهاجرين واللاجئين أمثلةٌ علَى هذا الرّهاب الذي لم تستطع الإنسانيَّةُ القضاءَ عليه رَغمَ كلِّ التقدُّم الملحوظ في احترام حقوق الإنسان، وكأنَّ فكرةَ المواطن الكونيّ، أمام كلِّ هذا الشُّعور المتجدِّد بالغرابة والإقصاء، ما زالت حُلُمًا بعيدَ المنال.

تمهيـد

1- الوحدةُ والاختلاف

تُجاوِرُ مصطلحَ الاختلاف مرادفاتٌ أُخرى لا تقلُّ عنه غموضًا، ففي الإغريقيَّة يعني لفظُ الاختلاف (diaforà)[1]: الاختلاف والتنوُّع (diversité، Variété) والخلاف (différend)، كما يعني التأرجُحَ بين جهة وأُخرى، ومنه (diaphérô) وتعني شَتَّتَ وَبَعثَرَ وَنَشَرَ وَفَتَّت. وهي المعاني نفسُها التي نجدُها في اللاتينيَّة[2]: فـ (différence) من (différentia)، وتعني الاختلافَ والتباين، ومنه (différô)، وتعني قلبَ الشيء على عكسِه، شَتَّتَ وَفَتَّتَ (disséminer) و (disperser) وأذاعَ وَنَشَرَ، كما يعني حالةَ الشخص وهو تتجاذَبُهُ مشاعرُ مُتباينَةٌ، بل ويعني أيضًا أجَّلَ (différer). وفي لسان العرب[3] نرى أنَّ الاختلاف من خلف، ما يكون ويأتي بعدَ الشيء (ضدَّ قُدّام) وبدَلُه، ومنه خليفةٌ وَخِلفةٌ (النَّسل)، والخلافُ "المخالفة" و"المضادة"، وبهذا يمكنُ أن نستنتجَ من جذر "خلف" معانِيَ

1 Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1895. P. 497.

2 Gaffiot, Félix, *Dictionnaire Latin Français*, Hachette, Paris, 1934, P. 523.

3 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، دار المعارف، 1970 ، ص.ص 1234 -1243، (خلف).

التبدُّل والتغيُّر. فبينَ الاستحالة والتضادِّ في اللسان العربي، والتَّشَتُّتُ والتَّفَرُّقَ في غيره، يلتقي المعجمُ العربيُّ والمعجمُ الإغريقيُّ واللاتينيُّ في وصف الاختلاف الذي يصيرُ بذلك نقيضَ الوحدة، بل قُلْ إنَّهُ الوحدةُ التي تَنحَلُّ إلى أجزاء، من حيثُ إنَّهُ ما يقابلُ التَمَاثُلَ والشَّبَهَ والمشاكَلَة. وإن أردنا التمييزَ بين الاختلاف والتعدُّد قلنا إنَّ التعدُّدَ لا يدلُّ دائمًا على التغيُّر، فقد يكون مجرَّدَ تَكرارٍ لصورة الشيء نفسِه؛ أما التنوُّع فقد يكون صفةَ ما هو مختلف؛ لأنَّ التنوُّعَ، من النوع، يدلُّ على التغيُّر أكثرَ من التعدُّد، فقد تكون الأشياءُ متعدِّدةً ومتماثلةً؛ أي غيرَ متنوّعة؛ وَمِنْ ثَمَّ يكونُ التنوُّعُ مَزِيَّةَ إيجابٍ أكثَر من التعدُّد الذي قد يكون مجرَّدَ كثرةٍ في العدد دون أن يكون في ذلك أثرٌ قويٌّ في سِمة الشيء، فالتعدُّدُ على خلاف التنوُّع، هو مُمَاثَلَةٌ لا تغيُّرَ فيها من حيثُ "الجوهرُ" و"الأصل".

منَ المفارقات التي تواجِهُ فكرةَ الاختلاف، فلسفيًّا، وجودُ مبدأ ثانويٍّ إلى جانب الواحد (l'Un)؛ حيثُ لا يمكن فهمُ هذا المبدأ الجديد من غير مقارنَتِهِ بمبدأ الواحد نفسِه؛ أي لا يمكنُ فهمُه، كما لاحظَهُ François Laruelle، عبرَ الاختلاف ذاتِه، بل عبرَ الواحد، وقد "رمَّمتُ ماهيَّتَهُ الأصليَّة"[1]؛ لذلك يَقبَلُ هذا المبدأ الثانويُّ؛ أي الاختلاف، بالقولِ

1 Laruelle, François, *Les philosophies de la différence, Introduction critique*, PUF, Paris, 1986, P. 14.

بوجود واقع، لكنَّهُ يرفضُ أن يكون هذا الواقعُ وحدة، بل "كاختلاف لِتَعالٍ مُطلَق، فهو ليس إسقاطًا (على فضاء معيَّن) أو اختلافًا أفقيًّا، بل كَتَعالٍ غيرِ منعكسٍ وبدون موقع"؛ أي إنَّهُ لا يجدُ له أثرًا في أشياءَ محدَّدةٍ خارجَ العالَم أو داخلَه؛ لأنه شتيت (divers)، وَمِنْ ثَمَّ فهو "تَعالٍ راديكاليٌّ، لن يكون بحوزةِ الواحد أبدًا"؛ لأنَّهُ خارج الماهيَّة؛ أي الوحدة، وأثرٌ بالسَّلب لها، بما أنَّهُ ليس امتدادًا طبيعيًّا لها، بل هو قذفٌ واطراحٌ وإبعادٌ لها. لذلك كانت آثارُهُ، المختلفةُ والمباينةُ، حَسَبَ **لاريل** La-ruelle، في "الوجود (Etre) وفي كلِّ البنيات المنشغلة بالوجود والأفكار (ontologico-idéelles)، ومنها الخاصَّةُ بالاختلاف الاحتماليّ وبالعبثيَّة"[1]. وصارت الفلسفةُ، بما هي تفكيرٌ في هذه البنيات، عاجزةً عن الجزم، عنوانُها الحَيرةُ والتردُّدُ واللايقين (indécision)؛ أي هي ما لا يمكنُ البتُّ فيه (indécidable). لماذا؟ لأنَّ البتَّ في صدق القضايا أو نفيِها والحكمَ على الأفكار يحتاجُ إلى منطق؛ أي إلى نظريَّة وَنَسَق؛ أي آلةٍ قادرةٍ على استيعاب التحوُّلات ونقلها إلى بؤرة واحدة.

وكأنَّ التفكيرَ في الاختلاف لن يستقيمَ إلّا إن أدركنا أنَّهُ فكرٌ بمبدأين (من غير أن يتعلَّقَ الأمرُ بثنائيَّتي الواحد والتعدُّد) على نمط إحراجي (مأزقي aporétique)، لا نفصلُ فيه التفكيرَ، بما هو نظامٌ، عن أسلوب

1 Laruelle, François, *Les philosophies de la différence,* P. 14

يغلُبُ عليه منطقٌ خاصٌّ منَ الإحراج. يطمحُ فكرُ الاختلاف، في راديكاليَّته هذه، إلى ألّا يكون، في إطار الميتافيزيقا الإغريقيَّة - الغربيَّة، مجرَّدَ "إتمام أو تقويم وتصحيح، أو مجرَّدَ تفكيكٍ أو حتى إلحاق يخصُّ العديدَ منَ التجارب العصيبة (في الوجود والنصِّ والسُّلطة والرغبة والسياسة والإثيقا)"[1]؛ أي تلك التجارِبُ التي حاولَ الغربُ بها غسلَ عارٍ وعاهةٍ خُلُقِيَّة؛ للتخلُّص من الفكر الذي يفكِّرُ بثنائيَّة موحَّدة تعملُ بمنطق تركيب الأضداد وتوحيدها؛ حيث أفسد الجدلُ على الفكر فرصةَ علاج هذه الجروح التي عاناها الغربُ. لهذا ليس الاختلافُ مجرَّدَ مقولةٍ أو فكرة، بل إنَّهُ عمليَّةُ بناءٍ و"تركيب Syntaxe للُّغة"[2]؛ أي طريقةً جديدةً في مفصلة اللُّغة الفلسفيَّة؛ لأنَّهُ لا يمكنُ أن تكون هناك طرائقُ جديدةٌ في التفكير، "بمنطق جديد بعد منطق التناقض (الجدل)، والوجود والبنية"[3]، من دون أن يكون هناك نمطٌ جديدٌ منَ اللُّغة، معَ ما يتبَعُ ذلك من "قوَّة نقديَّة وإحساس باللوينات، وبالتعدُّديَّة وبالإيجابيَّة"[4]؛ فقد فكَّرَ الغربُ في المدينة (Polis)، والطبيعة (Physis) ونظام الكون (Kosmos) تحت اسم الشبيهِ والمثيل (le même)، الذي هو أداةُ ربط وتنظيم لهذه

1 Laruelle, *Les philosophies de la différence*, p. 14

2 Ibid., P.16

3 Ibid.

4 Ibid., P.17

الموجودات في الواحد[1]؛ لذا لم يَكُن بإمكان الاختلاف، الذي جعلَ من هدم سُلطويَّة المبدأ (Archai) هدفَهُ كما هو الأمر عند دريدا، أن "يدَّعي أنَّهُ اسمٌ آخَرُ لأصل ما؛ لأنَّهُ ليس مقولةً ميتافيزيقيَّةً تحصلُ على صِدقها من كونها تُحيلُ على أصل مفترض"؛ إذ عليه أن يكون ضدَّ "الخطاب الميتافيزيقيِّ الذي لا يحقِّقُ صلاحيَّتَهُ إلّا من قدرته على إنشاء المبادئ"[2].

اشترط الاختلافُ على نفسِه؛ لكي يملكَ "قوَّةَ قرار فلسفي" حاسم، أن يتوقَّف عن أن يكون وسيلةً ثانويَّةً وجزئيَّة؛ أي "مقولةً من مقولات "الوجود" أو "الوحدة"[3]، وذلك بأن يتمكَّنَ من تحديد موضوع تفكير خاصٍّ به، وأن يصوغَ لُغةً بتركيب فريد. فمنبعُ استقلاليَّتِهِ هو أن يُبدع "تجرِبةً فريدةً لا تعيدُ تَكرارَ مقولاتٍ مثل العدم في مقابل المتطابق معَ ذاته (الوجود)، بل كان عليه أن يبدعَ "التعديمnéantir " معَ هايدغر، باتوس المسافة (distanz) والهرميَّة لدى نيتشه، و"اللا(؟) وجود" معَ دولوز، والإخْلَافُ (différance) معَ دريدا، والخلاف (Le différend) عند ليوتار[4]. لم يحصل الاختلافُ على قوَّته بِوَصفِهِ فكرًا إلّا حينما

1 Laruelle, *Les philosophies de la différence*,. P.22

2 Vattimo, Gianni, *The adventure of difference, Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. The Johns Hopkins University Press, 1993, P. 139.

3 Laruelle, François, *Les philosophies de la différence,* P.18

4 Ibid., P.19

قوَّضَ كلٌّ من **هايدغر ونيتشه**، وبعدَهُما **دولوز وليوتار ودريدا**، معنى المبدأ ذاته، فأمسى الاختلافُ اسمًا نُعبّرُ به عن "كوكبة" منَ المفكّرين المعاصرين تربطُ بينَهم علاقاتٌ مُعقَّدَةٌ قد تكون على شكل حالةٍ منَ الجيرة (**نيتشه وهايدغر**)، أو على نمط تشديد طرائق التساؤل وتسريعها وتأزيمها (**فوكو، دولوز، دريدا**...)[1]. ولقد كان الباعثُ على وجود هذه الممارسة الفكريَّة الجديدة التي ملأت أُفُقَنا الفلسفيَّ تلك الفراغات التي وجدتها في متون الفكر، مثل المدلول والنصيَّة والرَّغبة والسُّلطة والتمثُّل[2]. لكنَّها ليست فراغاتٍ تُملَأُ بمعانٍ قَبلِيَّة، وإلّا كان بالإمكان مَلْءُ هذا الشُّغور بسلاسة لا تتطلَّبُ مجهودًا، ولأنَّ هذه المتونَ نفسَها تشكَّلت بناءً على مبادئَ عامَّةٍ اعتقدت أنَّها تستنفِدُ بآلتها النظريَّة كلَّ شيء، من مفاهيمَ وتمثُّلات؛ لِذا فقوَّةُ التفكيك، مثلًا، تكمُنُ في إنتاجه للإستعارات والسيمولاكرات في مُحاكاة ساخرة للميتافزيقا؛ لأنَّ السيمولاكر بلا أصل، ينعدمُ فيه التجانُسُ وإلّا صارَ مجرَّدَ "إعادة إنتاج للميثولوجيات الميتافيزيقيَّة نفسِها"[3]، فالصُّوَرُ التي يدعونا الاختلافُ إلى رؤيتها لا تفاضُلَ ولا هَرَمِيَّةَ بينها.

1 Laruelle, *Les philosophies de la différence*, P.16

2 Ibid., P. 17

3 Vattimo, *The adventure of difference, Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, P.145

ليس غريبًا، إذن، أن يُصِرَّ **دولوز**، في غيرِ مرَّة، على تأكيد أنَّ الفكرَ الذي ننتمي إليه اليومَ فكرُ ضياع الهُوِيّات؛ لأن "العالمَ الحديثَ هو عالم السيمولاكرات"[1] (Simulacres)؛ لذلك يجب التفكيرُ في الاختلاف في ذاته؛ أي المختلف مع المختلف، لا بربطه بالشبيه والمثيل (le même) وبالسلبي؛ أي بالنفي؛ لأنَّهُ وبعد "الاختلاف الأنطولوجي عند هايدغر والبنيويَّة التي توزِّعُ الخصائص الفارقيَّة التي تتعايشُ في الفضاء نفسه، والرواية المعاصرة التي صارت تدورُ حول الاختلاف والتّكرار، واكتشاف قوَّة التَّكرار الذي توجدُ في اللاوعي وفي اللغة وفي الفن"، لا يمكنُ الاستمرارُ في التفكير بمنطق الجدل والتركيب؛ حيث يتحلَّلَ التناقضُ عند هيغل، ويجدُ حَلَّه، وينفضُ الاختلافَ بإرجاعه إلى أساس[2] حيث يُشَكِّلُ النفيُّ والإثباتُ (أو السلبُ والإيجابُ) وحدةً وصيرورة. فهذه التحوُّلات بمثابة علامات على ميلاد "نزعة مضادة للهيغيليَّة المعمّمة" بعد أن احتلَّ "الاختلافُ والتَّكرارُ مكانَ المطابق والسلبي، ومحلَّ الهُوِيَّة والتناقض". وعليه، فلا يعني الاختلافُ دائمًا وجودًا مسبقًا لما هو سلبي؛ إذ لا يصحُّ الاعتقادُ بوجود التناقض والتنافر معَ المختلف إلّا لو آمنا بوجود مطلق ما؛ لأنَّ المختلفَ صيرورةٌ لا تتوقَّف عن التغيُّر، مثلما التَّكرار صيرورةٌ

1 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, P. 1.

2 Ibid., P. 64

تستمرُّ في التَّكرار، و"مَهَمَّةُ الحياة أن تجعل كلَّ التَّكرارات تتعايشُ في فضاء يتوزَّعُ فيه الاختلافُ"[1]. قد يظهرُ من ذلك أنَّ الاختلاف نقيضُ التَّكرار، أو أنَّ التَّكرارَ خِلافُ الاختلاف، بينما الصَّوابُ هو أنَّ التَّكرارَ لا يكون كذلك؛ أي تكرارًا، إلّا مقارنةً مع شيء فريد ووحيد لا شبيهَ ولا مكافئَ له"[2]، بل إنَّ التَّكرارَ علامةٌ على "كونيَّة الفريد"[3]، من حيثُ إنَّهُ يُعَبِّرُ عن "انتهاك" لهذه الفرادة ومخالفة واختلاف عنها. فالعودُ الأبديُّ عند **نيتشه** والاستعادة[4] (La reprise) عند **كيركارد**، ليست عودةً للشيء نفسِه؛ أي للشبيه والمماثل والكفء، بل إنَّهُ يقولُ عن نفسه إنَّهُ عالَمٌ بلا هُوِيَّة أولى، بدون أصل سابق، بلا سابق ولا لاحق. إنَّهُ "عالَمٌ أساسُهُ الاختلاف؛ حيث يقوم كل شيء على وجود فوارقَ في الاختلافات التي يردِّدُ بعضُها بعضًا إلى ما لا نهاية"[5]، وكأنَّنا -بصيغة أُخرى- أمام عَود دائم للاختلاف. هكذا يتميَّزُ الاختلافُ عامَّةً عن التنوُّع (diversité) والغيريَّة (altérité)؛ لأنَّ الاختلاف يكون جذريًّا حينما يكون أكبرَ

1 Deleuze, *Différence et répétition*, P.2

2 Ibid., P.7

3 Ibid., P.9

4 Kierkegaard, Søren, *La reprise*, Flammarion, Paris, 2008.

5 Deleuze, *Différence et répétition*, P. 311.

وأكثرَ اكتمالًا، كما يقولُ أرسطو، فيكون هذا "الاختلافُ هو التضاد"[1] نفسُه، ما دام ليس تركيبًا يجمعُ كلَّ الفرادات في وحدة والاختلافات في مفهوم كوني، فإما أن يكون الاختلافُ على نمط "قطائع في الاستمراريَّة؛ أي في سلسلة التشابُهات، أو أن يكون تصدُّعاتٍ لا يمكن رأبُها بين تلك البنيات المتماثلة"[2]؛ لأنَّ عوالِمَ الاختلاف لا متقايسة، بلا أصلٌ جامع.

ما مَهَمَّةُ الفلسفة إذن، وقد صارت اختلافًا؟ إنَّهُ: "قلبُ الأفلاطونيَّة"، قلبٌ حتى وإن "حافظ على بعض سِمات الأفلاطونيَّة، إلّا أنَّ ذلك ليس شيئًا سلبيًّا، بل إنَّهُ لأمرٌ مُستَحَبٌّ"[3]. ومنه أن نرفعَ الاختلافَ إلى مستوى قوَّة الواحد (l'Un) والمماثل والشبيه بل وحتى السلبي. فقد اهتجست الأفلاطونيَّة بالبحث عن التمييز بين " الشيء - ذاته" والسيمولاكرات، لكن وبدل التفكير في الاختلاف ذاته عَمَدَت إلى ارجاعه إلى أساس وربطته بالشيء ذاته؛ أي بالمثيل؛ لذلك "فقلبُ الأفلاطونيَّة هو أن ننكرَ أسبقيَّةَ الأصل على النسخة والنموذج على الصورة، وأن نمدح مملكةَ السيمولاكرات والظلال (الانعكاسات

1 Deleuze, *Différence et répétition*, P. 46

2 Ibid., P. 52

3 Ibid., P.82-83

reflets)"[1]. ولعلَّ تجربةَ السوفسطائيِّ خيرٌ دليلٍ على رهان هجوم الأفلاطونيَّة على السيمولاكر والصُّور؛ فقد أدرك تيتاوس (Théétète) أن السوفسطائيَّ دائمُ التحوُّل، وكأنَّهُ مَسْخٌ[2]، لا طبيعةَ ثابتةً ولا ماهيةَ له، ومن ثَمَّ يصعُبُ تعريفُهُ أو تحديدُهُ بدقَّة، بينما "تقولُ الفلسفةُ الشيءَ نفسَه ولا تحيدُ عما تثبتُه"[3]. فلا يُعلِّمُ السوفسطائيُّ سوى السيمولاكرات؛ لأنَّهُ يشتغلُ داخلَ الجنس الخياليِّ الذي يخلقُ صورًا، ويتوسَّلُ فَنَّ (تِقنيَّة) الأوهام والتخيُّلات[4]. وحينما نمدحُ السيمولاكر علينا ألّا نتجاهلَ قوَّةَ الاختلاف الكامنة فيه من حيثُ هو "النَّسَقُ؛ حيث يعودُ المختلفُ إلى المختلف عبرَ الاختلاف ذاته"[5].

2- قضايا وسمات فلسفات الاختلاف

أشرنا سلفًا إلى أن الاختلاف بالنسبة إلى الفلاسفة المعاصرين: **فوكو ودولوز ودريدا وليوتار ونانسي** لم يكن ليملك كل تلك القوة إلا

1 Deleuze, *Différence et répétition*, P.91-92

2 Platon, Le Sophiste, *in : (Sophiste, Politique, philèbe…),* tr. E.Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.

3 Platon, Gorgias, trad. *M. Canto-Sperber*, Flammarion, Paris,1993..

4 Platon, Gorgias, trad. *M. Canto-Sperber*, 236b, 239c-d, 268c-d.

5 Deleuze, *Différence et répétition*, P.355

بفضل فلاسفة مثل **هايدغر ونيتشه** طبعًا، لكن هناك أسماء أخرى لها الأثر نفسه، وربما بشكل مختلف، على طريقة التفكير في التعددية والإبداعية خاصة. وهنا يمكن استحضار **أدورنو** في نقده الشهير، رفقة **هوركايمر**، لهيمنة التشييء والتنميط (Standardisation) الثقافي، وهو ما كان له أثر ملحوظ لاسيما على **ليوتار**. وقد شكل مفهومي العقل الأداتي والصناعة الثقافية[1] الكلمات المفاتيح لفهم التحولات العميقة على مستوى إنتاج الثقافة وبناء العلاقات الاجتماعية، لأن الصناعة الثقافية يهيمن عليها هذا البعد الواحد من أبعاد عملية التشييء التي تلتهم الابداع الفكري والفني حينما يسود مبدأ التبضيع، وتلغى استقلالية العمل الفني، ويدخل المجتمع، في الأخير، إلى وضعية اغتراب عام. هذا النوع من الإنتاجية الربحية تقوم على التزييف والمحاكاة والتماثل والجماهيرية التي بسببها تفقد الأشياء والبشر أصالتها وتفردها نظرًا لهيمنة منطق السوق، فيتحول الأفراد إلى مستهلكين لا إلى قرآء أو متلقين، ويصير الفن مجرد "تقنية بروبغاندا". صحيح أن مصادر أفكار **أدورنو** تجمع بين مفاهيم العقلانية الغائية-الحداثية (**فيبر**) والتشييء والاستلاب وعبادة السلع (**ماركس**)، إلا أن ذلك نبه فلاسفة الاختلاف إلى قدرة المؤسسات على التحكم في الثقافة والمعرفة (**فوكو**)؛ وإفراغ

1 Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

الفنون والآداب من أبعادها الجمالية والنقدية (**دولوز وليوتار**)؛ وهيمنة الثنائيات النظرية الاختزالية على التفكير (**دريدا**).

يلاحظ قارئ نصوص فلاسفة الاختلاف أيضًا أن هناك نقد ثابت لمبدأ الشمولية في دلالتيه العملية والسياسية، حيث يرفض هؤلاء الشمولية بمعناها الإبستمولوجي (Holisme) التي تتجسد في عمومية النظرية بوصفها أداة فهم وتفسير ومعرفة مطلقة تدعي بلوغها الشامل والكلي والعامّ؛ والشمولية في صيغتها السياسية (أي الكليانية -Totali tarisme) وإن كان أن كل شمولية -على الأقل في صيغتها السياسية- كانت ضد كونية ما، لكنها تنطلق بشكل مفارق من كونية معينة[1]. وقد استخدم **ليوتار** مثلا مصطلح الحكايات الكبرى للدلالة على نظريات فكرية وسياسية مثل الاشتراكية والليبرالية الأنوارية، لأنها تمعن في نفي الاختلافاتِ الملموسةَ والواقعيةَ وتجاهل تلك الفرادات التي تتمنع عن كل تعميم، ولاسيما بعد أن سار التطور العلمي في نهج النسبية والاحتمالية أكثر مما سار في نهج يعمد الإطلاقية.

لقد كانت الغاية عموما في فلسفة الاختلاف، من **فوكو** إلى **جان-لوك نانسي**، هي منْحَ الكلام لأشكال قصية وعصية من اللغة والسلوك

1 Arendt, Hannah, *Le système totalitaire,* Seuil 2002 ,(1972), P.240-P.284 sqq.

أُجبرت ظاهريًّا على الصمت من طرف نظام النسق: كالحمق، التهميش، الإقصاء، الانشقاق، أو بشكل أوسع: كل ما هو مباين ومختلف. بمعنى أن الرهان كان هو إلقاء الضوء على مجالات مظلمة لا تسلَّط عليها الأضواء كفاية مثلما هو شأن قضايا عامة ومهمة، ما حدا ببعض الدارسين إلى الحديث عن وجود "سينوغرافيا مضادة-للهيغيلية"[1] في فلسفات الاختلاف.

إن فلسفات الاختلاف التي رأت النور في ستينيات القرن الماضي، وعلى الرغم من أهمية الطرائق والمناهج المستعارة من **لودفيغ فيورباخ** (Ludwig Feuerbach) و**ماركس** و**نيتشه** و**سورين كيركغارد** (Søren Kierkegaard)، الذين فكروا ضد **هيغل**، "فإنها امتدت خارج كل علاقة بهيغل، واستشعرت الفخ الهيغيلي"[2] الذي يستوعب ويمتص كل من يحوم حوله أو يجاوره؛ لذلك، اخترقت هذه الفلسفات ثغور الخطاب النظري حينما طرحت أسئلة عن "الصوت (**دريدا**)، الأنثروبولوجيا (**فوكو**)، الحياة (**دولوز**)، الحكايات الشاملة (**ليوتار**). ولقد وعت بخطورة مصطلحات التسييج، النهاية، التوحيد، التجانس، التي تلتقي

1 Ruby, Christian, *Les archipels de la différence*, Editions du Félin, Paris, 1990, P.15.

2 Lyotard, Jean François, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983, P.161.

كلها في المفهوم المحوري للنسق"[1]، فالتركيب الهيغيلي يشكل الحركة نفسها التي تنعش من الداخل إرادة الشمولية، التي ستعلن عما قريب أنها كليانية"[2]؛ لأن هذا "الفخ" الهيغيلي يشبه نسيج عنكبوت في عموميته وشموليته، حيث يزعم أن "ما تمَّ أو يمكن التفكير فيه ينزلق وسط زَرَدَات نسيج معَد سلفًا، ويوجد على شكل نمط عام من الإلحاق والتضمين"[3]، فلم يسمح المفهوم للفكر وحده بـ"أن يستوعب ويحتوي كل الواقع، لكن أيضًا بأن يعدمه في غيريته ذاتها". وقد حصل النفي بذلك على ميزة "أداة أسطورية توقف دينامية الأضداد... لصالح تركيب يصالح (ويناغم بينها)، فلا يتحدد وجوده فحسب على أساس قوته وقدرته على التحرك، لكن أيضًا -من خلال المفارقة- على "إعلان النهاية"[4]، أي نهاية الفلسفة والفن والدين.

لهذا كان لفلسفات الاختلاف انشغالان أساسيان، ومترابطان ويخترقان كل نصوص الاختلاف: **أولهما** نقد برنامج المعرفة المطلقة، مع نتائجه الجدلية ومظاهر نسقه وآلية النفي التي بها يستحوذ على

1 Lyotard, *Le différend*, P19.

2 Ibid., P24.

3 Ibid., P25.

4 Ibid., P29.

المغاير؛ وثانيهما نقد مطلب وجود مجتمع شفاف متصالح مع ذاته بفضل الدولة، في نهاية مسار الروح، وتاريخ يسلم ببداهة معنًى[1] موجود سلفًا، حيث ستجد كل الأسئلة، مهما كانت أشكالها وموضوعاتها، حلها في السعادة النهائية، التي فيها لن نحتاج إلى أي انشطارات أو اضطرابات أو نداءات خارجية، من هنا كانت النتيجة على شكل رجع صدى لحكاية النسق: الغائية والشمولية. لهذا لا يحقق الجدل، الذي يقوم على التجاوز والتضمين، كماله إلا حينما يستنفد كل غيرية[2] ويمحوها ويبطل أثرها.

إن السؤال الأخطر الذي لاحظته هذه الفلسفات هو الربط في فلسفة هيغل بين الجدل بآثاره ونتائجه، وبين مطلب مزدوج: تحقيق تاريخ توفيقي في نهاية مسار الروح وإرساء مجتمع شفاف يتأسس في نهاية هذا المسار. لهذا، لن يجد **فوكو** في وهم الشفافية الاجتماعية سوى خرافة، لأنها تقول إن الجسم السياسي ينبني على تقتير، خارج الانشقاقات اللانهائية، للشكل الطبيعي للانسجام الأزلي والدائم بين المواطنين. كان رهان **فوكو** هو وضع الحوادث في تقطعها وفي أنماط خاصة لن تتمكن أي ثيولوجيا من اختزالها إلى المعنى الأحادي، وتشكيل زمنية "لا تَعِدُ بعودة أي فجر" ينبئُ بميلاد جديد أو نهضة ما، ولا

1 Lyotard, *Le différend*, P22.

2 Ruby,Christian, *Les archipels de la différence*, P.34-40.

البحث عن وحدة الخيط الداخلي للتاريخ الساعي نحو الاكتمال بدعوى أنه يحمل هذا الاكتمال نفسه في أحشائه منذ البداية. لهذا هجرت الأركيولوجيا مع **فوكو** تنظيم التعاقبات من أجل رؤية التجاورات والتضايفات والتقاطعات، بغاية منح المنظورات "اللاتاريخية" الحق في "التعبير عن نفسها". "اتضح الآن أن الشمولية كليانية، تمنح المفتاح لتشريح اجتماعي بوليسي، وأيضًا لتصور مجتمع قمعي وعظامي (Pa-ranoïaque)". بهذا كانت شمولية هيغل سابقة على كل الشموليات المماثلة واللاحقة (الشيوعية والليبرالية).

ينبغي إذًا، من أجل ممارسة الاختلاف وتطبيقه، الانتباه أولًا إلى الطريقة التي يعتدي بها النسق، النظري-الشمولي، على التعددية والغيرية، وكيف يتم تقليص التعددية إلى جماهير وحشود هلامية، وذلك من خلال فحص أشكال الضَّعف البنيوية في الشمولية الاجتماعية، ثم كشف أن مؤسسات الأجهزة الاجتماعية ليست مترابطة مهما اعتقد النسق، كما أنها لا تخضع لهرمية، ولا تجبرنا على أن نسلك وجهة واحدة للتطور، لكنها ترسم بالأحرى نمطًا من التفتت في التقاطعات بدون مقياس مشترك. الشيء الذي يجبرنا على اكتشاف أنه في أي مجتمع هناك دومًا قاعدة سفلى غير منتظمة، ومتعددة، ومتنافرة وأن هناك "ضحايا نسق تحاول أجهزة الدولة أن تمارس عليها ميكانيزمات" لطيفة

وفاعلة (لأن عنفها يتغلف بالرموز)، ثم "أن ندعم فعليًّا صراخ ضحايا النسق أنفسهم"[1]. ويعد كتاب **الخلاف لليوتار** أنموذجًا، من دون أن يكون نظرية، فرصة لنقْلِ تجربة لهؤلاء الضحايا والاصغاء إليهم.

لقد أيقظت فلسفات الاختلاف خطورة هذا التماهي مع هوية ما ومبدأ الوحدة والشمولية الذي استبد وترسخ في الأذهان كأرض صلبة تفرض ذاتها على كل تحليل للواقع والفكر، للإنسان والعالم. أمام وضع مثل هذا لن تجد الأصوات القادمة من الهامش صداها في ساحة رسم النسق، أو حدودها وقواعدها سلفًا: الكولونيالي في مقابل الأهالي (السكان المحليين) أنموذجًا، وهو ما انتبهت إليه منذ سنوات ما سمي بالدراسات الديكولونيالية، بعد الدراسات مابعد الكولونيالية والدراسات الثقافية (**فرانس فانون، ألبير ميمي، إدوارد سعيد، شاندرا موهانتي وغاياتري سبيفاك**...).

تقوم فلسفات الاختلاف على "إثيقا الانشقاق"، أي على حركة التحرر وفك الارتباط والتخلص من التزام بسياسة التنميط، بهدف تبني "العصيان" و"المقاومة" و"التمرد" الذاتي، فلا يمكن توحيد حقل الخلافات التي لا تكون إلا متعددة، مشتتة، مفتتة، فالانشقاقان الثقافي

1 Ruby, *Les archipels de la différence*, P.41.

والفكري يماثلان الانشقاق السياسي عن بلدان سياستها كليانية، لأنه "يلتمس الهوة التي تفصل الواقع عن الحقيقة الرسمية"[1] التي يروج لها النسق، حينما يجعل من الواقعي عقلانيًّا، ومن العقلاني واقعيًّا، من خلال سبر أغوار "المتن الفلسفي"، نيتشويًّا كان أو هايدغريًّا أم فرويديًّا... ودراسة نصوص "**جان جاك روسو**، و**أفلاطون**، و**كانط**، و**ماركي دو ساد** (Marquis de Sade)، و**أنطونان أرتو** (Antonin Artaud)، و**باتاي**، و**فيتغنشتاين** و**مالرو**... وغيرهم.

هذا التحرر من ربقة النسق، النظريات والنماذج الفكرية والشموليات السياسية، هو تحرر من سلطة أيديولوجيا الهوية. لهذا كان التفكير في الاختلاف مقاومة لعادة ترسخت في تاريخ الميتافيزيقا التي تبدأ من "أولوية الهوية" على الاختلاف والتمايز، فمنذ أفلاطون وأرسطو، كان ينظر إلى الاختلاف على أنه "وضعية شاذة وحالة لعنة"، بوصفها صورة عن شيء بلا-شكل (sans-forme)، بدون مبدأ، ووحشية وشر تهدد وحدة الذات وهويتها. وتبني فكر الاختلاف معناه المجاهرة بالتفكير في الجانب المظلم من الوجود، وفي كل ما يبدو غريبًا ويرفض أن يكون موضوع معرفةٍ، ويمتنع عن أي تجربة قابلة للتحليل. ومع ذلك، في كل مرة يبذل فيها جهد للتفكير في الاختلاف، إلا وظهر خطره

1 Ruby, *Les archipels de la différence*, P 79.

على التفكير الذي استكان لنمط معين من الأفكار والمبادئ التي تتجنب المباين والمعاكس، ومن ثم يسارع الفكر نفسه إلى إخضاع هذا النقيض لفكر الهوية. وكما سبق ذكره، يعود سبب هذا العائق إلى الديالكتيك الهيغيلي الذي يتصور الاختلاف على أنه شكل سلبي للهوية، ومنه يختزل الاختلاف إلى تناقض ينتهي حالما نفكر بجدية في مبدأ الهوية بما هي تطابق بين صور متنوعة للمبدأ نفسه.

هكذا أخذت فلسفات الاختلاف على عاتقها الاعتراف بمأزق تمثيل وعرض كل ما يرفض التمثيل، باسم الوحدة والتماثل، وتحملت كذلك المخاطرة في التفكير في الاختلاف الخالص الذي يَتَمنَّع عن أي ادماج سلس وأي تقليص إلى قانون عام. لقد أقر دولوز في مقدمة الترجمة الأمريكية لكتابه "الاختلاف والتكرار"[1] أنه وبعد دراسة **هيوم**، **سبينوزا**، **نيتشه**، و**بروست**، الذين أثاروا حماسه، كان هذا الكتاب أول نص حاول فيه "ممارسة الفلسفة(faire de la philosophie)"، رغم أن مُشكلتَيْ الاختلاف والتكرار لم تكن جديدة تمامًا، لأن تاريخ الفلسفة، لاسيما الفلسفة المعاصرة منه، كان يتناولها باستمرار. بل "وربما كان معظم الفلاسفة قد أخضعوا الاختلاف للهوية أو للمتشابه، أو للمضاد،

1 Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous*, Textes et entretiens, 1975-1995, Minuit, Paris, 2003, P. 280-283

أو للمماثل: فقد أدخلوا الاختلاف في هوية المفهوم، وحولوه إلى مفهوم، وتوصلوا إلى اختلاف مفاهيمي، ولكن ليس إلى مفهوم الاختلاف ذاته". بتعبير آخر خلطوا بين مفهوم الاختلاف والاختلاف المفاهيمي، ولم يتحدد المفهوم بوصفه تعبير خاص عن نفسه، أي بما هو اختلاف، وإنما كان البحث ينصب على تتبع التنويعات التي يعرفها المفهوم نفسه دون البحث عن التنوع والتغير نفسه.

لقد مال الفلاسفة سابقًا إلى التفكير في الاختلاف، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بإخضاعه للهوية-والتطابق(identité)، وللتشابه (-res semblance)، وللتعارض (l'opposition)، وللنظير(l'analogue)، على مستوى الفهم والادراك والوصف والحكم. و"هذا يعني أننا لا نفكر في الاختلاف في حد ذاته". وهذا هو ما لاحظنا كيف أن الجدل الهيغيلي بعد المنطق الأرسطي قد محاه بأن حول صيرورة الاختلاف إلى نظام في نسق يعيد تشكيل كل شيء سواء أكانت أفكارا أم وقائع. بل "ربما لم يكن الوضع أفضل بالنسبة للتكرار أيضًا، فنحن نفكر فيه بطريقة أخرى، على أنه المتطابق أو المماثل أو المتساوي أو المتعارض"، أي أن شيئان مثلا قد يختلفا لكنهما ينتميان مع ذلك للمفهوم نفسه، يكرران المفهوم نفسه في اختلافهما، وبالتالي لا يكون الاختلاف بينهما إلا فيما هو ظاهر بينما يظل الجوهر هو الرابط بينهما. هكذا ومن جديد يصير

التكرار اخفاء للتغيير دون أن يكون التكرار هو شرط وعنصر التغيير ذاته، أو دليلا على تنوع الفرادات وتعدد الحالات.

يستخلص دولوز أن واجب الفلسفة، أي الفلسفة التي تسائل الاختلاف والتكرار، هو أن تصنع "طريقتها الخاصة في التحدث عن العلوم والفنون، وكذلك في توقيع التحالف معها". والسبب أن الفلسفة اليوم لا تستطيع الادعاء بالتفوق، بل إنها تخلق وتعرض مفاهيمها الخاصة وهي تحاول استيعاب ما يمكنها من الدوال (fonctions) العلمية والتشكيلات (constructions) الفنية، لأن المفاهيم الفلسفية لا تختلط أبدًا بالدالة العلمية أو بالشكل الفني، ولكنها تتوافق معهما في مجال معين من العلوم وأسلوب معين من الفنون. والنتيجة هي أنه "لا يمكن للفلسفة أن تنشأ بشكل مستقل عن العلم أو الفن". ويجب على الفلسفة أن تتخلص من الصورة الكلاسيكية عن دور الفكر والمفكر، وذلك بالتشكيك في الصورة التي كنا نتصورها عن الفكر من حيث كونه ذو "طبيعة سليمة (حس سليم)، والمفكر ذو إرادة جيدة (يريد "طبعًا" الحقيقة) ونحدد العدو الذي يجب محاربته من أنه هو الخطأ، "لا شيء سوى الخطأ"، و"نفترض أن الحقيقة تتعلق بالحلول، أي المنطوقات (propositions) التي يمكن أن تصير إجابات". على الفكر الفلسفي أن يواجه، في مقابل ذلك، فرص لقائه المباغتة مع أشياء وقضايا "تهرب من

أي اعتراف بها" بما هي كذلك، أي بوصفها قضايا غير مدرجة في تصورات العقل والأنساق النظرية، وأن يواجه كذلك "أعداءه الحقيقيين، التي ليست هي الأخطاء، وأن يتمكن من "الوصول إلى ما يجبر على التفكير، أو ما ينتزع الفكر من خموله الطبيعي، ومن سوء نيته". الغاية من فلسفة الاختلاف هي، كما يقول دولوز، هي البحث عن "صورة جديدة للفكر، أو بالأحرى تحرير الفكر من الصور التي تسجنه".

يبدو تبعًا لهذا أن مفهوم الاختلاف فلسفيًا قبل أن يصبح مقولة مركزية في التفكير الأخلاقي والسياسي والأنثروبولوجي المعاصر، كان يُفهم لفترة طويلة بطريقة سلبية، منذ فلسفة اليونان القديمة، ولا سيما في فكر أفلاطون وأرسطو، حيث كان الاختلاف في المقام الأول نفيًا للهوية، ولم يُفكر فيه في ذاته، بل انطلاقًا من كائن آخر يمنحه الفكر اليوناني مكانة وجوديّة أعلى: ألا وهو المماثل، وهو نوع من المتماثل الذي يرتبط أساسا بمبدأ الواحد. من هذا المنظور يبدو الاختلاف، الذي ينتمي إلى الآخرية أو التغاير ويؤسس التعددية أو التعدد، على أنه وجود أدنى. وعلى أساس هذه "الميتافيزيقا" يتصور أرسطو أن الوجود الكامل والمطلق، من حيث هو الفكر الخالص الذي يفكر في نفسه، هو وحدة لا تتأثر بأي غيرية وبالتالي لا يؤثر عليها أي اختلاف، وهي مكتفية بذاتها تماما، وتحصر نفسها في المماثل، متجاهلة أي علاقة مع أي كان من غير ذاتها نفسها.

قللت هذه الميتافيزيقا، من خلال انتشارها على الصعيدين الأنثروبولوجي والمعياري[1]، من قيمة الاختلاف ليس في فهم محدد للأخلاق والسياسة فقط بل وحتى الحقيقة ذاتها، فالتفكير في الأخلاق عند أرسطو وجزء كبير من التقليد الأرسطي، ارتكز على التقليل من شأن الاختلاف، فواجب العدالة مثلا تم تصوره بناء على درجة التشابه بين الذات والآخر، "فالظلم يكون أشد خطورة عندما يكون موجهًا إلى الأصدقاء المقربين" كما يقول أرسطو في "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، و"على سبيل المثال، إن سلب صديق مالَه أخطر من سلب مواطن عادي، وإن رفض مساعدة أخ أخطر من رفض مساعدة غريب". الأمر نفسه يتكرر في تصور أرسطو للسياسة وهو ما يظهر جليا في حديثه عن العبودية، التي جعلها نتيجة للتناقض بين اليونانيين والمتوحشين (البرابرة)، أي بين الشعب الذي يعلن نفسه "متفوقًا" بطبيعته والشعوب التي يعلنها "أدنى" بطبيعتها والتي هي مصدر العبيد. وهو الخطاب نفسه الذي شكل سندًا، منذ القرن السادس عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، لتبرير المشروع الاستعماري الأوروبي في العالم فلسفيًا وايديولوجيًا.

1 نعتمد في هذه الصفحة على التعريف التركيبي لمفهوم الخلاف في الموسوعة الشاملة، أنظر:
Gomez-Muller, Alfredo, *Différence*, in Encyclopædia Universalis, France, 2016

يتم أيضًا ربط غالبًا، لاسيما مع الحداثة الليبرالية، مفهوم الاختلاف في الأخلاق والسياسة، بمفهومي اللامساواة والخصوصية، وبه يتعارض مع المبدأ الأعلى الجديد المتمثل في المساواة الشاملة بين البشر بوصفهم أصحاب الحقوق والواجبات نفسها. وفي ظل هذا الشكل الجديد من "التماثل"، يتم محو الاختلاف الملموس من خلال المساواة المجردة بين المواطنين في إطار الدولة القومية، أو على الصعيد العالمي من خلال المساواة المجردة بين "البشر" في إطار حقوق الإنسان، الشيء الذي يتأسس على وحدة "اجتماعية أو كونية" تعمل على اجتثاث الاختلافات سياسيًا وقانونيًا. وهكذا، فإن الفلسفة العملية للحداثة الليبرالية تنفذ برنامج "إبطال" الاختلاف الذي تنفذه فلسفتها النظرية، حيث يصبح العالم صورة تحاكي "المماثل" (كانط)، الشيء الذي ينتهي بالاندماج في الهوية (هيغل) كما يصر الديالكتيك. ومن هذا المنظور تتحدد الحقيقة والعدالة عن طريق اختزال الاختلاف إلى التماثل، ففي المعرفة مثلا، وبشكل خاص "معرفة" الإنسان، تعني استيعاب الاختلاف، أي احتواؤه بالقضاء عليه في مفهوم عام مثلًا هو الانسان، في إطار علاقة هيمنة تؤدي إلى سيطرة المماثل على المختلف.

كل هذا يدل على قدرة الفلسفة على التفاعل مع تحولات ثقافية ترافق العولمة المعاصرة، ولاسيما بعد ظهور نقد اجتماعي ونظري جديد

منذ نهاية الستينيات يميل نحو فكر جديد وممارسة اجتماعية جديدة للاختلاف. وقد وجد فلاسفة الاختلاف، كما رأينا مع **دولوز وليوتار** وقبلهما **فوكو**، في هذه التحولات فرصةً وتعبيرًا متميزًا يقود إلى أشكال من التفكير عليها أن تسعى إلى استجواب الاختلاف في حد ذاته، أي بما هو اختلاف لا كدليل على تشوه أو انحراف عن تماثل أصلي، من خلال مثلًا فهم الاختلاف وتفسيره على أنه "الآخرية" أو "البرانية (extério-rité)" اللامحدودة (**ليفيناس**) أو حتى "الاخلاف" (**دريدا**)، لذلك كان هاجس هذه الفلسفة الجديدة هو أن تتساءل عما لم يتم التفكير فيه، أو ما لا يمكن التفكير فيه، في التقاليد الفلسفية التي تشكلت انطلاقًا من منطق "المماثل (Le même)".

وهو الرهان نفسه، دائما تحت ضغط التحولات الاجتماعية والثقافية المذكورة، الذي سيقود إلى "تفكيك" التناقض بين الهوية والاختلاف فلسفيا، والانتقال من فهم الغيرية من حيث هي نمط "وجودي" إلى نمط عيش اجتماعي الذي ليس وجوديًا فقط بل أخلاقيًا. وقد سعت الفلسفة السياسية المعاصرة، كما سنجد في الفصل الثاني من هذه الكراسة، إلى جعل مفهوم الاختلاف أساس النقاش المعاصر حول العدالة الثقافية الذي في ظله سَتُناقَشُ التعددية الثقافية (**تشارلز تايلور**) وذلك بربط "سياسة المساواة" في الكرامة بين المواطنين (الاعتراف

بالهوية الكونية للأفراد بوصفهم أفرادًا يتمتعون بالحقوق نفسها) "بسياسة الاختلاف" التي تهدف إلى معالجة حالات القمع والاقصاء الثقافي التي تتعارض مع مبدأ العدالة الكونية. وهي السياسة التي تتبنى، من خلال وضع حقوق متباينة، الحفاظ على الاختلاف الثقافي الذي قد تهدده المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تفضل بشكل منهجي ثقافة أو ثقافات مهيمنة، لذلك لا تهدف "سياسة الاختلاف" إلى تدمير مفهوم العالمية، بل إلى إعادة بنائه بإضفاء مضمون فعلي - واقعي عليه، عوض أن يظل مجرد مضمون شكلي - صوري، على عكس المطالب التقليدية والمحافظة التي تجمد الاختلاف وترفض كونية تعددية، وهو ما يترجم الحاجة إلى وجود تعبيرات مختلفة للسياسة المعاصرة للاختلاف، وأيضا ضرورة أن يتوفر "فكر جديد" بصدد هذه الكونية التقليدية التي عليها أن تصير قادرة على استيعاب الاختلاف، أي دون محوه في قوانين تهيمن فيها ثقافة ما على أقليات ثقافية أخرى.

جعلت فلسفات الاختلاف، بغاية إعادة تملك الخطاب وإعادة التفكير في الاستثيقا، من الكتابة أهم وسائل الهدم والتقويض التي تستخدمها ضد فكرة النسق ومفهومه، ومنه يجب فهم لماذا كان من الضروري إبداع "لغة غير جدلية تصبو إلى 'الخروج' من نسق المعرفة، الذي يقال عنه إنه يسيّج كل الممكنات ويحتويها لصالح تحقيق

اللامحدود"، لاسيما عند **دريدا وليوتار ونانسي**. وبسبب ذلك، كما سيرى القارئ في الفصل الثالث من هذه الكراسة، كانت هناك درجة أعلى من الاهتمام بالأسلوب واللسان، قصد "تعنيف ماض كان يُلجم لأن مبدأ النسق الهيغيلي كان يطالب بالإتمام والنظام، من خلال كبت الإزاحات والانحرافات اللسانية والفكرية. إن الكتابة تريد منح الحق للمتعدد، للعلاقات المتنافرة، "وللخلاف بين أجناس لغوية ولسانية متباينة وللضحايا، طالما لا يمكن للنسق أن يعبر عن إيديومها (لغاتها الخاصة)"، وكذلك بغاية دفع شبح المعرفة المطلقة المنتعش بحقيقة ما يراه، في حين لا وجود لشيء لنراه، أمام الدمار الذي خلفته الحروب ومعسكرات الإبادة، هذا إن لم نسقط في تلك الرؤية التي تغرق في النشوة الصوفية، لذلك كانت الكتابة الفلسفية الجديدة "تطمح إلى وضع الرؤية في أزمة"[1]، أيْ جعل موضوع فكرنا ووعينا محط مساءلة: كيف نرى؟ وبماذا؟ وما هي حدود هذا الفعل؟ (حينما يتعلق الأمر بالأعمال الفنية، التشكيلية والبصرية مثلًا).

أن يكون هناك خطاب يَنذُر ذاته طواعية للمكتوب فليس بوصفه مجرد "حركة أسلوبية من دون قصد (وكأنها مجرد إستثيقا كلمات من أجل الكلمات) بل للتعبير في العمق عما أحس به هؤلاء الفلاسفة

1 Ruby, *Les archipels de la différence*, P.7

كدراما: بعدما تجمدت الأشكال والطرائق التعبيرية في أنساق وكليات مغلقة"[1]، فكان رهانهم هو معارضة لسان يتحكم ويلد الضحايا: لسان السيد-النسق، ينتجهم ويمحو شكواهم في إضلال نفسه. كانت الكتابة عند فلاسفة الاختلاف تصبو إلى ترميم التلف وجبر الضرر الذي عاناه الضحايا: "إنها تريد منح الحق في التعبير" لكل ما تعرض للتهميش، يعني ما لم يُعَد أساسيًّا في الفكر، ولذلك انتقل فلاسفة الاختلاف، من هيغل إلى ستيفان مالارميه (Stéphane Mallarmé)، وإلى قطع كل علاقة مع هذا المستبد"[2] أي هيغل نفسه، بالانتقال من الميتافيزيقا إلى الشعر.

يظهر هذا الانتقال في الاهتمام، أي في الاشتغال المكثف على اللسان، من خلال الالتواءات والانعطافات التي نفرضها على الكلام، وإزاحات الدلالة، والتركيز على تعددية قيم مصطلح ما ("اختلاف"، "خلاف"، "إفراط"، "خطاب"، "نظرة"...)، والحكايات المتناسلة والمتعددة والمتكسرة، الصغرى والمهملة..." كل ذلك على شكل أسلوب ينهل ويعبر عن كل واحدة من الممارسات في الكتابة (**خورخي بورخيس** Jorge Borges، **رينيه شار** René Char، **بلانشو**، **باول سيلان** Paul

1 Ruby, *Les archipels de la différence*, P 05-07

2 Ibid., P.17

Celan، **فرانسيس بونج** Francis Ponge ... وغيرهم)[1]. وتقدم الكتابة ذاتها، من ثم، على أنها درجة أعلى من الاختلاف، "وترفض أن تختزل في معنى وحيد وموحِّد، فلا وجود لمعنى سابق وخارجي عن الكتابة، لكن لا وجود لكتابة ملأى، ومكتملة"، لا على "شكل تركيب كما هو الشأن عند كانط، ولا حركة جدلية على شاكلة هيغل"، فالكتابة تحاول التخلص هنا من "اللوغوس (الخطاب-العقل) الذي يهدد بتحويلها إلى مجرد وسيلة"، وأداة و"إناء ثانويًّا" للفكر، لأنها تتضمن صرخات، والصرخة لا تكون كذلك إلا حينما تنفلت من كل برهانية، من كل معقولية ذات نمط كلاسيكي، الشيء الذي صار يحكم على الفكر اليوم بضرورة التخلي عن "الحقل النظري-الصرف"[2]، الذي يهدد هذه الصرخات بالاختزال والكتم.

يتجلى التعبير عن هذه الصرخة في القيام بتحقيقات وبحوث "من أجل الكشف عن مكان وجود الضحية، من دون ابتلاعها وإخراسها" وذلك بهدف الاصغاء إليها والتحدث باسمها، ومن أجل عرض تعدديتها، وعرض ما لا يقبل العرض، وتمثيل ما لا يمكن تمثيله-بتعبير ليوتار- بمعنى اكتشاف والقيام بمسح جغرافي للمناطق المجهولة للتفكير، وفي

1 Ruby, *Les archipels de la différence*, P.50-52

2 Ibid., P.58

الخروج من المعروف، والتحرك داخل أقطار تستعصي على الغلق، أي "منح فرصة الكلام وبشكل سخي لأشكال من الصمت الصاخب"[1]. إنها صرخة التي عبر عنها، في تاريخ الفلسفة مثلا، السوفسطائيين الذين كانوا أوائل ضحايا النسق، حينما حاول الخطاب الأفلاطوني تجاوزهم، عبر دمجهم ضمن مسبقات وصور زائفة عن العالم والأفكار، والذين قاوموا بالسخرية والدعابة والخطاب البلاغي الهجومَ السقراطي[2]، فلا يمكن بهذا التعبيرُ عن الصرخة في الكتابة وعبرها، بوساطة المفهوم العام الذي يجرد الاختلافات ويطردها ويقصيها، و"لا من خلال الإحالة إلى إرادة الجماعة، على الأقل في شكلها التقليدي"[3]. لن يكون سارتر الأنموذج أبدًا، فليست الكتابة موجودة لخدمة وجهة ومعنى معينين للتاريخ، وليست متحدثة بلسان حكاية كبرى، "ليست الكتابة أوامر"، وليست "مسدسات معبأة"[4]، كما ينقل سارتر عن برايس باران (Brice Parain)، وكأنما الكاتب حينما يتحدث يطلق النار. لهذا، على الذات المنتجة للكتابة أن تختفي، وأن تذوب في ما تكتبه، "فهناك حيث يسود الخطاب، على وحدة السبب الفاعل أن تختفي، ما نسميه كلاسيكيًّا

1 Ruby, *Les archipels de la différence*, p. 72.

2 Lyotard, Jean François, *Rudiments païens*, UGE, Paris, 1977, P. 67-70

3 Ruby,Christian, *Les archipels de la différence*, P.77

4 Jean Paul Sartre, Qu'est-ce que la littérature, Gallimard, Paris, 1948, P 29

بـ"الكاتب"، أو الهيئة المنتجة المطلقة"[1]، خصوصًا بعد أن صارت للنصوص لذة ثاوية (**بارت**) وسلطة بذاتها (**فوكو**).

إن انهيار الحكايات الكبرى (جدلية الروح، وهيرمينوطيقا المعنى، وتحرر الذات العاقلة، والعامل ونمو الثروة)، وانفجار الحركات الاجتماعية، ويمكن أن نضيف إليها اليوم التطور التكنولوجي الهائل الذي محا الحدود الجغرافية بين البشر، هو ما منح القوة لتحليلات هذه الدراسات التي تقاوم الطابع الأكاديمي-الرسمي لفهم المجتمع والفكر والفن والثقافة ودراستها. لقد راهنت هذه الفلسفات على إعطاء الكلام للفئات المحرومة منه، لذلك لا يمكنها "العمل انطلاقًا من مبدأ الكونية في صيغته الكلاسيكية، لأن هذا سيعود إلى تقوية سيادة الأنساق"، بل وسيقود نحو "خنق كل صرخةٍ مقاوِمة". من هنا الدعوة إلى مثقف آخر من "نوع خاص" يضمن التكامل بين عنصرين: **أولهما** التوفر على عماد للتحليل من أجل تشخيص كل مشروع للإدماج، والنمذجة والغلق، ليسمح بقراءة "الحقيقة التي تستخدم أنظمة قهر (لسانية، سياسية، اجتماعية، إستثيقية)؛ **ثانيهما** الاستعداد بحزم وإصرار على دعم الصرخات التي تموت، ومساندة الأماكن التي تأتي منها وفي الظروف التي تسمح بسماع صوتها (من كتابة ومعارض فنية وندوات ومظاهرات...)،

1 Ruby, *Les archipels de la différence*, P.08

بغاية توفير الشروط التي داخلها تتمكن الضحية من التعبير عن ذاتها"، فليس دور المثقف إعطاء الدروس، أي "أن يملي على الآخرين ما عليهم فعله"[1]، فهو لا يبحث عن تعميم (universaliser) موقفه أو وضعه تحت وصاية كيان مطلق، بل هدفه الشهادة هنا والآن، باسمه، وبالفرادة التي يبطلها النسق بعملياته[2]. هذا التمسك بالمتشظي والمشتت يجعل فكر الاختلاف مبنيًّا على "جمالية المتعدد"، الشيء الذي يظهر في "أشكال الاستماع والاحتفاء بالإفراطات، الاختراقات، أشكال من التمرد وغيريات نجدها محتواة في الوظيفة التوليدية للاختلاف"[3]، فالفن هو أداة مقاومة الإيقاع الخاص بالمفهوم، المشكِّل والباني لكل واقع في بُعده العقلاني. أما الزمن/ التاريخ فهو حركة لا تنتهي، فضاء أبيض من دون جوانية ولا وعود معينة تُسَطِّرُ وجهته سلفًا.

إن أهم الأشياء التي تيقظت لها فلسفات الاختلاف، من **دولوز** إلى **ليوتار**، هي الإحساس بكبرياء الفكر وعجرفته، حينما نعتقد مثلًا أن التفكير قادر على بناء نَسَقِ معرفةٍ شاملة بناء على أفكار محدودة في الزمن والمكان، الأفكار التي تشبه في ترحالها السُّحُب، فهي تنتقل من

1 Michel Foucault, Entretien avec F. Ewald, Magazine littéraire, Mai 1984, cité par Christian Ruby, PP 83-84.

2 Ruby, *Les archipels de la différence*, P 84.

3 Ibid. P 125.

موقع لآخر، وفي حركيتها تلك تغيّر من جلدها، أضف إلى ذلك الهوة التي تزداد يومًا بعد يوم، التي من الصعب ردمها، بين مجالات الفكر. يجب إذًا اتباع درس كانط حين ارتاب من العقل الذي يرزح وينوء تحت ما يسميه حماسًا الذي يدفعه للتفكير متجاوزًا حدوده، واعتقد أن بمقدوره "تركيبَ كل اللحظات والوضعيات التي يمر الفكر من خلالها"؛ فالتفكير هو معاودة ومراجعة البحث كل مرة، أي الاستمرارية في الاكتشاف الدائم، و"أن يمارس التفكير "الأنامنيز"(Anamnèse)، أي أن يراجع تاريخه الخاص كل مرة، وأن يشكك فيما "اعتقد أنه قد كشفه"[1]، فمن يعلن عن نفسه "فيلسوفًا أو كاتبًا" ينبغي الاعتراف بأنه مخادع، "فلا وجود لفكر حقيقيٍ لا يحرص على الحفاظ على معنى قبحه"، أي بصيغة أخرى نسبيته ومحدوديته.

يمكن تتبع كيف تحول هذا البحث فيما يخص الاختلاف إلى درجة راديكالية فيما سماه ليوتار بالخلاف[2] وهي الحالة التي يصفها بأنها وضعية يكون فيها الخلاف، على عكس نزاع ما، حالة صراع بين طرفين (على الأقل) قد لا يكون ممكنا الحسم فيه بشكل عادل، نظرًا لغياب قاعدة للحكم قابلة للتطبيق على كلا الحجاجين. أن يكون أحد

1 Lyotard, Jean François, *Pérégrinations*, Galilée, Paris, 1990, PP 23-24.

2 Lyotard, Jean François, *Le Différend*, P 9.

الحجاجين مشروعًا لا يعني بالضرورة أن الآخر ليس كذلك، فلو طبقنا القاعدة نفسها من الحكم على الأول وعلى الثاني من أجل الحسم في الخلاف كما لو أن هذا الأخير مجرد نزاع، فإننا سنمارس جورا (Tort) على أحدهما (على الأقل، أو على كليهما إذ لم يكن أي أحد منهما يقبل هذه القاعدة)، لأنه لا وجود بالضرورة وبشكل عام لأي قاعدة كونية للحكم بين الأجناس المتنافرة من الخطابات.

إن هذا البعد الجِذْرِي الذي يحول الاختلافات إلى خلافات ليس المقصود منه توسيع الهوة التي تفصل بين الخطابات والألسن، كما أن غايته ليست هي إذكاء نار التعصب وإثارة الفتن وإنما الاعتراف باللامقايسة التي تفرضها أشكال من الكلام التي تستعصي على التوحيد. إلا أن التواصل يبقى قائمًا في نظر ليوتار بما هو هدف وبما هو أفق دون أن يكون حالة واقعية ملموسة، وهنا هو جوهر خلافه وخلاف فلاسفة الاختلاف، بالأخص **دولوز وليوتار، مع هابرماس**.

لا يدل الانهمام بالتعددية والاختلاف والأقليات اللسانية والثقافية سوى على أهمية أن "نجتث الحداثة بسلاسة من العدم"[1]، والسديمُ الذي رمت "الرأسماليةُ" و"النظامُ البطريركي" و"هيمنةُ الجنسانية الذكورية" العالَمَ فيه. وتفكيك الثنائيات العقلية (**دريدا**) والتأكيد على

1 Lyotard, Jean François*, Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1994, P. 207.

إبداعية التفكير الفلسفي (**دولوز**) وكشف بنيات الخطاب السلطوي الذي يتغلف بالمعرفة والحقيقة (**فوكو**) ونقد الحكايات الكبرى (**ليوتار**) إنما يعكس كيف أن فورة التحرر خَبَتْ وانحسرتْ موجتُها عن واقع مرير تزمجر فيه الدبابات والطائرات، فبعد أن كان الجميع منتشيًا بأفكار الثورة الفرنسية ثم الثورة البلشفية والحماسة التي أنجبتها في النفوس، انكشف الرعب في آوشفيتز (Auschwitz) والمستعمرات، لأن الحداثة اتخذت شكل رأسمالية مهووسة بكونية التبادل وسوق كوني، ولم تكن مهتجسة، في عمقها، بفكرة الإنسان الكوني، أو المواطن العالمي.

شكلت بذلك فلسفة الاختلاف، بما هي "ما بعد الحداثة" بحثًا في مفارقات القطع مع الماضي، وليست كما يعتقد الكثيرون، بالأخص أولئك الذين يناصبون مفكريها وفنانيها العداء، فترةً لاحقة للحداثة، فهي لا تخضع لكرونولوجيا معينة، بل هي الحداثة في طفولتها، الطفولة التي نعرفها من خلال الحلم والذاكرة والإبداع والانفتاح على المدهش وعلى الحدث وعلى المباغت والمهمش، وهي الفلسفة التي يقول عنها بعض الدارسين إنها مفارقة (paradoxe) وباروديا (parodie)، حيث تعني البادئة (para) في الإغريقية واللاتينية "ضد" و"عكس" (Contre) و"قرب" (auprès) و"بجانب" (à côté de)[1] في الآن نفسه.

1 Hutcheon, Linda, "The politics of postmodernism: Parody and history", in *critical critique*, N°5, 1986-1987.

يجب التذكير في الأخير أيضًا أن الصعوبة الحقيقية التي تواجه قراء نصوص فلاسفة الاختلاف، وهو أمر كثيرا ما يتم الاعتراف به، هو أسلوب الكتابة الذي ورثه هؤلاء لاسيما من **هايدغر**، من حيث غلبة الإيجاز والاختزال (le laconisme) والأسلوب التلميحي المبني على الإضمار (Sibyllin) ولعبة الألفاظ (Le jeu de mots)، وهيمنة إبداعات لغوية وأسلوبية مستمدة من الأدب، مع طغيان البعد الاستعاري وأحيانا بدون روابط منطقية كافية. كل ذلك، هو أولا صورة عن نمط جديد في طريقة عرض الكلام الفلسفي تقوم على الارتياب من إيثوس الذات المتكلمة وتبني استراتيجية طمسها بوصفها مصدر الخطاب، الشيء الذي يمكن فهمه على أنه "طريقة للتشكيك في موقع المتحدث الفيلسوف المهيمن والمتفوق، أو على الأقل رغبة في التهرب منه"[1]، الفيلسوف الذي انتهى اعتقاده باليقين وامتلاك الحقيقة، لذلك لا يمكن الحديث عن أي تسلسل أو ترابط غائي بين فيلسوف وآخر، أو بين عمل وآخر للفيلسوف نفسه؛ وهو صورة ثانيا عن الكتابة الشذرية التي -كما يقول بلانشو- "قد تكون خطرًا، لأنها لا تُحيل على نظرية ما ولا تمنح الفرصة لممارسةٍ عملية"[2]، أي أنها شكل من الكتابة قلما تظفر منه بشيء.

1 Mathilde Vallespir, La pensée a-t-elle un style ? Deleuze, Derrida, Lyotard, PUV, Paris, 2022, P. 344-346

2 Maurice Blanchot, L'écriture du désastre, Gallimard, Paris, 1980, P. 98.

الفصلُ الأول:
معرفـةُ الاخـتلاف

هل يمكن أن يكون الاختلافُ موضوعَ معرفة؟ بل كيف يمكنُ للسيمولاكر، للمتغيّر والمؤقَّت والزائل، أن يكون موضوعَ معرفة؟ يزدادُ تعقُّدُ هذه الأسئلة حينما نعلمُ أنَّ المعنيَّ بها (المعني بالاختلاف هنا)، هو الإنسانُ نفسُه، فما يُسَمّى بعلوم الإنسان والمجتمع واجهت، وما تزالُ تواجِهُ، فكرةَ الاختلاف بمناهجَ تتأرجَحُ بين التعميم والتخصيص، حتى وإن كان الجامعُ بينها دراسةَ الإنسان وثقافاتِه، فبين التفسير والفهم صارت ثقافةُ الإنسان علامةً عليه، وقد صارت كذلك بما هي إنتاجاتٌ ماديَّةٌ ورمزيَّة، فكان منَ اللازم أن نرجع، في علوم ظهرت في الغرب، كلَّ هذا التنوُّع إلى وحدة فيها الإنسانُ كُلٌّ يتفرَّعُ إلى أجزاء، بل إنَّ الدفاع عن هذه الوحدة هو أسُّ ما يُسَمّى بالنزعة الإنسانيَّة، وكأنَّ المجتمع المفرد بذاته وحدةٌ مُصغَّرَةٌ عن الإنسان عامَّةً، وكأنَّ علاقةَ الثقافة الخاصَّة بالحضارة الإنسانيَّة كعلاقة العضو بالجسم، معناه أنَّ الاختلاف في الثقافات اختلافُ درجةٍ لا اختلافُ تنوع. لكن ليفي-ستروس، الذي خبرَ ثقافاتٍ متباينةً جذريًّا، بدائيَّةً وغربيةً معاصرة، يُنبّهُ إلى أن مُشكِلَ التنوُّع (diversité) لا يطرحُ فقط في علاقة الثقافات ببعضها بعضًا،

بل توجد أيضًا داخل كل مجتمع بعينه عبرَ الجماعات التي يتكوَّن منها (طوائف مغلقة (castes) وطبقات اجتماعيَّة وأوساط مِهْنِيَّة وطائفيَّة...) التي تعبِّرُ عن اختلافات بينها؛ حيث تتمسَّكُ كلُّ طائفة بها لما لها من أهميَّة قُصوى بالنسبة إلى كلِّ واحدة منها. بل وتزداد هذه الاختلافاتُ حدةً كلَّما تزايدَ حجمُ المجتمع. نستنتج، بدايةً، أنَّ الاختلاف مبدأ وليس وحدة، لكنَّنا نحتاج إلى أن نفهم كيف حدث التحوُّلُ والاختلافُ بين الثقافات التي يباينُ ويباعدُ بينها الزمانُ والمكان؟ إنَّ الثقافاتِ لا تتقدَّمُ، مثلما يحدثُ حينما نتبنى رؤيةً جامدةً (ستاتيكيَّة Statique) للتاريخ، عن باقي الثقافات الأُخرى في عزلتها، بل إنَّ الاحتكاكَ والتجاورَ بينها قد يكون سببَ تنوُّعها ومبعثُهُ رغبةٌ لبعضها في التميُّز والتفرُّد والتعارُض؛ أي أن تكون الثقافةُ هي نفسُها[1]. فالرؤيةُ التجزيئيَّةُ الضيِّقةُ والانعزاليَّةُ، لاختلاف الثقافات البشريَّة وتنوُّعها، تُفَوِّتُ فرصةَ الوعي بما يُوحِّدُها.

هكذا تُهيمنُ عند الإنسان رؤيةٌ تتمركزُ حولَ العِرق (ethnocentrisme)، لا يُستثنى منها، قبل الإنسان البسيط، حتى العالِم نفسه، محرِّكُها رفضُ الاختلاف الثقافيّ الذي نادرًا ما ننظرُ إليه بِوَصفِهِ أمرًا طبيعيًّا. فرغمَ تطوُّر المعرفة والنجاحات التي حقَّقتها في انفتاح المجتمعات بعضها على بعض لم يفلح ذلك في تبديد وَهْمِ التفوُّق الثقافي؛ إذ إنَّهُ يمكن أن

1 Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, (1952) Denoël, Paris, 1987, P. 16-17.

نلاحظ، بسهولة بارزة، طبيعةَ ردود الأفعال، المتجذِّرة في الإنسان، ضدَّ المختلف، التي تتأسَّسُ على أُسُسٍ نفسيَّةٍ صُلبة تنفجرُ بمجرَّد ما إن نجد أنفسَنا في موقف غيرِ مُنتَظَر، نمقتُ فيه، ببساطة، أشكالًا ثقافيَّةً أو أخلاقيَّةً أو دينيَّةً أو اجتماعيَّةً أو جماليَّة؛ لأنها تبدو بعيدةً عمّا اعتدنا عليه؛ أي عمّا يُشَكِّلُ هُوِيَّتَنا، وهو عينُهُ النمطُ الذي عُرِفَتْ به العصورُ القديمةُ الآخرين المنتمين لثقافات مغايرة؛ فقد نَعَتَ الإغريقُ بالبربريِّ (Barbare) كلَّ مَن لا ينتمي إلى الثقافة الإغريقيَّة، أو يتبنّاها (وفيما بعدُ الإغريقيَّة - الرومانية)، الأمرُ نفسُهُ تقريبًا قامت به الثقافة الغربيَّة، التي تُعَدُّ نِتاجًا للوعي الإغريقي -الروماني، فأطلقت على من يُخالِفُ ثقافتَها لفظَ المتوحِّش (sauvage). وَمِنَ المُفتَرَضِ أنَّ لفظةَ بربري تدلُّ، حسب ليفي - ستروس، على الاضطراب وانعدام النُّطق، كما في شدو العصافير، وذلك مقارنةً مع القيمة الدلاليَّة التي تميِّزُ اللغةَ البشريَّةَ دونَ غيرها. وفي لفظ متوحِّش، نجدُ سِمَةَ حياة الغاب حاضرةً، فالمتوحِّشُ هو المنسجمُ مع الحياة الحَيَوانيَّة، مقارنةً مع الثقافة البشريَّة. ويمكن أن نضيف أنَّ اللسان العربيَّ بدوره يعرف الآخَر بالأعجمي، وهو اللفظُ الذي نسمع فيه لفظةَ عجمة (حينما يتحدَّثُ بلسان غير عربي؛ أي غير فصيح، أو غير واضح) وعجماء (التي هي البهيمة الخرساء)، مثلما يُحيلُ لفظ التوحُّش، من وحش؛ أي دواب البَّر وما لم يُستأنس؛ أي ما ليس من الحَيَوانات الأليفة؛ حيث إنَّ الطاغي في اللفظين معًا هو إحالتهما معًا على عالَم

الغاب بِوَصفِهِ مقابلًا لعالَم المجتمع، ومن ثَمَّ، وفي كلتا الحالتين، نرفضُ قَبولَ الاختلاف الثقافي كتنوُّع، فننسب إلى الطبيعة كلَّ ما لا ينسجم مع المعيار الذي نحيا وفقَ مقتضياته.

لكنَّ الجدير بالاهتمام عند ليفي-ستروس هو تفطُّنُهُ إلى أنَّ هذا السُّلوكَ وهذا الموقفَ هما نفسُهُما ما نلفيه ببساطة عند من ننعتهم بالمتوحِّشين أنفسِهم، وكأنَّنا نستعيرُ منهم ما نعتقدُ أنَّنا نتميَّزُ به عنهم، "فمفهومُ الإنسانيّة لدى البعض يتوقَّفُ عند انتمائه القبليّ أو العِرقيّ أو جماعتِهِ اللسانيَّة، بل أحيانًا حتى عند حدود قريته"، فبعضُ الجماعات البدائيَّة تُسَمِّي نفسَها كائناتٍ "بشريَّة" (وأحيانًا تضيفُ إليها نحنُ "البشرُ الطيِّبون"، أو "الأفضل"، أو "الكاملون" أو "الحقيقيون") فننعتُ الآخرين، من قبائلَ وجماعات، بالقرودِ وبالسيِّئين وبالخبثاء"، إلى درجة أنَّ كلَّ من هو غريبٌ، من البشر، يتحوَّلُ فجأةً إلى مجرَّد "شيء ظاهر (apparition)" و"شبح". وتنقلُ لنا حكاياتُ الرَّحالة والمبشِّرين أنَّ السكان الأصليين الأمريكيين كانوا "يُغرقون الأسرى من البيض في النهر لمعرفة إن كان جسمُهم يتحلَّلُ أم لا، في الآنِ نفسِه الذي كان يَبعَثُ فيه الإسبانُ الباحثين لمعرفة إن كان للهنود الحُمر روحًا أم لا"[1]. إنَّها وضعيَّةُ تخاطُبٍ يَتَّهِمُ فيها كلُّ واحد الآخرَ بفقدانه المقوِّمات التي تجعلُهُ

1 Lévi-Strauss, *Race et histoire,* P. 21.

كائنًا بشريًّا حقيقيًّا، فأن تَصِفَ أحدًا ما بأنَّهُ متوحِّشٌ فإنَّكَ تستعيرُ منه في الآنِ نفسِه نمطَهُ في وصف المختلفين، ومنه الجملةُ الشهيرةُ لليفي-ستروس: "إنَّ البربريَّ، هو أوَّلًا ذاك الذي يعتقد بالبربريَّة"[1].

يَضُجُّ أيضًا فهمُنا المعاصرُ في نظر ستروس بِرُؤًى تعتقدُ أنَّ تطوُّرَ المجتمعات أمرٌ حتمي، وأنَّها كُلُّها ستتقدَّمُ صوبَ الهدف نفسِه؛ مما يعني أنَّ الاختلافاتِ الآنيَّةَ مؤقَّتةٌ وعابرةٌ وأنَّ التنوَّع ليس سوى مظهرٍ زائل. أما الإنسانيَّةُ فستصبحُ متماثلةً ومتشابهةً ومتطابقةً مع ذاتها، رَغمَ أنَّ هذا التطابُقَ والتماهِيَ لن يتحقَّقَ سوى بالترقّي التدريجيّ والصُّعود شيئًا فشيئًا في سُلَّمِ الحضارة الإنسانيَّة العامَّة، وأما "تنوُّعُ الثقافات فإنَّما هو لحظاتٌ من هذا التقدُّم الذي يُخفي حقيقةَ الحضارة الإنسانيَّة أو يمنعُ تسريعَ تقدُّمها"[2]. ويبرزُ هنا الخَلطُ بين التطوُّر كما يحدثُ في مجال البيولوجيا والتقدُّم كما يقعُ في مجال الثقافة والمجتمع، من حيثُ إنَّ التحوُّلاتِ التي تقعُ في الاجتماع البشريِّ ليست تحوُّلاتٍ ميكانيكيَّةً وَسَلِسَةً كما تصوَّرت ذلك النزعةُ التطوُّريَّة.

منَ المؤكَّدِ أنَّنا نُصيبُ حين لا نرى أنَّ ثقافةً أشرفُ وأعظمُ من أُخرى، كما نُصيبُ حين نتحدَّثُ عن تآلفات و"تحالفات بين المجتمعات

1 Lévi-Strauss, *Race et histoire,* P. 22.

2 Ibid., P. 24.

(حينما تستعيُر من بعضها بعضًا بسبب الهجرات أو التبادلات التجاريَّة أو حتى الحروب)، فلا يمكن أن تكون ثقافةٌ ما أرفعَ إن كانت موجودةً وحدَها، مثل اللاعب المفرد الذي لا يستطيع الربحَ من غير أن يكون معه مَن يسانِدُه"[1]. لهذا لا توجد ثقافاتٌ تراكِمُ في ذاتها وبذاتها تاريخَها الخاص؛ لأنَّ التاريخ التراكميَّ تاريخُ مجتمعات متحالفة، بينما التاريخُ الجامد -الستاتيكي- إن كان هناك فعلًا- "سيكون علامةً على نمط حياة مجتمعات منعزلة وحدانيَّة"؛ "فلا يوجدُ تاريخٌ تراكميٌّ لِعِرقٍ ما، فأوروبا بدايةَ عصر النهضة نموذجُ انصهارِ تأثيراتٍ متنوّعةٍ هي الإرثُ الإغريقيُّ والرومانيِّ والجرمانيُّ والأنكلو - ساكسوني، وتأثيرات عربيَّة وهنديَّة"[2]. وإن كان لا بُدَّ منَ البحث عن خصوصيَّة مساهمة حقيقيَّة تقدِّمُها كلُّ ثقافة، فلن نجدها في لائحة الاختراعات والاكتشافات، وإنَّما في ما يُسميه ليفي-ستروس بالبون أو "الهامش الفارقيّ (écart différentiel)"[3] الذي يفصلُ بين بعضها بعضًا؛ أي أنَّ الحضارة الكونيَّة اليومَ ليست شيئًا سوى هذا التحالف، على المستوى الكوني، لثقافات تحافظُ كلُّ واحدة منها على أصالتها، فلا يكون هناك اختلافٌ إلّا بمقدار مساهمة كلِّ ثقافة باختلافها في كونيَّة الحضارة، وهذه الفروقُ هي التي يجب على

1 Lévi-Strauss, *Race et histoire,* P. 72.

2 Ibid.

3 Ibid., P. 76-77.

علوم الإنسان أن تسعى إلى معرفتها، وذلك بأن تكشفَ أنَّها فروقٌ من دون التقائها لا وجود لحضارة كونيَّة، ومن ثَمَّ لا وجودَ للإنسان.

بَقِيَ أن نفحَصَ مدى مقدار الوعي بهذه الفروق، الذي يكون كفيلًا بالحفاظ في الآن نفسِه على وحدة النوع البشريّ، بما هو كائنٌ ثقافيٌّ، وعلى تنوُّعه، مثلما تفرضُهُ ملاحظةُ تعدُّدِيَّةِ الرُّموز والتقاليد والقيم والإنتاج المادي. ويبدو أنَّ التمييزَ الشهيرَ الذي وضعَهُ ليفي-ستروس بين الطبيعة والثقافة ليس بالقوة والقيمة التي يُعتَقَدُ أنَّها تمنعُ المفاضلةَ بين الثقافات، وتسمح، بسهولة، بالتحرُّر من نزعة التمركُزِ على العِرق الأوروبي؛ لأنَّ الإتنولوجيا (أو الأنثربولوجيا في تسميتها الأنكلوساكسونيَّة) -بما هي علمٌ- "تنتج داخلَ عنصر الخِطاب. ومن ثَمَّ كان لزامًا عليها، بِوَصفِها عِلمًا نشأ في أوروبا، أن تستخدمَ مفاهيمَ التقليد (التراث الغربي). وسواءٌ رَغِبَ الإتنولوجيُّ أم لم يرغب فإنَّهُ يستقبلُ في خِطابه مقدِّماتِ النزعة الغربيَّة ومسلَّماتها في اللحظة ذاتها التي يَعتَقِدُ أنَّهُ يشجُبُها وينتقِدُها. ويأخذ دريدا نموذجَ الدراسات التي قام بها ليفي-ستروس، الذي لم يُخفِ أبدًا تأثيرَروسو عليه[1]، كشواهد على هذا القلق الذي يغذِّيه نقدُ النزعة التمركزيَّة الغربيَّة وهذا البحث عن مناهج في

1 Claude Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des sciences de l'homme*, Leçon donnée à l'Université de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, Unesco, (1962).

الخطاب العلمي، فاللُّغةُ العلميَّةُ تشهدُ بشكل مزدوج على رغبةٍ في التحوُّل من براديغم ثقافيٍّ مرجعيٍّ وعلى إنتاج معرفة علميَّة لها أبعادٌ إنسانيَّة؛ لذلك فالثنائيَّةُ الشهيرةُ بين الطبيعة والثقافة، مثلًا، دليلٌ على هذا الاضطراب.

يقولُ دريدا "إنَّ التعارضَ بين الطبيعة/ الثقافة (عند ليفي-ستروس) قديمٌ، وُجِدَ قبل أفلاطون نفسِه، له على الأقلِّ عُمرُ السفسطائيَّة، وذلك منذ التعارُض بين فيزيس/ نوموس (nomos)، وفيزيس/ تقني (techné)، فانتقل إلينا هذا التعارضُ عبرَ سلسلة تاريخيَّة تتقابلُ فيها "الطبيعة" بالقانون، بالمؤسَّسة، بالفن، بالتِّقنيَّة، لكن أيضًا معَ الحريَّة والاعتباطيَّة والتاريخ والفكر، إلخ"[1]. ويبدو أنَّ هذه الثنائيات هي نفسُها التي سَيَحفَلُ بها مجالُ العلوم الإنسانيَّة، من قَبيلِ ثنائيَّة الماكرو والميكرو، الشمولانيَّة (holism) والفردانيَّة، النَّسق والفرد، الفهم والتفسير، الفاعل والمنفعل، الإرادة والحتميَّة، الأنساق والألعاب[2]، وهي مبادئُ على شكل أزواج عمادُها الوحدةُ والتعدُّد والتماثلُ والاختلاف.

يعترفُ ستروس بأنَّهُ يستخدمُ هذا التعارضَ، بين الثقافة والطبيعة،

1 Derrida, Jacques, La structure, lesigne et le jeu dans le discours des sciences humaines, in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, P. 415.

2 Hollis, Martin, *The philosophy of social science- an introduction*, Cambridge University press, UK, 1994, P. 92.

ليس كحقيقة تاريخيَّة، ولكن كأداة منهجيَّة[1]، وكأنَّهُ يفصلُ بين الحقيقة والمنهج؛ أي أنَّهُ ليست هناك حقيقةٌ تاريخيَّةٌ مقبولةٌ كما يذكرُ في "بِنيات القرابة"، لكنَّ ذلك لا ينفي إمكانَ استخدامها أداةً منهجيَّة؛ لهذا يقترحُ، في كتاب "الفكر المتوحِّش"[2]، على الإثنولوجيّ أن يرى عَمَلَهُ، وهو يُحَلِّلُ الأساطيَروبنياتها ودلالاتها، يشبِهُ عملَ الترتيق. فإذا جازلنا أن نُشَبِّهَ تأويلَ الأساطير بعمليَّة انتقالٍ من مستوًى معيَّن في اللُّغة إلى مستوًى أعلى، فإنَّ ذلك لن يختلفَ عن التراتبيَّة التي يضعُها ليفي-ستروس بين اللسان بِعَدِّهِ سَنَنًا (code) من درجة أولى، والأُسطورة بِعَدِّهِ نَسَقًا من درجة ثانية، والتحليل سَنَنًا من درجة ثالثة "لأنَّهُ يريد ترجمةَ ما تقولُهُ الثانية التي سَنَنُهَا يعود إلى الأولى"[3]، لكنَّ خاصيَّة الأساطير الأساسيَّة هي أنَّها من دون أصل، تأتي منَ اللامكان (nulle part)؛ لذلك يفسِّرُ الناسُ وجودَها بأصل مفارق"[4]. وَمِنْ ثَمَّ فلُربَّما تكون الأعمالُ الكُبرى التي تُمكِّنُنا من فهم تاريخ بعض المجموعات البشريَّة من نمط هذه الإنتاجات الرمزيَّة؛ إذ يكفي

1 يُنَبِّهُ فيليب ديكولا إلى التناقض بين الطبيعة والثقافة ليس كونيًّا كما يُعتَقَدُ؛ لأنَّ هذه الثنائيَّة متأخِّرَةٌ بالنسبة إلى تطوُّر الفكر الغربيّ وفي الطريقة التي بها تصوَّرت الأنثربولوجيا موضوعَها ومنهجَها.

Descola, Philippe, *Par-delà la nature et la culture*, Gallimard, 2005, P. 16

2 Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, 1962, P. 26 sq.

3 Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques, Tome 1 (Le cru et le cuit),* Plon, 1964, P. 20.

4 Ibid., P. 26.

مثلًا أن نفكِّرَ في مكانة "ألف ليلة وليلة" بالنسبة إلى مجتمعات الشرق العربيّ والفارسيّ؛ لذلك انتبه ليفي-ستروس إلى أنَّ الانتقال مِنْ مستوًى مِنَ الدلالة إلى آخَرَ لن يكون إلّا عبرَ اختيار ما يقوم به المحلِّلُ، وهو ليس بالضرورة اختيارًا حصيفًا ولا مُتَعَسِّفًا. ولا يجدُ صاحبُ "المناطق المداريَّة الحزينة" من نموذجٍ يمثِّلُ به عمليَّةَ التفسيرِوالتأويل التي يعتمدُها الباحثُ سوى العملِ اليدويّ البسيط: الترتيق.

تدلَّ كلمةُ ترتيق (Bricolage) في معناها الأوليّ في "لعبة الكُرة والبلياردو، وفي الصَّيد والفروسيَّة، على معنى حركة عارضة: حركة الكُرة أو الحصان الذي ينعرجُ عن الخطِّ المستقيم لكي ينفلِتَ منَ الحاجز...، لكن المُرَتِّقَ (bricoleur) يدلُّ اليومَ على ذلك الذي يعملُ بيديه؛ أي الذي يستخدمُ أدواتٍ ما خِلافًا لاستعمالها الأصليّ الذي وُضِعَت من أجله، وخلافًا أيضًا لكيفيَّة عمل الإنسان الماهر والمتخصِّص". "وعالِمُ الأساطير يكتشفُ، وهو يَلِجُ مجالَ الفكر الميثولوجي، "محدوديَّةَ سِجِلِّه، لكنَّهُ مَدعُوٌّ لكي يستخدِمَهُ؛ لأنَّهُ لا يملكُ شيئًا آخَرَ غيره"[1]. فالمُرَتِّقُ مقارنةً مع المهندس قادرٌ على إنجاز عدد كبير منَ المهام المختلفة، حتى ولو كان عالَمُهُ الأداتيُّ مغلقًا ومحدودًا؛ وذلك لأنَّ قاعدة عمله هي أن يتناسبَ مع ما هو مُتاح، على الرَّغم من أنَّ هذا المتوفِّرَ منَ الأدوات غيرُ متجانس؛ لأنَّهُ لا

1 Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, P. 26.

يوجدُ مشروعٌ عامٌّ وموحَّدٌ يجمعُ بين مكوّناته[1]، ولأنَّ مجموع هذه الأدوات إنَّما جاء نتيجةَ فرصٍ مختلفةٍ توفَّرت له، فأغنتهُ كلَّ مرَّة بأداةٍ جديدة. بهذا الشَّكل تنتظِمُ عناصرُ التفكير الأُسطوريّ التي تتموضَعُ بين المُدرَكات والمفاهيم (percepts et concepts)؛ أي العلاماتِ التي هي الوسيطُ بين الصورة والمفهوم، وبذلك يتميَّزُ عملُ المُرَتّقِ، الذي هو هنا عالِمُ الأساطير، "بأنَّهُ يتحدَّثُ بالأشياء/ الأدوات، ويتفاعلُ مع الإمكانات المحدودة؛ لذلك يتركُ بصمَتَه وذاتَهُ وشيئًا منه في عمله"[2]، فيكون للترتيق، في الأخير، صفةٌ شاعريَّةٌ - أُسطوريَّةٌ عند ليفي-ستروس.

إنَّ التمييز بين الطبيعة والثقافة، للتمييز بين الإنسان والكائن الحيّ، إنَّما هو نموذجٌ نظريٌّ لفهم السلوك البشريّ وتفسيره. لكنَّ الدراساتِ المعاصرةَ، مثل دراسةِ ديكولا Ph. Descola ، تعترضُ على وجود "طبيعة بشريَّة افتراضية"، بواسطة هذا النموذج النظري الذي نعتقد أنَّهُ يمنحُنا حقيقةَ الكائنات البشريَّة؛ لأنَّ هُويَّةَ الكائنات ونظامَ العالَم يتمرَّدان؛ بسبب ليونتهما وقدرتهما على التحوُّل، على أيّ تصنيف غايتُهُ تجميدُ الواقع بناءً، فقط، على قوَّة المظاهر، فالتمسُّكُ بتحويل العالَم؛ بُغيَةَ تفسيره والسيطرة عليه، إلى صنافات، حتى في علوم الأحياء بِصَدَدِ

1 Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 27.

2 Ibid., P. 32. .

النباتات والحَيَوانات، "يظلُّ نسبيًّا وسياقيًّا"[1]؛ لأنَّهُ لا يمكنُ، بسهولة، وَسْمُ المظاهر المتغيّرة لكائنات يتكوَّنُ منها المحيطُ البيئيُّ بأنَّها هُوِيّات ثابتة. ذلك ما ينطبقُ بشكل أو بآخَرَ على الكائن البشريّ، وتعدُّدُ العلوم التي تهتمُّ بدراسته وتعدُّدية مناهجها واختلافها ليس سوى دليلٍ على أنَّ الظاهر في الإنسان يخدعُ ويُوهِمُ بالوحدة، بينما المبدأ هو التعدُّدُ والاختلاف، في الفرد كما في الجَماعة.

1 Descola, *Par-delà la nature et la culture*, P. 32.

الفصلُ الثاني:
أخلاقيـاتُ الاختـلاف

لا يقلُّ الإحراجُ الذي يَخلُقُهُ اختلافُ الأخلاق والقيم بين البشر حِدَّةً عن مشكلات بناء معرفة نسقيَّة حول الثقافات والأُمم، فالتعدُّديَّة -هنا- ليست نظريَةً، فقط، بل عمليَّة في أساسها؛ لأنَ اللقاء بين الشعوب يخلُقُ احتكاكًا تتجابَهُ فيه أو تتفاوضُ معاييرٌ في التصرُّف والشُّعور الأخلاقي. قد تكون تلك المعاييرُ متباينةً أشدَّ التباين؛ فمعاني الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، واللذة والرغبة، بل وحتى العدالة والديمقراطيَّة ليست من القيم التي يسهُلُ الإجماعُ (بين البشر) حول مدلولها؛ فهي منَ الغموض والإبهام ما يُفَرِّغُها عند البعض من كلِّ بُعد كوني، بدعوى أنَّ اختلافَ القيم امتدادٌ طبيعيٌّ لاختلاف الهُوِيّات الاجتماعيَّة والثقافيَّة بين المجتمعات، أو حتى داخل المجتمع الواحد، خصوصًا حينما يتركَّبُ من أقلِّيات متعايشة.

يُعَرِّفُ **كيمليكا** التنوُّعَ الثقافيَّ بأنَّهُ "تعايشُ أكثر من أُمَّة واحدة (nation) في دولة معيَّنة، والمقصود بالأُمَّة جماعةٌ تاريخيَّة، تكون منظمةً -بدرجة ما- سياسيًّا؛ أي تتوفَّرُ على مؤسَّسات تمثيليَّة سياسيَّة (institutionnelly complete)، وتقطُنُ مجالًا جغرافيًّا معيَّنًا أو وطنًا

وتتقاسمُ لُغةً وثقافةً خاصَّة...، والدولةُ التي تحتوي على أكثر من أُمَّة ليست دولةً أُمَّة لكنَّها دولةٌ متعدِّدةُ الأُمم (multination state) تحتوي على ثقافات صُغرى هي حاصل "أقليات وطنيَّة"[1]، مثل كندا أو الولايات المتحدة (الأمريكيين الهنود، المكسيكيون...). أما سَبَبُ تَشَكُّلِ هذه الدول المتعدَّدة الأعراق والثقافات فقد يكون إما طوعيًّا، تَتَّفِقُ فيه هذه الأُمَمُ على تشكيل دولة، أو قد يكون بسبب الاستعمار أو الغزو أو الهجرة، حينما تقبلُ الدولُ المستقبلَةُ فتعبّرُ عن تعدُّديَّة ثقافيَّة مصدرُها العددُ الكبيرُ للأفراد والعائلات الوافدة من ثقافات مغايرة، وتسمحُ لهم بالحفاظ على "بعض من خصوصيَّتهم الاثنيَّة"[2].

لهذا لاحظ **تايلر** أنَّ المؤسَّساتِ السياسيَّةَ والاجتماعيَّةَ في المجتمعات المعاصرة تتعرَّضُ -بالأخصِّ تلك التي تستقبلُ المهاجرين أو تلك التي تكون في أصلها متعدِّدةَ الأعراق- للنقد لأنّها لا تعترفُ بالهُوِيّات الثقافيَّة التي يَتَشَكَّلُ منها المجتمعُ أو لا تحترمُها بالمرَّة، أو تنظرُ إليها بِعَدِّها منَ الدرجة الثانية (مثل ما يقعُ في القارة الأمريكيَّة التي تتعدَّدُ أعراقُها التي تتكوَّنُ من أُصول أفريقيَّة وهنديَّة وأوروبيَّة)، وخصوصًا حين تتحقَّقُ تلك النظرةُ في مؤسَّسات التربية؛ أي المدارس، وحينما لا ينجو

1 Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, UK, 1995, P. 11.

2 Ibid., P. 14.

الإعلامُ من هيمنة هُوِيَّةٍ معيَّنةٍ على أُخرى. هذا دون أن ننسى الحركاتِ النِّسوِيَّةَ التي تطالبُ بالاعتراف بحقوقها وحاجاتها الخاصَّة. ومثل هذه المطالب هي التي تدفعُ نحو إعادة التفكير في مفهوم الديمقراطيَّة، وما يتبعُها من تناقُض بين الأغلبيَّة والأقليَّة، فالمجتمعُ إما أن يعاملَنا على أنَّنا متساوون من دون أيِّ فرق، أو على أنَّنا متمايزون على مستوى انتماءاتنا وخصوصياتنا الدينيَّة أو العِرقيَّة أو الجنسيَّة. وعليه، يكون حيادُ مؤسَّسات الدولة أمرًا ضروريًّا؛ لأنَّهُ هو الكفيلُ بضمان مبدأي "الحريَّة والمساواة بين المواطنين"[1]، فيتغيَّرُ بذلك مفهومُ المساواة حينما نطلبُ من مؤسَّسات الدولة الاعترافَ بهذه الخصوصيات الثقافيَّة، بأن يصيرَ مضمونُهُ أن تُعامَلَ كلُّ الاختلافات الثقافيَّة على قَدَمِ المُساواة وألّا يجري تجاهُلُها تحت ذريعة أنَّ المطالب الإنسانيَّةَ كونيَّةٌ، بل حتى إنَّ مفهومَ الكونيَّةِ نفسَهُ يتغيَّرُ ليدلَّ على الثقافة الإنسانيَّة عامَّةً؛ أي إنَّ كلَّ الثقافات كونيَّةٌ بمعنى أنَّها تعبيراتٌ مختلفةٌ عن النوع نفسِه الذي هو الإنسان.

يطرحُ مفهومُ التعدُّديَّة الثقافيَّة، الذي يُسميه **كيمليكا** بالفسيفساء الاثنيَّة، مشكلًا مركَّبًا؛ لأنَّهُ لا يدلُّ فقط على اختلافات عِرقيَّة ولُغَوِيَّة، بل قد يدلُّ أيضًا على الجماعات الاجتماعيَّة التي لسببٍ منَ الأسباب

1 Taylor, Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, (Aubier 1992), Flammarion, Paris, 2019, P. 15.

تعرَّضت للإقصاء والتهميش، ويمكن العودةُ هنا إلى ما يُسَمّى في الدراسات الثقافيَّة (studies Cultural) بالثقافة الصُّغرى (subcul-tures): (مثل جماعات الشباب والعُمّال والنِّساء و...)؛ لأنَّ كلَّ جماعة من هذه الجماعات أنتجت ثقافةً خاصَّةً بها مختلفةً أو مخالفةً للثقافة السائدة، وهذه الثقافةُ قد تكون سببًا أو نتيجةً أو هُما معًا؛ أي سببًا ونتيجة -في الآن نفسِه- لعمليَّة التهميش والإقصاء؛ لذلك نتحدَّثُ عن ثقافة الشباب أو ثقافة العُمّال، وفي هذا معنًى ضيِّقٌ لمفهوم الثقافة من حيثُ هي تعبيراتٌ خاصَّة (لباسٌ، طريقةٌ في الكلام، أذواقٌ وعاداتٌ لا تخلو من موقف ومنظورات سياسيَّة واجتماعيَّة تختلفُ عن السائد). لكن **كيمليكا** لا يحبِّذُ أن تنجُمَ التعدُّديَّةُ الثقافيَّة (multiculturalism) سوى عن "الاختلافات الوطنيَّة والإثنيَّة"[1]؛ أي أنَّ مفهوم الثقافة لا يصيرُ مُهِمًّا عندَهُ إلّا حينما يدلُّ على "الأُمَّة" أو "الشَّعب" الذي يتقاسمُ لُغَةً وتاريخًا، ويسكنُ في بُقعة جغرافيَّة أو وطنٍ. لكنَّ الانتماء إلى الوطن يجب أن يظلَّ مفتوحًا أمام الجميع، مهما كان عِرقُهُ أو لونُه، المهمُّ أن تكون لديه الرغبةُ في تعلُّم لُغةِ المجتمع وتاريخه، وأن يشاركَ في المؤسَّسات الاجتماعيَّة والسياسيَّة[2]. وكأنَّ الرغبةَ في الانتماء إلى وطن ما تسبقُ الانتماءَ إليه فعلًا. ومعَ ذلك، فالاختلافُ العقديُّ (الدينيُّ أو

1 Kymlicka, *Multicultural Citizenship,* P. 18.

2 Ibid., P. 23.

الطائفيُّ)، بِوَصفِهِ شكلًا من أشكال الانتماء، لا يقلُّ خطورةً عمّا يثيرُهُ الانتسابُ إلى عِرق أو لُغة.

يقترحُ **تايلر** أن ننظُرَ إلى التنوُّع الدينيّ بِوَصفِهِ مظهرًا من مظاهر "التعدُّديَّة الأخلاقيَّة (pluralisme moral)"، التي على الديمقراطيات المعاصرة أن تتألَّفَ منها؛ لأنَّها تعودُ إلى أنَّ الأفراد يتبنّون تصوُّراتٍ عن الخير وأنساقًا منَ القيم المختلفة التي تكون أحيانًا متنافرة، لكنَّ تعدُّديَّةَ تصوُّرات العالَم هذه لن تكونَ مشكلًا إن كانت لدينا قدرةٌ على الولوج إلى منظور يطلُّ من علٍ ولا جدالَ حولَه؛ لكي يُسمَحَ بتنظيم زوايا النَّظَرِ المختلفةِ وترتيبها عند المواطنين[1]. فبدلًا من أن تفرضَ الدولةُ تمثلًا (دينيًّا أو لائكيًّا) عن العالَم أو عن الخير على الأفراد عليها أن تبحث عن تقوية الاستقلاليَّة وضمان احترام حُريَّة ضميرهم؛ لذلك لا يجبُ أن نندهشَ من ميل بعض الأفراد، كما يلفِتُ انتباهَنا **تايلر وراولز**، -حتى في هذه المجتمعات التي تشجّعُ على تنمية مَلَكات الأشخاص الفكريَّة وتُنْشِئُ مؤسَّساتٍ مَهَمَّتُها ضمانُ حُريَّة التفكير والضَّمير والتعبير- إلى تبنّي تصوُّرات مختلفة عن معنى الحياة التي تستحقُّ أن تُعاش"[2]. لكن يستحيلُ، مع ذلك، لدولة ليبراليَّة وديمقراطيَّة أن تبقى غيرَ مبالية

1 Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, Montréal, 2010, P. 18.

2 Ibid., P. 19.

بمبادئَ أساسيَّةٍ مثل الكرامة الإنسانيَّة وحقوق الشخص وسيادة الشَّعب؛ لأنَّها هي القيمُ المؤسِّسةُ للأنظمة الديمقراطيَّة والليبراليَّة، وهي التي تمنحُها مبادئها وغاياتِها، وهي قيمٌ مشروعةٌ لأنَّها هي التي تسمح -معَ أنها غيرُ محايدة مطلقًا- للمواطنين بأن يتبنّوا تصوُّرات جِدُّ متباينة عن العالَم والعيش المشترك بشكل سلمي، بل وأن "تكون لهم أيضًا سُلطةٌ على اختيارات ضميرهم وأن يحدِّدوا بأنفسهم غاياتٍ وخططًا لحياتهم، في احترام لحقِّ الآخرين".

وهذا المشتركُ بين المواطنين هو ما يُسَمّيه **راولز** بالتوافق بالتقاطع[1] (consensus par recoupement) على القيم العامَّة القاعديَّة التي تُعَدُّ شرطَ وُجود المجتمعات التعدُّديَّة، فمثلما يمكنُ لمسيحيٍّ أن يدافعَ عن حقوق الأشخاص وَحُرِّياتهم بأن يستشهد بفكرة أنَّ الكائن البشريَّ خُلِقَ على صورة الرَّبِّ، يمكنُ أيضًا لعقلانيٍّ كانطيٍّ أن يقولَ بوجوب الاعتراف بالكرامة التي تتساوى فيها كلُّ الكائنات العقلانيَّة، ويمكن لنفعيٍّ بدوره أن يدافع عن ضرورة البحث عن تحقيق أقصى قدرٍ ممكن من أجل رفاهية الكائنات القادرة على الإحساس باللَّذة أو المعاناة؛ كما يمكن لبوذي أيضًا أن يستشهدَ بمبدأ اللاعنف (ahimsa)، في حين يمكن لأحد السكان الأصليين أو لمناضل من حركة الإيكولوجيا العميقة (deep eco-logist) أن يتمسَّكَ بتصوُّر شامل عن العالَم، يدافعُ فيه عن وحدة

1 Rawls, John, *Libéralisme politique*, PUF, Paris, 2001, P. 13.

الكائنات الحيَّة والقوى الطبيعيَّة، التي تجمعُ بينها علاقةُ تكامل ويتوقَّفُ بعضُها على بعض، وَمِنْ ثَمَّ فإنَّ لها الحقَّ جميعها، واحدةً واحدةً، في أن تتمتَّعَ بالاحترام نفسِه، والكائناتُ البشريَّة[1] هي بدورها أحدُ هذه القوى الطبيعيَّة والكائنات، وليست هي أسماها. وهكذا يَتَّفِقُ الجميعُ (من المسيحي إلى البوذي، ومن الكانطي إلى الإيكولوجي) على المبدأ نفسِه من دون أن يَتَّفِقَ الكلُّ على الأسباب التي تُبرِّرُه.

ما يهمُّ، في الأخير، أنَّهُ خلفَ التبايُن في التصوُّرات، سيكون على المواطنين البحثُ عن نقط لقاء، انطلاقًا من زوايا نظرهم المختلفة، عن مجموع مبادئ مشتركة قادرة على ضمان التعاون والاستقرار السياسي، وهو المبدأ الذي سيكون "قاعدةً للعيش المشترك، بِعَدِّهِ مخزونًا أو ذخيرةً منَ القيم والمبادئ التي يمكنُها أن تكون محطَّ توافُق بالتقاطع" [2]، به تكون الدولةُ محايدةً بِصَدَدِ مختلفِ التصوُّرات الأخلاقيَّة والدينيَّة، وكأنَّهُ عليها -لتكون محايدةً- أن تبحث عن المشترك الإنسانيّ في كلِّ التصوُّرات؛ لكي تتمكَّنَ منَ الدِّفاع عن المساواة بين أفراد ذوي رؤًى متباينة، وتضمنُ لهم استقلاليَّتَهُم الفكريَّةَ واختياراتِهم في ما يخصُّ أهدافَ حياتهم، وَمِنْ ثَمَّ يمكنُ للمؤمن ولغير المؤمن أن يعيشا معًا من دون أن تكون القدرةُ لأحدهما على أن يَفرِضَ على الآخر زاويةَ نظره.

1 Maclure, et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, P. 20

2 Ibid., P. 24-25.

فقد تطالبُ بعضُ الجماعات الاجتماعيَّة، في دولة متنوِّعة الأعراق ومختلفة العقائد، بمطالبَ تتجاوزُ ما يمكن أن يسمح به المجتمعُ الليبراليُّ مثلًا؛ "حيث يمكن للديمقراطيات الليبراليَّة أن تستوعبَ العديدَ من الأشكال الثقافيَّة المتنوَّعة لكن ليس كُلَّها"[1]؛ لذلك تضعُ المبادئُ الليبراليَّةُ حَدَّين أمام حقوق الأقلِّيّات، أولهما ألّا تمنعُ هذه الأقلِّيّات حُريَّةَ أفرادها أو تُقَلِّصَها في اختيار المظاهر التي يرتضونها في ثقافتهم؛ أي لهم الحقُّ في مراجعة عادات جماعة انتمائهم وتقاليدها، فتكون حينئذٍ ضدَّ أيِّ تقييدات داخليَة (internal restrictions) على حُرِّيات الأفراد، ثُمَّ إنَّ الليبرالية تسمح "بالحماية الخارجيَّة"؛ بمعنى أنَّها لا تسمح بأن تصيرَ أقليَّةَ ما ضعيفة، ومن دون رأي، أمام قرارات المجتمع الكبير؛ لأنَّ في ذلك أبارتايد (Apartheid) أي: ميز عنصري، ولأنَّ هذه الحماية الخارجيَّة هي التي تسمح بالمساواة بين الجماعات المختلفة. وكأنَّ الدولةَ تفرضُ تعميمًا لمبدأ التسامح الذي لا يُخِلُّ في مضمونه بمبدأ المساواة بين المعتقدات والقيم الأخلاقيَّة، بل "إن تطوُّرَ الليبراليَّة كان رهينًا بتطور التسامح الدينيِّ، وكما يقول **راولز** فإنَّ الليبراليَّة لم تعمل سوى على توسيع مبادئ التسامح لمجالات أُخرى تخصُّ "المعنى

1 Kymlicka, *Multicultural Citizenship* P. 152.

وقيمةَ الحياة الإنسانيَّة وغايتَها"[1]؛ لهذا لا يجب على الجماعات الدينيَّة أن تمنع معتنقيها من تغيير دينهم وتفرضَ قوانينَ خاصَّةً عليهم، كما يشهدُ على ذلك قديمًا نظامُ المِلَلِ العثمانيّ، الذي هو، حَسَبَ **كيمليكا**، نموذجٌ مضادٌّ للتسامح الذي تقترحُهُ الليبراليَّة، ومع ذلك يواجِهُ هذا الحلُّ مفارقتين أساسيتين؛ أولاهما: التمييزُ بين الخاص والعام؛ أي بين الحياة الخاصَّة والحياة العامَّة، فكيف يمكن للأفراد أنفسهم أن يكونوا جمعويين في حياتهم الخاصَّة وليبراليين في الحياة السياسيَّة؟ ثُمَّ كيف يمكن التسامحُ معَ غيرِ المتسامح؟ وهي مفارقةٌ يقترحُ **كيمليكا** بالنسبة إليها أن يكون هناك فحوى ثقافيَّةٌ للعلاقات السياسيَّة في المجتمعات الليبراليَّة المعاصرة؛ لأنَّهُ على مبادئ العدالة الليبراليَّة أن تحوزَ كذلك على معنى سياسيٍّ للبُعد الثقافيِّ المتعلِّق بالانتماء عند الأفراد، أما بالنسبة إلى المفارقة الثانية فهي سؤالٌ مركزي، بل يُعَدُّ من أعقد مشكلاتِ نظريَّةِ التسامح. ولكي لا نفتح البابَ أمام الأفراد والجماعات التي تقمعُ أفرادَها أو أفرادَ الجماعات الأُخرى، يقترح **والزر**، "أن نخلِّصَ السياسةَ منَ الدين، وأن نخلِّصَ الدينَ منَ السياسة بأن لا يحصل الدينُ على سُلطة، وألّا تحصلُ السياسةُ على إيديولوجيا"[2]. لكن

1 J. Rawls, *The idea of an Overlapping Consensus*, Oxford Journal of Legal Studies, 7/1, 1987,P. 4, Quoted by Kymlicka, P. 155.

2 Walzer, Mickael, *On tolerance*, Yal university, 1997, P. 80 sq.

مهما ظهرت حِدَّةُ هذه المفارقات وصلاحيَّةُ هذه الاقتراحات فإنَّ المشكل الحقيقيَّ يتعلَّقُ أساسًا، ويعودُ -على نمط دائري- إلى مشكل كيف تفهمُ المجتمعاتُ والجماعاتُ والأقلياتُ هُوِيَّتَها، وأي قيمةٍ تمنحُها لنفسها، وكيف تستوعبُ معنى اختلافها، فالقراراتُ السياسيَّةُ لا تضمنُ بشكل آليٍّ تعايُشًا مشتركًا ولا تفاهُمًا ولا تسامُحًا من دون أن يكون للجماعات نفسِها وعيٌ بحركة العالَم الذي ليس عالَمًا إلا إذا كانت هُوِيّات مختلفة.

إنَّ الهُوِيَّةَ الإنسانيَّة، حَسَبَ **تايلر**، شيءٌ يتأسَّسُ "حواريًّا(Dialogically)"، فالأفرادُ ليسوا ذرّاتٍ منفصلةً، بل هم في تفاعلٌ مستمر، والحوارُ هو الذي يسمحُ في الأخير بالتداول في شأن الهُوِيَّة التي نتقاسَمُها، أو على الأقلِّ تلك التي نرغبُ في تقاسُمها معَ بقيَّة المواطنين. بهذا فالمجتمعُ الذي يعترفُ "بالهُوِيَّةِ الفرديَّةِ مجتمعٌ ديمقراطيٌّ تشاوُرِيٌّ؛ لأنَّ الهُوِيَّةَ الفرديَّةَ نفسَها نتيجةٌ لحوارات ونقاشات جماعيَّة"[1]، لكن لم يكُن منَ الممكن إحداثُ قطيعةٍ معَ التصوُّرِ التقليديّ عنِ الهُوِيَّةِ من دون وجود تحوُّلَيْن اثنَيْن مَنَحا مفهومًا حداثيًّا للهُوِيَّةِ وللاعتراف[2]؛ أولهما: انهيارُ التمايزات الطبقيَّة التي كان عمادُها مفهومُ الشَّرَف (honneur)، بما كان يتضمَّنُهُ، في ما يُسَمّى بالنظام القديم وفي ظلِّ المُلكِيّات المُطلَقة،

1 Taylor, *Multiculturalisme*, P. 18.

2 Ibid., P. 44.

من معاني النخوة والشجاعة والفضيلة (مثلما نكرّمُ شخصًا أو نُشَرّفُه بمنحِهِ وسامَ جوقة الشَّرَف (la légion d'honneur))، وهو المفهومُ الذي صار من حقّ كلّ الناس، وثانيهما: مفهوم الكرامة(Dignité) لِما يدلُّ عليه من بُعد كونيّ عادل، حينما نقولُ إنَّ الكرامة شيءٌ "متأصِّلٌ و ملازم لكلّ كائن بشري"، فكلُّ الكائنات البشريَّة تتساوى فيه بأن تستحقَّ كُلُّها الاحترام (respect dignes de). إنَّ الهُوِيَّةَ مِنْ ثَمَّ هي ما يُوَحِّدُ الناسَ ويميّزُهم بِوَصفِهم كائناتٍ بشريَّةً وكائناتٍ ثقافيَّةً، وقد زادَ ظهورُ مفهوم الهُوِيَّةِ الفرديَّةِ إبان القرن الثامن عشر من قيمة الفرد ومكانته، وذلك بأن يبقى وفيًّا لنفسه، وبأن يظلَّ هو نفسُه؛ أي أن يظلَّ أصيلًا[1]، بمعنى وفيًّا لثقافته. لكنَّنا ما دُمنا نُعَبّرُ عن أنفسنا باللغات والفنون واللباس والحركات و...، فإنَّ ذلك لا يقومُ ويتحقَّقُ إلّا عبرَ التواصُل معَ الآخرين. ومن خلاله نتعرَّفُ على اختلافَ هذه التعبيرات وتنوُّعَها. فكلُّ ما نحن عليه في هُوِيَّتِنا بناءٌ تواصُلِيٌّ حِواري، وليس أثرًا لعلاقة وحوار داخلي، بل بدا حتى ما نُسَمّيه بالحوارِ الداخلي، منذ باختين، ضجيجًا مؤلَّفًا منَ الحِوارات والأصوات المتزامنة، بل قُلْ إنَّ نشأة الفكر الإنسانيّ بِرُمَّتِه، وَفقَ التصوُّرات التاريخيَّة والأنثربولوجيَّة لحياة الكائن البشري، إنَّما هي نتاجُ علاقات التواصُل بين الشعوب والأُمم والثقافات.

1 Taylor, *Multiculturalisme*, P. 49.

يُقصَدُ بالهُوِيَّةِ إذن كلُّ ما "يُظْهِرُ ويُبدِي ما نحن عليه، أصلنا العرقي والاجتماعي مثلًا...إلخ"، وهي القاعدةُ التي تُحَدِّدُ معنى أذواقنا ورغباتنا وآرائنا وطموحاتنا، وإن كانت هناك أشياءُ أُقدِّرُها وأعزُّها أكثر، فلا يمكنُني بلوغُها إلّا عبرَ العلاقة مع شخص أُحِبُّه، الذي يصيرُ مِنْ ثَمَّ جزءًا من هُوِيَّتي[1]، و"لهذا فاكتشافي لِهُوِيَّتي لا يدلُّ على أنَّني أبنيها في عُزلة، لكنَّني أتفاوضُ بشأنها عبرَ حِوار، جُزءٌ منه خارجيٌّ، وجزءٌ داخليٌّ معَ الآخرين"[2]. وعليه، فالهُوِيَّةُ اكتشافٌ لا يتوقَّفُ عن حدود ما أنا عليه من فرادة من جهة وما أنا عليه من تقاسُم، وهي هكذا بناءٌ مشتركٌ وتعاونٌ على الاختلاف؛ لذلك تسمحُ الكونيَّةُ والمساواةُ الكونيَّةُ بتحقُّق الكرامة؛ أي الاعترافَ بما ليس متقاسمًا كونيًّا، بصيغة أُخرى نعترفُ بشيء كُونِيّ -أنَّهُ لكلِّ واحدٍ هُوِيَّة- ومن ثَمَّ بكلِّ ما هو خصوصيٌّ في كلِّ واحد مِنّا[3]. وبتعبيرٍ آخَرَ: كونيَّةُ الاختلاف ليست سوى كونيَّةٍ تعدُّديَّةِ الهُوِيّات، فالكونيُّ ليس الواحدَ لكنَّهُ المُتَعَدِّد، وَهُوِيَّتُنا الكونيَّةُ جِماعُ هُوِيّاتٍ متعدِّدة، لكنَّ هذه الهُوِيَّةَ الكونيَّةَ هي الأولى وهي أساسُ كلِّ الهُوِيّات اللاحقة؛ عِرقيَّةٍ، وطنيَّة، جنسيَّة، دينيَّة، إلخ؛ لذلك لا يعني الاعترافُ بالاختلاف تساهُلًا أو تنازُلًا عن الحقوق الإنسانيَّة الأساسيَّة.

1 Taylor, *Multiculturalisme*, P. 51.

2 Ibid., P. 52.

3 Ibid., P. 58.

كلَّما تعدَّدت الثقافاتُ المُشَكِّلَةُ لمجتمع ما فلا بُدَّ وأن يحتوي على نطاق واسع منَ الاختلافات الأخلاقيَّة، إلّا أنَّهُ لا يجب التفريطُ -حَسَبَ **تايلر**- رَغمَ ذلك، في القدرة على الدِّفاع عن إمكاناتنا الأخلاقيَّة أمام أشخاص جادّين في أخلاقهم، يتبادلون الاحترامَ مهما اختلفوا فكريًّا أو سياسيًّا أو ثقافيًّا؛ لأنَّ هذه الاختلافاتِ معقولةٌ بحُكم أنَّها نابعةٌ عن إرادة ونيَّة طيّبة، ونستطيعُ الجَهرَ بها والدفاع عنها أمام أولئك الذين لا يتقاسمونها معنا، وأن نحرصَ على روح منفتحة تمكِّنُنا من تغيير رأينا أمام أيِّ نقد بِحِجاج قوي[1]؛ لذا منَ المستحيل الادِّعاءُ بوجود الفضيلة في كراهية النِّساء أو الأجنبيّ أو معاداة باقي الأعراق والإثنيات، أو في محاولة عقلنة المنفعة الأنانيَّة والنرجسيَّة؛ لأنَّ ذلك كُلَّهُ لا يعني سوى أننا أسمى منَ الآخرين؛ لأنَّنا نرفضُ معاملَتَهُم على أنَّهم مساوون لنا؛ فكلُّ خِطاب كراهية لا بُدَّ أنَّهُ سيسقطُ رهينةَ نفسِه من حيثُ عدمُ احترامه كرامةَ الكائن البشري، وَمِنْ ثَمَّ يصبحُ الإحساسُ بالسُّمُوّ وَضاعَةً.

يمكنُ أن نتوقَّفَ هنا عند المشكل الذي يطرحُهُ الاختلافُ الجنسيُّ بين البشر، بعد أن تناولنا سابقًا الاختلافَ العِرقيَّ والثقافيَّ والعَقَدِيَّ، انطلاقًا منَ الصورة التي تعتقدُ بعضُ النِّسويات "أنَّ النِّساءَ، في المجتمعات الأبويَّة، فُرِضَ عليهنَّ أن يَتَبنَّيْنَ صورةً محتقرةً عن أنفسِهِنَّ؛

1 Taylor, *Multiculturalisme*, P. 39.

أي استدخلنَ صورةً سلبيَّةً منَ الدونيَّة عن ذواتِهِنَّ، وهو الأمرُ نفسُهُ الذي عاناهُ السودُ في المجتمعات العنصريَّة (للعِرق الأبيض)"[1]، صورة لم يكن بمقدور بعضهنَّ مقاومتها؛ لأنَّها انتشرت في القيم والأفكاروالسُّلوكات والمِخيال الجماعي.

يجب أن نعترفَ أنَّ الاختلافَ الجنسيَّ لم يَتَبَوَّأ المكانةَ التي يستحقُّ في خِطابات الفلاسفة، حتى لو تعلَّقَ الأمرُ بفلسفاتٍ انشغلت بوجود الإنسان وكينونته؛ لأنَّهُ ليس في مستوى "الاختلاف الأنطولوجيّ"؛ لذلك من الصَّعب أن يهتمَّ به هايدغر مثلًا، وكأنَّهُ علينا أن "نترك الخِطابَ عن الجنس للعلوم وفلسفات الحياة للأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والبيولوجيا، وربَّما حتى للدين وللأخلاق"[2]. وقد التزمَ هايدغر الصَّمتَ بِصَدَدِ الجنس -ذكر/ أُنثى- رَغمَ أنَّ عددًا منَ الفلاسفة قد تحدَّثوا عنه (أفلاطون، ونيتشه، وكانط، وهيغل، وهوسيرل)، وكأنَّ الدازاين لا يحملُ أيَّ أثر جنسي؛ لأنه لاجنسي. فَعِوضَ أن يختارَ هايدغر لفظ " الإنسان" فَضَّلَ "الدازاين" لأنَّهُ اسمٌ مُحايِد، بدعوى أنَّهُ يجب أن نبرِّئ هذه الكينونَةَ من كلِّ ما قد يحول بينها وبين اختلافها الأنطولوجي، وأيضًا إفلاتَ فاعليَّتها من كلِّ ما قد يعيقُها مثل تلك السلبيَّة التي تسكنُ

1 Taylor, *Multiculturalisme*, P. 42.

2 Derrida, Jacques, *Différence sexuelle, différence ontologique*, in *Heidegger et la question*, Galilée, 1987 ; rééd. Flammarion, Paris, 1990, p. 148.

كلَّ تفكير بازدواجيَّة الثنائيات، ولأنَّ الرِّهان العامَّ كان أن نحرص على تحليل الدازاين بعيدًا عن أخطار العلوم الإنسانيَّة من الأنثروبولوجيا أو تحليله نفسيًّا أو تجريبيًّا مثل البيولوجيا، وأي تشديد على جنسيَّة الدازاين يؤدي إلى تشتيت النظر وبعثرته وصرفه نحوَ هُوِيَّة غيرِ أصيلة له.

يبدو صحيحًا هذا الموقفُ منَ العلوم، سواءٌ أكانت علوما إنسانيَّة أم علوما حقّة؛ لأنَّها فعلًا لا تُفَسَّرُ ولا تُحَلَّلُ إلّا انطلاقًا من ثنائيَّةٍ تراتبيَّة. يكفي أن نَعِيَ أنَّ تعريف الجنسانيَّة النِّسويَّة لا يتقوَّم، كما تكشِفُ **إريغاري**[1]، في التحليل النفسيِّ الذي يُعَدُّ أحدَ أهمِّ العلوم الإنسانيَّة التي حاولت تحريرَ الرغبة الإنسانيَّة، لا يتقوَّم إلا بالانطلاق من معاييرَ ذكوريَّة؛ حيث أعاد هذا العِلمُ تَكرارَ البنيةِ نفسِها في العلاقة بين سلبيَّة وفاعلية، وذلك في إطار التمييز بين الذكور والإناث. إنَّ المرأة هي النقصُ، وهي ضمورُ الجنس، هي السلبيُّ والمخالف...، وحتى إن كُنّا نُعَرِّفُ الطبيعةَ على أنَّها خلاصة عنصرين: المذكَّر والمؤنَّث، فإنَّنا بمجرَّدِ ما إنْ نتحدَّثُ عن الكونيِّ فإنَّنا نفكِّرُ في الواحد، لكن ما إنْ نعودُ إلى الواقع حتى نجدَ أنَّ هذا الواحدَ غيرَ موجود، والطبيعة ثنائيَّة. إذن، هي الثنائيَّةُ التي تضعُ في قلب الطبيعيِّ حدودًا، وتفيدُ أنَّهُ لا وجود، في النهاية، لشيء اسمُهُ

1 Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 23 sq.

الطبيعة[1]؛ لأنَّ هذه الثنائيَّةَ التي تخترقُ الطبيعةَ كُلَّها، فهي تمنعُ وجودَ قانون يضعُ هرميَّةً بين الزَّوجين: مذكَّر ومؤنَّث، وهذه الطبيعةُ، التي نلوذُ بها كلَّما أردنا التمييزَ بين الجِنسين، إنَّما "هي وسيلةٌ لمنح معنًى للوجود المُجَنسِنِ للإنسانيَّة. لم تؤسِّس الطبيعةُ، مِنْ ثَمَّ، شيئًا؛ لم تؤسِّس في الماضي هرميَّةَ الجِنسين، ولم تؤسِّس الآنَ ضرورةَ المساواة بينهما. كلُّ هذا سياسيٌّ منَ البداية إلى النهاية"[2]، فلم تكُن النساءُ طَوالَ تاريخ الإنسانيَّة مجرَّدَ كائنات "مختلفة" عن الرِّجال والذُّكور، بل نُظِرَ إليهنَّ بِوَصفِهِنَّ رجالًا وذكورًا ناقصين؛ لذلك يجب أن نصيخَ السَّمعَ للنِّسويات حينما يَصِحنَ قائلاتٍ إنَّ النِّساءَ "كُنَّ صورةً عن إنسانيَّة خائرة، ولقد حان الوقتُ اليومَ لنفهمَ أنَّ منطق النقصان والدونيَّة ليس هو منطقُ الاختلاف، بل حتى تناقضات النِّسوية -التي تتأرجحُ بين الخاصِّ والكونيِّ- ليست سوى صورةٍ مُضادَّةٍ لتناقضات المركزيَّة الذكوريَّة التي ماهت بين الكونيِّ والذكوري"[3]. إنَّ الاختلاف الذي يوجدُ هنا، وإن كان أمرًا محتمًا، مطلوبٌ أيضًا؛ لأنَّهُ يضعُ كلَّ مرَّةٍ الإنسانيَّةَ أمامَ حدودها، وقد تكفي ملاحظةُ القوَّة التي صارت تتمتَّعُ بها دراساتُ النوع الاجتماعيِّ (الجندر)

1 Irigaray, Luce, *J'aime à moi-esquisse d'une felicite dans l'Histoire*, Grasset, Paris, 1992, P. 65 sq.

2 Agacinski, Sylviane, "Contre l'effacement des sexes", *Le Monde*, 6 février 1999, P1 et P. 14.

3 Ibid.

لفهم أنَّ الإنسانيَّةَ في تاريخها تحتاجُ كلَّ مرَّة إلى مراجعة المعاني التي تفصِلُ بين أعراقها وأجناسها وثقافاتها، بل قد يكفي تأمُّلُ التحوُّل الجنسيّ بِوَصفِهِ تجربةً تمنحُنا فرصةً للتفكير في العلاقة بين الجِنس والنوع، التي ليست علاقةَ توافُقٍ بِقَدرِ ما هي علاقةُ انفصالٍ وتفكُّكٍ بين حَدَّينِ ظَلّا لِمُدَّة، ليست بالقصيرة، مُتَماهِيَيْن.

تعتقدُ **وانك** Warnke، في هذا السياق، أنَّ الهُوِيّاتِ، عمومًا، مجرَّدَ تأويلات لا تختلفُ في فهمها عن الطريقة نفسِها التي بها نستوعبُ النُّصوصَ؛ لذلك فإنَّ فهمَ اختلاف البُعد العِرقيّ أو الجِنسيّ أو الجَندَرِيّ، في ما يخصُّ ذواتنا أو في ما يخصُّ ذوات الآخرين، لا يعني بلوغَ "معانٍ" تامَّةٍ وصحيحة، فلسنا دائمًا سودًا أو بيضًا، رجالًا ونساءً، ذكورًا أو إناثًا؛ لذلك تثيرُ الهُوِيّاتُ الكثيرَ منَ التناقُضات والتمايُزات حينما تُستَخدَمُ خارجَ هذه الأبعاد؛ لِذا فضَّلَت الكثيرُ منَ النِّسويات للدلالةِ على متغيِّر ثقافيّ يمكنُ فيه للبيولوجيا أن تعبِّرَ عن نفسها استخدامَ مصطلح "نوع اجتماعيّ (Genre, Gender)" و"امرأة" بدلَ مصطلح "جنس" و"أُنثى" للدلالة على الظواهر البيولوجيَّة الأساسيَّة. الفرق إذن بين ما نولَدُ عليه وما نكتسبُهُ يُشَكِّكُ في ما نعتقدُ فيه أنَّهُ ثابتٌ بيولوجيٌّ، وجملةُ دو بوفوار S. de Beauvoir الشهيرةُ "لا نولَدُ نساءً ولكن نصيرُ كذلك"[1]،

1 Beauvoir, Simone de, *Deuxième sexe, Tome II, l'expérience vécue*, Gallimard, Paris, 1949, 1976, P. 13.

كافيةٌ بالنسبة إلى الحركات النِّسوية ذات التوجُّه الكونيّ لنقد فكرة أنَّ البيولوجيا قَدَرُ الإنسان والمرأة بالأساس. ومعَ ذلك يجري الاعتقادُ بأنَّ البيولوجيَّ يوجِّهُ أدوارَ الأفراد -ذكورا وإناثًا- الاجتماعيَّةَ والثقافيَّةَ؛ لذلك فإنَّ النِّساء والرِّجال يميلون إلى وظائفَ معلومةٍ لأسباب عمقُها الاصطفاءُ الطبيعيُّ والجِنسيُّ الذي يبني أشكالًا من التمايُز على مستوى الذَّكاء والتفكير والمواقف والسُّلوكات، لكن يمكن أن نرى أنَّ تصوُّراتِنا عن الجنس البيولوجيّ هي نفسُها نتيجةٌ مشروطةٌ ثقافيًّا واجتماعيًّا[1]. هكذا تَتَّجِهُ بعضُ الدراسات إلى محاولة فهم كيف يكتسبُ المرءُ هُوِيَّتَهُ كرجل أو كامرأة، فيمتلِكُ هذه الهُوِيَّةَ بدايةً عبرَ وعيٍ بِجِنسِهِ بِوَصفِهِ أُنثى ثُمَّ امرأة، أو بِوَصفِهِ ذكرًا ثُمَّ -فيما بعدُ- رجلًا[2].

فمثل النُّصوص، يملكُ الناسُ معانِيَ عديدةً مرتبطةً بسياقات محدَّدة؛ أي أنَّ هذه الدلالاتِ نتيجةٌ للعلاقات والوضعيات التي يتحدَّدُ داخلَها فهمٌ ما، "فحينما نستوعبُ أنفسَنا أو نستوعبُ آخرينَ فإنَّنا نفعلُ ذلك انطلاقًا من منظور معيَّن، وبواسطة شبكة معيَّنة منَ الافتراضات والاعتبارات فقط، وَمِنْ ثَمَّ فإنَّ فهمَنا لأنفسِنا وللآخرين دائمًا متحيِّزٌ يوجِّهُهُ منظورٌ خاص، فالهُوِيَّةُ ليست دائمًا هي كلُّ ما نحنُ عليه [فعلًا]

1 Wittig, Monique, *La pensée straight*, Éditions Amsterdam, 2007, Paris.

2 Warnke, Georgia, *After Identity, rethinking race, sex and gender*, Cambridge university press, Cambridge, 2007, P. 4.

ولا ما نحنُ عليه دائمًا"[1]؛ حيث يتوقَّفُ ذلك على السِّياق الذي يظهرُ فيه هذا التساؤلُ وبالاقتراحاتِ التي نجيبُ بها عن سؤال الهُوِيّة، فمصدرُ التناقضات القانونيَّة والاجتماعيَّة والطبيَّة التي يُنطلَقُ منها لتحديد عِرق؛ جنسِ شخصٍ ما أو نوعِهِ الاجتماعي، تعودُ إلى فشل الاعتراف بأنَّ الهُوِيّاتِ تُختَزَلُ إلى وضعيات وسياقات معيَّنة كلَّما كانت لنا انتظاراتٌ من شخص ما مثلما ننتظرُ من عمل فنيٍّ ما أن يجيب عن سؤال ما، أو يَمُدَّنا بِمُتعَةٍ معيَّنة[2]. إنَّ كلَّ المفاهيم الخاصَّة بالهُوِيَّة -والأمرُ لا يتعلَّقُ فقط بالنوع الاجتماعي، بل يشمل الجِنسَ والعِرقَ أيضًا- بناءٌ وتشكيلٌ، بحيث ننتقلُ من هُوِيَّةٍ (identité) إلى تماهٍ (identification) معَ صفات وسِمات اكتسبناها واعتقدنا أنَّها تُشَكِّلُ طبيعتَنا، هذا معَ أنَّنا ننسى أنَّ ذلك نتيجةٌ لتفاعلٍ بين أفراد ومؤسَّسات وأحداث، "فلو طُلِبَ مني أن أُعرِّفَ المرأةَ في سياق ديمقراطيٍّ فسأقولُ إنَّها نموذجٌ للاستقلاليَّة، ولو أردتُ فَهمَها في سياقٍ طبّيٍّ غربيٍّ فسأنظرُ إليها بِوَصفِها مريضةً، ولو فهمتُها في سياقٍ طبّيٍّ مسيحيٍّ فسأقولُ إنَّ بها مسًّا شيطانيًّا"[3]. الشرطُ الآخَرُ هو أنَّنا نفهمُ الآخَرَ في مقابل الذات، الأنا؛ أي مقابل ما نحن عليه وما لسنا عليه من دون فهم ما يكون عليه الآخر، مثلما لا يمكنُ فهمُ نصٍّ من دون فهم

1 Warnke, *After Identity,* P. 7.

2 Ibid., P. 86 sq.

3 Ibid., P. 246.

أجزائه، ولا يمكنُ -في الآنِ نفسِه- فهمُ أجزائه من دون فهمه كُلِّه على شكل حلقة أو دائرة من الفهم، فلا نستطيعُ فهمَ النوع الاجتماعيّ للآخَر وَعِرقِهِ وَجِنسِه من دون فهم ما نحنُ عليه، يعني ذلك ما يُشَكِّلُ تاريخَ هُوِيَّتِنا[1]، التي تتضمَّنُ الجِنسَ والنوعَ الاجتماعيَّ والعِرق، وحتى الطبقة.

يمكن استنتاجُ أنَّ الهُوِيَّةَ، في إطار السيناريوهات ما بعد الحداثيَّة، سائلةٌ وغيرُ ثابتة، وهي ليست صفةً ماهويَّة تنسبُ للفرد لكنها مجرَّد استراتيجيَّة يستطيع بها الفردُ خلقَ تحالفاتٌ جديدةٌ ومتنوّعةٌ مع محيطه وعالمه؛ لهذا ليست فكرةُ الهُوِيَّةِ نتيجةً لما أسماه نيتشه بميتافيزيقا الجوهر، فكيف تكون الهُوِيَّةُ مجرَّدَ نموذج/ مثال معياريٍّ يبتغي أن يصير كونيًّا شاملًا وعامًّا عوضَ أن تكون مجرَّدَ حَدَثٍ صاغته التجربةُ وصنعتهُ الصدفة؟ بتعبير آخر، ألا ينبغي أن ننظر إلى "التناسق/ الانسجام والثبات" في الشخص على أنَّهُ مجرَّدُ أوصاف ونعوت منطقيَّة، أو أدواتٍ للتحليل أو معايير للفهم، مُشَكَّلَةٍ ومدعومةٍ ومحتفظٍ بها ومصوغةٍ ومبنيَّةٍ اجتماعيًّا؟ ذلك لأنَّ مفاهيم "الوجود والجنس والجوهر والهُوِيَّة مجرَّد تشكيلات وبناءات، وحِيَل فلسفيَّة تسمح بتحقيق البساطة والنظام والهُوِيَّة التي يحتاجها النسق، كما تقول باتلر[2]. يصعب إذن تقبُّلُ أنَ ما

1 Warnke, *After Identity,* P. 169.

2 Butler, Judith, *Troubles dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, La découverte, Paris, (1990), 1999, P. 65.

تعتقد كشفَهُ أو تمثُّلَهُ هذه البناءات النظرية هو النظام الحقيقي للأشياء "أي للواقع كواقع". لقد بات من الواضح أن وجود هُوِيّات مطلقة وأزلية، عِرقيَّة أو ثقافيَّة، نِسويَّة أو ذكوريَّة، أمرٌ مشكوكٌ فيه منذ دوبوفوار، التي -وبتأثير واضح للوجوديَّة- رفضت الخُضوع للقول بوجود ماهيَّة مطلقة للمرأة، فقد عولِجَت مسألة الاختلاف الجنسي في جانبها الماهوي ولمدة طويلة انطلاقًا من الثنائيَّة الأرسطيَّة الشهيرة: الوجود بالقوَّة والوجود بالفعل، الصورة والمادة، الفاعلية والانفعال (السلبية)، وصرنا بسهولة نميّزُ بين النساء والرجال اعتمادًا على ثنائيات[1]: ساخن/ بارد، جاف/ رطب، قوي/ ضعيف، مجرَّد/ محسوس...، وهي ثنائيات تُسَلِّمُ بأسبقيَّة الرجل وأفضليَّته على المرأة. أما اليوم، فإن الاختلاف ليس ماهويًّا وليس طبيعيًّا، أي أنه لا يُعزى مطلقًا إلى طبيعة "أصليَّة" مفترضة، كما أنَّ الاعتراف بالاختلاف الجنسي لا يعني أيَّ هرميَّة مزعومة، بل هو قيمةٌ أخلاقيَّة، مثلما أنَّ الاعتراف بالاختلاف الثقافي "ليس مجرَّد لطف أو عطف تجاه الآخرين، إنه حاجة إنسانيَّة حيويَّة"[2].

1 Héritier, Françoise, *Masculin/féminin, T II, dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris, (2012) 2012, P. 80 sq.

2 Taylor, *Multiculturalisme*, P. 42.

الفصلُ الثالث:
جماليـاتُ الاخـتلاف

إنَّ فلسفة الاختلاف هي -قبل كلِّ شيء- علاقةٌ فريدةٌ مع اللغة وأسلوب في الكتابة؛ لِذا كان من اللازم على اللغة أن تتوقَّفَ عن أن تكون مجرَّد أداة؛ لأن عَدَّها مجرَّدَ ناقل للفكر أسطورةٌ وخرافة[1]، فاللسان -الذي هو نمط من أنماط اللغة- الذي تُكتب به الفلسفة ليس غريبًا عنها، وليس مجرَّد "فضلة اختباريَّة"[2] بتعبير دريدا؛ أي مجرد حامل لفكر سابق، بل إنَّهُ يُشَكِّلُ مادَّتَها وشرطَها.

وصف **فالسبير** (Vallespir) فلاسفةَ الاختلاف بجماعة خطابيَّة (discursive Communauté)؛ أي جماعة تتداولُ خِطابًا مشتركًا، و"تتقاسمُ فكرًا" يقوم على تقاسُم نمط من الكتابة، من دون أن يعني ذلك أنَّها جماعةٌ منسجمة، ومن دون أن تختفيَ التباينَاتُ التي تقودُ أعمالًا جِدّ متباينة، فما يربط بينها إذن هو "حساسيَّةٌ خاصَّةٌ تِجاه اللسان"[3]، واعتقادٌ في القدرة على مساءلة العقل، وأنَّ أيَّ تحوُّل قد يقعُ

1 Vallespir, Mathilde, *La pensée a-t-elle un style ? Deleuze, Derrida, Lyotard*, PUV, Paris, 2022, p. 11.

2 Derrida, Jacques, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 66.

3 Ibid., P. 15.

في الفكر لا يمكن أن يتمَّ خارج اللسان، وأنَّ أيّ تغيير في بنية اللوغوس[1] لا بُدَّ أن يمرَّ عبرَ الكتابة وعبرَ تبني أسلوب خاص. وإذا كان نيتشه أوَّلَ من افتتح هذا البحث عن وسائلَ تعبيريَّةٍ جديدة في الفلسفة، فإنّ ذلك يعود أساسًا إلى ضرورة انفتاحها على فنون أُخرى، مثل "المسرح والسينما"[2]، التي بها ومعها ستتمكَّنُ من تجديد أساليبها.

ليس غريبًا، إذن، أن ينشغلَ هؤلاء الفلاسفةُ بأسئلة العلامة والرَّمز والمعنى والدلالة التي وجَّهوا عبرَها نقدهُم للسانيات السوسيريَّة، وبقضايا التأويل والتفسير في التحليل النفسيّ والأنثروبولوجيا، بحيث صارت الفلسفةُ معهم تحثُّ على ضرورة أن يحدث تعديلٌ لهذا اللسان وإتلافٌ له، بِعَدِّهِ الحقلَ الذي يعملُ فيه العقلُ؛ أي العقلَ التقليدي، عقل/ لوغوس، بما هو مؤسَّسةٌ فلسفيَّة (يمثِّلُها الإرثُ الإغريقيُّ عند ليفناس، أو الميتافزيقا عند دريدا، أو فكر النَّسق عند دولوز)[3]، وهذا التدميرُ نُسميه أحيانًا تفكيكًا، أو لانسقيَّة، أو تذكُّرًا (Anamnèse)، أو حتى ما بعد حداثة...، وتعبيرُ الإخلاف (différance)[4]، الشهيرُ عند دريدا،

1 Derrida, Jacques, *La dissémination*, . P. 22.

2 Deleuze, *Différence et répétition*, P. 4 sq.

3 Vallespir, *La pensée a-t-elle un* style ? P. 27.

4 Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, (La Différence), P. 1-29.

مثالٌ على علاقة جديدة مع اللسان، علاقة لا تريدُ أن تعيد تَكرارَ ثنائيَّة الدالِّ والمدلول، أو الاختلاف في مواجهة الوحدة، بل أن يكون المعنى والاختلافُ نفسُهما مؤجَّلَين، وخصوصًا الاختلاف الذي يوجد في حالة إبعاد وتعليق، ولا يعبّرُ عن إيجابيَّة أو سلبيَّة ما، بل يكون على صورة اختلاف في الزمان وفي المكان.

لقد حاول فكرُ الاختلاف أن يخلق قطائعَ ينفصِمُ فيها التشكُّلُ الثنائيُّ للمعنى الذي وضعَ، منذ أفلاطون إلى دو سوسير، بنيةً مغلقةً أُسُّها علاقةٌ بين دالٍّ ومدلول، وهي قطائعُ مع منطق خاصٍّ في النقد يبحثُ عن التركيب، ومع اللغة التي تُقصي بُعدَها البلاغيَّ والأسلوبيَّ، فكان الرِّهانُ مواجهةَ هذا العنف الذي يسكن الخِطابَ-العقل/ اللوغوس حتى في صمته؛ لذلك على اللغة أن تواجِهَ هذا العُنفَ بعُنفٍ مُضاد، تجبرُ فيه الخِطابَ على أن يعترف بقسوته وبحدوده. ومن أمثلة عُنف اللوغوس جعلُهُ الفلسفةَ خِطابًا يناهضُ الاستعارةَ ويهدِّدُ اللسانَ بِعَدِّهِ مجرَّدَ حامل (support) للفكر، الذي عليه أن يكون شفّافًا، وألّا يتبنّى الصُّوَرَ التي ستمنعُ أو "تقلقُ انتشارَ الأفكار"[1]. "فالكتابةُ التقليديَّةُ، حَسَبَ دريدا، كتابةٌ متمركزةٌ على خِطاب العقل (logocentrique)، تمثِّلُ وسيلةً "للاحتماء منَ الشَّمس" ...، التي لا يمكنُ أن نرى مباشرةً وجهَها

1 Derrida, *Marges de la philosophie,* P. 132 sq

من دون الشُّعور بعماء وجه الأب، أو الخير، أو الرأسمال، أو الأصل أو...، فمن البديهيِّ أنَّهُ لا يمكنُها إلّا أن تكون سوداء، كتابة ظلٍّ وكتابة ملجأ، بينما لا يأتي وضوحُها إلّا ممّا تقصيه، وهو لا يوجد إلّا خارجَها"[1]. ومع ذلك تستوطنُ الصُّوَرُ الخِطابَ الفلسفيَّ رغمًا عنه، فهو يحتاجُ إليها -حتى عند أفلاطون- لكي يلغيها، فهي تستوطنُهُ خِفيَةً، وهي أيضًا مدعاةٌ للتفكير في حدوده؛ لأنها تجعلُ الواضحَ مُبهَمًا. والقارئُ غيرُ قادر على منحها معنًى دائمًا؛ كما أنَّها تجعلُ المُبهَمَ منكشِفًا حينما تجعلُ المعنى شيئًا معلَّقًا. إنَّ الكتابة، بما هي صراعٌ ضدَّ النَّسق، مقاومةٌ للخِطاب الذي يدَّعي الشموليَّةَ، ولا ينتبهُ إلى الهوامش التي تنتشرُ على حواشي النُّصوص وفي فضاءات قَصِيَّة ومجهولة.

لماذا علينا أن نكتبَ إذن؟ يقول ليوتار: لأنَّ "المسؤوليَّةَ أمام الفكر اليومَ هي التقاطُ الخلافات وإيجادُ إيديوم (قد يكون مستحيلًا)؛ أي لغةً جديدة؛ من أجل صياغتها والتعبير عنها، وهو ما يفعَلُهُ الفيلسوفُ، أما المثقَّفُ فيساعدُ على نسيانها حينما يأمرُ بجنس معين (منَ الخِطاب)، كيفما كان نوعُه، وصفيًّا (معرفيًّا) أو أمريًّا (أخلاقيًّا) أو جماليًّا، بغاية الهيمنة السياسيَّة"[2]، فعلى الكاتب اليومَ أن يُسائلَ حدودَ الكتابة نفسها،

1 Derrida, Jacques, *Eperons, les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, P. 18.

2 Lyotard, Jean-François, *Le différend*, Minuit, 1983, N° 202.

أن يرميَ "برسالة" من دون أن يكون دافعُهُ خدمةَ "سياسة ثقافيَّة ما". ومثالٌ على ذلك نجدَ ليوتار يحبُّ اهتمامَ جويس[1] اللافتَ باليوميّ الأكثرِ ميكروسكوبيَّة؛ لأنَّهُ كان يفحصُ بمكبّرٍ وحدانيَّةَ الشُّخوص، ويكشفُ صعوبةَ تحديد مصدر الأصوات، بل وقَطَعَ الإيقاعَ السرديَّ التقليديَّ ولم يُبالِ بالتسلسل، واستخدمَ الإردافَ (La parataxe) وعرضَ على القارئ توليفةً من أجناس الخِطاب والرنات، لكن لا شيء من هذا ينتمي إلى الإرث الملحمي؛ فقد أدخل جويس على الأوديسا العديدَ منَ الإزاحات، وأثَّرَ بذلك في المجال السَّرديّ، وعدَّل منَ القصَّة التي يرويها هوميروس، وقلبَ المنطقَ الشفافَ المُنظِّمَ للفضاء والزمن من حلقة إلى أُخرى، عبرَ تنويع نمط الكتابة وإيثار تنافر الأجناس والأساليب كي "لا ينغلقَ العملُ الفنيُّ في شموليَّة جميلة"[2]، فما يُشَكِّلُ عصبَ رواية "عوليس" هو البارالوجيات (Paralogies)؛ أي الأمكنةَ والأزمنةَ المفارقةَ، فلا يحكي النصُّ عودةَ البطل؛ لأنَّهُ لم يذهب أبدًا، بل يؤدي دورَ مهاجر ودخيل وتائه في مدينة دبلن، مناقضًا بذلك الروايةَ التعلُّميَّة (Roman

1 إنَّ نصَّ أوليس (Ulysse)، الذي يقرؤه هنا ليوتار، يُعَدُّ من أعمق النُّصوص الأدبيَّة في القرن العشرين؛ حيث تنكسرُ الحوادثُ المتسلسلةُ ووحدةُ الزمن وهيمنةُ المونولوج؛ ولهذا لا نجدُ جويس يتحدَّثُ عن فصول وإنَّما عن مقاطع؛ ما يعني أنَّ هناك نوعًا منَ التجريب في علاقته بالكتابة وتوريط للقارئ في نمط جديد منَ القراءة برؤية مختلفة لفعل الكتابة.
Cf, Préface de J. Aubert, in James Joyce, *Ulysse*, Gallimard, (1995), 2013, PP. 7-37.

2 Lyotard, Jean-François, *Retour Joyce,* in *Lectures d'enfance*, Galilée, 1991, P. 13.

d'apprentissage) و"فينومنولوجيا الروح"، التي كُلُّها أوديسات الوعي التي جعلتنا نعتادُ على الاعتقاد أنَّ "الفكرَ لا يكتسبُ جوهَرَهُ وَهُوِيَّتَهَ النهائيَّةَ ومعرفتَهُ بذاته إلّا حينما يمرُّ من مغامرة خطيرة" [1] تمكِّنُهُ من أن يتماهى ويتعرَّفَ ذاته بعد التخلُّص من كلِّ تَشَوُّهٍ أو استلاب. لقد عرفَ الكُتّابُ والفنانون أنَّ رهانَ الكتابة (الذي كان موجودًا بلا شَكٍّ مع ديدرو وفلوبير وبودلير) ليس هو التعبيرُ عن الجميل، لكنَّ تقديمَ شهادة على "القدرة على التأثُّر بشيء ما، هذا الصوتُ الذي في الإنسان يتجاوزُ الإنسانَ"، فالكتابةُ إذن إحساسٌ بالأزمة وبضرورة الشهادة على شيء يحضرُ الآن من دون أن يكون مصدرُهُ الحاضرَ؛ أي ما يُسمّيه ليوتار الأنامنيز؛ أي "أن نتذكَّرَ أنَّهُ لا شيءَ يعود، كلُّ شيء يصير، فما تعنيه أنامنيز هو هذا التفكيرُ في اتِّجاه الخلف، في الصُّعود، وهو ما يقومُ عليه أساسًا عملُ الكتابة، بشكل لانهائي، كَتَرحالٍ بلا عودة"[2]. والطريقةُ التي يمكن للكاتب أن يشهدَ بها على الأثر المتبقّي عن حدث ما هي تأزيمُ اللسان[3] واستفزازُه، واكتشافُ أنَّ هناك نقصًا ما في اللغة التي يصعبُ عليها تمثيلُ ما يتجاوزُ إمكاناتها النَّحْوِيَّة والسيمنطيقيَّة، وهو ما يسمّيه ليوتار بـ"ما لا يقبلُ التمثيل"، فحينما لا يكون هناك موضوعٌ أو شيءٌ

1 Lyotard, Jean-François, *Retour Joyce,* in *Lectures d'enfance,* PP. 16-17.

2 Ibid., P. 29.

3 Ibid., P. 31.

لمشاهدته تتحوَّلُ الإستثيقا إلى لا-إستثيقا (لا-إستثيقا في الإستثيقا[1]).

كيف يمكنُ للكاتب أن يكون كاتبًا حينما يكتبُ عن الصَّمت؟ لقد أبدع المدرسيّون لفظة (Auctour) كلقبٍ يعني الأمانةَ والصِّدق (L'authenticité)، أُنموذج ذلك أوغسطين في "الاعترافات"، التي لن تكون اعترافاتٍ إلّا حينما تكونُ صادقةً، بمعنى أنَّ صدق الكاتب ينتقلُ للعمل، فلا يكون الكاتبُ كاتبًا لأنَّهُ كَتَبَ حَسْبُ، ولأنَّهُ بالإمكان قراءته من دون غموض؛ أي إنه كاتب بِنِيَّة صافية، مثل تجربة أوغسطين الذي جعل منَ الرَّبِّ صدقًا أسمى وكاتبًا صادقًا للوجود. لكن لا شيءَ زائف اليوم، بعد انسحاب الدين (أي الإله) وموت الإنسان، أكثرَ من كلمة "صادق"، كما يردِّدُ ليوتار بعد بلانشو[2]، فتجرِبةُ الكاتب "من أكثر التجارِب تعقيدًا" تجرِبةُ صوت داخليٍّ حاول أوغسطين سماعَه؛ لأنَّهُ صوتٌ "لا يُسمع إلّا حينما يخفتُ ضجيجُ الشُّهرة، الدوكسا (الرأي العام)". هكذا لا يكون الكاتبُ هو الإنسان، الإنسانُ الذي يسمح للكاتب بأن يكون كاتبًا "فلا مايكل أنجيلو (Michel-Ange)هو بوناروتي (Buonarroti)، ولا ديغول (De Gaulle) هو شارل (Charles)، ولا مالرو هو جورج أندريه (Georges-André)"؛ ما يمنحهم أسماء ليست هي الضَّوضاء والشُّهرة، بل العمل الفني، أو بشكل أدق "صوت الحنجرة الذي لا يسمعُهُ الغير"، وكي يكون

1 Lyotard, *Anima minima,* in: *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris, 1994, P. 208.

2 Blanchot, Maurice, L'écriture *du désastre*, Gallimard, 1980, P. 98.

العملُ كتابة عليه أن "يهجر انتظاراته ومخاوفه ومصالحه وماضيه"[1].

إنَّ العملَ الفنيَّ والأدبيَّ "قبل أن يكون سردًا وتأمُّلًا، هو نشيدٌ، هو قصيدةٌ؛ حيث وَتَرُ القلق والسكينة، وَتَرُ الموت والحياة الحقيقيَّة، وَوَتَرُ السؤال والجواب، أوتارٌ ترسلُ اهتزازاتِها المقفاةَ والناشزةَ صوبَ المطلق"[2]؛ أي ما يستعصي التعبيرُ عنه وترويضُهُ في اللغة، فنحنُ لا نكتب، يقولُ ليوتار، عن رواية جورج أورويل (George orwell) 1984، ضدَّ اللسان لكن بالضرورة معه؛ أي نكتبُ به، و "أن نقول ما يعرفُ اللسانُ قولَهُ سلفًا، لا يُعَدُّ كتابة؛ أي علينا أن نغتصبَه، ونغريَهُ وندخلَ إليه إيديومًا لا يعرفُه"[3]. إنَّ الكتابة تمرينٌ يتَّخِذُ صورةَ عمل لا نطلبُ منه أن يكون صريحًا، "ففي الكتابة لا يُعلِنَ الشيءُ عن ذاته ولا يفرزَ ذاتَهُ إنَّما يجهّزُ علاماتِهِ حَسْبُ، لكن لا شيء أقل ثقةً منَ العلامات"[4]، فهي تقولُ كلَّ شيء ولا تقولُ أيَّ شيء، تصمتُ في إفراطها، وتؤجِّلُ الدلالات، وتتمنعُ عن مبادلتها بمعانٍ أُخرى؛ لأنَّها من دون قيمة تبادل.

1 Lyotard, D'un chat (Malraux et la gloire), *in Misère de la philosophie*, Galilée, Paris, 2000, P. 241.

2 Lyotard, *La confession d'Augustin*, Galilée, 1998, P. 92-93.

3 Lyotard, Glose sur la résistance, in *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1986, P. 134.

4 Lyotard, *La confession d'Augustin*, P. 118.

أن تكون للفنان وللفيلسوف القدرةُ على سماع نبض السامي وغياب المطلق وصمته، أن يصيخَ له السمعُ، أن يعلنَ أنَّ هناك باقيًا، أن يشهدَ أنَّ هناك أشياء ننساها حينما نفكِّرُ بعُجالة واستعجال، أنَّ هناك شيئًا باقيًا، هو ما يكون مهمَّشًا و"مهملًا"[1] في الكتابة والتفكير، معناه أنَّهُ قد قاومَ نزعةَ تبضيع الأعمال الفنيَّة، وحافظَ على قيمتها كفنٍّ لا كتجارةٍ أو رأسمالٍ تتغيَّرُ قيمتُهُ تبعًا لتقلُّبات السوق، وأيضًا قد منع نفسَه من إصدار أحكام جماليَّة لا تميّزُ بين الجمال والفائدة، إنَّهُ يدافعُ عن التنوُّع والاختلاف الذي تُعَدُّ به الفنون دائمًا، بما هي فنون، لا أن يستسلم للأذواق وللأحكام الجماليَّة التي تصنعها آلاتُ الاقتصاد صنعًا.

إذا كانت الإستثيقا في "نقد العقل الخالص" تعني شروطَ المعرفة عمومًا (علم بكلِّ مبادئ الحساسيَّة القبليَّة = الإستثيقا الترنسندنتاليَّة[2])؛ أي تلقي معطيات الحدس الحسيّ في الأشكال القبليَّة للمكان والزمان، ففي "نقد ملكة الحكم" يعني المصطلحُ الحكمَ الانعكاسيَّ بِعَدِّهِ يهمُّ فقط مَلَكَةَ النفس التي هي إحساس باللَّذة والألم، فالإحساسُ في تحليليَّة الذوق لا يملكُ أيَّ غائيَّة معرفيَّة ولا يمنحُ أيَّ معلومة عن موضوع ما،

1 Lyotard, Directions to servants, In *Moralités postmodernes*, P. 132.

2 Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Trad. A. Renault, Flammarion, Paris, 2000. P. 117 sqq.

لكن فقط عن "الذات"[1] المتذوّقة نفسِها. والدليلُ على أنَّ الأمر يتعلَّقُ هنا بانعكاس هو أنَّ الإحساس يعود إلى معيار التمايز بين لذَّة وألم وليس بين صائب وباطل، عادل وجائر، ما يعني أنَّ حكم الذوق يحدّد موضوعه في علاقته بالرِّضا وبصفة الجمال باستقلال عن المفاهيم، لكنَّ هذا الطابع "الذاتي" لحكم الذوق لا يمنع إمكانَ البحث عن كونيَّته وضرورته، معَ العلم أنَّ هذا الحكم ليس كونيًّا على نحوٍ مباشر لكنَّهُ "ينتظر" و"يعد" بهذه الكونية الذاتيَّة، هذا من حيث كميَّته؛ أي أنَّ الذوق، في أصله فردي، خاصٌّ ومختلف، لكنَّهُ يتوقُ إلى أن يكون كونيًّا، إنَّهُ "ضرورةٌ أُنموذجيَّة"[2]؛ لأنَّهُ حكمٌ على شكل مثال قاعدة كونيَّة لا يمكن النطقُ بها، بحيث لا يجب على هذا الشكل ألّا يعجب؛ أي يجب على كل واحد أن يمنح رضاهُ للموضوع نفسه وأن يعلنَهُ كموضوع جميل مثله مثل الآخرين، لكنَّ هذه الكونيَّة ليست نتيجةً لِوَحدَةِ الآراء، ولا لجمعِ الأصوات، ولا تقومُ على استطلاع لمعرفة نمط إحساس الآخرين؛ لذا لا يمكن أن يُدرَسَ الذوقُ دراسةً "سوسيولوجيَّةً أو أنثروبولوجيَّة"[3]، وإنما تتأسَّسُ على استقلاليَّة تصدرُ حُكمَها انطلاقًا من شعور باللَّذة؛ أي تستندُ إلى ذوقها الخاص من دون أن تشتقَّ ذلك من مفاهيم.

1 Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris, 1991, P. 22.

2 Kant, *Critique de la faculté de juger*, §18 - §22, Trad. A. Renault, (Aubier), Flammarion, Paris, 1995; Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, P. 30.

3 Lyotard, *Leçons sur l'Analytique*, P. 32.

إنَّ تقاسم الإحساس الجماليِّ ليس ضرورةً على شاكلة الأخلاق؛ لأنَّهُ حكمٌ ذاتيٌّ بلا مفهوم، وفردي، ولا يملكُ في ذاته سُلطةَ الإلزام؛ لهذا من الخطأ أيضًا أن نؤوِّلَ مبدأ شرط التقاسم الذي يقومُ على الحِسِّ المشترك على أنَّهُ قاعدةٌ معرفيَّة؛ لأنَّ مَلَكَةَ الخيال لا تلزمُ بالتوافق على حُكم الذوق على نمط القاعدة الأخلاقيَّة، فما يلزمُ في القانون الأخلاقيِّ ليس قاعدةً بل معيارًا؛ لأنَّهُ يأمرُ من دون شرط.

إنَّ الذوق، وهو يطلبُ التقاسم، ينمذج معيارًا يشبه ذاك الذي نصادفُهُ في الأخلاق، لكنَّهُ غيرُ محدَّد[1]؛ لأنَّهُ على الحُكم الإستثيقيِّ أن يبقى حُرًّا، ولأنَّ معياره مبنيٌّ على مبدأ لامشروطٍ يصبو نحوَ الكونيَّة، قد يُحقِّقُها وقد لا يُحقِقُها، ولأنَّ تقاسُمَ الأحاسيس يبقى مجرَّد "ذوق وليس توافقًا عقلانيًّا"[2]. هكذا تختلفُ الأذواقُ ومعها تختلفُ الأحكام، مثلما تختلفُ الأعمالُ الفنيَّة ويراجعُ بعضُها بعضًا.

لقد أكَّدَ دولوز وغواتاري، بشكل لا يختلفُ عن استنتاجات ليوتار، أنَّ "الممكن" هو مجالُ الفنون، أما بالنسبة إلى الفلسفة فهو مجالُ الافتراض، وبالنسبة إلى العلوم هو مجالُ الواقع؛ لأنَّ العملَ الفنيَّ "لا

1 Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, P 246; Lyotard, *Judicieux dans le différend*, in *La faculté de juger*, (Collectif), J. Derrida ;V. Descombes, et al, Minuit, 1985, P 206; Kant, *Critique de la faculté de juger*, §22.

2 Lyotard, *Le différend*, P. 243.

يُحَيِّنُ الحدثَ الافتراضيَّ ولكنه يَتَجَسَّدُهُ أو يُجَسِّدُه، يمنحُهُ جسدًا وحياة وكونًا"، وهذه الأكوان "ليست افتراضيَّةً ولا آنيَّةً بل ممكنة. وهذا "الممكنُ هو مقولةٌ إستثيقيَّة (جماليَّة - إحساسيَّة)"[1]؛ لأنَّ الفنونَ تُبدِعُ الأحاسيسَ حينما تبدعُ الفلسفةُ المفاهيمَ، ولأنَّ العملَ الفنيَّ كائنُ إحساس[2] (être de sensation)، إنَّهُ يُخَزِّنُ الأحاسيسَ في إطار توليفة مركَّبة منَ المفاهيم والمُدرَكات. كما أنَّ الغاية الأخيرة لكلِّ عمل فنيٍّ أو أدبيٍّ هي الحريَّة؛ أي ميلاد شعب جديد وإمكانيَّة جديدة للحياة[3]، ترافقُ خلقَ صُور جديدة عن الوجود؛ أي خلقَ مفاهيم تتأمَّلُ الحياةَ بما فيها من قوَّة وانفعالات، تحرِّرُنا منَ الحِسِّ العامِّ والسائد.

يلاحظُ أنَّ إحدى أهم القضايا التي تتأسَّسُ عليها الإستثيقا الفلسفيَّةُ التقليديَّةُ هي افتراضُ وجود خاصيَّة أو عدَّة خصائص مشتركة بين كلِّ الأعمال الفنيَّة، فيكون أوَّلُ المشكلات التي تواجِهُ هذه الاستثيقا تقديمَ تعريف دائم وشامل للعمل الفني. وهناك سببان أساسيان يمنعان ذلك حَسَبَ فيتجنشتاين: أوَّلُهُما أنَّه لا مبرِّر، بشكل قبلي، لاستخدام مصطلح عام نطلب منه أن يبرِّرَ ويفسِّرَ وجودَ خاصيَّة مشتركة بين كل الأشياء/ الموضوعات التي ينطبقُ عليها ونسميها عملًا فنيًّا، وثانيهُما أنَّ ثورةً فنيَّةَ

1 Deleuze, Gilles, et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* **?,** Minuit, Paris,1991, p. 168.

2 Ibid., P. 155.

3 Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 15.

ما يمكنُها أن تغيّرَ حتى من دلالة عبارة "عمل فني"، ففي لحظة من تاريخ الفنِّ توقَّفَ شرطُ التصوير عن أن يكون ماهيَّة العمل التصويري، والنغمة عن أن تكون ماهيَّة العمل الموسيقي مثلًا[1]؛ وذلك لأنَّ المادَّة احتلَّت مكان الموضوع في تحديد العمل الفني، وكلُّ هذا يثبتُ صعوبةَ أن نحصل على تعريف شامل لمعنى العمل الفني.

وقد خَلَقَت الكثيرُ منَ التجارب الفنيَّة في القرن العشرين إمكاناتٍ جديدةً في فهم الأعمال الفنيَّة، وغيَّرت في براديغم العلاقة مع العمل الفني؛ فمحلُّ السؤال القديم: ما الصورة؟ تحوَّلنا نحوَ سؤال: متى تكون صورةٌ ما صورةً؟ ومتى يكون عملٌ فنيٌّ ما عملًا فنيًّا؟ فَمِبْوَلَةُ (Fon-taine) ديشان Duchamp صارت عملًا فنيًّا فقط بإرادة من صاحبها. ويكشفُ هذا الحدث، حَسَبَ دو ديف Th.De duve[2]، عن شرطين أساسيين تشهدُ على وجودهما تجربةُ المبولة هذه؛ أي لكي يعمل الفنُّ كفنٍّ من الضروري وجود مرسل إليه ومكان مؤسساتي مستعد لتسجيل هذا الشيء، ونسبته إلى صاحبه وإيصاله لمتلقين. لقد صار، في مقابل ذلك، لمبولة ديشان رهانٌ آخَرُ يتجلّى في منح دلالة جديدة للفن، لمنهجه ولنظريته. وَمِنْ ثَمَّ تتأسَّسُ فرادةُ الفن خلف الدلالات المعلنة للأعمال

1 Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein, la rime et la raison, science, éthique et esthétique*, Minuit, Paris, 1973, P. 156

2 Cf. de Duve, Thierry, *Résonances du Ready-made, Duchamp entre avant-garde et tradition*, Jacqueline Chambon, 1998.

الفنيَّة والدوافع التي أبدعتها، على أنَّ الأعمال لا بُدَّ وأن تعمل، في تجرِبة الإدراك المباشر لها، على قلب الحِسِّ الذي عليه أن يتحرَّرَ منَ المعنى الشائع ومن مبادئ الفهم المتداولة[1]، سواء لدى المتلقين المتخصِّصين (النقاد) أم المتلقين العاديين.

إنَّ الفنون اليوم بلا موضوع؛ لأنَّها تُراجِعُ باستمرار معنى الفن، فالشِّعرُ والمسرحُ والرسمُ والموسيقا والسينما (ولا يملك الترتيب هنا أيَّ قيمة) فنونٌ تُسائلُ الفنَّ كلَّ مرَّة؛ لذلك فسؤالُ تاريخِ الفنِّ وفلسفتِهِ يظلُّ هو نفسُه: ما الفن؟ الفنون أيضًا بلا تبرير لأنَّها لا تنتظرُ متلقين محدَّدين، بالأخصِّ حينما تضعُ قواعدَ الفن موضعَ شكٍّ[2]؛ فلقد ظنَّ كانط أنَّ هناك صوتًا كونيًّا هو الذي يدفعُنا إلى أن نعتقد أنَّ ما نراه جميلًا يشتركُ معنا فيه كلُّ الناس. قد تكون الفنون، في الأخير، بلا خطاب، بلا رسالة، صامتة، تتحدّى كلَّ فهم، كلَّ تأويل، كلَّ معرفة؛ لأنَّها لا تقول شيئًا مثلَ اللوحات والمنحوتات التي واجهت ديدرو[3]، بلا سبب

1 Sztulman, Paul. *L'art et la Critical Theory*, in *Critique* N° 759-760, Minuit, Paris, 2010, P. 693 .

2 Cf. Lyotard**,** Jean-François, *Qu'est ce que le postmoderne ?* in *Le postmoderne expliqué aux enfants*, PP. 13-32.

3 يقول ديدرو في صالون 1761: "هناك لوحاتٌ ومنحوتاتٌ لن أتحدَّث لكم عنها؛ لأنَّها كانت بكماء ولم تَقُل لي أيَّ شيء"

Diderot, Denis, *Essais sur la peinture, Salon de 1759,1761,1763*, Hermann, Paris, 1984.

مثل الوردة التي تزهر عند Angelus Silesius[1]، فالأسبابُ الغامضةُ التي يفسِّرُ بها الشاعرُ وجودَها ليست مثل تلك التي يصفُها عالمُ النبات، لكن لماذا كلُّ هذا الهوس لدى البعض بضرورة وجود المعنى، معنى ما؟ لأنَّ للدلالات قيمةً حيويَّة (Vital) بالنسبة إلى الإنسان؛ لذلك لم يكن نيتشه مخطئًا وهو يرى فيها شرطًا للحياة ومبرِّرًا للبقاء. ألا يكفي أن نعلِّقَ، على نمط الشكاك الإغريق أحكامنا (الإيبوخيه Épochè)، وأذواقنا ومفاهيمنا لكي نسمع ونرى ما حَجَبَهُ التأويلُ والنقدُ وقانونُ السوق، أن نسمع ونرى من دون أن نصنِّفَ ونفهم، أن نحكُمَ ونُسَعِّر؟ أن نتركَ الأشياءَ تأتي بذاتها. ينصَحُ فرويد المحلِّلَ النفسانيَّ بأن يتوقَّفَ عن رسم انتظارات ما من كلام المريض[2] (يُسَمّيه منهجَ الانتباه الطافي Attention flottante)، وألّا يعيرَ انتباهًا مخصوصًا لتفاصيلَ بعينِها يقولُها، بل عليه أن يسمع كلَّ شيء من دون تمييز؛ أي ألّا تكون له ذاكرةٌ أو رغبةٌ أو معرفة، لكي يتمكَّنُ اللاوعي منَ الخروج، فيكون "سوء الفهم"، الذي من دونه تتماثلُ الأعمالُ والأحكامُ الجماليَّة، هو ما نبحثُ عنه.

1 Heidegger, Martin, *Le principe de raison*, Gallimard, 1962, P. 97sqq.

2 FREUD, S. *"Conseils au médecin dans le traitement psychanalytique"*, dans *La technique psychanalytique*, PUF, 2013, P. 71-80 ; Cf, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *" Attention (également) flottante "*, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), Paris, PUF, 2007, PP. 3840-.

خاتمـة:
رهـابُ الاختـلاف

تنتصبُ اليوم، ضدَّ احترام الاختلاف، معاداةُ الغير، فقط لأنَّهُ غير. تعودُ الكراهيةُ كلَّ مرَّة في أشكال وصور لا تميّزُ بينها سوى التبريراتِ والدوافع، لكنَّها أعذارٌ وذرائعُ لا ترقى لأن تصيرَ حُجَجًا؛ لأنَّهُ لا العقلُ ولا الإحساسُ يمكنُهُ أن يجعلَ منَ الدوافع السياسيَّة أو الاقتصاديَّة، في عالم معولم، مسوّغاتٍ للحقد على المختلف، وإن جَعَلَت هذه الظروف الكثيرَ من المجتمعات والأفراد ينغلقون على أنفسِهم، إلّا أنَّ ذلك لا يُعَلِّلُ سلوكاتٍ عنصريَّةً ضدَّ اللاجئين والمهاجرين، ولا الإسلامفوبيا في الغرب خصوصًا، بعد أن اعتقدنا أنَّ عصرَ الفاشيات قد انتهى. إنَّ اللامبالاة (indifférence-indifference) التي، صدفة، نجدُها في الأصل اللاتيني تعني عدم الانشغال بشيء ما، عدم إعارته أيَّ اهتمام؛ لأنَّها مركَّبَةٌ مما يمنعُ الاختلافَ (in-difference)؛ أي لا نكترثُ بحالٍ أو وضعيَّةٍ ما، هل هي سيئةٌ أم حسنة، فلا نطلبُها ولا نتلافاها؛ أي إنَّ كلَّ شيء يتساوى أمام العين، بل قُل هذا إن رأته العينُ أصلًا. وَيُشَكِّلُ تبلُّدُ الإحساس بالآخر آفةً خطيرة تهدِّدُ التعاونَ بين البشر خصوصًا في لحظات الأزمات الكونيَّة (الأوبئة)، أو المشكلات الاجتماعيَّة والسياسيَّة الإقليميَّة (الهجرة

السريَّة)، فكم هي المجتمعات التي لم تستطع الحصولَ على وسائل الوقاية منَ انتشار وباء كورونا، وكم هو عددُ الغرقى بسبب الهجرة السريَّة؟ يبدو إذن أنَّهُ يمكن الانتقالُ بسهولة من رفض الاختلاف وكراهية المختلف إلى اللامبالاة بمصيره؛ حيث لا يختلفُ الأمرُ في شيء بين أن يحيا هذا المختلف أو يموت، بين أن يوجدُ أو يختفي.

تتابع **كرستيفا** في كتابها عن الغرابة: الوعي الغربيَّ وهو يرسمُ الاختلافَ كتوحُّش، كاضطراب في الهُوِيَّة. فليس بالسَّهل -كما يظهرُ- على هذا الوعي، مهما حصل فيه من تقدُّم سياسيٍّ وعلميّ، أخلاقيٍّ واجتماعيٍّ، نظريٍّ وعمليٍّ، أن يتخلّى بِيُسرٍ عن صورة ورثَها منَ العصور السابقة؛ اليونانيَّة والرومانيَّة (الوسيط والنهضة)؛ لذا عليه أن يعيَ؛ لكي يكتمل وعيُهُ بذاته كفكرٍ كونيّ، أن يتخلّى عن فهم الآخر كغريب؛ أي "كغيض خُنِقَ في عمق حنجرتي، وملاك أسود يزعزعُ الشفافية، وأثر معتم، وملتبس"[1]. لقد صوَّرَهُ الوعيُ الغربيُّ على أنَّهُ دخيل؛ أي "مسؤولًا عن شرور المدينة"، وخصمًا؛ لذا "يجب التخلُّصُ منه، لكي يعود السِّلمُ إلى الجماعة"، وتلك وسائلُ منَ الحقد والشحناء، على الغريب، بعد أن جعلتَهُ آخرَ. ما الحل؟ أن يكتمل وعيُنا بأنفسنا؛ فالغريب ليس غريبًا إلّا لأنَّنا نحن بدورنا غرباء، والغريب "يسكنُنا على نحوٍ غريب: هو وجهُ

1 Kristeva, Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1988, P. 9 sq.

هُوِيَّتِنا الخفيُّ، والمكانُ الذي يدمّرُ سَكَنَنا، والزمنُ حيثُ يهوى التفاهُمُ والتعاطُفُ أن نعترف بوجوده فينا، سنتجنَّبُ كُرهَهُ في ذاته". لقد مَكَّنَ التحليلُ النفسيُّ من إدراك أنَّ الذاتَ الواعيةَ بأفعالها ليست سوى جزءٍ يسيرٍ مما يختفي من هُوِيَّتِها، فاللاشعورُ هو الكيانُ الذي يسبق، بل هو الذي يتحكَّمُ في أفعالنا الواعية، أما النحنُ والجماعةُ التي نحيا فيها، التي لا ننتمي إليها بالمطلق، فلن تكون من دون وجود تمرُّد على علاقاتها الاجتماعيَّة وروابطها الثقافيَّة وعاداتها وتقاليدها، فلا وجودَ لأنا من دون كائنٍ عميقٍ يسكُنُها مجهولٍ يحرِّكُها، ولا وجودَ لجماعة من دون أفراد يسكنون أحيانا هامشها ويهدِّدونها. وهكذا تمسي الغرابةُ -غرابةُ الذات عن نفسها والجماعة على أهلها- هي المبدأ، والاختلاف كونيًّا والوعي به، والاعتراف بأنَّ كلَّ الناس غرباء ومختلفون في علاقتهم بذاتهم وبجماعتهم وبالبشر عامَّة، مفتاح تقبُّل المختلف وفهمه بِوَصفِهِ اختلافًا؛ أي كممكن منَ الممكنات اللامحدودة منَ الوجود.

لم يختفِ الغريبُ مِنْ ثَمَّ، بمعانيه السلبيَّة، معَ ظهور المجتمعات الحديثة؛ لأنَّهُ لا يمكنُ أن يكون هناك مجتمعٌ من دون غرباء ومختلفين، مجتمعٌ يَحلُمُ بالوحدة على "أساس أخلاق ما أو دين ما". وقد يعودُ مشكلُ العنف، حَسَبَ كرستيفا، ضدَّ الغرباء عن المجتمع، حتى ولو كانوا من أبنائه، إلى أزمات في النمط الذي تشكَّلت به الدِّياناتُ والأخلاق؛ لأنَّ

ميلاد الفرد في المجتمعات الحديثة جعلَهُ يرفضُ انصهارَ رغباتِهِ وذوبانَ اختلافه الذاتيّ في الجماعة، بالأخصّ في تلك المجتمعات التي حدثَ فيها الانتقالُ من فكرة الجماعة إلى نزعة وطنيَّة شوفينيَّة وكليانيَّة تدَّعي انسجامًا في عِرق أو لسان ما.

يتعمَّقُ مشكلُ الغرابة والخوفِ وكراهيةِ الأجنبيّ أكثرَ في آثاره الحقوقيَّة والاجتماعيَّة من هذا البُعد السياسي للغرابة وللاختلاف، فحينها ندركُ أنَّ الإقصاء لا تمارسُهُ القيمُ والعاداتُ والأخلاقُ ضدَّ الغريب، بل إنَّ القوانين والحقوق بدورها تستثنيه وتقصيه بعد أن تنفيه.

"من الغريب؟ إنَّهُ ذاك الذي لا يُعَدُّ جزءًا منَ الجماعة، ذاك الذي لا "يوجدُ فيها"، إنَّهُ الآخَرُ"[1]، إنَّهُ موجودٌ في الجماعة كعدم؛ لأنَّهُ لا يمكن تعريفُ الغريب إلا بالسَّلب؛ فهو يسلبُ الجماعةَ انسجامَها، ينتزعُ منها ما تصونُهُ لنفسِها، فلا ينتمي للجماعة، فعلًا، إلّا أولئك الذين يتقاسمون في ما بينهم، بالتساوي، الدمَ والانتماءَ إلى أرض، أفرادُها يولدون من دم (أبوين) أو في أرض (وطن)، ما عدا ذلك فهو غريب، فالمهاجرُ لم يهجر كلَّ شيء، من هنا تأتي خطورتُهُ لأنَّهُ يحملُ معه -أينما حلَّ- شيئًا من أرض أُخرى، أو دمًا قد يلوّث أرضَنا، وصفاء دم ما غريب ومختلف هو التلوُّث؛ لأنَّهُ نقيضُ الصَّفاء، فهو ينقلُ كلَّ ما هو دنيء وحقير؛ لذلك لا يحقُّ له ما يحقُّ للجماعة.

1 Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, P. 139.

يحتاج، لكي يحقَّ له ما يحقُّ لغيره، أن يقطع المسافةَ من وضعيَّة الإنسان إلى وضعيَّة المواطن، بعد أن مُنِعَت فكرةُ المواطنةِ الكونيَّة (Cosmopolitisme)من تحقيق تعالٍ فعليٍّ عن الاختلافات، رغمَ أنَّها نَبَّهَت إلى أنَّني لن أستطيع أن أكونَ مواطنًا إلّا إذا كنت إنسانًا، اليوم أنا لست إنسانًا حقيقة إلّا إذا كنت مواطنًا، "فمن ليس بمواطن ليس بإنسان، وبين الإنسان والمواطن هناك ندب: إنَّهُ الغريب"[1]. نطلبُ اليومَ من قوانين المواطن أن تكون قوانين الإنسان، أن تنصهرَ فيها حقوقُ الإنسان، لكنَّ ذلك يمنعُهُ الخوفُ عند المواطنين من أن يفقدوا وطنَهم الذي أضحى وثنًا؛ أي أن يفقدوا ما يمنعُهم من أن يكونوا غرباء، فالقوانينُ وسائلُ مهمَّةٌ اليومَ للتمييز بين البشر.

تتخلّى طبقاتٌ عُليا عن موضة ما بمجرَّد ما إن تنتشرَ في طبقات دُنيا، فبسبب وهم السُّموِّ والسفول تظهرُ الشرائعُ وتختفي، فلا يحقُّ للدخيل أن تكون له وظيفة أو ملكيَّة ما لأنَّهُ مجرَّدُ إنسان (من النوع الإنساني)، وعليه أن يقطع المسافة المذكورة -المستحيلة أحيانًا والتي حتى حينما تكون ممكنة فبصعوبات وشروط- بين الإنسان والمواطن، بل حتى "شهادة غريب/ أجنبي، إن لم ترفض، فهي بلا قيمة"[2]؛ لأنَّنا

1 Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, P. 142.

2 Ibid., P. 146.

نخاف أن يستعملَ لسانَنا، خاصَّتَنا، وعليه يجب أن نمنع عليه التحكُّمَ في اللُّغة والخِطاب، وألّا نسمح له بأن يؤثِّرَ في وعينا بالعالَم، بأن ينقلَهُ إلى شهادة تصيرُ وسيطًا بيننا وبين ذاكرتنا، عليه أن يقبعَ في اختلافه المطلق بلا لغةٍ وبلا لسان.

المصادر والمراجع

- Agacinski, Sylviane, "Contre l'effacement des sexes", *Le Monde*, 6 février 1999.
- Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, Seuil,1972.
- Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français,* Hachette, Paris, 1895.
- Beauvoir, Simone de, *Deuxième sexe, Tome II, l'expérience vécue*, Gallimard, Paris, 1949
- Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980.
- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein, la rime et la raison, science, éthique et esthétique,* Minuit, Paris, 1973.
- Butler, Judith, *Troubles dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité,* La découverte, Paris, 1999.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.
- _____ et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie* ? Minuit, Paris, 1991.
- _____ Critique et clinique, Minuit, Paris, 1993.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- _____ *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.

- _____ *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
- _____ *Eperons, les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978.
- _____ *Heidegger et la question, (Galilée, 1987) Flammarion*, Paris, 1990.
- Descola, Philippe, *Par-delà la nature et la culture*, Gallimard, Paris, 2005.
- Diderot, Denis, *Essais sur la peinture, Salon de 1759,1761,1763*, Hermann, Paris, 1984.
- Freud, Sigmund, *La technique psychanalytique*, PUF, Paris, 2013.
- Gaffiot, Félix, *Dictionnaire Latin Français*, Hachette, Paris, 1934.
- Gomez-Muller, Alfredo, *Différence*, in Encyclopædia Universalis, France, 2016
- Heidegger, Martin, *Le principe de raison*, Gallimard, 1962.
- Héritier, Françoise, *Masculin/féminin, T II, dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris, (2012) 2012.
- Hollis, Martin, *The philosophy of social science- an introduction*, Cambridge University press, UK, 1994.
- Hutcheon, Linda, "The politics of postmodernism: Parody and history", in *critical critique*, N°5, 1986-1987.

- Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977.
- Irigaray, Luce, *J'aime à moi-esquisse d'une félicite dans l'Histoire*, Grasset, Paris, 1992.
- Joyce, James, *Ulysse*, Gallimard, (1995), Paris, 2013.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Trad. A. Renault, Flammarion, Paris, 2000.
- _____ *Critique de la faculté de juger*, Trad. A. Renault, (Aubier), Flammarion, Paris, 1995
- Kierkegaard, Søren, *La reprise*, Flammarion, Paris, 2008
- Kristeva, Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1988.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, UK, 1995.
- Laplanche, Jean, Jean-Bertrand Pontalis, *Attention (également) flottante, in Vocabulaire de la psychanalyse (1967),* Paris, PUF, rééd. 2007.
- Laruelle, François, *Les philosophies de la différence*, *Introduction critique*, PUF, Paris, 1986.
- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- _____ Jean-Jacques Rousseau, *Fondateur des sciences de l'homme,* Leçon donnée à l'Université de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, Unesco, 1962.

- _____ *Mythologiques, Tome 1 (Le cru et le cuit),* Plon, Paris, 1964.
- _____ *Race et histoire*, (1952) Denoël, Paris, 1987.
- Lyotard, Jean-François, *Le différend, Minuit*, Paris, 1983
- _____ *Judicieux dans le différend*, in La faculté de juger, (Collectif), J. Derrida ; V. Descombes, et al, Minuit, Paris, 1985.
- _____ *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1986.
- _____ *Lectures d'enfance*, Galilée, Paris, 1991
- _____ *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris, 1991.
- _____ *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris, 1994.
- _____ *La confession d'Augustin*, Galilée, Paris, 1998.
- _____ *D'un chat (Malraux et la gloire), in Misère de la philosophie*, Galilée, Paris, 2000.
- Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor, Laïcité et liberté de conscience, Boréal, Montréal, 2010.
- Platon, Le Sophiste, *in : (Sophiste, Politique, philèbe…),* tr. E. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.
- Platon, Gorgias, trad. *M. Canto-Sperber*, Flammarion, Paris, 1993.
- Rawls, John, *Libéralisme politique*, PUF, Paris, 2001.

- Ruby, Christian, *Les archipels de la différence*, Editions du Félin, Paris, 1990.
- Sztulman, Paul, *L'art et la Critical Theory*, in Critique N° 759-760, Minuit, Paris, 2010.
- Taylor, Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, (Aubier 1992), Flammarion, Paris, 2019.
- Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- Thierry, de Duve, *Résonances du Ready-made*, Duchamp entre avant-garde et tradition, Jacqueline Chambon, 1998.
- Vallespir, Mathilde, *La pensée a-t-elle un style ? Deleuze, Derrida, Lyotard*, PUV, Paris.
- Vattimo, Gianni, *The adventure of difference*, Philosophy after Nietzsche and Heidegger, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Walzer, Mickael, *On tolerance*, Yale University, New heaven, 1997.
- Warnke, Georgia, *After Identity, rethinking race, sex and gender*, Cambridge university press, Cambridge, 2007.
- Wittig, Monique, La pensée straight, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.

الفهـرس

ملخَّـص 07

مقدِّمـة 09

تمهيد 13

-1 الوحدة والاختلاف 13

-2 قضايا وسمات فلسفات الاختلاف 22

الفصلُ الأول: معرفةُ الاختلاف 51

الفصلُ الثاني: أخلاقياتُ الاختلاف 65

الفصلُ الثالث: جمالياتُ الاختلاف 87

خاتمة: رهابُ الاختلاف 103

المصادر والمراجع 110

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

نبذة عن الكتاب

تندرج هذه الكراسة الرابعة ضمن مشروع **"الكراسات الفلسفية"**، الذي يسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين الفكر والإنسان والدين في ضوء أسئلة العصر.

تتخذ **"الاختلاف"** من الاختلاف موضوعًا فلسفيًا مركزيًا، لا لتقرّه كواقعٍ بشري فحسب، بل لتحتفي به كقيمةٍ مؤسِّسة للفكر الإنساني وشرطٍ لتجدّده وخصوبته.

يطرح الكتاب قراءة فلسفية عميقة للتراث الديني والعقلي العربي، كاشفًا كيف تحوّل مفهوم الاختلاف من فضاءٍ للحوار والتأويل إلى مجالٍ للصراع والإقصاء.

ومن خلال مقاربات تستلهم الفلسفة الحديثة وفلسفة الدين والهرمينوطيقا، يسعى هذا العمل إلى إعادة بناء مفهوم الاختلاف على أسسٍ عقلانية وإنسانية، تعيد للتعددية معناها الأصلي بوصفها قوةً مولّدة للفكر لا تهديدًا له.

إنه دعوة إلى مراجعة علاقتنا بالآخر وبأنفسنا، وإلى استعادة روح الحوار المفتوح التي ميّزت لحظات النهوض العقلي في تاريخ الفكر، حيث كان التفكير في الاختلاف هو طريق الفهم، لا طريق القطيعة.

ISBN 9789948630586